



DAVUD EL-KAYSERİ'YE GÖRE SÛFÎ EPİS TEMOLOJİSİNİN TEMEL BİR KAVRAMI OLARAK “KEŞF” VE TÜRLERİ*

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

(Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)

mcakmaklioglu@hotmail.com

Öz

Bu makalede Ekberî geleneğın önemli temsilcilerinden Davud el-Kayserî'nin *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*'nde keşf ve türlerine ilişkin olarak yapmış olduğu tasnifi incelemeye çalışacağız. Bu noktadan hareketle “keşf” kavramının sÛfî epistemolojisinin diğer önemli kavramlarından olan “müşahede”, “feth” ve “tecellî” ile mukayesesini yapıp aralarındaki anlam ilişkisini analiz etmeye çalışacağız. Davud el-Kayserî'nin ortaya koyduğu şekliyle keşf ve türlerini ele alırken makalemizin kapsamı gereği sÛfîlerin marifet anlayışının aklî bilgiyle mukayesesinden ve bu düzlemde temellendirilmesinden bahsetmeyeceğiz. Bu sebeple bu makalede sÛfîlerin bilgi nazariyeleri ekseninde ortaya çıkan tartışma alanlarını gündeme taşımaktan çok marifetle ilgili hususi bazı kavramların dar bir çerçevede semantik tahliline odaklanacağız.

Anahtar Kelimeler: Davud el-Kayserî, Marifet, Keşf, Keşfin Türleri, Tecellî, Feth, Müşahede.

“UNWEILING” AND IT’S TYPES AS A BASIC CONCEPT OF SÛFÎ EPISTEMOLOGY ACCORDING TO DÂWÛD AL-QAYSARÎ

Abstract

In this article, we will try to examine the classification about the “unveiling” (*kashf*) and it’s types made by Dawûd al-Qaysarî who is the one of the most important representatives of Akbarian tradition. From this point, we will try to compare the concept of “unveiling” with other important concepts of sÛfî epistemology such as “disclosure” (*tacallî*), “opening” (*fath*), and “vision” (*mushada*) and than we will analyze the meaning relationships between them. While we are mentioning the “unveiling” (*kashf*) and its types as Dâwûd al-Qaysarî presented, due to the scope of our article, we will not discuss the value of the sufi understanding of gnosis and it’s justification when compared with the rational knowledge. Therefore, we will focus on this article the semantic analysis of some particular concepts related to gnosis in a restricted context rather than discussing the problems that emerged around the sufi theory of knowledge.

Keywords: Dâwûd al-Qaysarî, Gnosis, Unweiling, Types of Unweiling, Disclosure, Opening, Vision.

Giriş

SÛfî epistemolojisinin temel kavramlarından olan “keşf”, tasavvuf ıstılahatı içerisindeki merkezî konumuna istinaden kimi zaman sÛfîleri kimi zaman da doğrudan tasavvuf ilmini ifade etmek üzere “*ehl-i keşf ve'l-vücûd*” ve “*ilm-i keşf*” gibi izafetler içerisinde sıkça kullanılır. Nitekim burada görüşlerine yer vereceğimiz Dâvud el-Kayserî de

* Bu makale 9-10 Mayıs 2015 tarihleri arasında İznik/Bursa’da düzenlenen “Uluslararası Davud el-Kayseri Sempozyumu”nda aynı adla sunulan ve henüz yayımlanmamış olan tebliğın gözden geçirilip genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

“bu ilim (tasavvuf), keşfe ve zevke dayalıdır”¹ demek sûretiyle “keşf”i, bir ilim olarak tasavvufun temel dayanağı yapmaktadır. Bu tür kullanımlar bir taraftan sûfî epistemolojisinin akıl ve beş duyu yoluyla elde edilen bilgiden farklılığına dikkat çekerek tasavvufu müstakil bir *ilm-i ilâhî* olarak temellendirme² gayretini ifade ederken diğer taraftan da “keşf” kavramının tasavvufa dayanak olması bakımından sûfî epistemolojisi içerisindeki merkezî konumunu ihsâs ettirir. Böyle olmakla beraber tasavvufî literatürde bu çerçevede sıkça dile getirilen diğer bazı kavramlarla mukayese edildiğinde “keşf”, anlam bakımından geniş kapsamlı kavramlardan da değildir. Zira tasavvuf ıstılahatı içerisinde hem epistemolojik hem de ontolojik çerçevesi olan daha genel kapsamlı kavramlar bulunmaktadır. Söz gelimi “tecellî”, “vücûd” ve “nûr” kavramları, özellikle Ekberî gelenek içerisinde hem varlık hem de bilgi ile ilgili, diğer bir ifadeyle vücûdî ve şuhûdî³ olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple söz konusu kavramlar semantik açıdan ontolojik ve epistemolojik anlam çerçevesine sahip olması hasebiyle İbn Arabî düşüncesinin en genel kavramlarından sayılır.⁴ “Keşf” kavramı ise, makalemiz boyunca da göreceğimiz üzere, gerek İbn Arabî’nin gerekse Davud el-Kayserî gibi şârihlerinin kullandığı şekliyle sadece epistemolojik bir çerçevesi olup varlığı da içine alacak bir anlam genişlemesine sahip değildir. Zaten Dâvûd el-Kayserî de *Fusûs Şerhi*’nin âdetâ İbn Arabî öğretisine giriş mahiyetinde yazmış olduğu *mukaddimesinde* keşf ve türlerini bu çerçevede ele almaktadır.

Orhan Gazi tarafından İznik’te kurulan ilk Osmanlı Medresesine müderris olarak atanan⁵ Dâvûd el-Kayserî (ö. 1350) yazmış olduğu bu geniş mukaddimeyle genelde İbn Arabî düşüncesinin özelde *Fusûsü’l-Hikem*’in anlaşılması noktasında önemli bir katkı sağlamaktadır. Aslına bakılırsa Kayserî’nin yapmış olduğu bu katkıyı daha önce Sadreddin Konevî’nin (ö. 1274) öğrencisi Müeyyüddin el-Cendî (ö. 1291), *Fusûs*’un mukaddimesini-muhtemelen söz konusu bu mukaddimenin eserin temel irfânî bahislerini mücmel tarzda muhtevî olduğu düşüncesinden hareketle-farklı birçok başlık altında genişçe şerh etmek⁶ suretiyle yapar. İbn Arabî’nin, lehte ve aleyhte hakkında çokça fikir beyan edilen ve en çok şerh edilen bu önemli eserinin doğru anlaşılmasına matuf bu iki çaba arasında şöyle bir nüans vardır. Cendî farklı konulara ilişkin tüm bu izahlarını *Fusûs*’un mukaddimesini şerh

¹ Kayserî, Dâvûd, “Risâle fi ilmi’t-tasavvuf”, *er-Resâil* içinde, (nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997, s. 111.

² Tasavvufun müstakil bir ilim olarak teşekkül süreci ve Dâvûd el-Kayserî’nin rolü hakkında detaylı tahliller için bk. Kartal, Abdullah, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, Bursa, 2015, ss.168-173.

³ Bk. Hakîm, Suâd, *el-Mu’cemü’s-Sûfiyye*, (Dendere nşr.), Lübnan 1981, s. 258, 259.

