

## Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi

Mehmet BULĞEN\*

### Özet

İnsanoğlu var oluşundan bu güne, içinde yaşadığı fiziksel gerçekliği bir bütün olarak kavrama gayreti içinde olmuş, bu doğrultuda evrensel teoriler ve kozmolojik sistemler geliştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte fiziksel gerçekliğin "bir bütün olarak" kavranıp kavranamayacağı tartışma konusu olmuştur. Gerçekliğin tek olduğunu iddia ederek Tanrı ile evreni aynileştiren din ve düşünce sistemleri evrenin ihâta edilemeyeceğini savunurken; gerçekliği Tanrı ve evren olmak üzere ikiye ayıran din ve düşünce sistemleri, evrenin ihâta edilebileceğini, çünkü onun "sonradan", "sonlu" ve "sınırlı" olduğunu iddia etmişlerdir. Geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren fizik ve astronomi biliminin, evrenin oluşumu, gelişimi ve işleyişini açıklamada önemli mesafeler kat etmesi, şimdiye kadar teoloji ve metafizik eksenli olarak yürütülen tartışmalarda bilimin de dikkate alınmasını gerekli kılmıştır. Bu durum, bir taraftan teolog ve filozofların bilime olan ilgisini arttırırken; diğer taraftan bilimin mebd'e ve meâd itibariyle evreni ihâta etmede karşılaştığı güçlükler, bilim adamlarını teoloji ve metafiziğe yakınlaştırmıştır. Böylece daha önce bir araya gelmesi bile düşünülemeyen din, felsefe ve bilim gibi alanlar doğa zemininde buluşmuş; kozmoloji faaliyeti, içinde evrenle ilgili bilimsel problemlerin yanı sıra, insanlığın anlam arayışına müteallik meselelerin de tartışıldığı ortak bir zemin haline gelmiştir.

Bu çalışma, günümüzde Tanrı'nın varlığı, evrenle ilişkisi, insanın evrendeki yeri gibi meselelerin kozmoloji zemini üzerinden çözüme kavuşturulmaya çalışılması süreci ile klasik dönem kelâmcılarının sistematik yöntemleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Evren, Kelâm, Doğa Teolojisi, Kozmoloji

### Abstract

Human beings have attempted to comprehend the physical reality as a whole since its existence on earth. In this regard, they tried to develop universal theories and cosmological systems. However, the question asking whether the physical reality "as a whole" can be comprehended has been an issue of debate. While religions and schools of thought that identified all reality with God taught that the universe as a whole could not be comprehended; those that separated God from the universe argued that the universe could be comprehended as a whole due to its spatio-temporal finitude. Since the beginning of the last century, physics and astronomy have achieved important steps in deciphering the formation, evolution and mechanism of the universe as a whole. That progress made necessary to take science into account when discussing the subjects which were previously discussed simply on theological and metaphysical grounds. This important change, on the one hand, increased the attention of theologians and philosophers to hard science and on the other hand, it made scientists, who could not answer questions concerning the beginning and the end of universe, become more interested in religion and philosophy. Consequently the areas of religion, philosophy and science, which previously were not imaginable to come together, began to integrate with one another on the ground of explaining nature. Thus for humanity, cosmological research have become a joint enterprise in searching for meaning as well as dealing with scientific problems.

\* M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelâm Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

This article draws attention to the relationship between systematical approach of Mutakallimun in the classical period and contemporary solutions seeking concerning issues such as the existence of God, God-universe relationship and place of human race in the universe and also in the cosmological context.

Key Words: God, Universe, Kalam, Theology of Nature, Cosmology

## Giriş

Yunanca 'kosmos' (düzen/evren) ve 'logia' (bilim) kelimelerinden oluşan kozmoloji (evrenbilim) kelimesi bir sözcük olarak ilk defa Christian Wolff'un (1679-1754) *Cosmologia Generalis* (1731) isimli eserinde kullanılmıştır.<sup>1</sup> Wolff burada ontoloji, doğal teoloji ve fizikten ayrı, "en temelinden en geneline evreni bir bütün olarak kavrama faaliyeti" teklif etmiştir.<sup>2</sup> Bununla birlikte David Hume (1711-1776) topyekûn evrenin kendisine yönelik bir anlama çabasının tecrübî (ampirik) bilgiye konu olamayacağını iddia etmiş,<sup>3</sup> sonrasında Immanuel Kant (1724-1804) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1781) rasyonel bir kozmoloji yapmanın imkânını reddetmiştir.<sup>4</sup>

Eşyanın özünü ya da gerçekliğin sınırlarını araştırmanın bilimin işi olamayacağını en şiddetli savunucuları ise pozitivistler olmuştur.<sup>5</sup> *Pozitif Felsefe* (1844)

<sup>1</sup> Jean-Pierre Luminet, *The Wraparound Universe*, Canada 2008, s. 170.

<sup>2</sup> Christian Wolff, *Preliminary Discourse on Philosophy in General* (İngilizce'ye çev. Richard J. Blackwell), Bobbs-Merrill, Indianapolis 1963, s. 45-51; ayrıca bk. Milton K. Munitz, "Cosmology" md., *Encyclopedia of Philosophy* (ed. Donald M. Borchert), MacMillan, USA 2006, II, 556.

<sup>3</sup> David Hume'a göre deney ve gözlem, olgu ve olayların doğruluğunu test etmede güvenilir tek kaynaktır. Evrenin dışına çıkıp onu gözlemlemek ya da yaratılışına yönelik bir tecrübe hali söz konusu olamayacağına göre kendi dünyamızda algıladığımız olay ve olgulardan hareketle topyekûn evrenin kendisi hakkında bir şey söyleyemeyiz. bk. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edinburg and London 1907, s. 40 vd.

<sup>4</sup> Kant başlangıçta kendisi de kozmolojiye ilgi duymasına ve evrenin oluşumuna dair teoriler (örneğin kaostan düzene, ada evrenler teorisi vb.) geliştirmesine rağmen, daha sonra fikrini değiştirmiş, evrenin ihâta edilemeyeceğini iddia etmiştir. O, "rasyonel kozmoloji" olarak isimlendirdiği faaliyet alanında ortaya konulan, "Evren, uzay ve zaman bakımından sonludur." "Bütün, bölünmez atomlardan oluşur." türünden önermelerin duyumdan gelen yanlarını eksik görür ve söz konusu önermelerin tezlerinin de karşı tezlerinin de aynı kesinlikle savunulabileceğini iddia eder. Halbuki birbirine zıt iki önermenin aynı kesinlikte savunulabilmesi tenâkuzdur (antınomi). Kant'a göre sorun, fenomenler ve numenler dünyasının birbirleri ile karıştırılmasından ortaya çıkmaktadır. İnsan aklı mümkün tecrübe alanı (fenomenal dünya) hakkında bilgi elde edebilir, ancak bir bütün olarak evren tecrübe nesnesi olamayacağından akılsal kavrayışın ötesindedir ve bu nedenle "rasyonel kozmoloji" mümkün değildir. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (İngilizce'ye çev. Werner S. Pluhar), Indianapolis 1996, s. 444 vd.; ayrıca bk. Stephen Edelson Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and The Theology of Nature*, California 1982, s.3 vd.; Veli Urhan, "Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önermeler", *Felsefe Dünyası*, sy. 38 (Ankara 2003), s. 3-20.

<sup>5</sup> Pozitivistler bu konuda yalnız değildirler. Tam karşılarında yer alan gelenekçiler de eşyanın özünü ve gerçekliğin boyutlarını araştırmanın bilimin işi olamayacağını iddia ederler. Örneğin Seyyid Hüseyin Nasr, bilimsel kozmolojinin gerçekliği kuşatabilmek için evreni profanlaştırma yoluna gittiğini, halbuki evrenin temel maddesinin kutsal bir tarafının da olduğu, bu itibarla kozmoloji faaliyetinin bilimin değil, metafiziğin yetki alanına girdiğini belirtir. Maddenin özünü

isimli eserinde Auguste Comte (1798-1857) sonsuza dek gizli kalacak bilgiye örnek olarak gök cisimlerinin yapısını gösterir. Yıldız ve gezegenlere hiçbir zaman gidilemeyeceğine göre onların kimyasal ve mineralojik bileşimleri hakkında da aslâ bilgi sahibi olunamaz.<sup>6</sup>

Bilimi dar bir alana hasreden ve bilim adamlarını hakikat tutkusundan yoksun bırakan bütün bu eleştirilere rağmen kozmoloji, ilmî çevrelerde kabul görmüş, örneğin A.E. Taylor (1869-1945) *Metafizik'in Unsurları* (1903) adlı eserinde kozmolojiyi “deneyimlenen fiziksel evrendeki madde, kuvvet, nedensellik, uzay, zaman, hareket, değişim gibi kompleks yapıların doğasını evrensel ölçekte kavrama faaliyeti” şeklinde tarif etmiştir.<sup>7</sup> Geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren gözlemsel astronomi ve teorik fizik alanında meydana gelen gelişmelerle birlikte kozmoloji, “en küçük parçasından en geniş ölçeğine kadar bir bütün olarak

---

anlamaya yönelik parçacık fiziği araştırmalarının, madde ile formel maddeyi ayıran sınırdaki ‘belirsizlik’ nedeniyle gerçekleşmesi asla mümkün olmayacak bir hayal olduğunu iddia eden Nasr, bu nedenle günümüz bilimsel kozmolojisinin ancak bir “sözde kozmoloji” olabileceğini söyler. bk. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, Chicago 2007, s. 22 vd.

Kozmoloji sahasında yazdığı kitaplarda “varlığın birliği” ve “tabiatın kutsallığı” gibi görüşleri sistematik bir şekilde dile getiren Nasr, “İslâm Kozmolojik Öğretilerine Giriş” isimli kitabının önsözünde de kelâmcıları, gerçekliği Tanrı - âlem olmak üzere ikiye ayırdıkları ve âleme “tenzih” açısından yaklaşıp tümüyle profanlaştırdıkları gerekçesiyle tepki gösterir; bu nedenle Eş’arîliğin kozmolojik öğretilerini çalışmasının kapsamına almayacağını söyler. bk. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York 1993, s. 11; Burada asıl üzerinde durulması gereken soru, tarihsel açıdan İslâm medeniyetinin hâkim evren tasavvurunu oluşturmuş bir ekolün kozmoloji anlayışını, sebebi ne olursa olsun kapsamına almayan bir çalışmanın “İslâm Kozmolojik Öğretilerine Giriş” adını almayı ne ölçüde hak ettiği.

<sup>6</sup> Auguste Comte, *The Positive Philosophy* (İngilizce’ye çev. Harriet Martineau), New York 2009, I, 132; Auguste Comte burada, gök cisimlerinin konum ve hareketlerini inceleme hususunda bir sorunun olmadığını söyler. Problem gök cisimlerinin yapıları ve zaman içindeki evrimleri konusundadır. Bu hususta pozitivistler, evrenbilimciler tarafından kullanılan “bilinmeyi bilinefe ircâ” yöntemini yetersiz bulurlar. Onlara göre doğrudan tecrübe ve müşâhede etmek gerekir. Örneğin yeryüzündeki ve güneş sistemindeki bilinen olay ve kanunlardan hareketle uzak galaksilere ya da evrenin ilk anlarına dâir üretilen teori ve senaryoları pozitivistler spekülâtif varsayımlar olarak görürler. Öte yandan, hem pozitivistler hem de onların karşılarında bulunan gelenekçiler, evrenin oluşumu ve gelişimini açıklamada kullanılan “Big Bang Teorisi”ni, bir modern zaman efsânesi olarak görmede hemfikirdirler. Biz çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde, günümüz kozmolojisinin, pozitivistimin dar anlamdaki bilim anlayışına son verdiğini; bilim, din ve felsefeyi doğa zemininde buluşturan bir yapı ortaya çıkardığını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak hem teoloji ve metafiziği dışlayan pozitivistlerin, hem de bilimden tamamen bağımsız bir kozmoloji ortaya koymaya çalışan gelenekçilerin, bu şekildeki bir yaklaşım tarzına karşı çıkacaklarını belirtmek durumundayız. bk. Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*, s. 22 vd.; Ahmed Yüksel Özemre, “Fizikteki Son Keşifler Pozitivistliği Etkiledi mi?”, *Fiziksel Realite Meselesine Giriş’in* içinde, İstanbul 2005, s. 73; a.m.f., “Big Bang Efsanesi”, *Kur’ân-ı Kerim ve Tabiat İlimleri: Tenkidi bir Yaklaşım*’ın içinde, İstanbul 2002, s. 91-99.

<sup>7</sup> A. E. Taylor, *Elements of Metaphysics*, London 1903, s. 43; ayrıca bk. Milton K. Munitz, a.g.m.d., s. 556.

evrenin yapısı, işleyişi, tarihi ve geleceğini inceleyen bilim dalı” haline gelmiştir.<sup>8</sup>

### Mitolojiden Bilime Kozmolojide Eksen Kayması

Kozmoloji bir yönüyle bilimlerin en yenisi, diğer yönüyle en eskisidir. Bilimlerin en yenisidir, çünkü evreni “bir bütün olarak,” “tek bir objeymiş gibi” araştırmaya imkân sağlayan ileri teknoloji aygıtlarına (yüksek çözünürlüklü uzay teleskopları, parçacık fiziği laboratuvarları ve buralardan gelecek verileri analiz etmeyi mümkün kılan süper bilgisayarlar) insanlık daha yeni yeni sahip olmaya başlamıştır. Diğer taraftan kozmoloji bilimlerin en kademlisidir, zira insanoglunun evreni, nereden geldiğini ve nasıl işlediğini anlama çabası tarihinin en uzun süreli araştırma serüveni olma özelliği taşımaktadır.<sup>9</sup> Kadîm Asya ve Amerika uygarlıklarından Babilliler’e, Antik Yunanlılar’dan günümüz modern toplumlarına kadar insanlar, en temele ve en genele karşı tarifsiz bir merak duygusu içinde olmuşlar, bu doğrultuda tapınaklar, gözlem evleri ve araştırma laboratuvarları inşâ etmişler; buralardan doğaya dair birkaç hakikat elde eder etmez de, yaratılışlarındaki çok güçlü bir güdüyle onların sentezini yapmaya, evrensel teoriler, ontolojik ve kozmolojik sistemler meydana getirmeye çalışmışlardır.<sup>10</sup> Bu bağlamda evren, tarih boyunca mitoloji, din, felsefe, bilim ve sanat gibi disiplinlerin birbirleriyle etkileşim halinde yürüttükleri ortak ilgi ve araştırma alanı (joint enterprise) olmuştur.<sup>11</sup> Bir “evren modeli” oluşturma yolunda, bu farklı bilgi ve değer sistemlerinin etkileşimi, yönü ve ağırlığı zaman içinde değişmekle birlikte, bir sürekliliğe sahiptir.<sup>12</sup> Antikçağda mitoloji ve felsefenin, ortaçağda kurumsal din ve dünya görüşlerinin, yeniçağdan itibaren ise bilimin evren tasavvurunun belirlenmesinde

<sup>8</sup> Kozmolojinin bilim haline gelme süreci ile ilgili olarak bk. John F. Hawley & Katherine A. Holcomb, *Foundations of Modern Cosmology*, 2005, s. 4-6, 25; Stephen G. Brush, “How Cosmology Became a Science”, *Scientific American*, August, 1992, s. 62; Matts Roos, *Introduction to Cosmology*, England 2003, s. 1 vd.; Robert W. Smith, “Cosmology 1900-1931”, *Cosmology: Historical, Literary, Philosophical, Religious and Scientific Perspectives* (ed. Norriss S. Hetherington) içinde, Taylor & Francis, 1994, s. 227; Günümüz kozmolojisinin bilimsel değerini sorgulayan çalışmalar için bk. Michael J. Disney, “Modern Cosmology: Science or Folktales?”, *American Scientist*, 95/1 (2007), s. 383; Helge Kragh, “The Controversial Universe: A Historical Perspective on the Scientific Status of Cosmology”, *Physics and Philosophy*, sy. 8 (2007), s. 1 vd.; Hannes Alfvén, “Cosmology: Myth or Science?”, *Journal of Astrophysics and Astronomy*, sy. 5 (1984), s. 79-98, bk. <http://www.ias.ac.in/jarch/jaa/5/79-98.pdf>, (21.07.2010); William R. Stoeger, “What is 'the Universe' which Cosmology Studies?” *Fifty years in science and religion: Ian G. Barbour and His Legacy* (ed. Robert J. Russell) içinde, Ashgate Publishing, 2004, s. 127.

