

Olmak ve Bilmek: Dâvûd Kayserî'nin Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Being and Knowing: An Evaluation of the Views of Dâvûd Kayserî

Selcan Nebioğlu^{1*}

¹Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Serdivan İlçe Müftülüğü, Sakarya, Türkiye.

Dr., Presidency of Religious Affairs, Serdivan District Mufti's Office, Sakarya, Türkiye. <https://ror.org/007x4cq57>, <https://orcid.org/0000-0002-0056-9972>, sel19762011@hotmail.com

* Corresponding author

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş Tarihi: 05.09.2025

Kabul Tarihi: 03.11.2025

Yayın Tarihi: 30.12.2025

Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Selcan Nebioğlu

Yapay Zeka Kullanımı

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Selcan Nebioğlu

Etik Bildirim

turkisharr@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Atf

Nebioğlu, S. (2025). Olmak ve bilmek: Dâvûd Kayserî'nin görüşleri üzerine bir değerlendirme. *Turkish Academic Research Review*, 10/4, 1001-1014, <https://doi.org/10.30622/tarr.1778264>

Öz

Dâvûd Kayserî, XIV. yüzyılda yaşamış Ekberî mektebe mensup önemli bir mutasavvıftır. İbnü'l-Arabî'nin şârihlerinden olan Kayserî'nin -hem telifleri hem de şerhleriyle- Şeyh-i Ekber'in ontolojik ve epistemolojik görüşlerinin anlaşılmasında rolü çok büyüktür. Tasavvuf, felsefe ve kelam ilimlerine vâkıf olan Kayserî, Ekberî gelenekle sistemleşen vahdet-i vücûd düşüncesini, felesefi kavramlarla açıklamış ve savunmuştur. Kayserî'nin bizim açımızdan bir diğer önemli yönü Orhan Gazi zamanında İznik'te kurulan Osmanlı'nın ilk medresesine müderris olarak tayin edilmesidir. Böylece vahdet-i vücûd nazariyesi başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin fikriyatının Anadolu'da tanınmasına ve yayılmasına vesile olmuştur. Vahdet-i vücûd nazariyesine göre Hakk'ın vücûdundan başka bir vücûd yoktur. Kesret - çokluk- ise Vücûd-ı Hakk'ın tecellileriyle zuhûra gelmektedir. Mevcûdâtın varlığı izafî bir varlık olup merâtibu'l-vücûd (varlık mertebeleri) içerisinde anlam kazanır. Buna göre, hakîkati itibarıyla varlık tektir ve mevcûd olarak isimlendirilen her şey aslında tek olan Vücûd'un farklı sûretlere bürünerek mertebeler halinde zâhir olmasıdır. Makalede Dâvûd Kayserî'nin varlık nazariyesi ve bu nazariyeye bağlı olarak şekillenen bilgi nazariyesinin incelenmesi ve müellifin "olmak ile bilmek" arasında kurduğu irtibatın ortaya konulması hedeflenmiştir. Tasavvufu konusu, metodu, ilkeleri ve mesâilî olan bir ilim hem de ilâhî bir ilim olarak kabul eden Kayserî, bilmeyi olmaya bağlayarak tasavvufî bilginin kendisine mahsus özellikleriyle diğer ilimler arasında temayüz etmesine katkıda bulunmuştur. Kayserî'ye göre insanın bilginin hakikatine vâsıl olması böylece Rabbini bilmesi mümkündür. Çünkü insan mertebesi, Vücûd'un zuhûr ettiği son mertebeye olup varlık mertebelerinin hepsini kapsayıcı niteliktedir. İnsan bulunduğu son mertebeden hakîkati itibarıyla ait olduğu ilk mertebeye dönmek ister. İnsanın aslına dönüşü ilmî ve ahlâkî tekâmülüyledir. Dâvûd Kayserî, hakîki bilginin okuma ve araştırma süreçlerinin sonunda elde edilen bir bilgi olmadığı fikrini savunur. Ahlâken olgunlaşma neticesinde insanda mündemiç olanın açığa çıkması/çıkarılması halinde hakîki bilgiye ulaşmaktan söz edilebilir. Bu bilgiye nâil olmak için seyr ü sülûk gerekir. Seyr ü sülûk ile olgunlaşarak varlığın hakikatine yaklaşan insan, bilginin hakikatine de nâil olur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Dâvûd Kayserî, Varlık, Bilgi, Hakikat, Kemâl, İnsan.

Research Article**History**

Received: 05.09.2025

Accepted: 03.11.2025

Date Published: 30.12.2025

Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ethical Statement

This study does not require ethical committee approval, and the data used were obtained from literature reviews/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to during the preparation of this study and that all studies used are cited in the references. Selcan Nebioğlu

Use of Artificial Intelligence

No artificial intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Selcan Nebioğlu

Complaintsturkisharr@gmail.com**Conflicts of Interest**

The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Türkiye

Cite asNebioğlu, S. (2025). An being and knowing: an evaluation of the views of Dâvûd Kayserî. *Turkish Academic Research Review*, 10/4, 1001-1014, <https://doi.org/10.30622/tarr.1778264>**Abstract**

Dâvûd Kayserî, who lived in the 14th century, was an important Sufi and a member of the Akbari school. Through both his original writings and his commentaries, Kayserî, as one of the commentators on Ibn al-Arabi, played a major role in the understanding of al-Shaykh al-Akbar's ontological and epistemological views. Well-versed in sufism, philosophy, and kalâm, Kayserî explained and defended the doctrine of waḥdat al-wujud (unity of existence), which had been systematized within the Akbarian tradition, by means of philosophical concepts. Another aspect of Kayserî that is of particular importance for us is his appointment at the first madrasah of the Ottoman Empire in Iznik during the time of Orhan Gazi. In this way, he became instrumental in introducing and disseminating the thought of Ibn al-Arabi and his followers in Anatolia, especially the doctrine of waḥdat al-wujud. According to the doctrine of waḥdat al-wujud, there is no existence other than the existence of Allah. Multiplicity comes into appearance through the manifestations of Allah's existence. The existence of beings is relative, gaining its meaning within the merâtibu'l-wujûd (levels of existence). Accordingly, in its reality, existence is one, and everything that is named as existent is in fact nothing other than the Divine Existence manifesting in different forms and appearing in levels. In this article, Dâvûd Kayserî's theory of existence and the theory of knowledge shaped by the theory of existence will be examined and attention will be drawn to the connection between "being and knowing". Considering Sufism as a science, indeed as a divine science, with its own subject, method, principles, and issues, Kayserî linked knowing to being, thereby contributing to the distinct position of Sufi knowledge among other sciences with its particular characteristics. According to Kayserî, it is possible for the human being to attain the reality of knowledge and thus to know his Lord, since the last level Wujud appears is the human level which encompassing all levels of existence. From this last degree, man desires to return to the first degree to which he belongs in his essence. Human beings return to their origin through scientific and moral perfection. Dâvûd Kayserî maintained that true knowledge is not knowledge obtained at the end of the processes of reading and research. Rather, true knowledge may be spoken of when what is inherent in man is revealed through moral maturation. To attain this knowledge, sayr-u sulûk (spiritual wayfaring) is required. Those who mature through sayr-u sulûk approach the truth of existence and also attain the truth of knowledge.

Keywords: Sufism, Dâvûd Kayserî, Existence, Knowledge, Truth, Perfection, Human

Giriş

Dâvûd Kayserî, vahdet-i vücûd ekolüne bağlı bir mutasavvıf olup ontolojik ve epistemolojik görüşleriyle genel felsefe tarihinde de dikkat çekmiştir. Hayatı hakkında teferruatlı bilgiye sahip olmadığımız Kayserî'nin, bazı eserlerinin önsözünde yer alan öğrenim bilgilerinden hareketle, milâdî 1260 civarında doğmuş olduğu düşünülmektedir. İsminin sonunda yer alan "Kayserî" künyesi Kayserili olduğunu düşündürse de kendisi Kayseri'de doğduğunu, fakat aslen Sâve'li olduğunu bildirmiştir. Tahran'ın güneybatısında bulunan Sâve'nin, o dönem Moğol işgali altında olması, muhtemelen ailesinin Kayseri'ye göç etmesine sebep olmuş ve Dâvûd Kayserî de burada dünyaya gelmiştir. Söz konusu dönemde Moğol zulmünden kaçan ulemanın yerleştiği Kayseri, ilmî hayatın canlı olduğu bir şehirdir. Dâvûd Kayserî burada ilk eğitimini tahsil etmiş, daha sonra öğrenimine Mısır'da devam etmiştir. Mısır'dan sonra İran'a gitmiş ve orada İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) takipçisi olan Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 736/1335) talebesi olmuştur. İran'daki eğitiminin nihayetinde Dâvûd Kayserî, Orhan Gazi'nin (1324/1362) daveti üzerine İznik'e gelmiş ve Osmanlı'nın ilk medresesinin baş müderrisliğine atanmıştır (1336). Vefat edinceye kadar sürdürdüğü bu görevinde birçok öğrenci yetiştirmiş ve eserler telif etmiştir. (Bayrakdar, 2009:11-19).

