

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

YENİ-EFLATUNCULUĞUN TASAVVUFA ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HASAN RIZA ÖZDEMİR

ANKARA-2010

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

YENİ-EFLATUNCULUĞUN TASAVVUFA ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HASAN RIZA ÖZDEMİR

TEZ DANIŞMANI

PROF.DR. MUSTAFA AŞKAR

ANKARA-2010

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

YENİ-EFLATUNCULUĞUN TASAVVUFA ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HASAN RIZA ÖZDEMİR

Tez Danışmanı: PROF.DR. MUSTAFA AŞKAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

Hasan Rıza Özdemir

İÇİNDEKİLER	5
KISALTMALAR	7
ÖNSÖZ	8
GİRİŞ	9
KAVRAMSAL ÇERÇEVE	
A-TASAVVUF-SÛFİ KELİMESİNİN KÖKÜ	14
B-TASAVVUFUN TANIMI	15
BİRİNCİ BÖLÜM	
YENİ-EFLATUNCULUK	
A-YENİ FELSEFİ HAREKETİN BAŞLANGICI	22
B-YENİ-EFLATUNCULUĞUN KÖKENLERİ-PLOTİNUS'UN HAYATI VE ESERLERİ	24
C-PLOTİNUS FELSEFESİ (Yeni-Eflatunculuk)	31
D-SUDÛR NAZARİYESİ	34
E-VAHDET-İ VÜCÛD	45
F-PLOTİNUS'A GÖRE AŞKINSAL BİR İLKE OLARAK TANRI	54
G-PLOTİNUS'A GÖRE TANRININ EVRENLE İLİŞKİSİ	55
H-PLOTİNUS METAFİZİĞİ	57

I-PLOTİNUS’ A GÖRE İNSANIN TANRI VE EVRENLE İLİŞKİSİ	63
---	-----------

İ-PLOTİNUS’UN TEMEL TEK VARLIK TEORİSİ	64
---	-----------

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ-EFLATUNCULUĞUN ETKİLEDİĞİ AKIMLAR

A-İHVÂN-I SAFÂ HAREKETİ	66
--------------------------------	-----------

B-İŞRÂKİLİK	74
--------------------	-----------

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM TASAVVUFUNUN KAYNAĞI VE GELİŞİMİ	91
---	-----------

A-İSLÂM ÂLİMLERİNİN GÖRÜŞLERİ	94
--------------------------------------	-----------

B-MÜSTEŞRİKLERİN GÖRÜŞLERİ	114
-----------------------------------	------------

C-YENİ-EFLATUNCU FELSEFENİN İSLÂM TASAVVUFUNA ETKİSİ	130
---	------------

SONUÇ	138
--------------	------------

ABSTRACT	142
-----------------	------------

KAYNAKÇA	144
-----------------	------------

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.y.	: Aynı yer.
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
H.	: Hicrî.
had.no	: Hadis numarası.
Haz.	: Hazırlayan.
İA.	: İslâm Ansiklopedisi.
İst.	: İstanbul.
Ktp.	: Kütüphanesi.
M.	: Miladî.
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı.
Neşr.	: Neşreden.
s.	: Sayfa.
sad.	: Sadeleştiren.
Tdk.	: Türk Dil Kurumu.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
TDVİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
Terc.	: Tercüme eden.
TTDS.	: Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.
Yay.	: Yayınları.

ÖNSÖZ

Semavî dinlerin sonuncusu olan İslâm dini, insanın hem bu dünyada hem de âhirette mutlu olmasını hedeflemiştir. Rabbimiz; Hz. Peygamber’e veda haccında “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim” (Maide, 5/3) ayetini vahyetmiştir.

İslâm evrensel bir dindir. Bütün çağlarda, bütün insanlara hitap eder. Donuk bir yapıya sahip değildir. Her zaman dinamiktir. Her dönemin ihtiyaçlarına cevap verir. Yaşamak için gönderilmiştir.

İslâm dininin temel kaynakları Kur’an’ı Kerim ve Sünnettir. Hz. Peygamber döneminde, tasavvuf sistemli bir şekilde ortaya çıkmış değildi; ancak Peygamberin yol göstericiliğinde ve kutsal kitabın öğretileri doğrultusunda sahabe döneminde sürdürülen zahidâne hayat sonraki yüzyıllarda İslâm tasavvufunun temelini oluşturmuştur.

İslâmiyet’in geniş coğrafyalara yayılması farklı kültürlerle karşılaşması neticesinde; İslâm toplumu ile diğer toplumlar arasında etkileşim kaçınılmaz olmuştur.

Tezimizde Tasavvuf ve Yeni-Eflatunculuk hakkında bilgi verilerek İslâm tasavvufunun kaynağı ve tasavvufun gelişim sürecinde İslâm dini dışında yabancı unsurlardan biri olan Plotinus’un Yeni-Eflatuncu felsefesinin İslâm tasavvufuna etkileri incelenecektir. Konuyla ilgili İslâm düşünürleri ve müsteşriklerin görüşleri zikredilecektir.

Çalışmalarımda bana yol gösteren, tashih ve katkılarıyla yardımını esirgemeyen değerli hocam, Prof. Dr. Mustafa Aşkar’a teşekkürü bir borç bilirim.

Hasan Rıza Özdemir

GİRİŞ

Tasavvuf İslâmî hayatın ve kültürümüzün bir parçasıdır. Ortaya çıkışından bu yana daima ilgi odağı olmuştur. Bugün de gerek düşünce sistemi olarak, gerekse hayat tarzı ve tercüme biçimi olarak hem ilgi çekmekte, hem de çeşitli tartışmalara konu edilmektedir.¹

İnsanın iç dünyasıyla, ruhî ve mânevî yönden kendini geliştirmesiyle ilgili olarak Kur'an'ı Kerim'de, Hz. Peygamber'in hayatında ve sahih hadislerinde mevcut olan bilgiler ve yönlendirmeler, ilk dönemlerden itibaren müslümanların dini daha iyi anlama ve yaşama talep ve gayretlerine itikad ve fıkıh cephesinden ayrı olarak tasavvuf adı altında özetlenebilecek üçüncü bir cephe ve zenginlik kazandırmıştır. Tasavvuf kelimesi Kur'an'da ve hadislerde geçmez. Hicrî ilk iki yüzyılda kişinin kendi iç dünyasındaki derinlik ve zenginliği, coşkulu dindarlığını ifade için genelde zühd, rikak-rekaik takvâ, ibadet gibi kelimeler kullanılıyor, böyle kimselere de zâhid ve âbid deniliyordu. Hicrî III. yüzyıldan sonra daha kapsamlı olarak tasavvuf, sûfî, sûfiyye gibi terimler kullanılmaya başlandı ve bir dönemden sonra tasavvuf ayrı bir ilim ve davranış biçimi olarak ortaya çıktı.²

Tasavvuf, kalp temizliğini, güzel ahlâkı ve ruh olgunluğunu konu alır. Amaç müminleri terbiye etmek ve mânen yükseltmektir. Bu amaca ulaşmak için dünyadan

¹ H.Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s.9.

² Komisyon, *İlmihal İman ve İbadetler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, Cilt.1, s.48.

çok âhirete önem vermek, maddî değerlerden fazla mânevî değerlere bağlanmak, daha nitelikli ve daha çok ibadet etmek ve nefsi disiplin altına almak gerekir.³

İslâm inanç sisteminin özünde “Allah’ın birliği” ilkesi vardır. Şehâdet kelimesi, veya İslâm inancının sözlü ifadesi şunu ortaya koyar: “Allah’tan başka tapınılacak tanrı yoktur.” Kelime anlamı birleme, tekleştirme demek olan tevhid, tek yüce otorite olarak Allah’ı kabullenme demektir. Allah tektir, mutlak, yüce, yaratıcı, hiçbir şeye benzemez, her şeyin sahibi ve yaratıcısıdır. Kendisine tapınmaya ibadet edilmeye layık tek varlık yüce Allah’tır. Müslüman’ın düşünce ve davranış merkezinde yalnızca Allah vardır. Allah her Müslüman’ın bilincini ve hayatını bütünüyle doldurur. Allah’a denk, benzer, ortak hiçbir varlık yoktur. O kendi varlığı ve eylemleri bakımından eşsiz, gücü sonsuz, başka hiçbir şeye muhtaç olmayan mutlak tamlık ve yetkinliğe sahiptir.⁴

Bütün kâinat, yüce yaratıcının amacına hizmet eder ve belirli bir düzeni gerçekleştirir. Bu düzeni Allah’tan başka bozacak bir başka güç yoktur. İşlerin başı da sonu da ona aittir. Yetki ve otoritesini kimseyle paylaşmaz; tek egemen güç ve tek yetki sahibi odur. Bununla birlikte yüce Allah, insana belli ölçüde bir davranış hürriyeti ve bunun sonucu olarak da sorumluluk yüklemiştir. İnsan bu dünyada Allah’ın vekilidir (halife); onun adına işleri yürütür. Güç ve yeteneklerini geliştirerek yeryüzünde ahlâk merkezli, adaletli bir toplumsal düzen oluşturmaya çalışmak, insanın temel görevidir. İnsan bunu yaparken en büyük güç ve desteğini Allah’tan

³ Komisyon, a.y.

⁴ Hayati Hökelekli, “İslâm’ı Bilmek”, *İslâm’a Giriş-Gençliğin İslâm Bilgisi*, İstanbul 2008, s.199.

almak onunla işbirliği yapmak zorundadır. Zaten, Allah insanı bu konuda yalnız bırakmaz. Gönderdiği elçiler ve kutsal kitaplarla, insanın davranışlarına ve ilişkilerine ışık tutacak ilahî kural ve değerleri bildirmiştir. Gerçek huzur ve mutluluğa, Peygamberin yol göstericiliğinde ve kutsal kitabın öğretileri doğrultusunda dünyayı anlamlandırıp bireysel ve toplumsal görevleri yerine getirmekle ulaşılır.⁵

İslâmî bir düşünce ve hayat tarzı olan tasavvuf, bin yıllık bir geçmişe sahiptir. Bu hareketin temel gayesi, sezgi yoluyla, Allah’la doğrudan ilişki kurarak hakikate ulaşmaktır. Bunun için hakkıyla Allah’tan korkmak veya onu sevmektir.

Bu hareketin gelişimi, Ebû'l-Hasen el-Basrî (ö.110/728), Râbiatü'l-Adeviyye (ö.185/801), Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/837), Zünnûn-i Mısırî (245/859), Bâyezîd-i Bistâmî (ö.261/874) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö.298/910) gibi büyük sufî şahsiyetlerin döneminde başlamıştır. Daha sonra tarikatlar halinde örgütlenen tasavvufî düşünce akımı, tekke ve zaviye denilen özel mekânlar ile kendi ilkelerini, dinî ayin ve törenlerini oluşturmuş, zamanla bunları çeşitlendirip geliştirmiştir.⁶

Öte yandan bu düşünce akımı, mutlak hakikate ulaşmanın tek yolu olarak içsel sezgi ve duyusu (keşf ve ilhâmı) savunduğundan akıl ve felsefeye pek güvenmez. Nitekim en önemli temsilcilerinden biri olan Gazâlî, *Makâsidü'l-felsefe*

⁵ Hökelekli, a.g.e., ss.200-201.

⁶ Hökelekli, a.g.e., s.231.

ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserlerinde İslâm filozoflarını belli noktalarda eleştirmiştir. Böylece tasavvuf, Sünnîler arasında geniş bir destek bulmuştur.⁷

İbn-i Haldûn göre, tasavvuf ehlinin tutmuş oldukları yol, sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen ümmetin selefi ve büyükleri tarafından hiçbir zaman terk edilmemişti. Bu yolun temeli ibadetlere kapanıp tamamen Allah'a yönelmek, dünyanın geçici nimetlerinden, süs ve ziynetinden yüz çevirmek, insanların genelinin yöneldikleri zevklere, lezzetlere, mal ve makama sırt çevirmek, ibadete yönelmek için insanlardan uzaklaşmaktır. Sahabe ve onlardan sonraki selef döneminde bu hal genel bir durumdu. Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren dünyaya ve dünya malına meyletmeler yaygınlaşınca ve insanlar dünya işlerine dalınca, eskisi gibi ibadetlere yönelenlere sufiye ve mutasavvıfa isimleri verildi.⁸

Tasavvufî düşüncenin oluşumunda felsefî ve mistik cereyanların etkisi de söz konusudur. Nitekim Eflatun ve Plotinus'un sezgiciliği Fârâbî ve İbn Sînâ'ya "işrâkîlik" olarak yansımış, İbn Arabî, Sühreverdi, Halebî ve Sadreddîn Şîrâzî gibi mutasavvıflar da aynı etki altında kalmışlardır. Buna karşılık filozof mutasavvıflarda benzer bir etkinin olmadığı ileri sürülmektedir. Çünkü onlar, düşüncenin mahiyeti, ilmin kaynağı ve değeri, ezelî ve ebedî hakikat, insan etkinliğinin değeri gibi konularda görüşlerini açıklarken işrâkî düşüncelerden habersiz hareket etmişlerdir. Onlara göre sufi, iyi ve güzel işler yapan, ahlâk esaslarına göre hareket eden, ibadet

⁷ Hökelekli, a.y.

⁸ İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, (Çev: Halil Kendir), Ankara 2004, s.669; Mehmet Bayrakdar, *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi, Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, (Haz: Coşkun Yılmaz), Seha Yayınları, İstanbul 1991, s.98.

ve iyi davranışlarla meşgul olan, yaptığı işleri düşünüp değerlendiren ve böylece öz düşüncesiyle birtakım bilgilere (marifete) ulaşan kimsedir.⁹

Felsefeye gelince, aslı Yunanca bir kelime olup “İlim ve hikmet sevgisi” anlamına gelmektedir. Felsefe denilince akla eski Yunanistan ve burada yetişen Aristo, Eflatun gibi filozoflar gelir. Tarih içerisinde Müslümanlar, Kur’an ve hadis gibi temel İslâm kaynaklarına dayalı bilgi ve düşüncelerle yetinmemiş, eski milletlerin ve medeniyetlerin geliştirmiş oldukları ilim ve düşünce sistemlerine de, - Peygamber efendimizin, “Hikmet müminin yitik malıdır, nerede bulursa onu alır.”¹⁰ anlamındaki hadis gereğince- büyük ilgi duymuşlardır. Müslümanların Yunan felsefesiyle ilgilenmeye başlamaları Emevi halifesi Hâlid b. Yezid (ö.90/708) zamanına rastlamaktadır. Emeviler zamanında yavaş yavaş başlayan felsefi çalışmalar, asıl ürünlerini Abbasiler döneminde vermeye başlamıştır. Bu dönemde Yunan felsefesini tercüme etme ve yakından tanıma çalışmaları hızlanmıştır. Yaklaşık hicri 217/miladi 832 yıllarında Abbasi halifesi Me’mun tarafından kurulan Felsefe akademisi (Dâru’l Hikme), bu alanda önemli görevler ve hizmetler yapmıştır.¹¹

Tercüme hareketinin başlayışı ve çok çeşitli dillerden eserlerin tercüme edilişi İslâm felsefesinin de başlangıcı olarak kabul edilecek olursa, sekizinci yüzyıldan on ikinci yüzyıl sonlarına kadar tarihi seyir içerisinde kökleşen ve gelişen

⁹ Hökelekli, a.g.e., s.232.

¹⁰ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Câmiu’t-Tirmizî*, Dârüsselâm, Riyad 2000, İlim, 19, had. no:2687, s.1922.

¹¹ Hökelekli, a.y.

İslâm düşüncesi, kendinden önceki düşünce ve kültür miraslarına kendi orijinal değerlerini ve özelliklerini de katmış ve daha sonraki felsefî düşünce mirasına derin tesirler yapmıştır.¹²

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A-TASAVVUF-SUFÎ KELİMESİNİN KÖKÜ

Sufî kelimesinin kökeni hususunda; saflık arılık duruluk anlamındaki “Safa”,¹³ Sufîlerin Allah huzurunda ilk safta duran kişiler olmasından hareketle “es-Saffu’l Evvel” ifadesindeki saf,¹⁴ sufîlerin özellikleri ve yaşantıları itibarıyla kendilerine benzedikleri düşünülen Hz.Peygamber zamanındaki, “Ehlu’s-Suffe” ifadesindeki “Suffe”¹⁵ kelimelerini zikredenler yanında onun acı bir bitki olan “Sûfâne” kelimesinden geldiğini söyleyenler olmuştur. Bununla herhalde tasavvufun az yemek yemeyi ifade eden yönüne işaret edilmek istenmiştir.¹⁶ Bir görüşe göre de sufîler bir çöl bitkisi olan “Sûfâne” yi yiyerek hayatlarını geçirdikleri için bu adı almışlardır. Ancak bu görüş hem gerçeğe hem de dil kurallarına aykırıdır. Çünkü

¹² Hökelekli, a.g.e., s.233.

¹³Ebû Nasr es-Serrac et-Tûsî, *el-Lüma’ fi’t-Tasavvuf*, tahkik, Abdulhalim Mahmud Tahâ Abdalbaki Surur, Bağdat 1960, s.46; Gülâbâdî, Ebu Muhammed b. İbrahim b. Yâkub b. Yusûf, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevî, Kâhire 1980, s.80; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara, Akçağ yayınları, s.5; Muhittin Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilâflı Haberler*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 1999, s.25.

¹⁴ Gülâbâdî, a.g.e., ss.28-29.

¹⁵ Serrac, a.g.e., s.47; Gülâbâdî, a.g.e., s.29; Altıntaş, a.y.

¹⁶ Altıntaş, a.y; Arif Erkan, *İslâm’da Zühhd ve Tasavvuf*, İstanbul 1972, s.152.

sufilerin geçim kaynağı söz konusu bitkiden ibaret olmadığı gibi, kelimenin ismul mensubu sufi değil sūfîni şeklinde kullanılır.¹⁷

Sühreverdî'ye göre, “sufi” kelimesi etimolojik olarak kaba yünlü elbise anlamındaki (ve söylendiğine göre Peygamberimiz (s.a.v) tarafından giyilmiş olan) sufîdan türemiştir. Sufiler, Allah'tan sonra ilk sıradaki (saff) kişilerdir; kelime başlangıçta safavî şeklinde olmasına rağmen sonradan sufî olarak değişmiştir; kelime bir grup Müslümanın vakitlerini dinî ilimler ve zühdle geçirdikleri yüksekçe bir yer olan suffice'den türemiştir.¹⁸

Sufî kelimesinin Arabistan'da İslâm öncesi dönemde de kullanıldığı Serrac tarafından iddia edilmiştir. Bununla birlikte Sühreverdî, bu kelimenin Peygamber'den (s.a.v) sonraki üçüncü nesil (tebe-i tâbiîn) tarafından kullanılmaya başlanmış bazılarına göre ise hicretin üçüncü yüzyılında kullanıma girmiştir. Sahabe ve Tabiîn unvanları büyük saygı gördüğü için sufi kelimesi bunların zamanında ortaya çıkamamıştır.¹⁹

B-TASAVVUFUN TANIMI

H. Kâmil Yılmaz, tasavvuf kelimesinin kökü ve tarifi konusunda belli bir görüş birliği sağlanamadığını belirterek; nazarî ve aklî bir ilim olmayan, aksine

¹⁷ Ebû Nu'aym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mısır 1974, I, s.17; Uysal, a.y.

¹⁸ M.M, Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (Türkçe Baskının Editörü, Mustafa Armağan), İstanbul 1990, İnsan Yayınları, s.393.

¹⁹ Şerif, a.g.e., s.394.

tecrübî bir ilim olan tasavvufun pek çok tarifi bulunduğunu söylemiştir. Çünkü her mutasavvıf tasavvufu yaşadığı manevî tecrübeler ve bulunduğu makamlara göre tanımlamaktadır.²⁰

Sözlükte “yün giymek, saf olmak” anlamına gelen, suf kökünün beşinci vezninden (tafa’ul) masdar olan tasavvufun²¹ pek çok tanımı yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

“Tasavvuf, kötü huyları terk edip güzel huylar edinmektir”, “Hakk ile birlikte ve O’nun huzurunda olma halidir”, “Tasavvuf baştan sona edeptir”, “ Nefisten fâni, Hak ile bâkî olmaktır”, “Hakk’ın seni sende öldürmesi ve kendisiyle dirilmesidir”, “Temiz bir kalp, pâk bir gönül sahibi olmaktır”, “Herkesin yükünü çekmek, kimseye yük olmamaktır”, “Kimseden incinmemek, kimseyi incitmemektir”²², “İslâm’ın ruhî manevî yönünü öne çıkaran, insana Allah’ı görüyormuşçasına bir ibadet ve davranış bilinci kazandırmayı hedefleyen düşünce biçimi, hayat tarzıdır”, “Kötü huyları terk edip güzel huylar edinme; Hz Muhammed’in edep ve ahlâkını davranış hâline getirme yoludur”, “Gönlü Allah’tan alıkoyan her şeyden arındırma, dünya ve içindekilerin geçici olduğunu bilip hayata bir yolcu gibi bakabilme anlayışıdır”, “Kâmil bir insan olabilmek için kalp ve dille sürekli Allah’ı zikretmek ve Hz. Muhammed’i hayatın

²⁰ Yılmaz, a.g.e., s.30.

²¹ Louis Massingnon, “*Tasavvuf*”, İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974, 12/I, s.26; Uysal, a.g.e., s.26.

²² Mehmet Canbulat, “*Tasavvuf*”, Dini Kavramlar Sözlüğü, Ankara 2006, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s.634.

bütün alanlarında örnek almaktır.”²³ “Hakikatlara sarılma ve halkın elindekilerden ümit kesmektir.”²⁴ “Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır.” “Hiçbir şeye sahip olmamak, hiçbir şey tarafından sahip olunmamaktır.”²⁵ Tasavvufu her sûfî içinde bulunduğu hâle göre tanımlamıştır.

Sühreverdi, tasavvuf ve bilgi arasında çok yakın bir ilişki kurmaya çalışır. Ona göre, ahlâkî davranışın takip ettiği bilgi, tasavvufî hayatın temel özelliğidir. Bu tip bilgiyi fıkıh olarak nitelendirse de kelimeyi genel hukuki anlamda değil, Kur’an’da kullanıldığı gibi manevî anlayış anlamında kullanır. Bu görüşünü desteklemek için de bazı Kur’an âyetlerine müracaat eder. İlk olarak “O (Allah) insana bilmediğini öğretti.”²⁶ âyetini naklederek buradan insanın manevî statüsünün tamamen bilgi üzerine dayandığı sonucuna çıkarır. İkinci olarak, sufîlerin dine manevî anlayış getirdiklerini ve bunun da insanları doğru yola iletmelerinde onlara yardımcı olduğunu söyler. Ona göre bu manevî anlayış akla değil, kalbe aittir. Buna delil olarak da, Kur’an’da bilgi ve ahlâkî doğruluğun, gerçekten bilen insanın özellikleri olarak gösterildiğini söyler. Bilginin takva’nın sonucu olduğuna inanır. Bir

²³ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, Ankara 2009, MEB Yayınları, s.351.

²⁴ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Ankara 1972, Elif Matbacılık, s.43.

²⁵ Müslim Akdemir, “*Felsefî Açıdan M. Ali Aynî’de Felsefe ve Tasavvufa Bir Bakış*”, Felsefe Dünyası, Ankara 1992, sayı: 6, s.52.

²⁶ Câsiye, 45/ 5

âyette”...Allah’tan ancak takva sahibi kulları korkar.”²⁷ denir. Bu âyet Sühreverdî’nin yaptığı gibi, bilgi ve ahlâkî davranış arasında bir ilişki kurmak için önemlidir.²⁸

Tasavvuf: Şeriata ve nassa dayanan bir sezgiciliktir. Burada keşf ve ilhâm tamamen hür ve müstakil değildir, nasslara bağlıdır.²⁹

Tasavvuf hicrî üçüncü asır ortalarında, İranlı olan Maruf el-Kerhî ile birlikte başkalaşmaya başlamıştır. Kaynaklar onun tasavvufu ilk tanımlayan kişi olduğunda birleşmektedir. O güne kadar “İslâm zühdü” olarak tanımlanan harekete o, yeni bir

²⁷ Fatır, 28

²⁸ Şerif, a.g.e. s.394.

²⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 2003, Dergâh Yayınları, s.22; Tasavvuf: 1—Bir çeşit tecrübi tipi. 2—Bir çeşit bilgi yolu ve bir çeşit şuur halidir. Tasavvuf, gerçek yönü ile Allah’ı bilme yolunda transandantal bir tatmin iştiağı ve ihtirası olmaktan ziyade Allah’a kavuşma yolunda bir aşkın kemal ve tatmini iştiağıdır. Ve Allah, Zaman ve Mekândan münezzeh olmakla beraber, her yerde hazır ve nazır olduğundan ötürü de O’na belirli bir yoldan değil, her yoldan ulaşılabilir. Ancak, bu yolların en şaşmazı ve kestirmesi insanın kendi nefsidir. Şöyle de diyelim: Tasavvuf, pek mükemmel ve pek yüksek bir duygulanma çeşidi; daha doğrusu, bir hayat şeklidir ve bu şekildeki hayatın da başlıca iki yönü vardır: 1—O, bir hayat prosesidir. 2—O, bir mistik algının tatminidir. Mutasavvıfın hayat prosesi olması bakımından o, Allah’a doğru seyr ve sülûk halleri içinde (Tasfiye, İshrâk, Vecd ve İstiğraak) kademelerinden geçerek, şahsiyetin yeniden yapılışıdır. Bkz. Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara, 1978, s.89.

misyon daha yüklemiştir: “Hakikatlerin peşine düşmek”. Bu yaklaşımla artık tasavvufun amacının, zühde birlikte “Marifet” olduğu ilan edilmiştir. Zamanla, tasavvufun “zühde” anlamından “marifet” anlamına doğru kaydığı görülmektedir.³⁰

Tasavvuf tanımına getirdiği yeni boyutla tasavvuf tarihinde derin izler bırakan Maruf el-Kerhî tasavvufta tarikat fikrini, marifet ve velâyet kavramlarını ilk ortaya atan kişidir.³¹

Tasavvuf kültürünü izah edenlerin bir kısmı onu tahalluk ve tahakkuk diye ikiye ayırmıştır. Tahalluk boyutu tasavvufun ahlâkî yönünü, tahakkuk boyutu ise felsefî yönünü anlatmaktadır. Tahalluk kısmı insanî eğitimi, tahakkuk kısmı ise ilmi tecessüsü temsil etmektedir. Bunun neticesi olarak tasavvuf erbabını bir kısmı ahlâk ilminin temsilcisi olurken bir kısmı da tefekkür dünyasının vazgeçilmez şahsiyetleri arasına girmiştir. Örneğin; Kuşeyrî’nin tasavvuf ilmine dair Risâle’si nefis ve ruh eğitiminin önemli bir kaynağı olurken; İbn Arabî’nin Fusûs veya Fütûhât’ı İslâm felsefesinin önemli açıklamalarından birini teşkil etmektedir.³²

Kuşeyrî Risâlesi’nde sufilere hitaben şöyle demektedir: Sufî kardeşlerim Allah sizi rahmet ve merhametine nail kılsın iyi biliniz ki Müslümanların en faziletli şahısları, Resûlullah (s.a.v)’ın vefatından sonraki çağda: “Resûlullah (s.a.v)’ın ashabı”

³⁰ Uysal, a.g.e., ss.16-17; Ateş, a.y; Hasan Er, *İlk Sufîlerin Diğer Dinlere Bakışı*, Bursa 2005, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.56.

³¹ eş-Şeybi, Kamil Mustafa, *es-Sıla Beyne’t-Tasavvuf ve’t-Teşeyyü’*, Dâru’l-Enfâs, Beyrut 1982, I., s.241.

³² Mustafa Kara, *“Tasavvuf”, İslâm’a Giriş- Evrensel Mesajlar*, Ankara 2008, DİB Yayınları, s.166.

unvanından başka bir isim almamışlardı. Hz. Peygamber'in sohbetinden daha faziletli bir şey bulunmadığından bu sohbette bulunanlara "Sahabe" adı verilmişti. Sahabenin yaşadığı çağdan sonraki asırlarda yaşayanlardan sahabe ile sohbet edenlere "Tâbiûn" ismi verilmişti. Tâbiûndan olan zevat bu ismi en şerefli bir unvan olarak görmüşlerdi. Tâbiûndan sonra gelenlere ise "Etbâu't-tâbiîn" adı verilmişti.³³

Bunlardan sonra halk ihtilafa düştü, derecelerini birbirinden farklı ve yekdiğerine zıt tipler ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak dinin hükümlerine büyük bir dikkat ve hassasiyetle riayet eden insanlara "zühhâd ve ubbâd" (zâhid ve âbidler) adı verildi. Daha sonra bid'at mezhepleri ortaya çıktı. Her mezhep öbürü ile çekişmeye ve halkı kendisine davet etmeye başladı. Böylece her mezhep zahitler zümresinin kendi içinde bulunduğunu iddia etti durdu. Bunun neticesi olarak, "Her nefeste Allah Teâlâ ile olma" halini koruyan ve kendilerine arız olan gaflet musibetlerinden sakınmaya çalışan ehl-i sünnetin ileri gelenleri mutasavvıf (ve meslekleri için de tasavvuf) adını alarak diğerlerinden ayrılmışlardır. Bu zümrenin büyükleri hicri iki yüz senesinden evvel bu isimle meşhur olmuşlardır.³⁴

Tasavvuf tarihçileri, "tasavvuf" kelimesinin hicri ikinci asırda kullanıldığı konusunda ittifak halindedirler. İbn Teymiyye (728/1328)' de, bu kelimenin hicri ikinci asırda ortaya çıktığı fakat üçüncü asırdan sonra meşhur olduğunu söylemiştir.³⁵

Massignon ise, şahıs nisbesi olarak sufi kelimesinin tarihte ilk defa miladî VIII. asrın ikinci yarısında, kendine has bir riyazet akidesi bulunan Kûfeli Şii

³³ Kuşeyrî, a.g.e., s.95.

³⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s.95.

³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmau'l-Fetâvâ*, XI, s.29.

kimyager Cabir bin Hayyam ve tanınmış mutasavvıf Kûfeli Ebu Haşim ile görüldüğünü söylemiştir.³⁶

Bu kelimeye fevkalade bir ikbal mukadder idi; elli yıldan az bir zaman sonra, bu kelime Irak sufîlerinin bütününe delalet ve iki asır daha sonra, bugün hâlâ şark tetkiklerinde “sufî” ve tasavvuf tabirlerimizin ifade ettikleri gibi, İslâm sufîlerinin bütününü ifade ediyordu. Bir ara (100/719) senesine doğru yabancı bir moda ve Hristiyan menşeli olduğu için ayıplanan suf veya “beyaz hırka” taşıma o tarihten itibaren kalacak olan şeklini alıyordu: birçok hadisle (Cavbiyari tarafından yayılmış ve muhtemelen uydurulmuş), Peygamberin tercih ettiği dini bir hırka haline getirilmek suretiyle suf Sünnî İslâmiyet’in başlıca bir kisvesi oldu.³⁷

Ebu Zerr el-Gıfarî, Huzeyl ve Huzeyfe gibi sahabelerle başlayan ve hicrî ikinci miladî sekizinci yüzyıl sonlarına, Hasan el-Basrî’ye kadar devam eden tasavvuf hareketinin ilk devri, zühd ve takva devridir. Bu devirde tasavvuf hareketinin amacı, sırf felsefî ve metafizik düşünceden daha çok, salih amele ve ahlâken iyi insan olmaya yönelik pratik bir harekettir.³⁸

³⁶ Massingnon, a.g.e., s.26.

³⁷ Massingnon, a.y.

³⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Düşünce Tarihi*, Eskişehir 1999, s.36.

BİRİNCİ BÖLÜM

A-YENİ FELSEFİ HAREKETİN BAŞLANGICI

Ammonios, Yeni-Eflatunculuğun kurucusu kabul edilir. Bu kişinin lakabı Sakkas yani hamaldır, İskenderiyelidir. (175-242 yıllarında yaşamıştır) Ailesi onu Hristiyan dininde yetiştirmişti fakat “ felsefe ve akıldan tadınca”, Yunan inançlarına döndü. Görüşü konusunda güvenilir ve açık haberler bütünüyle yok olmuştur, özellikle felsefî eserleri yoktur. Yeni-Eflatuncu Origenes’le Hristiyan Origenes, filolog ve eleştirmen Longinos (213-273), Ammonios’un öğrencileri arasındadır.

Ammonios’un en önemli öğrencisi, Yeni-Eflatuncu görüşü bir sistem haline koyan Plotinus’dur.³⁹

Erken Hristiyan Evre sırasında iki büyük düşünce dizgesi başattı; Hristiyanlık ve Yeni-Eflatunculuk. İskenderiye Yeni-Eflatuncu felsefenin coğrafi merkeziydi; kimi Yeni-Eflatuncular felsefeyi Hristiyan tanrıbilim için bir temel olarak uyarlamaya çalışan Hristiyanlardı. Dünya o sıralar duyuları sarhoş edici tensel hazzın geçici dünyası ile daha uygun ve daha yüksek bir haz biçimini öneren tanrısal bir doğanın duyulur üstü dünyası arasındaki ikinci bir çatışma ile yüz yüze idi. İnsanın inançlarını ve esenliğini ilgilendiren derin, saygılı öğretilere ivedi bir gereksinim vardı.⁴⁰

Seneca, Epiktetus, Marcus Aurelius Stoacı felsefeyi bir kefaref felsefesine, bir esenlik felsefesine dönüştürmüşlerdi ve Demonaks Kinizm için aynı hizmeti yerine

³⁹ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (Çev: Mehmet İzzet- Orhan Saadeddin), 2000, İz yayıncılık, s.215.

⁴⁰ S. William Sahakian, *Felsefe Tarihi*, (Çev: A.Yardımlı), 1990, İdea, s.80.

getirmişti. Kimi Yeni-Eflatuncuların dinsel devimleri ve Patristiklerin felsefeleri zamanın törel ve dinsel esenlik istemelerine yanıt verme durumuna gelmişti. Her iki kümede birincil olarak dinsel esenlik sorunu ile ilgileniyordu; dahası her ikisi de insanın ruhunun kefarete gereksinimi içinde olduğu yolundaki kanıları için bilimsel ve felsefî temeller kurmaya çalışıyordu. Zamanın iki büyük karşıt kuramı Hristiyan olmayan filozof Plotinus'un ve Hristiyan tanrıbilimci Origen'in kuramlarıydı. Her iki düşünürde Ammonius Sakkas'ın (Yeni-Eflatunculuğun ünlü kurucusu) öğrencisiydiler ve ikisi de şu düşünceleri savunuyorlardı: özdek⁴¹ tinin⁴² ürünüdür, ve fenomenler özsel olarak tinseldirler. Tinsel bircilik kuramları; tin ve özdek arasında ahlâksal bir sorun yaratan bir ikilik vardır; duyu dünyası kötüdür ve Tanrı'ya yabancısıdır; ruhun esenliği kendini özdekten çıkarmasını ve başlangıçta kendisinden doğmuş olduğu arı

⁴¹ **Özdek**, mekânda yer kaplayan, bilinçten bağımsız olarak var olan her şey. Bilincin dışında ve ondan bağımsız olarak var olan ve insan tarafından beş duyu ile idrâk edilen şeyler; Objektif realite olarak tanımlanır. İnsan özdeği duyumlarıyla algılar. Bu dış gerçek olan özdeğin var olması için insan bilinci gerekli değildir, dış gerçek insanın ve böylelikle bilincin yeryüzünde varlaşmasından önce de vardı. Özdeğin özü devim (hareket)tir. Devim özdekte bir öz güç (Otodinamizm) olarak belirir. Özdek devimselliği ve değişkenliği gereği, sayısız biçimleri kapsar: taş, insan, yıldız, ısı, yerçekimi, elektromanyetik dalga, radyasyon, kozmik nebüloz... Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987, ss.148-156.

⁴² Birtakım fizik ötesi kurucularının, gerçeği ve evreni açıklamak için her şeyin özü, temeli veya yapıcısı olarak benimsedikleri madde dışı varlık. Bkz. T.D.K, *Türkçe Sözlük* Ankara 1988, c.2, s.1476

tine geri dönmesini gerektirir. Denebilir ki antik felsefe Yeni-Eflatuncuların ve Patristiklerin dünyayı tinselleştirme girişimleri ile sona eriyordu.⁴³

B-YENİ-EFLATUNCULUĞUN KÖKENLERİ; PLOTİNUS’UN HAYATI VE ESERLERİ

Yeni-Eflatunculuğun en önemli filozofu, Mısır’da doğan ve anadili Yunanca olan Plotinustur.