<sup>9</sup> Kristine M. Larsen, *Cosmology 101*, Greenwood Press, USA 2007, s. xvi.

<sup>10</sup> Mendel Sachs, *Physics of the Universe*, World Scientific, 2010, s. 1; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1998, s. 2.

<sup>11</sup> Edward Robert Harrison, *Cosmology: Science of the Universe*, Second Edition, UK 2000, s. 15.

<sup>12</sup> John Polkinghorne, “Cosmology: Scientific Cosmologies” md., *Encyclopedia of Religion*, USA 2005, III, 2032; Robert John Russell, “Cosmology: Physical Aspects” md., *Encyclopedia of Science and Religion* (ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen), USA 2003, s. 171.

daha etkin ve yönlendirici olduğunu söylemek mümkündür.<sup>13</sup>

Bu tarihsel etkileşim süreci göz önünde bulundurulduğunda bilim, XVII. yüzyıldan itibaren doğayı inceleme konusunda ön plana çıkmaya başladı. Özellikle geçtiğimiz yüzyılın başından itibaren fizik ve astronomi bilimi, ileri teknolojinin desteğiyle yaptığı hassas gözlem ve deneylerden elde ettiği sonuçları rasyonel değerlendirmelere tâbi tutarak evrenin oluşumu ve işleyişini açıklamada önemli mesafeler kat etti.<sup>14</sup> Nihayet insanlık, tarih sahnesine çıkışından itibaren merak ettiği soruların bazılarını, bilimsel çerçevede cevaplar verebilecek bir seviyeye ulaşmış bulunmaktadır.<sup>15</sup>

### İnsanın Anlam Arayışı ve Kozmoloji

Günümüzde kozmoloji bilimine yoğun ilgi duyulmasının nedeni, bu bilimin araştırmalarından elde edilen sonuçların, insanın anlam arayışına müteallik sorulara cevap verebilme potansiyelinin olduğuna inanılmasıdır.<sup>16</sup> Evrenin nereden geldiği, nereye gittiği, bir yaratıcıya ihtiyacı olup olmadığı, işleyişini yöneten ilke ve kanunların neler olduğu, maddenin nasıl oluştuğu gibi sorulara verilecek cevaplar, bir ölçüde insanın da kendisi ve geleceğine yönelik cevaplardır; çünkü insan da bu evrende yaşamakta ve bir parçası olduğu evren ile aynı ortak kaderi paylaşmaktadır. Bu bakımdan Big Bang Teorisi'nin, CERN gibi laboratuvarlarda yapılan parçacık deneylerinin fizikçi ve astronomlar kadar, din adamları, filozoflar ve hattâ sıradan insanların da ilgisini uyandırması tesadüf değildir.<sup>17</sup>

Kozmolojiyi önemli kılan bir başka husus, insan zihninin eşyâ ve hâdiseleri bir düzen ve bütünlük içinde kavrama eğiliminde olmasıdır. Ayrıca insan, bütün ile irtibatlandırmaksızın kendi varlığının farkındalığına ve güven duygusuna tam olarak varamamakta; kendi varlığını pekiştirebilmek için de, varlık bütünündeki yerini görme arzusu taşımaktadır. Bu bakımdan insan olmak, evrenin nasıl var olmaya başladığını, sınırları olup olmadığını ve nasıl sona ereceğini merak etmekle eşdeğer bir şeydir.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Edward Grant, *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, CUA Press, 2010, s. 225; a.mlf., "Cosmology", *Science in the Middle Ages* (ed. David C. Lindberg) 'in içinde, Chicago 1978, s. 266; Şafak Ural, "Kozmoloji ve Felsefe", *Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Dergisi*, 2001: <http://www.safakural.com/makalaler/kozoloji-ve-felsefe>, (21.07.2010).

<sup>14</sup> Bu konuda bk. Robert John Russell, *Cosmology: From Alpha to Omega*, Fortress Press, Minneapolis 2008, s. 54; Arnon Dar, "The New Astronomy", *The New Physics for The Twenty-first Century* (ed. Gordon Fraser Kristine)'nin içinde, Cambridge 2006, X, 69; M. Larsen, a.g.e., s. xviii.

<sup>15</sup> Brian Greene, *The Elegant Universe: Superstring, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, New York 2000, s. 345.

<sup>16</sup> Stephen Hawking-Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, Germany 2010, s. 5.

<sup>17</sup> Joseph Silk, *On the Shores of the Unknown: A Short History of the Universe*, Cambridge 2005, s. 2-4.

<sup>18</sup> Ünlü Roma İmparatoru ve aynı zamanda bir Stoa filozofu olan Marcus Aurelius Antoninus (121-180), insanla evren arasındaki bu anlam ilişkisini şu şekilde tasvir etmiştir: "Evrenin ne

Kozmoloji sadece anlam arayışına müteallik sorulara cevap vermekle kalmakta, insana bir gerçeklik tasavvuru ve varlık anlayışı da telkin etmektedir. Öyle ki kültür ve medeniyetler bir evren modeline sahip olmaksızın dinî, ilmî, edebî ve sanatsal faaliyetlerini yürütememektedirler. Bu nedenle bir araya gelerek topluluk oluşturan bir insan grubunun, aralarında iletişim kuracakları bir dil oluşturduktan sonra ilk yaptıkları işin kozmoloji yapmak olduğu söylenir. Dinler tarihi ve antropoloji alanında yapılan araştırmalar, evren modeline sahip olmayan bir toplum olmadığını,<sup>19</sup> en iptidaî toplulukların bile yaşamlarını kozmik bir düzen içine yerleştirme ihtiyacı duyduklarını göstermektedir.<sup>20</sup>

### Kozmoloji, Kültür ve Medeniyet

Kozmoloji, bilimlerin en büyük ölçeklisi ve en geniş kapsamlısıdır. Bir bütün olarak evreni konu aldığından onu, “evrendeki her şeyin bilimi”, “küllî ilim” olarak tarif etmek yanlış olmaz.<sup>21</sup> Bu nedenle kozmolojik bir doktrin ya da teori ortaya konulduğunda, bu sadece evrenin işleyişine yönelik bir teori olarak kalmaz, “evrendeki her şeyin teorisi” haline gelir ve ister istemez diğer bilimlere de bağlar.

Tabiat bilimleri olsun, sosyal bilimler olsun bütün bilimler, kendilerini tanımlayabilmek, hedeflerini belirleyebilmek ve faaliyetlerini birbirleriyle koordineli bir şekilde yürütebilmek için, evren konusunda genel bir bakış tarzına, bir başka deyişle kozmik bir paradigmaya sahip olmak zorundadırlar. Bu yönüyle farklı bilimler ve bu bilimlere ait branşlar, çeşitli organların canlı bir organizmaya bağlı olması gibi bir kozmolojiye bağlıdırlar.<sup>22</sup>

Genel kozmik paradigmaya aykırı hareket eden cüzî bir bilim düşünülmemeyeceği gibi, evrenin işleyişine dâir sağlam delillerle temellendirilmiş bir teorinin karşısında hiçbir felsefî sistem, hiçbir kurumsal din ya da hiçbir siyasi yönetim duramayacaktır. Bunun temel nedeni kozmolojinin kendisine karşı çıkanları anakronizme düşürmesidir. Örneğin, dünyanın güneşin etrafında döndüğü gerçeği karşısında, kilise “güneş dünyanın etrafında dönüyor” diyemez. Ay ve Güneş’in de dünya gibi bir gök cismi olduğu, bunların da atomlardan oluştuğu gerçeği karşısında, ay altı - ay üstü âlem metafiziği kurulamaz. Aynı şekilde

---

olduğunu bilmeyen kendisinin nerede olduğunu bilemez; evrenin var oluş amacını bilmeyen ise, ne kendisinin kim olduğunu bilir ne de evrenin ne olduğunu bilir.” George Long, *Thoughts of Marcus Aurelius Antoninus*, e-book: [http://www.gutenberg.org/files/15877/15877-h/15877-h.htm#viii.\\_52](http://www.gutenberg.org/files/15877/15877-h/15877-h.htm#viii._52) (16.11.2010).

<sup>19</sup> Örneğin altmış ayrı kültür üzerinde yapılan antropolojik bir araştırmada, bunların tamamının bir kozmolojiye sahip olduğu tespit edilmiştir. bk. Michael J. Disney, a.g.m., s. 383.

<sup>20</sup> Milton K. Munitz, *Cosmic Understanding: Philosophy and Science of the Universe*, Princeton 1990, s. 4; Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, HarperOne, 2000, s. 50.

<sup>21</sup> Biman B. Nath, *Dawn of the Universe*, Hayderabad 2005, s. 1.

<sup>22</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim* (çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 28.

Kuantum teorilerinin paradigma haline geldiği ve elektronların bile özgür iradesinin olup olmadığı tartışıldığı günümüzde, çoğulculuk ve demokrasi gibi söylemler yaygın hale gelir, baskıcı, totaliter yönetim biçimleri ise gözden düşer.

Kozmolojik teoriler sadece evrenin işleyişine dâir basit bilimsel teoriler olarak kalmazlar; dinî, felsefî, siyasî, iktisadî ve hukukî imaları da beraberinde getirirler. Zirâ dinî ve felsefî faaliyetler de nihâyetinde geçerli bir “gerçeklik zemini”ne dayanmak ve faaliyetlerini bu çerçeve üzerinden yürütmek zorundadırlar. Bu bakımdan bir medeniyetin evren modeli değiştiğinde, kültürel faaliyetlerin üzerine dayandığı zemin de kaymış (paradigm shift) olacağından, bu durumun o medeniyet üzerinde çok büyük etkileri olması beklenir. Örneğin XVII. yüzyılda Avrupa’da Kopernik-Galileo-Newton süreci ile ortaya çıkan yeni evren modeli (mekanik evren tasavvuru) dinî, siyasî, iktisadî, hukukî, ahlâkî ve sanatsal tezâhürleri olan çok büyük değişim ve kırılmalar yaşanmasına neden olmuş, Batı medeniyetinin âdetâ altını üstüne getirmiştir.<sup>23</sup> Günümüzde de Rölativite, Kuantum gibi teoriler dinden felsefeye, ekonomiden siyâsete, hukuktan sanata kadar post-modernizm adı altında hayatın tüm alanlarını etkilemektedir.<sup>24</sup>

Medeniyetlerin geliştirdikleri evren modellerini kültür tarihçisi Thomas Berry (1914-2009) “hikâye”; bilim tarihçisi Thomas Kuhn (1922-1996) “paradigma”; astronom Edward Robert Harrison (1919-2007) ise “maske” olarak isimlendirir.

Thomas Berry’e göre Batı medeniyeti Rönesans’tan beri deneysel bilimlerin etkisi altındadır, fakat XX. yüzyıl bilimi Rönesans tarafından tasarlanmış bu evren tasavvuruna şimdilerde meydan okumaktadır. Böylelikle bilim tarafından tasarlanmış biri eski diğeri de yeni iki “hikâye” ortaya çıkmaktadır. “Biz doğru düzgün işlemeyen ‘eski hikâye’ ile henüz tam olarak öğrenemediğimiz ‘yeni hikâye’ arasındayız.” diyen Thomas Berry, Batı medeniyetinin günümüzde henüz iyi bir hikâyeye sahip olamamanın sıkıntısını çektiğini belirtir.<sup>25</sup>

Thomas Kuhn ise evreni kapsamlı olarak tasvir etmek için oluşturulan kavramsal modelleri “paradigma”, bu alanda meydana gelen değişimleri de “paradigma kayması” (paradigm shift) olarak isimlendirir. Kuhn’a göre, yürürlükte olan bir evren modeli, olgu ve olaylar karşısında gücünü gittikçe yitirerek bir takım anormalliklerle, uyumsuzluk ve uygunsuzluklarla karşılaşır ve bunun sonucunda bir “bunalım” ortaya çıkar. Geçerli evren modelinin bunalıma düşmesinin ardından, kavramsal bir devrimle onun yerini başka bir evren modeli alır. Kopernik’in “güneş merkezli” sistemi ortaya çıkıncaya kadar Aristo-Batlamyus’un “yer merkezli” sistemi paradigma olmuştur. Ancak zaman geçtikçe yer merkezli

<sup>23</sup> İshak Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi 2007, MÜSBE, s. 8.

<sup>24</sup> Amit Goswami, *The Physicists' View of Nature: The Quantum Revolution*, Kluwer Academic, New York 2001, s. 311 vd; Keith Ward, *The Big Questions in Science and Religion*, USA 2008, s. 3.

<sup>25</sup> Thomas Berry, *The New Story*, 1978, s. 1 vd.

sistemde de bazı uyuşmazlıklar ve anormallikler ortaya çıkmaya başlamış, böylelikle güneş merkezli evren modeli yeni bir paradigma olarak benimsenmiştir. “Newtoncu paradigma” da uzak mesafelerdeki yüksek hızları açıklamada yetersiz kaldığı için yerini Einstein’ın “Görelilik Kuramı”na bırakmıştır. Kuhn’a göre yeni evren modeli ortaya çıktığında, önceki evren modelini benimseyen bilim topluluğu tarafından tepkiyle karşılanır. Bir evren modeli, hiçbir zaman kendisini rakiplerine iknâ yoluyla kabul ettirmez. Geçerli paradigmanın yerini bir diğerinin alması ancak “devrim” ile olur.<sup>26</sup>

Astronom E.R. Harrison ise medeniyetlerin geliştirdikleri evren modellerini “maske”ye benzetir. Tarih öncesi toplumlardan günümüz modern uygarlıklarına her medeniyet bir “evren maskesi”ne sahip olmuş, bununla birlikte medeniyetler maskelerini zaman içinde değiştirmişlerdir. Maskesi değişen her medeniyet, daha önceki maskeyi efsâne olarak nitelendirmiştir. Harrison’a göre insanlık evrenin maskesiz halini, daha doğrusu gerçek yüzünü, hiçbir zaman göremeyecektir. Günümüzde bilim evren maskesini belirlemede merkezî konumda olmakla birlikte, tek başına bilim yeterli değildir. Din, felsefe ve sanat gibi alanların da katkıları söz konusudur. Dolayısıyla kozmoloji faaliyeti ortak bir girişimdir (joint enterprise).<sup>27</sup>

Özetlemek gerekirse; her medeniyet bir kozmolojiye, her şeyi ona göre değerlendireceği bir “hikayeye/paradigmaya/maskeye/modele” sahiptir. Bu hâkim hikâyeye sadece evrenin oluşumu ve işleyişine yönelik basit bir bilimsel açıklama olarak kalmaz, evrendeki her şeyin teorisi haline gelir. Bu yönüyle evren modeli kültürün genel tavırlarını da belirler, ona metodoloji dikte eder, onun eğitimini yönetir. Evren paradigması âdetâ kontekst gibidir; farklı bilgi alanları arasında bağlantı kurulmasını sağladığı gibi, daha ileri bilgilerin de ölçüsü vazifesi görür. Medeniyetlere karakterini veren, birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen de yine taktıkları evren maskesidir.<sup>28</sup>

### İslâm Medeniyeti, Kelâm ve Kozmoloji

Medeniyetlerin dinî, ilmî, edebî ve sanatsal etkinliklerinin, bu alanlarda faaliyette bulunan kişilerin benimsediği dünya görüşü ya da evren modeli tarafından, bilinçli/bilinç dışı şekilde belirlendiğini; herhangi bir geleneğe ait ilimlerin, bu

<sup>26</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996, s. 111 vd.

