

YENİ EFLATUNCULUK'UN İSLAM TASAVVUFU'NA TE'SİRİ

İsmail ERDOĞAN*

İslam medeniyeti içerisindeki tasavvuf hareketlerinin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Tasavvuf bütün fikir hareketleri arasında en müessir olanıdır. Bu özelliğinden dolayı da tasavvufi hareketler bir çok siyasi inkılapların içerisinde karışmak suretiyle İslam Tarihi'nde ayrı bir yer işgal etmektedir¹.

Ortaya çıktığı ilk dönemlerde dinî nasrlara dayanan bir sezgicilikten ibaret olan tasavvuf², sûflilerin zâhidâne bir hayat tarzı seçmeleri ile ortaya çıkmışsa da, zamanla sistemleşerek felsefi bir yapıya bürünmeye başlamıştır³. Ancak bu değişiklik esnasında tasavvufi düşüncenin kaynakları arasında Kur'an-ı Kerim ve hadisten başka kaynaklar da girmeye başlamıştır. Bu kaynaklardan en önemli olanı Nasturî tercümanlar vasıtasıyla yapılan Yeni Eflatuncu tercümelere⁴. Bu tercümelere vasıtası ile İslam Felsefesi'nde olduğu gibi İslam Tasavvufu'nda da ilk dönemlerdeki anlayış ve yorumlar ortaya çıkmaya başlamıştır.

İslam Tasavvufu, İmam-ı Gazâlî'den sonra ve özellikle de Muhyiddin İbn Arabî vasıtası ile "Vahdet-i Vücud"cu bir anlayışa doğru yönelmeye başlamıştır. Ancak bu Vahdet-i Vücud fikrinin bizzat İslam'dan mı kaynaklandığı yoksa Yeni Eflatunculuk'un te'siri ile mi ortaya çıktığı tartışma konusu olmuştur. Tasavvufçular elbette kendilerinin bizzat İslam'ın batınına nüfuz ederek böyle bir anlayışa girdiklerini söylemektedirler. Bu bakımdan kendilerinin haklı oldukları söylenirse de bazı konularda özellikle de sudûr (emanation) anlayışında Plotinus'tan dolayı ya da dolaysız olarak etkilendiklerini de kabul etmek gerekir⁵.

İslam Tasavvufu'nda Vahdet-i Vücud fikrini sistemleştiren ve tasavvufçular arasında en büyük Şeyh (Şeyh-i Ekber) olarak bilinen Muhyiddin İbn Arabî'nin feyz (hazret-i hamse veya yedi nüzûl) anlayışı ile Plotinus'un sudûr nazariyesini karşılaştırdığımızda bir etkilenme olup olmadığını daha iyi kavramış oluruz.

* F.Ü. İlahiyat Fak. İslam Fels. Araştırma Görevlisi.

¹ Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, C.I, İst. 1933, s. 149-150.

² Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, haz. Süleyman Uludağ, İst. 1987, s. 20.

³ Ülken, **İslam Felsefesi**, İst. 1983, s. 239.

⁴ Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, C.I, s. 152.

⁵ Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi**, C. II, s. 105-106, 160.

Plotinus'a göre âlem Tanrı (Bir)'dan çıkıp yayılmak sureti ile meydana gelmiştir. Daha doğrusu Tanrı kendi kendinden, kendi iradesi olmaksızın taşmaya başlamış ve âlem bu şekilde kendisinden zorunlu olarak meydana gelmiştir. Ancak bu meydana geliş, Tanrı'nın bölümlere ya da kollara ayrılması şeklinde olmayıp, aslı cevher olan Tanrı'dan taşıp akmak yani sudûr etmek suretiyle olmuştur. Bu sudûr esnasında Tanrı'nın zat ve mahiyetinden hiç bir şey eksilmekte, hiç bir değişiklik meydana gelmemektedir. Plotinus'a göre âlemin Tanrı'dan taşıp akması, ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu olup, isteğe bağlı değildir⁶. Zira ışığın güneşten kaynaklanması nasıl ki güneşte her hangi bir eksiklik meydana getirmiyorsa ve yine güneş ışıklarını farkına varmadan ve ihtiyarı dışında etrafa saçıyorsa; âlem de Tanrı'dan aynı şekilde ortaya çıkmaktadır.

