

## **SÜHREVERDÎ, İBNÜ'L-ARABÎ VE MOLLA SADRÂ'DA VARLIK DÜŞÜNCE Sİ**

**Büşra Arslan Meçin\***

### **Öz**

Bu çalışmanın konusu “İşrak okulu kurucusu Şihâbüddin Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'da Varlık Düşüncesi”dir. Nitekim varlık düşüncesi, İslam düşünce tarihinin önemli konuları arasında yer almış bu nedenle hem âriflerin hem de filozofların üzerinde en çok tartıştıkları meselelerden biri olmuştur. Varlık-mahiyet, ilk varlık, varlığın ebediliği, zorunluluğu gibi varlık problemini ilgilendiren konular mutasavvıfların yanı sıra İslam filozoflarının da en çok tartıştığı konular arasında yer almaktadır. Çalışma, bu üç arifin temel eserlerinde önemli bir yer kaplayan varlık ile ilgili düşüncelerinden hareketle ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, din ve düşünce tarihinin önemli konusu olan ve özellikle felsefe ve tasavvufun ana konuları arasında kabul edilen “varlık” hakkında bu üç arifin birbirini besleyen düşüncelerine ışık tutacak özgün bir metin ortaya koymaktır. Bu çalışmayla; adı geçen her üç arifin de varlığın birliğine inandığı, hakikî varoluşa yalnızca yegâne varlık olan Allah'ın sahip olduğu, Allah dışındaki varlıkların esasen mecazî bir varoluşa sahip oldukları ve mecazî varlıkların tamamının ise sahip oldukları varoluşla yalnızca Allah'ın taşan ve yansıyan hakikî varlığının işaret ve görüngüleri olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vücûd, Adem, Vahdet-i Vücûd, Sühreverdî, İbnü'l Arabî, Molla Sadrâ.

### **THE IDEA OF EXISTENCE IN SHIHÂB AL-DÎN SUHRAWARDÎ, THE FOUNDER OF ISHRAQ SCHOOL, IBN AL-'ARABÎ AND MULLÂ SADRÂ**

#### **Abstract**

The subject of this study is “The Idea of Existence in Shihab al-dîn Suhrawardî, the founder of Ishraq school, Ibn al-'Arabî and Mullâ Sadrâ.” Indeed, the idea of being has been one of the most important topics in the history of Islamic thought, and has therefore been one of the most debated issues of both the mystic and the philosophers. Issues related to the existence problem such as ore, land, existence-nature, first existence, eternity and necessity are among the most discussed topics by Islamic philosophers as well as sufis. The study has been dealt with from the thoughts of the three araz about the existence that occupies an important place in their basic works. The aim of the study is to reveal an original text which sheds light on the nurturing ideas of these three mystics about “existence”, which is an important subject of the history of religion and thought, and is especially accepted among the main subjects of philosophy and mysticism. With this study, it is concluded that all three mystics believe in the unity

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi: 30.09.2019 Accepted / Kabul Tarihi:12.12.2019

Doi: 10.26791/sarkiat.627200

\* Arş.Gör. Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, busrarslanm@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6117-6024

of existence, that Allah is the only being of true existence, that other beings have a metaphorical existence, that they are essentially condemned by nothingness, and that all of the metaphorical beings are only signs and phenomena of the overflowing and reflected true existence of Allah.

**Keywords:** Mysticism, Existence, Absence, Unity of Being, Suhrawardī, Ibn Al-‘Arabī, Mullā Sadrā.

## GİRİŞ

Varlık ve varlığın mahiyetle ilişkisi İslam düşünce tarihinin özellikle felsefe ve tasavvufun ana konuları arasında yerini almıştır. Asırlar boyu hem filozoflar hem de sufiler varlık konusu üzerinde durarak ve İslam düşüncesine hâkim olan dünya görüşlerini varlık düşüncesi üzerinden temellendirmeye çalışarak varlığın nazarî olarak idrak edilip yorumlanmasında bir bütünlüğe ulaşmak için büyük çaba sarfemişlerdir. Varlık düşüncesini temellendirmede kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar görece olarak üç farklı yolu benimsemişlerdir. Varlığı kadim-hadis olarak yorumlayan kelamcılar ve Vâcibü'l-vücûd-mümkünü'l-vücûd olarak yorumlayan filozoflardan farklı olarak mutasavvıflar varlığı dikey olarak tecelli eden mertebeler (merâtibü'l-vücûd) halinde tasnif ederek her iki ekolü birleştiren daha üst bir nazarî fikriyatı ortaya koymuşlardır. Buna göre her şeyin en yüce ve en nihaî temeli olan Zât-ı Akdes'ten başlayıp İnsân-ı Kâmil'de sona eren bir tenezzül gerçekleşir. Varlığın bu hiyerarşisi Zât'ın kendisinde bulunan isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir.

Varlık olarak Türkçeye çevrilen vücûd, Arapça “ve-ce-de” (وجد) kökünden gelmiş olup, *elde etmek, varlık sahibi olmak, yokken var olmak, bulmak, hissetmek* gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufta *var olmak, vecde gelmek* ve *vicdan* anlamlarında Hakk'ın varlığı için kullanılır. Husûsî mânâda bir şeyin kendisini yine kendi nefsinde veya ayını nefsinde veya bir mertebede bulması demektir. Yani *vücûd*, Hakk'ın zâtını zâtıyla bulması veya zâtının zâtıyla bulunması demektir.<sup>1</sup>

Varlık terimsel olarak, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için tanımlanamaz. Bir tanım, cins ve fasıldan oluştuğuna ve varlıktan daha külli (tümel) bir cins bulunmadığına göre varlığın tanımsız olması gerekir. Bir başka deyişle varlık, apriorik bir kavram olduğu için tanımına gerek kalmadan akıl tarafından bir hamlede kavranır. İslam filozofları ve kelamcılar varlık konusunu *mahiyet* ve *varlık* bağlamında tartışmışlardır. Nesnelere zihindeki tümel kavramlarına *mahiyet*, bunların dış dünyada gerçeklik kazanmalarına *hakikat*, varlık sahnesinde gerçeklik kazanan nesnelere sahip oldukları özellikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine de *hüviyet* denilmiştir.

Bu makalede İslam filozofları ve mutasavvıfların varlık, varlık ve mahiyet ilişkisi etrafında şekillenen düşüncelerinin tarihçesine kısaca değindikten sonra varlık kavramı ile ilgili asıl çabamızı Sühreverdî (ö.587/1191), İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve Molla Sadrâ'nın (ö.105/1641) irfanî öğretileri ışığında sürdüreceğiz.

<sup>1</sup> Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, 1. Bs (İstanbul, 2004), 577; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 3. Bs (İstanbul: Sufi Kitap yay., 2011), 88.

## 1. Varlık Düşüncesinin Tarihsel Arkapları

Varlık tartışmasının tarihi, oldukça arkaiktir. M.Ö. 600'lü yıllarda ortaya çıkan Lao Tzu'nun öğretilerinden M.Ö. 1500'lü yıllara kadar gerilere götürülen kadim İran dinî kitabı Avesta'nın Zerdüş'te atfedilen bölümü olan Gatalar'a ve oradan M.Ö. 2000'li yıllara dayandırılan Hint Vedaları'na kadar uzanan kökeniyle varlık, Antik Yunan felsefesinde Eflatun ve Aristo ile ilk defa daha sistemli olarak ele alınmaya başlanır. Daha sonra Meşşâî filozoflarca İslam Felsefesi içerisinde akıl ölçeğinde ele alınan varlık, İshrakî düşünceyle aklın yanı sıra özellikle sezgiyle yoğrularak olgunlaştırılır ve bu tartışma Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de en cesur tanımlamaya ulaşır.

Aristo'nun, varlığı hareket ettirici bir sebep ve bu hareket sayesinde değişim ve oluşumun başlanması düşüncesine karşın Plotinus, varlığın hareket ettiren değil âleme varoluş veren bir ilke olduğu söyleyerek âlemin akıl, nefis ve cisim olarak Tanrı'dan sudur ettiği fikrini savunmuştur. Sudur teorisinin İslam düşüncesine Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö.339/950) ile girmesiyle müslüman filozofların Tanrı-âlem ilişkisine yönelik düşünceleri sudur çerçevesinde şekillenmiş ve İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) Fârâbî'nin felsefesini geliştirmesiyle sudur teorisinin İslam felsefesindeki yeri muhkem bir hale gelmiştir.

İslam felsefesinde varlık öğretisini geliştiren ilk filozoflardan biri Ebu Yusuf Ya'küb b. İshak el-Kindî'dir (ö.252/866 ?). Ona göre varlık, ezeli ve sebepli olmak üzere ikiye ayrılır. Ezeli varlık, kendisi için mutlak yokluğun söz konusu olmadığı varlıktır. Bu da tüm birliğin kaynağı ve tüm varlıkların meydana gelmesinin sebebi olan Tanrı'dır. Tüm birliğin kaynağı olan Tanrı, Salt Birlik ya da yaratılmış şeylerdeki birliğin kaynağı olduğundan madde, sûret, nitelik, nicelik ve izafete sahip değildir.<sup>2</sup> Kindî'ye göre Tanrı hareket etmeyen hareket ettiricidir fakat bunun yanı sıra mevcudata kendinden varlık bahşeder.<sup>3</sup> Bunu "feyz" kavramı ile ifade eder. Sebepli varlıklar ise ezeli bir varlığın kendilerine varlık bahşetmeleri ile mümkün olan varlıklardır. Bu varlıkların var olma sebebi Tanrı'dır ve onlar Tanrı'nın iradesi ile meydana gelmişlerdir. Bu varlıklar Kindî'ye göre mecazi faildir.<sup>4</sup>

Fârâbî ise mevcut olan her şeyi var olması bakımından ya zorunlu (Vâcibü'l-vücûd) ya da olurlu (mümkünü'l-vücûd) olarak ifade eder ve bunun dışında üçüncü bir ihtimale yer vermez. Ona göre zorunlu varlığın var olma nedeni yoktur. Mümkün varlık ise varlığını vacip varlığa borçludur ve tüm mümkün varlıklar için bu geçerlidir.<sup>5</sup> Yokluk, var olması mümkün olan şeyin kalıcı ve hakikî anlamda var olmamasıdır. Bütün mümkün varlıklar zorunlu varlık olan Evvel'e bağlıdır yani mümkünün var olması, zâtı dışında bir sebeptir. Bu nedenle mümkün şeylerin bir sebebe muhtaç olarak sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır ve bu durumda mümkünün ilk sebebi olan Vâcib bir varlığın mevcudiyeti gerekir ve Vâcibü'l-vücûd bizatihi, her var olan için ilk sebeptir, Bir'dir, Tek'tir ve madde, sûret, fiil ve gaye gibi illetlerden münezzehtir. Yani cinsi ve türü yoktur. O'nun cevheri, devamlı olan varlığa sahip olması için yeterlidir. Tanrı,

<sup>2</sup> Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, 2. Bs (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, t.y.), 61,63.

