

Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudûr Teorisi

Yrd. Doç. Dr. Fatih M. ŞEKER*

Öz

Sudûr nazariyesi felsefî kültürü hazmeden zümrelere bir Müslüman olarak nasıl hitap edilebileceğinin imkânlarını yoklamak uğrunda esaslı bir tecrübedir. Temel inanç esaslarından uzaklaşmadan İslâm dışı yapıyı dönüştürme mecburiyeti, Grek felsefesinin İslâm düşüncesinde alabileceği karşılıklardan biri olan bu teorinin inşa edilme sebeplerindedir. Meseleyi oluşturan malzeme ile bu malzemeyi işlevsel kılmada takip edilen usûl, önemli bir tarafıyla İslâm dışı felsefî ve mistik mirasa dayansa da ulaşılan/ulaşılmak istenilen neticeler, meseleyi bambaşka bir mecraya kaydırmakta, haliyle hâdise rakiplerin düşüncelerinin nasıl dönüştürülebileceğinin müshahas bir örneği haline gelmektedir. Eski din ve kültürlerle ait verileri esas alan filozoflar, düşünce geleneklerini fethedilen coğrafyalardaki felsefî birikime yaslayarak bu mirasa İslâmî bir yön vermişler, içerdiği İslâmî, formu Yunânî bir çerçevede, fethedilen topraklarla karşı karşıya gelecek bir donanım sağlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Sudûr nazariyesi, filozoflar, Grek felsefesi, İslâm düşüncesi, İslâm dışı felsefî ve mistik miras

Sudur Theory as a Conceptual Means of Transforming the Intellectual Groups

Abstract

Sudur theory is an essential experience in pursuit of examining the possibilities of how to address the groups that have internalized the philosophical culture, as a Muslim. The necessity of transforming the non-Islamic structure without deviating from the basic tenets of Islam is among the reasons for establishing this theory, which is one of the reactions that Greek philosophy could possibly get in Islamic thought. Even if the material that forms the issue, and the method that is followed to make this material functional are mostly based on non-Islamic philosophic and mystic heritage, the outcomes that are reached (or expected to reach) drive the issue to a completely different direction so the situation becomes an obvious example of how to be able to transform the ideas of opponenets. The philosophers, who take the data of ancient religions and cultures as basis, have directed the heritage towards an Islamic way by using the philosophical accumulation of conquered geographies (territories) as the basis of their thought tradition and they could obtain competence that can challenge against that of conquered territories in the framework that is Islamic in content and Greek in form.

Keywords: Sudur theory, philosophers, Greek philosophy, Islamic thought, non-Islamic philosophic and mystic heritage

Giriş

İslâm düşüncesi tarihini dolduran belli başlı meselelerden biri de sudûr nazariyesidir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki ilişkinin berrâk bir şekilde görüle-

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

bileceği konuların başında yer alan sudûr teorisinin kelâmî, özellikle de tasavvufî boyutu, İslâm felsefesinin klasik düşünce geleneğimizde mütemadiyen aktüel bir okumaya tabi tutulduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Varlık nazariyelerini buraya dayandıran filozoflar başta olmak üzere, kelâmcılar ve mutasavvıfların görüşlerinin mâhiyetini anlamak için bu meselenin ehemmiyeti, izaha gerek duymayacak derecede ortadadır. el-Câbirî, İslâm felsefesi önemli bir yönüyle epistemolojik bakımdan sudûr metafiziği sistemine dayanılarak kurulmuştur¹ derken bu gerçeği ifade eder. Bu bakımdan İslâm felsefesinin temel problematiğini berraklaştıracak ve karanlık hale getirecek hususların birçoğu belki de sudûr nazariyesi etrafında toplanabilir. Amacımız İslâm düşüncesinin bütün gelişmesini bu fikrin etrafında gerçekleştirdiğini ileri sürmek değilse de söz konusu kavramın kaydettiği merhaleleri ihata etmek için yapılacak ilk iş, meseleyi çeşitli cephelerden yoklamaktır. Kelâmcı kişiliğine bürünerek sudûr teorisinin sebep olduğu problemlerle hesaplaşan Gazzâlî, filozofların çerçevesini çizdiği bu konuyu, önemli bir cephesiyle itikâdî çerçeveye taşıırken, İbnü'l-Arabî mertebeler bahsini temellendirirken hadiseyi yeniden aktüel hale getirerek tasavvufî bir haleyle kaplar. Burada meseleye disiplinler arasındaki münasebetlerle dâhil olunan yeni âlem ve kültürlerden gelen hususiyetlerin oynadığı rolü de ilave edersek, sudûr nazariyesinin kaç koldan hazırlandığı hakkında bir fikir edinmiş oluruz.

Asırlara yayılan bir dikkatin ürünü olan sudûr teorisinin inşasını mümkün kılan şartları birkaç ana fikre indirmek ve onlardan hareket ederek değerlendirmek daima mümkündür. Hadisenin yol aldığı güzergâhın belli başlı hususiyetleri şöyle tasvir edilebilir. İslâm'ın doğduğu esnada Hz. Peygamber'in etrafında yer alan Müslümanlar için herhangi bir metafizik ve kelâmî problem söz konusu değildir. Burada onların hiçbir meselesi yoktur demek istemiyoruz. Aksine temel hedef, içyüzünü irdelemeksizin İslâmî yaşamak dahası onu tebliğ ederek savunmaktır.² Müslüman Arapların VII. ve VIII. asırlarda medeniyet itibarıyla kendileriyle mukayese edilemeyecek derecede üstün olan pek çok kavimleri hâkimiyetleri altına aldıkları bilinen bir gerçektir. Bir gerçek daha var ki o da şudur: Fetihler neticesinde çeşitli medeniyetlerle temas eden Müslümanlar, İslâmiyet'i savunmak için rakiplerin düşünce sisteminin mâhiyetine nüfûz etmek ihtiyacı içinde zaruri olarak üslûplarını genişletip retoriklerini derinleştirmek zorunda kalmış, böylece esaslarını Araplardan alan İslâm medeniyeti, daha çok yıktığı eski kültürlerin ve dinlerin kalan unsurları sayesinde farklı kavimleri fikrî açıdan da kucak-

¹ el-Câbirî, *Nahnü ve't-Turâs: Kırâât Muâsıra fî Turâsina'l-Felsefî*, Beyrut 1993, s. 43; *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. S. Aykut, İstanbul 2000, s. 50.

² Gazzâlî'nin gözüyle dönemin bir değerlendirmesi için bkz. *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, Mısır 1891, s. 6; a. mlf., *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kâhire 1967, I, 25, 42, 125, 129; a. mlf., *Faysalî't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Dimaşk-Beyrut 1986, s. 99; a. mlf., *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Mısır 1891, s. 42.

layabilecek bir atmosfer vücûda getirmiştir. İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi Müslümanlaşmadan evvel aklî ve felsefî ilimlere en fazla ehemmiyet veren unsurlar, umran bakımından ilerleyen Farsla kadîm Yunan'ın miras ve tecrübe-lerine sahip olan Rûm'dur. İslâm'dan önce ve İslâm çağında devlet ve saltanat bu iki zümreye ait olduğu için aklî ve felsefî ilimler onların âfâkında ve şehirlerinde deniz gibi coşmuştur. Fetihler neticesinde diğer milletler üzerinde hâkimiyet tesis eden Müslümanlar, hâkimiyetlerinin başlangıç dönemlerinde basit ve sade bir gidişata sahiptirler. Saltanatları ve hanedanlıkları yavaş yavaş yerleşmeye başlayınca hadâretten nasiplenmenin neticesi olarak kendilerini aşan bu zeminde toplayabildiklerini mümkün merteye toplayıp ilim ve sanatların türlü türlü dallarını vücûda getirerek felsefî ilimlere vakıf olmaya heveslenirler. Bu hevesin sebebi, zimmî olan papaz ve keşişlerden bu ilimlere dair az çok bir şeyler işitmiş olmaları ve bir de insan düşüncesinin bu gibi aklî ilimlere tabîi olarak duyduğu meraktır. Ümmetin yapısı coğrafi sahaya paralel olarak genişledikçe İslâm dini, zihin dünyaları Grek düşünce sistemiyle şekillenen ve Müslümanlığı bu felsefe açısından yorumlayan insanlarca kabul edilir. İslâm inanç sisteminin diğer tefekkür sistemleri ile karşılaşması neticesinde hem usûl hem de muhteva açısından değişmelerin kendisini gösterdiği bu güzergâhta dönüştürmek, tashih veya reddetmek maksadıyla ilâhiyatın temel meseleleri tetkik edilmiş ve felsefî ilimler tercüme edilerek Müslümanların kendi görüş zaviyelerine uygun bir kalıba dökülerek daha ileri bir merhaleye taşınmıştır.³ Bir başka ifadeyle muhtelif bölgelerde yaşayan kavimler, kendi kültür ve gelenekleri ile İslâmiyet dairesine girince, filozof, kelâmcı ve mutasavvıfların şahsında Müslümanlar da psikolojik hava ve zamanın telkin ettiği hususiyetlere paralel olarak mâhiyetini değiştirene kadar bazı hususlarla derinden uğraşmak mecburiyetinde kalmıştır. Haliyle kadîm filozofların eserleri ve fikirleri ile eski medeniyetlerin bakiyeleri İslâm âlemine nakledilerek Müslümanlığa mâl edilmiştir. İşte bu aşamada vücûd bulan sudûr doktrininin muhtevasını dokuyan unsurların farklılığı, fetihlere refakat eden düşünceyle yakından bağlantılıdır. Fetihlere eşlik etmesi gereken şey; hem İslâm'ı hem de fethedilen kültürlerin öteden beri sürdürdü geldikleri yapıyı taşıyabilecek değerinde bir sistem arayışıdır. Bu yönüyle kendisini Müslümanlıkta idrak eden her entelektüel, İslâm'ın temel inanç esasları ile Grek felsefesinin rasyonel spekülasyonlarını bir diğeri ışığında şekillendirme ihtiyacı hissetmiştir. Rakip kültürlerin yeni dine ancak kendi tecrübeleri nispetinde açık olacağı bilindiği

³ *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Ali Abdülvahid Vafi, Kâhire 1981, s. 1120, 1123-1124, 1261; *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, İstanbul 1988, s. 1143, 1145, 1312; İbn Haldun'un da dikkat çektiği üzere hadisenin muharrik unsurlardan biri de terceme hareketidir. Diğer bir ifadeyle *Mukaddime* müellifinin kayda değer gördüğü hususlar, bir müddet sonra terceme hareketini beraberinde getirmişe benzer. Mübahat Türker ise aksi kanaattedir. Ona göre "İslâm felsefesinin uzun bir doğma ve gelişme çağı olmamıştır, zira İslâmiyet, birdenbire, tercemeler yoluyla, tekemmül etmiş olan bir felsefe karşısında kalmıştır." *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara TTK 1956, s. 35.

için, entelektüel zümrelere, onların geldikleri yeri gözden kaçırmadan İslâm'a göre bir hüviyet vermenin imkânları yoklanmıştır. Muayyen bir kültür seviyesindeki bu insanlara hitap edebilmek için görüş zaviyesini dar mecradan çıkarmanın lüzumu ortadadır. Bu bakımdan hadiseye sadece Müslüman olup olmama noktasından yaklaşılmamış, imkân nispetinde düşüncelere çekilen sınırlar hafzedilmiştir.

Sudûr teorisinin fikrî arka planını oluşturan zemin ve çerçeve ile İslâm felsefesinin inşâsını mümkün kılan muharrir unsurlar aynı olduğuna göre bu istikamette kendiliğinden bazı suallerin bahis konusu olacağı ve usûle ilişkin tespitlerden sonra meselelerin mâhiyetine eğilmek gerektiği izahından varestedir. Filozofların günün meselesi haline getirdiği sudûr kavramı etrafında ortaya çıkan problemlere yaklaşanların usûlleri ve hareket noktaları nelerdir? İslâm dışı felsefe iklimine ait bir terminoloji İslâmî bir muhitte ne hale gelmektedir? Müslüman filozoflar neleri nasıl toplamışlar, fethedilen bölgelerin felsefeyle hemhal olmuş zihnî yapısını nasıl dönüştürmüşlerdir? Felsefî düşünceye ait verileri içselleştirerek işlevsel hale getirmenin sırrı nedir? Nazarî düşünceye İslâm âleminde imkânlar hazırlayan unsurlardan biri olan fetihleri sadece bir bölgeyi zapt etme vaziyetinden çıkaran şeyin mâhiyeti ile İslâm tefekkür sistemini vücûda getiren yapının mühim bir cephesi bütün bu soruların cevabında saklıdır. Bu meseleyi ele almak, İslâm düşüncesinin geçmişine karşı ayna tutmak gibidir. Düşünceleri, şüpheleri, iman ve tereddütleri, inkârları, zaman zaman isyana varan çıkışları, intikal devrinin manzarasını, ruh hâletini, standart Müslümanın vicdanında uyandırdığı reaksiyonu, doğurduğu dinî-felsefî meseleleri, filozofların çizdiği çerçevenin içinde nehyedilmiş felsefî tecessüsün mutasavvıfların şahsında yeniden doğuşunu, bütün bu fikir ve tavırların yan yana ve beraberce duruşlarını, zaman zaman kaynaşmalarını, meselelerin ruh hali şekline girişini hülasa disiplinler arasındaki irtibatı yahut mesafeyi buradan başlayarak okumak en doğrusudur. Düşünce dünyamızın teşekkülünü hazırlayan, mümkün kılan ve inşâ eden şartların birçoğunun görülebileceği hadiseye fikrî tarihimizin kaynaklarından biri gibi bakmak daima mümkündür. İslâm felsefesinin iç düzenini izah edecek vasıftaki bu mesele her bakımdan bir başlangıçtır. Bütün başlangıçlar gibi hadisenin devam zincirinin dövdüğü güzergâha ait bir yığın çizgiyi bulabileceğimiz bir mâhiyet taşır.

I. Sudûr Teorisinin Felsefî Zemini ve Çerçevesi

Sudûr nazariyesinin felsefî zemini ve çerçevesi, dinin felsefeye ihtiyacı olup olmadığı sorusunda düğümlenir. Felsefeye benzeyen bir din tasavvurunun peşinde olan İslâm filozoflarının dünya görüşünden hareket edildiğinde, dinle felsefe usûlde ne kadar ayrılırsa ayrılısın esasta birleşir. Bu iki yapı; teori, pratik, metafizik, ilâhîyat, ahlâk, siyaset anlayışları ve işlevsellikleri bakımından birbirlerine benzedikleri için ideal toplum oluşturma hedefine odaklanırlar. İslâm'ın bir tür

felsefe veya felsefenin bir tür din olduğu kanaatine ulaşan İslâm filozofları sürdür teorisini bu uzlaşma zemini üzerinde inşa etmişlerdir. İbn Rüşd “hikmet/felsefe şeriatın dostu ve aynı memeden süt emmiş kardeşidir”⁴ derken bu esası ifade eder. Burada filozoflar, İslâmla felsefe arasındaki farklılığı üslûb ve usûl meselesine indirgemiş gibi görünseler de hadiseye sürdür probleminde geçerek intikal ettiğimizde o işin orada kalmayıp muhtevaya kadar nüfûz ettiği görülür. Onların ilk bakışta, dışarıda vücut bulan bir felsefî geleneği fonksiyonel hale getirdikleri akla gelirse de kendilerinin hadiseyi sadece oraya ircâ etmedikleri müşahade edilmektedir. Meselâ Fârâbî, felsefe ilmi Irak halkı olan Kildânilerde ortaya çıkmış, sonra Mısır halkına ulaşmış, oradan Greklere, onlardan Süryanilere ve sonra da Araplara intikal etmiştir⁵ diyerek bir anlamda felsefenin kendilerinin şahsında başladığı yere geri döndüğünü ima etmekte, İslâm âleminin felsefe yapmanın şartlarını taşıyan bir bünyeye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu bakımdan bazı hususları rakiplerden ödünç almaktan çekinmeyen İslâm filozofları, mâhiyetini anlamak ve bütün imkânlarını yoklamak sûretiyle onu tam olarak benimser. Öyle ki onların bu gayretleri sayesinde ödünç alınan değerler, başka bir sey denecek hale gelir.

İslâm toplumunda hayatın mihver unsuru dindir. Böyle bir dünyada felsefenin sosyal ve kültürel açıdan kabul görebilmesi, filozofların dinin temel esaslarını ciddiye almasıyla doğrudan irtibatlıdır. Haliyle onun işlenmesi, değişmesi, yepyeni tertiplere girmesi lazımdır. Hülâsa felsefenin dünyasına ait unsurlar, ancak dinî bir form içinde takdim edilirse kendisine alan açabilir. Burada karşımıza çıkan bir başka gerçek de şudur. Din ile felsefeye birbirinden ayrı iki kaynak gibi bakmayan filozoflar içeriye dönük yüzleriyle dini ne kadar ciddiye almak zorundalarsa dışarıya dönük yüzleriyle de İslâm’ı aynı nispette rasyonel hale getirmek mecburiyetindedir. Fetihler neticesinde coğrafyanın genişlemesine paralel olarak fâtihtlerle aynı iklimi soluyan entelektüel zümreler, usûl ve üslûb açısından yelpazeyi genişletmek mecburiyeti ile karşı karşıya kalmışlardır. A. Arslan’ın “Müslümanın muhatap olduğu felsefî kültürlerle ortak bir konuşma yapabilmesi için felsefenin, aklın ortak dilini kullanması uygun bir proje idi” sözü, tam olarak bu gerçeği karşılar.⁶ Bir yönüyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların vücûd verdiği şey, Grek düşüncesinin harekete getirdiği bir Müslümanlık olsa da bu vadide eski Yunanlı-

⁴ *Fashu'l-Makâl*, çev. S. Uludağ, *Felsefe Din İlişkileri* içinde, İstanbul 1985, s. 164.

⁵ Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-Saâde*, Beyrut 1983, s. 88.