⁴ Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*, (State University of New York Press), New York 1998, s. 52; A. mlf., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics*, The State University of New York, Albany 1989, s. 216.

⁵ Bayraktar, Mehmet, “Dâvûd-i Kayserî”, *DİA*, yıl: 1994, c. 9, s. 32-33.

⁶ Bk., el-Cendî, Müeyyüddin, *Şerhu Fusûsü’l-Hikem*, haz. Seyyid Celâlüddin Aştîyânî, (Bustâne Kitab), Tahran 2008, ss. 28-140.

ederken ortaya koyar, dolayısıyla da müstakil, geniş bir mukaddime yazmaz. Buna karşılık Kayserî ise henüz şerhe başlamadan önce müstakil, sistematik ve geniş bir mukaddime yazmak suretiyle İbn Arabî düşüncesinin ana temalarını özetler. İbn Arabî'nin başta *Fusûs* ve *Fütûhât* olmak üzere eserlerinde ortaya koyduğu düşüncesine ilişkin temel bazı kavram ve esaslarını on iki başlık altında ihtiva eden⁷ bu mukaddime önem ve kapsamına binaen *el-Mukaddemât* şeklinde müstakil bir eser gibi zikredilir.⁸ Dâvûd el-Kayserî bu on iki başlıktan birini hem genel anlamda tasavvuf hem de hassaten İbn Arabî ıstılâhâtı açısından önemine binaen "keşf" konusuna ayırır. Dolayısıyla Kayserî'nin orijinal adı *Matlau' Husûsi'l-Kelim fî Maâni Fusûsi'l-Hikem* olan bu şerhi ve özellikle de eserin mukaddimesinde marifete, dolayısıyla da "keşf" kavramına hasrettiği yedinci bölüm⁹ çalışmamızın asıl kaynağını teşkil edecektir. Hiç şüphesiz *Fusûs*'a geniş ve sistematik mukaddime yazma geleneği Kayserî ile sınırlı kalmaz, aynı geleneği takip ettiren Abdullah Bosnevî de yine on iki başlık altında Ekberî düşüncenin temel bazı konularını izah eder.¹⁰ Bu gelenek ayrıca Ahmet Avni Konuk tarafından yakın zamana kadar da sürdürülür.¹¹

Biz bu makalemizde Davud el-Kayserî'nin ortaya koyduğu şekliyle keşf ve türlerinden bahsederken sûfîlerin marifet anlayışının aklî bilgiyle mukayesesine ve bu düzlemde temellendirilmesine yer vermeyeceğiz. Burada daha çok Davud el-Kayserî'nin keşf ve türlerine ilişkin olarak yapmış olduğu tasniften hareketle "keşf" kavramının sûfî epistemolojisinin diğer önemli kavramlarından olan "müşahede", "feth" ve "tecellî" gibi yakın anlamlı kavramlarla mukayesesini ve bunlar arasındaki anlam ilişkisini ele almaya çalışacağız.

I. "Keşfin" Tanımı ve Marifetle İlgili Diğer Kavramlarla İlişkisi:

Az önce bahsi geçtiği üzere her ne kadar İbn Arabî ıstılâhatında yer alan hem epistemolojik hem de ontolojik kullanımı olan kavramlar gibi geniş bir anlam çerçevesine sahip olmasa da tecellîlerin mârifete taalluk eden kısımlarını ifade etmek üzere sıkça kullanılan ve en genel olanı "keşf" kavramıdır. Sûfînin yaşamış olduğu manevi açılımları ifade eden "feth" ve diğer bazı kavramlarda olduğu gibi tecellîler neticesinde hâsıl olan bilgiyi idrak eden insanda gerçekleşen bir durumu ifade etmek üzere kullanılan¹² kavram, Allah

⁷ Bk., el-Kayserî, Dâvûd, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Ayetullah Hasanzâde Amûlî, (Bustâne Kitab), Tahran 1424 h. c. I, s. 13-171.

⁸ Meselâ söz konusu bu mukaddime *el-Mukaddemât* adı altında hem müstakil olarak hem de Dâvûd el-Kayserî'nin diğer risaleleriyle birlikte ayrıca yayınlanmış ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bk. Davûd el-Kayserî, *er-Resail*, haz: Mehmet Bayraktar, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997; *Mukaddemât*, çev: Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.

⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 127 vd.

¹⁰ Bk., Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyât-ı Arâisu'n-Nusûs*, Matbâyı Âmire, 1290 h.

¹¹ Bk., Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (MÜİFV. Yay.), İstanbul 1999.

¹² Chittick, *Sûfî Path*, s. 220.

(c.)'in sonsuz hicaplarının açılması anlamına gelir. Arapçada “açmak”, “kaldırmak”, “perdeyi/peçeyi açıp kaldırmak”, “kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak”, “var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” gibi anlamları olan “keşf” sözcüğü, “engel”, “perde” anlamlarına gelen “hicap” ile birlikte (*keşfu'l-hicâb*) ıstılahî olarak perdelerin arkasındaki sırlara ve hakikatlere muttalî olmak anlamında kullanılır.¹³ Sühreverdî Maktûl tarafından sistemleştirilen işrâkî hikmet felsefesinin de en temel kavramlarından olan “keşf” ve “mükâşefe”, bu gelenek içerisinde “maddî unsurlardan soyutlanan kâmil nefisler üzerine aklî nurların parıldaması, aklî bir hususun düşünce ve isteğe ihtiyaç göstermeden, hiçbir şüpheye sebebiyet vermeyecek kesinlikte birden ortaya çıkması”¹⁴ anlamına kullanılır.

Sûfiler keşf terimini hem “perde arkasında ve aklın idrak alanı ötesinde olan gaybı bilme”, hem de “Allah’ın tecellilerini temaşa etme” anlamına kullanmışlardır. İlk sûfilere itibaren “firâset”, “feth”, “inkîşaf”, “müşâhede”, “muhâdara”, “muâyene”, “yakîn” ve “ilham” gibi terimler de buna yakın anlamlarda kullanılmış ancak farklılıklarına da dikkat çekilmiştir. Aynı kökten türetilen *mükâşefe* kavramı Arap dilinin hususiyetine binaen “iki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” şeklinde çok küçük bir anlam farklılığına işaret etse de çoğu zaman “keşf” ile eş anlamlı olarak zikredilir.¹⁵

Bu anlamda “keşf” kelimesinin Kur’an-ı Kerim’de tasavvufî açıdan önemli bir kullanımı vardır: “*Sen bundan gaflette idin; bu yüzden senden örtünü (gitâ’) kaldırdık (keşf) ve bu gün görüşün keskindir.*” (Kâf 50/22). Artık ölümü tecrübe etmiş olan nefse yönelik bu hitapta tasavvufî açıdan önemli sembolik anlamları muhtevî “hicap”ın eş anlamlısı olan örtünün (*gitâ’*) ölümle kaldırılmasından (*keşf*) ve gözün keskinleşmesinden bahsedilir. Hem bu ayete ve hem de tasavvufî literatürde sıkça yer verilen “*Allah’ın yetmiş bin nurdan ve yetmiş bin de zulmetten hicabı vardır*” hadisine istinaden sûfiler, perdelerin kalkıp gözün keskinleşmesi için tabîî ölümden önce ihtiyârî ölümü (*fenâ*) yaşamak isterler. Bu itibarla “keşf” ya tabîî ölümle ya da sûfinin seyr-ü sülûkuna paralel olarak iradî ölümle gerçekleşen kesin ve açık bir idraki ifade eder. Tasavvufî düşüncede Allah’ın dışındaki her şey, bütün kâinât¹⁶ ve bizâtihi insanın kendi nefsi¹⁷ Allah’ı perdeleyen hicaplar olarak kabul edilir. Bu hicaplar “keşf” tecrübesiyle açılır ve sûfi böylesi bir keskin idrake kavuşur. Bu çerçevede olmak üzere Dâvud el Kayserî keşfî terminolojik olarak şu şekilde tanımlar: “Perde