Yeni-eflatunculuk erken Hristiyan Evrede Platonik ve Aristotelesci düşünceleri Doğu düşüncesiyle birleştirmeye çalışan filozoflar tarafından geliştirilen bir felsefedir. Doğuş yeri eski Yunan düşüncesi üzerine dayanan dinlerin oluşması yönünde bir eğilimi barındıran İskenderiye’dir. (Yunan ve Yahudi-Hristiyan felsefelerinin bağlantı noktası) Yeni-Eflatunculuğun, temel ilkesi olarak Tanrının aşkınlığı öğretisini kabul eden bu özsel olarak dinsel felsefe, Yeni-Eflatunculuk ve orta-Platonizmin mantıksal uzantısıydı. Bir felsefe olarak seçmeciydi, Platonizm, Aristotelescilik, Yeni-Pisagorculuk ve Stoacılığın düşüncelerini birleştiriyor, ama “Geriye, Platon’a” biçimindeki belgisi tarafından anlatıldığı gibi Platonizmin yönünde güçlü bir eğilim gösteriyordu.⁴⁴

İskenderiye Yeni-Eflatuncu okulunun ünlü kurucusu hiçbir yazı bırakmamış olan Ammonious Sakkas idi; ama ilk usta dizgeselleştirici (sistemli) olarak okulun gerçek kurucusu ve başlıca savunucusu öğrencisi Plotinus oluyordu. Plotinus milattan sonra üçüncü yüzyılda (204-270) yaşadı. Mısır’da Lykopolis’te doğdu. Ailesi

⁴³ Sahakian, a.g.e., ss.80-81.;Bkz. Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü Yunan Ve Ortaçağ Felsefesi*, (Çev:İbrahim Şener), 2002, İzdüşüm Yayınları, ss.222-231.

⁴⁴ Sahakian, a.g.e., s.82.

hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Çok sade dünya zevklerinden uzak bir hayat yaşadı. Ömrünü çok özlediği Tanrı'ya yükselme çabası içinde geçirdi. Plotinus'un maddeden uzak kalmak istediği için bir beden içinde barındığından dahi utandığı, heykelini yaptırmadığı söylenir⁴⁵.

Yeni-Eflatunculuğun kurucusu olan Plotinus'un yaşantısı Roma tarihinin en felaketli dönemlerine rastlar. Doğumundan az önce, ordu kendi gücünden haberli duruma gelmiş ve imparatorları para karşılığında seçme ve bir süre sonra bunları yerinden etme görevini benimsemişti. Bu uğraşlar askerleri sınırları koruyamaz ve kuzeyden Cermenlerin, doğudan Perslerin şiddetli akımlarını önleyemez duruma getirmiş, savaş ve veba nüfusun üçte birini alıp götürmüş, artan vergiler, azalan kaynaklar, hiçbir düşman kuvvetin sızmadığı bölgelerde bile mali bir yıkıma yol açmıştı. Özellikle, kültürü yaşatan kentler, ağır darbe yemiş, asıl yurttaşlar, vergi toplayıcıdan kurtuluşu kaçmakta bulmuştu. Plotinus'un ölümüne dek bu durum devam etmiştir.⁴⁶

Plotinus'un yapıtlarında, bunların hiçbirinden bahsedilmez. O, gerçek dünyadaki yıkıntı ve yoksulluk görüntüsünden yüz çevirip, bitimsiz dünyayı başlangıcı ve sonu olmayan iyilik ve güzellik dünyasını düşünmeye koyulmuştur. Plotinus bunda, zamanının ciddi bütün kişileriyle uyuşuyordu. Hristiyan olsun, pagan olsun o kişilerin hepsi için, pratik işler dünyası umut vermez göründü. Bağlanmaya değen sadece öbür

⁴⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1996, s.132; Vorlander, a.g.e., s.215; Sahakian, a.g.e., s.82; Russell, a.g.e. s.287; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev: H.Vehbi Eralp), İstanbul 1991, Soysal Yayınları, s.110.

⁴⁶ Russell Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, (Çev: Muammer Sencer), 1983, s.285.

dünyaydı. Hristiyan için öbür dünya, ölümden sonra nimetlerinden yararlanacağımız Cennet'in egemenliğindeydi. Bir Platoncu için o dünya, başlangıcı ve sonu bulunmayan ideaların dünyasıydı. Aldatıcı görünür dünyaya karşıt olan gerçek dünyaydı. Hristiyan tanrıbilimcileri bu görüşleri ve Plotinus felsefesinden çoğunu Hristiyanlığa katmıştır.⁴⁷

Yeni-Eflatunculuk doğa üstü güçlere odaklanır. Fakat yine de yaşam değil, bazıları tarafından Yeni-Eflatunculuk somut bir gerçeklik olarak tecrübe edilse de bir doktrindir. Fakat sadece, yaşayan, kişisel Tanrı ve kurtarıcı cennet mesajını veren Hristiyanlıkla beraber dinsel özlem, daha geniş insan toplulukları için tatmin edici bir yanıt bulabildi. Dördüncü yüz yılda Hristiyanlık, Roma İmparatorluğunun resmi dini oldu. Antik çağ geri çekilmeye, Hristiyan ortaçağı kendini göstermeye başladı.⁴⁸

Ammonius'un önemli bir başka öğrencisi, Origen Adamantius (185-254), Yeni-Eflatunculuğu Hristiyan tanrıbilim için felsefi bir temel olarak uyarlıyordu. Bu okulun bir başka göze çarpan üyesi Tririan Porfiri idi. İskenderiye okulunun bir ikinci dalı Koele-Suriye'de Porfiri'nin bir öğrencisi olmuş olan Kalkisli İamblikus tarafından kurulmuştu. Okulun bir üçüncü kanadı Atina'da Plutark tarafından kuruluyordu. Atina okulunda Plutark'ın ardılları öğrencileri olmuş olan Sirianus ve Proklus idiler.⁴⁹

⁴⁷ Russell, a.y.

⁴⁸ Gilje, Nils-Skirbekk, Gunnar, *Antik Yunan'dan Modern döneme Felsefe Tarihi*, (Çev:Emrah Akbaş-Şule Mutlu), s.136.

⁴⁹ Sahakian, a.y.

Plotinus, Mısır'da Ammonius Sakkas'ın yanında felsefe tahsili yaptı. Kırk yaşına doğru doğu felsefesini öğrenmek üzere imparator Gordiyon'un açtığı İran seferine katıldı, fakat Mezopotamya'dan geri dönmek zorunda kaldı. Daha sonra Roma'ya gitti ve orada yerleşti. Ammonius Sakkas'ın ölümünden sonra, Roma'da 244 tarihinde kendi okulunu kurdu ve ona 268 yılına kadar başkanlık etti. Yüksek tabakadan kimselerin takip ettiği dersler vererek hayatını orada tamamladı. Gerek kişiliğinin asaleti, gerek vecdli bir hamlenin ürünü olan öğretisiyle her taraftan saygı gördü. Kendi felsefesini ortaya koymak üzere özel bir eser yazmış değildir; öğrencilerinin tuttukları ve kendisinin düzelttiği notlar "Enneadlar" adı altında sonradan altı kitap halinde neşredildi. Elli dört parçadan ibaret olan etütlerini, öğrencisi Porphyrios, her biri dokuz konuyu kapsayan altı kitap halinde yayınlamıştır ve bu tertipten ötürü de bu kitap serisine dokuzlar(Enneads) denmiştir. Enneadlar sistemli bir felsefe eseri karakterinde değildir, fakat Plotinus'tan ondan başka bir şey kalmamıştır.⁵⁰ Plotinus'un Enneadlar'ının IV., V. ve VI. kitapları kısaltılarak

⁵⁰ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken yayınları, s.42; Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1975, s.115; Gökberk, a.g.e., ss.131-132; Vorlander, a.y; Plotinus'un bu eseri hakkında bilgi için Bkz. : Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, (sad. Hüseyin Rahmi Yananlı), İstanbul 1992, s.177; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998, ss.52-53. Mehmet Bayrakdar burada İslâm dünyasında genelde Yeni-Eflatunculuk ve özelde sudûr veya feyz teorisi olarak bilinen teorinin bu eserle İslâm'a geçtiğini söylemiştir. Farabî, İhvanu's-Safa, İbn Sinâ, Fahreddin Razî, Sühreverdî el-Maktûl, İbn Arabî gibi birçok filozof ve mutasavvıf bu teoriden etkilenmiştir. Bkz. Bayrakdar, a.g.e., s.53; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s.105; Bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Ortaçağ*

Süryaniceye tercüme edilmiş ve Süryanîler arasında “Aristo İlâhiyatı” adı altında okunur olmuş, yine bu eser “Aristoteles Theologie” si olarak isimlendirilmiştir. Arabça’ya Kitab’ül-Esolocya diye çevrilen bu eserden, Aristoteles’in sanılarak birçok Müslüman düşünür tarafından istifade edildi. Böylelikle Yeni-Eflatuncu öğretilerin birçoğu İslâm düşüncesine girmiş oldu. Yalnız meşşâî filozoflarına değil onlarla çağdaş olan mutasavvıflara da tesir etti.⁵¹

Düşüncesi-Kilise Babaları- Tanrıbilimin Doğuşu, İstanbul 2002, Pencere Yayınları, ss.81-85; Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, 2000, Alesta Yayınları, ss.187-193.

⁵¹ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s.60; Bekir Karlığa, “Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme İçinde*, İstanbul 1996, s.51; Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.112; Enneadlar’ın Bölüm Listesi: Birinci bölüm: Canlı ve İnsan (First Tractate: The animate and the man), İkinci bölüm: Erdemler üzerine (Second Tractate: The virtues), Üçüncü bölüm: Diyalektik (Third Tractate: Dialectic), Dördüncü bölüm: Mutluluk (Fourth Tractate: Happiness), Altıncı bölüm: Güzellik (Sixth Tractate: Beauty), Sekizinci bölüm: Kötülüğün tabiatı ve kaynağı (Eighth Tractate: The nature and source of evil), Dokuzuncu bölüm: Akli kullanmayı terk etme (Ninth Tractate: The reasoned dismissal), Birinci Ennead’ın muhtevası: Canlı, insan, ahlâk ve bunlarla birlikte hayata dair konulardan oluşmaktadır. II- İkinci Ennead (The Second Ennead), Üçüncü bölüm: Sebepler yıldızlar mıdır? (Third Tractate: Are the stars causes?), Dördüncü bölüm: Madde (Fourth Tractate: Matter), Dokuzuncu bölüm: Gnostiklere karşı; veya kozmozu yaradana ve kozmozun bizzat kendisini kötülük olarak iddia edenlere karşı. (Ninth Tractate: Against the gnostic; or against those that affirm the creator of the cosmos and the cosmos itself to be evil),

İkinci Ennead'ın muhtevası: Madde, kainat, kainatın işleyişi ve evrendeki bazı sorunlara bu ikinci kitapta geçiş yapılmış, somuttan soyuta doğru konularda bir sıralama görülmektedir. III- Üçüncü Ennead (The Third Ennead), İkinci bölüm: İlâhî Takdir; birinci eser (Second Tractate: Providence; First Treatise), Dördüncü bölüm: Bizim koruyucu ruhumuz (Fourth Tractate: Our tutelary spirit), Beşinci bölüm: Sevgi (Fifth Tractate: Love), Altıncı bölüm: Soyutlanmış hissizliği (Sixth Tractate: The impassivity of the unembodied), Yedinci bölüm: Zaman ve ebediyet (Seventh Tractate: Time and eternity), Sekizinci bölüm: Tabiat, tefekkür ve Bir olma (Eighth Tractate: Nature, contemplation and the One), Üçüncü Ennead'ın muhtevası: Zaman, kader (Bizim koruyucu Ruhumuz'dan kastedilen), aşk, tefekkür gibi konular işlenmektedir. IV-Dördüncü Ennead (The Fourth Ennead), Üçüncü bölüm: Ruhun problemleri (I) (Third Tractate: Problems of the soul) (I), -Dördüncü bölüm: Ruhun problemleri (II) (Fourth Tractate: Problems of the soul) (II), Sekizinci bölüm: Ruhun bedene intikali (Eighth Tractate: The soul's descent in to body), Dördüncü Ennead'ın muhtevası: Tamamen ruh ve ruhun işlevleri konu edilmektedir. V-Beşinci Ennead (The Fifth Ennead), Birinci bölüm: Üç Başlangıç hipotezi (First Tractate: The three initial hypostases), İkinci bölüm: Birden sonra gelen varlıkların doğuşu ve düzeni üzerine (Second Tractate: The origin and order of the beings following on the first), Üçüncü bölüm: Bilinen hipotezler ve aşkın varlık üzerine (Third Tractate: The knowing Hypostases and the transcendent.), Dördüncü bölüm: Birden sonra gelen (ikincil) varlıklar Bir'den nasıl çıkarlar? (Fourth Tractate: How the secondaries rise from the first? And on the One), Beşinci bölüm: Entellektüel varlıkların entellektüel prensip dışında kalmayacağı meselesi ve iyiliğin tabiatı üzerine (Fifth Tractate: That the intellectual beings are not outside the intellectual principle and on the nature of

Enneadların ana fikri âlemi bir akış (epanchement), tanrısal hayatın derece derece bir yayılması gibi ve varlığın son gayesi olarak, onun Tanrı'da yeniden erimesi (resorption) gibi düşünen emanatist bir panteizmdir. Bu akışın dereceleri şunlardır:

the good.), Yedinci bölüm: Belirli bir varlığın ideal bir numunesi-örneği- var mıdır? (Seventh Tractate: Is there an ideal archetype of particular beings), Sekizinci bölüm: Entellektüel güzellik üzerine (Eighth Tractate: On the intellectual beauty), Dokuzuncu bölüm: Entellektüel prensip, idealar ve hakiki varlık üzerine (Ninth Tractate: The intellectual principle, the ideas and the authentic existence), Beşinci Ennead'ın muhtevası: Üç temel hipotez, Bir ve varlıkların Bir'den doğuşu, varlıkların idelerinin olup olmadığı, entelektüel güzellik ve iyiliğin tabiatı gibi konular incelenmektedir. VI- Altıncı Ennead (The Sixth Ennead), Dördüncü bölüm: Hakîki (asıl) varlıkla aynı zamanda ve her yerde özdeş olması (I), (Fourth Tractate: On the integral omnipresence of the authentic existent (I), Beşinci bölüm: Hakîki (asıl) varlıkla aynı zamanda ve her yerde özdeş olması (II) (Fifth Tractate: On the integral omnipresence of the authentic existent (II)), Yedinci bölüm: İdeal formların çeşitliliği nasıl varlık haline gelebilir? ve iyilik üzerine. (Seventh Tractate: How the multiplicity of the ideal-Forms came in to being; and on the good.), Sekizinci bölüm: Özgür irade ve Bir'in iradesi üzerine (Eighth Tractate: On free will and the will of the one), Dokuzuncu bölüm: İyilik veya Bir üzerine (Ninth Tractate: On the good, or the One), Altıncı Ennead'ın muhtevası: Form, varlık ve sayıları, irade konusu ve Bir'in irade sınırı, iyilik üzerine olan konular işlenmektedir.; Şerife Hanım Altuner, *Plotinus'ta Bazı Din Felsefesi Problemleri*, Isparta 2006, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, ss.5-9.; Bkz. Plotinus, *The Enneads*, (Translated by Stephen MacKenna) London W.C, 1962; Brehier, Emile, *Plotin Enneades I*, Paris, 1924.

mânevîlik (la spiritualite), hayvanlık (l'animalite), cisimsellik (la corporeite); yeniden erimeninki şunlardır; duyulur algı, usavurma, mistik seziş.⁵²

Altı Ennead şu konuları tartışmaktadır: (1)dirimli varlık ve insanın doğası; (2) gök küre ve iki tür özdek; (3) evren; (4) ruh; (5) Nous ve İlk Varlık; (6) varolan ve iyi ya da Bir (insansal ve Tanrısal özgürlüğü de kapsamak üzere) ⁵³

Hilmi Ziya Ülken, Yeni-Eflatunculuğun Tasavvuf ve vahdet-i vücûd zeminini hazırlamasında bu kitapların tesirini aramanın yanlış olmayacağını söylemiştir.⁵⁴

C-PLOTİNUS FELSEFESİ (Yeni-Eflatunculuk)

Antikçağ sonlarında felsefeye dayanarak dinî bir dünya görüşü geliştirme denemelerinden ilki Yeni-Eflatunculuktur.⁵⁵

Antik çağın sonlarına doğru, Hıristiyanlığın hızlanan yükselişine ve ilerleyişine karşı savaşılan, kendisini sürekli yenilemeye çalışan felsefe, büyük başarılar elde etmiştir. Şöyle ki düşüncelerin birbirine gelişigüzel yamandığı, gevşek bağlarla bağlandığı ve kavram kargaşasına yol açabilen eklektik(seçmecî) öğretilerinkinden daha başarılı bir ileri atılımla oldukça kapsamlı ve tutarlı yeni bir sistem daha

⁵² Weber, a.g.e., s.110.

⁵³ Sahakian, a.g.e., s.82.

⁵⁴ Ülken, a.g.e, s.112.

⁵⁵ Gökberk, a.g.e., s.131.

oluşturuldu. Yeni-Eflatunculuk adı altındaki bu sistemin etkisi M.S 2.yy'dan 6.yy'a kadar sürmüştür.⁵⁶

Plotinus felsefesi Eflatun'un maddi olmayan (İde)lerine tam karşıt olan Stoa'lılarla Epikur'cuların materyalizmine karşı koyma ve Eflatun idealizmine dönmeden ibarettir.⁵⁷

Plotinus felsefesi, her şeyden önce, materyalist olmayan bir felsefe sistemidir ve materyalizme karşıdır. Aristo'dan sonraki felsefe mektepleri içinde, Epikurcular, tam manasıyla, materyalist ve ateisttirler. Stoa mektebi ise pantheist bir materyalizmi temsil eder. Plotinus hareket noktasında materyalizmle mücadele eder. Âlemin aslı maddi değildir, aksine, âlem, manevî, ruhî bir esastan gelmektedir. Plotinus'a göre maddi olmayan şey manevîdir, ruhîdir. Ruh bir birliktir, bir bütündür. Ruh ne bir cisim ne de bir kuvvettir. Stoalılar, Tanrı'nın âlemin içinde, "immanent" (içkin) olduğunu kabul ederler. Buna karşılık Aristo'ya göre Tanrı âlemin üstünde "transcendant"tır. (aşkın)⁵⁸

Plotinus bu iki görüş arasında bir senteze varır. Tanrının kendisi, Plotinus'ta da mutlak ve değişmez bir birlik olarak göz önünde tutulur. Çokluk ve değişiklik ise Tanrının tesiri ile ortaya çıkar. Plotinus'a göre Tanrı, "İlk olan", "Bir" olandır. Bu en yüksek varlık hakkında hiçbir şey söylenemez. Onu tam manasıyla ne belirleyebilir ve

⁵⁶ Störig, H.J., *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, (Çev: Ömer Cemal Güngören), Yol yayınları, s.332.

⁵⁷ Sunar, a.g.e., s.115.

⁵⁸ Kâmıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, Ankara 1987, s.123.

ne de kavramla açıklayabiliriz. Uluhiyet hakkında söylenebilecek tek şey, onun, sonsuz birliğin tam kendisi olduğudur. Bu en üstün kuvvet aynı zamanda, en iyi kuvvettir. Âlem bu üstün kuvvetin kendisinden meydana gelir. Ancak âlemin bu üstün kuvvetten meydana gelişi, bu kuvvetin kendinin bölümlere yahut kollara ayrılması ile olmaz. Âlem bu asli cevherden taşıp akmakta sudûr etmektedir. Bu arada bu asli cevherin kendinden ve mahiyetinden hiçbir şey değişmemektedir. Âlem onun mahiyetinden, bir çeşit zorunlulukla sudûr etmektedir.⁵⁹

Plotinus mistik karakterde bir felsefe ortaya koyduğu için onun esas konusu ruhtur. Teorisinin bütün gayesi ruhun şimdiki haline nasıl geldiğini izah etmek sonra da ruhun gideceği yer hakkında yol göstermektir. Hareket noktası Eflatun'un düalizmidir. Yeni-Eflatuncular onun zamanında bu düalizmi son haddine vardırmışlar, mutlak ruh olarak gördükleri Tanrı ile madde arasına tam bir duvar çekmişlerdi. Madde her şeyi kirleten bir kötülük kaynağı ve en aşağı varlıktı. Bütün kainat mutlak iyi ve mükemmel olan Tanrı ile madde arasında derece derece yerler işgal eden varlıklarla doluydu. İnsanın bedeni de maddi olduğu için ruhumuz onun esaretine düşmüş bulunuyordu. Bu yüzden insanın bedenden kurtularak ilahi bir karakter kazanabilmesi için tamamen manevî bir hayat yaşaması lazımdı. İşte Plotinus bu madde-ruh düalizmi meselesini halletmek ikisi arasındaki mutlak ayrılık fikrini ortadan kaldırmak üzere bir sudûr (emanation) nazariyesi ortaya attı.⁶⁰

⁵⁹ Birand, a.y.

⁶⁰ Sudûr (الصدر): Varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamında felsefe terimi. Bkz: Mahmut Kaya, “Sudûr”, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009, Cilt, 37., s.467.

Sudûr üç kademede olur: Birinci merhalede ilahî varlıktan en yüksek akıl çıkar; ikinci merhalede ruh, sonrakinde de madde sudûr eder. Sudûr sisteminde her şey kendinden bir önceki varlığın neticesi, bir sonrakinin ise aslıdır. Ancak bu zincirin ilk halkası olan Tanrı hiçbir şeyin neticesi değil her şeyin başlangıcıdır. Sonuncu da hiçbir şeyin başlangıcı değil, sadece sonuçtur. Bu zincirde her şey –en yukarıdaki ve en aşağıdaki hariç- hem sebep, hem sonuç olur. Elbette ki bu hiyerarşide daha yukarıdaki mertebelerin sebep olarak tesir gücü aşağıdakilerden daima daha fazla olur. Sebep aynı zamanda neticeden daha mükemmeldir ve neticeye ait eylemlerin hiçbir şekilde etkisinde kalmaz.⁶¹

Tanrı dünyayı zorunlu olarak yaratmıştır. Dünyanın ne başı ne sonu vardır. Tanrı'nın dünyayı yaratmaması imkânsız olduğu gibi, başka türlü yaratması da imkânsızdı. Çünkü bu iki halin akside Tanrı'nın tabiatına aykırıdır. Tanrı'nın dışında hiçbir şey olamaz. Onun dışında mekân da yoktur, madde de. Bunun aksini düşünmek Tanrı'yı sınırlamak olur ki bu da düşünülemez. Her şey Tanrı'dadır. Tanrı'nın kâinatı yaratması varlıkların ondan derece derece uzaklaşması şeklinde olmakla birlikte, varlığın gayesi bu inişi geriye doğru kat ederek kaynağa dönmektir. “Her şey Tanrı'dandır, Her şey Tanrı'ya gider”. Şu halde her şeyin başı ve sonu Tanrı'dır.⁶²

D-SUDÛR NAZARİYESİ

Sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” anlamında masdar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini

⁶¹ Güngör, a.g.e., s.44; Ülken, a.g.e., s.106; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa 2000, ss.265-267.

⁶² Güngör, a.y. Benzer görüşler için bkz. Gökberk, a.g.e., ss.131-136.

yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine “akmak, fışkırmak, taşmak” manasındaki feyz de kullanılır. Batı dillerinde sudûr procession, feyz ise emanation terimleriyle ifade edilir.⁶³

Semavi dinler tarafından evrenin Allah’ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesi ile Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılır bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotinus’tan alan sudûr teorisini benimsemişlerdir. Ancak söz konusu teori Plotinus’un *Esûlûcyâ ve Kitâbü’r-Rubûbiyye* diye geçen *Enneades* adlı eserinde varsa da hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür.⁶⁴

Bu teoriyle filozof ezelî ve kadim olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasında olan ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en süflîsine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir. Sistem adeta yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa burada manevî ve maddi varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir.⁶⁵

⁶³ Kaya, “*Sudûr*”, Cilt, 37., s.467.

⁶⁴ Kaya, a.y; Yeni Türk Ansiklopedisi, Fârâbî Maddesi, Cilt. 3, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985, ss.879-880.

⁶⁵ Kaya, a.y.

Ferit Kam’a göre, sudûr nazariyesi, yeryüzünde varlığı görülen “kötü”lüğün menşeyini belirleme ve kötülüğün varlığı, sırf iyi (hayr) olan ilâhî vücûd ile uyuşturma amacına dayalı olarak ortaya çıkarılmıştır.⁶⁶

Sudûr teorisinde ikisi manevî (makul), biri maddi (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur. Sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Allah, ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir; bunlar, Fârâbî’nin ikinciler (sevânî) ve maddeden soyut-ayrık varlıklar (müfârikât) dediği ruhanîler (melekler) anlamına gelmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Göksel akıllar veya ruhanîler Allah ile maddi kâinat arasında aracı işlevi görmektedir. Sudûrun şu şekilde gerçekleştiği düşünülmüştür.⁶⁷

Mutlak bir, Allah her türlü eksiklikten, zıt ve zıtlıktan uzak, var olan her şeyin ilk sebebi, salt iyi, yalın (basit), ortağı ve benzeri bulunmayan, varlığı için yokluk söz konusu olmayan, kendi kendine yeterli olduğundan bilgisi, bilmesi ve bilinmesi için hiçbir şeye muhtaç bulunmayan, aşkın, yetkin ve yüce bir varlıktır. O, her tür iyilik ve güzelliğin kaynağı olup bilfiil akıldır, kendi zatını bilir dolayısıyla, kendisi tarafından bilinir. Diğer bir ifadeyle, O hem akıl hem de akleden (âkıl) hem de akledilendir. (ma’kul). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı için O’nun herhangi bir amacı da yoktur, zira amaç bir eksikliği ve ihtiyacı belirtir. Halbukî yüce ve aşkın olan varlık süfli ve bayağı varlıkları amaç edinmez. Şu halde son derece cömert ve kâmil olan Allah kâinatın

⁶⁶ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, (Sad: Ethem Cebecioğlu), Ankara 1994, s.89.

⁶⁷ Kaya, a.y.

varlığı için yeter sebeptir. O'nun salt akıl olması, kendi zâtını bilmesi ve düşünmesi sayesinde irade ve ihtiyarına gerek kalmadan bu varlık tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (Sudûr) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından değil Allah'ın zorunlu varlık oluşundan kaynaklanmaktadır.⁶⁸

İhvân-ı Safa'ya göre, Tanrı, “*mutlak yükseklik* ” olup her yere nur saçmaktadır. Bu durumu tecellî, inkişaf, sudûr olarak adlandırırlar. Kâinat, sudûr ve nüzulden ibarettir. Tanrı'ya ait olup, tekrar O'na dönecektir.⁶⁹

İlk olanın (Allah) kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi bütünüyle varlığı ve varlıktaki muhteşem düzeni bilmesi demektir. Şu halde bilme ve düşünme bir eyleme sebep teşkil etmiştir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir. İbn Sînâ ise irade sıfatını ilim sıfatına indirgediğinden Allah'ın kendi zâtını bilmesinin var oluşun ve varlıktaki düzenin irade ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Şüphesiz bu teori evrenin ezeli olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezeli olduğuna ve O ezelden beri kendini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığında ezeli olması mantıkî bir zorunluluktur. Dolayısıyla sudûrun semâvi dinlerdeki, “Evren Allah'ın mutlak iradesi ile yaratılmıştır.” İlkesiyle bağdaşan bir yanı yoktur. Gerçi sudûrcu filozoflar âlemin zaman bakımından ezeli, fakat mertebe yani ontolojik açıdan sonradan

⁶⁸ Kaya, a.g.e., s.467.

⁶⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s.171.

olduğunu savunursa da zaman dışı ve müteâl olan o yüce kudreti evrenle zamandaş saymak bir çelişkidir.⁷⁰

On akıl. Mutlak Birin özünde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, salt ve yalın olduğu için O'nun fiili de bir ve tek olmalıdır. Bu sebeple Plotinus'un "Birden ancak bir çıkar" önermesi uyarınca bir olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda O'ndan manevî bir cevher olan ilk akıl çıkmıştır. Çünkü Allah bilfiil akıl, akleden ve akledilen olduğundan aklın fiili de akıl olacaktır.⁷¹

İlk akıl sayı bakımından bir olmakla beraber iki farklı niteliğe sahiptir; o Allah'a nispetle zorunlu, kendi itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. Akıl olması ve Allah'tan aldığı feyizle dolması hasebiyle bu akıl zounlu olarak düşünür; fakat hem kendisinden taşıp çıktığı ilki yani Allah'ın hem de kendisinin mümkün ve sonradan olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün (atlas feleği) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Ancak ilk akıldaki bu çoğalma yetisi mutlak birden değil, onun kendi özünden kaynaklanmakta, böylece Allah'ın birliğine herhangi bir noksanlık gelmemektedir. Bu konuda İbn Sînâ ilk aklın Allah'a nisbetle zorunlu, özü itibariyle mümkün olduğu ayrımını yapmıştır. Buna göre ilk aklın Allah'ı düşünmesiyle ikinci akıl, Allah'a nispetle zorunlu olduğunu

⁷⁰ Kaya, a.g.e., s.467.

⁷¹ Kaya, a.y.

düşünmesinden birinci göğün (felek) nefsi, kendisinin mümkün varlık oluşunu düşünmesinden birinci göğün maddesi meydana gelmiştir.⁷²

Plotinus ilk aklın Allah'tan taşıp çıkmasıyla O'nun birliğine hâlel gelmediğini ve zâtında bir eksilme olmadığını güneşten ışınların çıkıp zayıflamasının güneşte bir değişme ve eksilmeye yol açmadığı örneğiyle izah eder. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü bakımından mümkün olduğunu düşünmesiyle sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her akıl kendinden sonraki bir başka akıl ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Bu sistemde nefsin işlevi gök kürelerini dairesel hareket ettirmektir.⁷³ Böylece sudûr olgusu güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin akıl olan faal akılda son bulur. Faal akıl altı âlemdeki her çeşit fiziki, kimyevi, biyolojik ve fizyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayıldığından ona “vâhibü's-suver” (dünyadaki her varlık türüne belli bir şekil ve sûret veren) denilmektedir.⁷⁴

Sudûr hiyerarşisinde bir önceki akıl bir sonrakinden Allah'a yakınlığı ve aldığı feyiz itibarıyla daha üstün sayılmaktadır. Faal akıl Allah'a en uzak, dünyaya en yakın akıldır. Fârâbî, Allah ile maddi kâinat arasında aracılık işlevi gören akılların sonuncusu olan faal aklın vahiy getiren melek Cebrâil'e tekabül ettiğini iddia

⁷² Kaya, a.g.e., s.467.

⁷³ M.M Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s.52.

⁷⁴ Kaya, a.y.

etmekteyse de İslâm dininde Cebrâîl'e vahyi tebliğ dışında dünyayı yönetme gibi bir görev verilmiş değildir.⁷⁵

Madde (heyûlâ) “ Potansiyel bir güç ve bir imkân” anlamına gelen, aynı zamanda bütün maddi varlıkların ilkesi sayılan heyûlâ yetkinlikten en uzak varlık olup bu teoride iniş yayının sonu, çıkış ve yükseliş yayının başlangıcı kabul edilmektedir. Heyûlânın oluşumunu sağlayan faal akılla gök kürelerinin dairesel dönüşüdür. Heyûla madde olması itibariyle birdir, fakat cins ve türleri farklı kılan, yani eşyaya şekil veren faal aklın etkisidir. Böylece heyûla şekil ve sûret kazanarak önce su, toprak, ateş ve havadan ibaret dört unsur meydana gelir; bunlarda belli oranda birleşerek cisimler dünyasını oluşturur. Çıkış ve yükseliş yayına ilişkin sıra düzeninde önce cansız, sonra canlı cisimler, ardından bitki ve hayvanlar âlemi, en sonunda düşünen canlı olarak insan ortaya çıkmaktadır.⁷⁶

Plotinus'a göre sudûr doktrini, her şeyin Bir'den taşması(meydana gelmesi) hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralama olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Plotinus bunu, ışık ve taşma analogisiyle açıklar. Plotinus, bütün varlıkların ilk kaynağının, bir kaynaktan bir şeyin çıkıp taşması ve tekrar ona geri dönmesi veya bir ışık kaynağından bütün ışıkların çıkmasına benzetilebileceğini ileri sürer. Bir olan varlık, ışığını kendi kaynağından yaymaktadır ve diğer varlıklar bu kaynaktan uzaklaştıkça aldıkları ışık azalır. Bu yayılma

⁷⁵ Kaya, a.g.e., ss.467-468.

⁷⁶ Kaya, a.y.

Plotinus'un “epistrophe” veya “bir noktadan başlayıp kaynağına geri dönme” diye isimlendirdiği bir hareket tarzına yükselir.⁷⁷

İnsanlar arasında en üst mertebede, varlığın ilk prensibini ve son gayesini sorgulayan ve onu sebep-sonuç bağlamında teorik düzeyde temellendiren filozofla aldığı vahiy sayesinde dini hayatı, hukuk ve ahlâkı düzenleyerek toplumlara önderlik ve rehberlik eden peygamber bulunmaktadır.⁷⁸ Faal Akıl, maddî dünya ile manevî dünya arasındaki iletişimi sağlamaktadır. Bu akıl, insan aklını etkin akıl durumuna getirerek mükemmel varlığın bilgisini makul duruma dönüştürmektedir.⁷⁹

Ancak faal akıl filozofun güç halindeki heyûlânî aklına etki ederek onu aktif hale (bilfiil akıl) getirir. Sonra duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan müstefâd akıl gelir. Teorik düzeyde bilgi üreten, keşif ve ilhâma açık olan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir. Keşif ve ilhâma açık olduğu için doğrudan faal akılla ilişki (ittisal) kuracak yetkinliğe sahiptir. Bu ilişkide faal akıl filozofun teori üreten müstefâd aklına, peygamberin de pratiğe yönelik mütehayyile gücüne etki ederek ilkinde felsefî bilgi, ikincisinde vahiy bilgisi meydana gelir. Bazıları akıl gücünün hayal gücünden üstün olduğunu gerekçe göstererek Fârâbî'nin filozofu

⁷⁷ Mohammed Noor Nabi, *Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi*, (Çev: Osman Elmalı-H.Ömer Özden), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, Erzurum 2010, s.221.

⁷⁸ Kaya, a.g.e., s.468.

⁷⁹ Esra Dizman, *Meşşâî Sistemde Aşk'ın Tecellîsi* (Fârâbî ve İbn Sînâ Modeli), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009, ss.64-65.

peygamberden üstün gördüğünü ileri sürmüşlerse de bunun isabetli bir yorum olduğu söylenemez. Çünkü faal akıldan gelen feyiz peygamberin yetkin olan müstefad aklından sonra onun hayal gücüne intikal eder. Dolayısıyla peygamberin temsil ettiği vahiy bilgisi hem teoriyi hem pratiği içermekte olduğundan üstünlük filozofa değil peygambere aittir.⁸⁰

Fârâbî düşünce sisteminde karakteristik nokta, Yeni-Eflatuncu mistisizmdir. Fârâbî, her sorunun çözümünde Allah’a ulaşmıştır. “Allah tarafından aydınlatılmış olmak” Fârâbî’de bir esastır. Diğer bütün varlıklar Allah’ın varlığına izafetledir. Diğer varlıkların mevcudiyeti Allah’a dayanır. Allah ise kendi mevcudiyetinin mucididir.⁸¹

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların sudûr yorumlarındaki çıkış ve yükseliş yayı beşerî aklın faal akılla ittisâliyle tamamlanmaktadır. Ancak Plotinus’a göre yükseliş, yaşanan mistik bir cezbe ve kendinden geçme sonucu insanın ilk olan mutlak birde fâni olmasıyla gerçekleşir.⁸²

Plotinus’un sudûr teorisi, topyekûn varlığı bir sıra düzeni içinde insanın önüne serdiğinden özellikle Hristiyan teolojisi ve teosofik felsefe için ilhâm kaynağı, dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından ise değerlendirilmesi gereken bir fırsat olarak görülmüştür.⁸³

⁸⁰ Kaya, a.g.e., s.468.

⁸¹ Dizman, a.g.e., ss.40-41.

⁸² Kaya, a.y.

⁸³ Kaya, a.y.