Plotinus, Tanrı'yı ne ilahî dinlerde vasıflandırıldığı gibi âlemi yoktan yaratan bir güç olarak, ne de Aristo'da olduğu gibi ezeli ve ebedî olan maddeye hareket, şekil ve düzen veren bir güç olarak görmemektedir. Plotinus'un tanrısı bu iki anlayışın da dışında olup, tamamen kendisine özgü vasıflara sahip bir Tanrı'dır. Bu Tanrı hareketsiz, durgun, iradesiz ve kendisi dışında başka hiç bir şeyi bilmeyen bir özelliğe sahiptir.

Plotinus'a göre varlığın Tanrı'dan çıkıp yayılış bir takım tabaka veya derecelerden oluşmaktadır. Bu nazariyeye göre Tanrı'dan ilk sudûr eden ve ondan sonraki ilk tabakayı oluşturan Nus (Akıl)'dur. Nus, Tanrı'nın kendi kendisini bilmesinden meydana gelmiştir. Ancak bu ilk tabakada varlık henüz mevcudiyet kazanmamış olup, sadece düşünce olarak bulunmaktadır. Yani bu âlemde düşünce ile varlık bir ve aynıdır. Plotinus'a göre çokluk ilk defa bu âlem ile belirmeye başlamıştır. Ancak bu âlemde zaman ve mekana bağlılık olmadığı için oluş ve bozuluş henüz söz konusu değildir. Fakat yine de burada bir hareketlilik göze çarpmaktadır.

Nus'tan sonra ikinci tabakayı "Nefis" tabakası oluşturmaktadır. Nefis'in meydana gelişi ise Nus'un kendi kendisini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Nus hem Tanrı'yı hem de kendisini düşünmektedir. Dolayısı ile o kendisinin sebebi olan Tanrı'nın malulü ve kendisinden sonra meydana gelen Nefis'in de illeti durumundadır. Nefis de hem kendisinin illeti olan Nus âlemini temaşa etmekte hem de bu âlemi örnek alarak görünüşler dünyasının teşekkül etmesine sebep olmaktadır.

Macit Fahri'ye göre Plotinus Nefis'i, allî varlıklar ile hissi varlıklar arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Hissî varlıklar Nefis'te küllî örnekler ya da

⁶ Plotinus, **Enneadlar** (seçmeler), terc. Zeki Özcan, Bursa, 1996, s. 70.

eşyanın suretleri olarak bulunmaktadır⁷. Nefis, ilk sudûr ettiğinde bir âlem ruhu (Küllî Nefis) şeklinde sudûr etmiştir. Ancak Nefis'in hissî âleme varlık vermesinden sonra tek tek insan nefisleri de Küllî Nefis'den ayrılmıştır.

Sudûrun üçüncü tabakasını ise hissî varlıklar (madde) oluşturmaktadır. Madde de kendisinden önceki sistematîğe uyarak meydana gelmiştir. Yani onun meydana gelişi, Nefis'in kendi kendisini düşünmesinin sonucu olmuştur. Nefis'ten bu şekilde ilk madde ve ondan da cisimler meydana gelmiştir. Ancak maddenin bizzat kendisi cisim değildir⁸.

Görüldüğü gibi Plotinus'un bütün fikir ve nazariyelerinin konusu, "Bir" olan Tanrı⁹ ve ondan sudûr eden muhtelif tezahüratlardır. Ona göre Tanrı, Bir, Nus ve Nefis'ten ibaret olmak üzere üçtür. Ancak bu üç ayrı ayrı ilah olmadığı gibi, bunlar sıfat da değildir. Bu üç asıl (uknum), Tanrı'nın ekanim-i selasesi yani asıllarıdır. Ancak Yeni Eflatuncular'ın bunlara verdikleri manayı tam olarak çözmek ve kavramak oldukça güç görünmektedir¹⁰.

Gelelim İslam Tasavvufu'ndaki Vahdet-i Vücut anlayışına. Vahdet-i Vücut, kelime olarak varlığın birliği, tekliği anlamına gelmektedir. Tasavvuf istilahında ise mevcudatın çokluk değil, aslında bir olan vücudun (Allah) zahirî ve batınî görüntüsü manasında kullanılmaktadır. Tasavvufçulara göre vücudun batını, âlemin ruhu ve herşeyin kaynağı olan sonsuz bir nurdur. Onun başlangıcı ve sonu olmadığı gibi ona yokluk ve fena da ulaşamaz.

