

Caner K. Daglı. *Ibn al-'Arabî and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*. Londra: Routledge, 2016. 158 sayfa. ISBN: 9781138780019.

Atif Khalil*

Tercüme: Sümeyye Parıldar**

İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) üzerine hazırlanmış akademik çalışmalar, son yıllarda büyük bir hızla artmışsa da, pek az durumda dikkat Şeyhü'l-Ekber okuluna çevrilmiş vaziyettedir. Aralarında William Chittick ve merhum Toshihiko Izutsu'nun (ö. 1993) da yer aldığı, alanın önemli isimleri tarafından kaleme alınmış birkaç makale ve kitap bölümünü saymazsak, Daglı'nın bu öncü çalışması, Richard Todd'un yakın zamanda neşredilen kitabı¹ ile birlikte, İbnü'l-Arabî takipçilerinin düşüncelerini etraflı bir biçimde ele alan girişimlerden bir tanesidir. Bu açıdan elimizdeki monografi, Ekberî çalışmalara dair yeni bir bakış açısının ortaya konmasına katkıda bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî düşüncesinin sonraki geleneğe nasıl aktarıldığını araştırmaya niyet edecek gelecekteki hiçbir araştırmacının bu çalışmayı görmezden gelmesi mümkün görünmemektedir.

Daglı, okulun gelişimine dair analizi için kendisini, İbnü'l-Arabî'nin en mühim öğrencisi olan Sadreddin Konevî'den (ö. 673/1274), Müeyyidüddin b. Mahmûd el-Cendî'ye (ö. 691/1292), Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye (ö. 736/1335) ve son olarak Dâvûd el-Kayserî'ye (ö. 751/1350) kadar ilerleyen bir çerçeve ile sınırlamaktadır. Bazı pratik kaygılardan ötürü yazar, Afifüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ya da Fahreddin el-İrâkî (ö. 688/1289) gibi kilit konumdaki diğer Ekberî isimlerin ortaya koyduğu birikimi analizine dâhil edememiştir. Bu kişilerin her biri için rahatlıkla müstakil eserler yazılabileceğinden dolayı Daglı'nın, çalışmasının kapsamını şekillendirecek parametreleri belirlemesi anlaşılır bir durumdur. Ancak yazar, tespit ettiği parametreleri seçme sebebini daha detaylı olarak izah edebilirdi. Daglı'nın temel argümanlarından birisi, İbnü'l-Arabî'nin metafizik vizyonunun,

* Doç. Dr., Lethbridge Üniversitesi, Din Araştırmaları Bölümü.

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man: Şadr al-Dîn al-Qûnawî's Metaphysical Anthropology* (Leiden: Brill, 2014).

okulu tarafından da istikrarlı bir biçimde takip edildiğidir. Yazardan alıntılalım: “Belli bir açıdan bakarsak ‘gelişme’ yoktur, zira temel anlayışlar değişmemektedir” (2). Dagi’nin odaklandığı gelişim, –ki ‘gelişimin’ tahlili, kitabın temel amaçlarından birisini teşkil etmektedir– büyük ölçüde, bu okulun dilinde ve de kendine özgün dünya görüşünü sistematik bir biçimde ifade edebilmek için kelâm ve felsefe sözlüğünün artan bir oranda kullanılmasında görülen dönüşümlere odaklanmaktadır. Dagi’nin sözleriyle ifade edilecek olursak monografinin amacı, “dünya görüşlerini geniş İslâm kültürü içerisinde, özellikle de kelâm ve felsefede, daha anlaşılır ve irtibat kurulabilir bir biçimde giderek daha fazla ifade etmek amacıyla, her zaman kendilerine has teknik bir kelime dağarcığı ve üslup sahibi olmuş sufilerin ortaya koydukları sentez eğilimini ve tedrici süreçlerini takip etmek”tir (1). Bu hususu sonuç bölümünde de vurgulayan yazar şunu ifade etmektedir: “Tasavvuf[ta], baskın bir biçimde ‘şii’ ve didaktik olan literatüre, zamanla ‘analitik’ bir söylem ekleyen, metafiziksel izahın Ekberî damarıdır” (144).

