

SON DÖNEM OSMANLI KELÂMCILARININ KEVNÎ ÂYETLERİ YORUMLAMA YÖNTEMLERİ ÜZERİNE: ÖMER NASUHİ BİLMEN ÖRNEĞİ

-Interpretations of the Cosmological Verses in the Qur'an by Late Ottoman
Kalâm Scholars: The Case of Omer Nasuhi Bilmen-

Yrd.Doç.Dr. Mehmet BULĞEN*

Özet

Avrupa'da XVI. yüzyılda Kopernik (1473-1543) ile başlayan kozmoloji devrimi sadece dünyanın evrenin merkezinde durduğu görüşünü değiştirmekle kalmamış, insanın evrendeki ayrıcalıklı yeri, rolü, hayata bakışı, diğer varlıklarla ilişkileri konusunda da radikal bir zihniyet değişimine neden olmuştur. Ardından bu yeni evren tasavvuru, kendisini Ortaçağın anlam dünyasında daha çok Aristo-Batlamyus kozmolojisine göre ifade etmeye alışmış ilâhî dinlerin geleneksel dünya görüşlerine bir meydan okumayı beraberinde getirmiştir. Bu durum XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı düşüncesinin İslâm dünyasına transferi ile Osmanlı coğrafyasını da etkisi altına almaya başlamış, bu bağlamda Abdullatif Harpûti (1842-1916), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Arapkirli Hüseyin Avni (1864-1954) ve Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) gibi son dönem Osmanlı kelâm ulemâsı, yazdıkları eserlerde Kur'an'daki evrenle ilgili âyetleri (kevnî âyetler) ortaya çıkan yeni duruma göre yorumlamaya çalışmışlardır. Bu makalenin amacı, Yeni İlm-i Kelâmcıların kevnî âyetleri yorumlamadaki tecrübelerini ortaya koyarak Kur'an'ın bilimsel araştırmalar ve bilgiler karşısındaki konumunun belirlenmesine katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Ömer Nasuhi Bilmen, Yeni İlm-i Kelâm, Kozmoloji, Kopernik Devrimi, Kevnî Âyetler

ABSTRACT

The Copernican revolution in cosmology, which took place in Europe in 16th century did not only displace the central position of earth in the universe but also brought major repercussions in a variety of directions including man's view of his own place in the entire scheme of things and doubts about man's claim to an uniquely privileged status and role in the universe. The shift from Earth-centered (geocentric) to Sun-centered (heliocentric) conception of world had constantly challenged traditional monotheistic religion's exegesis about the universe based on the geocentric model of the universe

* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi; Tavsiye ve eleştirileriyle makalenin daha anlaşılır hâle gelmesini sağlayan hocam Prof.Dr. Metin YURDAGÜR'e müteşekkirim.

devised by Aristotle (384–322 BC) and Ptolemy (90-168), which was most widely accepted during the middle ages. By way of transmission of western thought to Islamic world in 19th century, this new worldview started influencing the Ottoman environment, consequently some Ottoman scholars in the new kalām movement such as Abdullatif Harputi (1842-1916), Arapkirli Husayin Avni (1864-1954) Ismail Hakki Izmirli (1869-1946) and Omar Nasuhi Bilman (1882-1971) tried to reinterpret Quranic verses related to the universe according to the new cosmological picture. In this article my aim is to introduce their approach of cosmological verses so that their method can provide us with a new insight so as to determine the relationship between science and religion in the Islamic world.

Key Words: *Omar Nasuhi Bilmen, Late Ottoman Period, New Kalām Movement, Cosmology, The Copernican revolution, Cosmological Verses*

Giriş:

Evrendeki varlık ve hadiselerle ilgili Kutsal kitaplarda yer alan ifadelerin din bilim ilişkisi konusundaki tartışmaların mâhiyetini belirlemede önemli rolü bulunmaktadır. Din ile bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmanın öncelikli sebeplerinden biri yeni ortaya çıkan bilimsel gerçeklerle kutsal kitapların evrenle ilgili geleneksel yorumlarının uyuşmaması gösterilmektedir.¹ Bu husus ülkemizde de henüz tam bir netlikle ortaya konmuş, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan kevnî âyetleri anlama konusunda ifrât ve tefrîttten uzak tutarlı bir metodoloji geliştirilebilmiş değildir. Bir taraftan bazı “ilmî tefsir hareketi” taraftarları “cinlerin mikrodalgalardan oluştuğunu”, “tayy-i zaman ve tayy-i mekânın takiyonlarla vukû bulduğunu” iddia edenlerken;² diğer taraftan, Arap dili ve Kur’an ilimlerinde yetkin olduğu söylenen ve bazı çevrelerce son derece saygın kabul edilen kişiler Kur’an’dan hareketle günümüzün en kesin bilimsel verilerinden

¹ Kelly James Clark, *Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions*, Palgrave Macmillan, New York 2014 s. 218; Ian Barbour, “Surveying the Possibilities: Ways of Relating Science and Religion”, *Religion and the Natural Sciences: The Range of Engagement* (ed. James E. Huchingson), Wipf and Stock Publishers, Eugene 2005, s. 10.

² Ahmed Yüksel Özemre, “Modernist Akım İçinde Kur’an Tefsirleri”, *Bilgi ve Hikmet*, XI 1995, s. 141.

birinin tam aksine bir fetva yayınlayabilmektedir. Bu bağlamda Kur'an, birbirine tamamen zıt olan yaklaşımlara kaynaklık edebilecek bir hüviyete büründürülmektedir.³

Bizim bu makaledeki amacımız, başta Ömer Nasuhi Bilmen olmak üzere özellikle Yeni İlm-i Kelâm hareketi içinde yer alan son dönem Osmanlı ulemâsının kevnî âyetleri yorumlamadaki tecrübelerini ortaya koymaktır. Kuşkusuz onların tecrübelerinden istifade etmek yaşadığımız dünyada Kur'an'ın bilimsel araştırmalar ve bilgiler karşısındaki konumunun belirlenmesine katkı sağlayacaktır. Zira onların bu âyetlerle ilgili yorumları, İslâm dininin modern bilimle ilk karşılaşmalarının bir sonucu olması nedeniyle önem arz etmektedir. Ancak biz, onların yaklaşımlarını ortaya koymadan önce, konunun daha üst bağlamlarını oluşturan “kozmojoloji” ve “İslâm düşüncesinde kozmojoloji” konusunda meselenin çözümünü kolaylaştıracakı düşüncesiyle kısaca bilgi vermek istiyoruz.

1. Kozmojoloji Nedir?

Yunanca ‘kosmos’ (düzen/evren) ve ‘logia’ (bilim/söz) sözcüklerinden oluşan kozmojoloji (evrenbilim) kelimesi “bir bütün olarak evrenin kökeni, yapısı, işleyişi ve geleceğini inceleyen bilim” anlamına gelir.⁴ Kozmojolojinin günümüzde bilimsel ve felsefi olmak üzere iki yaygın türü bulunmaktadır.⁵

Bilimsel kozmojoloji evrenin oluşum ve gelişimini, temel bileşenlerini ve bunların davranışlarını yöneten kuvvetleri, galaksilerin formasyon ve gelecekteki durumlarını ölçme, gözlem ve deneylerden yola çıkarak araştırır. Evrendeki en küçüğün bilimi olan parçacık fiziği ile en büyüğün bilimi olan astronomi bilimsel kozmojoloji çatısı altında birleşir. Görelilik Kuramı ve Kuantum Mekaniğinin kullanımının yanında madde-enerji, uzay-zamanın oluşum ve doğası ortaya koymak bilimsel kozmojolojide temeldir.⁶

Kozmojolojinin daha geniş bir türü ise kökeni Antik Yunan tartışmalarına kadar uzanan “felsefi kozmojoloji”dir. Bu, evrendeki varlıkların nihai bileşenlerinin, onları yöneten ilkelerin, birleşim şekillerinin ve nedenselliğın araştırmasıdır. Bilimsel kozmojoloji ile bir yerde kesişse de felsefi kozmojoloji daha geniştir. Üstelik felsefi

³ Metin Özdemir, “Selefi Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu”, *İslâmiyât* X/1 (2007), s. 98.

⁴ Edward Harrison, *Cosmology: The Science of the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 15.

⁵ Augustine Perumalil, *Critical Issues in the Philosophy of Science and Religion*, Delhi 2006, s. 26.

