
DAVUD EL-KAYSERÎ'NİN FELSEFESİ

Prof.Dr. Mehmet Bayraktar

GİRİŞ

DÂVÛD EL-KAYSERÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Dâvûd el-Kayserî, hem Türk-İslam düşüncesinde, hem de bazı felsefi düşüncesiyle genel felsefe tarihi içerisinde özel ve önemlibir yere sahip bir düşünürdür. Genelde, vahdet-i vücûdçu tasavvuf anlayışına bağlılığından dolayı bir mutasavvıf olarak görülür ise de, o aynı zamânda büyük bir filozoftur. Bugün biz onu “sûfî filozof” olarak nitelersek, bu daha doğru bir nitelendirme olur. Geçmişte herkes Dâvûd el-Kayserî’yi İbnü’l-Arabî’yi anlamak için okuduğundan onu sadece vahdet-i vücûdu sistemli bir şekilde anlatan düşünür olarak görmüştür. Oysa hemen hiç okunmadığını sandığımız özgün eserleri, hatta şerh türü eserleri içindeki pek bilinmeyen düşünceleriyle Dâvûd el-Kayserî, İbnü’l-Arabî’den daha özgün ve önemli bir düşünürdür.

A. Hayatı

Dâvûd el-Kayserî’nin tâm adı, Dâvûd bin Mahmûd bin Muhammed’dir. Kayseri doğumlu olduğu için isminin sonuna sürekli olarak eklenen “el-Kayserî” nisbeti yanında, Anadolu olduğu için bazen “er-Rûmî”, Kayseri bölgesi o zamânlar Karamanoğulları’nın sınırları içerisine dahil olduğu için bazen “el-Karamânî” nisbetleri de eklenmiştir. Aynı şekilde, Dâvûd el-Kayserî’nin Hanefî mezhebinden olduğunu belirtmek için isminin sonuna bazı kaynakların bazen “el-Hanefî” nisbetini de ekledikleri görülmektedir. Dâvûd el-Kayserî’nin isminin önüne eklenen lakablar da vardır. Onun tasavvuftaki önemini ve mertebesini belirtmek için isminin önüne bazen “eş-Şeyh”, İslâm’a ve millete hizmetini belirtmek için de bazen “Şerefüddin” lakabları eklenmiştir.

Dâvûd el-Kayserî’nin iki eserinin önsözünde isminden sonra “Doğum olarak Kayserili, asıl olarak Sâvalı” ibaresi vardır. Bu ibarenin, Dâvûd el-

Kayserî'nin kendisinin veya eserleri çoğaltan müstensihlerin eklemesi olup olmadığı açıklıkla belli olmamakla birlikte, buradan el-Kayserî'nin aslının Sâvalı olduğunu ve kendisinin Kayseri'de doğduğunu anlayabiliriz.

Dâvûd el-Kayserî'nin doğum tarihi konusunda kaynaklarda hiçbir bilgi verilmemiştir. Ancak bazı kaynakların onu meşhur bilgin kadı Sıraceddin Ürmevî (594-682H./1198-1283 M.)'nin öğrencisi olduğu hakkında verdikleri bilgiden hareketle, konuyla ilgili tahminde bulunmak mümkündür. Anadolu Selçukluları zamânında Kadı Sıraceddin'in Konya, Kayseri ve Malatya'da müderrislik ve kadılık yaptığı bilinmektedir. Sonra 1273 veya 1274 yılında başkent Konya'ya Başkadı (Kadın'l-Kuzzad) olarak atanmıştır. Onun hangi tarihlerde Kayseri'de kadılık yaptığını kesin olarak bilmiyoruz; ancak bunun 1273 tarihinden önce olduğu kesin gözükmektedir. Bu durumda Dâvûd el-Kayserî'nin ona öğrenci olabilmesi için herhalde en az 12-15 yaşlarında olması gerekir. Bu durumda onun en erken 1258 yılında ve en geç 1262 yılı civarında doğmuş olduğu söylenebilir. İhtiyaten, Dâvûd el-Kayserî'nin 1262 yılında doğduğunu kabul etmek daha doğru olabilir.

Dâvûd el-Kayserî'nin eğitim ve öğretimi konusunda da fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklar onun ilk tahsiline Karaman'da başladığı bilgisini veriyorlarsa da, kaynakların çoğunluğu Kayseri'de başladığını söylüyorlar. Ancak Kayseri'de kimlerden ders aldığına ve hangi medresede okuduğuna dair hiçbir bilgi verilmemiştir. Sadece, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kadı Sıraceddin Ürmevî'nin öğrencisi olduğunu biliyoruz. Kayseri'de dönemin geleneğine göre naklî ve aklî ilimleri öğrenen Dâvûd el-Kayserî'nin daha sonra yüksek ilim tahsili için Mısır'a gittiği bilinmektedir.

Muhtemelen Mısır dönüşünden sonra, Niksar Yağıbasan (Nizamiye) Medresesi'nde matematik ve geometri dersleri vermiş olan İbn Sartak'ın iki eserini, önce 713 ve daha sonra 714 ve 715 yıllarında Dâvûd el-Kayserî'nin Niksar'da iki kez istinsah ettiği bilgisinden hareketle, 713-715 H (1314-1316 M.) yılları arasında söz konusu kent ve medresede bulunduğunu ve İbn Sartak'tan matematik ve geometri dersleri almış olabileceğini tahmin ediyoruz.

Niksar'dan sonra Dâvûd el-Kayserî'nin atalarının geldiği Sâva şehrine gitmiş olduğunu tahmin ediyoruz. Muhtemelen Sâva'da ikamet ettiği bilinen Abdülrezzâk Keşânî'ye orada rastlamıştır. Dâvûd el-Kayserî'nin kendi beyanına göre onun delaletiyle tasavvufa girmiştir. Dâvûd el-Kayserî'nin hangi tarihte

Sâva'ya gittiğini ve orada ne kadar müddetle ikamet ettiğini ve ne zamân tekrar Türkiye'ye döndüğünü bilemiyoruz. Ancak, Abdülrezzâk el-Keşânî'nin genelde 730 H/1329 M yılında vefat ettiği bilgisinden hareketle, 1329 yılından önce oradan ayrıldığını söyleyebiliriz.

Sâva'dan döndükten sonra olmalı ki, Dâvûd el-Kayserî eser yazmaya başlamıştır; ilk eserleri olarak onun 1331-1332 yıllarında “Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb” ve Fusûs'u şerhi olan “Matla”yı bitirdiğini tahmin ediyoruz. İlmîyle ve bu eserleriyle o günlerde şöhrete kavuşmuştur. İşte bu nedenle Orhan Gazi 1331 yılında İznik şehrini alıp başkent yaptıktan sonra muhtemelen 1335-1336 yılında Dâvûd el-Kayserî'yi İznik'e davet etmiştir. Ona önce Kadılık veya Kadı Askerlik görevini vermek istemiştir. Ancak bu vazifeyi Dâvûd el-Kayserî kabul etmeyince, 1336 yılında bir rivayete göre kiliseden çevirerek ve bir rivayete göre temelden inşa ettirdiği ve Osmanlıların ilk medresesi olan İznik Medresesi'ne baş müderrislik vazifesini teklif etmiştir. Bu teklifi kabul eden Dâvûd el-Kayserî günlük 30 akçe maaşla 1336 yılında, İznik Medresesi'nin ilk müderrisi ve idarecisi olmuştur. Ölümüne kadar yaklaşık 15 yıl medresede görev yapmıştır. Bu görevde iken, Dâvûd el-Kayserî 751 H./1350 M. yılının Mart ayının 11. günü İznik'te vefat etmiştir. Kaynaklardan bazıları mezarının, Çandarlı Kara Halil Paşa Camii'nin karşısındaki Çınarbeli(Çınardibi) denilen yerde olduğunu söylemektedirler. Ancak bugün ne orada, ne de başka bir yerde onun mezarını görmek olanaksızdır; çünkü dendiğine göre İznik Belediyesinin 1938'deki ve sonraki şehircilik çalışmalarıyla, diğer başka mezarlar gibi Dâvûd el-Kayserî'nin mezarı da ortadan kaldırılmıştır.

B. Eserleri

Kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında Dâvûd el-Kayserî'ye birçok eser atıf edilmektedir. Ancak bizim şimdiye kadarki araştırmalarımıza göre sadece 8 eseri vardır.

a) Özgün Eserleri

1. Keşfü'l-Hicâb an Kelâmi Rabbi'l-Erbâb.
2. Nihâyetü'l-Beyân fî Dirâyeti'z-Zamân.
3. Tahkîku Mâ'i'l-Hayât ve Keşfu Esrâri'z-Zulumât.
4. Esâsu'l-Vahdaniyye ve Mebne'u'l- Ferdâniyye.

Şerh Eserleri

1. Matla'u Husûsi'l-Kelîm fî Ma'âni Fusûsi'l-Hikem.

2. Şerhu'l-Kasîdeti't-Tâ'îyye.

3. Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mîmiyye.

4. Şerhu Besmele bi's-Sûreti'n-Nev'îyyeti'l-İnsâniyye.

DAVUD EL-KAYSERÎ'NİN FELSEFESİ

Dâvûd el-Kayserî kendi vahdet-i vücûd anlayışını ve felsefesini “Aşkın Felsefe”(el-Hikmetü'l-Müteâlliyye) diye adlandırmıştır. Dâvûd el-Kayserî, gerçekten derinliği olan bir düşünürdür; İbnü'l-Arabî de dahil bütün vahdet-i vücûdcuların bize göre düşünce açısından en yetkini ve en üstünüdür. Ancak İbnü'l-Arabî başta olmak üzere önceki vahdet-i vücûdculardan tevarûs ettiği bazı yönemseller tutumları ve yönelimleri kendisini zaafa uğratmıştır. Çeşitli konularda kendine özgün bazı düşünceleri, o tutumlar ve yönelimler nedeniyle adeta yarım bırakılmış düşünceler olarak kalmıştır.

İbnü'l-Arabî'ye dayanan yönemseller tutumlar şunlardır :

a) Tenzihî ve Teşbihî Birleştirme: İbnü'l-Arabî'ye göre Allah hakkında ne tenzihî, ne de teşbihî konuşma doğrudur; her ikisini aynı oranda terkiplenmek doğrudur. İşte bunun için kendinden çok sonraları Whitehead gibi süreç felsefecilerinin gördüğü şekilde, Allah'ın tabiatını çift kutuplu (dipolarizasyon) görmüştür. Dolayısıyla Allah, ona göre, söz gelimi, zatına referansla sonsuz, fiillerine referansla sonlu; hem sınırsız, hem sınırlıdır.

b) Üçüncü Şıkkın Olabilirliği: İbnü'l-Arabî temelde Eş'arî kelâm mezhebine bağlı olduğundan onların Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki sıfatlar, ne zâtın aynısıdır, ne de ğayrısıdır şeklindeki çözümlemelerinde, üçüncü şıkkın olamazlığı kaidelerini adeta ters yüz ederek üçüncü şıkkın olabilirliği yönemseller tutumu, o da benimsemiştir.

Bu iki tutumu her konuda her iki düşünürde de farklı görüşlere “Bir açıdan doğrudur; diğer açıdan yanlıştır” deme alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Bu tutum bir çeşit demokratik tutum olmakla beraber, bilimde son derece sakıncalıdır. Çünkü, bir açıdan doğru olan şey, başka açıdan yanlış ise, o şey ne doğru, ne de yanlış

demektir ; oysa Frege'nin dediği gibi yarım doğru, doğru değildir. Bu tutum, Dâvûd el-Kayserî'yi bir ölçüde perspektivizme ve relativizme itmiştir.

A. Dâvûd el-Kayserî'nin Düşünsel Özgünlüğü

Daha önce zamân zamân da belirttiğimiz gibi, Dâvûd el-Kayserî, vahdet-i vücûdcu bir filozof ve İbnü'l-Arabî'nin, İbnü'l-Fârız'ın ve el-Keşânî'nin şarihi olmakla birlikte, gerek bu sufilerin eserlerine yaptığı şerhlerinde ve gerekse kendi özgün eserlerinde, hem kavram, hem de düşünce temelinde özgünlüğü olan bir düşünürdür.

Burada Davûd el-Kayserî'yi doğru anlamak için şu noktaya dikkat edilmesi gerekir. Şerh ettiği eserlerin şerh kısımlarındaki söyledikleri ile şerh eserlerinin eserlerin hacimleriyle orantılı yazdığı Girişler'de söylediklerini birbirine karıştırmamak gerekir.Şerh kısımlarda şarihi olduğu yazarın nedemek istediğini açıklamıştır. Girişler'de, diğer özgün eserlerinde olduğu gibi, kendi düşüncelerini anlatmıştır. Örneğin İbn al-Arabî'nin Fusûsu'nun Şerhi'nde bir konudaki katılmamış olduğu bir düşüncesini eleştirmeden olduğu gibi aktarmıştır; Giriş'te ise, Şeyhe saygısızlık olmasın diye katılmadığı düşüncelyi eleştiri formatına sokmadan anlatmıştır.Eğer buna dikkat etmezsek, bir yerde böyle diyor; diğer yerde şöyle diyor diyerek onda tutarsızlıklar görebiliriz.

. 1. Özgün Kavramlar

Bunları ikiye ayırıyoruz: a) Dâvûd el-Kayserî'nin oluşturduğu yeni kavramlar; b) Dâvûd el-Kayserî'nin yeni anlamlar yüklediği kavramlar.

a) Yeni kavramlar: Bunlar Dâvûd el-Kayserî'nin kendisinin oluşturduğu lafzen ve anlamca yeni kavramlardır. Bazı örnekler: el-Hikmetü'l-Müteâliyye; el-Vücûdiyye; ez-Zarratü'l-Beyzâ; el-Cevherü'l-Aslî; el-Kelâmü'l-Misâlî; el-Vücûdü'l-Hakkâni gibi. Bunlardan zamân gibi bazı kavramlar ilerde ele alınacağı için burada ayrıca onlar üzerinde açıklama yapmak istemiyoruz; üzerinde durmayacağımız kavramlar hakkında kısaca açıklama yapmakla yetinelim.

Beyaz Atom (ez-zerretü'l-Beyzâ) ve Enerjitizm: Beyaz atom ile Dâvûd el-Kayserî, suyu ve sudaki enerjiyi kast etmektedir. Dâvûd el-Kayserî'nin düşüncesinde su kavramının çok önemli bir yeri vardır. Su veya Hayat Su'yu, metafizik olarak, Allah'ın hayat ismini ve ilmini, aynı şekilde hakikî ilmi sembolize eder. Fizikî anlamda su, Allah'ın ilim isminin tecellisi olarak, bütün varlığın yapıcı unsurlarını kendinde toplar. Allah'ın Hayat ismi, yani manevi "su", iki şekilde tecelli etmiştir: Birisi, fiziksel su, diğeri fiziksel ateş. Su ve ateş Duhânî (enerji) oluşturdu. Bu enerjinin hafif olan kısmı gökleri, ağır olan kısmı toprağı oluşturdu. Bu anlamda suya, Dâvûd el-Kayserî, "el-nesfu' rahmânî", "el-heyûlâ el-küllîyye) ve "el-cevheru'l-aslî" adlarını da verir. Varlığın aslı cevheri olan su, beyaz atomdur: "Hayatın sırrı, suda çözüldü; her suyun aslı, kendisi beyaz atom olan sudandır."(Davud el-Kayseri, 1881, s.306). Dâvûd el-Kayserî'nin bu görüşü eski devirlerden atomcuları, Thales'i ve çağımızdan W. Ostwald (1853-1932) gibi düşünürlerin fikirlerini çağrıştırmaktadır. Ancak bunlardan onun görüşü enerjitizm mektebinin kurucusu Ostwald'inkilere benzer.

Hakkânî Varlık: Hakkânî Varlık (el-Vücûdu'l-Hakkânî) Allah'ın varlığını ifade için Dâvûd el-Kayserî'nin kullandığı birçok kavramdan birisidir. Bu kavramı ilk defa kullanan olarak düşündüğümüz Dâvûd el-Kayserî, Allah'ın varlığı için kullandığı diğer kavramlardan farklı olarak neye işaret ediyor?

Vahdet-i vücûd anlayışına göre bir açıdan Allah'ın dışındaki her türlü nesneye de varlık diyoruz, ki onları Dâvûd el-Kayserî "izâfî varlık" olarak adlandırır. Fakat diğer açıdan Allah'ın varlığı Zâtı ile düşünüldüğünde varlık olarak izâfî varlıkla hiçbir ilişkisi yoktur; bu anlamda varlık deyince sadece O'nu anlarız. İşte Allah'ın varlığının sırf kendi varlıklılığını ifade için Dâvûd el-Kayserî "Hakkânî Varlık" kavramını kullanmıştır.

b) Yeni Anlam Yüklenen Eski Kavramlar: Bunlar, Dâvûd el-Kayserî'den önceki filozofların ve sufilerin belirli anlamlarda kullandıkları, ancak onun yeni ve farklı anlamlar yükleyerek kullandığı kavramlardır. Bunlardan örnekler: Zamân, Mâhiyet, Nefs, Rûh, Kalb, İlk Akıl, Küllî Akıl, Küllî Nefs, Cevher, Araz, el-Heyûlâ el-Küllîyye, el-Heyûle; el-Amâ, Yokluk (el-adem), Küllî, Cüz'î veTeşkîk gibi kavramlardır. Cevher ve araz gibi bazı kavramlar ileride ele alınacağından burada onlar üzerinde durulmayacaktır. Diğer bazıları üzerinde kısaca duralım.

