

**MEKÂNIN YARATILIŞI, MEKÂNDA YARATILIŞ: YARATILIŞ
ANLATILARINDA EVRENİN APORETİK KÖKENİ**

The Creation of/in Place: The Aporetic Cosmogony in the Creation Narratives

ABDULLAH BAŞARAN

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı, Çorum,
Türkiye

Assistant Professor, Hitit University Divinity Faculty, Philosophy and Religious Studies, Department of
Logic, Çorum, Turkey

abdullahbasaran@hitit.edu.tr

0000-0001-9789-7456

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 14 Ocak 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 13 Mayıs 2022

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2022 **Doi:**

<https://doi.org/10.14395/hid.1057646>

ATIF/CITE AS:

Başaran, Abdullah, "Mekânın Yarattılışı, Mekânda Yarattılış: Yarattılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni", Hitit İlahiyat Dergisi, (Haziran/June 2022) 21/1, 567-604

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

The Creation of/in Place: The Aporetic Cosmogony in the Creation Narratives

Abstract

Creation narratives accommodate an *aporia* within themselves: were the created things, i.e., the world, created in a place; or, was “place” among the created things? It is certain in this matter that creation narratives are also a construction of a place. It is narrated “where” creation took place, for myths and stories have to happen in “a certain place.” A landscape is drawn by giving an account of in what order created such places (sky, earth, land and sea, mountains, plains, springs, rivers, and more specific regions), and then human beings are placed in this scene. That is to say, the place in which human beings will reside, as it were, is a pre-condition for being a human. Yet these stories not only describe the place into which the human beings are to be situated but also attest that there is no “becoming” without place. Place always *is*: it somehow exists in the beginning without the need of being created. The Babylonian creation myth *Enuma Elish*, for instance, involves the creation “of” place as well as the creation “in” place: “When no gods whatever had been brought into being” yet and even when there was “nothing” to come to exist, Apsu (fresh water) and Tiamat (salt water) intermingle and begin the course of creation. As a consequence, not only were the following gods to be created but also the locations “proper” for the gods to create. This makes it clear that Apsu and Tiamat initiated a matrix in the beginning of the world, so that everything that follows appears and resides within this place. Likewise, in Greek mythology and philosophy the *Chaos* as the predecessor of the *Cosmos* holds all the possibilities that will differentiate in the beginning of the world. Since this chaotic setting of the origin precedes all the course of action, philosophy in its early steps searches for what this origin might be. The first answers put this inquiry in “platial” terms: water, Apeiron, chaotic situation of unity, or the unordered *Chaos* itself. This pattern of something platial (especially “water”) preceding the creation of the world can also be traced in Turkish mythologies and the Abrahamic religious texts such as the Old Testament and Quran. But it should be noted that this reading of creation narratives is a clear rejection of the *ex nihilo*. As we carefully read the Old Testament, to illustrate, before the “Fiat lux!” command, there had already been the primordial waters for the Spirit of God to hover over. The waters are originally a procreative source and an empty room everything is spreaded within. We read a similar case in the Quran: in many repetitive verses concerning the cosmogony, the only God, Allah, establishes Himself above the Throne after creating the heavens and the earth. But a specific passage (11/7) writes, “It is He who created the heavens and earth in six days... and

His Throne had been upon water.” That the Throne of God is “upon” water is a description of a “state”. And the waters mentioned here tell us something quite different from the Quranic statement that “We created living beings out of water”: that is, these primeval waters not only emerge as a thing created with or within the world created but also appear as a place that makes creation possible. This essay offers a novel understanding and interpretation of the dilemma of the concept of place through a reading of various creation narratives: rather than a determination of a primacy between the creation of place and the that of the world in place, it aims at expressing the vital values of undecidability, the state of being in-between, and leaving the existential dilemmas unresolved.

Keywords: Creation, Place, Water, Cosmogony, Mythology, Phenomenology.

Mekânın Yararılışı, Mekânda Yararılış: Yararılış Anlatılarında Evrenin Aporetik Kökeni¹

Öz

Yararılış anlatıları, içerisinde asli bir *aporia*, bir açmaz barındırır: yaratılan şeyler, yani âlem, bir yerde mi yaratılmıştır, yoksa mekân da yaratılan şeyler arasında mıdır? Doğrusu, yararılış anlatıları, aynı zamanda bir mekân kurgusudur: Yararılışın hangi aşamalardan oluştuğu kadar “nerede” gerçekleştiği de hikâyeye edilir; zira her mit, her anlatı, “belirli bir yerde” meydana gelmek zorundadır. Gök, yer, karalar ve denizler, dağlar, ovalar, kaynaklar, nehirler, daha özel yer ve bölgelerin hangi sırayla yaratıldığı anlatılarak bir peyzaj oluşturulur; ardından da bu sahneye insanoğlu yerleştirilir. Sanki insanların kalacağı yer, hayatlarını geçireceği mekân, insan olmanın bir önkoşulu gibidir. Fakat bu hikâyeler, sadece insanın içine yerleştirileceği mekânı betimlemekle kalmaz, aynı zamanda mekânın olmadığı bir oluşun olmayışını da sergiler. Mekân daima *vardır*; yaratılmasına gerek duymadan, en başta, bir şekilde mevcuttur. Örneğin, Babil destanı *Enuma Eliş* mekânın yararılışını ve mekânda yararılışı aynı anda barındırır: Apsû (tatlı su) ve Tiāmat (tuzlu su), “henüz tanrılar ortada yokken” ve hatta daha “hiçbir şey” ortada yokken birbirlerine karışır ve yararılışı başlatırlar. Böylelikle sular, sadece peşinden gelen şeyleri (hatta yaratmayı gerçekleştirecek tanrıları) yaratmış olmakla kalmaz, aynı zamanda tanrıların bu şeyleri yaratmasına uygun makamları da yaratır. Bu durum bize şunu göstermektedir: Apsû ve Tiāmat, âlemin başlangıcında bir matris, bir mekân inşa etmiştir; ki sonradan meydana gelecek her şey bu yerde, bu mekânda belirsin, yerleşsin. Benzer bir şekilde, Yunan mitolojisi ve felsefesinde *Kosmos*’un selefi olan *Khaos*, âlemin başlangıcında birbirinden ayrışacak her türlü potansiyeli barındırır. Evrenin bu kökenin kaotik sahnesinin var olacak şeyleri öncelemesinden ötürü felsefe, daha ilk adımlarında bu kökenin ne olabileceğine dair soruşturmaya koyulur. İlk cevaplar ise bu kökeni “mekânsal” terimlerle ifade eder: su, Apeiron, birliğin kaotik durumu ya da düzensiz *Khaos*’un bizzat kendisi. Âlemin yararılışını önceleyen mekânsal bir şey (özellikle “su”) yapısına Türk yararılış destanları ve Eski Ahit ve Kur’an gibi İbrahimi dini metinlerde de rastlamaktayız. Ancak dikkat edilmelidir ki yararılış anlatılarının bu tarz okunması açık bir şekilde yoktan yaratmanın (*ex nihilo*) zıttını oluşturur. Örneğin Eski Ahit’i dikkatlice okuduğumuzda görürüz ki, “Işık ol” buyruğundan önce Tanrı’nın Ruhunun üzerinde dolaşabileceği ilksel sular hâlihazırda mevcuttur.

¹ * Bu makalenin bilhassa I. bölümünün ilk versiyonları, II. Uluslararası Mitoloji Sempozyumu (Ardahan, 2021) ve Uluslararası Ortadoğu’da Din ve Medeniyet Sempozyumu’nda (Konya, 2021) bildiri olarak sunulmuştur. Bu bildiriler, sempozyum kitapçıklarında özet olarak yer almıştır.

Sular burada, kökensel bir şekilde, doğurgan bir kaynak ve her şeyin serili olduğu bir yatak olarak vardır. Benzer bir durumla Kur'an-ı Kerim'de de karşılaşırız: Kâinatın yaratılışına dair birbirinin tekrarı pek çok ayette, tek tanrı Allah, gökleri ve yeri yarattıktan sonra Arş'a istiva eder. Dahası, bir ayette şunu okuruz: “[Allah] ... *Arş'ı su üzerinde iken*, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.” (Hud, 11/7) Tanrı'nın Arş'ının su üzerinde olması, bir hâl bildirimini, durum betimlemesidir. Burada bahsi geçen sular ise, Kur'an'daki pek çok “canlıları sudan yarattık” bildirisinden bambaşka bir şeyi anlatır: O da, bu ilksel suların, âlem yaratılırken içinde ya da âlem ile birlikte yaratılan bir şey olması kadar, yaratılış esnasında yaratılanlara imkân veren bir mekân olarak da ortaya çıkmasıdır. Bu makale, çeşitli mitolojilerin ve yaratılış anlatılarının bir okumasını yaparak evrenin kökenine (kozmogoni) dair mekânın açmazını, yani belirli bir yer ve mekânda yaratılışın gerçekleşmesi için mekânın hâlihazırda mevcut olup olmaması probleminde dair farklı bir anlama ve yorumlama önerisinde bulunmaktadır. Bu makalenin amacı, mekânın yaratılışı ve âlemin mekânda yaratılışı arasında bir öncelik ya da üstünlük tespitinden ziyade, karar verilemezliğe, arada kalmışlığa, mekânın açmazının insanın anlam dünyasındaki nüfuzuna odaklanarak, varoluşsal açmazlarını çözümsüz bırakmanın yaşamsal ve felsefi değerini belirtmektir.

Anahtar Kelimeler: Yaratılış, Mekân, Su, Kozmogoni, Mitoloji, Fenomenoloji.

Giriş

Yaratılış anlatıları, içerisinde asli bir *aporia*, bir açmaz barındırır: yaratılan şeyler, yani âlem, bir yerde mi yaratılmıştır, yoksa mekân da yaratılan şeyler arasında mıdır? Doğrusu, yaratılış anlatıları, aynı zamanda bir mekân kurgusudur: Yaratılışın hangi aşamalardan oluştuğu kadar “nerede” gerçekleştiği de hikâyeye edilir; zira her mit, her anlatı, “belirli bir yerde” meydana gelmek zorundadır. Gök, yer, karalar ve denizler, dağlar, ovalar, kaynaklar, nehirler, daha özel yer ve bölgelerin hangi sırayla yaratıldığı anlatılarak bir peyzaj oluşturulur; ardından da bu sahneye insanoğlu yerleştirilir. Sanki insanların kalacağı yer, hayatlarını geçireceği mekân, insan olmanın bir önkoşulu gibidir. Fakat bu hikâyeler, sadece insanın içine yerleştirileceği mekânı betimlemekle kalmaz, aynı zamanda mekânın olmadığı bir oluşun olmayışını da sergiler. Mekân daima vardır; yaratılmasına gerek duymadan, en başta, bir şekilde mevcuttur.

Mısır yaratılış anlatılarında örneğin, başlangıçta su ve balçıktan oluşan kaotik bir ortam vardır: “[Her şeyi] meydana getiren Suyla Dolu Sonsuz

Derinlik benim babamdı.”² Bu mekânsal ortamın, yani yaratmanın gerçekleşeceği sahnenin, yaratılış esnasındaki olayları öncelediğini söyleyebiliriz. “Yaratılış öncesi var olan ve bütün yaşamın kendisinden ortaya çıkmış olduğu başlangıçtaki okyanustur. Nu/n’un derinliklerinden yaratılan ilk varlık ise Ra’dır.”³ Keza “tüm hayatın tohumlarını barındıran” Tanrı Nu/n ile özdeşleşen kadim Mu uygarlığının sembollerinden biri de, var olanlara ve yaşama kaynaklık eden deniz ya da okyanustur.⁴ Babil destanı *Enuma Eliş* de mekânın yaratılışını ve mekânda yaratılışı aynı anda barındırır: Apsû (tatlı su) ve Tiāmat (tuzlu su), “henüz tanrılar ortada yokken” ve hatta daha “hiçbir şey” ortada yokken birbirlerine karışır ve yaratılışı başlatırlar. Bu durum bize şunu göstermektedir: Apsû ve Tiāmat, âlemin başlangıcında bir matris, bir mekân inşa etmiştir; ki sonradan meydana gelecek her şey bu yerde, bu mekânda belirsin, yerleşsin. Türk yaratılış destanlarında da benzer bir şekilde *hâlihazırda mevcut* olan suların diğer varlıklara “yataklık” ettiğini okuruz.⁵ Birbirinden farklı boyların muhtelif anlatılarında en önemli ortak noktalardan biri, yaratma “başlamadan önce” her şeyin su olmasıdır. Böylelikle, Mısır, Mezopotamya ya da Türk mitolojileri örneklerinden yola çıkarak diyebiliriz ki,⁶ sular, hem peşinden gelen şeyleri (hatta Babil destanında yaratmayı gerçekleştirecek tanrıları) yaratmış olur ve hem de tanrıların bu şeyleri yaratmasına uygun “makamları”. Eski Ahit’in anlatısı olan yoktan yaratmanın (*ex nihilo*) zıttını oluşturur bu; zira sular, kökensel bir şekilde, doğurgan bir kaynak ve her şeyin serili olduğu bir yatak, bir açıklıktır (*khōra*). Platon’un *Timaios*’unda işlediği hâliyle bu açıklık, başlangıçta, yaratılış eylemi gerçekleşmeden bile önce, koşulsuz ve şartsız bir şekilde (*unconditioned*) “orada olmak zorunda olan” şeydir; çünkü yaratılacak ya da yaratılmış şeylere konumlarını verir. Nitekim bu koşulsuz ve şartsız bir şekilde *hâlihazırda* orada olan mekân, sembollerle, metafor ve mitlerle açıklanacaktır.⁷

² Alexandre Piankoff, *The Shrines of Tut-ankh-amon* (New York, 1955), 25; akt., Mircea Eliade, *Gods, Goddesses, and Myths of Creation: A Thematic Source Book of the History of Religions. Part 1 of 'From Primitives to Zen'* (New York: Harper & Row, 1974), 96-97.

³ Ergun Candan, *Antik Mısır’ın Sırları* (İstanbul: Sınır Ötesi, 2005), 232; akt., Gönül Yonar, *Yaratılış Mitolojileri: Altı Medeniyet, Altı Yaratılış Hikâyesi* (İstanbul: Ötüken, 2015), 283; Deniz Gezgin, *Su Mitosları* (İstanbul: Sel, 2018), 60.

⁴ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 263, 283-84.

⁵ Gezgin, *Su Mitosları*, 77-79.