<sup>3</sup> Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, 96.

<sup>4</sup> Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*, 131.

<sup>5</sup> Cevdet Kılıç, "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, 53.

maddede olmadığı ve herhangi bir şekilde maddesi olmadığından, O'nun cevheri bi'l-fiil Akıl'dır.<sup>6</sup>

Bir varlık felsefecisi olarak bilinen İbn Sînâ, hiyerarşik bir varlık anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre zorunlu varlık olan Tanrı'dan "ilk akıl" sudur eder ve diğer her şey ilk akıldan çıkan mümkün varlıklardır.<sup>7</sup> İbn Sînâ varlık ile zihin arasında sıkı bir ilişki kurar. O'na göre varlık zihin ile anlaşılır, zihinde sabit olarak yer alır ve değişmez.<sup>8</sup> Zihin nesnel âlemde gördüğü şeylerden iki kavramı soyutlar. Birincisi *Ma Hiye?* (O nedir?) sorusuna cevap vermek için kullanılan ve her şeyi kuşatan o şeyin özü yani *mahiyet*, diğeri ise o şeyin varoluşu yani *vücûd*'tur. Sözelimi zihnimize düşündüğümüz bir cismin şekil, biçim, renk ve o cismin özünü oluşturan mahiyetiyle ilgilidir ve zihin-varlık ilişkisi birbirlerini tamamlayan iki ayrı husus olarak görülür. Zihinde mahiyet, bir nesnenin şu veya bu şekilde onun var olması veya var olmamasıyla ilgili olmaksızın düşünebilme anlamında var oluştan bağımsızdır. İbn Sînâ varlık ve mâhiyet arasındaki bu ayırımla yakından bağlı olarak, varlığı mümkün olmayan ve mümkün diye iki kısma ayırır. Mümkün varlıklar da kendi içlerinde iki türe ayırırlar. 1. Kendi içlerinde mümkün olmakla birlikte Zorunlu Varlık'ın gerekli kıldığı mümkün varlıklar. Bunlar saf ve basit akli cevherlerdir. 2. Kendilerine eklenmiş hiçbir türde varlığı zorunlu olmayan mümkün varlıklar. Bunlar da kendi içlerinde sonsuz olmama ilkesi taşıyan dolayısıyla sona ermek ve ölüp gitmek için var olan oluş ve bozuluş dünyasının yaratıklarıdır.<sup>9</sup>

Farabî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisini yeniden yorumlayan mutasavvıflar, Tanrı'nın tezahürünü *zuhur* veya *tecelli* kavramıyla ifade ederek varlığın birliği düşüncesini savunmuşlardır. Daha çok idealist felsefe izleğinde, akli ilkelerin yanı sıra özellikle *keşf* ve *sezgiyi de işe koşturarak* varlık kavramını merkeze alan tasavvuf okulu, varlığı *tümel öz* (cevheri külli) ve yokluğu da *hadis* olan tüm *âraz* varlıklara nispet etmiştir. Âlemde var olan çokluğu Allah'ın zuhuru ve tecellisi olarak açıklayan tasavvufi düşünceye göre gerçek varlık olan Allah ile gölge varlık olan âlem arasındaki temel ayırım zihinsel bir ayırımdır. Tasavvufta varlığı kendisiyle kaim olan zorunlu varlık dışındaki tüm varlıklar ârızdır, sâyedir ve mâ'dumdur. Bakî olan varlık, fanî olan ise yokluktur. Bundan hareketle yokluk varlığa giden yoldur. Nitekim arızî tüm özelliklerinden sıyrılarak yok olan insan aslında varlıkta fena olur ve gerçek varlığa ulaşır. (تراه تكن، لم فإن)<sup>10</sup>

Varlığın birliği (Vahdet-i Vücûd) olarak ifade edilen bu düşünce ilk dönem sufilerinde muğlak ifadelerle Allah'ın tecellisi şeklinde ifade edilse de on ikinci ve on üçüncü yüzyıla gelindiğinde Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî (ö.505/1111) varlığı nur ve varlığın dışında olan her şeyi karanlık ve yokluk olarak tanımlayarak Vahdet-i vücûd düşüncesini daha açık bir şekilde formülize eder. Gazzâlî'ye göre varlığın, biri kendine

<sup>6</sup> Ebu Nasr Farabî, *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l-Hilal, 1996), 33-34; Cafer Ali Yasin, *el-Farabî fi Hudûdihî ve Rusûm*, 1. Bs (Beyrut: Neşr-i Âlemü'l Kitâb, 1405), 579,637-638,645; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1997), 113-114.

<sup>7</sup> M. Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, trc. M. Alper Tuğsuz, 3. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2000), 123.

<sup>8</sup> Ercan Aydar, "Varlık Felsefesi ve İbn Sînâ", *İstikamet*, 4 (2012): 27.

<sup>9</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî*, trc. Ali Ünal, 4. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2009), 40-42; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 2. Bs (İstanbul: İsam yay., 2010), 91-94; Aydar, "Varlık Felsefesi ve İbn Sînâ", 29.

<sup>10</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fena Risâlesi*, trc. Mahmut Kanık, 4. Bs (İstanbul: İz Yay., 2011), 63-64.

diğeri ise Hakk'a dönük iki yönü vardır. Varlık, kendi tarafına bakan yönüyle yok (adem), Hakk'a bakan yönü itibariyle vardır.<sup>11</sup> Mutlak Nur'un dışındaki varlıklara özü itibariyle bakıldığında nura sahip olmadığı ve nurunu başkasından aldığı görülecektir. Bu nedenle varlık Nur'dur, varlığın dışında olan her şey ise karanlık ve yokluktur.<sup>12</sup> O'nun nuru yerleri ve gökleri istivâ etmiştir. Bu nedenle O'ndan başka nur yoktur çünkü nur, varlığın kendisiyle ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. O halde gökler ve yerler o nurun tabakalarından oluşan nurlar ile doludur. Gazzalî'nin bahsettiği bu "nur" kavramı, Sühreverdî'nin İsrakilik düşüncesine ve ardından da İbnü'l-Arabî okulunun Vahdet-i Vücûd öğretisine öncülük etmiştir. Nitekim bir nur metafiziği kuran Sühreverdî'den sonra İbnü'l Arabî ve onun takipçileri Sadreddin Konevî (ö.673/1274), Mueyyidüddin el-Cendî (ö.691/1292?), Dâvûd-i Kayserî (ö.751//1350), Abdurrahman Camî (ö.898/1492) gibi mutasavvıflar da varlığın, hakikatin iki yüzü olduğunu ve aralarındaki farkın sadece itibarî olduğunu ifade ederek Vahdet-i Vücûd'un bir doktrin haline gelmesine öncülük etmişlerdir.

Özetle İslam düşünce tarihinde gerek filozoflar gerekse ariflerin, varlık ve yoklukla ilgili birbirini destekleyen ve besleyen ortak bir kanaati olduğu söylenebilir. O da hakiki, zorunlu ve ebedî varlığın yalnızca Allah olduğu, onun dışındaki varlıkların mecazî, olurlu, geçici ve gölge olduğu bu yüzden varlığın Allah'la ve yokluğun Allah dışındaki varlıklarla ilişkili olduğu gerçeğidir. İslam düşünce tarihinde akılcılıkla bilinen Meşşâî geleneğin bile varlığın kaynağında Allah'ı görmeleri ve mümkün ya da olurlu yaradılışın kaynağında Allah dışında kalan varoluşu göstermeleri varlık konusunda İslam düşünürleri arasında temelde ortak bir kanaatin mevcudiyetine işaret eder.

## 2. Sühreverdî'de Varlık Düşüncesi

Sühreverdî'ye göre tüm hakikat, çeşitli yoğunluk derecelerine sahip olan nurdan başka bir şey değildir. Kapalı olan, açık olanla tanımlandığından, açık olanın da ayrıca tanımlanması gerekmez. Çünkü nurdan daha açık ve daha net hiçbir şey yoktur. O halde nuru tanımlayabilecek başka bir terim bulmak olanaksızdır. Hakikatte tüm eşya nurla açık hale gelir ve bu yüzden de nurla tanımlanmalıdır. Nur felsefesinden hareketle Sühreverdî'nin Nûru'l Envâr (Işıkların Işığı) dediği Saf Nur; ışığı, yoğunluğu ve parlaklığı nedeniyle kör eden İlahî Zât'tır. Yüce Nur, tüm varoluşun kaynağıdır.<sup>13</sup> Çünkü kâinat, tüm hakikat düzlemlerinde nurun ve karanlığın yoğunluk ve zayıflık derecelerinden başka bir şeyden oluşmamaktadır.<sup>14</sup> Nitekim Sühreverdî bunu kendi sözleriyle şöyle açıklamaktadır:

*"Mutlak ilk nurun özü Allah, kesintisiz olarak ışık saçar. Dünyadaki her şey O'nun zâtının nurundan vücûda gelir. Bütün güzellik ve kemal, O'nun cömertliğinin hediyesidir. Kurtuluş ise, bu aydınlığa tam olarak ulaşmakla olur."*<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ebu Hamid Muhammed Gazzalî, "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmecuatu Resâil el-İmam Gazzalî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416), 282.

<sup>12</sup> Gazzalî, "Mişkâtü'l-Envâr", 273.

<sup>13</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İsrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 121.

<sup>14</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İsrâk", 2: 125; Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*, 92.

<sup>15</sup> Sühreverdî, "et-Telvihât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 91.

