

## YÂR-ı GÂR

( یار غار )

Hiz. Ebû Bekir'in,  
hicret yolculuğunun başında  
Hz. Peygamber ile Sevr mağarasındaki  
arkadaşlığına işaret eden lakabı.

Farsça **yâr** (dost) ve Arapça **gâr** (mağara) kelimelerinden oluşan tamlama "mağara arkadaşı" anlamına gelir. Resûl-i Ekrem, hicret etmesine engel olmamaları için yola çıkacağı gece yatağına Hz. Ali'yi yatırmış, ardından Hz. Ebû Bekir'in evine giderek onunla gizlice Mekke'den ayrılıp şehrin dışındaki Sevr mağarasına sığınmış ve takip-ten kurtulmak için ikisi orada birkaç gün saklanmıştı. Bu sırada bir çift güvercin mağaranın ağzına yuva yapmış, bir örümcek de ağını öreerek girişi kapatmış, onları arayanlar, önüne kadar geldikleri halde bu görüntü karşısında içeride kimsenin bulunamayacağını düşünerek mağaraya girmemiş ve oradan ayrılmışlardı. Ancak müşrikler henüz uzaklaşmadan, mağaradaki deliğinden çıkmak isteyen bir yılanın Resûlullah'ı sokmasından endişe eden Hz. Ebû Bekir deliğin ağzını ayağıyla kapatmış, yılan kendisini soktuğu halde sesini çıkarmamıştı. Ayrıca âyette de yer aldığı üzere (et-Tevbe 9/40), bu esnada yakalanacaklarından korkan Hz. Ebû Bekir'e Resûl-i Ekrem "Üzülme, Allah bizimledir" (Lâ tahzen! İnnellâhe maanâ) demiştir. Bu cümle yâr-ı gâr kavramıyla birlikte edebî metinlerde iktibas, istişhâd, irsâl-i mesel ve telmih suretiyle çokça zikredilmiştir. Sevr mağarasında ve hicret yolu boyunca karşılaşılan zorluklara Hz. Peygamber'le beraber katlanarak onu korumak için her şeyi göze alan, her türlü fedakârlığı yapan Hz. Ebû Bekir'e Peygamber'in mağaradaki arkadaşı mânasına yâr-ı gâr lakabı verilmiştir. Bu nitelikle bir nevi unvan olarak özellikle Fars (bazı manzum örnekler için bk. Sîrûs Şemîsâ, s. 617) ve Türk edebiyatlarında yer bulmuştur.

Genelde Türk edebiyatında ve özellikle divan edebiyatıyla dinî-tasavvufî edebiyatın tevhid, na't, hilye-i çehâyâr, hicret-nâme, siyer, mi'râciyye gibi türlerinde Hz. Ebû Bekir için kullanılan yâr-ı gâr yakın dostluğu, en üst seviyede fedakârlığı ifade etmek için, ayrıca remiz ve mazmun olarak başvurulan bir tabir haline gelmiştir. Fütûhî'nin *Nâz ü Niyâz*'ındaki, "Çâr-yâr-ı bâ-kirâmın evvelidir Bû Bekir / Gevher-i kân-ı sadâkat yâr-ı gâr-ı Mustafâ / Gâr içinde râst kaddin görücek dedi hired /

Bir eliftir lafz-ı gâr içre yazıldı gûyiyâ" kıtası, Hz. Ebû Bekir'in bu vasfı üzerine kurulmuştur. Neccâr-zâde Şeyh Rızâ'nın, "Yâr-ı gâr-ı nebevî yâver-i ehl-i İslâm / Hayr-ı âl-i Kureşî efdal-i ashâb-ı kirâm" beyti de Hz. Ebû Bekir'i benzer niteliklerle anlatmaktadır. Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun na'tındaki, "Yâr-ı gâr eyledi Siddîk'ı seçip hicrette / Nesl-i Hâşim var iken mazhar-ı rüçhân olarak" beytinde de yâr-ı gârın Hz. Peygamber nezdindeki yerine, hicret kavramıyla birlikte onun diğer ashaba üstünlüğüne ve seçilmiş kişiliğine vurgu yapılmaktadır. Lârendeli Hamdi'nin Hz. Ebû Bekir vafında yazdığı kısa methiyedeki, "Oluptur Mustafâ'nın çâr-yâr-ı / Kerâmet Kâ'be'sinin rûkn-i çâr-ı / Husûsan yâr-ı evvel ya'ni Siddîk / Emîr-i bârgâh-ı mülk-i tevfiik / Yüzü mir'ât-ı envâr-ı hakîkî / Resûlün gâr içinde refiki / Şerîat âsumânı evcine bedr / Güzîn ü parsâ vü aliyü'l-kadr" mısraları Hz. Ebû Bekir için siddîk, çâr-yâr, yâr-ı evvel, yâr-ı gâr gibi tamlamalarla yapılmış tavsifleri bir araya getirmiştir. Hamdullah Hamdi'nin na'tında yer alan, "Bu yâr-ı gârının kim erer medhi gavrına / Sen akl-ı evvelin kim eder sânisin senâ" beyti, Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e yakınlığını pekiştirmek amacıyla âyetteki "ikinin ikincisi" tabirinin telmihen zikredilmesine örnektir.

Yâr-ı gâr Türk edebiyatında mecazen "yakın dost, güvenilir arkadaş" anlamında da kullanılmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Dîvân-ı Kebîr*'deki, "Şems-i Tebrîzî tuî ender dilem / Hem karîn u yâr-ı gârem rûz u şeb" (Ey Şems-i Tebrîzî hep gönlümün içindedir / Gece gündüz en yakınım ve yâr-ı gârımsın) mısraları Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ arasındaki ileri derecede yakınlığı anlatmaktadır. Tamlamanın Şeyh Galib'in samimi arkadaşı Esrar Dede için yazdığı mersiye-ye-ye kullanımı da bu anlayışa güzel bir örnektir: "Sâye gibi yanımda enîs-i nehâr idi / Hakkâ tamâm âşık idi yâr-ı gâr idi." Tabir Nâmî'nin, "Hıfz ede lutf u inâyet eyleye / Ola tevfiik u hidâyet yâr-ı gâr" beytinde duanın kabulüne vesile olması amacıyla zikredilmiş, "Endûh u gussa hâtırımın yâr-ı gâridir / Mülk-i neşât gönlüme gurbet diyâridir" beytinde ise şair bu tabiri, gam ve kederin gönlündeki ayrılmaz bir ikili gibi devamlı beraberliğini ifade etmek için kullanmıştır. Bâkî'nin, "Uşşâkı zîr-i hâke iletse n'ola gamın / Derd-i mahabbet ehl-i dilin yâr-ı gâridir" beytinde de aşk derdinin gönül sahiplerinin ayrılmaz bir parçası olduğu yâr-ı gâr ile anlatılmıştır. Nakşî'nin, "Künc-i hâtirda hemîşe yâd-ı lutf-ı hüsn eder / Ârzu vü iştiyâkın yâr-ı

gâridir gönül" beyti ise güçlü isteğin, arzu ve iştiyâkın gönlün vazgeçilemezi sayıldığı ifade etmektedir. "Geldik bu gâra biz bir iki yâr-ı gâr ile / Bir zevk olundu kim anıla rûzgâr ile" beyti tabirin daha dünyevî bir mânada kullanımına az sayıdaki örneklerden biridir. Şihâbî ise "Bikesem biçâre-yem bîakrabâyem hâsılı / Dâr-ı dünyâda benim bir yâr-ı gârım kalmadı" beytinde yâr-ı gârî kendi kimsesizliğini anlatmak için kullanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA :

Hamdullah Hamdi *Divânı'nun Tenkidli Metni* (haz. Ali Emre Özyıldırım, yüksek lisans tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71; *Bâkî Divânı* (haz. Sebhattin Küçük), Ankara 1994, s. 162; *Neccâr-zâde Rızâ Divânı'nun Edisyon Kritiği* (haz. Mehmet Özdemir, yüksek lisans tezi, 1999), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 415; Ömer Savran, "Fütûhî'nin Nâz u Niyâz'ı ve Nâz u Niyâz'da Âşık-Mâşuk", *Turkish Studies*, V/3 (2010), s. 497; Sîrûs Şemîsâ, *Ferheng-i Telmihât*, Tahran 1373, s. 617; Pakalın, III, 605; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA*, X, 102.