⁶ Mark H. Jones, Robert J. Lambourne, *An Introduction to Galaxies and Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 21.

kozmozolojide ölçme ve gözlemlenmeye ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu nedenle felsefi kozmozoloji spekülâtif bir karakter arz eder.⁷

Kuşkusuz evren sadece bilim ve felsefenin araştırma konusu olmamış, evrenin nereden geldiği, nereye gittiği, bir yaratıcıya ihtiyacı olup olmadığı, işleyişini yöneten ilke ve kanunların neler olduğu gibi sorulara tarih boyunca dini ve mitolojik bağlamlarla da cevaplar aranmıştır.⁸ Dinler tarihi ve antropoloji sahasında yapılan araştırmalar kozmozolojiye olan ilgiye insanlığın kayıtlı kültürel tarihinin tamamında farklı tür ve şekillerde de olsa rastlandığını göstermektedir.⁹

Kozmozoloji tarihine geniş bir şekilde bakıldığında, insanlığın evrene yönelik kavrayışında dört büyük aşamanın ortaya çıktığı görülür. Birinci aşama dramatik ve antropomorfik terimlerle evreni anlaşılır kılmaya çalışan mitolojiden; fiziksel ve matematiksel fikirleri kullanan yaklaşıma kademeli geçiştir. Bu büyük ölçüde Sokrat öncesi filozofların (MÖ. VI. Yüzyıl) özellikle de erken dönem İyonyalıların, Pisagoryenlerin ve atomcuların katkılarıyla olmuştur.¹⁰

İkinci aşamaya yer merkezli ve kapsamlı Aristoteryen kozmozolojinin Batlamyus (90-168) tarafından matematiksel bir yapıya kavuşturulmasıyla ulaşılmıştır. Bu evren tasavvuruna ait olarak nispeten detaylı astronomik gözlemler, tutarlı ve kapsamlı fiziksel fikirler, gezegen hareketlerinin ustaca yapılmış matematiksel (geometrik) yorumları bulunur. Bu kozmozoloji XVII. yüzyılda modern bilimin başlangıcında yanlışlanıncaya kadar yaklaşık iki bin yıl hâkim kozmozoloji olagelmıştır. Başta Hristiyanlık olmak üzere ilâhî dinlerin geleneksel yorumları da az ya da çok bu kozmozoloji nazar-ı dikkate alınarak yapılmıştır.¹¹

⁷ Alnoor Dhanani, “Büyük Patlama Kozmozolojisi Üzerine Müslüman Bakış Açıları”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları XI/2* (2013), s. 266; Augustine Perumalil, *a.g.e.*, s. 28.

⁸ Helge Kragh, *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*, Princeton University Press, New Jersey 1999, s. X.

⁹ Milton K. Munitz, *Cosmic Understanding: Philosophy and Science of the Universe*, Princeton University Press, USA 1986, s. 5; Örneğin altmış ayrı kültür üzerinde yapılan antropolojik bir araştırmada, bunların tamamının bir kozmozolojiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Michael J. Disney, “Modern Cosmology: Science or Folktales?” *American Scientist*, 95/1 (2007), s. 383.

¹⁰ Ayrıca mitolojik dili dışlayan, evrenin insani eksikliklerden münezzehtir ve hakîm bir Tanrı tarafından sevk ve idare edildiğini söyleyen ilâhî dinlerin de bu türden kozmozolojinin oluşumuna zemin hazırladığını belirtmemiz gerekir. Bu konuda bk. J. Kockelmans, *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*, Springer, Netherlands 1993, s. 150 vd.

¹¹ Bu konuda bk. Alister E. McGrath, *Science and Religion: A New Introduction*, Wiley-Blackwell, Singapore 2010, s. 16 vd.

Üçüncü aşama ise Kopernik devriminin getirdiği yeni evren tasavvurundan geçtiğimiz yüzyılım ikinci on yılına kadarki süreçtir. Astronomi açısından bu periyod, önceki gezegensel sistemden yıldızların evrenine daha fazla önem verilmesiyle ayrılır. Fiziksel açıdan ise Newton tarafından başarılan büyük sentez evrenin kökeni ve geleceğiyle ilgili kozmolojik problemlere tatminkâr çözümler teklif etmesinden daha ziyade özellikle güneş sistemiyle ilgili meselelerde matematiksel olarak formüle edilen dinamikleri kullanması açısından önemlidir.¹²

Günümüzü de kapsayan dördüncü dönem¹³ ise, yine astronomi ve fiziğe râcî olan kısımları vardır. Astronomide yıldız evreninden nebula evreni safhasına geçişi simgeler. Bu bağlamda Einstein tarafından geliştirilen rölativite kuramı, insana evrene yönelik daha önce hayal edemeyecek ölçekte konuşma imkânı vermiştir. Diğer taraftan kuantum fiziği kendimizi de oluşturan maddenin temel unsurlarının ve işleyişi konusunda çığır açıcı veriler sağlamış, ayrıca erken dönem evrenin oluşum ve gelişimini anlamada dikkatleri astronomiden parçacık fiziğine çevrilmesine yol açmıştır.¹⁴

Modern anlamda bilimsel kozmolojinin 1965 yılında kozmik mikro dalga ışınımının keşfi ve bu bağlamda Büyük Patlama Modelinin evrenin standart modeli olarak kabul edilmesi gösterilmekle birlikte,¹⁵ kozmolojinin günümüzde ne ölçüde bilim olduğu hususu sıcak tartışma konusudur.¹⁶ Ölçümlerinin dolaylı olması, doğrulanıp

¹² Milton K. Munitz, *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, The Free Press, Illinois 1957, s. 6.

¹³ Osmanlı Yeni İlmî Kelâmcıların kevnî âyetleri modern bilim açısından değerlendirmeleri XX. yüzyılım ilk çeyreğine rastlamaktadır. Bu dönem kozmolojide Newtoncu modern fizikten (III.dönem), Einsteinci izâfiyet fiziğine (IV. dönem) geçişe tekabül eder. Bu bağlamda Ömer Nasuhi Bilmen'in *Muvazzah İlmî Kelâm*'ın astronomi ile ilgili bölümünde: "Heyet ilmi Einstein ile birlikte yepyeni bir inkılâbın eşiğindedir." demesi, onun bunun farkında olduğunu göstermektedir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, İstanbul 1339-1342, s. 386.

¹⁴ Bu konuda bk. Paul Davies, *The Cosmic Blueprint*, Templeton Foundation Press, USA 2004, s. ix, 123 vd.; Leon Lederman-Christopher Hill, *Symmetry and Beautiful Universe*, Prometheus Books, 2007, s. 33, 159 vd.; Heinz R. Pagels, *Perfect Symmetry: The Search for the Beginning of Time*, Bantam Books, USA 1986, s. xiv.

¹⁵ Hans Halvorson - Helge Kragh, "Physical Cosmology", *The Routledge Companion to Theism*, editör: Charles Taliaferro, Taylor Francis, New York 2013, s. 242

¹⁶ J. V. Narlikar, *An Introduction to Cosmology*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 488; Michael J. Disney, "Modern Cosmology: Science or Folktales?", *American Scientist*, 95/1 (2007), s. 383; Hannes Alfvén, "Cosmology: Myth or Science?", *Journal of Astrophysics and Astronomy*, sy. 5 (1984), s. 79-98.

yanlışlanması mümkün olmayan matematiksel teori ve modellemelere dayanması, temel kuramlarının birbirleriyle çatışması gibi nedenlerle bazıları bunun bilim olmadığını söylemekte ve evreni bir bütün olarak kavrama işinin gerçekte felsefenin bir görevi saymaktadır.¹⁷ Öte yandan günümüz kozmolojisinin izâfiyet, belirsizlik, ihtimâliyet ve yerel olmama (nonlocality) gibi tezâhürlerinin klasik bilim anlayışının katı indirgemeci, kesinlikçi, gerçekçi ve pozitivist temellerine meydan okuması söz konusudur.¹⁸ Bilimsel kozmolojinin yükselttiği problemler günümüzde bilimin karakterinin de sorgulanmasına neden olmuş; bilimin doğasının ve meşrûluğunun aslında çok daha karışık ve anlaşılması zor bir mesele olduğu ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda geçmişte genel geçer, herkesçe mâlûm addedilen bilim anlayışı günümüzde yerini dinamik, değişebilir, muhtemel ve sosyal/kültürel bağlam çerçevesinde sübjektif olarak şekillenebilen bir bilim anlayışa bırakmıştır.¹⁹ Kur'an'daki kevnî âyetler değerlendirilirken genel olarak bilimin, özel olarak da kozmolojinin belirttiğimiz bu özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.²⁰

2. İslâm Düşüncesinde Kozmoloji

İslâm düşüncesinde “kozmos” ya da “evren” kelimesi “âlem” kelimesiyle ifade edilir.²¹ Kur'ân-ı Kerîm'de de çoğul (âlemîn) haliyle karşılığı bulunan bu kelimenin,²²

¹⁷ Joe Rosen, *Lawless Universe: Science and the Hunt for Reality*, JHU Press, Maryland 2010, s. 75; Milton K. Munitz, *The Question of Reality*, Princeton University Press, 1992, s. 158; Mehmet Bulğen, “Fizik Tanrı’yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [MÜİFD]*, 2011/2, sayı: 41, s. 144.