Kitabın büyük kısmında, Ekberî okulun oluşumu ve gelişimi bağlamında felsefe, kelâm ve tasavvufun karşılaşmasını inceleyen Dagi, çalışmasına, daha en başından, kullanacağı kavramlara açıklık getirmek amacıyla, bu disiplinlerin temel vasıflarını belirleyerek başlıyor. Dagi’nin maksatlarından birisi de, klasik İslâm düşüncesinin tasnif edilişi, özellikle de düşünürlerin nasıl sınıflandırıldıklarıyla irtibatlı olarak Batı’daki ilmî birikime bulaşmış olan bazı hataları açıklığa kavuşturmadır. Dagi’ye göre, yukarıdaki disiplinlerin her biri (1) kendine has bir metafizik söyleme sahiptir; (2) bu söylem (bir epistemolojiyi) kendisiyle elde ettiği bir araştırma metoduna dayanır; (3) hem araştırmasında hem de hakikati ifade edişinde belirli bir amaca sahiptir; (4) hem evrilen hem de örtüşen bir kelime dağarcığını kapsayan belirli ifade ediş tarzlarına dayanır. Böylece disiplinlerin nerede durduğunu kavramak suretiyle, bu esaslar ve irtibatlı sorulara dair sadece daha dakik bir felsefe, kelâm ve tasavvuf kavramsallaştırması oluşturmakla kalmayacak, bu kavramların İngilizce karşılıkları olarak ifade edilen, “philosophy”, “theology” ve “mysticism”in kullanımından kaynaklanan tuzaklardan da uzak durabileceğimiz daha iyi bir pozisyon kazanmış olacağız. Aslında, Dagi’nin kitabının en aydınlatıcı bölümlerinden birisi, İngilizce terimlerle irtibatlandırılan fikirlerin, Arapça karşılıklarına dayatılmasından kaynaklanan yanlış anlamaların tahliline odaklanır. Her şeye rağmen, eğer tasavvuf ekseriyetle “mysticism” şeklinde isimlendirilen birikim olarak düşünülürse, bu durumda, literatürün büyük çoğunluğunun görünmeze seyahatle, doğa üstü olanla karşılaşmayla ve hatta birliğin okyanusvari hissiyatıyla değil de, doğrudan erdem ahlakıyla ilgilenmesini nasıl izah edeceğiz? Yine, eğer felsefe, “philosophy” ile aynı ise, pek çok feylesofun akletme eylemini sadece bir zihni süreç olarak değil, aynı zamanda nâtik nefsin Faal Akıl’la ittisali, yani açıkça

“mistik” terimlerle tanımlamasını nasıl açıklayacağız? Dagli, buna benzer pek çok örnek vermek suretiyle İslâm entelektüel geleneğinin çok yönlü karmaşıklığını belirtmede yeterli tefekküre sahip olmadan özensiz bir biçimde İngilizce terimlerin kullanılmasına mündemiç problemleri gözler önüne sermektedir. Onun önerisi, bu terimleri, Arapça terimler lehine bütünüyle gözden çıkarmak ve dahi yeni terimler yaratmak değil, bu tarz kelimeleri kullanırken tam olarak neyi kastettiğimiz noktasında daha müdrik davranılmasıdır.