⁶ Bu makalede ele almadığımız Kuzey Avrupa, Kızılderi, Hitit, Kafkas, Çingene, İran, Güney Amerika, Japon, Çin ve muhtelif Hint mitolojilerinde yaratılışın “su ile” ya da “suda” başlamasını derli toplu bir şekilde konu edinen şu çalışmaların da gözden kaçırılmaması gerekir: Gezgin, *Su Mitosları*; Huzeyfe Sayım, “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 127-137.

⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Marcus Weigelt (London: Penguin, 2007), 484; akt., Nathan Eric Dickman, *Using Questions to Think: How to Develop Skills in Critical Understanding and Reasoning* (London & New York: Bloomsbury, 2021), 109.

Eski Ahit'e baktığımızda, mekânsal boşluğun karanlıkla "dolu" olduğunu görürüz. Burada dahi boşluktan yaratma değil, yaratmadan kaynaklanan bir boşluğun karanlıkla doldurulması vardır. Hatta Mısır yaratılış hikâyelerinde de bir benzeri görülen Eski Ahit'teki "Işık ol" buyruğundan önce, yani Işık'tan önce bile sular vardır: Tanrı'nın Ruhunun üzerinde dolaşabileceği ilksel sular hâlihazırda mevcuttur. Benzer bir durumla Kur'an-ı Kerim'de de karşılaşırız: Kâinatın yaratılışına dair birbirinin tekrarı pek çok ayette, tek tanrı Allah, gökleri ve yeri yarattıktan sonra Arş'a istiva eder. Dahası, bir ayette ise şunu okuruz: "[Allah] ... Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır." (Hud, 11/7) Tanrı'nın Arş'ının su üzerinde olması, bir hâl bildirimidir, durum betimlemesidir. Burada bahsi geçen sular ise, Kur'an'daki pek çok "canlıları sudan yarattık" bildirisinden bambaşka bir şeyi anlatır: O da, bu ilksel suların, âlem yaratılırken içinde ya da âlem ile birlikte yaratılan bir şey olması kadar, yaratılış esnasında yaratılanlara imkân veren bir mekân olarak da ortaya çıkmasıdır.

Bu makalede, mekânın mevzubahis açmazını, yani belirli bir yer ve mekânda yaratılışın gerçekleşmesi için mekânın hâlihazırda mevcut olup olmaması problemini çözümlenmek için, mekân fenomenolojisi üzerine uzmanlaşan Amerikalı filozof Edward S. Casey'nin (1939-) çalışmalarından da yararlanarak, mitolojilerde ve yaratılış destanlarında anlatılan evrenin kökenine (kozmogoni) dair farklı bir anlama ve yorumlama önerisinde bulunacağız. Zira mekânın açmazı, "başlangıçtan beri" âlemin "her yerine" nüfuz etmiştir ki, yer ve mekânla ilgili sayısız düşünce kuramı mekânın ne'liği (tanımı) ve nasıl'lığı (tezahürü) üzerinde çatışagelmıştır. Bu makale, mekânın açmazını anlamının (ya da yorumlamanın), kozmoloji ya da teolojinin değil, fenomenolojinin konusu olduğunu iddia etmektedir; çünkü burada benimsenen fenomenolojik yaklaşım, mekânın yaratılışı ve âlemin mekânda yaratılışı arasında bir öncelik ya da üstünlük tespitinden ziyade, karar verilemezliğe, arada kalmışlığa, mekânın açmazının insanın anlam dünyasındaki nüfuzuna odaklanarak, varoluşsal açmazları çözümsüz bırakmanın yaşamsal ve felsefi değerini belirtmektedir.

1. Mitoloji ve Yaratılış Anlatılarında Mekân

1.1. Mezopotamya Örneği: *Enuma Eliş*

Mezopotamya uygarlıklarının (Sümer, Asur, Babil) metinsel bir zirvesi olarak görebileceğimiz *Enuma Eliş*, Babillilerin inandıkları baş tanrı Marduk'u yüceltmek için oluşturdukları, tören ve ibadetlerinde okunan dini bir metindir.⁸ Marduk en yüce tanrıdır ve evreni yönetir; destanın büyük bir

⁸ *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, çev. Selim F. Adalı ve Ali T. Görgü (İstanbul: TİB Kültür, 2016).

bölümü de bu yüce tanrının isimlerini ve özelliklerini anlatmaya ayrılmıştır. Fakat ritüellerde okunmasının yanı sıra *Enuma Eliş* bu uygarlıkların dünya görüşünü de içeren bir yaratılış destanıdır; evrenin ve insanların nasıl, neyden ve ne zaman yaratıldığına dair en eski anlatılardan biridir.⁹ İşin tuhaf tarafı, *Enuma Eliş*'teki en büyük ve en kudretli tanrı, tanrıların tanrısı Marduk, henüz yaratılışın başında ortada yoktur. Yani evrenin hakimi, evrenin bir yaratıcısı olarak değil, zaten yaratılmış olan evrenin bir düzenleyicisi ve nizam vericisi olarak gözüktür. Halbuki *Enuma Eliş* bir yaratılış anlatısıdır ve Marduk'un da bir "öncesi" vardır. Hem olayların hem de metnin en başına döndüğümüzde sunu okuruz:

Henüz yukarının adı gökyüzü değil iken,
Aşağıya yeryüzü denmez iken,
Apsû vardı. [Tanrıların] ileri geleni, babasıydı o.
Ve onların hepsini doğuran Tanrıça Tiāmat vardı.
Ve [Apsû ile Tiāmat] sularını birbirine karıştırdılar.
Henüz [tanrılar için] bir *gîpāru*-evi bile
yapılmamıştı, kamyş-evler kurulmamıştı.
Tanrıların hiçbiri ortada yok iken,
Esamileri okunmuyor iken, kaderler yazılmamış
iken,
Suların içinde tanrılar yaratıldı.¹⁰

Tuhaflik, insanların inandığı en yüce tanrı Marduk'un yaratılış hikâyesinin başlarında bulunmamasıdır. Onun yerinde "en başta" iki kozmik (hatta daha doğrusu, iki kaotik) varlık vardır, Apsû ve Tiāmat: yani tatlı su ile tuzlu su. Henüz tanrılar ortada yokken ve hatta daha hiçbir şey ortada yokken, biri eril biri dişil olan bu sular "vardır" ve bunların birbirine karıştığı merkezde yaratılış başlamış olur.¹¹ Devamında, suların içinde diğer tanrılar ortaya çıkar; ki dinler tarihçisi Mircea Eliade (1907-1986) da bu geçişi, profan kaosun

⁹ Eliade, *Gods, Goddesses, and Myths of Creation*, 97-98; Azra Erhat, "Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (İstanbul: TİB Kültür, 2016), 184-85: "burada bir ozanın sanat biçimine sokarak dile getirdiği bireysel görüşleriyle değil, birçok ulusun art arda ve etkileşerek oluşturdukları bir kültür toplamının ürünüyle karşı karşıyayız. *Enuma Eliş* dinsel amaçlarla kullanılan bir efsaneden öte, bilimsel bir dünya görüşünü içeren bir kozmogoni, bir kozmolojidir."

¹⁰ *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, I.1-9, 3.

¹¹ Mircea Eliade da Mezopotamya geleneklerinde yaratılış başladığı bu ilksel yeri "merkez simgeliği" üzerinden okur ve İbranilerin Kudüs'ün altında bulunduğu inandıkları yeraltı sularına (*Tehom*) benzeştirir. Dahası, sadece Doğu medeniyetlerinin değil, Hind-Avrupa geleneklerinin de izinden giderek yaratılışın başladığı yerin aynı zamanda âlemin merkezi olduğu inancına da sebep olduğunu dile getirir. Mircea Eliade, *İmgeler - Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece, 1992), 21-27; ayrıca bk. *Kutsal ve Dışta*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Gece, 1991), Birinci Bölüm: Kutsal Mekân ve Dünyanın Kutsallaşması, özellikle 1-5, 23-28, 43-46.

bir merkezde kutsallaşarak kozmosu, yani düzenli ve “meskûn” evreni yaratması olarak yorumlar.¹² Ancak bu evrende, birçok mitolojide olduğu gibi tanrıların çoğalmasıyla aralarında çatışma başlar; birkaç kuşak sonrasında da nihayet Marduk doğar. Anlaşmazlık ve karmaşa süregelirken genç tanrılar, Marduk’u cesaretlendirir ve bu karmaşanın sorumlusu Tiāmat’ın karşısına çıkarır. Marduk, Tiāmat’ı dehşetengiz biçimde öldürür, parçalarına ayırır ve cesedinin parçalarını kullanarak evreni “baştan” yaratır ve insanların da içinde bulunduğu âlem meydana gelir. Marduk, diğer tanrılarca da onaylanan egemenliğiyle, artık evrenin yegâne hâkimi ve en büyük tanrısı konumuna gelir; ilerleyen zamanlarda da içinde bulunduğumuz âlemin unsurlarını ve hükmedeceği “bölgeleri” tek tek yaratır.¹³ Marduk, evrene her açıdan iyice “yerleşerek” dünyaya da son şeklini vermiş olur.

Burada dikkatimizi çeken husus, Marduk’un âlemi “yeniden” yaratmasından çok önce başka tanrıların var olması ve dahası, en başta da iki kaotik/kozmik varlığın, ezeli ve yaratılmamış olan Apsû ve Tiāmat’ın kendilerinden sonra gelen şeylere kaynaklık etmeleri ve onlara “yer” vermeleridir. Aslında ilk başta kökensel olarak var olan tek şey sudur: tatlı su ve tuzlu su. Bu ikisi birbirine karışır ve bu matris, bu karın, yani bu ana rahmi, diğer şeylere yerlerini, mekânlarını verir. Her şey su “ile”, su “içinde” başlar. *Mekânın Yazgısı (The Fate of Place: A Philosophical History)* kitabında mekânın makus tarihini felsefi perspektifle ele alan fenomenolog Edward S. Casey şöyle der:

¹² Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*, çev. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University, 1974), 20-21; krş. *Kutsal ve Dindışı*, 10.

¹³ Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Doğu Batı, 2020), 33.

Tıpkı kaosun bir mekân olduğunun ortaya çıkması gibi, kozmogonik matris de bir mekândır. Bariz anatomik anlamının ötesinde matris “bir şeyin beslendiği, üretildiği ya da geliştiği bir yer ya da mecrâ,” “bir başlangıç ve büyüme yeri ya da noktası” anlamlarına gelir. Matris meselesinde mekân önceliğini sürdürür. *Oxford English Dictionary*'nin verdiği bilgiye göre, yukarıda alıntılanan tanımların izi en az 16. yüzyılın ortalarına değin sürülebilir. Ama Tekvin gibi bir metnin kaos ya da boşluktan çok bir matris olan malum vaziyetin tasviriyle açıldığını belirtirsek, bu tanımlar daha antik bir kökene sahip gibi görünürler: “Karanlık, Derinliğin yüzeyindeydi.” Evrenin başlangıcının ilk anları olarak bu karanlık Derinlik, maddi ya da daha doğru bir ifadeyle ögesel bir matristi. Âlem, karakteri itibarıyla la sudan olan, “yerleştiren ya da kuşatan bir kütle” ile başlar (“matris” için bir başka *OED* tanımı); olacak, meydana gelecek şeylerin üretici matrisi olan “sular” ile başlar.¹⁴

Böylelikle anlıyoruz ki, Apsû ve Tiāmat basit tanrı adlarından ziyade kozmogonik yani evrenin kökeninde var olan yerlerin isimleridir. Üstelik bu yerler, kendilerinden sonra gelen diğer tanrıları yaratarak onlara da kendi yerlerini vermiş olur. Yani kökensel matris, su, hem mekânın kendisidir hem de diğer şeylere mekân vericidir.¹⁵

Enuma Eliş'teki anlatıdan çıkan bir diğer sonuç da, evrenin yaratılışı söz konusu olduğunda, yoktan bir yaratmanın olmadığıdır. *Ex nihilo* burada geçerli değildir; çünkü “en başta” zaten belirli yerler vardır. Fransız filozof Jean-Luc Nancy'nin (1940-2021) de belirttiği gibi, “Mitolojik kozmogonilerde, tanrı ya da demiurgos hâlihazırda var olan bir konumdan fıskıran dünyayı yaratır.”¹⁶ Nitekim devamında Nancy, *ex nihilo* anlatısının da aslında böyle bir durumdan yola çıktığını öne sürer: *Ex nihilo*'da ya (1) yaratıcı tanrı *nihil*'in kendisi olarak her şeye kaynaklık eder ya da (2) *nihil*, kendi başına, her şeyi önceleyen, her şeyin kökeni olan bir kaynaktır. O hâlde *Enuma Eliş* gibi mitolojik kozmogoniler, bir *ex datis* anlatısıdır. Yani yaratılış eyleminde,

¹⁴ Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History* (Berkeley & Los Angeles & London: University of California, 1997), 24; makale boyunca bu kitaptan yapılan tüm çeviriler bana ait.

¹⁵ Yaratılışı önceleyen ve tufanla sona erdiren su simgeçiliğinin bir yorumu için bk. Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 181-92; özellikle 182-83.

¹⁶ Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson ve Anne O'Byrne (Stanford: Stanford University, 2000), 16; çeviri bana ait.

mevcut âlem, verili olandan yaratılır: *Enuma Eliş*'te örneğin, yaratıcı Marduk, Tiâmat'ın cesedinden kullandığı parçalarla âlemi inşa eder ve ona son şeklini verir. Buna göre *Enuma Eliş*'in ilk muhatapları olan insanlar, maddeyi yaratan değil ona hükmeden, nizam veren ve nihayetinde onu idare eden bir tanrıya inanırlar. Maddenin bu ezeliyeti, *Enuma Eliş*'te aynı zamanda mekânın da ezeli olduğunu, en baştan beri bulunduğunu söyler. Az önce belirttiğimiz gibi, su, ezeli bir madde olarak, evrenin başından beri mevcuttur; fakat aynı zamanda bu su (ya da sular) hem bir yerdedir hem de diğer varolacaklara yerlerini veren bir mekândır. "Olmak" anlamına gelen Arapça "kâne" fiili ve "yer" anlamına gelen "mekân" kelimesinin ortak etimolojik kökenden gelmeleri, oluşla mekân arasındaki önsel ilişkiyi açığa çıkarır: olurken, bir yerde olmak.¹⁷ Belki de bu nedenle Antik Yunan filozofu Arhitas "Olmak, daima, bir yerde olmaktır," demiştir,¹⁸ ki *Mekânın Yazgısı*'nın yazarı Casey de buradan şu sonuca varır: Mekân, yaratılış esnasında hem önceden varsayılmış olur ve hem de yaratılış ile birlikte üretilmiş olur. O hâlde mekânın kaderi, hem yaratılışı incelemek hem de yaratılışta ortaya çıkmaktır.¹⁹ Bir diğer ifadeyle *kozmogoni*, aynı zamanda *topogonidir*; yani evrenin kökeni, mekânın da kökenidir.²⁰ Şöyle yazar Casey,

Tüm bu örneklerde mekân, sadece oyundaki belirli bir karakter, kozmik tiyatrodaki bir aktör olarak değil, evrenin kökeninin (*cosmogogenesis*) asıl sahnesi, ebedi ya da evrim geçiren topokozmun maddi ya da manevi ortamı olarak kendisini sunar. Evrenin kökeni, yerin kökenidir (*topogenesis*) — başından sonuna dek ve her aşamada.

