

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 Sînâ 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. Abdülbâkî, *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 sûflerde 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).

YARATMA

Bundan dolayı fenâ-bekâ, fark-cem', ayrıca vuslatın anlamı bu konudaki görüşlerle doğrudan irtibatlıdır. Kuşeyrî, sûflerin büyük çoğunluğunun ruhun yaratılmış olup bedene yerleştirildiğini kabul ettiğini söyler. Âhirette ruh bedenle birlikte yeniden yaratılacaktır. Ona göre ruhun yaratılmamış olduğunu kabul edenler sapıklık içindedir (*Risâle*, s. 234).

Yaratılışa ilgili diğer bir konu âlemdeki nedensellik problemidir. Yaratma kudret ve iradeyle gerçekleştiğine göre âlemde ilâhî kudreti sınırlayan bir sebeplilik bulunmamalıdır. Sûfler tevekkül, sabır, fenâ ve tevhid gibi hususlara dair görüşlerini açıklarken nedensellik hakkındaki düşüncelerini de ortaya koymuşlardır. İlk sûfler için nedensellik, üzerinde hiç konuşulmaması gereken bir şeydir. Onlar Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu, sebeplerin O'nun fiilini sınırlamayacağını ve bir nedensellikten söz edilemeyeceğini belirtirler (*a.g.e.*, s. 345 vd.; Sühreverdî, s. 194 vd.). Öte yandan bazı ilk sûfler hastalanınca tedavi olmayı, insanlardan gelecek bir yardımı kabul etmeyip her şeyin Allah'tan isteneceğini söylerken nedensellik fikrine karşı çıkmışlardır. Sûfler, tasavvufî hallere dair fikirlerinde Allah'ın âlemdeki fâilliğini ve ilâhî kudretin sınırsızlığını vurgulamış, kulun O'nun fiili karşısındaki mutlak edilgenliğini idrak etmesini tasavvufun bir gereği saymıştır (Abdükerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, s. 355; Ebû Tâlib el-Mekkî, III, 94 vd.). Âlemdeki sebepliliği reddeden böyle bir hal anlayışı çerçevesinde insan sürekli Hakk'ın fiilinin tesiri altındadır ve bu fiili sınırlayacak hiç bir güç yoktur. Sûflere göre tevekkül, rıza, teslimiyet, tefvîz, inâbe ve sabır Allah'ın kulu için her şeyin en iyisini yaratacağı inancına dayanır (*a.g.e.*, III, 152).

Tasavvuf, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte nazarı bir dile ve sistematik bir yapıya kavuşmuş, kelâm ve felsefenin alanı sayılan konular sûfler tarafından ele alınmış ve ilk defa bir yaratılış teorisinden söz edilir hale gelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisi kelâm ve felsefenin yaratılış ve sudûr teorilerinin izlerini taşıyan, bunun yanında âyet ve hadislerden çıkarılmış pek çok kavram ve ifadenin yorumlandığı zengin bir dile sahiptir. Aynı zamanda bu teori süratli geçişlerle ahlâktan metafiziğe, tabiattan fıkhâ, kelâma ve diğer din bilimlerine doğrudan ve dolaylı atıfların bulunduğu geniş bir zeminde üretilip dile getirilmiştir. Teorinin takibi felsefe ve kelâm metinle-

rine göre güçlük arzetsede de özellikle cedel üslûbundan uzak kalan dili diğerlerine göre daha anlaşılır bir yapıya sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin yaratılış anlayışı kelâm-daki yaratılışla felsefedeki sudûr teorisinin bir eleştirisi olarak da yorumlanabilir. Bundan dolayı yaratılış Sadreddin Konevî tarafından metafiziğin çerçevesine dahil edilmiştir (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 10). Yaratılış meselesi ayrıca İbnü'l-Arabî döneminde ve daha sonra ilâhî isimler, insanın ahlâkî bir varlık olarak gelişimi, âlemin anlamı gibi hususların ana çerçevesini belirlemiştir.