¹³ Bk., Kayserî, Dâvûd, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Âyetullah Hasanzâde Amûlî, (Bustâne Kitap), Tahran 2000, s. 127; Cürçânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Haz: Muhammed Abdü'l-Hakim El-Kâdî, (Darü'l-Kitabi'l-Mısri,) 1. Baskı, Kahire 1991, s. 198; Uludağ, Süleyman, “Keşf”, *DİA*, yıl: 2002, c. 25, s. 315.

¹⁴ Uludağ, “Keşf”, s. 316.

¹⁵ Uludağ, “Keşf”, s. 315.

¹⁶ İbn Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), Kahire 1946, s. 54, 55.

¹⁷ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, haz: Ahmed Şemseddin, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1. Baskı, I-IX, Beyrut 1999, c. VII, s. 63. Tebliğimiz boyunca çoğunlukla *Fütühât*'in burada atıfta bulunulan Beyrut nüshası kullanılmıştır. Nadiren Osman Yahya neşrine müracaat edildiği durumlarda ise ilgili atıfta bu durum ayrıca belirtilmiştir.

arkasında olan gaybî manalara ve hakikatlere vücûd (varlık) ve şuhûd (bilgi) açısından muttali olmak."¹⁸ Fakat az önce zikri geçen hadiste de işaret edildiği üzere hicâplar sonsuz olduğu ve Allah (c.) da ancak hicab yoluyla idrak edilebileceği için sûfînin bilgisi hep idrak ve idrakten acziyet, ru'yet ve perde paradokslarıyla ifade edilir. Ne kadar latîf ve mânevî keşifler, tecellîler gerçekleşmiş olsa da insan hâlâ bir perde arkasından idrak ediyordur. Keşf ya da mükâşefe sadece uzak ve zulmânî hicâblardan yakın ve latîf hicaplara geçmeyi sağlar. Fakat perdelerin sürekli oluşu O'na teveccühe engel değildir. Bu şekilde Zât, kendini sonsuz tecellîleriyle perdeler. Zîrâ Zât'ı, hicabsız bir şekilde doğrudan ancak Zât'ın Kendisi bilir.¹⁹

Yapmış olduğumuz bu tanımlarla "keşf" kavramının anlam çerçevesini genel hatlarıyla da olsa belirlemiş olduk. Ancak tasavvuf ıstılahatı içerisinde bir birinden kolayca ayırt edilemeyecek şekilde yakın anlamlı bazı kavramlar vardır. Şimdi bu kavramlarla "keşf" arasındaki anlam ilişkisini ele almaya çalışacağız.

a. Keşf-Tecellî: Tasavvufî bir terim olarak "keşf" marifetle ilgili diğer kavramlarla mukayese edildiği zaman kavramın anlam çerçevesi daha da belirginleşmiş olacaktır. Aslında makalemizin giriş kısmında "keşf" kavramının hem varlık ve hem de bilgi ile alakalı olup olmaması bakımından "tecelli" kavramıyla genel bir mukayesesini yaptık ve tecellînin hilafına keşfin sadece epistemolojik bir anlam çerçevesi olduğunu ifade etmiş olduk. Bu iki kavram arasında bir başka açıdan mukayese yapacak olursak; idrak edilen, bilginin kaynağı olan Allah (c.) göz önünde bulundurulmak sûretiyle kullanılan "tecelli" kavramı hem varlığın ve hem de bilginin asıl kaynağı olan Hakk Teâlâ açısından bir duruma işaret eder. "Keşf" ise, her ne kadar nadiren "O'nun sıfatlarının bilinmesi, ancak Allah'ın kendisini bize açmasıyla (*keşf*) mümkündür"²⁰ şeklinde Allah ile alakalı bir duruma işaret etmek üzere kullanılsa da tıpkı marifetle ilgili diğer bazı kavramlar ("feth", "zevk") gibi keşf de genel olarak idrak eden insan açısından kullanılan bir kavramdır.²¹ Aslında bütün bu kavramlar İbn Arabî'nin özellikle de Davud el-Kayserî'nin metinlerinde mutlak anlamda bir birinden bağımsız olarak değil sürekli bir biriyle ilişkili olarak kullanılır. Zira sıfatlarıyla tecelli etmesi yoluyla bizzat Allah'ın kendini bildirmesi, açık ve âşîkar etmesi anlamına tecellî, Allah (c.)'ın kulunun kalbine gayb âlemine ait nurları açmasından ibâret olduğu için²² kalpteki perdelerin kaldırılmasını (keşf) sağlayan en temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Davud el-Kayserî de keşfe ilişkin olarak az sonra üzerinde durmaya çalışacağımız taksimatı üzere keşf-i suverîleri yüce Allah'ın es-Semî' ve el-Basîr gibi

¹⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 126.

¹⁹ İbn Arabî, *Kitâbu'l-Celâle, Resâil*, thk., Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire, ts. s. 48.

²⁰ İbn Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 396, 397.

²¹ Chittick, *Sûfî Path*, s. 220.

²² İbn Arabî, *Fütühât*, c. IV, s. 171; A. mlf., *Fusûs*, s. 133.

isimlerinin tecellisine²³ keşf-i manevileri ise el-Alîm ve el-Hakîm isimlerinin tecellilerine²⁴ bağlayacaktır. Tıpkı görmenin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için gözün sağlıklı olmasının yanı sıra ışımanın olması (*tecelli*) ve görülen şey ile göz arasındaki görmeye mani olan engellerin kalkmış olması (*keşf*) gibi durumların bir biriyle sıkı sıkıya irtibatlı olması gibi tüm bu kavramlarla ifade edilmek istenen durumlar da bir biriyle sıkı sıkıya ilintilidir.