Dâvûd Kayserî'nin zâhir ve bâtın ilimlere vukûfu, Osmanlı ilim ve siyaset anlayışında ve Osmanlı ilmî geleneğinin teşekkülünde büyük rol oynamıştır. Osmanlı ilim geleneğinde medrese ile tekkeyi, zâhir ulema ve bâtın ulemayı dengeleyen bir metot takip edilmesinde öncülük yapan isim Kayserî'dir. 14. yüzyıl İslam temeddününün Anadolu'daki temsilcilerinden olan Kayserî'nin ilim anlayışı; dinin "İslâm, iman ve ihsân" boyutunu, yani fıkıh, kelâm ve tasavvufu bir arada tutma gayesi üzere oluşmuştur. Kayserî'nin ilmî müktesebatı ve üstlendiği vazifeler, etkisinin sadece tasavvuf çevresiyle sınırlı kalmaksızın toplumun farklı katmanlarında hüsnü kabul görmesine yol açmıştır.

Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini felsefi mahiyette yorumlayıp savunan ilk sûfi müelliftir. Eserlerinde tasavvufi, kelâmî, felsefi konuları ele alırken; kendisinden öncekilerin yaptığı çalışmalarını tetkik edip yorumlayarak katıldığı ve katılmadığı yönleri beyan ettikten sonra konu ile ilgili kendi görüşlerini ortaya koyan bir metot izlemiştir. Yaptığı değerlendirmelerde tutarlılığa önem vermesi ve sistematik bir yol izlemesi, ele aldığı konuların doğru bir şekilde kavranmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca onun İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yorumlarken oluşturduğu yeni kavramlar, söz konusu düşüncenin daha iyi anlaşılmasını ve sistemleşmesini sağlamıştır.

Eserlerinden dinî ve aklî ilimlerde derin bilgi sahibi olduğu anlaşılan Dâvûd Kayserî, özellikle tasavvuf, kelâm ve felsefedeki dirayetiyle tanınmıştır. Birçok eseri olduğu düşünülen Kayserî'den günümüze sekiz kitap ulaşmıştır. Bunlardan *Keşfü'l-hicâb an kelâmi rabbi'l-erbâb*, *Nihâyetu'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân*, *Tahkîku mâ'i'l-hayât ve Keşfu esrâri'z-zulumât*, *Esâsü'l-vahdâniyye ve Mebne'u'l-ferdâniyye* isimli eserleri kendi telifidir. *Matla'u husûsi'l-kelâm fî ma'âni Fusûsi'l-hikem*, *Şerhu'l-Kasîdeti't-tâiyye*, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-mîmiyye*, *Şerhu Besmele bi's-sûreti'n-nev'iyyeti'l-insâniyye* isimli eserler de şerhleridir (Bayrakdar, 2015: 8-9).

Kayserî'nin şerhleri, en az telifleri kadar dikkat çekicidir. Şerh ve haşiye geleneği, müellifin yaşadığı dönemde yaygın bir gelenektir. İçinde yaşadığımız modern dönemde ise bu geleneğin kıymeti yeterince takdir edilememektedir. Günümüzdeki genel kanaatin aksine şerhler, şerh edilen eserin bir çeşit tekrarı mahiyetindeki eserler değildir. Bilakis söz konusu eserin şerh eden tarafından yeniden yorumlanması demektir. Şârih kendi yaşadığı dönemde, şerh ettiği eserin anlaşılmasını engelleyen hususları açıklamak suretiyle onun daha iyi anlaşılmasını sağlar ve böylece klasik eserlerdeki temel dinamiklerin bir sonraki döneme aslına uygun biçimde güncellenerek aktarılması mümkün olur. Ayrıca şârihler, eserin tartışılması gereken yönlerini de eklerle belirterek şerh edilen eserin tekrar ele alınmasını sağlarlar (Kara, 2016: 13-35). Bu bağlamda Kayserî'nin şerhleri, Ekberî geleneğinin yeniden yorumlanarak

yayılmasına vesile olmuştur. Kayserî, şerh ettiği eserlerin girişinde özgün düşüncelerini açıklamış, farklı düşündüğü hususları küçümseyici dille değil de saygı çerçevesinde izah etmiş, daha sonra iç kısımdaki bölümlerde eseri açıklarken müellifin ne demek istediğine odaklanmıştır. Böylece her bir şerhin giriş kısmı aynı zamanda müstakil bir eser hacmine ulaşmıştır.

1. Dâvûd Kayserî’de Varoluş Meselesi ve Varlığın Mertebeleri

Varlık, var oluş en kapsamlı şekilde “vücûd” terimiyle ifade edilir. Vücûd kelimesi sözlükte “kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak, bilmek, sahip olmak, zengin olmak” gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, 1968: 3/445-446). Vicdân kelimesi de aynı kökten türemiştir ve hem vücûd hem de vicdân kelimeleri “algılamak (idrak)” mânasında da kullanılmaktadır (Durusoy, 2013: 43/137). Kayserî’nin hocası Abdürrezzâk Kâşânî, sûfilere ait bir istilâh olarak vücûd kelimesini, “Bir şeyin kendisini veya başkasını kendisinde veya başkasında bulması” şeklinde tanımlar (Kâşânî, 2009: 577). Kayserî kendi düşünce sistemi içerisinde bu kavramı, “vicdan (bulmak), husûl, zuhûr, tahakkuk” gibi anlamlarda kullanmıştır (Kayserî, (t.y.): 75a). Onun varlığa dair açıklamalarında “var olmak” ile “bulmak” ve “bilmek/idrak etmek” meselelerinin birbirleriyle anlam bağlantısı öne çıkar.

Vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda varlık kuramını açıklayan Dâvûd Kayserî’ye göre varlık tektir. Bu tek varlığın benzeri veya zıttı yoktur. Benzerlikler ve farklılıklar tek olan varlığın zuhûra gelişinden kaynaklanmaktadır. Varlık, tek, hakîkî, mutlak varlıktır ve O da Allah’tır; Allah’tan başka hiçbir şeyin varlığı hakîkî değildir. Mevcûdâtın varlığı itibarî olup onlara “varlık” denmesi mecâzen veya benzetme yoluyla. Tek varlık Allah olduğu için itibarî varlıklar da O’ndan ayrı bir şey değildir. Kayserî, âlemdeki farklı görünüşleri Vücûd’un farklı mertebelerdeki tezahürleri olarak açıklar ve müstakil bir varlıkları olmadığı için onların var kabul edilemeyeceğini söyler. Mutlak varlık, hiçbir sınırlama kabul etmeyen varlıktır. Hatta mutlak ve sınırsız ifadeleri de O’nun hakkında bir kayıtlama düşündürecekse terk edilmelidir. O, cevher, araz, küllî-cüz’î, genel-özel, bir-çok gibi nitelermelerden âzâdedir. Bu niteliklerin hâricî varlığı da yine Hakk’a bağlıdır. Âlemdeki her bir mevcûd; Allah’ın isimleri, sıfatları, fiillerinin tecellisiyle varlığa gelir. Bu sebeple onlar cevher, araz, kül, cüz gibi bahsi geçen niteliklerle vasıflanabilir. (Kayserî, 1997: 14-21; 35-39)

Kayserî, “vücûd” kavramının genellikle Allah ile mümkün varlıklar arasında ortak bir lafız olarak kullanıldığını, fakat bunun büyük bir yanlış olduğunu söyler. Varlığın Allah ve mahlûkat arasında ortak bir kavram olması kabul edilemez; çünkü Kayserî’nin düşünce sisteminde vücûd kavramına, “her şeyin kendisiyle kaim olduğu hakikat” anlamı verilir. Mevcûdâtın varlığa gelişi, yoktan yaratmak şeklinde değil, “Birden ancak bir çıkar” ilkesince gerçekleşir. Buna göre tek olan Allah’tan tek bir varlık tecellisi zuhûr eder, bu zuhûrattan da her “mevcûd”, varlığı aksettirebildiği kadar tecellî alabilir (Kayserî, 1997: 18-19; 30-34). Mutlak Varlık’tan zuhûr eden mutlak-mukayyet, tümel-tikel, genel-özel, teklik-çokluk, O’nun zatında ve hakikatinde herhangi bir değişim olmaksızın meydana gelmektedir. Bu açıdan varlığın, lafız olarak ve anlam olarak müşekkek olması mümkün değildir. Mevcûdların tümünde tahakkuk eden varlık tektir. Kayserî’ye göre tek bir hakikat olan mutlak oluş asla bölünmez ve bu sebeple mevcûdlara tek tek yüklenmesi düşünülemez (Kayserî, 2013: 77-80). Başka bir deyişle varlık Allah’a mahsustur, Allah’ın dışındakilere varlık atfedilemez. Mevcûdât ancak O’nun tezahürleridir. Bu durumda varoluşun hakikatinin Allah Teâlâ olduğu gerçeği açığa çıkar.

