
Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabî and the Ismâ‘îli Tradition

Michael Ebstein

Leiden: Brill, 2014, XIII+276 sayfa.

ISBN 9789004255364

Michael Ebstein İslâm ve yahudi mistisizmi, tasavvufun Şii-Sünnî versiyonları, İsmâîli geleneğin tasavvufa etkisi gibi konular üzerine çalışmalar yapan bir araştırmacıdır. Hebrew Üniversitesi’nde doktora tez çalışması olarak ele aldığı “Endülüs’te Mistisizm ve Felsefe” konusunu daha sonra zenginleştirerek bu kitabı hazırlamıştır. Ebstein, Endülüs’ün farklı ve eşsiz bir karakterinin olduğunu, politik, sosyal, ekonomik, tarihî, mimari, dinî ve felsefî alanlarda net bir şekilde görülebilmesinin yanı sıra mistisizmde de görüldüğünü ifade eder. Hatta bu eşsiz karakterin bir sonucu olarak iki önemli mistik, İbn Meserre (ö. 319/931) ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) İslâm düşünce tarihinde boy göstermiştir. Endülüs’te gelişen mistisizm türünün III-VII. (IX-XIII.) yüzyıllar arasında Doğu İslâm dünyasında gelişen mistisizmden oldukça farklı olduğunu düşünen yazar, özellikle İbnü’l-Arabî’nin Sünnî ve Şii mistik geleneklerinde bir dönüm noktasını ifade ettiğini belirtir.

Endülüs’ün kendine özgü karakterinin sadece İslâm geleneğini etkilemediğini, yahudi mistik geleneği üzerinde de etkili olduğunu iddia eden Ebstein Endülüs’ün özgünlüğünü tarihsel bağlamı göz önüne alarak incelemenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu incelemenin sonuçlarının Endülüs’ün mistik atmosferine cüzi de olsa önemli katkısı bulunan İsmâîli geleneği işaret ettiğini ifade eder. Bu gelenek içinde felsefe, teoloji, bilim ve esoterik düşünce ciddi gelişmeler kaydetmiştir. Şia’dan bir grup olan İsmâîliler kendi düşünceleri doğrultusunda Mısır’da kurulan Fâtımî Devleti ile Kuzey Afrika’da etkinlik göstermiştir. İşte bu tarihsel bakış açısı ile yazar Batı İslâm mistisizminin önemli temsilcilerinden İbn Meserre ve İbnü’l-Arabî’de görülen sıra dışı yaklaşımları temellendirmeye çalışmaktadır. Daha geniş bir perspektif ile meseleye bakıldığında Doğu-Batı İslâm mistisizmleri arasında karşılaştırma yapmak suretiyle birincisinde nefis, nefsin eğitilmesi, ahlâkî olgunlaşma ve nihayetinde Hakk’a yaklaşma odaklı bir sistem kurgulanırken, ikincisinde İbn Meserre ve İbnü’l-Arabî gibi en önemli temsilcileriyle; ulûhiyyet, Tanrı-âlem ilişkisi, yaratılış ve evrenin işleyişi gibi felsefî bir mistisizme odaklanıldığına ve bu farklılıkta fikrî kökleri Hermetizm ve Yeni Eflâtunculuk gibi

İslâm öncesi akımlara dayanan İsmâîlî düşüncenin etkisinin olabileceğine dikkat çekilmektedir.

