

Mohammed Rustom. *Sufi Metafiziği*. Çeviren Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014. 160 sayfa. ISBN: 9786055902452.

Hacı Bayram Başer*

Kanada'daki Carleton Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan ve İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Mohammed Rustom, genç kuşağın önemli akademisyenlerinden birisidir. Molla Sadra (ö. 1050/1641) düşüncesi üzerine hazırladığı doktora çalışmasını esas alan kitabı, 2012 yılında İran'da yirmi birincisi verilen "Yılın Uluslararası Kitabı" ödülünü kazanmıştı.¹ *Sufi Metafiziği* ise Rustom'un, 2005 ila 2013 yılları arasında çeşitli uluslararası hakemli dergilerde yayımlanmış sekiz makalesinden oluşan ve farklı dönemlerde yaşamış sufilerin bilgi ve varlık görüşlerine odaklanan bir derleme olup Todd Lawson'a ithaf edilmiştir. Eser, yazarın Türkçede neşredilen ilk kitabıdır. Bu yönüyle eser, Ekrem Demirli'nin *İbnü'l-Arabî Metafiziği*² başlıklı çalışmasından sonra Türkçede tasavvuf metafiziğini konu alan ikinci derleme çalışmadır. Rustom'un çalışması, Demirli'nin İbnü'l-Arabî ve Konevî odaklı eserinden, daha geniş bir zaman dilimine ışık tutması bakımından farklılık göstermektedir. Bununla birlikte, 5/11. yüzyıldan günümüze kadarki zaman diliminde yaşamış altı farklı ismin hangi ortak noktadan hareketle bu derleme eserde bir araya getirildiğine, metafizik bir disiplin olarak tasavvuftan tam olarak ne kastedildiğine ve bu çalışmanın çağdaş düşünceye ne tür katkılar sunabileceğine dair teorik ve bütünlüklü bir giriş yazısı kitaba eklenmiş olsaydı, kitabın temel çerçevesinin anlaşılmasına önemli bir katkı sunmuş olurdu.

İlk makalede Ebû Abdurrahman Sülemî'nin (ö. 412/1021) Fâtiha tefsirinden hareketle marifet türlerine ilişkin görüşleri ele alınmaktadır. Bilindiği gibi, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) nispet edilen tefsiri saymazsak Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsir'i*, Kur'an'daki bütün sureleri içeren ilk tasavvufî tefsir niteliğindedir.

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

1 Mohammed Rustom, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 2012).

2 Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2013).

Hakâiku't-tefsîr'i Sehl'in tefsirinden ayıran yönü, derleyici üsluba sahip olmasıdır. Sülemî tefsirinde, kendisinden önceki mutasavvıfların ayet yorumlarına yer vermekte, Fâtiha da dâhil olmak üzere tefsirinin hemen hemen hiçbir bölümünde kendi yorumlarını doğrudan aktarmamaktadır. Yazar bu duruma, "Sülemî'nin sesinin Fâtiha Tefsiri boyunca nadiren duyulduğunu" ifade ederek işaret etmektedir (14). Bununla birlikte Rustom, Sülemî'ye ait olduğu kesin olarak anlaşılan bazı ifadelerden hareketle onun Fâtiha tefsirinde, bir derleme yapmak yerine marifet kavramını merkeze alan bir bakış açısıyla özgün bir tefsir inşa ettiği iddiasını savunur. Bu özgünlüğü tespit edebilmek için önerdiği yöntem, "çok anlamlı yaklaşım" diye nitelediği yaklaşımdır. Rustom'a göre Sülemî, diğer mutasavvıfların yorumlarını derlerken ayetlerin ibare, işaret, letaif ve hakikat anlamlarını dikkate alır ki, bu üslup Sülemî'nin kendine özgü inşasını tespit etmemizi sağlar. Yazara göre Sülemî, bu sureyi tefsir ederken üç marifet biçimini vurgular: Sürekli müşahede anlamında marifet, Hakk'ın kendisini hamd etmesini bilmek anlamında marifet, fena ve hayret anlamındaki marifet. Erken dönem tasavvuf tarihiyle ilgili güncel çalışmaları etkili bir şekilde kullanan yazar, makalenin sonunda Sülemî'nin Fâtiha tefsirinden bazı bölümlerin çevirisine de yer vermiştir. Bununla beraber makalenin en önemli yönü, tasavvuf klasiklerini nasıl ele alacağımıza dair bir yöntem önermesidir. Sadece Sülemî'nin tefsiri değil Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi ilk dönem mutasavvıf yazarlar da eserlerinde genellikle "derleyici" bir üslup benimsemişlerdir. Bu durum söz konusu yazarların kendilerine özgü yaklaşımlarını tespit etmeyi zorlaştırır. Rustom'un önerisinden hareket ederek Sülemî, Serrâc ve Kelâbâzî gibi yazarların, mutasavvıfların sözlerini hangi ilkelere göre seçtiklerini tespit edebilirsek ilk tasavvuf eserlerinin birer derlemeden ziyade "şerh" olduklarını görebiliriz.