Kayserî’nin varlık düşüncesini anlayabilmek, onun bağlı olduğu İbnü’l-Arabî geleneğinin bazı temel kavramlarını bilmeyi gerektirir. Bahsi geçtiği üzere onun metafizik anlayışı, temelde “varlığın birliği” kabulüne dayanır. Kayserî’nin, bu düşünceyi inşa edecek kavram haritasını belirlerken, sisteminde yer alan bütün kavramların birbirleriyle bağlantılı ve “varlığın birliği” tezini koruma gayesine yönelik olmasına dikkat ettiği görülür. Özellikle

“mevcûd”un bu düşünce sisteminde nereye oturtulduğunu ve nasıl anlaşıldığını kavramak için “adem, husûl, sübût, tahakkuk” gibi kavramların mahiyetini incelemek gerekir. Bu kavramlardan “husûl ve tahakkuk”, mevcûdât için kullanılır ve onların şehâdet âleminde görünür halini ifade eder. Bir insanın veya herhangi bir mevcûdun varlığa gelişini anlatmak için kullanılan “husûl ve tahakkuk” arazdır. Çünkü mevcûdâtın varlığı kendinden olmayıp onların varlığa geliş Hakk’a bağlıdır (Kayserî, 2012: 188-191).

“Adem” mutlak anlamda mümkün değildir, İbnü'l-Arabî ve onun şârihleri “izâfi adem”den söz ederler (İbnü'l-Arabî, 1/8-9). Çünkü mutlak yokluk tahayyülü, Mutlak Varlık karşısında şey olarak belirecektir ve bu da tevhide aykırıdır. Kayserî de İbnü'l-Arabî gibi, eşyanın/mümkün varlıkların “yoktan” yaratılmadığı, ilâhî ilimdeki (a'yân-ı sâbite) “sübût” halinden “vücûd” haline geçtiği düşüncesindedir (İbnü'l-Arabî, 2006: 1 /15-25; 340-348). “Mümkün”ün yaratılması, “sübût” halindeki “şeyler”e “vücûd” verilmesidir. Aynı şekilde mümkün “yok” olmayacak, “sübût” haline geri dönecektir ki bu da “izâfi yokluk”tur. A'yân-ı sâbite için Ekberî gelenekte “varlık kokusunu koklamamış” denilir. Onlar, ilâhî ilimde sâbit, ezeli hakikatlerdir (Cebecioğlu, 2014: 58). Bu hakikatler, istidât diliyle Hak Teâlâ'dan kendilerini varlığa getirmesini dilerler ve şehâdet âleminde uygun bir sûret ile zâhir olurlar. Kayserî şehâdet âleminde mevcûd olan her şeyin, ilm-i ilâhîdeki sâbit hakikatlerin bir sûreti olduğunu söyler. Buna göre sûret ile hakikat arasındaki ilişki, aynaya bakan kişi ile aynadaki görüntüsü arasındaki ilişki gibidir. İlm-i ilâhîdeki sâbit hakikatlerin tamamı ise bir tek hakikate aittir; o da Mutlak Varlıktır. Mutlak Varlık, hâriçteki çoklukların ve farklılıkların var edicisi ve meydana getiricisi olmakla beraber aslında her şey onun hakikatının teklîğinde yok olucudur (Kayserî, t.y.: 195b; 1997: 30-34; 2013: 183).

Kayserî'nin varlık anlayışında, felsefe ve kelâmda öne çıkan “mümkün ve zorunlu varlık” şeklindeki ayırım yer almaz. Çünkü varlık tektir ve zaten zorunludur. Sıfatlar da O'nda zorunlu olarak bulunur. Varlığın zorunlu ve mümkün olarak ayrılması, Hakk'ın varlığının yanında başka varlıkların kabulü anlamına gelir. Kayserî bu düşünceyi kabul etmediği için mevcûdların varlığının da yokluğunun da izâfi olduğunu söyler. Ayrıca varlıkta “mümkün” ve “zorunlu” şeklindeki ayırımın, varlığın bileşik olarak düşünülmesi tehlikesine yol açacağına dikkat çeker (Kayserî, 1997: 17-19).

Mevcûdâtın izâfi yokluktan izâfi varlığa getirilişini Kayserî, yeryüzünün güneş ışığı almayan bölgelerinin güneş ışınlarının gelmesiyle aydınlanması ve görünür hâle gelmesi benzetmesiyle açıklar. “Allah göklerin ve yerin nûrudur.” (Kur'ân-ı Kerim, 24/35) âyetini naklederek Allah Teâlâ'nın bütün nûrların kaynağı olan hakikî nûr olduğunu ve var oluşun O'nun aydınlatmasıyla gerçekleştiğini söyler. Varlığa geliş mertebeler hâlinde olduğu için nûrun da karanlığın da aklî, ruhânî, mânevî ve cismânî dereceleri vardır. Varlık hareketi cisimler âlemine yoğunlaşarak gelir ve bu âlemde karanlık artar. Kayserî'ye göre insanın karanlıktan kurtulması için seyr ü sülûk ile fenâ ve bakâ menzillerini kat etmesi gerekir (Kayserî, 2012: 294-298).

Dâvûd Kayserî, kendisinden önceki mutasavvıflar gibi varlığı çeşitli açılardan derecelendirerek mevcûdun sırrını anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Âlemdaki çokluk, Mutlak Bir'den meydana gelmektedir. Mutlak Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiği Ekberî gelenekte “tecellî” kavramıyla açıklanır. Gayb mertebesinde olanın zuhûr mertebesine çıkması tecellîdir. Esasta bir tek Hakikat vardır ve bu Hakikat tecellî etmekte, yani zuhûr etmektedir. Âlem de bu Hakikatın tecellî/zuhûr mertebelerinden ibarettir (Kayserî, 2013: 81). Mevcûdâtın varlığı, merâtibü'l-Vücûd/Varlığın mertebeleri” olarak isimlendirilen mertebeler sistemi içerisinde anlam kazanır. Birkaç şekilde ifade edilen bu tasniflerden Kayserî, öncelikle hakikatine göre varlık mertebelerine anlatır:

Varlığın hakikatine göre tek gerçek varlık, Hakikatü'l-Vücûd'dur. O, ilk önce Ahadiyyet mertebesindedir. Buna aynı zamanda el-Amâ, Hakikatü'l-Hakâ'ik da denir. Ondan sonraki mertebe Vâhidiyyet mertebesidir. Buna

İlâhîlik mertebesi de denir. Bu mertebede, Allah'ın ilim sıfatındaki a'yânü's-sâbite (nesnelerin hakikatleri) varlığa gelir. Üçüncü merite Rablîk Mertebesi (el-mertebetü'l Rubûbiyye)'dir. Bu sâbit varlıkların veya Allah'ın ilminde görülen sûretlerin, dış dünyada hâricî varlık olarak tezahür etmeye başlaması anlamına gelir. Bu durum, Kayserî'nin "akıcı hüviyet" ilkesi veya "varoluşsal hareket (el-hareketü'l vücûdiyye)" dediği ilke gereği varlığın meydana gelmesidir. Bundan sonra Allah'ın her bir isminin gereği olarak dış dünyada manevî ve maddî varlık türleri oluşur. Rahmân isminin tezahürü, Akl-ı evvele; Rahîm isminin tezahürü, Nefs-i küllîye tekabül eder. Bu var oluş hareketi (tenezzülât) insanın var oluşuna kadar devam eder. İnsan-ı kâmil, varlık mertebelerinin en sonuncusudur (Bayrakdar, 2009: 60-62). Fakat bu mertebelendirme doğrusal olmayıp döngüsel olduğu için insan-ı kâmil aynı zamanda zuhûrâtın başlangıcına tekabül eder.

Ekberî gelenekte ilk akıl, Rahmânî nefesten gelen varlık tecellisini kabul eden ilk mevcûd olarak kabul edilir. (İbnü'l-Arabî, 2006: 1/342-347; 2017: 3/315). Bu düşünce doğrultusunda insânî hakîkatin ceberût âleminde ilk ortaya çıkan mazharı ilk akıl; rûh-ı Muhammedî, küllî ruh, hakikat-i Muhammedî, nûr-i Muhammedî olarak da ifade edilmiştir. Âlemlerin varlığa gelmesini murâd eden İlâhî İrâde, öncelikle âlem-i aklın suretine Rahmânî nefes vasıtasıyla varlık vermiştir. Âlemdeki küllî hakikatleri sûretleriyle beraber ihtiva eden er-Rahmân ismi, kendisinin tezahürü olan "ilk akıl" ile bilinir. "*Rahmân arşa istivâ etti*" (Kur'ân-ı Kerîm, 20/5) âyetini bu minvalde yorumlayan Kayserî, ruhânî arşın ilk akıl olduğu kanaatindedir. Yeryüzüne halife olarak tayin edilen Âdem'in hakîkati de Nefs-i Vâhidedir. O da nûr-i Muhammed/ilk akıldır (Kayserî, t.y.: 196b-197a; 2012: 77). Kayserî'nin de mensubu olduğu tasavvuf geleneği, âlemde ilk önce Hz. Peygamber'in (s.a.) nûrunun/ruhunun yaratıldığını kabul eder. Muhakkik sûfilere göre âlemde var olan her şey onandır ve onun aşkıyla yaratılmıştır (Cîlî, 2010: x).