İbn Sînâ, dünyanın Tanrıyla birlikte ezeli olduğunu kabul eder, çünkü hem madde hem de form Tanrıdan ezeli olarak taşar. (Aslında İbn Sînâ evrenin ezeliğini iddia etmemiştir. Bu bir yanlış anlamamanın sonucu olarak günümüze kadar gelmiştir. Ona göre evren, öz (zat) itibariyle Tanrı'dan sonradır. Böyle olduğu içindir ki Tanrı zorunlu, evren mümkün varlıktır.) Dahası o, Tanrının yaratma eyleminin ezeli sudûr veya dünyadaki yaratılış sırası anlamına geldiğini ifade eder; çünkü bu sudûr sonuçta değiştirilemez akli zorunluluk karakterine sahip olan Tanrı'nın ussallığına zemin hazırlar. Plotinus fizik evrenin Dünya Ruhı'ndan sudûr ettiğini iddia eder; fakat onun bu düşüncesi İbn Sînâ'nın dünyanın ezeliği konusundaki düşüncesi kadar açık değildir. Plotinus'a göre Bir, Nous ve Dünya Ruhı'nun üçü de ezelidir. Ancak ne Plotinus ne de İbn Sînâ Nous, Dünya Ruhı ve dünyadaki akli varlıkların ezeliyetleri konusunda bir eşitlik öngörmüşlerdir. Gazâlî, dünyanın ezeliğine ilişkin delil hakkındaki tutarsızlığa işaret ederek, *Tehâfütü'l- Felâsife* isimli kitabında dünyanın ezeliği fikrini reddetmiştir. Ona göre sudûr teorisinin tamamı basitçe havada kalan bir iddia ve spekülasyondan ibarettir, arkasında mantıksal bir temel de yoktur.⁸⁴

Başta Gazâlî (ö.1111) olmak üzere sudûr teorisi İbn Rüşd (ö.1198), Ebü'l-Berekât el Bağdâdî (ö.1152) ve Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö.1328) gibi kelimacı ve filozoflarca çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Şöyleki:

Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zâtını bilmesini kâinatın O'ndan taşıp çıkması için yeter sebep saymak, diğer bir ifadeyle sudûr olayının zorunlu olduğunu

⁸⁴ Nabi, a.g.m., ss.226-227.

savunmak Allah'ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından onu sınırlamak anlamına gelir. Bu da pasif bir tanrı anlayışına yol açtığından teolojik açıdan kabul edilemez.⁸⁵

Bu teoriyi kabul eden filozoflar her ne kadar sudûrun zaman dışı olduğunu söylüyorsa da sudûr bir olgu ve eylem olduğuna göre belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Onlar yaratma fiilinde zaman problemini çözemedikleri için bu teoriyi benimsemişlerdir. Halbukî zaman bakımından yaratma ve sudûr arasında herhangi bir fark yoktur.⁸⁶ Sudûr, Allah'ın daima faaliyette bulunan ezelfî bilgisinin ve düşüncesinin neticesidir.⁸⁷

Manevî, yalın ve salt olan varlığın fiili de bir ve tektir; dolayısıyla “Birden ancak bir çıkar” hipotezinden hareketle, “Allah’tan ilk sudûr eden bir olan ilk akıldır” derken manevî birer varlık olan bu akılların göksel varlıkların cismini ve nefsinin, faal aklında heyûlâyı meydana getirdiği iddia edilmektedir ki bu apaçık bir çelişkidir.⁸⁸

Bu sistemde Allah sadece kendi zâtını bildiği halde O’ndan sudûr eden akıllar hem Allah’ı hem kendi varlıklarının sonradanlığını bilmektedir. Bu akılların bilgisinin Allah’ın bilgisinden daha çok ve daha kapsamlı olduğu anlamına gelir ki bu durum ulûhiyet kavramıyla ve Allah’ın mutlak kemaliyle bağdaşmaz.⁸⁹ Mohammed Noor

⁸⁵ Kaya, a.g.e., s.468.

⁸⁶ Kaya, a.y.

⁸⁷ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983, s.179.

⁸⁸ Kaya, a.y.

⁸⁹ Kaya, a.y.

Nabi'ye göre Plotinus'un sudûr sistemi, kısaca Tanrı, evren ve insanın yerini belirlemektedir.⁹⁰

Sudûr teorisinin İslâm felsefe ve kültürüne yansımaları küçümsenmeyecek ölçüdedir. Bu sistemle Meşşâî felsefesi Yeni-Eflatuncu unsurlarla eklektik bir görünüm arz ederken Sühreverdî el-Maktûl (ö.587/1191) ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) gibi mistik ve teosofik düşünürlerin varlığın oluşum ve işleyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe ya da manevî ve ruhânî olandan süflî ve maddi olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlamaları farklı isimlerle de olsa adeta bir gelenek olmuştur. Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı kül, akl-ı küllî, nefs-i kül ve nefs-i küllî kavramları Şîî-bâtınî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaktadır.⁹¹

E-VAHDET-İ VÜCÛD

İbn Arabî, (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd sisteminin kurucusu kabul edilmiş, kendi içinde tutarlı, geniş bir fikri sistemi savunmuştur. Vahdet-i vücûd adı verilen bu sistem tasavvuf tarihi boyunca asırlarca gündemde kalmış ve günümüze kadar da ulaşmıştır.⁹²

Vahdet-i vücûd İbn Arabî araştırmacılarının ürettikleri, daha doğrusu İbn

⁹⁰ Nabi, a.g.m., s.223.

⁹¹ Kaya, a.g.e., s.468.

⁹² Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ankara 1993, s.130; Muhammed İhsan Oğuz, *İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, 1995, ss.162-169. Bkz. Kam, a.g.e., ss.65-83.

Arabî'yi onu kabul edenlerin içinde sınıfladıkları bir terimdir.⁹³

Vahdet-i vücûd, Allah'ı ve kâinatı birleştiren ve her şeyin Allah'ın kendisi olduğunu iddia edenlerin doktrini. Bu Brahmanizmin, Stoacılığın, Yeni-Eflatunculuğun ve sûfiliğin benimsediği eski bir düşüncedir.⁹⁴

Nitekim Brahmanlar her şeyi Allah göndermekte; Brahmanın, küllî hakikat ve âlemin bizzat kendisi olduğuna, diğer şeylerin tümünün arazlar ve bu hakikatin görüntüsünden başka bir şey olmadığına inanmaktadırlar.⁹⁵

Stoacılar “Allah ve âlem tek varlıktır. Âlem Allah'tan ayrılmaz”; Yeni-Eflatuncu filozoflarda: “Allah birdir, ışığın güneşten gelmesi gibi âlem de Ondan kaynaklanmaktadır. Varlıkların muhtelif dereceleri vardır. Ancak onlar, Allah ile birlikte bir tek varlık oluşturmaktadır.” derler.⁹⁶

Vahdeti vücûd, felsefî düşüncenin sonucu olmaktan ziyade sufilerin tasavvufi tecrübeleri esnasında sezgisel olarak idrâk ettikleri bir hâkikattir.⁹⁷

Erol Güngör'e göre İslâm tasavvufunun birinci devresi zâhidler zamanıdır ve bu devirde mistik düşünce hareketine rastlanmaz. Ancak ikinci devre denilen ve vahdet-i vücûd tasavvufçulara kadar olan zamanda Yeni-Eflatuncu düşüncenin

⁹³ Suad El-Hakîm, *İbn'ül-Arabî Sözlüğü*, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s.641.

⁹⁴ Es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdilî, *Felsefî Tasavvuf*, (Çev: Mustafa Kılıçlı), İstanbul 1998, s.48.

⁹⁵ Es-Seyyid, a.g.e., s.49.

⁹⁶ Es-Seyyid, a.y.

⁹⁷ Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, (Çev: Abdullah Kartal), İstanbul 2004, İz Yayıncılık, s.80.

tesiri açıkça bellidir; esasen bütün felsefî düşünce sahasını saran bir doktrinin sufi entellektüellerine kadar varmaması mümkün değildir. Fakat bu tesirlerin İbn Arabî'ye gelinceye kadar İslâmiyet'in ana çerçevesini zorlamayacak şekilde özümlendiğini, dolayısıyla karşımızda orijinal bir İslâm tasavvufu bulunduğunu söyleyebiliriz.⁹⁸

Mutasavvıflar ise şunları söylemektedirler:

“Allah gerçeğin kendisidir.” Bir tek varlık vardır, o da sınırsız varlıktır. Âlem ise ilahî zatın bir emaresidir. Âlemin gerçekte bir varlığı yoktur. Çünkü o, tecelli yoluyla Allah'dan sâdır olmaktadır.⁹⁹

H.Kâmil Yılmaz, varlık birdir. O da Hakk'ın vücûdundan ibarettir. O'ndan başka hakikî vücûd sahibi bir varlık, O'ndan başka “kâim binefsihi” bir vücûd mevcut değildir demiştir.¹⁰⁰

Ayrıca H.Kâmil Yılmaz'a göre, vahdet-i vücûd, kalbin manevî seyri sırasında meydana gelir; kaynağı ise yapılan ibadetlerin çokluğuna bağlıdır.¹⁰¹

VII. (XII.) asır tasavvufta önemli gelişmelerin gerçekleştiği bir dönemin başlangıcıdır. İbn Arabî kendisinden önceki sûfîlerin fikirlerinden de yararlanarak, vahdet-i vücûd terimi ile ifade edilen bir görüş ortaya attı. *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Füsûsü'l-hikem* gibi eserlerinde bu konudaki düşüncelerini genişçe açıkladı. Allah-evren, Allah-insan ilişkisinin vahdet-i vücûd eksenli bir açıklamasını yaptı.

⁹⁸ Güngör, a.g.e., s.60.

⁹⁹ Es-Seyyid, a.g.e., s.49.

¹⁰⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.301.

¹⁰¹ Yılmaz, a.g.e., s.302.

Felsefeden ve kelâmdan aldığı bazı delillerle fikirlerini ispatlamaya çalıştı.¹⁰²

Vahdet-i vücûd (varlık birliği)fikrini sistemleştiren mutasavvıf, İbn Arabî bu düşünceyi görüşlerinin temeli yapmış ve bunu bütün İslâm tasavvufuna yaymıştır.

103

İbn Arabî'nin tasavvufî düşüncesi, vahdet-i vücûd olarak tanınır. Bu ismi kendisi kullanmamıştır; onu kullanan, ilk öğrencisi ve çok yakın dostu ünlü mutasavvıf Sadreddini Konevî (ö.1274)'dir. Vahdet-i vücûd, İslâm dünyasında bugüne kadar çok etki yaratmış bir anlayıştır.¹⁰⁴

İbn Arabî'ye göre varlık, bir tek hakikatten ibarettir. Çeşitlenme ve çoğalma, dış duyuların meydana getirdiği zahirî bir şeydir. Allah mutlak varlıktır. O'nun varlığının sebebi yoktur. O, kendi zatıyla vardır. O'nu bilmek, varlığını bilmektir. Zatının hakikatını bilmek mümkün değildir.¹⁰⁵

Vahdet-i vücûd fikrini benimseyen İbn Arabî, bu görüşüyle gerçek varlık olarak sadece Hakk'ı kabul eder. O'nun dışındakiler gerçek anlamda bir varlığa sahip degillerdir, ancak Hakk'ın gölgesi mesabesinde bir varlığa sahiptirler.¹⁰⁶

Vahdet-i vücûd, İslâm tasavvufunun “Varlığın Birliği”ni esas kabul eden hususî bir şekli olup, İbn Arabî'de zirveye ulaşmıştır. Burada tasavvur, irade ve

¹⁰² Komisyon, a.g.e., s.60.

¹⁰³ Bayrakdar, *İslâm düşünce Tarihi*, s.42.

¹⁰⁴ Bayrakdar, a.g.e, s.42.

¹⁰⁵ Bayrakdar, a.y.

¹⁰⁶ Yusuf Turan, *Muhyiddin İbn Arabî'de Mutlak Varlık*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2006, s.59; Fikret Karaman, “*Vahdet-i Vücûd*”, DİB. Yayınları, Ankara 2010, s.677.

varlık bakımından birlik kabul edilmiştir. Diğer tasavvufî hareketler gibi bu da önce Mutlak kavramını öne çıkarır.¹⁰⁷

Vahdet-i vücûd da mevcuttur, Allah'ın sıfatlarının tezahürüdür. Allah'ın her sıfatı bir varlıkta tecellî eder. Tek ve Mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslı'dır. O'nun her bir sıfatının meydana çıkmasıyla eşya ve hadiselerden biri de ortaya çıkmış olur.¹⁰⁸

Allah ezelde vardı hiçbir şey yoktu. Allah âlemi yaratmak isteyince Hebâ denen bir hakikat Allah'ın kendinde mevcut ve her şeyin aslı olan; kadimle kadim, muhdesle muhdes sıfatını kazanan Küllî Hakikat'e tecellî etti (taştı, göründü). Bu, tıpkı yapılacak binanın, kağıt üzerine planını çizmeye benzer. Sonra yüce Allah, kendi nuruyla o Hebâ'ya tecellî etti (filozoflar buna külli heyûlâ derler). Bütün âlem, bilkuvve bu Hebâ'da vardı. Hebâ'da bulunan her şey, gelen bu tecelli nurunu kendi istidadına göre kabul etti. Bu nuru en çok alanda Heba'da bulunan Hakikat-ı Muhammediyye oldu. Bu suretle Allah'ın tecellîsinden Hebâ ve Hebânın tecellîsinden âlem meydana geldi.¹⁰⁹

Allah bizi şu belirli şekillerde yaratacağını, ezelden beri biliyordu. Eğer bizi bu şekilde bilmeseydi yaratmazdı. Bu şekli başka yerden de almadı. Çünkü kendisinden başka bir varlık yoktu ki oradan alsın. Demek ki kendi bilgisinde bizim bu şeklimiz vardı. Bizi ezeli bilgisiyle böyle bilmişti. O halde biz bilkuvve O'nda vardık O'nun bizi bilmesinin aynısı olan bizim misalimiz (düşünce halindeki

¹⁰⁷ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.293.

¹⁰⁸ Bolay, a.g.e., s.293.

¹⁰⁹ Bayrakdar, a.g.e, s.43.

varlığımız, bir başka deyişle Allah'ın bizim hakkımızdaki bilgisi), kendi kıdemiyle kadimdir. Çünkü bilgi O'nun sıfatıdır. Sıfatı da ezelîdir. Allah bizi yaratacağını sonradan bilmiş olamaz.¹¹⁰

İbn Arabî'ye göre a'yan-i sabite (ideler), yani Allah'ın bilgisi bakımından âlem kadimdir. Yoktan zuhura gelmiş değildir. Yoktan zuhura geldi demek, kendinde gizli olan bilgisinin kendi iradesi ile şekillere a'yane geldi demektir. Zira ne yok var olur, ne de var yok olur. Zat denizin inkılâbından (çalkalanmasından) âlemler meydana gelmiştir.¹¹¹

Allah bu dünyaları, isimlerini meydana çıkarmak için yaratmıştır. Çünkü maddesiz kadir; verme olmadan cömertlik; beslenen kimse olmadan rızık vericilik; yardım edilen bir şey olmadan yardım edicilik; rahmet edilen bir şey olmadan rahmet edicilik etkisiz kavramlardır.¹¹²

İbn Arabî'ye göre kâinat Allah'tan çıkmıştır, fakat Allah ile aynı mahiyette değildir. Mümkün varlıklar, önce yok iken sonradan Allah'tan sâdır olmuştur, fakat parçanın bütünden ayrılışı gibi bir ayrılışa varolduğu düşünülemez. O takdirde bunlar, varlıktan varlığa çıkmış ve böylece ezelde kendi kendisiyle kâim bir varlığa sahip olmuş olurlardı.¹¹³

Vahdet-i vücûd, vücudun birliği demektir. İslâm mutasavvıflarına göre bizatihi kâim olan vücûd birdir, o da Allah'ın vücûdudur. Bu vücûd, vacip, kadim ve

¹¹⁰ İsmail Karagöz, "*Vahdet-i Vücûd*", Dinî Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, ss.677-678; Bayrakdar, a.y.

¹¹¹ Bayrakdar, a.g.e., s.43.

¹¹² Bayrakdar, a.y.

¹¹³ Bayrakdar, a.y.

ezelîdir, çoğalma, parçalanma, değişme ve bölünme kabul etmez.¹¹⁴

İsmail Fenni, panteizmle ilişkili olan ve Yeni-Eflatunculukta ve Meşşâî felsefede önemli bir yer tutan sudûr (emanation), yani âlemin Allah'tan, onun irade ve şuuru olmaksızın sudûr ettiği, taşıdığı fikrini doğru bulmamaktadır. Zira ona göre, bu her iki düşünce de bâtil olmakla beraber İslâm'da bunlardan farklı bir Vahdet-i Vücûd inancı vardır. İslâm mutasavvıflarının en büyüklerinin yolu olan Vahdet-i Vücûdun manası, hakiki varlığın Hakk'ın vücudundan ibaret ve kâinatın tümü de değişme, başkalaşma, şekil ve sınırdan münezzeh olan bu vücûdda ortaya çıkan birtakım gelip geçici suretlerden ibaret olmasıdır. Yani bu düşüncenin temeli âlemin bâtininin “Hakk” ve zahirinin de “halk” olarak düşünülmesidir. Burada Allah ve âlem aynı değildir. Zira Allah, varlığının vacip, kendi zatıyla kâim ve kadîm olması münasebetiyle âlemden ayrılır. Başka bir deyişle; vücûd cihetiyle âlemin aynı olmakla beraber zuhur ve taayyün cihetiyle onun gayridir. Kâinat, Allah'ın isim ve sıfatlarının hüküm ve eserleridir. Hakk, zatının mükemmel olması nedeniyle âlemden müstağni ise de isimlerinin kemali âlemde zuhura gelir, zahir olur. Ancak âlem zaten onun vücuduyla kâim olduğundan bu, Allah'ın gayrine muhtaç olması manasına gelmez.¹¹⁵

Tanrı'nın zat ve mahiyetine zarar vermemek için kâinat, Allah'ın ilk tecellîsinden meydana gelen ilk akla dayandırılmıştır. İlk akıl tektir. Fakat yapısından çokluk istidadı vardır. Bütün varlıkların suretlerini (idelerini) kendinde taşır. Buna

¹¹⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (Haz: Mustafa Kara), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s.9.

¹¹⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1928, s.566.

kâinatın ilkesini teşkil eden Levh-i Mahfuz da denir.¹¹⁶

İbn Arabî'ye göre varlık bir daire teşkil etmektedir. Bu daire Allah'ın bir görünüşü veya O'nun aynıdır. Dairenin merkezi Allah'tır. Başında ilk akıl vardır. Bu, bütün yaratılanların aslıdır. Her şeyin sureti, tasarısı bunda mevcuttur. Bu suretler, şekillere konulmuştur. Nihayet yaratma devam edip insan türüne gelmiş ve en son insan yaratılmıştır. Varlık dairesinin sonunda insan bulunmaktadır. İnsanla varlık dairesi tamamlanmış ve dairenin sonu, başıyla birleşirse insan da böylece akılla birleşmiştir. Başında akıl sonunda, (başla birleştiği noktada) insan bulunan bu dairenin, iki ucu arasında kalan kısmında diğer yaratılmış dünyalar, varlıklar vardır. nasıl dairenin merkezinden çıkan hatlar, çevrenin her noktasına aynı uzaklıkta ise bütün yaratıklarında Allah'a nisbeti öyledir. Onda değişiklik olmaz. Dairenin çevresindeki her nokta, nasıl merkeze bakarsa bütün yaratıklarda öyle Allah'a bakar, O'nun verdiğini kabul ederler.¹¹⁷

İbn Arabî ve ondan sonrakilerin vahdet-i vücûdçu tezlerine göre Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tezahürü olan bu cihan, beş mertebeden meydana gelmiştir.¹¹⁸

Birinci mertebe gayb-ı mutlak (mutlak gizlilik) mertebesidir. Bu mertebede Allah tam kemal halindedir, henüz isim ve sıfatlar dairesine inmemiştir.¹¹⁹

İkinci mertebe, Ceberût âlemi, ilk teayyün, ilk tecellî, akl-ı evvel, ilk cevher, hakikat-ı Muhammediyye, izafî ruh, küllî ruh, gayb-ı muzaf, kiab'ül mubîn

¹¹⁶ Bayrakdar, a.g.e., s.43.

¹¹⁷ Bayrakdar, a.y.

¹¹⁸ Bayrakdar, a.g.e., s.44; H.Mahmut Yücer, *Meratibul-Vücud Hakkında Üç Risale*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996, ss.59-63.

¹¹⁹ Bayrakdar, a.y; Yücer, a.g.e., s.63.

mertebedir. Ummu'l-kitab mertebesinde toplu olan varlık, bu makamda açılmış detaylanmıştır.¹²⁰

Üçüncü mertebe, melekût âlemidir. Bu âlem şهادet âlemine yakın ğayb-ı muzaf âlemidir.

Dördüncü mertebe, mutlak şuhud mertebesidir ki, buna şهادet âlemi, mülk âlemi, nâsut âlemi, his âlemi, unsurlar âlemi, felekler âlemi, yıldızlar âlemi denir.

Beşinci mertebe, bunların hepsini kendinde toplayan insan-kamil mertebesidir. Önceki dört âlem, Allah'ın İsm-i A'zamıdır. Bunların tamamı, Allah'ın Zatını gösterir. Bu âlemlerin tamamı, insanda da vardır. O halde insan-ı kâmil bütün âlemlerin özetidir.¹²¹

Vahdet-i vücûd fikri İsmail Fenni'ye göre, her ne kadar avamın ve bir takım taassup ehlinin havsalasına sığmasa da müslümanların en seçkinlerinin sahip olduğu bir fikirdir ve akla gayet uygun olmakla felsefe kitaplarını okuyarak şüphe ve hayret içinde kalanların da imdadına yetişecek bir mahiyettedir. Ayrıca materyalistler ve diğer bir takım ateistlerin, Allah-âlem ilişkisi konusunda ortaya attıkları itirazları bertaraf etme imkânına da sahiptir. Sözgelimi; maddenin yok edilmesinin mümkün olduğu ve dolayısıyla ezeli olmadığı tecrübe ile sabit olduğu gibi âlemin tedbirsiz ve sırf tesadüf eseri olarak şu bulunduğu hale gelmiş olması da imkânsızdır. Vahdet-i vücûd anlayışı, materyalistlerce eşyanın varoluş sebebi olarak görülen maddenin yerine Allah'ı koyar ve haricî bir kuvvetin müdahalesine de gerek kalmamış olur. Böylece Allah'ın varlığını inkâra hiçbir yol kalmayacağı gibi onun adaleti gereği

¹²⁰ Bayrakdar, a.y; Yücer, a.y.

¹²¹ Bayrakdar, a.g.e., s.44; Yücer, a.g.e., s.63.

ceza ve mükâfat vermesini yani ahiretin varlığını tasdiğe aklen mecburiyet hâsıl olur.¹²²

Özet olarak vahdet-i vücûd fikri, ilk mutasavvıflarda mevcut değildir. Ma'ruf-i Kerhî (ö.200/815), Cüneyd-i Bağdadî (ö.298/911), Şeyh Şiblî (ö.334/946), Sülemî (ö.412/1023), Kuşeyrî (ö.465/1072) gibi tasavvufçularda böyle bir düşünce görülmemiştir. İlk mutasavvıflardaki fena fillah (Allah'ta yok olma) fikri, gelişe gelişe çeşitli felsefelerin de etkisi altında vahdet-i vücûd şekline dönüşmüş ve bu felsefe, İslâm tasavvufuna hakim olmuştur. İlk mutasavvıflar, fena fillah fikriyle şühud birliğine (her şeyde tek varlığı görmeye) ulaşmışlardı. Güneş doğunca yıldızlar nasıl kaybolursa, Hakk'ın tecellisiyle kâinat onların gözünden öyle silinmişti. Aslında eşya vardı, bunu kabul ediyorlardı, fakat aşkın verdiği sarhoşluk ile eşyayı göremiyorlardı, her şeyi Hak görüyorlardı. Bu görüş birliği ileri götürülünce varlık birliğine erişmiştir.¹²³

F-PLOTİNUS'A GÖRE AŞKINSAL BİR İLKE OLARAK TANRI

Plotinus'un birincil öğreticisi ancak tek bir yüce Tanrının olduğunu bildiriyordu. Bir Tanrı ki, Plotinus tarafından giderek terimi Aristoteles'in anladığı anlamda Nousun bile üstüne yüceltiliyordu. Kökensel Varlık, Tanrı betimlenemezdir; eş deyişle, ona onu ıralandıracak (bir şeyi benzerlerinden ayıran bir özelliğiyle belirtmek, karakterize etmek) nitelikler yükleyemeyiz. Yapabileceğimizin en çoğu, herhangi bir betimleyici temel olmaksızın, onun örneğin sonsal neden gibi bir en

¹²² Ertuğrul, *Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali*, s.567.

¹²³ Bayrakdar, a.g.e., s.45

yüksek güç, acunsal (kozmik) güç, ya da en yüksek tinsel, yaratıcı Varlık olduğunu ileri sürmektir. O düşünce ve Varlık (an ve töz) karşıtlığını birleştiren saltık birliktir. Gerçekte acunsal güç ve tinsel Varlık gibi terimlerin kullanımı bile Plotinus'un görüşünün yanlış bir izlenimini verebilir, çünkü Tanrıyı kişisel olmayan bir O olarak (Parmenides'in Bir'i gibi), evreni zamansız ve bengi(ebedi) olan bir süreçte kendisinden yaratan aşkınsal bir ilke olarak düşünmeyi yeğliyordu. Yaratılışın tüm nesnelerinde bulunmasına karşın, onlardan ayrıdır, ve Tanrı, Bir ve en yüksek olarak, tüm şeylerin üstünde ve öncesindedir, bu yüzden salt kamutanırsal bir güç değildir. Böylece Plotinus'a göre Tanrı ulamlara indirgenemez, tinsel, özdeksel, ruhsal töz olarak ya da başka bir ulamda sınıflandırılmaz, ama Bir olarak görülmelidir ki, belirli yüklemle iye olmaksızın, gene de tüm şeyleri yaratmaktadır ve kendisi tarafından yaratılan her şeyin üstündedir.¹²⁴

G-PLOTİNUS'A GÖRE TANRININ EVRENLE İLİŞKİSİ

Tanrı her şeyin başı, ilk ve mutlak varlık olmak itibarıyla bütün zıtlıklardan münezzehtir, onların üzerindedir. Bütün varlıklar ondan çıkmıştır, fakat bizim bildiğimiz varlıklar ve onlara ait özellikleri Tanrı ile kıyaslamaya imkân yoktur. Bilinen varlıklar için geçerli olan şeylerin hiçbirisi Tanrı için geçerli değildir. O tarife sığmaz Tanrı kâinatın yaratıcısıdır; her şey ondan derece derece sudûr ederek çıkmıştır. Bu sudûr tıpkı bir kaynaktan ışığın çıkması gibidir. Işık veren kaynak kendi varlığından bir şey

¹²⁴ Weber, a.g.e., ss.82-83; Bkz. Mehmet Sait Reçber, *Plotinus:Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 61:1(2010), ss.59-78.; Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul 1997, Remzi Kitapevi, ss.118-119.

kaybetmez; ayrıca ışık hem onun eseri, hem ondan ayrıdır. Tanrı tıpkı ışık saçan kaynak gibi yine hep aynı mükemmellik ve aynı varoluş seviyesindedir. Fakat ışık, kaynaktan uzaklaştıkça nasıl derece derece zayıflar ve nihayet mutlak karanlığa varırsa Tanrının kudretinin birer parçası demek olan varlıklarda derece derece ondan uzaklaşır, yani gitgide Tanrılık cevherine daha az sahip olurlar.¹²⁵

Tanrı, Parmenides'in öğrettiği gibi, saltık (kendi başına var olan; hiç bir şeyle bağlı olmayan; bağımsız, koşulsuz) sürekli bir'dir, ama, Herakleitos'un öğrettiği gibi, Tanrının yarattığı olarak evren değişebilir bir çokluktan oluşmaktadır. Böylece Plotinus bu iki felsefi dizge(sistem) arasında bir bireşim üretiyordu. Tanrının dünya ile ilişkisi, yüzeysel olarak, ışık ve onun tarafından yansıtılan olgusal nesneler arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Ama Plotinus'un fiziksel ve tinsel evrenleri Bir'in, ya da Tanrının yan ürünleri olarak yorumluyor, böylece Anaksagoras'ın Nousunu olduğu gibi, Platon'un iyi, İdealar, töz ve özdek kavramlarını da Tanrıdan yayılımlar olarak benimsiyor. Aristoteles'in Nousu enteleki ile yüklü ve erekbilimsel doğada gören yorumunu da kabul ediyordu. Buna göre Plotinus için Nous Platonik ideaları kapsayan duyulurüstü bir nesnedir; İdealar Nousa içkindirler. Nous gerçekliği kendi imgesi olarak yansıtmadığı ama gerçeklik ona özünlülü olduğu için, hiçbir zaman yanlışla açık olamaz. İdealar, Nousa içkin oldukları sürece, benzer olarak yanlışla açık olamazlar. Bununla birlikte Ruh Nousun bir ürünü olarak, yalnızca onun imgesidir ve bu yüzden yanılabildir.¹²⁶

¹²⁵ Güngör, a.g.e., ss.43-44; Gökberk, a.g.e., s.135.

¹²⁶ Sahakian, a.g.e., s.83; Birand, a.g.e., s.124.

H-PLOTİNUS METAFİZİĞİ

Plotinus metafiziği Kutsal Üçlemeyle başlar. Bunlar Bir, Tin ve Can'dır. Onlar, Hristiyan Üçlemesinin kişileri gibi birbirine eşit değildir. Bir önce gelir. Tin daha sonra, Can en sonra.(Plotinus'un çağdaşı olan onunla aynı hocadan felsefe okumuş Origenus, Birinci kişinin İkinci'den İkincinin Üçüncü'den üstün olduğunu söyleyerek Plotinusla uyumuştur.)

Bir az çok karanlıktır. Ona bazen Tanrı adı verilir, bazen İyi, o kendisini ilk izleyen Varlık'ı aşar. Ona yüklemeler yüklemekten kaçınmalı, sadece “vardır” demeliyiz. Tanrıdan evren diye söz açmak yanlış olacaktır. Çünkü Tanrı evreni aşar. O evren aracılığıyla kendini ortaya koyar. Bir, herhangi geliş işlevliği olmaksızın kendini ortaya koyabilir. “Çünkü, o hiçbir yerde değildir, hiçbir yer o değildir.” Bir'den bazen “İyi” diye söz edilirse de o, hem İyi, hem Güzel'den önce gelir. (Beşinci Ennead, Beşinci Tractatus, Konu 12). Bir bazen de Aristoteles'in Tanrısını anımsatır. Tanrının kendinden türeyenlere gereksinim duymadığı ve onun, yaratılmış dünyayı bilmezlikten geldiği söylenir. Bir, tanımlanamaz.¹²⁷

Plotinus'ta üçlü bir varlık zinciri vardır ki bu üçlünün başında bir olan Tanrı bulunmaktadır. Üçlünün Tanrı'dan sonraki ikinci unsuru, akıl, zeka veya espri diye çeşitli şekillerde tercüme edilen “nous”tur. Hakikatte bu kavram duyuların kavramaya muktedir olmadığı şeylerle ilgilidir; mesela Eflatun'un ide'leri nous'un faaliyetleri arasındadır. B.Russel'in kullandığı bir misalle açıklayacak olursak şöyle diyebiliriz; Bir olan Tanrı tıpkı bir güneş gibidir; güneşte ışığı verenle aydınlanan birdir. Burada nous veya esprit, Tanrı'nın kendini gördüğü ışık sayılabilir. Çünkü nous bir olan

¹²⁷ Russell, a.g.e., ss.288-289; Birand, a.y.

Tanrının imajıdır ve onun doğması sebep Tanrı'nın kendisini görmek istemesidir. Şu halde esprit veya nous bir çeşit ilahi zihindir.¹²⁸

Varlık hiyerarşisinde üçüncü sırayı alan ruh, dünyada gördüğümüz her şeyin yaratıcısıdır. Ruh ilahî zihin veya akıldan çıkmış olup bir tarafıyla ilahi akla, bir tarafıyla dünyaya, yani dışarıya bakar. Şu halde tabiat, ruhun yukarı doğru değil de aşağı doğru bakması halinde kendi imajını düşürdüğü bir sahadır. Tabiat ruhun eseridir, ruhun imajıdır; ancak bu eser ruhun bir çeşit düşüş hareketini temsil etmek itibarıyla, ilahî zihin dünyasına nispetle kusurlu, daha az güzel bir dünyadır.¹²⁹

Nihayet madde gelir ki, aslında maddeyi varlık saymak doğru olmaz. Maddenin kendi başına bir varlığı yoktur, onu ruh yaratmıştır. Madde pasif olduğu için ancak ruh sayesinde varlık olarak ortaya çıkabilir. Ruh olmasa madde diye bir şey olmazdı.¹³⁰

Şunu belirtmek gerekir ki, “Bir” olandan ilahî aklın, ondan da ruhun sudûru zaman içinde sıra ile olan bir hadise değildir. Burada zaman sırası değil mantıkî sıra söz konusudur. Yani aradaki sebep sonuç ilişkisini göstermek bakımından bir öncelik sonralık ifadesi kullanılmaktadır.

Brehier'ye göre Plotinus'un gayesi mistisizm ile rasyonalizmi uzlaştırmaktı, yani kendi zamanında carî olan ve kendisine de çok tesir eden dini fikirlere felsefî bir esas kazandırmak istiyordu. Nitekim onun metafiziğindeki temel hipostaz olan ilahi

¹²⁸ Güngör, a.g.e., s.45.

¹²⁹ Güngör, a.y.

¹³⁰ Güngör, a.g.e., s.45.

akıl aslında maddi dünyanın ilminden başka bir şey değildir. İlim ise onun konusu olan dünyadan önce gelir; zira bu dünyanın rasyonel varlıkları bir tesadüfün eseri değil de aklın eseri ise, aklın dünyadan önce gelmesi gerekir. Fakat aklında üstünde mutlak değişmez bir “Tek” bulunmalıdır, çünkü akılla idrak edilebilir varlıkların da bir sebebi bulunmalıdır. Dünya çokluktur, halbukî çokluktan veya çoktan önce, “Bir” (vahdet, birlik) gelir. Nitekim ikiden önce bir vardır kavranabilir dünyanın altında ise bir başka hipostaz bulunmalıdır; nizamın maddede gerçekleşmesi, duylara hitap eden bir dünyanın doğabilmesi için aktif ve hareketli bir vasıta (aracı) bulunmalıdır ki işte bu vasıta ruhtur.¹³¹

Bu sistem tamamen Plotinus zamanında cari olan ve onun benimsediği astronomik sistemin bir icabı olarak ortaya çıkmıştır. En yukarıda “Bir” sonra ondan çıkan akıl, sonra da akıldan çıkan ruh. Mekanda dağılmış bulunan her şey işte bu üç hipostazdan birine veya öbürüne dahil bulunmaktadır ama farklı karmaşıklık derecelerinde. Bir olan herhangi bir ayırım olmaksızın her şeyi kaplar. Akıl bütün varlıkları ihtiva eder; ruhta ise eşya birbirinden ayırt olmaya başlar, öyle ki bu ayrılmanın hududunda varlıklar artık duylara hitap eden dünyaya karışırlar.¹³²

Plotinus, insan bilgisi bakımından duyu verilerini kabul eder, yani duyu verilerinin gerçekliğini inkâr etmez. Aklın prensiplerini de kabul eder ve bunları duyu verilerinin üstünde tutar. Bu bakımdan o, dünya hakkında bir ilim kurabileceğimizi kabul etmektedir. Fakat Plotinus, burada kalmaz ve aklın üstünde bir başka bilgi yolunun bulunduğunu söyler ki, bu vecd’dir. Niçin? Plotinus şöyle bir muhakeme

¹³¹ Güngör, a.g.e., s.46.