Sühreverdî meşhur eseri *Hikmetü'l-İşrak*'ın ikinci bölümün başında varlığın başlangıcı ve ilahi nurlar hiyerarşisinden söz eder. Buna göre varlık âleminin başında tüm âlemi kuşatan, kendi kendisiyle ayakta, kahhar ve en yüce nur olan Nûru'l-Envâr yer alır.<sup>16</sup> Bu nur, meşşâî felsefede geçen Vâcibü'l-vücûd olarak isimlendirilir. Nûru'l-Envâr'dan sâdır olan ilk nur, *Nûr-i Akreb* veya *Nûr-i A'zam*, meşşâî felsefede geçen ilk akıl ve eski İran hikmetinde geçen Behmen'e (Vohu Manah) tekabül eder. Bu ilk nur kendisinden daha üstün nur olan Nûru'l-Envâr'a aşk ve şevkle bağlı ve her daim onun etkisinde, kendisinden daha aşağıda olan nura ise egemen ve onu kuşatır. Sühreverdî'nin varlık hiyerarşisinde daha yoğun, daha yüce ve üstün olan nur düşük olan nuru kuşatır ve kendi içinde garkeder. Nûru'l-Envâr'dan daha yüce ve daha yoğun bir nur olmadığından O'nun nuru tüm varlığı kuşatır. Bu nedenle O'nun dışında kalan her şey yokluğa mahkûmdur. Bu nedenle o başka bir şeye değil, sadece kendisine aşk ve şevkle bağlıdır. O, en güzel ve en mükemmel varlıktır ve mükemmelliğinin bilincindedir.<sup>17</sup>

Sühreverdî'ye göre, tüm eşya Yüce Nur olan Nûru'l-Envâr'a yakınlıkları ve aydınlanmalarıyla vücûda gelir. En yakın nur tüm maddi yanılısamalardan arınık olduğu için *nur-i mahzâ* olarak adlandırılan mutlak nurdur. Mutlak nur, alt mertebedeki nurlara egemen ve onları kendi nurunda kuşattığı için *kâhir nur* olarak adlandırılır. En yakın ve kâhir olan nur, tüm maddi sınırlılıklardan arınık olduğundan ilk nur olan Nûru'l-Envâr'ın işrâkından yararlanmakta ve onu müşahede etmektedir. En yakın nurun bu işrak ve müşahedesinden ikinci bir egemen nur meydana gelir. İkinci egemen nur ile en yakın egemen nur arasındaki müşahede ve işrakın tekrarından da üçüncü nur meydana gelir. Üst mertebe ile alt mertebe arasındaki feyz ve sudur ilişkisi bu şekilde devam ederek sayısız nurlar meydana gelir.<sup>18</sup>

Sühreverdî bu kahir nurlar mertebelerini meşşâî felsefenin ileri sürdüğü on akılla sınırlandırmamaktadır. Sühreverdî'ye göre bu varlık mertebesindeki nurlar hiyerarşisinde her bir mertebe bir üst ve bir alttaki nur için bir berzah ve perde konumundadır. Bu şekilde üstteki nurun yoğunluğu tüm şiddetiyle alt mertebedeki nura doğrudan feyz veya sudur etmesi engellenmektedir. Bu yüzden her mevcut, Yüce Nur'dan nasibini alabildiği kadarıyla vücut formuna kavuşur. Varlıklar nur ve karanlıktan nasibini alma noktasında gruplara ayrılır: Eğer aydınlıksa, ya kendi kendine aydınlıktır ki bu durumda katışıksız nur (Nûr-i Mücerred) adını alır, ya da kendinden başka bir şeye bağlı olarak aydınlanır ki bu durumda ilineksel nur (Nûr-i Arazi) adını alır. Aynı şekilde zulmet (karanlık) de ya kendindedir ve kapalıdır (Ğassak) diye adlandırılır, ya da kendinden başka bir şeye bağlı olarak karanlık ve kapalıdır ki form (hey'e) adını alır.<sup>19</sup> Sühreverdî varlıkları farklı yoğunluk derecelerine göre sınıflandırır. Ayırımın nihai ölçüsü, her birinin sahip olduğu nurun derecesine göredir. Böylece kâinat, arada herhangi bir tözsel ve maddi devamlılık olmaksızın Nûru'l-Envâr'dan çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Nûru'l-Envâr'ın her alanda temsili ve doğrudan sembolü vardır: Gökte güneş, yerde ateş ve insan ruhunda ışık. Öyle ki her yerde O'nun işaretleri sergilenmekte ve her şey, O'nun her yerde hazır olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 127.

<sup>17</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 135-136.

<sup>18</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 135-136.

<sup>19</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 107-108.

<sup>20</sup> Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî*, 92-93; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 1. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2012), 54.

Sühreverdî'nin işrak felsefesinde merkezi bir rol üstlenen nurlar hiyerarşisinde melekî varlıklar (arketipler) özel bir öneme sahiptir: Melekler, içinde yaşadığımız gölgeler dünyasıyla Nûru'l Envâr arasında yer alan melekûtî cevherler olarak bu dünyayı ayakta tutan, bilginin aracı, insanın benzeyerek olmak istediği nihaî gaye ve yeryüzü hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı nuranî tipolojiler olarak oldukça yakın ve faal bir yerde durmaktadırlar. Sühreverdî Kur'an-ı Kerim'de geçen “*De ki her şeyin melekûtu onun elindedir*”<sup>21</sup> ayetine dayanarak dış dünyada bulunan her varlığın bir meleği olduğunu, bu meleğin de o varlığın bizzat ruhu veya gölgesi olduğu, melekûtun her şeyin içinde var olan ruh olduğunu söyler.<sup>22</sup> Bundan dolayı İşrakî kozmosta çokça ışıldayan ve ona bakmada ısrar edenin gözünü en fazla kamaştıran her zaman melekler ve meleklerin güzelliği olmuştur. Görünür kâinatta bulunan her şey, bu melekûtî arketiplerin bir tilsımı ve ikonunu taşımaktadır.<sup>23</sup>

*“Nâtık türün (düşünen varlığın) arketipi, bazı kahir nurlardan yani insan türüne egemen olan melekûtun büyük babalarından olan yakın baba, ruh bahşeden Rûhu'l-Kudüs, ilmin hibe edicisi, hayatı ve fazileti bahşeden Cebraîl (a.s)'dan, kemale ermiş insanî karakter üzerine soyut bir nur hâsıl olmaktadır. Bu soyut nur insan bedenine hükmeden müdebbir bir nurdur ve ispehbedî nâsutun kendisidir.”*<sup>24</sup>

Sühreverdî'ye göre tüm mevcudat nurun mertebeleri arasındaki ilişkiden meydana gelmektedir. Nur, yer aldığı konum gereği üst tarafı nura bakarken alt tarafı karanlığa bakmaktadır. Bu nur üst mertebeye göre fakir, muhtaç ve âşık iken alt mertebeye göre ise kahir, egemen ve zengindir. Buna göre nurun bütün mertebeleri, söz konusu nurun bir üst mertebede bulunan daha aydınlık nura duyduğu muhabbet, aşk ve müşahedenin bir gereği olarak varlık kazanmaktadır. O halde varlık mertebeleri nurun yoğunluk ve zayıflık derecelerinden meydana gelir ve en alt mertebede bulunan cemadattan en üst mertebede bulunan melekûta kadar her varlık nurdan aldığı nasibe göre varlık mertebelerinin birinde yer alır. Buna göre cemadat hayvana göre nurdan daha az nasibini alırken insan hayvana göre daha çok meleklerle göre ise daha az nurdan nasibini alarak varlık mertebesinde yer almışlardır.<sup>25</sup>

Sühreverdî ve diğer işrak okulu taraftarlarına göre kâinat, ışık ve ışığın yokluğu anlamına gelen karanlığın derecelerinden oluşur. Cisimler, maddi yönleriyle bu karanlıktan veya ışığın içine sızmasını önleyen engelden başka bir şey değiller. Sühreverdî dikkatini, ruhun göksel kökenini ve şu andaki acınacak halini göstermeye ve sonunda ruhun yeryüzü zindanından veya “Batı”daki gurbet halinden kurtularak, bir kez daha aslî durağına, mutluluk ve huzuru yalnızca orada bulunduğu yere dönebileceği bir yol aramaya çevirir. Çünkü ona göre ruh bedene girerken ikiye bölünmekte, bir parçası göksel âlemde, diğer parçası ise cismani yeryüzü bedeninde mahpus kalmaktadır. İnsanın yeryüzünde her daim mutsuz olmasının temel sebebi budur. Hakikatte o, diğer yarısını, diğer “Göksel Beni”ni aramaktadır ve o melekûtî yarısıyla birleşip göksel durağını yeniden elde edinceye değin nihai kurtuluşa ve mutluluğa eremeyecektir.

21 Müminun, 23/88; Yasin, 36/83

22 Sühreverdî, “Elvâh-ı İmâdî”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 162.

23 Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî*, 94-95.

24 Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 200-201.

25 Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 138-148.

İnsanın kemali bir kez daha, cismanî beden zindanında karanlığa gömülmüş yarım benin aydınlık âlemdeki gerçek arketipi olan melekûtî beniyle birleşmekle mümkün olduğu, onunla birleşmediği müddetçe huzura kavuşamayacağı, kozmik dehlizin yollarında kaybolmuş bir çocuk olarak sürdürdüğü seyrüseferi sonlandıramayacağı ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Sühreverdî, sevinç ve huzurun sebebinin ışık-nur gördüğü gibi, görme ve farkındalığı hatta hayatı da nura bağlamaktadır. Sözelimi altın ve mücevherlerin belli bir parlaklığı ve taşıdıkları ışık, insan ruhundaki ışığa yakın olduğundan, bu ruha sevinç ve mutluluk verme etkileri vardır. Aynı şekilde tüm cisimlerin ve eşyanın görülmesi ve fark edilmesi ancak içlerinde mutlaka var olan ışık parçacıkları sayesinde. Nitekim karanlıkta hiçbir şey gözükmez ama gündüzle beraber veya herhangi bir ışıkla bulunmayan kayıp birçok eşya fark edilir ve görülür. İnsanın varoluşsal nihai amacı, kendisine verilen paha biçilmez ömür dakikalarını takdir ederek salt nuranî olan arketipine ulaşmak için arınma ve tezkiyede geçirmesidir.