Her şeyden önce sudûr teorisinin Tanrı ile âlem arasındaki süreklilik ilişkisiyle "birden bir çıkar" ilkesi (*a.g.e.*, s. 14) İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisinde muhafaza edilmiştir. Sûfler sudûr teorisinin bu yönünü reddetmezken benzer bir akıl yürütmeyle Tanrı'yı mutlak varlık olarak kabul etmişlerdir (Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 169 vd.). İbnü'l-Arabî düşüncesinin metafizikçilerin düşüncesiyle örtüştüğü birinci nokta budur. Bu durumda yaratılış, mutlak varlığın mümkünlerin hakikatlerinde tecellisi veya onlara varlık vermesinden ibarettir (Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 31). Bu da İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd olarak bilinen varlık anlayışının ana cümlelerinden biridir. Âlemin yaratılış sürecinde dile getirilen akıllar, felekler, semavî varlıklar, tabiat içindeki süreklilik ve ilişkiler, müvelledât-ı selâse, semavî varlıklarla yer arasındaki irtibat da sudûr teorisindeki şekliyle muhafaza edilmiştir. Ancak İbnü'l-Arabî söz konusu teorisi vahiy ekseninde yorumlarken onun özünü ve içeriğini oluşturan nedensellik ilkesini ortadan kaldırmış, "vesileci sudûr" diye ifade edilebilecek bir düşünceyi savunmuştur. Vesileci sudûr Tanrı-âlem ilişkisini sudûr teorisine yorumlayan, fakat bu teorisinin özünü teşkil eden zorunlu nedensellik zincirini Tanrı ile her bir varlık arasında bulunan, "vech-i has" diye adlandırılan merkezî bir kavramla aşan yeni bir yaratılış felsefesidir (Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 214). Sûflere göre sudûr teorisinin hatası Tanrı ile cüz'iler arasında mevcut doğrudan irtibatı göz ardı etmiş olmasıdır. Bu tutum, hem Tanrı hem varlıklar açısından bilgiyi sadece nedensellik zincirine hapseden epistemolojideki temel bir sapmadır. Bu eleştiri, daha önce kelâmcıların Allah'ın cüz'ileri bilmesi hakkında filozoflara yönelttikleri eleştirinin bir devamıdır. Ancak İbnü'l-Arabî ve Konevî, kelâm-

cılara göre meseleyi daha derin bir tahlile tâbi tutarak yaratılış teorisi değişmeden bu sorunun aşılamayacağını öngörmüşlerdir. Kelâmcılar meseleyi bir bilgi sorunu olarak ele alırken İbnü'l-Arabî konunun yaratılış anlayışından kaynaklandığını düşünmüş, bundan dolayı yaratılış teorisini temelden değiştirecek vech-i has kavramını kullanmış, bu sayede her cüz'inin Tanrı ile doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki irtibatı bulunduğunu belirtmiştir. Bu şekilde her şey Tanrı'ya hem sudûr silsilesi hem vech-i has yoluyla bağlanır (Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsi Arasında Yazışmalar*, s. 72; Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 227). Böyle bir anlayış İslâm filozoflarının sudûr teorisini bozmak, aynı zamanda sudûr zincirindeki her varlığın bir sonraki için teşkil ettiği nedenselliği vesileye çevirmek demektir. Sudûr teorisinin vesileci sudûr anlayışına dönüştürülmesi İbnü'l-Arabî'nin "yaratmak" anlamında kullandığı tecellî, zuhur, sudûr, hurûc, icâd, ihtira', tasvir gibi pek çok kavramı açıklamaya imkân verir (Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 177). Ayrıca İbnü'l-Arabî, Eş'arîler gibi yaratılış konusunu durağan bir iş veya bir defada olmuş bir hadise olarak görmez. Ona göre âlem her an yenilenen veya yeniden yaratılan arazlardan meydana gelir (*Fusûs ul-hikem*, s. 169). İbnü'l-Arabî, Eş'arîler'in bu anlayışını iki açıdan çelişkili bulmaktadır. Birincisi değişimin arındaki sürekliliği açıklamaması, daha tutarlı olan ikincisi de sürekli değişen arazlardan oluşan âlemin toplamını değişmez saymasıdır. İbnü'l-Arabî bir araz hakkında verdiği hükmü bütün âleme teşmil ederek, "Bütün âlem her an yeniden yaratılır" der (*a.g.e.*, s. 169).

Yaratmanın her an yeniden gerçekleştiğini kabul eden sûfler "tecdîd-i halk" fikrini savunmuştur. Tecdîd-i halk Eş'arîler'in cevher-araz görüşüyle irtibatlıdır ve kavram daha önce onlar tarafından kullanılmıştır. Sûflerin tecdîd-i halk telakkisini Eş'arîler'in görüşünden ayıran nokta teceddüd-i emsâl ve bu tabirin bağlı olduğu a'yân-ı sâbite fikridir. Her şey yeniden yaratılırken sürekliliği sağlayan şey İbnü'l-Arabî'ye göre yaratmanın teceddüd yoluyla gerçekleşmesidir. İbnü'l-Arabî'ye mahsus olan teceddüd-i emsâl fikri yine ona ait olan a'yân-ı sâbiteden çıkmıştır. A'yân-ı sâbite, İbnü'l-Arabî'nin yaratılış düşüncesinin, "Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır" esasından sonra dayandığı ikinci önemli kavramdır ve her şeyin ilm-i ilâ-