İlk Akıl: Meşşâilere göre ve bazı sufilere göre İlk Akıl, Bir'den sudûr eden, maddeden mücerred ilk varlıktır. Dâvûd el-Kayserî'ye göre ise, Allah'ın Rahmân

isminin görüntüsü olan Hz. Muhammed'in küllî rûhudur. (Davud el-Kayseri, 1998a, s. 116).

Heyûlâ: Meşşâilere ve İbnü'l-Arabî gibi bazı sûfilere göre ilk maddedir. Yani var olan her şeye maddî sûretini veren şeydir. İbnü'l-Arabî buna bazen "hakikatü'l-hakâik" de der. Halbuki Dâvûd el-Kayserî'ye göre Heyûlâ veya Küllî Heyûla, Allah'ın ilmindeki sâbit özleri ve onların sûretlerini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin heyûla için kullandığı hakikatü'l-hakâik kavramını, Dâvûd el-Kayserî bazen İlâhî Zât ve bazen de Mutlak Varlık yani Allah için kullanır. (Davud el-Kayseri, 1998b, s. 198).

Küll (Küllî) ve Cüz (Cüz'î): Bu kavramların filozoflar ve mantıkçılar tarafından hangi anlamlarda kullanıldığını herkes bilir. Dâvûd el-Kayserî, ontoloji söz konusu olduğunda da, söz konusu kavramlar arasında bir ayrım yapmaz, her iki kavram ona göre anlamca zıd kavramlar değildir. Çünkü yaratılış tümellik üzere değildir; teklik üzeredir; her varlığın hem Allah'ın ilminde, hem de dış dünyada teklik sûreti vardır. Bu açıdan cüz'î olanı (tikeli) "fark" kavramıyla ve küllî olanı (tümeli) de "fertler" kavramıyla karşılamaktadır.

Teşkik: Bu kavram, Meşşâilerde, söz gelimi Fârâbî'de, kelimenin türediği "şek" kelimesinin sözlük anlamında, özellikle sofistlerin şüpheli tavırlarını ifade için kullanılmıştır. Şimdiki bilgilerimize göre teşkik kavramını ilk defa ontolojik bir kavram yapan kişinin Dâvûd el-Kayserî olduğunu düşünüyoruz. Dâvûd el-Kayserî'ye göre varlık kelimesi çeşitli anlamlarda kullanılır. Bu kavram anlamları itibarıyla tek anlamlı (tavâtû') bir kelime değildir. Çünkü varlık kelimesinin, türediği -vcd- kökü itibarıyla varlık, "bulmak", "bilmek", "şuûr", "varolan", "var olmak" ve "varlık" gibi manaları vardır. Bu anlamlardan biri seçilerek, ontolojide örneğin varlık anlamının seçilmesi gibi, o anlamıyla çeşitli nesnelere, onların varlıksal statüleri ve nitelikleri için kullanılması, teşkiktir. Yani benzetme yoluyla varolan her şeye varlık demektir. Dolayısıyla Gerçek Varlık, Allah'tır. Bu anlamıyla Allah'a varlık demek tek anlamlılıkla (bi't-tavâtû')dır. Ancak Allah da dahil varolan her şeye varlık da denir; bu anlamda, varlık sözcüğünün derece farkıyla her nesne için kullanılması teşkik (bi't-teşkik) yoluyla olur. Allah'a ve O'nun dışındaki bütün nesnelere varlık diyoruz; ancak Allah'ın varlığı mutlak varlık olduğu halde, diğer varlıkların varlığı izâfî (görecelidir)dir. Varlık denen nesnelere arasında varlık bakımından öncelik-sonralık, artma-eksilme, güçlülük-zayıflık dereceleri vardır. Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye göre manada aynılık, gerçekte manada eşitliği gerektirmez.

İşte bunun için Dâvûd el-Kayserî de, Gazâlî ve İbnü'l-Arabî gibi, Allah'ın yarattığı her nesneye ve insanın yaptığı her şeye “varlık” der. Söz gelimi, ağaç bir varlık olduğu gibi, harf, söz, kitap, yazı, resim, bilgi gibi şeyler de varlıktır. Burada varlık kavramı, teşkik yoluyla her şey için kullanılmıştır. Dâvûd el-Kayserî'den sonra ve onun etkisiyle teşkik kavramını varlık nazariyesinin önemli bir kavramı olarak kullanan Molla Sadra'dır.

2. Özgün Felsefe: Aşkın Felsefe

Dâvûd el-Kayserî, temelde İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, el-Cundî (Cendî), el-Kaşânî ve Cilî gibi vahdet-i vücûdçu bir düşündürdür; bunun dışında yeni bir düşünce oluşturma amacında olmamıştır. Bununla birlikte, vahdet-i vücûd düşüncesini özgün kavramları ve farklı görüşleriyle yorumlaması, Dâvûd el-Kayserî'nin özgün bir düşünce ortaya koymasına vesile olmuştur ki, kendisi bunu gerçek Muvahhidlerin öğretisi olarak görür ve ona bazen “İlâhî Yüce Hikmet” (el-hikmetü'l-ilâhiyetü'l-müteâliyye” ve bazen “el-hikmetü'l-mütâliyye”(Davud el-Kayseri,1989c,s.45; 1989a, s. 116) adını verir.

Bu yüce hikmet veya felsefe, vahdet-i vücûd anlayışı temelinde, Dâvûd el-Kayserî'nin şuhûd, yani manevî gözleme dayanarak oluşturduğu bir metafiziktir. Dolayısıyla Yüce Hikmet'e, şuhûdî metafizik de diyebiliriz. Bu metafizikte onun doğru yönlerini bulduğu ve gösterdiği kelâm ve felsefe (meşşâilik ve yeni-eflâtunculuk) öğretileri de vahdeti vücûdla mezcedilmiştir. Zira ona göre tasavvuf, kelâm ve felsefenin amaçları ayrı da olsa, bilgi ve varlık gibi temel konuları aynıdır. Kelâm ve felsefe doktrinlerinin doğru bulduğu düşünceleri ve kavramlarını, vahdet-i vücûd anlayışıyla ve kavramlarıyla sentezleşmiştir. Yüce metafizik veya felsefe için bunların kâfi gelmediği durumlarda da, daha önce işaret ettiğimiz gibi, kendisi yeni kavramlar türetmiş veya eski kavramlara yeni anlamlar yüklemiştir. Örneğin vücûd (varlık) kavramı yanında vücûdiyye (varlıklık) kavramını, “Hakikat” yanında “Hakkiyye” kavramını, “ayn” (öz) yanında “ayniye” kavramlarını türeterek Dâvûd el-Kayserî metafiziği yeniden daha fazla soyutlaştırmıştır.

Gerçek Varlık olan Allah, Dâvûd el-Kayserî'ye göre iki isimle kendisini varlıklardan ayırır. Bu isimler el-Ğayr ve es-Sivâ'dır.(Davud el-Kayseri, 1881 .s.82). Ğayr (Başkası) ismiyle Allah kendisini varlıklardan ayırırken, es-Sivâ

(Öteki) ismiyle varlıkları kendisinden ayırır. Görüldüğü gibi bu ikisinin anlamı ve delâleti arasında ince bir fark vardır. Ğayr ismiyle Allah rubûbiyetine ve Sivâ ismiyle varlıkların ubûdiyyetine işaret edilmiştir

B. Bilgi Kuramı

Konusu “Allah’ı bilmek” olarak tarif edilen tasavvufa, bir özel alan bilgi kavramı olarak bakabiliriz. Haddi zatında her ne kadar felsefenin temel konularını bilgi (epistemoloji) ve varlık (ontoloji ve metafizik) kuramları gibi ana kısma ayırmak bir gelenek ve adet ise de, varlık kuramı da varlığı bilmek olarak bir özel alan bilgi kuramından başka şey değildir. İnsanın, bilmek ve anlamak ile ilgili her zihinsel çabası bilgiyle ilgilidir. Şimdi konumuza dönerek bu açıdan Dâvûd el-Kayserî’nin görüşlerini özetlemeye çalışalım. Burada bahsedilecek bilgi kuramının genel bir bilgi kuramı değil; tasavvufta ma’arifetu’l-İllâh denen bir özel alan bilgi kuramıdır.

1. Bilgi ve Bilginin Hakikati

Dâvûd el-Kayserî, bilgiyi türüne göre tanımladığı için, önce ona göre iki temel bilgi türü olduğunu söyleyelim; sonra da tanımlarını verelim.

a. İstidlâlî veya Çıkarımsal Bilgi: Beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen soyutlanmış çıkarımsal bilgidir. Dâvûd el-Kayserî bu bilgiyi şöyle tanımlar: “Nesnelerin sûretlerinin kendisinde (zihinde) hasıl olmasıdır.”(Davud el-Kayser, 1989c, s. 31). Felsefî, matematiksel ve diğer aklî bilgiler bu bilgi türüne girerler. Dâvûd el-Kayserî bu tür bilgiyi “Zâhir İlim” (el-İlmü’z-Zâhir) olarak da adlandırır. Çünkü bu bilgi, hem sadece dış duyularla elde edilir; hem de sadece nesnelerin sûretlerinin bilinmesiyle ilgilidir.