Dagli'nin, geçmişte Müslümanların kelâm, felsefe ve tasavvuf şeklindeki üç geniş zümre içerisinde mutlak hakikat ve anlama dair sorularına cevaplar aradıklarını varsayması doğru olmakla birlikte, bu alt-gelenekler daha dikkatli bir bakışla incelendiğinde, aslında birbirlerini rakip ya da uzlaşamaz hakikat kavramlarına sahip olarak konumlandırmadıkları düşünüldüğüne, yazar bu alt geleneklerin birbirlerini nasıl gördüğüne dikkatini daha fazla verseydi, analizi çok daha zenginleşirdi. Felsefe ve tasavvuf pek çok açıdan, kelâmın sosyal ve kişisel değerini kabul eder. Buna karşılık kelâm ise bu iyi bakışa her zaman aynı hüsnü kabulle karşılık vermemiştir. Fârâbî (ö. 339/950) gibi erken dönem filozoflarından birisi için kelâmcılar, peygamberlerin hayli gelişmiş tahayyül kuvvesi –ki bu yeti, peygamberliğin ayırıcı vasıflarından birisidir– aracılığıyla ulaşılmış olan hakikatin sembollerini ellerinde tutuyorlardı. Müteteklimler felsefi fikirleri, filozof olmayanlar için anlaşılabilir bir formda iletmekle mesul olduklarından, vazgeçilmez bir toplumsal ve dinî işlevi yerine getiriyorlardı. Onların tek hatası, sembollerini sembol olarak algılamakta başarısız olmalarıydı ki, hakikatleri doğrudan ayırt edebilmeleri için gerekli olan istidata ve de kabiliyete sahip olmadıklarından, bu hata tamamıyla onlara mâledilemezdi. Bu tür bir yaklaşımın ima ettiği hususlar, daha sonra İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve politik teori ile psikoloji alanında eser yazan başkaları tarafından çok daha detaylı biçimde ele alınacaktır. Benzer bir biçimde, sufi nazariyeciler de kelâmın görece önemini, özellikle de, akaidin temel ilkelerini formüle etmede oynadıkları rolleri bağlamında kabul etmekteydiler. Bu yüzden talibin yolculuğu, vahdet-i vücûdun inceliklerini öğrenmesiyle değil, genellikle kelâm otoriteleri tarafından yazılmış olan başlangıç düzeyinde akidevi metinler ile başlar. Akide eserleri, her cihetten birbirinden ayrık ve bağımsız varlıklar olan Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken, pek çok sufi, kişinin idrak düzeyinde belirli bir eşiği aşmasından sonra, böylesi bir ayrımın esasen bir yanılsama olarak algılanacağını iddia ederler. Fakat müteteklimler tarafından dayatılan ontolojik ayırım, yolun (*seyrüsülûk*) başlangıç aşamaları için gerekli bir *upayadır*. Bu yüzden bir erken dönem sufisi şunu demiştir: “Rubûbiyyet bir sırdır. Eğer o sır ifşa olsaydı, O'nun rablığı de hükümsüz olurdu [...] İşte o sır, sensin!”

Dagli, bu değerlendirme yazısının yazarıyla mezkur hususta muhtemelen hem-fikir olmakla birlikte, felsefeciler ve sufilerin hakikatin çok katmanlı dile sahip oluşunu (*polyvocality*) savunmalarını ve fakat kelâmcılarınsa buna karşı çıkışını daha açık bir biçimde ortaya koysaydı, konunun biraz daha incelikli bir biçimde ele alınmasını sağlayabilirdi. Bu aynı zamanda yazarın, Ekberîye'nin en azından kısmen de olsa sâlikler için yazıyor olduğunu iddia eden ifadelerini de tekrar gözden geçirmesine vesile olabilirdi. Bu yaklaşımı yazar, örneğin şu ifadeleri ile ima etmektedir: “vah-det-i vücûd İbnü'l-Arabî için, manevi yolda ilerleyen kişiye yardımcı olabilecek entelektüel bir anahtardan daha fazlası değildi” (2). Aynı yaklaşımı Dâvûd el-Kaysî'nin amacını, “hayatın manevi yolculuğuna bir destek olarak hizmet edecek ve böylece yanlış ya da yanıltıcı fikir ve düşüncelerin manevi gelişmeye engel teşkil etmeyeceği bir öğreti sağlayabilmektir” (142) şeklinde açıklarken de görmekteyiz. Bu isimlerin ontoloji sorusuna dair sergiledikleri perspektifin, Gazzâlî'nin (ö. 555/1111), *ilm-i mükâşefenin* meyveleri olarak tasvir edeceği şeyin sonucu olduğunu varsaydığımızda, öyle görünüyor ki, böylesi kavramların hitap kitlesi basit yolcular değil, ârifler, muhakkikler ya da *erbâbü't- tevhid* gibi şerefli unvanları hak edecek düzeyde muayyen bir nihai noktanın ötesine geçmiş kimselerdir. Ancak geç dönem sufi kültürü, bu yolun taliplilerinin önceki dönemlerde bir kenara bırakılan fikirleri, şimdi daha açıktan tartıştıkları bir ortam olacak kadar dönüştü ise, Dagli konuya, kastedilen Ekberî hitap kitlesiyle irtibatından dolayı değinebilirdi (Ekberîlerin felsefeciler ve kelâmcılarla etkileşimleri bağlamında Dagli'nin ele aldığı bir sorudur).