¹³² Güngör, a.g.e., ss.46-47; Ülken, a.g.e., s.112; Birand, a.g.e., s.125.

yürütüyor: Akıl diyalektiği doğurur, diyalektik ise son haddine vardırılınca akla karşı çıkar. Bu nasıl oluyor? Akıl daima “birlik”e varmak için uğraşır ve bize o yolu gösterir. Ama biz birliğe akıl yolu ile varamayız, zira akıl bilgi kazanma esnasında kendi objesinden ister istemez ayrı kalmak zorundadır. Akıl yoluyla elde ettiğimiz bilgide bilgiyi alan insan (idrak eden suje) ile bilgi konusu olan şey (obje) birbirinden ayrıdır. Halbukî “birlik”te böyle bir ayrılık olmaz. Demek ki aklın karakteri (diyalektik) bizim onun gösterdiği hedefe ulaşmamıza el vermiyor. Biz bu hedefe vecd yoluyla varırız. Vecd halinde ruh bedeni terk ederek Tanrı ile birleşir beden terk edilmiş bir saray gibidir. Bu bir ölümdür, fakat hayattır. Nitekim Eflatun “Ölmek yaşamaktır” diyor.¹³³

Plotinus’a göre dünyanın ulvi kaynağı (Bir)dir. Bir herhangi bir çokluktan hâli ve ârî, bütünlüğü ile değişmemiş ve başkalaşmamış sırf vahdettir, başka bir deyişle, insan için tasavvuru mümkün olan hiçbir sıfat Allah hakkında tamamıyla kullanılamaz. Plotinus’a göre Ahad veya İlk mebde’, yani Allah, bütün varlıktır, fakat, varlıklardan hiçbirisi o değildir. Allah’a bu veya şu diye ıtlakta(genelleme) bulunmak onu kayd altına almak olur. Halbukî o tektir ve bütün eşyanın ve aklında üstünde ve ötesindedir. Allah, mistiğin, değişmez ve başkalaşmaz ünitesidir ve vâhididir. Bir kimse onu belirli şartlar altında Upaniṣhad’lara ait Bir ile aynîleştirebilir. Fakat, o, nefis ile aynîleşmiş Upaniṣhad’ların Bir’ine benzemediği gibi Vedenta’nın “Sırf Şuur”u da değildir. Plotinus’un Bir’i, herhangi bir manada şuurlu değildir. O, kendi birliğinin dışında, o birlikten başkaca, herhangi bir karakteristiğe sahip değildir. Plotin bazen ona (Allah) der. Lâkin bu kelime ile bir şahsiyet kastedilmemiştir. O, sadece

¹³³ Güngör, a.g.e., s.47.

dünyanın biricik kaynağı, şevk ve iştîyakın hedefi anlamında Allah'tır. Dünya ondan fışkırıp akar ve ruh tekrar ona dönmeyi arzular ve araştırır. Lâkin, Bir'in dünyaya ilgisi Plotinus'a göre, Batının Teistik dinlerinde tasavvur olduğu gibi, Allah'ın dünyaya olan ilgisinden tamamen ayrıdır. Hristiyanlıkta, Yahudilikte ve İslâmiyet'te Allah'ın dünyayı yarattığı söylenmiştir. Fakat Plotinus'a göre dünya, Bir'in bir "Sudûr"udur veya "Tecellî"sidir ve bununla birlikte o, bir "Sudûr Silsilesi"dir. Filozofik analiz açısından, "yaratılış" ve "sudûr" arasındaki farkı tam anlamıyla ortaya çıkarmak son derece güçtür. Zira, her ikisi de bir dereceye kadar müphem kavramlardır; her ikisi de gerçekte birer mecaz olmaktan ileri geçemezler. Fakat meselenin esası şu noktada toplanmaktadır: Batının Teistik zihnine göre dünya, yaratıldıktan sonra, bizzat kendi müstakil varlığına sahiptir, yani dünya, yaratıldıktan sonra, artık, Allah'tan tamamıyla farklı müstakil bir "Cevher" dir. Başka bir deyişle, Allah ve dünya iki ayrı varlıktır. Allah, asla dünya olamaz; dünya da, hiçbir şey de, asla Allah olamaz. Dinlerde hiçbir anlamda, dünyanın, Allah'ın bir "Form"u, Allah'ın farz edilmiş bir biçimi veya kıyafet değiştirmesi; ya da; Allah'ın bizzat kendisinin herhangi bir şeye transformasyonu olduğu söylenemez. Fakat Dinler için bu söylenemeyen şeyler, Plotinus'un sudûr teorisine göre, dünyanın mevcudiyeti hâlidir. Yani, Allah, kendisini, kendisinden farklı bir cevher olmayan, başka bir deyişle, başka bir formda aynı cevher olan dünyaya transforme etmiştir. İşte bu görüş panteistik bir görüştür ve teistik yaratılış teorisine zıttır.¹³⁴

¹³⁴ Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s.116; Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve ortaçağ Felsefesi* (Çev. Macit Gökberk), İstanbul 1943, s.221; Gilje, Nils-Skirbekk, Gunnar, a.g.e., ss.135-136.

Plotinus’a göre mistik yol, dışa ait bütün şeylerden uzaklaşıp içe ait hürriyete kavuşmak yoludur. Mistik yol, aynı zamanda, bir içe kıvrılmaktır. Zira, “Bir” içtedir, en içteki en derûni derinliktedir.¹³⁵

Cavit Sunar’a göre Plotinus; tasavvufunu, teolojik bir sistemin terimleri ile değil, felsefî terimlerle tefsir etmiştir.

Plotinus tasavvufu, her bir tasavvufun kendisinde kutsal ve transandantal bir realite duygusu taşıdığı anlamda dinî tesmiye edilebilir olduğu hakkında dinî bir ruhun timsali ise de, o, tasavvufun Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm veya İslâm gibi bazı hususi dinî sistemlerin bünyelerinde görülmesi zorunlu olan mu’tad manada dini bir fenomen olmadığı vakıasının da canlı bir misâlidir.

Plotinus’un, tasavvufunu uyguladığı dünya sistemi bir nevi panteistik emanasyonizmdir. Bu sebeple de batıdan ziyade doğuya bağlıdır.¹³⁶

Yeni-Eflatunculuk Eflâtun ve Aristo’nun felsefeleri ile onların türlü tesirleri arasında uzun müddet devam eden mücadeleden sonra, nihayet ilkçağ düşüncesinin bulduğu en terkibi hal şekli idi.¹³⁷

¹³⁵ Sunar, a.g.e., s.126; Russell, a.g.e., s.292.

¹³⁶ Sunar, a.g.e., s.115.

¹³⁷ Ülken, a.g.e., s.112.

I-PLOTİNUS' A GÖRE İNSANIN TANRI VE EVRENLE İLİŞKİSİ

Plotinus evrenin ussal ilkesini, Logosu özdekle karşıtlık içine koyuyordu. Logosu olgusal olan, var olan bir şey görürken, özdeği ise hiçbir varlığı olmayan, yok olan ve yalnızca ışığın yokluğunu simgeleyen karanlık ile özdeşleştiriyordu. Kötülük biçimsiz bir şeydir, biçimden yoksun özdektir. Özdek pek çok kötülük ve iyilik dereceleri sergilemekte ve bunlar yalın duyu nesnelerinden başlayıp kendini olgusallaştırma ya da eksiksizlik hedefine yaklaşan ideal tezlere dek uzanmaktadırlar. Duyu algısındaki nesneler ideal biçimlerin imgelerinden başka bir şey değildir, ve duyusal nesneler ideal, gerçek olgusallığın salt bir gölgesi olan bir temel üzerine dayanmaktadırlar.

Plotinus insanın Tanrıya ve evrene ilişkin gerçeği bulma çabasından doğan durumun nedenlerini çözümlüyordu. Ona göre insan ruhu Tanrı tarafından yaratılmış ama daha sonra, insanın bağımsızlık ve kendini yönlendirme isteğine karşılık olarak, özdeksel nesneler dünyasına indirilmişti; böylece duyusal nesneleri ve özdeği denetlemeye çalışıyordu. Bu yoldan insan Tanrının alanını terk etmişti.¹³⁸

Plotinus insanın kendisini Tanrıdan kopardığını, gerçek iyiyi bulabilmek için ona geri dönmek gerektiğini belirtmiştir. Ruh bir Devinmeyen Devindirici (Aristoteles'in kavramı) olarak Tanrı gibi olma özlemi içindedir; gene de ruh bu en yüksek hedefe ussal düşüncenin etkinliği yoluyla erişemeyeceği için, bu tür etkinliğe üstün olan başka bir yol bulmalıdır ve bunu edimsel olarak doğrudan duygusal iletişimde bulmaktadır. Tanrıya bu doğrudan yolda bakmak, Tanrı ile dolaysız bu esrime ilişkisini ve sezgisini yaşamak insanı en soylu hedefine ulaştıracak, ona

¹³⁸ Sahakian, a.g.e., ss.84-85.

dinginlik ve tam bir kuşanmışlık getirecektir. Böyle bir sezgisel görüş ya da ilişki enderdir, yalnızca en iyi, en erdemli, en bilge, tanrı-gibi insanlar için ayrılmıştır.¹³⁹

İ-PLÖTİNUS'UN TEMEL TEK VARLIK TEORİSİ

Plotinus'a göre, temel Bir'in dolgunluğundan, taşma (feyz) ve sudûr (emanation) yoluyla çokluk meydana gelir, tıpkı güneşten ısıнын, kardan soğuşun çıkması gibi.

Hellenistik-Roma döneminde ortaya çıkan sonuncu önemli felsefe akımı, Plotinus tarafından kurulmuş olan Yeni- Eflatunculuktur. Yeni-Eflatunculuk, yalnızca tarihsel bakımdan değil, fakat Hıristiyan Ortaçağ felsefesiyle İslâm felsefesine yaptığı etkiler bakımından önem taşıyan bir felsefedir. Çünkü dini inancı felsefe yoluyla temellendirmeyi ve açıklamayı düşünen Ortaçağ filozofları, özellikle Batı dünyasında, Aristoteles'i keşfedinceye kadar, öncelikle Plotinus'un felsefesine başvurmuşlardır. Ve unutulmamalıdır ki, Plotinus'un felsefesi, bu şekilde kullanılmaya son derece uygun olan bir felsefedir. Zira Plotinus'un felsefesinde, Orpheos'tan, Pythagoras'tan ve nihayet Platon'dan gelen "öte dünyacı eğilim, onun felsefesinin nihaî ve en yüksek amacı gördüğü, Tanrı'ya yükseliş ya da Bir olanla birleşme sürecinde en tam ve en sistematik ifadesini bulur. Bu nedenle, onunla birlikte, felsefe yalnızca mantık, kozmoloji, psikoloji, metafizik ve ahlâkı değil, fakat bir din teorisi ve mistisizm de içermek durumuna gelmiştir. Daha doğrusu, Plotinus'ta en yüksek bilgi türü Tanrı'ya

¹³⁹ Sahakian, a.y.;Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, 2004, Akçağ Yayınları, ss.288-291.

ilişkin bilgi türü olduğu, ve mistisizm anlayışını geçmişten gelen spekülasyonlara olduğu kadar, kendi kişisel tecrübelerine de dayandıran filozof, mistik tecrübeyi filozofun yüksek amacı olarak gördüğü için, Plotinus'ta felsefe, felsefe olmaktan çıkarak, bir tür din hâline gelmiştir.¹⁴⁰

Din ve felsefenin iç içe girmesi sonucu meydana gelen ve doğuda ve batıda büyük rol oynayan Yeni-Eflatunculuk, her şeyden önce, mistik bir karakter taşıyan Eflatun felsefesine dayanmış, Aristo ve Stoa'dan aldığı fikirleri de bu temel üzerine oturtmuştur. Bu bireşim de ona orijinal bir mahiyet kazandırmıştır.¹⁴¹

¹⁴⁰ Cevizci, a.g.e., ss.264-265.

¹⁴¹ Sunar, a.g.e., ss.170-171.

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ-EFLATUNCULUĞUN ETKİLEDİĞİ AKIMLAR

A-İHVÂN-I SAFA HAREKETİ

IV. (X.) yüzyılda Basra’da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Abbasî Devleti’nin son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden derleyip toparlamayı hedefleyen bu topluluğun tam adı İhvânü’s-Safâ ve Hullânü’l-Vefâ ve Ehlü’l-Adl ve Ebnâü’l-Hamd’dır. Bu isim topluluğa bizzat kendilerince verilmiştir.¹⁴²

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem Batılı araştırmacıları uzun süre meşgul etmiştir. İhvân-ı Safâ’nın risalelerinde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine İlke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve

¹⁴² Enver Uysal, “*İhvan-ı Safâ*”, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, Cilt, 22., s.1; T.J.de Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, (Çev: Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s.58; M.M Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.327.

dolayısıyla Resâ'ilü İhvânî's-Safâ'nın yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır.¹⁴³

Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın koyu bir Şîî-İsmâîlî grup olduğunu söylemek güç olmakla birlikte bu grubun Şîîlik'ten etkilenmediğini ileri sürmek de mümkün değildir.

İhvân-ı Safâ düşüncelerini, dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları toplam elli iki risaleden oluşan Resâ'ilü İhvânî's-Safâ'da anlatmıştır. Risaleler, İslâm düşüncesinin X. yüzyıldaki ilmî ve felsefî düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aksettirdiği için yazarları modern araştırmacılarca "İslâm ansiklopedistleri" şeklinde anılmıştır. Ayrıca İhvân-ı Safâ bu risâlelerdeki düşüncelerini er-Risâletü'l-Câmi'a adlı bir risalede özetlemiştir.¹⁴⁴

Dinî ve ahlâkî kaygılarla ortaya çıkan İhvân-ı Safâ bağnazlığı, fikir ve mezhep çekişmelerini gidermeyi, kardeşlik ve yardımlaşma duygusunu yerleştirmeyi, kendilerine göre yanlış bilgiler ve bâtıl düşüncelerle kirletilmiş olan dini felsefe ile yeniden temizlemeyi hedeflemiştir. Bunu gerçekleştirirken oldukça eklektik davranmış, ön yargısız bir yaklaşımla dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere ulaşabildiği her tür bilgiyi kullanmıştır. Onlar için düşüncelerine temel olmada Kur'an ne kadar öneme sahipse Tevrat ve İncil de o kadar önemlidir. Din bilgisinde Hz. Peygamber'in veya Hz. Ali'nin sözü ne kadar önem taşıyorsa felsefede Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun, matematik ve geometride Pisagor'un ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un sözünün de önemi o derece büyüktür. İhvân-ı Safâ'nın metafizik açıklamalarında Pisagor ve özellikle Yeni-Eflatunculuğun etkisini ayrıca vurgulamak

¹⁴³ Uysal, a.g.e., s.1.; Şerif, a.g.e., s.327.

¹⁴⁴ Uysal, a.y; Boer, a.g.e., s.59.

gerekir. Ancak Müslüman bir toplumda yaşamaları ve kendilerinin de Müslüman olması sebebiyle Kur'an'a ve hadislere daha fazla önem vermişlerdir. Mezhep tutkusundan uzak ve doğru buldukları her düşünceyi kaynağı ne olursa olsun alma eğiliminde olduklarını şöyle belirtmişlerdir: “Kardeşlerimizin ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine ön yargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır.”¹⁴⁵

İhvân-ı Safâ düşüncelerinin eklektik yapıda olmasının zorunlu sonucu olarak dönemlerinde mevcut her tür bilgiyi derleyip değerlendirmiş ve bilgilerini başlıca dört kaynaktan aldıklarını ifade etmişlerdir, **a)** Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve fiziğe dair kitaplar; **b)** Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplar ve peygamberlere melekler aracılığıyla indirilen sahîfeler; **c)** Yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler; **d)** Temiz ve saf insanlara Allah'ın ilhâm yoluyla bildirdiği ilâhî kitaplar.

İhvân-ı Safâ, âlemde mevcut bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi kendilerine ilke edinir ve Pisagorcu-Eflatuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun olarak bilgi araştırmasına matematikle başlar. Çünkü İhvân-ı Safâ, matematiğin insanı tevhid bilgisine ve yaratana ikrara götürdüğü kanaatindedir. Mantık ise felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti konumundadır. Felsefe, peygamberlikten sonra insan uğraşlarının en üstünü olduğuna göre felsefenin Ölçüsü ve filozofun aleti olan mantığın da ölçü ve aletlerin en üstünü olması gerekir. Böylece İhvân-ı Safâ'ya göre

¹⁴⁵ Uysal, a.g.e, s.2; Boer, a.g.e., s.61.

mantık hem kendi başına bir İlim hem de bir ilmin aracı olma özelliğine sahiptir. Ayrıca risalelerde mantıkla matematik arasında işlevleri açısından bir benzerlik kurulduğu görülür. Matematiğin gayesi insanı duyulur şeylerden akledilirlere götürmek iken mantık fizikten metafiziğe geçişte bir vasıta rolündedir. Mantık bilimlerini “zihinde tasavvur edilen kavramların anlamlarını bilmek” şeklinde tanımlayan İhvân-ı Safâ’nın mantık birikimiyle ilgili ayrıntıya gidildiğinde bazı bilgi eksiklikleri taşıdığı görülür. Meselâ Organon’un tertibi konusunda verdikleri bilgi hatalıdır. Ayrıca “enûlûtîkâ” terimine yanlış olarak “şiir sanatını bilmek”, mantık külliyatına dâhil olmayan “bûlûtîkâ” (politika) terimine de “ispat ve delil getirme (burhan) sanatını bilmek” şeklinde anlam vermişlerdir.¹⁴⁶

Felsefe anlayışını İhvân-ı Safâ mistik ve ahlâkî bazı normlar üzerine inşa eder. Bu sebeple felsefeye yaklaşımları Peripatetik anlayıştan ziyade Pisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. İhvân-ı Safâ için felsefe sadece hakikatin araştırılmasından ibaret olarak teoride kalmaz; onun kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâkî bir boyutu da vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin yakalanması bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile yakından ilgilidir. Pratikteki fazilet teorik gerçekler için bir zemin oluşturmaktadır. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ felsefeyi bilgi davranış bütünlüğünü ifade eden hikmet kavramıyla birleştirir ve ikisine de aynı anlamı verir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İhvân-ı Safâ felsefeyi Eflatuncu bir anlayışla “insanın gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzemesi” şeklinde tanımlarken bununla hem zihinde bilgi planında hem pratikte benzemeyi kasteder. Filozof ise “davranışları güzel, sanatı sağlam (işinin ehli), doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri düzgün, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi” olarak nitelenir.

¹⁴⁶ Uysal, a.y.; Boer, a.g.e., s.62.

İhvân-ı Safâ'nın felsefesi dinî kayıtlardan arınmış bir felsefe değildir. Onda tasavvuftaki riyazete, nefis eğitimine benzer yorucu bir ahlâkî eğitimin mevcudiyeti dikkati çeker. Ahlâkî eğitim gerçekleşmeden hikmet kapısını çalmak mümkün değildir. Nitekim ahlâkî donanımdan yoksun olarak felsefe yapma çabasını kralın huzuruna destursuz girmeye benzetirler. İhvân-ı Safâ'nın felsefesi, en yüksek amaç olduğu vurgulanan Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanmayı kendine temel prensip olarak almış, peygamberlik ve vahiy esasına dayanan bir felsefedir. Onların felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında yakın bir ilişkinin varlığı gözlenir. Şu halde İhvân-ı Safâ'nın anlayışına göre felsefe sadece teorik bir uğraş değil Stoacılar'da da olduğu gibi insanın aynı zamanda zihin, kalp, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen kuşatıcı bir disiplindir.¹⁴⁸

Bilgi anlayışı İhvân-ı Safâ'nın düşünce sistemi insanı merkez alan bir sistemdir. İnsanın var oluş gayesi kendini ve âlemi tanıması, yaratanını bilmesi, eşyanın hikmetini ve hakikatini kavramasıdır. İnsan ancak bunu gerçekleştirebildiği ölçüde mükemmeldir. Dolayısıyla onların bu bağlamda söyledikleri de erdemi bilgiye eşdeğer gören Sokratçı düşünce ile paralellik arzeder.¹⁴⁹

Ayrıca bilgi anlayışında; tasavvuf ehli ile duyumcuların ve tabiatçıların görüşlerini birleştirmişlerdir. Onlara göre bilgi duyularla başlar, duyular algıda insanı aldatırlar. Hakikat ancak ruhun temizlenmesi yoluyla elde edilir, diyerek tasavvuftan

¹⁴⁷ Uysal, a.g.e., s.2.

¹⁴⁸ Uysal, a.y.

¹⁴⁹ Uysal, a.y.; Boer, a.g.e., ss.65-66.

faaydalanırlar.¹⁵⁰

Metafizigin ilk derecesi insanın önce kendini bilmesi, tanımasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan Rabbini bilmesine imkân yoktur. Rabbini bilme ise bir insan için en büyük gaye, en yüce mutluluk ve ulvî âlemle irtibatında ruhun yücelmesi için en büyük etkidir. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın metafiziğinde Tanrı'yı bilme önemli bir yer tutar.¹⁵¹

“Görünen” (zahir) ve “görünmeyen” (bâtın) diye ikiye ayırdığı bu âlemde İhvân-ı Safâ önce görüneni tanımaya çalışır. Çünkü görünen âlem görünmeyenin açık delili, en belirgin örneğidir. Görünmeyenin iyi kavranabilmesi için görünenin iyi bilinmesi gerekir. Böylece fizikî varlık bilgide onlar için ilk unsuru oluşturur. Fizikten de analogi yoluyla metafizik bilgilere ulaşılır. Görünür âlemde insana en yakın varlık, bir bakıma kavranması icap eden bu görünür âlemin küçük bir örneği (mikrokozmos) olan insandır. Bu sebeple önce onun kavranması gerekir. Düşünen ve bilen bir varlık olarak insan önce kendini tanıyacak, sonra evrene geçerek onu kavrayacak ve bütün bunlar onun Tanrı anlayışının temelini oluşturup Tanrı'yı daha doğru anlamasını sağlayacaktır. Bir disiplin olarak metafizik üzerinde fazla durmamakla beraber İhvân-ı Safâ, metafiziğin konusunu oluşturan şeylerin duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklının kabule zorlandığı şeyler olduğunu ifade etmektedir.¹⁵²

İhvân-ı Safâ'nın metafizik anlayışında eklektik bir sistem hâkimdir. Onlar varlık ve oluşu açıklarken büyük ölçüde Yeni-Eflatuncu'dur. Sudûr teorisi bu

¹⁵⁰ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.118.

¹⁵¹ Uysal, a.g.e., s.3.

¹⁵² Uysal, a.g.e., s.3.

açıklamanın ana eksenini oluşturur. Eski Hint ve İran dinlerinden gelen bazı etkiler yanında, Tanrı'nın birliğinin, niteliklerinin ve âlemle ilişkisinin açıklanmasında özellikle Pisagorcu yorumların büyük tesirinin olduğu risalelerde açıkça gözlenmektedir.¹⁵³

Onların metafiziğinde cevherler cismanî ve ruhanî olmak üzere iki grupta incelenir. Cismanî cevherler duyu organları ile algılanabilen, ruhanî olanları ise ancak zihinde tasavvur edilip akıl ve düşünme ile kavranabilen varlıklardır ki buna “makûlât âlemi” de denir. Gök cisimleri, tabii unsurlar (dört unsur) ve bu unsurlardan meydana gelen varlıklar cismanî; var oluşta Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı faal akıl, ondan feyezan eden küllî nefis ve nihayet ondan sâdır olan ilk madde ruhanî cevherlerdir. Bunlardan her birinin kendine has ontolojik nitelikleri mevcuttur. Tanrı ise ne cismanî ne de ruhanî olarak nitelenebilir. O, tıpkı bir sayısının tek ya da çift olmayıp tek ve çift bütün sayıların sebebi ve kaynağı oluşu gibi cismanî ve ruhanî bütün varlıkların sebebidir. O'nun başlangıcı ve sonu yoktur; faildir, edilgin değildir. İsteddiği zaman istediğini yapan ve yaratandır.¹⁵⁴

İhvân-ı Safâ, birazda mistik bir tavırla üyelerini Hz. Nuh'un yaptığı gemiye binip madde denizinin dalgalarından kurtulmaya. Hz. İbrahim gibi bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra kesin inanca sahip olarak melekût âlemini seyre, ruhunu bütün manevî kirlerden arındırarak Hz. Muhammed (s.a.v) gibi miraca yükselmeye davet ederek felsefî tavırlarını nebevi modellere paralel biçimde ifade eder.¹⁵⁵

Etkisi Ansiklopedik risâleleriyle İslâm düşünce tarihinde tam bir

¹⁵³ Uysal, a.y.

¹⁵⁴ Boer, a.g.e., ss.64-65; Uysal, a.g.e., s.3.

¹⁵⁵ Uysal, a.g.e., s.5.

eklektisizm örneği veren İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri kendi dönemlerinde kısa sürede yayılmış ve İslâm dünyasının hem doğusunda hem batısında uzun yıllar etkisini sürdürmüştür. Her şeyden önce bu risaleler, X. yüzyıl İslâm dünyasının bilim ve felsefe düzeyini aksettirmesi açısından önemlidir. İhvân-ı Safâ, Yeni-Eflatunculuk ve özellikle Yeni Pisagorculuğun Müslümanlar tarafından tanınmasında özel bir yere sahiptir. Risaleler aynı yüzyılda İslâm coğrafyasının Avrupa yakasına (İspanya) Ebü'l Kâsım Mesleme el-Mecrîfî tarafından taşınmış ve Ortaçağ Latin skolastisizmi üzerinde büyük etkileri olan İspanya filozoflarının yetişmesinde önemli payı olmuştur. İhvân-ı Safâ risaleleri Doğu İslâm dünyasında da geniş bir alana yayılma imkânı bulmuş, aydınlar üzerinde yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Bunun en açık delili, sonraki yüzyıllarda risalelerin tekrar tekrar istinsah edilmesi ve birçok yazma nüshasının ortaya çıkmasıdır.¹⁵⁶

Risaleler İbn Sînâ'nın da dikkatini çekmiş olmalıdır. Nitekim Beyhaki, İbn Sînâ'nın babasının risaleleri elinden düşürmediğini, İbn Sînâ'nın da zaman zaman bu eseri incelediğini kaydetmektedir. Ancak bizzat İbn Sînâ, İsmâilî propagandacıların felsefî telkinlerine kapalı olduğunu belirtmiştir. Özellikle Bâtınîler ve İsmâilîler için risaleler önemli bir kaynak olmuş, risaleleri en fazla onlar sahiplenmiştir. Risalelerin İbn Sînâ'nın eserleriyle beraber 1150 yılında Bağdatta yakılmış olması etkisini azaltmamıştır. Gazâlî'nin de İhvân-ı Safâ'yı tanıdığı anlaşılmaktadır. Gazâlî el-Münkız'da İhvân'ın felsefî tavrını eleştirmekte, Ta'limiyye mezhebinin Pisagor'un bozuk felsefesinden etkilendiğini ve İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde bu felsefenin anlatıldığını ifade etmektedir. İbn Hazm, İhvân-ı Safâ'yı

¹⁵⁶ Uysal, a.y.

yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerinden dolayı şirkle itham ederken onların ayrıca Molla Sadra üzerine etkileri de incelenmiştir. Risalelerin ansiklopedik nitelikte olması, kendi dönemlerinden sonraki ansiklopedik eserler üzerinde genel bir etkide bulunmuş, özel olarak da ahlâkî görüşleri, sembolik yorumları, matematiksel yaklaşımları ve evrim düşünceleri sonraki yüzyıllarda daha fazla ilgi görmüştür.¹⁵⁷

B-İŞRÂKİLİK

Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kurduğu mistik ve teosofik felsefe.

Şark kökünden türetilen işrâk kelimesi sözlükte “güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan ağarışı” gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen meşrik ise coğrafya olarak doğuyu ifade eder. Terim anlamında işrâk, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan işrâk, aklî nurların tecellisi sonucunda varlığın zuhur edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrâk, arınan insan nefsinin ilâhî nurların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi şeklinde ahlâkî anlamda da kullanılır. İşrâk ayrıca, güneşin doğudan

¹⁵⁷ Uysal, “*İhvan-ı Safâ*”, s.5; T.J.de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, s.68; Ayrıca bakınız, M.M Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (Mustafa Armağan), İstanbul 1990, İnsan Yayınları, c.1, ss.327-347; Bkz. Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Tasavvufun esasları, -Avârifü'l-Meârif Tercemesi-*, (Haz: H.Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz), ss.5,64,72.; Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 1*, (Çev: Ahmet Çelik), İnsan yayınları, 1997, ss.319-331.

yükselerek her şeyi aydınlatması olgusundan hareketle coğrafi anlamda ışığın ve aydınlanmanın ana yurdunun Doğu hikmeti olduğunu sembolize eder. “Işık doğudan yükselir” özdeyişi buradan gelmektedir. İshrâkıyye terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlal) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İshrâkıyyün da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.¹⁵⁸

Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğünde “ışrâk” kavramını şöyle açıklar: İshrâkiye felsefesinin bir terimi olan işrâk, bu felsefede hem keşf’i hem de zuhuru ifade eder. Güneşin işrâkı ile eşyanın görülmesine imkân vermesi gibi manevî işrâk yahut sezgi de insana birçok bilgiyi (marifeti) ilhâm yoluyla verir. Bu felsefede keşif ve sezgi çok önemlidir.¹⁵⁹

İshrâkılık seçmeci (eklektik) bir sistemdir; ancak kaynağını nereden aldığı ve sisteme asıl rengini verenin hangi filozof veya doktrin olduğu tartışma konusudur. İslâm düşünce tarihinde işrâk felsefesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, görüşlerini temellendirdiği Hikmetü’l-İshrâk adlı eserinin giriş kısmında İshrâki hikmetin mahiyetini ve önceki felsefî doktrinlerle olan ilişkisini açık bir şekilde belirtir. Ona göre kadîm hikmet biri kanıtlamaya (istidlal) dayalı araştırma ve incelemeyi (el-hikmetü’l bahsiyye), diğeri mistik tecrübe ve sezgiyi (el-hikmetü’üz-zevkıyye) temel alan iki farklı metot kullanıyordu. Bunlardan

¹⁵⁸ Mahmut Kaya, “İshrâkıyye”, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001, Cilt, 23., s.435.; Bkz: Eyüp Bekir Yazıcı, *Şihabuddîn Sühreverdî’nin Hikmet-i İshrâk Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2000, s.20.

¹⁵⁹ Bolay, a.g.e., s.121.

ilkinin önderi Aristo, ikincisinininki Eflâtun’dur. Fakat burada Eflâtun, nurla sembolize edilen kadîm Zerdüşî felsefenin bir devamı ve temsilcisi olarak sunulur. Ayrıca Câmâsb, Ferşâvüşter ve Büzürgmîhr gibi eski İran bilgeleri; Agathedemon, Hermes ve Asklepios gibi eski dünyanın Aristo dışındaki bütün bilge ve filozofları keşf ve aydınlanma yöntemini benimseyip kullanan birer İşrâki sayılır. Ancak bilgelerin babası Hermes, hikmetin önderi ve reisi Eflâtun, hikmetin sütunları sayılan Empedokles ve Pisagor İşrâki hikmetin en belirgin simalarıdır. Bu bilgiler, halkın cehaleti yüzünden düşüncelerini sembollerle (rumuz) ifade etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla onlara yapılan itirazlar asıl düşüncelerini değil sözlerinin zahirini ilgilendirir. Sühreverdî nur ve zulmeti temel alan kadîm İran hikmetinin, şirk ve îlhâdı gerektiren kâfir Mecûsî ve Maniheistler’in sistemiyle herhangi bir ilişkisinin bulunmadığına dikkat çeker.¹⁶⁰

İşrâkın meşrikî hikmetle olan irtibatını Goodman’ın ifadelerinden hareketle ortaya koyan İlhan Kutluer şu ifadelere yer verir: “Her ne kadar hakiki kurucusu Sühreverdî ise de Fars “İlluminist” (aydınlanmacı) geleneği, İbn Sînâ’nın metafiziğinden hareket etmektedir; yani işrâkî hikmet’in çıkış noktası Maşrikî Hikmet’tir. İbn Sînâ Maşrikî Hikmet’ten Yeni-Eflatuncu ve Aristocu gelenek içinde kalarak orijinal fakat dikkatli tarzda fikir üretmeyi anlıyordu. Bu felsefe geleneği, tasavvufî icraatı aklın araştırma sahasının dışında görmüyordu.”¹⁶¹

Her ne kadar Sühreverdî, İşrâkilîğin kaynağının kadîm İran hikmeti, kendi amacının da o felsefeyi diriltmek olduğunu sık sık vurguluyorsa da yukarıda adları sayılan Pers kökenli bilgelere intikal etmiş orijinal hiçbir esere sahip değildi.

¹⁶⁰ Kaya, “İşrâkıyye”, s.435.

¹⁶¹ Yazıcı, a.g.e., s.21.

Ayrıca o döneme ait kullandığı Pehlevîce terimler de son derece sınırlıdır. Buna isimlerini saydığı antik Yunan filozofları da eklenecek olursa Sühreverdî’de işrâkın coğrafi bir anlam taşıdığı kolaylıkla savunulamaz. Dolayısıyla işrâk, özellikle farklı kültürlerdeki düşünürlerin metot birliğini sembolize eden bir kavram olarak değerlendirilmelidir.¹⁶²

Buna göre hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu vardır. Bunların ilki nazar ve tefekküre dayanan “bahs”, diğeri de kulluk, çile çekme ve ahlâkî arınmada en yüksek düzeye ulaşmayı ifade eden “teellüh”tür. Düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselmiş olana “müteellih” denir. Sühreverdî, bahs ve teellüh yöntemlerini kullanmaları bakımından hakikati arayanları üç kısma ayırır. **1.** Teellühü esas alıp bahse önem vermeyenler; **2.** Tefekkür ve bahsi önemseyip teellühü ihmal edenler; **3.** Her iki yolu takip edenler. İlkinde müteellih, ikincisine hakîm, üçüncüsüne de müteellih hakîm veya ilâhî hakîm denir. Sühreverdî peygamberlerle sufîlerin çoğunu birinci grupta, Aristo ile onu izleyen Fârâbî ve İbn Sînâ’yı ikinci grupta gösterir; kendisinin de dâhil olduğu üçüncü grubun sayısının çok az olduğunu ileri sürer.¹⁶³

İlk sûfîler tarafından işrâk kelimesi bir tasavvuf terimi olarak kullanılmamakla birlikte Yeni-Eflâtuncu felsefî fikirlerin de tesiriyle ontoloji, epistemoloji ve ahlâk alanında İşrâkîlik’le paralellik arzeden kavramlar ve fikirler tasavvuf çizgisinde büyük bir gelişme kaydetmiştir. Özellikle Gazâlî, bu gelişmenin

¹⁶² Kaya, a.y.

¹⁶³ Kaya, a.y.; Halide Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2000, s.10.

İbn Arabî ve Sühreverdî'den önceki en büyük ismidir. Ayrıca Gazâlî İsrâkiliğin zulmet, nur, zevk, keşf gibi diğer temel kavramları yanında işrâk kelimesini ve türevlerini bilhassa Mişkâtü'l-envâr'da ve İhyâ'ü 'ulûmi'd-din'de kullanmıştır. İsrâk kelimesi Rûzbîhân-ı Baklî tarafından bir tasavvuf terimi olarak tanımlanmış ve ondan sonra nisbeten daha sıkça kullanılmıştır. İsrâkı “gönülden çıkan tecelli şimşekleri” şeklinde tanımlayan Baklî ilk sûfilerden Ruveym b. Ahmed'in, “İsrâk vahdaniyet nurlarının parlamasıyla nefsin arzularının yok olmasıdır” dediğini nakleder; ayrıca onu “ezelî nurun yoklukta parlaması” şeklinde de tanımlar.¹⁶⁴

Sühreverdî, eserlerinde Plotinus'a herhangi bir atıfta bulunmaz. Hatta o, uyku ile uyanıklık arasındaki bir cezbe anında konuştuğu, bilgi konusunun zorluğuna ilişkin problemini ilettiği ve “kendine dön” cevabını aldığı şahsın Aristoteles olduğunu belirtir. Oysa Plotinus'un Enneadlarda'ki “eğer kendimize doğru dönebilseydik hem Tanrı'yı, hem kendimizi hem de evrensel varlığı görecektik” ifadesini göz önünde bulundurduğumuzda, filozofumuzun konuştuğu Aristoteles'in Yeni-Eflatuncu Aristoteles olduğunu söylemeliyiz. Enneadlar'ın temel konusu, “kendini bilen Tanrı'yı da bilir, insanın kendisine doğru yönelmesi aynı zamanda Tanrı'ya yönelmesi” olduğu gibi Sühreverdî'nin epistemolojisi de Peygamber'e (s.a.v) nispet edilen “kendini bilen Rabbini bilir” hadisi üzerinde şekillenir.¹⁶⁵

Şüphesiz Sühreverdî ruhî arınmayı esas alan İsrâkiliği kurarken isimlerini hayranlıkla andığı Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr gibi İslâm sûfilerinden ve bu konudaki zengin tasavvuf literatüründen yararlanmıştı. Ontik varlığı nur kavramıyla açıklayarak bir çeşit nur metafiziği yapmasında Kur'an'daki, “Allah göklerin ve

¹⁶⁴ Kaya, “İsrâkıyye”, s.435.

¹⁶⁵ Yenen, a.g.e., s.14.

yerin nurudur” (en-Nûr 24/35) âyetiyle bu âyeti yorumlamak üzere Gazâlî’nin yazdığı Mişkâtü’l-envâr’da idealize edilen nur fikrinin onun için bir ilhâm kaynağı olabileceği de göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Bu arada İhvân-ı Safâ ve Karmatîler’deki imamet ve kutup kavramları, Yeni-Eflatuncu ve Sâbiîler’in yıldızlara yaptıkları dua ve münâcâtlar, hulâsa kadîm Hermetikve gnostik kültürde mevcut olan birçok unsuru İşrâkiliğin satır aralarında bulmak mümkündür. Dolayısıyla Sühreverdî, uzlaştırılması çok zor kadîm kültürlerle kendi inanç ve kültüründen aldığı birçok unsuru ortak bir paydada buluşturarak oluşturduğu sisteme İşrâkıyye adını vermiştir.¹⁶⁶

Sühreverdî, ister değiştirmek suretiyle sistemine alsın isterse eleştirip reddetsin, İşrâki felsefede Meşşâîliğin rolü büyüktür. Bu arada Sühreverdî özellikle İbn Sînâ’ya çok şey borçludur. Çünkü İbn Sînâ kendisinden önce, Meşşâî felsefeden üstün gördüğü ve rasyonel sezgiyi temel alan bir Doğu felsefesi kurma girişiminde bulunmuştu. Arapça’da “doğu” anlamındaki meşrikıyye ile aydınlatıcı demek olan müşrikıyye kelimelerinin ikisi de sıfat olarak İşrâkin türevleridir. İbn Sînâ’nın bu amaçla kaleme aldığı eserlerden sadece el-Hikmetü’l-meşrikıyye’nin mantık bölümü günümüze ulaşmıştır. Sühreverdî, İbn Sînâ’nın Doğu hikmetini tekrar canlandırmak istediğini, fakat Husrevânîler denilen eski İranlı rahip krallar tarafından temsil edilen ilâhî hikmetin kaynağını tanıyamadığı için bunu başaramadığını söyler.¹⁶⁷ Ayrıca Sühreverdî, İbn Sînâ’nın Hay b. Yakzân, Selâmân ve Ebsâl ile Risâletü’t-tayr gibi sembolik ve alegorik eserlerini okumuş ve ışığın anayurdunun Doğu olduğu fikrini

¹⁶⁶ Ali Eşlik, *İbn Sînâ’da Hikmet’ül-Meşrikıyye Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008, s.105.; Kaya, a.y.