MUSTAFA UZUN

## YARALAMA

(bk. CİNÂYET; CİRÂH).

## YARATMA

Yaratmanın Arapça karşılığı olarak İslâmî kaynaklarda en sık geçen kelime **halk**-tır; sözlükte "yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, imal etmek, ölçüp biçmek (takdir)" ve mecazen "yakıştırmak, uydurmak" gibi anlamlarda masdar, "yaratılmışlar, insanlar" mânasında isimdir. Aynı kökten **hilkat** "yaratılış, fitrat, tabiat", **hâlik** ve **hallâk** "yaranan", **mahlûk** "yaratılan", **hulk** / **huluk** "tabiat, huy, karakter, ahlâk" anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî, halk ve hulkun aslında aynı mânayı ifade ettiğini belirttiikten sonra Kur'an'dan örnekler vererek (eş-Şuarâ 26/137; el-Kalem 68/4) gözle görülebilen şeylerin dış yapıları, şekilleri ve sûretleri için halk; basiretle görülebilen psikolojik güçler ve karakter için hulk kelimesinin kullanıldığını söyler (*el-Müfredât*, "hilk" md.). Halk kavramı dinî terminolojide özellikle Allah'a mahsus olmak üzere "yaratmak, yoktan var etmek" şeklinde tanımlanır. İbn Sîde mutlak bir ifadeyle, "Allah bir şeyi halketti" denildiğinde bunun, "Yokken var etti" mânasına geldiğini belirtir (*el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, IV,

388). Hâlik ve hallâk kelimelerinin başında harf-i ta'rif bulunduğu sadece Allah için kullanıldığı belirtilir (*Lisânü'l-ʿArab*, “hık” md.). Eski sözlüklerde halk kelimesinin aslı mânâsının “takdir” (ölçüp biçmek) olduğu kaydedilir (İbn Sîde, IV, 389; Cevherî, *eş-Şihâh*, “hık” md.). İlk sözlük yazarlarından Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî halk kelimesinin “ilk defa ortaya konan bir örneğe göre eşyaya yapı kazandırma” (inşâ) ve “olması istenen şeyin ölçülerini belirleme” (takdir) şeklinde iki anlama geldiğini söyler. Birinci anlama, “Biliniz ki halk da emir de Allah'ındır” (el-A'râf 7/54), ikincisine, “Halkedenlerin en güzeli olan Allah yüceler yücesidir” (el-Mü'minûn 23/14) meâlindeki âyetler örnek gösterilir. Hz. İsrâ'nın İsrâiloğulları'na mucize olarak çamurdan kuş biçiminde bir şey yapacağını söylediğine dair âyette geçen halk (Âl-i İmrân 3/49) “takdir” mânâsındadır ve İsrâ'nın “yoktan ortaya çıkarmayı kastetmediği özellikle belirtilir (*Lisânü'l-ʿArab*, “hık” md.). Râgıb el-İsfahânî'ye göre halk kavramı “bir şeyin ölçülerini belirlemek” veya “uydurmak, yakıştırmak” anlamıyla insanlara da nisbet edilebilir. Nitekim Mü'minûn sûresinde (23/14) halk ilk anlamda, “Siz putperestler, sılsız inançlar uyduyorsunuz” âyetinde (el-Ankebût 29/17) ikinci anlamda kullanılmıştır (*el-Müfredât*, “hık” md.). Nisâ sûresinde geçen (4/119), “O inkârcılar Allah'ın halkını mutlaka değiştirecekler” ifadesindeki “Allah'ın halkı” terkihini İbn Abbas, İkrime, Mücâhid gibi ilk müfessirler -halk kelimesinin fitratla birlikte kullanıldığı âyeti (er-Rûm 30/30) delil göstererek- “Allah'ın dini” olarak yorumlamışlardır. Taberî de bu yorumu tercih etmiştir (*Câmî'u'l-beÿân*, IV, 282-285). Aynı terkip “Allah'ın hükümü” diye de açıklanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hık” md.). Şuarâ sûresindeki (26/137) “huluku'l-evvelîn” bazı kıraat âlimlerince “halku'l-evvelîn” şeklinde okunmuştur, bu kıraate göre terkip “öncekilerin uydurması, yakıştırması, eskilerin masalları (esâtîrü'l-evvelîn [krş. el-En'âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24]) ve hurafeleri” (ehâdis) mânâsına gelir (Taberî, IX, 453; İbn Sîde, IV, 389). Son anlam için **ihtilâk** da kullanılır. Bu kelime müşriklerin Kur'an vahyine yönelik ifadelerinde yer almaktadır (Sâd 38/7).

İslâmî kaynaklarda yaratmayla ilgili **ibdâ**, **ber**, **zer**, **fatr**, **sun**, **inşâ**, **ihdâs**, **icâd**, **tasvîr**, **tekvîn**, **ihtirâ**, **ca** gibi kavramlar da yer almaktadır. “Yapmak, inşa etmek, ihdas etmek; başlamak, ilk olmak” anlamlarındaki **bed** kökünden ziyâdeli masdar olan **ibdâ** Allah'a nisbet edildiğinde “ön-