¹⁸ Harold Curtis, *Following the Cloud - A Vision of the Convergence of Science and the Church*, 2006, s. 135; bu konuda ayrıca bk. Mehmet Bulğen, “Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [MÜİFD]*, 2010/2, sayı: 39, s. 46.

¹⁹ Mohamed Khir Bustami, “The Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretations”, *Journal of Qur'anic Studies*, Centre of Islamic Studies, sayı: 2 / 2 (2000) s. 20.

²⁰ Ömer Nasuhi Bilmen de kevnî âyetleri değerlendirirken kozmolojik model ve teorilerin sürekli değişen yönüne Batlamyus (100-170), Kopernik (1473-1543) ve Einstein (1879-1955) örnekleri üzerinden dikkat çekmektedir. Ona göre, Kur'an'daki yedi kat gök, kalem, arş ve kürsî gibi müteşâbih ifadeleri değişime açık kozmolojik nazariyelere bağlı olarak yorumlamak, ileride bu nazariyelerin değişmesi durumunda dinin bilimle karşı karşıya gelmesine neden olabilir. Bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 386.

²¹ Arapça bir isim olarak, “alâmet ve nişan koymak” mânasındaki ‘alm’ veya “bilmek” anlamındaki ‘ilm’ kökünden türetildiği yönünde iki farklı görüş bulunan “âlem” kelimesi bir

bütün düşünce ekollerince kabul edilen ortak bir ıstılâhî anlamını vermek zor olmakla birlikte, “Allah’ın dışındaki her şey” anlamının geniş bir kabul gördüğünü söylemek mümkündür.²³

İslâm düşüncesinde evren kelimesine yakın anlamda kullanılan bir diğer kelime ise “kevn”dir.²⁴ Kur’ân-ı Kerîm’deki bir şeyi yokluktan varlığa çıkaran “kün=ol”²⁵ ilâhî emri ile etimolojik ilişki içerisinde olan bu kavram, “yaratılmış her şey=âlem” anlamına gelmekte, bu bağlamda “ilmü’l-kevn” (ya da Ömer Nasuhi Bilmen’in tabiriyle “ilmü’t-tekvîn”²⁶) terimi de, “kozmooloji/evrenbilim” terimiyle örtüşmektedir.²⁷

terim olarak “yaratıcının mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan O’nun dışındaki her şey” şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Râgıb el- İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*, Kahire 1970, s. 515; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs., XII, 420-421; Tehânevî, *Keşşâf Istılâhâti’l-Fünûn*, Dâru Sâdır, Beyrut, trs., III, 1053 vd.

²² Kur’ân’da ‘âlemîn’ kelimesi, “insanları ve cinleri”, “çağın insan topluluklarını”, “Mü’minleri”, “Yahudi ve Hristiyanları”, “bütün yaratılmışları” ifade etmek amacıyla yedi farklı anlamda kullanılmıştır. En çok kullanılan terkip (42 defa) Allah’ın canlı cansız bütün varlıkların ilâhî olduğunun vurgulandığı “rabbü’l-âlemîn”dir. Kur’an’da 176 defa kullanılan “rabbü’s-semâvâti ve’l-arz” terkindeki semâvât ve arz kelimeleri birlikte kullanıldığında ise tekil haliyle “âlemi” ifade ettiği belirtilmektedir. Nîsâbü’l-*Vücûhü’l-Kur’ân* (nşr. Necef Arsi), Mecmau’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, H. 1422, s. 394-395; M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemu’l-Müfreh li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Marife, Beyrut, 2003, s. 666-667.

²³ Râgıb el-İsfehânî, *age.* s. 515; İbn Manzûr, *age.*, XII, 420-421; Tehânevî, *age.* III, 1053 vd.; İmâmü’l-Harameyn Cüveynî de âlem kelimesinin “Allah ve O’nun zâtî sıfatları dışında var olan her şey” anlamı üzerinde bütün kelâmcıların ittifak ettiklerini belirtir. Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, (thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ) Kahire 1950, s. 34; Ayrıca âlem kelimesinin tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlamlarla ilgili bk. Zekeriya Pak, “Âlemîn” Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı Üzerine, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 13, s. 1-24.

²⁴ Muhammed Bâsil et-Tâî, Dakiku’l-Kelâm: *er-Rü’yetü’l-İslamiyye li felsefeti’t-tabîiyye*, Ürdün 2010, s. 109.

²⁵ “O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece “ol” der, o da hemen oluverir.” (el-Bakara 2/117); ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/47,59; En’âm 6/73; en-Nahl 16/40; el-Mü’min 40/68.

²⁶ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 392.

²⁷ Osman Bakar, “Cosmology” md., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford Press, New York 1995, I, 325; “İlmü’l-kevn” teriminin, evreni bir bütün olarak araştırmayı konu edinen bilim (kozmooloji) anlamında kullanılışı günümüze ait bir olgu olup; klasik dönemde bu terim daha ziyâde, tabîî cisimlerin oluşumlarını inceleyen bilim (ilmü’l-kevn ve’l-fesâd) ya da atmosferdeki olayları inceleyen bilim (meteoroloji) anlamlarında

İslâm'ın yükselişinin ilk yıllarında Müslümanlar evren konusundaki araştırmalardan ziyâde yeni dini öğretme, İslâmî hayat tarzı, yeni devletin kurulması gibi konularla meşguldüler. Bu nedenle erken dönem Müslümanlarından günümüze doğa bilimleri konusunda herhangi bir özel metot ulaşmamıştır.²⁸ Ancak fetihlerle birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesi sonrasında Müslümanlar başta Yunan olmak üzere, İran, Hint, Mısır ve Mezopotamya gibi kadîm medeniyetlerin bilgi ve ilimlerine gerek şifahi temaslar gerekse tercüme vasıtasıyla ulaşma imkânı buldular.²⁹ Bu bağlamda hicrî ikinci yüzyıldan itibaren Müslümanların doğal fenomen hakkında konuşmaya başladıkları ve evren konusunda bazıları günümüzde de anlam ifade eden teori ve modeller geliştirdikleri bilinmektedir.³⁰

İslâm düşünce ekollerinde geliştirilen evren modellerinde iki tür metodolojik yaklaşım söz konusudur. Birinci yaklaşım Yunan ve diğer yabancı bilimlere güçlü bir şekilde karşı olan 'selef metodu'ya da 'ehl-i hadîs' geleneği olup³¹, Kur'an, hadis ve diğer naklî kaynaklardan istifade ederek bir evren modeli oluşturmaya çalışmıştır.³² Önde gelen temsilcileri arasında Ebû Muhammed Abdullah el-İsfahânî (ö. 369/979), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi zevâtın

kullanılmıştır. bk. Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*, Beyrut 1996 s. 112; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1943/1362, I, 265; Taşköprizâde Ahmed, *Mevzû'âtü'l-Ulûm*, İstanbul 1975, I, 266-267.

²⁸ Mehmet Bayraktar, "Is There a Methodology in the Qur'an for the Natural Sciences?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, cilt: XXXI, s. 157;

²⁹ Abdullatîf Harputî, *Tenkîhu'l-keîâm fî Akâid-i Ehli'l İslâm*, çeviren ve yayına hazırlayan: İbrahim Özdemir, Fikret Kahraman, Elezğ 2000, s. 317; Celal Kırca, "Kur'an ve Modern İlimler", *Diyanet İlmî Dergi* [Diyanet Dergisi], 1984, cilt: XX, sayı: 2, s. 37.

³⁰ Bu konuda bk. M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden 1963, s.1284; Michael Hoskin-Owen Gingerich, "Islamic Astronomy", *The Cambridge Concise History of Astronomy*, ed. M. Hoskin, Cambridge University Press, 1999, s. 50 vd.

³¹ Bu geleneğe, "Nakilci gelenek" "Ehl-i hadis geleneği", "Selefi akıl" gibi isimler vermek mümkündür. Harpûtî ise bu geleneğe ilk dönem (tabaka-i ûla) alimlerinin metodu demek ve bununla kevnî âyetleri anlamada akla yer vermeyip, Kur'an'ı zâhirine ve Ehli kitaptan gelen rivâyetlere (isrâiliyyât) başvuran yaklaşımı özdeştirmektedir. Harpûtî'nin İslâm düşüncesinde kevnî âyetleri yorumlama konusunda tarihsel süreç içerisinde geliştirilen metodolojik yaklaşımları tasnifi konusunda bk. *Tenkîhu'l-keîâm*, s. 317.