Dâvûd el-Kayserî’ye göre filozofların ve zâhir ulemanın bilgi anlayışı bu türden bir bilgidir; o bu bilgiyi reddetmemekle birlikte, ne nesnenin doğrudan hakikatini, ne de bizzat bilginin hakikatini ortaya çıkaramayacağı için, yetersiz görmektedir. Bu bilginin doğruluk ve yanlışlık değerleri, sadece mantık ve matematikle ölçülebilir; ancak bu ölçütler istidlâlî bilginin içeriğinin doğruluk veya yanlışlığından ziyade şeklî doğruluğunu ve yanlışlığını tesbit ederler. Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî’ye göre bu şeklî bilgi her zamân hakikat ifade etmeyebilir. Hatta böyle bir bilgi, nesnenin gerçekliğini anlamaya bir perde veya gölge olabilir. Bu bilgiyle biz sadece gölgeyi anlarız; gölge yaparı değil. Çünkü Dâvûd el-Kayserî’ye

göre duyular ve akıl, insanı nesnenin hakikatine ulaşmada sınırlı tutar. O, sözlük anlamını dikkate alırsak akla, “köstek” demektir; kösteğin atı bağlı ve sınırlı tuttuğu gibi, akıl da insanı sınırlı tutar.

2. Ledünnî Bilgi

Mutasavvıflar kendi anlayışları olan bilgiye “el-ilmü’l-Ledünnî” adını verirler. Bu isim, Hz. Mûsâ’nın kendisiyle arkadaşlık ettiği ve kültürümüzde Hızır diye adlandırılan kişiye Allah’ın kendi katından ilim verdiğini anlattığı Kehf Sûresinin 65. ayetindeki şu cümleden alınmıştır: “Ona tarafımızdan bir ilim (ledünnâ ilmen) öğrettik.”

Dâvûd el-Kayserî’ye göre hakikî bilgi veya bilginin hakikati, Allah vasıtasıyla öğrenilir: “Her bilgine bilginin hasıl olması Allah vasıtasıyladır.” Buradan bilginden kasıt elbette mutasavvıfların, yani Hızır mertebesinde kâmil insanların ilmidir. Sufilere göre nasıl Allah Hızır’a katından bilgi vermiş ise, Hızır gibi ermişe de Allah katından bilgi verir. Dâvûd el-Kayserî, bu bilgiyi Hayat Suyu’na benzetir; bu sudan içen de ölümsüz olur. Ölümsüzlük ancak hakikî bilgiyle temin edilir. Bu su, Allah’ın insana ve doğaya gökten rahmet indirdiği su gibi, insana Allah’tan taşar: “Hakikî hayat suyu, karanlıksal ve nursal perdeleri toptan açan, beşerî pisliklerden temizlenmiş kutsî nefislere Hâbir ve Alîm Hazrat’ından taşan ledünnî ilimdir.(Davud el-Kayseri, 1989d, s. 185). Ledünnî bilginin hakikî bilgi olması, Dâvûd el-Kayserî’ye göre aynı zamânda Hakk’ın kendisine şahitlik ettiği bir bilgidir.

Dâvûd el-Kayserî’ye ve diğer sûfilere göre insanın böyle bir bilgiye sahip olması, akıl ve duyular yoluyla mümkün değildir. Bunun için, ledünnî bilgiye sahip olabilmek için insanın nefis tezkiye ve tasfiyesini temin eden seyr-u sulûk gibi tasavvufa has, Hz. Mûsâ’nın Hızır ile yaptığı gibi, manevi bir yolculuğa çıkması gerekir. Yani sonuçta insanın, kâmil insan olması gerekir.

Ledünnî bilgi, sûfilere göre, yakînî bilgidir; yani doğruluğu ve kesinliği bilinen ve yaşanan bilgidir (aynu’l-yakîn ve hakku’l-yakîn). Bunun için ledünnî bilgi, aynı zamânda zevkî ve şuhûdî, yani tecrübî bilgidir. Ledünnî bilginin, başkaca bir ismi de “keşfi bilgidir.” Dâvûd el-Kayserî el-Mukaddimât’ın yedinci bölümünde keşfi bilgi ve türlerini ele alır.

Nefsini temizleyen kişi, nesnelerin hakikatini bilmek için manevi bir yolculuk olan seyr-u sulûk sürecine başlayınca dış beş duyunun aslı olan iç rûhânî beş duyuyla, perdelerin arkasındaki gizli manalara ve hakikatlere perdeleri kaldırarak muttali olur –bu keşiftir-; sonra o hakikatleri manevi gözüyle nesnede görür –bu da şuhûdtur-. Bunun için keşfi bilgi aynı zamânda şuhûdî vicdânî ve vücûdî bilgidir.

İstidlâlî veya aklî bilginin aksine, keşfi veya ledûnnî bilgi, indirgeme yoluyla elde edilen bir bilgi değildir; çünkü insanın bizzat nesnenin bilgisini bizzat nesnede görmesi ve tecrübe etmesi söz konusudur. Keşfi bilginin şuhûdî ve vücûdî olmasının anlamı budur. İnsan bilme aktında, aklî bilgide olduğu gibi nesneyi kendi zihnine indirgemez aksine kendisini nesneye indirger. Bu da manevî veya rûhânî duyuların nesneye sıçramasıyla olur.Dâvûd el-Kayserî'nin keşfi bilginin elde edilişi hakkında söyledikleri, bize kısmen E. Husserl'in fenomenolojik yöntemini ve intensiyonalite kavramını çağrıştırmaktadır.

Dâvûd el-Kayserî keşfi ve dolayısıyla keşfi bilgiyi önce iki kısma ayırır: Suverî ve Ma'nevî.

Suverî Keşf: Beş duyu yoluyla Misâl Âlemi'nden hasıl olan bilgidir; bu da, ya müşâhede yoluyla –kişinin cesedleşmiş ruhların ve rûhânî nurların sûretlerini görmesi gibidir- ya da işitme yoluyla olur –Peygamber'in vahiy alması gibidir-. Ma'nevî Keşf: Allah'ın Alîm ve Hakîm isimlerinin tecellisinden hâsıl olan hakikatlerin sûretlerinden tecrid edilen, gaybî manaların ve aynî hakikatlerin ortaya çıkmasıdır. Dâvûd el-Kayserî'ye göre ma'nevî keşfi olan bilginin kendi içinde farklı mertbe ve dereceleri vardır. Bunlar sırasıyla: Hads, Kundsî Nûr, Feth ve İlhâm'dır.

C. Varlık Kuramı

Dâvûd el-Kayserî'nin varlık anlayışı temelde vahdet-i vücûd düşüncesine dayanır. Ancak her ne kadar bazı konularda Meşşâileri, özellikle de İbn Sinâ'yı tenkit etse de, o, varlık düşüncesinde onların mantık ve varlık kuramlarına ait birçok kavramından ve düşüncesinden de etkilenmiştir.Burada söz konusu olan varlık kuramı, hakikatte ve gerçekte, tek varlık ve varolanın Allah olduğunu konu alan varlık kuramıdır.

1. Varlık Kavramı

Dâvûd el-Kayserî varlık (el-vücûd) kelimesinin mastar ve lafzı iştirakle birçok anlama geldiğini söyler: Vicdân, husûl, zuhûr ve tahakkuk gibi. Varlık, istilâh, yani kavram olarak kullanıldığında, haricî (somut), zihnî, ibârî ve kinâ'î varlıkların kendisiyle hasıl olduğu Hakikat (el-Hakikat) kasd edilir.

Bu tanımlardan ve Dâvûd el-Kayserî'nin varlıkla ilgili verdiği diğer tanımlardan hareketle varlık kavramının iki önemli anlamı ve delâleti vardır. Birincisi, Hakiki Varlık, Allah'tır; ikincisi mecaz ve benzetme yoluyla Allah'tan başka kendilerine varlık denen var olan (el-mevcûd) nesnelere dir.

a) Hakikî Varlık: Varlık denince, Dâvûd el-Kayserî'ye göre bundan anlaşılması gereken Allah'tır. Kelimenin gerçek anlamıyla Varlık sadece Allah'tır. Dâvûd el-Kayserî bu anlamdaki varlığı ifade için çok çeşitli kavram kullanır: Varlık (el-vücûd), Hakikî Varlık (el-vücûdu'l-hakikî), Mutlak Varlık (el-vücûdu'l-mutlak), Vâcib Varlık (el-vâcibu'l-vücûd), Hakkânî Varlık (el-vücûdu'l-hâkkanî), İlâhî Varlık (el-vücûdu'l-ilâhî), Hakk (el-hakk) gibi. Zaten vahdet-i vücûd anlayışına göre tek ve gerçek bir varlık vardır; bu da Allah'tır.