¹⁶⁷ Şerif, a.g.e., s.416.

benimsemiş, hatta aynı doğrultuda Kışşatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye ve Heyâkilü'n-nûr gibi risaleler kaleme almıştır. Bu arada İbn Sînâ'nın bazı risalelerini Farsça'ya çevirmiştir. Bütün bunlar, İşrâki felsefenin köklerinin büyük ölçüde İbn Sînâ'nın Aristocu olmayan son dönem eserlerine, özellikle onun el-İşârât ve't-Tenbîhât'ının "Makâmâtü'l-Ârifin" başlıklı son kısmındaki görüşlere dayandığını göstermektedir. Nihayet İşrâkilikteki eklektik sistemin omurgasını İbn Sînâ ve onun felsefesine yansıdığı ölçüde Yeni-Eflâtunculuğun oluşturduğunu belirtmek gerekir.¹⁶⁸

Sühreverdî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerini okuyarak felsefî formasyon kazanmış, bu filozofların doktrinini gençlik döneminde kaleme aldığı et-Telvîhâtü'l-Levhiyye ve'l-'Arşıyye, el-Lemehât, el-Mukâvemât ve el-Meşâri' ve'l-Mutârahât adlı eserlerinde yer yer eleştirip özetlemiştir. Ona göre rasyonel araştırmaya dayanan bu sistem sağlam ve güzel olmakla birlikte hakîm-i müteellih (teosofist) olmak için yeterli değildir; o dereceye erişmek üzere önce keşfe ve ruhî tecrübeye ulaşmak, sonra da bu bilgiyi başkasına anlatma aşamasında aklî tahlilini yapmak gerekir. Fakat Sühreverdî, Aristo'yu İslâm Meşşâîleri'nden ayrı tutmaya özen gösterir ve Meşşâîler'in yaptıkları yorumlarla Aristo'nun felsefesini asıl maksadından saptırdıklarını savunur; hatta uzun zaman uğraşıp da çözemediği bilgi problemini rüyasında imdadına yetişen Aristo'nun yardımıyla çözdüğünü bildirir. Grek filozofu ona, çözümü objektif varlık alanında değil kendi sübjektif dünyasında aramasını yani özüne dönmesini tavsiye eder. Ayrıca İslâm filozofu olarak bilinenlerden hiçbirinin hakikat bilgisine ulaşamadığını, bunu ancak Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl et-Tüsterî gibi sûfilerin başardığını, gerçek anlamda hâkimin de bunlar olduğunu söyler. Böylece

¹⁶⁸ Kaya, "İşrâkıyye", s.435; Şerif, a.g.e., s.417.; Yazıcı, a.g.e., ss.29-30.

Sühreverdî, hakiki felsefenin keşf ve sezgiye dayanan mistik ve teosofik düşünce tarzı olduğunu Aristo'ya tasdik ettirerek kendi sistemi adına onun güçlü otoritesinden yararlanmak ister. Bununla birlikte bu konuda Sühreverdî'ye kılavuzluk eden gerçekte Aristo değil, yanlışlıkla ona mal edilen Esûlûcyâ adlı apokrif eserdeki görüşleriyle Plotin'dir; dolayısıyla İsrâkiliğin ilhâm kaynaklarından biri de Yeni-Eflâtunculuktur. Böylece Gazâlî'nin eleştirileriyle büyük bir darbe yiyen Yeni-Eflâtuncu karakterdeki İslâm felsefesi Sühreverdî ve takipçilerinin gayretleriyle, Gazâlî'nin de dâhil olduğu mutasavvıf düşünürlerden gelen birikimden yararlanıp ilhâm olarak yeni bir form kazanmak suretiyle tekrar canlanmıştır.¹⁶⁹

Yazıcı eserinde, Sühreverdî'nin işrâk doktrinini, irfanî olarak ilahî bilgilere ve tasavvufa, nazari olarak Yeni-Eflatunculuğa ve Meşşailiğe, kültür olarak Zerdüştlük ve eski Fars dinlerine, keşfi hikmet olarak da Hermetizm'e dayandığını belirtmektedir.¹⁷⁰

Gazâlî, Allah'ın semaların ve arzın nuru olduğunu ifade eden âyete dayanarak (en-Nûr 24/35) daha sonra Sühreverdî'nin ortaya koyduğu İsrâkiyye felsefesine benzeyen teosofik ve hermetik bir ilâhiyyât geliştirmiştir. Ona göre Allah en yüce ve hakiki nurdur, diğer bütün nurların da kaynağı O'dur. Ruhanî-cismanî, mânevî-maddî bütün varlıklar aslında o nurun yansımalarıdır. Nûrî'l-envâr denilen ilk ve hakiki nurdan uzaklaştıkları nisbette diğer nurların nurluluk derecesi azalır, O'na yakın oldukları nisbette artar. Öte yandan kaynağından uzaklaşan nurların nurluluk derecesi azaldıkça karanlıkları (zulmet) artar. Nurun kaynağından feyezana suretiyle meydana gelen bu nurların sayılmayacak kadar dereceleri vardır. Allah'a en

¹⁶⁹ Kaya, a.y.

¹⁷⁰ Yazıcı, a.g.e., s.30.

yakın nur, nurların ve marifetlerin insanlara yansması için vasıta olan Peygamber'in kutsal ruhu olduğundan Kur'an da ışık saçan meşale (el-Ahzap 33/46) olarak nitelendirilmiştir. Gazâlî, düzenli bir dizi oluşturan nurların, başkasına nur saçan, ama başkasından nur almayan ilk ve öz bir nura dayandığını anlatırken, "İşte bütün nurlar bir tertip üzere ondan İşrâk (zuhur, tecelli) eder" der. Başka bir yerde Allah'ın varlığının çok açık olduğunu, ancak nurunun İşrâkı (parlaklığı) sebebiyle insanlara kapalı hale geldiğini vurgular. Gazâlî. "İlâh, insanın ibadet ve teellühle (kulluk) kendisine yöneldiği zattan ibarettir" derken Sühreverdî'de sıkça geçen teellüh kelimesini kullanması ilgi çekicidir. Gazâlî'nin yer verdiği hayalî ruh, aklî ruh, fikrî ruh, nebevî-kutsî ruh deyimleri de Sühreverdî tarafından işrâk-ı ilâhî, işrâk-ı huzûrî, işrâk-ı aklî vb. şeklinde kullanılmıştır.¹⁷¹

Sühreverdî'nin felsefesinde işrâk, şüpheyi yer vermeyecek şekilde gerçekliğin bilinmesini sağlayan metafizik âlemden gelen bir aydınlanmadır. İşrâk bilgiyi değil, bilen ve bilinen arasında bulunan bilme ilişkisini/izafeti ifade etmektedir. İşrâk fiili, eşyanın cisimler âlemindeki duyulur gerçekliğini misal âlemindeki misalî gerçekliğine veya nurlar âlemindeki türlerin Rabbi olan saf mücerrer nur olan gerçekliğine bağlamaktadır.¹⁷²

Gazâlî, nur ağırlıklı bir tasavvuf anlayışı geliştirirken bir yandan Kur'an ve hadise, diğer yandan kendisinden önceki sûfilere dayanmıştır. Onun nur felsefesinin üçüncü kaynağı ise son döneminde İşrâkiliğe meyleden İbn Sînâ'nın ilâhiyyât ve nefisle ilgili eserleri ve görüşleridir. Aslında tasavvufun doğuşunda ve gelişmesinde Eflâtunculuk ve Yeni-Eflatunculukla hermetik geleneğin, eski İran hikmetinin etkili

¹⁷¹ Kaya, "İşrâkıyye", s.435.

¹⁷² Yenen, a.g.e., s.13.

olduğu her zaman ileri sürülmüştür. Doğruluk payı bulunan bu görüşe göre Gazâlî, ilk sûfilerden beri süregelen adı konmamış bir İshrâkiliğe yeniden şekil vermiş, bu da Sühreverdî için ilhâm kaynağı olmuştur. İlk sûfilerde ilhâm ve keşf gibi sadece bir bilgi edinme aracı olan işrâk Gazâlî’den sonra özellikle “şeyh-i İshrâk” ve “hakîm-i ilâhî” diye tanınan Sühreverdî’nin çalışmalarıyla kapsamlı bir tasavvuf felsefesi veya teosofik bir tasavvuf haline gelmiştir.¹⁷³

Sühreverdî’ye göre biz bedenlerimiz alâkalarından temizleyip ilâhî nurları düşünmeye dalınca, nefislerimiz ilâhî idrakler ve tecelliler ile dolar. Bedenî tutkulardan arındıkça ilâhî nurlar artar. Felekî hareketlerin yenilenmesiyle de hareket yenilenir ve devam eder. Bu zincirleme yenileniş ile süflî âlemde hadiselerin zuhuru birbirini takip eder.¹⁷⁴

Sühreverdî, İshrâkî doktrinini temellendirirken Meşşâî felsefenin problemleri üzerinde yürür; bunlardan bazısını değiştirerek sistemine alır, bazısını da reddeder. Mesela Aristoculuk’ta varlığın en yüksek cinsleri sayılan on kategoriyi cevher, hareket, izafet, nicelik ve nitelik olmak üzere beşe indirir, yani bir varlığı diğerinden ayırıp tanımada bu beş kategorinin yeterli olduğunu söyler. Ayrıca kategorilerin Aristo’dan değil Pisagorcu bir filozof olan Arkhutos’tan alındığını iddia eder. Aslında Sühreverdî, mânevi varlıkları hesaba katmadan varlığı sadece maddeye indirgeyerek kategorileri belli sayı ile sınırlamanın ve bunları varlığın temel formları saymanın yanlış olduğu kanısındadır. Esasen ona göre kategorilerin ilme pek fazla katkısı da yoktur. Bundan başka Sühreverdî, Aristo’nun tarif anlayışını da eleştirir. Buna göre eğer bir şeyin tarifi o şeyin cinsiyle faslından (temel özellik) yapılacaktır.

¹⁷³ Kaya, a.y.

¹⁷⁴ Bolay, a.g.e., s.121.

olursa herkes o temel özelliği bilemeyeceğinden böyle bir tarif istenilen kesin bilgiyi vermeyecektir. Kaldı ki tarifi yapan kişinin o şeyin temel özelliğini doğru olarak belirlediğinin güvencesi de yoktur. Şu halde bu konuda Meşşâîler, “Bir bilinmeyene ancak bir bilinen kanalıyla ulaşılır” şeklindeki kendi kurallarına ters düşmüşlerdir.¹⁷⁵

Yine Meşşâîler’e göre cevher heyûlâ ve suretten oluşan bir bileşiktir. Onlar, cismin ayırıcı vasfı olarak kesintili ve kesintisiz olmanın temeline heyulayı koyarlar ve cismi tanımada miktarın bir rolü olmadığını savunurlar. Sühreverdî’ye göre bu da yanlış bir yaklaşımdır. Zira kesintisizlik iki cisim arasındaki sürekli bağıntıyı belirlese de cisimden ayrı bir şeydir. Buna karşılık miktar asla cisimden ayrılmaz. Öyleyse cisim üç boyutlu bir miktardan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle cisim hacimden ibarettir. Buna göre mutlak cisim (heyûlâ) mutlak miktardan, özel cisimler ise özel miktarlardan oluşur. Nitekim aynı mumun erimiş haliyle katı hali arasında miktar bakımından herhangi bir fark yoktur. Bu da gösteriyor ki Meşşâîler’in cismin temeline mahiyeti belirsiz olan heyûlâyı koymaları anlamsız bir şeydir.¹⁷⁶

Sühreverdî, Meşşâîler’in bilgi problemine getirdikleri çözümü de eleştirmektedir. Meşşâîler, bir şeyin algılanabilmesi için onun maddeden soyutlanmış olmasını şart koşarlar. Sühreverdî’ye göre eğer bu iddia doğru olsaydı heyûlânın (güç halindeki soyut madde) doğrudan algılanması gerekirdi. Halbûki heyûlâ ancak bir form (sûret) kazandıktan sonra algılanabilmektedir. İşrâkîlik’te ise algının sebebi nurdur. Her şey nurdan sudûr eder ve yine nura döner. Bir şeyin algılanması o şeyin

¹⁷⁵ Kaya, “İşrâkıyye”, ss.436-437.

¹⁷⁶ Kaya, a.y.

terkibindeki nurun miktarına bağlıdır. Ayrıca Meşşâîler, bir şeyin algılanışı esnasında algılayanla (nefis, akıl) algılanan şeyin sûretinin birleşip özdeşleştiğini, yani bilen özne ile bilinen nesnenin bir ve aynı şey haline geldiğini söylerler. Sühreverdî'ye göre bu yanlış bir temellendirmedir; zira gerek algıdan önce gerek algı anında gerekse algı gerçekleştikten sonra nefisle sûret (özne ile nesne) ayrı ayrı şeylerdir; bir başka ifadeyle algılanan ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun veya ne kadar yenilenip tekrarlanırsa tekrarlansın algılayan nefiste herhangi bir yenilenme olmaz, o daima sabit bir güçtür. Sühreverdî'nin deyişiyle. “Algı olsun veya olmasın daima sen sensin.”¹⁷⁷

İşrâki felsefede sistemin bütününe hâkim olan nur gayet açık ve seçik olduğu için apriori bir kavram gibi tarife gerek kalmadan anlaşılır bir ilkedir. Nur, özünde apaçık olup başka varlıkları açığa çıkarandır. Meşşâîler'in varlığı zorunlu-zorunsuz (vacip-mümkin) diye ikiye ayırdıkları gibi İşrâkiler de varlığı sembolize eden nuru, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan “saf nur” ve varlığı başkasından olan “arazî nur” diye ikiye ayırırlar. Ayrıca kendi kendine kâim olan karanlığa “gasak”, başkasına bağımlı olan karanlığa da “hey'e” adını verirler. Özü itibariyle bağımsız, şuur ve idrâk sahibi olan varlıklar saf nurdur ve bunların madde ile hiçbir ilişkisi yoktur. Bunlara aynı zamanda “kahir nurlar” denilir. Allah, melekler, idealar ve insanî nefisler saf nuru temsil eder. Yıldızlar ve ateş gibi varlığı başkasından olanlar ise arazî nur diye adlandırılır. Ayrıca bunlar “müdebbir nurlar” diye de anılır. Cisimler ve fizikî nesneler gibi şuurdan yoksun varlık türleri asıl karanlığı; renk, tat ve koku gibi nitelikler ise arazî karanlığı temsil eder. Varlığı meydana getirmek üzere nurun işrâkında, yani nurlar nuru olan Allah'tan çıkıp

¹⁷⁷ Kaya, “İşrâkıyye”, s.437.

yayılmasında biri dikey, öteki yatay olmak üzere nurun iki tür hareketi söz konusudur.¹⁷⁸ İnsan beden karanlığından kurtuldukça Allah’a olan meyli artar.¹⁷⁹

Ayrıca bu anlayışına göre, var olan her şey, nur’un yayılması şeklinde ortaya çıkar ve varlık bu nur olduğu sürece vardır. Nur’un olmaması yokluktur. Karanlık, cisimlik demektir. Bu da yokluğun alâmetidir.¹⁸⁰

İşrâkîlik’te ontik varlığın yorumu Fârâbî ve İbn Sînâ’nın sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Ancak oradaki akılların yerini İşrâkîlik’te nurlar almış, sudûr da işrâk diye adlandırılmıştır. Buna göre nurlar hiyerarşisinin başında bütün aşağı nurlar zincirinin kaynağı olan nurlar nuru Allah bulunur. Mutlak anlamda bir olan nurlar nurundan bir tek şey çıkar ki o da ilk nurdur. Meleklerin reisi olan ve Behmen diye adlandırılan bu ilk nur, kaynağından sadece kemalinin derecesi bakımından ayrılır. İlk nur çift karakterlidir; nurlar nuruna en yakın nur olduğu için zengin ve yetkin, özü itibarıyla de fakir ve eksik sayılır. İlk nur kaynağını idrâk etmekle ondan ikinci nur, fakirliğini idrak etmekle de en yüksek berzah (Meşşâîler’de en dıştaki felek) denilen ilk gölge meydana gelir. Gerçekte bütün varlık nurlar nurunun gölgesi (eseri) sayılır. Böylece her nur bir nuru ve bir berzahı yani feleği meydana getirmek üzere işrâk devam eder. Meşşâîler’de sudûr onuncu akıl (faal akıl) ve dokuzuncu felekte son bulduğu halde İşrâkîlik’te nurların sonsuza kadar devam ettiği düşünülür. Sühreverdî, ulvî âlemle süflî âlem (fizikî âlem) arasına “berzah” adını verdiği aracı bir âlem koyar ki bu Eflâtun’un matematik idealanna tekabül etmektedir. Nitekim Sühreverdî, bazan bunu muallak örnekler adıyla anar.

¹⁷⁸ Kaya, a.y.

¹⁷⁹ Bolay, a.g.e., s.121.

¹⁸⁰ Yazıcı, a.g.e., s.36.

Nurlar nurundan taşıp yayılan bu nur tabakalarının oluşturduğu kâinat nurlar nuru gibi ezelfidir. İşrâkîliğin varlığı nurlar hiyerarşisi veya nur tabakaları şeklinde tasvir etmesi son tahlilde kâinatın akıllı, dinamik ve sonsuz hareket eden muazzam bir kitle olduğu izlenimini vermektedir. Bu nûrânî birliğin vahdet-i vücûd diye adlandırılması akla pek uzak gelmemektedir.¹⁸¹

Sühreverdî Yeni-Eflatuncu ekolün sudûr anlayışından oldukça etkilenmiştir. O, öz olarak, kendi nur felsefesinde İslâmî bir anlayışı ifade etmiş olsa da şekil ve yöntem olarak, Yeni-Eflatuncu sisteme uygun davranmıştır.¹⁸²

İşrâkîlik'te nübüvvet, genellikle peygamberlerin keşf ve müşahade yoluyla nurun kaynağından bilgi alması olarak anlaşılır. Onlara göre müteellih hakîm feyz yoluyla nûrû'l-envârdan marifet alır ve bunu çevresindekilere yansıtır. İlâhî kaynaktan bilgi almak süreklidir. Bu kaynaktan en üst düzeyde bilgi alan insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Buna kutub da denir. Kutub bazan gizli de olabilir. Sühreverdî ve İbn Seb'în'in bu konudaki ifadelerinden nübüvvetin kesintisiz olarak devam ettiği ve nebî olmanın mümkün olduğu gibi bir anlam çıkaranlar olmuştur. Nitekim İbn Teymiyye bu iki İşrâkî hâkimin peygamber olmaya heveslendiklerini ileri sürer. Ancak Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî'ye göre bu itham isabetli değildir. Zira her iki filozof da Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmiş, fakat konuya Allah'ın kudreti açısından bakılınca teorik olarak belirtilen fikirlerin imkânsız olmadığını anlatmak istemiştir.¹⁸³

Mistik, gnostîk ve gizemli olan her düşünce tarzının insanlara cazip geldiği

¹⁸¹ Kaya, "İşrâkıyye", s.437.

¹⁸² Yazıcı, a.g.e., s.32.

¹⁸³ Kaya, a.y.

bilinen bir gerçektir. İsrâkîlik de özünde bu nitelikleri barındırdığından özellikle sûfî ve Şîî çevrelerde büyük ilgi uyandırmıştır; günümüzde de hâlâ canlı bir düşünce akımı olarak varlığını sürdürmektedir. XII. yüzyıldan itibaren Meşşâî felsefenin zayıflaması üzerine onun yerini büyük ölçüde İsrâkîlik almış ve bu teosofik felsefe İbn Arabî'nin beslendiği başlıca kaynaklardan biri olmuştur.¹⁸⁴

Bu konuya tasavvuf açısından bakılması gerekirse;

Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'da mevcut olan İsrâkî eğilimlerin Sühreverdî tarafından tasavvufa sokulması, Sühreverdî dönemi ve sonrasında terim olarak değilse bile kavram olarak mutasavvıfların bu hususa ilgi duymasına sebep olmuştur. Öte yandan İbn Arabî ve takipçileri İsrâk felsefesini oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almışlar ve bunu vahdet-i vücûdla bütünleştirmişlerdir. Esasen onlara bu yolu açan, özellikle Mişkâtü'l-envâr'da ışık ve karanlılığı (nur- zulmet) esas alarak bir bilgi ve varlık anlayışı ortaya koymaya çalışan Gazâlî olmuştur.¹⁸⁵

İsrâkîlik Gazâlî'den önce de İbn Sînâ tarafından Hay b. Yakzân, Selâmân ve Ebsâl, et-Tayr, el-'İşk, el-Kaşîdetü'l-'ayniyye ve el-Hikmetü'l-meşrikiyye gibi eserlerde ele alındığı gibi İbn Sînâ'nın bu eserlerdeki fikirleri Gazâlî ve Sühreverdî ile birlikte Sühreverdî'nin çağdaşı olan İbn Tufeyl'i de etkilemiştir. İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzân adlı felsefî romanında bu etki ve İsrâkî temayül açık olarak görülür.

İsrâkiyye hareketi ve hikmet-i meşrikiyye Sühreverdî'den sonraki

¹⁸⁴ Kaya, a.y.

¹⁸⁵ Süleyman Uludağ, "*Tasavvuf*", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001, Cilt, 23., s.438.

dönemlerde ilgi odağı olmuş, bu harekete hikmet-i müteâl (transendental felsefe) hikmet-i hâlîde, ezeli-ebedî hikmet, felsefî tasavvuf (teosofik mistisizm) ve ilm-i ilâhî gibi isimler verilmiştir. Günümüz İran düşüncesinde ise irfâniyye olarak bilinmekte ve etkisini sürdürmektedir. İslâm kaynaklarında ilâhiyyûn, müteellihûn ve hukemâ-i müteellihîn, hakîm-i ilâhî, bazan da urefâ, ehl-i irfân veya irfâniyyûn şeklinde anılan bilgeler ve düşünürler bunlardır. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Kutbüddîn-i Şî-râzî, İbn Kemmûne, Seyyid Şerîf el-Cürcânî Sühreverdî'nin en önemli takipçileridir. Bunlardan Şehrezûrî, Sühreverdî'nin et-Telvîhât ve Hikmetü'l-işrâk'ına şerh yazmış, İbn Kemmûne bu eserlerden ilkin, Kutbüddîn-i Şîrâzî de ikincisini şerh etmiştir. Kutbüddîn-i Şîrâzî hem Nasîrüddîn-i Tûsî'nin hem de Sadreddin Konevî'nin öğrencisi olduğundan Sühreverdî'den gelen İşrâkîlik ile İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd ağırlıklı tasavvufunu birleştirdi; bundan sonra İbn Arabî ve onun tasavvuf anlayışının önem kazanmasıyla İşrâkîlik geri plana itildi, bununla beraber hiçbir zaman büsbütün unutulmadı. Özellikle İbn Arabî'nin tasavvufuna bağlı olan mutasavvıflar Sühreverdî'den de etkilendiler. Nitekim Abdurrahman-ı Câmî'nin Nefehâtü'l-üns'te Sühreverdî'yi evliya arasında zikretmesi ona olan ilginin derecesini göstermektedir.¹⁸⁶

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren İşrâkîliğe olan ilgi, İbn Sînâ'nın İşrâkî eğilimli felsefesinin de etkisiyle farklı bir şekil aldı. Bu dönemde müslüman düşünürlerin bir kısmı hikmetle ilgili dörtlü bir sınıflandırma yaparak bunların birini kabul edip diğerlerini red yerine hepsini uzlaştırma yoluna gittiler; böylece Meşşâî felsefe, İşrâkîlik, tasavvuf ve kelâm uzlaştırılmış oldu. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Taşköprizâde ve Kâtib Çelebi bu akımın temel fikirlerini şöyle özetlerler: Ebedî

¹⁸⁶ Uludağ, “*Tasavvuf*”, s.438.

mutluluk ancak ilim ve amelle gerçekleşir. Bu ikisi birbirinin hem sebebi hem sonucudur. İlmi olup ameli olmayan veya ameli olup ilmi olmayan eksiktir. Ebedî saadete ulaşmanın yolu yüce yaratıcı hakkında marifet sahibi olmaktır. Bunun da biri nazar ve istidlal, diğeri riyazet ve mücâhede olmak üzere iki yolu vardır. Birinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa kelâma, aksi halde Meşşâî, ikinci yolu tutanlar vahye bağlı kalırlarsa sûfî, kalmazlarsa İşrâkî sayılırlar.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Uludağ, a.y.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM TASAVVUFUNUN KAYNAĞI VE GELİŞİMİ

Doğu ve batı müelliflerinin birçoğu tasavvufun menşei üzerinde durmuş ve bu konuda müteaddit görüşler ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁸

Tasavvufun menşei konusuyla ilgili yapılan araştırma ve eserlerde temas edilen başlıca dış kaynaklar; Yeni-Eflatunculuk,¹⁸⁹ Gnostisizm,¹⁹⁰ Eski Yunan¹⁹¹ nazariyeleri, Hint dinleri,¹⁹² Budizm,¹⁹³ Fars kültür ve inançları,¹⁹⁴ Yahudilik ve

¹⁸⁸ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 1989, s.37.

¹⁸⁹ Ahmed Emin, *Zuhru'l İslâm*, I, VI, 3.bsk, Mektebetu'n-Nehda, Kahire 1962, s.58.; Abdulkadir Mahmud, *El-Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm*, 1.bsk, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1967, ss.33-35.

¹⁹⁰ Allah'ın zat ve sıfatlarında tam bilgi sahibi olduklarını iddia eden filozofların mezhebi olup, Yeni-Eflatuncu felsefenin bir kolu durumundadır. Bkz. Cavit Sunar, *Tasavvuf felsefesi ve Gerçek Felsefe*, Ankara 1974, A.Ü, İlahiyat Fak. Yayınları, s.138.

¹⁹¹ Ahmed Emin, a.g.e., II, s.58; IV, s.156; Abdulkadir Mahmud, a.g.e., ss.31-34.

¹⁹² Ebu'l-Alâ Afîfî, *es-Sevrâ er-Rûhiyye fi'l-İslâm* (Terc. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim, Risale Yayınları, İstanbul 1996, ss.93-94; Abdulkadir Mahmud, a.g.e., ss.10-17.

¹⁹³ Ahmed Emin, a.g.e., IV, s.155; Güngör, a.g.e., s.30.

¹⁹⁴ Ahmed Emin, a.g.e., II, ss.58-59; Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 1948, s.39.

Hristiyanlık dinleridir. Biz tezimizde bu dış kaynaklardan sadece Yeni-Eflatunculuk felsefesinin İslâm tasavvufu üzerindeki etkilerini araştıracağız.

Tasavvufun kaynağını araştırırken Ebu'l-Alâ Afîfî'nin "*Fi't-tasavvufi'l-İslâmî ve tarihihi*" adlı makalesinin giriş bölümüne bakılmasında fayda vardır.¹⁹⁵

Ebu'l-Alâ Afîfî kitabının giriş bölümünde tasavvufun kaynağı hususunda şu açıklamalara yer vermiştir:

"Tasavvuf araştırmaları bir grup değerli Batılı bilim adamının XIX. asrın başlangıcından günümüze kadar ortaya koyduğu kıymetli çabalara rağmen hâlâ başlangıç safhasındadır. Onların çabaları, en bereketli meyvelerini incelemiş oldukları alanlarda vermiş olmasına rağmen maalesef bu alanlar henüz keşfedilmemiş diğer pek çok alanla kıyaslandığında oldukça sınırlıdır. Bu bağlamda onlarca hatta yüzlerce Arapça tasavvufî eser, hâlâ yazma halindedir ve kendilerini bilimsel yöntemlerle neşredip, analitik olarak inceleyecek ve yorumlayacak araştırmacıları beklemektedir; bu kitapların bir kısmı, tasavvufun doğuş ve gelişimini incelemeye veya belirli bir asırdaki tasavvufu yazmada veya bizzat bir mutasavvıfı incelemeye göz ardı edilmesi ve dikkate alınmaması mümkün olmayan ana kaynaklardır. Üstelik bazı müelliflerin tasavvufun doğuşu ve sufi akideleri teşekkülünü dayandırdıkları faktörlerin ise hâlâ araştırılmaya ve derinlemesine incelenmeye ihtiyacı vardır."¹⁹⁶

Mesela, İslâmî öğretilerin, ilk dönemlerinde zühde ne ölçüde tesir ettiğini; Hristiyan, İran, Hint düşüncelerinin, Gnostik, Yeni-Eflatuncu, Hermetik düşüncelerin sufi çevreye nasıl girdiğini; hangi bölgelerde bu düşüncelerle sufilerin düşünceleri

¹⁹⁵ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s.13.

¹⁹⁶ Nicholson, a.y.

arasında birleşme meydana geldiğini; bu düşünlerin suflere hangi şekilde ve ilk olarak hangi dilde ulaştığını; suflerin bu düşünceleri gerçek anlamıyla ne kadar bildiklerini; eski kültür merkezlerinin bu düşünceleri sufler arasında ne kadar yaydığını bilmiyoruz. Bütün bunlar, araştırmacıların halen gereği gibi itina göstermedikleri konulardır. Yazarların, temel meselelerden birisi olan tasavvufun kaynağı ve doğuşu hakkındaki görüşleri arasında ihtilafların bulunması da bu sebeplerden dolayıdır. Nitekim yazarlar, tasavvufun kaynağı ve doğuşu konusunda birbiriyle çelişen ve birbirinden tamamen farklı dört görüşe kail olmuşlardır.¹⁹⁷

Bazıları, tasavvufun Müslümanlara İran'dan veya İran yoluyla Hint'ten geldiği ve dolayısıyla özü itibariyle İslâm'ın ruhundan uzak bir hareket olduğu görüşündedir.¹⁹⁸

Diğer bazılarına göre ise tasavvuf, esaslarını, İslâm fetihleri esnasında Mısır ve Şam'da yaygın olan Yeni-Eflatuncu, Gnostik, Stoacı ve Hermetik düşünceleri içinde barındırarak Müslümanlara ulaşmış olan Hristiyan ruhbanlığından almıştır.

Bazı araştırmacılara göre ise tasavvuf, ilk devirlerinde pür İslâmi'dir ve onu bizzat İslâm'a ve İslâm Peygamberinin sîretine dayandırmak mümkündür.¹⁹⁹

İslâm âlimleri tarafından, tasavvuf cereyanının menşei olarak, bizzat İslâm'ın kendisi kabul edilmiştir. Bununla beraber, tasavvufun menşei meselesi üzerinde çeşitli fikirler beyan edilmiş, bilhassa batılı müsteşrikler tarafından bu cereyanın dış kaynaklı

¹⁹⁷ Nicholson, a.g.e., ss.13-14.

¹⁹⁸ Nicholson, a.y.

¹⁹⁹ Nicholson, a.y.

olduğu iddia edilmiştir. Bunlardan bir kısmı tasavvufun Hind menşeli olduğunu, bir kısmı İran menşeli, bir kısmı Hristiyan, Yahudi veya Yunan menşeli olduğunu, bir kısmı da tasavvufun Yeni-Eflatuncu felsefeden kaynaklandığını iddia etmişlerdir.²⁰⁰

A-İSLÂM ÂLİMLERİNİN GÖRÜŞLERİ

Tasavvuf, “sûf: yün” den yapılmış kıyafet giyenlere verilen bu ad, bin yıldan beri Müslümanların gönüllerine ve zihinlerine hâkim olan bir hareketin adıdır ve hâlen Müslüman dünyasının birçok yerinde güçlülüğünü sürdüren bir harekettir. İnananların ruhlarını beslemiş, kalplerini arındırmış ve onların takva, fazilet, doğruluk ve Allah’a yakınlığa duydukları hasreti gidermiştir. Hızlı bir gelişme ile Müslüman dünyasının her köşesine yayılmıştır.²⁰¹

İslâm tasavvufu, İslâm dininden iki yüzyıl sonra, Arabistan, İran ve Horasan’da ortaya çıktı. İslâm tasavvufu, İslâm dininin şariat kurallarına karşı yeni bir yorum ve anlayış olarak gelişti. İslâmiyet, çeşitli kavim ve medeniyetleri kendi çevresi içine alıyordu. Bu çeşitli toplulukların getirdiği fikir ve inanç akımları birbirlerinden etkilenmiştir.

İslâm’da tasavvufun başlangıcı bizi miladî yedinci asırda Hristiyan etkisi altında yükselen büyük zühd hareketine götürmektedir.²⁰² Tasavvufun kaynağı

²⁰⁰ Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat*, (Hazırlayan: Prof.Dr. Osman Güler), İstanbul 2005, İnsan yayınları, s.21.

²⁰¹ İsmail Râci Farukî, Luis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası*, (Çev: Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu), İstanbul 1999, İnkılâb Yayınları, s.323.

²⁰² Nicholson, a.g.e., s.78.

konusuyla ilk defa ilgilenenler müsteşrikler olmuştur. Müsteşriklerin çoğu tasavvufun dış kaynaklı olduğu kanaatindedirler.²⁰³ Tasavvufun dış kaynaklı olduğu düşüncesinde olanlar görüşlerini temellendirebilmek adına tasavvuf ile yabancı kültür ve dinlerdeki benzer uygulamaları İslâm tasavvufu ile ilişkilendirmişlerdir.

Goldziher gibi mutaassıp bir müsteşrikin söylediği şu sözler oldukça dikkate değerdir:

“Tasavvufa birtakım yabancı unsurların sızmış olduklarının en kuvvetli delili ve en doğru şahidi, büyük sufi şeyh Kuşeyrî’nin, bu gibi şeyleri reddetme ihtiyacı duymuş olmasıdır. Kuşeyrî tenkitlerini İslâm ülkelerinde mevcut bulunan mutasavvıfların tümüne yöneltmiştir. Risâle; büyük sufilerin biyografilerini, onlara ait vecize ve hikmetlerden yapılan seçmeleri ihtiva eder. Kuşeyrî şeriatla tasavvufun uyuştüğunu, bu iki sistem arasında bir ahenk bulunduğunu göstermek için var gücü ile çalışmış, tasavvufta otorite kabul edilen hakiki sufilerin, yaşayan İslâmiyet’e gösterilen düşmanlığı reddettiklerini ispat etmiştir. Ona göre samimi bir sufi, Sünnilerin anladığı manada hakiki bir Müslüman olmak zorundadır”.²⁰⁴

Bazı araştırmacılara göre ise tasavvuf, ilk devirlerinde pür İslâmi’dir ve onu bizzat İslâm’a ve İslâm Peygamberinin sîretine dayandırmak mümkündür.

Muhittin Uysal, tasavvufun ilk dönemlerdeki adı olan “zühd hareketinin” kaynağı itibariyle tamamen yerli olduğunu ve İslâm’a dayandığını söylemiştir. Hz. Peygamber, sade ve mütevazi bir hayat sürdürmüş, dünya malının cazibesine kendisini

²⁰³ GÜNGÖR, a.g.e., s.49.

²⁰⁴ Kuşeyrî, a.g.e., s.27.

asla kaptırmamış, sahabeleri de genel anlamda bu anlayışı benimsemişlerdir. Kur'an ve Sünnette zühde büyük önem atfedilmiş, dünyaya düşkünlük, ihtiras ve tama' ısrarla yerilmiştir.²⁰⁵

Muhakkak ki Hz. Peygamber'in, hakkında gerçek olarak çok az şey bilinen, iç hayatına dair Kur'an'ın tasavvufî tefsirleri ve sufîyane hadisler nisbeten muahhar ve binaenaleyh şüphelidirler. Fakat bütün ülkelerde ve ırklarda görülen tasavvufî hayata temayüller, ilk iki asrın Müslüman Araplarında da olmalıdır; muahhar efsaneler bir tarafa Câhiz (ö.255/869) ve İbn el-Cevzi (ö.597/1201)'den, bu devre ait kırktan fazla gerçekten yaşamış olan riyazetçinin adlarını kaydetmiştir ki, bunlarda ibadet menasikinin "derûnleştirilmesi", tasavvufî hayatın açık çizgilerini göstermektedir.²⁰⁶

Hicrî VI. (XII.) asra kadar olan tasavvufun ilk dönemi ve hareketin doğduğu, geliştiği ve şekillendiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde tasavvuf basit fakat derin, sade fakat anlamlı bir mânevî hayat tarzıdır. Geniş ölçüde pratiklere dayanır, teorilere çok az yer verir. Hâl, his, heyecan ve vecd gibi isimler alan ve din psikolojisi bakımından büyük önem taşıyan ruhî hayat tarzı üzerinde yoğunlukla durulur. Bu fikrî harekette felsefî etkiler yok denecek kadar azdır. Ama sûfîlerin mânevî tecrübeleri ve bu tecrübelerle ilgili olarak yaptıkları yorumlar üzerine kurulan bir tasavvuf felsefesi vardır. Bu, daha çok sûfîlerin kendi düşünce ve çabalarıyla oluşturmuş oldukları özgün bir felsefedir. Tasavvufî hayat, öz ve hareket noktası itibarıyla İslâmî temeller üzerine inşa edilmiş olduğundan, başta İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim olmak

²⁰⁵ Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilâflı Haberler*, s.19.