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *kurb* ve *bu'd* düşüncesine odaklanan ikinci makede yazar, İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'ya yakınlık (*kurb*) ve uzaklık (*bu'd*) konusunda kendinden önceki sufilerden ayrılan yönüne dikkat çeker. *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin iki yüz altmış ve iki yüz altmış birinci bölümlerini inceleyen Rustom, öncelikle ilk sufilerin aksine İbnü'l-Arabî'nin *kurbu* sadece Tanrı'nın değil aynı zamanda kulun da bir niteliği olarak anladığını tespit eder (48). Aslında bu, vahdet-i vücûd düşüncesinin sonuçlarından biri olan etkinlik ve edilgenliğin Tanrı ile âlem ya da insan arasındaki mütakabiliyetiyle ilgilidir ve Rustom'un bakış açısını sürdürürsek bütün tasavvufî hâllere uygulanabilir. Bu sayede Tanrı ve insan arasındaki dinamik ilişkinin doğası daha anlaşılabilir bir çerçeveye kavuşabilir. Nitekim Rustom da İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden hareketle *kurbun* üç türüne dikkat çeker ki, hepsinde de etkinlik bir yönüyle Tanrı'ya diğer yönüyle insana aittir: Nazar ve istidlâl yoluyla Tanrı'yı bilmenin getirdiği *kurb*, müşahede yoluyla Tanrı'yı bilmenin neticesi olan *kurb*, farz ve nafil ibadetleri zahîrî ve bâtinî gerekleriyle yerine getirmekle elde edilen *kurb* (51-52). Buna mukabil *bu'd*, insana has bir hâldir çünkü insan, doğası gereği Tan-

ri'dan uzaktır. Burada Rustom'un, Arapçada "kul" anlamına gelen عبد kelimesiyle "uzaklık" anlamına gelen بعد kelimesi arasında kurduğu ilişki dikkate şayandır (56-57). Bu noktada, yazara göre İbnü'l-Arabî, bizatihi kulluk eylemlerinin Tanrı ile insan arasında bir uzaklık tesis ettiğini düşünür ve Rustom bu uzaklığın "yakınlaşmak üzere uzaklaşmak" anlamı taşıdığını dile getirir. Bu bakımdan makalede şu neticeye ulaşmıştır: Tanrı ve kul arasındaki yakınlık ve uzaklık hâllerinin paradoksal yapısı, İbnü'l-Arabî tarafından insanın yükümlülük ve sorumluluklarını tezyif etmeyecek bir biçimde yorumlanmıştır (57-61). Dikkat çekmek gerekir ki, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı bu paradoksal dil, gerçekte Tanrı ve insan hakkında "irade" kelimesini hangi anlamda kullanacağımıza dair kadim sorunu aşmaya yönelik bir çözüm girişimini ifade eder ve Eş'arî kelâm düşüncesine bağımlı ilk dönem mutasavvıflarının "kesb teorisi" merkezli karmaşık üsluplarını da tashih etme amacı taşır.