¹⁷ Makalenin ilerleyen bölümlerinde "Kun!" emri için "Mekân ol!" ya da "Mekân kazan!" anlamını veren Şakir Kocabaş'ın yorumlarına yer vereceğiz: Şakir Kocabaş, *Kur'ân'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı* (İstanbul: Pınar, 2004), 57.

¹⁸ Akt., Casey, *The Fate of Place*, 4.

¹⁹ Krş. Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 182-184.

²⁰ Casey, *The Fate of Place*, 5, 7, 21.

Ve şu çarpıcı yorumla devam eder:

Kozmogoni işte bu çifte tekvini adlandırır. Yaratılmış evrenin nasıl varlığa geldiğinin bir anlatısı anlamına gelir. “Tekvin” (*genesis*) (bizzat “kozmogoni” de gömülü olan bir kelime), en geniş anlamda oluşa (*becoming*) işaret eder ve yalnızca zamansal gelişmeye indirgenmiş de değildir. Bu yüzden evrenin kökenine dair mitler ve masallar, kronometrik olması bir yana nadiren tutarlı bir şekilde birbirini izler. Sundukları hikâye kronolojik değildir; mantıkları da kronolojik değil kozmolojiktir. Evren mantığı (*cosmologic*), eşzamanlı mevcut şeylerin bir evreden diğer evreye geçen zincirleme evrimleriyle değil birbirlerine ögesel nüfuz etmeleriyle ilgilenir. Bu sebeple kozmogoniden kozmolojiye geçiş ... bir şekilde belli başlı düşünce tarihçilerinin ileri sürdüğünden daha sert bir geçiştir. Zira evrenin (*cosmos*) başlangıcı, çok iyi yapılandırılmış ve yoğun bir şekilde bitleştirilmiş, en azından logos ya da rasyonel yapıya delalet eden öğeleri zaten içerir. Mekân böyle bir ön-yapılandırma için esas teşkil eder, çünkü uzamsal düzeni dünyaya açan mekândır — ya da mekân, daha ziyade, gelişim aşamalarında dünyanın çoktan düzenlenmekte olduğunu sergiler. Bu açıdan mekân, kozmogoniden kozmolojiye geçişteki en önemli köprüyü sağlar.²¹

Kozmogoni, aynı zamanda topogonidir; bir diğer ifadeyle, evrenin kökeni, mekânın da kökenidir. Bu sonuçla birlikte asıl sorumuzun kaynağına da ulaşmış oluruz: yani yaratılış anlatılarındaki mekân sorunsalına. Yaratılış, evrenin başlangıcına dair bir anlatı gerektirir. Neden, nasıl, ne zaman bu içinde olduğumuz âlem meydana gelmiştir? *Enuma Eliş* gibi pek çok mitolojik ve dini metin, bu kozmolojik ama aynı zamanda varoluşsal soruya şu şekilde cevap verir: Kozmolojiktir, çünkü evrenin yapısına ve kökenine dair bilgiler verir; varoluşsaldır, çünkü soran, sorgulayan insan, aslında kendi kökenini, bu dünyanın diliyle bu dünyanın ötesini sorgulamaktadır. Köklerine duyduğu “özlem” içindeki insan,²² mitler ve yaratılış anlatıları sayesinde sadece kendisinin değil diğer yaratılanların, eşyanın, nesnelere kökenini

²¹ Casey, *The Fate of Place*, 5; çeviri bana ait.

²² F.W.J. von Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. Mehmet Barış Albayrak (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 55.

de bilir.²³ Edebiyat kuramcısı K.K. Ruthven'in de belirttiği gibi, "Mitlerin doğal dünyaya dair gözlemler barındırdığına inananlar, genellikle şu sonuca varmaktadır: Bir mitin amacı bir şeyi basbayağı betimlemek değil varlığa *nasıl* geldiğini açıklamaktır."²⁴

Az önce öne sürülen fikri biraz daha öteye götürecek olursak, unutmamak gerekir ki bu kökene, var olanların nasıl meydana geldiğine dair her analiz sadece kozmoanalizi değil, aynı zamanda bir topoanalizi, yani bir yer analizini gerektirir.²⁵ Fransız fenomenolog Gaston Bachelard'a borçlu olduğumuz bu analiz sayesinde, esasen geometrik ya da fiziksel bir uzamdan ziyade yer ve mekânlarda geçen, bölünmüş, fragmanlara, parçalara, bölge, yön, kısım ve taraflara ayrılmış yaşamlarımızın sadece ölçülebilir, nesneleştirilebilir taraflarına (*Abschattung*) değil, anılarla, hatıralarla, duygu, düşünce ve hislerle, hayaller, rüyalar ve hülyalarla anlam kazanan diğer taraflarına da vakıf olabiliriz.²⁶ Bu bağlamda yaratılış anlatısına dair sorular, aynı zamanda topoanalize ihtiyaç duyulan sorulardır; çünkü evrenin başlangıcı, eğer içinde bulunduğumuz âlemin henüz olmadığı, hatta bazı öğretilerde olduğu gibi, hiçbir şeyin olmadığı bir duruma gönderme yapıyorsa, bu aynı zamanda hiçbir yerin olmadığı, mutlak bir boşluğu da ima etmektedir. Bu boşluk sorusu, insan için varoluşsal bir sorudur ve evrenin yaratılışıyla birlikte bir sonunun da olması fikri, yeniden o boşluğa, yok-yere (*no-place*) dönüşe karşı duyulan kaygıyı da beraberinde getirir.²⁷ Eliade tam da bu yüzden Kaos'a her daim geri dönme tehlikesi altında bulunan Babillilerin "Yaratılış tekrarlayan" yeni yılın ilk günlerini *Enuma Eliş*'i okuyarak dinsel "akita" törenleriyle kutladıklarını aktarır.²⁸ Böylece yaratılış, her yıl bir kez daha tekrarlanmakta, tazeliğini ve canlılığını korumaktadır. Casey ise şöyle der:

²³ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Simavi, 1993), 12; akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 29.

²⁴ K.K. Ruthven, *Myth* (London: Methuen, 1976), 16; italik benim.

²⁵ Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, 2. Basım, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki, 2014), 38: "yer-analizi de, içsel yaşamımızla ilgili yerlerin sistemli bir psikolojik incelemesi olacaktır."

²⁶ Gaston Bachelard, *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate Places*, çev. Maria Jolas (Boston: Beacon, 1994), 89 vd. Ayrıca bk. Abdullah Başaran, "Neden Bachelard Okuruz? — Yeni Bir Mekân ve Mekunluk Anlayışına Doğru", *Mimarlar Neden Bachelard Okur?*, ed. M. Taha Tunç ve Sümeyye Yıldız (İstanbul: Ketebe, 2021), 37-56.

²⁷ Krş. Martin Heidegger, "22 Temmuz 1961 Yurttaşlarında Hemşehrilere Konuşma", çev. Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Düşüncenin Çağırıldığı*, çev. ve haz. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say, 2008): Bu konuşmasında Heidegger, her yuvaya-benzemeyen şeyin bizi nereden geldiğimizi düşünmeye çağırıldığını, kökenlerimizi korumaya götürdüğünü iddia eder. Yersiz-yurtsuzluk, bu kökenlere duyulan sıla hasretidir.

²⁸ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, 57-60.

Olmayan-*yer (no-place)* düşüncesi, bu kendine özgü “evren mantığı” (*cosmologic*) sayesinde her türden derinlikli yaratılış destanının üzerinde durduğu bir şey hâline gelir. Kozmolojik akıl yürütmeden çıkarılan bariz kaçınılmaz sonuca rağmen, salt boşluk fikri insanlar arasında pek çok varoluşsal kaygıya sebep olan boş mekâna benzer.²⁹

Nasıl ki yaratılış anlatısı insanın hayatına anlam vermekteyse, mekânın bu anlatıdaki konumu da insanın hayatındaki boşluğu doldurmasındadır. Yeni yılı törenlerde *Enuma Eliş* okuyarak kutlayan Babillilerin de bu anlamda Kaos’tan Kozmos’a geçişi sağlayan Yaratılış’ı anarak mekânsızlık korkusunu yenmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Çünkü “Mitolojik metin, okurunu varoluşsal kararlar almaya sevk eder. Okurun varoluşsal kararlar alması ise mitin kendi önünde açtığı yeni anlam dünyasında kendi varoluşunu gerçekleştirmesidir.”³⁰ Bu yüzden fenomenolojik topoanaliz, varoluşsal bir sorgulama olarak yaratılış anlatılarında daima mündemictir; yani mekânın her bir ayrı yorumda, mitolojik anlatı ve dini öğretilerde kendine ait özel bir yeri mevcuttur.

Şurası bir gerçek ki, yaratılış anlatıları, aynı zamanda bir mekân kurgusudur. Yaratılışın “nerede” gerçekleştiği de hikâye edilir. K.O. Müller’in de belirttiği gibi, “Her mit, *belirli bir yerde* meydana gelmek zorundadır.”³¹ Gök, yer, karalar ve denizler, dağlar, ovalar, kaynaklar, nehirler, daha özel yer ve bölgelerin hangi sırayla yaratıldığı anlatılarak bir peyzaj oluşturulur; ardından da bu sahneye insanoğlu yerleştirilir. Yani sanki insanların kalacağı yer, hayatlarını geçireceği mekân, insan olmanın bir önkoşulu gibidir.³² Yerler, insandan “önce” yaratılır. *Enuma Eliş*’te de insanın yaratılmasına geçmeden Marduk tüm evrene son şeklini verir ve Tiāmat’ın komutanı Kingu’nun kanından insanı yaratır ve bu evrende “yerleştirir”.³³ İşte bu arke-peyzaj mimarisi/inşası, yaratılış hikâyelerinin ana sahnesidir.

Fakat bu hikâyeler, sadece insanın içine yerleştirileceği mekânı betimlemekle kalmaz, aynı zamanda mekânın olmadığı bir oluşun olmayışını da sergiler. Yaratılışa yer veren mekân, “yerine başka bir şey konamayan

²⁹ Casey, *The Fate of Place*, 3-4; çeviri bana ait.

³⁰ Cengiz Batuk, “Bultmann’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?”, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu (Ankara: Eskiye, 2013), 35.

³¹ Akt., Ken Dowden, *The Uses of Greek Mythology* (London & New York: Routledge, 1992), 121.

³² Casey, *The Fate of Place*, 29.

³³ *Bâbil Yaratılış Destanı: Enuma Eliş*, VI.33, 48. Ayrıca Eliade’in yorumu için bk. *The Myth of the Eternal Return*, 20-21.

yer”dir.³⁴ O hâlde, mekân daima vardır; yaratılmasına gerek duymadan, en başta, bir şekilde mevcuttur. Bu durum sadece *Enuma Eliş*’te böyle değildir. Mekânın, yaratılış eylemi bile gerçekleşmeden önce ya da yaratılış “esnasında” “orada olmak zorunda olan” paradoksal varlığını, diğer yaratılış anlatılarında da görebiliriz.

1.2. Yunan Mitolojisi ve Felsefesinde Kaotik Mekân

Sümer, Asur ve Babil gibi Yakın Doğu ve Mezopotamya destanlarının çekiciliği ve büyüleyiciliğini derleyen ve sonrasında epey literatüre de ev sahipliği yapacak bir uyarlamasını oluşturan Yunan mitolojisi,³⁵ başlangıçta “belirgin” sular sunmaz; bunun aksine Khaos vardır. Ancak yine de, Hesiodos’un teogonisi örneğin, aslında bir kozmogonidir ve mevcut nizami âlemin oluşumunun ilk aşamalarındaki gökler ve yerin birbirinden ayrılmasını konu edinir.³⁶ Burada dikkatimizi çeken şey yine âlemin yoktan yaratılması anlatısından ziyade Hesiodos’un hâlihazırda mevcut bir şeyin ayrışmasını ve nasıl çoğaldığını anlatmasıdır.³⁷ Antik Yunan felsefesinin ilk büyük figürü Miletli Thales’in Yakın Doğu’dan Yunan’a göçen mitolojik öğeleri büyük ölçüde koruduğunu görüyoruz: Nitekim var olan her şeyin kökeni ve kaynağı üzerine düşünüldüğü bu “temel ilke” felsefesinde “su” Thales’in ulaştığı sonuçtur. Aristoteles şarihi Simplikios’un da tahmini üzerine,³⁸ Thales bu öğretiyi Mısır mitolojisinden alarak, her şeyin su olduğunu ve diğer şeylerin sudan kaynaklanarak oluştuğunu öne sürer. Elbette ki Yunan yorumuyla birlikte bu sular daha kaotik bir hâl alır: “tüm varlık olasılıklarının *haznesi*”³⁹ olan bu ilksel sular, düzensiz ama üretken bir gücü barındırır içinde.

Evrene kaynaklık eden temel ilke arayışındaki diğer doğa filozoflarında da mitolojik kozmogonilerin izine rastlıyoruz. Örneğin Miletli bir diğer

³⁴ Jacques Derrida, *Khōra*, çev. Didem Eryar (İstanbul: Kabcı, 2008), 54.

³⁵ Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, 58; Yakın Doğu geleneklerinin Yunan mitolojisine etkisi için ayrıca bk. Robert Mondy, “Greek Mythic Thought in the Light of the Near East”, *Approaches to Greek Myth*, ed. L. Edmunds (Baltimore: Johns Hopkins University, 1990), 141-98; Walter Burkert, “Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels”, *Interpretations of Greek Mythology*, ed. Jan Bremmer (London: Routledge, 1989), 10-40; Burkert, *Yunan Kültüründe Yakın Doğu Etkileri*, çev. Mehmet Fatih Yavuz (İstanbul: İthaki, 2012), 105-34; Peter Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff: University of Wales, 1966); Louis H. Feldman, “Homer and the Near East: The Rise of the Greek Genius”, *The Biblical Archaeologist* 59/1 (1996), 13-21; Erhat, “Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları”, 180-81.

³⁶ Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (İstanbul: TİB Kültür, 2016), 7 vd.

³⁷ Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary* (Indiana & Cambridge: Hackett, 1994), 10.

³⁸ McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 28.

