

Baş Mimar Şah Hatâ'î'nin Pergârı (Pergeli)

Chief Architect Shah Hatâ'î's Compass



Meryem Günana

Sorumlu Yazar / Corresponding Author

Özet

Bu makale, Şah İsmail'in Şah Hatâ'î mahlası ile yazmış olduğu "Yer yoh iken gök yoh iken men ezelden var idüm / Göherin yek-dânesinden ilerü pergâr idüm" (G-193) mısralarıyla başlayan şiirinden hareketle şiirde geçen "Pergâr" kelimesinin sanat tarihinde ve hem batı hem doğu felsefesinde ne ifade ettiği üzerine bir imge okuma makalesidir. Tanrı, evren ve insan üçgeni içerisinde pergelin bu yaratım içerisinde nerede durduğuna dair Yunan ve Orta Çağ din felsefesi ve sanat tarihi üzerinden bir okuma gerçekleştirilmiştir. Tevrat'ta Tanrı'nın Baş Mimar olarak evreni elinde pergelle yaratmış olduğu şeklindeki ifadedden yola çıkılarak hazır bulunduğu maddeden evreni pergelle yaratan bir Tanrı tasavvuru, Platon'un Demiourgos nosyonu Orta Çağ Hristiyan din adamlarının anlayışını etkilemesiyle sanata yön vermiştir. Yeni Platonculuk akımını başlatan Plotinos, Platon'un "iyi" ideasını tanımlaştırmak suretiyle ve felsefeye mistik bir anlayışla südür teorisini dahil etmesiyle materyalist bir felsefe yerine Tanrı fikrini merkeze alarak felsefi bir inanç sistemi ortaya çıkmıştır. Bir yaratma kavramı olan Südür Nazariyesi, İbn Arabî'nin sistemleştirmesiyle Vahdet-i Vücüd felsefesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Devir nazariyesinde ise Tanrı, evren ve insan döngüsü içerisinde insanın evrenin içerisinde varlığa geliş halleri anlatılmaya çalışılmıştır. Bütün bu felsefi sürecin, Orta Çağ minyatür sanatından, Şah Hatâ'î'nin şiirine, Dürer'in 'Melankolia'sından, William Blake'in 'Günlerin Atası' ve Newton'a, sanata ve sanatçılara nasıl sirayet ettiğinin izi sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Şah Hatâ'î, Felsefe, Sanat, Vahdeti Vücut, Pergel.

Abstract

This article is an image-reading article on what the word "Pergâr" in the poem means in the history of art and in both western and eastern philosophy, based on the poem of Shah İsmail, written under the pseudonym Shah Hatâ'î, which begins with the lines "While the earth was not there, while the sky was not there, men existed from eternity / I was pergâr beyond the single-dane of Göherin" (G-193). Within the triangle of God, the universe and man, a reading has been carried out through the Greek and medieval philosophy of celestial religions and the history of art about where the compass stands in this creation. Based on the statement in the Torah that God, as the Chief Architect, created the universe with a compass in his hand, the conception of a God who created the universe with a compass from the material he found ready-made, Plato's expression of Demiourgos influenced the understanding of medieval Christian clergy and shaped art. Plotinus, who belonged to the Neo-Platonism, deified Plato's idea of "the good" and developed a philosophical belief system that centered on the idea of God instead of a materialist philosophy by incorporating the theory of sudür into philosophy with a mystical understanding. The Theory of Sudür, evolved into the philosophy of Wahdat al-Wujūd with Ibn 'Arabî's systematization. In the theory of revolution, the states of human beings coming into existence in the universe were tried to be explained within the God-universe-human cycle. It is traced how this whole philosophical process permeated art and artists from medieval miniature art to Shah Hatâ'î's poetry, from Dürer's 'Melancholia' to William Blake's 'Ancestor of Days' and Newton.

Keywords: Shah Khatâ'î, Philosophy, Art, Wahdat Al-Wujud, Compass.

Giriş

*Yer yoh iken gök yoh iken men ezelden var idüm
Göherin yek-dânesinden ilerü pergâr idüm!'*
Şah Hatâ'i Külliyyatı (G-193). (Hatâ'î Külliyyatı, 2006).

Makalenin çıkış noktasını belirleyen Şah Hatâ'i'nin bu beytinde ve beytin bulunduğu şiirin tamamında şair, vahdet-i vücûd düşüncesine ait devir nazariyesini anlatmaktadır. Şiirin tamamının şerhi makale sınırlarını aşacağı için sadece bir beyitte geçen bir kelimesinin sanat tarihindeki anlam katmanları araştırılmıştır. Şairin 'pergâr' kelimesinden yola çıkılarak kendisi ile aynı sözü resimle söylemiş olan Orta Çağ sanatkârlarının pergelle evreni var eden Tanrı'nın neden pergel kullandığı üzerine felsefi düşünce ve teoloji kaynağının izi sürülmüştür. Şiirin ve resimlerin aynı yerden konuştuğu, küçük farklılıklarla aynı şeyleri söyledikleri ifade edilmeye çalışılmıştır. Açıklaması yapılan resimlerin ve şiirin ifade ettikleri hareket, zaman ve diğer felsefi bağlantılara makalenin sınırı izin vermediği için değinilmemiştir. Ayrıca pergelle yaratım, devir nazariyesi ile ilgili yazılmış olan şiirlerden örneklendirme yapılmamış sadece şairin kendi sözleri ile pergelle yaratma işlevinin derinliği anlatılmaya çalışılmıştır. Şah Hatâ'i'nin pergel kelimesi ile hangi bilgiyi bildiğini, çağının felsefi düşüncesini nasıl takip ettiğini, kendisini bu bilginin içerisinde nerede konumlandığını anlayabilmek için böyle bir sınırlandırma yapılmıştır. Makalenin bütünü sadece pergeli işaret ettiği için tekrar tekrar şiirin beyitlerine geri dönüş yapılmadan şerhi yapılmıştır.

Pergâr, Farsça 'daire çizme aygıtı' anlamındaki kelimenin kökeni Avesta (Zend) dilinde pairi-kâra "çevre-eden" sözcüğü ile eş kökenlidir. Pergâr hakkında, *Risale-i Mimari*'de (Cafer Çelebi/Efendi-1614) "...Fârisi olan pergâr'dan avam galat edip pergel derler" şeklinde kelimenin yanlış telaffuzunun artık doğru kabul edilerek pergel şeklinde kullanıldığını ifade edilir (Etimoloji Türkçe, 2012). Mimarlık Sözlüğünde ise pergel, ölçü taşımaya ve çember çizmeye yarayan, çoğu birer ucundan birbirine mafsallı olarak eklenmiş iki çubuktan ibaret çizim aleti olarak tanımlanmaktadır. Pergel, geometri şekillerinin çiziminde kullanıldığı gibi çeşitli meslek dallarında da ölçü aleti olarak kullanılmaktadır. Küçük doğru parçaları ve açılar arasındaki mesafeler de pergelle ölçülür. Pergellerin genellikle kullanıldığı alanlar teknik çizim ve ölçüler, coğrafya ve astronomidir. Herhangi bir düzlemin bir diğerine benzer dik açılarda olup olmadığını tespit etmek için de kullanılmıştır (Genç, 2019, s. 1).

Pergelin noktadan başlayıp daire çizerek tekrar aynı noktaya gelmiş olması devir nazariyesindeki tekâmül süreci ile benzer bir dairesel harekete sahiptir. Bu da pergelin diğer nesnelere ayrılmamasının temel sebeplerinden biridir. Ayrıca pergel, en mükemmel daireyi, küreyi var eden bir ölçü aleti olması hasebiyle Baş Mimar Tanrı'nın evreni yaratma işlevini

1 Yer ve gök âlem henüz yaratılmamışken ben ezelde vardım. / Eşi benzeri olmayan cevherden-tözden veya akıldan çıkmış pergel idim.

gerçekleştirmeye aracı olan en iyi nesne olma özelliğini taşımaktadır. Bu durumda pergel, ruhsal olanın, yüce olanın temsiliyetini üstlenmektedir.

Zaman içerisinde pergelin anlam katmanlarının arttığı gözlemlenir, Baş Mimar Tanrı'dan Dürer'in insan olan Tanrı'sına evrilir Şah Hatâ'i'de ise hem insan-ı kâmil olarak yaratan pergel nesnesi hem de pergeli tutan elin kendisi olmuştur. Bu çalışmada Platon'un Demiourgos'u ile hazır evrene pergeli ile form kazandıran mimar Tanrı'dan, sudûr teorisi ile Bir'den taşıp elindeki pergeli bırakmayan, vahdet-i vücûd düşüncesi ile Tanrı'nın varlığıyla bir olan insan-ı kâmilin pergel formu ile ne söylemeye çalıştıkları karşılaştırmalı olarak anlatılmıştır.

1. Demiourgos ve Yoktan Yaratma Bahsi

Platon, evren anlayışını anlattığı *Timaios* adlı eserinde Demiourgos olarak isimlendirdiği evrene şekil veren bir varlıktan bahseder. Demiourgos, 'insanlar' anlamındaki 'demos' sözcüğü ile 'iş' anlamındaki 'ergon' sözcüğünden türetilmiş 'insanlar için imal eden, şekil veren, mimar' anlamına gelmektedir. Platon'un *Timaios* diyalogunda belirttiği üzere Demiourgos ' elden geldiği kadar iyi ve güzel bir şekilde ' materyali düzene sokmaya çalışır. Fakat materyali Demiourgos yaratmadığı, onu hazır bulduğu için elinden gelen, ancak mümkün olduğu kadar evreni iyi ve güzel yapmaktır (Budak, 2002, s. 61). Âlemi yapan, yaratıcı, yapıcı, elinde bulunanla en iyisini meydana getiren, Demiourgos'dur. Demiourgos'un kozmosu var etmesinin sebebi onun iyi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Platon'a göre Tanrı iyidir ve iyi olmasından dolayı O her şeyin kendine benzemesini, iyi olmasını ister. Evreni oluştururken sonsuz modeli örnek alır (Hayta & Özalp, 2023, s. 8). *Timaios*'da bu husus,

Yaratan iyiydi ve iyi olanda hırs yoktur. Hırsı olmadığı için her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istedi. Bilge insanlara göre evrenin ortaya çıkmasındaki en önemli ilke budur ve bizim de farklı bir görüş taşımamız için bir neden yok. Tanrı her şeyin en iyi şekilde olmasını ya da kötü olmamasını istediği için hareket halindedir ancak bu hareketi kurallı olmayan ve görülebilir şeylerin bütünü, en kötü düzen düzensizlikten iyidir düşüncesiyle düzenledi. (Platon, 2022, 30a)

şeklinde yer alır. Platon'a göre Demiourgos tarafından biçim kazandırılan dünya, öncesiz değildir, meydana gelmiştir. Demiourgos idelere bakarak, bunları örnek alarak dünyayı oluşturmuştur. Duyulur dünyanın nedeni idelerdir ama bu dünya idelere tam olarak uygun değildir. Bunun sebebi duyu dünyasının başka bir ilkeye dayanmasıdır. Bu ilke "kozmos"dur. Demiourgos duyu dünyasını kozmosun boşluğunun içinde oluşturmuştur. Platon'a göre kozmos, Demiourgos'un hazır bulup şekil verdiği ilk maddedir. Platon atomcuların boş evren tasavvurunu kabul etmez. Madde cisim değildir, fakat idenin şekil verici etkisi ile cisim olabilen şeydir (Kaya, 2006, s. 30). Demiourgos'un en önemli özelliği bir şeyi yoktan var etmemesidir, yaratma fiilinde bulunmaz, yok olandan bir şey var etmez, önceden var olana biçim vererek, hazır olan nesneyi şekillendirerek yeni şeyler meydana getirir. O Demiourgos'u, Tanrı

tasavvurundan çok doğanın, insanın gücü dışında bir güce benzer şekilde tarif etmiştir. Platon, onu Tanrı olarak isimlendirmez, zira o, bir çeşit ilkedir, kaos'a düzen verir (Berk, 2014, s. 1). Âlemin diğer bütün şeyleri içine alan bir ilke olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Platon, âlemi canlı cansız tüm varlıkları kapsayıcı bir ilke olarak düşünmektedir. Platon gerçek evreni bir ve tek olarak tasarlamakta ve bundan başka bir evrenin doğmayacağına inanmaktadır. Bu yüzden sonsuz sayıda felekler olduğu düşünülemez (Kılıç, 2014, ss. 1-27). Platon, *Timaios*'da, kozmosu meydana getiren iyiye ve evren güzelse onun değişmeyen ilk formdan yola çıktığını iddia eder. Aynı zamanda değişmeyen örneğe göre akılla idrak edilip, hissedilebilecek şekilde yapılmışsa bu durumda evren bir şeylerin kopyası olma zorunluluğundadır ve asılla kopya arasındaki farka bakmanın zorunluluğunu ifade eder. Demiourgos'un bir bütüne göre değil de bir parçaya göre benzetmede bulunduğunu parçaya göre yarattığını düşünemeyiz. Çünkü bir şey tamlık ve bütünlük taşıyorsa ona benzeyen parça asla güzel değildir. Bu nedenle kozmosun oluşturulması sırasında parçaları ve tüm varlıkları içeren bir şeye benzetildiğini ve evrenin de benzetilene benzeyen bir şey olduğunu düşünmemiz gerektiğini söyler (Berk, 2014, s. 1).