Üçüncü makalede Rustom, vahdet-i vücûdun panteist bir düşünce olarak nitelenemeyeceğini ortaya koymayı hedefler ve bunun için öncelikle İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünün dayandığı temel ilkeleri ele alır. Buna göre, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Tanrı zorunlu varlıktır ve mevcut olan her şey O'nun varlığına bağımlı olduğu için izafi bir varlığa sahiptir. Tanrı'nın varlığı ile diğer mevcutların varlığını ayıran şey, İbnü'l-Arabî'nin "zahir varlık" ve "bâtın varlık" kavramlarıyla izah edilir. Bâtın varlık Tanrı'nın ancak kendisi tarafından bilinen zatına işaret ederken zahir varlık, Tanrı'nın isimleri vasıtasıyla zuhur eden ve diğer mevcutlar tarafından bilinen yönünü anlatır. Bu bakımdan mümkün varlıklar, Tanrı'nın mutlak varlığı ile İbnü'l-Arabî'nin imkânsız dediği ve mutlak varlığın zıddı kabul ettiği *adem-i mutlak* arasında, yani *berzahta* (ara durum) yer alır. *Berzahta* yer almak, varlığa ve yokluğa eşit mesafede olmak demektir. Başka bir deyişle mümkün varlıklar, dışta varlık kazanmadan önce Tanrı tarafından bilinir ve ancak O'nun varlık vermesiyle zuhur eder. Dışta varlık kazanmamış ve Tanrı'nın bilgisinde bulunan bu "şeyler", *a'yân-ı sâbite* olarak isimlendirilir. Bu noktada yazar *a'yân-ı sabitenin*, Platon'un formları olarak anlaşılamayacağını vurgular. *A'yân-ı sâbite*, dışta varlık kazandığında artık Tanrı'nın isimlerinin zuhur ettiği birer mazhar hâline gelir. "İsimler ise sayısızdır çünkü Tanrı'nın ilminin nesnelere olarak var olan şeyler sonsuzdur" (72). Bu durumda sadece Tanrı'nın varlığından ve onun tecellilerinden söz edilebilir. Vahdet-i vücûd düşüncesiyle ilgili bu genel çerçevenin ardından Rustom, panteist kavramının tarihsel arka planını irdeler ve panteizm, panenteizm ve monizm kavramları arasındaki ilişkiyi izah eder. Yazara göre, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini panteist olarak niteleyenlere karşı yapılacak bir savunma, kendisine yöneltilen panenteist ve monist suçlamaları için de geçerli olacaktır. Buradan hareketle Rustom, Ortaçağ'dan beri İbnü'l-Arabî hakkındaki tartışmaların modern dönemdeki etkileri üzerinde durarak vahdet-i vücûdu panteist ya da monist bir düşünce olarak değerlendiren isimlere örnek verir. Ona göre vahdet-i vücûdu panteizm olarak değerlendirilen

direnler, İbnü'l-Arabî düşüncesinin derinliğine vakıf olamadıkları gibi onu kendi terminolojisinden ve dünya görüşünden koparmakta ve modern çağın şartlarıyla değerlendirdikleri için yanılmaktadırlar. Öte yandan panteizm, İbnü'l-Arabî'nin deyimiyle, Tanrı'nın sadece "teşbih" yönünü vurgulamakta ve "tenzih" yönünü göz ardı etmektedir. Oysa vahdet-i vücûd düşüncesine göre Tanrı hakkındaki kâmil bilgi tenzih ve teşbih arasındaki bilgidir. Yanı sıra Tanrı'nın müteal ve münezzeh oluşu, onun ne bütünüyle âlem ne de herhangi bir mevcut ile "bir ve aynı şey" olmayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla bu makalede Rustom, İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinin temel ilkelerini sarih ve öz bir biçimde ortaya koymakla kalmayıp bu ilkelerin vahdet-i vücûda yönelik modern ithamlara karşı birer hareket noktası kabul edilmesi gerektiğinin altını çizer.