Fâtımî-İsmâîlî etkinin Endülüs'ün dinî-siyasî hayatı üzerinde sanıldığından fazla olduğuna inanan yazar bunu Şîî düşüncenin karakterine bağlıyor. Peygamber soyundan gelmekle İslâm toplumunu yönetme hakkının kendilerinde olduğunu düşünen Şîî-Fâtımî anlayışın Yeni Eflâtunculuğu sahiplenmesi ile bu felsefenin Kuzey Afrika'da daha etkin hale gelmesi söz konusudur. Yazara göre, İbn Meserre'nin Mekke yolculuğu sırasında Tunus'un Kayrevan şehrinde bir süre kalması ve burada Fâtımîler'in ilk halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin (s. 904-934) özel hekimi olarak çalışması ve aynı zamanda Yeni Eflâtuncu yahudi bir filozof olan Isaac Israeli (855-955) ile temasta bulunması, onun Yeni Eflâtuncu İsmâîlîler ile fikrî etkileşimde bulunduğu dair verilebilecek örneklerden biridir (s. 7). Bu ve benzeri ifadeler ile yazar İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde görülen birçok kavramın İsmâîlî kaynaklarda da görülebiliyor olmasını rasyonel-tarihî bir zemine yerleştirmek istemektedir. Ayrıca bu benzerliğin yanı sıra İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'de Yeni Eflâtuncu düşüncelerin etkilerinin oldukça net olduğunu söyleyen yazar bu iki düşünür arasında doğrudan bir etkileşim kanalı bulmanın çok kolay olmadığını ifade eder ve ünlü oryantalist Asin Palacios'un bu konudaki ifadelerinin bir kısmının eleştirildiğini ve doğru kabul edilmediğini belirtir. Diğer taraftan yazar Sünnî mistik düşüncede özellikle İbnü'l-Arabî, İsmâîlî düşünce ve Yeni Eflâtunculuğa ait öğretilere ev sahipliği yapan Ortaçağ Endülüsü'ne yönelik detaylı çalışmalar yapmaya çok gönüllü olunmadığını iddia eder. Bu isteksizliğin altında yatan sebepler ise beş alt başlıkta incelenmiştir: Tarihsel olmayan bakış açısı, Gelenekçilik, Şîî-Sünnî ilişkisi, Şîî olgusunun siyasî yorumu ile yahudi ve İslâm mistisizmi araştırmacılarının iletişim eksikliği.

Ebstein terminolojik tartışmalara da değindiği kitabında mistisizm kelimesinin de tek bir versiyonun olmadığını ifade eder ve Ortaçağ İslâm düşüncesinde etkili olan Sûfizm, Şîî-İsmâîlî mistisizm, felsefî mistisizm veya mistik felsefe, İsmâîlî Yeni Eflâtunculuk ve İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde görülen Sünnî Endülüs mistisizmi gibi farklı mistisizm türlerinin olduğunu belirtir (s. 24).

Endülüs'teki mistik-felsefî düşüncenin gelişimine İsmâîlî geleneğin katkısını ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmada yazar, "ilâhî kelime ve irade", "harfler üzerine düşünme", "velâyet", "insan-ı kâmil" ve "paralel" dünyalar düşüncesi şeklinde beş ana konuya odaklanmaktadır.

Kitabın birinci kısmında Ebstein *kelime, kün, emr, irade* gibi kavramların İsmâîlî literatürde, İbnü'l-Arabî ve İbn Meserre'de nasıl kullanıldığına