ceden bir örneği olmadan bir şeyi yaratmak” (Cevherî, *eş-Şihâh*, “bdʿa” md.; *Lisânü'l-ʿArab*, “bdʿa” md.); “alete, maddeye, zamana ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye varlık kazandırmak” (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “bdʿa” md.); “bir şeyi yoktan var etmek, bir şeyden başka bir şey oluşturmak” (*et-Taʿrifât*, “ibdâʿ” md.) gibi farklı şekillerde açıklanmıştır. Aynı kökten **bedî** Allah'ın isimlerindedir. “Benzersiz yaratmak, her bir varlığı fiilen meydana getirmek, açığa çıkarmak” şeklinde açıklanan **ber** kelimesinin halktan farklı olarak özellikle canlıların yaratılması hakkında kullanıldığı belirtilir (*Lisânü'l-ʿArab*, “brʿe” md.). Aynı kökten türeyen **bârî** de Allah'ın isimlerindedir. İbn Manzûr, “yaratmak, yaratarak çoğaltmak” anlamındaki **zer** kökünden türeyen **zârî** bârî'in eşanlamlısı diye gösterir (*Lisânü'l-ʿArab*, “zrʿe” md.). Asıl mânâsı “yarmak” olan **fatr** Allah'a nisbet edildiğinde “varlığı yaratmak, ortaya çıkarmak”, **fitrat** ise “ilk baştan yapmak, yaratmak; çocuğa anne karnında Allah'ın verdiği ilk yapı, hilkat, temiz tabiat; insanın özündeki Allah'ı tanıma yeteneği” gibi anlamlara gelir (*Lisânü'l-ʿArab*, “ftr” md.). **Sun** kelimesini “iş yapmak” diye izah eden Râgıb el-İsfahânî, her fiilin **sun** fakat her **sun**'un fiil olmadığını, hayvanlara ve cansız varlıklara **sun** nisbet edilmeyeceğini söyler (*el-Müfredât*, “snʿa” md.). **Sun** kökünden türeyen **sânî** Allah lafzı veya hâlik yerine kullanılır. “Canlanmak, hayat bulmak, büyüüp gelişmek, gençlik çağına girmek” anlamındaki (*el-Müfredât*, “nşʿe” md.) **neş** / **neşʿe** kökünden türeyen **inşâ** kelimesine İbn Manzûr, “yaratmaya başlamak” mânâsını verir (*Lisânü'l-ʿArab*, “nşʿe” md.). Râgıb el-İsfahânî kelimenin daha çok canlılar hakkında kullanıldığını belirtir (*el-Müfredât*, “nşʿe” md.). “Yokken var olmak, vuku bulmak, sonradan meydana gelmek” anlamındaki **hudûs** / **hadâse** kökünden türeyen, bilhassa kelâm ve felsefede yaratma konusunda çok sık kullanılan kelimelerden olan **ihdâs** “bir şeyi yok iken var etmek” (*Lisânü'l-ʿArab*, “hdʿs” md.), “zaman içinde var etmek” (*et-Taʿrifât*, “İhdâs” md.) diye açıklanmıştır. **Vücûd** kökünden **icâd** da “varlık vermek, örneksiz yaratmak” anlamında daha çok kâinatın yaratılışı bağlamında sıkça kullanılan felsefe terimlerindedir. “Şekil, biçim, örnek, bir şeyin dış görünüşü, yapısı, hakikati, mahiyeti, özü” anlamındaki **sûretten** gelen tasvir, İbn Manzûr'a göre Allah'a nisbet edildiğinde “her bir varlığa özel bir sûret vermek, başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan bir yapı kazandırmak” mânâsına gelir (*Li-*

*sânü'l-ʿArab*, “şvr” md.). “Var olmak, vuku bulmak, meydana gelmek” anlamındaki **kevn** / **kiyân** kökünden türeyen **tekvîn** Allah'ın sıfatı olarak “varlığı meydana getirmek, oluşturmak, yaratmak, icat etmek” anlamındadır. Cürcânî tekvini “bir şeyi maddî bir asıldan icat etmek” şeklinde tanımlar (*et-Taʿrifât*, “Tekvîn” md.). Râgıb el-İsfahânî birçok kelâmcının tekvini “ibdâ” mânâsında kullandığını belirtir (*el-Müfredât*, “kvn” md.). Cürcânî bir şeyin maddî bir asla ve zamana bağlanmadan var edilmesine **ibdâ**, madde ve olaylara bağlı olarak zaman içinde var edilmesine **tekvîn** denildiğini söyler. **İhtirâ** kelimesi “yarmak, yırtmak, parçalamak” anlamındaki **har** kökünden türemiş olup kelâm ve felsefede “yaratmak, yeni bir şey ortaya çıkarmak, inşa etmek” mânâsında (Cevherî, *eş-Şihâh*, “hrʿa” md.; *Lisânü'l-ʿArab*, “hrʿa” md.) Allah'ın varlığını kanıtlamak için geliştirilen delillerden biridir. “Koymak, bir şey yapmak, icat etmek, bir şeyden başka bir şey meydana getirmek, bir nesnenin durumunu değiştirmek” anlamlarını içeren **ca** yaratmanın farklı tarzları için kullanılır (*el-Müfredât*, “ca” md.).

**Kur'an**. Kur'an-ı Kerim'de elli iki yerde halk kelimesi ve 200'ü aşkın yerde türevleri geçmektedir. Yaklaşık elli âyette göklerin ve yerin, 100 âyette insanın yaratılışından, elliye yakın âyette genel anlamda yaratmadan söz edilir. Diğer âyetlerde gece, gündüz, ay, güneş, bitki, hayvan, melek, cin, şeytan, hayat, ölüm, öldükten sonra dirilme gibi varlık ve olayların yaratılışıyla Câhiliye devrinde tanrı yerine konan putların hiçliği bağlamında halk kavramı kullanılmıştır (M. F. Abdülbâki, *el-Muʿcem*, “hık” md.). İki âyette **bedî** Allah'ın sıfatı şeklinde geçer (el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101). Her iki âyette Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunun **bedî** kelimesiyle ifade edilmesi bunun hâlik ile aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. **Bârî** “yaratıcı” anlamında iki âyette üç defa zikredilmiştir (el-Bakara 2/54; el-Haşr 59/24). Aynı kökten **beriyye** “yaratılmış, mahlûkat” mânâsındaki halkın eş anlamlısı olarak (Taberî, I, 327-328; XII, 657) Beyyine sûresinde (98/6, 7) geçmektedir. **Zer** masdarından fiiller altı âyette “yaratmak, türetmek” anlamında Allah'a nisbet edilmiştir (meselâ bk. el-En'âm 6/136; en-Nahl 16/13; el-Mü'minûn 23/79). Kur'an'da yaratmayla ilgili kullanılan ve sanat, hilkat kelimeleriyle karşılanan **fitrat** ile bunun fiil şekli olan “fata” bir âyette yer alır (er-Rûm 30/30). Tefsirlerde, **fitrat** kelimesinin bu âyetteki

## YARATMA

bağlamı ve İslâm'ın insan tabiatına en uygun din olması dikkate alınarak buradaki fıtrata "Allah'ın dini, İslâm" mânası verilmiştir (Taberî, X, 182-184; Şevkânî, IV, 257). Fâtır "göklerin ve yerin yaratıcısı" anlamındaki ifade içinde altı, yine aynı kökten gelen değişik fiiller sekiz âyette tekrar edilmiştir. Bir âyette sun' fiili Allah'a nisbet edilmiştir (en-Neml 27/88). İnşâ ve aynı kökten kelimeler yirmi beş âyette Allah'ın fiili bağlamında kullanılır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "hık" md.). Kur'an'da inşâ kavramının genellikle canlıların ve daha çok insanların yaratılışıyla ilgili olduğu görülür. İki âyette geçen, "O sizi topraktan yarattı" cümlesiyle (Hûd 11/61; en-Necm 53/32), Âdem'in yaratılışına işaret edilmiştir. Kur'an'daki "en-neş'ete'l-ülâ" terkihi (el-Vâkıa 56/62) insanın ilk yaratılışını, "en-neş'ete'l-ührâ" (en-Necm 53/47; krş. el-Ankebût 29/20) ölümden sonraki yaratılışını ifade eder (Taberî, X, 130; XI, 535, 652; Şevkânî, IV, 229). İhdas kavramı kelâm ve felsefedeki kozmolojik anlamıyla Kur'an'da yer almaz. İki âyette geçen muhdes kelimesi (el-Enbiyâ 21/2; eş-Şuarâ 26/5) vahyin Allah tarafından meydana getirildiğini anlatır (Taberî, IX, 3, 433). Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'nin bu âyetleri Kur'an'ın mahlûk olduğuna delil gösterdiklerini belirttikten bu görüşü eleştirir (*Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 140-141). "Allah'ın insana sûret vermesi" mânasında dört âyette (Âl-i İmrân 3/6; el-A'râf 7/11; el-Mü'min 40/64; et-Tegâbün 64/3) tasvir masdarından fiiller, bir âyette (el-Haşr 59/24) Allah'ın hâlik ve bâri' isimlerinin arkasından musavvir kelimesi zikredilir. Taberî, "Sizi yarattık sonra size şekil verdik" meâlindeki âyette geçen (el-A'râf 7/11) halk ve tasvire dair değişik yorumları aktardıktan sonra bu âyetin, "Babanız Âdem'i yarattık, sonra ona şekil verdik" mânasına geldiğini söyler (*Câmi'u'l-beyân*, V, 436-438). Şevkânî ise âyeti, "Sizi nutfeye olarak yarattık, bunun ardından da size sûret verdik" diye yorumlar. Şevkânî'nin naklettiği yorumlardan birinde halk ile ruhların yaratılması, tasvir ile de bedenlerin şekillendirilmesinin kastedildiği belirtilir (*Fethu'l-kadir*, II, 219-220). Allah'ın yaratma buyruğu olan "kûn" (ol) emri, çoğu, "Allah bir şeye hükmettiğinde ona 'ol' der, hemen olur" anlamındaki ifade kalıbıyla sekiz âyette geçer (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "kvn" md.). Mâtürîdîler, Allah'a nisbet ettikleri tekvin sıfatını bu âyetlere dayandırır. Taberî'ye göre bu ifade Allah'ın olmasına hükmettiği ve yarattığı her şeyi kapsar. Âyetteki söz dizilişinden çıkabilecek, "Önceden