⁶ *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara 1996, s. 321; İslâm medeniyetinin öteki medeniyet ve kültür havzalarıyla teması en çok felsefe alanında kurduğunu vurgulayan İlhan Kutluer'e göre Mu'tezile'nin şahsında kelâmcılar son derece dinamik bir entelektüel gayret içinde, dini akli açıdan yorumlayıp müdâfaa etmelerine rağmen felsefî bir gelenek inşa etmenin gerekçesi; insan aklının özel bir imkânını temsil eden, bu imkânı billûrlaştıran bir metodolojiye vurgu yapan, dahası, dini düşünce ihtiyacının ötesinde ilmî (bilimsel) düşünce ihtiyacına karşılık gelen felsefenin kendine mahsus müstakil ve özgün bir alan olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul 2011, s. 54, 112.

lara ait değer sistemi, İslâm dünyasının aktığı güzergâhı bütün cepheleriyle kuşatabilecek mâhiyette görülmemiş olacak ki sudûr nazariyesi inanç esaslarını dikkate alan bir çerçeveye taşınmaya çalışılır. Bütün bunlar iç nizam oluşturmaya ne derece ehemmiyet verirse versin felsefenin, sudûr anlayışının oluşum devresinde birbirinden çok ayrı şeyleri nasıl yığarak yepyeni arayışlar içine girdiğini gösterir.⁷

İslâm âlemi Grek felsefesi ile Yeni-Eflatunculuk üzerinden irtibata geçer. Filozofların şahsında uzak ve bilinmeyen iklimlere doğru uzanarak biri diğerinde kaybolan tezleri savunur. Mizaç farklarının da görüldüğü bu yolda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği felsefî model özü itibariyle Yeni-Eflatuncu bir Aristotelesçilik şeklinde kendisini gösterir. Bu dolaylı irtibat, felsefe ile dinin neredeyse aynıleşmesini temin eden bir yaklaşımı beraberinde getirir. Bir başka ifadeyle bir yandan felsefe Yeni-Eflatuncu tezler yönünde işlenip geliştirilerek mistik tarafı baskın bir metafizik, mistisizmle rasyonalizm arasında gidip gelen bir bilgi nazariyesi, spiritüalist bir ahlâk ve saadet doktrini ortaya konur. Öte yandan, bu felsefe ile İslâm vahyi arasında var olduğuna inanılan derin birlik ve âhenk açığa çıkarılmaya çalışılarak akıl'la iman'ı telif etmenin imkânları yoklanır. Bu güzergâhta Müslümanların Allah anlayışı ve Aristoteles'in kendi kendini düşünen Tanrı'sı Plotinos'un Bir Olan'ı ile birleşir. İslâm'ın yaratma kavramı, evrenin Bir Olan'dan, O'nun kendi kendisi hakkındaki bilgisinin sonucu olarak taşmasına (sudûr) dönüşür.⁸ Sudûr nazariyesinin inşasında İslâm dışı unsurların rolü malum olduğuna göre bu güzergâhta Grek filozoflarının yaratmaya ilişkin perspektifine dikkat kesilmek, sudûr nazariyesinin nereden gelip nereye gittiğini görebilmek açısından mühimdir. Burada meselenin birçok unsur ve hususiyetlerini bulmak mümkündür. Grek felsefesine göre Tanrı zâtı itibariyle değil, eserleri, yaratıkları ve fiilleri bakımından idrak edilebilir. Akıl ve mantık O'nu isimlendiremez ve idrak edemez.⁹ O, kendisinde bütün mevcûdât ve malumâtın sûretlerinin bulunduğu ilk unsuru yaratmıştır. Âleme çıkan her varlık, ilk unsurda bulunan sûretine uygun olarak yaratılmıştır. Bütün sûretlerin yeri ve mevcûdâtın kaynağı, o unsurun tâ kendisidir. Akıl ve duyular âleminde algılanan varlıkların hepsi ilk unsurda sûret ve misal olarak bulunur. Bu tür bir unsuru yaratmak, ilk ve hak

⁷ “Her medeniyet kendi entelektüel geleneğini öteki medeniyetlerin birikimine yaslanarak yeniden üretir ve bu birikime kendi özgün biçimlerini vererek içselleştirir” hâliyle “İslâm felsefesi doğuşu ve gelişimi açısından başkasının birikiminden özgün bir felsefî deneyim üretmenin imkânını işaret etmektedir” diyen Kurluer bunun sebebinin şöyle izâh eder: Müslümanlar “öteki medeniyet birikimleriyle, fethedilmiş havzaların sınırları içinde yani inisiyatifin dâima Müslümanların elinde olduğu dârü'l-İslâm'ın güvenli sularında temas” sağlamışlardır. *a.g.e.*, s. 55, 121, 258.

⁸ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 13, 321; a. mlf., *İbn-i Haldun*, Ankara 1997, s. 222; Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 35.

⁹ eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, thk. M. S. Keylânî, Beyrut 1975, II, 74, 84; a. mlf., *Kitâbu'l-Musâraa*, metin ve çeviri: A. Akyol-A. Özel, İstanbul 2010, s. 56.

olan zâtın kemalinin bir ifadesidir.¹⁰ O'nun zâtı her bakımdan birdir. Her açıdan Bir olandan sudûr edecek şeyler de bir olabilir ki o da faal akıldır. Faal akıl illeti bakımından vâcibü'l-vücûddur. Bu sebeple zâtı çoğalsa da, sözkonusu artış illete taalluk etmez. Bu durumda ondan iki şey sudûr eder, sonra sebepler gittikçe çoğalıp müsebbeplerde bir artış meydana gelir. Bütün bunlara rağmen her şey ilk kaynak olan Tanrı'ya nispet edilir¹¹ ancak Tanrı, her şey içine atıldığı halde bir türlü doldurulamayan epeyce müphem bir kavram haline gelir, esaslı unsurlardan tecrit edilir. İlk olandan bir şeyin çıkması ancak vasıtayla olabilir. Bir silsile halinde ikinci, üçüncü ve diğer aşamada yaratılanlar, tek olması gereken bu vasitadan ancak zorunlu olarak çıkarlar. İlk malûl, zâtı bakımından mümkünü'l-vücûd, el-evvel sayesinde de vâcibü'l-vücûddur. Varlığının vücûbu, akıl olması itibariyledir. O, hem zâtını hem de el-evvel'i zorunlu olarak akleder. Akl-ı evvel, evvel'i aklettiğinde, kendi altındaki bir akıl vücuda gelir; zâtını akletmesiyle de feleğin sûreti ve kemâli varlığa gelir ki bu da nefstir. Bu zincirin sonunda ise akıl, nefsleri idare eden faal akla ulaşır.¹² İslam düşünürlerinin elinde şekil olarak çeşitli görünümlere bürünecek olan söz konusu doktrinde Tanrı'nın kâinatla olan teması nedir? Bu suâle cevap vermek güçtür. Burada dikkat edilecek noktalardan birisi de şudur: Tanrı örtülü bir şekilde kendisine isnad edilen zaafılardan bazı aracı varlıklar sayesinde kurtulur gibi görünse de doğrudan fâil olma hüviyetini başka şeylere devrettiği için en temel vasfı malûl hale gelir.

Tanrı'yı muayyen prensiplerde toplayan bu çerçeve, Plotinus'un fikrî yapısında bazı yönleriyle tekrarlınsa da olduğu gibi kalmayarak genişler ve daha farklı bir görünüme bürünür: Hakikat hiyerarşik bir bütündür. Yaratma yukarıdan aşağıya otomatik bir mâhiyet alır. Birlikten çokluğa çokluktan birliğe doğru bir hareket kendisini gösterir. Diğer bir ifadeyle her şey O'ndan çıkar ve yine O'na döner.¹³ Sistemin zirvesinde, kendisini tanımlamanın mümkün olmadığı, diskürsif ve sezgisel akılla da idrak edilemeyen aşkın/muteal İlk Prensip yer alır. Bir'in altında, insan hayatının tabii ve fikrî bütün sahalarının evrensel karşılıkları olan Nous, Aristoteles'in etkin aklı ve fonksiyonu maddi dünyayı temaşa etmek ve yönetmek olan alem-nefsi yer alır. Bu esaslar birbirleriyle ve Bir'le, birincisi, aşağı olanın daha yüksek olandan çıkması olan sudûr yoluyla, ikincisi de aşağı olanın yüksek olanı temaşaya geri dönüşü yoluyla birleşir. Bu güzergâhta yaratıcıyla yaratılanı özde birbirinden ayrı kabul etmek, âlemin nereden meydana geldiği sorusunu ebediyen çözümsüz bırakacağı için, âlemin Tanrı'dan özde değil, fiilde farklı olduğunu billurlaştırmak gerekir. Âlem Tanrı'dır, fakat Tanrı âlem değildir. Bunu izah etmenin imkânı ve lazım gelen şartları sudûr teorisinde aranır. Hem

¹⁰ eş-Şchristânî, *el-Mûel ve'n-Nihal*, II, 62.

¹¹ *a.g.e.*, II, 124.

¹² *a.g.e.*, II, 188.

¹³ Plotinus, *The Six Enneads*, çev. Stephem MacKenna, Chicago-London-Toronto 1952, s. 226.

ilk sudûr eden şey olan dolayısıyla Bir'in sûreti konumundaki Akıl (Nous), hem de nefis Bir'den kendiliğinden ve zorunlu bir hayat akışıyla meydana gelir. Onların ayrılmasıyla kaynakta bir eksilme olmaz. Bir'le öteki unsurlar arasındaki ilişki, güneşle onun ışığı arasındaki irtibatın bir benzeridir. Işık nasıl ki kaynağı olan güneşte bir eksiklik oluşturmaz ise Bir de bütün varlıkların kendisinden çıkıp gelişeceği potansiyele sahip olarak görülür.¹⁴ İlk Neden'in değişmeden kalabilmesi için sudûr üzerinde ısrar etmenin lüzumu ortadadır. Fenomenler dünyasının gerisindeki hakikat Akıl'dır; algılanan nesnelere yalnızca gerçeklerinin gölgeleridir. Bu çerçevede Tanrı'nın birliğini zedeleyeceği endişesiyle ve ne olmadığına dair bir fikir vermek amacıyla Bir'e ait bütün yüklemeler neredeyse inkâr edilir. Bununla beraber bu inkâr, şayet Bir'e Tanrı denirse, o takdirde Tanrı, hiç birşey olmaması nedeniyle değil, her şeyi kucaklaması nedeniyle Tanrı'dır şeklindeki bir anlayışla dengelenir.¹⁵ Sebeplerin ve neticelerin birbiriyle durmadan yer değiştirdiği bu perspektifte her şey Tanrı ile başlayıp biter gibi görünse de hadisenin hız aldığı prensipler yine muğlaklığını sürdürmeye devam eder. Bazı şeylere mukavemet edebilecek vasıflar sergileyen Tanrı, bazı şeyler karşısında tamamıyla ona teslim olabilecek bir karakter arz ederek dinamik olmaktan çıkar ve statik bir şekil alır.

Plotinus'un düşünce sisteminde kendisini göstermeye başlayan problemler silsilesi, İslâm felsefesi sahasına intikal edildiğinde iyice billurlaşmaya başlar. Öyle ki yavaş yavaş bunların bir kısmını tasfiye ederek itikâdî bir kisveye bürünür. Problemin en koyulaştığı nokta ve asıl çatısı olan fikir de şurada toplanır: Mutlak birlikten çokluk nasıl meydana gelir? Diğer bir ifadeyle sudûr nazariyesi, her şeyden önce Tanrı ile âlem, ezeli olanla hâdis olan, değişmeyenle değişen, mutlak varlıkla mümkün varlık Bir ile çok, fenomen ile numen arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturarak Grek felsefesinin İslâmî yaratma anlayışı noktasında sebep olduğu problemleri çözmeye denemesidir. Bu meselenin gerçek çehresi uzak ve yakın akisleriyle şöyle tasvir edilebilir: Zorunlu ve mükemmel varlık olan Bir'in kendisini tefekkür etmesi ve bilmesi bir başka bire vücut verir. O her varlığın ilkesidir. Bu nedenle ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından dolayı akleder.¹⁶ İlk mevcuddan başkasının varlığa gelmesi, ancak varlığını bir başka şeye borçlu olan bir taşıma neticesinde gerçekleşir. İlk Olan'ın dışındaki herşey, O'ndan sudûr eder.¹⁷ Tabii bir zorunlulukla, Tanrı'nın iradesine lüzûm duyulmadan sudûr (feyz) eden bu şey ilk akıldır. Allah'ın kendi zâtını bilmesi, varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Burada bilme ile yaratmanın aynıleş-

¹⁴ a.g.e., s. 226.

¹⁵ C. A. Kadir, "Alexandrio-Syriac Thought", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Pakistan 1983, I, 118-122; "İskenderiye ve Süryani Düşüncesi", çev. K. Turhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, İstanbul 1990, I, 142-146.

¹⁶ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 46.

¹⁷ Fârâbî, *Mabâdi Ârâ Ahl al-Madîna al-Fâdila*, haz. Richard Walzer, Oxford 1985, s. 88-90.

tirildiği çok aşıkârdır. Nitekim Şehristânî'nin de işaret ettiği gibi İbn Sînâ'nın perspektifinde "O'nun akletmesi yoktan yaratması; yoktan yaratması da akletmesinin ta kendisidir." Bu şekilde akıl ve yaratma arasındaki ikilik ortadan kaldırılmış olur.¹⁸ Bir şeyin vücut bulması için onun düşünülmesi yeterlidir. Mâhiyeti ve varlığı aynı olan Zorunlu varlıktan yalnızca ilk akıl çıkar. Çünkü bir ve mutlak manada basit olan varlıktan sadece bir sudûr edebilir. İlk akla kendisi açısından bakıldığı takdirde o mümkün, Allah açısından bakıldığında ise zorunludur.¹⁹ Tanrı gibi bu ikinci akıl da kendini tefekkür faaliyetiyle temayüz eder, ancak o buna ilaveten bizzat Tanrı'yı da tefekkür etmek zorundadır. O'nun hem kendisini hem de bir'i düşünmesi neticesinde oluşan bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlar.²⁰ Söz konusu akıl kendi zâtı itibarıyla bir, düşünceleri itibarıyla ise çoktur. Çokluğun sudûr etmeye başladığı güzergâh tam olarak burasıdır. Konunun bütün hususiyetlerini çok yakından kavratacak şey şudur: Bir'den ancak bir çıkar. Öyle olduğu halde nasıl olup ta birden çok olan eşya çıkmıştır? İşte ilk malûl fikri bu meseleyi halleder. Birden bir çıkınca, bir olan Allah'tan da aynı sûretle bir olan ilk malûl doğabilir. Böylece iki varlık yani kesret bir kere kurulduktan sonra artık diğer eşyanın zuhûrunu izah etmek kolaylaşır.²¹ İlk aklın hayatın her aşamasında esaslı bir yapıcı olarak görünmesi gereken Allah'ı düşünmesinden ikinci bir akıl; kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de madde ve ilk feleğin formu sudûr eder. Bu düşünme zinciri neticesinde ortaya çıkan akış, ay altı âlemi idare eden onuncu akla/faal akla kadar devam eder. Faal akıl ay altı âlemindeki her türlü fizikî, kimyevî, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılır, dünyadaki maddeye form verir.²² Meseleye Fârâbî'nin görüş zâviyesinden nüfûz edecek olursak, çözülmemiş bir yumak gibi duran bu manzaranın birkaç ana fikirle birkaç değer hükmü etrafında döndüğü görülür. İlk Varolan'dan ikinci varolanın varlığı taşar. Bu ikinci varolan da hiçbir şekilde cisim olmayan bir cevherdir ve madde de değildir. O hem kendi zâtını hem de İlk Varolan'ı düşünür. Kendi zâtından düşündüğü şey, zâtından başkası değildir. İlk Varolan'ı tefekkür etmesinden dolayı kendisinden zorunlu olarak üçüncü bir varolan çıkar. Kendisine mahsus olan zâtında cevher haline gelmesinin bir neticesi olarak zorunlu bir şekilde İlk

¹⁸ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 46; Şehristânî'nin bu noktada İbn Sînâ'ya yönelttiği tenkidler için bkz. *a.g.e.*, s. 47.

¹⁹ Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil, es-Semerâtü'l-Merdiyye* içinde, nşr. F. Dietrici, Leiden 1890, s. 58; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, thk. M. Yusuf Mûsâ-S. Dünya-S. Zâyed, Kahire 1960, II, 405.

²⁰ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 150.

²¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 1933, I, 239.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyât*, II, 407; Ülken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 57-58; Charles Genequand, "Metafizik", *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, ed. S. H. Nasr-O. Leaman, çev. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu, İstanbul 2007, III, 16-25; Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, XXXVII, 467-468; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Rûh)*, İstanbul 2008, s. 101-102; Kemal Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sy. 3-4, 2000, s. 404.

Semâ'nın varlığı çıkar, bu da onbirinci varolanın varlığına kadar devam eder. Onunla herhangi bir maddeye ve özneye ihtiyacı olmayan varlık türü, yani cevherleri itibariyle akıllar ve maddeden mufârik üstün varlıklar sona erer.²³ İlk Olan'ın cevheri öyle bir cevherdir ki var olan bütün şeyler, kendisinden taşıklığında, bir mertebe içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre meydana çıkar. Bu düzen, varlık bakımından en mükemmel olandan başlar; onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir; onu gittikçe daha kusurlu olanlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır. Böylece var olanlar dizisi, ötesine geçilmek istenirse ilerisinde hiçbir şeyin var olmadığı, daha doğrusu var olmasının mümkün olmadığı bir varlık derecesinde sona erer.²⁴ Sudûr nazariyesini mümkün kılan yapının bütün hususiyetlerinin meydana konulduğu bu yapıda görüleceği üzere Fârâbî'nin "hakikat şemasının en üst noktasında hem Plotinus'un Bir'i, hem de Aristo'nun ilk sebebi olan Allah bulunur. O'ndan, aynı zamanda büyük melek de olan ilk akıl çıkar. İlk akıl ikili bir tabiata sahiptir ve diğer iki varlığın ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Fizikî tarafta en üst felek, rûhî tarafta ise ikinci akıl. Bu sudûr süreci, bir yanda vahiy meleği Cebrâil ile diğer yanda ay feleği ile aynileştirilen onuncu felek ve son akla gelinceye kadar devam eder. Ay-altı âlemdaki sürecin tamamı, ay feleğinden sudûr eden maddeler ile Akl-ı Faal adı verilen onuncu aklın husûle getirdiği rûhî tesir arasındaki bir etkileşimdir. Sözkonusu etkileşim dünyevî süreci meydana getirir; bu oluşumun en yetkin ürünü ise kâmilten taazzuv etmiş bedenî ve aklî (nâtık) nefsi ile insandır."²⁵

Bu doğrultuda Fârâbî'nin Allah ile maddî kâinât arasında aracı bir güç olarak gördüğü faal aklı Cebrâil/Rûhu'l-kudûs ile özdeşleştirmesi ise hadiseyi dinî terminoloji ile yoğurma arayışı içinde olduğunu gösterir. Her ne kadar Cebrâil'in dünyâyı idare eden bir vazifesi yoksa da²⁶ onun âlemi idare edecek ilkeleri bütünü Peygamberlere iletmede aracılık fonksiyonuna sahip olduğu ortadadır. Bir başka ifadeyle faal akıldan sâdır olan feyezân hem insan aklı üzerinde etkide bulunur hem de akıl-altı sahaya uzanarak insanın mütehayyilesini de tesiri altına alarak nübüvvet ve vahiy denilen fenomene yol açar.²⁷ Allah'tan maddî varlıklar çıkamayacağı fikrinden hareketle bu madde dünyasının faal akıldan doğduğunu ileri sürmek bir çelişkidir. Zira faal akıl da manevidir. Burada sudûr nazariyesinin

²³ Fârâbî, *Mabâdi Ârâ Ahl al-Madîna al-Fâdila*, s. 100-104.

²⁴ *a.g.e.*, s. 94.

²⁵ Fazlur Rahman, "İslâm Felsefesi", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe* içinde, çev. M. Armağan, İstanbul 1997, s. 42-43; Sudûr teorisinde varlıklar en mükemmel varlıktan başlayarak hıyerarşik olarak yapılıdır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi de bu anlayışa göre şekillenir.

²⁶ Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, XXXVII, 467-468; a. mlf., "Fârâbî", *DİA*, XII, 150.

²⁷ İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 87.

esası yönlerinden biri ile daha karşı karşıya olduğumuz ortadadır.

Sudûr nazariyesinin fonksiyonu yahut bu teoriye yüklenen rol nedir? Filozofların sudûr nazariyesi etrafında gerçekleştirmeye çalıştıkları şey devrin bilimi olarak görülen Grek menşeli felsefe ile İslâm'ı telif etme çabasının bir ürünüdür. Burada inancın nasıl rasyonel hale getirilebileceğinin imkânları yoklanmaktadır.²⁸ Bütün kâinâtı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlayan bu sistemde Plotinus'un Bir'i, Aristo'nun ilk sebebi olan Tanrı'sı ve İslâm'ın Allah'ı birbiri içinde erir. Allah fikri din çerçevesinden çıkarak O'nun yaratma keyfiyeti bir problem halini alır. Tanrı burada hem akıl hem akleden (âkil) hem de akledilendir (ma'kûl). Bunların cümlesi aynı manaya gelir.²⁹ İbn Sînâ bunu el-Evvel zâtından dolayı akleden zâtından dolayı akledilendir diyerek ortaya koyarken³⁰ Gazzâlî Allah kendi zâtını akledince akleden/âkil; zâtı kendisi tarafından akledilince akledilen; zâtına bir şey katılmaksızın kendini akledince de Akıl olmuş olur diyerek karşılar.³¹ Aristocu perspektifte Tanrı'nın bütün mevcudatın varlık sahasına gelmesinin müessir illeti olmadığını gözden kaçırmadığımızda meselenin Müslüman filozofların elinde İslâmî bir istikamete doğru evrildiği müşahade edilir. Onlar burada Aristo'nun maddeye mekanik olarak tesir eden Tanrı algısını dönüştürürler. Aristo'nun aksine filozofların düşünce yapısında Allah'tan kainata mertebeler halinde inilir.³² Bununla beraber zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımı Tanrı ile kâinât arasındaki ontik ayrımı baştan billurlaştırırsa da O'nun zorunlu olarak fiilde bulunmasını dikkate aldığımızda ise kavramın tekrar Aristocu bir güzergâha girdiği görülür. Burada Müslüman filozoflar Grek düşüncesine tekrar yaklaşır. Tanrı'nın iradesini sınırlayıp sınırlamama endişesi onları huzursuz eden bir şey haline gelir. Onlar bu huzursuzluğu giderecek bazı hamleler yapsalar da problemin orada düğümlendiği çok aşikârdır. Yine Tanrı'nın esas faaliyet olarak kendisini düşünen bir akıl olarak vasıflandırılması da Aristo'nun Tanrı'nın faaliyetini "düşünme hakkında düşünme" olarak gören anlayışından mühlhemdir. İbn Sînâ'ya göre Allah esasta akıldır ve biricik işi de kendisini düşünmektir.³³ Buradaki mücerret yaklaşım, hadiseyi Aristocu bir güzergaha çekmekte oldukça işlevsel bir mahiyet arz eder. Ancak vaziyet ne olursa olsun kullanılan malzeme Yunan kaynaklı olsa da o malzemeyi işlevsel kılan zihniyet İslâmîdir. Fazlur

²⁸ el-Câbirî felsefeyi din nezdinde meşrûiyet zeminine oturtma arayışının muharrik sebebi ile İslâm felsefesinin tarihi ve manasını bu noktada arar ve İslâm filozoflarının Yunan felsefesinden devşirdikleri malzemeye ideolojik bir fonksiyon yüklediklerini vurgular. bkz. *Nahnü ve't-Turâs: Kırâat Muâsıra fî Turâsînâ'l-Felsefi*, s. 33; *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 38.