Platon'a göre, her şeyin iyi olmasını istediği için, Tanrı, var olan bütün iyi şeylerin sebebidir. Fakat o her şeyin iyi olmasını isterken, mutlak otorite olmadığı için âleme özü gereği mümkün olduğu kadar, iyi bir şekil verircesine şekil verir. Tanrının neden mükemmel değil de mümkün olduğu kadar iyi bir yapıt yaptığı üç nedenle açıklanabilir: Materyal, zorunluluk ve zorunluluk nedeni. Tanrı iyidir ve iyi olmasından dolayı her şeyin kendine benzemesini, iyi olmasını ister (Budak, 2002, s. 66).

...Bu dünya iyi ve adil ve onun yapıcısı da iyi ise, gözlerini sonsuz örnekten ayırmamış olduğuna şüphe yoktur: Aksi halde bunu farz etmeye bile hakkımız yoktur, yaratılmış örneğe bakmış olacaktır. Hâlbuki yapıcının gözlerini sonsuzdan ayırmamış olduğunu herkes açıkça görür, çünkü dünya yaratılmış olanların en iyisi ve yapıcı da nedenlerin en iyisidir. (Platon, 2022, s. 29a)

Platon'a göre, olabilecek en kusursuz ve kendisine en çok benzeyen olduğu için, Tanrı şekil olarak, küreyi seçmiş, küre olarak şekillendirdiği bu yapıya ruh eklediğinde ise dünya yaratılmış oluyordu. Tanrı evrene her tarafı, her yeri merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklini vermiş ve bütün canlıları içine alacak evren için en uygun şeklin küre olduğuna karar vermiştir. Çünkü küre, şekillerin hepsini kendinde toplayan şekildir. Tanrı evrene küre şeklini verdikten sonra onu biteviye kendi üzerinde, olduğu yerde döndürdü ve ona daire hareketi verdi. Öncesiz tanrı daha sonra ortaya çıkacak olan tanrı için evrenin düz, her noktaya eşit uzaklıkta, tam ve kusursuz nesnelere bileşimi bir varlık olmasını istedi. Tam ortasına bir ruh koydu, ruh her yere yayıldı, cisimlerin dışında bile yer aldı. Bu sayede kendisi daire şeklinde, tek başına, kusursuz, kendisine yeterli ve başka bir şeye ihtiyacı olmayan bir evren yarattı (Platon, 2022, ss. 33b-34a). Platon, evrenin oluşum maddesini *Timaios*'da şu şekilde açıklar: Evren, bir derinliği ya da gövdesi olmayan düz bir yüzey olsaydı,

o zaman tek bir nokta hem çizginin iki ucunu hem de kendisini bir araya getirebilirdi. Oysaki bu gövde katı olmalıdır, tüm katılar her zaman iki orta terimle birbirine bağlanır. Tanrı da bu nedenle iki uçtaki ateş ve toprak arasına hava ve suyu orta terim olarak, mümkün olduğunca aynı oranda kullanarak birbirine bağlamış ve bunlardan gökyüzü elde edilmiştir. Evren, kendi içindeki uyumunu orantıya borçludur ve içindeki bu bağlar da bu orantıyla ilgilidir (Platon, 2022, ss. 32c-32d). Tanrı evreni düzenlemeden önce ateş, hava, su, toprak doğal durumları neyse o şekildediler, onları bu şekilde aldı ve onlara çeşitli idealar ve sayılarla şekil verdi, mümkün olduğunca iyi olsunlar bir araya gelsinler diye bir düzen kurdu (Platon, 2022, s. 53d). Sonuç olarak Platon evrenin akıl ve zorunluluk üzerine kurulu olduğunu söylemiştir (Platon, 2022, s. 48a).

Platon'un Demiourgos'un karşısına din felsefecilerinin savundukları Tanrı'nın evreni yoktan yarattığı düşüncesini koyabiliriz. "Sonradan meydana gelmek" anlamında masdar olan hudûs, âlemin yokken sonradan var olmasını ifade ederken, sonradan meydana gelen, sonradan varlığa gelmiş olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdîs denir (Topaloğlu, 1998, ss. 304-309). İbdâ' ise "önceden bir örneği olmadan bir şeyi yaratmak", "alete, maddeye, zamana ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye varlık kazandırmak", "bir şeyi yoktan var etmek, bir şeyden başka bir şey oluşturmak" gibi farklı şekilde tanımlanmıştır (Çağırıcı, 2013, ss. 324-329). İbn Sina'ya göre; ibdâ', "bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (te'yîs)". Çünkü malûl kendinde olmazdır ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Şu halde her malûl, "zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra değildir" (İbn Sina, 2005, s. 92). İbn Sina Tanrı-âlem ilişkisinde sudûr nazariyesinin yoktan yaratmayı kapsadığını söyleyerek hudûsu "zâtî hudûs ve zamansal hudûs" olarak ikiye ayırır. Ay-üstü âlemin oluşumunda ibdâ' kavramını kullanırken, zâtî hudûs söz konusu olduğunda ay-altı âlemde her var olan şeyin var olmadan önce bir maddesinin bulunduğu işaret etmektedir. Bu maddenin imkân olduğunu söyler. Bu imkân zaman içinde var edilen nesnelere maddesi yani heyulasıdır. İmkân mutlak yokluk değil bilakis görece (nisbî) bir yokluktur. İbn Sina'ya göre oluşma (hudûs) bağlamında ay-üstü âlem için kullanılan ibdâ', ay-altı âlemin oluşumu için var olan imkândan/heyûlâdan farklı olmalıdır. Dolayısıyla ibdâ' imkân olmayıp yoktan yaratma olmaktadır (Koçak, 2022, ss. 579-602). Yoktan yaratılmayı anlatabilmek için "yok"u bilmek gerekir ki, mutlak yokluk, görece yokluk gibi yokluğa çeşitli manalar verilmiştir. İbn Sina, yokluğun kendi kendine, kendi zatiyle anlaşılacak bir kavram olmadığını, varlığa kıyaslanarak, varlık aracılığıyla anlaşılabilirliğini ifade eder. Bunun için Farabi yokluğu, gerçek yokluk anlamında "ma min şey - la min şey", "bir şeyden değil", hiçten, hiçbir nesneden yaratmak şeklinde tarif eder. "Min la şey", "bir şey değil" cümlesindeki ifade, açık olmayan bir ifadedir, sırf yokluk ifade etmez. "Bir şey değil" yani önemli bir şey değil, bir şeydir fakat önemli değildir, anlamı taşıyabilir. Sırf yokluğun kendisini kesin olarak ifade etmez. "la min şey" mutlak yokluk, "min la şey" görece yokluk olur. Yoktan var edilenler zaman

içinde oluşmamış, yoktan yaratılanların yaratılması zaman almamıştır. Bir anda ve aniden oldukları gibi yaratılmışlardır. Bu yaratma zaman içinde olmadığından, üzerinden zaman da geçmiş değildir. Üzerinden zaman geçmediği için de zaman bakımından ezeldir. Zat bakımından ezeli değildir. Böylece hem yaratma, hem de ezellik bir şeyde birleşmiş olur ve buna ezeli yaratma denir ki, ezelden beri yaratma olur. Bu sırf ve mutlak yoktan yaratmadır. Bunu Farabi ve İbn Sina *ibdâ'* kelimesi ile anlatırlar. *İbdâ'*, olmayan bir şeyi, olmayandan, *imkândan* yaratmaktır. Bu *ibdâ'* âleminde yaratma, ani olur ve onda evrim, değişme, dönüşme yoktur. Örneğin melekler bu âlemdendir (Atay, 2003, ss. 3-10).

İslam filozofları arasında yoktan yaratma düşüncesinin ilk savunucusu Kindî'dir. Ona göre ilk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmiştir. "Deriz ki: İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektedir. Açık ki bu fiil her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek, O'ndan başkasının harcı değildir. İşte bu fiile (yoktan) yaratma (*el-ibdâ'*) adı verilmiştir." Diğer bir ifadesinde; "Cismin ezeli olması *imkânsızdır*. Buna göre cismin yaratılmışlığı (mantıki) bir zorunluluktur. Yaratılmış olan, bir yaratıcının eseridir. Çünkü yaratıcı ve yaratılmış izafi kavramlardandır. O halde her varlığın zorunlu olarak yoktan var eden bir yaratıcısı vardır" (Kindî, 2018, ss. 190-206). Tanrı dışındaki diğer varlıklar, var olmaları için bir nedene mecbur olan varlıklardır. Bunların gerçek nedeni ise kendilerini yoktan var eden, ilk fâil olan Tanrı'dır. Ancak ilk fâil, yarattığı varlıklar arasında bir sebeplilik sistemi kurmak suretiyle, her varlığı başka bir varlığa sebep olacak şekilde yaratmıştır. Bu varlıklara Kindî mecazi fâil ismini vermektedir. Kindî'nin sebepliliği diğer bazı filozoflarda olduğu gibi zorunlu bir sebeplilik olmayıp, tamamen Tanrı'nın iradesi ile gerçekleşen bir nedenliliktir. Bu sisteme göre, Tanrı önce ilk Akıllı yaratmış ve ona verdiği etkinlik nedeniyle de diğer varlıkların meydana gelmelerini sağlamıştır. Kindî, Bir'in her şeyi ilk yaratan olduğu fikrini savunur ve cisim-madde-âlemin, yoktan (*ex nihilo*) yaratma yoluyla gerçekleştiğini söyler (Akgün, 2012, s. 90).

Kelâm ilminde Tanrı'nın âlemi yoktan (*ma'dûm*, *lâ şey*, *leys*) yarattığı konusunda filozoflarla ittifak edilmekle birlikte *ma'dûmun* - yokun "*şey*" olup olmadığı, bir varlığa karşılık gelip gelmediği meselesi tartışılmıştır. Bir grup kelamcılar şey'e "*varlık*" anlamı verdikleri için *ma'dûmu* "*lâ şey*" (şey değil) sayarken Mutezile âlimleri *ma'dumu* şey, varlık olarak kabul etmiştir (Çağrı, 2013, s. 328). Mutezile'ye göre *ma'dumun* zatına ait olan şey varlıktan öncedir. Bu, onun cevherliği ve arazlığıdır ve o, "*şey*"dir. Tanrı kudretinin onunla ilgisi, onun varlığını (*vucûdühü*) ve onu meydana getirmektir (*husûlühü*). Onun varlığına tabi olan şey ise yer kaplaması (*tehayyüz*) ve arazları kabul etmesidir. Yok'un şey olup olmadığının tartışmasının zeminin oluşturan, Kur'an'da ifade edilen Tanrı'nın yaratma fiilini anlama çabasıdır. Nahl 40 ve Yasin 82. ayetlerinde Tanrı'nın bir şeyin var olmasını dilediğinde ona ol - kün! emrini yönelttiğini bildirmektedir. Emir doğrudan muhataba yönelik olabileceğinden bu ayetler şeylerin yaratılmadan önce de var olduklarını işaret ettiği olarak anlaşılabilir

(Barlak, 2020, s. 653). Yani muhatap vardı, örtülüydü, yokun içindeydi, O! Emri ile açığa çıkıp varlık kazandı.