Mutlak veya Hakikî Varlık, insan zihninin ve dilin ifade kategorileriyle nitelendirilemez. Bunun için Dâvûd el-Kayserî, varlık, varlık olarak veya ne ise kendisi olarak, hiçbir şeyle şartlı ve kayıtlı, yani sınırlı (el-mukayyed) değildir diyerek, varlığın cevher ve araz, küllî ve cuzî, umumî (el-âmm) ve özel (el-hâss), bir (vâhid) ve çok (kesir) gibi kavramlarla nitelendirilemeyeceğini söyler. (Dâvûd el-Kayserî, 1989c, s.29) Çünkü bütün bu zihinsel nitelemelerin delalet ettiği varlıksal kategorilerin dış dünyada var olmaları ancak Varlık ile dir.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre Varlık veya Allah hiçbir şekilde böyle nitelenemez veya nitelendirilmez derken, aynı zamânda varlığın yüklem olamayacağını da söyler. Ancak o, buna rağmen varlığın bilinemeyeceğini söylemek istemez. Varlık, bilinebilir. Buna daha sonra işâret edeceğiz.

b) İzâfî Varlık: Varolan (el-mevcûd) olma bakımından Allah'tan başka bütün nesnelere de mecazî olarak ve benzetme yoluyla varlık (el-vücûd) denir; Dâvûd el-Kayserî bu anlamdaki varlığa da çeşitli isimler verir: Kevn, âlem, izâfî varlık (el-vücûdu'l-izâfî), ilmî, ibârî, kinâ'î lafzî, zihnî ve haricî, mevcûdât gibi.

İzâfî varlığı varlık yapan, Varlıksal Hakikat (el-Hakikatü'l-Vücûdiyye), yani Mutlak Varlık'tır. Dolayısıyla izâfî varlık Varlıksal Hakikate bağlı olarak var

olan anlamında varlık ismini alır. Çünkü izâfî varlık, Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerinin tecellisiyle var olan nesnelere; bu açıdan onlar, Hakk'ın gölgeleri (zilâl)dirler.(Davud el-Kayseri, 1989e, s. 94) İzâfî varlık, mutlak varlığın aksine küllî, cüz'î, cevher, araz, bir, çok, umumî, özel, imkân, adem, hudûs, mukaddem, şiddet ve za'af gibi aklî ve varlıksal kategorilerle nitelenir.

c) Varlık Mertebeleri, Beş Hazrat ve Âlemler

Dâvûd el-Kayserî de, kendinden önceki İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve el-Keşânî gibi varlığı birçok yönden farklı mertebelere ve sınıflamalara ayırmıştır. Sınıflamanın amacı, sahip oldukları kozmoloji anlayışını ortaya koymak, varlıklar arasındaki tabî ve yapısal nitelikler ile aralarındaki ilişkileri göstermektir. Şimdi Dâvûd el-Kayserî'nin farklı varlık mertebeleri sınıflamalarından üç örnek verelim:

1) Varlığın Hakikati'ne Göre Varlık Mertebeleri: Dâvûd el-Kayserî'ye göre Hakikat, (hakikatü'l-vücûd), yani Allah, isimlerinin gereği tecelli edince, varlığı yarattı (icâd); böylece o, kendisinden başka nesnelere "şartı" oldu. Bu şartlılık veya başka bir ifadeyle neden olma ile, O'ndan varlıklar O'nun farklı isimlerinin işlevine ve içeriğine göre mertebeye mertebeye varlıklar oluştu. Varlıkları bu şekilde oluşturan ilke, Dâvûd el-Kayserî'nin Akıcı Hüviyet (el-huviyetü'l-sâriyye) veya Varoluşsal Hareket (el-hareketü'l-vücûdiyye) dediği ilkedir.(Davud el-Kayseri, 1989c, s.37,40)

Allah veya Varlığın Hakikati, kendisiyle hiçbir şeyin olmaması şartıyla düşünüldüğünde, bu mertebeye, "Ehâdiyyet Mertebesi" denir. Buna aynı zamânda "el-Amâ", "Hakikatü'l-Hakâ'ik" da denir.

Allah ilim sıfatıyla düşündüğünde ilminde düşündüğünün sûretleri hâsıl olur; böylece O, nesnelere "şartı" olur; çünkü bu sûretlere "Sâbit Varlıklar" (el-'ayânü's-sâbite) denir. Bundan dolayı da bu mertebeye "Îlâhîlik Mertebesi" (el-mertebetü'l-ilâhiyye" veya Birlik Mertebesi (el-mertebetü'l-vâhidiyye" denir. Bu sâbit varlıkların veya Allah'ın ilminde görülen sûretlerin, Akıcı Hüviyet İlkesiyle dış dünyada harici varlık olarak tezahür etmeye başlamasıyla "Rabbîlik Mertebesi" (el-mertebetü'l-rubûbiyye) oluşur. Allah önce sâbit varlıkların İlâhî ve Rabbî'dir. Allah'ın her bir isminin veya isim sınıfının iktizâsı olarak dış dünyada oluşan her manevî ve maddî varlık türü, o isimle veya isimlerle mertebeye olarak anılır. Bu var oluş hareketi veya tenezzülât insanın var oluşuna kadar devam eder. İnsan, varlık mertebelerinin en sonuncusudur.

2) Beş İlâhi Hazrat ve Küllî Âlemler: Varlık başka bir açıdan hazrat ve âleme göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflamayı vermezden önce Dâvûd el-Kayserî ve diğer vahdet-i vücûdçu düşünürlerin “Hazrat” ve “Âlem” kavramlarıyla ne kast ettiklerini kısaca açıklamakta yarar vardır. W. Chittick gibi bazı günümüz araştırmacıları, sufilerin hazrat ve âlem kavramlarını kullanımlarında fark olmadığını belirtirler. Oysa tam tersine aralarında fark vardır. Her şeyden önce hazrat, Allah için kullanılır; âlem Allah’tan başka nesnelere için kullanılır; bu birinci farktır. İkincisi, hazrat kavramı Allah’ın, manen “hazır olma” ve “bulunma” niteliklerini adlandırmaktan ibarettir, nesnel gerçeklikleri yoktur, hepsi Allah’a işaret ederler; âlem kavramı, nesnel gerçeklikleri olan belirli varlıklar sınıfına ve mertebelerine işaret eder. Dâvûd el-Kayserî’ye göre âlemler çoktur ve sınırsızdır; varlıklar tabiatları, nitelikleri ve varoluş biçimleri açısından çok çeşitli sınıflara ayrılabilirler.

d) Varlık Sınıflaması

Dâvûd el-Kayserî, diğer vahdet-i vücûdçular gibi var olanları, yani izafî varlığı var oluş biçimleri açısından farklı sınıflamalara da tabi tutmuştur.

1. Varlıksal Cihet (Modalite) Yönünden Sınıflama: Varlıksal cihet (modalite) yönünden varlık önce üçe ayrılır. Birincisi, tabîî varlıktır; ikincisi, zihnî varlıktır; üçüncüsü, mecazî varlıktır.

a) Tabîî Varlık: Cins, tür ve şahıs olarak dünyada nesnel gerçekliği olan varlıktır. Buna Dâvûd el-Kayserî bazen “el-Küll” (Bütün), bazen “el-mevcûdât” (var olanlar) der. Tabîî varlık da kendi arasında tümellik ve tikellik yönünden ikiye ayrılır. Külliyât (tümel varlıklar) ve cûz’iyyât (tikel varlıklar).

b) Zihnî Varlık: Dış dünyada nesnel gerçekliği olmayan, insan aklının soyutlama yoluyla elde ettiği tümel kavramlar ve onların anlamlarından ibarettir.

c) Mecazî Varlık; Dilde varlığı ifade için kullanılan semboller ve işaretlerdir. Bunlara, varlığa işaret ettikleri için benzetme yönüyle varlık denir. Varlık, yazıyla ifade edilirse “İbarî varlık”, “Lafzî varlık” veya “Kitâbî varlık”; sözle ifade edilirse, rakamla ifade edilirse “Rakamî varlık” denir.

2. Yapısal Yönden Sınıflama: Dâvûd el-Kayserî varlığı, tabiatı ve yapısallığı bakımından üç ana sınıfa ayırır: Soyut varlıklar; somut varlıklar, misâlî varlıklar.

a) Soyut Varlık, maddesel ve cisimsel tabiatı ve yapısı olmayan mücerred varlıklardır; Akıllar, nefsler gibi. Yani Ceberût ve Melekût âlemlerindeki varlıklar soyut varlıklardır.

b) Somut Varlık: Dış dünyada maddesel ve cisimsel sûretleriyle var olan varlıklardır. Yani Şehâdet âlemindeki varlıklardır. Somut varlığa, haricî varlık da denir.

c) Misâlî Varlık: Misâl âlemindeki varlıklardır. Misâl âlemi, gayb âlemi ile şehâdet âlemi arasında bir ara âlem (berzah) olduğu için, gayb âlemindeki ve şehâdet âlemindeki bütün varlıkların birer örneği bu âlemde bulunur. Bunun için misâlî varlıklar bir yönüyle somutturlar ve diğer yönüyle soyutturlar.