Vücudun zahiri ise efrad-ı mevcudatın şekil almamış bir görüntüsüdür. Ancak bu görüntü vücudun bizzat kendisi olmayıp, ondan derece derece varlık bulan şeylerdir. Tasavvufçular, hem yegane vücud olarak sadece Allah'ı kabul etmekte, hem de ma'kulat ve mahsusatın hepsinin Allah demek olmadığını söylemektedirler¹¹.

Vahdet-i Vücut'cu tasavvufçuların ve özellikle de İbn Arabî'nin, varlığın meydana gelişi ile ilgili görüşleri ve bu fikirlerdeki Yeni Eflatuncu tesirleri

⁷ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst. 1998, s. 48.

⁸ Sudûr Nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz: Plotinus, a.g.e, s. 21-24; Kamran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, 1964, s. 118-120; İsmail Fenni (Ertuğrul), *Vahdet-i Vücut ve Muhiddin-i Arabî*, İst. 1928, s. 64; Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara, 1966, s. 141.

⁹ Plotinus'un "Bir"den ne kasdettiğini kesin olarak bilmek mümkün değildir. Zira o, Bir'in bazan tasavvur ve tarifinin yapılamayacağını bildirmektedir. Çünkü biz ne kadar onu tanımaya çalışsak bile bu mümkün değildir ve her tanım ve tasavvurun üstünde başka bir şeydir. Geniş açıklama için bkz: Plotinus, *Enneadlar*, s. 88 vd.

¹⁰ İsmail Fenni, a.g.e, s. 63.

¹¹ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücut*, İst. 1331, s. 81,94.

görebilmek için, onların savundukları feyz veya nüzul/ zuhur nazariyelerine bir göz atmak yerinde olacaktır.

Tasavvufçulara göre kainatın meydana gelişinin sebebi aşktır. Ancak onlar bu meydana geliş yoktan (adem) yaratma şeklinde değil de sudûr ve tecellî biçiminde izah etmek sureti ile Yeni Eflatuncu bir renge bürünmüşlerdir. Bu tesirin sonucu olarak da hazerat-ı hamse yani beş âlem telakkisi ortaya çıkmıştır. Bu âlemler aslında birbirinden bağımsız ayrı birer âlem olmayıp, aynı vücudun değişik safhalarını oluşturan ve hakiki vücud (Allah)’dan tabaka tabaka uzaklaşmak sureti ile meydana gelen bir âlemdir¹².

Hazerat-ı hamse veya beş âlem nazariyesi, İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Ancak daha önceleri de buna benzer görüşler ileri sürülmüş, ancak derli- toplu bir fikir sistemi oluşturulmamıştı. Tasavvufçuların sudûr (feyz) ile ilgili genel kanaatlerini Ferganî şu şekilde özetlemektedir: Tasavvufçulara göre bütün varlıklar Yüce Allah’ın vahdaniyet sıfatından sudûr etmiştir. Vahdaniyet sıfatı ise varlıkların her birinin ve birliğin kaynağıdır. Bundan dolayı hem bu sıfat ve hem de bu sıfattan sudûr eden varlıklar, vahdaniyetin aynı ve kendisi olan zattan sadır olmuştur. Bu sudûr tasavvuf erbabınca “tecellî” diye adlandırılmaktadır. Onlara göre tecellînin ilk şekli, Allah’ın zatının yine kendisinde tecellî etmesidir. Bu tecelliden icat ve zuhur kaynaklandığı için, bu ilk tecellî bir ilk kemal ifade etmektedir.

İlk tecelliden sonra diğer tecellî şekilleri olan misal âlemi, arş, kürsü, felekler, unsurlar âlemi, terkipler âlemi gibi âlemler sudûr eder. Bunların hepsi de aslında bitişik (retk) olup, zat tecellî ettiği biribirinden ayrılık (fetk) meydana gelmiştir¹³. Onların bu görüşlerinden şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Tasavvufçulara göre Allah görünen (Zahir) ve görünmeyen (Sâtın) şeylerin mecmûdudur. Bunun zıddı olan bir şey yoktur¹⁴.

İbn Arabî kendisinden önce tam olarak sistemleşmemiş olan Vahdet-i Vücud ve zuhur/sudûr nazariyesini disipline eden ilk kişidir. Bundan dolayı tasavvufçuların bu konudaki görüşlerini genel olarak İbn Arabî’nin görüşlerini temel almak suretiyle açıklamaya çalışacağız.