²⁰⁶ Massingnon, "*Tasavvuf*", İslâm Ansiklopedisi, ss.26-27.

üzere bu hareketin bazı şekillerini sert bir biçimde eleştiren âlimler tarafından da saygı ve takdirle karşılanmıştır. Bununla beraber bu dönem tasavvufu da tartışma ve eleştiriye açık bazı konular içermektedir. Öteden beri tartışılan ve eleştirilen bu konular tasavvufun özü ve geneliyle ilgili değildir. Münferit konulardır, ayrıntıyla ilgilidir.²⁰⁷

Bazı noktalarda tasavvufun farklı dış kaynaklarının bir ürünü olduğu düşüncesinde olanlar bile şöyle bir yaklaşımı kabul etmişlerdir: “ Tasavvuf, Hz. Peygamber devrinde fiilen var olan zühd hareketinin, zamanla çeşitli amillerin neticesi gelişmesiyle gün yüzüne çıkmıştır. Yani tasavvuf zühd hareketinin bir uzantısıdır. Kısacası bütünüyle tasavvufu inkâr eden bir İslâm âlimi yok gibidir.”²⁰⁸

Herhangi bir dış tesir altında kalmadan bir felsefe meydana getirmek için tasavvuftan daha müsait bir zemin yoktur. Sufî ve zahit her şeyden evvel amel sahibidir. Ahlâk esaslarına göre hareket eder. İbadet ve taatle meşgul olur. Sonra yaptığı işler üzerinde düşünür. Amelini değerlendirir. Daha doğru bir hareket tarzını araştırır. Bu çeşit manevî tecrübe neticesinde bir takım bilgiler (marifet) meydana gelir. Bu bir nevi fiil ve amelin (aksiyonun) felsefesidir ki harici tesirlerle hiçbir ilgisi yoktur.²⁰⁹

Kuşeyrî'nin belirttiğine göre, tasavvuf Ehl-i sünnet'in bünyesinden doğmuştur. İlk sûfilerin hepsi Sünnî'dir. Sûfilîğin ortaya çıktığı dönem İslâm dünyasında çeşitli ilimlerin kurulduğu, değişik mezhep ve akımların ortaya çıktığı bir

²⁰⁷ Komisyon, a.g.e., ss.57-58.

²⁰⁸ Abdulhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, s.10.

²⁰⁹ Kuşeyrî, a.g.e., s.24.

dönemdir. Bu dönemde hadis, fıkıh, kelâm gibi ilim dalları kurulmuş, bunlarla uğraşanlara hadisçi, fıkıhçı, kelâmcı (muhaddis, fakih, mütekellim) gibi isimler verilmişti. Kaynağı Kur'an ve hadis olmakla beraber söz konusu ilimlerden de etkilenen ve Ehl-i sünnet muhitinde doğan İslâm'daki ruhî ve mânevî hayat tarzına tasavvuf denmiştir. Bu hayat tarzının temelleri Kur'an ve Sünnet'in öğretisinde, önceki nesillerin sözlerinde ve yaşayış tarzlarında mevcuttu. Sûfiler fikirleri ve mânevî tecrübeleriyle geliştirip sistemleştirdikleri tasavvufî hayat tarzını sözü edilen temeller üzerinde inşa etmişlerdir. Kökü ve özü eski olan tasavvufî hayatın bazı yenilikler içermesi ve farklılık göstermesi bundandır.²¹⁰

Tasavvuf tarihi seyri içerisinde gelişirken, mutasavvıfların içinde yaşadığı çeşitli mekân ve çeşitli zamanlarda, onların düşünce ve adetlerinin doğrudan veya dolaylı olarak, bazı yerel, yani mutasavvıfın bağlı olduğu kendi millî kültürel âdet ve inançlar ile bazı haricî, yani İslâm kültür ortamı dışından gelen düşünce ve adetlerden etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Mesela Bektaşilikte, eski bazı Türk inanç ve adetlerinin görülmesi; mesela İbnü'l-Arabî'de, özellikle Farabi ve Sühreverdî el-Maktûl gibi filozoflar vasıtasıyla, Yeni-Eflatuncu bir tesirden söz etmek; hulûl ve ittisâl gibi kavramların tasavvufa hicri III. asırda sokulması gibi.²¹¹

Hayrani Altıntaş, Tasavvufun hem ilim, hem de hâl olarak İslâm düşüncesinde mevcut olmadığı, sonradan ithal fikirlerle İslâmileştiği fikrini savunanlara karşı şöyle bir izah yapmaktadır: “Hz Peygamberden (s.a.v) sonra hızla gelişip büyüyen İslâm devletlerinin çeşitli kültür ve medeniyetlerle karşılaşması

²¹⁰ Komisyon, a.g.e., ss.56-57.

²¹¹ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Ankara 2004, Elis yayınları, s.262.

sonucu karşılıklı kültür tesirleri olmuştur. Birçok kimse işte bu kültür karşılaşmaları esnasında tasavvufî birçok hususun Müslümanlar arasında yayıldığı kanaatindedir. Felsefî alanda büyük tesirleri görülen tercümelerin daha sonraları tasavvuf felsefesi planında da etkili oldukları iddia edilir. Aynı zamanda Yunan, Bizans, İran ve Hint kültürlerinin tasavvufî fikirlerin oluşmasında önemli rol oynadıkları tasavvuf sistemi içinde, bu düşüncelerin birçok unsurlarıyla yaşadığı ileri sürülen hususlar arasındadır. Bu unsurları kabul edip hem düşünce hem de tavırlarıyla açıkça ortaya koyan insanların, İslâm düşünce ve hayatına uygun düşmeyen durumlarından dolayı sünnî inanış taraftarlarınca kabul edilmedikleri ve bu hususun taraflar arasında kavgaya kadar dönüştüğü çeşitli kaynaklarda yer almaktadır. Kelamcılar, hadisçiler, fıkıhçılar ve diğerleri tarafından reddedilen bu düşünce ve hayat tarzı, ancak Gazalî tarafından kabul edildikten sonra meşruiyet kazanmıştır. Buna rağmen tasavvufun aleyhinde olanlar son bulmamış, özellikle Muhyiddin İbn Arabî'nin düşünceleriyle tasavvuf şimşekleri üzerine çekmeye devam etmiştir.”²¹²

Yaşar Nuri'ye göre de Tasavvufun iki kaynağı vardır, bunlar Kur'an ve Sünnettir. Samimi olarak incelendiğinde tasavvufun ıstılahlarından adâb ve erkânına kadar bütün varlığıyla bu iki kaynağa dayandığı görülecektir. Peygamberimiz ve ashab zamanında tasavvufî hayat aslında bütün incelikleriyle yaşanmıştır. Daha sonraki devirlerde yerini dünyaperestliğe terk etmiştir. Bunun İslâm toplumu için büyük bir felaket olduğunu görenler bir ihya hareketiyle yeniden saadet devrine dönme çalışmalarına girmişlerdir. Bu faaliyeti başlatıp yürütenlere o devirde sûfî dendiği için

²¹² Altıntaş, a.g.e., s.21.

bunların tutum ve eğilimlerine de tasavvuf denmiştir. Burada yeni olan sadece isimdir. Müessese; mahiyeti manası ve özü itibariyle Hz. Peygamberin sünnetinden ibarettir.²¹³

M. Ali Aynî de, tasavvufun kaynağını İslâm dinine bağlamakla birlikte, bu gerçeği zahirî olarak Kur'an'dan çıkarmanın mümkün olamayacağını vurgulamıştır. O gerek Mekkî gerek Medenî birtakım sûrelerde mecâzi manalara yönelmiş ayetlerin olduğunu belirtmiştir.²¹⁴

Büyük sûfîlerin yetiştiği hicrî III ve IV. (IX ve X.) yüzyıllarda tasavvufu ilgili birtakım eserler yazılmış, sûfîliğin esasları yazılı hale getirilmişti. Diğer taraftan aynı dönemde melâmet ve fütüvvet gibi önemli tasavvufî ekoller ortaya çıkmıştı.²¹⁵ Dışa ait olan ibadet şekli içe yönelmiş, kalbe ait bir bâtın ilmi olmuş, dolayısıyla da şeriatın dış yüzünden ayrılarak ruh tasfiyesi, Allah'a aşk ve Allah ile birleşme gaye edinilmişti.²¹⁶ Marûf-i Kerhî (ö.200/815), Serî es-Sakatî (ö.257/871), Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) gibi ünlü sûfîler Irak'ta tasavvuf adı altında İslâm'ın mânevî hayatını geliştirirken Horasan bölgesinde Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) melâmet adı altında söz konusu hayatın farklı bir yorumunu ortaya koyuyordu. Ebû Hafs, Ahmed b. Hadraveyh ve Şâh Şucâ-ı Kirmânî gibi Horasanlı dindarlar ise daha çok fütüvvet ve mürüvvet üzerinde duruyorlardı. Melâmet ehli ihlâs ve riya konusuna ağırlık verirken, fütüvvet ehli daha çok dinin

²¹³ Öztürk, a.g.e., s.37.

²¹⁴ Akdemir, *Felsefî Açıdan M. Ali Aynî'de Felsefe ve Tasavvufa Bir Bakış*, s.52.

²¹⁵ Komisyon, a.g.e., s.57.

²¹⁶ Mehmed Nazmi Efendi, a.g.e., s.25.

insaniyet yönü üzerinde duruyorlardı. Bu konuda özellikle Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) son derece özgün yorumlar yapıyordu.²¹⁷

Söz konusu dönemde tasavvufa dair yazılan en meşhur eserler ve yazarları ise şunlardır:

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) er-Riâye li-hukûkallah, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909) Resâil, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) et-Tefsîr, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) Hatmü'l-velâye, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/921) Kitâbü't-Tavâsin, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) el-Luma', Kelâbâzî (ö. 380/990) et-Taarruf, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) Kutü'l-kulûb, Sülemî (ö. 412/1021) Tabakâtü's-sûfiyye, Ebû Nuaym İsfahânî Hilyetü'l-evliyâ, Kuşeyrî (ö. 465/1072), er-Risâle, Hücûrî (ö. 470/1077) Keşfü'l-mahcûb, Abdullah Ensârî el-Herevî (ö. 481/1088) Menâzilü's-sâirîn, Gazzâlî (ö. 405/1111) İhyâü Ulûmi'd-dîn. Bu eserlerin tamamına yakını matbu olup bir kısmı Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bu yazarların tasavvuf konusunda daha başka değerli eserleri de vardır. Özellikle Sehl et-Tüsterî'nin, Sülemî'nin, Kuşeyrî'nin ve Abdullah el-Ensârî'nin tefsirle ilgili eserleri işârî tefsirler bakımından önemlidir. Sülemî'nin Tabakat'ı ile Ebû Nuaym'ın Hilye'si ise evliyanın hayat hikâyelerine ve menkıbelerine dairdir. Tasavvufun doğuşunu, gelişmesini ve ilk sûfîlerin yaşama tarzlarını her biri bir tasavvuf klasiği niteliğinde olan söz konusu eserlerden izlemek mümkündür.²¹⁸

Mustafa Kara, bütün medeniyetlerin temelinde taklit ve tercümenin bulunduğunu söylemiştir. Ona göre, Ortadoğu topraklarında oluşmaya başlayan İslâm

²¹⁷ Komisyon, a.g.e., s.57.

²¹⁸ Komisyon, a.y.

medeniyeti de aynı yolu takip etmiştir. Yunan, Bizans, Hint, İran gibi medeniyetlerle yüz yüze gelen Müslümanlar bunları okuyup anladıktan sonra kendi dünyalarına uygun yeni bir senteze gitmişlerdir. Ancak onlar bu sentezi oluştururken iki temel yönlendirici olan Kur'an ve Hadis her zaman yanlarında olmuştur. Çünkü bir Müslüman zihin ve gönül için dış tesirler ne kadar çok ve güçlü olursa olsun bu iki kaynakla uyuşmak, bağdaşmak ve kaynaşmak zorundadır.²¹⁹

H.Kâmil, tasavvufun kaynağını yabancı kültürlerde arama kaygısının daha çok müsteşriklerin gayretleriyle ortaya çıktığını söylemiştir. Birtakım müsteşrikler tasavvufun sadece Yunan mistisizminden değil, Hint, İran, Mısır, Hristiyan ve Yahudi mistisizminden de etkilendiği düşüncesini öne sürmüştür. Ona göre bu görüşleri öne sürenler bu benzerliklerin insan fitratından kaynaklanan özellikler olduğunu, her nerede bulunursa bulunsun ve hangi çağda yaşarsa yaşasın, insanın bu tür ihtiyaç ve temayüllerinin bulunduğunu görmezden gelmişlerdir. İslâm'da bulunan ibadet ve muamelata ait birtakım ahkâm ve kuralların Hristiyanlık ve Yahudilikteki adâb ve ahkâma benzemesi, nasıl bunların oradan alındığı anlamına gelmezse, tasavvufî hayat ve tasavvufî düşüncelerdeki benzerliklerin de böyle birtakım dış kültürlerden aktarılmış olması anlamını taşımaz. Bir ilmin, İslâmî olup olmadığını anlamak için önce adına, sonra muhtevasına, sonra da o ilim mensuplarının kendilerini şeriat açısından hangi noktada gördüklerine bakmak gerekir.²²⁰

²¹⁹ Mustafa Kara, *“Tasavvuf”, İslâm’a Giriş- Evrensel Mesajlar*, Ankara 2008, DİB. Yayınları, ss.164-165.

²²⁰ Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma’ İslâm Tasavvufu*, (Prof.Dr. H.Kamil Yılmaz), Ankara 1996, Altınoluk yayınları, s.448.

Yaşar Nuri de; “Bu müessese, başlangıçta sırf çalışıyordu. Bu sırrın, mensupları dışına taşmaması için olağanca gayret gösterilmiştir. Fakat gitgide faaliyet alanı genişlemiş ve kalabalığa intikal başlamıştır. Artık tasavvuf vesika bırakıyor, yani sadırlardan satırlara geçiyordu. Bu satırlara geçme vakası tasavvuf hakkında herkesin söz söylemesine yol açtı. İsteyen konuşuyor, dileyen yazıyordu. İşin yaşayışından çok, söz tarafıyla ilgilenen ulemâ ve hukemâ da kendi anlayışları yönünde kalem oynatıyordu. Halbukî bu müellifler tasavvufun gizliden gizliye ve gönülden gönüle iş gördüğü sırada yabancı fikirlerin, özellikle Yunan tefekkürünün etkisi, hatta hegemonyası altına girmişlerdi. Bunlar bilhassa Yeni-Eflatunculukla temaslarında orada birçok mistik fikirle karşılaştılar. Bu defa, yerli olan tasavvufu, kafalarını doldurmuş bulunan yabancı sistemlere uydurarak felsefi ifadelerle piyasaya sürdüler.” demiştir.²²¹

Erol Güngör, İslâm tasavvufunda yabancı tesirler meselesini oryantalistler tarafından olduğu kadar bazı İslâm müellifleri tarafından da çok defa abartıldığını belirterek; “Tasavvufa aleyhtar olanlar, titiz bir inceleme sonunda bazı fikirlerin menşe’ini İslâm dışında bir yere bağlayabilir veya bazı fikirleri İslâm’ın temel inançlarıyla tezat halinde görebilirler; nitekim bu tür araştırmalar her devirde yapılmıştır demektedir.” Ne var ki İslâm dışında gelişmiş mistik cereyanlarla İslâm tasavvufu arasında hayret verici benzerlikler bulunabilir. Kültür temasları ve alışverişleri dünyanın her çağında ve her yerinde görülmüştür; hiçbir toplum bundan kaçamaz.²²²

²²¹ Öztürk, a.g.e., ss.37-38.

²²² Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken yayınları, s.62.

Müslümanlar eski medeniyetlere ait dinî ve fikri cereyanların şu veya bu şekilde tesiri altında kalmış olabilirler. Fakat umumiyetle Yunan ve hususiyle Yeni-Eflatunculuk felsefesinin üzerlerindeki tesiri hepsinden daha kuvvetli idi. Çünkü İskender'in şarktaki fütuhatından beri Yunan kültürü, Şarkta hâkim olan kültürdü. Müslümanlar da Yunan kültürünün tesiri altında kalmışlar, Hristiyanlardan Nasturilerle Yakubiler, Müşriklerden Sabiiler, bunlardan başka Yahudiler ve Zerdüştiler, bu hususta Müslümanlara yardım etmişlerdi. Bu yüzden Emeviler saltanatının sonlarında ve Abbasi saltanatının en parlak devrinde muhit dini itikatlarla, felsefi görüşlerle, ilmi araştırmalarla, velhasıl fikir ve ruh hayatını canlandıran faaliyetlerle dolmuş, bu yüzden İslâm hayatı muhteşem bir gelişme arz etmiş ve bilhassa İslâm'ın ruh hayatı en parlak ve en verimli devrini yaşamıştı.²²³

Emevi halifeleri zamanında başlayan fikir hareketleri, özellikle, Abbasi halifeleri zamanında tam bir gelişmeye ulaşmış ve gerek İskenderiye mektebi gerekse tercümeler yoluyla Yunan kültürüyle temas edilmiş ve bu temas neticesinde bazı etkilenmeler olmuşsa da, daha önceden, İslâm'da birçok fikir akımları meydana çıkmış ve birçok meselelerde Yunan düşüncesi aşılmıştı. Bu nedenle, İslâm Tasavvufunu başka kaynaklara ve özellikle İskenderiye'nin Yeni-Eflatunculuğa dayandırılması boştur.²²⁴

Tasavvufun esasını zühd ve takvânın teşkil ettiğini, tasavvufun menşeinin de Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in dinî hayatından esinlenmiş olduğunu kabul edersek, bunu dışarıda aramaya gerek yoktur. Nitekim başta D.S. Margoliouth ve L. Massignon

²²³ Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s.39.

²²⁴ Sunar, a.g.e., ss.170-171.

ve onlardan sonra gelen Trimingham, H. Corbin, R. Caspar, R. Arnaldez, L. Gardet gibi birçok çağdaş batılılar, artık tasavvufun menşeyinin İslâm olduğunu savunmaya başlamışlardır.²²⁵

Muhittin Uysal, Tasavvuf hicri üçüncü asırdan itibaren, bireysel çıkışlarla zaman zaman İslâm'ın sınırlarını zorlamıştır. Ancak Erol Güngör'ün isabetle belirttiği gibi tasavvufî hayatın bütünü ve genel görüntüsünü göz önünde bulundurarak, İbn Arabî (638/1240)'ye kadar bu dış tesirlerin, İslâm'ın çerçevesini önemli ölçüde aşmayacak şekilde özümlediğini dile getirmektedir. Fakat İbn Arabî (638/1240) ve onu izleyenlerde, Yeni-Eflatuncu felsefenin, Filon (M.S. 50) ve Plotinus (M.S. 270)'un tesirlerinin kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle İbn Arabî ve sonrasında zaman zaman İslâmî renk belirsizleşmiş, artık bu dönemde tasavvuf felsefi bir üslupla kaleme alınmış, keşf ve ilhâm ürünü olduğu açıkça söylenen metafizik gerilimler edebiyatı olarak önümüze çıkmıştır.²²⁶

Cavit Sunar'a göre, İslâm Tasavvufu, İslâmiyet'e hastır ve gerçek kaynağı da Kur'an ve Sünnet'tir.

Cavit Sunar Tasavvuf Tarihi adlı eserinde İslâm tasavvufunun gelişimi ile ilgili olarak şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Tasavvuf, birinci ve ikinci hicri yüz yıllarda Zâhitlik, Nâsiklik ve Fakirlik adı altında sadece dışa ait yani Allah'ın rızasını kazanıp, cennete girmek ve Allah'ın cemâlini müşahade gayesiyleydi. Üçüncü ve dördüncü yüz yıllarda, dışa ait olan bu

²²⁵ Bayrakdar, *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi*, s.98.

²²⁶ Uysal, a.g.e., s.22; Güngör, a.g.e., s.61.

ibadet şekli, içe yönelmiş bir batın ilmi olmuş, dolayısıyla da ruh tasfiyesi ve Allah’la birleşme gaye edinilmişti. Milâdi altıncı yüz yıl sıralarında, Suriye’de Mücadele, İsrâk ve Kemal’den ibaret üç dereceli mistik bir tecrübe doğdu ve Dionysos, Helenistik kaynaklara dayanarak mistik bir teozofi geliştirdi ise de İslâm tasavvufundaki ruh tasfiyesinin İslâm menşeli ve dini karakterde bir tasfiye olduğunda şüphe yoktur. Ve İslâm tasavvufunda tasfiye hem duyumların hem de beden tasfiyesidir. İşte bu tasfiyeden zamanla İlluminasyona²²⁷ çıkıldı ve ilk olarak Hâris Muhasibî tasfiye ile hürriyete kavuşan kimsenin illüminasyon derecesini de elde edebileceğini, dolayısıyla, Allah’la da birleşebileceğini söyledi. Bu yolda ilerleyen tasavvuf, Hicri beşinci yüz yılda, kalbe ait bir iman ve zevke ait bir bilgi olarak gerçek bahtiyarlık yolu sayıldı. Kurtuba’lı İbn Masarra’ İsrâkî ve Pseudo-Empedoclean mektebini kurdu ve Alexander, Duns Scottus, Roger Bacon, Raymond Lull gibi Augustine’ci skolastiklere etki yaptı. Bunun ve Şehabeddin Sühreverdî’nin de İsrâkî fikirleri İbn Arabî’yi de büyük çapta etkiledi. Orta çağda Thomas Aquinas, Eckhart, Dante gibi büyük mistiklere de İslâm tasavvufu temel oldu. Nasıl ki orta çağ, Hristiyan Felsefesine de İslâm Felsefesi temel olmuştur. Hellenistik felsefî tecelli doktrini ile İbn Masarra, Razi ve başkaları gibi, peygamberliğin tasfiye edilmiş bir illüminasyon olduğuna işaret etti. Onu da bu yolda Maimonides ile İslâm Meşşai filozofları takip ettiler. Ve en sonunda,

²²⁷ İlluminisme-Platon, Plotinus gibi filozoflar tarafından takip edilen sezgici bir yoldur. Saf aklın her şeyi halledebileceği görüşündedir. Kabul veya reddedilen her şeyi halledeceği görüşü tamamen hür ve müstakil değildir. Nasslara bağlıdır. Bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s.22.

tasavvuf hicri altıncı ve yedinci yüz yıllarda, bir teozofi,²²⁸ hâlini aldı ve İbn Arabî'den sonra ilerleme ve orijinaliteden ayrılarak sırf taklitten ibaret kaldı.”

Tasavvuf batın ilmi olmak sıfatıyla zahir ilmi olan fıkhnın mukabili olarak ruh hayatının bütün gelişmelerini aksettiren en parlak ayna idi. Maddi hayatın çok ilerlemiş olması ve o zamanki insanların refah ve sefahate dalmış olmaları buna mani olmuyordu. O zamanki ruh hayatının desteği, İslâm'ın ilk devrinde olduğu gibi yalnızlık zahitlik fakirlik ve takva değildi, belki bunlar, maddi hayatın refahı içinde nefislerini dizginlemeyi bilen, tasavvuftan ve daha başka kaynaklardan felsefi ve gayri felsefi unsurlar toplayarak zevki mahiyette olan bir ilmi destekleyecek temelleri bulan yüksek ruhlu kimselerin vasfı idi. Bunların kurdukları ilim ruhların hallerinden ve kalplerin iç yüzünden bahsediyor, riyazet ve mücahede kaidelerini tespit ediyor ve bütün bunlarla zevki marifet sayesinde gerçekleşen bahtiyarlık ve kurtuluş hedefine varmayı gözetliyordu.²²⁹

Arapların Yunan kültürü ile tanışması Arabistan'da yayılan eski mezhepler sayesinde mümkün olmuştur. Bu mezheplerden Nasturiler Hıyre tarafında yayılmışlardı; Yakubiler de Gassan ile Şam kabileleri arasında yaşıyorlardı. Bu Hristiyanlar Yunan kültürünün hiç olmazsa bir cephesini taşımakta idiler. Amaçları putperestlere ve müşriklere karşı kendilerinin savunduğu fikirleri müdafaa etmekti. Felsefe ise bu müdafaayı sağlayacak mantıkî delil ile akli bürhanı vermekte idi.

²²⁸ Teozofik Tasavvuf, İbn Arabi tarafından sistemleştirilen vahdet-i vücûd merkezli tasavvuf anlayışı olup, bu öğretiyeye göre, bütün varlıklar, aşkın varlık Allah tarafından temsil edilen varoluş ilkesinin tezahürlerinden ibarettir. Bkz. Uysal, a.g.e., s17.

²²⁹ Doğrul, a.g.e., s.40.

Süryanilerin Nasturilerle Yakubiler ve müşriklerden öğrendikleri ve öncelikle dillerine sonra Arapçaya çevirdikleri felsefe, Müslümanların eserlerini tanıdıkları, İbn Sînâ, Fârâbî, Kindî gibi filozofların tesiri altında kaldıkları bu Aristo felsefesi gibi sırf aklî mahiyette değildi.²³⁰

Felsefe daha başka bir mahiyette idi. Ve halis felsefe olmadığı gibi halis din de değildi. Belki fikri görüş ile ruhî ilhâmın birleşmesinden ortaya çıkmış bir şeydi ki bunu Yeni-Eflatunculuk temsil etmekteydi. Yunan felsefesinin fikri ve zevki cepheleriyle yapmış olduğu tesir muhakkak ki çok büyüktü. Çünkü İslâm filozofları Aristo'nun tesiri altında ne kadar kaldılsa, İslâm mutasavvıfları da Eflaun'un ve Plotinus'un tesiri altında o derece kalmışlar ve her taraf Yunan'ın bıraktığı bu mirasa el uzatarak mezheplerini besleyecek ve iddialarını doğrulayacak destekleri aramıştı.²³¹

Gerçi Müslümanlar Plotinus'un şahsı hakkında pek bir şey bilmiyorlardı fakat mezhebini tanımışlar, hatta bu mezhep onlara ilk önce Aristo'ya nispet edilerek bildirilmişti. Sebebi Humus'lu Nâime oğlu Abd-ül Mesih'in bu eseri Arapçaya "Aristo Esolocyası" kitabı içinde nakletmesi idi. Şu var ki Müslümanlar Plotinus felsefesini öğrenmişler ona "İskenderiyeliler Mezhebi" adını vermişlerdi. Şehristânî Plotinus'tan bahsettiği sırada onun hakkında "Yunanlı Şeyh" der. Harraniler ile bazı Hıristiyan ve İslâm mezhepleri Eflatun'a veya Pitagor'un mezhebine karışan Eflatuniliği bir müddet tetkik etmişler ve bunun yanında Ravakilerin Yeni-Eflatunculuğunu da tetkik etmişlerdir.²³²

²³⁰ Doğrul, a.g.e., s.40.

²³¹ Doğrul, a.y.

²³² Doğrul, a.y; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.52.

Burada bizi ilgilendiren nokta, Yeni-Eflatunculuğun İslâm ruh ve fikir hayatında çok tesirli ve son derece verimli olmuş olduğudur. Bilhassa mutasavvıflar bu mezhepte ruhî zevklerini ve vecdlerini, batini mûkaşefelerini tatmin edecek bir kaynak bulmuşlardır. Aristo Esolocyası adlı eser, Yeni-Eflatunculuğu gayet iyi tasvir etmekte ve en yüksek hakikatin fikirle değil bir taraftan derin bir bihoşluk içinde nefisten feragat etmekle, diğer taraftan hissedilen âlemden alakayı kesmekle idrak olunduğunu anlatmaktadır. Mutasavvıfların hakiki marifet, his veya akıl yoluyla değil Allah'ın kul kalbine attığı bir nur ile mümkün olduğuna ve kulun bu sırada nefsini lekeleyen her lekeden temizlenmiş olması, Tanrı'sına bağlanmaktan başka her bağlantıdan kurtulmuş olması, her türlü ayrılığı ortadan kaldıran bir tarzda Allah'ın zatına dalmış olması ve velhasıl birlik ve topluluk noktayı nazarları da bunun tıpkısıdır. Yani mutasavvıflarca marifet yolu, Yeni-Eflatunculuk tarafından gösterilen yolun tıpkısıdır. Bu yol, zevk ve vecd ile zevk ve vecde yardım eden riyazet, mücahede ve ibadet yoludur. Buna bir de Delfi mabedi üzerinde göze çarpan şu sözü katmak icap eder: “ Nefsini nefsinle bil” Sokrat bunu felsefesinin şiarı saymıştı. Bu söz Müslümanlara Yeni-Eflatunculuk mahiyetini alarak geçmiş, mutasavvıflar bu sözü alarak istismar²³³ etmiş ve bu sözü, “ Kim ki kendini bilir, Tanrı'sını bilmiş olur” hadisine yaklaştırarak bu sözü ve hadisi zevk ve müşahedelerine temel edinmişlerdir.²³⁴

²³³ “Nefsini nefsinle bil” bu söz Müslümanlara Yeni-Eflatunculuk mahiyetini alarak geçmiş ve mutasavvıflar bu sözü alarak istismar etmiş... Doğrul'un görüşüdür. Bize göre bu bir istismar değildir.

²³⁴ Doğrul, a.g.e., s.41.

İş bu kadarla da kalmamış, bütün varlıkların tek varlık olan Allah'ın feyzine intikal ettiğine inanılarak Yeni-Eflatunculuk mezhebinin ruhuna varılmıştır. Bu mezhebe göre, bütün varlıklar Allah'ın feyzi eseri olmasından başka varlıklar birbirinden teselsül etmektedir. Mutasavvıfların “Vahdet-i vücûd” hakkındaki telakkisi ile felsefî bir mahiyet alarak onun yerini tutan diğer telakkileri tetkik eden kimsenin göreceği manzara Plotinus mezhebinin bu telakkilere iyiden iyiye sinmiş olduğudur. Plotinus mezhebinde Allah'a akli evvel, külli nefis, gayri musavver madde ve cüz-i nefisler varlık mertebeleridir. Allah'ın ilk feyzi akli evveldir ki bütün varlıklar varlıklarını ondan alırlar. Ve diğer feyizler ondan sâdır olur.²³⁵

Bunlar öyle sözlerdir ki Muhyiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd'a ait yazılarında Allah'ın ilk feyzi saydığı ve sair mahlukatı onun mücerret feyizleri tanıdığı Hakikati Muhammediye nazariyesinde tam benzerini buluyoruz. Ömer b. El-Fârîd'ın vahdet-i şühud mahiyetindeki sözleriyle hakikati Muhammediye'yi ifade eden kutbiyet hakkındaki sözleri de aynı mahiyettedir. Ona göre kutbiyet, hakikati Muhammediye'den ibarettir. Hakikati Muhammediye, ilk taayyündür. Maddi, ruhi sair taayyünler ondan sâdır olmuştur. Halepli Şihabeddin Sühreverdi, Allah'ı, aydınlıkların aydınlığı sayar ve bu aydınlığın canlar ve akıllar aydınlığıyla ve cisim olan Gaassık cevherlerle feyizlendiğini söyler. Bütün bu misaller Yeni-Eflatunculuğun İslâm tasavvufunda bırakmış olduğu derin tesiri apaçık gösterir ki zaten bunu inkâr etmeye imkân yoktur.²³⁶

²³⁵ Doğrul, a.y.

²³⁶ Doğrul, a.g.e., s.42.

Mutasavvıflar zevk ve vecdlerini bu zevk ve vecd sayesinde kendilerine görünen hakikatleri ifade için birtakım ıstılahlar üzerinde birleşmişler ve bunların bir kısmına remzi ve işari bir mahiyet vererek kendilerinden olmayan kimselerin bunları anlamasına imkân vermek istememişlerdir. Bu tabirlerin birçoğu, felsefî mezheplerin yayılması nispetinde ıstılahları çoğalan ve İslâm âleminin Yunan felsefesine vukufu nispetinde genişleyen felsefe ıstılahlarından alınan idi. Daha sonra gelen mutasavvıflar bu felsefî ıstılahları mezheplerine sokmaya ehemmiyet vermişlerdir; bunları kendi zevklerine uydurmak istemişler, bunun neticesi olarak ruhi zevk ve şahsi vecd üzerine kurulmuş tasavvufî mezhepler karşısında değil felsefî mezhepler karşısında bulunduğumuzu belirten bir vaziyet hâsıl olmuştur. Bu felsefî ıstılahlar arasında şunlar vardır: “Misaller”, yani ezeli manalar. “Hakikat”, hakikatların hakikati, kelime, illet ve ma’lul, feyiz, kesret ve vahdet, akl-ı evvel, akl-ı külli. Bunlarla beraber daha başkaları, mutasavvıfların Eflatun, Aristo, Revakiler ve Yeni-Eflatunculardan aldıkları sözlerdir. Mutasavvıfların zevk diliyle Allah’tan hakikati Muhamediyreden, marifetten, âlemden ve âlemin Allah ile bağlantısından; bütün varlıkların ta kendisi olan tek Zâtta sâdır olmasından bahsettikleri zaman bu ıstılahları kullanmakta olduklarını görüyoruz.²³⁷

Umumiyetle Yunan felsefesinin, bilhassa Yeni-Eflatunculuğun İslâm tasavvufu tarihi üzerindeki verimli ve geniş tesirini kabul etmekle beraber, bu tesirin, ta başlangıçtan, yani tasavvufun doğuşundan itibaren kendini hissettirmiş olduğuna inanmamıza imkân yoktur. Çünkü ilk önce zahitlik ve takva gereğince hareketle temayüz eden İslâm ruh hayatının durumu ile daha sonra bu hayatın ameli mahiyetine ilaveten ilmi bir mahiyet kazanması sırasındaki durumu, ilk mutasavvıf ve zahitlerin

²³⁷ Doğrul, a.y.

Yunan felsefesine ait olmadıklarını veya bu felsefeye aşına olmakla beraber onu mezheplerine sokmak istemediklerini, veya onu nasıl kullanacaklarını ve zevklerine nasıl uyduracaklarını bilemediklerini belirtmektedir. Onun için ilk zahitlerin sözlerine ve hareketlerine hakim olan renk tamamen İslâmi'dir. Daha sonra gelerek tasavvufu geliştiren ve ilerleten, onu İslâm dininin ruhi felsefesi sayılacak bir âleme benzeten sonraki mutasavvıflarsa, “ilahi teozoflar’dır”. Bunların manzum ve mensur eserlerinde, felsefî telakkilerin ve felsefî ıstılahların izleri görülür. Örneğin hazreti Mevlana’nın Mesnevi’si bu mahiyettedir. Bu şekilde yazılan bu tür eserler, İslâm mutasavvıflarının ancak Abbasilerin saltanatının en parlak devrinde Yunan felsefesinin Arapçaya tercümesinden ve filozofların Allah ile peygamber, hilkat ve sair meseleler hakkındaki telakkileri yayıldıktan sonra, Yunan felsefesini özellikle Yeni-Eflatunculuğu, mezheplerini besleyecek bazı ruhî unsurları ihtiva eden bir kaynak telakki ettiklerini göstermektedir. Yani Yunan felsefesinin tasavvufî bazı unsurlara ve mezheplere kaynak sayılabilmesi, Hicretin altıncı asrından itibaren mümkündür. Profesör Nicholson’a göre, teozofik tasavvuf bilhassa Yunan görüşünün eseridir.²³⁸ Tasavvufu, esas itibarıyla Hint veya İran’a bağlamak mümkün değilse de, tasavvufta Yunan düşüncesi ile Şarklı bir dinin bilhassa Yeni-Eflatunculuk, Hıristiyanlık, Gnostisizm’in bir araya gelmiş birleşmiş olduğunu kabul etmek gerekir.²³⁹

Bu görüş sahiplerinden her birisi, sufî harekete ya da dini kültürel, siyasi ve içtimai İslâm tarihine bir bütün olarak değil de, tasavvufa özel bir açıdan bakmakta veya iddiasında tek bir sufinin araştırılmasına dayanmaktadır. Bütün devrimsel dini hareketlerde olduğu gibi tasavvuf da, ilk üç asırda İslâm tarihine hakim olan yaygın

²³⁸ Doğrul, a.g.e., s.42.