³² Alnoor Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu'tezilî Atomism*, Harvard University, 1991, s. 3-4.

bulunduğu bu gelenek,³³ Kur'an'da geçen dünya, ay, güneş, gezegen ve yıldızlar gibi doğal varlıklardan; kalem, kürsi ve arş gibi kavramlardan ayrıca Hz. Peygamber'in miraç mcizesinden yararlanarak bir evren modeli meydana getirmiştir.³⁴

İřlām dünyasındaki bilimlerin tarihsel ve fikrī gelişiminde çok daha büyük etkisi olan ikinci gelenek ise İřlām ncesi Hint, İnan ve Yunan kaynaklardan miras aldığı fikir ve teorilerden hareketle hem bilimsel hem de felsefi anlamda farklı evren modelleri geliştirmiştir. İřlām'ın fetih hareketleri sonrasında bölge kültürleri ile etkileşim ve tercüme faaliyetleriyle Müslüman düşünürlerce ulaşılabilir hale gelen bu kozmolojiler arasında Hermetik, Pisagoryen, Aristo-Batlamyus, Atomcu ve Yeni Eflatuncu evren tasavvurları sayılabilir.³⁵

Evren'in büyük ölçekte araştırma ve inceleme konusu yapıldığı **İlm'l-Hey'e** daha ziyade bugünkü bilimsel kozmolojiye yakın olup burada Müslüman ilim adamları kendi zamanlarının astronomi, fizik, coğrafya ve matematik gibi ilimlerine dayanarak, dünyayı da içine alacak şekilde bir bütün olarak evrenin fiziksel sistemini inřā etmeye çalışmışlardır.³⁶ Müslüman araştırmacılar bu faaliyetlerinde genelde Batlamyus'u (85-165 [?]) esas almışlar; onun kısım itibariyle Aristoteles'in (M. 384–322) dünya merkezli evren anlayışına ve gezegenlerin küreler içindeki küreler (konsantrik) şeklindeki matematiksel kavranışına dayanan *el-Majesti* isimli eserini yüzyıllarca dayanak kabul etmişler, onu geliştirmeye, hatalarını düzeltmeye çalışmışlardır.³⁷

Daha ziyade spekulatif bir faaliyet olarak felsefi kozmoloji ise ortaçağ İřlām ilim dünyasında ağırlıklı olarak üç grup tarafından yürütülmüştür: **Filozoflar, Kelāmlar ve Mutasavvıflar.**

Müslüman filozoflar ağırlıklı olarak Aristoteryen ve Neo Platonik unsurların etkisi altındaki Meřřāilik tarafından temsil edilmekle birlikte, Eb Bekir Zekeriyā er-Rāzī (. 313/925) gibi Platoncu, İhvān-ı Safā (IV./X. Yüzyıl) gibi Pisagorcucu unsurları kendisinde

³³ Osman Bakar, "Cosmology", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford Press, New York 1995, I, 325.

³⁴ Bunlardan Suytī'nin *el-Hey'et's-seniyye fi'l-hey'eti's-sunniyye* isimli eserini A. Heinen tahkik ederek İngilizce'ye çevirmiştir. bk. A. Heinen, *Islamic Cosmology: A Study of as-Suytī's al-hay'a as-saniya fi al-hay'a al-sunniya*, Beirut 1982. Heinen, bu çalışmasının giriş kısmında konuyla ilgili faydalı bilgilere yer vermektedir.

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning of Nature in Various Intellectual Perspectives in Islam", *The Islamic Quarterly*, 9:1–2 (1965), s. 26

³⁶ D. Pingree, 'İlm al-Hay'a', *EF*², III, 1135.

³⁷ George Sarton, *Ancient Science and Modern Civilization*, New York 1959, s. 65.

birleştiren bağımsız filozof ve düşünce okulları bulunmaktadır.³⁸ Meşşâî filozoflarının evren modeli büyük ölçüde Aristocu ilkelerin Yeni Eflatuncu bir metafizikle İslâmîleştirilmesi ile ortaya çıkmıştır.³⁹ Ay altı-ay üstü âlem ayrımı, evrendeki varlıkların Tanrı'dan doğal bir şekilde taşması (sudûr), heyûlâ ve sûret teorisi (hylomorphism), boşluğun (halâ) reddi, nedensellik, süreklilik gibi esaslar Meşşâî kozmolojisinin temel unsurlarıdır.⁴⁰

Klasik İslâm düşüncesinin hâkim kozmolojisini ise Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye gibi mezheplerden müteşekkil kelâmcılar oluşturmuştur. Kelâmcılar evren modellerini (atomculuk) Yunan felsefî ve bilimsel literatürünü tercüme faaliyetlerinin henüz zirveye ulaşmadığı bir dönemde meydana getirmeye başladılar.⁴¹ Ancak onların evren tasavvurlarının genel itibariyle İslâm filozoflarına zıt olduğunu söylemek mümkündür. Atom fikrini reddeden, boşluk fikrini kabul etmeyen ve madde-sûret teorisini esas alan, ayrıca tabiatın işleyişindeki zorunluluğunu savunan Meşşâî kozmolojisine karşılık, kelâmcılar madde ve özellikleri, uzay, zaman, hareket, değişim ve nedensellik konularında atomculuğu eksen alan yaklaşımlar geliştirdiler.⁴² Ayrıca

³⁸ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London 1983, s. 100; T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Edward R. Jones, New Delhi 1983, 138.

³⁹ De Boer, *a.g.e.*, s. 22 vd.

⁴⁰ Meşşâî evren modeline göre âlem, küre şeklinde olup en dışında "ilk muharrik (el-muharrikü'l-evvel)" olan Tanrı'nın hareket ettirdiği sabit yıldızlar küresi, merkezinde ise yeryüzü bulunmaktadır. Bu ikisi arasında da sayıları elli beşi bulan "canlı" felekler ve onlarla birlikte devrî şekilde hareket eden gök cisimleri bulunmaktadır. Evrenin en dış kabuğunda yer alan ilk gök (sabit yıldızlar küresi), Tanrı'ya yönelik bir aşk ve arzu ile hareket eder. Diğer kürelerdeki hareketlerin fâil sebepleri ise bağlı buldukları kozmik akıllardır. Bu konuda bk. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, 357-360.

⁴¹ Alnoor Dhanani, *Kalâm and Hellenistic Cosmology*. s. 3-4.

⁴² Kelâmcılar "havadin sonluluğu" ilkesi uyarınca zamanı, mekanı, hareketi, eşyayı bir bütün olarak âlemdaki her şeyi sonlu temel birimlere (atomlara) ayırırlar. Bu nedenle her olay birbirinden tamamen bağımsız ve ayrıktır. Bunları bir araya tabiatın içindeki zorunlu bir nedensellik değil Tanrı'nın iradesi bir araya getirir. Tanrı atomları yaratır ve bu atomların cisimleri oluşturması için birleşmelerine neden olur. Atomlar homojendir. Cisimlerin farklılaşması yani renk, tat, koku, ses, sıcaklık, hareket, düşünme yeteneği gibi özelliklere sahip olmaları, Tanrı'nın onlarda yarattığı niteliklerden kaynaklanır. Eşyadaki bu nitelikler sadece bir an için vardır. Cevherler (atom) ve arazlardan oluşan evren sadece Tanrı'nın onları her an birbiri ardına yaratılmaları sayesinde varlıklarını sürdürebilir (halku fi külli vakt). Bu aynı zamanda Tanrı'nın evrendeki her şeyi doğrudan yarattığını, koruduğunu ve bir ândan

kelâmcılar Aristoteryen kozmolojinin göklerin ezeliyeti, farklı hammaddelerden yapılması, kevn ve fesâddan hâli oluşları, yeryüzündeki varlıklar üzerinde etki ve nüfuzları olmaları gibi ilkelerini kabul etmeyerek o dönemde heyet âlimleri üzerinde de etkili olmuş; İslâm biliminde fizik ve astronomi konusunda Aristo'ya alternatif görüşler geliştirilmesinin önünü açmışlardır.⁴³ Örneğin kelâmcıların sonlu ve vesileci evren tasavvuru Bîrûnî (ö. 453/1061) gibi astronomların çalışmalarının hareket noktası olmuştur. O, Aristoteryen biliminin ve felsefesinin öncülüğünü yapan İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile bir çok konuda tartışmış, dünyanın hareket ettiği güneş sistemli bir dünya görüşüne sempati duymuştur. Bîrûnî'nin en önemli keşfi ise dünyanın çapını modern dönem tespitlerine göre 16m lik farkla ölçebilmiş olmasıdır.⁴⁴

Kuşeyrî (ö. 429/1072) gibi klasik dönem sûfî yazarlarının kelâmcıların evren anlayışını benimsediği söylene de,⁴⁵ gerek Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 549/1154) İşrâkî kozmolojisinden,⁴⁶ gerekse daha sonra Muhyiddîn İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) ve Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) gibi mutasavvıfların eserlerinden de anlaşılacağı üzere felsefî dönem mutasavvıfları da kendileri için kapsamlı bir evren modeli geliştirmişlerdir.