2. Varlık, Varolan ve Yokluk

Yukarıda Varlık (el-vücûd) kavramından bahsederken, bunun gerçek anlamda sadece Allah için kullanıldığını ifade etmiştik. Çünkü varlık, hiçbir şeyin şartı ve hiçbir şeyle şartlı olmaksızın; mutlak anlamda, sayısal, keyfiyetsel ve benzerî niteliklerle nitelenemeyen Hakikat ve Hakk'tır. Allah, mutlak anlamda var olduğu için, mutlak varlıktır.

Ancak Allah'ın dışındaki görünür ve görünmeyen nesnelere de, benzetme yoluyla varlık dendiğini de belirtmiştik. Çünkü onlar, mutlak varlığın görüntüleri (el-mezâhir) olma bakımından var olanlardır (el-mevcûd/el-mevcûdât). Başka bir ifadeyle, mutlak varlığın var olan olma biçimleri onlarda tezahür ettiği için, onlara da var olan olarak varlık denir. Dolayısıyla Varlık, var olanların var oluş biçimleri farklı da olsa aynı zamanda var olan demektir. Yokluk (el-adem), Dâvûd el-Kayserî'ye göre bu anlamdaki varlığın, ne müteradifi, ne de zıddıdır, çünkü yokluk her bir şekilde yoktur veya hiçbir şekilde var değildir. Yani mutlak bir yokluktan bahsedemeyiz. Ancak varlık gibi, yokluktan da ancak var olana nisbetle bahsedilebilir.

Varlık, var olana ve yokluk da var olmayana (el-ma'dûm) ilâve (zâid) bir şey değildir; varlık var olanın; yokluk yok olanın kendisidir. Ancak mantıksal ve vehim olarak varlık ve yokluk var olana ve yok olana bağlantılı olarak düşünülen sıfatlardır. Dolayısıyla varlık ve yokluk, var olanın isbatına veya nefyine yarayan iki mantıksal kavramdır. Varlık ve yokluk birlikte aynı zamânda farklı açılardan var olana bir anda da izâfe edilebilir. Örneğin birisi Zeyd'i saat 13:00 evde görmediğinde "Zeyd yoktur" der; aynı zamânda Zeyd'i sokakta gören "Zeyd sokakta vardır" der.

Eğer varlık ve yokluk, doğrudan var olanın kendi var olmasıyla değil de, onun bir niteliğiyle ilgili kullanılırsa, o zamân onun için onlardan bir zamânda sadece birisi kullanılabilir. Örneğin "çiçek beyazdır" dediğinde beyazlık çiçeğe yüklenmiştir; bu çiçek örneğin "siyah" veya kırmızı değildir demek olur. Çiçekte, beyazlığın varlığı bulunmaktadır; siyahlığın varlığı yoktur. O halde varlık ve yokluk, var olansız hiçbir ontolojik anlam taşımayan ve gerçekte özne olmayan kavramlardan ibarettir. Kısaca varlık var olanla; yokluk da yok olanda (in'adem) var olanla aynı şeydir.

Allah'ın ilminde sûreti olan her şey, Dâvûd el-Kayserî'ye göre var olandır ve mevcuttur. Allah'ın düşündüğü nesnelere, çeşitli şekillerde varlık mertebelerinde bulunurlar. Buna göre, yokluk var olanın sadece bazı varlıksal durumlarını açıklar. Yani yokluk: 1) Bir nesnenin harici varlık mertebelerinde veya onlardan birisinde henüz tezahür veya tecelli etmemesi durumunu açıklar; 2) Haricî varlıkta tezahür etmiş bir nesnenin bir var oluş durumundan başkasına geçtiğinde, birinci durumda var olan olmaması durumunu açıklar, ki bu daha çok "in'ademe" (yok oldu) kavramıyla ifade edilir.

Dâvûd el-Kayserî ve diğer vahdet-i vücûdçular, İbn Sînâ gibi varlığı araz olarak düşünmezler. İbn Rüşd gibi yüklem işlevi olan ve bir ölçüde gerçekliği olan şey olarak düşünürler. "Zeyd beyazdır" ve "Zeyd mevcûttur" dediğimizde, bu iki önerme semantik olarak aynı gibi görünse de, aralarında fark vardır. "Zeyd mevcûttur" önermesinde, mantıksal veya dilbilimsel şekil ile harici gerçeklik arasında bir zıtlık vardır. Mantıksal açıdan Zeyd, öznedir; bu durumda kendi başına var olan bir cevhere işaret eder; oysa "mevcût yüklemi bazı anlamlarda cevheri tayin eden ve niteleyen bir niteliğe işaret eder. Vahdet-i vücûdçulara göre, Zeyd gerçekte gerçek özne değildir; gerçek özne varlıktır. Zeyd veya herhangi bir nesne, sadece Gerçek ve Tek Varlığı ve Varolanı farklı biçimlerde niteleyen

isimsel sıfatlardan ibarettir. Zeyd, dilbilgisi açısından isim veya isimsel ise de, metafizik açıdan tabiatı itibarıyla sadece Gerçek Varlığı açıklayan sıfatsal varlıktır.

3. Sâbit Öz, Mâhiyet ve İlmî Varlık:

Dâvûd el-Kayserî bu üç kavramı da aynı anlamda kullanır; onlar, varlıkların Allah'ın ilmindeki sûretlerini ifâde ederler. Allah'ın nesnelere düşünmesiyle ilminde onların sûretleri meydana gelir. Sâbit özler (el-'ayânü's-sâbite) Allah'ın isimlerinin her birisinin ilminde özel tecellileriyle oluşurlar; çünkü var oluş ve icâd, Allah'ın isimlerinin gerektirmesidir.

4. Cevher ve Araz

Mümkün varlıklar, ister hariçteki somut mümkünler, yani şehâdet âlemindekiler, isterse misâl, ceberût ve melekût âlemlerindeki mümkünler olsun, isterse sâbit özler olsun, cevher ve araz oluşur. Yani varlık mertebelerinde bulunan bütün varlıklar bu iki temel unsurdan oluşurlar. Bütün cevherler, cevher olma bakımından yani cevherlikte (el-cevheriyye) aynıdırlar; aynı şekilde bütün arazlar da arazlıkta (el-'araziyye) aynıdırlar.

Cevher, Dâvûd el-Kayserî'nin tanımına göre kendisine tâbi olunan (el-matbû'a)dır; araz ise tâbi olan (et-tâbi'a)dır.(D. Muk. S. 54). Bu cevher ve araz tanımı, meşşâilerin özellikle de İbn Sînâ'nın tanımına kıyasla, oldukça yeni ve daha az sorunsaldır. Çünkü, özellikle arazın tanımında, ontolojik ve mantıksal durumu sorunsal olan ve meşşâilerin kullandığı "mevzû" (substratum) kavramına yer verilmemektedir. Cevherler birbirlerinden arazlarla ayrılırlar. Dâvûd el-Kayserî'ye göre cevherler, metafizik açıdan İlâhî Zât'ın isimler vasıtasıyla görüntüleridir; arazlar ise, sıfatların görüntüleridir. Cevherler ve arazlar, tümel ve tikel olurlar. En tümel cevherlere Dâvûd el-Kayserî'yi İbn Sînâ gibi "cins" demektedir.

Dâvûd el-Kayserî arazların ancak cevherlerle var olabilecekleri şeklindeki görüşünden hareketle ve kendi görüşü olarak mevzû gibi bir üçüncü kavramdan da söz etmediğine göre onun cevher ve araz arasında yaptığı ayrımın sözde veya mantıksal bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Onun arazdan anladığı şey, nesnelere hususiyetleri veya özellikleridir.

5. Vucûb, İmkân ve İmtinâ'

Vucûb (zorunluluk), imkân (mümkünlük) ve imtinâ (imkansızlık), Dâvûd el-Kayserî'ye göre varlığı çeşitli açılarından anlamlı veya anlamsız olan kavramlardır. Allah için sadece vucûb kavramı kullanılabilir; çünkü O, vâcib ve mutlak varlıktır. Meşşâiler gibi, Dâvûd el-Kayserî de Allah için bazen el-Vâcibu'l-Vücûd, bazen Vâcibu'l-Vücûd, bazen de el-Vücûd el-vâcibî der.