<sup>27</sup> Edward Robert Harrison, *Cosmology: Science of the Universe*, s. 15; a.mlf. *Masks of the Universe*, Cambridge University Press, 2003, s. 1-8.

<sup>28</sup> Kültür tarihçileri ve antropologlar, tahlil etmek istedikleri bir medeniyetin öncelikli olarak kozmolojisine ulaşmaya çalışırlar. Kozmolojiyi tespit ettikten sonra artık o medeniyeti çözümlenmek kolaydır. Zirâ bir bütün olarak medeniyet benimsedikleri evren modeli ile uyumlu bir şekilde inşa olmaktadır. Kozmolojik perspektifin anlam ve değeri konusunda bk. Robert M. Augros & George N. Stanciu, *The New Story of Science*, Geteway Editions, Chicago 1985. s. ix; T. Burckhardt, “Nature de la Perspective Cosmologique”, *Etudes Traditionnelles*, vol. 49, 1948, s. 216-219; Seyyid Hüseyin Nasr, a.g.e., s. 28.



ilimlere ait branşların yaşayan bir organizmaya bağlı birçok organ gibi kendisi ile bağlantılı olduğu kozmoloji kavranmaksızın anlaşılamayacağını ortaya koyduktan sonra; İslâm medeniyeti bakımından evren modelini belirleyen ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Dokuzuncu yüzyılda, dil bilimleri, biyoloji, zooloji, psikoloji, mûsiki, tarih, siyâset ve doğa felsefesi gibi yaşadığı dönemin bütün ilimlerine vâkıf bir allâme olarak Câhız (ö. 255/869), bütün bu bilimlere zemin ve çerçeve teşkil edecek “küllî ilim”in kelâm ilmi olduğunu söylemektedir. Câhız’a göre kelâm, bütün ilimlerin merkezinde bulunur, diğer bütün ilimler ona dayanır ve bu nedenle de kelâm bütün İslâm mezheplerince tadrîs edilmektedir.<sup>29</sup>

Hüccetü’l-İslâm İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) de *el-Mustasfâ*’sında İslâm medeniyetine dayanak teşkil edecek dünya görüşü ve evren modelini tesis etme görevini “küllî ilim” olarak isimlendirdiği kelâma vermektedir. Gazzâlî’ye göre kelâm ilmi “en genel olanı” araştırır ve en temel prensipleri belirler. Tefsir, hadis, tasavvuf, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimler, kelâm ilmine nazaran cüzî ilim sayılırlar ve bu nedenle onlar kelâm ilmini esas almak, faaliyetlerini onun çizdiği varlık anlayışı ve evren tasavvuru üzerinden yürütmek zorundadırlar.<sup>30</sup>

“Kelâmcı en genel olanı (e’ammü’l-eşyâ), yani varlığı (mevcûd) araştırır. Var olanları Allah (kadîm) ve âlem (hâdis) olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra âlemi cevher ve araz olmak üzere bölümler. Arazı kendisinde hayatın şart olduğu, ilim, irâde, kudret, işitme ve görme gibi arazlarla ve hayatın şart olmadığı renk, koku, tat gibi arazlar şeklinde ikiye ayırır. Cevheri de hayvan bitki ve cansız olmak üzere üç kısma ayırır ve bunların türlere ya da arazlara göre değişimlerini açıklar. Daha sonra kelâmcı kadîmi inceler... Bu şekilde diğer dinî ilimlerin ana ilkelerini koyar. O halde tüm dinî ilimlerin ana ilkelerini koyma işini üzerine alan kelâmdır. Bu ilimler kelâma nisbetle cüzî ilimlerdir. Kelâm en üst derecedeki ilimdir (eşrefü’l-ulûm).”<sup>31</sup>

Kelâm, klasik literatürde sıklıkla ifade edildiği üzere dinî ilimlerin aslı (usûlü’l-dîn) olmasının yanı sıra,<sup>32</sup> onun etki alanı sadece dinî ilimlerle sınırlı kalmamıştır. Kelâm, İslâm medeniyetinin evren tasavvurunu belirlediği için; hukuk, ekonomi, siyâset, ahlâk, psikoloji, dil bilimleri, fen ve matematik bilimleri, sanat, mûsiki, mimarî ve mühendislik alanlarında da belirleyici konumda olmuştur. Bundan dolayıdır ki birçok araştırmacı İslâm medeniyeti ve kültürünü anlamada kelâmcılarca ortaya konulan evren tasavvurunu (atomcu evren mode-

<sup>29</sup> Câhız’ın kelâm ilmi ile ilgili görüşleri için bk.: Anton M. Heinen, “Mutakallimun and Mathematicians”, *Der Islam*, 55/1, 1978, s. 57 vd.

<sup>30</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medînetü’l-Münevvere, ty., I, s. 12-17.

<sup>31</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 13.

<sup>32</sup> Örneğin Şehristânî (ö. 548/1152) kelâmın asıl, fıkıhın ise onun ferî’ olduğunu belirtir. bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Beyrut 1975, I, 41-42.

li) anahtar kabul etmektedir.<sup>33</sup>

Örneğin M. A. Câbirî İslâm dünyasındaki dil bilimleri ve tarihçiliğin gelişimini kelâm atomculuğu üzerinden izah etmektedir.<sup>34</sup> Ünlü müsteşrik W. Montgomery Watt (1909-2006) da İslâm dünyasındaki dil ve gramer bilimleri ile kelâm atomculuğu arasında ilişki kurmaktadır.<sup>35</sup> Atomculuk, mantık sahasını da etkilemiştir. İslâm dünyasında Yunan kıyası bilinmekle birlikte, daha çok küçük terime yoğunlaşılması atomculukla izah edilmektedir.<sup>36</sup> Diğer taraftan İslâm dünyasındaki fizik, kimya, cebir gibi tabî ve matematik bilimlerin de atomcu evren modeli etkisi altında şekillendiği iddia edilmektedir. Örneğin kelâmcıların süreksizliğe dayanan atomcu evren anlayışı, sürekliliği esas alan geometrinin yerine süreksizliği esas alan cebir ve kimyanın gelişmek için daha elverişli bir zemin bulmasına neden olduğu belirtilmektedir.<sup>37</sup> Sanat faaliyetleri açısından da benzer durum söz konusudur. Louis Massignon (1883-1962), İslâm sanatının bir evren anlayışından doğduğunu ve onu yönlendirenin atomcu evren modeline sahip Ehl-i Sünnet kelâm paradigması olduğunu belirtir ve atomculuğun izlerini mûsîkî üzerinden göstermeye çalışır.<sup>38</sup> Mimarîde de benzer bir durum söz konusudur. Yasser Tabbaa, İslâm mimarisindeki mukarnas kubbenin vesileci evren anlayışının bir yansıması olduğunu iddia etmektedir.<sup>39</sup> Bernard Lewis ise atomculuğun izlerini toplumsal hayatta arar. Ona göre İslâm toplumunun özgür ticarî hayatı ve katı feodal yapısı ile atomculuk arasında ilişki bulunmaktadır. Lewis'e göre atomculuk Ortaçağ İslâm dünyasının sosyo-ekonomik karakterini belirlemekle kalmamış, on birinci yüzyıldan sonra durağanlaşmasına da neden olmuştur.<sup>40</sup> Yine bazı araştırmacılar İslâm dünyasının modern dönemdeki politik parçalanmışlığını atomcu evren modeline bağlamaktadırlar.<sup>41</sup> Ülkemizde de İslâm hukukunun kelâmcılar tarafından geliştirilen atomcu evren modeline dayandığı-

<sup>33</sup> Bu konuda bk. Taufik Ibrahim K., "The Ancient Heritage in Kalam Philosophy", *Values in Islamic Culture and the Experience of History* (ed.: N. S. Kirabaev), XIII (CRVP 2002) s. 101; Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, İstanbul 2007, s. 85 vd.

<sup>34</sup> Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 1999, s. 252-253.

<sup>35</sup> W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburg 1973, s. 303.

<sup>36</sup> N. Bummate, "The Status of Science and Technique in Islamic Civilization", *Philosophy and Culture: East and West*, Honolulu, 1962, s. 183-185;

<sup>37</sup> N. Bummate, a.g.m., s. 183.

<sup>38</sup> Luis Massignon, "İslâm Sanatlarının Felsefesi" (çev. Burhan Toprak), *Din ve Sanat'ın içinde*, İstanbul 1937, s. 18 vd.

<sup>39</sup> Yasser Tabbaa, "The Muqarnas Dome: Its Origin and Meaning", *Muqarnas An Annual on Islamic Art and Architecture*, ed. Oleg Grabar, III (1985) E.J. Brill, Leiden, s. 61, 69; ayrıca kozmoloji-mimari ilişkisi için bk. Samer Akkach, *Cosmology and Architecture Islam*, State University of New York Press, 2005, s. 1 vd.

<sup>40</sup> Bernard Lewis, *The Arabs in History*, London 1964, s. 141.

<sup>41</sup> Taufik Ibrahim K., a.g.m., s. 101.

nı ortaya koyan çalışmalar yapılmıştır.<sup>42</sup>

İslâm dünyasında geliştirilen evren modelleri konusundaki çalışmalarıyla meşhur Anton M. Heinen,<sup>43</sup> “Kelâmcılar ve Matematikçiler” isimli makalesinde İslâm medeniyeti tabii ve matematik bilimler tarihi araştırmaları yapılırken parçacı görünümünden bütüncül bir sisteme, ancak ilgili dönemin kelâm kitapları dikkate alındığı takdirde ulaşılabileceğini iddia etmektedir.<sup>44</sup> Gerlof van Vloten (1866-1903) ise kelâmcıların doğa ve evrene yoğun ilgisine dikkat çekmekte ve erken dönemde “mütekellim” kelimesinin “doğa bilimcisi” anlamına geldiğini iddia etmektedir.<sup>45</sup>

Henry Corbin (1903-1978), kelâm ilminin İslâm medeniyeti ve kültürü üzerinde bu derece etkin ve belirleyici olmasının nedenlerini, tesadüflerde ya da dönemin siyasîlerinin mezhepsel tercihlerinde aramanın hatalı olacağını belirtmektedir. Ona göre kelâmcılar İslâm medeniyeti ve kültürü üzerinde bu derece etkili oldularsa; bu, büyük ölçüde kozmolojilerinin klasik hale gelmesi sayesinde.<sup>46</sup> Shlomo Pines (1908-1990) de Eş'arîliğin İslâm dünyasında diğer mezheplere göre daha öne çıkmasının nedenini kozmolojisinde bulanlardandır. Ona göre Eş'arîler geliştirdikleri evren modeli ile Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi rakiplerine nazaran daha başarılı bir şekilde izah edebilmişlerdir.<sup>47</sup>

Kozmolojinin medeniyet teşkilindeki ve kültür üzerindeki belirleyici rolünü dikkate aldığımızda niçin kelâmcılarca geliştirilen evren modelinin İslâm medeniyeti tahlil etmede anahtar kabul edildiğini anlamak şaşırtıcı değildir. Buna göre bir medeniyete hükmetmenin yolu o medeniyetin evren tasavvuruna hükmetmekten geçmekte, kelâmcılar da İslâm medeniyetinin hâkim evren modelini belirledikleri için etkili bir konuma yükselmektedirler.

Öte yandan kozmolojinin medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerindeki belirleyici rolünü de dikkate aldığımızda;<sup>48</sup> bu bağlamda kelâmcılarca geliştirilen evren modelinin, Yunan, İran ve Hint gibi köklü medeniyetler karşısında bir medeniyet olarak İslâm'ın, kendi özgün karakterini oluşturmasında ve sonrasında da savunulmasında çok önemli katkıları olduğunu söylemek mümkündür. Gerçekte de bu durum kelâmcıların Yunan, İran ve Hint kökenli din ve düşünce sistemleri ile

<sup>42</sup> Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, s. 17, 22, 86.

<sup>43</sup> Örneğin bk. A. Heinen, *Islamic Cosmology: A Study of as-Suyûti's al-hay'a as-saniya fi al-hay'a al-sunniya*, Beirut, 1982.

<sup>44</sup> Anton M. Heinen, a.g.m., s. 59.

<sup>45</sup> Gerlof van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschâhiz*, Stuttgart, 1918, s. 13 vd.

<sup>46</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London 1993, s. 120.

<sup>47</sup> Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism* (İngilizce'ye çev. Michael Schwarz), Jerusalem 1997, s. 1 vd.

<sup>48</sup> Bu konuda özellikle kültür tarihçisi Thomas Berry'nin daha önce değindiğimiz açıklamaları önem taşımaktadır.

yaptıkları mücadelelerin niçin kozmolojik bir eksen üzerinden yürütüldüğünün de bir açıklamasıdır.<sup>49</sup>

Kelâm ilminin “külli bir ilim” olması, “her şeyi konu alması” gibi ifadelerden de anlaşılacağı üzere; “en temelinden en geneline eşyâyı bir bütün olarak kavrama” anlamındaki sistematik bir kozmoloji faaliyetine kelâmcılar çok büyük önem vermişlerdir.<sup>50</sup> Onlar kozmolojilerini Adriyatik’ten Çin’e uzanan geniş bir coğrafyada, Mısır, Yunan, Babil, İran ve Hint gibi birçok kadim kültürle yaşadıkları etkileşim ve katkıların yanı sıra, dâhilî ve hâricî mücadeleler sonucundaki bir sentezle, Kur’an’ı da dikkate alarak oluşturmuşlar, böylelikle Tanrı, evren ve insan arasındaki ilişkiyi rakiplerine nazaran daha başarılı bir şekilde açıklayabilmişlerdir. Bu bağlamda Mu‘teziliyye, Eş‘ârîyye ve Mâtüridîyye kelâmcılarının katkılarıyla oluşturulan “Atomcu Evren Modeli” on asırdan daha uzun bir süredir, İslâm medeniyetine yön veren hâkim evren tasavvuru konumundadır.<sup>51</sup>

Kelâmcılar, kozmolojiye o derece önem vermişlerdir ki, tüm ilmî faaliyetlerini geliştirdikleri kozmoloji ile tutarlı bir sistem içinde yürütmeye özen gösterdikleri gibi, atomculuğu en önemli dinî ilkelerden birisi olarak görmüşler,<sup>52</sup> temel kozmolojik prensiplerine aykırı düşünenleri de tekfir etmekten çekinmemişlerdir.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Alnoor Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, Doctoral Dissertation, Harvard University, 1991. s. 46 vd.; ayrıca bk. A.I. Sabra, “Kalâm Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (ed. James E. Montgomery)’nin içinde, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 152, Leuven 2006, s. 199 vd.

<sup>50</sup> Bu hususta kelâmcıları Yunan doğa filozofları ile karşılaştırmak mümkündür. Antik Yunan düşüncesinde de bütün dikkatler evrene çevrilmiş, evrenin oluşumu, yapısı ve işleyişine dair yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Evreni açıklamaya yönelik çabalardan dolayı bu dönem “kozmojik dönem” olarak isimlendirilmiştir. Ancak Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin ilk dönem kelâmcıların evrenle ilgili yaptıkları tartışmalara dâir aktardıklarına bakılacak olursa, kelâmcıların bu hususta Yunan filozoflarından aşağı kalır yanlarının olmadığı görülecektir. bk. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî’l-Musallîn* (thk. Navaf el-Cerrâh), Dâru Sâdir, Beyrut 2006, s. 75vd.; Yunan kozmolojik dönemi filozofları ile ilgili bk. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara 2001, s.13-30; ayrıca bk. Cemalettin Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yay., Ankara 2007, s. 44; William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Wipf & Stock Publishers, 2000, s. 3 vd.

<sup>51</sup> Kelâmcılar tarafından geliştirilen Atomcu Evren Modeli, İslâm dünyasının hâkim evren tasavvuru olmakla birlikte İslâm düşünce tarihinde geliştirilen tek evren modeli değildir. Örneğin İslâm filozofları ve mutasavvıflar da kendi varlık ve Tanrı anlayışlarına uygun evren modelleri geliştirmişlerdir. Bu konuda bk. Seyyed Hossein Nasr, “The Meaning of Nature in Various Intellectual Perspectives in Islam”, s. 26; a.mlf., *The Cosmos and The Natural Order*, s. 353; Osman Bakar, “Cosmology” md., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York 1995, I, 325.