Mutasavvıfların evren modelinde ilk hermetik fikirler, Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) gibi simyâcıların düşünceleri, İbn Meserre'nin (ö. 319/931) sözde Empedokleşçi kozmolojisi ve diğer geleneksel kozmolojiler tasavvufî perspektif içinde

diğer âna onu değiştirdiğini göstermektedir. Bu nedenle kozmos Tanrı'nın tek fâil olduğu "vesileci" bir evrendir. Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism* (İngilizceye çev. Michael Schwarz), Jerusalem 1997, s. 2; Alnoor Dhanani, "Büyük Patlama Kozmolojisi Üzerine Müslüman Bakış Açıları", *a.g.e.*, s. 267;

⁴³ Örneğin bu konuda bk. Anton M. Heinen, "Kelâmcılar ve Matematikçiler: Süregelen Neticileriyle Bir tartışmanın İzleri", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [MÜİFD], 2012/2, sayı: 43, s. 305-320 .

⁴⁴ Ahmet Rageb, "Islam and Science", *The Routledge companion to Religion and Science*, (ed. James W. Haag), Newyork 2012, s. 48.

⁴⁵ Kuşeyrî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Mısır, T.y., 66,209-213 s. 66'dan alıntı bk. Richard M. Frank, "Eş'arî Tahlilde Madde ve Atom", çeviren: Hüseyin Aydın, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: III, sayı: 1, s. 96.

⁴⁶ Bu konuda bk. İşhak Arslan, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-işrâk ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Dergisi*, 1/1 (Ekim 2014), s. 141-164; İlhan Kutluer, "Sühreverdî Maktûl", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 38.

birleştirilmiştir.⁴⁷ İbnü'l-Arabî ve okulu varlığın birliği (vahdet-i vücûd) esasına dayanarak âleme Allah'ın sûreti, Allah'a da âlemin rûhu nazarıyla bakmış, tüm unsurları ile âlemi Mutlak ve Bir olan Allah'ın çeşitli tecellîleri olarak görmüştür. Buna göre Allah'ın yaratmasının anlamı O'nun tecellî etmesinden ibarettir. Bu tecellînin farklı dereceleri ise beş âlemi (hazerât-ı hams) meydana getirir: Ulûhiyet mertebesi, Ruhlar mertebesi, Misâl âlemi, Cisim âlemi, İnsân-ı Kâmil.⁴⁸

Birbirlerinden birçok açıdan farklı ve zıt olan bütün bu kozmolojilerin ortak noktası ise evrenin bağımsız bir resmini ortaya koymaktan çok, son kertede Tanrı-evren ilişkisinin doğasını izah etmeye yönelik geliştirilmiş modeller olmalarıdır. Bu yönüyle bakıldığında İslâm'ın klasik çağındaki farklı kozmolojik ekoller, Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin doğasını anlamlandırmadaki farklı bakış açılarını temsil etmektedir. Örneğin kelâmın atomcu evren modelinde âlemin Tanrı ile olan râbitası, evrendeki sürekli var oluş ve yok oluş süreci doğrudan yaratıcı irâdeye verilerek sağlanırken; Meşâî filozofları, farklı unsurları zorunlu bir nedensellik bağıyla birbirine bağlanan rasyonel bir sistem olarak gördükleri âlemin Tanrı ile olan münasebetini “sudûr” nazariyesi ile kurmaya çalışmışlar; mutasavvıflar ise Tanrı'nın isim ve sıfatları ile eşyanın görünen özellik ve davranışlarını sembolik bir merkezde buluşturarak Tanrı-evren ilişkisinin doğasını açıklamaya yoluna gitmişlerdir.

Yukarıda zikredilen düşünce gruplarının kevnî âyetleri yorumlama tarzlarına bakıldığında ise, her bir grubun ait olduğu metafiziksel dünya görüşü bağlamında Kur'an'ı yorumlama yoluna gittiği görülmektedir. Özellikle Bakara Sûresi'nin 255. (Âyetü'l-Kürsî) ile Nûr Sûresi'nin 35. âyetleri (Âyetü'n-Nûr) kendisine en sık başvuru alan âyetler olup; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İhvân-ı Safâ (IV./X. yüzyıl) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi birçok âlim ve düşünce grubu, bu âyetleri kendilerinin benimsedikleri varlık anlayışı ve evren modeline uygun olarak yorumlamışlardır.⁴⁹

Örnek olarak İhvân-ı Safâ'nın söz konusu âyetlere yaklaşımına bakacak olursak; Âyetü'l-Kürsî'deki “kürsî”yi, eş merkezli iç içe kürelerdeki sekizinci sâbit yıldızlar küresi, “arşı” ise evrenin en dış halkasındaki “sonuncu semâ” olarak anladıkları ve bütün evrenin bu semâ ile kuşatıldığını iddia ettikleri görülmektedir. Ayrıca İhvân-ı Safâ Nûr

⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, “The Cosmos and The Natural Order”, *Islamic Spirituality – Foundations, vol. 19 of World Spirituality – An Encyclopedia History of the Religious Quest*, New York 1987, s. 353.

⁴⁸ Kâsânî, *Letâifü'l-İ'lâm fi İşârâti Ehli İmân*, s. 386-388

⁴⁹ Örneğin İbn Sînâ'nın Kur'an'ı yorumlayış yöntemiyle ilgili bk. Muhammed Abdülhak, “İbn Sina's Interpretation of the Kur'ân”, *The Islamic Quarterly*, XXXII (1988), s. 46

Sûresinin 35. âyetinde geçen ışığı (en-Nûr) “evrensel akıl”, hücreyi “evrensel rûh”, cam fânûsu “ilk form”; parlayan yıldızı da “ferdî form” olarak yorumlamış, “nûr üzerinde nûr” ifadesini ise aklın rûh üzerindeki ışığı olarak izah etmiştir.⁵⁰

Görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ, Âyetü'l-Kürsî’de geçen “kürsî” ve “arş” gibi kavramları yorumlarken Batlamyusçu evren modelini esas almış; Nûr sûresi’nin 35. âyetini ise Yeni Eflatuncu bir metafizikle açıklamıştır.

Diğer taraftan Kur’an ve hadis gibi naklî kaynaklardan yola çıkarak bir evren modeli geliştirmeye çalıştığını belirttiğimiz Ehl-i Hadis geleneği, kevnî âyetleri yorumlarken daha çok kelimelerin lafzî ve zâhirî anlamlarını esas almış, ara boşlukları ise ehl-i kitaptan edinilen haber ve bilgilerle (İsrâiliyyât) tamamlama yoluna gitmiştir.⁵¹ Ayrıca bu yaklaşım, aklî ve tecrübî verileri naklî kaynaklara ters düştüğünü varsaydığında reddetmekte tereddüt göstermemiştir.⁵²

Örneğin bunlardan Süyûtî’nin kevnî âyetleri nasıl yorumladığına bakacak olursak, o: “Yeryüzüne bakmazlar mı, nasıl dümdüz yapılmış.” (el-Gâşıye 88/20) âyetini izah ederken şunları söylemektedir:

“Sütihat (سُطِحَتْ): ‘dümdüz yapılmış’ ifadesi yeryüzünün ‘düz’ oluşunun apaçık delilidir; Şeriat âlimleri bu görüştedirler; astronomi âlimlerinin iddia ettikleri gibi ‘küresel’ değil! Bununla birlikte, bu inanç (yani dünyanın küre şeklinde olması), şeriatın temellerinden birini nakzetmez.”⁵³

Görüldüğü gibi Süyûtî, astronomların dünyanın yuvarlak olduğunu söylediğini belirtmekte, ancak Kur’ân’ın zâhir ifadeleriyle uyuşmadığı gerekçesiyle bu görüşü reddetmektedir.

Diğer taraftan Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) ve Fahreddîn er-Razî (ö. 749/1210) gibi kelâm âlimleri kevnî âyetleri yorumlarken devrin bilimlerinden istifade etme yoluna gitmişlerdir.⁵⁴

⁵⁰ bk. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic cosmological doctrines*, London, 1978, s. 77.

⁵¹ Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm*, s. 317; ayrıca bk. İlyas Çelebi, “Dini Bilginin Oluşmasında Geleneğin Rolü ve İlmî / Konulu Tefsir Yaklaşımının Bazı Sorunları”, *Din ve Gelenek: Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Ekim 2010, İstanbul 2011, s. 194.