Yaratılışın başlangıcına işaret eden bir hadiste, "Allah vardı ve O'nunla birlikte (O'ndan başka) hiçbir şey yoktu; arşı su üzerindeydi; her şeyi levh-i mahfûza yazdı, gökleri yeri yarattı" ifadesiyle İslam âlimleri bu hadisi yoktan yaratmanın açık delili olarak kabul etmişlerdir. Bazı kelimacılar, "Arşı su üzerindeydi" ifadesi arşın suya bitişik olduğu anlamına gelmez; bu, "Gök yerin üzerindedir" demeye benzer ki arşın ve suyun yer ve göklerden önce yaratıldığı manasını çıkartmışlardır. Bazı âlimler, "Allah'tan başka" ifadesi ile başlangıçta Tanrı'nın dışında ne su ne arş ne de başka bir şey vardı, derken diğer bir görüş; arşı su üzerinde bulunduğuna göre Tanrı önce suyu, sonra arşı, sonra da gökleri ve yeri yarattı, fikrini ileri sürmüşlerdir. Başka bir görüş, hadisin Arapça ifadesinde geçen "kâne" fiilini göz önüne alarak Tanrı'nın ezeliyetine, başka varlıkların da yokluktan yaratıldığına delâlet eder, iddiasında bulunmuşlardır. Yaratma bağlamında geçen arş ve kürsî ifadelerinin maddi bir varlığa tekabül etmeyip ilâhi saltanat, hâkimiyet, yücelik, büyüklük vb mücerret bir kavramı karşıladığını belirtmişlerdir (Çağrı, 2013, s. 327). Ayrıca "kâne", fiilin başına gelirse yardımcı fiil, ismin başına gelirse nakis (edilgen) fiil olur. Geçmiş zamanda -oldu, geniş zamanda -olur, gelecek zamanda -olacak, ifadesi taşır. Bu da Yâsîn Suresi 82. âyette geçen "O'nun emri o şeye ancak "O!" demektir, o da hemen oluverir" ifadesindeki "oluverir" fiilini karşılar (Uzunoğlu, 2015, s. 88). Mutezile'nin mâdum - yok "şey"dir, iddiası ayette geçen "o şeye O!" demesi, ifadesine dayanmaktadır denilebilir.

İslam felsefesinde Tanrı, ne Platon'un *Timaios*'undaki dünyayı yaratmak işine bakan sâni (Demiourgos) ne de Aristo'nun gâi hedefi olan, hareketi hâsıl edecek ilk Muharrik'tir. Fârâbî'de Tanrı, mutlak ve mütealdir. Plotinus'da olduğu gibi Fârâbî'de de Tanrı sadece var olan bir şey değildir, varlığın tamamı ve bütünüdür. O, bütün var olanların kaynağı ve ilkesidir. Her şey kendisinden çıkmış ya da her şey kendisinin bir görüntüsü veya değişik bir biçimidir. Bütün bu anlamlarda Tanrı asıl, gerçek ve tek var olandır (Karakuş, 2017, s. 109).

Yahudilik ve Hristiyanlık da ise yaratma bahsi Tanrısal ve peygamberi söz üzerinden farklı evrelerden geçerek şekillenmiştir. Diaspora Yahudi'si olan İskenderiyeli Pihlon'un Eski Ahit'le Eski Yunan felsefesi ve Platonculuk arasında bir bağ kurmaya çalışır. ve Eski Ahit'i alegorik (simgesel) yahut mecazi sayıp felsefi bir yorumunu geliştirir. Yahudi Philon'un, Tanrı'yı mutlak yetkinlik olarak nitelendirmesi ve maddeyi ise yoksunluk ve kötülük olarak görmesi, yaratılışı açıklarken, maddeyi Tanrı ile doğrudan ilişkiye sokmasına engel oluşturmuştur. Bu gerekçeden yola çıkan Philon, tıpkı Yeni Platoncular gibi Tanrı ile madde arasında aracı varlıklar yerleştirme yoluna gitmiştir. Onun, bu bağlamda antik felsefe geleneğinden de esinlenerek dört aracı neden belirlemeye yönelir. İlki Platon'un görünür dünyadaki her şeyin arketipleri olan ideaları; ikincisi, ideaların aktif ya da akılsal nedenler (logos spermatikos) olduğu yönündeki Stoacı düşünce; üçüncüsü, Yahudi melek öğretisi ve dördüncüsü ise eski Yunanlıların

daimonlarıdır. Buradan yola çıkan Philon, görünür maddi dünya Tanrı tarafından yaratılmadan önce her şeyin ideasının (değişmez öz) ya da arketipinin (ilk örnek, asıl numune) bir defada yaratıldığını, bu ideaların ve arketiplerin aktif nedenler olduğu tezini öne sürmüştür. Philon, logos'u (söz, düşünce, akıl, oran, ölçü), yaratıcı Yahve'nin iş görmesini sağlayan ve bu aşkın Tanrı'nın kendisini dünyaya açmasına yarayan aracı bir fail (eyleyen, bilen) olarak konumlandırmıştır. Philon bu yaklaşımıyla, logos'un nasıl yorumlanacağına ilişkin Hıristiyan kültüründe bu anlayışın yerleşmesinde öncülük etmiştir (Aydın, 2022, s. 11).

Hıristiyan teolojisinde Gnostikler Platon'un, bu âlemin içinde fakat varlıktan önce olan ve yaratılmamış fakat belirli bir biçim verilmeyi bekleyen madde anlayışını benimsemişlerdir. IV. yüzyılın sonlarına doğru birçok Hıristiyan teolog, âlemin yaratılışı ile ilgili Platonik yaklaşımı reddederek Origen (MS. 185-253) kabul etmiş ve Tanrı'nın maddi ve manevi dünyanın yaratıcısı olduğu görüşünü savunmaya başlamışlardır. 4. Lateran Konsilinde (1215) ve Florence Konsilinde (1442) Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı görüşü açık bir şekilde benimsenmiştir. İlk dönem Hıristiyan felsefesinde âlemin nasıl meydana geldiği genelde Hıristiyan teolojisinin verileri esas alınarak tartışılmıştır. Orta Çağ Hıristiyan felsefesinde temel düşüncenin âlemin yoktan ve Tanrı'nın iradesi ile yaratıldığı düşüncesinin hâkim görüş olduğunu görülür. Erken Hıristiyanlık döneminin önemli düşünürlerinden Augustinus (MS. 354-430) yaratma fiili Tanrı'nın iradesi dışında olan bir fiil değil tam tersi bilinçli, hesaplı ve düşünülmüş bir Tanrı fiilidir, der. Orta Çağ'ın Hıristiyan filozoflarından biri olan Thomas Aquinas'a göre (MS. 1225-1274) ise bizler Tanrı'yı ancak yarattıkları ile bilebiliriz, der. Dolayısıyla Tanrı'yı daha iyi tanımak için âlemden Tanrı'ya gitmeliyiz. Tanrı'nın varlığı âleme bağlı değildir. Âlem yok iken de Tanrı vardı. O, âlemi yaratıp yaratmamakta tamamen özgürdür. Âlem, Tanrı'nın doğasından bilinçsiz bir şekilde sudür etmiş değildir. Âlem, Tanrı'nın iradesi ile yaratılmıştır. Âlem, Tanrılık vasıflarından hiçbirisine sahip değildir ve sadece mahlûk (yaratılmış) tur. Ona göre Tanrı, varlıkları öncesiz bir maddeden yani yoktan meydana getirmiştir. Aquinas'ın bu düşünceleri ile Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı düşüncesi Hıristiyan Teolojisinin genel bir doktrini haline dönüşmüştür (Akgün, 2012, s. 71).

İbn Arabî ise *Fütûhât-ı Mekkiyye*'ye "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan izhar edenî tenzih ederim" (İbn Arabî, 2015, c.1, s. 15) diye başlar. Ve yokluğu üçe ayırır. Zorunlu yokluk; Tanrı'nın bir ortağının bulunmayışının imkânsızlığı. Tanrı'nın bir ortağının olmadığı aklın mutlak bir şekilde kabul ettiği zorunlu ilke. Mümkün veya izafi yokluk; var olması ve yokluğu düşünülmüşü mümkün olan yokluk. İmkânsız veya mutlak yokluk; yani adem-i mutlak, imkânsızdır. Adem-i mutlak muhaldir hem bir olgu olarak böyle bir şey yoktur hem de akledilmesi mümkün olmayan bir şeydir. İbn Arabî'ye göre "adem'ül-adem" yokluğun yokluğu varlıktır, der. Kelamcıların "yoktan yaratma" fikrine karşı çıkararak yoktan yaratmanın bir bilgi taşımadığını söyleyerek bu durumu imkân delili ile ifade eder. İmkân delili, varlıkta mümkün ve zorunlu taksimini sağlayan, varlığı ve

yokluğu eşit olandır. İmkân hiçbir zaman kendisi nedeniyle var olamaz, bir tercih eden nedeniyle var olabilir. İbn Arabî "yokluktan ve yokluğun yokluğundan" derken Tanrı âlemi veya eşyayı varlıktan izhar etmiştir, yokluğun yokluğu varlık demektir, şeklinde ifade edilebilir (Demirli, 2017, s. 88). Sonuç itibarıyla, genel olarak teolojide yoktan yaratma düşüncesi hâkimdir diyebiliriz.

2. Sudûr Teorisi Ve Vahdet-i Vücûd Bahsi

Kelime anlamı itibarıyla sudûr (emanation- feyz- türüm); "doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek", anlamına gelirken felsefi olarak, bütün türemiş veya ikincil şeylerin temel ya da ilksel olan bir şeyden çıkmaları, varlığa gelmeleri işlemi ya da sürecini ifade eder. Sudûr yerine "taşmak, akmak, fışkırmak" anlamına gelen feyz kelimesi de kullanılır. Batı dillerinde sudûr; *procession*, feyz ise *emanation* terimleriyle ifade edilir. İslâm felsefesinde feyz terimi ile de karşılanan sudûr, bütün varlıkların bir düzen içerisinde Vacibu'l-vücûd'dan var olması, taşıyıp yayılması anlamında kullanılmaktadır (Gedik, 2016, s. 24). Sudûr nazariyesi, ezeli ve ebedi olarak var olması zorunlu olan ilksel varlık ile bu varlığın özünü teşkil eden unsurun kaynağından taşması sonucunda soyuttan somuta doğru çeşitli varlık katmanlarından müteşekkil varlık âleminin meydana geldiğini ileri süren bir teoridir. Platon'un idealer âlemi ve fenomenler âlemine dayalı birbirinden farklı iki âlem anlayışını yeniden yorumlayan Yeni Platonculuk anlayışını geliştiren Plotinos'un Platon'un "iyi" ideasını tanrılaştırması suretiyle, felsefeye ruhani bir boyut kazandırması şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla materyalist bir felsefe yerine Tanrı fikrini merkeze alan felsefi bir inanç sistemi geliştirmiştir denilebilir. Felsefi düşüncelerini dinle eklemlendirmeye çalışan Plotinos dolayısıyla İlk Çağ ve Orta Çağ felsefesi arasında bir köprü olmuştur denilebilir (Karataş, 2021, s. 423). Yeni Platoncu sudûr teorisi, Bir, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Cisimler olarak dördü bir yapıya sahiptir. "Bir" kendisinden sonrakilere varlık veren ilkedir. Küllî Akıl ise Bir'den ilk sudûr eden, taşan varlıktır. Küllî Nefs varlığını Küllî Akla, Cisimler ise varlıklarını Küllî Nefse borçludur. Ayrıca Plotinos Aristoteles'in kendisini düşünen Tanrı tasavvurunu da Bir fikrine dâhil etmiştir. Aristo'ya göre Tanrı düşünen bir varlıktır ve düşünmediği takdirde uykuya benzer – yarı ölü- bir hâlde olacaktır. Plotinos'un Aristo'dan aldığı düşünme fikri ve daha da sistemleştirdiği bu fikir etrafında kurduğu sudûr sisteminde Bir olandan zorunlu bir taşma sonucu mükemmelden daha az mükemmele doğru bir yaratma silsilesinin mevcut olduğu fikrini savunmuştur. Plotinos'un öğretisinde Nous (İlk Akıl, Akl-ı Evvel, Küllî Akıl), Bir'den, Ruh, Nous'dan zorunlulukla sudûr eder. Sudûr gerçekleşirken Bir'in herhangi bir bilinçli faaliyeti söz konusu değildir. Bir, bütün mevcûdâtın kökü, tohumudur (Doğan, 2022, s. 25). Bir, kendisinden taşarak, sudûr ederek, evreni oluşturur. Ya da, evren, Bir'in sudûr etmesiyle oluşur. Bir'in kendisi, akılsal olmamakla, yani aklın üzerinde olmakla birlikte, onun ilk kendisini açma biçimi Akıl'dır. Plotinos, bu Küllî Akıl'a Nous, der. Bu açılımın üçüncü aşaması ise, Ruh'tur. Bu evrensel Ruh, kendisi duyu dünyasına girmeden, bu dünyayı yaratır ve düzenler. Ruhtan taşan bu duyusal dünya, aslı