Takip eden bölümde Dagli, konu ile ilgili külliyatlarında felsefe ve tasavvuf arasındaki irtibata ve de içinde yer aldıkları entelektüel kültürün kelime dağarcığının gelişimine yaptıkları katkılara hususi olarak eğilmek suretiyle, İbn Sînâ, Gazzâlî, Sühreverdî-i Maktûl (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin fevkalade bir tahliline yoğunlaşmaktadır. Yazar ayrıca, bu merkezî karakterlere dair daha önce yapılmış değerlendirmeleri delik deşik hâle getiren birçok zayıflığa işaret ederek, Dimitri Gutas'tan Alexander Treiger'a uzanan geniş bir akademik araştırmayı ele alır. Dagli'ye göre, İbn Sînâ'yı İbnü'l-Arabî okulu için önemli kılan şey, onun ne derece mistik doktrinleri benimsediği değil, kendisinden sonraki sufilere ve filozoflara, daha sonraki nesiller tarafından kolayca benimsenebilecek yapıda “dakiklik, genişlik ve esnekliğe” sahip bir kelime dağarcığı miras bırakmış olmasıdır (48). Dagli'nin aktarımına göre İbn Sînâ, sufi terminolojiyi felsefesine hayatının son döneminde dâhil etmişti ki, bu bir bakıma, görüşlerinin sonraki dönem mistik söylemlere entegre edilmesinin habercisiydi. Yine İbn Sînâ'dan önce, Tanrı'nın zatına ve sıfatlarına dair konuşabilmek için kullanılan temel kavramların, kıdem ve hudûs olduğunu öğreniyoruz. İbn Sînâ sonrasında, ezellik ile varlıkların birbirini gerektirdiğini düşünen Cüveynî tarafından takip edilen ve Gazzâlî (ona göre, varlık

asıldı, önce gelendi) tarafından tamamlanan, ana-sıfatı kideden vücuda kaydıran ve böylece felsefeden yorulmuş kelâmcıların, muhataplarının bilimine karşı ne şekilde gittikçe daha rahat hâle geldiğini gösteren bir değişim ortaya çıktı. Dagle'nin Gazzâlî, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'ye dair değerlendirmelerinin her biri ufuk açıcı olup, özellikle de kendisinden önceki araştırmacıların bulgularına hem meydan okuması hem de onlar üzerine inşada bulunması noktasında aydınlatıcıdır.