Dördüncü ve beşinci makaleler, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) düşüncesindeki metafizik unsurlara hasredilmiştir. Bunların ilkinde yazar, *Mesnevî*'den alıntıladığı bazı beyitlerden hareketle Rûmî'nin aşk hakkındaki fikirlerini değerlendirir. Ona göre Rûmî'nin tasavvurunda aşk, insan düşüncesinin ihata edemeyeceği bir durum olarak kabul edilir ve bunu ifade etmek için "derya" metaforunu kullanır. Derya metaforu ilahî perspektiften bakıldığında *deryâ-yı hayât*; beşeri perspektiften bakıldığında ise *deryâ-yı adem* demektir. Çünkü her şeyi kuşatan bir derya olarak aşk, var olmak ve diri olmakla aynı anlamdadır. Bu durumda diri olan ve hayat veren Tanrı, "âşık" olabilmek için aşkın bizzat nesnesine sahip olmak zorundadır. Yazara göre bu yaklaşım, Rûmî'nin, *kenz-i mahfi hadisi* olarak bilinen ünlü kutsî hadise ve dolayısıyla yaratılışın kaynağına dair görüşlerini ele verir. Rûmî'nin düşüncesinde Tanrı, bilinmeyi sevdiği için âlemi yarattığından ilahî aşk ve muhabbet, âlemin var olmasının sebebidir. Böylece aşk ve muhabbet, Tanrı ve insan arasındaki karşılıklı ilişkinin merkezinde yer alır. Rustom, Tanrı'nın hem gayemiz hem de paradoksal bir şekilde bizi gayemize götüren araç olduğunu belirterek bu ilişkiye dikkat çeker (85). Öte yandan yazar, Rûmî'nin düşüncesine göre, insanın ilahî aşka ulaşabilmesi için sınırlı aklın imkânlarını aşarak benliğini Tanrı'nın varlığında yok etmesi gerektiğine dikkat çeker. Bunun için aşk ve muhabbetin merkezi olan kalbin "saflaştırılması" gerekir. Bu bakımdan aşk sınırlı aklın ve benliğin etkilerinin yok olması ve insanın sonsuz ve *küll* olanda yitmesi anlamında *deryâ-yı adem*dir. Böylece yazar, Rûmî'nin düşüncesinde aşk kavramının, aynı zamanda tasavvufî eğitim sürecinin bir diğer adı olduğuna dikkati çeker (86-93).

Yazarın dördüncü makalede ifade ettiği görüşlerini ikmal ettiği beşinci makale, Rûmî'nin kalp hakkındaki düşüncelerine odaklanır. Rustom, Rûmî'nin, Gazzâlî ve Ahmed Sem'ânî gibi kendisinden önceki mutasavvıfları takip ederek kalbi, ilahî tecellilerin yansıdığı bir "ayna" olarak gördüğünü belirtir. Kalp sahibi olması bakımından herkes ilahî tecellileri yansıtmaya potansiyeline sahip olmakla birlikte gerçekte çok az sayıda insan nefsinin yetkinleştirilerek kalbin etkinliğini bilfiil hâle getirebilir.