³⁹ Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 181.

filozof Anaksimandros'taki "Apeiron" (Sonsuz), var olan şeylerin arkasındaki esas unsurdur; evrenin başlangıcında bu sabit, tekdüze, farklılaşmamış ve değişikliğe uğramamış unsur "ayrışarak" içinde olduğumuz evreni meydana getirir.⁴⁰ Herakleitos'ta ise deniz ve sular Kozmos'u oluşturan temel ilkedir:

Ateşin dönüşümlerinden ilki deniz, denizin yarısı toprak yarısı yakıcı soluktur. Bunun anlamı ateş her şeyi yöneten *Logos* ve tanrı tarafından hava aracılığıyla —onun "deniz" olarak adlandırdığı *Kosmos* düzeninin tohumu olan— neme dönüşür; bundan yeniden toprak/yer, gök ve bunların içinde bulunanlar doğar.⁴¹

Yani Herakleitos düşüncesinde de su hâlâ kendisinden sonra var olan diğer şeylere yataklık etmeye devam eder. Anaksagoras'ta ise, Anaksimandros'un kine benzer bir şekilde evrenin kökenindeki "kaotik birlik" dikkat çeker: "Başlangıçta her şey bir aradaydı" ve hiçbir şey bu bütünlüklü karışımdan ayrı değildi;⁴² akıl, bu karışımı (ya da karmaşayı) harekete geçirdi ve eşya birbirinden "ayrışarak" yaratılış başlamış oldu.⁴³ Son olarak Leukippos ve Demokritos'a bakacak olursak, her ne kadar mekanik bir evren görüşüne sahip olsalar da bu Atomcu filozoflar, evrenin başlangıcında pek çok sayıda atomun çarpışarak bir girdap oluşturduğunu ve evrenin bu girdaptan doğduğunu ileri sürer.⁴⁴ Burada Hesiodos, Homeros, Thales ya da Herakleitos'taki gibi "su"yun bir temel unsur olarak evrene yataklık ve kaynaklık etmesinden ziyade, evrenin bir "merkezden doğduğu" fikri dikkat çeker. Kozmos'un temel unsuru atomlar, aynı zamanda başlangıçta var olanlara kaynaklık eden bir köken oluşturmuştur.

Yunan mitolojisi ve doğa felsefesinin mevzubahis kökene dair ortak düşüncesi, evrenin kökeninde tüm öğelerin düzensiz bir şekilde kaynaştığı (gerek sıvı, gerek belirsizlik, gerekse başıboş atomlar şeklindeki) bir birleşim olan Khaos'un varlığıdır. "Boşluk, açıklık" gibi anlamlara gelen Khaos'un Yunanlılarca nasıl anlaşıldığını Azra Erhat şöyle açıklar: "*Khaos*'tan boşluk, daha biçime girmemiş, varlığa kavuşmamış öğelerin karışımı."⁴⁵ Bu bağlamda Khaos, varlıkların kendisinden ortaya çıktığı bir düzensizlik durumudur. Aynı zamanda bu durum (*situation*), meydana gelen şeylere var olma imkânı

⁴⁰ McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 36-38.

⁴¹ Herakleitos, *A. Testimonia [Tanıklıklar]*, *B. Fragmenta [Fragmanlar]*, *C. Imitationes [Taklitler]*, çev. Erdal Yıldız ve Güvenç Şar (İstanbul: Dergâh: 2016), B31, 151.

⁴² McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 223.

⁴³ McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 227.

⁴⁴ McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 324-27.

⁴⁵ Azra Erhat, "Sözlük", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (İstanbul: TİB Kültür, 2016), 241.

da veren bir açıklık, yani bir tür yaratılış alanıdır (*site*). Mitolojik anlatılar ve doğa filozoflarının aksine meseleye daha sistematik yaklaşan Platon, devamlı değişim içindeki oluş dünyasının başlangıcındaki “değişmeyen” varlık arayışında fiziksel bir unsura değil her şeyin varlık bulduğu bu açık alana varır. *Timaios*’unda işlendiği hâliyle açıklık (*khōra*), başlangıçta, Demiurgos’un yaratılış eylemi bile gerçekleşmeden önce, koşulsuz ve şartsız bir şekilde orada olmak zorunda olan şeydir; çünkü bu açıklık, gerçek formlar âleminin örneklerinden oluşan, yaratılacak ya da yaratılmış şeylere konumlarını veren gerekli koşuldur.⁴⁶ “Olmak, daima, bir yerde olmaktır,” diyen Arhitas’ı yankılayan bir biçimde Platon, varoluşun mekunluktan⁴⁷ ibaret olduğu sonucuna varır: “var olan her şey zaruri olarak bir yerde, bir mekânda olur, bir alan işgal eder; bir yerde var olmayan şey ise, ister yeryüzünde ister göklerde olsun, hiçbir şekilde var olmaz.”⁴⁸

O hâlde düzensiz nitelikler ve cisimsel güçlerden oluşan Khaos, bu açıdan âlemdeki her şeye yerini veren, konumlandırılan bir matris, bir mekân olarak vuku bulur ve Platon’a göre yaratılış bu durum (*site/situation*) içinde ve bu durum ile birlikte gerçekleşir. Casey’nin de kısa ve öz bir biçimde belirttiği gibi, “Platon bu vücudu Zorunluluk/İhtiyaç (*anankē*) ve de Açıklık/Uzam (*khōra*) olarak adlandırır.”⁴⁹ Buna göre Khaos, âlem için mutlak bir boşluk değildir; mekânsız da değildir. Platon her ne kadar devamlı değişen oluşun başlangıcı hakkında nihai bir şey söylenemeyeceğini kabul etse de, evrenin kökeninde mekânın bir açmaz yarattığının gayet farkındadır.⁵⁰ Evrene mekân veren Khaos, bir yere ve mekâna sahip her şeyin içine sirayet eder.⁵¹ Zira Khaos, hem her şeyin kendisinden çıktığı bir “kaynak” ya da bir “yatak” olarak bizzat bir yerdir, bir mekândır, hem de kendisinden çıkan, belirli bir yerde meydana gelmek zorunda olan her şeye muayyen yerlerini veren bir mekân-sağlayıcıdır.

⁴⁶ Francis MacDonald Cornford, *Plato’s Cosmology: The ‘Timaeus’ of Plato* (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997), 32.

⁴⁷ *Implacement* için “mekunluk”, *implaced* içinse “mekun” kelimesini mekânlı ya da yerleşik olma hâlini karşılamak için teklif ve tercih ediyorum. İngilizcedeki *emplacement* ve *emplaced*’in karşılığı ise “mekânlı” ya da Arapçada daha yaygın olarak gördüğümüz “mütemekkin” ve “mekin” olabilir ancak. Bu ayrıma gitmek isteme sebebim, İngilizcedeki *im-* ön-ekinden kaynaklanan “içsellik” anlamını da “mekun”a yüklemek: Buna göre, “mekin” uzamsal durum bildirimini, “mekun” mekânsal hâl tasviridir.

⁴⁸ Platon, *Timaieus* [*Timaios*], çev. Donald J. Zeyl, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997), 52b, 1255; çeviri bana ait.

⁴⁹ Casey, *The Fate of Place*, 32; çeviri bana ait.

⁵⁰ Platon, *Timaieus* [*Timaios*], 52d; Cornford, *Plato’s Cosmology*, 24, 31, 188, 197 vd.

⁵¹ Cornford, *Plato’s Cosmology*, 176.

1.3. Türk Yararılış Destanlarında İlkse Mekânlar

Her boyunda farklı bir versiyonuyla karşılaştığımız Türk yaratılış destanlarında ortak olan yine yoktan yaratmadan ziyade bir *ex datis* anlatısı olmalarıdır. Dünya, yaratılışın en başında *hâlihazırda* var olan, zaten yaratılmış ya da orada zaten bulunan ilksel suların yaratılır.⁵² Orhon Kitabeleri'nde bu yaratılış sahnesi şöyle anlatılır:

Üstte mavi gök (yüzü) altta da yağız yeryüzü yaratıldığına, ikisinin arasında insanoğlu (kişioğulları) yaratılmış... Gök ve yer olmadan önce her şey su idi. Yeryüzü mevcut değildi. Gök mevcut değildi. O zaman tanrıların en yükseği, her türlü varlığın başlangıcı, insan ırkının babası ve anası Tengere Kaire Han (Tanrı Kara Han) başlangıçta kendisine benzeyen bir varlık yaratmış, ona "kişi" adını vermişti.⁵³

Bu başlangıç hikâyesinin dini metinlerdeki anlatılara benzerliği epey dikkat çekicidir. Burada yine insan yaratılmadan önce, insanın yerleşeceği mekân yaratılmıştır: Gökle yerin *arasında*. Bu arayı belirleyen, gökle yeri hem birleştiren hem de ayrılmasını sağlayan şeyin "su" olduğunu öğreniriz kitabelerden. İnsanın mekânı olarak dünyaya mekân veren "su". Anlatının detaylarına, yani başlangıcın hikâyeleştirilmesine girdiğimizde ise bu yaratılan "kişi"nin, yani (şeytani?) insanın, kadim suların üzerinde gezinip konacak bir yer, yerleşecek bir mekân aradığını görürüz. Mısır kozmogonisinde de Suyla Dolu Sonsuz Derinlik'te böyle bir "duracak yer" arayışı vardır;⁵⁴ çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi insan mekânlanmalı, bir yerlerde mekin, varoluş itibarıyla mekun olmalıdır. Şöyle başlar yaratılış efsanesi:

Başlangıçta uçsuz bucaksız deniz vardı. Gök ve yer yoktu. Tanrı Ülgen bir deniz üzerinde uçuyor, konacak yer arıyor fakat bulamıyordu. Her nasılsa gönlüne bir ilham doğdu. "Önündeki nesneyi yakala!" Ülgen bu sözleri tekrarlayarak ellerini öne doğru uzattı. Birdenbire denizden bir taş ortaya çıktı. Ülgen bu taşı yakaladı, artık mutluydu. Oturacak bir yer bulmuştu. Sonra dünyayı yaratmak istedi.

⁵² Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi* (Ankara: KBY, 1976), 73; akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 112.

⁵³ Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: TDK, 1988), 9; akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 106.

⁵⁴ Piankoff, *The Shrines of Tut-ankh-amon*, 25; akt., Eliade, *Gods, Goddesses, and Myths of Creation*, 96.

Fakat “nasıl yaratayım?” diye düşündü. Birdenbire suyun içinden AK ana (Ak Ene) karşısına çıkıverdi ve ona seslendi: “Yaratmak istiyorsan, sen de bir şeyler söyle Ülgen, yaratıcı olarak şu kutsal sözü öğren! De ki hep, yaptım oldu! Başka bir şey söyleme! Hele yaratır iken, yaptım olmadı, deme!”⁵⁵

Denizden bir taş çıktığında Ülgen’in mutlu olmasının sebebi mekânsızlık, yersizlik-yurtsuzluk kaygısının, endişesinin giderilmesidir: Oturacak yer, “mekân”dır. Mekân olmaksızın yaratılanlar âlemde bir “yer” edinemez, insan varlık âlemine yerleşemez. Tunguzlar’a göre Tanrı, bu yeri denizleri ateşle kurutarak oluştururken, Yakutlar’da yerin ya aşağıdaki sulardan (deniz) ya da yukarı sulardan (gök) çıkarıldığını öğreniriz.⁵⁶

Başka bir Türk mitolojisi olan Altay yaratılış anlatısı “Yeriding Pütkeni”nde de benzer bir durum vardır; ancak buradaki büyük farklılıklar da dikkatimizi çekmektedir:

Evvelce yalnız su vardı. Yer, gök, ay ve güneş yoktu. Tanrı (Kuday) ile kişi vardı. Bunlar kara kaz şekline girip su üzerinde uçuyorlardı.

Dikkat edilmelidir ki burada başlangıçta yine su vardır, ancak Tanrı ile birlikte insanoğlu da mevcuttur ve diğer anlatıdaki suların üstünde “birlikte” yüzmektedirler.

Tanrı hiçbir şey düşünmüyordu. Kişi rüzgâr çıkarıp suyu dalgalandırdı ve tanrının yüzüne serpti. Bu kişi kendisinin tanrıdan büyük olduğunu sandı ve suyun içine dalıverdi.

İnsan’ın hikâyesi dini metinlerdeki şeytanla ya da şeytani ruhla birleşmiş gibi burada. İnsan, Tanrı’ya karşı kibirlenip suyun içine, yani mevcudata dalıyor. Ancak devamında ise şu olaylar gerçekleşir:

Su içinde boğulacak oldu (tanrı bana yardım et) diye bağırmaya başladı. Tanrı (yukarı çık) dedi. O da birden sudan çıkıverdi. Tanrı şöyle buyurdu: “Sağlam bir taş alırsın.” Suyun dibinden bir taş çıktı. Tanrı ile kişi üstüne oturdular. Tanrı kişiye: “Suya dal oradan toprak çıkar” dedi. Kişi suyun dibinden toprak çıkarıp Tanrı’ya verdi. Tanrı bu toprağı suyun üzerine atarak: “Yer olsun” dedi.

⁵⁵ Akt., Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 107.

⁵⁶ Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 110.