⁵² Metin Özdemir, “Selefi Aklın Kozmik Sistemi Anlamadaki Yöntem Sorunu”, *İslâmiyyât* 10 (2007), s. 98.

⁵³ Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, İstanbul 1980, II, 261.

⁵⁴ Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm*, s. 317.

Kuşkusuz bu konuda onların en önde geleni *Mefâtihu'l-Gayb* isimli dirâyet tefsiri ile Fahreddîn er-Râzî'dir.⁵⁵ Örneğin bu eserinde o: "Bundan sonra da yeri döşedi" (en-Nâziât 79/30) âyetini izah ederken, bu âyetin dünyanın düz olduğuna işaret ettiğini savunanlara karşı şöyle cevap verir:

"Deliller ile sâbit olmuştur ki, dünya küre şeklinde yuvarlaktır. Şâyet dünya düzdür görüşünü savunanlar, "arzı uzatıp döşedi" (er-Ra'd 13/3) âyeti dünyanın yuvarlaklığına aykırı düşer, uzatılmış şeyin yuvarlaklığı nasıl mümkün olur? derlerse, biz de deriz ki, biz böyle bir anlayışı kabul edemeyiz. Zira yer büyük bir cisimdir. Yuvarlaklık son derecede büyük olursa, ondan her hangi bir parça düz bir satıhmış gibi zannedilir."⁵⁶

Görüldüğü gibi Süyûtî'nin aksine Râzî, dünyanın yuvarlaklığını kabul etmekte ve konu ile ilgili gördüğü âyetleri aklî delillere başvurarak yorumlamaktadır. Ancak kevnî âyetleri çıplak gözlemlerden hareketle akılla izaha çalışmak, bazen hatalı sonuçların çıkarılmasına da yol açabilmektedir. Onun, Kur'an'ın bazı âyetlerini Ortaçağda genel kabul gören "yerin sâbit ve hareketsiz olduğu" görüşü doğrultusunda yorumlaması buna örnek olarak verilebilir. Meselâ o, "O (Allah) ki, yeryüzünü sizin için bir döşek yaptı." (el-Bakara 2/22) âyetini tefsir ederken şunları söylemektedir:

"Bilinmelidir ki, dünyanın insana döşek olabilmesi için bazı şartlar lâzımdır: Birincisi Arz'ın sâkin (hareketsiz) olmasıdır. Çünkü, eğer yeryüzü hareketli olsaydı, bu hareket ya "düz hareket" ya da "dairese hareket" şeklinde olurdu. Düz hareket etmesi halinde, kesin olarak "döşek" olamazdı. Zira, bu takdirde, bir insan yüksek bir yerden atladığında, arza bir daha ulaşamaması gerekirdi. Çünkü arz aşağıya doğru düşüyorken, atlayan insan da aynı yönde düşüyor olacaktı. İki kitle bir istikamette aynı anda düşüyorsa, kitlesi büyük olan diğerinden daha hızlı düşer. Bu durumda insanın arza yetişmesi mümkün olamazdı. Dolayısıyla arz, düz hareket ediyor olsaydı "döşek" olamayacaktı. Dairesel hareket etmesi halinde, ondan faydalanmamız gene gerçekleşmezdi. Eğer, meselâ, dünyanın yuvarlanma hareketi doğuya doğru olsaydı ve bir insan batıya doğru gitmeye çalıştığında, arzın hareketi şüphesiz daha hızlı olduğundan, o insan hep yerinde sayacak ve varmak istediği yere bir türlü gidemeyecekti. Oysa (günlük hayatımızda) bu mümkün olduğundan, demek ki dünya ne düz, ne de dairese hareket etmemektedir; o halde 'hareketsiz'dir."⁵⁷

⁵⁵ Râzî'nin Kur'an-pozitif bilimler ilişkisi konusundaki görüşleri için bk. Celal Kırcı, "Kur'an ve Modern İlimler", *a.g.e.*, s. 44 vd.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, V, 174.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut 1421/2000, II, 94.

Görüldüğü üzere Fahreddîn er-Râzî, aklî delillerden yola çıkarak dünyanın hareketsiz olduğunu ispatlamaya çalışmakta, ancak bu durum onu günümüz açısından değerlendirildiğinde hatalı bir sonuç çıkarmasına yol açmaktadır.

Son olarak klasik İslâm düşüncesinde bilimsel kozmoloji ile Kur'an konusunda orta çözüm teklif eden âlimlerin de bulunduğunu belirtmeyiz. Örneğin *Tehâfütü*'ün önsözünde de Gazzâlî, bir taraftan evrenin küre, dümdüz, altıgen veya sekizgen olması gibi hususların dinle hiçbir ilgisinin olmadığını belirtip din ile bilimin alanlarını ayırırken,⁵⁸ diğer taraftan da, bilimin kesin olarak ispatladığı kozmolojik gerçeklere din adına karşı çıkan bir kimsenin dine zarar vereceğini söyler:

“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.”⁵⁹

İlmin kesin buluşları karşısında inat ve ısrar etmektense te'vîle gitmenin daha akıllıca bir davranış olacağını söyleyen Gazzâlî,⁶⁰ öte yandan, Kur'an'daki kevnî âyetlerin anlaşılmasında ilmî tefsir yönteminin ilk defa kullananlardan biri olarak da bilinir. Gazzâlî'ye göre Kur'an, geçmiş ve gelecekte mümkün olan tüm bilgiler için temel teşkil etmektedir. Bu bağlamda düşünürlerin müphem bulduğu ve insanların üzerinde uzlaşamadığı tüm fikir ve teoriler sadece ehil ve bilgili insanların anlayacağı şekilde Kur'an'daki bazı sembol ve işaretlerde zımnen ifade edilmektedir.⁶¹

Gazzâlî iddiasını açığa kavuşturmak için Kur'an'daki bazı kevnî âyetlere atıfta bulunur. ‘Güneş ve ay bir hesaba göre (hareket etmekte)dir.’ (er-Râhmân 55/5); ‘Güneş ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (aya) birtakım

⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleymân Dünyâ, Dârü'l-Maârif, Kahire 1972, s. 73. Gazzâlî *er-Risâletü'l-ledünniyye* adlı eserinde ilimleri şer'î ilimler (tefsir, hadis vs) ve aklî ilimler (geometri, matematik ve astronomi ...) olmak üzere ikiye ayırarak günümüzdeki anlamda bir din-bilim ayırımına benzer bir fikir geliştirmiştir. bk. *a.g.e.*, Mısır 1937; Ayrıca o astronomiye (ilmü'l-hey'e/ilmü'l-felek) kabul ettiği halde, astrolojiyi (ilmü'n-nücüm) bundan ayırarak karşı çıkmıştır. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, nşr. Mustafa al-Halebî, Kahire 1939, I, 33; ayrıca bk. İbrahim Agâh Çubukçu, “İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1958-1959, cilt: VII, s. 126;

⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 81. Gazzâlî'ye göre, matematik, geometri ve astronomi gibi pozitif ilimlerin, nehiy ve isbat bakımından dinle bir alâkası yoktur. Ancak bu ilimler, iyice anlaşılıp öğrenildikten sonra da, inkârı mümkün olmayan kesin deliller ifade ederler.

⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 81.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 296.

menziller takdir eden O'dur. Allah bunları, ancak bir gerçeğe (ve hikmete) binâen yaratmıştır. O, bilen bir kavme âyetlerini açıklamaktadır. ' (Yûnus 10/5); ve 'Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar (döner). İşte bu, aziz ve alîm olan Allah'ın takdiridir.' (Yâsîn 36/38). İşte Gazzâlî'ye göre bütün bu âyetlerde bahsedilen güneş ve ayın hareketlerinin tüm yönleriyle ve derinlemesine anlaşılması ancak astronomi ilmine vâkıf olan kimseler için mümkün olacaktır.⁶²

Görüldüğü gibi, günümüzde bazı çevrelerce İslâm dünyasında bilimlerin geri kalmasından sorumlu tutulan Gazzâlî,⁶³ tam aksine din-bilim ilişkisi konusunda günümüzde de geçerli olabilecek bir perspektifin habercisi gibidir. O, bilime karşı olmadığı gibi, ikisi arasındaki çıkacak muhtemel bir çatışmada bilimi asıl Kur'an'ın da ona göre tevîl edilmesini isteyecek derecede bilime saygı göstermektedir.