Konuya bu açıdan yaklaştığımızda “keşf”, sürekli olan ve asla tekrar etmeyen ilahi tecellîler²⁵ ile idrak eden insan arasındaki daha yoğun, katı ve kalın olandan daha latif olana doğru sıralanan çok sayıdaki perdenin (hicap/gitâ) sıfatların tecellisi yoluyla kaldırılmasını ifade eder. Mesela idrak edenin bizzat kendi varlığı vazgeçilmez bir hicâbtır.²⁶ Bu sebeple sûfîlerin yürüdükleri manevi yolculuğun nihai hedefi ve gayesi açısından düşündüğümüzde perdelerin mutlak ve nihai anlamda kaldırılmasını ifade eden mutlak bir keşf ve idrak halinin söz konusu olmadığını ifade edebiliriz. Dolayısıyla açıkça anlamayı, hissetmeyi ya da idrak etmeyi ifade eden “keşf” kavramı sürekli bir şekilde perdelenmişliğe, engele ya da en genel anlamıyla idrak edememeye işaret eden hicab kavramıyla birlikte kullanılacaktır.

b. Keşf-Feth: Her ne kadar yaşanan tecrübenin farklı veçhelerini ifade etmeleri bakımından kavramsal düzeydeki bu farklılıklar ortaya çıksa da bu kavramlar o kadar iç içe geçer ki kimi zaman bir birinden ayırıştırılması mümkün olmayacak tarzda zikredilirler. Mesela “keşf”, “zevk”, “feth” ve “şuhûd” gibi kavramlar tasavvufî eserlerde kimi zaman bir birinin eş anlamlısı olarak kullanılır.²⁷

Bu noktada keşfe anlam bakımından en yakın olan kavram “feth” kavramıdır. Aslında çoğu zaman keşfin eş anlamlısı olarak kullanılan bu kavram, Allah (c.)’ın, tecellî etmek sûretiyle kalp için görünmeyen âleme bir “kapı açması”, ya da kendisi hakkında doğrudan bilgi için kalbi “açması” anlamına kullanılmaktadır. Dolayısıyla burada da görüldüğü gibi her iki kavram da terminolojik olarak hemen hemen aynı içeriğe sahiptir. Ancak kelime manası itibarıyla her ikisi de “açmak” manasına gelen bu iki tasavvufî ıstılah izafe edildikleri kelimelerle birlikte mahiyet bakımından olmasa da derece bakımından küçük bir farklılığa işaret eder. Zira “keşf” genellikle perde anlamına gelen “hicap” ve “gitâ” kelimelerine izafe edilirken “feth” kapı manasına gelen “bâb” kelimesiyle birlikte kullanılır. Bu şekilde kullanılmak suretiyle “feth” kavramıyla genellikle rûhânî yükselişin ilk ve

²³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 129.

²⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 132.

²⁵ Hem mârifet ve hem de varlık noktasında Hakk’ın bir durumunu ifade eden “tecellî”, tecellînin kaynağının sonsuz oluşundan (*ittisa’-ı ilâhî*) dolayı bir kerelik ve kişiye özeldir, aslâ tekrar etmez. Hiçbir kimse bir diğerrinin tecrübe ettiğini tadamadığı gibi, Hakk Teâlâ aynı kişiye aynı biçimde de tecellî etmez. Bk., İbn Arabî, *Fütûhât*, c. III, s. 117; c. VII, s. 28, 29; A. mlf., *Kitâbu'l-Celâle, (Resâil)*, s. 50.

²⁶ Bk., İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 175.

²⁷ Mesela keşf ve zevk kavramlarının bir biriyle çok yakın anlamda kullanımlarıyla ilgili olarak Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 305.

başlangıç mertebelerine işaret edilir.²⁸ "Kapının" açılması sonucu ilâhî tecellîler hâsıl olur. Bu "kapı"da sabırla bekleyen sûfî Allah (c.) hakkında daha önce bilmediği şeyleri öğrenir, daha önce O'na nispet etmeye cür'et edemediği şeyleri nispet etmeye başlar, değerli birer hazine olan sırlara ve ilimlere muttalî olur.²⁹ Özellikle İbn Arabî'nin *hazretü'l-ilâhiyye kapısının* açılması şeklinde kullanmak suretiyle yapmış olduğu açıklamaların da çağrıştıracığı gibi kavram, ilâhî keşif ve ilhamlar öncesinde maddî bütün alâka ve bilgilerden uzaklaşmış bir şekilde sabırlı ve arzulu bekleyişi ifade eder.³⁰ Dolayısıyla bu anlam çerçevesi itibarıyla "feth" kavramının, hicaplar sonsuz olduğu için asla bitmeyecek olan keşf tecrübesinin başlangıcını veya tedricen çok farklı keşif ve tecellilerin yaşandığı sonsuz bir âleme girişi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Zaten İbn Arabî'nin bu her iki kavramı bir birine izafe etmek suretiyle "keşfin açılması" anlamına kullandığı *fütûhu'l-mükâşefe*³¹ kavramı da her iki kavram arasındaki bu ilişkiye işaret eder mahiyettedir.

c. Keşf-Müşahede: Söz konusu kavramlar içerisinde anlam ve derece bakımından farklılıkları üzerinde en çok durulanları ve bu şekilde de bir biriyle en çok mukayese edilenleri belki de "keşf" ve "müşahede" kavramlarıdır. Nitekim İbn Arabî mükâşefeyi, mânevî olması ve sürekli mânâlara has olması yönüyle mârifetle ilgili diğer kavramlardan ayırır.³² Buna göre mükâşefe ilâhî hakikatleri temsil eden mânâlardır, buna mukabil müşâhede tecrübî, açık bir ru'yettir.³³ Bu itibarla mükâşefe mânâlar ve isimlerle ilişkili iken müşâhede zâtlara ve müsemmâya taalluk eder. Zâtlara ve müsemmaya taalluk etmesi bakımından daha doğrudan bir ilim ifade eden müşâhedenin isimlerle ilintili olan mükâşefeden daha tam olması gerekirdi. Fakat İbn Arabî'ye göre mükâşefe müşâhededен daha tamdır. Çünkü ona göre zâtlarla alakalı olan müşâhedenin, sûfînin nihâî gâyesi olan Hakk'ın Zât'ına taalluku mümkün değildir. Bu itibarla İbn Arabî, "*Hakk'ın Zât'ının müşâhedesini* *sahih olsaydı ki bu sahif değildir, müşâhede daha tam olurdu*" der. Bu sebeple İbn Arabî'ye göre, kesîf olanı latîf hale dönüştüren mükâşefe, latîf olanı kesîf olana dönüştüren müşâhededен daha tamdır.³⁴

Derece bakımından aralarındaki farklılıklara rağmen bu lafızların delâlet ettikleri anlamlar arasında kesin ayrımlar yapmak yine de pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu farklı lafızların anlamları arasında açık bir uygunluk olduğunu gösteren çok sayıda metin

²⁸ Chittick, *Sûfî Path*, s. 222, 223.

²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 319.

³⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkur, (el-Hey'etü'l-Mısriyye), I-XIV, Kahire 1985, c. I, s. 265; c. IV, s. 112, 221.

³¹ İbn Arabî, *Risâletü'nî fî Süûli İbn Sevdekîn*, (*Resâil-Haydarabâd*) içinde, s. 1; Fütûhât, c. IV, s. 204.

³² Bk. Palacios, Asin, *İbn Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû*, Arapça'ya çev. Abdurrahman Bedevî, (Mektebetü'l-Mısriyye), Kahire 1965, s. 213.

³³ Palacios, *İbn Arabî*, s. 218.