hîde sabit olan hakikati demektir. Yarattığı Tanrı'nın sürekli biçimde bu a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesinden veya kelâmcıların tabiriyle Hakk'ın a'yân-ı sâbiteyi bilmesinden ibarettir. Bu kavramın yaratılışla ilgili diğer bir yönü de yaratılışın, yani bir zaman içinde gerçekleşen hudûsun ezel ile ilişkili olmasıdır. Zira her şey kadimde bir taayyüne sahiptir ve her şey ezeldeki haline göre dışta varlık kazanmaktadır. Bu yaklaşım kısmen Mu'tezile'nin ma'dûmât, kısmen İslâm filozoflarının mahiyet fikriyle irtibatlı olsa da genelde Eş'arîler'in sıfatlar teorisiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî'ye göre sudûrun ortaya çıkardığı bazı sorunlar da ancak a'yân-ı sâbite ile çözülebilir. A'yân-ı sâbite sürekli olarak ilâhî ilimdedir ve dıştaki âlem a'yân-ı sâbitenin gölgelerinden ibarettir.

İbnü'l-Arabî yaratılışın gayesi meselesini de ele almıştır. Ona göre âlem bir maksat için var olmuştur. Ancak İbnü'l-Arabî bu görüşlerini açıklamak üzere bazı âyetleri, bir kısmı zayıf veya mevzû olan hadisleri yorumlamıştır. Buradan hareketle sûfiler "kenz-i mahfî" tabirini üretmişlerdir. Bu kavram, "Ben gizli bir hazine idim, tanınmayı murat ettim; mahlûkatı yaratıp kendimi tanıttım, böylece onlar da beni tanımış oldu" anlamındaki rivayete dayanmaktadır (bu rivayetin mevzû oluşu hakkında ittifak edilmiştir, bk. Aclûnî, II, 155). Vahdet-i vücûd merkezinde gelişen tasavvuf düşüncesinde bu kavram Tanrı'ya işaret eder. Bu tabir ekseninde dile getirilen düşünce âlemin varlık sebebinin ilâhî kemalin feyzânı şeklinde görmek ve bu düşünce bir ölçüde sudûr teorisinin kemal-mükemmel fikriyle irtibatlı görünmektedir. İnsan bu maksadın gerçekleşmesinin vasıtası sayılır. İbnü'l-Arabî insanın bu yönünü anlatmak için, "İnsan ilk maksatla amaçlanan varlıktır" der (*Fusûsu'l-hikem*, s. 26) ve insanı âlem aynasının cilâsı kabul eder. Burada insandan kastedilen insân-ı kâmil (Hz. Peygamber) olsa da vekâleten bütün insanlar bu kapsama girer. Sûfiler hakikat-i Muhammediyye, nûr-ı Muhammedî, akl-ı evvel gibi terkipleri bu bağlamda yorumlamışlardır. Yaratılışla ilgili düşüncelerden biri de varlık mertebeleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre yaratma veya taayyün belirli mertebelere göre ortaya çıkar. Mertebeler düşüncesi "bir" ile "çokluk" sorununu açıklamayı hedefler ve her mertebeye ilgili çeşitli sorunlar üzerinde durulur (*DîA*, XX, 500). Mertebeler fikri özellikle tecerrüd, fenâ, mi'rac gibi tasavvufî bilginin merkezî kavramlarını açıkla-

mada belirleyici rol oynar. Bu sebeple bir insanın kemale ermesi demek olan mi'rac veya terakkî yolculuğu bütün yaratılış mertebelerini geçerek ilk taayyün mertebesine dönmesiyle gerçekleşir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kelâbâzi, *Taaruf* (Uludağ), s. 63, 100; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Azığı* (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1999, III, 94 vd., 152; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (nşr. İsmâ' Abdülhâdî Kindîl), Beyrut 1980, s. 521; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle* (trc. Dilaver Selvi), İstanbul 2005, s. 234, 345 vd., 355; Sühreverdî, *Avârif*, s. 194 vd.; İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, I, 23; a.m.f., *Fusûsu'l-hikem* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 26, 169, 429; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Miiftâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 10, 14, 31; a.m.f., *Sadreddin Konevî ve Nasiredin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 64, 72; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâz* (nşr. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed), Dimaşk 1421/2000, II, 155; A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahrâlî – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 39; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1992, s. 283; Ebû'l-Alâ el-Affî, *İslâm Tasavvufu: İslâm'da Mânevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 185; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005, s. 54, 227; a.m.f., *İslâm Metafiziginde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul 2008, s. 169 vd., 177 vd., 214; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DîA*, XX, 500.