Özetlersek Astronomi, Matematik, Tıp, Fizik ve Kimya gibi bilimleri, Kur'an'daki kevnî âyetlerin daha iyi anlaşılması için kullanma ve bu ilimler yardımı ile Allah'ın kudretini daha iyi gösterebilme çabası İslâm düşüncesinde ilk defa biraz sonra ele alacağımız yeni ilm-i kelâmcılar tarafından başlatılan bir süreç olmayıp, İslâmiyetin erken dönemlerine kadar uzanmaktadır. Müslümanlar tercümeleleri vasıtasıyla Antik dünyadan devraldıkları bilim mirasını sadece koruyup Batı'ya aktarmakla kalmamışlar onu daha da geliştirip ilerletme adına büyük katkılarda bulunmuşlardır.⁶⁴ Bilim tarihçilerine göre VIII. yüzyıldan XIV. yüzyılın sonuna kadar bilim Arap dünyasında en ileri halini bulmuş, âdetâ her alanda –astronomi, simya, matematik, tıp, optik vs. –

⁶² Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-cündî, Kahire ty. s. 30. Gazzâlî'nin Kur'an'daki kevnî âyetlere yaklaşımı konusunda ayrıca bk. Mohamed Khir Bustami, "The Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretations", *Journal of Qur'anic Studies, Centre of Islamic Studies*, s. 22; Celal Kırcı, "Kur'ân ve Modern İlimler", *a.g.e.*, s. 40 vd.

⁶³ Örneğin bk. Hasan Aydın, "İslâm Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama", *Bilim ve Ütopya*, Sayı: 94-95, 2002.

⁶⁴ Taufik İbrahim K., "Ancient Heritage in Kalam Philosophy". *Values in Islamic Culture and the Experience of History* (ed. N. S. Kirabaev), Russian Philosophical Studies, I, CRVP 2002, s. 99; İslâm biliminin iki yönü olduğu belirtilir; bir yandan dışarıdan alınan bilimsel fikirler, diğer yandan da bu bilimsel bilgi birikime Müslümanların kendi yaptıkları katkılar. Miras aldıklarını açıklamış, yorumlamış ve içeriği hakkında değerli analizler yapmış, daha da önemlisi bir çok orjinal katkı getirmişlerdir. Bk. Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi*, TÜBİTAK, Ankara 2003, s. 223 .

Müslüman bilim adamları bilimsel gelişmelerin en önünde yer almıştır.⁶⁵ Her ne kadar bu çeşitlilik Kopernik ve Newton'a benzer şekilde kapsamlı ve devrimsel bir dönüşüme yol açmamış olsa da modern kozmolojinin bir çok bileşeni İşlâm coğrafyasında nispeten erken tarihlerde farklı sâikler ve biçimlerle de olsa dile getirilmiştir.⁶⁶

Sonuç olarak İşlâm Düşüncesinde Kozmoloji konusu bize, Müslümanların Ortaçağda bilimle tecrübesinin pek çok açıdan Hristiyan Batı dünyasından farklı olduğunu, orada bilim ve din arasında Galileo-Kilise örneği üzerinden yürütölen çatışmanın İşlâm dünyasına da genelleyip yeniden üretilmemesi gerektiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

3. Yeni İlm-i Kelâm Kelâmcıların Kozmolojik Âyetleri Yorumları: Ömer Nasuhi Bilmen Örneği

Bilindiği üzere kelâm ilmi halifelik, irâde hürriyeti, iman-amel münasebeti gibi İşlâm tarihine özgü dinî, siyasî ve içtimâî problemlere çözüm üretme gayreti ile II./VIII. yüzyılın başlarında ortaya çıkmış; sonrasında İşlâm'ın yayıldığı yerlerde karşılaşılan farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşimlerin doğurduğu ihtiyaçlara da bağlı olarak tarihî süreç içinde konu ve metod yönünden çeşitli dönüşümler geçirmiştir.⁶⁷ Özellikle II./VIII. yüzyılın sonlarından itibaren doğa felsefesi ve bilgi teorisine dâir konuların dahil olması, kelâmı derin teorik kökleri olan sistematik bir ilim haline getirmiştir.⁶⁸ Kelâm ilmi bu özelliği sayesinde İşlâm dinin inanç esaslarını, yaşanan çağın anlam dünyasına uygun bir şekilde temellendirme ve onları diğer din, düşünce sistemleri karşısında savunma imkanı bulmuştur.

Ancak belli bir zaman sonra İşlâm dünyasının içinde bulunduğu şartlara da bağlı olarak kelâmda doğa felsefesi ve kozmolojiye dair konulara olan ilginin azaldığı, kelâmcıların bilgi, varlık ve evren konusunda yeni şeyler üretmeye çalışmaktan daha çok öncekilerin mirasını tüketme ve hattâ onları inanç esası haline getirme yoluna gittikleri görölmektedir.⁶⁹ Kelâma düşünce zenginliği, entelektüel derinlik ve dinamizm kazandıran konuların önemini yitirmesi, bir taraftan onun özgün metodunu kaybederek

⁶⁵ Toby Huff, *The Rise of Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 48.

⁶⁶ İşhak Arslan, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: Hikmetü'l-işrâk ve şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", *Nazariyât*, s. 141.

⁶⁷ İlyas Çelebi, "Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları", *İşlâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi* I, İstanbul 2005, s. 248.

⁶⁸ Dimitri Gutas, *Greek Thought Arabic Culture*, New York 1999, s. 74.

⁶⁹ İlyas Çelebi, "Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 1, s. 23-26.

salt bir teoloji haline gelmesine sebep olurken, diğer taraftan itikadî esasları temellendirip savunmada araç konumunda olan vesâilin akîdeleştirilmesi kelâmın gitgide statik bir görünüm arz etmesine yol açmıştır.⁷⁰

Öte yandan Avrupa’da Rönesans’la başlayan ve XVII. yüzyıl bilim devrimi ile doruğa çıkan gelişmeler sadece bilim adamlarının araştırma metod ve tekniklerini değiştirmekle kalmamış, evrene ve gerçekliğe dair algılarında da radikal bir zihniyet değişimine neden olmuştur. Ardından gelen aydınlanma ve sekülerleşme hareketleri Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm gibi ilâhî dinlerin geleneksel dünya görüşlerine uymayan düşünce akımlarını beraberinde getirmiştir.⁷¹ Bu durum XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı felsefesi ve biliminin İslâm dünyasına transferi ile Osmanlı coğrafyasını da etkisi altına almaya başlamış, bu bağlamda Abdüllâtif Harpûtî, Arapkirli Hüseyin Avni ve İzmirli İsmail Hakkı gibi düşünürler yeni ortaya çıkan problemlerin ancak kelâm ilminin yeniden güncel ve işlevsel hale getirilerek çözülebileceğini iddia etmişlerdir.⁷²

İşte, başta Ömer Nasuhi Bilmen olmak üzere son dönem Osmanlı kelâmcılarının kevnî âyetleri yorumlarını ise, sırf Kur’an’ı modern bilimle karşılaştırma ya da bilimsel tefsir yaparak onun icâzını ortaya koyma faaliyeti olarak değil, kelâm ilmini yeniden güncel hale getirme ve bu bağlamda da XX. asırda karşılaşılan inanca dair problemlere çözüm bulma adına yapılan kapsamlı bir projenin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

⁷³ “**Yeni İlm-i Kelâm**” olarak isimlendirilen bu proje, kelâmın bir Allah’ın zâtı, sıfatları,

⁷⁰ Bu konuda örneğin bk. Muhammed Bâsil et-Tâî, “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku’l-Kelâm) Bilimsel Değeri”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sayı: 39, s. 150.

⁷¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Giriş*: İstanbul 1993, s. 37 vd.

⁷² Bu konuda bk. Özlem Demirtaş, *Son Dönem Osmanlı Kelâmcılarından Arapkirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelâm Adlı Eseri*, MÜSBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003, s. 23; M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 52, 127; Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, İstanbul 20013, s. 286 vd.;

⁷³ Örneğin son dönem Osmanlı şeyhülislâmlarından Musâ Kâzım Efendi, Kelâm Kitaplarının asrın ihtiyaçlarına göre ıslâhı ve yeniden yazılmasına dair verdiği konferansta geçmişteki kelâmcıların Tabiyyûn, Meşşâiyyûn ve İşrâkiyyûn’a karşı mücadele ettiğini, ancak yeni felsefenin benimsediği evren görüşünün onlardan tamamen farklı olduğunu şu şekilde ifade eder: Geçmişteki filozoflar âlem hakkında şu şekilde düşünüyorlardı: “Bu âlem on üç küreden ibarettir. Birincisi toprak, ikincisi su, üçüncüsü hava, dördüncüsü ateş, dokuz da felek var. Bunlar birbirinin içindedir ve bu felekler ezeli ve ebedîdir. Diğerleri de tür ve cins olarak ebedîdir; bu suretle bu âlem kâdimdir.” Şimdi böyle diyen bir adam yok. O halde İslâm’ı müdafaa edeceğiz diye: “Hayır, sizin kadîm dediğiniz doğru değildir, belki hâdistir.” Böyle

peygamberlik, vahiy ve âhiret gibi aslını oluşturan konularının (mesâil/celîlü'l-kelâm) olduğunu, bir de bunları ispatlayıp savunmada kullanılan bilgi teorisi, mantık, kozmoloji ve antropoloji gibi konularının (vesâil/dakîku'l-kelâm) olduğunu iddia eder. Bu ayırmda kelâmın akâid boyutunu oluşturan mesâile dair konular her zaman aynı kalırken, daha çok kozmolojik boyutlarını oluşturan vesâile dair vasıta bilgiler zaman ve zeminin değişmesine paralel olarak değişir.⁷⁴