³⁴ Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 187; Palacios, *İbn Arabî*, s. 213.

mevcuttur. Nitekim Serrâc, eseri *el-Luma*'da “*yakîn mükâşefe demektir,...yakîn müşâhededir*”³⁵ diyerek mükâşefe ile müşâhedeyi aynı anlama gelebilecek şekilde kullanmaktadır. Tasavvuf terimleri içerisinde yer alan farklı lafızların anlam bakımından benzeşmesi söz konusu lafızların şu veya bu sûfiye göre bazı kesin ayrımlarının olmasını ortadan kaldırmaz.

II. Davud el-Kayserî'ye Göre Keşfin Türleri: Klasik tasavvufi eserler ile sözlüklerde “keşf”in türlerine ilişkin farklı tasnifler söz konusudur. Bu tasniflere göre keşfin meselâ ilmî, irfânî, zâtî, ilâhî, nazârî, nûrânî, iyânî, sûrî ve mânevî gibi şekillerinden bahsedilir.³⁶ Dâvud el-Kayserî de epistemolojik açıdan “keşfi” mânevî ve suverî olmak üzere ikiye ayırır ve nebilere has olan vahiy tecrübesini de içine alacak şekilde çok genel bir çerçevede keşf tanımını ortaya koyar. Zira Davud el-Kayserî'nin *Fusûs* şerhi mukaddimesinde keşfin bütün bu türlerine dair vermiş olduğu örnekler Hz. Peygamberin şahsında gerçekleşen nebevi örneklerdir.³⁷ Yine Kayserî'nin keşfin türlerine ilişkin olarak yapmış olduğu bu ayırım içinde keşf ve şuhûd gibi kavramların artık iç içe geçtiğini ve müşahedenin keşfin bir türü olarak kabul edildiğini görürüz. Zira şuhûd ya da müşahade üstünlükleri bakımından keşf kavramıyla mukayese edilen kavramlar olmaktan çıkartılmış ve artık keşf-i suverînin bir türü olmuşlardır. Hatta Kayserî kimi zaman şuhûd kavramını doğrudan suverî keşifler için kullanır.³⁸ Kayserî keşfin türlerini bu şekilde ikiye ayırdıktan sonra bunların şu şekilde tanımlarını yapar ve hakkında geniş izahlarda bulunur.

a. Suverî Keşifler; misal âleminde meydana gelen ve duyular vasıtasıyla algılanabilen keşiflerdir.³⁹ Hiç şüphesiz burada kastedilen duyular, belirli frekansların sınırı içerisinde maddi âlemi algılamamız için elverişli olan zahiri beş duyu değil, bu beş duyu ile zahir-batın ve asıl-fer' ilişkisi içerisinde mütalaa edilen ve mahalli kalp olan batınî hislerdir. Zira Kayserî'nin açıkça bazı âyetlere⁴⁰ istinaden ifade ettiği üzere kalp için de görme, işitme ve diğer duyular söz konusudur. Bu hisler artık maddi ve cismani olmaktan ziyade ruhani hislerdir. İşte manevi bir latife olarak kalpte zuhur eden söz konusu ruhani hisler bizim bildiğimiz ve fiziki âlemi algılamamızı sağlayan zahiri hislerin aslıdır. Yine Kayserî'nin açık bir şekilde ifade ettiği üzere asıl olan bu ruhânî duyularla tâlî ve fer'î olan zahiri duyular arasındaki perdeler kaldırıldığında asıl ile fer' birleşir; böylece sâlik bu zahiri

³⁵ Bk. es-Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye), Kahire 2002, s. 102, 103.

³⁶ Bu hususta meselâ bk., et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fün'ûn ve'l-Ulûm*, haz. Refik el-Acem ve diğerleri, (Mektebetü Lübnan), Beyrut 1996, c. II, s. 1366; Uludağ, “Keşf”, s. 316.

³⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 127-129.

³⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* ss. 129.

³⁹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 127

⁴⁰ “Gözler kör olmaz; ancak göğüsteki kalpler kör olur” (Hac 22/46). “Allah onların kalplerini mühürledi; onların işitme ve görmelerinde bulanıklık var” (Bakara 2/7)

hisleriyle ruhani hislerinin müşahede ettiği şeyleri görmeye başlar. Ruh ise tüm bunları bizzat müşahede eder.⁴¹

Kayserî'nin bu izahatından hareketle söyleyecek olursak; "suretle", "biçimle" bir şekilde irtibatı olan ve insanın beş duyusuyla ilintili olan suverî keşf, Kayserî'nin asıl kabul ettiği ve kalpte gerçekleşen ruhani hisler ile maddi beş duyu arasındaki perdelerin kaldırılmasından (*ref*) ya da açılmasından (*keşf*) ibarettir. Dolayısıyla duyular merkezinde gerçekleşen bu tecrübeyi, hem genel olarak İbn Arabî'nin ve hem de Kayserî'nin açıklama tarzına ya da ıstılahatına uygun olarak duyuların zahirden batına yönelmesi ya da yükselmesi anlamına *mîracü'l-his* şeklinde isimlendirebiliriz. Aslında manevi keşiften bahsederken üzerinde durmaya çalışacağımız üzere söz konusu bu yükseliş akıl da dâhil insanın bütün melekelerini kuşatan bir tecrübe olduğu için bu tanımlamayı artık *mîracü'l-akl ve'l-his* şeklinde de yapabiliriz. Zîrâ adına ister seyr u sülûk diyelim ister ruhani miraç, bu manevi yolculuğu ya da yükselişi esnasında insan zahiri-bâtınî yetileri, hisleri ve akli içine alan her yönden bir yükselişi ya da zahirden batına yönelişi tecrübe eder. Böyle olunca beşerî hisler de bu yükselişten nasibini alır ve Kayserî'nin ifade ettiği şekliyle zahiri hisler asılları olan ruhani hislerle birleşir ve böylece keşfin duyular düzleminde gerçekleşen suverî kısmı gerçekleşir. Az önce ifade ettiğimiz üzere bu mîraç insanın latifeleri açısından küllî tarzda gerçekleştiği için akıl da bu miraçtan nasibini alır. Kayserî'nin ifade ettiği şekliyle, tıpkı zahiri hislerin verilerini kullanarak bir hüküm ve sonuca ulaşan akıl gibi manen sıçrayan ve aydınlanan amelî akıl (*el-aklu'l-münevverü'l-amelî*) da bu ruhani hislerin verilerini kullanarak bir hükme varır.⁴² Böylece yaşanan bu keşf tecrübesi vasıtasıyla salık gaybî manalara ve hakikatlere muttali olur.

Kayserî keşf-i suverînin beş türüne ilişkin olarak Hz. Peygamberin şahsında gerçekleşen şu tecrübeleri örnek olarak zikreder: 1. Müşahede/görme yoluyla gerçekleşenler: Cebrail'i (a) aslî suretinde görmesi gibi ruhların suretlerini ve nurani ruhları görmesi. 2. İşitme yoluyla gerçekleşenler: Sahih hadislerde ifade edildiği şekliyle Hz. Peygamberin kendisine nüzul eden vahyi manzum bir kelim olarak ya da çan sesi veya arı vızıltısı şeklinde işitmesi. 3. Koklama, ilahi nefhalarla esinlenme yoluyla gerçekleşenler: "Rahmanın nefesini/esintilerini Yemen tarafından alıyorum" ve "Yaşadığınız şu günlerde Allah'ın esintileri vardır; aman kaçırmayın!" hadislerinde ifade edilen tecrübe. 4. Dokunma yoluyla gerçekleşenler: "Rabbimi en güzel bir "suret" içinde gördüm... Elini iki kürek kemiğim arasına koydu, serinliğini göğsümde hissettim. Böylece göklerde ve yerde olanı bildim"

⁴¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 131, 132.