²⁹ Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 58; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire [t.y.], s. 84, 134; Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 46-49.

³⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. S. Dünyâ, Kahire 1960, s. 481.

³¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 151.

³² Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 58-59.

³³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. E. Demirli, İstanbul 2000, s. 46.

Rahman, baştanbaşa Helenistik bir karakter arzeden İslâm felsefesi, İslâm'ın dinî metafiziğini, dışarıdan tevarüs ettiği birikimin akli niteliğinin izin verdiği ölçüde hesaba katar. “İşte onun hem göz kamaştırıcı orijinalliği, hem de trajik sonu burada yatmaktadır” derken³⁴ aynı gerçeği vurgular. Bir başka ifadeyle filozoflar İslâm'ın mensubu ve mücadelecisidirler fakat Grek düşüncesine bağlıdırlar. İş bu kadarla da kalmayarak iyice karışıp içinden çıkılmaz hala gelir. Onlar sudûr teorisi etrafındaki görüşlerinin bazı taraflarıyla kadîm Yunan felsefesinin adamları olarak Müslümanlığın tazyikini duyarlar, bazı taraflarıyla da İslâm toplumunun mensupları olarak Grek fikriyatının tazyiki altında yaşarlar.

Tanrı-varlık ilişkisini sudûr nazariyesi ile çözme denemesine girmenin diğer sebepleri ise şöyle tasvir edilebilir: “Sudûr nazariyesinin amacı, İlk İllet, semâvî muharrikler ve fizikî âlem arasında Aristo'nun sisteminde bulunmayan bağlantıyı tesis etmektir.”³⁵ Bu sudûr teorisiyle Aristo'nun Bir'den çokluğa intikal edilmesine imkân vermeyen âtil Tanrı anlayışının sebep olduğu problemler ortadan kaldırılarak, İslâm geleneği ile uyuşacak akli bir sistem kurmak hedeflenir. Allah'ın birliğiyle kâinâtta çokluğun varlığı bir mütearifedir. Nedensellik, değişmeyi ifade eder ve bu yüzden Tanrı âlemin doğrudan yaratıcısı olarak kabul edilemez. Bundan dolayı, âlemin ve onun içindekilerin idaresini ve oluşumunu açıklamak için aracı güçlere ihtiyaç duyulur.³⁶ Şayet bu çokluk âleminin doğrudan yaratma ile oluştuğu düşünülürse bu durumda Allah'ın zâtında çokluk olduğu gerçeği kendisini gösterir. Çözüm Aristo mantığının “Birden yalnız bir çıkar” prensibini aktüelleştirmekte bulunur ve bu anlayış bir esas gibi alınır. Burada Mu'tezile'nin tevhid anlayışını inşâ ederken Tanrı'nın varlığını mahallü'l-havâdise meydan kılmama endişesinin bir başka açıdan tazelandığı de görülür.

Bu güzergâhta varlığın sonradan yaratıldığının düşünülmesi zamanla ilgili bazı problemleri beraberinde getirir. Yaratılıştta Allah'ın varlığını âlemin yaratılması için yeter sebep sayan ve bunun İlâhî iradeye gerek kalmadan ezelde sudûr şeklinde gerçekleştiğini savunan filozoflar, âlemin sonradan yaratıldığını kabul ederler. Fakat yaratılışın zaman içinde mi gerçekleştiği yoksa zaman dışı bir olay mı olduğunu tartışırlar. Bu vadede sorulabilecek soru şudur: “Âlem sonradan yaratıldıysa Allah ondan önce ne yapıyordu?” “Hiçbir şey” cevabı, Tanrı'yı âtil hale getirir. Âlemin sonradan yaratıldığı düşüncesi, Tanrı'nın yaratmadan evvelki iradesiyle yaratma esnasındaki iradesi arasında bir fark olmasına sebep olur. İrade sıfatındaki değişiklik zât'ta da değişikliğe sebep olur.³⁷

Burada kendisini gösteren bir başka husus İslâm'daki yaratma anlayışı ile fel-

³⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. S. Aydın-M. Dağ, Ankara 1996, s. 165.

³⁵ Charles Genequand, “Metafizik”, s. 21.

³⁶ İbn Sinâ, *eş-Şifâ, İlâhiyat*, II, 405.

³⁷ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, XII, 150.

sefedeki âlemin ezeli olduğu düşüncesini telif etme arayışıdır. Âlem Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığı için O'nunla birlikte ezeli olarak vardır şeklindeki anlayışın doğurduğu itikadi sıkıntılarının farkında olduğu görülen filozoflar, bir teyakkuz hali içine girerek İslâm'ın itikadî esaslarıyla felsefenin mantığı arasında bir med cezir halinde gidip gelirler. Buna göre âlem ezelîdir ancak kendi içinde mümkündür. Bu durumda onun kendisine varlık verecek olan Tanrı'ya muhtaç olduğu izaha gerek duyulmayacak derecede meydandadır. Esasen Fârâbî'nin "el-Mevcûdu'l-Evvel'in varlığından daha kıdemli varlık yoktur" şeklindeki vurgusu³⁸ ile İbn Sînâ'nın "Bir çokluğun ilkesidir, onun mâhiyeti ve varlığı Bir'dendir" ifadesi³⁹ daha baştan doğabilecek problemlerin önüne geçmek için alınan bir tedbir mâhiyetinde görülebilir. Burada İbn Sînâ'nın "el-Evvel'in ne dengi ne zıddı ne cinsi ne de faslı vardır. Bu durumda O'nun tanımı yoktur. O'na sadece akli bir irfanla işaret edilebilir"⁴⁰ şeklindeki tavrını da hatırlayalım.

Diğer yandan zorunluluk realitesi ile İslâm'ın Allah fikrini telif etmenin peşinde olan İslâm filozofları, meselenin hâlık ile mahlûk arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran yönüyle panteistik bir dünya görüşüne uzandığını gözden kaçırmazlar. Bundan uzaklaşmak için de Tanrı'nın varlığının âlemin varlığından köklü olarak farklı olduğunu vurgularlar. Bu problemi mâhiyet (öz) ve varlık doktrini ile aşmaya çalışırlar. Her şey ikili bir tabiata sahipken Tanrı kendi varlığı itibarıyla mutlak sûrette basittir. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın mâhiyeti (neliği) ile varlığı O'nda iki ayrı unsur olarak değil, yekpare unsur olarak mevcuttur. Tanrı'nın ne olduğu, yani O'nun varlığı ile mâhiyeti özdeştir. Bu sebeple akıl onun yokluğunu asla tasavvur edemez; çünkü varlığı ve mâhiyeti aynı olduğu için O'nun hakkında sorulan "nedir?" sorusunun karşılığı "vardır" olacaktır. Mâhiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklarda ise durum farklıdır. Akıl karşısında onların varlığı ve yokluğu birbirine eşittir.⁴¹ Filozoflar âlemi yetkin bir illet-i ulanın malûlünden ibaret görürler. Hiçbir şekilde âleme ontolojik bir kıdem nispet etmezler. Haddizatında kıdem ontolojik bir kavramdır. Âleme Allah ontolojik olarak takaddüm ettiğine göre kadîm olan yalnızca Allah'tır. Âlem kadîm bir zorunlu varlığın hiçbir şekilde kesintiye ve tatile uğramayan varlık verişinin bir eseri ve malûlü olarak elbette süreklilik arz eder. Dikey (metafizik ontoloji) boyuttan bakıldığında âlem asla kadîm değildir. Yatay (fiziki kozmoloji) boyuttan bakıldığında ise âlemin zaman bakımından ezeli olduğu söylenebilir belki ama buradaki ezeli kavramı varlıkta öncelik değil zamanda gereklilik anlamında alınmalıdır. Zira zaman da nihayet mutlak değildir ve hareketin ölçüsünden ibarettir. Eğer filozoflara illâki âlem kadîmdir dedirtilecekse onlar

³⁸ Fârâbî, *Mabâdi Ârâ Ahl al-Madîna al-Fâdila*, s. 56.

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, thk. G.C.Anawati, Tahran 1924, s. 104.

⁴⁰ a. mlf., *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 481.

⁴¹ Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 326-327.

bunu âlem varlığını ve varlığının sürekliliğini Allah'tan alır ilkesinin bir başka ifadesi olarak söylemiş olurlar. Zira onlara göre çok açıktır ki âlem ibdâ edilmekte yani yoktan var edilmektedir. Allah'la beraber hiçbir ezeli varlığın bulunamayacağı tezine aykırı bir ana fikir hangi şekiller ve nüanslarla tezâhür ederse etsin ilhad sayılmıştır.⁴²

Felsefe bir taraftan âlemin ezeli olduğunu savunur, diğer taraftan da dinî şuurun hakkını vermek için de dünyanın ezeli bir varlığın eseri olduğunu görüşünden de vazgeçmez. Bu noktada filozofların bütün o kayıtsızlıklarına rağmen kendilerini nasıl da sınırlandırdıkları çok iyi görülebilir. Burada felsefenin kendine mahsus Tanrı anlayışıyla görünen filozoflar, öbür yandan muayyen bir noktaya kadar Müslüman akideye sadık kalacaktır. Filozofları itikâdî manada kurtaracak olan bu cins kayıtlardır. Nitekim İbn Rüşd şeriatın zahirine referansla âlemin sûret itibarıyla hakikaten muhdes, fakat bîzatihî varlığın ve zamanın her iki taraftan da sürekli/kesintisiz olduğunu ifade eder.⁴³ Bir başka ifadeyle âlem hem ezeldir hem de Allah tarafından yaratılmıştır. Haliyle Kur'ân'ın yaratma ile ilgili kavramlarının, zamansal özelliklerinden soyutlayarak kullanıldığı çok aşikârdır. Buna göre meydana gelen şey, her zaman zamansal bir başlangıca ve irâdî bir fiilin neticelerinden birisi olmaya muhtaç değildir. Âlemin Allah'la ilişkisi Güneşin ışınlarının güneşten çıkışı gibi, aslî kaynaktan zorunlu bir çıkışın neticesi gibi değerlendirilebilir. Ezellilik ve vücûb, İlk Sebep olması itibarıyla Allah'ın temel sıfatlarından ise sıfatlarının neticeleri olan fiillerinin de bu özellikte olması gerekir. Burada zorunluluk, hem Allah'ın hem de görünen âlemin boyun eğdiği temel kanundur.⁴⁴ Allah, her şeyin kendisine döndüğü aslî mercî olsa da felsefî düşünce ile dine ait unsurları bir arada yürüten bu anlayışın şuurulu bir yaratıcı fikri ile uyuşup uyuşmadığı devamlı olarak sorulması gereken bir şeydir. İlhan Kutluer'e göre "Kendisiyle Zorunlu Varlık nasıl var olmak için bir sebebe muhtaç değil ise Kendisiyle Zorunlu İlke başkasının varlığını zorunlu kılmak için herhangi bir mecburiyet altında değildir. Aksini düşünmek Kendisiyle Zorunlu Varlık fikrine aykırı olurdu."⁴⁵ Burada imkân, zaman içinde yaratmak şeklinde yorumlanmaktan ziyade, âlemin Allah'a bağımlılığının sebebi olarak görülür. Şayet imkân belirli bir zamanda yaratma olarak görülürse o takdirde âlemi yaratmadan önce Allah'ın yaratma iradesi ve kudreti âtil hale gelir. Âlemin belirli bir zaman içinde yaratılmasını tercih etmek, Allah'ın mâhiyetinin dışında birtakım şartlara bağımlı olmasını gerektirir, bu da Tanrı'da herhangi bir değişimin olabileceğini ifade eder. Mümkün varlık, varlığını her an Allah'tan alan ezeli varlıktır. Onların arasında zamanî değil, sadece mantıkî bir öncelik vardır. Bu öncelik, sebebin

⁴² Kutluer, *Akl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, s. 27-28.

⁴³ İbn Rüşd, *Faşu'l-Makâl*, s. 130.

⁴⁴ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 44.

⁴⁵ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 189-190.

neticesine olan önceliğidir. Diğer bir ifadeyle bu merteye önceliğidir. Şayet Tanrı yaratılmış varlıkların sebebi olursa, sebebi olduğu şeyin bir benzeri olur. Halbuki Hâlık ile mahlûk arasında böyle bir benzerlik yoktur. Bu İslâm felsefesinin Aristocu güzergahta yürüdüğüünün ifadesidir. Haliyle burada âlemin sadece Allah'ın hür iradesiyle arzu edilen bir zamanda yoktan yaratıldığını savunan kelâmcılara zıt bir yorum kendisini gösterir. Gazzâlî'ye göre "âlem niçin şimdi yaratıldı da sonradan yaratılmadı?" diye sormak mümkün değildir. Çünkü öncelik ve sonralık gibi nispetlerin ezeli irade hükümranlığında hiçbir delili yoktur.⁴⁶ Bununla beraber İslâm filozofları bu nazariyeyi inşâ ederken topyekûn varlığı bir tek kaynaktan çıkaran Yeni Eflatuncu sudûr nazariyesinden ilham alarak böylece Allah'la madde arasında ikilik gören Aristocu anlayışı yıkarlar. Buna göre madde Allah'tan bağımsız olarak varolmayıp sudûr süreci neticesinde nihai olarak O'ndan kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle onlar burada Allah'la âlem arasında temelde bir ayırım yaparak, zarûrî ve mümkün kategorilerini ortaya atıp sudûr nazariyesini ehlileştirirler. İslâm felsefecilerinin aynı zamanda Plotinus'un Bir'inden hareketle Mu'tezile'nin tevhid anlayışını yeniden aktüel hale getirdikleri de bir gerçektir. Bu görüş zaviyesinden bakıldığında Allah, zâtı/mâhiyeti ve sıfatları olmayan saf varlıktır. O'nun yegâne sıfatı varlığının zaruri olmasıdır. Ulûhiyet makamına ait sıfatlar selbîdir, bunların cümlesi O'nun zorunlu varlığına ircâ edilir. Bu şekilde Allah'ın bilgisi, bilinen şeylerin O'nda mevcut olması; iradesi, O'nun varlığında mecburiyetin imkânsızlığı; yaratıcı faaliyeti şeylerin O'ndan sudûru tarzında yorumlanır.⁴⁷ Onlar Tanrı'nın ilmi, iradesi ve zâtını birbirinden bağımsız olarak görmeye karşıdır. Felsefeciler Grek felsefesi ile İslâm'ı telif etme denemesi içine girerken, Allah'ın pek çok sıfatını inkâr etmişler ve bu sıfatları âlemin yaratıcısının yerine Gâî Sebep yahut Fâil Sebebi yerleştirecek şekilde yoruma tabi tutmuşlardır.⁴⁸ Sudûr ile ilgili bütün bu veriler zâviyesinden bakıldığında felsefenin mahzâ rasyonalist bir metod takip etmediği görülür. Terminolojik bir dönüşüm gerçekleştiren filozoflar, Greklerden aldıkları ile yetinmemişler, dinin otoritesine muayyen bir noktaya kadar itaat etmişlerdir. İkbâl'in "Yunan felsefesi, İslâm mütefekkirlerinin görüş ufuklarını çok genişletmiş olmakla beraber, heyeti umumiyesi itibariyle, onların Kur'ân-ı Kerîm görüşlerini karartmıştır" yorumu⁴⁹ bu gerçeği ifade eder.

Burada tekrar başa dönerek şu soruları ortaya atabiliriz: İslâm filozofları Grek felsefesinin hangi boyutunu esas almışlardır? Âleme ilk hareketi verdikten sonra onu kendi kaderine terk eden İlk Muharrik fikrini benimseyen ve Tanrı ile

⁴⁶ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 43-44.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 165-166.

⁴⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 55.

⁴⁹ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul 1964, s. 20.

kainât ilişkisini zaruret etrafında halletmeye çalışan Aristo'nun âtil Tanrı anlayışını mı? Tanrı en yüksek hayrın idesidir deyip, onun mevcut âlemlerle ilişkisini izah etmeyen ve Tanrı'yı olabildiğince soyut hale getiren Eflatun'un görüşlerini mi? Yahut Stoacıların panteizmini mi? Yoksa Yeni Eflatuncuların sudûr nazariyesini mi? İslâm ikliminde kendilerini idrak eden felsefecilerin Allah'ın mâhiyetinden bahseden bu teorileri olduğu gibi almaları mensup oldukları dünyayı inkâr etmek manasına geleceği için esaslı bir değişime ve dönüşüme duyulan ihtiyaç meydana gelir. İslâm filozofları İbn Sînâ'nın şahsında Tanrı'yı Vâcibü'l-vücûd/Zorunlu Varlık şeklinde isimlendirmeyi, İslâmî çağrışımların hâkim olduğu Allah şeklinde isimlendirmeye tercih etmektedirler. Amaç felsefî ve dinî ulûhiyet anlayışları arasındaki uçurumu daraltmaktır.⁵⁰ Burada değişimde tutulan usûlu görmek mümkündür. Kavramlar felsefî, içerik dinî, hedef ise verili durumu dikkate alarak mevcut düşünce yapısını dönüştürmektir. Bu yönüyle sudûr nazariyesini İslâm felsefesinin vardığı büyük noktalardan biri olarak kabul edebiliriz. Fakat hadisenin asıl mühim ve kuvvetli tarafı filozofların teşekkül halindeki düşünce yapısını verebilecek bir mahiyet arz etmesidir. Yakından bakılınca bir yığın zaaf hevengi gibi görünen bu yaklaşım, fetihlere paralel olarak dönüştürülmesi gereken muhataplara hitap etmenin imkânlarını meydana koymuştur. Bu bakımdan filozoflar, mücerret fikri alıp onun etrafında bir takım acele terkipler yapmamışlar, belki realitelere bakarak fikre doğru gitmişlerdir.

II. Sudûr Teorisinin İtikâdî Açısından Sebep Olduğu Problemler

İslâm itikad sisteminde temel endişe Tanrı'nın birliğini haleldâr etmemektir. Filozoflar inşâ etmiş oldukları sudûr anlayışıyla hadisenin içinden çıktıklarını düşünürlerken Gazzâlî'nin şahsında kelâmcılar, problemin esasen bu noktadan başladığını vurgularlar. İslâm filozoflarının ulaştığı sonuçları bir kalemde mahkûm eden Gazzâlî, Sünnî anlayışı bir aile mirası gibi taşıyanlardan olmadığı için, o yapıyı zedeleyeceğine inandığı her hamleye sed çeker. Sudûr teorisi etrafında Müslümanlığın önünde açılan problemlerin hemen hepsini *Tehâfütü'l-Felâsife*'de toplayarak cevaplandırır. Burada filozofların vaziyetini dinî açıdan ele alarak hem onların kendi içinde tutarsızlığını hem de dinî bakımdan yetersizliklerini ortaya koyan Gazzâlî, felsefî usûlle dinin temel esaslarının ispatlanmasının mümkün olmadığı kanattını taşır. Bu meselelerin ilkeleri Peygamberler tarafından ortaya konulmuştur. İnsana düşen bunlara inanmaktır.⁵¹ Filozofların inşâ etmeye çalıştığı o muntazam sisteme Gazzâlî'den geçerek gidildiğinde bu büyük değirmenin ne kadar boşa döndüğü iyice açığa çıkar. Filozofların bazı hususları lüzumsuz bularak şüphe ettikleri kanaatinde olan ve dinle felsefe arasındaki fark üzerinde aşamayacak bir engel gibi ısrar eden huccetü'l-İslâm'a göre onlar ne

⁵⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 42.

⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 140.

kadar rasyonel bir hayat sürdürdüklerini iddia ederlerse etsinler, daima içten değilse de dıştan ikiye bölünmüş olarak yaşamışlardır. Halbuki İslâmiyet iç ve dış manzarasıyla bir ve bütündür. İtikadi ve amelî hükümleri, birbirini besler ve derinleştirir. Onlar hayatı ve düşüncesi idare eden yönleriyle aynı kökten dal budak salarlar. O her ne kadar usûl açısından kendisini muayyen bir mezheple sınırlandırmayarak⁵² her fikrin kapısını çalsa da devirde Eş'arîye Ehl-i Sünnet'le aynıleştirildiği için⁵³ rahatlıkla Gazzâlî'nin bu meseledeki düşüncelerini çerçeveleyen hâlenin de Sünnî bir karakteristiğe sahip olduğu söylenebilir. Ona göre filozoflar üç meselede dinin inanç esaslarını inkâr ettikleri için küfre düşmüşlerdir: Birincisi âlemin ezeliyeti yahut hudûsu problemi; ikincisi Allah'ın ilminin cüz'ileri kuşatamayacağı iddiası; üçüncüsü de cesedlerin dirilmesi hususudur.⁵⁴ Bu meselelerden ilk ikisi doğrudan yahut dolaylı olarak sudûr ile ilgilidir. Bu güzergâhta Gazzâlî; Fârâbî ile İbn Sînâ'nın şahıslarında ezeli âlem tasavvurunu sert bir şekilde eleştirmiş, dahası kadim varlıkların sayısını çoğalttıkları gerekçeyle tenkidlerini tekfire kadar vardırmıştır. Ona göre hakikatte sudûr nazariyesi karanlık üstüne karanlıktır. Şayet insan bunu rüyasında gördüğünü tahkiye etse mizacının bozulduğuna hükmedilir.⁵⁵

Filozofların dinin usûllerine taarruz ettiklerini vurgulayan⁵⁶ *Tehâfüt* müellifine göre filozofların yaklaşımı Allah'ın iradesini neredeyse kendisinden bağımsız hale getirecek derecede sınırlamaktadır. Yaratılışın imkânını sağlamada etkin olan aracı varlıklar düşüncesi, Tanrı'nın fâil-i muhtar olma hüviyetini malûl hale getirmektedir. Bu görüş zaviyesinde Tanrı, evreni kendi arzu ve iradesi ile zaman içinde yoktan var etmemiştir. Hâlbuki O âlemi herhangi bir sebebe bağlı kalmadan dilediği anda yaratan bir varlıktır. Ezeli olan Tanrı'nın iradesidir. Filozoflara göre bütün varlık O'ndan zaruri olarak taşmış ve başkalarının varlığı, tıpkı ışığın Güneş'i, sıcaklığın ateşi takip etmesi gibi; O'nun varlığına tabi olarak meydana gelmiştir. Fakat âlemin Allah'a olan nispeti ancak sebepli olma bakımından ışığın Güneş'e olan nispeti gibidir; yoksa onun aynısı değildir. Çünkü Güneş ışığın ve ateş sıcaklığın kendisinden taşıdığına şuurunda değildir, bu olay sırf tabiatın gereğidir. Hâlbuki İlk İlke kendi zâtını ve başkasının varlığının ilkesi olduğunu bilir. Kendisinden taşan şeylerin taşması O'nun bilgisi dâhilindedir. O sudûr eden bütün bu şeylerden habersiz değildir.⁵⁷ Plotinus'un da vurguladığı gibi ışığın güneşten çıktığı gibi alem de Allah'ın varlığından zorunlu bir feyezana (taşma)dır.

⁵² *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 68-69; İbn Rüşd'ün bu konuda Gazzâlî'ye yönelttiği sert tenkidler için bkz. *Faşlû'l-Makâl*, s. 144.

⁵³ Eş'arîliği Ehl-i Sünnet'le özdeşleştiren bir yaklaşım için bkz. *el-Keşf an Minhâci'l-Edille, Felsefe Din İlişkileri* içinde, s. 189.

⁵⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 67, 293-294.

⁵⁵ *a.g.e.*, s. 132.

⁵⁶ *a.g.e.*, s. 69.

⁵⁷ *a.g.e.*, s. 152.

Tehâfüt müellifi İlâhî faaliyet ışığın güneşten çıkması gibi zorunlu olarak çıkıyorsa buna fiil denilemez diyerek bu görüşe karşı çıkar. İbn Sînâ Tanrı âlemin kendisinden çıktığının şuurundadır ve bunu irade etmekten tatmin olmaktadır dese de⁵⁸ Gazzâlî'ye göre bu yaratmayı lafzen kabul etmedir ve mürâiliktir. Filozoflar Allah'ın birliğinin sabit hareketsizliği ile âlemin değişen ve çeşitlenen kesreti arasında kozmolojik bir merdiven kurmaya kalkışır. Halbuki Allah mahzâ tevhidten ibarettir. Bir birlik olması dışında ondan hiçbir şey sâdır olmaz. Yani Bir'den bir çıkar. O ya zorunlu ya mümkündür. Ya mâhiyet (öz) ya da ayniyet (varoluş)tur. Mâhiyet ve varoluş Allah'ın durumunda aynı, diğer varlıklarda farklıdır. O halde tüm şeyler mâhiyetleri ile mümkündür ve onlar Allah tarafından kendilerine bağışlanmış olan varoluşlarıyla zorunlu hale gelirler. Âlemin Allah'ın iradesiyle nasıl yaratıldığı sorusunun kesin bir cevabı bulunamaz.⁵⁹

Zorunluluk realitesi ile Allah fikri uyuşmaz. Bu vadide filozoflar bütün mevcûdâtı akl-ı evvele dayandırarak varlığın sahasını daraltırlar⁶⁰ İbn Haldûn'un da selefi olan Gazzâlî ile aynı endişeleri taşıdığı görülür. *Mukaddime* müellifine göre Sadece o değil, İbn Rüşd'ün de bazı noktalarda Gazzâlî'ye paralel hareket ettiği ortadadır. Sudûr nazariyesini zannî bir teori olarak gören *Tehâfütü't-Tehâfüt* müellifine göre bu nazariye Tanrı'nın yaratıcılık vasfını malûl hale getirir. Çokluk kemmî yahut keyfî olabilir. Filozoflar ikinci akıldan başlayarak bunların her ikisinin varlığını kabul ederler. İkinci akıl aynı anda hem zâtını hem de başkasını idrak eder. O halde zâtı ikinci bir tabiata sahiptir. Bunun hangisinin ilk akıldan gelip gelmediğine dair Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bir cevabı yoktur.⁶¹ Kâinatta sudûr nazariyesinin öngördüğü silsilevî mekanik güç yok, tek bir güç vardır.⁶² Bununla beraber İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tenkidlerin cedeli bir mâhiyete sahip olduğunu ileri sürerek burhan seviyesine erişemediğini vurgular.⁶³

Hâdis olanın, bir vâsita olmaksızın kesinlikle kadîm olandan sudûr etmesinin düşünülemediği kanaatinde olan⁶⁴ filozoflar, âlemin ezeli olduğunu savunur. Âlem, sebeplinin sebeple, nûrun güneşle beraber olması gibi Allah'ın eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Tanrı'nın âleme kıdemi, illetin malûle olan önceliği gibidir. Bu da zaman bakımından değil, zât ve mertebe bakımından bir

⁵⁸ Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 101.

⁵⁹ M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazâlî", *A History of Muslim Philosophy* içinde, I, 601; M. Said Şeyh "Gazzâlî", çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, II, 224.

⁶⁰ *Mukaddime*, s. 1249.

⁶¹ İbn Rüşd, *Cevâmi' mâ Ba'de't-tabia*, Haydarabad 1365, 151-157.

⁶² Mehmet Bayraktar, "İbn Rüşd'ün Felsefi Düşünceleri", *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Ankara 2004, s. 126.

⁶³ *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. M. Bouyges, Beyrut 1930, s. 5, 64; İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelttiği en sert tenkid onun *Mışkatü'l-Envar* ve *Tehâfüt*'te tenkid ettiği sudur'u benimsediği şeklindedir.

⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 75.

önceliklidir.⁶⁵ İbn Sînâ'ya göre nedenin sonuca öncü olması gibi Allah, âleme zâtî olarak öncedir.⁶⁶ Filozoflar için âlem ma'lûl, illeti ise hem ezeli hem de ebedîdir. Haliyle ma'lûl illetle birlikte bulunur. İlet değişmedikçe ma'lûl değişmez. Onlar hudûsun imkânsızlığını bunun üzerine bina ederler.⁶⁷ İslâm felsefecileri hâdis olanın kadîm olandan sudûr etmesinin ezeli varlıkta değişmeyi gerektireceğini iddia etseler de böyle bir şeyi farzetmek imkânsızdır.⁶⁸ Gazzâlî açısından onların zihinleri en çok karıştıracak mâhiyetteki delilleri budur.⁶⁹ Filozoflar Allah âlemden önce, âlem ise O'ndan sonra sözüyle O'nun zaman bakımından değil zât bakımından önceliğini kastederler.⁷⁰ Gazzâlî'nin buna yönelttiği tenkid şudur: Bu durum zaman itibarıyla, birlikte mevcudiyetleri mümkün iken tabiatı gereği birin ikiden önce gelmesi gibi, sebebin sebepliden önce gelmesine benzer. Hâlbuki bunlar zaman bakımından denktir, bir kısmı illet bir kısmı da ma'lûldür. O halde Allah'ın âlemden önce gelmesi noktasında bu delil olarak görülemez.⁷¹ Şayet bununla Allah'ın âleme ve zamana önceliğinin zât bakımından değil sadece zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, bu durumda âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman mevcut demektir, zira yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı bulunup sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki bu bir çelişkidir dolayısıyla zamanın hâdis olduğunu söylemek mümkün değildir.⁷²

Problem ezeli vasfının hem Allah'a hem de âleme verilmesinden kaynaklanır. Filozoflar Tanrı'nın birliğini çoklukla malûl hale getirmemek için Allah'la varlıklar dünyası arasında bir silsile halinde birçok rûhî cevherler düzeyi yerleştirir. Burada bir şeyi yoktan yaratma ile onu birilerinin düşünmesinden kaynaklanan sudûr yoluyla ortaya çıkarmak arasında büyük bir fark vardır. Birincisinde Tanrı ile diğer unsurlar arasında açılan mesafe ikincisinde kapanmaktadır. Sudûr süreci başladığı vakit Tanrı'nın tabîi sürece müdahalesine lüzum kalmaz.⁷³ Mümkün varlıklar Tanrı'dan zorunlu olarak zuhûr ediyorsa bu durumda sudûr nazariyesi Tanrı'yı âtil hale getirmektedir. Durum ne olursa olsun filozofların sistemine göre âlem ezeldir. Zira Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezeli olduğuna ve O ezelden beri kendisini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli

⁶⁵ a.g.e., s. 74.

⁶⁶ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 61.

⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 110.

⁶⁸ a.g.e., s. 77.

⁶⁹ a.g.e., s. 78-79.

⁷⁰ a.g.e., s. 96.

⁷¹ a.g.e., s. 96.

⁷² a.g.e., s. 97.

⁷³ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1985, s. 35; Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, çev. T. Koç, İstanbul 2000, s. 69.

olması mantıkî bir zorunluluktur. Bu da haliyle Allah'ın iradesine sınır koymadır. Feyz ve sudûrun zorunlu olduğu tezi İlâhî iradeyi sınırlayıcı bir mâhiyet taşır. Sudûr da bir fiil olduğuna göre tıpkı yaratma gibi zaman içinde gerçekleşmiş olması gerekir. Âlemin ezeli olduğu iddiası mantîken tutarsız olduğu gibi Allah'ın gerçek anlamda yaratıcı olduğunun inkârıyla eşdeğerdir. O halde dünyanın zarûrî olarak Allah'tan sudûr etmesinin yerini O'nun hür iradesiyle faaliyet göstermesi almalıdır. Fazlur Rahman bunun ne anlama geldiğini şöyle ifade eder: "Aklî zorunluluğa dayanarak faaliyet gösteren Allah'ın rasyonel nizami, yerini Eş'arî'nin savunduğu Allah'ın iradesi kavramına bıraktı."⁷⁴

Kelâmcılar için Tanrı-âlem ilişkisini zorunluluk temeline dayandırmanın itikâdî problemlere sebebiyet vereceği ortadadır. Bu bakımdan onlar Tanrı'nın ilminin iradesine denk olmadığını vurgulama ihtiyacı hissetmişlerdir. Aynı şekilde illetle malûl arasındaki zorunluluk ilişkisi filozofların hudûs anlayışları ile çeliştiği gibi bu irtibat Tanrı-âlem ilişkisine taşındığında dehrî ontolojiye tekabül eden bir zihnî yapıyı yani âlemin kîdemini savunmayı ortaya çıkarmaktadır. Burada mucize inancının aklî temellerinin de yıkılacağı meydandadır.⁷⁵ Bunun farkında olduğu görülen filozoflar bir yandan âlemin ezeli olduğunu söylerken diğer taraftan âlemi Allah'ın yarattığını vurgulama ihtiyacı hissederler. Allah'ın dışında ezeli bir varlığın mevcudiyetini farz eden kişi kâinâtı kendi kendisiyle kâim bir sistem olarak gören materyalistler/dehriyyûnla aynı pozisyona sürükler.

Gazzâlî'ye göre onlar her ne kadar âlemin Allah'ın fiili ve eseri olduğunu savunsalar da kendi sistemleri açısından bakıldığında onların fâil, fiil ve fâille fiil arasındaki müşterek münasebet itibarıyla âlemin Allah'ın eseri olmadığını savundukları görülür. Meseleye fâil yönünden bakıldığında filozofların Allah'ı irade sahibi olarak görmedikleri ortadadır. Bu cephesiyle âlem O'ndan sudûr eden zorunlu bir şey olarak ortaya çıkar. Fiil açısından bakıldığında da âlem kadîmdir, fiil hâdistir. Mesele fâille fiil arasındaki irtibat açısından ele alındığında ise onlar nezdinde Allah her yönü itibarıyla birdir, haliyle O'ndan her bakımdan ancak bir olan sudûr eder. Halbuki âlem çeşitli unsurlardan oluşmuşken nasıl olur da O'ndan sadece bir sudûr edebilir?⁷⁶ Gazzâlî bu istikamette hâdiseyi biraz daha genişleterek irdelemeye devam eder. Birincisi, fâil irade ederek, ihtiyarını kullanarak ve irade ettiği şeyi bilerek fiilin kendisinden sudûr ettiği varlık olduğu halde filozoflara göre âlemin Allah'la olan münasebeti illetin ma'lûl ile olan ilişkisi gibi zaruriyatı luzumlu kılan bir münasebettir. Bu sanki gölgenin şahıstan,

⁷⁴ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 169.

⁷⁵ Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 16.

⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 120; İbn Rüşd'e göre de Bir'den pekala aynı anda çokluk çıkabilir. Kâinatta bu teorinin öngördüğü manada bir hiyerarşi mevcut değildir. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 229-234, 245-246, 259.

nûrun güneşten ayrılmaması gibi olup, âlemin Allah'tan ayrılması tasavvur edilemez. Hâlbuki bu lambanın aydınlığı, şahsın gölgeyi meydana getirdiğini söylemek neviden, benzeyenle benzetilen arasında tek bir nitelikteki ortaklığın vaki olması gibi, fiili olarak hiçbir karşılığı olmayan bir şeydir. Burada gözden kaçırılmaması gereken şey fâile mahzâ sebep olması bakımından değil, hususi manada illet olması bakımından, yani kendisinden fiilin irade ve ihtiyarla ortaya çıkmasından dolayı fâil denilmiştir.⁷⁷ Hakiki fiil iradeli olandır. Herhangi bir kimse ateşe atılsa ve yanarak ölse ateşe değil de o kişiye katil denilir. Fâil iradesiyle kendisinden fiil sudûr edendir. Filozofların perspektifinde ise Allah âlemi yaratma hususunda irade ve seçme gücüne sahip olmayarak sadece mecazi olarak sâni ' ve fâil olmaktadır. Onlar fiilin hakiki manasını reddedip sadece lafzını söylemekle yetinmektedir. Gazzâlî âlem kadîm, fiil hâdistir meselesi üzerinden tenkidlerini sıralamayı sürdürür. Fiil ihdâs etmekten/sonradan yaratmaktan ibarettir. Filozoflara göre âlem kadîmdir, hâdis değildir. Fiilin manası yaratmak sûretiyle bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Kadîm olan hakkında ise böyle bir şey düşünülemez. Zira mevcut olanın icadı mümkün değildir. O halde fiilin şartı onun sonradan olmasıdır. Filozoflara göre ise âlem kadîm olduğundan bu durumda nasıl Allah'ın fiili olabilir.⁷⁸ Âlemin Allah'ın fiili olmasının imkânsızlığı etrafındaki üçüncü konu da fâil ile fiil arasında ortak bir şartın olması ile irtibatlıdır. Zira filozoflar Bir'den ancak bir çıkar derler. İlk prensip (İlk mebde') her yönüyle bir olduğuna ve âlem de çeşitli unsurlardan oluştuğuna göre onların prensipleri gereği âlemin Allah'ın fiili olması tasavvur edilemez. Filozoflara göre Allah'tan sudûr eden âlemdeki çokluk araçlar vasıtasıyla meydana gelir. Varlıkların her biri üstündekine göre ma'lûl, altındakine göre illettir. Her bir varlık yukarıya doğru illeti olmayan bir illette nihayet bulunduğu gibi ma'lûl olmayan bir ma'lûle dayanıncaya kadar da devam edip gider. Hâlbuki vaziyet böyle değildir. Çünkü cisim, madde ve sûretten oluşan bir terkiptir. Bunlardan birinin varlığı ötekinden kaynaklanmayıp, aksine ikisinin bir arada mevcut olması bir başka sebepten ileri gelir.⁷⁹ Bütün bu verilerden hareket edildiğinde hadise üzerinde tek mesele gibi ısrar eden filozofların vahyi sudûr fiiline indirgedikleri ortadadır. Bunun hükmü de bellidir. Onlar zındık ve kâfirdirler.

Sudûr teorisi Tanrı ile evren arasında çok sayıda aracı varlıklar kabul eder. Bu Tanrı'nın bilgi sahasının sınırları sorununu gündeme getirir. Zira evrenin kendisinden zorunlu sudûr ettiği Tanrı kendi zâtından başkasını bilmez veya küllî olarak bilir.⁸⁰ Cüz'ileri bilme Zorunlu varlığı, zamana bağlı bir bilgi süreci ve

⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 121.

⁷⁸ *a.g.e.*, s. 123-124.

⁷⁹ *a.g.e.*, s. 129-130.