### 3. İbnü'l-Arabî'de Varlık Düşüncesi

İbnü'l-Arabî felsefesi ve düşüncesinin temelinde yatan en asli ilke, tasavvufun ana doktrini olan *Vahdet-i vücûd* (Varlığın Birliği) ilkesidir. Bu düşünceye göre Tanrı dışında bir varlık yoktur, var olan her şey Tanrı'nın tecelli ederek kendini izhar edişidir. Buna göre tek varlık olan Tanrı dışındaki her şey, kendi başına yok hükmünde ve ancak Tanrı'nın tecellileri olarak vardır.<sup>27</sup>

Bu öğretinin kurucusu daha çok İbnü'l-Arabî olarak bilirse de *Vahdet-i vücûd* kavramı onun eserlerinde bulunmaz. İbnü'l-Arabî *Vahdet-i vücûd* ifadesini eserlerinde kullanmadığı halde buna yakın ifadeler kullanarak bu öğretinin temellerini desteklemiştir.<sup>28</sup> Ayrıca *Vahdet-i vücûd* kavramının yanı sıra “Hakikatin çokluğu” kavramını da kullanmış, *vücûd* kelimesini ise çoğu yerde Bir-çok (*vahdet-kesret*) olarak ifade etmiştir.<sup>29</sup>

İbnü'l-Arabî'den önce *Vahdet-i vücûd* nazariyesi tam anlamıyla bir disiplin şekli almamıştır. Fakat İbnü'l-Arabî *Vahdet-i vücûd* düşüncesinin temellerini atarak bu ekolün en büyük temsilcisi durumuna gelmiştir. İbnü'l-Arabî *vücûd* kelimesini değişik anlamlarda kullansa da İbnü'l-Arabî şarihlerinden Abdürrezzak el-Kâşânî (ö.736/1335) *Vücûd*'un bir olduğu gerçeğinden yola çıkarak *Vahdet-i vücûd*'u “zorunlu ve mümkün olarak bölünmeden ele alınması” olarak ifade eder.<sup>30</sup> Kelimeye yüklenen değişik anlamlar ise tek bir gerçeklik olan *Vücûd*'un değişik şekillerde zahir olmasından

<sup>26</sup> Sühreverdî, *Risâletü't-Tayr*, ed. Henry Corbin v.dğr. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 200-201; Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,” *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2: 276-279; Sühreverdî, “Risaletü'l Ebrâc (Kelime-i Tasavvuf)”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 276-277; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 248-249; Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî*, 91-95.

<sup>27</sup> Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4. Bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 1: 17; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l Ma'rifet*, 1. Bs (Dımeşk: Dâru't-Tekvini Li't-Tiba'ati ve'n-Neşri, 2003), 118-119; Ebu'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, 2. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 264.

<sup>28</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 327.

<sup>29</sup> William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Çeviri. Turan Koç, İnsan Yayınları, 3. Baskı, 2008, s. 199

<sup>30</sup> Ekrem Demirli, “*Vahdet-i vücûd*”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42: 431.



ibarettir. “*Bil ki: Hakikat-ı vücûd birdir. Taaddüd ve tekessür yoktur. Hâlbuki taayünat ve tecelliyat hasebiyle müteaddid, mütekessir görünen yine bu bir vücûddur.*”<sup>31</sup>

En üst düzeyde Vücûd, zorunlu varlık olan Allah'ın yani Vâcibü'l-vücûd'un mutlak ve sınırsız gerçekliğidir. Burada Vücûd Hakk'ın Zât'ına işaret eder. Alt düzeyde ise Vücûd, Allah'tan başka her şeyin (mâ-sivâ-Allah) altında yatan cevherdir. İbnü'l-Arabî'ye göre Vücûd'u bizzat tanımlamak ve bilmek imkânsızdır. Çünkü O bizatihi tanımlanamaz ve bilinemez. Ancak zuhur edilen isim ve sıfatları kadarınca bilinebilir. Ama O'nun mahiyetini tanımamıza imkân veren bir takım temsiller vardır. Örneğin ışık tek başına görülmez bir şeydir ama tüm renkler, şekiller ve nesnelere “bir” ve “tek” olan bu görünmeyen ışık sayesinde algılanır.<sup>32</sup> Bu nedenle Vücûd Allah'ın isimlerinden biri olarak Kuran'da geçen “Nur” ismi ile yakından ilişkilidir ve fiziksel olan ışıkla ortak özellikler sergiler.<sup>33</sup>

Sühreverdi'nin nur sembolünü İbnü'l-Arabî'de de görmek mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî Vâcibü'l-Vücûd'u bazen nur olarak tasvir ettiğinden O'ndan gayrisi ancak gölge olmaktadır (vücûd-ı zıllî). Şehadet âlemindeki varlıkların kendilerine ait müstakil bir vücutları olmadığı ve Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellileri olduklarından dolayı onlar gölge varlıklardan ibarettirler. O Füsûsü'l Hikem'de şöyle der: “*Bil ki genellikle Hak'tan gayri (sivâu'l-Hakk) ya da âlem denilen şeyin Hakk'a olan nisbeti gölgenin şahsa olan nisbeti gibidir. Bu anlamda âlem Allah'ın gölgesi olur.*”<sup>34</sup>

İbn Sînâ, âlemdeki ilk mevcudu Mutlak Varlık'tan taayyün eden “ilk akıl” olarak kabul eder. İbnü'l-Arabî, Molla Sadrâ'nın da desteklediği ilk aklın sahip olduğu özelliklere göre meydana gelen kesret teorisini kabul etmemekte, kendi keşif ve müşahedelerinden yola çıkarak, kesreti İlahi isim ve sıfatlara dayandırmaktadır. O'na göre ilk mevcûd, Allah'ın “Rahman” isminin tecellisi olan *Hakikat-i Muhammediye*'dir ki bu isim sahip olduğu kapsamla bütün kesretin zuhur etmesini sağlayan temel sebeptir.<sup>35</sup>

Vücûd'un tek bir hakikat olduğunu savunan İbnü'l-Arabî “*Allah'tan başka hiçbir Tanrı yoktur*” ifadesiyle dile getirilen Tevhit ikrarının “*Allah'tan başka hiçbir şey yoktur*” (Lâ mevcûde illâ Allah) anlamına geldiğini belirtir.<sup>36</sup> Çünkü bir olan tek bir vücûd vardır fakat çokluk da neredeyse birlik kadar gerçektir. Varlıklar Tanrı'dan ayrılmış gibi gözükse de, aslında onlar sonsuz anlarda, sonsuz olarak Tanrı'ya doğru sonsuz bir dönüş içindedir. “Bir” (vahdet) “Çok” (kesret) olduğunda, aslında “Çok” “Bir”dir ve bu döngü sonsuz bir süreğenliğe sahiptir. Varlığın Tanrı'dan akışı sürekli bir doğrusallıkla oluşmakta ve bu akış serisinde serinin her biri kendinden bir sonraki seriyi oluşturmakta ve her tabaka bir sonraki tabakanın yetkinliğini göstermektedir. Fenomenler âlemi, serinin en alt âlemidir ve fiili olarak hiçbir zaman Bir'e ulaşamaz. İbnü'l-Arabî'ye göre

<sup>31</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı (Kitâbu'l Marife)*, trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz yay., 2009), 121.

<sup>32</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 286; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 3. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2011), 123.

<sup>33</sup> Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 45; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, 3. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2008), 199-200.

<sup>34</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l Hikem*, 1. Bs (Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946), 101.

<sup>35</sup> Ali Erşed Riyahî - Hatice Kasımî Mukaddem, “Sadır-i Noghost ve Çıgunegi-yi Kesret ez Nezer İbn-i Sina, İbn-i Arabî ve Molla Sadrâ ba Te'kid ber Meşhurterin Âra-yi Ânha”, *Fasılname-i Felsefe ve Kelam-i İslami*, 2 (2011 1390): 11-29; Seyyid Ahmed Fazılî, “Nizamvare-yi Tecelli der Mekteb-i İrfani-yi İbn-i Arabî”, *Pejuheşha-yi Felsefi-Kelami*, 1 (1385): 163-185.

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l Hikem*, 2: 289; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya, 2. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994), 2: 191; 13: 58.

ancak “Yetkin İnsan” (insân-i kâmil), bilinç ve sezgi düzeyinde tüm mertebeleri aşarak “Bir”e ulaşabilir.<sup>37</sup>

O, *Risaletu'l-Ehadiye* (Birlik Risalesi) kitabında Allah'ın birliğini ve aşkınlığını şu cümlelerle ifade eder:

“O vardır ve O'nun için ne sonra, ne önce; ne üst, ne alt; ne uzak, ne yakın; ne birleşme, ne bölünme; ne nasıl, ne nerede ve ne zaman, ne an ve ne de yaş, ne oluş ne de yer vardır. Ve O şu an vardır ve önce de vardı. Birliksiz Bir Tek'tir. O, isimden de oluşmuş değildir, isimlendirilenden de; çünkü O'nun ismi O'dur ve O'nunla isimlendirilen yine O'dur. Öyleyse anla. İster girmek, ister çıkmakla olsun; O ne bir şeydedir, ne de bir şey O'ndadır. İşte O'nu böyle bilmen gerekir; bilgiyle, zihinle, anlamayla, hayalle, duyuyla ve algıyla değil. O görülmez; ancak O'nu O görür. İdrak edilmez; ancak O'nun O idrak eder. O, kendisiyle Kendisini görür ve O Kendisiyle Kendisini bilir. O'ndan başka kimse O'nu görmez ve O'ndan başka kimse O'nu idrak edemez. O'nun perdesi birliğindedir; O'nu O'ndan başka hiçbir şey perdelemez. O'nun perdesi, niteliksiz olarak Varlığın Birliğinde gizlenmesidir. O'nu O'ndan başka kimse görmez; ne gönderilmiş peygamber, ne kamale erdirilmiş veli, ne de yaklaştırılmış melek. O'nun peygamberi O'dur; göndermesi O'dur ve Kelimesi O'dur. O kendini, Kendisiyle, Kendisine göndermiştir.”<sup>38</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah her varlıkta tecelli eder. Ancak, bir varlık ne kadar yüce ve mükemmel olursa onun tecellisini o ölçüde yüksek derecede ve mükemmel biçimde yansıtır. Ona göre Allah maddede, bitkide, hayvanlarda ve insanda farklı şekillerde tecelli eder. Bu, onun düşüncesine göre aynı zamanda insanın yaratılış nedenidir. İnsanın dışındaki bütün varlıklar insanın hizmeti için yaratılır ve en son halka olarak insan, kendinden önceki tüm halkaları toplar ve dengeler. İnsan sadece biyolojik unsurlardan oluşmuş değildir. Allah, insanoğlunu kendi suretinde yaratmıştır. Bunun anlamı ise, insan bütün ilahi isimlerin suretinde yaratılmıştır. İnsan ilahi yönlerin veya yüzlerin sonsuz çeşitliliğini sergiler.<sup>39</sup>

İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadesiyle “Biz”, Allah'ın kendisini izhar ettiği isimleriyiz ve O'nun zahiri yönlerini oluşturuyoruz. Cevherlerimiz O'nun cevheridir ve bu O'nun batinî yönünü teşkil eder. Şu halde genellikle (Hakikat) hem Bir, hem çok; hem vahdet, hem kesret; hem ebedi hem fani; hem aşkın hem de içkindir.<sup>40</sup> O, kendisinde tüm makul zıtları alıp birleştirmeye kadirdir. O evvel ve ahirdir; zahir ve batındır. Şu halde o zahir olanın ve batın olanın ta kendisidir.<sup>41</sup> Zahir “ben” dediği vakit “hayır” der. Batın “ben”

<sup>37</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 201; Ahmet Tunç Demirtaş, *İbnu'l Arabî'de Varlığın Birliği Felsefesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ABD, 2004), 15.