var olmayan bir şeye nasıl 'ol' diye hitap edilir?" sorusu tartışma konusu olmuştur. Taberî'ye göre Cenâb-ı Hakk'ın bir şeyi varlık alanına çıkarma iradesi ve emriyle o şeyin var edilmesi arasında öncelik-sonralık ilişkisi düşünülemediği için bu soru anlamsızdır (*Câmi'u'l-beyân*, I, 557-558). Bir yoruma göre Allah'ın yaratmayı murat ettiği şey henüz yaratılmamışken O'nun ilminde mevcut olup "kûn" emri ilminde olanın varlığa çıkmasını sağlar. Diğer bir yorumda bunun belli bir varlığa yönelik sözlü emir değil Allah'ın kendi iradesine bağlı hükmü olduğu belirtilir (Mâveridî, I, 178-179). Allah'ın yaratıcı eylemini ifade etmek üzere 100'ü aşkın âyette "ca'l" masdarından isim ve fiiller yer almıştır. En'âm sûresinin ilk âyetinde Allah'ın gökleri ve yeri yaratması için "halaka", karanlıklarla ışığı yaratması için "ceale" fiilinin kullanılması bu iki kavramın aynı anlamı içerdiğini gösterir. Şevkânî'nin yorumuna göre âyette önce, "Gökleri ve yeri yarattı" ifadesiyle cevherlerin, ardından -cevherler arazsız olamayacağı için- "Karanlıklar ve ışığı yarattı" ifadesiyle arazların yaratılışına işaret edilmiştir (*Fethu'l-kadir*, II, 113). "Halaka" ile "ceale" arasındaki anlam birliği, Allah'ın insanları ve diğer canlıları çift yarattığı bildirilirken bu iki fiilden bazan birinin, bazan diğerinin kullanıldığı âyetlerde de görülür (ez-Zâriyât 51/49; en-Necm 53/45; krş. er-Râ'd 13/3; el-Kiyâme 75/39). Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre yaratması bir yerde "halaka" (el-Kamer 54/49) başka bir yerde "ceale" (et-Talâk 65/3) fiiliyle ifade edilmiştir. Yine Allah'ın ilk insanı yaratmadan önce bu iradesini meleklerle bildirdiğine dair âyetlerin ikisinde hâlik (el-Hicr 15/28; Sâd 38/71), birinde aynı mânada (Taberî, I, 236) câil (el-Bakara 2/30) kelimesi geçer.

Kur'an-ı Kerim'de yoktan yaratmanın (ex nihilo) tam karşılığı olan bir ifade yoktur. Birçok âyette "min" edatıyla Allah'ın -her canlıyı sudan (el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45), insanı topraktan (er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11) yaratması gibi- bir şeyi bir şeyden yarattığı belirtilir. İblis'in Âdem'in önünde secde etmeyi reddederken sebep olarak Allah'ın onu topraktan, kendisini daha değerli kabul ettiği ateşten yaratmasını göstermiştir (el-A'râf 7/12; Sâd 38/76). Ancak Kur'an'daki bu tür ifadeler, Grek felsefesinde olduğu gibi bir varlığın başlangıçsız bir temel maddeden (arkhe, hyle) yaratıldığı anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın gökler ve yer ile bunlarda bulunan ve mülk, halk, icâd ve ibdâ' yönünden kendisine ait olan her şeyi (Fahreddin er-Râ-

zî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IV, 22), ortada herhangi bir asıl, örnek olmadan (Taberî, I, 556) yarattığını bildiren çok sayıdaki âyet (meselâ bk. el-Bakara 2/117; el-Hicr 15/85; el-Furkân 25/59; Fâtır 35/1) dikkate alındığında Kur'an'a göre Âdem'in yaratıldığı toprak, canlıların yaratıldığı su ve İblis'in yaratıldığı ateş dahil bütünüyle âlemin ve ondan olanların başka bir asıl madde olmadan yoktan yaratıldığı, dolayısıyla yaratılan her şeyin önceli ve sonlu olduğu ortaya çıkar. Nitekim herhangi bir asıl, öz veya ilk madde belirtilmeden; "Her şeyi yarattı" (el-Bakara 2/29; el-En'âm 6/101, 102; el-Furkân 25/2; ez-Zümer 39/62); "Dilediğini yaratır" (Âl-i İmrân 3/47; en-Nûr 24/45; el-Kasas 28/68) gibi mutlak yaratmadan söz eden çok sayıda âyet vardır. "Daha önce sen (Zekeriyâ) hiçbir şey değilken seni de yaratmıştım" meâlindeki âyette geçen (Meryem 19/9) "hiçbir şey değilken" ifadesi "sırf yokluktan yaratma" şeklinde açıklanmıştır (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXI, 161). Âyetlerde genellikle varlığı, özel olarak insanı ilk defa Allah'ın yarattığı, sonunda onu yokluk haline veya bir başka varlık aşamasına yine O'nun çevireceği bildirilir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "bd'e" md.). Taberî'nin naklettiğine göre aynı mahiyetteki bir âyete (el-Enbiyâ 21/104), "Hiçbir şey yaratmadan önce sadece biz vardık ve bizden başka bir şey yoktu; bunun gibi eşyayı helâk eder, yokluğa çeviririz" mânası verilmiştir (*Câmi'u'l-beyân*, IX, 96-97).