kadar olmasa da, aslından dolayı, iyidir ve güzeldir. Bu duyusal dünyada, Ruh'un, kendisine kadar gelmiş olan sudûru aksettirdiği bireysel ruhlar ise, duyusal dünyanın gerçek varlıkları olan insanı oluştururlar. Burada Ruh'un bedenle buluşması, bir değer düşüşü değildir. Eğer böyle olsa idi, Ruh kendisini açamazdı, zira kendini açması, geri dönüp, aslını temaşa etmesinin bir sonucudur. Ruh, geri döndüğünde, Nous'u ve Bir'i temaşa ediyor ve bu temaşanın doğurduğu aşkla kendinden taşıyorsa, bu taşma, olumsuz giden bir hareket olamaz. Evren, Bir'den taşıdığı, Bir'den sudûr ettiği andan itibaren, yine ona dönmek üzere başlayan, dairesel bir tekâmül hareketinin aşamalarından ibarettir. "Asıl"da saklanış, bu asıl'dan "ortaya çıkış" ve yine bu "asıl'a dönüş", bu âlemin tekâmülünün aşamalarını oluşturur. Ruh, kendini açarken maddeye düşmüş gibi görünse de, bu, nihâf noktada, bir tekâmül hareketinin başlangıcıdır (Bayraktar, 2004, s. 129).

Plotinos'un nazariyesindeki zorunluluğun nedeni sudûrun her bir ilkesinin kendi varlığının zorunlu bir sonucu olarak kendisinden aşağıdaki varlık düzeyini üretmesidir. Yani her varlık katmanı, bir alt katmanı zorunlu olarak kendisinden taşırır. Plotinos'un sudûr teorisinde oluş kendiliğinden ve ezeldir. Varlıkların meydana gelişi ise kronolojik değil, mantıksal bir düzlemdir yani zaman mefhumuna göre varlıkların önceliği ve sonralığı bulunmamaktadır (Doğan, 2022, s. 25). Varlığa kaynaklık edecek ilksel varlığın, zorunlu olarak ezeli ve ebedî şekilde var olması gerektiği gibi, kendi varlığını kendinden alması, değişmemesi, bölünmemesi, hatta aşkın ve yetkin olması da mecburidir. Bu nitelikleri kendisinde toplayan yegâne varlığın Tanrı olduğu düşünülürse, sudûr nazariyesinin ilksel varlığı Bir'in Tanrı'dan başka bir varlık olamayacağı kanaatini getirir. Taşmanın zorunluluğa bağlanması sonucunda, evrenin meydana geliş süreci boyunca Tanrı'nın herhangi bir eylemde bulunmadığı yargısına ulaşılır. Yaratmanın bir eylem olduğu gerçeğinden hareket edildiğinde ve her eylemin de değişmeyi beraberinde getirdiği düşünüldüğünde, evrenin oluşması için Tanrı'nın herhangi bir eylemde bulunmak zorunda kalmayacağı bir teori gelişmiş olur. Ve Tanrı'nın değişmezliği, saflığı, birliği, edimselliği ve yetkinliği gibi hususlar mutlak düzeye ulaşmış olur. Plotinos'un geliştirdiği sudûr nazariyesine göre yukarıdan aşağıya, varlığa kaynaklık eden Bir'den Nous, Nous'tan Evrensel Ruh, Evrensel Ruh'tan da Doğa'nın sudûr etmesiyle soyuttan somuta doğru şekillenen bütün bir kâinat meydana gelir. Tanrı'dan taşan akıl, somutlaşarak bir bütün hâlinde varlık âlemini meydana getirir (Karataş, 2021, s. 426).

Teolojik düşüncelerde evrenin Tanrı'nın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sîna gibi filozoflar, evrenin yaratılışını çelişkilerden uzak ve anlaşılabilir bir sistemle açıklamışlardır. Özellikle de Fârâbî, Plotinos'un sudûr teorisini benimsemiş ve sistemleştirmiştir. Plotinos'un İslam kaynaklarında *Esûlûcyâ-Ülûcyâ* ve *Kitâbü'r-Rubûbiyye* diye geçen *Enneades* adlı eserindeki sudûr teorisini hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür. Bu teoriye göre filozof ezeli ve kadim olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe

uğrayanı, mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en suffîsine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamıştır. Sistem yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan devreden manevi ve maddî varlıkların yerleri, mahiyetleri ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan determinist bir sistemdir. Sudûr teorisinde ikisi manevi (ma'kûl) biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı vardır (Kaya, 2009, s. 467). Fârâbî varlığı ikiye ayırır: 1. Varlığı zorunlu olanlar (Vâcibü'l-vücûd), 2. Varlığı mümkün olanlar (Mümkünü'l vücûd). "Vâcibü'l-vücûd" Tanrı'nın kendisidir. Tanrı, Fârâbî'nin felsefesinde merkez noktasıdır. O, varlıkların ilk nedenidir. Her türlü eksiklikten münezzehtir. O ezelf ve ebedidir. Aynı şekilde Tanrı'nın karşıtı da yoktur, olması da imkânsızdır. Varlık bakımından bir olan Tanrı'nın varlık türünü paylaşan herhangi bir şey yoktur (Gedik, 2016, s. 23). Farabî'ye göre âlem veya tüm mümkün varlıkların varlığa gelişleri, Tanrı'nın kendi kendisini bilmesinin bir sonucudur. Tanrı'nın kendi kendisini bilmesinin sonucu olan evren, zorunlu olarak O'ndan sudûr etmiştir. Tanrı'nın varlığı ne kadar zorunluysa, kendini düşünmesi, bilmesi ve evrenin ondan südüru da o kadar zorunludur.

Mümkünü'l-vücûd ise Tanrı'dan gayri her şeydir. Mümkünü'l vücûd da temel olarak üçe ayrılır, bunlar da: Semavî varlıklar, ruhanî varlıklar (Müfârikât), maddî varlıklar (Heyûlâ) Mevcut olmaması mümkün olmayanlar yani varlığı zorunlu olan, Mevcut olması asla mümkün olmayanlar yani varlığı imkânsız olanlar, Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar. Bunların ilk ikisi, iki uçtur. Üçüncüsü bunların arasında bir ortadır. O, bu iki uçla çelişen bir gruptur. Bütün varlıklar, bu üçten ikisine girer. Bunların en faziletlisi, en şerefli ve en mükemmeli, var olmaması asla mümkün olmayandır, başka bir deyişle Tanrı'dır (Karakuş, 2017, s. 113). Semavî varlıklar bir açıdan zorunlu diğer açıdan mümkün varlıklar olarak zorunluluklarını Tanrı'dan almışlardır. Maddî varlıklar ise ay altı âleme aittirler ve onlar da varlıklarını İlk'ten yani Tanrı'dan almışlardır. Maddî varlıklar mümkündür (heyûlâ), zorunlu tarafları yoktur. Üçe ayrılan varlıklar kendi özünde zorunlu, kendi özüne göre mümkün ancak başkasıyla zorunlu ve kendi özüne mümkün ki gerçek manada mümkün olmayı hak eden varlıklar olarak tasnif edilir. Bunların tekabül ettiği var olanlar ise Tanrı, ay üstü âlem ve ay altı âlemdir. Fârâbî, dünyaya en yakın küre olan Ay'ı bir eksen, merkez kabul eder. Eksenin üst bölümüne ay üstü âlem, alt bölümüne ise ay altı âlem adını verir. Böylece onun âlem tasavvuru iki bölümden oluşmuş olur. Ay altı âlem, toprak, su, hava ve ateşten sonra sırasıyla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan meydana gelir. Ay üstü evren ise bu katların her birinde bir gezegen olmak üzere ise dokuz kat gökten müteşekkildir. Bir de bunları hareket ettiren, muharrik dokuz akıl ve en üstte de onuncu akıl- faal akıl bulunur (Gedik, 2016, s. 24). Fârâbî'nin sudûr teorisine göre âlemin ve tüm varlıkların ortaya çıkışı, Tanrı'nın kendisini bilmesinin neticesidir. Tanrı'nın kendisini bilmesi ile tüm evren zorunlu olarak ondan sudûr etmiştir. Tanrı'nın varlığı, diğer varlıkları yaratmak için değildir. Varlığın ortaya çıkışı, onun kemâlinin bolluğu ve mutlak adalet ile cömertliğinin

sonucudur. Kendi zatına dair düşüncesinin sonucu, Tanrı'dan cisimde olmayan bir cevher, "İlk Akıl" (İkinci Varolan) sudûr eder. Bu varlık, bir olmakla birlikte çokluk da ihtiva etmektedir. "İlk Akıl"ın Tanrı'yı düşünmesi veya bilmesinden "İkinci Akıl"; kendini bilmesinden ise en yüksek gök meydana gelir. İkinci Akıl'ın İlk Olan'ı düşünmesinden "Üçüncü Akıl" (Üçüncü Varolan), kendisini düşünmesinden ise "İkinci Gök Küresi" sudûr eder. Bu süreç böylece devam ederek Onuncu Akıl ve onlara tekabül eden gök küreleriyle/feleklerle son bulur. Mücerred akılların sonuncusu olan "Onuncu Akıl", diğer adıyla "Faal Akıl", yeryüzündeki nefislerin (canlıların) ve gökler aracılığıyla dört unsurun varoluşunun sebebidir. Akıllar ve kürelerin oluşturduğu Ay-üstü âlemde, hareket dairevî olup oluş-bozuluş, kötülük ve eksiklik bulunmamaktadır. Zira maddeden soyut varlığa sahip Ay-üstü âlemin varlıkları, yaratılışlarından itibaren kendilerine özgü kemâllerine havidir. Faal Akıldan sonra gelen Ay-altı âlemin varlıkları ise yaratılıştan gelen yetkinliğe sahip değildirler. Bu varlıklar, kendi kemâllerini sonradan kazanmak durumundadır ki bu yüzden, Ay-altı âlemdeki oluşum eksikten tamama, basitten bileşiğe doğrudur. Buna göre en altta suretleri kabul eden bir cevher olan ilk madde (heyûlâ), sonra dört unsur, sonra madenler, sonra bitkiler, sonra insanlar bulunur. Ay üstü âlemde yukarıdan aşağıya diziliş varken Ay altı âlemdeki diziliş aşağıdan yukarı doğrudur (Gedik, 2016, s. 24).