⁸⁰ *a.g.e.*, s. 134.

nesnelere görülen değişimler ile malûl hale getirir.⁸¹ Din'in Allah'la insan arasında doğrudan bir münasebeti esas aldığı gözden kaçırılmadığında bir Müslüman için böyle bir nazariyenin tekabül edeceği yer bellidir. Fazlur Rahman bu noktada İbn Sînâ'nın şahsında filozofların tavrının ne kadar stratejik olduğunu şöyle ortaya koyar:

"İbn Sînâ hem dinin taleplerine hem de kendi felsefesinin gereklerine hakkettiklerini veren zekice bir nazariye ortaya attı. Bu nazariyeye göre, Allah, bütün cüz'leri bilmekteydi; çünkü O her şeyin nihâi sebebi olduğundan bütün sebeplilik sürecini de zarûrî olarak bilmekteydi. Meselâ Allah; vukû bulacak güneş tutulmasının, bütün özellikleriyle birlikte sebeplilik sürecinin hangi noktasında yer alacağını ezeli olarak bilmekteydi. Bu çeşit bir bilgi, İlahî bir bilgide herhangi bir değişmeyi gerektirmez, çünkü o, belli bir zaman ve mekânda meydana gelen duyumlara bağlı bilginin zaruretini ortadan kaldırır."⁸²

Gazzâlî burada problemi daha açık görebilmek için İbn Sînâ'nın kendi görüşlerini nakletme ihtiyacı duyar. Helenistik felsefeye göre Tanrı zaman dışı ve değişmez olduğundan ve ayrıca cisim olmadığından algıya bağlı bilgi sahibi olamaz, haliyle cüz'leri değil mâhiyetleri (küllîleri) bilir. O İslâm'a zıt olan bu görüşü; Tanrı algıya dayalı bilgi sahibi olmazsa da bütün cüz'leri bir çeşit küllî yolla/küllî bilgi ile bilir.⁸³ Bir başka ifadeyle O fert olarak insanları değil, genel olarak insanı bilir. Mesela güneş tutulmasında tutulmadan evvelki vaziyet, tutulma hali ve tutulmadan sonraki durum olmak üzere üç manzara söz konusudur. İnsan bu üç vaziyet karşısında üç farklı bilgiye sahiptir dolayısıyla insan önce tutulmanın henüz olmadığını fakat olacağını, ikinci olarak gerçekleştiğini, üçüncü olarak da olup bittiğini ve şu anda bulunmadığını bilir. Birbirinden farklı bu üç bilginin aynı mahalde art arda gerçekleşmesi bilen zâtta da bir değişmeyi gerekli kılar. Filozoflar değişmeye sebep olan bu üç vaziyette Allah'ta bir değişme olmayacağını iddia ediyorlarsa da vaziyetinde değişiklik olmayanın bu üç farklı durumu bilmesi tasavvur edilemez. Çünkü bilgi bilinene bağlıdır; bilinen değişince bilgi de değişir. Bilgi değişince kesin olarak bilenin durumu da değişir. Hâlbuki Allah'ta değişim imkânsızdır.⁸⁴ İbn Sînâ meselenin Allah-âlem ilişkisi doğrultusunda sebep olacağı problemlerin önüne geçmek için bütün varlıklar O'ndan sudûr etmiştir diyerek hadiseyi İslâmî bir haleyte kaplamanın imkânlarını yoklasa da *Tehâfüt* müellifini tatmin edemez. Gazzâlî'ye göre Allah'ın cüz'leri bilmediğini ileri sürmek dinleri temelden yıkmakla eş değerdir. Mesela Zeyd Allah'a isyan yahut itaat edecek olsa Tanrı onun vaziyetindeki değişimi bilemez. Çünkü O fert olarak Zeyd'in kendisini ve ondan hâsıl olacak fiilleri bilemez. Bu şekilde ferdi

⁸¹ İbn Rüşd, *Faşu'l-Makâl*, s. 123.

⁸² Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 166.

⁸³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 134, 192.

⁸⁴ a.g.e., s. 192-193.

bilmeyince onun fiillerini ve durumunu da bilmeyecek, öyle ki Zeyd'in kafir veya Müslüman olduğunu değil, sadece mutlak insanın kafir veya Müslüman olduğunu fertlere özel olmaksızın küllî bir bilgi ile bilecektir. Bu durumda Allah'ın Hz. Peygamber peygamberliğini ilan ettiği halde onun bu halini bilmeyeceği gibi garip bir durum ortaya çıkar.⁸⁵ Allah'ın ilminin küllî yahut cüz'î olarak nitelenemeyeceğini gündeme getiren İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin Meşşâîlere yönelttiği bu tenkidler doğru değildir. Her şeyden önce onlara göre Allah cüz'iyâtı insanlardan farklı olarak bilir. Dahası sâdik rüyânın bile gelecek zamanda ortaya çıkacak olan cüz'iyât konusunda uyarılar içerdiğini ve bu ilmin de her şeyi idare eden ve her şeye hâkim olan ezeli ilim cihetinden hâsıl olduğunu vurgulayan filozoflara; Allah, kadîm ve ezeli olan ilmi ile hâdis olan şeyleri bilmez şeklinde bir iddia nispet etmek doğru değildir. Çünkü onlar Allah'ın hem cüz'iyâtı hem de külliyyâtı insanların bildiği gibi bilmediğini söylerler.⁸⁶

Ezeli kâinât ve zaman fikrini savunan filozofların sudûrun gerekçesi olarak ortaya koyduğu, "Birden ancak bir çıkar" hipotezi, mantık ve tecrübeyle çelişir. Onlar İlk prensiple ilgili çoğulculuk suçlamasından ilk prensibin kendisinden başka bir şey bilmediğini ve onun kendisi hakkındaki bilgisinin zatıyla (mâhiyetiyle) aynı şey olduğunu belirterek kaçmaya çalışırlar. Böylece bilgi, bilen ve bilginin nesnesi onda birleşir. Bu aslında, Tanrı'nın düşünen bir düşünce olarak nitelenebileceğini söyleyen Aristo'nun yaklaşımıdır. Filozoflara göre İlk İlke zâtını akleder, zâtını akletmesi zâtıyla aynıdır. O halde akıl, akleden ve akledilen birdir ve ilk ilke kendinden başka bir şeyi akletmez. Gazzâlî bunu şöyle cevaplandırır: Onlar İlk İlke'nin diğer varolanları cüz'î olarak değil küllî olarak bildiğini ileri sürmüşlerdir. İlk İlke'den bir akıl sudûr eder, o kendinden sudûr eden bu akılı bilmez. Bu durumda onun ma'lûlu/sebeplisi bir akıldır ve o akıldan bir başka akıl, feleğin nefsi ve maddesi taşır çıkar. Bu akıl hem zâtını, hem ma'lûlu/sebeplisi olan üç şeyi hem de kendi illetini ve ilkesini akleder. Bu vaziyette ma'lûl sebepli illetten daha şerefli demektir. Diğer bir ifadeyle ilk illetten sadece bir şey taşımış, bu akıldan ise üç şey taşımıştır. İlk ilke yalnızca zâtını akletmekte, bu akıl hem zâtını hem İlk İlke'nin zâtını, hem de sebeplilerin zâtını akletmiş olmaktadır. Allah'ın burada varlıkların en hakiri rütbesine indirildiği meydandadır. Çünkü Allah sadece zâtını idrak ederken bu akıl hem zâtını hem de başka şeyi bilmektedir. Hem başka şeyi hem de zâtını idrak edenin derecesinin bu konumda olmaya daha yüksek olacağı izahtan varestedir. Filozofların burada Allah'ı ta'zîmde ifrata giden bu görüşleri, onları ta'zîmden anlaşılan her şeyi iptal etme noktasına getirmiş, Tanrı'yı da âlemde olup bitenlerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmelerine sebep olmuştur ancak O'nun ölüden tek farkı kendi varlığının şuurunda olmasıdır. Bütün bu görüşleriyle onlar rubûbiyetle ilgili

⁸⁵ a.g.e., s. 194-196.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Faşu'l-Makâl*, s. 123-125, 180.

işlerin içyüzünü idrak etmenin beşerin güç ve kudreti dâhilinde bulunduğu inanarak kendi akıllarıyla mağrur olmuşlar Peygamberlere ve onlara tabi olmanın gereksiz olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁷

Şehristânî de İbn Sînâ'nın Tanrı hem akıl hem akleden (âkil) hem de akledilendir (ma'kûl) şeklindeki görüşünü çok sert bir şekilde tenkide tabi tutar. *Kitâbu'l-Musâraa* müellifine göre Zorunlu Varlığın zatı hakkında, birinden diğeri- nin anlaşılmadığı manada yapılan bu üç çeşit değerlendirme, O'nun zâtı hakkında çokluğu gerekli kılar; bu tıpkı Hıristiyanların tek tek unsurlar (uknum) bakımından Tanrı'yı gerekli gördükleri şey gibidir. Bu ise "apaçık bir teslistir ve Allah için üçüncüsü olmaktan münezzehtir."⁸⁸ Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın akletmekle yaratmayı eşitleyen perspektifine yönelik eleştirisi yaratma mı önce akletme mi yahut her ikisi birlikte mi? şeklinde bir soruyla başlar. Akletme önce cevabı verilirse bu durumda yaratılanın herhangi bir şey olduğu yahut O'nun, o şeyi yaratana kadar o şeyin takdiri bir şey olduğu neticesi çıkar. Halbuki O herhangi bir şeyle veya o şeyin takdiriyle birlikte olmaktan münezzehtir. O önce yaratır sonra akleder derse bu durumda O'nun akletmesinin fiilî olmayıp infîlî olması gerekir. O'nun akletmesi ile yaratması birlikte derse O, kendi aklettiği şeyi yaratmaz ve yarattığı şeyi de akletmez ve bu nedenle de İbn Sînâ'nın şu görüşü geçersiz olur: O ilkesi olduğu şeyleri kendi zâtından dolayı akleder. Şayet İbn Sînâ O'nun akletmesi yaratması ve O'nun yaratması da akletmesi şeklinde bir tavır içine girerek akletme ile yaratma sözcüklerini eş anlamlı olarak kullanırsa kendi zâtını akletti anlamında O zâtını yarattı demesi gerekir.⁸⁹ Şehristânî'nin bir diğer tenkidi ise şudur: İbn Sînâ akletmeyi ve bilgiyi bazen maddeden soyutlama olarak bazen de yoktan yaratma olarak yorumlar. Maddeden soyutlanan şeyin, etken olması nasıl tasavvur edilebilir? Çünkü soyutlama manada olumsuzlamadır, yani o maddede bulunmaz.⁹⁰

Temel inanç esasları sahasında spekülâtif bir usûl takip etmeye karşı olan Gazzâlî'ye göre filozoflar, sudûru yaratmaya denk görerek, Yeniefâtuncu kozmolojîyi Kur'ân'ın kavramlarına adapte ederler. Burada Sünnî sistemle filozoflar arasındaki esas ihtilaf, nihai hakikati bir beşerî irade gibi görmek isteyen Sünnîlerin aksine filozofların onu gayr-ı şahsî bir güç olarak düşünmeleridir.⁹¹

Gazzâlî varlıkta görülen sebeplerle sebepliler arasındaki münasebeti, onları birbirine bağlayan zorunlu bir ilişki saymaz.⁹² Sebebiyeti âdet kavramı etrafında toplayan Gazzâlî'ye göre sebepliliği savunmak Allah'ın iradesini sınırlar, bu da

⁸⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 134.

⁸⁸ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa*, s. 46-50.

⁸⁹ a.g.e., s. 51.

⁹⁰ a.g.e., s. 57.

⁹¹ Watt, *Müslüman Aydın (Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. H. Özcan, İzmir 1989, s. 46.

⁹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 222.

mucizenin inkârını beraberinde getirir. Sebeple sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır.⁹³ Gazzâlî her şeyin Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu ortaya koymak için böyle bir yola girer. Böylece o sebepliliği inkâr ederken filozofların sebepsiz bir varlık olarak sadece Tanrı'yı görmeleri ve O'nun dışındaki her şeyin bir sebebe bağlı olduğu kaydını reddetmektedir.

Gazzâlî gibi rasyonel bir duruşa sahip olan ve mezhebî gerilimi en alt düzeye indirmeye gayret veren bir mütefekkir bütün bu sebeplerle Allah tasavvurunu Eşarî bir çerçeveye münhasır hale getirmek zorunda kalmış, sebepliliği inkâra kadar giderek daraltıldığını düşündüğü Allah'ın hâkimiyet alanını genişletme çabası içine girmiş, ilâhîyat ve metafizik sahasında akla bir sınır çizmek gerektiğinde ısrar etmiştir. Aklın burada yakınî ispatlamaya dayalı bir kullanım alanı söz konusu değildir. Din akli bir yoruma tabi tutularak rasyonel bir çerçevede temellendirilebilir. Ancak aynı nispette akıl da din tarafından sınırlandırılabilir. Halbuki "İslâm filozoflarında din ve akıl arasındaki ilişkiler problemi a priori olarak akıl lehine çözümlenmek üzere ortaya konmuştur."⁹⁴ Filozof-mutasavvıfların öncüsü konumunda olan Gazzâlî'ye göre aklın kelâmî sınırları vardır. Akıl mutlak hakikate ulaşmada ancak bir merhale olabilir. Metafizik boyuttaki hakikatler ne akılla ispatlanabilir ne de reddedilebilir. Bu bakımdan felsefe ve tasavvufta dışarıya doğru açılarak genişleyen İslâm düşüncesi kelâmıda kendi üstüne kapandır.

Filozoflara yöneltilen tenkidler dikkate alındığında felsefe ile İslâm arasında kurmaya çalışılan dengenin İslâm'ın aleyhine felsefenin de lehine bir neticeyi beraberinde getirdiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle filozoflar mensup oldukları unsurlardan ziyade dönüştürmek istedikleri entelektüel zümrelere tatmin edecek bir dil peşine düşmüşlerdir. İslâm inanç haritasına ait temel kavramların Kur'ânî muhtevasının boşaltıldığı iddialarında bu durum çok aşikârdır. Filozofların bütün varlıkların kaynağı olarak gördüğü Tanrı ile Müslümanların inandığı Allah aynı değildir. Fârâbî ile İbn Sînâ ne kadar Tanrı'nın kâinâtın sebebi ve faili olduğunu vurgularsa vurgulasın Gazzâlî çapında bir mütefekkir dolayısıyla da standart Müslümanı ikna edememiştir. Çünkü burada Tanrı'nın neden olması ile sıcaklığın ateşten, ışığın güneşten zaruri olarak çıkması arasında hiçbir fark yoktur.⁹⁵ Aksi ne kadar iddia edilirse edilsin Tanrı'nın burada âtil bir varlık haline geldiği meydandadır. Haliyle böyle bir Tanrı âlemde olup bitenleri ancak umumî düzeyde bilebilir. Bir Müslümanın inandığı Tanrı ise hayatın tüm zerrelere vâkıf ve hâkimdir. Onlar İslâm'ın temel değerlerine kendi sistemleri içinde ne kadar yer

⁹³ *a.g.e.*, s. 225.

⁹⁴ Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s. 248.

⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 152.

verilerse versinler, sistemlerinin genel durumu ve vardıkları neticeler küfrü gerekli kılmıştır.

III. Sudûr Teorisinin Tasavvufî Boyutu

Filozofların inşâ, kelâmcıların inkâr ettiği sudûr teorisi mutasavvıfların elinde bir üçüncü merhaleyi kaydeder. Bu nazariyenin tasavvufta aldığı manzara, meselelerin en canlı çehrelerinden biridir. Hadiseyi yeniden yapılandırabilecek bir mahiyet sergileyen bu anlayıştan hareket edildiğinde mutasavvıfların bulduklarını devam ettiren adamlar olduğu görülür. Mertebeler bahsi, sudurla ilgili kelamcı ve filozofların elinde dağınık olarak görülen unsurların toplandığı bir kemal noktasıdır. Söz konusu tarafıyla tasavvuf, felsefenin ve kelâmın sınırlarında gezinir, her üç disiplinin yolu aynı güzergâhta bir daha keşişir. İbnü'l-Arabî mertebeler bahsini inşâ ederken filozofların hazırladığı biçimde neredeyse bütün bir zemini hazır bulur; onların hazırladıkları ile beslenir.⁹⁶ Burada filozofların iddialarıyla kelamcıların karşı iddialarını dengeleme arayışı görülür. Filozoflarda sadece fikir halinde kalan şeyler, mutasavvıflarda enfüsileşerek Grek felsefesine ait müphem temayüller bir çeşit belirlilik kazanır. Felsefe kanalından gelen düşünceler tasavvufî düşüncenin dinamizmi içinde bazı hususiyetler alır. Öyle ki filozofların mutasavvıflar üzerindeki yaratıcı tesiri çok defa ikinci derecede bir şey gibi görünebilir.⁹⁷ Böylece kelâmda engellerle karşılaşan bu anlayışın orada genişleyip derinleştiği görülür. Kendi hususiyetlerini felsefeye aşikar bir şekilde geçiren mutasavvıfların vücud verdiği düşüncelerden hareket edildiğinde sudûr nazariyesi Allah'ın kainatta tecellî edişini açıklayan bir sistemdir. Şeklî olarak bunu filozofların Allah-âlem ilişkisine dair düşüncelerine ircâ etmek mümkünse de teferruat üzerinden mesele yoklandığında işin öyle olmadığı görülür. Tasavvuf Grek düşüncesine ait verileri kullanma noktasında İslâm filozofları ile birleşirken bu malzemeyi kullanma şeklinde onlardan ayrılır. Tevhidi, felsefî ve tasavvufî bir seviyeye oturtmanın karşılığı olarak görülebilecek olan vahdet-i vücûd anlayışında görüleceği üzere filozofların sudûr anlayışı aynı zamanda mistik bir yapıya sahiptir. Ortalama Müslüman tevhidin standart çerçevesi ile yetinebilirken entelektüel eğilimli Müslümanlar bu kavramı rasyonel bir çerçeveye oturtma ihtiyacı hissetmişler, felsefe ile kelâmı tasavvufun vasıflarından biri haline getirmişlerdir. Esasen “İslâm düşüncesinin tamamını, Tanrı'nın birliği ile ilgili dini öğretiyi haklı çıkarmak/gerekçelendirmek ve doğruluğunu ispat etmek için

⁹⁶ Fârâbî ile İbn Sînâ “varlığı ontolojik bir hiyerarşi (merâtib) içinde kavramak meselesinde” İbnü'l-Arabî ile müşterek bir tavra sahipse de bu filozoflarda beş hazret doktrini mevcut değildir. Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 137.

⁹⁷ Nitekim Konevî'nin fikrî yapısında mertebeler bahsi ile insanın amelleri arasında ilişki kurulması felsefî verilerin tasavvufî düşüncede hangi merhaleye ulaştığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

mümkün olan çeşitli araçların giderek açılması şeklinde görmek mümkündür.”⁹⁸ Tasavvufun entelektüel seviyede Meşşâî felsefenin verilerini dikkate alarak hareket ettiği bir realitedir. *Fusûsü'l-Hikem*'i Selçukludan Osmanlıya uzanan güzergâhta şerh eden Dâvûd Kayserî'nin hakiki cins ve türler küllî isimlerle bilinir. İlk akıl, âlemdeki hakikatlerin tüm küllîlerini ve bunların sûretlerini icmâlen içerdiğinden, o Rahman isminin kendisi ile bilindiği küllî âleme tekabül eder⁹⁹ ifadelerinde bunu görmek mümkündür. Hakikaten de İbnü'l-Arabî'de tasavvuf küllî bir kâinât sistemine dönüşür. Bu sistemin zirvesinde kendisini sınırlandırmanın ve kayıtlandırmanın mümkün olmadığı varlık olarak Tanrı yer alır.¹⁰⁰ Bu yönüyle o Plotinos'un Bir Olan'ını hatırlatır. Kendisi ile ilgili bütün yüklemelerin âdeta inkâr edildiği bir varlık mesabesindeki Tanrı, çeşitli mertebelerde kendisini göstererek safha safha açılır. Bütün bir kâinât işte bu görünmez varlığın aşama aşama zuhûr etmesidir. Bu bakımdan denilebilir ki sudûr teorisi tasavvuf disiplininde zât ve sıfatlara tekabül eden mertebeler bahsinde tam karşılığını bulur. Diğer bir ifadeyle mümkün âlemi oluşturan unsurların Allah'tan sudûruna ilişkin belli başlı hususlar, mertebeler bahsi etrafında toplanır. Tanrı mertebelere nüzûl ederek masivâ ile irtibata geçer. Kâinattaki sûretler ile Hak arasında birçok mertebe veya hazret vardır.¹⁰¹ Bu bakımdan mertebeler bahsini inşâ edebilmek için felsefî lugati çok iyi bilmek lazım gelir. Bunu sadece şeklin çerçevesini doldurmak için sarf edilen bir gayret olarak görmemelidir.