⁴² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 131.

şeklindeki hadiste ifade edilen tecrübe. 5. “Kendimi (rüyada) kana kana süt içerken gördüm. Artan kısmını Ömer’e verdim ve bunu ilme yordum” hadisinde ifade edilen tecrübe.⁴³ Böylece Kayserî suverî keşf ve türlerini Hz. Peygamberin bizzat tecrübe etmiş olduğu örnekler üzerinden temellendirme yoluna gider.

Kayserî her ne kadar suverî keşiflerden bahsederken ve bu keşif türlerine ilişkin olarak özellikle Hz. Peygamberin yaşamış olduğu tecrübelerden örnekler verirken görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma şeklindeki hislere sıkça atıfta bulunsa da ona göre keşf-i suverî sadece duyuşal düzlemde tecrübe edilip kaybolan salt hissî bir tecrübe değildir. Çoğunlukla gaybî manalara ve hakikatlere muttali olmayı da beraberinde getirir. Zira Kayserî’nin ifade ettiği üzere, keşf-i suverîler her ne kadar nadiren söz konusu bu gaybî manalara ve hakikatlere muttali olmaksızın gerçekleşse de çoğunlukla bu tür manaların kalpte zuhurunu da beraberinde getirir, hatta az sonra bahsedeceğimiz manevî mükâşefeleri de içerirler. Dolayısıyla, Kayserî’nin ender rastlandığını ifade ettiği gaybî manalardan yoksun olan kısmı bir kenara bırakılacak olursa bir şekilde manevî mükâşefeleri de içeren bu kapsamlı suverî keşifler, suret ve manayı bir araya topladığı için marifet açısından daha yüksek bir mertebeye ve daha fazla kesinliği, yakîni ifade eder.⁴⁴

Suverî keşifler hakkında bu şekilde bir kanaat belirten Kayserî bir taraftan tarih boyunca sûfler tarafından yer yer ifade edilen müşahede ya da mükâşefeden hangisinin üstün olduğu yönündeki farklı kanaatler sadedinde kendi görüşünü ifade ederken diğer taraftan da suverî ve manevî keşfin bir birinden bağımsız olmadığı fikrini gündeme getirmektedir. Zira suverî keşif artık manevî keşfi de içeren kapsamlı bir tecrübeyi ifade etmektedir. Bu noktada Kayserî’nin keşf ve türlerine ilişkin yapmış olduğu tasnif içerisinde de en genel kapsamlı olan türün manevî keşifleri de içeren suverî keşifler olduğunu ve hatta bunun salt marifetle ilgili “feth”, “zevk”, “şuhûd” gibi kavramlar içerisinde de en genel kapsamlı kavram olduğu sonucuna varabiliriz. Zîra onun keşf ve türlerine ilişkin yapmış olduğu açıklamaları, bu hususta verdiği örnekleri ve suverî keşfin çoğu zaman manevî keşifleri de ihtiva ettiğini düşündüğümüzde söz konusu bu tecrübenin vahiy, ilham, müşahede, zevk, sezgi gibi tecrübeleri kapsadığını görürüz.⁴⁵ Ekberî düşünceye giriş mahiyetinde değerlendirebileceğimiz *Fusûs Şerhi* mukaddimesinde ele aldığı on iki meseleden marifete tahsis etmiş olduğu yedinci bölümünde diğer kavramlar yerine keşfe yer vermesi⁴⁶ de Kayserî’nin söz konusu kavramlar içerisinde keşfi en yaygın ve geniş

⁴³ Bk. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 127-129

⁴⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 130.

⁴⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 127-134.

⁴⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 127 vd.

muhtevaya sahip bir kavram olarak gördüğünün bir diğer kanıtıdır.

Kayserî'nin bu şekilde özel bir tasavvufî terimi nebevi örneklerle izah etmesinden ve kavramın anlam çerçevesini semantik açıdan vahyi de içine alacak şekilde genişletmesinden bahsederken onun, İbn Arabî'nin açıklama tarzına uygun olarak, bu ifadelerinin hemen akabinde yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için vahiy ile ilham arasındaki farklılıkları netleştirdiğini⁴⁷ de ifade etmeliyiz.

Her ne kadar marifetle ilgili kavramlar aralarındaki küçük farklılıklara istinaden bir birinden ayrılrsa ve aralarında bir üstünlük meselesi gündeme gelse de Kayserî'nin ruhani his ve suretlerle alakalı olan suverî keşfin genel olarak keşfi maneviye de ihtiva ettiğini ifade ederken dikkat çektiği üzere bu kavramlar bir birleriyle yakından alakalıdır. Hatta kimi zaman bir birinin yerine kullanılırlar. Nitekim burada Kayserî'nin kesf-i suverî ve türlerine ilişkin yaptığı açıklamalar tasavvufî literatürde müşahede kavramı hakkında söylenenlerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Sözelimi sûflere göre, görülebilir şeylere nispetle görme ne ise gayba nispetle de müşâhede odur.⁴⁸ Yani şuhûd gayba dair hakikatlerin mânevî basiret gözüyle görülmesini ifade eder.⁴⁹ O halde müşahede tıpkı keşf-i suverîlerde olduğu gibi hakikatlerin, sadece görmeyle değil işitme, koklama, tatma ve dokunmayla bir şekilde ilintili olan ruhani hislerle belirli bir suret üzere idrakini ifade eder. Ancak bu noktada İbn Arabî ile Kayserî arasındaki bir farka işaret etmeliyiz. İbn Arabî, "müşâhede bilgiye giden bir yoldur, keşf ise bu yolun hedefidir, yâni yolun sonucunda bilginin ruhta hâsıl olmasıdır. Müşâhede, bütünüyle hissî kuvveler yâni duyular içindir başka bir yeti için değil, mükâşefe ise mânevî kuvveler içindir"⁵⁰ demek suretiyle iki kavramı bazen bir birinden ayırma eğiliminde iken Kayserî tebliğimiz boyunca ifade etmeye çalıştığımız üzere şuhûdu keşfin bir türü görmek suretiyle her ikisini de keşf ana başlığı altında mütalaa etmektedir. Kısacası müşâhede, hislerin maddî sûretlerden daha latîf sûretlere yönelmesi ile gaybın ve eşyanın hakikatinin mânevî bir his olarak idrak edilmesidir. Bu sebeple müşâhede, görme ve eşyanın iç yüzünü, hakikatini kavramayı ifade edecek tarzda geniş bir anlamda kullanılır.⁵¹

Bu şekilde kavramların iç içe geçmesinin temel sebebi en genel ve kuşatıcı anlamda tek bir idrak edici latifenin (*rûh-ı a'zâm/rûh-ı insân/ el-latîfetü'l-insâniyye*) bulunuşudur. Akıl, his, kalp, sır, fuad vs. gibi kavramlarla ifade edilen farklı zahirî ya da batınî idrak

⁴⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 136 vd.