yoğunlaşıyor. Bu kavramlara yüklenen anlamların daha doğru anlaşılabilmesi için kısa bir arka plan çalışması mahiyetinde onların yahudi-hıristiyan ve Helenistik köklerine değinilmesi gereğinin altını çiziyor. Bu kavramların İsmâilî literatürde ve İbnü'l-Arabî ile İbn Meserre'nin eserlerinde hem kozmolojik misyonları hem de sosyal ve dinî etkileri doğrultusunda ele alındığını ifade eden yazar Eski Ahit'te de *davar* kelimesinin Arapça'da *kelime* kavramına tekabül ettiğini ve bunun Tanrı'nın yaratıcı gücü anlamına geldiğini söylüyor. Helenistik kültürde de *davar* kelimesinin Yunanca *logos* ile ilişkilendirildiğini ve *logosun* da dünyanın evrensel ve rasyonel idame ettirici prensibi olarak telakki edildiğini belirtiyor. *Logos* insana göre yaratılmış değilken Tanrı'ya göre yaratılmamış değildir (s. 33-34). Yazara göre İslâm öncesinde var olan bu anlayışların Kur'ânî kullanımı da *kelime* ile ifade edilebilir. *Kelime* peygamberlere gönderilen vahyi, Allah'ın emirlerini, Hz. İsa'yı işaret edebilmektedir. Dolayısıyla kullanıldığı bağlama göre *kün*, *emr*, *irade* gibi kavramlarla ilişkili olan bir terimdir. *Logosun* insan ve Tanrı'ya göre farklı statüsüne benzer bir şekilde *kelime* de Kur'an'da ilâhî emir olarak geçtiğinde Allah ile yaratılanlar arasında mevcut bir varlık gibi, meselâ melek anlaşılabilir. Ruhun da aynı şekilde kullanılan bir kavram olarak İslâm öncesi bir kökene sahip olduğunu ifade ediyor. Yazar, Kur'ânî kullanımında bu kavramların kozmolojik ve sosyal-dinî etki ve görevlerinin olduğunu, Allah'ın kelimesi, ilâhî emir gibi anlamlarda kullanıldığını söyledikten sonra İsmâilîler, İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî tarafından sıra dışı bir şekilde Yeni Eflâtuncu çerçevede yorumlandığını iddia eder.

İsmâilîler de *kelimeyi* Allah'ın emri olarak görmekte beraber Yeni Eflâtuncu yapıya uyarlamak için onu *mutlak bir* (Tanrı) ile *ilk akıl* arasına yerleştirmiş ve ilk aklın bir sebebi olarak görmüşlerdir. Bu noktada Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 331/942), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-934) ve Ebû Ya'kûb el-Sicistânî (ö. 361/971) örnek olarak veriliyor. Yeni Eflâtuncu ilâhî emir ve *kelime* anlayışının İhvân-ı Safâ risâlelerinde de olduğunu ileri süren yazar bunun İsmâilî-İhvân-ı Safâ ilişkisine de önemli bir delil olduğunu ve Endülüs'e İsmâilî etkinin ulaşmasında İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinin etkili olduğunu kaydediyor. İsmâilî literatürde görülen ve Tanrı ile ilk akıl arasında bir yerde bulunan *kelime* anlayışının İhvân-ı Safâ'da olması, onun da Endülüs'ü etkilemesi altı çizilen hususlardan biridir. İhvân-ı Safâ'ya göre de *kelime*; Tanrı ile ilk akıl arasında, evrene hayat ve birlik veren, dünyanın sebebi olan, Tanrı'nın irade ve kudretinden doğan bir varlıktır (s. 45-48). Bu yaklaşımı ile ilâhî *kelimeye* yüklenen anlam Yunanca ve Helenistik düşüncede olan ve evrenin ruhu olarak görülen *logos* ile benzerdir. Ayrıca İhvân-ı Safâ'nın Kur'an'daki arş ve kürsü kavramlarını nasıl Yeni Eflâtuncu varoluş

şemasına uyarladığını da açıklayan yazar *kalem ve levh-i mahfûz* kavramlarının sırasıyla Yeni Eflâtuncu ilk akıl ve küllî nefis (ruh) kavramları ışığında yorumlandığına işaret eder. Bütün bunların yanı sıra, yazar ilâhî *kelime*, bilgi ve iradenin peygamberlerin, evliyaların ve dinî liderlerin ontolojik köklerini işaret ettiğini de söyler.