²³⁹ Doğrul, a.y.

akımların gölgesi altında oluşmuş, doğmuş ve gelişmiştir; bu nedenle de söz konusu akımların doğrudan bir sonucudur. Bu tarz hareketler tek bir kaynağa dayanmayacak veya doğuşunu ve hayatiyetini tek bir kaynaktan almayacak derecede karmaşık bir harekettir. İşte bu sebeple tasavvuf hakkında araştırma yapan büyük müsteşrikler, hayatlarının sonlarında doğruluğuna inandıkları tezleri terk ederek başka tezlere yönelmişlerdir. Araştırmacıların ekseriyeti, tasavvufun bu ve benzeri diğer pek çok meselesinde, henüz son sözü söyleme vaktinin gelmediği hususunda görüş birliğine varmışlardır.²⁴⁰

Ancak bütün bu tespitler, bizi, İslâm tasavvufu mütehassısı olan söz konusu kişilerin ortaya koydukları araştırmaların değerini ihmal etmeye götürmemelidir. Tam tersine, engebeli bir yola ve bu yolda yürümek için gerekli teçhizatın kıtlığına rağmen, ortaya koymuş oldukları çabalardan, ulaştıkları neticelerden ve manevîyat dünyamızın en parlak dönemlerinden birini bize sunduklarından ötürü onlara teşekkür etmemiz gerekir.

Ebu'l-Alâ Affî, Batılıların İslâm tasavvufu araştırmalarına ilgilerinin XIX. asrın başlarında başladığını belirtmiştir. Ancak bu araştırmalar, başlangıçta İran tasavvufuna, daha açık bir ifade ile İran tasavvuf şiirine yönelikti. Ancak çok geçmeden yapılan tercümelemler bütünüyle tasavvufa yönelmiştir. Araştırmacıların en büyük sıkıntısı matbu tasavvuf kaynaklarının az olması ve inceledikleri konularla ilgili dünya kütüphanelerindeki kıymetli yazma eserlerden bihaber olmalarıdır.²⁴¹

²⁴⁰ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s.15.

²⁴¹ Nicholson, a.g.e., ss.15-16.

Bayrakdar'a göre tasavvufun menşei, çok farklı din ve yabancı felsefî düşüncelere bağlanmaya çalışılmıştır. Ona göre bu tezler tutarsızdır; zîra bu yazarlardan bazıları, mesela E.Renan, bir zamanlar İran tesirini tasavvufun menşei gösterirken, başka bir zaman Yunan felsefesini göstermiştir; mesela Nicholson bunu bir zaman Hind düşüncesinde ararken, başka bir zaman Hristiyanlıkta aramıştır; aynı şekilde Wensinck bir zaman Yahudiliğe yönelirken, daha sonra Yunan felsefesine yönelmiştir. Bu da onların kendi içlerinde bile tutarsız olduklarını göstermektedir. Dahası birinin kabul ettiğini öbürü reddetmiştir.²⁴²

B-MÜSTEŞRİKLERİN GÖRÜŞLERİ

Antik çağın sonlarına doğru, Hristiyanlığın hızlanan yükselişine ve ilerleyişine karşı savaşılan, kendisini sürekli yenilemeye çalışan felsefe, büyük başarılar elde etmiştir. Şöyle ki düşüncelerin birbirine gelişigüzel yamandığı, gevşek bağlarla bağlandığı, ve kavram kargaşasına yol açabilen eklektik(seçmecî) öğretilerinkinden daha başarılı bir ileri atılımla oldukça kapsamlı ve tutarlı yeni bir sistem daha oluşturuldu. Yeni-Eflatunculuk adı altındaki bu sistemin etkisi M.S. 2.yy'dan 6.yy'a kadar sürmüştür.²⁴³

Din ve felsefenin iç içe girmesi sonucu meydana gelen ve doğuda ve batıda büyük rol oynayan Yeni-Eflatunculuk, her şeyden önce, mistik bir karakter taşıyan

²⁴² Bayrakdar, *Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi*, ss.97-98.

²⁴³ Störig, H.J., *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, (Çev: Ömer Cemal Güngören), Yol yayınları, s.332.

Eflatun felsefesine dayanmış, Aristo ve Stoa'dan aldığı fikirleri de bu temel üzerine oturtmuştur. Bu bireşim de ona orijinal bir mahiyet kazandırmıştır.²⁴⁴

Avrupa'da tasavvufla ilgili ilk eser F.R.D. Tholuck'un "*Sufismus Sive Theologia Persica Pantheistica*"sıdır. Çağımızda konuyla ilgili yapılan ilmi araştırmalara oranla bu kitap ancak tarihi bir değere sahiptir. Başlangıçta Tholuck, Mecusîlerin büyük çoğunluğunun Müslümanların fethinden sonra bile Kuzey İran'da Mecusi olarak varlıklarını devam ettirdiklerine, meşhur sufi şeyhlerinin ekseriyetinin Horasan bölgesinin kuzeyinde ortaya çıktıklarına ve bazı sufilerin sözlerinde yankılanan Hint düşüncelerinin, İran'ın bu bölgesi vasıtasıyla onlar üzerinde etkisi olduğuna dayanarak, tasavvufun Mecusi kaynaktan geldiği görüşündeydi. Ayrıca o, bu görüşünü, ilk tasavvuf fırkalarının kurucularının Mecusi asıllı veya en azından Mecusiliği biliyor olmaları olgusuyla desteklemiştir. Modern araştırmalar bütün bu iddiaların geçersizliğini, en azından genel olarak geçersizliğini ortaya koymuştur. Hatta bizzat Tholuck, bu görüşünden vazgeçmiş ve bir öncekinden daha tutarsız ve geçersiz başka bir iddiaya yönelmiştir. Buna göre o, İslâm zühdünün Arapların uzlet hayatına yönelme isteklerinin tabii bir sonucu olduğuna; tasavvuf ve tasavvufa ait aşırı görüşlerin, Peygamberin öğretisi ve sîretine dayandırılabilceğine inanmıştır.²⁴⁵

XIX. asrın ikinci yarısında, Mısır, Hint ve başka yerlerde kitapların neşri ve özellikle Bulak matbaasında eserlerin yayınlanması hareketi başlayınca, sadece tasavvufta değil, İslâmi araştırmaların bütün dallarında ilmi çalışmaların akışı değişti. 1868 yılında Alfred Von Kremer, "*Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*"

²⁴⁴ Sunar, a.g.e., ss.170-171

²⁴⁵ Nicholson, a.g.e., ss.15-16

isimli kitabını neşretti. Bu kitap tasavvufun doğuşu ve önemli meselelerin gelişim tarihini ele alan ilk düzenli ilmi araştırmadır. İlk bölümlerde, Hristiyan zahidlerinin İslâm zühdünün doğuşuna etkisi üzerinde durulmuştur. Ayrıca Kremer, İslâm zühdünün başlangıçta Allah'dan ve ahiret azabından korku; Müslümanların dünyadan ve tahmin etmedikleri yönlerden kendilerine gelen dünyevi nimetlerden kaçmaya yönelik istekleri esası üzerine kurulduğunu zikretmiştir.²⁴⁶

Daha sonra İlahi aşk düşüncesi, Rabiâtü'l-Adeviyye gibi bazı Müslüman zâhid kadınlar vasıtasıyla zühde girmiştir. Von Kremer'e göre tasavvufta iki farklı unsur vardır: Birincisi; Hristiyan ruhbanlığına; İkincisi; Hint budizmine aittir.

Hint etkisi, Haris Muhasibî, Zunnûn el-Mısırî, Bâyezid el-Bestâmî ve Cüneyd'de açıktır. Von Kremer, tasavvuftaki vahdet-i vücûd düşüncesinin doğuşunu Hint unsuruna dayandırmaktadır. Vahdet-i vücûd, Von Kremer'e göre üçüncü asrın sonlarında Hüseyin b. Mansûr el-Hallac'ın etkisi altında açık bir şekilde ortaya çıkmış bir düşüncedir. Aynı şekilde o tasavvufta ilk asırdaki zühdün yerini aldığını söylediği “muhasabe” ve “murakabe” düşüncesini de Hint etkisine dayandırır. Modern çağdaki yazarların çoğunluğunun görüşüne göre ise, vahdet-i vücûd doktrini açık olarak Hallac'dan epey sonraki asırlarda İbnü'l-Arabî döneminde zuhur etmiş ve tasavvuftaki yerini almıştır. Onlara göre Hallac ve benzeri üçüncü asır sufileri hiçbir şekilde vahdet-i vücûd doktrine mensup olmamışlardır.²⁴⁷

²⁴⁶ Nicholson, a.g.e., s.16.

²⁴⁷ Nicholson, a.g.e., s.17; Massignon, “*Tasavvuf*”, s.29; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, (Haz. Mustafa Kara), İnsanYayınları, İstanbul 1991, s.253.

Von Kremer kitabının kısa bölümlerinde tasavvuf ile ehli sünneti uzlaştıran Gazalî, işrâkî hikmet doktrinin Yeni-Eflatunculuk ile Zerdüştlüğün bir imtizacı olduğunu söylediği Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi bazı sufi şahsiyetleri tanıtmaktadır.

Bu asırda tasavvufun doğuşu meselesini inceleyenlerden birisi de, meşhur Hollandalı müsteşrik R.Dozy'dir ki, o, bu konuyu “*Essai Sur l'histoire de l'Islamisme* (Paris, 1879) adlı kitabında incelemiştir. Dozy söz konusu eserinde şöyle demektedir: Bizzat sufiler mezheplerini sadece Ali ve Hz. Muhammed'e(s.a.v) değil, Hz. İbrahim gibi önceki peygamberlere dayandırırılar. Ona göre tasavvufun İran'dan gelmiş olması gerçeğe en yakın görüştür. Çünkü tasavvuf Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğinden önce İran'da vardı ve bu bölgelere de Hint'ten gelmişti. Her şeyin Allah'tan geldiği ve yine O'na döneceği düşüncesi, âlemin bizzat varlığı olmadığı ve gerçek varlığın Allah olduğu görüşü uzun yıllardır İran'da geçerliydi. İslâm tasavvufu bu tarz ifadelerden feyz almıştır. Fakat Dozy'nin mülâhazası, vahdet-i vücûd mensupları için doğru olsa da, genel olarak İslâm tasavvufu için doğru değildir.²⁴⁸

XIX. asrın sonları ile XX. Asrın başları, araştırmalarının konusu tasavvuf olan yeni bir nesle şahit oldu. Söz konusu araştırmacılar, tasavvuf çalışmalarında büyük adımlar atmışlar ve gelecek nesillerin fikirlerini bina edebileceği temel esaslar ortaya koymuşlardır. Goldziher, Edward G.Browne, Max Horten, Richard Hartmann, Macdonald, Carra de Vaux, Morgoliouth, Asin Palacios gibi mutahassıs olmadıkları halde tasavvufu birçok İslâmî araştırmalarının çerçevesinin içine sokan büyük

²⁴⁸ Nicholson, a.g.e., s.17.

müsteşrikleri zikretmekle birlikte, gerçekten de bu neslin en meşhur iki şahsının, Louis Massignon ve Reynold A. Nicholson olduğunu söyleyebiliriz.²⁴⁹

Özellikle Godziher ve Browne'un tasavvuf araştırmalarında tasavvuf ve tarihinin meselelerini inceleyen herkesin itiraf edeceği büyük bir yeri vardır. Goldziher bize, içindeki düşünce zenginliği ve doğru bakış açısı sebebiyle hâlâ tasavvuf araştırmacılarına ışık tutan iki makale bırakmıştır. Bu makalelerden birincisinin başlığı; “*Materialien zur Entwicke-lungsgeschichte des Sufismus*”, ikincisinin başlığı ise; “*Asketismus und Sufismus*”dur. İkinci makale “*Vorlesungen uber den Islam* (ikinci baskı, 1925)” adlı kitabının bir bölümüdür. Goldziher'in İbn Haldun'un görüşünden etkilenmek suretiyle İslâm tasavvufundaki iki akımı belirgin bir biçimde bir birinden ayırması, söz konusu iki bahisteki en dikkat çeken husustur.²⁵⁰

Bu akımlardan birincisi zühddür. Ona göre zühd, büyük oranda Hristiyan ruhbanlığından etkilenmiş olsa da, İslâm'ın ruhuna ve ehli sünnet mezhebine bağlıdır.

İkincisi gerçek anlamıyla tasavvuf ve tasavvufla ilgili ma'rifet, hal, vecd ve zevk hakkındaki görüşlerdir. Bu tür tasavvuf, bir yandan Yeni-Eflatunculuktan, öte yandan Hint budizminden etkilenmiştir. Goldziher'den sonra tasavvuf hakkında yazı yazan hemen herkes bu ayrımı dikkate almış ve onun bu alandaki değerini itiraf etmiştir.

Browne ise özellikle “*A Year among the Persians*” isimli eseriyle tasavvufun İran şiiri üzerinde bıraktığı etkiyi ortaya koyma noktasında itimat ettiğimiz en büyük

²⁴⁹ Nicholson, a.g.e., s.18.

²⁵⁰ Nicholson, a.y.

kaynaktır. Öte yandan ölümsüz eseri “*Literary History of Persia*” ise hem edebî hem ruhî alanda İslâm akılcılığının en mükemmel tarihidir. Fırkaların özellikle sufiliğın doğuşu mezheplerin gelişimi dini hareketlerin ortaya çıkmasını ve gizli kalmasını hazırlayan amiller ile ilgili hususlarda Browne’un parlak bir bakış açısı vardır.²⁵¹

Richard Hartmann ve Max Horten’in ise tek bir bakış açıları vardır: o da tasavvufun esaslarını Hint düşüncesinden aldığıdır. Horten başka hiçbir yazarın çalışmadığı kadar bu nazariyenin ispatına çaba göstermiştir. O 1927-1928 yıllarında iki makale yazdı; bu makalelerden birincisinde, Hallac’ın, Bestâmî’nin ve Cüneyd’in tasavvuf anlayışlarını tahlil ettikten sonra üçüncü asırda İslâm tasavvufunun Hint düşüncelerinden beslendiğini ve Hint etkisinin Hallac’da çok açık bir şekilde ortaya çıktığını ispatlamaya çalıştı. İkinci makalesinde; ise İranlı sufilerin kullandıkları ıstılahları filolojik olarak araştırmak suretiyle bu nazariyeyi desteklemiş ve İslâm tasavvufunun tamamen Hint Vedenta doktrinin aynısı olduğu sonucuna varmıştır.²⁵²

Hartmann ise Horten’in yaptığı gibi sufilerin ıstılahlarını değil, bizzat sufilerin ülkelerinde yaygın olan eski kültür merkezlerini araştırmak suretiyle aynı iddiayı ispatlama cihetine gitti. 1916 senesinde “*Der İslâm*” dergisinde tasavvufun kaynağı meselesiyle ilgili önemli bir makale yayınlandı. Araştırmasının özeti şuydu: İslâm tasavvufu bir yandan misra ve mani yoluyla Hint felsefesinden, öte yandan Yahudi Kabbalasından, Hristiyan ruhbanlığından, Gnostisizmden ve Yeni-Eflatunculuktan alınmıştır. Ona göre bütün bu unsurları toplayan ve tasavvuf

²⁵¹ Nicholson, a.g.e., ss.18-19; Massingnon, “*Tasavvuf*”, s.30.

²⁵² Nicholson, a.g.e., s.19; Massingnon, a.y.

içerisinde birleştiren kişi, Ebu'l-Kasım Cüneyd el-Bağdadî'dir (ö.297) ve bu sebepten araştırmacıların dikkati ona yönelmelidir.²⁵³

Massignon İslâm'da tasavvufun doğuşunu hazırlayan faktörlere işaret ederek sufilerin ıstılahlarını incelemek ve bu ıstılahların ilk kaynaklarla ilişkisini kurmaktan ibaret olan ilmi bir metoda yönelmiştir. Zira bu faktörlerin tasavvufun oluşum ve gelişmesinde etkisi vardır. Massignon bu konuda 1922 senesinde “*Essai sur les origines du lexique dela mystique musulmane*” adlı eserini yazmış ve araştırmasında tasavvuf ıstılahlarının şu dört kaynağa dayandığı sonucuna varmıştır: Birincisi; Kur'an'dır ve en önemlisidir. İkincisi; Hadis, Fıkıh, Nahiv ve benzeri gibi İslâmi ilimler. Üçüncüsü; İlk kelamcılarının ıstılahları. Dördüncüsü; Doğuda miladi ilk altı asırda Yunanca, Farsça, ve diğer dillerden oluşan ve bilim ve felsefe dili haline gelen bilimsel dil. Massignon sonuçta tasavvufun bizzat İslâm'ın özünden doğduğu görüşüne meyletmiştir.²⁵⁴

Nicholson tasavvufun doğuşunu; etkisini üçüncü asrın başında gösteren İslâm dışı faktörlere bağlamıştır. Ona göre, bu faktörlerin en önemlisi ve en belirginini, Zunnûn el-Mısırî ve Ma'ruf el-Kerhî zamanında Mısır ve Şam'da yaygın olan son dönem Yeni-Eflatunculuğudur. Bu nedenle makalesinde araştırması için odak noktası olarak Zunnûn'u kabul etmiştir. Zunnûn'un, kendi döneminde yaygın olan Yunan hikmeti hakkında bilgi sahibi olduğunu ispatlamak üzere, onun hayatı ve yaşayışından birçok tarihi delil getirmiş, son dönem Yunan kültür hareketini ve bu kültürün Müslümanlara giriş yollarını incelemiştir. A. Merx'in “*Tarihu'l-âm li't-tasavvuf ve*

²⁵³ Nicholson, a.y.

²⁵⁴ Nicholson, a.g.e., ss.21-22.

meâlimihi” kitabında açıkladığı görüşüne benzer bir şekilde, felsefi yönü itibarıyla tasavvufun Yeni-Eflatunculuktan alındığı sonucuna varmıştır.²⁵⁵

Nicholson bu konuyla ilgili görüşünü şöyle özetlemiştir:

“Üçüncü asra gelince bu dönemde tasavvuf bir önceki dönemden (Zühhd döneminden) tamamen farklı yeni bir görünüm kazanmıştır. Bu görünüm, bizzat İslâm’ın içinden çıkan ruhi faktörlerin gelişiminin neticesi olarak açıklanamaz. Ancak, gerçek anlamda tasavvufun doğuşunu hazırlayan tarihi şartlara baktığımızda onu Hint veya İran kaynaklarından birine dayandırmamız da imkânsız görünmektedir. Tasavvufu Yunan düşüncesinin ve Doğu dinlerinin, daha açık bir ifadeyle, Yeni-Eflatunculuğun, Hıristiyanlığın ve Gnostisizmin birleşiminin bir ürünü kabul etmemiz gerekir.”²⁵⁶

Tasavvufun değişim ve dış unsurlardan etkilenme sürecinde yukarıda kısaca bahsedilen Zünnun el-Mısırî’nin payı büyüktür. Eski ve yeni araştırmacıların çoğuna göre bu zat, İslâm’da “teozofik tasavvuf’un kurucusudur. Mısır ve Suriye, hicrî üçüncü asrın ilk yarısında, bu bölgeye yayılan Yeni-Eflatuncu kültürlerin etkisi altındaydı. Zünnun da bu bölgede yaşamış olan bu felsefenin önemli simaları gibi gizli ilimler olan sihir, tılsım ve kimya ile uğraşarak bunlarla tasavvufu mezcetmiş, onu gizli ilimlerden biri olarak görmüştür. Batınilik fikrini derinleştirip geliştirerek tasavvuf düşüncesinin çeşitli yönlerine uygulayan odur.”²⁵⁷ Nicholson’a göre “Haller”

²⁵⁵ Nicholson, a.g.e., s.27.

²⁵⁶ Nicholson, a.g.e., ss.27-28.

²⁵⁷ Uysal, a.g.e., s.17.

ve “Makamlar”dan ilk o söz etmiştir.²⁵⁸ Ma’ruf’un ilk defa söz ettiği “Ma’rifet” kavramını sistematik hale o getirmiştir. İsm-i Azam’ı bildiği söylenmiştir.²⁵⁹ Ebdal, Nukaba, Nuceba ve Kaimun gibi adlarla anılan Ricalül gayb kavramından ilk söz eden de odur. “Arif ile muamele, Allah ile muamele gibidir. O senden zuhur edenlere katlanır, Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanması sebebiyle, ona halim olarak davranır.” Sözü ona aittir.²⁶⁰

Muhittin Uysal bu konuda, Yeni-Eflatunculuk felsefesinde ön plana çıkan “Keşf” ve “Marifet” nazariyeleri ile, tasavvufta marifete ulaşmak için önerilen ön eğitimin birbirine çok benzediğini belirtmektedir. Ona göre, gerek tasavvuf gerekse söz konusu düşünce sistemi, gerçek marifete ulaşmanın; ancak kalbin kirlerden temizlenmesi, nefsi dünyanın geçici lezzetlerinden soyutlama, huşu derin tefekkür gibi bir dizi ön uygulamalardan sonra gerçekleşebileceğine inanırlar. Bu benzerlikten ve söz konusu felsefi akımların, tarih bakımından tasavvuftan önce oluşu gerçeğinden yola çıkarak, “Keşf-Marifet” nazariyesini Yeni-Eflatunculuk felsefesine dayandırmanın, ilmi bir izahı olmasa gerektir. Çünkü İslâm nasslarında ve düşünce sisteminde kalbini her türlü pislikten temizlemiş gönüllerine Allah’ın ilahî bir teyit olarak bir kısım bilgileri koyabileceği ve bunun mümkün olabileceği kabul edilmektedir. Nitekim İslâm tefekküründe imkân dâhilinde görülen bu ilahî teyitler, teknik adlarıyla “Kerâmet, İlham, Keşf” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Ancak

²⁵⁸ Nicholson, a.g.e., s.7; Uysal, a.y.

²⁵⁹ Uysal, a.y.

²⁶⁰ Uysal, a.g.e., s.18.

bunlara ulaşma yolunda sarf edilen çaba ve eğitimin şekli ve niteliğinde tasavvuf, diğer kültürlerden etkilenmiş olabilir, ona göre bu yüksek bir ihtimaldir.²⁶¹

Ancak 1921 yılında “Din ve Ahlâk Ansiklopedisi” ‘nde “Tasavvuf” başlığıyla yayınladığı makalede, Nicholson’ın teorisinde belirgin bir değişim görüyoruz. O şöyle diyerek, tasavvufun doğuşunu hazırlayan faktörler içerisinde İslâmi faktörün yerini açıkça itiraf eder.

Sözün özü şudur: “Tasavvuf, üçüncü asırda, etkisi bir bütün olarak görülen değişik faktörlerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ki, bu faktörler, tevhidin anlamı hakkındaki felsefi araştırmalar, Hristiyan zühd ve tasavvufu, Gnostisizm doktrini, Yunan, Hint ve İran felsefelerinden ibarettir.”

Nicholson daha sonra tasavvuf için tek bir kaynak olduğunu düşünmenin, yanlış olduğunu anlamıştır. O kendisinin de ileri sürdüğü Yunan kaynağı da dahil olmak üzere tasavvufu tek bir kaynağa dayandırmaya teşebbüs eden bütün nazariyeleri reddeder ve şöyle der:

“Ben bugüne kadar İslâm’da tasavvufun doğuşu meselesini yanlış bir şekilde ele aldım. İlk araştırmacıların büyük çoğunluğu, hayat ve kuvvetini İslâm imparatorluğunu meydana getiren pek çok ırk ve sınıftan alan bu büyük hareketin doğuşunun, Hint Vedentası veya Yeni-Eflatunculuk felsefesine dayandırmakla ya da hakikatin tümünü değil, bir yönünü yansıtan faraziyeler va’z etmekle açıklanabileceğini düşünmüşlerdir”.²⁶²

²⁶¹ Uysal, a.g.e., s.21.

²⁶² Nicholson, a.y.

Montgomery Watt, 950 yılına kadar olan dönemi, İslâm düşüncesinin teşekkül devri olarak adlandırmaktadır. İslâm tasavvuf düşüncesi de bu dönem içinde neş'et edip tabîî seyir içinde ortaya çıkan dini bir ilim ve disiplin olarak kabul edilmelidir.²⁶³

Arnaldez, her ne kadar İslâm her şeyde ölçülü bir dinî hayatı örgütlüyorsa da, Kur'an'ı Kerim'in buyruklarına çok titiz bir şekilde uymayı bir davranış çizgisi olarak kabul edip inanalar tasavvufun meydana çıkmasına neden oldular düşüncesindedir. Bu tür düşüncelerin karşısında Massingnon ve Arberry gibi oryantalistlerin sözleri dikkat çekmektedir. Onlara göre tasavvuf, kaynağında ve gelişmesinde, tekrar tekrar okunup üzerinde derin, düşünülen Kur'an'ı Kerim'den ileri gelmiştir. P.Nwyia da aynı düşünceyi paylaşarak tasavvufun İslâm'a mahsus, benzersiz bir özelliğe sahip olduğunu söyler. Bu fikirleri doğrulamak ve tasavvufa dıştan etkilerin olduğu yolundaki iddiaları yalanlamak için Ogan, ileri sürülen etkileri kabul etmeyerek belki tasavvuftaki zühd ve uzlet ile Budizmin ve Hristiyanlığın bazı ilkeleri arasında "gaybet ve ittisal" ile gene Budizm ve İskenderiye felsefesi arasında, vahdet-i vücûd ile Hint dinlerinin Nirvana'sı arasında benzerlik olabileceğini, ancak bu halde bile, bu benzerliğin görünüşte ve şekli olduğunu, fakat asla temelde olmadığını, arada derinliğine çok farklar olduğunu söyler.²⁶⁴

İslâm âlimleri tarafından, tasavvuf cereyanının menşei olarak, bizzat İslâm'ın kendisi kabul edilmiştir. Bununla beraber, tasavvufun menşei meselesi üzerinde çeşitli

²⁶³ Filiz Şahin, *Er-Riâye Li-Hukûkillah, (Haris b.Esed el-Muhasibî), Tasavvuf Klasikleri*, İstanbul 2010, s.9.

²⁶⁴ Altıntaş, a.g.e., s.16.

fikirler beyan edilmiş, bilhassa batılı müsteşrikler tarafından bu cereyanın dış kaynaklı olduğu iddia edilmiştir. Bunlardan bir kısmı tasavvufun Hint menşeli olduğunu, bir kısmı İran menşeli, bir kısmı Hristiyan, Yahudi veya Yunan menşeli olduğunu, bir kısmı da tasavvufun Yeni-Eflatuncu felsefeden kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Bu müsteşriklerden, bu sahada büyük bir otorite olan ve oldukça objektif kabul edilen Louis Massignon, bütün bu görüşlerin yersiz olduğunu belirterek, tasavvufun esas itibarıyla İslâmi menşeli olduğunu kabul etmiştir.²⁶⁵ Profesör Massignon, bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Tasavvufun kaynaklarını incelemek bahsine gelince, bu incelemeyi tamamlamak ile aramızdaki mesafenin, henüz çok uzun olduğu beliriyor. İlk İslâmcı ilim adamları, İslâm tasavvufunun en ileri devirlerinde en belli başlı itikadı olan vahdet ile ehl-i sünnetin mezhebini birbirine uyarlamakta güçlük çekmiş bulunuyorlar. Onun için bunlar tasavvufun daha sonradan İslâm’a girmiş olduğu ve bunun Şam ruhbanîyetinden (manastır hayatında), yahut Yeni-Eflatunculuktan, yahut İran Zerdüştlüğünden, yahut Hintlilerin Vedasından alınmış olduğu kanaatindedirler. Fakat Nicholson, tasavvufun İslâm’a yabancı olduğu iddiasını çürütmüştür. Çünkü İslâm’ın doğuşundan başlayarak, İslâm mutasavvıflarına ait görüşlerin, bizzat İslâm cemaatinin kalbi içinde Müslümanların Kur’an ve hadis okumakla meşgul oldukları sırada ortaya çıktığı görülmektedir.”²⁶⁶ Bu şekilde ne birçok müsteşrikin yaptığı gibi tasavvufun menşei açıklanabilir, ne de tasavvuf tamamen gayr-i İslâmi’dir denilebilir.

267

²⁶⁵ Mehmed Nazmi Efendi, a.g.e., s.21.

²⁶⁶ Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, s.16.

²⁶⁷ Bayrakdar, a.ge., ss.97-98.

Titus Burckhardt'a göre, tasavvuf, İslâm'a sonradan girmiş olamaz. Çünkü bu durumda İslâm'ın ruhsal yöntemlerine göre dışta kalan bir mahiyette olması gerekirdi. Oysa tam tersine tasavvuf, bu ruhsal araçların beşer üstü kaynaklarına zahirilikten daha yakındır ve tümüyle içsel olmakla birlikte, bu geleneksel biçimi doğuran ve hayatta kalmasını sağlayan tecelli ettirici işleve doğrudan katılmaktadır.²⁶⁸

Titus Burckhardt ayrıca şöyle demiştir: "Tasavvufun İslâm âleminde tuttuğu bu merkezi yer dışarıdan bakanlarca görülmeyebilir. Çünkü, biçimlerin gösterdiği anlamın bilincine varan Batınilik aynı zamanda aklilik bakımından da onların üstündedir...Her şeyi yalnız tarihsel planda arayan doğu bilimciler tasavvufun bu ikili cephesini İslâm'a dışarıdan etkiler olduğu şeklinde açıklayabilirlerdi. Ancak tasavvufun kökenini kendi uzmanlık alanlarının doğal sonucu olarak Acem, Hindu, Yeni-Eflatuncu veya Hristiyan kaynaklarına bağlamaları bundandır. Ne var ki, tasavvufun kaynağı üzerindeki bu birbirine karşıt görüşler birbirini dengelemekle sonuçlanmıştır. Çünkü hiçbir kesintiye uğramadan peygambere ulaşan bir zincir durumundaki sufî büyüklerinin ruhsal silsilesinin tarihsel sağlığına gölge düşürmeye yeterli bir neden yoktur. Tasavvufun peygamberden geldiğinin kesin bir kanıtı da budur. Çünkü sufî hikmeti İslâm dışı bir kaynaktan geliyor olsaydı bu hikmete gönül verenler bunu hep yeniden, yeni baştan kurmak üzere Kur'an'daki ayetlere dayanamazlardı. Oysa, tasavvuf yolunun her nesi varsa açık ve zorunlu biçimde Kur'an'dan ve sünnetten esinlenmiştir."²⁶⁹

²⁶⁸ Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Türkçesi, Fahreddin Arslan), İstanbul 1995, s.16.

²⁶⁹ Burckhardt, a.g.e., ss.16-17.

Bu çerçevede Abdulhakim Yüce'nin şu tespiti önemlidir:

“Tasavvufu bir nevî mistisizm olarak gören ve mistisizmi insanlığın malı, ortak tavrı, her dinin özü ve muharrik gücü şeklinde tavsif eden müsteşrikler, İslâm ile ilgili özellikle tasavvufu konu edindikleri çalışmalarında bütün gayretlerini, bu müessesenin İslâm dışı etkilere borçlu bir disiplin olduğunu kabul ettirmek için harcamışlardır. Bu insanlardan şunun veya bunun insafı veya objektif olduğunu söylemek mutlak bir hakikati ifadeden çok, bir nisbet ve derecelendirme gösterecektir. Onların hiçbirisinin tamamen objektif ve art niyetten uzak olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir.”²⁷⁰

Tasavvufun, insan ruhu, Allah, hayat ve hadiselerin mistik müşahade ve tekâmülü esas alması itibarıyla gerek Hint, gerek Hristiyan ve gerekse Yeni-Eflatuncu mistisizmle benzer veya ortak yönleri elbette mevcut olacaktır. Mistik düşünce ve yaklaşım insanlığın ortak malıdır. Ancak alabildiğine geniş bir doktrinin bir parçasını alıp bunun bir başka doktrinle arz ettiği benzerliğe bakarak bunların aynı veya birbirinin kopyası olduklarını söylemek büyük bir hata olur. Bu tarz yaklaşım ve değerlendirmeyi esas alırsak insanlık dünyasında birbirinin aynı olmayan veya birbirinden kopya edilmeyen hiçbir müessese bulunmaz. İnsanlık bir bütündür. Bütün insanî müesseseler birbirine benzer. Çünkü realite tektir ve insanoğlu realiteyi yakalamak için çalışmaktadır. Realiteyi Yaratıcı kudret olarak kaynağında ve doğrudan kucaklamanın disiplini olan mistik yaklaşım ise, zamanı mekânı ve sergileyeni kim olursa olsun, benzerlik hatta ayniyet arz edecektir. Eğer mistik düşünceye ortak bir kaynak aranıyorsa, bu kaynak semavî dinlerin beyanı olup,

²⁷⁰ Yüce, a.g.e, ss.10-11.

İslâmiyet bu beyanların en mükemmel bir mecmuasıdır. Bu vasfıyla İslâmiyet, iddiaların tersine ve kâinat çapında bir hakikat olarak bütün mistik düşüncelerin tashih merkezi ve ilhâm kaynağıdır. Çünkü İslâm denince, ilk peygamberden son peygambere kadar bütün semavî dinler kastedilir. Bu evrensellik değişik pek çok elemanın İslâm bünyesi içinde eritilmesini ve özel manada İslâm'ın, daha önceki değişik düşünce form ve dillerini sûfi tefekkürü ifade için kullanılmasını mümkün hale getirmektedir.²⁷¹

Çeşitli kültürlere mensup yeni mühtediler girdikleri yeni dine, herhalde zihinlerinde şekillenmiş olan önceki değer hükümlerinin etkisi altında baktılar ve onu öyle yorumladılar. Bunu kabul etmemek insan tabiatının inkârıdır. Mevzuubahis dış tesirlerden etkilenenlerin çoğunun mühtediler olması da böyle düşünmemize imkân veriyor. Yeni dine giren bir kimse elinden geldiğince bu yeni dinle temessül etmekte, fakat elinde olmayarak önceki duygu ve düşüncelerin izlerini de taşımaktadır.²⁷²

İşte Tasavvuf bu tarihi seyri içerisinde, hicrî III.yy.'dan itibaren kendi asliyetini muhafaza etmekle beraber, yavaş yavaş yabancı kültür ve inançları etkisi altında kalmaya başlamıştır.²⁷³

İslâm tasavvufunda özellikle sonraki dönemlerde pek büyük tesiri bulunan Yeni-Eflatuncu düşünce İslâm dünyasına Hıristiyanlar vasıtasıyla girmiştir.²⁷⁴

²⁷¹ Yüce, a.g.e., ss.11-12.

²⁷² Yüce, a.g.e., ss.12-13.

²⁷³ Mehmed Nazmi Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufi Hayat-Halvetlik Örneği-Hediyyetü'l-İhvan* (Haz: Osman Türer), İstanbul 2005, İnsan Yayınları, s.25.

Tasavvufta en çok bahsedilen menşeyi “Yeni-Eflatuncu” tesirdir. Bu tesir de doğrudan doğruya değil, Mısır ve Güney Suriye’de ortaya çıkan “Neo-platonizm” ve Irakta “Harran Mektebi” ve “Sabiilik” vasıtasıyla eski “Maniheizm” itikatlarının süzgecinden geçtikten sonra geldiği biliniyor. Öyleyse bu görüşü savunanlara göre, Yeni-Eflatunculuğun tasavvuf üzerinde doğrudan doğruya rolü yoktur.²⁷⁵

Zaten evvelce de belirtildiğine göre, tasavvufun Yunan felsefesiyle ilgisi yoktur. Felsefe mutasavvıflara göre merduttur. İlk mutasavvıfların yaşadığı devirlerde İslâm âlemine Yunan Felsefesi henüz girmemiştir.²⁷⁶

Lügatçe-i Felsefe’nin ifadesine göre tasavvuf, İslâm dininde nefisleriyle fâni ve Allah Teâlâ ile bâki tabâyiden kurtulmuş ve hakikatların hakikatına vasıl olmuş olan zümre-i havâssa mahsus bir mezheptir. El-Müncid adındaki Arap lügati de buna yakın bir ifade kullanmaktadır.²⁷⁷

Özet olarak, İslâm tasavvufu İslâm’a yabancı Hıristiyanlık ve Budistlikten alınma değildir. Bunun kaynağı Kur’an’ı Kerim ve hadislerdir. Bununla beraber tasavvuf diğer dinlerde de vardır.²⁷⁸

²⁷⁴ Güngör, a.g.e., s.59.

²⁷⁵ Mahir İz, *Tasavvuf*, İstanbul, Rahle Yayınevi, ss.87-88.

²⁷⁶ İz, a.g.e., s.88.

²⁷⁷ İz, a.g.e., s.89.

²⁷⁸ İz, a.y.