<sup>52</sup> Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûli’l-Dîn*, Beyrut 1999, s. 36-39; Fazlurrahman, *İslam* (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 2000, s. 157.

<sup>53</sup> Örneğin Gazzâlî’nin âlemin ezeliğini, âhiret âleminin rûhâniliğini, Allah’ın cüziyâtı bilemeyeceğini iddia eden filozofları tekfiri meşhurdur. bk. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 84-111. Kelâmcıların kozmolojik prensiplerini reddedenleri tekfiri “inikâs-ı edille” prensipleriyle de alakalıdır. Kelâmcılar itikadî esasları temellendirmede kullandıkları delillere önem vermişler, bunların ge-

Hattâ bunun da ötesinde kelâmcılar, “evren hakkında bir kanaate sahip olunmadan Tanrı hakkında konuşulamayacağını” iddia etmişlerdir.<sup>54</sup> Buna göre evrenin oluşumu, yapısı ve işleyişi (evren modeli) ile Tanrı'nın varlığı ve sıfatları (Tanrı tasavvuru) arasında bir ilişki söz konusudur.<sup>55</sup>

### Evren Modeli ile Tanrı Tasavvuru Arasındaki İlişki

Evren modeli ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişki konusuna geçmeden önce, kelâmcıların genelde ‘kozmojiye’ özeldé ‘atomculuğa’ bu derece önem vermelerini, hem geçmişte hem de günümüzde garip ve anlamsız bulanlar olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), kelâmcıların “cevher-i ferd” teorisini, dinin en önemli rükünlerinden birisi olarak görmesini eleştirmiştir.<sup>56</sup> Fazlurrahmân ise Kur’an’ın temel öğretilerinden açık bir uzaklaşma olarak gördüğü “cevher-araz” teorisi hakkında “bin yılın kutsal ahmaklığı” tâbirini kullanmaktadır.<sup>57</sup>

Halbuki meseleye evren tasavvurunun Tanrı tasavvuru açısından taşıdığı önem nazarıyla bakılsa, bu konuda kelâmcıları anlamak mümkün olabilecektir. Kelâmcılar hatalı bir evren modelinin hatalı bir tanrı tasavvuruna yol açacağına inanmışlar, bu nedenle de tanrı anlayışlarına uygun bir evren modeli geliştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda “cevher-i ferd” ya da “cüz-i lâ yetecezzâ” (atom/parçalanamayan parça) terimi, âlemin ihâta edilebilirliğini; atomların kendi zâtından olmayan, sürekli değişim halindeki fiziksel oluşları için kullanılan “araz” terimi ise âlemin yaratılmışlığını (hudûs) ortaya koymak için geliştirilen anahtar kavramlardır.

Konuyu belli bir isim üzerinden tartışacak olursak, örneğin İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'ye göre dinin en önemli rükünlerinden birisi “hâdislerin sonlu olmamasının reddi”, yani cevher-i ferd ilkesidir. Zira nihayetsiz bölünme hâdislerin sonlu olmamasına, hâdislerin sonlu olmaması âlemin ihâta edilememe-

çersizliği durumunda söz konusu dinî ilkenin de geçersiz olacağını (delilin butlânından medlûlün de butlânı) düşünmüşlerdir. Bu durumun “akîdenin kelâmlaşması kelâmın akîdeleşmesi” şeklinde ifade edilebilecek bir sürece neden olduğu iddia edilmektedir. İlyas Çelebi, “Akîdenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akîdeleşmesi Süreci Üzerine”, *Kader*, 2/1 (2004), s. 23-26.

<sup>54</sup> Örneğin İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), kelâm kozmoloji anlayışlarını ayrıntılı bir şekilde işlediği *eş-Şâmil* isimli eserinde, ulûhiyet konusuna girmeden önce cevher, araz, cisim, hareket, nedensellik gibi kozmolojik konuları ele almasının gerekçesini ‘evren hakkında bir kanaate ulaşılmaksızın (ihâtatü'l-havâdis), Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olamayacağı’ esas ile açıklar. bk. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 34.

<sup>55</sup> Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, s. 134; Hayyât, *a.g.e.*, s. 6; Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, I, 26; Osman Demir, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, Doktora Tezi 2006, MÜSBE, s. 27-29.

<sup>56</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, s.126 vd.

<sup>57</sup> Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Ankara 2002, s. 220.

sine, “âlemin ihâta edilememesi” ise dinin birçok ilkesinin yıkılmasına yol açar.<sup>58</sup>

Şöyle ki:

1. Âlemin ihâta edilememesi, evrene “sonsuzluk”, “süreklilik”, “ezelilik” “kavranılamamazlık” gibi Tanrı’ya mahsus vasıflar verilmesine yol açar; bu durum âlemin Tanrı ile aynileştirilmesine imkân sağlar. Halbuki Tanrı ve âlem ayrımı (tevhîd ve tenzîh), Kur’an’ın en temel esaslarındandır.

2. Âlemin ihâta edilememesi evrenin bizzat kendisi üzerinden Tanrı’nın varlığına işaret eden delilleri düşürecek; zirâ ihâta edilemeyen bir şey üzerinden Tanrı’nın varlığına istidlâl mümkün olamayacaktır.<sup>59</sup>

3. Âlemin bizzat kendisi üzerinden Tanrı’nın varlığına işaret eden delil (hudûs delili) düşünce, Kur’an’ın âlem kavramı ile kastettiği, mahlûkatın “bir bütün halinde” Yaratıcısının varlığına âlem/işaret/delil olması vasfı da düşecektir.<sup>60</sup>

4. Hudûs delilinin ortaya konulamaması âlemin kıdemine imkân sağlayacağından, bu durum teaddüd-i kudemâyâ (kadîmlerin çoğalmasına) yol açacaktır.

5. Cüz-i lâ yetecezzânın reddi, Allah’ın cüziyatı bilememesi ya da O’nun ilminin âlemi kuşatamaması problemini doğuracaktır. Zirâ sonsuz cüzleri kuşatabilmek muhâldir. Halbuki Kur’an, Allah’ın ilim ve kudreti ile gökleri ve yeri kuşattığını, Onun her şeyi tek tek saydığını bildirmektedir.<sup>61</sup>

6. Âlemin ihâta edilememesi yaratma problemini de doğuracaktır. Sonsuz parçaları olan bir bütünün yaratılabilmesi imkânsız olacağından ve Allah’ın yaratması da muhâle taalluk etmeyeceğinden, âlem Allah’ın mahluku olmaktan çıkacaktır. Halbuki Kur’an bir çok âyetinde Allah’ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup>

7. Varlığını ancak ayrılma-birleşme, hareket-sükûn, sıcaklık-soğukluk gibi fiziksel oluşlara (arazlar) ve yer-zaman koordinatlarına bağlı olarak sürdürebilen atomların reddi, âlemde zaman ve mekândan münezzeh, Tanrı ile öze sahip mutavassıt varlık formlarına imkân sağlayacaktır. Bu durum rûhânî haşir, mücer-

<sup>58</sup> Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 36, 39.

<sup>59</sup> Cüveynî bunu şu şekilde ifade eder: “Allah’ın varlığı hakkındaki bilgi zorunlu (ızdırârî) bilgi değildir. Allah’ın varlığına ancak yaratıkları (havâdis) üzerinden bir istidlâl ya da nazarla ulaşılabilir. Yaratıkları ihâta etmeksizin bir istidlâl yapmak ise mümkün değildir.” bk. *a.g.e.*, s. 34.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190,191; Yûnus 10/6; er-Rûm 30/22; Fussilet 41/37; el-Câsiye 45/3-5.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/255; en-Nisâ 4/126; el-En’âm 6/80; el-A’râf 7/89; Meryem 19/94; Tâ Hâ 20/110; et-Talâk 65/12; el-Cin 72/28.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/29,164; Âl-i İmrân 3/190,191; el-En’âm 6/14; el-Kehf 18/51; el-Enbiyâ 21/56; Rûm 30/22; Zümer 39/46; el-Mü’min 40/57; Fussilet 41/12,37; et-Talâk 65/12; el-Mülk 67/3; Nûh 71/15.

red ruhlar gibi her türlü spekülasyona açık varlık kategorilerini gündeme getireceği gibi, âlemin tek bir ontolojik statüde toplanmasını da güçleştirecektir. Sonuç olarak şirke ontolojik bir taban sağlanacak ve tevhîd gerçekleştirilemeyecektir.<sup>63</sup>

Öte yandan, “cevher-i ferd”i kabul etmeyen filozofların âlemin ezeli/yaratılmamış olduğunu savundukları, âhîret âleminin cismânîliğini reddettileri ve Allah’ın cüziyâtı bilmesini de inkâr ettikleri, gözden uzak tutulmamalıdır. Bundan dolayıdır ki Allâme Sa’düddîn, et-Teftazânî (ö. 792/1390), “Cevher-i ferd tartışmalarının dine ne faydası var?” sorusuna cevâben şunları söylemektedir:

“Cevher-i ferdin (atom) varlığının ispatı ile filozofların birçok karanlık düşüncelerinden kurtulma imkânımız vardır. Bunlar: Heyûlâ-sûretin ispatının doğurduğu âlemin kıdemi, haşrin cismânîliğinin inkârı, göklerin hareketinin sonsuzluğu üzerine kurulmuş pek çok geometri esası... gibi hususlardır.”<sup>64</sup>

Cüveynî’nin “evren hakkında bir kanaat ortaya koymaksızın Tanrı hakkında konuşulamayacağı” iddiasına gelince:

Esasen günümüzde de Tanrı’nın varlığı ve sıfatları konusunda kullanılan kavramsal çerçevelere yakından baktığımızda, bütün bunların Tanrı hakkındaki bir kanaate, evrenle ilişkilendirerek varabildiklerini görürüz. Teizm, evrenin dışında, onu yaratan ve gözetten, bir Tanrı anlayışına sahiptir. Panteizm, evreni Tanrı’nın tezâhürü sayar ve onun dışında kişisel bir Tanrı inancını kabul etmez. Sadece maddî evreni nihâî gerçeklik olarak kabul eden materyalizm ise Tanrı’nın varlığını inkâr eder.

Evren modelinde gerçekleşecek bir değişim, Tanrı tasavvurunda da değişime sebep olur. Örneğin Avrupa’da XVII. yüzyıl bilimsel devrimi ile değişen evren anlayışı, Tanrı anlayışında da değişime neden olmuştur (Deizm).

Bütün bunlar Cüveynî’nin şahsında klasik dönem kelâmcılarının kozmolojiye verdikleri önemin haklılığını ortaya koymaktadır. Zirâ “Nasıl bir tanrı?” sorusuna verilecek cevap, öncelikle “Nasıl bir evren?” sorusuna verilecek cevaptan geçmektedir.

Öte yandan evren ve işleyişi, Tanrı’nın varlığının ispat ve temellendirilmesi konusunda da öneme sahiptir. Hudûs, imkân, gâye, nizâm, inâyet ve ihtirâ gibi klasik deliller, dış dünyadaki somut gözlemlenebilir olgulardan hareket ederek Tanrı’nın varlığına yol bulmaya çalışan delillerdir.<sup>65</sup> Kompleks fiziksel bir evrenin

<sup>63</sup> Kelâm’da hareket-sukûn gibi arazların özellikle Allah’ın varlığı ve birliğinin ispatı konusunda oynadığı rolle ilgili bk. Kâdî Abdü’l-Cebbâr, *a.g.e.*, I, 26, 29-30.

<sup>64</sup> Teftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, Beyrut 2007, s. 55.

<sup>65</sup> William Lane Craig, kozmolojik delillerin tarihsel gelişiminde kelâmcıların önemli katkılarına dikkat çeker ve şu tespiti yapar: “Belki de kozmolojik deliller, tarihinin hiçbir döneminde Arap teolog ve filozoflarında önemsendiği kadar önemsenmemiştir veya evrensel düzeyde ihmal edil-

varlığından ve onun değişme, hareket, düzen, amaçlılık gibi özelliklerinden yola çıkan bu deliller, felsefe ve ilâhiyâtın en eski, en köklü, kendisine en çok müracaat edilen delilleri olmalarının yanı sıra, mantıksal (apriorik) delillerin aksine,<sup>66</sup> sürekli güncel ve gündemde kalabilme özelliğine de sahiptirler.<sup>67</sup>

Örneğin modern bilimlerin gelişerek, atom altı parçacıklarından devâsa galaksilerine kadar, evrenin daha önceleri farkına varamadığımız, insanı hayret ve haşyet duygusuna sevk eden güzellik ve inceliklerini gün yüzüne sermesi, akıllı tasarım (intelligent design), hassas ayar (fine tuning), insancı ilke (anthropic principle), kelâm kozmolojik argümanı (Big Bang) gibi Tanrı'nın varlığına işaret eden yeni delil ve yaklaşımlar geliştirilmesini sağlamıştır.<sup>68</sup>

Bilimsel gelişmelerin ortaya koyduğu yeni evren modelinin Tanrı'nın varlığına işaret ettiğini belirterek ateizmi terkeden ünlü filozof Antony Flew, bu hususta şunları söylemektedir:

"Yarım yüzyıldan fazla bir süre boyunca ateizmi açıklayıp müdafaa ettikten sonra neden şimdi (Tanrı'ya) inanıyorum? Kısa cevabım şudur: Modern bilimin ortaya koyduğu evren resminden benim anladığım bu. Bilim, doğanın Tanrı'ya işaret eden üç boyutuna ışık tutuyor: 1. Doğanın kanunları nasıl oluştu? 2. Bir vâkıa olarak hayat, hayatın yokluğundan nasıl çıkıyor? 3. Evren yani fiziksel olan her şey, nasıl var oldu?... Ateizmden vazgeçmem yeni bir fenomen ya da iddia nedeniyle olmadı. Doğa ile ilgili delilleri sürekli olarak değerlendirmemin sonucuydu. Sonunda Tanrı'nın var olduğunu kabul ettiğimde bu bir paradigma değişimi değildi.

memiştir. Onlarda çok önemli iki kozmolojik argümanın oluşum ve gelişimini görmemize rağmen bu böyledir. Bu iki argüman âlemin sonradan yaratılması (temporal regress) ve mümkün varlık olmasıdır. Müslüman düşünürlerin katkısı Batı antolojilerinde ve konuyla ilgili kitaplarda neredeyse görmezlikten gelinmiştir." William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s. 3; ayrıca bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 2001, s. 42; Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İstanbul 2009, s. 86.

<sup>66</sup> Tanrı'nın varlığını ispatlamada "a priorik" delillerin daha ağırlıklı olarak kullanıldığı sistemler, evreni rasyonel bir sistem olarak gören ve doğanın bilgisine temel enstrümanı "mantık" olan muhâkeme yöntemi ile ulaşılan düşünce sistemleridir (örneğin Meşşâîlik). Gözlem/deney bu türden kozmolojilerin ayırt edici vasfı olamamıştır. bk. Osman Bakar, *Gelenek ve Bilim: İslam'da Bilim Tarihi ve Felsefesi Üzerine* (çev. Ercüment Asil), İstanbul 2003, s. 112; İbn Haldûn evrenin sadece mantıkla araştırılabileceği görüşüne karşı çıkar. Ona göre mantık düşünmenin doğru yöntemini vermez. Aksine mantık her zaman soyutlama eğilimindedir ve bu durum fiziksel evrenden uzaklaşmaya yol açmaktadır. İbn Haldûn'a göre kozmoloji mantıksal spekülasyonlardan daha ziyâde gözlemlere dayanmalıdır. Nobel ödüllü fizikçi Hannes Alfvén, İbn Haldûn'un bu görüşleriyle Bernart Russell'in "çıplak akıl" (unaided reason) uyarısının ve modern kozmolojinin gözlemlere dayanan metodolojisinin ilk habercisi olduğunu belirtir. Hannes Alfvén, a.g.m. s. 85.