Sudûr sisteminde mevcudat kozmolojik olarak ay üstü âlem ile ay altı âlem olmak üzere iki kısma bölündüğü için mufârik akıllar (melekler-semaî), felekler ve onların sureti olan nefislerden oluşan ay üstü âlem nevi şahsına münhasır varlıklardan oluşmaktadır. Bunlar varlıklarının ilk anından beri tam ve kâmil olmalarıyla beraber, varlıklarını başka bir ilkeden aldıkları için aynı zamanda malul, mümkün ve dolayısıyla da nakıs olmaktadır. Tam ve kâmil olmalarının buradaki anlamı, onların istikmal (tamamlanma), tam ve kâmil olma sürecine tabi olmamalarıdır. Yani ilk andan itibaren bilfiil olduklarından dolayı geriye kazanabilecekleri yetkinlikleri yoktur. Dolayısıyla ay üstü âlemin sakinleri bir açıdan tam ve kâmil iken diğer yandan varlık anlamının bunların tanımına dâhil olmamasından dolayı da eksik olmaktadır. Sudûr teorisine göre mufârik akıllardan üç şey meydana gelmiştir: Akıl, felek ve feleğin nefsi. Bu nedenle ilk akıldaki anlamsal çokluk kendisinden sonra başka bir aklın ve nefsiyle birlikte feleğin varlığını doğurmuştur. Söz konusu anlamsal çokluk birinci aklın mahiyet sahibi olmasının yanında onun varlık aldığı ilkesini, ilkesinin zorunlu olduğunu, kendi zatını, zatının mümkün olduğunu, ilkesinden aldığı varlık feyziyle zorunlu olduğunu akletmesinden oluşmaktadır (Demir, 2022, s. 233).

Vahdet-i vücûd taraftarı sûfîler, filozofların sudûr teorisini ana kaynakları yaparak yeni bir yaratılış teorisi ve varlık düşüncesi meydana getirmeye çalışmışlardır. Sudûrun yanı sıra kelamcıların cevher-araz teorisinden de yararlanmışlardır. Yalnız sudûr terminolojisinde yer alan kelime ve lafızlar vahdet-i vücûdu kabul eden mutasavvıflarca değiştirilmiş, kendi terminolojileri etrafında düşünce sistemleri oluşturulmuştur. Filozofların, İhvân-ı Safâ'nın veya Yeni Eflatuncuların kullandığı "Akl-ı Evvel"

terimi Arabî terminolojisinde ve dolayısıyla vahdet-i vücûd felsefesinde "Hakikat-ı Muhammediyye" olarak zikredilir. Teorinin temel hedefi ise birlikle çelişmeden çokluğu açıklamaktır. Sudûr teorisindeki akıllar, felekler, üst âlem ve alt âlem ilişkileri, büyük âlem küçük âlem irtibatı vb. unsurlar İbn Arabî'nin yaratılış düşüncesinde şekil kazanır (Gedik, 2016, s. 74).

Bulmak, bilmek anlamındaki "vcd" kökünden gelen "vücûd" terim olarak "varlık" anlamında kullanılır. Vücûd aynı kökten olan vecd ve tevâcüd ile bağlantılıdır. Arabî'nin en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı "ehlû'l-keşf ve'l-vücûd" tabiri vücûd terimindeki bu anlam bağlantısına işaret eder. Ehlû'l-keşf ve'l-vücûd tabiriyle hakikati keşf yoluyla bulan veya beşerîlikten soyutlanarak bekâ makamına ulaşanlar kastedilir. Bundan kasıt, varlığın hakikatının ancak seyr ü sülûk yoluyla beşerîlikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrak edileceğidir. Vücûdun ikinci anlamı "gerçek, gerçekteki" veya zihin ve müşahedenin mukabili olarak "dıştaki" demektir. Bu durumda vahdet-i vücûdu iki şekilde anlamak mümkündür. Birincil anlam varlığın bir olması, ikincil anlam bu birliğin itibarî veya müşahedede değil dışta ve gerçekte bulunmasıdır (Demirli, 2012, s. 431). Vahdet-i vücûd ise, varlığın birliği anlamına gelmektedir ki, bî-zâtîhi kaim (kendiliğinden var) olan vücûd birdir, o da Tanrı'nın vücûdudur. Bu vücûd (varlık) vâcib, kadim ve ezelidir. Taaddüd (çoğalma), tecezzî (parçalanma), tebeddül (değişme, yenilenme) ve taksim (bölünme) kabul etmez. Onun şekli, sureti, haddi yoktur. Buna vücûd-ı mutlak veya vücûd-ı baht denir ki sırf ve hâlis vücûd demektir. Vücûd, mahlûk (yaratılmış) değildir ve mahlûk için vasıf da olamaz. Çünkü vasıf mevzu (nitelikleriyle belli olan) tabidir. Hâlbuki her şey vücûda tâbi olup vücûd hiçbir şeye tâbi değildir (Ertuğrul, 2012, ss. 19-21). Vahdet-i vücûdu müstakil bir nazariyeye dönüştüren ve yaratılış bahsi söz konusu olduğunda da son derece önemli kılan hususiyet ise belirtilen önermenin yanı sıra eşyanın ilahî ilimdeki sabit hakikatlerinin mevcudiyetine dair ikinci bir ilkenin bulunmasıdır. Bu durumda vahdet-i vücûd bir yandan "Vücûd Hak'tır" diyerek mutlak varlık kavramını benimsemiş, diğer yandan Tanrı-âlem irtibatını açıklamak üzere "a'yân-ı sâbite" diye adlandırılan ve eşyanın ilahî ilimdeki hakikatlerini ifade eden bir fikri kabul ederek birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) sorununu çözmeye çalışmıştır. Sûfîler sudûrdaki "nedensellik" fikrini reddederek onu bir tür "vesilecilik"e çevirirler. İbn Arabî önce akılların sonra âlemdeki diğer varlıkların "nedensellik" ilkesi altında birbirinden çıkmalarını Tanrı'nın irade ve kuvvetini etkisiz kılacağını, bu düşüncenin de insanı zorunlu olarak deizme götüreceğini belirtir. Vahdet-i vücûdun ana kavramlarından birini teşkil eden "vech-i hâs" kavramı deist bir varlık anlayışına karşı etkin ve fâil bir Tanrı anlayışını benimser. Sudûr teorisindeki nedenselliğin kaynağı "Bir"den silsile halinde varlıkların çıkmasıdır. Bu durum Tanrı ile âlem arasındaki bütün irtibatı dolaylı bir ilişkiye çevirmek demektir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde, Tanrı'dan varlıkların silsile halinde çıktığı kadar Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu kabul eder. Doğrudan ilişki Tanrı'nın âleme her an müdahalesine imkân verirken aynı zamanda insanın Tanrı ile doğrudan ilişki kurmasına imkân verir. İbnü'l-

Arabî'de vech-i hâs ile irtibat başka terimlerle de ifade edilir. Meselâ varlık tecellisi, nefes-i rahmân, her şeydeki birlik tecellisi, hakikat-i hakâik gibi kavramlar bu terimle yakın anlamda kullanılarak vahdet-i vücûdun yaratılış görüşünü açıklar (Ertuğrul, 2012, ss. 19-21).

Sudûr teorisinin Tanrı-âlem arasındaki sürekliliği temellendirirken, vahdet-i vücûd düşüncesinde bu süreklilik iki şeyi ifade eder: İlki, benzerliktir. Diğeri ise sudûr teorisindeki nedenselliğin kırılmasıyla Tanrı'dan çıkan kesintisiz feyzin âlemi her an var etmesidir. Bunun İbn Arabî'deki karşılığı sürekli yaratma (İbn Arabî, 2020, s. 356), yaratmanın tekerrürü, yeniden yaratma (halk-ı cedîd)dir. Varlığı olmayan bir şeyin var edilmesi, bir kereliğine gerçekleşmiş ve tamamlanmış bir yaratma işlemini hem teorik hem de pratik olarak reddetmiştir. "Varlığın kanunu" olarak yaratılış, varlığın her an yeni bir kabukla tezahür ettiği ezeli ve devamlı harekettir. Yaratıcı Varlık, her an varlıkların sayısız suretlerinde tezahür eden ezeli ve ebedi öz veya maddedir, birinde saklandığında, diğerinde kendisini izhar eder. Yaratıcı Varlık tezahür eden, çeşitlenmiş, ardışık ve fani suretlerdir; bu suretlerin maddeleri kurmaca bağımsızlıklarında değil onlarda ve onlar aracılığıyla zuhur eden Varlıktadır (Corbin, 2015, s. 216). Âlem her an yenilenen veya yeniden yaratılan arazlardan oluşur. "Yaratılışın" her an yeniden gerçekleştiğini kabul eden vahdet-i vücûd düşüncesi "Tecdid-i Halk" fikrini savunur. Tecdid-i halk (yeniden yaratmak), teceddüd bi'l-emsal (benzerlerle yenilenme) a'yân-ı sâbite fikriyle yeni bir ifade kazanmıştır. Her şey yeniden yaratılırken sürekliliği sağlayan şey yaratmanın, teceddüd bi'l-emsâl yoluyla gerçekleşmesidir. A'yân-ı sâbite olarak adlandırılan bu durum yaratılış düşüncesine dayanan, her şeyin ilahi ilimde sabit olan hakikati demektir. Yaratılış, Tanrı'nın sürekli bu a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesinden ibarettir. A'yân-ı sâbitenin yaratılışla ilgili diğer yönü ise yaratılışın, bir zaman içerisinde gerçekleşen hudûsun ezeldaki ilkesi oluşudur. Her şey kadimde bir "taayyün"e sahiptir ve her şey ezeldaki hâline göre dışta var olmaktadır. Yaratma, Mutlak Varlık'ın a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesi veya kalamcılarının ifadesiyle, Tanrı'nın a'yân-ı sâbiteyi bilmesi demektir. A'yân-ı sâbite sürekli olarak ilahi ilimdedir ve dışta var olmaz. Dıştaki âlem, a'yân-ı sâbitenin gölgelerinden ibarettir. "A'yân, varlık kokusu koklamamıştır" şeklinde ifade edilmiştir. Gölge olması hasebiyle varlığa gelemediği için varlığın mücerret olan kokusunu dahi alamamıştır.

Vadet-i vücûd düşüncesi, sudûr teorisinin nedensellik zincirini vesileciliğe çevirdikten sonra yaratılışı varlığın belirli mertebelerde bulunmasıyla açıklar. Vücûd (varlık) sonsuz mertebelerde zuhur eder, zahir olur, bu zuhur suretlenme, kisveye bürünme, tecelli etme gibi terimlerle ifade edilmiştir. Sayılamayacak kadar çok olan mertebeler tasnif edilmiş ve üçlü, beşli, yedili varlık mertebeleri fikri işlenmiş, her mertebeye ilgili farklı meseleler ele alınmıştır. Kırklı tasnif olarak zikredilen mertebeler lâ taayyün mertebesi, taayyün-i evvel, taayyün-i sâni, mertebe-i ervâh, mertebe-i misal ve mertebe-i şehâdet ve mertebe-i insan diye tasnif edilirler (Demirli, 2017, ss. 75-116). Bu mertebeler düşüncenin kendi içerisinde barındırdığı Devir Nazariyesi ile anlam kazanır.

3. Devir Nazariyesi ve Şah Hatâ'î Şerhî Bahsi

İslâm filozoflarının Yeni Eflatunculuk'tan devralarak uyarladığı şekliyle, bir yaratma kavramı olan "Sudûr Nazariyesi" "Devir Nazariyesi"nin temelini oluşturmaktadır. Özellikle sudûrda yer alan "Akıllar teorisi ve nüzûl" devir nazariyesini etkileyen ana kaynaktır. Devir nazariyesi önce sudûr nazariyesini kaynak almış, "Vahdet-i Vücûd" öğretisinin içerisinde bir nazariye haline gelmiştir. Devir nazariyesi "vücûdun birliği" esasında ontolojik manada Tanrı'dan başka bir varlığın olmadığı, her şeyin onun bir tecellisi olduğu ve insanın mikro-kozmos olduğu vb. Felsefi düşünceleri İbn Arabî (öl. 1240)'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd felsefesinden alır.