Böylece yer yaratılmış oldu.⁵⁷

Türk boylarının yaratılış anlatılarında farklı olduğu kadar epey efsanevi bir varyant daha görmek için son olarak Lebed Tatarları'nın mitolojik kozmogonisine bakabiliriz:

Önce her taraf su idi ve hiçbir tarafta toprak yoktu. O zaman tanrı suya ak bir kuğu kuşu göndererek bir gaga dolusu su getirmesini emretti. Fakat suya daldığında kuğunun gagasına bir parça toprak yapışmış olduğundan kuğu bunu üfleyerek fırlattı. Toprak parçaları küçük toz zerrecikleri şeklinde suya düşerek onun üzerinde yüzmeye başladılar. Bu tozlar büyümek ve yayılmak suretiyle yeri meydana getirdiler...⁵⁸

Dünyanın yaratılmasında suyun kadimliği, yaratılışa hem mekân hem de imkân vermesidir. Su ile, su sayesinde, sudan yaratılış gerçekleşmektedir. Su, tüm farklılıklarına rağmen Türk yaratılış destanlarında su ile yaratılışın başlangıçta hâlihazırda var olan mekânıdır.⁵⁹

1.4. Dini Metinlerde Mekânın Yaratılışı ve Mekânda Yaratılış

Yaratılış anlatılarında dini metinlere geçecek olursak, en başta Eski Ahit'in ilk bölümü "Tekvin" in başlangıç satırlarını okuyabiliriz:

⁵⁷ Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar: Metinler ve Tahliller* (İstanbul: Dergâh, 2019), 39. Anlatı şöyle devam ediyor: "Bundan sonra tanrı yine kişiye: 'Suya dal, toprak çıkar' dedi. Kişi suya daldı ve: 'Ben kendim için de toprak alayım' diye düşündü. İki eline toprak aldı. Bir elindeki toprağı kendi başına iş görmek düşüncesi ile ağzına soktu. Tanrı'dan habersiz yer yaratmak istiyordu. Bir elindeki toprağı tanrıya verdi. Tanrı bu toprağı saçıverdi. Katı yer meydana geldi. Deminki kişinin ağzında gizlediğı toprak da büyümeye başladı. Nefesi tikanıp boğulacak gibi oldu. Tanrıdan kaçmaya başladı. Fakat nereye baksa tanrıyı yanında buldu. Boğulmak üzere iken: 'A Tanrı, gerçek tanrı bana yardım et' diye yalvardı. Tanrı ona: 'Ne yaptın, ağzıma toprak saklayayım diye mi düşündün? Bu toprağı ne için gizledin?' diye sordu. Kişi cevap verdi: 'Yer yaratayım diye bu toprağı ağzımda gizlemiştım.' Tanrı ona: 'At ağzından o toprağı' dedi. Kişi toprağı atıverdi. Bu topraktan küçük küçük tepeler meydana geldi. Bundan sonra Tanrı şöyle dedi: 'Sen günahlı oldun, bana karşı fenalık düşündün. Sana itaat eden halkın düşündükleri dahi fena olacaktır. Bana itaat eden halkın düşünceleri arı, temiz olacaktır. Onlar güneş görecekler, aydınlık görecekler. Ben gerçek Kurbustan adını almışumdır. Senin adın ise Erlik olsun. Günahlarını benden gizleyenler senin halkın olsun. Günahlarını senden gizleyenler benim halkım olsun' dedi." (39-40)

⁵⁸ W. Radloff, *Proben*, çev. Ahmet Temir, *Sibirya'dan I* (1956), 368; akt., Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, 50.

⁵⁹ Türk mitolojilerinde yaratılışta suyun bulunmasının farklı örnekleri için ayrıca bk. Gezgin, *Su Mitosları*, 77-79.

Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı.
Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı. Tanrı'nın Ruhu suların üzerinde hareket ediyordu.
Tanrı, "Işık olsun" diye buyurdu ve ışık oldu.⁶⁰

Burada mekânın ezeliğine, başlangıçtan beri ve başlangıcın da ötesinde var olduğuna dair iki alamete şahit oluruz: İlkin, gök ve yer yaratıldı, yer boştu ama engin bir karanlıkla "kaplıydı". Yani boşluğu bir karanlık dolduruyordu. Burada boşluktan yaratma değil, yaratmadan oluşan bir boşluğun karanlıkla doldurulması vardır: Boşluğu oluşturan bu yerle gök, başlangıçta var olan derin-yerlerdir (*ur-places*). Bu suların derin-yerler, yani başlangıçta var olan kadim kökensel mekânlar oluşunu Casey şöyle açıklar:

Boşluk yerine —bölgeler de mekân olarak sayılıyorsa, ki öyle de olmalıdır— mekânlar vardır. Derinlik ve karanlık alanları hâlâ mevcuttur. Tanrı'nın Ruhu, "suların yüzeyinde hareket ederken" burada aktiftir aslında, kaçınılmaz olarak mekânlar arasında hareket etmek zorundadır. Zira mekân olmadan hareket olmaz. Aristoteles'in de söylediği gibi, "mekân olmadan değişim olamaz" ve hareket, şüphesiz bir tür değişimdir. Tanrı, karanlık Derinliğin üzerinde hareket ederken, hâlihazırda hem bir mekân üzerinde hem de mekânlar arasında hareket etmektedir. Örneğin, kendi kozmogonik yolculuğunun başlangıç-yeri ile bitiş-yeri arasında hareket eder. Bu derin-yerler (ya da kökensel-mekânlar) (*ur-places*), metinde adlandırılmamış olsalar da, adlandırılmış *olan* daha belirli mekânları önceler.⁶¹

Ve ikincileyin, dikkatimizi şu çeker: o çokça üzerinde durduğumuz "Işık ol" (Fiat lux) buyruğundan önce, yani Işık'tan önce bile sular mevcuttur. İkinci ayet, Tanrı'nın Ruhu'nun suların üzerinde dolaştığını ve sulara hükmettiğini bildirmektedir. Daha sonra 20. ayette geçtiği gibi canlıların suda yaratılmasından çok daha önce, *Enuma Eliş*'in kozmik/kaotik varlıklarına benzer şekilde, Tanrı'nın Ruhu'nun üzerinde dolaşabileceği, ilksel sular hâlihazırda mevcuttur. Bu kadim sular üzerinde gezinmeyi Türk mitolojilerinde de görmüştük; Tanrı Ülgen ve Kuday da daha hiçbir şey ortada yokken su üzerinde yüzmekteydi. Belli ki yaratılış anlatılarının ortak

⁶⁰ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, çev. Kolektif (İstanbul: Yeni Yaşam, 2009), Yarattığı, I.1-3, 1.

⁶¹ Casey, *The Fate of Place*, 13; çeviri bana ait.

ögesi su, Tanrısal ruhun ilk “makamı” olmakla birlikte, Tanrı tarafından kendisine yaratma görevi verilmesiyle âleme hükmeden, âlemde yaratılacak diğer şeylere “yerlerini” veren bir kökenselliğe sahiptir.⁶²

Tevrat’ın da öncesine, Mezmurlar’a gittiğimizdeyse mesele biraz daha “derinleşir”. Yaratılışa ilgili o meşhur ayet şöyle der:

Gökler RAB’in sözüyle,
Gök cisimleri ağzından çıkan solukla yaratıldı.
Deniz sularını bir araya toplar,
Engin suları ambarlara depolar.
Bütün yeryüzü RAB’den korksun,
Dünyada yaşayan herkes O’na saygı duysun.
Çünkü O söyleyince, her şey var oldu;
O buyurunca, her şey belirdi.⁶³

Eliade’ın da *Enuma Eliş*’te bahsi geçen ilksel suları buradaki engin ve derin sulara (*Tehom*) benzeştirdiğini ve bu suların hem yaratılışın hem de âlemin merkezi olarak yorumladığını görmekteyiz.⁶⁴ Evrenin kökenine dair daha ayrıntılı başka bir ayet de şudur:

RAB’be övgüler sun, ey gönlüm!
Ya RAB Tanrım, ne ulusun!
Görkem ve yücelik kuşanmışsın,
Bir kaftana bürünür gibi ışığa bürünmüşsün.
Gökleri bir çadır gibi geren,
Evini yukarıdaki sular üzerine kuran,
Bulutları kendine savaş arabası yapan,
Rüzgarın kanatları üzerinde gezen,
Rüzgarları kendine haberci,
Yıldırımları hizmetkâr eden sensin.
Yeryüzünü temeller üzerine kurdun,
Asla sarsılmasın diye.
Engini ona bir giysi gibi giydirdin,
Sular dağların üzerinde durdu.
Sen kükreyince sular kaçtı,
Göğü gürletince hemen çekildi.
Dağları aşıp derelere aktı,
Onlar için belirlediğin yerlere doğru.
Bir sınır koydun önlerine,
Geçmesinler, gelip yeryüzünü bir daha kaplama-
sınlar diye.⁶⁵

⁶² Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 184.

⁶³ 33. Mezmur, 6-9, 589.

⁶⁴ Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 21-27; *Kutsal ve Dindışı*, 1-5, 23-28, 43-46.

⁶⁵ 104. Mezmur, 1-9, 635.

Burada çok belirgin bir şekilde Tanrı'nın evi ya da tahtının "yukarıda" yer alan sular üzerine kurulu olduğu dile getirilir. Oldukça mitolojik bir kurguya sahip bu anlatıda dahi suların yaratılışı söz konusu değildir; aksine, sular Tanrı'nın "evvelden beri hâkim olduğu" en kadim yerdir.

Eski Ahit ve Mezmurlar'daki anlatıma hayli benzer fakat bir o kadar da farklı bir durumla Kur'an-ı Kerim'de de karşılaşırız: "Peki, hakkı inkara şartlanmış olan bu insanlar, göklerin ve yerin [başlangıçta] bir tek bütün olduğunu ve Bizim sonradan onu ikiye ayırdığımızı ve yaşayan her şeyi sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? Hâlâ inanmayacaklar mı?"⁶⁶ Evrenin başlangıçta bir "bütün" olması, eski Mezopotamya kültürlerinde de var olan "gök ile yeryüzünün benzeşimi" inancıyla uyusmaktadır: Yerle gök, daha önce yekpare bir arada buldukları için, birbirine denk gelen öğeler barındırmaktadır; böylece yeryüzündeki bir şeyin ideal karşılığı gökte de mevcuttur.⁶⁷ Kur'an'da kâinatın yaratılışı bu "bütüncül evren" in "farklılaşması" ya da ayrışmasıyla başlar. Bu bütüncül, yekpare varlığı, yaratılışı önceleyen bir çekirdek ve yaratılacak her şeyin bir kökeni olarak yorumlayan, Mu'tezile kelamcısı Nazzâm'ın (ö. 835 veya 845) "kumûn" (gizlilik, belirsizlik) teorisinden⁶⁸ —ki bu görüş aynı zamanda başlangıçta Khaos'un belirsiz bir bütün oluşunu da çağırıştırır— Şakir Kocabaş (1945-2006) gibi çağdaş dönem bilim felsefecilerinin "evrenin çok yoğun bir enerji plazması veya çekirdekten meydana geldiği"⁶⁹ görüşüne kadar pek çok görüşü düşünce tarihi boyunca izleyebiliyoruz. Hatta Kocabaş, Big-Bang teorisinde evrenin kökenini "açıklama" boşlukları olduğunu ileri sürerek, Kur'an ayetleri sayesinde bu kökene dair sorularımıza cevap bulabildiğimizi ve "başlangıcın" ne şekilde meydana geldiğini anlamlandırabileceğimizi söyler:

Başlangıç

1.1. semâvât ve arz (madde) hepsi küçük bir hacimde sıkıştırılmış, bitişik (= *kaneta ratkan*) Enbiya 21/30

1.2. Sema ve arz plazma halinde (= *fe hiye duhanun*) Fussilet 41/11

1.3. semâvât ve arz bir çekirdek halinde

Açılma

2.1 semâvât ve arz, çatlatılarak açılıyor (= *fatır-u's-semâvât*) En'am 6/14, Yusuf 12/101, İbrahim 14/10, Enbiya 21/56, Zümer 39/46, Şura 42/11⁷⁰

⁶⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal - Tefsir*, C 2, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret, 1999), Enbiyâ' 21/30, 650.

⁶⁷ Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, 21.

⁶⁸ Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (İstanbul: İnsan, 1987), 40-42.

⁶⁹ Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 61. Ayrıca bk. Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri: Tenkidi Bir Yaklaşım* (İstanbul: Furkan, 1999).

⁷⁰ Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 81.

Kocabaş'ın yorumunda "gökler ve yer", sırasıyla "uzay(lar) ve madde"ye tekabül eder. Yaratılış öncesinde yekpare bir çekirdek ya da plazma olarak bulunan bütünlük ("bölünüp parçalanmayan unsurlar" anlamıyla *duhân* ya da Khaos)⁷¹ "Kun!" emriyle "madde"ye ve maddenin bir "şey" olarak var olmasını sağlayan "mekânlarla" dönüşür. Bu bağlamda Kocabaş, Allah tarafından verilen var olma emrinin aynı zamanda "mekân kazan" ya da "mekânlan" anlamına gelebileceğini de öne sürmektedir.⁷²

Emr hazırlandıktan sonra ona "ol" denince, bir mekân kazanmış oluyor ve onunla bir "şey" varlık haline geliyor veya bir olay meydana geliyor. "Varlık"la "oluş"u ve "mekan"ı böylece birbirine bağlayan bir kavram yapısını başka bir kitapta göremiyoruz.⁷³

Peki Allah'ın "kendisine" emrederek, kâinatı ve içindekileri "kendisinden" yarattığı, varlığını ve mekânını veren bu ilksel madde ya da "şey";⁷⁴ hem kaynağın kendisi olarak bir yer ve mekân hem de kendisinden çıkan eşyayı mekânlandıran bir köken-mekân değil midir?

Yaratılışın "kendisinden" ve "kendisiyle" başladığı bu ilksel şey ve mekânın yine "su" olduğuna bizzat Kur'an da şahitlik eder. Şöyle ki: Kainatın yaratılışına dair birbirinin tekrarı pek çok ayette Allah, elbette ki mitolojik anlatıların aksine, gökleri ve yeri ve bu ikisinin arasındaki şeyleri bir "arada" yaratan "tek" tanrı olarak tarif edilir.⁷⁵ Bu ayetlerin hemen hemen tamamında şu ibareyi görürüz: "gökleri ve yeri altı günde yarattıktan sonra Arş'a istiva eden."⁷⁶ Kur'an-ı Kerim'de de Eski Ahit'te olduğu gibi aşama aşama nelerin yaratıldığına dair bir anlatı vardır ama burada asıl dikkatimizi çeken "Arş'a istiva" olayıdır. Arş, her ne ise,⁷⁷ Allah onunla eşitlenmiş, aynı seviyeye, aynı kaplama gelmiştir. Dahası ve konuyla ilgili en önemlisi, bir başka ayette ise (Hûd, 7: 11) şunu okuruz: "O'dur, gökleri ve yeri altı evrede yaratan; Ve

⁷¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: Kuramer, 2015), 64-65.

⁷² Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 57.

⁷³ Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 215.

⁷⁴ Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, 88-89.

⁷⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, C 2, Furkan, 25/59, 737: "Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında var olan her şey altı evrede yaratan ve kudret ve hükümlerlik tahtına kurulan O'dur, O: Rahmân! /sınırsız Bağış-Kayra Sahibi! O'nu (Kendisinden), O her şeyden Haberdar Olan'dan sor."

⁷⁶ Bk. A'raf 7/54, Yunus 10/3, Ra'd 13/2, Tâ-Hâ 20/5, Furkân 25/59, Secde 32/4, Kâf 50/38.

⁷⁷ Arş'ın ne'liği üzerine detaylı bir tartışma için bk. Öztürk, Kur'an ve Yaratılış, "Arş'a İstiva Me-selesi", 97-113. Muhammed Esed, Arş'a "sınırsız kudret ve iktidar makamı" anlamını vererek şu yorumda bulunur: "Arş terimine gelince (lafzen, "taht" veya "hüküm/iktidar makamı") klasik ve modern bütün Müslüman müfessirler ittifakla, sözcüğün Kur'an'da geçen bu mecazî kullanımının, Allah'ın bütün yaratıkları üzerindeki mutlak hüküm ve iktidarını ifade ettiği görüşündedirler." Kur'an Mesajı, C 1, 281-82, 43. dipnot.