Vucûb, imkân ve imtinâ', eğer ilmî hazrattaki sâbit özler için kullanılırsa, bu üç kavram sırf zihnî kavramlardan ibaret olurlar; çünkü önce onlara Allah'ın sâbit özler olarak düşünmüş olduğuna bakarak vâcib deriz. Dış dünyayla tezahür edebileceklerine veya edemeyeceklerine bakarak da onlara mümkün veya imkansız varlıklar diyebiliriz; zira vahdet-i vücûdçulara göre sâbit özlerden dış dünyada tezahür edebilen veya edemeyen özlerden bahsedilir.

Haricî vârlıklar, yani somut varlıklar için bu üç kavram da kullanılabilir. Bu durumda:Vücûb, zâtın (nesnenin) özünü ('ayn) ve hariçte var olmasını gerektiren zorunluluktur. İmtinâ, zâtın haricte varlığının yokluğunu gerektiren zorunluluktur.İmkân, nesnenin var olmada ve yoklukta zatî gerekliliğinin yokluğudur. İmkân ve imtinâ, kendileriyle harici varlığın nitelenmesinin gereksizliği yönünden selbî iki sıfattır. Vücûb ise, subûti bir sıfattır.

Dolayısıyla Dâvûd el-Kayserî'ye göre imkân ve imtinâ, varlığı aklî yönden nitelemek için kullanılan kavramlardır. Varlıkta esas vucûbttur; çünkü Allah nesnelere düşündüğünde, ortama zorunlu olarak ilminde vardırırlar. Dâvûd el-Kayserî bu açıdan filozofların vâcib bi'z-Zât ve Vâcib bi'l-gayr ayırımına da karşı çıkar; çünkü vâcib bi'l-gayr zatî olarak mümkün varlıktır. Ona göre varlıkta esas olan zâtî vacibliktir. Çünkü varlığın var olması onun vacibliğindedir; bu vahdet-i vücûd anlayışının bir sonucudur. Varlığa imkânlık veya imkânsızlık atfı, sadece ayırım (el-imtiyaz) sebebiyledir; yani Allah'ın zâtî zorunluluğunda, nesnelere zorunluluğunu ayırmak içindir.

6. Birlik ve Çokluk

Özellikle Yeni-eflâtuncu metafiziğin en önemli meselelerinden birisi de birlik ve çokluk meselesidir. Vahdet-i vücûd anlayışı belirli ölçüde Yeni-eflâtuncu felsefeden etkilendiği için İbnü'l-Arabî'den Dâvûd el-Kayserî'ye bir çok düşünürün kozmoloji ve varlık anlayışında Fârâbî ve İbn Sînâ vasıtasıyla bu felsefe belirleyici olmuştur. Varlığın ilkesi ve kaynağı olan Bir'den çokluk nasıl ortaya çıkmıştır? Bu sorunun cevabı, bilindiği gibi sudûr veya feyz kuramıyla

açıklanmıştır. Vahdet-i vücûdçular, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr kuramını kendi anlayışlarına göre özelleştirerek kullanmışlardır. Bunu zamân zamân feyz kavramıyla ifade etmekle birlikte genellikle "tecelli" veya "tezahür" kavramıyla ifade etmişlerdir.

Mutlak Tek olan Varlık, yani Allah kendini düşününce Allah, İsimlerini tezahür ettirir. Buna, "Feyz-i Akdes" veya "Ta'ayyün-i Evvel" denir. Bu aynı zamânda Birlik mertebesidir. İsimler ilk düşünülmüşler olarak Allah'ın ilminde sâbit özlerin sûretlerini oluştururlar. Bu sâbit özlerle varlıklar sûreten belirlenmiş olurlar. Buna da "Feyz-i Mukaddes" denir. Feyz-i Mukaddes, ile ilk çokluk ortaya çıkar. Sâbit özler olarak belirlenen ilmî varlıklar, istidadlarına göre, Allah'ın sıfatları ve fiilleri olarak, ceberût, melekût, misâl ve nihayet şehâdet âlemlerinde haricî varlıklar olarak tecelli ederler: Böylece hariçte de çokluk oluşur. Varlıklara, kendileri olarak bakıldığında âlemde çokluk vardır; ancak Bir'e bağlı oldukları düşünüldüğünde sadece Birlik vardır. Dolayısıyla çokluk aklî bir kavramdır.

7. Varlık ve Zamân

Dâvûd el-Kayserî'nin özgün ve aslî görüşlerinden birisi de, zamân konusundaki düşüncesidir. Dâvûd el-Kayserî, kendisinden önceki filozofların zamân görüşlerini genel hatlarıyla üç sınıf halinde toplar; bunlar zamânı ruhânî cevher kabul eden eflâtuncu ve yeni-eflâtuncu görüştür; zamânı araz ve hareketin ölçüsü kabul eden Aristo ve Meşşâilerin görüşüdür; üçüncüsü zamânı araz ve varlığın miktarı (ölçüsü) kabul eden Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin görüşüdür.

Dâvûd el-Kayserî, bu görüşlerin her birisini sırasıyla kısa olarak tanıttıktan sonra, her birini tek tek eleştirir. Dâvûd el-Kayserî önceki yapılan zamân tanımlarından en uygununun el-Berakât'ın tanımı olduğunu kabul etmekle birlikte zamânı varlığın ölçüsü değil; varlığın bekâsının (varoluş süresinin) ölçümü olarak tanımlar. "Zamân, varlığın bekâsının miktarıdır." (Davud el-Kayseri, 1989f, s. 170).

Çünkü birincisi Dâvûd el-Kayserî'nin tanımında sözünü ettiği varlık, sadece fizikî varlık değil, Allah'ın da dahil olduğu mutlak varlık ve soyut varlıklardır. Yani en genel varlıktır. İkincisi Dâvûd el-Kayserî'ye göre hangi varlık olursa olsun, varlığın doğrudan kendisinin miktarından bahsedilemez; ancak varlığın süresinden bahsedilebilir. Miktar (ölçü) sâbit veya değişken parçaları ve uzamları olan şey için tasavvur edilebilir; bu açıdan varlığın bu anlamda kendisinin ölçüsü olamaz.

Zamânın varlıkla ilişki konusunu Dâvûd el-Kayserî üç şekilde belirler: 1. Mahlûkât denen zamânsal var olanlar, zamândan sonradırlar. Zamân onları önceler. 2. Mübdeât denen varlıklar, yani sâbit özler, maddeden arî akıllar ve nefisler gibi varlıklar; bunlar zamânla eş zamânlıdırlar; zamân onları öncelemez; onlar zamânla beraber vardırırlar. Bunun için de onlar ezeli ve ebedîdirler. 3. Allah veya Mutlak Varlık'ın, Zât yönüyle zamânla ilişkisi yoktur; ancak Dehr denen mutlak zamân O'nun bir ismi olması açısından varlığının bekâsını ezeli ve ebedî olmasını ifade eder; varlığı zamânsal değildir.

Dâvûd el-Kayserî'ye göre zamânın hakikati ve gerçekliği, Dehr olarak isimlendirdiği bu ismiyle ve subûtî sıfatıyla açıklanır. Bu açıdan da kendisi olarak zamân, bir cevher değildir; var olanlar açısından onlara arazsal gerekliliktir (el-lzîmü'l-araziyya). Belirtildiği gibi zamân veya dehr, Allah'ın lâzım bir ismi ve niteliğidir. Ancak Allah zamânsal değildir. Zamânın hakikati ve varlığı Allah veya mutlak varlığa bağlı olduğu için bir yönden zamânın da mutlaklığından bahsedilebilir. Bu açıdan Dâvûd el-Kayserî'nin zamân anlayışı Newton'un anlayışıyla benzerlik arz eder ve mukayese edilebilir. Dehr, ona göre ölçülemeyen zamândır.

Diğer taraftan Dâvûd el-Kayserî'ye göre bir de ölçülebilen zamân vardır. Bu ölçülebilen zamân, gök cisimlerinin hareketine ve olaylara göre belirlenen zamândır. Ölçülebilen zamânı ân, saat, gün, ay, yıl, geçmiş, şimdi ve gelecek gibi kısımlara ayrılır. Ancak bu şekilde zamânın ölçülebilirliği, doğrudan cisimlerin hareketinin sayımına bağlı değildir; akışkan olan mutlak zamânın olaylara ve cisimlerin hareketlerine bağlı olarak bölümlenen süreçtir. Bu ölçülebilir zamânı da Dâvûd el-Kayserî “Kevnî varlıkların bekâsının müddeti” (Davud el-Kaysri, 1989f, s.169). olarak tanımlar. Bu açıdan bakıldığında zamân sadece hareketli cisimler için söz konusu değil, sâkin olan cisimler için de söz konusudur

DÂVÛD EL-KAYSERÎ'NİN ETKİSİ

1. Türk Düşünürlerine Etkisi

Fusûs üzerine şerh yazan Molla Fenârî'den Ahmet Avni Konuk'a birçok Türk bilgin bazen Dâvûd el-Kayserî'nin ismini zikrederek ve bazen de zikretmeyerek onun “Matla” adlı şerhinden çok faydalanmışlardır. Şeyh

Bedreddin'in "el-Mukaddimat" üzerine bir şerh yazdığı bilinmektedir. İzmirli İsmail Hakkı, hocası Âsım Efendi'nin kendilerine Fusûs'u, Dâvûd el-Kayserî'nin "Şerh"inden okuttuğunu belirtmektedir.