Göklerin ve yerin yaratılmasıyla ilgili olarak on âyette yer alan "bi'l-hakkı" ifadesi "doğru ve isabetli" veya "hikmetli" şeklinde açıklanmıştır. Nitekim göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunanların boş yere (bâtlı) yaratılmadığını bildiren âyetlerdeki bâtlı kelimesine (Âl-i İmrân 3/191; Sâd 38/27), "anlamsız, amaçsız, eğlence olsun diye" mânası verilmiş (krş. el-Enbiyâ 21/16; ed-Duhân 44/38), bu âyetlerden evrenin ve evrendeki her şeyin yaratılışındaki hikmetin vurgulandığı belirtilmiştir (Taberî, III, 551; V, 233; Fahreddin er-Râzî, XIII, 26-27; Şevkânî, I, 458). Mü'minûn sûresinde (23/115) insanın yaratılışının da anlamsız olmadığı bildirilir. Birçok âyette ibadet, secde, tesbih gibi kavramlarla doğrudan veya dolaylı biçimde gerek insanların gerekse evrendeki her şeyin temel yaratılış sebebinin Allah'a kulluk olduğuna işaret edilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/21; en-Nahl 16/49; el-İsrâ 17/44; Fussilet 41/37; ez-Zâriyât 51/56). Bununla birlikte -Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı bulunmadığından- O'nun kurduğu küllî

düzen içinde her varlığın yaratılış amacı bu düzenin işleyişine kendi konumuna göre katkıda bulunmaktır. Meselâ insanların kadın ve erkek olarak yaratılması beşer türünün devamı içindir (en-Nisâ 4/1; en-Nahl 16/72). Suyun yaratılışı canlıların meydana gelmesine ortam hazırlamıştır (el-Enbiyâ 21/30; en-Nûr 24/45). Güneş ışık ve aydınlık vermesi için (Yûnus 10/5; Nûh 71/16), gece insanların dinlenmesi, güneş ve ay zamanı ölçmeleri, yıldızlar yön bulmaları, yağmur bitkilerin oluşup gelişmesi için (el-En'âm 6/96-99) yaratılmıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de yaratılmışlarda son amacın insan olduğu bildirilmekte, ilgili âyetlerden bu amacın iki yönünün bulunduğu anlaşılmaktadır. 1. İnsan hayatına fayda sağlama, insan hayatını kolaylaştırma. Bu hususla ilgili birçok âyette gökler, yer, denizler, ırmaklar, nehirler, denizlerdeki gemiler, gece ve gündüz, ay ve güneş, yağmur, bitkiler, hayvanlar gibi yerde ve göklerde bulunanların hepsinin insanın emrine verildiği (müshahhar kılındığı) bildirilir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ca1", "sâr" md.leri). Bunların yaratılış amaçlarından biri, insanlık âleminin Allah'ın tayin ettiği son vakit (ecel-i müsemma) gelinceye kadar kendisini kuşatan yaratılmışlardan istifade etmesidir. 2. İnsanın yaratıcıyı tanınması, O'nun varlığına, birliğine inanması ve O'na itaat etmesi. Çeşitli âyetlerde insanın kendi yaratılışı dahil gökler, yer ve bunlarda bulunanlar; gece, gündüz, güneş, ay, yıldızlar, rüzgâr, şimşek, bulut, yağmur, deniz, hayvanlar, bitkiler; cinsiyet, dil ve renk farklılıkları gibi insan bilgisinin ulaşabildiği bütün varlık ve olaylar Allah'ın birliğini, kudretini ve hikmetini gösteren, insanların ibret alması gereken işaretler (âyetler) olarak gösterilmiştir (el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/5-6; er-Rûm 30/20-25, 46; Fussilet 41/37; el-Câsiye 45/3-6). Sonuçta insanın, bilgisinin ulaşabildiği bütün yaratılmışlara ibret nazarıyla bakarak ilâhî hakikatin delillerini ve işaretlerini görmesi, doğru bir inancı benimsemesi ve hayatına buna göre düzen vermesi amaçlanmıştır.

**Hadis.** Hadislerde de yaratmayla ilgili en çok kullanılan kelime halktır. Bir hadiste aynı anlamda "berae" ve "zerae" fiilleri yer almıştır (*Müsned*, III, 419; *el-Muva'ta'*, "Şe'ar", 12). Ayrıca esmâ-i hüsnânın zikredildiği rivayetlerde yaratmayla ilgili hâlik, bâri, musavvir, bedî ve fâtr isimleri geçer. Bazı hadislerde inşâ kavramı "yaratma" mânasında geçmektedir (Buhârî, "Tefsîr", 50/1, "Tevhîd", 257; Müslim, "Cennet", 36, 38). Buhârî göklerin, yerin ve di-

ğer varlıkların yaratılışına ayırdığı bölümün girişinde ("Tevhîd", 27) "Allah sıfatları, fiilleri ve emriyle hâlikdir, mükevindir; O yaratılmamıştır; O'nun fiili, emri ve yaratmasıyla meydana gelen şeyler ise mef'ûl, mahlûk ve mükevindir" dedikten sonra Hz. Peygamber'in gece gökyüzüne bakarak, "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için işaretler vardır" meâlindeki âyeti okuduğunu (Âl-i İmrân 3/190), ardından namaz kıldığını nakleder. Bir hadiste Allah için "yaratan, sonra sûret veren, sûreti en güzel yapan" ifadesi geçer (*Müsned*, I, 95, 102; Müslim, "Müsâfirin", 201, 202; Ebû Dâvûd, "Salât", 119). "Her şey Allah'ın mahlûku ve mülküdür" (Müslim, "Kader", 10); "Yaratılmış her canlının yaratıcısı yalnızca Allah'tır" (Buhârî, "Tevhîd", 18; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 48; Tirmizî, "Nikâh", 40) meâlindeki hadisler Allah'ın tek ve mutlak yaratıcı olduğunu ifade eder. Bir hadiste her mahlûkun sudan yaratıldığı bildirilir (Tirmizî, "Cennet", 2). Melekler nurdan (*Müsned*, VI, 158, 168; Müslim, "Zühd", 60), şeytan ateşten (*Müsned*, IV, 226; Ebû Dâvûd, "Edeb", 3) yaratılmıştır. İnsanlar Âdem'in çocuklarıdır; Âdem de topraktan yaratılmıştır (Tirmizî, "Menâkıb", 74).

"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" hadisinde (Buhârî, "İstizân", 1; Müslim, "Birr", 115, "Cennet", 28) sûretin Allah'a izâfe edilmesi değişik yorumlara yol açmıştır. Râgib el-İsfahânî'ye göre bu hadis Allah ile sûret arasında bütün-parça (ba'zıyyet) ilişkisini ve benzerliği değil mülkiyet ilişkisini ifade eder (*el-Müfredât*, "şvr" md.; *Lisânü'l-Arab*, "şvr" md.). Diğer bazı kaynaklarda bu hadise iki farklı açıklama getirilmiştir. Burada ya özel olarak Âdem'in sûreti kastedilmiş, onun düzgün ve hilikati kâmil bir beşer olarak yaratıldığı anlatılmış veya -sûret kelimesi "sıfat" anlamında da kullanıldığına göre- hadiste Allah'ın Âdem'i kendi zâtında olan hayat, ilim, görme, işitme gibi sıfatlarla donattığı belirtilmiş, Âdem'in sûreti Allah'ın ismine izâfe edilerek Âdem'in şahsında insan türüne şeref bahşedilmiştir (İbn Hacer, XXIII, 3-4; Bedreddin el-Aynî, XVIII, 284). Hadislerde bazı yaratılışlar için zaman da zikredilir. Buna göre Allah dünyayı cumartesi günü (*Müsned*, II, 327; Müslim, "Münâfikin", 27), Âdem'i cuma günü (*Müsned*, II, 1, 4; Müslim, "Cum'a", 17, 18; Ebû Dâvûd, "Şalât", 207) yaratmıştır.