<sup>67</sup> Richard Swinburn, evrenin başlangıç ve işleyişinden hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan a posteriorik delilleri, mantıksal izahlara dayanan a priorik delillere nazaran önünün daha açık olduğunu belirtir. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, s. 131-132; ayrıca bk. Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10 (Samsun 1998), s. 135.

<sup>68</sup> Mustafa Emre Dorman, *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasında Kullanılan Modern Deliller: İnsancı İlke Örneği*, Yüksek Lisans Tezi 2004, MÜSBE.



Benim paradigmam hâlâ aynı: “Delilin götürdüğü yere gitmeliyiz.” Delilin beni peşinden götürdüğü yere gittim. Ve bu (üç) delil beni kendiliğinden var olan, değişmez, maddî olmayan, her yerde hâzır ve nâzır, her şeye kâdir bir Varlığın var olduğunu kabul etmemi sağladı.”<sup>69</sup>

### Günümüz Kozmolojisinde Din - Bilim İlişkisi

Dinin doğa ve evrene karşı bu ilgisi, kuşkusuz dini ve bilimi birbirleriyle ilişkili hale getirmektedir. Özellikle yukarıda sözü geçen kozmolojik deliller, bilimin de ilgi ve araştırma alanına giren düşünce, veri ve teorilere dayanmaktadır. Bu nedenle “din-bilim arasında hiçbir münasebet yoktur” denilerek bu ilişki görmezlikten gelinemez. Bilimle din aynı evren hakkında konuşuyorlarsa, bunlar birbirlerinden bağımsız değildirler.<sup>70</sup>

Dördüncü yüzyılda St. Augustine, “İspatlanmış bilgiyle Kitâb-ı Mukaddes’in lafzî okumaları arasında bir tenâkuz görülürse, kutsal metin mecaz olarak yorumlanmalıdır” demişti. Ayrıca Kutsal Ruh’un “göklerin form ve biçimleri” gibi insanların kurtuluşu ile ilgisi olmayan konuları onlara anlatmak arzusunda olmadığını belirtmişti.<sup>71</sup>

*Tehâfüt*’ün önsözünde de Gazzâlî, bilimin ‘kesin olarak ispatladığı’ kozmolojik gerçeklere din adına karşı çıkan bir kimsenin dine büyük zarar vereceğini belirtir:

“Ay ve güneş tutulmasının vaktini ve süresini sebepleriyle birlikte haber verecek kadar bu meseleleri iyi bilen ve delillerini inceleyen kimseye, “Bu tavrın şeriate aykırıdır” denildiğinde, söz konusu kimse kendi bilgisinden değil, şeriaten şüphe eder... İlmin kesin buluşları karşısında inat ve ısrar etmektense te’vile gitmek daha akıllıca bir davranış olur.”<sup>72</sup>

Ayrıca Gazzâlî, bazı kişilerin (felâsife) ilâhî ilimler alanındaki görüşlerini matematik, gök bilimleri ve mantık gibi ilimlerle ispata çalıştıklarını, diğer bazı kişilerin (ehl-i taklîd) de bu şahısların ilmî başarılarından etkilenerek onların ilâhiyât alanındaki görüşlerini de benimseme yoluna gittikleri; halbuki ilâhiyât alanının -mantık hâriç- hesap, hendese ve astronomi gibi ilimlerle bir alâkasının olmadığını söyler. Evren hakkında konuşurken tartışılacak meselenin âlemin sonradan mı var olduğu yoksa ezelî mi olduğu ifade eden Gazzâlî, evrenin hâdis olduğu sâbit olduktan sonra onun küre, dümdüz, altıgen veya sekizgen olmasının dinle hiçbir ilgisinin olmadığını belirtir.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Antony Flew, *There is God: How The World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Australia, s. 90-91, 155.

<sup>70</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, s. 42; Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 24.

<sup>71</sup> a.g.e., s. 8.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Süleymân Dünyâ neşri, Dârü'l-Maârif, Kahire 1972, s. 81.

<sup>73</sup> Gazzâlî, a.g.e., s. 73; Gazzâlî’nin âlemin hudûsunu ispatlamada mantığı yeterli gören; matematik, gök bilimleri ve fizik gibi bilimleri ise gereksiz gören yaklaşımının İslâm kelâmında paradigma

Bu açıklamalar, din bilim ilişkisinde oldukça kullanışlı bir perspektif (te'vil) teklif etmekle birlikte,<sup>74</sup> dini bilimle çatışmaya düşmekten korumak için nihai çözümün, faaliyet alanlarının birbirinden tamamen ayrılmasında (bağımsızlık) bulunması, ileriki zamanlarda gerçekleşecek daha büyük çatışmalara zemin hazırlamıştır.

Varlığın birbirinden bağımsız, su geçirmez kompartımanlara indirgenerek parçacı yaklaşımlarla ele alınması, gerçekliğin bütünlük hissiyle tecrübe edilmesine engel olduğu gibi; din, felsefe ve bilim gibi alanların hep birlikte oluşumuna katkı sağladıkları ve kendilerine ait hissettikleri, en önemlisi de doğa zemininde sürekli bir etkileşim halinde bulunarak birbirlerini tamamladıkları bütüncül bir kozmoloji oluşturulmasının da önüne geçmiştir.

Din, felsefe ve bilimin doğa zemininde birbirleriyle etkileşiminin engellenmesi, dinin dayandığı tabii ve fikri zeminlerin donuklaşmasına, anakronizme düşecek derecede hayattan kopmasına neden olurken; felsefenin gerçeklikten uzak

---

kaymasına neden olduğunu belirtmek durumundayız. Gazzâlî öncesi kelâmcıları tevhd ilkesini ortaya koyabilmek için madde, hareket, zaman, mekân, boşluk, nedensellik gibi konuları yoğun bir şekilde ele almak durumunda kalmışlar, mantığa ise kelâm kozmolojisine zıt unsurlar taşıdığı için karşı çıkmışlardır. Örneğin Abdulkâdir el-Bağdadî, âlemin hudûsu konusunu işlerken, felek ve gezegenlerin konum ve hareketleri ile ilgili ayrıntılı tartışmalara girer ve bu konuda *Kitâbü Hey'eti'l-âlem* isminde ayrı bir kitap kaleme aldığını söyler. bk. Abdülkâdir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 65; Yine Gazzâlî öncesi kelâmcıları, âlemin hudûsu konusunda anahtar kavram olan "cevher-i ferdî" Gazzâlî'nin dinle alakası yok dediği matematikle izah etmeye çalışmışlardır. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille* (thk. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 66; Müna Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, *et-Tasavvurü'z-zerri fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, Beyrut, 1994, s. 34; Gazzâlî'den itibaren mâhiyet, küllîler gibi unsurlarıyla Aristoteles mantığının kelâma girişi, atomculuğa karşı olan Aristotelesçi evren anlayışının bazı unsurlarının da kelâm kozmolojisine girmesine yol açmıştır. Örneğin Aristoteles mantığında tanım "mâhiyet" üzerine kuruludur. Mâhiyet ise varlıkların, cevherlerin değişmeyen bir takım tabii özelliklerinin olması, onların bir yaratıcıya gerek duymaksızın kendi özellikleri gereği birleşip ayrılmasıyla evrendeki oluşu sürdürdükleri düşüncesini ima eder. Halbuki cevherlerin zâtî niteliklerinin olmadığı ve bunların Allah tarafından her an yaratılan arazlar vesilesiyle varlıklarını devam ettirdiklerini öngören kelâm anlayışı mâhiyet fikrine karşı çıkar. Zira mâhiyet zâtî, değişmez ve sürekliliği olan özellikleri gerektirir. İbn Haldun'un belirttiğine Aristoteles mantığının kelâm ilmine girişi cevher-i ferdî, halâ, arazların bekâsı gibi kelâmî mukaddimelerin çoğunun iptal olmasına sebep olmuş; bu durum klasik atomculuk yerine, bazı yönleriyle atomcu bazı bakımlardan da atomculuğa zıt unsurlar taşıyan karma bir kozmoloji anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin İslâm filozoflarınca savunulan "mücerred rûh" anlayışının kelâma girebilmesi, bu karma kozmoloji anlayışı sayesinde mümkün olmuştur. Halbuki klasik dönem kelâmında insan atomların ve arazların bileşimi olarak kabul edilmekteydi ve bu bağlamda "latîf cisim" olan rûhu diğer fiziksel cisimlerden ayıran, sadece duylar yoluyla algılanamayacak kadar ince bir cisim olmasıydı. Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, II, 830-33, 888-90; M. Şemseddin Günaltay, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dâru'l-fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmûası*, sy. I, s. 67; Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi*, s. 57, 75, 84; Oliver Leaman, "Ghazali and the Ash'arites", *Asian Philosophy*, VI/1 (March 1996), s. 17-27.

<sup>74</sup> Örneğin Sholomo Pines, sistematik te'vil yönteminin İslâm dinini, Hıristiyanlıktaki gibi bir din-bilim çatışmasına düşmekten koruyacağını belirtmektedir. Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 8.

ideal evrenler kurgulamasına, bilimin de daha üst bir varlık mertebesine ulaştıracak bir bilinç hallini dışlamasına; böylelikle de her türlü değer ve anlamdan yoksun bir şekilde çevresel felâketlerle; tabîî düzenin tümünden yok oluşunu gündeme getirecek derecede, kendine ve doğaya zarar verir bir karaktere bürünmesine neden olmuştur.

İşte din, felsefe ve bilimin doğa zemininde birbirlerinden uzaklaşması süreciyle başlayan ve Kopernik, Galileo, Newton, Hume, Kant, Laplace ve A. Comte gibi isimlerle sembolleşen bir sentez süreci sonucunda ulaşılan “mekanik evren modeli”, bir bütün olarak gerçekliği önceden belirlenebilir fizikokimyasal süreçlerin zorunlu ilişkilerine indirgeyen bir bilim anlayışının (pozitivizm/metodolojik materyalizm) ortaya çıkmasına neden oldu.

Önde gelen bazı düşünürlerin kozmik düzenin kutsalla bağlantısını canlı tutma gayretlerine rağmen,<sup>75</sup> bu yeni form kendini tek bir gerçeklik düzeyiyle sınırlandırdı ve daha yüksek bir varlık düzeyine ulaşmayı sağlayacak bilinç haline kapalı tuttu.<sup>76</sup> “Evreni yöneten kanunların artık belli olduğu”, “fiziğin bittiği”, “tarihin sona erdiği” gibi tezlerle “modern paradigma”,<sup>77</sup> bir bütün olarak varlığı mekanik yasalarla izah etmeye çalıştı.<sup>78</sup>

Geleneksel dinlerle “çatışma”yı esas alan ve Tanrı-evren ilişkisi hususunda “saat gibi işleyen evren (clockwork universe)”, “saatçi (clockmaker)”, “boşlukların tanrısı (God of the gaps)” ve “Tanrı öldü” gibi sloganlarla ifade edilen çözümler getiren bu paradigma, bir taraftan deizm, sekülerizm ve materyalizm gibi akımların yaygınlaşmasına neden olurken; diğer taraftan da Tanrı’nın âlemden dışlanmasının yarattığı boşluk hali spritizm, neo-spiritualizm, teozofi gibi gnostik (ruhçu) akımların tekrar tarih sahnesine çıkmasına yol açtı.

Ancak modern paradigmanın dayandığı temel olan Newton fiziği, XIX. yüzyı-

<sup>75</sup> Aslında Newton’un kendisi materyalist değildi. O oluşturduğu teorinin her şeyi değil, sadece maddî şeyleri açıkladığını savunuyor, sisteminin temelini de Tanrı’ya dayandırıyor. Descartes de Tanrı’yi evrenin yaratıcısı ve hâmisî olarak görüyordu. Robert M. Augros, *a.g.e.*, s. 3; Rene Descartes, *Discourse on Method and The Meditations* (İngilizceye çev. F.E. Sutcliffe), 1968, s. 64.

<sup>76</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Need For a Sacred Science*, Routledge, 1995, s. 72.

<sup>77</sup> XIX. yüzyılın sonlarına doğru, zamanın önde gelen bilim adamlarından matematik-fizikçi Lord Kelvin (1824–1907), fiziğin ömrünün son ondalık basamağında olduğunu söylüyordu. Ona göre bütün temel problemler çözülmüş, ısı ve ışık kuramı üzerine bazı önemsiz ayrıntılar hariç, fizik hemen hemen tamamlanmıştı. Gelecek on yıl içinde muhtemelen bunlar da çözümlenecekti. Daha sonra kuantum fiziğinin kuracak olan Max Planck da (1858-1947) gençliğinde hayatını fizik alanına mı, yoksa filoloji alanına mı adanması gerektiği konusunda kararsızdı. Öğretmen ve arkadaşları ona fizik alanında keşfedilecek fazla bir şeyin kalmadığını, bu nedenle filoloji alanını seçmesini tavsiye ediyorlardı. Ancak daha aradan yirmi yıl geçmedi ki radyoaktivitenin keşfi, İzâfiyet Teorisi ve Kuantum Mekaniği gibi gelişmeler fiziğinin tamimiyle dönüşmesine, böylelikle de insanlığın evren tasavvurunun değişmesine neden oldu. bk. Eric J. Lerner, *The Big Bang Never Happened*, Vintage Books, 1992. s. 3vd.; Peter E. Hodgson, *Theology and Modern Physics*, Ashgate 2005, s. 1.

<sup>78</sup> Nick Herbert, *Quantum Reality: Beyond the New Physics*, New York 1987, s. xi-xii.

lın sonlarına doğru evreni açıklamada yetersiz kalmaya başladı. Radyoaktivite, fotoelektrik, siyah cisim ışınımı, öz ısı, atomik yapı gibi doğal fenomenler ve büyük mesafelerdeki yüksek hızlar, Newtoncu anlamda tanımlanmış bilimsel sınırlar içinde kalınarak araştırıldığında çözümsüz kalıyordu. Yaşanan bu “bunalm”, bilim adamlarını yeni arayışlara sevk etti ve bu süreç sonunda yeni bir evren modeli ortaya çıktı.<sup>79</sup>

Makro ölçekte “Rölativite Teorisi” ve mikro ölçekte “Kuantum Mekanik” ile şekillenen yeni evren paradigması, modern paradigmanın katı indirgemeci, kesinlikçi, gerçekçi temellerine ve bunları tasvir etmekte kullanılan determinizm, redüksiyonizm, realizm, pozitivizm gibi kavramsal çerçevelere meydan okudu.<sup>80</sup> Belirsizlik (uncertainty), ihtimâliyet (probability), kaos (chaos), karmaşıklık (complexity), zuhûr (emergence), indirgenemezlik (irreducibility) ve geri döndürülemezlik (irreversibility) gibi, daha önceki fiziğe yabancı yepyeni kavramsal çerçeveler ortaya çıktı.<sup>81</sup> Böylece başlangıç şartları bilindiğinde tüm geleceği hesap edilebilen “mekanik evren tasavvuru” yerini; gözlemcinin rolünün arttığı, parçacıkların aynı anda bir kaç şekilde ve yerde bulunabildiği, aralarında ışık hızından yüksek hızlarla haberleştikleri, belirsizliğin doğanın ontolojik ve epistemolojik özelliği sayıldığı, sürekliliğin yerine süreksizliğin geçtiği, zaman ve mekânın mutlak olmaktan çıkarak görelî hâle geldiği ve kesinlikler yerine ihtimâliyetlerle tanımlanan bir evren tasavvuruna bıraktı.<sup>82</sup>

Yeni fizik, Newton fiziğini ikmâl etmedi, âdetâ onu devirdi.<sup>83</sup> Yeni fiziğin or-

<sup>79</sup> Salvator Cannavo, *Quantum Theory: A Philosopher's Overview*, New York 2010, s. 2 vd.

<sup>80</sup> Ian G. Barbour, *Religion and Science*, San Francisco 1997, s. 166.

<sup>81</sup> Harold Curtis, *Following the Cloud - A Vision of the Convergence of Science and the Church*, Harold Curtis, 2006, s. 135.