Yazara göre bu kavramlar Endülüslü mistikler İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî tarafından da Yeni Eflâtuncu yorum ile benimsenmiştir. İbn Meserre'ye göre de yaratılışta önemli bir yer işgal eden *kün* emri ilk akıldan üstte Tanrı'dan aşağıda bir konumda olup bütün yaratılışın bir illetidir. İbn Meserre İhvân-ı Safâ'nın Yeni Eflâtuncu anlayışı doğrultusunda arş-kürsü ve kalem-levh-i mahfûz kavramlarını ilk akıl ve küllî nefis kavramlarıyla açıklama yoluna gitmiştir. Bütün yaratılanları Allah'ın kelimesi ve birer tecellisi olarak gören İbnü'l-Arabî de bu noktada çok farklı bir yol izlememektedir. Birincil kaynaklardan referans göstererek konuyu ele almaya gayret eden yazar yaratılışın ve mezkûr Kur'ânî terimlerin Yeni Eflâtuncu çerçevede yorumlanışının İsmâilîler'de, İhvân-ı Safâ'da, İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî yazılarında büyük oranda paralellik arzettiğini ifade eder (s. 50-55). Bu sebeple yazar, İsmâilî Yeni Eflâtunculuğun, Isaac Israeli'nin düşüncelerinin, İbn Meserre, İbn Gabriol (ö. 450/1058), Judah Ha-Levi (1075-1141) ve İbnü'l-Arabî'nin aynı Yeni Eflâtunculuğun farklı versiyonları olarak anlaşılması gerektiğini söylüyor.

Kitabın ikinci kısmı Harfler konusuna odaklanmaktadır. Yazarın da belirttiği gibi harfler üzerine kuramsal düşünme faaliyeti antik dünyadan itibaren izlenen bir gerçekliktir. Yahudi mistisizmde harfler üzerine düşünme, onlara farklı anlamlar ve rakamsal değerler atfetme yaklaşımı Yunan düşüncesinde ve Helenistik düşüncede de görülebileceği gibi Yeni Pisagorculuk ve Yeni Eflâtunculuk akımlarında ve daha sonra hıristiyan düşüncesinde de kendisine yer bulmuştur. İslâm düşüncesinde de harfler ile kozmolojik yapı ve düzen arasında bağ kurmak suretiyle onları yaratılışın bir parçası olarak görme durumu İsmâilî literatürde ve İbn Meserre ile İbnü'l-Arabî'nin yazılarında kolayca görülebilir. Klasik sûfi literatüründe olmayan bir şekilde harf yorumlaması mistik ve felsefî bir tür olarak bu düşünürlerin öğretilerinde merkezi bir öneme sahiptir. Harflerin kitabın önceki bölümlerinde bahsedilen ilâhî emir, *kelime*, irade kavramlarıyla yakın bir ilişki içerisinde yorumlandığına dikkati çeken yazar Allah'ın evreni ilahî emir, yani konuşma ile (*kün*) yarattığını dolayısıyla İsmâilî düşüncede harflerin evrenin yapı taşları olarak görülmesinin de mâkul olduğunu ifade ediyor. İsmâilî-Yeni Eflâtuncu filozof Ebû Ya'kûb el-Sicistânî'den de örnekler vererek harflere anlamlar yüklemenin boyutlarını ortaya koymaya çalışıyor. Meselâ Allah kelimesindeki *elif*, *lâm*, *lâm* ve *ha* harflerinin ilk akla, küllî nefse, peygambere