2. İran Düşünürlerine Etkisi

Dâvûd el-Kayserî'nin en çok etkilediği düşünürler İranlı düşünürler olmuştur. Vahdet-i Vücûd düşüncesini Şiiler arasına sokan ilk şiî düşünür Haydar Amâlî (1320-1388) başta "Nassu'l-Nasûs" adlı eseri başta olmak üzere diğer eserinde Dâvûd el-Kayserî'nin eserlerine atıflarda bulunur; özellikle ismini zikrettiğimiz eserinde "el-Mukaddimât"tan cümle cümle uzun alıntılar yapmıştır.

İsfahân ve Tahran felsefe ve irfân ekollerinde Dâvûd el-Kayserî'nin "Matla"sı uzun süre tek ders kitabı olarak okutulmuştur; bugün de okutulmaktadır. İsfahân ekolünden Mir Dâmâd ve Molla Sadra "Matla"dan yararlanan düşünürlerdendirler.

İranlı filozoflar arasında Dâvûd el-Kayserî'den en çok etkilenen İranlı düşünür, meşhur Molla Sadra (1571-1640)dır; özellikle "eş-Şevâhidür'-Rubûbiyye" adlı eserinde Dâvûd el-Kayserî'nin "el-Mukaddimât"ından naklettiği uzun uzun alıntılar vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bazı çağdaş İranlı yazarların iddia ettiğinin aksine, "el-Hikmetü'l-Müteâliyye" gibi bazı kavramlar Sadra'ya has kavramlar değildir; o bunları Dâvûd el-Kayserî'den almıştır.

Tahran İrfan ekolünün önde gelen şahsiyetlerinden Ağa Muhammed Rıza Kamşeî, Ağa Ali Müderris Zenûrî, Mirza Ebu'l-Hasan Halve ve Ali Mirza Hüseyin Şirvâri, Dâvûd el-Kayserî'nin "Matla"sını okutan ve ondan etkilenen kimselerdir. Bunlardan bazıları ve onların öğrencileri öncelikle "el-Mukaddimât" üzerine ta'likat türü eserler yazmışlardır. Bunlardan: Muhammed Rıza Kamşeî, Mirza Ebu'l-Hasan Halve, Mirza Haşim Reştî ve İmâm Humeynî'nin taklikatları meşhûrdur.

İran'da Fusûs üzerine yazılan Farsça şerhlerin hepsi, Dâvûd el-Kayserî'nin etkisini taşır. Örneğin Rukneddin Şirâzî'nin ve Taceddin Hüseyin Harezmî'nin Fusûs şerhleri, neredeyse tamamı tamamına Dâvûd el-Kayserî'nin "Matla"sının Farsça çevirisinden ibarettir.

3. Hintli Müslüman Düşünörlere Etkisi

Dâvûd el-Kayserî'nin Hintli Müslüman bilginlere de çok büyük etkisi vardır. Dâvûd el-Kayserî'den etkilenenlerin hepsini burada zikretmek olanaksızdır.Örnek olarak bazılarımlı zikredebiliriz.

Abdülkâdir Çiştî takma adıyla ismi tam olarak bilinmeyen bir yazar, Fusûs'tan seçtiği bölümleri, “Hall-i Muğlakât-ı Fusûs” adıyla Farsçaya çevirmiş ve açıklamalar yapmıştır. Yazar bu eserinin bölümlerini isimlendirmede el-Kayserî'nin el-Mukaddimât'ındaki oniki bölümün taşıdığı başlıklara uygun olarak yapmıştır; açıklamalarını, el-Kayserî'nin isminden bahsederek el-Mukaddimât'tan sıkça yaptığı alıntılarla oluşturmuştur.

Dâvûd el-Kayserî'den etkilenen başka bir Hintli düşünür, Mu'inü'd-Dîn Kadirî'dir; O'nun “Husûsu'l-Kelim fi Şerhi Fusûs'ı'l-Hikem” adlı Farsça çevirisi bile el-Kayserî'nin Fusûs Şerh'ine verdiği isminin adeta bir kopyasıdır; ayrıca yazar söz konusu eserinin girişini, Dâvûd el-Kayserî'nin el-Mukaddimât'ının ilk beş bölümünün Farsça çevirisiyle oluşturmuştur.

Fusûsu'l-Hikem'i Farsça'ya çeviren Muzaffer Ali Kusurî, çevirisinin başına eklediği “Mukaddimât'tan Alıntılar” başlıklı girişin sonuna: el-Kayserî'nin bu eserini kısaltarak serbest Farsça bir çevirisini koymuştur.

Dâvûd el-Kayserî'nin “el-Mukaddimât'ının kim tarafından yapıldığı bilinmeyen “Mukaddimât-ı Kayserî” adıyla Farsça bir tercümesi de yapılmıştır. Aynı şekilde Mir Muhammed Can (1880-1940) “el-Mukaddimât'ın” ilk altı bölümünü kısaltarak “Risâla der Beyan-i Vücûd” adıyla Farsçaya tercüme etmiştir.

Son bir örnek Mevlevî Seyyid Abdü'l-Hakk Miyanve olsun; bu yazarın “Şerh-i Fusûs el-Hikem” adlı Urduca Fusûs Şerhi, aralarda Molla Câmî'den yapılan şiirsel alıntılar bulunmakla birlikte, Dâvûd el-Kayserî'nin “Matla”sının Urduca bir tercümesidir.

4. Arap Düşünörlere Etkisi

Dâvûd el-Kayserî'nin Arap düşünörlere de etkisi vardır. Örnek olarak burada bir kaç isim zikredebiliriz. Bunlardan birisi, bilgin ve sûfi Abdülganî el-Nâblûsî (Nâbulusî, öl.1731)dir; o, Dâvûd el-Kayserî'nin ismini zikretmese de Fusûs el-Hikem üzerine yazdığı şerhinde el-Kayserî'den etkilendiğini görmekteyiz.

Yine aynı düşünürün “el-Vücûdu’l-Hakk” adlı eserinde de el-Kayserî etkisini görmekteyiz; hatta bu eserin başlığı bile, Dâvûd el-Kayserî’nin “el-Mukaddimât”ının ilk bölümünün başlığıyla aynıdır.

Dâvûd el-Kayserî’den etkilenmiş olduğunu bildiğimiz bir başka düşünür de Cezâyirli ünlü düşünür ve devlet adamı Emir Abdülkâdir (1806-1883)dir; o, “el-Mevâkîf” adlı eserinde çeşitli vesilelerle Dâvûd el-Kayserî’ye atıflarda bulunmuştur ve fikirlerinden yararlanmışır.

KAYNAKÇA

A. Birincil Kaynaklar

Davud el-Kayseri, 1881, Matlâ’u Husûsi’l-Kelîm fî Ma’ani Fusûsi’l-Hikem, Bombay.

Davud el-Kayseri,1989a, Risâle fî ‘Ilmi’t-Tasavvûf, Ya. M. Bayrakdar,Resâ’il,Ankara.

Davud el-Kayseri,1989b,Şerhu Te’vîlâti Besmle, Res’ail, Ankara.

Davud el-Kayseri,1989c,Mukaddimât, Res’ail, Ankara.

Davud el-Kayseri, 1989d, Tahkiku Mâ’i’l-Hayat, Resâ’il, Ankara.

Davud el-Kayseri, 1989e,Keşfu’l-Hicâb, Resâ’il, Ankara.

Davud el-Kayseri,1989f,Nihâyetü’l-Beyân fî Dirâyeti’z-Zamân, Resa’il,Ankara.

B.Önerilen Kaynaklar

Abdülkerim Cilî, 1972, İnsân-ı Kâmil, çev.A.Ayyıldız, İstanbul.

Afîfi, A.A.,1975, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, çev.M. Dağ, Ankara.

Bayrakdar,Mehmet, 1988, Kayserili Davud, KTB. Ya. Ankara.

Bayrakdar,Mehmet, 1990, La Philosophie Mystique chez Dawud de Kayseri, KTB. Ya.,Ankara.

Bayrakdar,Mehmet,1994, “Davud el-Kayserî”,TDV. İslam Ansiklopedisi, 1994,c.9, s.

32-35 .

Corbin,Henry,1958, L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn Arabî, Paris.

İbnü’l-Arabî, 1971, Fusûs el-Hikem, çev. M.N.Gencosman, İstanbul.

İbnnü’l-Arabî, 1969, Mir’âtü’l-‘İrfân, çev.A.Akçiçek, İstanbul.