<sup>38</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-Elif ve Huve Kitâbu'l-Ahadiyye”, *Mecmuâ-yi Resâil-i İbnü'l Arabî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1367), 3-4.

<sup>39</sup> William William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, trc. Mehmet Demirkaya, 2. Bs (İstanbul: Kaknüs yay., 2003), 50.

<sup>40</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-Celâle ve Huve Kelimetullah”, *Mecmuâ-yi Resâil-i İbnü'l Arabî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1367), 5; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, “Kitâbu'l-Ya”, *Mecmuâ-yi Resâil-i İbnü'l Arabî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1367), 2.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1: 30, 76, 112; 2: 50.

deyince zahir yine “hayır” der. İşte zıtlar böyledir. Hâlbuki konuşan birdir ve o da dinleyeninin aynısıdır.”<sup>42</sup>

İbnü'l-Arabî doktrininde yaratılış, zât ve sıfatlar arasındaki ilişkiyle açıklanır. “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye iştiyak duydum ve bilineyim diye mahlûkatı yarattım.*” (*Kuntu kenza...*) anlamındaki kutsi hadis, âlemin varlık sebebi, Allah'ın bilinme isteğidir. <sup>43</sup> Allah kendisini biliyordu. Ancak bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi demektir. Âlemin var olması, Hakk'ın kendisini başka bir şeyde görmesi ve bilmesi demektir. Buna göre âlemin var olması, ilahi isimler ve sıfatların bir tecellisidir.<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde açıklar:

“*Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren kuşatıcı bir varlıkta isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi.*”<sup>45</sup>

O, vücûd ile varlıklar arasındaki ilişkiyi de *Rahman'ın Nefesi*'ne dayanarak izah eder. Nasıl ki daha henüz ayrışmamış durumdaki kelimeler insanın nefesiyle ayrışır ve farklı farklı ortaya çıkarsa, tıpkı bunun gibi; *Rahman'ın Nefesi* yani Rahman ve Rahimliği içinde ele alınan Allah'ın Nefesi de, imkânlarla varlık bahşeder.<sup>46</sup> Ve nasıl ki insan nefesi büzülme ve genişleme döngüsü içinde çıkıyorsa kâinat da aynı döngüsel aşamalardan geçmekte; büzülme aşamasında İlahi Zât'a dönmekte ve genişleme aşamasında da ortaya çıkmaktadır. Ve her an yenilenen bu tecelli İlahi Zât'ın tecellisidir.<sup>47</sup> Burada İbnü'l-Arabî âlemdeki ayrı ayrı her şeyi kucaklayan tek gerçekliğin varoluş olduğuna işaret eder. Buna göre varoluş Allah'ın merhametidir. “*Allah tam bir merhamet sahibidir, dolayısıyla O'nun merhameti her yeri kuşatır.*”<sup>48</sup>

Gazali'nin Mutlak Nur'un dışındaki varlıklara özü itibariyle bakıldığında nura sahip olmadığı ve nurunu başkasından aldığı ve bu nedenle varlığın Nur, varlığın dışında olan her şeyin adem olduğu<sup>49</sup> düşüncesini geliştirerek Vahdet-i vücûd kavramını ortaya atan İbnü'l-Arabî için, Tanrı varlığın kendisi olduğundan varlığın doğal bir gereği olan yokluk kavramını Tanrı için düşünmek imkansızdır. Aslında yokluk diye bir kavram da yoktur. Ama bir şeye mutlaka yok dememiz gerekiyorsa “Tanrı dışındaki şeyler” kavramı ve bu kavramın ifade ettiği alanlar yokluktur. Yaratılmışlar, madde, olası varlıklar (el-mümkinat), biçimler (es-suver), sıfatlar (es-sıfat) hatta isimler (el-esma) bunların hepsi varlık dışındaki şeylere atfedildiğinden yoklukturlar. Fakat bunlar mutlak anlamda yok değil; çünkü Tanrı ile var olurlar. Tanrı'nın bilgisinde ne kozmosta ne de kendileri olarak vardılar. Bütün her şey tıpkı düşüncenin zihinde var oluşu gibi Tanrı'da var olmaktadır.<sup>50</sup> Yani şahadet âleminde zuhura gelecek bir varlık, bu

<sup>42</sup> Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, 361.

<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 190; 2: 310, 311; 3: 221; 12: 221.

<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1: 203; 2: 6, 21, 303, 326.

<sup>45</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 2: 6.

<sup>46</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1: 143; 2: 30, 234, 275,334.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *El-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 13: 587; Abdalbaki Miftah, *Fusûsü'l Hikem Anahtarları*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan yay., t.y.), 21, 44, 110, 368; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 202; Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdî, İbn Arabî*, 143-144.

<sup>48</sup> Araf, 7/156

<sup>49</sup> Ebu Hamid Muhammed Gazzalî, *Mişkatü'l-Envâr*, trc. . Seyyid Nasır Tabatabai, 1. Bs (İntişârât-i Mevla, 1431), 282.

<sup>50</sup> Nefise Ehlsermedî - Nasrullah Hikmet, “Nigâh-i be Tefâvut-i Hıyal ve Tahayyül der Futuhât-ı Mekkiyye-i İbn Arabî”, *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur*, 1 (1392): 10; Mehdi Tahiriyan, “Vahdet-i

mertebede adem halinde ise de Tanrı'nın bilgisi mertebesinde mevcuttur. Örneğin ağaç çekirdekte "bilkuvve" mevcuttur fakat varlık sahnesine çıkma mesabesinde bilfiil "yok"tur. İşte bizim varlığımıza nispetle yok olma ve varlık sahnesine çıkmama yani taayyün etmeme haline "adem" diyoruz.<sup>51</sup> Gazzalî'ye göre de Varlığın nuru yerleri ve gökleri istivâ etmiştir. Bu nedenle O'ndan başka nur yoktur çünkü nur, varlığın kendisiyle ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. O halde gökler ve yerler o nurun tabakalarından oluşan nurlar ile doludur.<sup>52</sup>

İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünde her şey Hakk'ın bir "tecelli"sidir ve Mutlak Varlık, kendini sayısız mertebede izhar eder. Bu mertebeler Tanrısal varlığın bulunuş, görünüş ve belirme (tecelli) evreleridir. Buna göre Tanrı Varlığın en üst mertebesi olan *Lâ taayyün* mertebesinden alt mertebeye olan şahadet âlemine bir tecelli ya da taşma (feyiz) gerçekleştirir. İbnü'l-Arabî'nin Hazarat olarak isimlendirdiği bu tecelli evreleri Mutlak Varlık olan Hakk'ın her hazrette kendini özel bir surette izhar ettiği tecelligâhlardır. İbnü'l-Arabî tarafından beş safhaya ayrılan bu varlık mertebelerinin *Birinci Hazret* adı verilen safhası, "Gayb-ı Mutlak"tır ve bütün tecellilerin gerçek kaynağıdır. Adem-i Tecellî olarak adlandırılır. İkinci Hazret "Allah olarak tecellî eden Hakk" tecellisidir. Üçüncü Hazret İbnü'l-Arabî tarafından "Rabb olarak tecelli eden Hakk" tecellisidir. Dördüncü Hazret "yarı manevî, yarı maddi eşya olarak tecelli eden Hakk" tecellisidir. Beşinci Hazret ise "hislere hitap eden ve âlem olarak tecelli eden Hakk" tecellisidir.<sup>53</sup> İlk hazret ya da tecelli, varoluşun ilk başlangıcı olan *Lâ taayyün* (belirlenmemişlik) evresi algısal olarak kavranamaz olan bu mertebeyi "dipsiz kuyu", "siyah nur", "âmâ"<sup>54</sup> gibi isimlerle tarif eder. Bu başlangıç, zât düzeyinde ilk kaynaktır. Bu merhaleden sonra varlığın inişi harekete geçer ve sonunda, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı mahsus âlemine ulaşır. İbnü'l-Arabî'ye göre insan, tüm varlık mertebelerini içine alan, ilahi sıfatların tüm külli ve kâmil tecellisidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim Allah ile başlar (Bismillah) ve insan ile biter (en-Nâs). Kur'an'ın genelinde Allah ile insan ve insan ile Allah arasında sürekli gidip gelen bir irtibat ve birliktelik göze çarpar. Bu sebeple onun varlığı tüm mertebeleri ya da kâinatın tamamını kapsar. İnsanda bu nuzulî hareketle beraber insandan kaynaklı, başlangıç zeminine benzer asla bir dönüş vardır. Yükseliş mertebeleriyle birlikte yükseliş yarıçapını kat eder ve ilk kaynağa ulaşır. Bu iki zıt hareket olan iniş ve çıkış son dönüş noktası (meadın), ilk iniş noktasına (mebde) erişecek şekilde varlık dairesini tamamlar. Allah, yaratılıştaki inişin başlangıcının kaynağı ve bir başlangıç iken insan da dönüşte bir başlangıçtır. Varlık ise varlık dairesinde başlangıç ve bitiş olan iki noktanın birleşmesiyle son bulur. Lâhuttan nasuta kadar dereceli olan mertebeler ontolojik olarak birbirine yansır. Tıpkı üst üste olan aynalar gibi. Her mertebeye üstündeki mertebeyi gösterirken alttaki mertebeye de de ontolojik olarak yansır. Her mertebeye aynı zamanda kendi üstündeki mertebenin içeriğindeki olayların ayrıntılı tecelligâhıdır. Böylece ilk tecelli olan ceberrut âlemi

Şahsi-yi Vücûdi-yi İbn-i Arabî ve Levazım-i An", *Fasılname-i Felsefe ve Kelam-i İslami Âyine-i Marifet-i Danişgah-i Şehid Beheştî*, 1389, 55-80; Demirtaş, *İbnü'l Arabî'de Varlığın Birliği Felsefesi*, 25; Yusuf Şevki Yavuz, "Adem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1: 357.