Varlık mertebelerinden Ahadiyyet mertebesinde, izâfî de olsa hiçbir şeyin varlığından söz edilemez. Vâhidiyyet mertebesinde birlik bir sıfattır ve kendisine sonsuz nisbetler yüklenebilir. Ahadiyyet mertebesinde Zât'ın tevhidî söz konusuken, vâhidiyyet mertebesinde sıfatların birliği ve bütünlüğü söz konusudur. Fakat bu sıfatlar Zât'ın ne aynı ne gayrıdır. Kayserî bu durumu deniz-dalga örneği ile açıklar. Dalgalar denizden ayrı değildir, nihayetinde aynı sudur; fakat zâhirde ayrıdır. Aslında mâlum olduğu üzere dalganın, görünüşteki şeklin dışında, denizden ayrı bir hakîkati yoktur. Âlemdeki suretler de böyledir; hepsi Hakk'ın tezahürleri, ilâhî sıfatların mazharlarıdır (Kayserî, 2013: 81-82). Kayserî'ye göre Hakk'ın âlemlerden müstağni oluşu, Zât'ı açısından ahadiyyet mertebesinde. Vâhidiyyet mertebesinde itibaren diğer mertebelerde ise Hakk'ın isim ve sıfatlarının tezahürü gerekir. İlâhî isim ve sıfatların mazharı olan mevcûdâtın müstakil bir varlığı yoktur. Her bir mevcûd kendisine etki eden ilâhî ismi göstermesi açısından değerlidir; onlar ilâhî isimlerin bilinmesini sağlarlar (Kayserî, 1997: 30-34).

Birden çokluğun nasıl meydana geldiği meselesini vahdet-i vücûd ehli sûfiler sayılar üzerinden örnekleme yaparak açıklarlar. İbnü'l-Arabî, sayıların "bir" ile zâhir olduğunu, "bir" in sayıları icâd ettiğini ve sayıların da "bir" i tafsil ettiğini söyler. (İbnü'l-Arabî, 2017: 2/ 15-17). Kayserî de aynı örneği vererek şu şekilde açıklar: "Bir", nasıl kendisini tekrar ederek diğer sayıları meydana getiriyor; sayıların varlığa gelişi nasıl kendisine/Bir'e bağlı oluyorsa; Allah Teâlâ da kevnî suretlere zuhûr ederek mevcûdların dış dünyadaki varlığını meydana getirmektedir. Bir'in sayı mertebesindeki zuhûru onu bir olmaktan çıkartmaz; aynı şekilde Hakk'ın mevcûdâtta zuhûru da O'nu bir olmaktan çıkartmaz. (Kayserî, 2013: 79). Buna ilave olarak birin tekrarıyla meydana gelen her bir sayı nasıl diğerlerinden ayrı değer taşıyorsa, aynı şekilde ilâhî isimlerin tezahürleri olan her bir mevcûd da tıpkı mazharı olduğu ilâhî isimler gibi birbirlerinden farklı değerler taşırlar (Kayserî, 2012: 191-192).

Kayserî'nin çokluğun meydana gelişine dair açıklamalarının temelinde İbnü'l-Arabî'nin "isimler teorisi" yer alır. Mutlak Varlık'tan isimlerin tezahürü "Feyz-i akdes" yoluyla olur. İsimler, ilk düşünülmüşler olarak Allah'ın

ilmindeki sâbit özlerin sûretlerini oluşturur. Allah'tan isimlerin zuhûru feyz-i akdesle olurken, isimlerin hâricî varlığa tezahürü ise “feyz-i mukaddes”le olur (Kayserî, 1997: 30). Hak'tan zuhûr eden bu feyizlerin taşma sebebi ilâhî muhabbettir. Feyz-i akdes, zâtî ve hubbî bir tecellî; feyz-i mukaddes, aynların ilâhî ilimdeki kabiliyetlerinin gerektirdiği oluşları, hâricî âlemde varlığa getiren esmâî tecellîlerdir (Kayserî, 2012: 214). Çokluk bu şekilde ortaya çıkar. Sâbit özler/hakikatler olarak belirlenen ilmî varlıklar, Allah'ın sıfatları ve fiilleri olarak, kabiliyetlerine göre; ceberût, melekût, misâl ve nihayet şehâdet âlemlerinde hâricî varlıklar olarak tecellî ederler. Varlıkların zâhiri itibarıyla âlemde çokluk vardır; fakat hepsi Bir'e bağlı olduğu için gerçekte sadece birlik vardır ve çokluk yalnızca akli bir kavramdır.

Tecellî ve zuhûrât çerçevesinde yapılan bu açıklamalar, filozoflar açısından bir problem haline gelen Allah-âlem ilişkisi meselesini de vuzuha kavuşturmaktadır. Kayserî'nin sisteminde varlık tecellîsi, âlemin doğrudan veya dolaylı olarak Hak'tan varlık almasıyla ilgilidir. Doğrudan varlık almak Allah'ın âlemdeki her bir varlıkla özel irtibatıyla; dolaylı varlık almak nedensellik ilkesiyle ilgilidir. Allah Teâlâ doğrudan her bir varlıkta tecellî ederek tikellerin vücûd bulmasını sağlar, buna “vech-i hâs” denir. Oysa filozoflar nedensellik ilkesi çerçevesinde düşünüp Allah'ın tikellerle irtibatının olmadığı tezini iddia etmişlerdir. Varlığın birliği görüşünü benimseyen sûfiler, Bir'den çıkan biri varlık tecellîsi olarak almışlar, ilâhî isim ve sıfatların gereği olan feyz-i mukaddesi, zâtın mümkün varlıklarda tecellîsi olarak kabul etmişlerdir. Böylece âlemde sürekli bir tecellî deverân etmekte ve sürekli bir yaratılma meydana gelmektedir. Hakk'ın tecellîsi âlemin kıyâmının sebebidir (Kayserî, 1997: 33-34). Kayserî'nin bu görüşleri, her bir mevcûdun Allah ile doğrudan ilişkisi olduğuna dikkat çekmektedir. Tek tek her bir ferdin ve genel bir ifadeyle varlığa gelen her şeyin Allah ile bağlantısı vardır. Dolayısıyla yaşanan hiçbir hadise O'nun “dışında” meydana gelmiş değildir. Hakk'ın varlığı her şeyi kuşatmıştır. Kayserî'nin tevhid anlayışı böyle bir kuşatıcılığı ifade eder.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Ekberî gelenekte çeşitli örnekler verilir. İbnü'l-Arabî aslen rengi olmayan ışığın, renkli camlara aksetmesi ile çeşitli renklerde yansımanın gerçekleştiğini söyler. Bunun gibi Hakk'ın tecellîsi de mevcûdların hususiyetlerine göre farklı özelliklerde tezahür eder (İbnü'l-Arabî, 2017: 2/246-247). Konuyla ilgili bir başka örnek insanlık kavramıdır. İnsanlık kavramı tek bir kavram olmasına rağmen her bir fertte farklı özellikler görülür ve bu durum kavramda çoğalmaya sebep olmaz (Kayserî, 1997: 20-21). Bir diğer örnek ise ayna metaforudur; aynı görüntü, paslı ve cilalı aynalarda farklı farklı görünür; ama aslında tektir (Konevî, 2009: 117). Tüm bu örnekler varlığın hakikî anlamda tek olduğunu anlatmaya ve tevhid inancını korumaya yöneliktir. Kayserî'nin ve onun gibi vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda düşünen mutasavvıfların öncelikli gayesi tevhittir. Onlara göre âlemde Bir'den başka hakikî varlık olduğunun kabulü tevhide aykırıdır; çokluğun görünmesi ârizî ve onların varlığı ise izâfidir. İzâfî varlıklar arasında gözlemlenen ilişkiler de ârizî ve ikincil dereceden sebeplerden kaynaklanmaktadır. Sebeplerin tâlî olduğunu, asıl sebebin Allah olduğunu fark etmemek tevhid inancına aykırıdır. Dolayısıyla “aslî sebep” ile “görünen sebepler” arasındaki farka dikkat çekilmektedir. Aslî sebep Allah olduğu için, ârizî sebeplere takılıp kalmak, büyük hatadır ve Allah'ın karşısına muhalif bir unsur koymak anlamına gelir (Kayserî, 2012: 234; 2013: 163-165).

Varlığın mertebelerine ilişkin Kayserî'nin en çok öne çıkan tasnifi, “Beş İlâhî Hazarât ve Külli Âlem” olarak isimlendirdiği tasniftir. Ekberî gelenekte varlık mertebeleri, hazarât ve âlem kavramlarıyla ifade edilir. “Hazret” terimi Allah için; âlem terimi ise Allah'tan başka “şeyler” için kullanılır. Hazret kavramı Allah hakkında O'nun mânen hazır bulunduğu anlamını ihtiva eder. Burada nesnel gerçeklik söz konusu değildir. Bu mertebedeki her şey Allah'a işaret eder. Âlem kavramı ise, nesnel gerçeklikleri olan belirli varlıklar sınıfını ve mertebelerini kapsayacak

şekilde kullanılır. Nitekim âlemler çok ve sınırsız olduğu gibi, burada varlıkların tabiatları ve varoluş şekilleri açısından çok farklı sınıflara ayrılmaları söz konusu olabilir. (Bayraktar, 2009: 62-63). Kayserî, “hazarât-ı hamse (aslı hazretler)” olarak ifade edilen bu beşli tasnifi benimser ve şu şekilde açıklar.