[hayatı yarattığı sürece] O'nun kudret *tahtı suyun üstündeydi*.⁷⁸ Aynı ayetin bir başka çevirisiye şöyle der: “[Allah] ... Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”⁷⁹ Tanrı'nın Arş'ının su üzerinde olması, bir hâl bildirimini, durum (*situation*) betimlemesidir.⁸⁰ Durumun, meydana gelen şeylere var olma imkânı veren bir yaratılış alanı olduğunu; yaratılışın bu durum içinde ve bu durum ile birlikte gerçekleştiğini daha önce *Timaios*'u işlerken de görmüştük.

Burada fark edilecektir ki arşın, tahtın ya da hükümranlığın “sular” üzerine kurulu olması, Kur'an'daki pek çok “canlıları sudan yarattık”⁸¹ bildirisinin ve hayat verme fonksiyonunun ötesinde bir şeyi anlatır.⁸² O da, bu ilksel suların, âlem yaratılırken içinde ya da âlem ile birlikte yaratılan bir şey olması kadar, yaratılış esnasında yaratılanlara imkân veren bir mekân olarak da ortaya çıkmasıdır. Her ne kadar arş ve suyun her şeyden önce yaratıldığını, suyun arştan da önce yaratıldığını ya da bu tür bir anlatımın tamamen mecaz içerdiğini söyleyen muhtelif yorumlar olsa da,⁸³ yaratma iradesi henüz bildiğimiz âlemdeki yaratılanlara işlemediği bir “durumda” suların (ve arşın) hâlihazırda var olduğu konusunda ittifak edilmiştir.⁸⁴

Kur'an'daki ilksel suların “simgesel” özelliklerini Gelenekselci ekolün yorumları da destekliyor görünmektedir: Martin Lings, örneğin, *Simge ve Kökenörnek* kitabının “Kur'an'da Su Simgeleri”ne ayırdığı bölümünde su ve rahmetin (bağışlayıcılık) yanına “yukarıdan inen” başka bir ilkeyi, yani Vahiy de ekler: Su, rahmet ve vahiy bu bağlamda “hayat-verici”dir.⁸⁵ Fakat yukarıda da bahsettiğimiz Hûd Suresi'nin 7. ayetinde geçen ilksel suların farklı bir anlam içerdiğini Lings de tespit eder: “Ayette işaret edilen su, bölünmemiş birliği içinde yaratılan üç âlemin tohumlarını ve bu âlemlerin içerdiği her şeyi ihtiva eden yaratılışın saf aslî cevheridir. Bu aynı su, ayrıca eski Ahid'in Tekvin bölümünde şu kelimelerle ifade edilmiştir: ‘Tanrı'nın Ruhu suların

⁷⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, C 1, Hûd 11/7, 422. Esed bu ayete köşeli parantezle eklediği “hayatı yarattığı sürece” ifadesini Reşid Rıza'dan aldığını belirtiyor.

⁷⁹ *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, çev. A. Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrırcı, İ.K. Dönmez ve S. Gümüş (İstanbul: TDV, 1991), Hûd 11/7, 221.

⁸⁰ Bu bağlantıya dikkatimi çeken Dr. Hadi Ensar Ceylan'a teşekkür ederim.

⁸¹ Bk. Enbiyâ 21/30, Nûr 24/45.

⁸² Krş. Sayım, “Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri”, 135-36.

⁸³ Bu yorumların detaylı bir incelemesi için bk. Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 59-61.

⁸⁴ “Levh-i Mahfuz”un sular ve arştan *daha da önce* var olduğuna dair ayetler de dile getirilebilir. Ancak bu makalede kozmogoni yani evrenin kökeni söz konusu olduğu için bu mesele bizi ilgilendirmiyor.

⁸⁵ Martin Lings, *Simge ve Kökenörnek: Oluşun Anlamı Üzerine*, çev. Süleyman Sahra (Ankara: Hece, 2003), 77.

yüzü üzerinde hareket ediyordu.”⁸⁶ Başka bir yerde aynı ayeti yorumlarken Lings, biri Arş’ın üzerinde (Allah’ın “Rahman” sıfatı) diğeri altında (kadim sular) iki suyun kökenleri itibarıyla bitişik bir bütün oluşturduğunu belirtir.⁸⁷ Böylelikle Allah, kendisiyle varlıklara zemin veren suları yaratılışta ayırıştırır ve varoluşa alan açar.⁸⁸

2. Evrenin Kökenine Dair Ortak Anlatılar

Evrenin başlangıcı ya da yaratılışını konu edinen anlatılarda “su simgeçiliği” ve “ex datis” yani yoktan değil de hâlihazırda var olandan yaratma gibi ortak noktaların olduğu verdiğimiz örneklerde dikkat çekmektedir. Bu noktaları biraz daha belirginleştirerek son bölüme, yani kozmogonik anlatılarda mekân sorunsalının varoluşsal değerine geçebiliriz.

Su, kadim yaratılış anlatılarında “zaten olmak zorunda olan” ilksel madde, yani *materia prima* olarak tayin edilmiştir ki bu şey, yani ilksel sular, henüz “gerçek hâle geçmemiş mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgelemektedirler; sular *fons et origo* [kaynak ve köken] olarak tüm varlık olasılıklarının haznesidirler.”⁸⁹ O hâlde bu sular, mitoloji, yaratılış destanları ya da dini anlatılarda, bütünevren kaynaklık eden biçimsiz, şekil verilmemiş, yani “yeri” belirlenmemiş bir düzensizlik, Khaos’u simgelemektedir.

Burada *Enuma Eliş* ile *Theogonia* ya da İlyada gibi Yunan mitolojileri arasında başka bir ortaklık daha göze çarpar: Bu mitolojiler, insanları yaratan ve insanların içinde bulunduğu âlemin hükümdarı olan yüce tanrının (Babilliler için Marduk ve Yunanlılar için Zeus) evrenin başlangıcı sahnesinde yer almaması açısından birbirine benzerler. Sular, evrenin başlangıcını temellendirirken (kozmogoni), aynı zamanda tanrıların doğuşuna (teogoni) ve kâinatı yönetecek asıl tanrının ortaya çıkışına da şahitlik eder. Hatta diğer yaratılış destanları ve dini öğretileri de hesaba katarsak, burada başka bir benzerlik daha keşfederiz: Kozmogonik anlatılar, ilksel kozmik bölgelerin dağınıklığından (sular ya da salt düzensizlik) yerlerin düzene sokulmasına,

⁸⁶ Martin Lings, *Yakîn Risalesi*, çev. Veysel Sezigen (İstanbul: Vural, 2006), 80. Buna benzer bir diğer Gelenekselci yorum da Titus Burckhardt’a aittir: “İncil’deki yaradılış öyküsünde, ilk başta, yeryüzünün yaradılışından önce, Tanrı’nın Ruhü’nün suların yüzünde gezindiği söylenmektedir. Hindular’ın kutsal kitapları da yeryüzünde yaşayan herkesin ilk denizden çıktığını anlatırlar. Bu mitlerde, suyla, su sözcüğünün alışılmış anlamı kastedilmez; yine de onların bizim hayal gücümüzde oluşturdukları tablo kendi açısından doğru ve olabildiği kadarıyla uygundur, çünkü *materia prima*’nın farklılaşmamış ve pasif birliğini daha iyi ileten hiçbir şey yoktur.” Titus Burckhardt, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan, 1997), 141.

⁸⁷ Lings, *Simge ve Kökenörnek*, 79.

⁸⁸ Nancy, *Being Singular Plural*, 16: “Köken bir uzaklaşmadır.” Krş. Kocabaş, *Kur’ân’da Yaratılış*, 81: “semâvât ve arz, çatlatılarak açılıyor (= *fatır-u’s-semâvât*) En’am 6/14, Yusuf 12/101, İbrahim 14/10, Enbiya 21/56, Zümer 39/46, Şura 42/11.”

⁸⁹ Eliade, *İmgeler - Simgeler*, 181; Burckhardt, *Aklın Aynası*, 140-41.

evrene son şeklinin verilmesine “geçiş”in bir hikâyesi olmaları bakımından da ortaklırlar. “Bu geçişin hikâyesi,” diyor Casey,

bizzat evrensel yaratmanın, evrenin kökeninin anlatısıdır. Bu anlatı, mekânsızlıktan mekânla-dolu varoluşa geçişin sonrasında meydana gelip bunu söze dökmez yalnızca; aynı zamanda evrensel yaratıcı sürecin bir parçasıdır ve bu süreçten ayrı düşünülemez: “Başlangıçta Söz vardı.”⁹⁰

Buradan şu *iki* sonucu çıkarabiliriz: (1) Âlemin yaratılışı, hâlihazırda yaratılmış olan, zaten mekâna sahip olan evrenin “en başta gerçekleşen” olayını anlatır. Bu yaratma hadisesinin kendisini zorunlu kılan gerekçesi de, hiçbir olayın yersiz, mekânsız (*unplaced*) gerçekleşmeyeceğidir.⁹¹ Kısacası, her olay gibi, yaratılışın da bir yeri olmak zorundadır. Bu durum, daha önce dile getirdiğimiz bir argümanı yineliyor gözükmektedir: “Bizzat evrenin başlangıcı (*cosmogogenesis*), mekânın başlangıcından (*topogenesis*) koparılamaz.”⁹² O hâlde mekân, koşulsuz ve şartsız bir şekilde başlangıçta olmak zorundadır ve mekânın yarattığı bu zaruri açmaz sembollerle, metaforlarla ve mitlerle izah edilir.⁹³

Su, Mısır’da, Hint kıtasında, Orta Doğu kültürleri ve bilhassa *Enuma Eliş*’te, Türk yaratılış destanlarında, Eski Ahit ve Kur’an-ı Kerim’de yaratılışın yeri ve mekânı; Khaos da bir yokluk ya da boşluktan ziyade ortaya çıkan düzenin düzensiz bir sahnesi olduğuna göre; mekân, yaratılışın olmazsa olmaz şartıdır. Edward Casey’nin de belirttiği gibi, “yaratılış yalnızca *mekânın* (ve mekânlarda yer alan şeylerin) yaratılışı değildir; yaratılış, kendi yaratma-mekânı da dahil olmak üzere bir yer *olmaksızın* gerçekleşemez. Yaratma eylemi, bir yerde meydana gelir.”⁹⁴ O hâlde sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: “[Başlangıçta] Varsayılın ya da imal edilsin, yaratılışla eş-zamanlı ya da yaratılıştan hemen peşi sıra meydana geldiğine göre, mekân her tarafta yer alır. Mekân, yaratılış anlatılarının devam eden alt-metni[dir].”⁹⁵

Böylece âlemin yaratılışı, mekânın açıklığında gerçekleşirken, mekânın açmazını da tüm âleme *yaymış* olur. Bir başka deyişle mekânın, paradoksal olarak yaratılış esnasında, daha öncesinden, orada “hâlihazırda” bulunmak zorunda olması sayesinde, bir yere ve mekâna sahip olan her bir şey, tüm var olan eşya, bu çelişkili hâl (*state*) içerisinde: *Enuma Eliş*’te tanrı

⁹⁰ Casey, *The Fate of Place*, 6; çeviri bana ait.

⁹¹ Casey, *The Fate of Place*, 7.

⁹² Casey, *The Fate of Place*, 7; çeviri bana ait.

⁹³ Dickman, *Using Questions to Think*, 109.

⁹⁴ Casey, *The Fate of Place*, 13; çeviri bana ait.

⁹⁵ Casey, *The Fate of Place*, 16; çeviri bana ait.

Marduk, Tiāmat'ı öldürdükten sonra cesedinin arda kalan parçalarından, "tanrı artıklarından", insanların içinde yaşayacağı evreni inşa eder; Yunan mitolojilerinde Khaos, bir şekilde düzenin kurulduğu âleme sirayet eder ve hem tanrılar arasındaki husumetin hem de insanlar arasındaki kavgaların sonu gelmez; Türk yaratılış destanlarında her şey sudan çıkartılarak, suyun üzerinde kurulur; Eski Ahit'te ve Kur'ân'daki ilksel sular (kozmik sular), kainattaki tüm canlılığı (mikrokozmosu) oluşturur.⁹⁶ Yani çelişkilerle dolu mekân, âleme nüfuz eder; içinde ezelden beri barındırdığı açmaz da tüm varlıklara ve bu varlıklara muhatap olan insana ilelebet sirayet eder. İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine adlı çalışmasında Tanrı'nın Varoluşu ile tüm varlığı temellendiren Varoluşun "zemini" ayrımının anlamını ele alan Alman romantik filozof Friedrich von Schelling (1775-1854) mekânın açmazının âlemdeki her şeye sirayet etmesini şu şekilde açıklar:

Ebedi eylem olarak Tanrı'nın kendini tecellisinden sonra, evrendeki her şey, gördüğümüz gibi yasa, düzen ve bir biçim halini almıştır. Ama zeminde hâlâ var olan kuralsızlık her an yeniden ortaya çıkacak gibidir, çünkü kural ve düzen, en baştan beri var olan şeyler değildir; kural ve düzen ondan önce var olan kuralsızlığa ve düzensizliğe getirilmiştir. Düzenin zeminindeki bu düzensizlik, şeylerin gerçekliğinin kavranılamayan temeli, hiçbir şekilde çözülemeyen bir kalıntı gibidir, yani aklın en gayretli çabasıyla bile çözülemeyen, ebedi olarak zeminde kalan bir şeydir. Akıl ve kavrayış, tam olarak içinde anlama ve kavrayış olmayan şeyden doğmuştur. Başlangıçtaki bu karanlık olmadan var olanların bir gerçekliği olmaz; karanlık onların zorunlu içeriğidir.⁹⁷

Böylelikle yukarıda Casey'den alıntıladığımız paragrafın ikinci sonucuna varabiliriz:

(2) Âlemin yaratılışı üzerine *Enuma Eliş*'ten "Yeriding Pütkeni"ne, *Theogonia*'dan kutsal metinlere değin oluşan anlatılar bir dil ve dünya meselesidir. Dahası bu metinler sadece ait oldukları kültür, medeniyet ve dini öğretilerin bir temsilcisi olarak bu toplulukların inanç sistemleri ve dünya görüşlerini bir "bilgi" olarak modern okura yansıtmakla kalmazlar; bunun da ötesinde, bu kadim ve asli sorunun, yani içinde bulunduğumuz evrenin "nereden" geldiği sorusunun cevabını "kendisi için" arayan okura

⁹⁶ Lings, *Yakîn Risalesi*, 81.