Bu anlamda Rûmî'ye göre, ilahî tecellileri bütünüyle yansıtan kalp, insan-ı kâmilin kalbidir ve insan-ı kâmil de Hz. Peygamber'dir. Bu noktada Rustom, insan-ı kâmilin kalbini bir yönüyle Tanrı'yla "özdeş" sayarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine referansla Rûmî'nin ayna, hayal ve gerçeklik hakkındaki görüşlerini irdeler (100-106). Fakat her iki makalenin de genelde sufilerin, özelde ise Rûmî'nin aşk ve kalp hakkındaki düşüncelerinin sadece bir yönünü ele aldığına dikkat çekmek gerekir. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *el-Akl* ve Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Beyânu'l-fark* adlı eserlerini hatırladığımızda, aşka ve kalbe ilişkin durumları sufilerin başından beri aynı zamanda birer epistemoloji konusu olarak ele aldıklarını, Rûmî'nin de çeşitli beyitlerinde bu hususun altını çizdiğini görmekteyiz. Bu çerçevede aşk, "kuvvetli iman" demek iken kalp sınırlı aklın imkânlarını da içine alan ve insanın Tanrı karşısındaki edilgenliğini bilgedeki yetkinliğin ölçütü sayan daha üst bir idrak gücünü temsil eder. Başka bir deyişle sufiler için kalp, "büyük akıl" mesabesindedir. Rustom, aşk ve akıl ya da kalp ve akıl/ruh arasındaki ilişkiye yer yer değinse de, her iki makalenin bu ilişkiye irtibatlı olarak anlamını bulabilmesi, sufilerin aşk ve marifet arasındaki yakın ilişkiye dair görüşleri göz önünde bulundurulması ile mümkün olacaktır.

Dâvûd el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) biyografisi ve Hakikat-ı Muhammediyye hakkındaki görüşlerine odaklanan altıncı makalesinde Rustom, Kayserî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'in Muhammed Fassi'na yazdığı şerhin sadece nakilden ibaret olmayıp özgün bir düşünce ortaya koyduğunu iddia eder. Ona göre Kayserî'nin düşüncesinde Hakikat-i Muhammediyye, Akl-ı Evvel ile özdeştir (120). Bilindiği gibi İslâm düşünce geleneğinde Akl-ı Evvel, yaratılışın başlangıcını izah etmeye imkân tanıyan merkezî kavramlardan biridir. Bu yüzden Rustom'a göre Kayserî'nin kurduğu özdeşlik, yaratılışın Hz. Peygamber ile başladığını ve de yine onunla sona erdiğini düşündüğünü gösterir. Kayserî'nin, Hakikat-i Muhammediyye merkezli kozmoloji anlayışı hakkında örnekler veren yazar, İbnü'l-Arabî'nin sadece "arş" demekle yetindiği mertebede Kayserî'nin "arş-ı rûhî" ve "arş-ı cismî" şeklinde bir ayırım yaptığını vurgular (122). Burada arş-ı rûhî, Hakikat-i Muhammediyye ile özdeş olan Akl-ı Evvel'in bir diğer adı iken; arş-ı cismî ise âleme rahmeti yayan Atlas feleğiyle özdeştir. Er-Rahmân ilahî ismi ile arş arasındaki ilişkiye dikkat çeken Rustom'a göre Kayserî, bu ayırımı yapmakla hem Hakikat-i Muhammediyye'nin ilahî mertebeden ilk taayyün eden şey olduğunu, hem de ilahî rahmetin bütün âleme yayılmasını izah etmektedir (124).

Kitabın yedinci makalesinde Rustom, Molla Sadra'nın, "İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar" anlamındaki intibah hadisine yaptığı şerhi üzerinden psikoloji, eskatoloji ve muhayyile hakkındaki görüşlerine eğilir. Rustom'un iddiasına göre, Molla Sadra'nın izahları 4/10. ila 11/17. yüzyılları arasında İslâm düşünce geleneğindeki eskatolojiye yönelik yaklaşımlar ile nazarî tasavvuf düşüncesinin başarılı bir mezcidir. İki bölümden oluşan makalede öncelikle Molla Sadra'nın hayal, ayna, rüya ve gerçeklik arasında kurduğu ilişki irdelenmektedir. Bilindiği gibi bu kavram-