<sup>51</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Varlık Ağacı (Şeceretü'l-Kevn)*, trc. Vahdettin İnce, 1. Bs (İstanbul: Kitsan yay., t.y.), 60; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 274-275.

<sup>52</sup> Gazzalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 273.

<sup>53</sup> Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, 1. basım (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 22.

<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 190; Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Bs (Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375), 22.

ikinci tecelli melekût âlemine, melekût âlemi üçüncü tecelli olan misâl âlemine, misâl âlemi de dördüncü tecelli olan nasut âlemine akseder ve en son tüm bu âlemleri içinde barındıran insanda yansıma bulur.<sup>55</sup>

#### 4. Molla Sadrâ'da Varlık Düşüncesi

Molla Sadrâ'ya göre varlık; Sühreverdî'de olduğu gibi her şeyi kuşatan, kendisinden daha zahir ve açık bir hakikat bulunmayan bir kavram olduğundan dolayı tanımsızdır; varlıktan daha genel olarak bilinen bir şey yoktur ve bu nedenle varlık başka hiç bir şeyle tanımlanamaz ve onu tanımlama çabaları yersiz ve yanlıştır. Varlığın hakikati, zihin ve zihin dışı herhangi bir terkibi kabul etmeyen bedîhî ve basit bir yapıdadır. Vücûd'un fertleri ise özsel yoğunluk ve zayıflık, öncelik ve sonralık, noksanlık ve kemal bakımından farklılık göstermektedir. Her varlığın zayıflık ve yoğunluk derecesi Külli Varlık'tan aldığı nasip oranındadır. Ancak her ne kadar varlık mefhumu bedîhîyse de vücûdun dışsal hakikati ve aynı hüviyeti gizlidir. O hakikati derketmek hem akli hem de kalbi olarak saflaşmayı gerektirir. Varlık hem tasavvur olarak hem de tasdikî olarak bedîhidir asıldır, basittir ve zihinde açıktır. Tasavvur olarak ondan daha muarrefi olmadığı için tarife ve ispata ihtiyacı yoktur. Tasdiki olarak da vicdanî ya da fitrî olduğu ve ondan daha açık bir şey olmadığından ispata ihtiyaç duymaz.<sup>56</sup>

*“Buna rağmen onu tarif eden hata etmiştir. Çünkü ondan daha açık bir şey yoktur. Yine de onu tanımlamak isteyen kişi, ancak bir uyarma (tenbih) ya da hatırlatma ile sadece söz düzeyinde bir tanımlamada bulunabilir.”<sup>57</sup>*

Sadrâ'ya göre varlık kavramı zihinde iki şekilde oluşmaktadır: birincisi tüm nesnelere kuşatan varlık kavramı ikincisi ise bir şeyin hakikatini oluşturan mahiyet kavramı. Bunlardan ilki kavram olduğu için varlık ile ilgili bazı şeyleri dil ile ifade etmemizi sağlar ancak biz buna hakiki varlığın aynıdır diyemeyiz. Varlık kelimesi yalnız bir anlam taşır dolayısıyla varlıkta ortak bir kavram vardır ancak lafzî bir ortaklık söz konusu değildir. “İnsan” kelimesinin değişik isimler taşıyan şahıslara eşit düzeyde delalet etmesi buna örnek verilebilir. “İnsanlık özelliği” mahiyet olarak herkeste aynıdır. Buna göre mahiyet sabit ve değişmezken varlık devamlı kendini yenileyen, değişken ve dinamiktir.<sup>58</sup>

Molla Sadrâ'ya göre mümkünü'l-vücûd olan her varlığın biri vücûd diğeri mahiyet yönü olmak üzere iki yönü vardır. Varlık asıl, mahiyet ise göreceli (itibari) dir. Her şeyin hakikati onun mahiyeti veya şey'iyyeti değil, ona ait sahip olduğu özel varlığıdır.<sup>59</sup> Bir nesnenin varlık ve mahiyet olarak iki yönlü oluşu Sadrâ'nın varlık düşüncesini oluşturur. Asâletü'l Vücûd olarak isimlendirdiği varlık düşüncesinde varlık dış dünyadaki algıların hakikati iken mahiyet ise nesnenin zihinde kavramlaşmış halidir. Buna göre asalet gerçeklik, mahiyet ise zihinsel ve itibarîdir. Bu açıdan varlık ve

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1: 49-50; 2: 9; Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 41-42; Ali Din Muhammedi, *Âlem-i Misâl der İrfan-i İslamî* (Danişgâh-i Azad-i İslami, Vahid-i Zencan), 225-226.

<sup>56</sup> Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, ed. Henry Corbin (Tahran: Kitabnâme-i Tahurî, 1363), 5-7.

<sup>57</sup> Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 6.

<sup>58</sup> Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, 10, 19-21; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, ed. Ğulamrıza Feyyâzî (Kum: Muessese-i Amużişi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 1381), 1: 35-36.

<sup>59</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*, 3. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 9: 185; Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, 41-42.

mahiyet birbiriyle ters orantılıdır. Bir şeyin tezahüründe varlık arttıkça mahiyet azalır, mahiyet arttıkça varlık azalır.<sup>60</sup> Ancak Molla Sadrâ varlığı asıl ve mahiyeti de göreceli (itibari) olarak kabul ederken onun kastı maddi forma bürünmüş varlık değildir. Aksine kavram olarak teşekkül etmiş durumdur. Çünkü o, suret ve maddeyi ayrı ayrı değerlendirmekte, surete “cevher” ve maddeye de “arız” demektedir. Buna göre, maddi özelliklerin tahrip olmaları ve bozulmalarıyla surete herhangi bir zarar gelmez. Haddizatında suretin ebedi olarak korunaklı olması gerekir ve bu da onun maddi ve cismanî özelliklerden arınık bir mertebede var olmasını gerektirir.<sup>61</sup>

Sadrâ’ya göre mahiyet zâtî itibariyle ne mevcudiyettir ne de madumiyettir. Bazı mahiyetler mevcuttur ve dış âlemde tahakkuk etmişlerdir. Bu mevcut olan mahiyetler eğer kendi kendilerine mevcut olurlarsa inkılap olur. İnkılap da muhal olduğuna göre o halde kendi kendilerine mevcut olamazlar ancak Vücûd ile mevcut olurlar. Öyleyse Vücûd asıldır. Çünkü eğer itibarî olsaydı varlığı mevcut edemezdi.

Sadrâ’ya göre dış âlemde Vücûd’dan başka bir şey yoktur. En yüce varlık olan Allah Hakiki Varlık’tır. Hakiki Varlık da kavramlaştırılmadığından onun hiçbir mahiyeti yoktur. Mutlak Varlık ve saf nur olan Allah varlık mertebelerinde tecelli ederek tekâmül hareketi içerisinde yeni varlıklar yaratır. Bu varlıklar varlık olma yönüyle Mutlak Varlık’a benzerler ancak duyuşsal olarak algılanabildikleri için ondan farklıdırlar. Dış âlemde zihinimize gelen şey vücûd değil mahiyettir ve bu mahiyetsel kesretler de bizim zihnimizin ürünüdür. Zihin bu dış âlemdeki suretlerin tek tek fotoğrafını aldığı anda zihne yansıyan şey onların vücûdu değil, mahiyetidir. Dış âlemde olan sadece varlıktır, mahiyet ise zihnin dış âlemde aldığı şeylerdir. O dışardaki yegane varlık, derecelerle birbirinden farklılaşır. Böylece Molla Sadrâ vücûdun mefhumundan onun dış âlemdeki varlığına meseleyi intikal ettirerek mevcuttan vücûda doğru bir yol çizer.<sup>62</sup> Buna göre mevcut olan varlıklar tabandan İlahi Mülk’e kadar uzanan geniş bir hiyerarşi içerisinde durur. Bu hiyerarşide her mevcut varlığın tek gerçeklik kaynağı Mutlak Varlık’tır. Varlığın Hak Teâla’ya nisbeti, yerde ve gökteki cisimlere akseden ışığın güneşe olan nisbeti gibidir. Mutlak Varlık güneş gibidir. Mevcud varlıklar ise güneş ışınlarının doğrusal çizgisini oluşturan noktalar dizini gibidir. Bu noktaların hepsi nurdur ve bu nuru diğer ana nurdan ayıran şey yalnızca onun farklı yoğunluk dereceleridir. Gök cisimlerinin ve yerin güneşten aldığı ışık miktarınca farklı şekilde belirginlik göstermesi gibi mevcudat da Mutlak Varlık’tan aldığı varlık oranınca bir varoluş gösterir.<sup>63</sup>

Ona göre Varlık güçlenebilmeyi ve zayıflamayı, seyrekleşmeyi ve yoğunlaşmayı kabul eden bir özelliğe sahiptir. Varlıklar, Mutlak Varlık’tan aldığı nasibe göre bir varoluşa sahip olurlar. Örneğin insandan daha alt bir mertebede bulunan hayvanın varlığı ile insanın varlığı arasında varoluşsal olarak fark vardır. Sahip olduğu konum gereği hayvan, varlıktan daha az nasibini alırken ve dolayısıyla daha zayıf bir varlığa sahipken hayvana göre varlıktan daha fazla nasibini alan insanın varoluş imkânı ve gücü daha

<sup>60</sup> Alparslan Açıkgenç, “Molla Sadrâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2005), 30: 260.

<sup>61</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Aklîyyeti'l Erbaa*, 9: 189.

<sup>62</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Aklîyyeti'l Erbaa*, 9: 185-186; Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye*, trc. Celaleddin Aştıyanî, 2. Bs (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1360), 8.