⁹⁷ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 54.

da bir “düşünce ve tahayyül zemini” sunarlar. Böylece varlıkların zemininin kuruluşunu hikâyeleyen kozmogonik metinler, muhatabının “varoluş”a dair (belli belirsiz) sorularını “dayandıracağı” bir altlık, bir yatak, bir kaynak olurlar. Zemin metinler, bu sorulara kaynaklık etmesi bakımından sahici okurlarına hitap etmeye devam eder.⁹⁸

Evrenin kökenine dair bir metnin varoluşsal sorulara “zemin” oluşturmasına şöyle bir örnek getirebiliriz: Yukarıda bahsedilen Hûd Suresi’nin 7. ayetinde geçen “Allah’ın arşının su üzerinde olması” meselesi, metnin ilk muhatapları sahabilerce anlaşılmaya çalışılır ve peygamberden evrenin başlangıcının nasıl olduğu sorulur. Hadis literatüründe bu sorunun birden çok cevabıyla karşılaşırız: “Arş’ı su üzerindeydi ve bir elinde terazi olup alçalıp yükseliyordu” (Buharî) veya “Ey Allah’ın elçisi Rabbımız yaratıklarını yaratmazdan önce nerede idi? diye sorduk, şöyle buyurdu. Bir bulut üstündeydi. Altında hava, üstünde hava vardı. Bundan sonra Arş’ı yarattı” (Tirmizî).⁹⁹ Görülmektedir ki bir metin, yani Kur’an, kökene dair bir anlatı sunarken okurunu bu kökeni daha çok irdelemesini sağlar. Başka rivayetlerde –örneğin “Arş’ın Allah’ın yüceliğini ifade ettiğini dile getiren İbn Abbas gibi– metaforik anlayışlar getirenleri görürüz; fakat öte yandan, evrenin yaratılışı anlatısına daha fazla mitolojik unsurlar ekleyenler de olmuştur:

Gökleri ve yeryüzünü yaratmasından önce Allah’ın Arş’ı vardı. Sonra Allah Teâlâ suyun süzmesinden bir avuç aldı. Sonra avucunu açtı, bir duman yükseldi. Sonra bundan iki günde yedi göğü yarattı. Bilâhare sudan bir çamur aldı ve onu Beytullah’ın olduğu yere koydu. Sonra ondan yeryüzünü yuvarladı. Sonra iki günde rızıkları yarattı. Gökleri iki günde, yeryüzünü de iki günde yarattı. Yedinci günde son yaratma işini bitirdi.¹⁰⁰

Vehb ibn Münebbih’ten gelen bu rivayet hem Mezopotamya ve Orta Doğu yaratılış anlatılarının özet bir versiyonu gibidir hem de yüzyıllar boyunca farklı İslam coğrafyalarında anlatılacağı olan evrenin yaratılışı

⁹⁸ “Zemin metinler” kavramını Prof. Dursun Ali Tökel’e borçluyum.

⁹⁹ İbn Kesîr, Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsîri, çev. Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı, 2000), 8/3903.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsîri, 8/3906. Mustafa Öztürk de ilk muhatapların yaratılış ayetlerini nasıl yorumladıklarını şöyle nakleder: “Başlangıçta Allah’ın arşı su üstündeydi. Allah sudan önce hiçbir şey yaratmamıştı. Kâinatı yaratmayı murad edince sudan bir duman/buhar çıkardı ve bu duman suyun üzerinde yükseldi. Bundan dolayı söz konusu dumana semâ adını verdi. Daha sonra Allah suyu kurutup onu tek bir arz şekline dönüştürdü. Sonra bu arzı birbirinden ayırarak iki günde (pazar ve pazartesi) yedi arz hâline getirdi. Arzı bir balığın –ki bu balığa Kalem 68/1. Âyette “nûn” harfiyle işaret edilmiştir– sırtına yerleştirdi. Balık suyun içinde, su dümdüz bir kayalık üstünde, kayalık bir meleşin sırtında, melek başka bir kayanın üstünde, bu kaya da rüzgâra açık hâldedir...” Kur’an ve Yaratılış, 56 vd.

öyküsünün bir prototipini oluşturur.¹⁰¹ Bir benzeri örnekte ise “Arş’ı su üstündeydi, peki su neyin üstündeydi?” diye sorulan İbn Abbas’ın “Rüzgârın sırtı üstündeydi,” cevabını verdiğini okuruz.¹⁰² Ya da: “‘Amâ’da, altında ve üstünde hava bulunan bir ‘amâ’da idi. Sonra Allah kendisinden başka hiçbir şey yokken su üzerinde arşı yarattı.”¹⁰³ Kelime anlamıyla “ince bulut” ya da “yağmur yüklü bulut kümesi” demek olan “‘amâ”, tasavvuf literatüründe önemli bir makama, Allah’ın gaybdan zuhur ettiği yere tekabül eder:¹⁰⁴ “Amâ’ mertebesi, ilâhî iktidarın nüfuz mahalli ve mümkünleri kendinden toplayan alandır.”¹⁰⁵ Belli ki bu “makam”, tüm belirsizliği ve gizliliği ile birlikte varlıklarının kökenlerini sorgulayan sahabileri ve sonrasında gelen müslümanları bir dereceye kadar tatmin etme işlevi görür.¹⁰⁶ Zira oluşan bu literatürden, önce belirsiz ilksel sulara, ardından da bulutsu bir varlığa gönderme yaparak “köken”in künhüne vakıf olunamayacağı ve gaybın (yani bilinmezliğin) bilinen bir şey (bulut, *duhân*) üzerinden düşünülüp hayal edilebileceği sonucu çıkmaktadır. “Sanki bir rüyadaymış gibi kendini gösteren”¹⁰⁷ bu belli belirsiz bulut, görünen ve görünmeyeni kendisinde bir araya getirerek¹⁰⁸ epistemolojik bir açmaz oluşturur. İnanışları metin evrenin yaratılışında ilk başta “su” olduğunu belirtmesine rağmen bilgiye değil anlamaya ihtiyacı olan, sorgulamaya devam eden zihinler anlatıdaki

¹⁰¹ Mustafa Öztürk Kur’an’daki yaratılışla ilgili bu tür ifadelerin anlaşılması için metinlerarası bir okuma önerir; böylelikle İslam öncesi Arap toplumunun akıl ve düşünce yapısına (ilk başta) hitap eden bir metnin, diğer metinler “ile birlikte” daha iyi anlaşılabilceğini iddia eder. *Kur’an ve Yaratılış*, 107, 111.

¹⁰² İbn Kesîr, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsîri*, 8/3904.

¹⁰³ Tirmizî, İbn Mâce ve İbn Hanbel’den akt., Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 61.

¹⁰⁴ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz, 2004), 25.

¹⁰⁵ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 145. Ayrıca İbnü’l-‘Arabî’de “Bulut” kuramının detaylı bir incelemesi için bk. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabî’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY, 1989), 125-139. İbnü’l-‘Arabî’ye göre âleme bulunduğu şekli veren bu “ilksel bulut”, Sınırlanmamış Hayal’dir; zira yaratılan her şey hayal edilen suretlerdir, âlem de bu suretlerin toplamından ibarettir. Burada “bulut”, bu külliye yerini, mekânını ve imkânını veren Hayal’dir.

¹⁰⁶ “Bulut” imgesinin üzerine de Mustafa Öztürk şöyle bir metinlerarası yorumda bulunur: “Allah’ın arşının su üstünde olduğunu bildiren Kur’an ifadesinin Tekvin’deki sular kaosu- nu çağrıştırması gibi, ‘amâ hadisi de Bakara 2/210. Âyette Yahudilere atfen, ‘Belli ki onlar [iman etmek için] ille de Allah’ın meleklerle birlikte kopkoyu bulut kümeleri arasından çıkıp gelmesini bekliyorlar’ ifadesi ile Eski Ahit’in (Tanah), ‘İsrailoğulları dağın eteğinde durdu. Dağın her yanından duman tütüüyordu; çünkü rab dağın üstüne ateş içinde inmişti...’, ‘Dağ göklere dek yükselen alevle tutuşmuştu. Kara bulutlar ve koyu bir karanlık vardı...’, ‘Rab bu sözleri dağda ateşin, bulutun, koyu karanlığın içinden bütün topluluğunuza yüksek sesle söyledi’ [Çıkış: 19/18; Tesniye: 4/11, 5/22] şeklindeki pasajlarını hatırlatmaktadır.” Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 63-64.

¹⁰⁷ Jacques Derrida bu ifadeyi Platon’un *Timaios*’ta *khōra*’yı betimlediği yerden çekip çıkarır. Böylece *khōra*, ne biri ne de diğeri; ikisinin arasında, üçüncü bir türe aittir. Bk. Jacques Derrida, *Khōra*, 14-15, 81.

¹⁰⁸ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 179.

boşlukları “rüzgâr” gibi, “bulut” gibi varlıklarla doldurmaya çalışmıştır. Halbuki köken, düşünce ve hayalde somutluk kazandıkça —tıpkı sahabilerin bir kökeni (su) elde ettiklerine, onun da kökenini (bulut) aramaya koyulması gibi— elden (tasavvurdan) kaçır ve (yeniden) bütünüyle kavranamaz hâle gelir. Çünkü hakikaten de “köken” denilen karanlık, sadece içerisinde varlık olasılıklarını değil, aynı zamanda sayısız farklı yorumlama ihtimallerini de barındıracak derinliktedir.

3. Mekânsal Açmazın Fenomenolojisi

Yaratılışın ilksel ve kökensel yeri, bu belli belirsiz ve bulanık hâliyle, mevcut bulunma (*presence*) ve bulunmama (*absence*) ikiliğini bertaraf eder¹⁰⁹ ve mekânı *logos* mantığından farklı bir şekilde üçüncü hâlin zorunluluğu olarak açar.¹¹⁰ Buradan hareketle diyebiliriz ki, mekânın açmazı, içinde bulunduğumuz açmazın ta kendisidir: Evrenin başlangıcının, yani köken-mekânın ezelden beri barındırdığı çift taraflı ve karar verilemez varlığı, içindeki tüm varlıklara ve bu varlıklara sadece duyumsal değil bilişsel olarak da muhatap olan insana sirayet eder. Mekânın başlangıçtan beri var olan çelişkili mevcudiyetinin tüm âleme yayılmasının anlamını, edebiyat ürünlerinden yeni icatlara kadar her türlü yaratılış eyleminin böyle bulutsu bir belirsizlikten, buğulu bir matrizen, bu karanlık karından çıkmasında buluruz. Bir başka ifadeyle, insanın her bir yaratıcı edimi, sanatsal, işlevsel ya da edebi mekân kurgusu, mekânın açmazını sergiler: Bir öykü kurgulanırken karakter yer ve mekânla birlikte kurgulanır; bir resim tuvale çizilirken tuval hem çizilen şeyin mekânıdır hem de kendisi sanatsal bir mekâna dönüşür; mağazadan alıp kurduğumuz masa yemek için bir yer ya da bir çalışma mekânı hâline gelir. Casey'nin de kitabının önsözünde belirttiği gibi,

Olmak, herhangi bir suretle var olmak, en nihayetinde bir yerde olmaktır ve bir yerde olmak, bir tür mekânda olmaktır. Mekân, solduğumuz hava, üzerinde durduğumuz zemin, sahip olduğumuz beden kadar elzemdir. Etrafımız mekânlarca çevrilidir. Üzerlerinden ve içlerinden yürür gideriz. Mekânlarda yaşar, mekânlarda başkalarıyla ilişki kurar, mekânlarda ölürüz. Yaptığımız hiçbir şey yersiz (*unplaced*) değildir.¹¹¹

¹⁰⁹ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago, 1982), 21.

¹¹⁰ Derrida, *Khôra*, 16.

¹¹¹ Casey, *The Fate of Place*, ix.

Bu yüzden kozmoanaliz gibi görünen mitolojik ve teolojik yaratılış anlatıları, esasen, bir topoanalizdir; mekânın açmazının insanın anlam ve yaşam dünyasındaki nüfuzunun bir incelemesidir.¹¹² Tam da bu anlamıyla, örneğin kurulan masanın “çalışma için sağladığı mekân”ın masadan önce mi yoksa bu masanın kurulmasıyla birlikte mi var olduğuna dair mekân probleminin kaynağı, evrenin kökeni sorunsalına götürür bizi: evrenin mekânı, ki öyle bir şey varsa, evrenden önce de var mıdır, yoksa evren ile birlikte mi meydana gelmiştir? Bir diğer ifadeyle, evrenin başlangıcı ya da yaratılışıyla birlikte ortaya çıkan mekân problemi, Khaos’un Kozmos’a sirayet etmesi gibi hayatımıza an be an işlemeye devam etmektedir. Bu doğrultuda “kutsal metni mitolojilerden arındırma” projesinin de sahibi teolog Rudolf Bultmann mitolojilerin anlam dünyamızdaki önemini şöyle açıklar: “Mitler insanın kendi hayatının ve dünyanın hakimi olmadığı; insanın içinde yaşadığı dünyanın tam bir muamma ve gizem içerisinde olduğu ve insan yaşamının da aynı şekilde tam bir muamma ve gizem içerisinde olduğu bilgisini beyan eder, anlatır.”¹¹³ Yani mekânın her şeyden “önce” mi yoksa her şey “ile birlikte” mi meydana geldiği sorusu, mitolojik anlatılar ve dini öğretilerin “varlığın olmayışı”ndaki gizemli boşluğu doldurma çabasıdır aslında.¹¹⁴ Belki bu akıl yürütme masa örneğinde bizi hızlı bir sonuca ulaştırabilir ve masanın olmadığı bir zaman diliminde sağladığı mekânın da mevcut olmadığını söyleyebiliriz; peki ya bu hızlı sonuca tüm varlıklar anlamındaki âlem için de varabilir miyiz? İşte mitolojik ve dinsel anlatılar bu kozmogonik probleme “somut” ya da “somutlaştırıcı” bir cevap niteliğindedir. Böylelikle menşei bilinen varoluş, hem epistemolojik olarak kontrol altına alınabilir olacaktır hem de jeneolojik olarak kendisinden pek çok anlatı türetililecektir.

Bu bağlamda artık iddia edebiliriz ki insanın evrenin kökenine dair sorgulamasında kendisini içinde bulduğu mevzubahis boşluk, yalnızca kozmolojik değil aynı zamanda varoluşsaldır.¹¹⁵ Yani yukarıda Ruthven’in belirttiği gibi, sadece doğal dünyanın nasıl oluştuğuna dair değil, insanın kendisine dair bir sorunsaldır bu: Bir belirsizliğe, yani ölüme doğru yaşayan insan, ölümlülüğünün kökenlerini başka bir belirsizlikte, yani evrenin

¹¹² Batuk, “Bultmann’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?”, 34: “mitin gerçek anlamı daima insanın kendisini anlama çabasına bağlıdır.”