Yazar daha sonra, kitabın ikinci yarısında, Ekberîlik için önemi daha detaylı olarak açığa çıkacak olan iki anahtar kavramın tarihine ve tam anlamına açıklık getirmek için bazı "metafizik öncüller"e yer verir. Bunlardan birincisi yazarın, zatı, mahiyeti ya da şeyin ne-ise-o-oluşunu ifade ettiği için özdeşlik (*identity*) olarak çevirmeyi tercih ettiği *aynıdır*. Bu kavramın Ekberî ekol içerisindeki önemi, *ayn-ı sâbitedeki aynın*, bir şeyin varlığa getirilmeden önce Tanrı'nın bilgisindeki gerçekliği ifade ediyor oluşuyla vurgulanmıştır. İkinci kavram ise, İslâm metafiziğinde ön plana çıkacak olan *teşki*dir ki, Dagle, bu kavramın kaynağının izini, mantık ve ilk dönem felsefede yüklem tartışmalarına kadar sürmüştür. Kavramın kullanımının ortaya çıkışını, bir nesnenin ne eş-seslilik (*lafzî iştirâk*, simple homonymy) ne de eş anlamlılık (*manevî iştirâk*, univocality) yoluyla tasviri veya nitelenmesi çabasıyla özdeşleştirir. Birinci durumun örneği, İngilizcede hem dere kıyısı hem de paranın saklandığı yer anlamında kullanılan "bank" kelimesidir. İkincinin örneği ise, "insan"ın hem Aristoteles hem Sokrates için söylenmesidir. Dagle'ye göre *teşki*, eş-seslilik ile eş-anlamlılık arasında arada bir yüklem türü (*an intermediate kind of predication*) şeklinde ortaya çıkmış olup, buna örnek olarak, beyazlık dereceleri değişken olsa da, hem kar hem de fil dışının beyaz olarak nitelenmesini verebiliriz. *Teşki* kullanımının önemi, Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi düşünürlerin, metafizikte Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığını ayırabilmelerine imkân vermesinden kaynaklanmaktadır. Aksi hâlde, İbn Sînâci bağlamda söylersek, şeylerin varlığı ya kendinde zorunlu (Tanrı'nın durumu gibi) olacaktı ya da ilahî olanın varlığı kendinde diğer şeylerin varlık seviyesine indirilmiş ve böylece zorunluluğundan sıyrılmış olacaktı. Tûsî hem Tanrı'yı hem de şeyleri vücudun teşkikiyle, yani varlığın her ikisine farklı yüklenmesiyle nitelenmek suretiyle, zorunlu ve mümkün varlık arasındaki farklılık bahsinde İbn Sînâci duruşu korumaya almaya çalıştı.

Bütün bunlarla Dagle, konuyu İslâm felsefesinde Fârâbî'ye kadar geri götürerek, teşkikin mantıktan metafiziğin alanına nasıl taşındığını başarılı bir biçimde ortaya koymuştur. Aynı şekilde, *ayn* kavramını erken kelâm literatürüne, özellikle de Mu'tezile'ye atıfıla ele almış olsa idi, zaten başarılı olan analizi daha dengeli bir hâl alırdı. Yine yazarın, *ayn* karşılığında Chittick'in önerdiği "şey (*entity*)" yerine "özdeşlik (*identity*)" ifadesini kullanmasıyla birlikte, *taayyün* kelimesi karşılığında "şeyleşmek (*entification*)" kelimesini kullanmaya devam etmesi, böylesi bir tercihin üreteceği dilsel tutarsızlıklar sebebiyle sorgulanmaya açıktır.