İbn Arabî’ye göre âlem olarak bilinen varlık, “a’yan-ı sâbite suretinde Allah’ın belirmesinden başka bir şey değildir”¹⁵. Ancak bu a’yanın varlığı

¹² Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1993, s. 308 (28. Dipnot).

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, C.II, çev. Z. Kadiri Ugan, İst. 1991, s. 549; İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, haz. Süleyman Uludağ, İst. 1977, s. 161, 145-246.

¹⁴ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 162.

¹⁵ Muhiddin-i Arabî, *Füsûsu’l- Hikem*, çev. Nuri Gençosman, İst. 1956, s. 58.

Plotinus'ta olduğu gibi Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr etmeyip, zattan gelen ihtiyari bir tecelli ile dir.

A'yan-ı sabite, varlıkların Allah'ın ilminde sabit olan hakikatleridir. Ancak bu hakikatler henüz varlığın kokusunu bile alamamışlardır. Çünkü vücud, sübuttan daha umumi olduğu için sabit olan herşeyin vücuda gelmesi gerekmez. Dolayısı ile ide halinde bulunup da henüz varlık alanına çıkmamış olan şeyler, ademiyyet (yokluk) üzere sabit olan şeylerdir¹⁶. Yani a'yan-ı sabitede bulunan varlıklar hariçte mevcut olmayıp, Allah'ın ilminde ezeli ve ebedî olarak bulunmaktadır. Bundan dolayı mutasavvıflar varlığın ezeli ve ebedî olduğunu bu makamda kabul ederler.

İbn Arabî'ye göre a'yan-ı sabitede bulunan bütün varlıklar Zat-ı İlahî'den hazerat-ı hamse yani beş tabaka şeklinde sudûr eder. Sudûrun başladığı âlem olan İlahî âleme İbn Arabî Lâhut Âlemi ismini vermektedir. Lâhut Âlemi beş hazrete dahil değildir. Beş âlem bundan sonra derecelenmektedir.

İbn Arabî'ye göre Zat-ı İlahî'den zuhur etmiş olan beş hazretin ilki Akıl'dır. Buna Hazret-i Gayb-ı Mutlak, Hazret-i Amâiye veya Hakikat-ı Muhammediyye de denilmektedir. Bu âlemde hiç bir şekil, madde ve belirlenme (teayyün) yoktur. Bu ilk mertebede Hak kendisi için tecelli etmiştir. Allah'ın rahman sıfatına nisbet edilen ve Tanrılık yönünden ilk tecelli bulan şey ise Allah'ın, âlemi icat etmek suretiyle boşaltmış olduğu ve aynı zamanda "âmâ" olarak da isimlendirilen ilahî nefestir¹⁷. İbn Arabî bu görüşünü, hadis olarak iddia ettiği şu habere dayandırmaktadır: "Peygamberimize; "Rabbimiz yaratmadan önce nerede idi" diye sorulduğu vakit; "O âmâda idi" diye cevap vermişti"¹⁸.

İbn Arabî'ye göre Allah'ın kendisini Rahmanî Nefes veya İlahî Nefes olarak vasıflandırmış olmasının sebebi yukarıdaki hadise dayanmaktadır. Zira her mevsuf için bulunması gereken herşeyin kendisinde mevcut olduğu bir sıfata ihtiyaç vardır. Bundan dolayı İlahî nefes de sıfat olma bakımından âlemin suretini kabul etmiştir. Böyle olunca da Allah, âlem için heyula olan bir cevher gibi de düşünülebilir.

Varlığın ikinci basamağı, Âlem-i Ervah veya Nefs-i Küllî'dir ki buna Âlem-i Ceberût da denilmektedir. Bu âlem ilk âlem olan Gayb-ı Mutlak'tan zuhur etmiştir. Küllî Nefs, âlemin kalbi mesabesinde bulunmaktadır. Bu âleme Levh-i Mahfuz da denilmektedir. Bu mertebe aynı zamanda belirlenme mertebelerinin ilkidir. Ancak bu âlem mertebesi basit olup, henüz mücerretlikten mü-

¹⁶ Köprülü, a.g.e, s. 308.

¹⁷ İbn Arabî, *Fûsûs*, s. 120.

¹⁸ Abdullah Bosnevî, *Şerh-i Fûsûsu'l-Hikem*, C. I, (basım yeri ve tarih yok) s. 21.