EKREM DEMİRLİ

□ DİNLER TARİHİ. Canlı ve cansız bütün varlıkların yaratılışı meselesi dinlerde çeşitli kavramların kendisiyle ilişkilendirildiği aslı doktrinlerin temelini oluşturur. Yaratılış ve ondan sonraki düzenlemeler (kozmozoloji ve kozmogoni) sadece var olmanın mahiyetini açıklamaz, aynı zamanda insanın yeryüzündeki konumu ile kendisini kurtuluşa ulaştıracak yolu içeren ah-lâkî tutuma dair doktrinleri de belirler. Böylece dinlerde yaratılış doktrini, Tanrı'nın insana yönelik metafizik planının tarihsel ve fiziksel zemininin teşkiline ışık tutar.

Dinlerde yaratılış felsefelerinin açıklanmaya çalışıldığı şey büyük oranda evrenin, dünyanın, canlıların ve cansızların nasıl meydana geldiği ve düzenlendiği problemiyle ilgilidir. Tarih felsefesi açısından bakıldığında bu probleme iki farklı din şeklinin iki farklı sistem geliştirerek cevap vermeye çalıştığı görülür. Çok tanrılı dinler, yaratılışı döngüsel (devrî) bir tarih tezi üzerine oturarak bu konuda tek tanrılı dinlere has yoktan var etme doktrinini gerektirdiği delilleri bütünüyle dışla-

maktadır. Döngüsel tezi savunan çok tanrılı antik dinlerde yaratılış sonradan ortaya çıkan bir süreç değildir. Madde ve form ezelden beri var olagelen bir şeydir, ilâhlar sadece var olan ilk maddeye şekil vermiştir. Yaratılış başı ve sonu bulunmayan, sürekli tekrarlanan formlar âleminde bir düzenlemedir. Gerçekte tanrılar da bu âlemin bir parçası olup zaman açısından ondan önce değildir. Klasik örneklerine Sumer ve Grekler'de rastlandığı gibi insandan önce dünyada var olan tanrılar, yapmak zorunda kaldıkları dünyevî işlerden (beslenmek, hatta tarım yapmak vb.) kurtulmak amacıyla insanı ve insan için çeşitli canlıları yaratmaya mecbur kalmışlardır. Çok tanrılı dinlerde her şeyin kendisinden meydana getirildiği ilk madde çoğunlukla su, bazan kozmik bir yumurta veya bir toprak parçasıdır. Her yaratılış, bu ilk unsurun iyi ve kötü parçalar halinde ikiye ayrılması ve bunların birbiriyle mücadele etmesiyle devam eder. İyi olan unsur iyi varlık türlerine şekil verir; çoğu defa tanrılar bu aşamada ortaya çıkar. Kötü olan unsur da kendine uygun tanrılar yaratır. İnsanın yaratılması da bu yaratılmış tanrıların bir icraatı olarak kabul edilir.

Eski Mezopotamya'da Sumerler'den başlayarak yaratılışla ilgili bütün efsaneleri Enuma Eliş adı verilen çivi yazılı metinlerde bulmak mümkündür. Buna göre başlangıçta kaosu temsil eden ilk tuzlu su Tiamat'la (dışıl prensip) yer altında mevcut tatlı su Abzu (eril prensip) vardı. İki suyun karışımından ilk tanrılar Mummu, Lahmu, Lahammu, Anşar, Kişar doğdu. Bu tanrılar daha sonra göktaşını Anu ile tatlı suların tanrısı Ea'yı yaratır. Bunların çok sayıda tanrıyı yaratmaları üzerine Abzu rahatsız olup çocukları olan tanrıları öldürmeye karar verir. Bunu öğrenen tanrılardan en bilgisi Ea bir büyü ile Abzu'yu öldürür ve sarayını Abzu üzerine inşa eder. Ardından eşiyile birlikte fırtına tanrısı olacak dört kulaklı ve dört gözlü Marduk'u yaratır. Eşinin öldürülmesi üzerine Tiamat kendi taraftarları olan tanrıları toplar ve büyü güçlere sahip Kingu'yu bunların başına getirir. Marduk'la Tiamat arasında meydana gelen şiddetli savaşta Marduk galip çıkar. Tiamat'ın bedenini parçalayan Marduk onun organlarından yeri ve göğü yaratır. Marduk, Kingu'nun toprakla karıştırılmış kanından insanı halkeder ve Ea aracılığıyla insanın yeryüzündeki konumunu ve görevlerini belirler. Bu mitler çerçevesinde anlatılan öykülerin ve kahramanların dönemin belli