Konevî ve Cendî'nin görüşlerinin, ilgi çekici biçimde ele almasının ardından Daglı, Pehlevî filozoflar ile Ekberîler arasındaki bazı kavramsal ve kategorik farklılıkları, İzutsu'nun çalışmalarıyla eleştirel bir bağ kurarak araştırmaktadır. O, daha sonra Kâşânî'nin kendinde varlık ya da *vücûd min haysu hüve'l-vücûd* kavramını analiz etmekte olup, bu kavramın hakikati (eğer kanıtlanabilirse) bizi kozmolojik bir kanıt üzerinden, Tanrı'nın bir tür ontolojik kanıtına götürmektedir. Kâşânî'ye göre kendinde varlık, yokluğunun tasavvuru mümkün olmayandır; zira böylesi bir hakikatin işlevi, *mevcûd bi-zâtihî* ya da "kendi sayesinde var olan" olduğu için, tanımı itibariyle var olmasıdır. Böyle bir hakikat cevher olamaz, çünkü cevher, Kâşânî'ye göre, "varlığından başka bir mahiyete sahiptir ve bu mahiyet sayesinde o diğer şeylerden ayrışır". O, araz da olamaz, çünkü arazlar, içinde hareket edecekleri birer mevcut mevzuva ihtiyaç duyarlar. Ancak biz böyle bir varlığı, varlığın diğer modları (cihetleri) kadar cevherlerin ve arazların varlığı sebebiyle de farz etmek zorunda kalırız. Bir başka deyişle, mevcudat ya da mevcut şeyler, bizi zorunlu olarak böylesi bir varlığa, her bir mümkün varlığın kendisi sayesinde şeyleştiği ve her bir şeyin onun sayesinde kendilerine has varlıklarını kazandıkları bir hakikate götürür. Bu argüman, açıkçası kozmolojik değildir, zira bir dizi neden ve etkilenenin bizi nihayetinde bir ilk nedene götürmesi fikrine dayanmaz. Yine o, salt ontolojik değildir. Zira kati surette, Tanrı ile irtibatlı mantıksal kavramların ve ıstılahın ete kemiğe bürünmesine de dayanmamaktadır. Bunun yerine o, varlığın modları ile karşılaşma durumundan kendinde varlık kavram ve hakikatine geçişi mecbur kılmakta olup, bu bizim gerçeklik tecrübemizi teşkil eden muhtelif çeşitlilikteki mevcutların varlığı tarafından zorunlu kılınan bir geriye dönük iz sürme sürecidir. Neticede, her bir mevcut şeyin arkasında yatan bu "varlık" nedir? Diğer Ekberîler için olduğu kadar, Kâşânî'ye göre de, bu tarifi zor gerçeklik sadece bütün mevcudatın kendisine dayandığı temel ve kendisinden mevcudatın sonsuz bir imkânlar dizisinden ortaya çıktığı şey değil, ancak ilahî zatın kendisidir.

O hâlde, kendinden varlık yokluğa dönüşemeyeceği ve de daha önce ifade edildiği gibi, kendi zatında veya kendi tanımında bizatihi var olduğuna göre, fenomenlerin varlığa geliş ve yok oluşlarını, yani dünyanın bileşenlerinin birleşmesi ve ayrışmasını nasıl açıklayacağız? Kâşânî'ye göre cevap, bir şeyin görünüşünün yanıltıcı tabiatındadır. Hiçbir şey kendinde var değildir, kendinde kaim de değildir. Olan daha çok vücudun kendisini açıklamasından ibarettir. Başka deyişle, "şey" onun ardındaki varlığın ya da kendinde varlığın görünüşü ya da tezahürü olup, bu *vücûd min haysu hüve hüve*, kendinde gerçeklik olmaya devam eder. Onun cihetinden O, sabit ve değişmezdir (116).

Kâşânî'ye göre, saf varlık ya da kendinde varlığın diğer bir veçhesi, onun ilâhî zat ya da zat olduğu müddetçe şeyleşmeye aşkın olmasıdır. Öyle ki, onun tabiatı, tamamen bilinemez ve hakkında konuşulamaz kalır. İbnü'l-Arabî'nin kendisiyle meşhur olduğu genel görüşe uyumlu olarak, dinin ya da bireysel inancın Tanrı'sı –filozoflarınki de buna dâhildir–, hakikatin en zirvesindeki varlığın bir şeyleşmesidir ki, kendisini, en geniş anlamıyla anlaşılan kozmik tahayyülün parametreleri içinde bilebiliyoruz. Hayal âlemi ya da *âlem-i misâl*, varlık merdiveninde duyular âlemi ile saf nefislerin arasında bir basamak olarak algılandığı ve de ona kendi hayal yetimiz aracılığıyla erişebildiğimiz müddetçe bu geniş hayalin bir parçasını teşkil eder. Bir başka deyişle misâl âlemi, aslında, mutlak veya sıfatlanmamış hayalin, yani *hayâl-i mutlak*ın içerisindeki "sıfatlanmış hayal" ya da mukayyet hayaldir. Mutlak hayal âleminin dışında bir alanda yer alan ilahî zat, bizim bildiğimiz hâliyle gerçekliği tahayyül eder ya da hayal eder ve de bu gerçeklik varlığa gelir. Genelde Kâşânî'nin ve de Ekberîliğin duruşu, kendi zatında Tanrı'yı ya da ilahî hakikati, Ekberîlerin mutlak hayal dedikleri alanda kabul eden Pehlevî filozoflardan bir ayrılma olarak görünse de, bu durum yüzeyde böyledir. Dagi'ye göre onların duruşu, onlar da varlığın mefhum ve hakikati ayırımına gittikleri için, çok da farklı değildir (110). Bu demektir ki, ikisi arasındaki süreksizlik, Ekberîlerin ilahî zat ve mutlak hayal arasında öngördükleri süreksizliğe mukabil olması oldukça muhtemeldir.