⁴⁸ Bk. Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, (Dârü'l-Ma'rife), Beyrut 1983, s. 250.

⁴⁹ Bk. İbn Arabî, *Risâletün Lâ Yeûlu Aleyh (Resâil)*, s. 246.

⁵⁰ Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 188.

⁵¹ Chittick, *Sûfî Path*, s. 225.

alanları bu yegâne olan kuşatıcı cevherin farklı mertebelerdeki görünümünden ibarettir.⁵² Öyleyse tek bir idrak nuru vardır ve bu nur duyumlanabilir şeylere nispetle duyum, kavramlara nispetle akıl, keşfi bilgiye nispetle de kalp adını alır. Hem duyumlar hem de zihin, idrak edici karakterlerini bu nura borçludurlar.⁵³ İnsanın idrak edici bu kuşatıcı ve yegâne latif gerçekliği (*el-latîfetü'l-insâniyye*) tefekkür yoluyla idrak ettiği zaman “akıl”, doğrudan Allah’ın bildirmesiyle idrak ettiği zaman ise “kalp” adını alır. Bu açıdan bakıldığında çoğu zaman bir biriyle çelişir görünen “kalp” ya da “akıl” aynı kuşatıcı gerçekliğin farklı görünümüdür, sadece bilme şekillerinde belirgin bir ayırım söz konusudur. Akıl, sınırlayarak, zapt edip bağlayarak (*a.k.l.*)⁵⁴ idrak etmeye çalışırken kalp, her hangi bir sınırlamaya gitmeksizin sürekli değişerek (*k.l.b.*) Hakk’ın aslâ tekrar etmeyen tecellîlerini yakalamaya çalışır.⁵⁵ Bu sebeple tasavvufî bilgi anlayışında duyu ile tecrübe, tecrübe ile akıl arasında bir rekabet ve mücâdele değil, tâbir câizse bir konsensüs ve dayanışma vardır. Bu melekeler ve bunların ürünü bilgiler, bir birinden kesin hatlarla ayrılmış değişik varlık sferlerini göstermezler.⁵⁶

Kısaca nur, kalp, akıl ya da nefis-i nâtika diyelim kastedilen hep aynı şeydir: İnsanın idrak edici yönü, cevheri. Sûflere göre insan, işte bu cevherle düşünür, hisseder, işitir, görür, imajlar edinir ve ezberler.⁵⁷ Dolayısıyla akla, hislere ya da yaşanan tecrübeye nispetle gündeme gelen keşf, hads, müşahede, zevk gibi tecrübeler yalnız yegâne olan bu latif insânî gerçekliğin (*rûh-ı â'zâm*) bahsi geçen farklı mertebelerdeki görünümüne nispetle bir birinden ayırmakta ve farklı kavramlarla anılmaktadır.

b. Mânevî Keşifler ise el-Alîm ve el-Hakîm isimlerinin tecellisinin sonucu gaybî mânaların ve aynî hakikatlerin zuhurundan ibarettir. Bu tür keşifler adından da anlaşılacağı üzere maddî ya da ruhani anlamda her hangi bir şekilde hissî bir suretten mücerrettir. Tıpkı suverî keşif de olduğu gibi bunun da mertebeleri vardır. Kayserî’nin ifade ettiği üzere bu tarz manevî keşifler az önce bahsi geçen *rûh-ı a'zâm*ın farklı mertebeleri olarak fikir, akıl, kalp, ruh, sır ve hâfâ mertebelerinde zuhur edebilir. Kayserî bu mertebelerde zuhur eden keşiflerin hepsine ayrı bir isim verir. Söz konusu bu keşif her hangi bir şekilde bir öncül ya da kıyas kullanmaksızın aniden müfekkire gücünde zuhur ederse “hads”, Akılda zuhur ederse “kutsî nur”, kalpte zuhur ederse “ilham” veya “kalbin müşahedesi” ve ruhta zuhur ederse de

⁵² Kayserî *Fusûs Şerhi* mukaddimesinin onuncu bölümünü bu hususa hasretmiştir. Bk., Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 154-158

⁵³ Bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. V, s. 408. Ayrıca bk., Landau, Rom, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, *The Muslim World*, c. XLVII, no: 1, January 1957, s. 57, 58.

⁵⁴ Bk., İbnü'l-Manzûr, Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (Dârü's- Sâdr), Beyrut 1954, c. XI, s. 458, 459; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 166.

⁵⁵ Chittick, *Sûfî Path*, s. 159.

⁵⁶ Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1995, s. 224.

⁵⁷ Bk., Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, *Muslim World*, s. 58; Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 245, 246.

“şuhûd” denilir. Sır ve hafa mertebesinde ortaya çıkan keşiflerin ise Kayserî'ye göre ibare ya da işâret yoluyla ifade edilmesi mümkün değildir.⁵⁸

Aslında benzer bir yaklaşımı İbn Arabî tecelliden bahsederken sergiler ve tecellîyi genel olarak iki gruba ayırır. Eğer tecellî nefsin zâhirine yönelik olursa, idrak hislerde, bir sûret üzere, hayâlde temessül etmek sûretiyle gerçekleşir ve zevk hayâlî olur. Şayet nefsin bâtınına yönelik olursa idrak hislerle değil, maddeden mücerred olarak kalp gözüyle (*basîret*) gerçekleşir ve zevk aklî olur. Bu durumda tecellîye mazhar olan sûfî herhangi bir fikrî yorgunluk hissetmeksizin mânâyı âniden kalbinde bulur.⁵⁹

Gerek İbn Arabî'nin gerekse Kayserî'nin marifetle ilgili iki farklı kavram bağlamında ifade etmiş oldukları izah ve tasnifleri birlikte mütalaa ederek söyleyecek olursak, nefsin zahirine yönelik tecelli ile zahiri hisler ve hayalin önünde gerili olan perdeler açılır. Böylece Kayserî'nin keşf-i suverî dediği tecrübe beş duyunun zahirden batına yönelmesiyle görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma duyularına ilişkin daha latif suretlerin hayalde temessül etmesi suretiyle hayali zevk üzere gerçekleşir. Diğer taraftan tecelli nefsin batınına yönelik olduğunda ise Kayserî'nin keşf-i manevi dediği tecrübe gerçekleşir ve bu sefer de ruhtaki batını idrak melekeleri olan ve tasavvufi terminoloji içerisinde genel olarak *letâif* diye isimlendirilen müfekkire, akıl, kalp, ruh ve hafî mertebeleri açısından bir keşf tecrübesi gerçekleşir. Bu tecrübe ise her hangi bir suretten mücerred olduğu için hisler düzleminde değil de ruhun mertebelerinde gerçekleştiği için zevk manevi ve aklî olur. Burada da görüldüğü gibi tecellî ile keşf kavramları bir biriyle çok yakından ilişkilidir. Nitekim Davud el-Kayserî de keşf-i suverinin yüce Allah'ın el-Basîr ve es-Semî' gibi isimlerinin tecellileriyle⁶⁰ keşf-i manevilerin ise el-Alîm ve el-Hakîm isimlerinin tecellilerinden hâsıl olduğunu⁶¹ açıkça söyler.