Arapça'da devr masdarı "dairevi bir hareketle dönmek, dolanmak, bir şeyin kısa veya uzun bir hareketten sonra ilk durumuna dönmesi, râci olmak" gibi anlamlara gelmektedir. Klasik astronomide devir, düzenli ve periyodik olarak tekrarlanan semavî olayların başlangıç ve bitişleri arasında geçen süreyi ifade etmektedir (Yurdagür, 1994, s. 230). Devir, "insanın varlık veya oluş dairesini tamamlamasıdır. Bu oluş, varlığın yaratıcı noktadan çıkıp iniş ve çıkış kavislerinden geçerek tekrar yaratıcı noktaya ulaşması ve ulaştığı birlik noktasında oluşa iştirak etmesi" şeklinde tanımlanabilir (Gökben Saluk, 2014, s. 215). Devir Nazariyesi ise varlık ve nesnelere sudûr ve tecelli esasına göre mutlak varlıktan tecelli suretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en suflisi olan madde mertebesine kadar iner. Sonra yükselmeye başlayarak yine çeşitli merhalelerden geçtikten sonra geldiği noktaya ulaşır. Mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra inişe geçen ve alçalan bir nesne sırayla küllî akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek, dört tabiat ve dört unsur seviyesine kadar düştükten sonra yükselişe geçerek yine sırasıyla madde, maden, bitki, hayvan, insan ve insan-ı kâmil seviyesine kadar çıkar (Uludağ, 1994, s. 231). Abdulkadir Duru (1996, s. 20) ise Devir Nazariyesine "Gölge" olarak adlandırdığı yeni bir tekâmül makamı eklemiştir. Devir adı verilen bu yolculukta bütün merhalelerin oluşturduğu seyir çizgisi bir daire şeklinde düşünülür. İnişte kat edilen yarım daireye "kavs-i nüzûl ve mebde", çıkışta kat edilen diğer yarım daireye "kavs-i urûc, rücû ve mead" gibi adlar verilir.

Şekil 1

Erzurumlu İbrâhim Hakki, Mârifetnâme, İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 87, vr. 22a



Vücûd-ı mutlakdan ayrılan kâmil bir varlık ya hiçbir engelle karşılaşmaz veya karşılaştığı engelleri çabuk aşar, devrini seyrini süratle tamamlayarak Tanrı'ya ulaşır. Fakat kâmil olmayan varlıklar inişlerini ve çıkışlarını yavaş gerçekleştirir (Uludağ, 1994, s. 232). 360 derecelik tam bir daire şeklinde izah edilen ve ortasından geçen "hatt-ı mevhum" veya "hatt-ı istiva"² denilen düz çizgi ile 180 derecelik iki kavse ayrılarak tekrar başlangıç noktasına dönmesiyle devir tamamlanmış olur (Uzun, 1994, s. 251). İhvan-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Câhız vd. katkılarıyla devir nazariyesi oluşmuştur. Devir Nazariyesinin ilk çıkış noktası *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin III. cildinde bulunan "Devirler ve Küresel Dönüşler" başlığında anlatılan edvâr ve ekvâr bahsidir (İhvân-ı Safâ, 2014, s. 201). Zaman içerisinde İbn Arabî'nin de etkisiyle tasavvuf ehli ve Alevî-Bektaşî erkânında gelişen nazariyenin anlam katmanları da artmıştır.

Kendi devrini tamamlamış ve Tanrı ve âlem ile birliğini bulmuş kişi artık insan-ı kâmil olarak kendini konumlandırmış olur.

Şekil 2

Şah İsmail, Malik Şah Rüstem ile konuşurken. 1650-British Library, or. 3248, f. 149v.



2 Daha geniş bilgi için Fatih Usluer'in Hurufilik, adlı eseri incelenebilir.

*Yer yoh iken gök yoh iken men ezelden var idüm
Göherin yek-dânesinden ilerü pergâr idüm
Şah Hatâ'i Külliyyatı (Külliyyat, 2006, s. 268. G-193).
[Yer ve gök, âlem, evren henüz yaratılmamışken ben ezelde vardım.
Eşi benzeri olmayan cevherden veya akıldan çıkmış pergel idim.]*

Şah Hatâ'i de şiirinde bu devir nazariyesi içerisinde seyr ü sülûkunu gerçekleştirerek insan-ı kâmil olma makamına geldiğini, âlemi yaratma eylemini bu makamla gerçekleştirdiğini anlatmaktadır.

Bir tasavvuf ıstılahı olarak insan-ı kâmil, sözlerinde, fiillerinde ve ahlâkında mükemmelliğe ulaşmış, bunun neticesinde mükemmel marifeti elde etmiş kimse demektir. İnsan-ı kâmil, şeriat-tarikat-hakikat-marifet dörtlüsünde müteşekkil insan mertebelerine ulaşmış kimsedir, denilebilir. Kâmil ahlak ve marifetin yanı sıra, âlemin maddî ve manevî tasarrufu da nispet edilir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde bütün âlem ve varlık Tanrı'nın tek tek isim ve sıfatlarının hükümlerinin hareket ve zuhur alanı iken, insan-ı kâmil bu sıfat ve isimleri toplu biçimde yansıtan câmi bir tecelligâhtır (Uluç, 2006, s. 133). İlahî sıfatlarla tahakkuk (gerçekleşme) ve tahalluk (yüksek ahlâk) imkânı üzere kaimdir. Tecelli nazariyelerinde ve kendisinde tecelli edecek mazharlar bir gerekliliktir. İnsan-ı kâmil, bedeni suret açısından hâdistir (sonradan meydana gelmek), ilahî yönü ittisali cihetinden ezeli ve ebedidir. Kadim ve hâdis, ezeli ve fani oluşuyla kendisinde hakkiyet ve halkiyet olduğu için zıtları bir araya toplamıştır (El-Cilî, 2015, s. 128). İbn Arabî'de vücûd tek bir hakikat olup Tanrı ile özdeşdir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar ancak Tanrı'nın tecellisi ile vardır. Fakat bütün varlıklar vücûdu aynı nispette yansıtamaz, kendi istidatlarına göre belli bir isim ve sıfatı yansıtır. Tanrı'nın bütün sıfat ve isimlerini yansıtmaya özelliğine sahip tek varlık insan ve özelde insan-ı kâmidir. Ve Tanrı'nın sureti üzerine yaratılmıştır. İbn Arabî bu konuda şöyle söyler:

Halvet, en yüce makamdır... Âlemde halvetin adı boşluk (halâ') olup, o boşluğu âlem doldurmuştur. Boşluğu ilk dolduran hebâ' (havada uçuşan toz zerrecikleri)dir. Toz (hebâ'), boşluğu kendi zatiyla dolduran karanlık bir cevherdir. Sonra Tanrı o cevhere "Nur" ismi ile tecelli etmiş, böylece o cevher ışığa boyanmış ve kendisinden karanlığın hükmü kaybolmuştur. Bu karanlığın hükmü yokluktur. Bu cevher böylece vücûd ile muttasıf olmuştur... O'nun onunla zuhuru insan suretindedir. Âlem, Hakk'ın sureti üzeredir. Dolayısıyla insan da Hakk'ın sureti üzeredir. 'Allah, Âdem'i kendi sûreti üzerine yaratmıştır' sözü de buna işaret eder... (Aktaran Uluç, 2015, s. 134)

Suret, hakikat ve mahiyetin karşısında bir şeyin dış varlığı veya bâtınının karşısında o şeyin mazharı haline gelmiş varlık formudur. İbn Arabî'ye göre, Tanrı zatiyla âlemlerden müstağni olduğundan, bir suret ve madde olmaksızın müşahede edilmesi ebediyen mümkün değildir. Bu yüzden eşya Bâtın, Zâhir, Hak-Halk mütekalibiyeti üzerine var olmuştur. Buna göre suret Tanrı'nın Musavvir isminin sonucu olarak varlığı görünür kılan her türlü biçimdir. Âlemin bütününde tafsili ve varlıklara yayılmış bir şekilde bulunan bu ilâhî sureti varlığında toplu bir şekilde barındıran insan bu vasfı itibarıyla varlık içindeki kâmil ferddir. İnsan, bu ilâhî

sureti kendisine nefhedilen ilâhî ruh ile kazanmıştır. Bu surette varoluşu nedeniyle de her şey insan için, insan ise Tanrı için yaratılmış olmaktadır. Bu surette varoluşu nedeniyle de insan kemâl ile nitelenmiş ve bu varlığa insan-ı kâmil denilmiştir. İbn Arabî'ye göre "iki elimle yarattığım" (Sâd: 38/75) ayetinde geçen insanın iki el ile yaratılması Tanrı'nın iki sıfatını varlığında birleştirmesini ifade etmektedir. İnsan, iki el ile yaratılmış olması sebebiyle varlığında şahadet ve gayb âlemlerini toplamış, böylece kâmil vasfını kazanmış ve insan-ı kâmil haline gelmiştir. İnsan, iki el ile yaratılmış olduğundan O'nun iki elinde O'nunladır ve her bir hal içinde O'nun yanındadır. Bu yüzden kevn-i câmi' (kendi sırrını kendine izhar etmek üzere her şeyi toplayıcı varlık) olan insan için şu önermelerde bulunur:

- İnsan, yaratılmış halktır.
- İnsan, yaratılmamış Hak'tır.
- İnsan, yaratılmamış olan yaratılmış Hakku'l-halk'tır.
- İnsan, her bakımdan yaratılmamış Hak değildir.
- İnsan, her bakımdan yaratılmış halk değildir.

Yahut bu hükümlerden hiçbirisiyle yargıda bulunmayıp insan hakkında hayret ile hüküm verilebilir. Zâhiri varlığıyla Tanrı'nın Zâhir ismini yani âlemin -halkın- suretini, ruhu ile de Bâtın ismini yani Tanrı'nın suretini varlığında toplamış olmasıyla insan varlık içindeki rütbesi bakımından Hakku'l-halk, yaratılmış Tanrı'dır (Küçük, 2017, ss. 44-59).

İbn Arabî devamında insan-ı kâmilin Tanrı'nın Câmi (birbirinden zıt olan varlıkları bir araya getiren) isminin kuludur, der. Bu yüzden Tanrı'nın bütün isimlerine bürünmek ve bütün isimlerini gerçekleştirme zorunluluğundadır. Ayna olması hasebiyle sıfatları için bir insan-ı kâmilin tecelligâh olduğunu ifade eder. Hacı Bayram Velî de Tanrı'nın insan-ı kâmilin aynasında kendi zatını, aynını ve zatındaki esma-ı hüsnâ a'yanını her yönüyle müşahade ettiğini belirtir. Cemâlini onda ortaya çıkarır, zati onda tecelli eder, sıfat ve isimlerinin tam olarak onda görüldüğünü söyler. Her şeyin kendini kendinde görmesi, başka şey gibi olan şeye tecelli edip onda kendi suretini görmesi gibi değildir, yani aynaya bakmak gibi değildir, der. İnsan-ı kâmil zâtın mazharı ve mutlak olan Tanrı'nın aynasıdır. Varlık sayfasında yaratılmış olanların her biri ve yaratılacak olanların her harfi insan-ı kâmilin bilgisi dâhilindedir. İnsan-ı kâmilin bilgisinin dışında hiçbir şey ortaya çıkamadığından dolayı Tanrı'nın zati, külli ve cüz'î olarak tam manasıyla insan-ı kâmilde tecelli eder (Seratlı, 2006, s. 272).

Şah Hatâî de şiirinde vahdet-i vücûdda insan-ı kâmil düşüncesinin bir zuhuru olarak hem ezelde var hem de yaratıma insan-ı kâmil olma sıfatı ile iştirak etmesi ile var olduğunu dile getirmiştir.

4. Baş Mimar Tanrı ve Evrenin Pergelle Yaratılışı Bahsi

Yunan felsefe geleneği, hiçten hiçbir şeyin meydana gelebileceği, dolayısıyla maddenin ezeli olarak var olduğu tezine dayanırken, vahye dayalı görüş, evrenin zaman içinde Tanrı tarafından yoktan yaratılmış olduğunu savunur. Bu çerçevede içinde yer almak üzere hemen bütün Orta Çağ filozofları evrenin şu veya bu anlamda Tanrı'dan bağımsız bir varlık

olduğu görüşünü reddetmelerinin yanı sıra, onun şu veya bu anlamda kendiliğinden bir yapıya, bir doğaya sahip olduğu tezini de eleştirmişlerdir. Filozoflara göre, evren hiçten yaratılmış ya da Tanrı'dan sudûr etmiştir. Yaratmanın ya da sudûrun bir nedeni yoktur. Bu konuda söylenebilecek tek şey, yetkin olanın, iyi olanın taşması ya da kendisini açığa vurmasıdır. Bu yaratma ya da sudur olmuş bitmiş bir şey değildir, süreklidir. Şeyler, hem varlıklarını hem mahiyetlerini (nelik) hem de sürekliliklerini Tanrı'dan alırlar. Şu hâlde yaratılmış olan evren, nedenli, mümkün, özü ve varlığı ayrı olan, değişime uğrayan, çokluk içeren ve kendinde varlığı olmayandır. Evrendeki her şey, Tanrı'nın bilgisi, iradesi, kudreti ve lütfunun bir ürünüdür, bu yüzden evren ve evrendeki şeyler Tanrı'nın birer göstergesidir.