Son bölümde Dagi, Ekberî okulda *vücûd* kavramını, bu defa, Kâşânî'nin öğrencisi olan ve Molla Fenârî (ö. 834/1431), İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1724) gibi önde gelen düşünürlerin ve bölgenin daha geniş ilmî atmosferi üzerinde tanımlayıcı etkiye sahip bir figür konumundaki Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) düşüncesine odaklanarak daha detaylı bir biçimde ele almaktadır. Onun farklı alanlara yönelik etkisinin kısmi nedenlerinden birisi, on dört yıl boyunca vefatına kadar sürdüreceği ilk Osmanlı medresesindeki müderrislik görevine 1336 yılında Sultan Orhan Gazi tarafından atanmasıdır. İbnü'l-Arabî okulunun kendi içindeki gelişmeleri dikate alındığında Dâvûd el-Kayserî, "görüşlerinde *varlık*, merkezî ve her yerde hazır (*ubiquity*) bir konuma" yerleştirmesiyle ve "Ekberî terminolojinin yerini daha sonra alacak açıklanan (*expounding*) metafizik modları" nı benimsenmesiyle bilinir (125).

Dâvûd el-Kayserî'de, Ekberî ontolojinin kendine has özelliklerinin ana çerçevesini ortaya koymak adına felsefeci ve kelâmcıların kavram dağarcığını kullanma noktasında bir gelişmenin gerçekleştiği görülür. Mesela, mümkün bir varlığın mahiyet ve varlığı arasındaki irtibat, bir kap ve onun içeriği şeklinde tasvir edilir ki, burada içerikten kasıt varlıktır. Kapın içeriğinin varlığı tükenmez, zira varlık yokluğa dönüşemez. Aksine, mahiyeti tarafından belirlenen bir form olarak telakki edilir. Bu durum, bu dünyadaki belirli bir tezahürü ortaya koymuş olur ve bundan

sonra o, kendini gizlemek suretiyle kendinden varlığındaki aslına döner. İslâm felsefe ve kelâm yazımındaki benzer olan *mahiyet*, *mümkün* ve *vücudun* kullanıldığı dil, ilahî açılım/tezahür ve gizlenme (*divine self-revelation and concealment*) gibi kavramlara odaklanan rakip bir hakikat vizyonunu ifade etmek adına yeni bir surete bürünür. Başka bir örnek vermek gerekirse, kare biçimindeki dairede olduğu gibi imkânsız varlık, genelde “mantıksal olarak absürt” olarak tasarlanmıştır. Dâvûd el-Kayserî, İbnü'l-Arabî'yi takip ederek, “somut varlıkla nitelenmesi imkânsız olan” ancak yine de Tanrı'nın bilgisinde olmaya devam eden gerçeklikleri içerecek şekilde kapsamı genişletir. Onun aklında olan, hiçbir zaman açığa çıkmayacak olan bazı ilahî isimlerdir (133).