Hak Teâlâ'nın ilk tecellisi Nefes-i Rahmânî'dir. Ona “külli heyulâ” da denilir ve akli sûret olarak açıklanır. Bu ilk taayyün mertebesi olup varlığa gelen her şeyin sâbit hakikatlerini (a'yân-ı sâbite) ihtiva eder. İkinci mertebeye mücerret akıl ve nefeslerin âlemi ceberût âlemidir. Üçüncüsü mevcûdâtın sûretlerinin bulunduğu melekût âlemidir. Dördüncüsü arş, kürsi, gökler, unsurlar ve unsurlardan teşekkül eden mevcûdların âlemi olan mülk âlemi ve sonuncusu insan-ı kâmil âlemidir. İnsan-ı kâmil bütün mertebeleri kendinde cem' etmiştir (Kayserî, 2012: 215-216).

Kayserî'nin sisteminde varlığın bir diğer mertebelendirilme şekli; varlığın zihni, aynî, kavli ve kitâbî olarak dört mertebeye ele alınmasıdır. Bu mertebelerin her biri kendinden öncekinin zâhiri ve kendinden sonrakinin bâtınıdır. Zihinde (ilimde) olan a'yânda, a'yânda olan sözde (ifadede) ve sözde olan yazıda görünür hâle gelir. Nitekim şehâdet âleminde varlığa gelenler ilm-i ilâhîdeki ayların, ilm-i ilâhîdeki aylar da ilâhî isimlerin mazharlarıdır (Kayserî, t.y.: 196a).

Neticede varlık mertebelerine ilişkin tüm bu tasniflerin merkezinde varlığın bir olduğu ve mertebeler hâlinde zuhûr ederek mevcûdları meydana getirdiği kabulü vardır. Bu düşünce sistemi, özel bir gerçeklik müşâhede üzerine bina edilmiştir. Seyr ü sülûk ile bu hakîkate ulaşanlar, Vücûd'un “tek gerçeklik”, her türlü oluş ve bozuluşun da bir anlamda onun “arazları” hükmünde olduğunu, anlarlar. Bu anlamda tek özne de yine Vücûd'dur. Mesela “Masa mevcûddur.” önermesinde zannedildiği şekilde masa özne, mevcûd yüklem değil; mevcûd özne, masa onun sıfatıdır. Masa, vücûdu niteleyen ve onu görülür bir şekil haline getiren arazdır. Temelde de bütün nesnelere vücûdu bir şekilde sınırlayıp niteleyen sıfatlar, niteliklerdir. Vücûd mertebeleri itibarıyla, küllî, cüz'î, zihni, hâricî, bir-çok vb. niteliklerle nitelense de bu nitelikler Vücûd'un hakikatinde herhangi bir değişime sebebiyet vermez. Nitekim bu niteliklerin zihinde tasavvuru veya hâriçte varlığa gelmesi yine Vücûd'a bağlı, O'nun sayesinde. Mevcûd olan her şey Vücûd'un zuhûruyla varlığa geldiği için sûfiler gördükleri her şeyde Hakk'ı müşâhede ettiklerini düşünür. Kayserî bu görüşleri “*O, ilk, son, açık, gizli ve her şeyi bilendir*” (Kur'ân-ı Kerîm, 57/3) âyeti ile açıklar. O'nun isim ve sıfatlarıyla varlık alanına zuhûru, ez-Zâhir (açık) olması; mevcûdâtın farklı oluşu, el-Bâtın (gizli) oluşu ile alakalıdır (Kayserî, 1997: 16-17).

Kayserî'nin varlık anlayışı salt felsefî bir kuram değildir. Varlığın soyut bir kavram olarak görülmesine karşı Kayserî, O'nun yegâne hakikat olduğunu savunur. Hak zaten Allah Teâlâ'nın isimlerindedir ve hakikat sadece O'dur. Temelinde tevhid inancı olan bu varlık nazariyesi bütüncüdür. Çünkü Varlık her şeye sirayet eder ve bütün âlemleri kuşatır. Meydana gelen her mevcûd ve her hadise sahip olduğu düşünülen bütün özellikleriyle O'na bağlıdır. Mevcûdâtın içinden bu bağı idrak edebilecek yalnızca insandır. Kayserî'nin düşünce sistemi, insana determinizmi aşma, fiil, sıfat ve zâtında tek olan Allah Teâlâ ile gerçek bir ilişki kurma imkânını gösterir. Merâtibü'l-varlık nazariyesi de âlemlerin fizikî yapısını açıklayan bir nazariye olmayıp, insanın Rabbiyle ilişkisinde ahlâkî yetkinliğine bağlı olarak yükselebileceği mertebeleri açıklayan bir nazariyedir. İnsanı Hakk'a yaklaştıran bu mertebeler, olmasına bağlı olarak kişiye her seviyede yeni bir bilgiye ulaşma imkânı verir.

2. Dâvûd Kayserî'nin Bilgi Anlayışı

Kayserî'nin de mensubu olduğu İbnü'l-Arabî ekolünün varlık görüşü, bilgi görüşü ile birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan bir yapı inşa eder. Onlara göre varoluşun sebebi Hakk'ın bilinme arzusu, bilinmeye olan iştiyakıdır. Bu muhabbet ile âlem kendi aynında zâhir hale gelir. İnsanın varlık mertebelerindeki yükselişi, bulunduğu mertebenin bilgisine nâil olma imkânını ona verir. İnsanın kemâl/olgunlaşma seviyesi, aynı zamanda onun bildiği

seviyesidir. Dolayısıyla sūfilere göre “olmak” ile “bilmek” birbiriyle iç içedir ve temelinde muhabbet vardır (Kılıç, 2009: 207; 229). Kayserî, ilâhî sevginin hakîkatinin ancak onu tadan ve manasını bilen kimseye tecellî ettiğini; kendisine ondan bir şey hâsıl olmayana veya yüzünden perdesini kaldırmayana ise tecellî etmediğini ifade eder. Bunu musikî zevki olmayan birisine musikînin güzelliğini anlatabilmenin muhal oluşuna benzetir (Kayserî, 2011: 65).

Filozofların tasdik ve tasavvur kavramları çerçevesinde ele aldıkları “bilme” hadisesini Kayserî, “mârifet, ilim ve hikmet” kavramları ile izah eder. Hakîkatleri oldukları hal ile idrâk etmek mârifet; bu hakîkatleri ve bu hakîkatlerin gereklerini idrâk etmek ilimdir. Hikmet ise hakîkatleri olduğu gibi bilmek ve onlarla amel etmek demektir (Kayserî, 2024:141). İlim ve ameli birbirinden ayırmadığı için hikmet, ilimden ve mârifetten üstündür. Hikmet unutulmuş bir bilgidir, onu hatırlayacak olan çeşitli ilâhî tecellilere muhatap olan kalptir. Genel anlamda Kayserî'nin bilgi teorisi, eşyanın hakîkatini buldukları hal üzere ve levâzımıyla beraber idrâk etmek, bu hakîkatlere uygun amel etmektir.

Bahsi geçtiği üzere Kayserî'nin varlık kuramında tek hakîkî varlık vardır, O da Hakîkatü'l-vücûd'tur. Hakîkatü'l vücûd'un mertebeleri aynı zamanda bilginin de mertebeleridir. Bilginin mutlaklıktan uzaklaşarak kayıtlanması varlık mertebelerini oluşturur. Esmâ-i ilâhî tezâhürleri, mevcûdların hem varlık hem de birbirlerinden farklılaşma sebebidir. Çünkü Mutlak Varlık'tan başlayıp en son insana varan ve insandan da hemen tekrar Allah'a ulaşan merâtib silsilesi döngüsel olduğu için isimlerin yansımaları farklılaşır. Her bir mevcûdda öne çıkan isim, aslında onun varlığının en açık hakîkatidir. İnsan-ı kâmil “en fazla isme mazhar olan insan” olduğu için bu anlamda Allah'a en yakın varlıktır. Böylece Kayserî'nin sisteminde, bilgiden maksadın insana dair bir bilgi olduğu ortaya çıkar. Aynı zamanda insana dair bu metafizik bilgi, kevn âlemindeki yansımalarıyla Allah hakkında bilgidir. Kevn âlemine yansımaları kaydı, Allah'ın isimlerinin kevn âlemine yansıyanlarla sınırlı olmayışına ilişkindir; insan Allah'ı, ancak kevn âlemine yansıyan isimleriyle bilebilir. Bunun da yolu insanın kendisini bilmesinden geçer. Sūfilerin hadis olduğunu düşündüğü “*Kendini bilen Rabbini bilir*” sözünün hakîkatini böyle anlamak gerekir. Mârifetullah, mârifet-i nefse bağlanmıştır. Kişi kendini bilmede fânî olduktan sonra Hakk'ı bilmeye geçebilir (Kayserî, 2012: 210). Kur'ân-ı Kerîm'de “... kendi içinizden deliller...” (Kur'ân-ı Kerîm, 41/53) veya “*Kendi içinizde, hiç görmüyor musunuz?*” (Kur'ân-ı Kerîm, 51/21) âyet-i kerîmeleri bu gerçeğe işaret eder.