Birincisi, Hak'ın her türlü sıfat, isim, sûret, fil ve kayıtla nitelendirilmesi ve isimlendirilmesinin mümkün olmadığı vücûd-ı mutlak mertebesidir.¹⁰² Öyle ki burada mutlak vücûd itlak kaydından bile münezzehtir.¹⁰³ Hak'ın künhü olan bu mertebede her çeşit zuhûr, tecellî, taayyün, belirleme ve kesret yoktur; O'nun

⁹⁸ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. T. Koç, İstanbul 1997, s. 212.

⁹⁹ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, [y.y. : y.y.], s. 26.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, İstanbul 1287, s. 17-18, 32; *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), çev. N. Gençosman, İstanbul 1990, s. 56, 58, 103.

¹⁰¹ Mertebelerin tespiti keşfi olsa da bu keşfi veriler akılla temellendirilip sistemleştirilir. Bu yönüyle mertebelere ayırmanın izâfî, itibârî ve nisbî olduğu söylenebilir. Ancak hadiseye meselenin anlaşılmasını mümkün kılan yönleri esas alınarak bakıldığında bu izafiliğin zaruri bir vaziyet aldığı görülür. Mertebeler bahsinde yerine göre beşli, altılı ve yedili tasnifler yaygınsa da cüz'iyât itibârıyla mertebelerin sonu yoktur. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), s. 94; İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991, s. 25; Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd, İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde, haz. M. Kara, İstanbul 2005, s. 75; Ebu'l-Ala Afîfî, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, çev. E. Demirli, İst. 2002, s. 155, 160, 168; a. mlf., *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, İstanbul 1998, s. 60; Ahmet Ateş, “Muhyiddin Arabî”, *İA*, VIII, 550; Mustafa Tahralı, “*Fusûsü'l-Hikem*'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsü'l-Hikem Tercime ve Şerhi* içinde, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 1997, II, 27; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, çev. E. Demirli, İstanbul 2003, s. 32; Çağfer Karadağ, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 174.

¹⁰² *Fusûsü'l-Hikem Tercime ve Şerhi*, haz. M. Tahralı, İstanbul 1990, III, 71-72.

¹⁰³ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 20-21; Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 66.

vücudunun bu mertebedeki kemâl-i letafeti, akıl ve fikre sığmaz. Bu salt vücüd makamında O'nun düşünülmesi yasaklandığı için Allah'ın zâtı üzerinde tefekkür etmek yasaklanmıştır.¹⁰⁴ Çünkü akıl, varlıkları ancak kavramlarla, yani isim ve sıfatlarla düşünebilir. Hâlbuki ebediyen bilinmez olarak kalacak olan bu makamın insana ne bilgisi, ne de kavramları verilmiştir.¹⁰⁵ Bu ahadiyyet mertebesinde, Hak'ın zatından başka bir şey bulunmadığı için gayriyyetten söz edilemez.¹⁰⁶ Yalnız O var olduğu için bu mertebe sadece tenzih ile vasıflandırılabilir.¹⁰⁷

İkincisi, Hak'ın sıfat ve isimleri itibariyle, ilmen taayyün ve tecellî ettiği (feyz-i akdes) vâhidiyyet/sıfat ve isimler mertebesidir (Taayyün-i Evvel). Bu mertebenin ismi Allah'dır. Vâhidiyyet isimlendirmesi bütün isimlerin Allah küllî isimlerinin altında toplanmış olmasından dolayıdır. İlim mertebesinde meydana çıkan bu isimlerin sûretlerine mümkün varlıkların Allah'ın ilminde sabit olan hakikatleri anlamında a'yân-ı sabite (hakâyık-ı İlâhiye) denir.¹⁰⁸ A'yân-ı sâbite, ilmî sûretler olmaları bakımından, yaratılmış olarak vasıflandırılmaz. Bunlar o haliyle hâricte mevcut değildirler. Mec'ül yani Allah'ın var kıldığı şeyler mevcut durumundadır. Nitekim zihnimizdeki ilmî ve hayalî sûretler, yani tasavvurlar dış dünyada var olmadıkça yapılmış ya da yaratılmış şeyler olarak nitelenemezler.¹⁰⁹ İlâhî isimlerin Allah'ın ilminde ma'kûl sûretleri vardır. Çünkü O zâtını, isimlerini ve sıfatlarını zâtının bir gereği olarak bilir. Bu aklî sûretler, hususi bir taayyünle ve muayyen bir nispetle tecellî eden zâtın aynı olması bakımından, cüz'î olsun küllî olsun Ehlullâh ıstılahında a'yân-ı sâbite olarak isimlendirilir. Ehlü'n-nazar/filozoflar bunların küllîlerini mâhiyetler ve hakikatler, cüz'ilerini ise hüviyetler olarak isimlendirir. Mâhiyetler, ilmî hazrette öncelikle taayyün etmiş, küllî sûretlerdir. Bu sûretler zâtî muhabbetler vasıtasıyla ve zuhûr yetkinliklerini Allah'tan başka kimsenin bilmediği gayb anahtarlarını talep vasıtasıyla, feyz-i akdes ve ilk tecellî ile İlâhî Zât'tan taşarlar.¹¹⁰ 'Sabit örnekler' ya da 'şeylerin gizli hakikatleri' şeklinde tercüme edilebilecek olan ve Eflatuncu ideler nazariyesi, İşrâkîlerin zihnî varlık öğretisi ve kelâmcıların cevher ve sıfatlarının bir karışımı mâhiyetindeki¹¹¹ a'yân-ı sâbite deyiminden anlaşılan o ki somut varlık haline girmeden önce,

¹⁰⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 1999, I, 4, 8, 10-11; III, 15.

¹⁰⁵ Erdem, *Bir Tanrı Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücüd*, Ankara 1990, s. 50.

¹⁰⁶ a. mlf., "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücüd", s. 28.

¹⁰⁷ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 501-502.

¹⁰⁸ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72.

¹⁰⁹ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 19.

¹¹⁰ a.g.e., s. 17.

¹¹¹ Felsefî açıdan İslâm filozofları ile aynı kaynakları kullanan İbnü'l-Arabî kelâmcıların meseleleri el alıştaki üslûp ve usûllerinin tesiri altında kalmakla birlikte bunları onlar gibi kullanmaz, tasavvufî unsurlarla harmanlar. Onun Varlığın birliğini savunan nazariyesi, Yeni-Eflatuncu sudûr nazariyesinin temelleri üzerinde kurulup gelişmekle beraber hadisenin muharrik unsurunun Kur'ânî ve kelâmî veriler olduğu aşikârdır.

görülen âlemdeki şeyler, Allah'ın İlâhî zâtında kuvve halindedir ve O'nun gelecekteki 'varlığının' ideleri (düşünceleri) olarak kendisi hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezeli bilgisinin muhtevasıdır. Bunlar, hem zihinde hem de Allah'ın zâtında, O'nun gelecekteki 'varlığının' gizli halleri olarak tanımlanabilir.¹¹²

Var oluşun başlangıcı olan ve İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirdiği bu merteye, Allah'ın bütün varlığı, toplu olarak bilmesidir.¹¹³ Bu makamda Zât ile sıfat aynıdır. Hariçte bir zuhûr ve tecelli olmadığı için aynıyet vardır. Çokluk yahut mâsivâ ortaya çıkmamıştır. Burası, kesret ve fertler olmadığı için "Bir'den ancak bir sudur eder" ilkesinin de geçerli olduğu bir makamdır. Bu nedenle çokluğun kaynağı oraya ircâ edilir.¹¹⁴ Zuhûr mertebelerinin ilki olmasından dolayı, buna ilk taayyün denilir.¹¹⁵ Mevcudat açısından gerçek yaratma fiili bu mertebeden sonra gerçekleşmektedir. Vâhidiyyet mertebesi, ahadiyyet mertebesine göre latîflerin en latîfi olan Hak'ın zatının bir merteye tekâsûf buyurmasından başka bir şey değildir. Zât-ı sırf bu mertebenin bätını, vâhidiyyet mertebesi ise, zât-ı sırfın zâhiri olur.¹¹⁶

Üçüncüsü, ikinci merteye ile bir arada değerlendirilmesi gereken taayyün-i sâni mertebesidir. Burada Zât; sıfat ve isimlerinin gereği olan bütün küllî ve cüz'î manaları detaylı olarak bilir.¹¹⁷ Henüz vücutları olmadığı için bu mertebedeki varlıklar proje halindedir.¹¹⁸ İkinci taayyün mertebesinde zâhir olan a'yân-ı sâbite, Hak'ın vücûdunda ilmî sûretlerden ibaret olduğu ve sâdece sübût ile vasıflandığı için hâriçte vücûdu yoktur. Çokluk âlemindeki varlıkların ikinci kökeni bu mertebedir. Şehâdet âleminde zâhir olan sûretler a'yân-ı sâbitenin akis ve gölgelerinden ibarettir. Şehâdet âlemindeki varlıkların menşei olan bu ilmî sûretler, Hak'ın vücûdunda ilmen sabit olarak ayrı bir vücûda sahip olmadıkları için bu ilmî sûretler ile Hak arasında aynıyet mevcuttur. Fakat bu sûretler birbirinden farklı oldukları için aralarında gayriyet söz konusudur.¹¹⁹

Dördüncüsü, mutlak zâtın ilim mertebesinden bir derece daha tekâsûfünden ibaret olan ruhlar mertebesidir. Hak'ın mutlak varlığı, a'yân-ı sabite hasebiyle bu mertebede akıllar ve mücerred nefisler olarak zâhir olur.¹²⁰ Zâtî yönüyle tek, nisbî

¹¹² Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 65; a. mlf., *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 260.

¹¹³ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 21; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, s. 34; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l- 'alâm fi işârâti ehli'l-ilhâm)*, çev. E. Demirli, İstanbul 2004, s. 577.

¹¹⁴ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 502.

¹¹⁵ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, III, 15.

¹¹⁶ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114.

¹¹⁷ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 22; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, s. 35.

¹¹⁸ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 14; İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 17.

¹¹⁹ Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 29.

¹²⁰ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72.

olarak çok olan bu merteye, bir üst mertebedeki a'yân-ı sabitenin zâhire doğru bir adım daha atarak cevher-i basît haline gelmesi mertebesidir.¹²¹ Mutlak zat bu mertebede ayrılık ve gayriyyet türü üzere hâriçte zuhûr eder.¹²²

Beşincisi, Mutlak zât'ın bölünme ve parçalanma, yakma ve iltiyâm kabul etmeyen sûret ve şekiller ile hâriçte zuhûr ettiği âlem-i misâl (misâl-i mutlak) mertebesidir. Ruhlar âleminde bulunan her bir ferdin, cisimler âleminde bürüneceği her bir sûretin dengi bu âlemde zâhir olur.¹²³ Ruhlar ve cisimler arasında berzah olan söz konusu merteye gayb ve şehâdet arasını ayıran sınırdır. Rüyâda görülen sûretler o âlemdendir.¹²⁴

Altıncısı, misâl mertebesinin sûretlerinden farklı olarak, Mutlak Zât'ın, cüzle-re ayrılabilen, bölünen, yarılan ve bitişebilen cisimlerin sûretleriyle zuhûr ve tecellî ettiği his ve şehâdet mertebesidir.¹²⁵ Bu merhalede zât, hâriçte cisim sûretiyle zuhûr eder. Burada her bir varlık birbirinden ayrı ve biri diğerinin gayrı olduğu gibi, Hak'ın da gayrı olduğu için gayriyyet aşıkardır.¹²⁶ Orada Hak'ın mutlak varlığı, aynı şekilde a'yân-ı sabite hasebiyle, bölünme ve parçalanmaya müsait olan keşif sûretlerde zâhir olur. Cisimlerin sûretleri bir taraftan var olup bir taraftan bozulduğu için bu âleme, âlem-i kevn ve fesâd denir. Bu aşamada görülen değişim ve dönüşüm zâtîyyeti üzere kâim olan Mutlak zâtın değil, O'nun arızı olan sıfatındadır.¹²⁷

Yedincisi, bütün mertebeleri içeren hazret-i insandır.¹²⁸ Lâ-taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatleri burada toplanır.¹²⁹ İlâhî sıfat ve isimlerin kemâliyle zuhûr ve tecellîsi, cıralı bir ayna gibi olan insanda vuku bulur.¹³⁰ His ve şehâdet âlemi ile insanın birleştiği nâsût denilen bu merteye, cismânî ve nûrânî bütün mertebelerin tamamını ve vahdeti ile vâhidîyyeti toplar.¹³¹

Sudûr teorisinin felsefedeki görünümüne benzer şekilde her hazretin/mertebenin bir kendisinden yukarıya bakan cephesi (aşkın) bir de kendisin-

¹²¹ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 23.

¹²² *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114.

¹²³ *a.g.e.*, III, 71-72.

¹²⁴ *a.g.e.*, I, 109-114.

¹²⁵ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 24; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, s. 40.

¹²⁶ Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 31.

¹²⁷ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114.

¹²⁸ *a.g.e.*, III, 71-72.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 31; İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 24; *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72; Mehmet Ali Ayni, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde, İstanbul 2005, haz. İsmail Kara, s.142; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, s. 40.

¹³⁰ Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 31; Afifî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 89.

¹³¹ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114; Tahralı, "Vahdet-i Vücud ve Gölge Varlık", s. 11.

den aşağı bakan cephesi (içkin) vardır. Mertebeler bahsi sistem olarak kelâmdaki sıfatlar bahsiyle aynı olsa da yapı olarak farklıdır. Onların en yükseği olan Aha-diyyet mertebesi zuhûr dışı olduğu için aklen ve hissen idrak edilemez. Geriye kalan altı hazret ise zuhûr/taayyün mertebeleri olması hasebiyle idrak edilebilir.¹³² Bunların her biri diğerinden akisler taşır.¹³³ Vücûdun zaman ve mekân kayıtlarından münezzehe olduğu,¹³⁴ a'yân-ı sabite mertebeleri olarak da görülen¹³⁵ ve Zât'tan ayrı bir vücûdları olmayan ilk üç merhalede görüleceği üzere her aşama diğeriyle olan bağlantısı içinde bir anlam taşır.¹³⁶ Mertebelerin bütün özellikleri ilmî ve aynî olarak farklılık göstermeksizin ilk taayyünde toplu halde bulunur.¹³⁷ Allah'la kulun yerini belirlemek, rubûbiyeti ve ubûdiyeti birbirinden ayırıp, her birisinin hakkına riâyet etmek için her birinin hükmü önemlidir. Bunlar arasındaki ayrımları bilen kimse Rab ile kul arasında mevcut olan farkı gözden kaçırmadığı için tevhîdi isbât edip, Rabb'in vücûdu benim vücûdumdur veya benim vücûdum Rabb'in vücûdudur demekten sakınır. Eğer bu ilim ile beraber mertebelerin gereğine ve hükmüne riâyet olunmayarak onların aralarındaki sınırlar korunmazsa mülhîd ve zındık olma derekesine düşülür.¹³⁸ Her bir mertebede tecellî ve zuhûr eden Hak'ın vücûdudur.¹³⁹ Bütün mertebelerde zâhir olan vücûdun aslının ve hakîkatinin bir olması itibarıyla bir ayniyet söz konusudur. Ancak Cenâb-ı Hak ervah ve şehâdet âleminde kendinden Ben ve varlıklardan siz diye bahsettiğine göre de bu âlemlerde ikilik ve gayriyetin olduğu aşîkardır.¹⁴⁰ O halde şehâdet âleminin her ferdi beden, cisim ve sûretleriyle Hak'ın gayridirler.¹⁴¹

Hülâsa sûretindeki bu tasvirde de görüleceği üzere sudûr kavramı mutasavvıfların elinde aktüelleşirken bir taraftan neredeyse mâhiyet değiştirerek felsefeden bağımsız hâle gelir, bir taraftan da felsefe ile aynı güzergâhta yol alır. Onlar inanç, amel ve ahlaka ilişkin sorumlulukların ihmal veya terk edilmesini önlemek için, kelâm ilminde Allah'ın insanlar tarafından algılanmasını mümkün kılan zât ve sıfatlara tekabül eden kavramlar olarak görülen mertebelere özel önem verirler.¹⁴² Bir başka ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin sisteminde esaslı bir yere sahip olan¹⁴³

¹³² İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 24.

¹³³ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 168.

¹³⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 2002, IV, 260-261.

¹³⁵ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 25.

¹³⁶ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 503.

¹³⁷ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 17.

¹³⁸ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 158.

¹³⁹ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 14, 23.

¹⁴⁰ a. mlf., "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, IV, 19.

¹⁴¹ a. mlf., "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 31.

¹⁴² a. mlf., *Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd*, s. 37-38; Eraydın, "Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, IV, 28.

mertebeler bahsine getirilen yorumlar, inanç açısından akla gelebilecek tereddütleri gidermesi bakımından dikkate değer olduğu gibi¹⁴⁴ *Fusûs*'taki mücmel ifadeleri anlamak için de vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Allah ve O'nun dışındaki varlıkların yerini belirlemek, varlıkta hangi noktada ayniyet ve gayriyetin başladığını tesbit etmek açısından odaklanması lazım gelen nokta burasıdır. Tanrı ile kâinât arasındaki ontolojik açıdan zorunlu olan ilişkinin gömülü olduğu bu yapıda Mutlak Varlık olan Allah çeşitli taayyün mertebelerinden geçerek çokluk âleminin zuhûrunu mümkün kılar. Bu bakımdan mertebeler meselesi hem kesret âleminin vücûda gelişini açıklar hem hiyerarşik bir varlık tasavvurunun zeminini oluşturur. Buna göre âlem, Allah'ın kendiliğinden, fakat zorunlu olan kendi tezâhür ve tecellî faaliyetinin bir ürünüdür. Âlemin yokluktan varlığa çıkışı akledilir bir harekettir. Burada İslâm'ın yaratıcı Allah'ı neredeyse artık yaratıcı olmaktan çıkarak âlemin sonsuz sûretlerinde tecelli eden Bir halini alır. Var olmak kendiliğinden tecelli etmek demektir. O halde Allah'ın maddeye yaptığı tek şey, bir şeyin olmasını irade etmektir. O, varlığı şeylerin kendi tabiat ve kanunları tarafından zorunlu kılınmayan hiçbir şeyi dilemez ve emretmez. Filozoflara göre kendisini dışarıya aksettirmek Zat'ın kendi tabiatında vardır ve bu, tek başına âlemin varlığını zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî bu görüşe katılır: Allah'ın ya da Zât'ın İlâhî bilgisi, filozoflara göre âlemin sebebidir; yeter ki bu, Allah'ın âleme herhangi bir önceliğine işaret etmesin. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin ne zaman yaratıldığını sormak anlamsızdır. "Ne zaman?" zaman bildirir. Yaratıcı ile yaratılan arasında hiçbir zaman silsilesi yoktur; fakat zamanda olmayan mantıkî bir önce ve sonra sırası vardır. Haliyle sebepliliğin vahdet-i vücudçu bir sistemde yeri yoktur. Çünkü sebep ve eser iki subjektif kategoridir.¹⁴⁵

Bu sistemin bir neticesi olarak "âlem hem ezeli hem de zamanda; hem var hem de yoktur. Ezelîdir, çünkü o Allah'ın ezeli bilgisinde vardır; somut ve dış âlemdeki bir şekil (sûret) olarak da zamandadır."¹⁴⁶ Diğer bir ifadeyle varlıkların mâhiyetlerinin yahut da â'yân-ı sâbite şeklinde isimlendirilen şeyler ezelden beri

¹⁴³ Geniş bilgi için bkz. Tahralı, "Fusûs'u'l- Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücud", s. 27-31.

¹⁴⁴ Ahmed Avni Konuk'un şahsında görüleceği üzere vücûd mertebeleri bahsi aynı zamanda *Fusûs*'u tamamiyle şer'i bir çerçeveye oturtan yorumlarla yüklüdür.