şahhaslığa geçememiş varlıklardan meydana gelmiştir¹⁹. Bundan dolayı da bu âleme ta'yîn-i evvel de denilmektedir. Ruhlar âlemi, Gayb-ı Mutlak'a göre zahir olmasına karşılık, kendisinden sonra tecellî eden mertebelere göre ise batındır. Bu mertebede Ahadiyet (birlik)'in Vahdet (bütünlük) halini aldığı ve kuvvetin ilk defa fiile geçtiği görülmektedir. Ancak yine de bu âlemde henüz âlim, mâlum ve ilim birbirinden tam olarak ayrılmamış olup retk (bitişik) durumundadır²⁰.

Varlık mertebelerinin üçüncü basamağı ise, Misal Âlemi olup, mutlak Ruh Âlemi ile Mutlak Cisimler Âlemi arasında bir berzah ve köprü durumunda olan âlemdir. Bu âlem Külli Nefis'ten zuhur etmiş olup, ruhanî ve cismanî âlemlerin hepsine şamildir²¹. Misal Âlemi Rahman Suresi'nde geçen ve suları birbirine karışmayan denize²² benzetilmektedir. Nasıl ki bu iki deniz arasında bir berzah olup suların birbirine karışmasını engelliyor ise, aynı şekilde bu âlem ruhlar âlemi ile maddî âlemi birbirinden ayırmaktadır. Misal mertebesi değişmeyen, parçalanmayan ve bozulmayan latif eşyadan oluşmaktadır.

Bu âlemi İşrakî hikmeti savunan filozoflar Muallak İdeler Âlemi (el-Müsülü'l- Muallaka) olarak adlandırmaktadırlar²³.

Varlığın tezahürünün dördüncü mertebesi, Hebâ yahut Cevher-i Hebâi Âlemi'dir. Bu âlem, içinde bulunduğumuz âlem olup, cisim ve maddeden oluşmuş, his ve şehadet ile müşahade edilmektedir. Bu âlem misal âleminden zuhur etmiş olan ve cisimlerin suretinin içerisinde bulundukları gizlilikten açığa çıktıkları âlemdir. Bu âlem his ve şehadet ile algılandığı ve madde ile şeklin bir arada bulunduğu fetk (ayrılmış) âlemi olarak da isimlendirilmektedir²⁴. Bu âlem değişen, parçalanan ve infişah edilen yani kevn-ü fesat âlemidir. İslam filozoflarının tahte'l- Kamer dedikleri âlem bu âlemdir.

İbn Arabî bu âlemin heyulasının ilahî nefes olduğunu iddia etmektedir. Ona göre maddî âlemi oluşturan aslî unsurlar bu nefesin sıcaklık ve rutubetinden teşekkül etmiştir. Yani ilahî nefes kendisindeki bu sıcaklık dolayısı ile yükselmiş, soğukluk dolayısı ile alçalmış ve kuraklık dolayısı ile sabitleşmiştir²⁵. Onun bu görüşlerinden hareketle maddenin üç hali olan gaz, sıvı ve katı halinin nasıl meydana geldiğini şöyle izah edebiliriz: İlahî nefes sıcaklık dolayısı ile yüksele-

¹⁹ Ülken, Türk Tefekkürü, C. II, s. 115.

²⁰ İsmail Fennî, a.g.e, s. 21; Köprülü, a.g.e, s. 308.

²¹ İsmail Fennî, a.g.e, s.24.

²² Rahman Suresi, 19-20.

²³ Muallak İdeler için bkz: İbrahim Kasabbaşızade, El- Müsülü'l- Eflatuniyye ve'l- Müsülü'l- Muallaka ve'l- Farkı Beynehuma, v.2a;

²⁴ İbn Haldun, Tasavvufun Mahiyeti, s. 151; İsmail Fennî, a.g.e, s. 25.

²⁵ İbn Arabî, Füsûs, s. 158-159.

rek havaî unsurların teşekkülüne; rutubet dolayısı ile sıvı unsurların ve kuraklık dolayısı ile de katı unsurların meydana gelmesine sebep olmuştur.

Varlık basamaklarının en sonuncu ve en mükemmeli Hazret-i Âlem-i İnsan olup, yukarıda saydığımız mertebelerin hepsini kendisinde toplamaktadır. İnsanda rahmanî nefesten başlamak suretiyle en alt tabakayı oluşturan maddeye kadar her varlık meczedilmiştir. Bunun için bu mertebeye Câmia mertebesi de denilmektedir²⁶.