Kayserî, tasavvufî bilginin konusunu, gayesini ve meselelerini izah ederek tasavvufun ilâhî bir ilim oluşuna ve bu ilmin diğer ilimlere üstünlüğüne dikkat çeker. Onun düşünce sisteminde Allah'a vâsıl olmak, insan için asıl gayedir. Allah'a vâsıl olmanın yolu ilim ve ameldir. Amel ile vuslat, amel edenin amelinde basiret üzere olması için ilmî vuslata bağlıdır. İlmî vuslatla kastedilen tasavvuf ilmidir. Bu ilmin konusu Allah'ın zâtı, O'nun ezeli nitelikleri ve ebedî sıfatlarıdır. İlmî sıfatların tezâhürlerinin açıklanması, tek olan Zât'ın çokluğu meydana getirilişinin izahı, insan-âlem-Allah ilişkisi de tasavvuf ilminin meselelerindedir. Dolayısıyla tasavvufî bilgi, konusunun şerefi ve meselelerinin izzeti açısından bütün bilgi türlerinden üstündür (Kayserî, 2012: 207-208). Tasavvufî bilgide amaç Rabbe vüsûlün keyfiyetini öğrenmek ve O'na yakınlaşmak olduğu için kişi gayesine ancak bu ilimle ulaşır.

Kayserî'nin sisteminde bütün varlıkların aynı varlık hakîkatine sahip olması, insana Allah'ı ve diğer varlıkları bilme imkânı vermektedir. Bilginin konusunun ilâhî Zât olması onu yüceltirken, aynı zamanda isbât-ı vâcibi gerektirmeyecek kadar da açık kılmaktadır. Çünkü isbât, isbât edilecek ilmî mevzunun kendisinden daha üst bir ilimle gerçekliğini ortaya koymak demektir. Söz konusu ilim ise en üst ilimdir ve Mutlak Varlık bedhîdîr. Bu sebeple ispata ihtiyaç hissedilmez. Neticede varlığın hakîkati Allah olup, bütün mevcûdlar da O'nun isimlerinin tezâhürüdür. Başta insan (nefs) olmak üzere, her bir mevcûd hakkında edinilen bilgi, aynı zamanda Allah hakkında sahip olunan bilgidir. Kayserî'ye göre akılcılar Hakk'ı kendilerinden uzakta, adeta dışarıda arayarak O'nu bulmaya, ispata çalışmaktadır. “*Sanki O'nu uzak bir yerden çağırıyorlar*” (Kur'ân-ı Kerîm, 41/44) buyruğu üzere bu çaba, nafîle bir gayrettir. Hak

Teâlâ'yı bilmek için O'nun kendisi hakkında verdiği haberlere (vahiy) ve bu haberleri getiren nebîlere ve velîlere tâbi olmak gerekir. Bu tâbiyet ile Hak Teâlâ kendisine tâlip olan kuluna tecellî eder ve bilme gerçekleşir (Kayserî, 2012: 220-221).

Konusu “mârifetullah” olan tasavvufi bilginin yöntemi rasyonel bilgidен farklıdır. Kayserî, rasyonel (istidlâlî) bilgiyi, “nesnelerin sûretlerinin zihinde hâsıl olması” olarak tanımlar; bunun beş duyu ve akıl yoluyla elde edildiğini ifade eder. Felsefî, matematiksel ve diğer akli bilgileri kapsayan istidlâlî bilgiyi Kayserî, dış duyuyla elde edildiğini ve sadece nesnelerin sûretlerinin bilinmesiyle ilgili olduğu için “el-ilmü’z-zâhir” olarak adlandırır. Dâvûd Kayserî, filozofların ve zâhir ulemanın bilgi anlayışı olarak açıkladığı bu bilgi türünü reddetmez; ama yeterli de görmez. Çünkü o, nesnenin bilgisinin bizâtihi hakikatini ortaya çıkartmaktan âcizdir. Bu bilginin doğruluk ve yanlışlık değerleri, sadece mantık ve matematik ile ve şeklen ölçülebilir. Halbuki şekli değerlendirme hakikati kuşatıcı nitelikte değildir. Bilakis hakikatin anlaşılmasının önünde perde veya gölge olması da muhtemeldir. Dolayısıyla bu bilgiyle insan sadece gölgeyi anlayabilir; gölge yapanı değil (Kayserî, 2012: 220; Bayrakdar, 2009: 54).

Mahiyetlere dair gerçek bilgi, âli ilkelere yansıma yoluyla ve varlık nûrunun, kişinin istidâdî ölçüsünde kendisinde zuhûr etmesiyle hâsıl olur. Zuhûrât, Hakk’a yakınlık, vasıtaların azlığı ve istidâdın sâfiyeti durumlarına bağlı olarak kuvvetlenir veya zayıflar. İnsanlar arasında bu açıdan farklılaşmalar görülür. Burada rasyonel bilgede olduğu gibi aklın bilgiyi kesb yoluyla elde etmesi durumu söz konusu değildir. Zaten rasyonel akıl, bilginin hakikatine ulaşamaz; çünkü eşyayı olduğu gibi idrâk etmek anlamındaki hakiki bilgi, aklın çok üzerindedir. Bu bilgiyi anlayamadığı zaman insanlar, onu akıllarına yatacak şekilde tevil eder. Söz konusu ilâhî bilginin anlaşılmasını engelleyen kalplerdeki perdelerdir (hicab) ve onları kaldırmak için Rabbânî nûrun yardımı gerekir. Kalp, rabbânî nûr ile aydınlanınca Vücûd-ı Mahz ile arasındaki hicaplar açılır ve eşyanın hakikatinin bilgisi bu kalbe tecellî eder. Kayserî bu durumu “kafa ve kalp gözlerinden perdelerin kalkması ve basar ile basîret nûrunun birleşmesi” olarak izah eder. Eşyanın hakikatini anlamada kalp ve kafa gözü birleşerek birbirini tamamlar ve böylece keşf hali gerçekleşir (Kayserî, 1997: 34; 47-48).

Keşf, Allah Teâlâ'nın sonsuz hicaplarının açılması anlamına gelir. Sözlükte “açığa çıkarma”, “örtülü olanı açma”, “sezme”, “tahmin etme”, “bir şeyi örten perdenin kalkması” gibi anlamları olan keşf sözcüğü (Cebecioğlu, 2014: 282), “engel”, “perde” anlamlarına gelen “hicâb” ile birlikte (keşfu'l-hicâb), istidlâlî olarak perdelerin arkasındaki sırlara ve hakikatlere muttali olmak anlamında kullanılır (Uludağ, 2022:25/315). Kayserî bu ilmin keşfi ve zevke dayalı olduğunu, dolayısıyla vecd ve vücûd sahipleri ile müşahede ehlinde başkasının bu ilimden nasibi olmayacağını ifade eder (Kayserî, 2012: 208). Kayserî, istidlâlî bilgiyle hakikati arama çabasını, perde arkasındaki birinin gölgesinden insan olduğunun anlaşılmasından başka ne yapılırsa yapılsın, örtü kaldırılmadıkça hiçbir vasfına muttali olunamayacağı benzetmesiyle açıklar. Müfekkire gücünün cismânî bir güç olması dolayısıyla hem vehmin hem de aklın onun üzerinde etkin olduğunu, üstelik aklın da sınırlı ve her şeyi idrakten âciz olduğunu ifade eden Kayserî, istidlâlî bilginin kişiyi şek ve şüpheden kurtarmasının nâdir olabileceğini ve ehlullâh katında muteber olmadığını söyler (Kayserî, 2024: 487). Bu bağlamda keşfi bilgi tatlı suya, akli bilgi acı ve tuzlu suya benzetilir. Nasıl tatlı su ile susuzluk giderilirse, keşfi bilgi ile de insandan huzursuzluk gider ve ona sükûnet gelir. Acı ve tuzlu olan sudan içen kişinin ise susuzluğu gitmediği gibi aksine artar. Bu bilgi şüpheyi gidermez bilakis artırır. Eserden müessiri bulmak gayesiyle yola çıkan kişi çölleri aşsa da ilâhî ilme vâsıl olamaz. Fakat Kayserî, samimî bir niyetle burhânî bilginin peşinden giderek hakikate vâsıl olmaya çalışan kişinin, vaz geçmemesi halinde, çabasının Allah tarafından ödüllendirilebileceği ve onun da keşfinin açılacağı ihtimalini anlatır. Hakk'ın kendisine tecellî ettiği bu kişi de yakîni bilgiyi elde edebilir. Yine de onun hakikate ulaşması keşf yoluyla olmuştur, burhan yoluyla değil (İmamoğlu,

2011: 122-124). İlâhî ilme Hak'tan gelen tecellileri sınırlayan akılla ulaşılmaz; bu tecellileri almaya kabiliyetli olan kalple ulaşılır. Akıl ile nefis arasında gidip gelen (bu sebeple de kalp diye isimlendirilen) kalbin, beş küllî mertebeye tekabül eden beş vechi vardır. Kalp tüm bu mertebeleri kuşatma, ilâhî isimlerle bu isimlerin zuhûrunu birleştirme ve zâhirle bâtın arasında bir kuvve olabilme potansiyeline sahiptir. Bu potansiyelden hareketle Kayserî, kişinin Allah'ı bilip bilemeyeceğini de tartışmıştır. Ona göre, insanın Allah hakkındaki bilgisi, Allah ile olan irtibatıyla doğru orantılıdır. Kayserî, tasavvufun insana bu irtibatı doğru bir şekilde nasıl kuracağını öğrettiğini, öğrenmenin ilâhî nûrla aydınlanma sayesinde gerçekleştiğini ve bu nûrla kişinin varlık mertebelerindeki müşâhedesinin kemâle erdiğini ifade eder (Kayserî, 2012: 227-228; 294-298).