C-YENİ-EFLATUNCU FELSEFENİN İSLÂM TASAVVUFUNA ETKİSİ

Sonuç olarak; şimdiye kadar aktardıklarımıza baktığımızda iki soru ile karşılaşabiliriz. Acaba tasavvuf ilk önce dinî ve felsefî bütün yabancı faktörlerden bağımsız olarak kendiliğinden ortaya çıkmış olamaz mı? Böyle bir sorunun doğruluğu kabul edilebilir. Çünkü beşer ruhu bütün insanlarda aynidir.(nesneldir). Öyleyse tasavvuf nefsin ve ruhun bir terbiyesi olması nedeniyle bütün insanlar arasında ortak bir temel yapı oluşturur ve onun için herhangi bir dine mensup olan kimse aynı (nesnel) yolu tutmakla aynı neticelere varmak imkânına sahiptir. Çünkü kullanılan tasfiye ve terbiye yolları aynı olduğu gibi her tarafın gözettiği en yüksek gaye de diğerinin aynidir. İnsan ruhu her devirde ve her yerde aynı olduğuna göre, İslâm âleminde beliren tasavvufun Hint ve Fars dinlerinde, Hıristiyanlıkta ve Yunan felsefesinde muhtelif şekiller alan tasavvufun tıpkısı olmasına hiçbir engel kalmaz.²⁷⁹

Süleyman Hayri Bolay'a göre, tasavvuf nefsin terbiyesi ve ruhun tezkiyesi, kalbin temizlenerek ilahî âlemin hakikatlarını aksettiren bir ayna durumuna getirilmesi, bunun için birtakım mücadelelere zühd ve riyazet hayatına katlanmak olması dolayısıyla çeşitli dinlerde müşterek taraflar olabilir. Fakat bu demek değildir ki İslâmi tasavvuf şurdan veya buradan gelmiştir. Hele tasavvufu dini-felsefi bir mezhep olarak kabul etmeyip de pratik bir zühd hayatı yaşamak ruhun eriştiği yüceliklerde bir takım ilahî hakikatları keşfetmek ve nefse hâkimiyet kurmanın yolları şeklinde görülürse; bu tasavvufun tamamen İslâmi olmaması için hiçbir sebep yoktur. Ama, aksine, tasavvuf felsefesi bir mezhep, keşfedilen hakikatları ve incelikleri çeşitli şekillerde izah etmek, varlık âlemini anlamak ve bu hususta yeni izah tarzları getirmek

²⁷⁹ Doğrul, a.g.e., s.16.

şeklinde anlaşılıyorsa, buna bir çok yabancı dinî ve felsefî unsurların karışması gayet mümkündür. Nitekim mesela Yeni-Eflatunculuğun tesirini kabul etmek yerinde ve isabetli olur. Bu tesirin de doğrudan doğruya olmadığı bilinmelidir. Yalnız unutmamalıdır ki, bu tesir ve karışma tam bir zühd hayatının teşekkülünden, ruhî terbiye yollarının tesbitinden, hatta sistemleşmesinden çok sonradır. Bu ruhî hayatın temellerini atan bizzat Hz. Peygamber (s.a.s) idi. O'nun yüksek hayatını örnek almış olan sahabeler, kalplerinin parlaklığı, derûni âlemlerinin berraklığı, takvâ sahibi olmaları, kendilerini tam bir ihlâs ile ibadete ve Allah yoluna adanmaları ile ilk zahid ve mutasavvıfları teşkil etmişlerdir.²⁸⁰

Muhittin Uysal, doktora çalışmasında şöyle bir sonuca varmıştır: Çeşitli inanç ve kültürlerin bazı uygulamaları ile, yaşayan şekli ile tasavvuftaki bazı uygulama ve inançlar arasındaki benzerliklerden hareketle, onun kurum olarak yabancı kültürlerden devşirildiğini söylemek, ilmi bir tespit olmaktan uzaktır. Belli uygulamalarda, yalnız o konulara mahsus olmak üzere bir dış etkinin varlığından söz edilebilir.²⁸¹

Ayrıca ona göre, etkilemenin mevcudiyeti kabul edilen uygulamalardan hiçbirisi tek başına bu uygulamanın dış kaynaklı olduğunu ispata yeterli değildir. İnsan aklı ve tefekkürü belli durumlarda birbirine benzer, yakın düşünce tarzları ortaya koyabilmektedir. Belli meselelerde farklı dinlerden ve kültürlerden insanların birbirine benzer şeyler düşünmüş olmaları tabiidir. Bu bakımdan herhangi bir uygulamanın kaynağını bu kültür ve dinlerden birisine mâl etmek doğru olmayabilir.²⁸²

²⁸⁰ Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, ss.261-262.

²⁸¹ Uysal, a.g.e., s.20.

²⁸² Uysal, a.g.e., s.21.

Abdülhakim Yüce, eserinde herhangi bir ortam ve yerde ortaya çıkan bir oluşu tamamıyla dış kaynaklara bağlayıp iç tesirleri ve kökleri görmezlikten gelmenin doğru olmayacağını söylemiştir. Çünkü bir toplumda belli bir dayanak ve vasıta bulamayan bir düşüncenin, o topluma hâkim olması imkânsız gibidir. Orada kök ve nüve şeklinde bir fikir olur dış tesirlerde neşv-ü nema bulur ve gelişir. Tasavvuf için veya tasavvufun sadece bazı noktaları için ancak bu kadarlık bir tesirden söz edilebilir ki bu da tabii karşılanmalıdır. Ona göre, İslâm tasavvufu kuruluş döneminde hiçbir dış kaynağa dayanmadan doğrudan İslâm'ın prensipleri üzerine inşa edilmiştir. Tasavvufun felsefî bir karakter kazanıp, “Vahdet-i vücûd” nazariyesinin yayıldığı dönemde, bazı yabancı kaynaklı unsurlar karışmışsa da, bunlar yabancı olma özelliğini kaybederek İslâm düşüncesine mâl edilmiş ve tasavvuf yine İslâmi olma özelliğini muhafaza etmiştir. Bu gerçek artık birçok batılı araştırmacı tarafından da kabul edilmiştir.²⁸³

Burada kültürler arası etkileşimin değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü tasavvufî düşüncenin oluşumunda etkili olan önemli sufilerden bazılarında farklı kültürlerin etkisini görebilmekteyiz. Kültürler arasında bilgi alışverişinin kaçınılmazlığı bir gerçektir. Düşünce tarihine adını yazdırmış ve insanlık tarihinin gidişatının belirlenmesinde pay sahibi olan hiç bir medeniyet, kendisi dışındaki dünya medeniyetlerinin bilgi birikiminden faydalandığını inkâr edemez. Bu medeniyetlerin diğer kültürlerin birikiminden faydalanmaları, kendi orijinalitelerini muhafaza ettikleri takdirde faydalı olacaktır. İnsan sosyal bir varlık olması hasebiyle ticari münasebetler kurar, seyahat eder, diğer kültürlerle elçiler aracılığıyla veya bu

²⁸³ Yüce, a.g.e., ss.13-14.

günün şartlarında konuşmak gerekirse modern iletişim olanaklarıyla diyaloga girer. Medeniyet tarihi bu durumu ispat edecek oldukça fazla örnek sunmaktadır.²⁸⁴

Dünya medeniyetleri arasında sıkça görünen bu bilgi alış verişinin İslâm tarihinde de örnekleri oldukça fazladır. İslâm medeniyeti diğer kültürlerin birikimlerinden faydalanan birçok ilim adamı yetiştirmiştir. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî, diğer medeniyetlerin ürünlerinin bir Müslüman tarafından kullanılmasının İslâm'ın bir gereği olduğunu söylemektedir. İslâm medeniyetinin diğer medeniyetlerle etkileşime geçmesi farklı düşünce çeşitliliğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.²⁸⁵

Genel olarak felsefeyi gayr-ı müslimlerden öğrendiğimiz bilinen bir gerçektir. Manevî ilimlerin Araplara naklî konusunda büyük rol oynayan ve Mistik bir okul olan İskenderiye Mektebi'nin İslâm Medeniyetine etkileri bilinmektedir. İskenderiye Mektebi'nin düşünce yapısı olan Helenistik kültür İslâm coğrafyasına teolojik-mistik karakterli Süryanilerin aracılığıyla ulaştırılmıştır.²⁸⁶ İlk dönemde yaşamış sufiler diğer medeniyetlerin birikimlerini kabullenme noktasında oldukça müsamahakâr davranmışlardır. Bu noktada üzerinde durulması gereken meselelerden biri de tasavvufun uğradığı etkileşimin boyutudur. Etkileşimin kaçınılmazlığı bir gerçektir. Bu paralelde, tasavvufun tek bir kaynağa indirgenmesi de yanlıştır. Tasavvuf, tek bir kaynağa dayanmayacak veya doğuşunu ve hayatini tek bir kaynaktan almayacak derecede karmaşık bir harekettir. Fakat “İslâmi öğretilerin, ilk dönemlerde zühde ne ölçüde tesir ettiğini; Hristiyan, İran, Hint düşüncelerinin,

²⁸⁴ Er, *İlk Sufîlerin Diğer Dinlere Bakışı*, s.57.

²⁸⁵ Er, a.y.

²⁸⁶ Er, a.g.e., s.58.

Gnostik, Yeni Platoncu, Hermetik düşüncelerin sufi çevreye nasıl girdiğini; hangi bölgelerde bu düşüncelerle suflerin düşünceleri arasında birleşme meydana geldiğini; bu düşüncelerin suflere hangi şekilde ve ilk olarak hangi dilde ulaştığını; suflerin bu düşünceleri gerçek anlamıyla ne kadar bildiklerini; eski kültür merkezlerinin bu düşünceleri sufler arasında ne kadar yaydığını bilmiyoruz.²⁸⁷

Kısaca, Tasavvuf, İbn Arabî'ye kadar, pratik durumunu korumuş, yani Kitap ve Sünnete uymayı, emirlere ve nehiylere itaatı, taat ve ibâdeti, kalbi mâsivaya muhabbetten ayırmayı, nefsi tezkiye ve kalbi tasfiyeyi hedef edinmiş iken İbn Arabî ile teorik duruma geçip Felsefeleşmiş ve özellikle, İbn Arabî'nin, (Fusûs)'u, Fahrüddin-i Irakî'nin (Lemeât)'ı ve Câmî'nin (Levâyih)'i ile de dört bir tarafa yayılmış ve en nihayet İbn Arabî'den sonra bir Teozofi (Bir takım gizli ilimlerle karışık Tasavvuf) hâlini almış, ilerleme ve orijinaliteden kesilerek sırf taklitten ve tekrardan ibaret kalmıştır.²⁸⁸

Zihniyet insan zihninin bir hâli, bir tavrıdır. Bu hâl ferdin veya sosyal bir gurubun düşüncesini sevk ve idare eder.

İnsanların hadiseler karşısındaki tutumları bir akıl yürütme sonucu olur. İnsanların içgüdüye bağlı olan vaziyet alışlarının dışındaki her türlü bilinçli tutumunu, gizli veya açık, dolaylı veya dolaysız akıl yürütme veya akıl yürütmeler tayin eder.²⁸⁹

²⁸⁷ Er, a.g.e., s.59.

²⁸⁸ Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara 1978, s.11.

²⁸⁹ Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, 1999, Akçağ, s.234.

Akıl yürütmeler tabii olarak düşüncenin tutarlılığı içinde seyreder. Bu tarz düşünceye mantıki düşünce de denir. İnsanların aynı mantığı kullandıkları halde herhangi bir konu karşısında farklı tutumlar alışları, düşünceleri yöneten zihniyetlerinin farklılığından ileri gelir.²⁹⁰

İnsanoğlunun yeryüzünde oluşturduğu en büyük organizasyonun adı medeniyettir. Farklı yüz yıllar ve değişik coğrafyalarda gerçekleşen medeniyetlerin üzerinde oturduğu üç sütundan bahsedilebilir. Bunlar; a)“İlim, irfan, hikmet”; b)“Fikir, felsefe, yorum”; c)“Güzel sanatlar” ‘dır. Bu sütunların oluşması ve gelişmesi için bir dördüncü unsur ilave etmek gerekirse o da siyasi irade ve otorite olmalıdır. Bir hareketin medeniyete dönüşebilmesi için o hareketin her üç dalda da o yüzyılın zirvesini yakalaması gerekir. Bunun da objektif ölçüsü aynı yüzyılda yaşayan diğer toplumların söz konusu üstün ilim, fikir ve sanat hareketlerine hayran olmaları ve onları taklit etme ihtiyacı duymalarıdır.²⁹¹

Bütün medeniyetlerin temelinde taklit ve tercüme vardır. Yani bunun adı daha önceki uygarlıkların yadigârlarını anlama ve kavrama faaliyetidir. Çünkü herkes “Ademoğlu” kültürünü kullanmak ve ona katkı yaparak hayatını sürdürmek durumundadır. Bütün insanları besleyen bu vadiye “gelenek vadisi” de denilebilir.²⁹²

Orta Doğu topraklarında oluşmaya başlayan İslâm medeniyeti de aynı yolu takip etmiştir. Yunan, Bizans, Hint, İran gibi medeniyetlerle yüz yüze gelen Müslümanlar bunları okuyup anladıktan sonra kendi “dünya”larına uygun yeni bir

²⁹⁰ Öner, a.y.

²⁹¹ Kara, “*Tasavvuf*”, *İslâm’a Giriş- Evrensel Mesajlar*, ss.164-165.

²⁹² Kara, a.y.

senteze gitmişlerdir. Şüphesiz onlar bu sentezi oluştururken iki temel yönlendirici her zaman yanlarında oldu: Kur'an ve Hadis. Çünkü bir Müslüman zihin ve gönül için, dış tesirler ne kadar çok ve güçlü olursa olsun bu iki kaynakla uyuşmak, bağdaşmak ve kaynaşmak zorundadır. Fakat İslâm dünyası sadece taklit ve tercüme noktasında kalsaydı bugün “İslâm medeniyeti” diye bir terimle tanışmak mümkün olmayacaktı. İslâm toplumunda ortaya konan ilim felsefe ve sanat ürünlerinin asırlar boyunca komşu medeniyetlerce taklit ve tercüme edilmesi konumuzla ilgilidir. Bu tesir – kısmen de olsa – devam etmektedir.²⁹³

Medeniyetlerin bir kısmı milletlere göre, bir kısmı devletlere göre bir kısmı coğrafi bölgelere göre bir kısmı da o dinin adına göre isimlendirilmiştir. Son kategoriye giren İslâm medeniyeti uzun bir zaman diliminde farklı kültürlerin yaşandığı topraklarda bütün ilmi, fikri ve bedii faaliyetleri kucaklayan bir anlayışla “Ademoğlu vadisi” ne yeni renk, tat ve kokular sunmuştur. İnsanın beyninden ve gönlünden kaynaklanan bu armağanlar sayesinde insan kendini tanımış “kendini tanıyan Rabbini tanır” hikmetinin gereğini yapmıştır.²⁹⁴

İslâm medeniyeti adını alan bu geniş yelpazenin önemli renklerinden biri de tasavvuftur. Daha önceki medeniyetlerin de olmazsa olmaz bir unsuru olan ve genel olarak mistisizm diye isimlendirilen bu hareket daha çok insanın iç boyutunu, ruhî, derûnî tarafını ele alarak Allah kâinat ve insan hakkındaki değerlendirmeleriyle söz

²⁹³ Kara,a.g.e., ss.164-165.

²⁹⁴ Kara, a.y.

konusu uygarlığa hizmet eden bir düşünme, anlama ve yaşama faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹⁵

Temel hedefi “insanı, Allah’ın istediği gibi bir kul” olma noktasına yükseltmek olan tasavvuf, bu hedefe doğru yürürken ilim ve hikmetin aydınlığından, fikir ve felsefenin zenginliğinden güzel sanatların derinliğinden istifade etmiştir. Bu alış-veriş zamanla tasavvufi yorumlara saha açmış, ilim, irfan ve hikmet boyutu, felsefenin metafizik ve etik boyutuyla bütünleşmiştir. Bir diğer ifadeyle sufilerin, aklî, naklî bilgilerin yanında kalbî bilgi ve sezgilerle bu “vadi”ye sundukları ilm-i ledün kültürü, zamanla ilim ve felsefenin bir parçası hâline gelmiştir.²⁹⁶

Gazâlî’ye göre tasavvufi unsurlar dinin en canlı bölümünü meydana getirip, dini hayatı tam bir hakikate dönüştürür.²⁹⁷

Din ve kültürlerin bazı uygulamalarındaki benzerlikler, yalnız tasavvuf ile başka inanç ve kültürler arasındaki benzerlikten ibaret değildir. Az çok bütün kültür ve inanç sistemleri birbirlerini etkilemiş olabilir. Bu durum kültür olgusunun mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Hangi inanç sisteminin hangi kültürü ne zaman ne ölçüde etkilediğinin tespiti de ayrıca faydalı olur.²⁹⁸

²⁹⁵ Kara, a.g.e., s.165.

²⁹⁶ Kara, a.y.

²⁹⁷ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999, s.149; Bkz. Walter, T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, (Çev: Abdullatif Tüzer), 2004, İnsan Yayınları, ss.345-347.

²⁹⁸ Uysal, a.g.e., s.20.

SONUÇ

Çalışmamızın başında, tasavvuf kelimesinin tanımına ve tarihî gelişimine yer verilerek, Yeni-Eflatunculuk hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra da, bu felsefî öğretinin İslâm tasavvufuna etkilerinden bahsedilmiş, tasavvuf alanında araştırmalar yapmış yerli ve yabancı bilim adamları ve müelliflerin bu konudaki görüşlerine yer verilmiştir.

İslâm tasavvufu kuruluş döneminde hiçbir dış kaynağa dayanmadan doğrudan İslâm'ın prensipleri üzerine inşa edilmiştir. Tasavvufun felsefî bir karakter kazanıp, “Vahdet-i vücûd” nazariyesinin yayıldığı dönemde, tasavvufa bazı yabancı kaynaklı unsurlar karışmışsa da, bunlar yabancı olma özelliğini kaybederek İslâm düşüncesine mâl edilmiş ve tasavvuf yine İslâmî olma özelliğini muhafaza etmiştir. Bununla beraber tasavvuf diğer dinlerde de vardır.

Farklı din, inanç ve kültürlerin yaşam biçimi ve bazı uygulamaları ile İslâm tasavvufundaki bazı uygulama ve inançlar arasındaki benzerliklerden hareketle, onun kurum olarak yabancı kültürlerden devşirildiğini söylemek, doğru olmaz. Belli uygulamalarda, sadece o konulara mahsus olmak üzere bir dış etkinin varlığından söz edilebilir.

Ayrıca, etkilemenin olduğu kabul edilen uygulamalardan hiçbirisi tek başına bu uygulamanın dış kaynaklı olduğunu ispata yeterli değildir. İnsanlar belli durumlarda birbirine benzer, yakın düşünce tarzları ortaya koyabilmektedirler. Belli meselelerde farklı dinlerden ve kültürlerden insanların birbirine benzer şeyler düşünmüş olmaları doğaldır. Bu nedenle herhangi bir uygulamanın kaynağını bu kültür ve dinlerden birisine mâl etmek doğru değildir.

Herhangi bir yerde ortaya çıkan bir oluşu tamamıyla dış kaynaklara bağlayıp iç tesirleri ve kökleri görmezlikten gelinemez. Bir yerde belli bir dayanak ve vasıta bulamayan bir düşüncenin, filizlenmesi zordur.

Tasavvuf, İbn Arabî'ye kadar, pratik durumunu korumuş, yani Kitap ve Sünnete uymayı, hedef edinmiş iken İbn Arabî ile teorik duruma geçip felsefeleşmiş ve özellikle, İbn Arabî'nin, (Fusûs)'u, Fahrüddin-i Iraki'nin (Lemeât)'ı ve Câmî'nin (Levâih)'i ile de dört bir tarafa yayılmış ve sonunda İbn Arabî'den sonra bir Teozofi hâlini almış, ilerleme ve orijinaliteden uzaklaşarak sırf taklitten ve tekrardan ibaret kalmıştır.

Görülüyor ki, ilk dönemde yaşamış sufiler diğer medeniyetlerin birikimlerini kabullenme noktasında oldukça özgür davranmışlardır. Burada üzerinde durulması gereken problemlerden biri de tasavvufun uğradığı etkileşimin boyutudur. Etkileşim kaçınılmaz bir gerçektir. Bu açıdan, tasavvufun tek bir kaynağa indirgenmesi de yanlıştır.

Araştırmamızdaki en önemli tespitlerden biri tasavvufun, tek bir kaynağa dayanmayacak veya doğuşunu ve hayatietini tek bir kaynaktan almayacak derecede komplike bir hareket olduğudur. Fakat İslâmi doktrinlerin, ilk dönemlerde zühde ne ölçüde tesir ettiğini; Hristiyan, İran, Hint düşüncelerinin, Gnostik, Yeni-Eflatuncu, Hermetik düşüncelerin sufi çevreye nasıl girdiğini; hangi bölgelerde bu düşüncelerle sufilerin düşünceleri arasında birleşme meydana geldiğini; bu düşüncelerin sufilere hangi şekilde ve ilk olarak hangi dilde ulaştığını; sufilerin bu düşünceleri gerçek anlamıyla ne kadar bildiklerini; eski kültür merkezlerinin bu düşünceleri sufiler arasında ne kadar yayıldığı bilinmemektedir. Ancak günümüzde de mistik, gnostik ve gizemli olan her düşünce tarzının insanlara cazip geldiği bilinen bir gerçektir.

İslâm düşünürleri tasavvufun kaynağının yalnızca Kur'an ve hadis olduğu görüşündedir. Ancak insan toplumsal bir varlık olduğundan diğer toplumların kültürlerinden de etkilenmiştir. İslâm dini geniş alanlara yayıldıkça diğer farklı kültürlerle temas kaçınılmaz olmuştur. Özü itibarıyla tasavvuf İslâmi olmakla birlikte zaman içerisinde Yeni-Eflatunculuk gibi dış unsurlardan da etkilenmiştir. Fakat bu etkiler İslâm'ın öğretilerine aykırı değildir. Tasavvuf yolunun her nesi varsa açık ve zorunlu biçimde Kur'an'dan ve Sünnetten kaynaklanmıştır.

Müsteşrikler İslâm tasavvufunda yabancı tesirlerin etkisinin olduğunu kanıtlamak için epey çaba sarf etmiş, bu konuda pek çok araştırma yapmışlardır. Günümüzde bu araştırmalar hâlâ devam etmektedir.

Massignon ve Nicholson gibi ünlü müsteşrikler eserlerinde önceleri İslâm tasavvufunun dış unsurlardan, yabancı kültür ve felsefelerden etkilenmiş olduğu hususunda görüş bildirmişler fakat daha sonraki araştırmalarında bu düşünce ve fikirlerinden vazgeçerek İslâm tasavvufunun oluşmasında tamamen İslâmi fikriyâtın öne çıktığını ve tasavvufun özünün İslâm'dan kaynaklandığını kabul etmişlerdir.

İslâm tasavvufu tarihî seyri içinde gelişirken mutasavvıfların içinde yaşadığı farklı yer ve farklı zamanlarda, onların düşünce ve âdetlerinin doğrudan ya da dolaylı olarak bazı yerli, yani mutasavvıfın bağlı olduğu kendi milli kültürel âdet ve inançlar ile, bazı yabancı, yani İslâm kültür ortamı dışından gelen düşünce ve âdetlerden etkilendiği görülmektedir. Mesela:

Yeni-Eflatunculuktaki mistik düşünce tasavvuftaki mistisizmle benzerlik arz etmektedir. Mutasavvıfların marifet yolu, Yeni-Eflatunculuk tarafından gösterilen yolun tıpkısıdır. Bu yol, zevk ve vecd ile zevk ve vecde yardım eden riyazât,

mücahede ve ibadet yoludur. Tasavvuftaki vahdet-i vücûd nazariyesiyle Yeni-Eflatunculuktaki sudûr nazariyesi arasında da büyük benzerlikler vardır.

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki, İslâm tasavvufunun oluşum ve gelişim sürecinde Yeni-Eflatunculuğun tasavvufa etkileri inkâr edilememekle birlikte İslâm tasavvufunun özü Kur'an ve Sünnet'e dayanmaktadır.

ABSTRACT

In our work, the knowledge of Neoplatonism is given with the definition of Sufism and its historical development. Then, the influences of this philosophical doctrine to Islamic Sufism are talked about and the opinions of native and foreign sufis and editors.

Islam philosophers are in the opinion that only Quran and Haidth are the source of Sufism. However, man is affected by the other societies' culture as he is a social being. The contact with the other different cultures becomes inevitable as long as Islam spreads on a large area. Sufism in essence is an Islamic discipline , but it is affected in due course by the outer elements like Neoplatonism. On the other hand, these outer elements are not inconsistent with the doctrines of Islam.

Orientalists have made great effort to prove the impact of foreign elements in Islamic Sufism and they have done a lot of researches about this subject. In our day, these researches have still been continued.

Famous oriantialists like Massignon and Nicholson have expressed their opinions about that in the beginning, Islamic Sufism has been affected by the outer elements, foreign cultures and philosophies; however in their following researches, they have given up this idea and acknowledged that Islamic thought absolutely becomes prominent in creation of Islamic Sufism and the core of Sufism originates in Islam.

In conclusion, the essence of Islamic Sufism, in the process of creation and development of that, is based on Quran and Sunnah, but Neoplatonist influence on Sufism cannot be denied, as well.

KAYNAKÇA

Abdulkadir Mahmud,

- ❖ **El-Felsefetu's-Sûfiyye, Fi'l-İslâm**, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kahire 1967.

Affî, Ebu'l-Alâ,

- ❖ **es-Sevrâ er-Rûhiyye fi'l-İslâm** (Terc. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), **Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim**, İstanbul 1996, Risale yayınları.

Ahmed Emin,

- ❖ **Zuhru'l İslâm**, I, VI, 3.bsk, Mektebetu'n-Nehda, Kahire 1962.

Akdemir, Müslim,

- ❖ **“Felsefî Açıdan M. Ali Aynî'de Felsefe ve Tasavvufa Bir Bakış”**, Felsefe Dünyası, Ankara 1992, sayı: 6.

Altıntaş, Hayrani,

- ❖ **Tasavvuf Tarihi**, Ankara, Akçağ yayınları.

Altuner, Şerife Hanım,

- ❖ **Plotinus'ta Bazı Din Felsefesi Problemleri**, Isparta 2006, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Aşkar, Mustafa,

- ❖ **Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı**, Ankara 1993.

Ateş, Süleyman,

- ❖ **İslâm Tasavvufu**, Ankara 1972.

Aynî, Mehmet Ali,

- ❖ **Tasavvuf Tarihi**, (Sad. Hüseyin Rahmi Yananlı) İstanbul 1992.

Bayrakdar, Mehmet,

- ❖ **İslâm Düşüncesi Yazıları**, Ankara 2004, Elis yayınları.
- ❖ **İslâm düşünce Tarihi**, Eskişehir 1999.
- ❖ **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara 1998, TDV yayınları.
- ❖ **Tasavvufa Yabancı Tesir Meselesi, Tanımı Kaynakları Ve Tesirleriyle Tasavvuf**, (Haz: Coşkun Yılmaz), Seha Yayınları, İstanbul 1991.

Birand, Kâmiran,

- ❖ **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, Ankara 1987.

Brehier, Emile,

- ❖ **Plotin Enneades I**, Paris 1924.

Bolay, Süleyman Hayri,

- ❖ **Felsefeye Giriş**, 2004, Akçağ Yayınları.

Burckhardt, Titus,

- ❖ **İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş**, (Türkçesi, Fahreddin Arslan), İstanbul 1995.

Canbulat, Mehmet,

- ❖ **“Tasavvuf”, Dini Kavramlar Sözlüğü**, Ankara 2006, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Cevizci, Ahmet,

- ❖ **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa 2000, Asa Kitapevi.
- ❖ **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Bursa 1999.

Dizman, Esra,

- ❖ **Meşşâî Sistemde Aşk’ın Tecellîsi** (Fârâbî ve İbn Sînâ Modeli), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2009.

Doğrul, Ömer Rıza,

- ❖ **İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf**, İstanbul 1948.

Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî,

- ❖ **Tasavvufun esasları,-Avârifü’l-Meârif Tercemesi-**, (haz:H.Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz), İstanbul 1990.

Ebû Nasr es-Serrac et-Tûsî,

- ❖ **el-Lüma’ fi’t-Tasavvuf, tahkik**, Abdulhalim Mahmud Tahâ Abdalbaki Surur, Bağdat 1960.

Ebû Nu’aym el-İsfehânî,

- ❖ **Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfiyâ**, Mısır 1974.

El-Hakîm, Suad,

- ❖ **İbn’ül-Arabî Sözlüğü**, (Çev: Ekrem Demirli), İstanbul 2005.

Er, Hasan,

- ❖ **İlk Sufilerin Diğer Dinlere Bakışı**, Bursa 2005, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Erkan Arif,

- ❖ **İslâm'da Zühhd ve Tasavvuf**, İstanbul 1972.

Ernst Von Aster,

- ❖ **Felsefe Tarihi Dersleri I İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi** (Çev. Macit Gökberk), İstanbul 1943.

Ertuğrul İsmail Fennî,

- ❖ **Vahdet-i Vucûd ve İbn Arabî**, (Haz. Mustafa Kara), İnsanYayınları, İstanbul 1991.
- ❖ **Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali**, Orhaniye Matbaası, 1928.

Es-Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdilî,

- ❖ **Felsefi Tasavvuf**, (Çev: Mustafa Kılıçlı), İstanbul 1998.

Eş-Şeybi,

- ❖ **Kamil Mustafa, es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyü',Dâru'l-Enfâs**, Beyrut 1982.

Eyuboğlu, İsmet Zeki,

- ❖ **Ortaçağ Düşüncesi-Kilise Babaları- Tanrıbilimin Doğuşu**, İstanbul 2002, Pencere Yayınları.

Farukî, İsmail Râci, Farukî, Luis Lâmia,

- ❖ **İslâm Kültür Atlası**, çev: Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, İstanbul 1999, İnkılâb Yayınları.

Filiz, Şahin,

- ❖ **Er-Riâye Li-Hukûkillah**, (Haris b.Esed el-Muhasibî), Tasavvuf Klasikleri, İstanbul 2010.

Gilje, Nils- Skirbekk, Gunnar,

- ❖ **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi,**
(Çev:Emrah Akbaş-Şule Mutlu).

Gökberk, Macit,

- ❖ **Felsefe Tarihi,** İstanbul 1996.

Gülâbâdî, Ebu Muhammed b. İbrahim b. Yâkub b. Yusûf,

- ❖ **et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf,** thk. Mahmud Emin
en-Nevevî, Kâhire 1980.

Güngör, Erol,

- ❖ **İslâm Tasavvufunun Meseleleri,** Ötüken yayınları.

Hançerlioğlu, Orhan,

- ❖ **Düşünce Tarihi,** İstanbul 1997, Remzi Kitapevi.

Hökelekli, Hayati,

- ❖ **“İslâm'ı Bilmek”, İslâm'a Giriş-Gençliğin İslâm Bilgisi,**
İstanbul 2008.

İbn Teymiyye,

- ❖ **Mecmau'l-Fetâvâ,** Beyrut 1978.

İz, Mahir,

- ❖ **Tasavvuf,** İstanbul, Rahle yayınevi.

Kam, Ferit,

- ❖ **Vahdet-i Vücûd, (Sad: Ethem Cebecioğlu),** Ankara 1994.

Kara, Mustafa,

- ❖ **“Tasavvuf”, İslâm'a Giriş-Evrensel Mesajlar,** Ankara 2008,
D.İ.B. Yayınları.

Karaman, Fikret,

- ❖ **“Vahdet-i Vücûd”**, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2010.

Karagöz, İsmail,

- ❖ **“Vahdet-i Vücûd”**, Dinî Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara 2010.

Karlığa, Bekir,

- ❖ **“Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler”**, İslâm, Gelenek ve Yenileşme, İstanbul, 1996, İsam Yayınları.

Kaya, Mahmut,

- ❖ **“İşrâkıyye”**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001.
- ❖ **“Sudûr”**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009.

Komisyon,

- ❖ **Dini Terimler Sözlüğü**, Ankara 2009, MEB Yayınları.

Komisyon,

- ❖ **İlmihal İman ve İbadetler**, Ankara 2006, TDV Yayınları.

Kuşeyrî, Abdulkerim,

- ❖ **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 2003, Dergâh Yayınları.

M.M, Şerif,

- ❖ **İslâm Düşüncesi Tarihi, (Türkçe Baskının Editörü, Mustafa Armağan)**, İstanbul 1990, İnsan Yayınları,

- ❖ **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Massingnon, Louis,

- ❖ **“Tasavvuf”, İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 1974.

Mehmed Nazmi Efendi,

- ❖ **Osmanlılarda Tasavvufi Hayat**, (Hazırlayan: Prof.Dr. Osman Güler), İstanbul 2005, İnsan yayınları.

- ❖ **Osmanlılarda Tasavvufi Hayat-Halvetlik Örneği-Hediye-tü'l-İhvan** (haz: Osman Türer) İstanbul 2005, İnsan Yayınları.

Mehmet Sait Reçber,

- ❖ **Plotinus:Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 61:1(2010).

Mutahharî, Murtaza,

- ❖ **Felsefe Dersleri 1**, (Çev: Ahmet Çelik), İnsan yayınları, 1997.

Nabi, Mohammed Noor,

- ❖ **Plotinus ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi**, (Çev: Osman Elmalı-H.Ömer Özden), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, Erzurum 2010.

Nicholson, Reynold,

- ❖ **Tasavvufun Menşei Problemi**, (Çev: Abdullah Kartal), İstanbul 2004, İz Yayıncılık.

Oğuz, Muhammed İhsan,

- ❖ **İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd**, 1995.

Öner, Necati,

- ❖ **Felsefe Yolunda Düşünceler**, 1999, Akçağ.

Öztürk, Yaşar Nuri,

- ❖ **Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf**, İstanbul 1989.

Plotinus,

- ❖ **The Enneads, (Translated by Stephen MacKenna)** London W.C, 1962.

Russell, Bertrand,

- ❖ **Batı Felsefesi Tarihi, (Çev: Muammer Sencer)**, 1983.

Sahakian, William S,

- ❖ **Felsefe Tarihi, (Çev: A.Yardımlı)**, 1990, İdea.

Störig, H.J,

- ❖ **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, çev: Ömer Cemal Güngören, Yol yayınları, 2000.

Sunar, Cavit,

- ❖ **Tasavvuf Tarihi**, Ankara 1975.
- ❖ **Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- ❖ **Tasavvuf Felsefesi ve Gerçek Felsefe**, Ankara 1974, A.Ü,İlahiyat Fak. Yayınları.

Taylan, Necip,

- ❖ **Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri**, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983.

Tirmizî,

- ❖ **Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, Câmiu't-Tirmizî**, Dârüsselâm, Riyad 2000.

T.J.de Boer,

- ❖ **İslâm'da Felsefe Tarihi**, (Çev: Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

Thilly, Frank,

- ❖ **Felsefenin Öyküsü Yunan Ve Ortaçağ Felsefesi**, (Çev:İbrahim Şener), 2002, İzdüşüm Yayınları.

Tuğcu, Tuncar,

- ❖ **Batı Felsefesi Tarihi**, 2000, Alesta Yayınları.

Turan, Yusuf,

- ❖ **Muhyiddin İbn Arabî'de Mutlak Varlık**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2006.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc,

- ❖ **el-Lüma' İslâm Tasavvufu**, (Prof.Dr.H.Kamil Yılmaz), Ankara 1996, Altınoluk yayınları.

Uludağ, Süleyman,

- ❖ **“Tasavvuf”**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2001.

Uysal, Enver,

- ❖ **“İhvan-ı Safâ”**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000.

Uysal, Muhittin,

- ❖ **Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilâflı Haberler**, Konya 1999, (Basılmamış Doktora Tezi).

Ülken, Hilmi Ziya,

- ❖ **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul 1957.
- ❖ **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, İstanbul 1997.
- ❖ **İslâm Düşüncesi**, Ülken Yayınları, İstanbul 1995.

Vorlander, Karl,

- ❖ **Felsefe Tarihi**, (Çev: Mehmet İzzet- Orhan Saadeddin), 2000, İz yayıncılık.

Walter, T. Stace,

- ❖ **Misticizm Ve Felsefe**, (Çev: Abdullatif Tüzer), 2004, İnsan Yayınları.

Weber, Alfred,

- ❖ **Felsefe Tarihi**, (Çev: H.Vehbi Eralp), İstanbul 1991, Soysal Yayınları.

Yazıcı, Eyüp Bekir,

- ❖ **Şihabuddin Sühreverdî'nin Hikmet-i İshrâk Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2000.

Yeni Türk Ansiklopedisi,

- ❖ **Fârâbî Maddesi**, Cilt. 3, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985.

Yılmaz, H.Kâmil,

❖ **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul 1994.

Yüce, Abdulhakim,

❖ **Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf**, İzmir 1996.

Yücer, H.Mahmut,

❖ **Meratibul-Vücut Hakkında Üç Risale**, Basılmamış Yüksek
Lisans Tezi, İstanbul 1996.