¹⁴⁵ Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 47, 50, 52-53, 63; Ezeli tecellî devam ettiğine göre madde veya sûrete, illet veya gayeye, tesadûf veya raslantıya yer yoktur. Âlemin işleyişi mutlak zorunluluk yâsasına uygun olarak gerçekleştiği için bu âlemde hayır ve şer, kaza ve kader, hürriyet ve iradeden söz edilemez. Bu da hesap ve sorumluluğu, taat ve masiyetin anlamını ortadan kaldırmakta, sevab ve ikabı işlevsiz hale getirmektedir. Çünkü her şey daimi bir nimet içindedir. Cennet ile Cehennem arasında çeşit değil, mertebe farkı vardır. İbrahim Medkûr, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", *İbn Arabî Anısına (Makaleler)* içinde, çev. T. Uluç, İstanbul 2002, s. 161.

¹⁴⁶ Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 33.

aql-ı İlahîde bulunduğuna göre âlem kadîmdir.¹⁴⁷ *Fusûs* şârihi Ahmed Avni bu meseleyi insan hangi anlamda ezeldir ve hangi anlamda hâdistir? sorusu etrafında tartışır. Hak'ın varlığının ne başlangıcı ne de sonu vardır, O kadîmdir; haliyle O'nun isim ve sıfatları da kadîmdir. İsim ve sıfatlarına ait hüküm ve eserlerin zuhûru asla ta'tîl kabul etmez. Şu halde Hak'ın tecellî ve halk etmediği bir ân yoktur. Sonsuz olan fezâ Hak'ın varlığının ayıdır. Onda bir taraftan oluşun ve bir taraftan bozulan kâinat ve zâilât yaratma sıfatının açığa çıktığı yerdir. O sonsuz âlemler üzerinde ezelen oluşun insanların fertleri hâdistir. Bundan dolayı insan hem ezeli ve hem de hâdistir. İnsanlar ve onların üzerinde yaşadığı âlemlerin belirli bir eceleri olduğu halde Allah'ın bu sonsuz âlemlerde nihaysiz olarak zuhûru O'nun neş'e-i dâim-i ebedî olduğunu gösterir.¹⁴⁸ Kelâmcıların iddialarının aksine “ne halk vardır, ne de varlık/vücûd yokluktan/ademden çıkmıştır. Bunların dediklerinin tersine varlık sırf feyz ve tecellîdir. İlahî tecellî ise ezeli ve ebedidir. Bunun en önemli eserleri de Hak'ın marifetinin, O'nun sıfat ve isimleriyle varlık âlemindeki zuhuru ile gerçekleşmesidir.” İbnü'l-Arabî'ye göre yaratma ve sudûr yoktur. Uluhiyet bütün varlığı kuşatmaktadır. Çünkü âlemdeki her şey tek bir hakikattir. Allah ise her şeydeki her şeydir.¹⁴⁹ A'yân-ı sâbite'ye mümkün varlıklar adını vermesine rağmen, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde mümkün'ün yeri yoktur. Çünkü filozofların vacib el-vücud bi'l-gayr (varlığı başkasıyla zorunlu) dedikleri bu şeyler zorunlu olarak fiile çıkması gereken güçlerdir.¹⁵⁰ Hakikat bir olduğuna göre, filozofların yaptığı zorunlu ve mümkün varlık gibi ayrımlar, tamamen zihni ve subjektiftir. Varlıkta mutlak ayrımlar söz konusu değildir.¹⁵¹ İzmirli İsmail Hakkı bu durumu şöyle ifade eder:

[Mutasavvıflar] “mümkünâtın mevcudiyetini; vâcibe değil, kendi zâtına nispetle inkâr ederler ve bir nokta-i nazardan burada mevcut bir şey yoktur demezler de o mümkün mevcudun varlığı kendi nefsinde değildir, başka bir mevcuda ait bulunan ve kendinde zahir olan bir varlıktır derler.” “Vücûd-ı hakiki birdir. Ve me'azâlik bütün mümkünât-ı mevcûdeye hulûl ve ihtilâl tarikiyle değil, zuhûr ve tecellî sûretiyle münbasittir. Bu taalluk devam ettiği müddetçe ona mecâzen mazhariyet alakasıyla mevcut itlak olunabilir. Fakat taalluk-ı mezkûr, munkatî olunca artık ona ne hakikaten ne de mecâzen mevcut itlak olunamaz. Bu izaha göre mümkünât-ı mevcûde, mazhariyet şartıyla mukayyed a'yân-ı sâbiteden ibarettir ve herhalde kendi zâtıyla kâim bir vücûda mâlik değildir. Ona hakikat manasıyla

¹⁴⁷ a. mlf., *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 264.

¹⁴⁸ *Fusûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 132-133.

¹⁴⁹ İbrahim Medkûr, “İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd”, s. 160, 167.

¹⁵⁰ Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 35.

¹⁵¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 174-175.

mevcûd itlak olunamaz. O, hakikat-i halde ezelen ve ebeden ma'dûm demektir. Bununçün a'yân-ı sabite varlığın kokusunu bile duymamıştır denilmiştir."¹⁵²

Şayet herhangi bir şekilde âlem sebeplidir ya da yaratılmıştır denilmesi gerekirse, bu, âlemin yoktan yaratıldığı anlamına alınmamalıdır. Zira İbnü'l-Arabî yoktan yaratılışı (ex nihilo) kabul etmemektedir. Bununla beraber *Fusûs* müellifi kendilerine çok şey borçlu olduğu ve onlarla aynı fikirde olduğu filozoflardan âlemin ezeli olduğunu açıklama tarzında ayrılır. Ona göre "âlem hiçbir zaman yok iken var olmuş bir şey değildir. Tersine âlem ezeli, sonsuz ve ebedidir; çünkü o ezeli, sonsuz ve ebedî olan Bir'in dış ifadesidir." İbnü'l-Arabî'nin zorunlu varlık ile mümkün olanlar arasında yapmış olduğu ayrımın şekli olduğu gözden kaçırılmadığında gerçekte mümkün ve zorunlu olanın aynı şeyler olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.¹⁵³ Bir başka ifadeyle bütün görünen şeylerin zâtı olan Hak'a, kendi zâtı açısından bakıldığında birlik hali söz konusu olur. Bu zâtı ortaya koyan eşya/insan/halk açısından bir sûret olarak bakıldığında ise bu birlik ortadan kalkar. Bu anlayış Plotinus'un "İlk Bir her yerde ve hiçbir yerededir" görüşünü¹⁵⁴ aksettirse de aralarında esaslı farkların olduğu da bir gerçektir.¹⁵⁵ Plotinus'un Bir'i sebep olarak her yerededir. İbnü'l-Arabî'nin Bir'i ise bir zât olarak her yerde, fakat her yer ve niteliğin ötesinde olup, yer ve niteliğe sahip bütün eşyadan farklı olan küllî zat olarak hiçbir yerededir. Bunun anlamı şudur: Varlık gerçek ikiliğe sahip değildir. "Ontolojik bakımdan yalnızca bir hakikat vardır", epistemolojik bakımdan ise iki manzara göze çarpar: "Zâhiri âlemi aşan bir hakikat ve son izah ve temelini Hak'ın zati birliğinde bulan subjektivelerin çokluğu."¹⁵⁶ Dâvûd Kay-

¹⁵² İzmirli İsmail Hakkı, *Mülâhhas İlm-i Tevhid*, İstanbul Kanaat Matbaası 1338, s. 56-57, 61; Gökâlâp "ayan- sâbite varlık kokusunu bile koklamamışlardır" sözünü şu şekilde açıklar: "Bunun manası bu ezeli mefkûreler hiçbir zaman teşe'un edememişler, mevcûdât asl ezeli modellerine benzeyememişler demek olacak. Muhiddin Arabî'ye göre, eşya, bize â'yân-ı sâbitenin mektuplarıdır. Mektup, yazan kimsenin bazı fikirlerini anlatırsa da, onun ruhundaki bütün güzellikleri, bütün duyguları ihtiva edemez. Bunun gibi, eşya da, lâhuddaki ezeli örneklerini ima ederse de, onları tamamıyla ifşa edemez. O halde, mâ-ba'de't-tabiacılara göre, hakiki varlıklar mefkûrelerdir, maddî varlıklar, onların gölgelerinden ibarettir." "Mefkûre Nedir?"; *Makaleler VII* (Küçük Mecmuadaki Yazılar), haz. Abdülhalık Çay, s. 42.

¹⁵³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 50-51.

¹⁵⁴ Plotini, *Enneades IV-V*, ed. Paul Henry, Hans-Rudolf Schwyzer, çev. Geoffrey Lewis, Paris 1959, II, 291.

¹⁵⁵ Plotinus'un sudûr nazariyesi vahdet-i vücuda tekabül etmez. İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısında Bir devri bir hareketle kesrette tecelli ederken, Plotinus'ta Bir doğrusal bir şekilde vasıtalarla sudûr eder. Birincisinde sudûr eden her şey yine O'na dönerken ikincisinde böyle bir şey söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî'nin sistemi vahdet-i vücudçu iken Yeni Eflatuncularınki monist bir sistem değildir. A'yân-ı sâbite, Eflatun'un ideleri gibi küllî anlamlar yahut sûretler değil, cüz'î sûretlerdir. Bunların her birinin mahsûs âlemde bir mukabili vardır. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. E. Demirli-A. Kartal, İstanbul 2004, s. 175-176; a. mlf., *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 77-78; a. mlf., *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 75-76; a. mlf., *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 270.

¹⁵⁶ a. mlf., *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 36.

serî'nin ifadeleri tam olarak bu gerçeği karşılar:

“Vücûd ne ise odur, yani herhangi bir şarta bağlı değildir ve mutlaklık ve sınırlılıkla kayıtlı olmaktan uzaktır. O ne küllî ne cüz’î, ne âmm ne hâss; ne zâtına zâid bir birlikle bir ve ne de çoktur.” “Vücûdun hakikati beraberinde hiçbir şey bulunmamak kaydıyla, bütün isim ve sıfatların kendisinde kaybolduğu ehadîyyet mertebesidir. Bu nokta sûfilerce cem’u’l-cem, hakikatü’l-hakâik, amâ şeklinde isimlendirilir.” “Vücûd tahakkuk etme ve mevcut olma bakımından her şeyden daha zâhir ve bedihîdir ancak mâhiyet ve hakikat bakımından her şeyden daha gizlidir.”¹⁵⁷

Taftazânî ve Cürçânî ise İbnü’l-Arabî, Allah ile hiçbir dış varlığı olmayan fakat dış varlığın tamamının kaynağı olan soyut kavram olan Varlık’ı kastederek¹⁵⁸ Dâvûd Kayserî’nin tam karşısında yer alırlar. Afîfî’nin de vurguladığı üzere “Bir ve çok arasında tam bir karşıtlık ve iki taraflı bir bağımlılık vardır. İki mantıklı karşıt gibi, hiçbirini diğeri olmaksızın anlam taşımaz.”¹⁵⁹ Vücûd tanımlanmasa da vücudun mâhiyetini kuşatmaya imkân tanıyan pek çok temsillerin ortaya konulduğu bir gerçektir. Vücûd bâtın veya benzersiz oluşu düzeyinde bizatihi Tek’tir; tezâhürleri veya benzerliği yönünden ise çoktur; kezâ Allah zâtında Tek, isimleri yönünden ise çoktur. Allah, bir anda hem benzersiz -çünkü mutlak bir biçimde bâtındır- hem de benzerdir; çünkü O kendi isim ve sıfatlarını var olan şeyler aracılığıyla izhâr eder. Bu yüzden İbnü’l-Arabî bazen Allah’a, “Bir/çok” (el-vâ’hidü’l-kesîr) şeklinde atıfta bulunur.¹⁶⁰ “Allah Zât’ında Hak, sıfatları yönüyle halktır. Bu sıfatlar da Zât’ın aynıdır.”¹⁶¹ Hacı Reşid Paşa’nın O “mahlukatına muttasıl da değildir, munfasıl da değildir.” Çünkü ayrılma ve birleşme mümkinat için söz konusudur¹⁶² dediği şey budur. İzmirli İsmail Hakkı aynı gerçeği “her şeyin iki vechi vardır: Biri kendine diğeri de Allah’ına aittir. İşte her şey kendi vechi itibarıyla yoklukdur, vechullah cihetinden varlıktır” şeklinde dile getirir.¹⁶³ “Hak ve halk ikiliği, İbnü’l-Arabî’nin nazarında varlıkların ikiliği değil, ayırt edici sıfatlar diyebileceğimiz şeylerin ikiliğidir. Bu ayırt edici sıfatlar onun felsefesinde tenzih ve teşbih ibareleriyle özdeşleştirilir.”¹⁶⁴ Bir başka ifadeyle İbnü’l-Arabî, vücûda ilişkin görüşlerini kelâm ilmine ait tenzih ve teşbih kavramlarını yeni bir anlam dairesi içine alarak kullanır. Onun anladığı şekliyle

¹⁵⁷ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, s. 4, 10.

¹⁵⁸ Taftazânî, *Risâle fi Vahdeti’l-Vücûd*, İstanbul 1294, s. 5, 13-15’den aktaran Afîfî’ye göre Taftazânî’nin bu yaklaşımı yanlıştır. Ebu’l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 30.

¹⁵⁹ Ebu’l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 37.

¹⁶⁰ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 238, 283.

¹⁶¹ İbrahim Medkûr, “İbn Arabî ve Spinoza’da Vahdet-i Vücûd”, s. 160.

¹⁶² Hacı Reşid Paşa, *Dîn-i Mübîn-i İslâm (İlm-i Tasavvuf ile Silsile-i Turuk-ı Aliyyeye Mekârim-i Ahlâk-ı İslâmiyye ve Uhuwvet-i Diniye)*, Dersaadet Matbaa-i Hayriye 1329, s. 35.

¹⁶³ İzmirli İsmail Hakkı, *Mûlahhas İlm-i Tevhid*, s. 59.

¹⁶⁴ Ebu’l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 42.

hakikatin iki manzarası vardır; o da aşkınlık (tenzih) ve içkinlik (teşbih)tir.¹⁶⁵ Allah'ın yaratıklara teşbih edilebilirliği ve edilemezliği anlamında kullanılan teşbih ve tenzih kavramları onun elinde ciddi bir değişikliğe uğrar.¹⁶⁶ Klasik kullanımda teşbih ve tenzihin anlamları bellidir: Teşbihçiler Allah'a insan ve başka yaratıklarinkine benzeyen sıfatlar yüklerler. Tenzihçiler ise Allah'ı bütün sıfatların üzerinde görürler. İbnü'l-Arabî'de ise bu kavramların kullanım alanı değişir. Allah işitir, görür veya O'nun elleri vardır şeklinde Müşebbihe'nin sözünü *Fusûs* müellifi "Allah, işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkindir" şeklinde kendisini gösteren bir çerçeveye taşır. O, işiten, gören her varlıkta işitir ve görür. Bu O'nun içkinliğini (teşbih) meydana getirir. Öte yandan, Tanrı'nın zatı işiten ve gören bir varlığa veya varlıklar gurubuna münhasır olmayıp, bu türden bütün varlıklarda ve her ne şekilde olursa olsun bütün varlıklarda tezâhür eder. Bu anlamda Allah aşkındır; çünkü O, her türlü sınırlama ve taşahhusun ötesindedir. Küllî bir cevher olarak Tanrı, var olan her şeyin zâtıdır. Böylece İbnü'l-Arabî tenzih ve teşbihi mutlaklığa (ıtlak) ve sınırlılığa (taklid) indirir¹⁶⁷ ve onu maddecilerinkine yaklaşan fakat kelâmcılarınkinden esaslı bir şekilde farklı bir anlamda kullanır.¹⁶⁸ O'nun eller, ayaklar vb. gibi sınırlı sûretlerde tezâhürü O'nun teşbihini, fakat aslında böylesine sınırlamaların üstünde oluşu ise, O'nun tenzihini meydana getirir.¹⁶⁹ Ehl-i hakîkate göre Allah'ı tenzih etme O'nu sınırlayarak kayıt altına almaktır¹⁷⁰ çünkü bu, en azından Allah'ın varlığının yanında bir de onu ileri sürenin varlığına işaret eder. Ayrıca, bir şeyi başka bir şeye yüklemek, onu sınırlamaktır; dolayısıyla, Allah'ın mutlak aşkınlığını ileri sürmek de böyledir. İçkinlikle bir araya getirilmediği takdirde, filozoflar tarafından Allah'ın kendine özgü tek niteliği sayılan bu aşkınlık, İbnü'l-Arabî'nin gözünde arzu edilmeyen bir şeydir.¹⁷¹ Tenzih O'nu kayıtlamak, teşbih de sınırlamak olduğuna göre ideal tavrı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi teşbihle tenzih arasını birleştirmektir.¹⁷²

Burada ne kadar farklı bir görünüme bürünürse bürünsün meselenin kelâm

¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 17; *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), s. 54; Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 47.

¹⁶⁶ a.g.e., s. 42; İbnü'l-Arabî'nin tenzih kavramına ilişkin Konevî'nin şerhi için bkz. Sadreddîn Konevî, *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs* (Vahdet-i Vücûd ve Esasları), çev. E. Demirli, İstanbul 2008, s. 71-72

¹⁶⁷ Kâşânî, *Şerhu alâ Fusûsi'l-Hikem*, Mısır 1966, s. 55.

¹⁶⁸ Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 43; Bu kavramların Konevî'deki görünümünü için bkz. *el-Fükûk fî Esvârî Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs* (Fusûsü'l-Hikem'in Sırları), çev. E. Demirli, İstanbul 2002, s. 30-33.

¹⁶⁹ Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 43.

¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 16; *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), s. 53; İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn-el-Arabî*, Beyrut [t.y.], s. 3.

¹⁷¹ Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 45.

¹⁷² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 17-18, 32; *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), s. 56, 58, 103.

ilmini ilgilendiren bir boyutunun da olduğu meydandadır. Kelâm sistematığı çerçevesinde mertebeler konusu değerlendirildiğinde yukarıdaki verilerden elde edilecek neticeler bellidir. Buna göre mertebelere dair açıklamalar, tenzihle teşbih arasındaki gidiş gelişleri gösterir. Ne tenzihten ne de teşbihten vazgeçilir. Teşbihten vazgeçilmez; çünkü Mâtürîdî'nin de *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ifade ettiği gibi zarûî olarak tevhd kavramının başlangıcı teşbih, nihâyeti ise tevhd'dir. Zirâ, akıllar, kendilerini aşır ihâta etmekte âciz kaldıkları hususlarda ancak istidlâlde bulunabilmektedirler.¹⁷³ Tanrı çoklukta tecellî ettiği zâviyeden ele alınırsa O'nun ne olduğuna dair bir fikir yürütülebilir. Yine aynı şekilde mutlak anlamda tenzih Tanrı'yı soyut, fonksiyonsuz bir varlık haline getireceği için teşbih tenzihe göre daha işlevsel bir mâhiyet arz eder. Bunların yanında teşbihin sebep olduğu problemler ise tenzihi tavırla aşılabılır. Teşbih Tanrı'nın ne olduğuna tenzih de ne olmadığına ilişkin bir çerçeve oluşturur. Mertebeler bahsi, teşbihi ve tenzihi yaklaşımların tek başlarına Tanrı'yı idrak etmek için yeterli olmayacağını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bunun için hem İbnü'l-Arabî hem de şârihler teşbihle tenzih arasında gidip gelerek mertebelerin geçişgenliğini gösterirler.

“Allah'ın tecellîsi hem ontolojik, hem epistemolojik; hem nesnel hem de öz-neldir. Çünkü Allah kendisini hem bilgide hem de âlemde ızhâr eder.”¹⁷⁴ En üst seviyede varlık, zorunlu varlığın mutlak ve kayıtsız gerçekliğidir. Alt seviyede ise mâ-sivâllah şeklinde kendisini gösteren şeyin altında yatan cevherdir. İstilâhî olarak Allah'tan başka her şeye âlem denir. Çünkü Allah isim ve sıfatları yönüyle onun sayesinde bilinir. Zira âlemdeki her bir şey, Allah'ın isimlerinden bir isim olduğu gibi o isimlerden birinin mazharıdır.¹⁷⁵ Mutlak hakikatten bağımsız bir realite yoktur. Hak ve halk, çokluk ve birlik, sûfî zevkin değil, aklın ileri sürdüğü mantıkî bir ayırmadır. Bu ayırım, hakikatte değil zâhirdedir. Akıl ne kadar ayırır da hakikatte bir olan araz ve cevher arasındaki ayırım buna benzemektedir. Varlıkta çokluk ihdâs eden şey, mevcut hakkındaki hükümlerimizdir. Mevcudâtın hakikati ise birdir. Her delilin aynı, Allah'ın varlığı olduğu için O'nun delile ihtiyacı yoktur. Yarattığı şeylerin dışında Allah'ı idrak etmek mümkün değildir. “Her şeyde Tanrı'yı görmek Tanrı'dan başka şeylerin gerçekliğini inkâr etmeyi gerektirmez. Zira insanî varlıklar, tarihlerinin ve zihnî muhtevalarının farklı olmasıyla hem birbirilerinden hem de Tanrı'dan başkadırlar. Monothezimin bu en son merhalesi, yakın nedenlerin etkisini dışlamaz.”¹⁷⁶

¹⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçî, Ankara 2003, s. 67.