Tasavvufî gelenekte Allah'tan başka her şey, "mâsivâ" olarak kabul edilir (Uludağ, 2003: 28/76). Hak ile insan arasında perdeler olan mâsivâ, ancak keşf tecrübesiyle ortadan kalkmaya başlar. Böylece sûfî keskin bir idrâke kavuşur. Bununla beraber, söz konusu perdeler sonsuzdur ve perdelerin tamamen açılması suretiyle Allah Teâlâ'nın idrâki mümkün değildir. Dolayısıyla sûfnin bilgisinde her zaman idrâkten acziyet vurgusu yer alır. Hakikate tam olarak vasıl olunamayacağı, "perde" benzetmesi üzerinden anlatılır. Keşf ancak uzak ve karanlık perdelerden yakın ve nurânî perdeler geçmeyi sağlar ve hakikat yine de bir perdenin arkasındadır. Zât'ı perdesiz bir şekilde mutlak anlamda sadece kendisi bilir (Kayserî, 1997: 34; 47-49).

Kayserî'nin oldukça sistemli bir şekilde izah ettiği bu bilgi türünün bir diğer adı da "el-ilmü'l-ledünnî" dir. Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Konevî, Kâşânî gibi âlimler ledünnî bilgidir söz etmişlerdir. Kayserî onlardan farklı olarak bu bilgiyi "Âb-ı hayat" ile sembolize etmiştir. Çünkü ilim su gibidir, hayatın ve canlılığın kaynağının su olduğu gibi; ilim de bütün varlığın kaynağıdır. Allah varlığı ilmiyle yaratmıştır. İnsanı hem ruhen hem de bedenen ölümsüz kılan şey, hayat suyu veya ledünnî ilimdir (Kayserî, 2011: 20). Bu isim, "Ona tarafımızdan bir ilim (ledünnâ ilmen) öğrettik" (Kur'ân-ı Kerîm, 18/65) âyet-i kerîmesinde geçmektedir. Söz konusu âyette Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşı olarak bilinen Hızır'a Allah'ın kendi katından ledünnî ilmi verdiği bildirilmiştir. Dâvûd Kayserî'ye göre ledünnî ilim, yani bilginin hakikati, ancak Allah vasıtasıyla öğrenilir ve bu bilgi aynı zamanda Hakk'ın kendisine şahitlik ettiği bir bilgidir. Ledünnî bilgiye sahip olabilmek için insanın nefsinin terbiye etmesi, seyr-ü sülûk yoluna girmesi gerekir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın Hızır ile yaptığı yolculuk da mânevî bir yolculuktur. Bu yolculuğun gayesi, insanı, kâmil insan haline getirmektir. İnsan bu süreçte, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi sürecine girince dış/zâhirî beş duyunun aslı olan iç/bâtınî beş duyuyu ve perdelerin arkasındaki gizli mânâlara ve hakikatlere perdeleri kaldırarak muttali olur. Keşfi açılır, hakikatleri kalp gözüyle nesnede görür ki buna da "şuhûd" denir. Dolayısıyla keşfi bilgi aynı zamanda şühûdî, vicdânî ve vücûdî bilgidir (Kayserî, 1997: 47-49; Bayrakdar, 2009: 54-56). Keşfi bilgi, suverî keşf ve manevî keşf olmak üzere ikiye ayrılır.

Kayserî, "suverî keşf" ile kastının, misal âleminde meydana gelen ve beş duyu ile algılanabilen şeyler olduğunu söyler. Bu keşfin yollarını beş çeşit olarak açıklar. İlki, müşâhede yoluyla ruhânî nûrların ve sûrete bürünmüş ruhların görülmesidir. İkincisi işitme yoludur. Hz. Peygamber'in (s.a.) kendisine inen vahyi çan sesi ya da arı vızıltısı gibi işitmesi buna örnektir. Üçüncüsü istinşak (koklama) yoludur. "Rahmân'ın nefesini Yemen'den alıyorum" hadisi buna örnektir. Dördüncüsü, mülâmese (temas etme) yoluyla keşfin gerçekleşmesidir. Kayserî, "Yakînen bilenlerden olması için İbrâhîm'e göklerin ve yerin melekûtunu böylece gösteririz" (Kur'ân-ı Kerîm, 6/75) âyetinde olduğu gibi Hz. Peygamber'e göklerin ve yerin hakîkî bilgisinin ihsân edildiğini söyler. Beşincisi zevk yoludur. Hz. Peygamber'in rüyada kana kana süt içtiğini görmesi ve rüyasını ilimle tevîl etmesi (Buhârî, İlim, 22), zevk yoluyla keşfe örnektir. Burada kısaca açıklanan keşf türlerinin her biri, Allah Teâlâ'nın Semî', Basîr gibi isimlerine ait tecellilerdir ve hepsi Alîm ismine bağlıdır. Kayserî suverî keşfin, dünyevî ve uhrevî olaylarla ilgili

olduğunu, ama sülûk ehli kişilerin himmetlerini dünyaya yöneltmedikleri için dünyevî hadiselerle ilişkin keşfe iltifat etmediklerini söyler (Kayserî, 1997: 47).

Kayserî, “mânevî keşf”in, gaybî mânaların ve aynî hakikatlerin zuhûrundan ibaret olduğunu söyler. Mânevî keşf, sûret ile mânanın arasını birleştirdiği için daha çok kesinlik ifade eder. Onun da kısımları vardır. En alt seviye, kıyas olmaksızın zihnin sonuçtan ilkelere intikaliyle müfekkire gücünde mânaların açığa çıkma hâlidir. Buna “hads” denilir. İkincisi, müfekkire gücünü kullanan aklî yetide mânaların ortaya çıkmasıdır ve “kutsal nûr” diye isimlendirilir. Hadsî ortaya çıkaran da kutsal nûrun parıltılarıdır. Üçüncüsü mânaların kalpte ortaya çıkmasını ifade eden “ilham”; dördüncüsü, mânaların ruhta ortaya çıkmasını ifade eden “rûhî şuhûd”dur. Beşinci ve altıncı ise mânaların “sır” ve “hafâ” metebelerinde ortaya çıkması ile gerçekleşir (Kayserî, 1997: 47-49).

Bu mükâşefelerde hakikatın önündeki perdeler ya kısmen ya da tamamen kalkar. Tamamen kalkması hâlinde ehl-i mükâşefe en yüksek mertebeden bilgiye nâil olur ve a’yân-ı sâbiteyi müşâhede eder. Kısmen kalkması durumunda ise perdenin açılıma bağlı olarak mertebeler oluşur. Ehl-i mükâşefe, mertebesine bağlı olarak ilk akılda, levh-i mahfuzda, melekût ve mülk âlemlerinde olan hakikatleri müşâhede eder. Suverî ve mânevî her keşif, sâlikin istidadına, ruhunun münasebetlerine göre farklılaşma gösterdiği için keşf makamları da çok çeşitlidir. Ruhsal yapısı tam itidale en yakın olan kişilerin mukâşefeleri, Peygamberler ve insan-ı kâmillerin mukâşefelerinden sonra en sağlam mukâşefelerdir. Diğer insanların mukâşefeleri de bu doğrultuda sıralanır (Kayserî, 1997: 48- 49).

Kayserî’ye ve onun mensup olduğu tasavvuf geleneğine göre Allah Teâlâ’nın insanlarla ve âlemlerle ilişkisi çok yönlüdür. Allah’ın halifesi olan insan da sadece fizikî özelliklere indirgenecek bir canlı değil, bütün âlemleri ihtiva eden büyük bir âlemdir. Dolayısıyla insanın kendini tanıması, Rabbini tanıması ve Allah-insan-âlem ilişkilerinin hakikatini kavrayabilmesi için rasyonel akıl ve istidlâlî düşünce yöntemi yeterli değildir. Bu sebeple sûfiler, mükâşefe ve müşâhede yöntemlerinin üzerinde de durmuşlardır. Kayserî’nin yukarıda kısaca açıklanan suverî ve mânevî keşfe dair yorumları, fikre dayalı yorumlar değildir. Bu mülâhazalar, seyr ü sülûk ile elde edilen ahlâkî olgunlaşma/olma sonucu hakikatın vecd ve vücûd ehline açılımının imkânlarını anlatır.