Hıristiyan dini, Yunan kültürüne mensup kişilerin Hıristiyanlığa girmesiyle, yani II. yüzyılda felsefe ile tanışmıştır. Ancak Hıristiyanlık felsefi kültürün yaygın olduğu bir ortamda doğduğu için Yeni Ahit'te, özellikle *Yuhanna İncili*'nde ve *Aziz Pavlus'un Mektupları*'nda felsefi kökenli kavramlarla karşılaşmak olasıdır. Özellikle *Yuhanna İncili* gibi felsefi ortamda yazılmış İncillerde, ahlak yasası, tabii din ve logos öğretisi gibi antik felsefeden devralınmış çeşitli temalarla karşılaşılır. Bu iki kalıt, yani Yahudilikten ve felsefeden gelen kalıtların, kilise babalarının, *Yuhanna İncili*'ndeki logos öğretisi ekseninde doğa ve yaratılışa ilişkin çeşitli görüşler geliştirmelerine neden olmuş, bu durum Tanrı-evren ilişkisiyle ilgili kimi problemlerin ele alınmasına yol açmıştır. Kuşkusuz bu sorunların ele alınışında, Hıristiyanlığın fail-i muhtar Tanrı tasarımına karşın Özdeyişler 11:21'deki yaratmanın "ölçüyle (in mensure), sayıyla (et numero) ve ağırlıkla (et pondere)" olduğu söylemi ve yine ahlak yasası düşüncesinin ve ahlaki bir fail olarak insanın özgürlüğüne değişisinin güçlü bir rolü olduğu anlaşılmaktadır (Aydın, 2022, ss. 7-11). *Timaios* Yeni Platonculuk aracılığıyla Orta Çağ Hıristiyan düşüncesine dâhil olunca *Timaios* diyalogunda belli bir yaratılış teorisiyle karşılaşan kilise babaları, muhtemelen onun Tekvin'i kaleme aldığını varsaydıkları Hz. Musa'yı okumuş olduğunu ya da ilahi bir vahiy aldığını düşünmüş olabilirler. Kilise babaları *Timaios*'taki Platonik öğretilerden etkilenmişler ve Platon'a derin bir saygı beslemişlerdir, *Timaios*'i Tekvin'in ilhama dayalı yorumu kabul etmişler ve adeta bu metni kutsal kitabın bir parçası saymışlardır (Öçal, 2017, s. 65).

Kanaatimizce, *Timaios*'ın Kutsal Kitab'ın parçası sayılması ve Baş Mimar'ın İnsan-Tanrı olarak düşünülmesi hiç şüphesiz ki Tevrat'ta Bilge olarak söz edilen Süleyman'ın Özdeyişleri, 8:22-30: ayetlerde "Rab yaratma işine başladığında ilk beni yarattı. Dünya var olmadan önce, Ta başlangıçta, öncesizlikte yerimi aldım. Enginler yokken... Baş mimar olarak O'nun yanındaydım." ifadesi ile Tevrat'ın Yaratılış 1:1-2:25 anlattığı evrenin ve insanın yaratılma bahsindeki Platon'un *Timaios*'un desteklediği veya bu ayetlere düşünsel bir anlam kazandırdığı için kabul görmüş olma ihtimali yüksektir. Ayette sözü geçen ezelde Bilge olanın Tanrı'nın ilk yaratma eylemi olması, devir nazariyesinde insan-ı kâmilin başka bir ifade şekli olarak okunabilir kanaatindeyiz. Bilge, -insan-ı kâmil- olanın mimar olarak elinde pergelle Tanrı'nın hem kendisi hem de Tanrı ile birlikte âlemi yarattıkları anlaşılıyor.

Şekil 3

Mimar/Geometri/Zanaatkâr Tanrı, İncil Baş Sayfası, (1215-1230), Avusturya Milli Ktp. Viyana



Şekil 3'te görüldüğü üzere Tanrı insan şeklinde veya başında bulunan haçlı halesi, elindeki pergeli ile İsa suretinde, biçim kazanmamış hazır bulduğu dünyayı şekillendirmeye çalışırken resmedilmiştir. Ayrıca ayağının birinin çerçevenin dışında oluşu onun başka bir mekândan formun olduğu mekâna adım atarak dâhil olduğu görülür.

Şekil 4

Kudüs'ün ve Evrenin Baş Mimarı Tanrı, V.-X. yy. arası. Fransa Milli Ktp.



Şekil 4'te ise Baş Mimar Tanrı, yaratım sırasında dünyaya şekil verirken Kudüs'ü İsa'nın şehrini de kendi pergeli ile mimari formunu oluşturur aslında İsa'nın nezdinde kendi şehrine şekil vermektedir.

Hristiyanlığın erken devirlerinde Platon'un etkisiyle evrenin var olan maddeden yaratıldığı ve Tanrı'nın evreni yaratma amacıyla logosu oluşturduğu inancı hâkimdir. Ancak ikinci yüzyılın sonlarında "nihil ex nihilo fit" (hiçten hiç çıkar) anlayışı terk edilir. Tanrı tek başına, yaratıcı sıfatıyla evreni hiçten yaratır. Evrendeki ve cennetteki tüm varlıkların yaratıcısı olan Tanrı, her şeyi kendi isteği doğrultusunda düzenler. Dünya var olan aklın ve onun kişileştirilmesi olarak yaratıcının kutsal düşüncesinin ürünüdür. Bu anlayış, tüm Orta Çağ boyunca geçerli olmuş ve Rönesans döneminde de varlığını sürdürmüştür. Rönesans hümanistlerinden Mirandola, Tanrı'nın her şeye gücü yeten mimar, bu saygın tapınağı, göksel arenayı zekâ ile giydirdi, göksel küreleri ölümsüz ruhların yaşamlarıyla doldurdu. Yüce sanatkar bu başarısını idrak edecek, bu düzenin güzelliğine sevgiyle bakacak ve azameti karşısında kendinden geçecek insanı yarattı, derken Rönesans'la birlikte insan yaratıcı Tanrı yerine yerleştirilmiştir (Öndin, 2016, s. 28). Rönesans'ta, yaratıcı, düşünen ve evreni var eden baş mimarın insan olduğunu en iyi anlatan eserlerden biri de Albrecht Dürer'in *Melancholia*'sıdır.

Şekil 5

Albrecht Dürer, Melancholia I. Gravür, 1514. Metropolitan Museum, New York.



Dürer'in *Melankoli* adlı bakır kazıma tekniğindeki gravürü Orta Çağ'ın sembolik öğelere ve alegorilere yer veren öğretici anlatım dilini yeni bir şema çerçevesinde yorumlamış ve içeriğinin kavranması bakımından da çok tartışılmış bir yapıttır. *Melancholia*, günümüzde buhran olarak ifade edilse de Rönesans'ta Bilgelik Erdemi anlamı taşımaktadır. Bu yapıtında bilgelik ve insan bilgisinin üstün gücünü yansıtmayı amaçlamıştır. Dürer, bu yapıtı için melankolik mizaç, sanat ve bilimde yaratıcı birikimin ve zekânın hazırlık ve geçiş aşaması olarak düşüncenin temelini teşkil ettiği bir eylemi ve marazî bir durum olmaktan çok yaratıcılığı, yaratmayı temsil ettiğini dile getirir (Beksaç & Akkaya, 1990, s. 261). Dürer'in var olanın ne olduğunun anlaşılması ile güzelin (insan) yakalanabileceği düşüncesinde olması ile ilgilidir. Dürer'in sanatsal ve bilimsel tutkusu ölçüme ve hesaba gelmeyen, ölçülende ve hesaba gelende nasıl gösterilebileceğine

yöneliktir. Dürer'in insan formunun mükemmel oranlarının peşine titizlikle düşmesi Platonik 'idea' bağlamında görüyor olmasındandır (Haşlakoğlu, 2023, s. 399). Bu nedenle de en önemli yaratıcı aşamayı teşkil ederek, Rönesans düşüncesinde sanatsal ve düşünsel yaratıların temeli olarak kabul edilmektedir. Yaratıcılığın bir başkaldırısı ve erişilmezliğine açılan sonsuz güç kaynağı olarak ana çıkış kaynağını işlemekle birlikte bu yapının, yaratıcılığın doğası ve sınırlarına yönelik bir iç hesaplaşmaya da esas teşkil ettiği ve bir itirafname olduğu da gözlenmektedir. Tüm semboller maddi ve manevi boyutlarıyla yaratıcı eylem ve bilgeliğin niteliklerini göstermektedir. Bilgelik ve yaratıcı eylemin bir göstergesi olan elinde pergel tutan kanatlı figür ve ikincil figürün kozmik düzen ve dünya arasındaki ilişkiyi belirten iki geometrik şekille birlikte geometri ve aritmetik tüm özellikleriyle ön plana çıkartılırken, matematiksel olarak evrenin ve insanın düzenine yön veren ve onun yaşamına temel teşkil eden bir disiplin olarak astrolojiyi de bu oluşuma dâhil etmiştir. Tanrı ve insanın yaratıcı gücünün bütünleşmesi, insanın Tanrısal bir boyuta çıkartılması ve yaratıcılık insan doğasıyla Tanrısal olgunun bir bütünleşmesi olarak, Dürer insana üstün bir nitelik kazandırmıştır (Beksaç & Akkaya, 1990, s. 262).

İngiltere'de Romantizm akımının temsilcilerinden William Blake (1757-1827) asırlar sonra Dürer'in insan Tanrı'dır, anlayışını hem resmetmiş hem de ebedileştirmiştir.

Blake, Tanrı'yı göklerde saltanat kurmuş bir varlık olarak değil, bir insan, bir kadın ve Mesih olarak resmeder. Blake için Tanrı ve hayal gücü birdir yani Tanrı insandaki yaratıcı ve ruhsal güçtür ve insan dışında Tanrı fikrinin bir anlamı yoktur. İnsanın arzusu sonsuzsa, mülk sonsuzdur ve kişinin kendisi de sonsuzdur. Her şeyde sonsuzu gören kişi, Tanrı'yı görür. Sadece akıllı gören kişi, sadece kendini görür. Öyleyse Tanrı bizim olduğumuz gibi olur, biz onun olduğu gibi olalım diye, şeklinde ifade etmiştir (Kına, 2021, s. 66).

Şekil 6

William Blake, Günlerin Atası, 1794, British Museum, Londra.



Şekil 6'da *Günlerin Atası* adlı eserinde Blake, Orta Çağ'ın Baş Mimar anlayışını sembolize eden Tanrı'yı elindeki pergelle resmetmiş fakat Platon'un hazır nesneye şekil veren Tanrı'sını ortadan kaldırarak mekânın içinden taşarak yaratmayı gerçekleştiren bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur.

Şekil 7

William Blake, "Newton", Gravür, 1795, Tate Gallery, Londra



Şekil 7'de betimlenmekte olan yine Blake ait bir eser olan bu çıplak figür Isaac Newton'un kendisidir. Newton (1643-1727), gezegenlerin hareketlerini ilk defa doğru bir şekilde anlayan bilim adamı olarak bilinmektedir. Kendisinden önceki bilim insanlarının özellikle gün merkezilik (Heliyosentrizm) konusunda ortaya koyduğu teorilerin aksayan ve eksik taraflarını gidererek kusursuzlaştıran Newton'un, aynı zamanda Optik, Diferansiyel ve İntegral üzerine çalışmaları da bulunmaktaydı. En iyi şekilde tanınması ise kuşkusuz evrensel kütle çekimi ve hareket kanunlarına getirdiği bakış açısı ile olmuştu. Aynı zamanda bir mucit ve filozof olan bilim insanı, getirdiği akılcı ve deneyci yaklaşımla Aydınlanma Çağ'ının başlaması ve gelişimine önayak olmuş en önemli insanlardan biri olarak görülmektedir.