lar, İbnü'l-Arabî'den itibaren gerçek varlık ile izafi varlık arasındaki irtibatı anlatırken kullanılan metaforlardandır. Molla Sadra'nın izahlarına göre, rüyalandaki ve aynadaki suretlerin aynı anda hem gerçek hem de gerçek dışı olduğunu belirten Rustom, Molla Sadra'nın tarifıyla "dünyadaki varoluşun uyku ve buradaki hayatın bir rüyadan" ibaret olduğunu aktararak İbnü'l-Arabî'ye atıfla bizzat varoluşu "Tanrı'nın rüyası" olarak tanımlar (129-130). Rustom'a göre Molla Sadra'nın hayal âlemi ve insan ruhunun bedeni terk etmesinden sonraki uyanışıyla ilgili değerlendirmeleri, İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarıyla örtüşürken, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) geliştirdiği ruh nazariyesine zıt görünmektedir. Makalenin ikinci bölümünde ise yenedirilişle ilgili kadim tartışmanın taraflarına değinen yazar, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi filozofların düşüncelerine yer verdikten sonra Molla Sadra'nın Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) görüşlerini ele alışı değerlendirerek onun, İbnü'l-Arabî çizgisinde cismânî dirilişi savunduğunu vurgular (134-141).

Kitapta yer alan son makalede Rustom, "güncel meselelere modern öncesi İslâmî entelektüel geleneğin merceğinden bakarak yaklaşan" William Chittick'in nefis ve âlem tasavvurunu ele alır. Chittick'e göre modern dönemde kozmoloji "bilimcilik" ile sınırlanmıştır. Bilimcilik âleme somut ve nesnel bir olgu olarak yaklaşmayı savunur ve bu yüzden insan ile âlem arasındaki dinamik ilişkiyi yok eder. Bunun yerine Rustom, Chittick'in "antropokozmik tasavvur" dediği bakış açısını önerir (149). Bu tasavvura göre, nefis ve âlem tek bir bütündür. Nesne ile özne arasında mutlak bir zıtlık olmadığı için insan kendi hakkında ne kadar bilgi sahibi olabilirse âlem hakkında da o kadar bilgi sahibi olabilir (*âlem-i sağır* ve *âlem-i kebir*). İnsanın hem kendisi hem de âlemin hakikatine vakıf olabilmesi ise ilahî isimleri bilmesiyle mümkündür. Bu noktada Rustom, ilahî isimlerin bilinmesi için ilahî rehberliğe teslim olmak gerektiğini; aksi hâlde insanın bir ölçüt hâline gelerek kendi isimlerini yaratacağını vurgular. İnsanın isimlendirme çabası ise her zaman yetersiz kalacağından tabiatımızdaki itidali kaybederiz. Bu yüzden Rustom, Chittick'in belirttiği üzere, itidalimizi yeniden kazanabilmek için ilahî isimleri tahakkuk etmemiz, yani onlarla ahlaklanmamız ve sahip olduğumuz teomorfik tabiatımıza uygun yaşamamız gerektiğinin altını çizer. Böylece âlemi ve kendimizi bir bütün olarak görebiliriz (154).

Sufi Metafizigi, Mohammed Rustom'un, hem klasik hem de modern tasavvuf ve felsefe literatürüne olan vukufiyetini ortaya koymaktadır. Eser, yazarın farklı dönemlerde yaşamış sufilerin metafizik yaklaşımlarını değerlendirirken klasik metinlere bağlı kalmaya özen göstermesi bakımından günümüz tasavvuf araştırmaları için önemli bir katkıdır. Bununla birlikte kitabın yayım aşamasında aynı özenin gösterildiğini söylemek mümkün değildir. Bilhassa bazı kavramların çevirisindeki fahiş hatalar ve transkripsiyon yanlışları, İslâm düşüncesine aşina olan okurlar için bile kitaba intibak etmeyi zorlaştırabilecek düzeydedir. Dolayısıyla kitabın sonraki baskısında ciddi bir editöryel çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu söylemek gerekir.