ve onun varisine işaret edebileceği gibi bu harflerin ateş, su, hava ve toprak gibi dört unsura veya bazı burçlara da işaret edebildiğini belirtiyor. Bir diğer örnek olarak yedi yüce harfin –Kûnî kader'deki harfler; İsmâîlî yaratılış mitolojisi (s. 41), fakat sayfa 43'te yedi harf “kûn fe yekûn”deki harfler olarak veriliyor– hem ebced hesabı ile sayısal değer ifade ediyor olmasını hem de yedi gezegene, yedi peygambere, insan bedeninin yedi organına veya hava, su, ateş, karanlık, aydınlık, buhar, çamur, ateş gibi yedi varlık unsuruna işaret etmesini muhtemel görüyor (s. 77-85). Benzer yaklaşımların İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde de görüldüğünü söyleyen yazar yedi gezegenin mânevî güçleri ile insanın yedi mânevî özelliği arasında ilişki kuruluyor. Beş duyu organı ve konuşma ile düşünmeden oluşan bu yedi özellik ile gezegenlerin ilişkisi ayın ışığının güneşten gelmesi nasılsa insan konuşması da düşünme özelliğinden gelir şeklinde bir anlayışa dayanıyor. Sicistânî'de ve İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde olduğu gibi İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî'de de buna benzer yaklaşımlar görmek mümkündür. Harfleri evrenin yapısına dair işaretler olarak gören İbn Meserre'de *elif* harfi Allah'ın zatına, *lâm* harfi ilk akla ve *mîm* harfi de küllî nefse işaret eder. Başka bir yerde de, *Havâssü'l-hurûf*, Allah lafzı ile ilk akıl arasında bir ilişkiden bahseder. Yazara göre Şîî-İsmâîlî düşüncede ve İbn Meserre'de görülen bu yaklaşımın aynısı İbnü'l-Arabî'de de bulunmaktadır. Evrendeki hiyerarşik yapı ile harflerin farklı telaffuz noktaları arasında bir ilişki kuran İbnü'l-Arabî her şeyin rahmanın nefesinden ortaya çıktığını, ilk yaratılanın ilk akıl olduğunu, sonra da küllî nefis ve hiyerarşik yapıyla ifade edilen âlemin varlığa geldiğini Yeni Eflâtuncu bir kozmoloji dairesinde izah etmektedir. Yazar bu noktada İbnü'l-Arabî'nin yaratılışın her bir kademesini hangi harfe bağladığını gösteren bir tablo vermekle konuyu daha net bir hale getirmiştir. Arapça'daki harflerin sayıları ile ayın her bir konağı, Kur'an'daki sûre ve âyetlerin düzeni arasında da tesadüfi olmayan bir ilişkinin varlığını kabul eden İhvân-ı Safâ'ya göre harflerin yaratılıştaki rolü büyüktür. İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî de evrenin yaratılış ve düzeninde bu harflerin rolüne dikkat çekmektedirler. Bunun yanı sıra harfler ve nebîlik-velîlik arasında da bir ilişki gözeten İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'de yirmi yedi peygamberi/velîyi (İbnü'l-Arabî'ye göre bu kimselerin asıl görevleri velîliktir; nebîlik bir süreliğine verilmiştir) konu edinmesi ve yirmi sekizinci kişinin ise gizli kalması düşünülmeye değer bir nokta olarak görülüyor yazar tarafından. Ona göre İbnü'l-Arabî son halkayı kendisi olarak görmektedir (*hâtemü'l-evliyâ*). Sonuç olarak, İbn Meserre'de, İbnü'l-Arabî'de veya İsmâîlî düşüncede var olan bir kavramı anlamak için bunlar arasındaki bağlantının iyice tespit ve tahlil edilmesi gerekir. Yazara göre harfler üzerinde düşünme, onları yorumlama, yaratılışın birer yapıtaşı olarak görme, Yeni Eflâtuncu bir düzende izah etme, dört unsur ile ilişkilendirme, paralel dünyalar ve harfler arası ilişkiyi

açıklama, evliyalar ile harfler arasında bir bağlantı kurma gibi birçok meselede bu düşünürler arasındaki benzerlik dikkat çekicidir (s. 102-120).

Üçüncü kısımda ise Allah'ın dostları (evliya) konu edinilir. Kur'ânî ifadeyle Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu (*hâtemü'l-enbiyâ*) olarak tanıtılmasını yazar sonraki nesillerin dinî rehberine duyacakları doğal ihtiyaç ile örtüşmediğini düşünür. Böylece peygamberler statüsünde olmasa da velîlik makamının varlığını ve bu makamdakilerin peygamberden sonra Allah ile insan arasındaki iletişim vazifesini üstlenmesini mâkul görür. Fakat kimlerin bu makama uygun olduğu meselesi tartışmaya açıktır. Şîa'ya göre Hz. Ali soyundan gelmek önemli bir şart iken Sünnî anlayışta böyle bir soy bağlayıcılığı yoktur; kişinin takvâsı, ahlâkı ve en önemlisi Allah tarafından seçilmesi bu makama ulaşmayı mümkün kılar. Velâyet hakkındaki düşünce ve oluşumların Şîa'da II. (VIII.) yüzyıldan, Sünnîlik'te ise III. (IX.) yüzyıldan itibaren görüldüğünü ifade eden yazara göre genel olarak Şîa'ya referans göstermeden İslâm mistisizminde velâyet kavramı tartışılmaz. Bu sebeple yazar, kitabın bu kısmında İsmâîlî düşünce ile İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışları arasındaki belirgin ilişkiye odaklanıyor (s. 123-125).