¹⁷⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 280.

¹⁷⁵ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, s. 26.

¹⁷⁶ Lenn Evan Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford 2003, s. 17; Varlığın tamamında tek bir nihai gerçeklik olduğunu savunmak tabiatıyla monistik bir ifadedir. Ancak bu bütün kainatta sadece bir varlık olduğunu savunan gerçek monizm ile aynı şey değildir. Julian Baldick, *Mistik İslam: Sufizm Girişi*, çev. Y. S. Müftüoğlu, İstanbul 2002, s. 126.

“Varlık terimi, Meşşâî felsefede, nihai gerçeklik için en çok kullanılan isim olduğu halde, İbnü'l-Arabî'nin kendi yazılarında bu, her biri için çok önemli olduğu iddiasına sahip birçok terimden sadece bir tanesidir.”¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî ekolünün varlık bahsini ele alırken, meselenin felsefî zemini ve çerçevesi ne olursa olsun, devamlı olarak keşfe vurgu yapması, varlığın mâhiyetini esas olarak dinî bir dille vazettiklerini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Diğer taraftan mutasavvıflar için hem metod hem de terminoloji düzeyinde felsefe ile kelâmın verileri de vazgeçilmez bir referans çerçevesi oluşturur. Çünkü keşf devamlı olarak subjektif olduğu gerekçesiyle mahkûm edilmiştir. Böylece yöneltilen tenkidler, tenkid yöneltenlerin dili ve kavramsal yapısıyla aşılmaya çalışılmaktadır. Bütün bunlardan sonra sûfilerin vücûd verdiği yorumla İslâm, diğer dinlerle mukayese edilebilir hale gelmiştir. Çünkü mistisizm, büyük dinlerin karşılaşabildiği yegâne zemindir hükmü¹⁷⁸ şartırtıcı olmasa gerektir.

Sonuç

Felsefî kültürü hazmeden zümrelere bir Müslüman olarak nasıl hitap edilebileceğinin imkânlarını yoklamak uğrunda esaslı bir tecrübe olan sudûr nazariyesinin İslâm düşünce tarihinde mühim bir merhale olduğu inkâr edilemez. İslâm felsefesini mümkün kılan kıymetler manzûmesi ehemmiyetli bir cephesiyle de sudûr nazariyesi etrafında toplanabilir. İslâm düşüncesi bu kavram ekseninde aşikâr bir ilerleme kaydeder. Fakat bu ilerlemenin felsefe, kelâm ve tasavvufun şahsında muhtelif merhaleleri vardır. Fetihlere paralel olarak intikal devrine cevap verebilecek imkânların inşâsını mümkün kılan şartların birçoğunun birleştiği bu güzergâhta devamlı olarak bir cezir ve med hali kendisini gösterir. Sade Müslüman filozoflar için değil, bütün İslâm düşüncesi için ehemmiyetli olan bu fikirler felsefe ile dini telif etmede en önemli hamlelerden biridir. Temel inanç esaslarından uzaklaşmadan İslâm dışı yapıyı dönüştürme mecburiyeti, Grek felsefesinin İslâm düşüncesinde alabileceği karşılıklardan biri olan bu teorinin inşâ edilme sebeplerindendir. Aristo'nun dünyadan soyutlanan Tanrı'sı O'nu hem aşkın hem de içkin bir varlık olarak gören Müslümanı iknâ edemezdi. Bu güzergâhta şekillenen bu anlayış, bazı hususları parantezin dışında bırakan bir karaktere sahiptir. Her bir düşünür kendi zamanına kadar oluşan bu yapıya yeni bir şekil verir. Paradoksal olarak sudûr teorisini, başlangıç noktası itibarıyla belirli bir kaynağa ircâ etmek mümkünse de bu nazariyenin geldiği merhalede artık bu mümkün değildir. Çünkü bu kavram pek çok kaynağın içinden akıp gelerek vücûd bulmuştur. Meseleyi oluşturan malzeme ile bu malzemeyi işlevsel kılmada takip edilen usûl, önemli bir tarafıyla İslâm dışı felsefî ve mistik mirasa dayansa da ulaşılan/ulaşılmak istenilen neticeler, meseleyi bambaşka bir mecraya kaydır-

¹⁷⁷ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 213.

¹⁷⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 48.

makta, haliyle hâdise rakiplerin düşüncelerinin nasıl dönüştürülebileceğinin müşahhas bir örneği haline gelmektedir. İlk merhalede filozoflar ve mutasavvıflar bu teoriyi dönüştürürlerken, kelâmcılar da filozoflarla mutasavvıfların getirdiği noktadan başlayarak onu tamamen İslâm inanç sisteminin onaylayacağı bir zemin ve çerçeveye çekmeye çalışırlar. Böylece rakipleri dönüştürebilecek karaktere ve vasıflara sahip olarak görülen bir kavram etrafında, bizatihi bu dönüşümü gerçekleştirilmeye çalışanların kendileri de değişmek zorunda kalırlar.

Fikrî hayatta devre hâkim olmanın yolunun mevcut yapıyı dikkate almaktan geçtiğini gözden kaçırmayan İslâm mütefekkirleri, selefleri olan düşünürlerin çizdiği çerçeveye razı olmaz. Bunun hem İslâm'dan hem de sistemlerinin tabiatından gelen sebepleri vardır. Entelektüel zümreleri dönüştürmenin kavramsal araçlarından biri olan sudûr teorisiyle ilgili veriler göstermektedir ki İslâm filozofları hem dönüşmüşler hem de muhataplarını dönüştürmüşlerdir. Çeşitli sistemlere ait unsurlar, felsefî, kelâmî ve tasavvufî usûl sayesinde geniş bir sistemin parçaları haline gelmiştir. İslâm tefekkür tarzı bir taraflıyla devşirmeci bir karaktere sahipken bir taraflıyla da daima orijinal terkipler ortaya koymuştur. Müslüman mütefekkirler sistemlerinin inşasında kullandıkları elemanları, kendi sistemleri bünyesinde mükemmel bir şekilde eritmeyi başarmış kimselerdir. Fikir dünyasında geniş sahalara açılmaları, onların düşünce ufuklarının enginliğini sağlamıştır. Eski din ve kültürlerle ait verileri esas alan filozoflar, düşünce geleneklerini fethedilen coğrafyalardaki felsefî birikime yaslayarak bu mirasa İslâmî bir yön vermişler, içeriği İslâmî, formu Yunânî bir çerçevede, fethedilen topraklarla karşı karşıya gelecek bir donanım sağlamışlardır. Filozoflar kadîm felsefeye ait fikir ve çağrışımları, İslâmî atmosfere uygun hale getirerek kendilerine mâl etmişlerdir. Onların şahsında İslâm düşüncesinin şekil alma kabiliyetinin görüldüğü bu tavırla Grek felsefesi kendi referans çerçevesinden uzaklaşmış, İslâmî muhitin değerleriyle irtibatlandırılıp içselleştirilmiş ve bir başka vadiye intikal etmiştir.

Burada bir soru kendiliğinden hatıra gelir: İslâm düşüncesine istikamet verecek derecede muayyen bir sistem halini alan sudûr teorisi, fikir tarihimizde etkiler ve tepkilerin en çok göze çarptığı hususlardan birisidir. Acaba bu nazariyede, İslâm tefekkür hayatının dâhili gelişiminin tabîî bir neticesi olan unsurlar mı yoksa daha fazla münasebette buldukları çeşitli felsefe ve kültür daireleri mi daha çok etkili olmuştur. Her şeyden evvel şunu ifade etmek gerekir ki herhangi bir hususta etki ve tepki için belirli birtakım şartların varlığı lazımdır ve birbiriyale temasta bulunan kavimler, kültür seviyeleri ne kadar yüksek olursa olsun, hemen her alanda birbirleriyle daima alışveriş içinde olmuşlardır. O halde burada karşılıklı tesir ve aksi tesirden bahsetmek en doğrusudur. Aksi halde burada Müslümanları her türlü felsefî anlayıştan mahrum kabul etmek gerekir. Hâlbuki İslâm felsefesi ile beraber İslâm düşüncesini temsil eden kelâmî tasavvufun ehemmiyetli bir cephesiyle İslâm'ın kendi iç dinamiklerinden doğduğunu biliyoruz.

Entelektüel zümreyi dönüştürmek isteyen mütefekkirler sadece mücerred fikri alıp onun etrafında bir takım terkipler yapmamışlar, hem mensup oldukları hem de dönüştürmek istedikleri dünyanın realitelerine bakarak sudûr fikrini inşa etmişlerdir. Bu kavram etrafında yükselen fikirler, rakiplerden olduğu gibi alınmış değil geçilen yolların tabii bir neticesidir. Hasımlarını kendi dilleri ve mantığıyla karşılayan İslâm düşünürleri, fethedilen coğrafyaların felsefî kültüre sahip kesimlerine hitap etmenin ancak böyle bir üslûp ve mantıkla mümkün olabileceğini düşünürler. Hâliyle bir taraflı tesirden değil karşılıklı alışverişten bahsetmek gerekir.

İslâm düşünce hayatının zihniyet etrafında döndüğü bilinen bir gerçeğin ifadesi ise de sudûr etrafındaki tartışmalar felsefî bir meselenin sadece bir nazariye olarak görülmemesi gerektiğini billurlaştırmaktadır. İslâmî disiplinlerin dinamik bir zihniyette yaşadıkları bârizdir. Onların hamleleri ve ufuklarının nerede ayrılıp nerede birleştiği bu meselede çok iyi görülebilir. Fikir dünyamızın zemin ve çerçevesini teşkil eden üç disiplinin birbiriyle münasebette iken bile yığınlarca tezat içinde oluşumunu sürdürdüğü aşikârdır. Kelâm, tasavvuf ve felsefe etrafında üç farklı ufuk, üç görüş zaviyesi kendisini gösterir. Her bir disiplin sudûr teorisine yeni baştan yeni esaslarla yaklaşır. Bu yönüyle hâdiseler sadece felsefe vadisindeki fikrî tecrübenin bir ürünü olarak değerlendirilmemelidir.

Filozofun sudûr, kelâmcının halk/yaratma, mutasavvıfın da zuhûr/tecellî kelimeleriyle karşıladığı hâdiseyi aynı nizam etrafında toplamak mümkün müdür? Nizamlara şekil veren muharrik unsur İslâmî endişedir. Bu bakımdan İslâm felsefesine Grek düşüncesinin bir devamı olarak bakmaktan ziyade, onu İslâm tefekkür sisteminin mühim bir unsuru olarak görmek daha doğrudur. Temel endişe İslâmî esasları rasyonel bir çerçeveye oturtmaktır. Kelâmda daralan yelpaze, felsefe ve tasavvufta genişlerken bile böyledir. Kelâm, felsefe ve tasavvuf üçgeninde gidip geldiğimizde sudûr nazariyesi etrafındaki fikirlerin daima değiştiğini, değiştikçe de bu disiplinlerin yolunu değiştirdiği ortadadır. Filozofların Tanrı'ya biçtiği rolü İslâm'ın Allah tasavvuruyla telif etme denemesinin kavramsal aracı olan bu teori, tarihi süreçte birkaç türlü çehresiyle ve arkasında işleyen zıt zembereklerle kendisini gösterir. Filozoflar mücerret bir Müslüman gibi düşünürken kelâmcılar ise müşahhas bir Müslüman gibi davranır. Mutasavvıflar ise müşahhasan mücerrede mücerreden müşahhasa bir med cezir halinde gidip gelen bir görüş zaviyesinden hareket ederler. Meselenin kelâmdaki ele alınış şekliyle felsefe ve tasavvuftaki ele alınış şekli farklıdır. Grek felsefî metod ve fikirlerini İslâm'ın temel esaslarının izah edilmesinde kullanarak filozofların inşa ettiği bu meseleye kelâmcılar tamamen eleştirel bir perspektifle yaklaşırlarken mutasavvıflar dönüştürücü bir tavır sergilemişlerdir. Filozofların elinde felsefî kisve içindekileri kucaklayan üslûb, içerideki Müslümanların savuna geldikleri fikrî eğilimleri dışlamaktadır. İslâm felsefecilerinin nazarında İslâm'ın lehine

görünen bu mesele mütekellimînin dilinde aleyhte bir görünüm alır. Kelâmcılar itikâdî bir görüş zaviyesinden yaklaştıkları için meseleyi hep veya hiç davası olarak görürler. Oraya herhangi bir nispetin girmesine müsaade etmezler. Onların gözünde bu nazariye Müslümanın hayatına cevap verebilecek vasıflardan mahrumdur. Dinle felsefenin verilerini uzlaştırma tecrübesinin peşinde koğan filozofların vücûda getirdiği manzaradaki dinî damgayı yeterli bulmayan kelâmcılar, inandıkları akidelerden hareketle hayatı nizamlarlar. Bu görüş zaviyesinden hareket edildiğinde bir Müslüman için daima aynı olması lazım gelen bir ulûhiyetin çehresinin bazı hususlar çerçevesinde nasıl da değiştiği görülür. Temel İslâm esaslarını savunan kelâmcının vaziyet alışığı tenkididir çünkü bu teori Allah'ın yanında âlemin de ezeli olup olmadığı meselesini ortaya çıkartmaktadır. Gazzâlî ile Şehristânî'de çok iyi görüleceği üzere filozofların sudûr etrafında savunduğu görüşler kelâmcılar için tehlikeli bir mıntıkadır. Kelâmcılarla filozoflar birbirlerinden o kadar ayrı âlemlerde yaşar, öyle uzaklardan bakarlar ki aradaki mesafeyi tekfire varan ithamlar doldurur. Standart bir Müslümanın gözüyle probleme eğilen ve bu teorideki çıkmazı çok iyi gören Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozofların küfrüne dair verdiği fetvâ, onları İslâm inançlarını ispatlayabilecek vasıfta görmediğinin bir göstergesidir. Bu yönüyle kelâmcıların tenkidleri, temel inanç esaslarını malûl hale getirmeden sudûr nazariyesinin nasıl tatbik edilmesi gerektiğinin yollarını gösterir hükmünü vermekte bir sakınca olmasa gerekir.

Din ile akîde felsefenin vücûd verdiği değerler etrafında şekil alır. Bu İslâm düşüncesinin yaratıcı tarafıdır. Bu yönüyle sudûr teorisinin geldiği merhale filozof, mutasavvıf ve kelâmcının müşterek dikkat ve çabasının bir ürünüdür. Sudûr ile ilgili görüşleri filozoflara bir yığın fikrin kapısını birden açar. Onlar önlerinde âdeta kendiliğinden açılan bu yolda gerektiği gibi yürürler. İşârât'taki makâmâtü'l-ârifin bölümü, İbn Sînâ'nın filozof kimliğinin mutasavvıflığından bağımsız olmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Burada İbn Sînâ Grek felsefesinin katı ve spiritualizmden mahrum taraflarını aşmak için Eflatunculuk başta olmak üzere Grek ve doğu felsefelerini telif ederek Meşrîkî hikmet diye isimlendirdiği modeli ortaya koyar. İbn Sînâ'nın açtığı yolda felsefe, tasavvufu da taşıyabilecek bir merhaleye gelir. Mutasavvıflar burada veri olarak aldıkları felsefî geleneği dönüştürme becerisi sergiler. Onlar bu teorinin sebep olabileceği problemleri ne kadar aşmış görünürlerse görünsünler, temel iman esaslarını rasyonel bir zemin ve çerçeveye oturtmanın mücadelesini veren kelâmcılar için çok derinlerde aşılması imkânsız olan bir duvar vardır. Bu bakımdan onlar meseleyi itikâdî bir renge büründürerek yeniden ortaya koyma ihtiyacı hissederler. Felsefeci ile kelâmcı arasındaki temel fark aklın kullanım sahasının sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceği noktasında odaklanmaktadır. Felsefe akîlî bir faaliyet sahası olarak kendisini gösterirken kelâm İslâm inanç esaslarıyla kendisini kayıt altına almıştır. Bu bakımdan sudûr nazariyesi etrafında naklî bir referans çerçeve-

sinden hareketle akli bir usul takip eden kelâmcılar, İslâm dışı felsefeye ait bazı unsurlara dayanmak sûretiyle onları yeniden yorumlayan ve düzenleyen ve böylece İslâm düşüncesinin gelişimine yeni bir istikamet veren filozoflardan farklı neticelere ulaşmışlardır. Sudûr'da dinî ve felsefî endişe birbirine refakat eder. Gazzâlî'nin Tehâfût'te tenkid fikrini sudûr anlayışının sebep olduğu problemler etrafında kurduğunu gözden kaçırmadığımızda bu teorinin tesirini ve gücünü ölçmemiz kabil hale gelir. Filozoflar için sudûr nazariyesi, dinle felsefeyi uyumlu hale getirmede ne kadar işlevsel bir mahiyet arz ederse etsin Gazzâlî'nin zaviyesinden hareket edildiğinde dinin çok daha ciddi bir şey olduğu ortaya çıkar. Tanrı'nın birliğini zedelememe endişesinden doğan sudûr nazariyesi bu noktadan yürüyen Gazzâlî'nin gözünde bir nevi Müslümanlığın temel esaslarını inkâra kadar varır. Bazı felsefî fikirlerin bir Müslümanı ne kadar huzursuz kıldığı burada çok iyi görülebilir. Gazzâlî'ye göre filozofların bir dinî ve metafizik buhran içine düştükleri meydandadır. O bu meydan okuyuşu ile felsefenin din üzerinde otorite kurma imkânlarını ortadan kaldırmıştır. Filozoflar ontolojik açıdan Tanrı'yı zorunlu yegane varlık olarak görseler de O'nun mahiyetini düşünce konusu yapmışlar, bir Müslüman için inanılması zaruri olan hususları müphemleştirerek bir problem haline getirmişlerdir. Kelâmî tenkidlerin özü şudur: İslâm düşüncesi kendi kendine yetecek bir potansiyeldedir. Tasavvufa gelince bu disiplin felsefe ile kelâmın ortasında kalır. O felsefî bir kalıba bürünerek kelâmî bir muhtevanın peşinde yürümenin yollarını arar. Kelâmda daralan felsefede genişleyen fikrî yapı tasavvufu her iki güzergâhı dikkate alan bir çerçeveye oturtulur. Tasavvuf bu vadideki tecrübesini filozoflarla kelâmcıların fikirlerini değiştirerek gerçekleştirmiş, âdetâ bu iki disiplinin arabuluculuğuna soyunmuştur. Felsefe böylece tasavvufun şahsında dışarıdan içeriye doğru adım atışın ilk büyük merhalesi haline gelir, kendine meşrû bir zemin bulur. Felsefenin İslâm içinde asıl tecrübesi budur. Hadisenin tasavvuf disiplini altında aldığı şekil, felsefenin kendisini ikrar için her çareye başvurduğunu gösterir. Tasavvufun zâhidâne bir hayattan fikrî bir hayata geçmesi ve bunun diğer disiplinlerden sonra oluşması kelâmı felsefenin İslâm'ın düşünce yapısında sebebiyet verdiği açmazları ortadan kaldırma girişimiyle doğrudan irtibatlıdır. Entelektüel düzeydeki tasavvufun, bu ilmin geçirdiği merhalelerin zirvesi konumunda olması felsefe ile kıyaslandığında irfânî düşüncenin İslâmî arkaplanı ile sıkı irtibatı mutasavvıfları İslâmî hüviyeti taşıma noktasında filozofların çok üstüne çıkarır.