Sonuç

Zâhir ve bâtın ilimlere vukûfu ile tanınan Dâvûd Kayserî, İbnü’l-Arabî geleneğine mensup bir mutasavvıf ve aynı zamanda Osmanlı Devleti’nde kurulan ilk medresenin baş müderrisidir. Osmanlı ilim geleneğinin, zâhiri ve bâtınî bilgi kaynaklarıyla teşekkül etmesinde Kayserî’nin etkisi büyüktür. Telif ettiği eserleri ve şerhleri ile İbnü’l-Arabî öğretisinin anlaşılmasında ve kendisinden sonraki nesillere aktarılmasında önemli hizmetleri olmuştur. İbnü’l-Arabî’ye fikrî ve mânevî açıdan bağlı olan Kayserî’nin eserlerinde şeyhin tesiri açık bir şekilde görülmektedir.

Dâvûd Kayserî, temelde İbnü’l-Arabî, Konevî, Kâşânî gibi vahdet-i vücud öğretisi doğrultusunda varlık ve bilgi kuramlarını oluşturur. Hem varlık ve bilgi kuramını açıklarken hem de insan, hilâfet, velâyet, nübüvvet gibi tasavvufun temel meselelerine ilişkin görüşlerini ifade ederken Kayserî, İbnü’l-Arabî’nin terminolojisini kullanır. Bununla beraber söz konusu kuramları oluştururken kendine özgü kavramlar da kullanır ve nitelikli yorumlarıyla dikkat çeker. Varlığın birliği, Allah Teâlâ’dan başka hakikî varlık olmadığı, O’nun dışındaki her bir mevcûdun varlığının izâfî olduğu ve var oluşun belirli bir merâtib halinde olduğu öğretisini kabul eden Kayserî, varlık görüşünü aklın kavrayabileceği örneklerle de izah eder. Bu izahlarda Kayserî’nin müderris yönü öne çıkar. İyi bir eğitimci olan Kayserî, varlığın birliğine dair ulemadan gelen veya gelebilecek itirazları aklî delillerle cevaplar ve bu öğretiyi en güzel şekilde savunur.

Kayserî’nin bilgi kuramı da varlık düşüncesinden doğmakta ve varlık düşüncesini temellendirmektedir. Çünkü Kayserî’ye göre, İbnü’l-Arabî’de de olduğu gibi varlık, hâricî âlemde tezahür etmeden önce Allah’ın ilminde

sâbit aylar halindeydi. Allah'ın bilinmeyi murad etmesiyle zuhûrât gerçekleşti ve belirli bir merâtib silsilesi içerisinde ilâhî isim ve sıfatların yansıması, varlığı hârici âlemde tezahür ettirdi. Şehâdet âleminde görülen her bir mevcûd, ilâhî isim ve sıfatların tecellîlerinden başka bir şey değildir ve varlığın birliğine rağmen âlemdeki kesret görüntüsünün sebebi de bu isim ve sıfatlardır.

Kayserî'nin bilgi kuramı varlık kuramıyla birbirini tamamlar bir yapıda olduğu için bilgi görüşünde de merâtib söz konusudur. Buna göre her bir varlık seviyesinin bilgisi de farklı olmaktadır. Bulunulan her bir mertebe, o mertebenin bilgisini elde etme imkânı verir ve o mertebeye gelmeksizin o bilgi elde edilemez. Kayserî'nin bahsettiği bilgi ilm-i ilâhîdir. Bu ilme ledünnî bilgi de denilmektedir. Söz konusu bilginin elde edilmesi, seyr ü sülûk neticesinde, sâlikin kalbindeki hicâbların açılması (keşf) ve ilâhî tecellîlerin sâlikin kalbine doğması sûretiyle olur. Ledünnî ilmin özelliklerini açıklayan Kayserî, rasyonel aklın bu bilgiye ulaşamayacağı kanaatindedir.

Kayserî'nin en şerefli ilim olarak nitelediği ilm-i ilâhî ya da diğer adıyla ledünnî bilgi, ilâhî isim ve sıfatlar ile bunların tecellîlerinin bilinmesini amaçlar. Bu da varlığın gerçek bilgisine vâkıf olmak demektir. Böylece kul, Rabbine nasıl yaklaşacağını, O'nun yakınlığını nasıl hissedeceğini öğrenir. Gayesi mârifetullah olan bu bilgi kutsaldır ve ilim tahsilinin gerçek amacıdır.

Olmanın ve bilmenin birbirinden ayrıştığı günümüz dünyasında, Kayserî'nin bu ikisi arasındaki güçlü irtibatı ortaya koyan yaklaşımı, varoluşumuzu anlamlandırma ve yaratılış gayemizi gerçekleştirmek açısından bize önemli bir perspektif kazandıracaktır.

Öne Çıkanlar

- Dâvûd Kayserî'ye göre insanın yaratılış gayesi Allah Teâlâ'yı bilmektir. Bu bilgi kitâbî bir bilgi değildir. İnsan olması/olgunlaşması neticesinde bu bilgiye vasıl olabilir.
- Hakikati itibarıyla varlık tektir. Mevcudat bu tek olan Varlığın tecellisiyle mertebeler halinde zuhûra gelmektedir.
- Varlığın mertebeleri aynı zamanda bilginin de mertebeleridir. İnsan ancak bulunduğu mertebenin/derecenin bilgisini idrak edebilir.
- İnsanın varlık mertebelerinde yükselmesi (olması/kemâli) için seyr ü sülûk gerekir.
- Varlık mertebelerinde yükselen insan Hakk'a yakınlaşır ve yaratılış gayesini gerçekleştirerek hakiki bilgiye mârifetullaha nail olur.

Kaynakça | References

- Bayrakdar, M. (1994). Dâvûd-i Kayserî. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 02.09.2025 <https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri>
- Bayrakdar, M. (2009). *Dâvûd el-Kayserî*. İstanbul: Kurtuba Yayınları.
- Bayrakdar, M. (2015). “Dâvûd el-Kayserî'nin felsefesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (3), 6-29.
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları.
- Cilî, A. (2010). *el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye fî sıfât'il-Muhammediyye Hakikat-i Muhammediyye (Hz. Muhammed'in sıfatlarındaki İlahi Yetkinlikler)*. M. Bedirhan (çev). N. Kayahan (Yay. haz.). İstanbul: Nefes Yayınları.
- Durusoy, A. (2013). Vücûd. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 03.09.2025 <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe#1>
- İbnü'l-Arabî M. (2006). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. E. Demirli (çev). Cilt 1. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (2017). *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. A. A. Konuk (terc). M. Tahralı- S. Eraydın (Yay. haz.). İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları.
- İbn Manzûr, M. M. (1968). *Lisânü'l-arab*. Cilt 3. Beyrut: Dârü Sadr.
- İmamoğlu, S. Ö. (2011). *Dâvûd el-Kayserî'de varlık, bilgi ve insan* (Yayın No. 291515) Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kara, İ. (2016). *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh Hâşiye Geleneği*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kâşânî, A. (2009). *Letâifu'l-a'lâm fî işarâtü ehli'l-ilhâm Tasavvuf Sözlüğü*. E. Demirli (çev). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kayserî, D. (t.y.). *Şerhu Besmele bi's-sûreti'n-nev'iyeti'l-insâniyyeti'l-kâmile*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1693/16.
- Kayserî, D. (t.y.). *Keşfü'l-hicâb an kelâmi rabbi'l-erbâb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1682/8.
- Kayserî, D. (1997). *Mukaddemât*. Hasan Şahin vd.(çev). Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kayserî, D. (2011). *Ledünnü İlim ve Hakiki Sevgi (Tahkiku Mâ'i'l-Hayat ve Keşfü Esrâri'z-Zulumât-Risâle Fi Ma'rifeti Muhabbeti'l-Hakikîyye*. M. Bayrakdar (çev). İstanbul: Kurtuba.
- Kayserî, Dâvûd (2012). *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risâleler)*. M. Bayrakdar (çev). İstanbul: İFAV.
- Kayserî, D. (2013). *Risâle fî ilmi't-tasavvuf Tasavvuf İlimine Giriş*. M. Bedirhan (çev). İstanbul: Nefes Yayıncılık.
- Kayserî, D. (2024). *Fusûsu'l-Hikem Şerhi Hikmetlerin Burçları*. T. Koç (çev). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kılıç, M. E. (2009). *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi.
- Konevî, S. (2009). *Miftâh-ı gaybi'l-cem ve'l-vücûd Tasavvuf Metafizigi*. E. Demirli (çev). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Uludağ, S. (2003). Mâsivâ. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 03.09.2025 <https://islamansiklopedisi.org.tr/masiva>
- Uludağ, S. (2022). Keşf. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 03.09.2025 <https://islamansiklopedisi.org.tr/kesf/>