Yazar, öncelikle evliyanın sıradan insanlara göre daha üstün olduğunu ve kendi arasında da bir hiyerarşi olduğunu belirtiyor. Hadislere dayandırılan bu yaklaşımın İslâm öncesi geleneklerde de görüldüğünü ifade eden yazar mezkûr hadislerin zayıf veya sahih olup olmadığı hakkında bir bilgi vermezken kaynak olarak Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserini kabul ediyor. Evliya arasındaki hiyerarşinin hem İsmâîlî gelenekte hem İhvân-ı Safâda hem de Sünnî mistisizmde farklı terimlerle ifade edildiğini söyleyen yazar 5, 7, 40, 400, 500 gibi rakamsal ifadelerin Pisagorcunun gelenekten etkilenmenin işareti olduğunu düşünür. Ona göre evliyanın arasındaki bu hiyerarşinin Yeni Eflâtuncu hiyerarşik evren anlayışı ile ilişkisi göz önüne alındığında İbnü'l-Arabî'nin kendinden önceki sûfî gelenekten ziyade İsmâîlî geleneği izlediğini düşünür. Şii ve Sünnî geleneklerde evliyanın peygamberin vefatından sonra Allah ile insan arasındaki ilişkiyi üstlenecek kimseler olarak görüldüğünü düşünen yazar aynı zamanda bu makamın yaratılıştan önce de var olduğunu iddia ederek karmaşık bir yaklaşım ortaya koymuştur. Evliyalığın ilâhî kökenlerinin olduğunu iddia etmek ile böyle bir makamın yaratılıştan önceye bağlanması aynı değildir. Elbette yazarın amacı konuyu etraflıca bilenler için bir ölçüde anlaşılabilir; fakat bu ilâhî kökenin *a'yân-ı sâbıteye*, idealar âlemine mi yoksa nûr-u/hakikat-i Muhammed'e mi bağlandığı daha net bir şekilde ortaya konulabilirdi. İbnü'l-Arabî perspektifiyle konu ele alındığında hakikat-ı Muhammed, Allah ile insan arasında bir

ara makamdan ziyade Yeni Eflâtuncu ilk akla tekabül eden kozmolojik bir hakikattir.

Yazarın işaret ettiği bir başka mesele de Allah'ın isimlerinin evliyaya karşılık geldiği konusunda İsmâîlî gelenek ile İbnü'l-Arabî arasındaki benzerliktir. İnsân-ı kâmilin kemâlâtı Allah'ın bütün isimlerinin tecelligâhı olmasına dayanır. Fakat *kutup* (en yüksek mertebedeki velî) konusuna da değinen yazar kutbun ilk akla karşılık geldiğini, İdris peygamberin kutup olduğunu, kutbun Hz. Peygamber soyundan gelmesinin zorunlu olmadığını, kutbun aynı zamanda insân-ı kâmil olduğunu ifade ederek netleştirilmesi gereken bir nokta daha oluşturuyor (s. 143-155). İlk akıl hakikat-i Muhammed olarak tespit edilmiş ve bütün yaratılmışların mânevî kaynağı iken İdris peygamberin kutup oluşu, kutbun sayısı, en yüksek mertebedeki velinin kim olduğu gibi meseleler izah edilebilirdi. İbnü'l-Arabî'nin bakışıyla, aslî görevi velîlik olan Hz. Peygamber'den daha üstün bir velî mi kabul ediliyor şeklinde bir sorunun ortaya çıkması yazarın bu kısımdaki net olmayan anlatımından kaynaklanmaktadır.