Görüldüğü gibi varlığın tezahürü Zat-ı Ahadiyet'ten uzaklaştıkça, letafet ve ruhaniyetten kaybetmek suretiyle gittikçe somutlaşmaktadır. Köprülü'ye göre bu fikir gerçekte Yeni Eflatunculuk'a ait olan sudûr (tecellî) nazariyesinin, İslam'daki yaratılış fikrine tatbikinden başka bir şey değildir. Aynı şekilde tasavvufçuların varlık basamaklarındaki sıralama ve isimlendirmeler de bu tesirin bir göstergesidir²⁷.

İslam mutasavvıfları ile Plotinus'un incelemeye çalıştığımız görüşlerinden hareketle şunu söyleyebiliriz: Tasavvufçular sudûr konusunda Yeni Eflatunculuk'tan etkilenmişlerdir. De Leacy O'leary, tasavvufçuların Tanrı hakkındaki görüşlerinde de Yeni Eflatunculuk'tan etkilendiğini savunmaktadır²⁸. Varlıkların silsilesi konusunda Plotinus ile İbn Arabî arasında benzerlikler bulunmaktadır. Her ikisinde de âlem yoktan yaratılma yerine, yaratıcıdan sudûr etmiştir. Sudûr değişik katmanlardan geçmek suretiyle en alt basamak olan maddî âleme kadar uzanmaktadır. Bu tabakalardan her birisi bir önceki tabakanın malulü ve bir sonrakinin illeti durumundadır.

Plotinus ile İbn Arabî ve diğer Vahdet-i Vücut'cu tasavvufçuların fikir birliği içinde olmadıkları en önemli husus, Tanrı'nın iradesi meselesidir. Plotinus'a göre Tanrı'nın, âleme vücut vermesinde bir irade ve ihtiyarı bulunmamaktadır. Dolayısı ile âlemin Tanrı'dan sudûru, ışığın güneşten çıkması gibi zorunludur.

Tasavvufçulara göre ise âlem Tanrı'nın irade ve ihtiyarı ile varlık bulmuştur. Onlara göre zaman yaratılmadan önce Allah henüz hiç bir şeyi yaratmamış ve kendisi de gizli bir hazine durumunda idi. Böyle olunca da kendisine cezbolacak bir göz ve vecde gelecek bir gönül yok idi. Bu sebepten dolayı Allah, kendi kendisinin bilinmesini istedi ve yaratma işini gerçekleştirdi. Ancak bu yaratma eylemi insana varıncaya kadar yukarıda sıraladığımız tabakalardan geçmek suretiyle meydana geldi. Bu hususta mutasavvıflar, Allah'ın; Hz.

²⁶ İbn Haldun; *Tasavvufun Mahiyeti*, s. 345.

²⁷ Köprülü, a.g.e, s. 308.

²⁸ O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. H. Yurtaydın- Y. Kutluay, Ank. 1959, s. 104-105.

Davud'un bir sualine cevap olarak söylemiş olduğu iddia edilen bir Hadis-i Kutsî'yi delil olarak ileri sürmektedirler. Bu hadis-i kutside Allah şöyle demektedir: "Ben gizli bir hazine idim ve bilinmek istedim. Bundan dolayı da insanı yarattım"²⁹.

İbn Arabî'ye göre Allah âlemi, kendi isim ve sıfatlarını meydana çıkarmak için yaratmıştır. Zira kudret olmaksızın kâdir, verme olmaksızın cömert, beslenenler olmaksızın rezzak gibi kavramlar etkisiz kavramlardır. Allah kendisine ait olan bu kavramların isimlerini ve kendi sıfatlarının tecellilerini göstermek için âlemi yaratmıştır³⁰.