¹¹³ Rudolf Bultmann, “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi”, çev. Cengiz Batuk, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu (Ankara: Eskiyeşi, 2013), 171-72.

¹¹⁴ Rudolf Bultmann, “Mitolojiden Arındırma Sorunu”, çev. Emir Kuşçu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu (Ankara: Eskiyeşi, 2013), 207: “mitoloji nesnelleştirici bir konuşma biçimidir.”

¹¹⁵ Nancy, *Being Singular Plural*, 17: “Eğer ‘yaratılış’ varlığın tekil olarak bir yerde teşhir edilmesi (*ex-position*) ise, o hâlde bunun gerçek adı *varoluştur*. Varoluş, yaratılıştır; *bizim* yaratılışımız; *biz* olduğumuz başlangıç ve sonudur.” (Çeviri bana ait)

başlangıcında aramaktadır; ki böylece içinde “kendini bulduğu” kainata yönelik “bütünsel” bir öngöründe bulunarak, Eliade’ın veciz ifadesiyle, şu ebedi arzusunu tatmin etsin: “Yaratılış yüzünden parçalanmış Gerçekliği birleştirmek.”¹¹⁶ İnsanın bu tutkusu, içinde bulunduğu evrenin kökenine dair boşlukları “makul” bir anlatıyla doldurmasını beraberinde getirir: Mezopotamya kültürlerinde olduğu gibi dini ritüellerde *Enuma Eliş*’in okunması, her bir yeni yılın başlangıcında evrenin düzeninin “yeniden kurulması” ve “varlıkların doğuşunun” kutlanması ya da kutsal metin muhataplarının ikna oluncaya dek ilk varlığın nasıl yokken var olduğunu irdelemesi, hep aynı arzuya ya da kökenlere duyulan özleme denk gelir.¹¹⁷ kökenlere öylesine inmek ki hem mekânsızlık, yersizlik-yurtsuzluk korkusu alt edilsin ve hem de gizli saklı kalan bilgi kontrol altına alınabilsin.

Fakat aynı zamanda gördük ki köken daima kendisini kontrol altına alınamaz şekilde saklar. Gizli olanı gizli yapan şeyin gizini kendisi olması gibi, kökeni el altından kaydıran şey de kökenin her seferinde köken olarak kalması, somut bir nesne kökeni gösterdiğinde, “başka” bir kökenin arkaplanda belirmesidir. Derrida’nın “giz” çözümlenmeleri, kökenin kendini daima gizlemesini açıklar niteliktedir:

*Giz vardır. Ancak kendini gizlemez. Saklı olanla, karanlıkla, gecesel olanla, görünmezle, gizlenebilirle, hatta genel olarak tezahür olmamışla heterojendir; örtüsü açılabilir bir şey değildir. Açınlandığına inandığı an bile dokunulmamış bir şekilde kalır. Şifresi çözülemez bir kod içinde ya da mutlak bir örtünün ardında saklandığı için değil, basitçe örtme/örtüsünü açma, gizleme/açınlama, gece/gündüz, unutma/hatırlama, yeryüzü/gökyüzü, vb. oyununu aştığı içindir bu.*¹¹⁸

Böylelikle “var olan” ve “değişmeyen” bir şeyi kendisiyle mutlak bir şekilde özdeşleştirmemize karşı koyan kökene, daima “başka” bir şeyde ya da “başka” bir şey aracılığıyla temas etmek zorunda kalırız.¹¹⁹ Tam da bu sebeple mekânın yaratılışı ve mekânda yaratılış açmazının kökeninde yer alan ana maddenin “su” olması oldukça anlamlıdır. Zira tüm berraklığı ve bulanıklığıyla su, hem an be an fışkırarak her şeyin hayat bulup farklılaşması ve çoğalmasının sebebidir¹²⁰ ve hem de —kişinin suda kendi yansımalarını

¹¹⁶ Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, 15, 48.

¹¹⁷ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 55.

¹¹⁸ Jacques Derrida, *Çile*, çev. Melih Başaran (İstanbul: Kabalcı, 2008), 57.

¹¹⁹ Nancy, *Being Singular Plural*, 11.

¹²⁰ Nancy, *Being Singular Plural*, 12.

fark etmesinden ötürü suyun birçok öğreti ve felsefede “nefsi” simgelediğini de hesaba katarsak¹²¹ — “kendisine bakıldığına” bakanı kendisine gösteren bir “aracı” varlıktır. Su imgesiyle maddenin (suyun) ve ruhun (kendisinin) derinliklerine dalan kişi, bu köken-mekânın aracı olduğu taraflara gidip gelen, yani “sürekli değişen” dalgalarında, olmak ve olmamayı aynı anda barındıran girdapları ve derinliğinde boğulmak yerine nihayetinde suyu su olarak, kökeni de köken olarak bırakmak zorunda kalır. Çünkü “ele geçirilemez” (*elusive*) köken, bize bizatihi kendisini *nihai olarak* vermektense, kendimizin de içinde olduğu Varlığın çoğulluğunu kendi tekilliğinde saklar.¹²² Kökenin sunduğu zemin (*Grund*) kaypak bir zemindir (*Ungrund*).¹²³

Bu doğrultuda fenomenolojinin yaratılış anlatılarını çözümlememizdeki rolü, mekânın yaratılışı ve âlemin mekânda yaratılışı arasında zamansal bir öncelik ya da ontolojik bir üstünlük tespitinden ziyade, karar verilemezliğin, arada kalmışlığın varoluşsal değerini ortaya çıkarmak ve mantıksal kaidelerin ötesinde hem birini hem de diğerini aynı anda onaylayan yaşam dünyasını betimlemektir.¹²⁴ Son bir kez Casey’dan alıntılacak olursak:

Ne o/ne diğeri, hem o/hem de diğeri: yaratılış ve mekân arasındaki ilişkiyi açıklama yollarından bu iki seçenek arasında herhangi bir şekilde, kararlılıkla karar veremiyor değiliz yalnızca, ayrıca ve daha da önemlisi, her bir seçeneği tasdik etmemiz de gerekiyor. Böyle alternatifler arasında kalan mecburi bir seçimin ya/yada’lığı, *ya biri ya da diğeri* olması, ikisi birden tasdik etmenin kapsayıcı “ya da”sına yol verir. Anlaşılacağı üzere yaratılış aynı anda *mekânın* yaratılışı ve *mekândan* yaratılıştır. Mekân yaratılıştan çıkar; fakat yaratılış bizzat mekânda vukubulur.¹²⁵

¹²¹ Burckhardt, *Akılın Aynası*, 139-40.

¹²² Nancy, *Being Singular Plural*, 10, 13.

¹²³ Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 100-102.

¹²⁴ Derrida, *Khōra*, 13, 17. Schelling’in de Tanrı’nın Varoluşu ve Varoluşun zemini ayrımını yaparken bu paradoksu olduğu gibi bırakma yanlısı olduğu gözüküyor: “Kendisinden her şeyin oluştuğu bir çemberde, Bir’i doğuran şeyin aynı zamanda Bir tarafından doğurulması bir çelişki değildir. Burada ilk ve son yoktur, çünkü her şey karşılıklı olarak birbirini gerektirir, hiçbir şey bir başka şeyle eş değildir ve yine de hiçbir şey bir başkası olmadan var olamaz. Tanrı, içinde kendi varoluşunun zeminini taşır ve bu bakımdan bu zemin, varoluş olarak Tanrı’yı önceler; ancak tam da bu şekilde, Tanrı fiili olarak var olmasa, aslında zemin de olmayacağı için, Tanrı yeniden zeminin öncülü olur.” (Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 52) Tanrı’nın Varoluşu (ontolojik olarak) Varoluşun Zeminini önceliyor gibi görünse de bu ebedi zeminin, bu kökensel doğanın varlığı, Tanrı’nın Varoluşu için gereklidir. (Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, 56, 69)

¹²⁵ Casey, *The Fate of Place*, 45.

Mekân, tüm çelişkileriyle birlikte, en nihayetinde, üstelik paradoksal olarak, varoluşsal boşluk kaygısını giderir. Fenomenolojik yöntemi kullanarak, yaratılış anlatılarında mekânın yaratılışı ya da mekânda yaratılıştan birini seçip diğerini karşımıza almaksızın, mevzubahis *aporianın*, daima arada olmanın, sonsuzlukla sınırlılık eşliğinde bulunmanın, insan tecrübelerindeki tesirlerini yorumsamacı (yani, hermenötik) bir üslupla araştırdığımız takdirde, mekânın açmazı insanı uçuruma sürüklemez, aksine karşılıklı iki yamacı, iki ayrı ufku bir araya getirir.

Kaynakça

- Bâbil Yararılış Destanı: Enuma Eliş*. Çev. Selim F. Adalı ve Ali T. Görgü. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space: The Classic Look at How We Experience Intimate Places*. Çev. Maria Jolas. Boston: Beacon, 1994.
- Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*, Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki, 2. Basım, 2014.
- Başaran, Abdullah. “Neden Bachelard Okuruz? — Yeni Bir Mekân ve Mekunluk Anlayışına Doğru”. *Mimarlar Neden Bachelard Okur?* Ed. M. Taha Tunç ve Sümeyye Yıldız. 37-56. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Batuk, Cengiz. “Bultmann’ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab’ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?”. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu. 25-42. Ankara: Eskiyeini, 2013.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam’da Evrimci Yararılış Teorisi*. İstanbul: İnsan, 1987.
- Bultmann, Rudolf. “İsa’nın Mesajı ve Mitoloji Problemi”. Çev. Cengiz Batuk. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu. 165-174. Ankara: Eskiyeini, 2013.
- Bultmann, Rudolf. “Mitolojiden Arındırma Sorunu”. Çev. Emir Kuşçu. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ed. Cengiz Batuk ve Emir Kuşçu. 199-210. Ankara: Eskiyeini, 2013.
- Burckhardt, Titus. *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. Çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan, 1997.
- Burkert, Walter. “Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels”. *Interpretations of Greek Mythology*. Ed. Jan Bremmer. 10-40. London: Routledge, 1989.
- Burkert, Walter. *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*. Çev. Mehmet Fatih Yavuz. İstanbul: İthaki, 2012.
- Casey, Edward S. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California, 1997.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY, 1989.
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato’s Cosmology: The ‘Timaeus’ of Plato*. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago, 1982.
- Derrida, Jacques. *Çile*. Çev. Melih Başaran. İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Derrida, Jacques. *Khōra*. Çev. Didem Eryar. İstanbul: Kabalıcı, 2008.
- Dickman, Nathan Eric. *Using Questions to Think: How to Develop Skills in Critical Understanding and Reasoning*. London & New York: Bloomsbury, 2021.
- Dowden, Ken. *The Uses of Greek Mythology*. London & New York: Routledge, 1992.

- Eliade, Mircea. *Gods, Goddesses, and Myths of Creation: A Thematic Source Book of the History of Religions. Part 1 of 'From Primitives to Zen'*. New York: Harper & Row, 1974.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Çev. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University, 1974.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece, 1991.
- Eliade, Mircea. *İmgeler - Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece, 1992.
- Eliade, Mircea. *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. Çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Doğu Batı, 2020.
- Erhat, Azra. "Hesiodos: Eserleri ve Kaynakları", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. 81-197. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- Erhat, Azra. "Sözlük", Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. 213-274. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal - Tefsir*. 3 Cilt. Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret, 1999.
- Feldman, Louis H. "Homer and the Near East: The Rise of the Greek Genius". *The Biblical Archaeologist* 59/1 (1996), 13-21.
- Gezgin, Deniz. *Su Mitosları*. İstanbul: Sel, 2018.
- Heidegger, Martin. "22 Temmuz 1961 Yurttaşamında Hemşehrilere Konuşma". Çev. Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu. *Düşüncenin Çağırıldığı*. Çev. ve Haz. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say, 2008.
- Herakleitos. A. *Testimonia [Tanıklıklar]*, B. *Fragmenta [Fragmanlar]*, C. *Imitationes [Taklitler]*. Çev. Erdal Yıldız ve Güvenç Şar. İstanbul: Dergâh: 2016.
- Hesiodos. *Theogonia - İşler ve Günler*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat. İstanbul: TİB Kültür, 2016.
- İbn Kesîr. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, 16 cilt. Çev. Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı, 2000.
- Kocabaş, Şakir. *Kur'an'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*. İstanbul: Pınar, 2004.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Çev. A. Özek, H. Karaman, A. Turgut, M. Çağrıncı, İ.K. Dönmez ve S. Gümüş. İstanbul: TDV, 1991.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. Çev. Kolektif. İstanbul: Yeni Yaşam, 2009.
- Lings, Martin. *Simge ve Kökenörnek: Oluşun Anlamı Üzerine*. Çev. Süleyman Sahra. Ankara: Hece, 2003.
- Lings, Martin. *Yakîn Risalesi*. Çev. Veysel Sezigen. İstanbul: Vural, 2006.
- McKirahan, Richard D. *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. Indiana & Cambridge: Hackett, 1994.
- Mondi, Robert. "Greek Mythic Thought in the Light of the Near East". *Approaches to Greek Myth*. Ed. L. Edmunds. 141-98. Baltimore: Johns Hopkins University

Press, 1990.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Çev. Robert D. Richardson ve Anne O'Byrne. Stanford: Stanford University, 2000.

Özemre, Ahmet Yüksel. *Kur'ân-ı Kerim ve Tabiat İlimleri: Tenkidi Bir Yaklaşım*. İstanbul: Furkan, 1999.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer, 2015.

Platon. *Timaeus [Timaios]*. Çev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997.

Ruthven, K.K. *Myth*. London: Methuen, 1976.

Sadreddin Konevî. *Tasavvuf Metafiziği*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz, 2004.

Sayım, Huzeyfe. "Dinlerde Kozmogoni ve Yaratılış Açısından Suyun Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1996), 127-137.

von Schelling, F.W.J. *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*. Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Ayrıntı, 2017.

Seyidoğlu, Bilge. *Mitoloji Üzerine Araştırmalar: Metinler ve Tahliller*. İstanbul: Dergâh, 2019.

Walcot, Peter. *Hesiod and the Near East*. Cardiff: University of Wales, 1966.

Yonar, Gönül. *Yaratılış Mitolojileri: Altı Medeniyet, Altı Yaratılış Hikâyesi*. İstanbul: Ötüken, 2015.