Hem İsmâîlî gelenekte hem de İhvân-ı Safâ ve İbnü'l-Arabî'de önemli yer tutan insân-ı kâmil meselesine tahsis ettiği dördüncü kısımda yazar, bu kavramın Zerdüştilik, Maniheizm ve gnostik gelenekler gibi İslâm öncesi düşünce ve inanç sistemlerine dayandığını belirtiyor. Bu kavramın genel olarak İbnü'l-Arabî ile bilinir olmasının yanlış olduğunu ifade eder ve daha öncesinde İsmâîlîler'de ve İhvân-ı Safâ'da görüldüğünü belirtir. Dahası, kemâlât kavramını insanın amelî-ahlâkî yönü ve felsefi bilgiye ulaşması ile ilişkilendiren Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Bâcce (ö. 533/1139) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi filozofların olduğunu, bu sebeple mezkûr kavramın Yunan ve İslâm felsefesinden bağımsız izah edilemeyeceğini düşünür. Elbette bu kavramın felsefede ele alınışı insanın sahip olduğu potansiyeli açığa çıkarma şeklindeki İsmâîlî düşüncede Allah ile iletişimde olmak, seçilmiş olmak ve ontolojik farklılık şeklinde tezahür etmektedir. Dolayısıyla velâyet kavramı ile çok yakın bir ilişki içinde olan insân-ı kâmil kavramı kozmolojik, ontolojik, ahlâkî ve ilmî olarak birçok özelliğe ve misyona sahiptir. Yazara göre İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil anlayışı felsefi yöne sahip olmakla beraber İsmâîlî perspektifi belirgin bir şekilde yansıtmaktadır (s. 157-160). İlâhî ve dünyevî hakikatleri bünyesinde toplayan kişi olarak tasvir edilen insân-ı kâmil anlayışı İsmâîlî kaynaklarda ve İhvân-ı Safâ risâlelerinde de bulunmaktadır. Yazara göre hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde İsmâîlî düşüncede olan bu yaklaşımın izleri takip edilince Tevrat, Eflâtun'un diyalogları, Plotinus'un Enneadları ve çeşitli yahudi ve hıristiyan eserleri karşımıza çıkar. Yine aynı şekilde *halife-imam* gibi peygamber olmadığı halde sıradan

insanlardan farklı görülen kişilerin İsmâîlî düşüncede ve İbnü'l-Arabî eserlerinde nasıl dinî bir karaktere büründüğü ve nasıl insân-ı kâmil mertebesine yükseltildiği de izah ediliyor. Elbette kimin bu makama lâıyk olduğu hususunda uzan uzadıya tartışmalar olsa da İsmâîlîler için sadece peygamber ve imamlar buna lâıyk olabilirken, İbnü'l-Arabî'de böyle bir soy bağı zorunluluğu yoktur.

Kitabın ana kısımlarından sonuncusu olan beşinci kısımda paralel dünyalar düşüncesi ele alınıyor. İsmâîlî düşüncenin temel konularından olan bu mesele İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî tarafından da paylaşılmaktadır. İnsan-evren ilişkisini, evliyanın ve evrenin hiyerarşik yapıları arasındaki ilişkiyi, bunlara tekabül eden rakam ve harfleri, insan konuşması ile ilâhî kelâm arasındaki analogiyi temele alarak zâhir-bâtın dengesi üzerine kurulu bir öğretiyi olarak karşımıza çıkan paralel dünyalar meselesi, konuların tek taraflı değil; aksine onlara karşılık gelen paralel/bâtınî hakikatleri ile kavramanın gerçek tevhit için gerekli olduğunu bize göstermektedir. İnsanı küçük âlem, evreni büyük âlem olarak gören düşünce ile yola çıkan İsmâîlîler, bu noktada da İslâm filozoflarından ve dolayısıyla İslâm öncesi mirastan faydalanmıştır (s. 189-191).

Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesi, ay üstü âlem ile ay altı âlemin etkileşimi veya göksel cisimlerin ruhu mesabesinde kabul edilen kozmik akılların hiyerarşik yapısı evliyanın, harflerin ve rakamların hiyerarşik yapısına karşılık gelmektedir. Bahsedilen bu ilişkiler ağının İhvân-ı Safâ risâlelerinde de bulunduğunu ifade eden yazar, risâlelerin biraz daha farklı detaylar vererek insan bedeni ile fiziksel ay altı âlemin unsurları arasında da ilişki kurduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'de de benzer ilişkilerin bâriz olduğunu iddia eden yazara göre bu hiyerarşik yapı ve ilişkilerin kozmolojik etkilerinin yanı sıra sosyal, siyasî ve dinî etkisi de vardır. Meselâ risâlelerde, insanın bedeni şehir, ruhu ise reis/kral olarak tasvir ediliyor. Bu ruhun sahip olduğu yetiler ise şehrin askerleridir. Hâricî duyular krala haber getiren gözcülerdir. Hayal, düşünme ve hâfıza gibi dâhilî duyular ise kralın yakınıdakilerdir. Konuşma yetisi kralın kapı görevlisi/koruması iken yazma yetisi ise onun kralın veziridir. Reis konumunda olan insan ruhunu konuşan / düşünen ruh (*nefsü'n-nâtıka*) olarak niteleyen İhvân-ı Safâ bu yöneticinin dinî, hukukî ve siyasî otorite olduğunu ve *nâtıka* tekabül ettiğini iddia eder. Yazara göre bu yaklaşımların bir benzeri ve bu ilişkileri Yeni Eflâtuncu felsefe ışığında yorumlayıp bir zemine oturtma çabası İbnü'l-Arabî'de de vardır (s. 201-210).

Sonuç olarak İsmâîlî gelenekte ve İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî düşüncesinde görülen bunca ortaklığın iki mâkul izahı olabilir. Birincisi, İsmâîlîler ve İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî aynı İslâm öncesi mirastan faydalandı ve bu

şekilde mistik-felsefî bir gelenek oluşturdular. İkincisi ise İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî İsmâilî düşünürlerin İslâm öncesi mirastan faydalanarak oluşturdukları mistik-felsefî gelenekten etkilenerek kendi düşünce sistemlerini kurmaya çalıştılar. Elbette kitaptan anlaşılacağı üzere yazarın tercih ettiği görüş ikincisidir. Bu bağlamda ortaya koymaya çalıştığı birçok argüman vardır. En önemlilerinden biri ise şüphesiz ki, İbn Meserre ve özellikle İbnü'l-Arabî'deki Yeni Eflâtuncu yaklaşımların özgün olmaktan ziyade belirgin bir şekilde İsmâilî-Yeni Eflâtuncu yorumu yansıttığıdır.

Tanıtımını ve incelemesini yapmaya çalıştığım bu eserin İslâm mistisizminin özgünlüğünü ve ne ölçüde *ilm-i ledün* ile tesis edildiğini merak eden okur için oldukça faydalı olacağı kanaatindeyim. İbnü'l-Arabî'nin *keşf-ilham* ile ortaya koyduğunu iddia ettiği düşüncelerin sadece felsefe zemininde değerlendirilmesi kitabın bir eksikliği olarak görülebilir; fakat felsefî ilişkiler bağlamında birincil kaynaklara dayanarak konuyu izah etmesi gayet başarılıdır. Yine bazı konuların birkaç defa tekrar edilmesi okur için yorucu ve dikkat dağıtıcıdır. Ancak birbiriyle ilişkili konuların farklı cihetinin konu edilmesi hasebiyle yer yer tekrarlar bu tarz çalışmaların tabiatı olarak kabul edilebilir.

Emrah Kaya, Dr. Öğr. Üyesi

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ORCID 0000-0002-8889-5587

DOI 10.26570/isad.410189