<sup>82</sup> Klasik fiziğin en önemli amaçlarından birisi “eşyâyı gerçekte olduğu gibi tasvir etmek” ve böylelikle realist bir ontolojiye imkân sağlamaktır. Ancak kuantum fiziğinin standart yorumu bu şekilde tutarlı bir ontoloji kurulmasını neredeyse imkânsız kılmaktadır; çünkü kuantum teorisi, bir nesneyi ölçme veya gözleme işleminin onun durumunu değiştireceğini postulat olarak kabul etmektedir. Örneğin hareket eden bir parçacığın konumu ve hızını onu etkilemeksizin ölçmek mümkün değildir. Şâyet ölçme ve gözleme faaliyeti nesneyi gerçekte olduğundan farklı kılıyor ise, bilimin “eşyâyı gerçekte olduğu gibi tasvir etmek” iddiası geçersiz hale gelecektir. Bu durumda da “ölçme ve gözlemlerle ortaya koyulan şey gerçekten doğanın kendisi midir; yoksa gözlemleyenine ona verdiği şekil midir?” sorusu ortaya çıkacaktır. Konuyla ilgili bkz. Alastair I. M. Rae, *Quantum Physics: Illusion or Reality?*, Cambridge University Press 2004, s. 3 vd.; John Polkinghorne, *The Quantum World*, Princeton University Press, 1986, s. 1-5; Robert Nadeau-Menas Kafatos, *The Non-Local Universe*, USA, 2001, s. 1vd.; John Gribbin, *In Search of Schrödinger's Cat: Quantum Physics and Reality*, Bantam Books, 1984, s. 2 vd.; Roland Omnes, *Quantum Philosophy: Understanding and Interpreting Contemporary Science*, (İngilizce'ye çev. Arturo Sangalli), Princeton University Press, 2002, s. 216-33.

<sup>83</sup> Robert M. Augros, *a.g.e.* s.3; Teorik fizikçi Robert Gilmore, “*Alice in Quantumland (Alice Kuantum Diyarında)*” isimli eserinin önsözünde kuantum fiziği ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Yirminci yüzyılın ilk yarısında evren anlayışımız altüst oldu. Eski klasik fizik teorileri, dünyaya yeni bir bakış tarzı -kuantum mekaniği- ile yer değiştirdi. Bu kuram, yalnız eski Newtoncu mekaniğin ortaya atıldığı düşüncelerle değil, sağduyumuzla da pek çok açıdan uyuş-

taya koyduğu evren modeli, beraberinde yeni bir bilim anlayışı da getirdi. Fakat artık sırf mekanik yasalarla doğanın açıklanabilmesi imkânı yoktu. Böylece o zamana kadar evrensel ve biricik kabul edilen, pozitivistin doğayı anlama ve anlamlandırmada tek belirleyici olduğu anlayışı, yerini; gerçekliğin ancak bilim, felsefe ve din gibi geçmişte birbirine zıt telakki edilen farklı bilgi türlerinin devreye girdiği bütüncül bakış açılarıyla kavranabileceğini kabul eden bir anlayışa bıraktı.<sup>84</sup>

İşte günümüz kozmolojisi, Rölativite, Kuantum, Big Bang gibi teorilerle bir gerçeklik duygusu kazanan; bununla birlikte, yukarıda zikrettiğimiz yeni bilim anlayışının çizdiği genel çerçeveyi her açıdan gösteren “spekülatif” bir faaliyet alanıdır. Bu sahada “sınır soruları” bilim tarafından ortaya atılmakta, ancak klasik anlamdaki bilimin kendi sınırları içerisinde kalındığında cevaplandırılmamaktadır. Örneğin evrenin kökenine ilişkin Big Bang teorisi mekânsal, zamansal ve kavramsal sınırlar doğurmakta; aynı şekilde atom altı seviyede Heisenberg’in “Belirsizlik İlkesi” (Uncertainty Principle), bir diğer ontolojik ve epistemolojik sınırı ifade etmektedir.<sup>85</sup>

Bilimin sınır sorularını sorabilecek seviyeye gelmesine rağmen, kendi sınırları içinde bunları cevaplandıramaması, bilim adamlarını spekülatif arayışlara itmiş; bu durum kozmoloji sahasında, neyin fizik, neyin metafizik olduğunu kestirebilmenin güçleştiği, öte yandan artık fizikçi ve astronomların da dinî ve felsefî imâlarda bulunmaktan çekinmediği bir yapı ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>86</sup>

Örneğin ünlü kozmolog Stephen Hawking’in *Zamanın Kısa Tarihi* isimli kitabının yaklaşık elli yerinde Tanrı (God) kelimesi geçer.<sup>87</sup> Bilimsel kozmoloji alanında yazılmış en çok satan kitap ünvanını taşıyan Hawking’in bu eseri, Henry Schafer’e göre daha çok bir teoloji kitabıdır.<sup>88</sup> Batı’da kozmoloji alanında yazılan kitaplara verilen isimler de kitapçıları tasnif yaparken “din mi, felsefe mi, bilim mi?” tercihi yapmada güçlüğe sokacak mâhiyettedir. Meselâ Paul Davies’in *Mind Of God* (Tanrı’nın Aklı) isimli kitabı, hangi reyona konulmalıdır? Aynı

---

mazlık içindedir. Yine de bu kuramın en şaşırtıcı yanı, fiziki sistemlerin gözlenen davranışını önceden haber vermedeki olağanüstü başarısıdır. Kuantum mekaniğinin bize saçma geldiği anlar olabilir. Fakat doğanın izlemek istediği yol budur ve biz de bu yolu takip etmek zorundayız.” Robert Gilmore, *Alice in Quantumland: An Allegory of Quantum Physics*, New York 1995, s. v.

<sup>84</sup> İshak Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, s. 231.

<sup>85</sup> John D. Barrow, *Impossibility: The Limits of Science and The Science of Limits*, Oxford, 1998, s. 23; Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 167.

<sup>86</sup> Paul Davies, *The Mind of God*, Penguin Books, England 1993, s. 32-33; William Lane Craig, Quentin Smith, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, Oxford 1995, s. 279; Rey Marc Lachière, *Cosmology: a First Course*, Cambridge University Press, 1995, s. 3-4.

<sup>87</sup> Hawking’in kendisi de nihai amacının “Tanrı’nın Aklını (mind of God) keşfetmek” olduğunu belirtir. Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, New York 1998, s.191.

<sup>88</sup> Henry F. Schaefer, “The Big Bang, Stephen Hawking and God”, *Science and Christianity: Conflict or Coherence?* kitabının içinde, The Apollos Trust, USA 2008, s. 57.

şekilde enerjiyi yavaşlatarak maddeye dönüşmesini sağladığı düşünülen parçacığın (Higgs Bozon), sözde “Tanrı parçacığı” olarak isimlendirilmesi de içinde yaşadığımız dönemin karakterini yansıtan bir başka göstergedir.

Nobel ödüllü bir fizikçi olan Leon Lederman’ın evrenin oluşumunu tasvir etmeye çalıştığı aşağıdaki ifadeleri, kozmoloji sahasında günümüzde din-felsefe ve bilimin ne derece iç içe girdiğini ortaya koymaktadır:

“En başlangıçta, bir boşluk - tuhaf şekilli bir vakum-, ne zaman, ne madde, ne ışık, ne de ses, hiçbir şeyi içermeyen bir hiçlik vardı. Fakat doğanın kanunları oradaydı ve bu tuhaf vakum bir potansiyel taşımaktaydı. Sanki çok yüksek bir uçurumun kenarına tünemiş dev bir kaya parçası gibi... Fakat durun bir dakika! O kaya parçası düşmeye başlamadan önce hangi konuda konuştuğumu bilmediğimi açıklamak zorundayım. Bir hikâye mantıkî olarak başlangıçla başlar. Fakat anlattığım bu hikâye evren hakkında ve maalesef en başlangıca dâir herhangi bir bilgi yok. Hiç, sıfır. Biz saniyenin bir trilyonunun bir milyarda biri olgunluğundaki yaşına varıncaya dek, evren hakkında hiçbir şey bilemiyoruz -Yani bu Big Bang'teki yaratılışın çok kısa bir zaman sonraki halidir. Evrenin doğumuna ilişkin herhangi bir şey okur veya duyarsanız, bilin ki, birisi onu uydurmuştur. Biz felsefe çağında yaşıyoruz. En başlangıçta ne olduğunu sadece Tanrı bilir (ve O henüz sırrını ifşâ etmedi).”<sup>89</sup>

Astronom Robert Jastrow ise, bilimin kozmoloji konusunda geldiği sınırları şu ironi ile özetlemektedir:

“Bilim yaratılışın üzerindeki sır perdesini sanki hiç kaldıramayacakmış gibi görünüyor. Mantiğin gücüne inanan bilim adamı için öykü kâbus gibi bitiyor. Bilgelik dağına tırmanmıştır. Tam en yüksek zirveyi fethetmek üzere yolunun üzerindeki son kayayı aştığı sırada; yüzyıllardır orada oturan teologlar tarafından karşılanmıştır.”<sup>90</sup>

Kozmoloji sahasının spekülâtif bir karakter arzemesi, bu alanın araştırmacı etkisine daha açık hale gelmesine neden olmuş, bu durum, evrenle ilgili ortaya konulan teoriler değerlendirilirken, bilimsel çalışmanın yapıldığı kültürel, sosyal ve tarihî çevrenin yanı sıra, araştırmacıların kişisel inanç ve tutumlarının da dikkate alınmasını gerekli kılmıştır.

Örneğin teolojik îmâlar taşıdığı iddia edilen Big Bang Teorisi’nin önemli kuramcılarında birisi olan astronom George Lemaitre (1894-1966), aynı zamanda bir papazdır. Bir dönem Big Bang’e alternatif teori olarak gösterilen ve ateist çevrelerce de hararetle desteklenen Durağan Durum (Steady State) Teorisi’nin teorisyenlerinden Fred Hoyle (1915-2001) ise pozitif bir ateisttir. Hoyle’nin sonsuz zaman fikrini kabul etmesi, kendi ateist inançlarıyla mutabık Durağan Durum Teorisi’ni, çoğu meslektaşının bu teoriyi terk etmesine rağmen, uzun bir

<sup>89</sup> Leon Lederman, *The God Particle*, Delta Book, Canada 1993, s.1.

<sup>90</sup> Robert Jastrow, *God and Astronomer*, USA 1992, s. 107.

süre sonra daha savunmasına neden olmuştur.<sup>91</sup> Albert Einstein'ın (1879-1955) kuantum fiziğinin "objektif indeterminist" yorumuna meşhur "Tanrı zar atmaz!" sözüyle karşı çıkması da bu konuda örnek olarak verilebilir.

Bütün bu örnekler, bilim adamlarının içerisinde yaşadığı kavramsal sistem ve kültürün öngördüğü modellerle problemlere yaklaşıklarını, bu nedenle de bilimsel faaliyetin inançlar, değerler, alışkanlıklar ve hayata bakışlar gibi kişilik özelliklerinden bağımsız bir süreç olamayacağını ortaya koymaktadır.<sup>92</sup>

Araştırmacı faktörü, spekülâtif oluşu, delillerin dolaylı ve teorilerin değişime açık olması gibi nedenler, kozmoloji sahasında ortaya konulan teori ve keşifleri dine mal etme hususunda daha titiz ve dikkatli olmaya sevk etmektedir. Richard Swinburne kozmolojik teorilerin sürekli değişen yönüne dikkat çekerken;<sup>93</sup> Ian Barbour, dînî inançların hiçbir zaman tek bir teoriye dayandırılmaması gerektiğini, bunun yerine bilimin genel özelliklerinden, kesin kanıtlanmış gerçeklerinden istifade edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>94</sup>

Örneğin Cambridge'de matematiksel fizik profesörü iken görevinden istifa ederek Anglikan rahibi olan John Polkinghorne; Papa Pius XII gibi din adamlarının Büyük Patlama'dan "yaratma anı" olarak söz etmelerini teolojik bir hata olarak görmektedir. Ona göre Yahudi-Hıristiyan-İslâm yaratılış doktrini "zaman-sal köken"den (Her şey ne zaman var olmaya başladı?) daha ziyade, "varoluşsal köken" (Niçin şu anda hiçbir şey değil de bir şey var?) ile ilgilidir. Tanrı bugün de 13.7 milyar yıl öncesindeki kadar yaratıcıdır. Büyük Patlama bilimsel olarak çok ilgi çekici olabilir, ancak teolojik olarak çok da hayatî bir değere sahip değildir.<sup>95</sup>

Kozmoloji sahasında ortaya konulan teori ve keşifleri dine mal etme hususunda bir diğer önemli nokta, bilimsel teorileri kutsallaştırma tehlikesidir. Zirâ bu durum sürekli ilerleme temâyülünde olan bilimin durağanlaşmasına neden olabileceği gibi, gelecekte bilimin ilerlemesi durumunda da din-bilim çatışmasına yol açabilecektir. Örneğin Joseph Silk, Papa XII. Pius'un Büyük Patlama anını "yaratmanın başlangıcı anı" ilân etmekle, patlamadan daha öncesini anlamaya yönelik bütün bilimsel araştırmaları ve bu bağlamda geliştirilen hammadde senaryolarını din dışı ilan ettiğini belirtmektedir.<sup>96</sup>

Görüldüğü gibi din ile bilimi yan yana getirmenin, bilimsel keşif ve teorileri dine mal etmenin câzibesi kuşkusuz büyüktür. Ancak bu durum, hem din hem de bilim açısından bir takım riskler de taşımaktadır. Özellikle bilimin çözüm getir-

<sup>91</sup> Polkinghorne, "Cosmology" md., s. 2032; Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 42.

<sup>92</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 193-205; John D. Barrow, *Impossibility*, s. 247.

<sup>93</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 179.

<sup>94</sup> Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 72.

<sup>95</sup> John Polkinghorne, "Cosmology" md., s. 2032.

<sup>96</sup> Joseph Silk, *On the Shores of the Unknown*, s. 2.

mekte sıkıntıya düştüğü noktalar üzerinden Tanrı'ya ulaşmaya çalışmak (The God of The Gaps) geçerli bir yaklaşım olarak görülmemelidir.

Bize göre günümüz kozmolojisinde din-bilim ilişkisi konusunda klasik kelâm-daki tevhîd ve tenzîh merkezli yaklaşım bir çözüm yolu sunabilir. Bu yaklaşımda Tanrı ve âlem birbirinden hem ontolojik hem de epistemolojik olarak kesin bir şekilde ayrılır. Tanrı'ya atfedilen yücelik, kutsallık, kavranılamamazlık, ihâta edilememelik gibi vasıflar doğal fenomenlere atfedilmez. Tam aksine doğanın kutsal olmadığı, profan olduğu, insan tarafından kavranılabileceği, bilimsel araştırmaya konu olabileceği, bir bütün olarak da ihâta edilebileceği kabul edilir. Durum böyle olunca bilimin doğal fenomenleri daha fazla kavrama yolunda kat ettiği her ilerleme tevhid ilkesine hizmet sayılacak, şıktense uzaklaşılmasını sağlayacaktır. Diğer taraftan din de bilimin çözmekte çaresiz kaldığı meseleler üzerinden Tanrı'ya ulaşmaya çalışmayacağı için, gelecekte bilim o hususu aydınlattığında muhtemel bir din-bilim çatışması da yaşanmayacaktır.

Bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, bilindiği üzere bugün evrenbilim (kozmojoloji), Big Bang'i neyin tetiklediğini çözememektedir. Bu durum yukarıda da belirttiğimiz gibi Papa Pius XII gibi din adamlarının Büyük Patlama anını yaratmanın başlangıcı anı olarak ilan etmesine neden olmuştur. Bu şekildeki bir yaklaşım evrenin ezeli olmadığı, bir başlangıcı olduğunu göstermesi nedeniyle ilk etapta dine faydalıymış gibi gözükabilir.<sup>97</sup> Ancak dikkatli bakıldığında bunun

<sup>97</sup> Örneğin William Lane Craig, Big Bang Teorisi'ni kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamada "Kelâm Kozmolojik Argümanı"nı geliştirmiştir. Craig her ne kadar bu delili kelâmcılara atfetse de, klasik dönem kelâmcıları evrenin bir başlangıca sahip olduğunu spesifik bir yaratılış hadisesi üzerinden açıklamaya çalışmamaktadırlar. Bunun yerine daha çok nesnelere şuan içinde buldukları (hareket-sükûn) halleri (arazlar) üzerinden bir hudûs delili geliştirmeye çalışmışlardır. Bunun temel nedeni kelâmcıların "sürekli yaratma"ya (teceddüd-i emsâl) inanmaları, bu bağlamda da evrenin şuan da yaratılmakta olduğunu ortaya koymak istemeleridir. Craig'in Kelâm Kozmolojik Argümanı ile ilgili olarak bk. William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s. 77; a.m.f., "Beyond The Big Bang", *AÜİFD*, L/1, (Ankara 2009) s. 151-164; konuya alternatif bir yaklaşım için bk.: Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmolojik Argümanını Destekler mi?", *SÜİFD*, sy. 14 (2006), s. 89-109. Rahim Acar'ın buradaki temel eleştirisi dinlerdeki âlem kavramının çok anlamlılığı üzerinedir. Acar'a göre âlem maddî varlıklardan müteşekkil ise Büyük Patlamayla var olmaya başlamıştır ve Kelâm Kozmolojik Argümanı geçerlidir. Ancak âlem Tanrı'nın dışında var olan her şey ise ve melekler, ruh gibi varlıklar madde ötesi sayılacaksa, Büyük Patlama teorisi âlemin başlangıcını ifade etmez ve Kelâm Kozmolojik Argümanı geçersizdir. Belirtmeliyiz ki bu tür bir eleştiri âlemde madde ötesi varlık kategorilerinin de bulunduğunu kabul eden din ve düşünce sistemleri için geçerli olmakla birlikte, kelâmcılar bu türden varlık kategorilerini kabul etmedikleri için kelâmcıları bağlamamaktadır. Zira klasik dönem kelâmcıları, tevhîd ve tenzîh ilkesi gereğince âlemde fizik/madde/cisim ötesi varlık kategorilerinin de bulunabileceğini kabul etmemişlerdir. Bu bağlamda onlar, melekler, ruh, cinler gibi gaybî varlıkların "lâtif cisim" olduğunu söylemişler, mâhiyet, küllîler, zaman, mekân gibi varlıkları ise zihnî/itibarî varlık olarak görmüşler, bunların maddî bir nesne ya da hâdis ile ilişkilendirilmeksizin hariçte bağımsız bir şekilde var olabilecekleri fikrini doğru bulmamışlardır. Kelâm kozmolojisinde Allah'ın dışındaki her şey yani âlem, boşlukta (halâ) yer tutan (mütehayyiz) atomlardan (cevher) ve bu atomlara ilişen ayrılma, birleşme, hareket, sükûn, renk, sıcaklık, soğukluk, kuruluk yaşlık gibi fiziksel oluş ve niteliklerden (araz) ibarettir.



teolojik bir hata olduğu görülecektir. Zira Büyük Patlama'yı "yaratmanın başlangıcı anı" sayan bir yaklaşım, daha öncesini açıklamaya yönelik ortaya konulan teori ve araştırmalar ile dinin çatışmaya düşmesine, hatta bu türden araştırmaların sapkınlıkla suçlanmasına neden olacaktır. Halbuki bilimsel araştırmalar tarafından ortaya konulan bir teoriyi din adına sahiplenerek bilim adamlarını bu teoriye alternatif ya da teorinin ötesinde araştırmalar yapmalarına engel olmaya çalışmak, dağdan gelip bağcıyı kovmak olacaktır ki böyle bir şey etik de değildir.

Tevhid merkezli yaklaşımda ise, doğada çözümsüz, insanın kavrayamayacağı gizemli bir hadise olduğu prensipte kabul edilmediği için, bilakis din patlama öncesinde ne olduğu hususunda bilimi araştırmaya teşvik edecektir. Öte yandan gelecekte bilim tarafından Büyük Patlama'nın aydınlığa kavuşturulması da dinin aleyhine bir durum olmayacaktır. Zira bugün yağmurun hangi şartlarda yağdığı, bebeğin anne karnında hangi süreçlerden geçerek doğduğu gibi hususları bilim açıklayabilmektedir, ancak bu durum bir müslümanın yağmurun yağmasını Allah'ın rahmeti ile ilişkilendirmesine, bebeğin doğmasını da O'nun eşsiz ilminin eseri olduğu düşünmesine mani olmamaktadır.

### “Doğa Teolojisi” (Theology of Nature) Hareketi Üzerine Bir Değerlendirme: Batı'da Teoloji Kelâmlaşıyor mu?

Öncelikle belirtmeliyiz ki Batı'da İslâm düşüncesindeki temel disiplin anlamıyla kelâmın tam karşılığı yoktur. Kelâmın teolojik bir eksene sahip olması, onun “teoloji” kelimesiyle karşılanmasına yol açsa da, “teoloji” kelâmın tam karşılığı değildir. Zira kelâmın konusu, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, peygamberlik ve vahiy gibi sadece teolojiye münhasır meseleleri kapsamaz. Kelâmcılar kozmoloji, mantık, antropoloji ve psikoloji gibi alanların felsefi problemleriyle de meşgul olmuşlardır.<sup>98</sup>

Örneğin Gerlof van Vloten (1866-1903), klasik dönem kelâmcılarının faaliyetlerini şu şekilde tasvir etmektedir:

---

Dolayısıyla kelâm kozmolojisinde, şeytan, cin, melek, rûh gibi varlıkların gaybî oluşu o varlıkların, gayri cismanî (mücerret) olmalarından değil; insanın sınırlı duyuları tarafından algılanamayacak kadar ince olmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak bize göre Craig'in Kelâm Kozmolojik Argümanındaki temel sorun, bilimin açıklamada çaresiz düştüğü bir hadise üzerinden Tanrı'ya ulaşılmaya çalışılması, bilimin ilerlemesiyle daha fazla aydınlatılma ve belki de daha öncesinde de fiziksel süreçlerin yaşanmış olabileme ihtimali olan bir hadisenin (Big Bang) yaratmanın başlangıcı hali olarak görülmesidir. Klasik dönem kelâmcılarının âlem anlayışı ile ilgili olarak bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2005, s. 25-32; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 37; Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (thk. İmadüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986, s. 37; Abdülkâdir el-Bağdadî, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 33; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 33 vd.; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 62 vd.

<sup>98</sup> Alnoor Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk” (çev. Mehmet Bulgen), *Kader*, 9/1 (2011), s. 393.

“Kelâmcıların çalışmaları temelde dogmatik alanla ilgili olmakla birlikte, çalışma tarzları onları büyük fen sorunlarına da temas etmek durumunda bırakmıştır. Fen bilimleriyle ilgili hiç bir madde (problem) yoktur ki, onlar tarafından açıklığa kavuşturulmaya çalışılmamış olsun. Yunanlıların atomları, elementlerin doğal sıfatları ve ruh hakkındaki öğretileri mütekellimlerce de tartışılmıştır. Nitekim psikolojik sorunlar da ilgi odağı olmuştur. Kişinin kendini tanımasıyla, alışkanlıklarının doğasıyla... ilgili yazılar yazılmıştır. Ateş ve havanın etkisi, elementlerin birbirleriyle ilişkileri konularında kendine mahsus kuramlar geliştirmişlerdir. Yer yer “Mütekellim” kelimesinin “doğa bilimcisi” anlamına geldiği ve “kelâm”ın “felsefe” demek olduğu görülür.”<sup>99</sup>

Eserleri günümüze ulaşabilmiş erken dönem kelâmcılarından birisi olan Câhız da *Kitâbü'l-Hayevân*'ında “Kelâmcıların Vasıfları” başlığı altında şunları söylemektedir.

“Mütekellim, din alandaki (kelâmü'd-dîn) uzmanlığını felsefe alanındaki uzmanlığı (kelâmü'l-felsefe) seviyesine getirmediği kelâmın tüm sahalarını kapsayamaz ve bu disiplinde uzmanlaşmak ya da reis mertebesine gelebilmek için gerekli niteliklere de sahip olamaz. Bizim nezdimizde âlim, her ikisini de kendisinde birleştirebilen kişidir... Hayatıma yemin olsun ki hem Tanrı hem de âlem konusunda uzman olabilmek biraz zordur.”<sup>100</sup>

Hayyât (ö. 300/913) da İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 298/910) reddiye olarak yazdığı *Kitâbü'l-İntisâr*'ında, hem din hem de doğa konusunda uzmanlaşabilme başarısını sadece kelâmcıların gösterebildiğini belirtir. Ona göre eşyanın bekâsı ve fenâsı, hareket eden ve duran bir cismi açıklamak için geliştirilen ma'na teorisi, tevellüd, mücânese, ma'lûm, meçhul, insanın doğası gibi meseleler, Mu'tezileden başka diğer mezheplerin kavrayamayacağı zor ve güç (gâmiz ve latîf) meselelerdir.<sup>101</sup>

Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) de kelâmcıların görüş ve inançları hakkında bilgi verdiği *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde kelâmcıların mezheplerini iki temel kategori altında inceler. Birinci bölümü “Celîlü'l-kelâm” olarak isimlendirir. Bu bölümde kelâmcıların Allah'ın varlığı, sıfatları, nübüvvet ve semiyat bahisleri gibi ilâhiyâtla ilgili görüşlerine yer verir. Diğer bölümü ise “Dakîku'l-kelâm” olarak isimlendirir ve bu kısımda ise kelâmcıların madde, hareket, boşluk, zaman, mekân ve âdet gibi kozmoloji alanındaki görüşlerini aktarır.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Gerlof van Vloten, *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert el-Dschâhiz*, Stuttgart 1918, s. 13 vd.

<sup>100</sup> Ebü Osman Amr b. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, Beyrut 1969, II, 134.

<sup>101</sup> Ebü'l-Hüseyn Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr* (ed. A. Nader), Beyrut 1957, s. 7.

<sup>102</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, (thk. Navaf el-Cerrah), Beyrut 2006, s. 74-75; Kelâm'ın bölümlerini vahye dayanan celil ve akla dayanan dakik/latif olarak ikiye ayırmak sadece Ehli Sünnet'e ya da Mu'tezileye ait bir özellik değildir. Örneğin Şîu müellif

Kelâmcıların fikrî faaliyetleri konusunda bilgi alabileceğimiz bir diğer önemli kaynak İbn Nedîm'in (ö. 385/995) *el-Fihrist*'idir. İbn Nedîm burada kelâmcıların birbirlerine, başka din ve düşünce sistemlerine ve sadece belli bir konuya dair yazdıkları kozmolojik içerikli kitapları aktarmaktadır.<sup>103</sup> Bu kitapların gösterdiği- ne göre kelâmcılar miladî sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren eşyanın özellikleri, nedensellik ve insanın doğası gibi konulara yoğun ilgi duymuşlar; Tanrı'nın varlığı, evrenle ilişkisi ve insanın evrendeki yeri gibi konuları kozmolojik bir zemin üzerinden çözümlenmeye çalışmışlardır. Yine İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'i kelâmcıların kozmolojik konulara sadece apolojetik (savunmacı) mülâhazalarla ilgi duymadıklarını, hakikat arayışçıları olarak yaklaştıklarını da göstermektedir.<sup>104</sup>

Son olarak Câhız'ın "Kelâmcı din ve felsefeyi kendisinde mecz eden kişi olmalıdır." çağrısının sadece erken dönem kelâmıyla sınırlı olmadığını sonraki dönemler için de geçerli olduğunu belirtmek durumundayız. Hatta müteahhir dönemde kelâm ilmi öyle bir hale gelmiştir ki nübüvvet ve sem'iyat bahisleri olmasa kelâm kitaplarını felsefe kitaplarından ayırt edebilmek neredeyse imkansızdır. Örneğin Adudü'd-dîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf* adlı eserinin sadece beşinci ve altıncı bölümleri teolojik meselelerle ilgili olup; diğer bölümler epistemoloji, ontoloji ve kozmoloji ile ilgilidir.

Bütün bunlar ortaya çıkarmaktadır ki, kelâmcılar geleneksel Hristiyanlık'taki gibi felsefe ile teolojii birbirinden soyutlamamışlar,<sup>105</sup> gerçekliğin sadece Tanrı tarafıyla değil, evren tarafıyla da meşgul olmuşlardır. Ancak kelâmcılar sırf doğadan ya da akıldan yola çıkarak Tanrı hakkında konuşma anlamındaki bir "doğal teoloji" (Natural Theology) de yapmamışlar; Cürçânî'nin (ö. 816/1413)

---

Şeyh Müfîd de *Evâilü'l-Makâlât*'ında cevher, araz, cisim, hareket, evren, mekân, felekler feleklerin hareketleri, halâ, melâ gibi kozmolojik konuları işlediği bölümüne "Bâbü'l-kavl fi'l-latîf mine'l-kelâm" olarak isimlendirmektedir. Bk. Şeyh el-Müfîd, *Evâilü'l-makâlât* (thk. Mehdi Muhakkık), Tahran 1993, s. 40 vd; Celîlü'l-kelâm ve Dakîku'l-kelâm ayrımı ile ilgili olarak ayrıca bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâb edebu'l-inşâ fi's-sadâka ve's-sadîk*, Kahire h. 1323, s. 192; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû fi'l-muhîb bi't-teklîf*, Beyrut, ty., I, 26; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kelâm*, Leiden 1994, s. 1-5; a.mlf. agt., s.24 vd. Ayrıca Fakülte Dergisi'nin bu sayısında "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri" adıyla tercümesini yaptığımız Muhammed et-Tâî' ye ait makaleye bakınız. Tâî'nin bu çalışması kelâmcıların evren modellerinin teolojik arka planını da dikkate alarak günümüz kozmolojisiyle bir karşılaştırma denemesidir. Tâî, bu çalışmada İslâm kelâmcılarının kozmoloji anlayışları ile günümüz kozmolojisi arasındaki benzerliklere dikkat çekmekte; kelâmcıların teorilerinin ve tarihsel tecrübelerinin, günümüz fiziğinin problemlerine yeni açılım ve çözümler getirebilecek bir potansiyele sahip olduğunu öne sürmektedir. Tâî'nin konuyla ilgili "*Dakîku'l-kelâm: er-Rû'yetü'l-İslâmiyye li felsefeti't-tabîiyye* (Ürdün, 2010) isimli bir kitabı da yayımlanmış bulunmaktadır.

<sup>103</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (thk. Rıza Teceddüd), yy., ty., s. 204 vd.

<sup>104</sup> Bu konuda genel bir değerlendirme için bk. Alnoor Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*, s. 37 vd.

<sup>105</sup> Richard Frank, "The Science of Kalâm", *Arabic Science and Philosophy*, II (1992), s. 19.

*et-Tarîfât* adlı eserinde ifade ettiği gibi Tanrı ve âlem hakkında İslâm kanunu üzere konuşmuşlar,<sup>106</sup> Kur'an'dan yola çıkarak, vahyin güdülediği bir bilinç haliyle evrene bakış yapmışlardır.