İbn Arabî'nin tecelliyi nefsin zahirinde ve batınında gerçekleşen şeklinde iki kısımda mütalaa edişine hayli benzer bir şekilde Davud el-Kayserî de keşf ile aynı anlama gelecek şekilde fetih kavramı bağlamında zikreder. Zira ona göre akıl ve nakil açısından tam bir bilgi veren nefiste gerçekleşen fetih olduğu gibi ruhta gerçekleşen ve varoluşsal bir bilgi veren fetih de söz konusudur.⁶² Zaten o, bu ayrıma daha önce de bahsettiğimiz üzere keşfe terminolojik olarak “gaybi olan manalara ve hakikatlere şuhudî ve vücudî olarak muttali olmak” şeklinde tanım getirirken dikkat çekmişti.

Kısaca en genel anlamıyla keşf, nurun tecellisi vasıtasıyla vuku' bulmaktadır. Allah,

⁵⁸ Bk. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 132-134.

⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât* (O. Yahya Neşri), c. III, s. 81, 82.

⁶⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 129.

⁶¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 132.

⁶² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 133.

bütün varlıkların nurudur, bu nur hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde tecellî ederek mahlûkatı her yönden aydınlatır. Zâhirî, bâtinî bütün idrak yetileri bu nur vasıtasıyla idrak eder, keşf de bu nur sayesinde gerçekleşmektedir. Eşyâ ya da mahsûsât, ilâhî nurun tecellî yeri olduğu için ya da varlığını Mutlak Vücûd'un nurundan aldığı için mevcudâttaki bâtinî nur ile idrak yetilerindeki nurun karşılaşmasıyla idrak gerçekleşmiş olur. Bu îtibârla da hangi düzeyde olursa olsun bütün bilme şekilleri Mutlak Nur'a dayandırılır; bu nur olmasa hiçbir şekilde idrak gerçekleşmez.⁶³ İşte keşf de aynı şekilde Mutlak Nur'a bağlıdır. Fakat keşfin gerçekleşebilmesi, Allah'tan gelen nuru kalbin tam anlamıyla alabilmesi için kalbin nurunun bu ezeli nura uygun bir mahiyette olması lazımdır.⁶⁴

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; her şeyden önce Davud el-Kayserî'ye göre "keşf" marifetle ilgili diğer kavramlar içerisinde en merkezî ve en geniş kapsamlı bir kavramdır. Onun terminolojisi içerisinde bu kavram Hz. Peygamberin yaşamış olduğu vahiy tecrübesini de içine alır mahiyette geniş bir kapsama sahiptir. Bu şekilde değerlendirmek suretiyle o, bu tür tecrübelerin aslında en sahih ve en mütekâmil manada öncelikle ruhani mizaçları tam bir i'tidal üzere bulunan nebilerde daha sonra da onların izinden yürüyen kâmil evliyanın yine söz konu bu ruhani mizaçlarının i'tidali oranınca zuhur edeceğini ifade eder.⁶⁵ Onun tüm bu izahları sûfî epistemolojisinin temel bir kavramı olarak keşfi sağlam bir zemine oturtma ve böylece de zaman zaman vuku bulan itiraz ya da şiddetli tenkitlerin önünü alma çabası olarak da değerlendirilebilir.

Bir diğer açıdan Kayserî'nin keşfe ilişkin yapmış olduğu tasnif ve izahlar marifetle ilgili kavramların özellikle müşahede ve keşf kavramının muhteva bakımından bir birine ne kadar yakın olduğunu ve anlam çerçevesi itibarıyla nasıl iç içe geçtiğini gösterir mahiyettedir. Onun bu çerçevede yapmış olduğu tasnif ya da mukayeseler anlam bakımından bir birine yakın olan bu kavramların anlaşılmasına hayli katkı sağlar mahiyettedir. Aslında sadece bu kavramlar değil; sekr, cem', fena, mahv, istiğrak ve istihlak ile bunlara mukabil sahv, fark, beka ve vücûd gibi tasavvuf psikolojisinin önemli kavramları bu şekilde mukayeseli tarzda ele alınmayı gerektirecek tarzda anlam bakımından bir biriyle yakından ilişkili kavramlardır.

⁶³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-Te'vil: Dirâsetün fi Te'vili'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbn Arabî*, III. Baskı, (Darü't-Tenvîr), Beyrut 1993, s. 222, 223.

⁶⁴ Chittick, *Sûfî Path*, s. 224.

⁶⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 135.

Bibliyografya

- Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, yıl: 1994, c. 9.
- Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyât-ı Arâisu'n-Nusûs*, Matbâyi Âmire, 1290 h.
- el-Cendî, Müeyyidüddin, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, haz. Seyyid Celâlüddin Aştîyânî, (Bustâne Kitap), Tahran 2008.
- Chittick, William C. *The Self-Disclosure of Gad, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, (State University of New York Press), New York 1998.
- _____ *The Süfî Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics*, The State University of New York, Albany 1989.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Haz: Muhammed Abdül-Hakim El-Kâdî, (Darü'l-Kitabi'l-Mısri,) 1. Baskı, Kahire 1991.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Felsefetü't-Te'vîl: Dirâsetün fi Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbn Arabî, III. Baskı, (Darü't-Tenvîr), Beyrut 1993.
- Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1995.
- Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-Süfiyye*, (Dendere nşr.), Lübnan 1981.
- İbn Arabî, *Fusûsi'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), Kahire 1946.
- _____ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, haz: Ahmed Şemseddin, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), I. Baskı, I-IX, Beyrut 1999.
- _____ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkur, (el-Hey'etü'l-Mısriyye), I-XIV, Kahire 1985.
- _____ *Kitâbu'l-Celâle, Resâil*, thk., Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire, ts.
- _____ *Kitâbu'l-Mesâil*, (Resâil).
- _____ *Risâletün fi Süâli İbn Sevdekîn*, (Resâil-Haydarabâd) içinde.
- _____ *Risâletün Lâ Yeûlu Aleyh* (Resâil).
- İbnü'l-Manzûr, Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (Dâru's- Sâdr), Beyrut 1954.
- Kartal, Abdullah, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, Bursa, 2015.
- Kayserî, Dâvûd, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Âyetullah Hasanzâde Amûlî, (Bustâne Kitap), Tahran 2000.
- _____ "Risâle fi ilmi't-tasavvuf", *er-Resâil* içinde, haz: Mehmet Bayraktar, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.
- _____ "el-Mukaddemât" *er-Resâil*, içinde haz: Mehmet Bayraktar, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.
- _____ *Mukaddemât*, çev: Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (MÜİFV. Yay.), İstanbul 1999.
- Landau, Rom, "The Philosophy of Ibn 'Arabî I", *The Muslim World*, c. XLVII, no: 1, January 1957.
- Palacios, Asin, *İbn Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû*, Arapça'ya çev. Abdurrahman Bedevî, (Mektebetü Ancelu'l-Mısriyye), Kahire 1965.
- Uludağ, Süleyman, "Keşf", *DİA*, yıl: 2002, c. 25.
- es-Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye), Kahire 2002.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, (Dâru'l-Ma'rife), Beyrut 1983.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fün'ün ve'l-Ulûm*, haz. Refik el-Acem ve diğerleri, (Mektebetü Lübnan), Beyrut 1996.