Sol elinde bir pergelle zeminde yayılmış olan bir parşömen parçası üzerinde bir ölçüm ya da çizim yapmakta, sağ eliyle de bu çizime dokunmaktadır. Tüm dikkatini önünde yapmakta olduğu işe verdiği görülmekte olan bu figürde hissedilebilen duygulardan biri de soyutlanmadır. Figürün, okyanusun dibinde, yosunlarla kaplı bir kaya üzerinde, çevresindeki görüntülerden uzak bir duygu durumu içerisinde olduğu görülür. Okyanusun dibinde elinde bir pergelle bir parşömen üzerine çizim yaparak gösterilen Newton'un, arkasını dönerek kendisini soyutladığı yaşam da tam olarak Blake'in farkındalık yaratmak istediği (Öztürk, 2022, s. 156) sadece yaratmak için pergeli elinde tutan bilimin insan Tanrı'sı olan bir Newton'dur.

Pergelin aynı anlam derinliklerinde kullanıldığı diğer yerler ise Masonluk amblemi, Alman Demokratik Cumhuriyeti Sınır Birlikleri Bayrağı ve Barbaros Hayrettin Paşa Sancağı, Mimar Sinan'ın İstanbul Panoraması'nda bulunan pergelli otoportresidir.

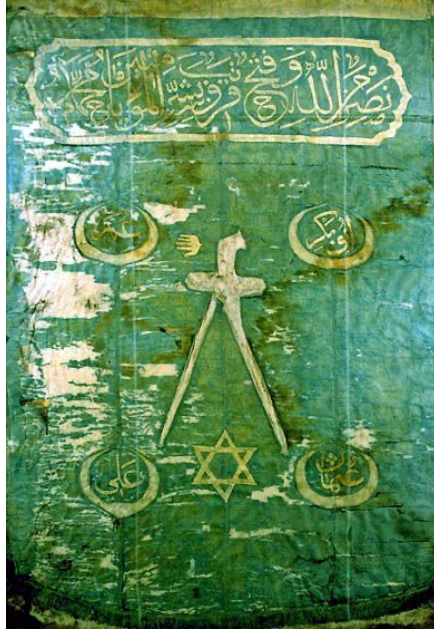
Şekil 8 ve 9

Masonluk Sembolü, Gönve ve Pergel. Doğu Almanya Bayrağı. Kaynak: Wikipedia.org



Şekil 10

Barbaros Hayrettin Paşa Sancağı, İstanbul Deniz Müzesi 2964 AA envanter numaralı.



Barbaros Hayreddin Paşa'nın sancağı üzerinde bulunan Davut Yıldızı veya Süleyman'ın Mührü ile Zülfikâr'ın pergel formunda okunduğunda Ali'nin elinde pergel olan bir Zülfikâr ile evrenin yaratımının insan-ı kâmil olan Ali'nin eliyle gerçekleştiği vurgulanır.

Şekil 11

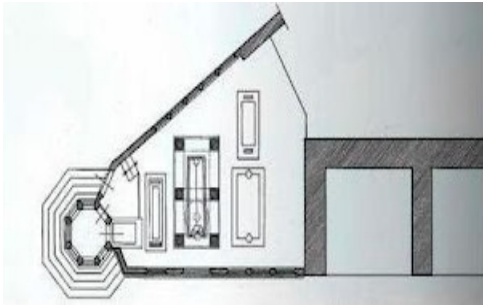
Melchior Lorichs, *Byzantium sive Constantineopolis* (1559). Mimar Sinan, *Universiteitsbibliotheek, Leiden BPL 1758*.



Melchior Lorichs'in 1559 yılında İstanbul panoramasına dâhil ettiği ve başlığında pergeli sembolünün olduğu kişinin Mimar Sinan'ın olduğuna dair araştırmacılar hem fikirdir. Ayrıca Sinan'ın mezar yapısının da pergeli formunda olduğu görülmektedir (Güran & Abalı, 2011, s. 361).

Şekil 12 ve 13

Mimar Sinan'ın Mezarı ve Ali Saim Ülgen tarafından yapılan mezar rölevesi.

**Sonuç**

Baş Mimar- pergeli- küre üçlemesinde, bir çizginin küre olabilmesi için pergelle çizilmesi; pergeli çizilmesi için de bir mimarın elinin hareketi, jesti birleştirilerek; kürenin pergelle olan ilişkisi, pergeli Tanrı ile olan ilişkisi felsefe diline dönüşmüştür.

Şah Hatâî'nin şiirinde kullandığı "pergâr" kelimesi bilinçli bir kullanımın eseri olduğu anlaşılıyor. Kendisinin dâhil olduğu vahdet-i vücûd düşüncesini kavradığı gibi hem kendi döneminin düşünce dünyasını hem de bir önceki düşünce sistemini ve teolojisini çok iyi bildiği aşikâr oluyor. Resimlerin ve şiirin benzerlik arz etmesi şairin kelimelerle vahdet-i vücûdu, resimlerin de çizgi ve desenleriyle sudûr nazariyesini hayata geçirerek düşüncüyü yaşamın içinde yaşantıya döktükleri anlaşılıyor. Bu düşünceler sadece bir felsefi düşünce olarak bırakılmamış bir inanç sisteminin parçası haline gelmiş ve düşünceden çıkararak görünür kılınmışlardır. En yüce varlık olan insanı Tanrı ile eşitleyen ve hatta Tanrı kılan bir inanç sisteminin parçaları olduklarını ve görünüşte ayrı gibi duran fakat hakikatte Bir olduklarını tek bir pergâr kelimesi ve tek bir form olan pergelle zuhûra getirmişlerdir.

Kaynaklar / References

- Abdulkerîm el-Cîfî. (2015). *Fütûhât-ı mekkiye şerhi* (A. Akay, Çev.). İlkharf Yayınevi.
- Akgün, T. (2012). Felsefi düşüncede yaratma problemi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, (6), 69-96.
- Atay, H. (2003). İslam felsefesinde yaratma. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, (1), 3-10.
- Aydın, H. (2022). Ortaçağ'dan Rönesans'a felsefenin serüveni (sistematik bir yaklaşım). E-kitap.
- Barlak, M. (2020). Mu'tezile'de ma'dûm anlayışı: Ebû Reşîd en-nîsâbüri örneğinde bir inceleme. *Eskiye*, (41), 653-678. <https://doi.org/10.37697/eskiye.763019>
- Bayraktar, F. (2004). Yeni-platonculukta insan. *Felsefe Dünyası*, (40), 129-135.
- Beksaç, E., & Akkaya, T. (1991). *Kaynak ve kökleriyle Avrupa resim sanatı*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Budak, B. B. (2002). *Platon'da Tanrı sorunu* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Cavanşir, B., & Necef, E. N. (Haz.) (2006). *Şah İsmail Hatâî külliyyatı*. Kaknüs Yayınları.
- Corbin, H. (2015). *Bir'le bir olmak: İbn Arabî tasavvufunda yaratıcı muhayyile* (Z. Oktay, Çev.). Pinhan Yayınları.
- Çağrı, M. (2013). Yaratma. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43, 324-329.
- Çekmece, Ö. (Haz.) (2014). *İhvân-ı Safâ risaleleri*, 3. İdea Ayrıntı Yayınları.
- Demir, M. (2022). Sudûr kozmolojisi: Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki farklar üzerine bir değerlendirme. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (14), 233-243. <https://doi.org/10.53112/tudear.1224896>
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i vücûd. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42, 431-435.
- Demirli, E. (2017). *İbnü'l Arabî metafiziği*. Sufi Kitap.
- Doğan Okkalı, Ö. (2022). *16. yüzyıl Türk edebiyatında devriyyeler* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Üsküdar Üniversitesi.
- Duru, A. (1996). *Örgünöz: Beşli dizgeleri temel kitap*. Özden Yayınları.
- Ertuğrul, İ. F. (2020). *Vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî*. Dergâh Yayınları.
- Fârâbî. (2018). *El-Medinetü'l-Fazıla: Tanrı Âlem İnsan* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2020). *Siyasetü'l-Medeniyye* (Y. Aydın, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Gedik, N. (2016). *Türk edebiyatında manzum devriyye* (Tez No: 453060) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Genç, U. (2019). Askeri müze koleksiyonunda Mimar Sinan'a atfedilen pergel. *Masrop E-Dergi*, (13), 62-73.
- Gökben Saluk, R. (2014). Türk tasavvuf edebiyatında devir nazariyesi ve devriyye risalesi. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, (7), 215-233.

- Güran, M. A., & Abalı, A. Z. (2011). Melchior Lorichs'in İstanbul panoramasındaki Osmanlı kimdir?. *Belleter Dergisi*, (75), 361-372. <https://doi.org/10.37879/belleter.2011.361>
- Haşlakoğlu, O. (2023). Dürer'in bir simyager olarak portresi: "Melencolia I" gravürü. *Hece Dergisi Mitoloji Özel Sayısı*, 389-400.
- Hayta, H., & Özalp, H. (2023). Plotinus ve erken dönem hristiyan Gnostikler'in Tanrı öğretileri üzerine bir mukayese. *Tokat İlmîyat Dergisi*, (11), 1-18. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1250160>
- İbn Arabî. (2015). *Fütûhât-ı Mekkiye* (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî. (2020). *Fusûsu'l Hikem* (E. Demirli, Çev.). Alfa Yayınları.
- İbn Sînâ. (2005). *Kitabûş- Şîfa Metafizik* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Karakuş, M. (2017). Fârâbî düşüncesinde Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 109-134.
- Karataş, Ö. F. (2021). Sudûr nazariyesinin gelişimi ve Abdülhak Hâmîd Tarhan'ın şiirle sudûr nazariyesine kazandırdığı yeni bir boyut. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (22), 423-436. <https://doi.org/10.29000/rumelide.886148>
- Kaya, M. (2009). Sudûr. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 37, 467-468.
- Kaya, T. (2006). *Platon ve İbni Sina'da Tanrı evren ilişkisi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Kılıç, C. (2014). Platon'un Timaios'unda tabiat felsefesi, insan ve biyolojisi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (19), 1-27.
- Kına Bayoğlu, F. (2021). William Blake'in eserlerinde insan. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (66), 66-80.
- Kindî. (2018). *Felsefî Risâleler* (M. Kaya, Çev.). Klasik Yayınları.
- Koçak, İ. (2022). İbn Sînâ'nın İbdâ' nazariyesi etrafında yoktan yaratma tartışması. *Dini Araştırmalar*, (25), 579-602. <https://doi.org/10.15745/da.1190002>
- Küçük, O. N. (2017). *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevi'de insân-ı kâmil*. İnsan Yayınları.
- Öçal, Ş. (2017). Platon'un Timaios diyalogunda Tanrı ve evrenin oluşumu. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, (7), 65-83.
- Öndin, N. (2016). *Rönesans düşüncesi ve resim sanatı*. Hayalperest Yayınevi.
- Öztürk, Z. A. (2022). Bir Aydınlanma tartışması: Blake ve Newton. *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, (7), 156-166.
- Platon. (2022). *Timaios* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Seratlı, T. G. (2006). *Vahdet-i Vücûd ve tevhid risaleleri*. Furkan Kitaplığı.
- Topaloğlu, B. (1998). Hudûs. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 18, 304-309.
- Uluç, T. (2015). *İbn Arabî'de sembolizm*. İnsan Yayınları.
- Uludağ, S. (1994). Devir. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 9, 231-232.
- Usluer, F. (2014). *İlk elden kaynaklarla doğuşundan itibaren Hurufilik*. Kabcacı Yayınları.
- Uzun, M. İ. (1994). Devriyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 9, 251-253.
- Uzunoğlu, M. V. (2015). Arap dilinde "kâne" fiili ve Kur'an'da kullanımı. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 83-130. <https://doi.org/10.21054/deuifd.281959>
- Yıldırım, Ö. A. (2012). İslam düşüncesindeki yoktan yaratma ve kıdem tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ merkezli bir inceleme. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, (10), 251-274.
- Yurdagür, M. (1994). Devir. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 9, 230-231.
- Yüksel, B. (2024, Mart 26). Demiurgos. *Felsefe Taşı Düşünce Platformu*. www.felsefetası.org