Batı'da da bugün, kozmoloji zemininde din-bilim-felsefe arasında yaşanan karşılıklı diyalog ve etkileşim süreci, bilim adamlarının dine, teologların bilime ilgisini arttırmış; bu durum alanlar arasında karşılıklı geçişler yaşanmasını sağladığı gibi, hem evren hem de Tanrı konusunda uzman bir ilim adamı profili ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ian Barbour, inancı ya da vahiy kaynaklı geleneği esas alan, diğer taraftan ilgili bilim dalında da uzmanlaşmayı gerektiren bu çözümü "Doğa Teolojisi" (Theology of Nature) olarak isimlendirmekte ve "Doğal Teolojiye" (Natural Theology) ve "sistematik senteze" (Süreç Felsefesi) bir alternatif olarak göstermektedir.<sup>107</sup>

Buna göre "doğa teolojisi", din ve bilimi metafizik bir ekseninde buluşturmaya hedef alan "süreç felsefesi"nden ve herhangi bir dini inancı esas olarak kabul etmeksizin bilim ve akıldan yola çıkarak Tanrı hakkında konuşma anlamındaki "doğal teoloji"den ayrılır. Doğa teolojisi vahiy kaynaklı geleneği başlangıç olarak kabul eder. Dolayısıyla "doğa teolojisi" geleneksel teolojiden ayrı bir oluşum değil, onun dahili bir parçasıdır ve ona bağlıdır. Temel Hristiyan inanç esaslarını aynen kabul eder.<sup>108</sup> Halbuki "doğal teoloji" ve "süreç felsefesi" Hristiyan gelenekten tamamen ayrı ve bağımsız girişimlerdir. Birincisinde bilim ve rasyonel spekülasyonlar öncelikliken, ikincisinde din ile bilim eşit konumdadırlar. "Doğal teoloji"de Tanrı'nın varlığı bilimin daha müşahhas kıldığı doğanın düzeninden çıkarılır. "Sistematik sentez"de yani "süreç teolojisi/felsefesi"nde ise hem din hem de bilim, iç içe bir metafiziğin geliştirilmesine katkı sağlarlar. Halbuki "doğa teolojisi"nde, kontrol vahiy ve gelenektir.<sup>109</sup>

Ian Barbour'a göre vahiy kaynaklı bir geleneğe dayanmayan ve dini tecrübe ile de beslenmeyen bir teolojik hareketin başarılı olma ihtimali zayıftır. Bu bağlamda "doğa teolojisi"nin temel fonksiyonu doğayı teolojinin gündemine taşımak, böylelikle teolojik bir bağlamda ele almaktır. Buradaki teolojik bağlam her zaman için dini tecrübeyi ve vahyi kullanan dindar toplumdur. Bu topluluk dini tecrübeyi ve vahyi kullanırken doğanın işleyişini kötülemeden ve ihmal etmeyen bir topluluk olacaktır.<sup>110</sup> Böylelikle "doğa teolojisi", dinin doğa anlayışının kontrollü bir şekilde güncellenmesini sağlayacak, din-bilim çatışmasının da önüne geçecek-

<sup>106</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Tarîfât*, Beyrut 1985, s. 194.

<sup>107</sup> Ian G. Barbour, *Religion and Science*, s. 100 vd.

<sup>108</sup> Ernest Simmons, "Barbour in Process: Contributions to Process Theology", *Fifty Years in Science and Religion: Ian G. Barbour and His Legacy* (ed. Robert J. Russell)'nin içinde, s. 272.

<sup>109</sup> Hans Schwarz, "The Potential for Dialogue with the Natural Science", *Natural Theology versus Theology of Nature?* (ed. Hans Schwarz)'in içinde, W. De Gruyter, Berlin & New York 1994, s. 94.

<sup>110</sup> Christopher Southgate, *God, Humanity, and The Cosmos*, New York 2005, s. 6-7.

tir. Örneğin Hıristiyanlar geçmişte doğayı, sonsuz büyüklükte, durağan ve mükemmel kabul ediyorlardı. Ancak günümüz kozmolojisi doğanın sonlu ve sürekli değişim halinde olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum Hıristiyanlığın doğa anlayışının yeniden yorumlanmasını ve güncellenmesini gerektirmektedir. Ancak bu güncelleştirme işlemini yaparken de yine başlangıç noktası İncil ve Hıristiyan vahyidir.<sup>111</sup>

Doğa teolojisinin güç tarafı, din-bilim entegrasyonunu esas alması, bu durumun teologların ilgili bilim dalında da uzman olmasını gerektirmesidir. Çünkü Joseph Silk'in de belirttiği gibi günümüzde kozmoloji sahası o kadar hızlı değişmektedir ki, bu sahanın dışındaki bir teoloğun bu gelişmeleri takip edip, anlamlandırabilmesi zordur.<sup>112</sup> Ancak hem Tanrı hem de evren konusunda uzman olmak, Câhız'ın da ifade ettiği gibi güç olsa da imkânsız değildir. Bugün Batı'da Ian G. Barbour, John Polkinghorn, Paul Davies, John Barrow, Freeman Dyson, F.J. Tipler, Francis Collins, Owen Gingerich, Robert John Russel, William R. Stoager, A. Peacock ve daha birçok bilim adamı günümüz kozmolojinin problemlerine dini tecrübeyi de dikkate alarak çözümler bulmaya çalışmaktadırlar. Ian Barbour bugün kozmoloji alanındaki en nitelikli çalışmaların dini tecrübeden istifade eden bilim adamlarının ortaya koyduğunu söylemektedir.<sup>113</sup> Antony Flew de ateizmi bırakma sürecinde Paul Davies, John Barrow, Freeman Dyson gibi dini tecrübeyi de dikkate alan bilim adamlarının yaptığı çalışmaları etkileyici bulunduğunu belirtmektedir.<sup>114</sup>

Vahiy kaynaklı geleneği merkeze alan bulunla birlikte doğa konusunda da uzman olmayı gerektiren bir teoloji söylemi, bizlere ister istemez klasik dönem kelâmcılarını hatırlatmakta, "Batı'da teoloji kelâmlaşıyor mu?" sorusunu akla getirmektedir. Kanaatimizce bu husus, sadece bu konuya tahsis edilmiş başka bir makalede daha ayrıntılı bir şekilde ele alınabilir.

## Sonuç

"Kozmoloji", ait olduğu medeniyetin başta bilim olmak üzere felsefesinden, sanatına ve dinine kadar bütün alanların oluşumuna katkı sağladığı, bununla birlikte döngüsel olarak, oluşturdukları bu zemin ve çerçeve üzerinden kendilerini yeniden tanımladıkları, ortak girişim (joint enterprise) alanıdır.

En eski uygarlıklardan günümüz modern toplumlarına medeniyetler bir kozmolojiye, her şeyi ona göre değerlendirecekleri bir hikâyeye/paradigmaya/maskeye sahip olmak ihtiyacını hissetmişler; bu hâkim hikâyeye insanın varlık bütünü

<sup>111</sup> Austin Cline, "Natural Theology vs. Theology of Nature: How Theologians Balance Revelation & Nature", bk. <http://atheism.about.com/od/theology/a/natural.htm>, (22.01.2011).

<sup>112</sup> Joseph Silk, *On the Shores of the Unknown*, s. 8.

<sup>113</sup> Ian G. Barbour, *Religion and Science*, s. 6.

<sup>114</sup> Antony Flew, *There is God*, s. 106.

içindeki yerini pekiştirmesini sağladığı gibi, kültürel faaliyetlerine de zemin ve çerçeve teşkil etmiştir.

İslâm medeniyeti açısından da evren tasavvurunu tesis etme görevini büyük ölçüde kelâmcılar üstlenmiş görülmektedirler. İslâm dünyasında belli bir dönem başlayıp, gelişen ve insanlığın hizmetine sunulan dinî, ilmî, edebî ve sanatsal faaliyetlerde, geleneksel kelâmın oluşturduğu “atomcu evren modeli”nin etkisi büyüktür.

Kelâmcılar kozmolojilerini inşâ ederken, Kur’an’ın Tanrı, âlem ve insan konusunda öngördüğü kavram ve ilkelere dayanmakla birlikte, Kelâm âlimleri bunları, yaşadıkları dönemin kültürel konteksti içinde, bir takım kavramlara özel anlamlar yükleyerek, nazar ve istidlâle dayalı bir yöntemle temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak klasik dönem kelâmcıları tarafından evrenin işleyiş prensiplerini açıklamada kullanılan cevher-araz terimleri, o dönemin anlam dünyasında geçerliliği olmakla birlikte, günümüz kozmolojisinde doğrudan bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu nedenle kelâmcıların “âlemin profanlığı”, “havâdisin sonluluğu” ve “bir bütün olarak evrenin Tanrı’ya işaret etmesi” gibi mebâdîleri, günümüz anlam dünyasında geçerli olan vesâillerle yeniden temellendirilmesi gerekmektedir. Zirâ her şeyden önce günümüz kelâmcısı geçmişteki evren tasavvuru üzerinden değil, yaşadığı dönemde anlam ifade eden bir evren modeli üzerinden Tanrı, evren ve insan ilişkisini kurabilmelidir. Ancak böyle yaparsa, bugünün insanına rehberlikte bulunabilecek bir dünya görüşü sunmaya, varlığa ilişkin problemlere çözüm getiremeye muvaffak olacaktır. Aksi takdirde Tanrı-evren-insan ilişkisinin tutarlı bir şekilde izah edemeyen bir din, bu temel ilişkinin izdüşümleri olan hayatın diğer alanlarda da bir şey söyleme hakkı kaybedecektir.

Bilim, geçtiğimiz yüzyılın içinde gerçekleştirdiği teori ve keşiflerle evren hakkındaki kavrayışımızın insanlık tarihinin tümünde olduğundan daha büyük ölçüde artmasını sağlamıştır. Fizik ve astronomi alanında meydana gelen bu gelişmelerin ortaya koyduğu yeni evren anlayışının birçok alanda etkileri olmuştur. Yeni evren tasavvuru, din ve hattâ felsefe (metafizik) ile ilişkisini kesme eğiliminde olan pozitivist bilim anlayışına son vererek, gerçekliğin ancak farklı bilgi alanlarının devreye girdiği bütüncül bakış açılarıyla kavranabileceği kabul eden ve bu bağlamda bilimi, din ve felsefe ile yeniden ilişkiye zorlayan bir yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Evren, bilimin araştırma sahası, felsefenin nihâî ilgi alanı iken; dinin, özellikle de kelâmcıların, “tevhîd” inancını gerekçelendirdikleri zemin konumundadır. Evrenin sırf bilim (deney/gözlem) ve sırf akıl (unadided reason) tarafından kuşatılamaz yapısı, bu alanlardan sadece birisinin mutlaklaştırılmasını engellediği gibi, bütün bu alanları karşılıklı iş birliği ve diyaloga zorlamaktadır. Dolayısıyla dinin kaynağı olan vahiy, muhataplarıyla doğa zemininde buluşmak durumundadır.

Günümüz kozmolojisinde bilim merkezi konumda olmakla birlikte, bilimin, gerçekliği bir bütün olarak kuşatabilecek ve insanın anlam arayışına tek başına cevap verebilecek iyi bir hikâyeyi anlatıp anlatamayacağı tartışma konusudur. Ünlü kozmolog Stephen Hawking son kitabı *Grand Design*'da (2010) artık bilimin evreni tek başına izah edebilecek bir seviyeye ulaştığını, bu durumda felsefeyi öldürdüğünü, teolojii ise gereksiz hale getirdiğini iddia etmektedir.

Ancak yukarıda isimlerini zikrettiğimiz çoğu bilim adamı bu konuda Hawking'ten farklı düşünmektedirler. Onlar, geldiği seviye itibariyle bilimin, içindeki atomlarının sayısını ( $10^{80}$  adet), çapını ( $10^{24}$ km) ve yaşını (13.7 milyar yıl) hesap edecek derecedeki başarılarına rağmen, başlangıç ve son itibariyle evreni izah edebilecek bir yeterlilikte olmadığını; çünkü evrenin başlangıç anında ( $t=0$ ) bilinen bütün fizik kanunlarının çöktüğünü; aynı şekilde atom altı ölçeğe dair yapılan araştırmaların da ontolojik ve epistemolojik belirsizliklere takıldığını; diğer taraftan evrenin işleyişini makro (Genel Görelilik) ve mikro (Kuantum Mekanik) düzeyde açıklamaya yönelik teorilerin birbiriyle çatıştığını, bu nedenle de sistemin kendi içinde tutarlı bir açıklamasının yapılamadığını belirtmektedirler.

İçinde bulunduğumuz dönemde evren konusunda uzman olmak, - 'akıllı tasarım', 'hassas ayar', 'insancı ilke' ve 'kelâm kozmolojik argümanı' delillerinden de anlaşılacağı üzere- Tanrı hakkında da konuşma gücü ve yetkisi kazandırmaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde belirttiği, "doğa konusunda uzman bilim adamlarının Tanrı hakkında yaptıkları açıklamaların dinî bir geçerliliği olmadığı, bu nedenle bilim adamlarının fizik, matematik ve gök bilimleri alanındaki başarılarına kanarak onların Tanrı hakkındaki görüşlerinin benimsenmemesi gerektiği tezi" günümüzde farklı bir şekilde değerlendirilmelidir. Zirâ, hayatını bilime hasretmiş, bu alanda parlak başarılar elde etmiş bir bilim adamının kurduğu "Tanrı vardır!" önermesinin taşıdığı ağırlık ve kitleleri etkileme gücü, günümüzde artarak devam etmektedir.

Paul Davies *Tanrı ve Yeni Fizik* adlı eserinin önsözünde, geldiği seviye itibariyle biliminin, Tanrı'ya ulaşma hususunda teolojiden daha güvenilir yol sunduğunu belirtmektedir. Ona göre artık günümüz insanları evrendeki rolleri ve anlam arayışlarına dayanak teşkil edecek soruların cevapları için teologlardan daha ziyâde bilim adamlarına kulak vermektedirler.<sup>115</sup> Bir dönem Avrupa Nükleer Araştırma Merkezi'nin de (CERN) direktörlüğünü yapan teorik fizikçi Walter Thirring'e göre ise insanlığın anlam arayışında teolojiden bilime doğru gerçekleşen bu zemin kaymasının asıl sorumlusu, doğayı incelemeyi ihmâl ederek sırf ilâhiyât yapan ve daha çok ahlâkî, toplumsal problemlerle meşgul olan teologlar-

<sup>115</sup> Paul Davies, *God and The New Physics*, Penguin Books, 1990, s. ix.

dır.<sup>116</sup>

Walter Thirring'in, teologları doğa ile de meşgul olmaya çağıran bu dâveti, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz hem Tanrı hem de evren konusunda uzman ilim adamı profilleri ve vahiy kaynaklı gelenekten yola çıkarak doğaya bakış yapmaya çalışan "Doğa Teolojisi" hareketi bizlere ister istemez klasik dönem kelâmcılarını hatırlatmaktadır. Zira kelâmcılar da gerçekliğin sadece Tanrı tarafıyla değil, evren tarafıyla da meşgul oldular. Evren hakkında bir kanaat ortaya koymaksızın Tanrı hakkında konuşulamayacağını iddia ettiler ve yazdıkları "usûlü'd-dîn" kitaplarında kozmolojik konulara da yer verdiler. Hatalı bir evren tasavvurunun hatalı bir Tanrı tasavvuruna neden olacağına inandılar ve bu nedenle kendi dönemlerinin tabiat bilimlerine mümkün olduğu ölçüde vâkîf olmaya çalıştılar.

Makalemize son verirken, yaptığımız bu çalışmanın "yeni ilm-i kelâm"a bir yol çizme arifesinde olan günümüz kelâmcılarını, kozmolojinin altın çağını yaşadığı ve dine birçok fırsatlar/tehditler sunduğu günümüzde, klasik dönem kelâmcılarının tarihsel tecrübelerinden de istifade ederek dikkatlerini yeniden doğaya çevirmelerine katkı sağlamasını umuyoruz. Zirâ Câhız, İmâm Eş'arî ve İmâm Gazzâlî gibi kelâmcıların da işaret ettikleri gibi, gerçekliğin sadece Tanrı tarafıyla ilgilenip evren tarafıyla meşgul olmayan ve her ikisine dâir ilmi kendinde mezc ederek İslâm medeniyetine temel teşkil edecek kozmolojik perspektifi ortaya koyamayan kişi, belki bir din adamı ya da teolog olabilir, ama asla kelâmcı olmaz.

---

<sup>116</sup> Henry Margenau, *Cosmos, Bios, Theos: Scientists Reflect on Science, God, and the Origins of the Universe, Life, and Homo Sapiens*, Open Court Pub. 1994, s. 121.