Hz. Peygamber, çok soru sormanın sakıncalarına dikkat çekmek üzere insanların durmadan soru sorduklarını, sonunda

işî, "Allah her şeyi yarattığına göre O'nu kim yarattı?" demeye kadar götürdüklerini (Buhârî, "İftisâm", 3), diğer bir rivayette göre benzer soruları insanları saptırmak için şeytanın onlara soracağını belirtmiş, böyle durumla karşılaşanlara, "Şeytandan Allah'a sığınırım" diyerek bu kuruştuyu zihinlerinden çıkarmalarını öğütlemiştir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 11). Yaratılışın başlangıcına işaret eden bir hadiste, "Allah vardı ve O'nunla birlikte (diğer bir rivayete göre O'ndan başka) hiçbir şey yoktu; arşı su üzerindeydi; her şeyi levh-i mahfûza yazdı, gökleri ve yeri yarattı" denilmektedir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 1; *Müsned*, II, 313, 501; V, 316, 321). İslâm âlimleri bu hadisi yoktan yaratmanın açık bir delili kabul ederler. Mu'tezile âlimi Ebû Bekir el-Esamm'a göre Kur'an'da da geçen, "Arşı su üzerindeydi" ifadesi (Hûd 11/7) arşın suya bitişik olduğu anlamına gelmez; bu, "Gök yerin üstündedir" demeye benzer (Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 150). Tefsir ve hadis âlimleri bu ifadeden arşın ve suyun yer ve göklerden önce yaratıldığı mânasını çıkarmışlardır (Zemahşerî, II, 259; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVII, 150; Bedreddin el-Aynî, XII, 255-256). İbn Hacer el-Askalânî söz konusu hadisi şöyle açıklar: "'Allah'tan başka' ifadesi gösteriyor ki başlangıçta Allah'ın dışında ne su ne arş ne de başka bir şey vardı". İbn Hacer, "Allah gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce bütün ölçü ve hacim kriterlerini belirlemişti" diye başlayan hadisi (*Müsned*, II, 169; Tirmizî, "Kader", 18) dikkate alarak yukarıdaki hadisten şu mânayı çıkarır: "Arşı su üzerinde bulunduğu göre Allah önce suyu, sonra arşı, sonra da gökleri ve yeri yarattı. Hadisteki 'kâne' fiili Allah'ın ezeliyetine, başka varlıkların da yokluktan yaratılmasına delâlet eder" (*Fethü'l-bârî*, XIII, 6-7). Âyet ve hadislerde yaratma bağlamında geçen arş ve kürsünin (el-Bakara 2/255; *Müsned*, I, 282, 296; V, 229; Dârimî, "Rikâk", 80) maddî bir varlığa tekkabül etmeyip ilâhî saltanat, hâkimiyet, yücelik ve büyüklükten kinaye olduğu da belirtilmiştir. Başka bir hadiste, "Şanı yüce olan Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir. Sonra ona 'yaz' dedi; işte o anda kıyame-te kadar olacaklar belirlendi" denilmektedir (*Müsned*, V, 317; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Kader", 17). Bu hadisin kader konusunun sembolik bir ifadesini yansıttığı ve bu açıdan Allah'ın, yaratılmasını takdir ettiği şeyleri önce belirlediğini bildiren yukarıdaki hadisle aynı şeyi anlattığı dikkate alınırsa ilk yaratılanın su olduğuna işa-

## YARATMA

ret eden rivayetlerle çelişmediği görülür. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, "Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?" sorusuna, "Amâda idi; onun ne altında ne üstünde hava vardı. Sonra Allah kendisinden başka hiçbir şey yokken su üzerinde arşı yarattı" şeklinde cevap vermiştir (*Müsned*, IV, 11, 12; Tirmizî, "Tefsîr", 11/1; İbn Mâce, "Muḥaddime", 13). İlk dönüm âlimlerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Arapça'da amânın "bulut" anlamına geldiğini, ancak bu hadisteki mânâsını bilmenin mümkün olmadığını söyler. Bu görüşe katıldığını belirten Ezherî'ye göre akılla kavranamayan şeye de amâ dendiğine göre hadisteki "amâda idi" ifadesinin, Allah'ın akılla kavranamayacak ve mahiyeti bilinemeyecek bir konumda bulunduğu şeklinde anlaşılması mümkündür (*Lisâ-nü'l-'Arab*, "amy" md.; ayrıca bk. AMÂ).

**Kelâm.** Kelâm literatüründe halk kavramına genellikle "bir şeyin şekil ve ölçüsünü belirlemek" (takdir) anlamı verilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın naklettiğine göre Ebû Ali el-Cübbâi halkın takdirden ibaret olduğunu, mahlûkun da "yaratılıştan beklenen amaca göre mükemmel bir şekilde belirlenmiş fiil" anlamına geldiğini söylemiş, Ebû Hâşim el-Cübbâi ise halk iradeyle aynı şey saymıştır (*Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, s. 548). Gazzâlî, Haşr sûresinde (59/24) ardarda gelen hâlik, bâri' ve musavvir isimlerinin farklı anlamlar içerdiğini belirterek yokluktan varlığa çıkarılan bir şeyin oluşum sürecini takdir, icat ve tasvir şeklinde sıralar. Buna göre Allah takdir edici olarak hâlik, icat edici olarak bâri', yarattıklarını en güzel biçimde şekillendirdiği için musavvirdir (*el-Maḥşadü'l-esnâ*, s. 52-53). Fahreddin er-Râzî halkın hem "icâd, ibdâ", yokluktan varlığa çıkarma" hem "takdir" mânâsına geldiğini belirtir; takdiri de "bir şeyi belli bir ölçüye göre oluşturmak" (tekvin) şeklinde tanımlar. Râzî'ye göre takdirde üç unsur bulunur: Bir şeyi varlığa çıkaracak kudret, o şeyi belli ölçüde belirleyen irade, bu ölçü hakkındaki bilgi. Râzî, Mu'tezile âlimlerinden Ebû Abdullah el-Basrî'nin, halk kavramında "düşünme" anlamının bulunması sebebiyle Allah hakkında hâlik isminin ancak mecaz yoluyla kullanılabilmesi yönündeki fikrini halkın "icâd ve ibdâ" mânâsını da içermesi, ayrıca Allah'ın takdir için düşünmesinin şart olmaması sebebiyle reddetmiştir (*Levâmi' u'l-beyyinât*, s. 208-214).

Kelâm kaynaklarında âlemin yaratılması meselesi tartışılırken halk, ibdâ', icâd gibi kelimelerin yanında konu çoğunlukla