<sup>63</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, “İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Arife Ünal Süngü 1/36 (2016): 183.

fazladır. En alt mertebeden en üst mertebeye doğru devamlı bir hareket halinde olan varlık âleminde alt mertebeyi üst mertebeden ayıran şey, varlıksal açıdan ondan daha aşağıda, daha az belirgin ve mükemmel olmasıdır. Bu özellik zihnimizde mahiyetlerin oluşmasını sağlar ve bu mahiyetler sayesinde varlığı tikel olarak algılarız. Üst mertebedeki varlıklar alt mertebedekilere oranla da saf varlıklar oldukları için algılanamazlar ve bilinemezler dolayısıyla mahiyetleri yoktur. Sadrâ'ya göre bu varlıklar ancak sezgisel yolla algılanabilir. <sup>64</sup>

Molla Sadrâ'dan önce filozoflar dış âlemde salt kesretin olduğu ve aradaki ortaklığın onların mefhumundan kaynaklandığı düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Vücûd sadece mefhumda müşterektir, dışsal gerçeklikte ise farklılık arz etmektedir. Molla Sadrâ ise bu ortaklığın mevcudun kendisinde olduğunu ve tek bir vücûdun olduğu düşüncesini savunmuştur.<sup>65</sup> Sadrâ ya göre varlığın birliği teşkikî (hiyerarşik) bir birliktir. Varlığın teşkikî oluşu ise Vücûd'un dışsal hakikatının çokluk olma cihetiyle tek olmasıdır. Ona göre Vücûd tek bir hakikat olmasının yanı sıra aynı zamanda kesrettir de. Bu kesret o vahdetin kendisine de dönerken, aynı şekilde vahdet de kesrete döner. Dış alemdeki gerçeklikler mertebe farklılıklarından oluşan tek bir hakikat olduğundan her zayıf veya seyrek mertebe, varlığını daha şiddetli veya yoğun olan mertebeden alır. Bu tek varlık veya tek hakikat, üst mertebedeki varlığın alt mertebedeki varlığın tamamını kuşatacak şekilde Vâcibü'l-vücûd'dan başlayıp heyulaya kadar tüm varlık alemini kapsar.<sup>66</sup>

Molla Sadrâ, bu dünyada sahip olunan maddi ve cismanî bedeni, yılanın derisi yahut kılıcın kını hükmünde basit, değişken, bozulmaya ve yok olmaya müsait görünürken, suretin ise ebedi ve sabit kaldığına kuvvetli vurgular yapmaktadır.<sup>67</sup> Bu noktadan hareket eden Molla Sadrâ, “rüya” ve “hayal” gibi iki güçlü delili ısrarla dile getirerek, madde olmaksızın suretlerin nasıl varlık sahnesine nüksedebildiğinin altını çizmektedir. Bu bağlamda ona göre ölüm sonrası diriliş asla değişim ve dönüşüm kabul etmeyen suret üzerinde gerçekleşecek, hayal gücü sayesinde tıpkı dünyadaki suretin aynısı cisimlenecektir. Ancak bu cismani diriliş dünyevi madde ve bedenin türünden değil, Ahiret âleminin görkemine yaraşan türde daha üstün ve daha latif bir mertebede gerçekleşecektir.<sup>68</sup>

Molla Sadrâ, Sühreverdî'nin mahiyeti asıl gören teorisine karşı çıkararak yola çıkmışsa da Sühreverdî'nin “nur” dediği şeye kendisi “varlık” diyerek sistemini geliştirmiştir. Yine Şeyhu'l İşrak Sühreverdî'nin her varlıktaki temel varoluşsal sebebi nurla açıklama çabasından beslenen Sadrâ, “Hareket-i Cevherî” teorisini oluşturmuştur. Buna göre teşkik/hiyerarşi özelliğine sahip olan varoluş hareketle aşama aşama tezahür eder. Varlık teşkike, teşkik tekâmüle, tekâmül cevherî harekete dayalıdır. Hareket-i cevherî ise zamansaldır. Bu nedenle dış dünyada var olan her şey süregelen bir hareket halindedir. Varlığın özünde meydana gelen bu hareket muharrik güçtür ve tüm olgusal değişim ve

<sup>64</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*, 9:186.

<sup>65</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*, 9: 61.

<sup>66</sup> Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye*, 7; Tabatabaî, *Nihâyetü'l-Hikme*, 86-88.

<sup>67</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*, 9: 191.

<sup>68</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*, 9: 181; Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye*, 263; Muhammed Hüseyin Dehkânî, “Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akılânî Meâd-ı Cismanî”, *Fasılname-i Endîşe-i Dinî Danışgâh-ı Şirâz*, 36 (2010): 101-124.

dönüşümler varlığın özünde bulunan bu hareketten kaynaklanır. Nefsin bilkuvve durumundan bilfiil düzeyine ulaşma süreci bu cevherî hareket sayesinde gerçekleşir ve böylece nefis sayısız değişim ve dönüşüm geçirerek varlığın en alt düzeyinden en üst düzeyine doğru (makber makber) bir tekâmül gerçekleştirir. Bu nedenle nesnelere birbirine benzer gibi görülse de sürekli tekâmüle doğru bir oluş, gelişme ve hareket halinde oldukları için hiçbir zaman aynı kalmazlar.

Molla Sadrâ şahsiyet ve varlığın bir olduğundan yola çıkarak bu tekâmül sürecinde şahsiyetin değişmediğini söyler. Varoluş ve kişiyi diğerinden ayıran nitelik yani şahsiyet aynı şeylerdir ve değişmezdir. Şahıs bizzat kendisi olarak kalırken onun şahsiyetinden sayılmayan uzunluk, kısalık, güzellik, boy, renk gibi dışsal özelliklerin tümü arızî ve değişken olduğu için onların çoğu hatta hepsi değişir. Örneğin Zeyd'i Zeyd yapan onun boyu, endamı, rengi veya sesi değil ondaki değişmeyen şahsiyet yani onu diğer varlıklardan ayıran ayırıcı hüviyet ve özelliğidir. Zeyd'in bebeklik, çocukluk, gençlik, yaşlılık evrelerinde dışsal özellikleri farklılaşabilir hatta tümü değişebilir ama Zeyd'i Zeyd yapan özel varlığı her daim bakî kalır. Onun değişim ve dönüşüme uğramayan bu özelliği onun cevheridir. Molla Sadrâ bu teoriyle asıl olan varlıkta doğal olarak bulunan hareket sayesinde her varlığın tekâmül ya da tenezzüle (inişe) doğru sürekli bir hareket içerisinde olduğunu savunmuştur. Bundan hareketle, tıpkı madde olan bir damla suyun, içinde doğal olarak var olan hareket-i cevheri (özel hareket) sayesinde rahimde tekâmül etmesi ve nihayet nefsi ve karakteri yaratması gibi, tüm meleke, kabiliyet ve potansiyelin bilfiil olarak ortaya çıkması hareketi cevheri ile gerçekleşmektedir. Buna göre cismanî bir varlıkta bulunan hareket-i cevherî, bilkuvve (potansiyel) olan tüm özelliklerin bilfiil (pratik) olarak ortaya çıkmasını ve dahi nefis ve şahsiyet gibi soyut yapıların da oluşmasını sağlar.<sup>69</sup>

Bununla Beraber Molla Sadrâ, Meşşai felsefe, İshraki düşünce ve İslam irfanını sentezleyerek oluşturduğu Hikmet-i Mûteâliye (Aşkın Hikmet) felsefesiyle varlık için kapsamlı bir daire çizmiştir: Bu daireye göre varlık dairesinin ilk noktası cüzî algılarımızla, hakkında herhangi bir şey bilemeyeceğimiz ve mutasavvıflarca “la taayyün”, “siyah nur”, “dipsiz kuyu” olarak tarif edilen *Zât* mertebesidir. Bu dairenin en üst noktasında “Ukul Âlemi” yer almaktadır. Allah'a nispet ettiği bu Ukul Âlemi'nden başlamak üzere aşağıya doğru bir sudur ve nüzul başlamaktadır. Varlığı ontolojik bir zorunluluğa dayanan Vâcibü'l-vücûd “yaratma”yı irade edince varlık dairesinin başlangıç noktası olan en üst âlemden (ukûl âlemi) zorunlu bir iniş gerçekleşir. Bu iniş, ilkin varlık dairesinin ilk yarıçapında yer alan Misâl âlemine kadar devam eder. Tüm varlıkların suretlerinin kodlandığı ve bir üst âleme göre daha somut, alt âleme göre daha soyut olan “Misal Âlemi”ne kadar devam eden bu iniş sırasında tüm varlıkların arketipleri Misal Âlemi'nde belirgin hale gelmektedir. Bu varoluş Tanrı'nın iradesiyle

<sup>69</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*, 9: 185-188; Kudratullah Kurbanî, “Mebde ve Mead-i İnsan der Pertov-i Hareket-i Cevheri”, *Kum İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2 (t.y.): 67-88; Muhammed Mehdi Garacyan Arabî, “Hareket-i Cevheri-yi Sadrâyi ve Te'sir-i an ber Didgahha-yi û der Tefsir-i Kuran-ı Kerim”, *İran İslam Bilimleri Encümeni İlmi ve Araştırma Dergisi*, 3 (2005 1384): 75-90; Azizullah Sararî, “Hulk-i Modam der Nigah-i İbn Arabi ve Mukayese-i An ba Hareket-i Cevheri-yi Molla Sadra”, *Şiraz Üniversitesi Dini Düşünce Dergisi*, 16 (2005 1384): 113-132; Muhsin Kedyur - Meryem Huşdil Ruhani, “Nakş-i Asalet ve Teşvik-i Vucud der Nazariye-i Hareket-i Cevheri”, *Tebriz Üniversitesi Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi Yayınları*, 49 (2006 1385).



meydana geldiği için zorunlu bir varoluş değil, olasıdır ve tüm varlıkların hakiki suret ve cevherlerinin bulunduğu bir mertebedir. <sup>70</sup>

Misal Âlemi'nden sonra varlık dairesinin iniş yarıçapı en aşağı nokta olan “Heyulî” ya da “Cismani Âlem” e kadar bu iniş devam etmekte ve bu âlemde bulunan tüm maddi varlıklar görünmeye başlamıştır. Hakiki özleriyle Misâl Âlemi'nde yer alan varlıklar bu cismani âlemde somut cisimlere bürünmüşlerdir. En alt noktada bulunan Heyulî Âlem'den ölümle birlikte tersi istikamette bir yükseliş (suud) başlamakta ve ikinci Misal Âlemi olan Suudî Misalî Âlem'e kadar sürmektedir. Berzah, Cennet, Cehennem ve Araf'ın da içinde yer aldığı bu âlemden sonra tekrar ikinci bir yükselişle Ukul Âlemine dönüş devam etmektedir (الیه و ترجعون).<sup>71</sup>

Molla Sadrâ bu varlık dairesiyle, her oluşun ve varlığın, Mutlak Varlık ve Vâcibü'l-vücûd olan Allah'tan sudur ettiğini ve yokluk âleminde mertebe mertebe varlık sahnesine çıktığını, ölümle beraber yeniden O'na döndüğünü ifade etmektedir.