İbn Arabî, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi Füsûsu'l-Hikem'inde şöyle belirtmektedir: "*Allah'ın isimleri delalet ettikleri şeyin aynıdır. Ondan ayrı değildir. İsimler de hakikatlerinin kendilerine vermiş olduğu şeyi arar. Halbuki isimlerin araştırdığı hakikatler âlemden başka bir şey değildir. Böyle olunca Allah'ın sıfatı kul arar, Tanrılık da terbiye edecek mahluk ister. Aksi halde bu sıfatlar için belirme imkanı olmaz. ...Hak zatî bakımdan âlemlerden ganîdir. Halbuki bu ganîlik hükmü Tanrılık sıfatının açıklanması bakımından varid olmaz. Şu halde iş, Tanrılık sıfatının aradığı mahluk ile zatın âlemlerden gani olması meselesi arasında kaldı. Halbuki Tanrılık da kendi hakikatı ve vasıfları itibariyle bu zatın belirmesinden başka bir şey değildir.*"³¹

İnsanı yaratmak için de Allah daha önce saymış olduğumuz silsileyi oluşturmak suretiyle yaratma işini tamamlamıştır. Görüldüğü gibi tasavvufçular Plotinus'un sudûr anlayışını İslam inançları ile uzlaştırmak yoluna gitmişlerdir. Onlardaki zorunlu sudûra karşı kendileri için içerisine Allah'ın iradesini dahil etmişlerdir³².

İbn Arabî'nin anlayışına göre âlem Allah'tan sudûr etmiştir demiştik. Ancak o Allah ile âlemi aynı mahiyette görmemektedir. Ona göre mümkün varlıklar sonradan meydana gelmiş varlıklardır. Fakat onların meydana gelişi, parçanın bütünden ayrılması gibi bir ayrılışa benzememektedir. Eğer öyle olsaydı, o takdirde bunlar varlıktan varlığa çıkmış ve böylece ezelde de varlığa sahip olmuş olurlardı.

İbn Arabî bu görüşlerine yöneltilebilecek itirazlara cevap olabilecek izahatlar yapmasına rağmen yine de şüpheleri tam olarak giderici açıklama yapmada zorlanmıştı.

²⁹ Köprülü, a.g.e, s. 307.

³⁰ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İst. 1992, s. 498.

³¹ Arabî, *Fusus*, 1992, s. 149.

³² Arabî, *Fusus*, 1956, s. 58.

Sudûr/tecellî görüşlerinde Plotinus'tan etkilenen tasavvufçular, Tanrı'nın zat ve mahiyeti konusunda ondan farklı düşünmektedirler. Zira Plotinus'un anladığı manadaki bir Tanrı ile tasavvufçuların inandığı Allah arasında çok büyük farklar bulunmaktadır.

Plotinus'un Tanrı anlayışını biraz önce değindiğimiz gibi net olarak izah etmek mümkün değildir. Çünkü Plotinus Tanrı'yı bazan "Bir" olarak isimlendirirken, bazan da Bir, Nus ve Nefis'ten oluşan bir birlik olarak düşünmektedir. Yine aynı şekilde ne aklın ne de nefsin tam olarak ne oldukları da yeterince sarîh değildir.

Tasavvufta ise Allah herşeyin yaratıcısı, her şeye gücü yeten ezeli ve ebedî bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Allah mutlak varlık olup, onun varlığının sebebi bulunmamaktadır. O zatı ile vardır, onun zatının hakikatını bilmek mümkün değildir. Yine onlara göre Allah, Plotinus'un iddia ettiği gibi uknumlardan da meydana gelmemiş olup, basit bir varlıktır.

Netice itibariyle şunu söylemek mümkündür: İslam düşüncesinin ilk dönemlerindeki saflık ve gelenekçilik zamanla kaybolmasının en büyük sebeplerinden birisi belki de en önemlisi, felsefî eserlerin müslümanlar arasında yayılmasıdır. Bu eserler sebebiyle gerek felsefe ve gerekse tasavvufta Eflatun, Aristo ve Plotinus'un fikirleri yer etmiştir. Ayrıca İslam tasavvufunun teşekkülünde muhtelif ictimai teşekküllerin mahalli ihtiyaçları, örf ve adetleri de katkıda bulunmuştur³³.

İbn Arabi ve onun gibi düşünen diğer tasavvufçular tarafından sistemleştirilen tasavvufun içerisinde Yeni Eflatunculuk'un tesirleri açıkça görülmeye başlamıştır. Tabii bu tesirler içerisinde ön sırayı işgal eden görüş de "sudûr" görüşüdür. Bu görüş az veya çok ama mutlaka tasavvufçuların düşünce yapısında etkili olmuştur. Sadece sudûr değil bir çok konuda da bu etkilenmeyi görmek mümkündür. Ancak biz konumuz itibariyle diğer etkilenme alanlarına girmeyip sadece sudûr korusunu incelemeye çalıştık.

³³ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, II, s. 152.