hudûs kavramı çevresinde ele alınmış, yaratma için ihdâs, yaratıcı için muhdis, yaratılan için hâdis ve muhdes kelimeleri kullanılmıştır. Bütün kelâm âlimleri çeşitli delillere dayanarak cevher ve arazların, dolayısıyla cisimlerin ve bütünüyle âlemin hâdis olduğunu, her hâdisin bir muhdis ihtiyacı bulunduğunu belirtip -çeşitli delillerle teselsülün imkânsızlığını da göstererek- buradan âlemin Allah tarafından yaratıldığı sonucunu çıkarırlar. Kelâm ilminde Allah'ın âlemi yoktan (ma'dûm, lâ şey', leys) yarattığı konusunda ittifak edilmekle birlikte ma'dûmun "şey" olup olmadığı, bir varlığa tekabül edip etmediği meselesi önemli tartışmalara yol açmış; Ehl-i sünnet kelâmcıları şey'e "varlık" anlamı verdikleri için ma'dûmu "lâ şey" (şey değil) sayarken Mu'tezile âlimleri onu şey kabul etmiş; bu da Ehl-i sünnet âlimleri tarafından âlemin önceden mevcut olan bir şeyden yaratıldığı, dolayısıyla Allah'tan başka ezeli bir gerçeğin var olduğu şeklinde anlaşılabilirleştirilmiştir. Mu'tezile kaynaklarında, "Ma'dûm şeydir" biçiminde açık bir ifadeye rastlanmaz. Kâdî Abdülcebbar, Ebû Abdullah el-Basrî'nin, "Ma'dûm sürekli var olmayan, yok olan" şeklindeki sözünü ma'dûmların daha önce var olduğu fikrine götürdüğü için reddetmiş, kendisi ma'dûmu "mevcut olmayan mâlûm" diye tanımlamış ve bu tanımın Allah'ın dışında ikinci bir kadîmin varlığını akla getirmeyeceğini söylemiştir (*Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, s. 176-177). Buna karşılık Hişâm b. Amr el-Fuâtî hariç Mu'tezile âlimlerinin ma'dûmları gerçek şeyler saydıklarını, onların ezeli ve sonsuz olduğunu inandıklarını bildiren İbn Hazm bunun sınırsız, ezeli ve yaratılmamış şeylerin varlığını tasdik etme anlamına geldiğini ve âlemin ezelliliğini kabul eden (dehrî) bir görüş olduğunu belirtir (*el-Faṣl*, IV, 202). Nitekim bu tartışmaları değerlendiren H. Austryn Wolfson, ma'dûmun bir şey olduğuna inanan bütün Mu'tezile âlimlerini; Platoncu düşüncedeki önceden mevcut ezeli madde inancını takip ettiğini söylemektedir (*Kelâm Felsefeleri*, s. 280). Öte yandan Ehl-i sünnet âlimlerinin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri de Mu'tezile'nin benzer itirazıyla karşılaşmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri Allah'ın diğer sıfatları gibi halk sıfatının da ezeli olduğunu düşünürken Mu'tezililer bu görüşün birden fazla kadîm varlık bulunduğu (taaddüd-i kudemâ') sonucuna götüreceğini, dolayısıyla tenzihe aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Mu'tezile âlimlerinin Allah'ın zâtın-

dan ayrı gerçeklikler olarak sıfatların varlığını reddetmeleri kendi aralarında da Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına yol açmıştır. Nitekim Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre Abbâd b. Süleyman, "Allah ezelde yaratıcıydı" demenin de, "O ezelde yaratıcı değildi" demenin de mümkün olmadığını, aynı durumun diğer fiilî sıfatlar için de söz konusu olduğunu söylemiş, Cübbâi ve mezhebin Bağdat kolu mensupları ile Basra kolu mensuplarının bir bölümü, "Allah ezelde yaratıcı ve râzîk değildi" derken diğer sıfatlar hakkında farklı görüşleri sürmüştür (*Maḳâlât*, s. 186-187).

**İslâm Felsefesi.** İslâm felsefesi kaynaklarında yaratmayla ilgili halk, ibdâ', icâd, sun', hudûs gibi kavramlar yanında sudûr, feyiz ve işrak da kullanılmakta ve yaratıcı sâni', bâri', mübdi', muhdis, fâil, evvel gibi isimlerle anılmaktadır. İlk İslâm filozofu, aynı zamanda Mu'tezile kelâmcısı olarak bilinen Ya'kûb b. İshak el-Kindî, daha sonra geliştirilecek olan Yeni Eflâtuncu sudûr teorisinin aksine âlemin Allah'ın iradesiyle yoktan yaratıldığını ve onun son bulacağını kaydetmiş (*Resâ'il*, I, 114 vd.), "ilk gerçek bir" diye andığı Allah'ın bütün oluşların yoktan yaratıcısı (mübdî) olduğunu, bütün yarattıklarının O'nun varlıkta tutması sayesinde mevcudiyetlerini sürdürdüklerini belirtmiştir (*a.g.e.*, I, 162). Kindî gerçek anlamda fiili "varlıkları yokluktan var etme" şeklinde tanımlar ve bu anlamdaki fiilin Allah'a mahsus bulunduğunu, "bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma" diye açıkladığı ibdâ' kavramının da bu mânadaki fiiller için kullanılabilmesini ifade eder (*a.g.e.*, I, 165, 182-183). Buna karşılık Ebû Bekir er-Râzî'nin Eflâtun felsefesinden ilham alıp ileri sürdüğü (Mâcid Fahrî, s. 93-96), yaratıcı, nefis, heyûlâ (mutlak madde), halâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman) ilkelerinden oluşan "el-kudemâü'l-ḥamse" (beş ezeli prensip) hakkındaki düşüncesi, İslâm inanç ve düşünce geleneğinde değişik yorumlarıyla benimsenen yaratma fikrine aykırı görülmüş, birçok müslüman âlim ve düşünürün ağır eleştirisine hedef olmuştur (*Resâ'il felsefiyye*, s. 165-216; *DîA*, XXXIV, 481). İhvân-ı Safâ Allah için hâlik, yaratılmışlar için mahlûk sıfatlarını kullanmakla birlikte daha ziyade yoktan ve örneklessiz yaratmayı ifade eden ibdâ', ihdâs, ihtirâ gibi kavramları tercih etmiştir. Bununla birlikte başka yerlerde de görüldüğü gibi bu konuda da kavramları gerçek anlamlarının dışına taşıdığı görülmektedir. Ni-

tekim Allah'ın kerem ve cömertliğinin ifadesi olan yaratıcılığını Yeni Eflâtuncu feyiz ve sudûr kavramlarıyla açıklar ve yaratıcıdan ilk sudûr edenin akıl olduğunu, ardından yine feyiz yoluyla küllî nefis, ilk madde ve nihayet diğer varlıkların yaratıldığını ileri sürer. İhvân-ı Safâ'ya göre aklın da ibdâ' gücü bulunmakla birlikte ona bu özelliği bahşeden Allah'tır. Bütün varlıkların formları akılda mevcut olup sudûr sürecinde akıl bu formları ruhanî cevher olan küllî nefese aktarır ve sonuçta eşya küllî nefis aracılığıyla var edilir (*er-Resâ'il*, II, 127; III, 517; IV, 206-207; *er-Risâletü'l-câmi'a*, s. 51, 377, 481, 491).

Fârâbî kâinatın meydana gelişini Yeni Eflâtuncu feyiz ve sudûr teorisine sistemleştirilmiş, daha sonra bu anlayış başta İbn Sinâ olmak üzere aynı çizgideki diğer düşünürlerce devam ettirilmiştir. Öte yandan sudûr teorisine karşı özellikle Gazzâlî'nin başlattığı güçlü eleştiriler İbn Rüşd, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye gibi ünlü düşünürler tarafından sürdürülmüştür. Buna karşılık sudûrcu yaratma teorisi Sühreverdi el-Maktûl, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mistik düşünürlerin yaratılış düzenini açıklamalarına farklı derecelerde ilham kaynağı teşkil etmiştir. Yaratmanın ezeliyeti konusunda değişik bir görüş İbn Rüşd tarafından benimsenmiştir. İbn Rüşd, Eş'ariyye'nin varlığın sonradan yaratıldığı ve sonlu olduğunu yönündeki düşüncesini ve karnıtlarını eleştirirken kendisi âlemin fâili olan Allah'ın varlığı gibi fiilinin de ezeli olmasını mâkul ve mümkün görmüş, her varlığın başlangıcı ve sonu bulunduğunu, ancak var olmanın (yaratılışın) sonsuz bir süreç olduğunu söylemiştir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 182-185, 428-429, 431-434; *Faşlü'l-makâl*, s. 85-87). Aynı fikri benimseyen İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'un bu açıklaması, hem geçmişte ve gelecekte sonu olmayan varlığın imkânsızlığını savunan kelâmcıların görüşünü hem de cisimlerin hareketlerinin başlangıçsız ve sonuz olarak devam ettiğini, dolayısıyla semavî cisimlerin yaratılmamış bulunduğunu ileri süren filozofların iddialarını çürütmektedir. Sonuçta İbn Rüşd gibi İbn Teymiyye de tek tek varlıklarla tür bakımından varlığı birbirinden ayırmak gerektiğini, fertleri hâdis olan bir türün tür olarak sürekli olabileceğini ileri sürmüştür (*Der'ü te'âruzi'l-aql*, IX, 101-103).

#### BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "zî'e" md.; *et-Ta'rifât*, "Cañ", "Kâne" md.İleri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "bd'a" md.; *Müsned*, I, 95, 102, 282,

296; II, 1, 4, 169, 244, 251, 313, 323, 327, 501; III, 419; IV, 11, 12, 226; V, 229, 316, 317, 321; VI, 158, 168; Kindî, *Resâ'il*, I, 114 vd., 162, 165, 182-183; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ'il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Beyrut 1402/1982, s. 165-216; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 186-187; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1377/1957, II, 127; III, 517; IV, 206-207; a.mlf., *er-Risâletü'l-câmi'a* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1394/1974, s. 51, 377, 481, 491; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1412/1992, I, 236, 327-328, 556-558; III, 551; IV, 282-285; V, 233, 349, 436-438; IX, 3, 96-97, 237, 433, 453; X, 130, 182-184; XI, 535, 652; XII, 657; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 176-177, 548; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I, 178-179; İbn Hazm, *el-Faşl*, IV, 202; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1388/1968, IV, 388-389; Gazzâlî, *el-Maḥşadü'l-esnâ*, s. 52-53; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), II, 259; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Süleyman Dün-yâ), Kahire 1972, s. 182-185, 428-429, 431-434; a.mlf., *Faşlü'l-makâl* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1961, s. 85-87; Fahreddin er-Râzî, *Mefâ-tihü'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, IV, 22; XIII, 26-27; XVII, 150; XXI, 161; XXII, 140-141; a.mlf., *Levâmi'u'l-beyyinat* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 208-214; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Beyrut 1399/1978, IX, 101-103; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hatîb), XIII, 6-7; XXIII, 3-4; Bedreddin el-Aynî, *Ümde'tü'l-kâirî*, Kahire 1392/1972, XII, 255-256; XVIII, 284; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, I, 458; II, 113, 219-220; IV, 229, 257; Mâ-cid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 93-96; H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 280; Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa 2006, s. 75-124; R. Arnaldez, "Khalq", *Et²* (Fr.), IV, 1012-1020; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXIV, 481.



MUSTAFA ÇAĞRICI

□ TASAVVUF. İlk sûfler yaratılış başta olmak üzere Tanrı-âlem ilişkisini bir inanç meselesi olarak görmüş, bu hususta Ehl-i sünnet'in ve özellikle Eş'arî kelâmcılarının açıklamalarını kendileri için geçerli ve bağlayıcı kabul etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin öncülüğünde gelişen bu tasavvuf anlayışı Serrâc, Kelâbâzî, Hücürî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi sûfi müellifler tarafından sürdürülmüş, tasavvufun akaide dair meselelere ancak dolaylı biçimde müdahale edebileceği fikri kabul edilmiştir. İlk dönem sûfleri Ehl-i sünnet'in yaratılış görüşüyle bu görüşü dayandırdıkları Allah'ın kudret ve iradesiyle âlemi yoktan var ettiği, âlemde zorunlu bir nedensellik bulunmadığı gibi düşünceleri genelde benimserler (Kelâbâzî, s. 63). Hücürî sûflerinin yaratılış görüşünü özetlerken göklerin, yerin, dağların, çöllerin, feleklerin, ölümün, hayatın, kısacası her şeyin bir yaratıcısının bulunduğunu, O'nun muhtar ve

kâdir olduğunu söyler, ardından Ehl-i sünnet'in Allah'a nisbet ettiği sıfatları zikreder. Bununla birlikte Hücürî, kendi devrinde İslâm dünyasında çeşitli yaratılış teorileriyle sûflere ait görüşleri birbirinden ayırmaya çalışır. Bu bağlamda sûflerinin karanlıkla nur fikrini kabul eden Seneviyye'den, Ehrimen ve Yezdân ikiliğini benimseyen Mecüsiyyûn'dan, tabiat ve kuvvet fikrine sahip tabiyyûndan, yedi yıldızın yaratılışını kabul eden felekiyyûn / eflâkiyyûndan, "iki yaratıcının varlığına inanan" diye tanımladığı Mu'tezile'den farklı düşüncülerini belirtir (*Keşfü'l-maḥcûb*, s. 521).

Sûfler, Ehl-i sünnet'in yaklaşımını benimsemekle birlikte bu konuda bazı yeni düşünceler de geliştirmişlerdir. Bunların en önemlisi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin bezm-i eleste ruhların yaratılıp yaratılmadığı hakkındaki görüşüdür. Cüneyd'e göre tasavvufun maksadını teşkil eden tevhid derecesine ancak beşerî özelliklerden bütünüyle kurtulup fenâ haline ermekle ulaşılabilir. Ona göre fenâ, yaratılmadan önceki hale dönüşü ifade eder. Buradan hareketle Cüneyd'in insanın yaratılışını veya dıştaki varlığını (kevn) önceleyen bir hakikat fikrine sahip olduğu belirtilir. Aynı yaklaşım Hallâc-ı Mansûr'da da görülmektedir. Bu görüşlere paralel olarak bazı menkıbelerde, sûflerinin bezm-i eleste ve bu âlemdeki misâka atıfta bulduklarından tasavvufdaki seyrüsülûkün maksadını misâki hatırlamak diye zikrettikleri kaydedilir. Bu düşünceler, sûflerinin insanın fiilen yaratılmadan önce bir hakikate sahip olduğunu ve bunu ruhlar âleminde veya eleste bezmindeki varlık diye ifade ettiklerini gösterir. İlk dönem sûfleri tarafından nazarı çerçevesi çizilmeden ileri sürülen bu imalar, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin sıkça atıfta buldukları bu konular tasavvufun farklı devirlerini birbirine bağlayan düşünceler olmuştur.

Yaratılışa ilgili olarak sûflerinin üzerinde durduğu diğer bir görüş yaratılışta bir amacın bulunup bulunmadığı hususudur. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin, "Felek âdemoğlunun nefesleriyle döner" sözü insanın kâinatındaki yerini belirtir. Ona göre insan âlemin varlık sebebidir. Bu bağlamda ilk sûflerinde âlemin veya insanın kıdemi fikri görülme de ruhun ölümlü olup olmadığı hususunda aralarında bazı görüş ayrılıklarının varlığı zikredilmektedir. Kelâbâzî sûflerinin ruh hakkında yaratılmış olduğu ve yaratılmış olmadığı şeklinde iki gruba ayrıldıklarını belirtir (*Taarruf*, s. 100).