## SONUÇ

Din ve düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan varlık düşüncesi eski çağlardan beri tartışılan bir konu olmuştur. M.Ö. 600'lü yıllarda ortaya çıkan ve oradan da Antik Yunan felsefesine uzanan varlık-yokluk tartışması daha sonra felsefe ve irfan düşüncesinde zirveye ulaşmıştır. İslam filozofları ve kelamcılar konuyu mahiyet ve varlık bağlamında aklî olarak tartışırken mutasavvıflar keşf ve sezgiyi merkeze alarak vücûd ve adem bağlamında ele almışlardır. Buna göre İslam irfanında varlığı kendisiyle kâim olan zorunlu varlık dışındaki tüm varlıklar mâdumdur. Ezelî ve ebedî olan tek varlık Hakk'ın varlığıdır, onun dışındaki tüm varlıklar Hakk'ın gölgesidir.

Sühreverdî varoluşun kaynağını Nur ve Nur'un yoğunluk dereceleri olarak tanımlar. Buna göre tüm varlık Yüce Nur olan Nûru'l Evnâr'a olan yakınlık ve aydınlanmayla vücûd bulur. Nûru'l Evnâr'a en yakın olan nur en yüce Nur'a aşk ve şevkle bağlı ve onun etkisinde iken daha aşağı olan nura egemen ve onu kendi içinde gark eder. Nûru'l Evnâr varlığın başlangıç kaynağı olduğu için onu kuşatan başka bir nur yoktur. Bu nedenle onun dışında kalan her şey yokluğa mahkûmdur.

İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinin ortak noktası ise Varlığın birliği anlayışıdır. Bu anlayış Tanrı'dan başka bir hakikat kabul etmeyen, Tanrı dışında somut ve soyut var olan tüm eşyanın Hakk'ın isim ve sıfatlarının bir tezahürü ve tecellisi sayan bir anlayıştır. Bu disipline göre evren ve onda var olan her şey Tanrı'nın gölgesinden başka bir şey değildir. Âlem ya da varlık denilen şey Tanrı'nın ezelî ilminde var olan hakikatlerin çeşitli suretlerde belirmesinden başka bir şey değildir. Son tahlilde İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem itibarî bir varlık olup gerçekte bir vehimden ibarettir.

Meşşâî felsefe, İşrakî hikmet ve İslam irfanını sentezleyen Molla Sadrâ ise varlığı asıl, mahiyeti ise itibarî olarak görür. Sühreverdî'nin varlığı açıklarken “nur” ile açıklamaya çalıştığı düşünce sistemine o, “varlık” kavramını yerleştirmiş ve varlıkta bulunan hareket sayesinde varlığın tekâmüle ya da tenezzüle doğru devamlı bir hareket halinde olduğunu ifade eden “hareket-i cevherî” teorisini ortaya atmıştır.

<sup>70</sup> Ali Erşed Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”, 30 (2009): 83-85.

<sup>71</sup> Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”, 83-85.

Bunlardan yola çıkarak felsefe ve irfan düşüncesinde varlığın temelinin ilk varlık olan Mutlak Varlık olduğunu, onun dışındaki tüm varlıkların Mutlak Varlık'tan zorunlu olarak tecelli ya da sudur eden mümkün varlıklar olduğunu, Mutlak Varlık olan Tanrı'nın kendisinden her şeyin sudur ya da tecelli ettiği bir kaynak olduğundan hareketle bir şeyin vücûd bulmasının O'nunla olduğunu çünkü O'nun varlığın bizzat kendisi olduğunu söyleyebilir.

## KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan. "Molla Sadrâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30: 259-265. İstanbul, 2005.

Afifî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Trc. Ekrem Demirli. 2. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. 2. Bs. İstanbul: İsam yay., 2010.

Arabî, Muhammed Mehdi Garacyan. "Hareket-i Cevheri-yi Sadrayi ve Te'sir-i an ber Didgahha-yi û der Tefsir-i Kuran-ı Kerim". *İran İslam Bilimleri Encümeni İlmi ve Araştırma Dergisi*. 3 (2005 1384): 75-90.

Aydar, Ercan. "Varlık Felsefesi ve İbn-i Sina". *İstikamet*. 4 (2012): 26-35.

Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. Trc. Turan Koç. 3. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2008.

Chittick, William William C. *Hayal Âlemleri*. Trc. Mehmet Demirkaya. 2. Bs. İstanbul: Kaknüs yay., 2003.

Dehkânî, Muhammed Hüseyin. "Molla Sadrâ ve Tahlil-i Akılanî Meâd-ı Cismanî". *Fasılname-i Endişe-i Dinî Danışgâh-ı Şirâz*. 36 (2010): 101-124.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 431-435. İstanbul, 2012.

Demirtaş, Ahmet Tunç. *İbnu'l Arabî'de Varlığın Birliği Felsefesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ABD, 2004.

Ehlsermedî, Nefise - Hikmet, Nasrullah. "Nigâh-i be Tefâvut-i Hıyal ve Tahayyül der Futûhât-ı Mekkiyye-i İbn Arabî". *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur*. 1 (1392): 7-22. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1006696>.

Farabî, Ebu Nasr. *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l-Hilal, 1996.

Fazılî, Seyyid Ahmed. "Nizamvare-yi Tecelli der Mekteb-i İrfani-yi İbn-i Arabî". *Pejuheşha-yi Felsefi-Kelami*. 1 (1385). www.SID.ir.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. "Mişkâtü'l-Envâr". *Mecmecuatu Resâil el-İmam Gazzalî*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *Miškâtü'l-Envâr*. Trc. . Seyyid Nasır Tabatabai. 1. Bs. İntişârât-i Mevla, 1431.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*. Ed. Osman Yahya. 2. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fena Risâlesi*. Trc. Mahmut Kanık. 4. Bs. İstanbul: İz Yay., 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l Hikem*. 1. Bs. Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Kitâbu'l Ma'rifet*. 1. Bs. Dımeşk: Dâru't-Tekvini Li't-Tiba'ati ve'n-Neşri, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. "Kitâbu'l-Celâle ve Huve Kelimetullah". *Mecmuâ-yi Resâil-i İbnü'l Arabî*. 1. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1367.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. "Kitâbu'l-Elif ve Huve Kitâbu'l-Ahadiyye". *Mecmuâ-yi Resâil-i İbnü'l Arabî*. 1. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1367.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. "Kitâbu'l-Ya". *Mecmuâ-yi Resâil-i İbnü'l Arabî*. 1. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1367.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Marifet Kitabı (Kitâbu'l Marife)*. Trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz yay., 2009.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Varlık Ağacı (Şeceretü'l-Kevn)*. Trc. Vahdettin İnce. 1. Bs. İstanbul: Kitsan yay., t.y.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. Trc. Ahmed Yüksel Özemre. 1. basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. 1. Bs. İstanbul, 2004.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l Hikem*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 1. Bs. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375.
- Kedyur, Muhsin - Ruhanî, Meryem Huşdil. "Nakş-i Asalet ve Teşvik-i Vucud der Nazariye-i Hareket-i Cevheri". *Tebriz Üniversitesi Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi Yayınları*. 49 (2006 1385).
- Kılıç, Cevdet. "Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber*. 3. Bs. İstanbul: Sufî Kitap yay., 2011.
- Kindî. *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye*. 2. Bs. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, t.y.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4. Bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005.
- Kurbanî, Kudratullah. "Mebde ve Mead-i İnsan der Pertov-i Hareket-i Cevheri". *Kum İlmi Araştırmalar Dergisi*. 2 (t.y.): 67-88.
- Miftah, Abdalbaki. *Fusûsu'l Hikem Anahtarları*. Trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan yay., t.y.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*. 3. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Molla Sadrâ. *el-Meşâîr*. Ed. Henry Corbin. Tahran: Kitabnâme-i Tahirî, 1363.
- Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's Sulûkiyye*. Trc. Celaleddin Aştıyani. 2. Bs. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgah, 1360.

Muhammedi, Ali Din. *Âlem-i Misâl der İrfan-i İslamî*. Danişgâh-i Azad-i İslami, Vahid-i Zencan, t.y. WWW.SID.İR.

Nasr, Seyyid Hüseyin. “İslâm Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Arife Ünal Süngü 1/36 (2016): 167-189.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. Trc. Ali Ünal. 4. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2009.

Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te’vil-i Dastânhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.

Riyahî, Ali Erşed - Mukaddem, Hatice Kasımî. “Sadır-i Noghost ve Çıgunegi-yi Kesret ez Nezer İbn-i Sina, İbn-i Arabi ve Molla Sadrâ ba Te’kid ber Meşhurterin Âra-yi Ânha”. *Fasılname-i Felsefe ve Kelam-i İslami*. 2 (2011 1390): 11-29. www.SID.ir.

Riyahî, Ali Erşed - Safiye Vasei. “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”. 30 (2009): 75-102.

Sararî, Azizullah. “Hulk-i Modam der Nigah-i İbn Arabi ve Mukayese-i An ba Hareket-i Cevheri-yi Molla Sadra”. *Şiraz Üniversitesi Dini Düşünce Dergisi*. 16 (2005 1384): 113-132.

Sühreverdî. “Elvâh-ı İmadî”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “et-Telvihât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Hikmetü’l-İşrâk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.

Sühreverdî. “Kıssatü’l Ğurbeti’l Ğarbiyye,”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Risaletü’l Ebrâc (Kelime-i Tasavvuf)”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. *Risâletü’l-Tayr*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkulî Habîbî. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlâât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.

Şerif, M. Muhammed. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. Trc. M. Alper Tuğsuz. 3. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2000.

Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü’l-Hikme*. Ed. Ğulamrıza Feyyâzî. Kum: Muessese-i Amuzişi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 1381.

Tahiriyan, Mehdi. “Vahdet-i Şahsi-yi Vücûdi-yi İbn-i Arabi ve Levazım-i An”. *Fasılname-i Felsefe ve Kelam-i İslami Âyine-i Marifet-i Danişgah-i Şehid Beheştî*. 1389. www.SID.ir.

Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1997.

Uluç, Tahir. *İbn Arabi’de Sembolizm*. 3. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2011.

Uluç, Tahir. *Sühreverdî’nin İbn Sina Eleştirisi*. 1. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2012.

Yasin, Cafer Ali. *el-Farabî fi Hudûdihi ve Rusûm*. 1. Bs. Beyrut: Neşr-i Âlemu'l Kitab, 1405.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Adem". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1: 356-357. İstanbul, 1988.