Dâvûd el-Kayserî'nin yaklaşımının daha fazla açılanmasına gerek duyulan veçhelerinden birisi de ilahî zatın hem *taayyün* hem de *la taayyün* tarafından koşululanmamış olarak kalması düşüncesinin daha geniş çerçevedeki ontolojik çıkarımlarıdır (106, 126). Böylesi bir argümanın ardındaki temel akıl yürütme, saf vücudun hem onun, şeylerde kendini açığa vurmasından hem de onlardan zatı itibariyle özgür oluşundan etkilenmiyor oluşunun açıklığa kavuşturulması olsa da; bu ilkeyi –Tanrı'nın zihninde (*Godhead*) olanın sonsuz doğasını vurguladığını dikkate aldığımızda– ilahî zatın sadece sınırsız değil, aynı zamanda sınırsızlıkla da sınırlanmamış olduğu mantıksal önermesini takip eder görünmektedir. Eğer durum bu tarif edilen şekilde ise, varlığın her bir tekil şeyleşmesinin, gerçekte, paradoksal olarak, bütün saf varlığı içerdiğini ve yalnız bir yön, veçhe ya da boyutunu içermediği görüşüne kabul etmemiz gerekir ki bu, “parça bütünü içerir” savını içeren Hint ve Budist felsefede belirli formülasyonlarına rastlayabileceğimiz bir duruştur. Mesela, Hua-yen Budizm ve Keşmir Şivacılığı ekollerinin her ikisi de ontolojileri itibariyle şaşkırtıcı biçimde İbnü'l-Arabî ekolünü andırmakta, mutlak hakikatin, *kendi bütünlüğü* içinde her bir tek varlıkta gizemli bir biçimde mevcut olduğuna kanidirler. Hua-yen ekolünde bu öğreti, Indra'nın cevherlenmiş ağı metaforu aracılığıyla tarif edilir. Bir elması içeren her bir ağ sadece diğer her bir elması yansıtmaz, aynı zamanda her bir elmastaki yansımayı da yansıtır ki tüm gerçeklik (*ad infinitum*) için bu böylece sonsuza dek sürer gider. Şaşkırtıcı olmayan biçimde bu benzetme Ortaçağ sufi şiirinde de yer alır. Tek bir örnek vermek gerekirse, Fârisî şair Mahmûd Şebüsterî (ö. 720/1340) şunları demektedir: “Her atomda yüz yanıcı güneş yer alır. Eğer tek bir su damlasını ikiye ayırırsanız, yüz okyanus kaynamaktadır (...) her şey her an varlığa getirilmektedir.” Şiirsel metinlerden metafizik öğreti çıkarırken dikkat etmemiz gerekenleri akılda tutarak, yine de denebilir ki, bu sorular üzerine sistematik olarak eğilen Konevî, Cendî, Dâvûd el-Kayserî ya da Kâşânî'nin bu kadar ileri gidip gitmedikleri sorusu baki kalmaktadır.

Metni eksikli gösteren yazım hataları bir tarafa bırakılırsa, Dagli'nin çalışması ustaca yazılmış, analiz spektrumu kapsayıcı ve felsefi zihinler için ilgi çekicidir. Göz korkutucu malzemeyi teşkil eden orijinal kaynakların derinlikli okumasını, çeşitli alanlardan uzmanların bulguları ile bir araya getirmiş, etkileyici düzeyde tahlil ve sentez yeteneğini kitap boyunca gösterebilmiştir. Dikkate değer açıklıkta bir anlatıma sahip olan Dagli, ortaya koyduğu metafizik argümanları yavaş yavaş inşa etmekte ve birkaç cümleyle argümanların kalbine inebilmektedir. Bu çalışma, her ne kadar en azından bazı cephelerde ortodoks algıları –bunlar ister İslâm felsefesi, ister kelâm ya da akıl ve vahiy irtibatına dair olsun– alaşağı etmesinden dolayı bir şaşkınlığa sebep olacak gözükse de, Dagli'nin, metinlerle yakın irtibatını korumayı başararak, bu alanı cesur ve yaratıcı bir biçimde ileriye taşıdığı için övgüyü hak etmektedir.