En temelde “vesâil/değişen” – “mesâil/değişmeyen” ayırımına dayanan **Yeni İlm-i Kelâm** yaklaşımının, Kur'an'daki kevnî âyetleri anlamaya yansımaları İsmail Hakkı İzmirli *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinin önsözünde sadeleştirdiğimiz haliyle şu şekilde ifade etmektedir:

“Kur'an-ı Mübîn bir bilim (fen) kitabı değildir. Onun bilimsel görüşleri ve teorileri kapsamaları da değünülemez. Bilim, tecrübeye dayanan bir şeydir ve devamlı sûrette değişmektedir. Halbuki Kur'an ezeli ve ebedi bir hakikat olarak her türlü

kendi kendimize bağıralım ne çıkar... şimdiki felsefecilerin itikadı: “şu uzay sonsuzdur. İçinde bulunan varlıklar da aynı şekilde nâmütenâhîdir. Bu varlıklar şekil bakımından hâdis olmakla birlikte bunların aslı cüzleri ve yapıtaşları kadîmdir, ebedîdir.” İşte günümüz felsefecilerinin fikri bu. şimdi kalkıp da bunlara: “Felekler kadîm değildir hâdistir” dersin gülerler. Ne söylüyorsun sen?” derler... “-Bilmem işte vaktiyle demişler, ona karşı söylüyorum”. Onları bul da yüzlerine karşı söyle derler. şu halde görölüyor ki zamanımızda kelâm derslerini buna göre düzenlemek lâzım. Zamanımızdaki felsefecileri reddedecek kitaplar te'lifine şiddetle ihtiyaç var...” bk. *Külliyâtı-ı şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Dînî, İçtimâî Makâleler*, İstanbul 1326, s. 290-291.

⁷⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 8, 9; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* isimli eserinin önsözünde bu hususu sadeleştirdiğimiz haliyle şu şekilde açıklar: “Kelâm ilminin ilkeleri ve araçları çağın ihtiyaçlarına göre değişebilir. şöyle ki kelâmcılar vaktiyle âlemin sonradan var olduğunu ispat için “cisimler arazlardan değildir; cisimler parçalanıp bölünmeyen parçalardan oluşmuştur.” gibi önermeleri birer ilke “mebde” olmak üzere kabul etmişlerdi. Âlemin sonradan var olması da Sâni'in ispatı için bir ilkeydi. Bu ilkeler değişebilir, daha bir takım ilkeler ortaya konabilir. Örneğin günümüzde bir takım filozofun kabul ettikleri “Doğa kanunları tecrübe ile sâbit olduğundan mümkündür, zorunlu değildir.” önermesi “hissî mûcize”nin mümkün olduğuna dair bir esas olabilir. Önceki bilgilerin kelâm ilminde ilke (mebde) başka sonraki dönem kelâm bilginlerinin kelâm ilminde ilke başka idi. Yeni ilm-i kelâm döneminde de ilke başka olacaktır... Kelâm ilmi görevinin bir gereği olarak değmanların, inatçıların ve aydınlatılmak istenilen kimselerin değişmesiyle birlikte değişir, yaşanılan çağın gereklerine göre yenilenir.” bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1339-1341, I, 7-8. Bu konuda ayrıca bk. Emine Yarımbaş, “Kelâm İlminin Tanımı Üzere”, *Kelâm Araştırmaları*, 2:1 (2004), s. 75, 77.

değişimden korunmuştur. Hiçbir şekilde değişimin dışında olan yüce âyetlerle devamlı olarak değişmeye uğrayan bir önerme ve varsayımı tek bir şey saymaya çalışmak; Kur'an'ın doğrudan maksatları olmayan hususları, doğrudan onun maksatları gibi göstermek Kur'an'ın rûhuna aykırıdır ve mahzûru da büyüktür. Evet bilimin kesin olarak telkin ettiği gerçekler, Kur'an-ı Kerîm'in duyurduğu gerçeklere aykırı olmaz. Kur'an'ın yüce âyetleri, eksik aklın anlayamayacağı bir görünümde olduğunda onları bu yüce makamlarında bırakmak lâzımdır. Feleklerle ilgili âyetler kâdir, kayyûm, hâkîm ve âlim olan, âlemin yaratıcısının varlığına ulaşmayı sağlamak ve gerçekten yakînî bilgi elde etmek için nâzil olmuştur. Çünkü Kur'an-ı Kerîm'in bu konuda gösterdiği yol, yaratılmışların ve var edilmişlerin varlığı ile Yüce Allah'ın zâtına, sıfatlarına ve fiillerine delil getirme esasına dayanmaktadır.”⁷⁵

Görüldüğü İsmail Hakkı İzmirli, Kur'an'daki kevnî âyetlerin amaç değil, evrenin ilim, irâde ve kudret sıfatlarına sahip bir Tanrı tarafından sevk ve idâre edildiğini göstermede kullanılan bir araç olduğunu söylemektedir. Buna göre Kur'an Allah merkezli bir dünya görüşü ve varlık tasavvuruna sahip olup, ulûhiyet, tevhîd, din, ibâdet, hidâyet ve kurtuluş gibi hususlar onun temel konularıdır. Dolayısıyla evrendeki olayların ve tabiattaki varlıkların bizâtihi kendilerini açıklamak Kur'an'ın öncelikli hedefi olmayıp, kevnî âyetler Kur'an'ın ana konuları açıklayan, destekleyen ve ispat eden tâlî ve araç konumundadır. Gerçekliğin ezeli ve değişmez tarafında bulunan Tanrı'nın kelâmı olarak Kur'an her türlü değişim ve tagayyürden korunmuşken, gerçekliğin sürekli değişim ve dönüşüm içindeki tarafını (evren) araştırma konusu edinen bilim sürekli değişir.

Yeni ilm-i kelâmın taşıyıcı rûhunu oluşturan bu temel ilkeyi ortaya koyduktan sonra Ömer Nasuhi Bilmen'in kevnî âyetleri nasıl yorumladığı konusuna gelecek olursak o da, *Muvazzah İlm-i Kelâm*'ının sonunda özel bir bölüm ayırarak 10 başlık atında konuyu ele almıştır.⁷⁶ Sırasıyla bunlar: Semâvat, Arş ve Kürsü, Levhü kalem, Şihâb,

⁷⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 16.

⁷⁶ O dönemde bu şekilde yazdığı kitabın sonuna astronomiye dair özel bir bölüm ayırıp kevnî âyetleri modern bilimle ilişkilendirenlerden biri de Abdüllâtif Harpûtî'dir. Onun *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslâm* adlı kitabının sonunda bulunan bu bölüm, Bekir Topaloğlu tarafından sadeleştirerek yayımlanmıştır. bk. Abdüllâtif Harpûtî, “Astronomi ve Din”, sadeleştirerek hazırlayan: Bekir Topaloğlu, *Diyanet İlmî Dergi* [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi], 1974, cilt: XIII, sayı: 6, s. 343-361; ayrıca bk. a.mlf., *Kelâm İlmi: Giriş* Ekler bölümü.

Arzın teaddüdü ve oluşumu, gök gürültüsü, şimşek, deprem ve bulutlar-yağmurlar konularıdır.⁷⁷

Bütün bu konuları tek tek ele alarak Bilmen'in görüşlerini açıklamak mümkünse de, onun kevnî âyetleri yorumlarken temel aldığı ilkeleri ortaya koymanın daha doğru bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz. Öncelikle Ömer Nasuhi Bilmen, İslâm dini de dahil olmak üzere bütün ilâhî dinlerin gönderiliş amacının göklerin form ve biçimleri gibi insanların kurtuluşuyla ilgisi olmayan konuları onlara açıklamak olmadığını belirtir. Ona göre Semâvî dinler; ilâhiyât, ibadetler, ahlâk, toplumsal hayat ve âhirete dair konularda işleri öğretmek ve düzenlemek için gelmişlerdir.⁷⁸

Ona göre Kur'an'da kevnî âyetlerin bolca zikredilmesinin sebebi ise, "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selîm akıl sahipleri için gerçekten açık, ibretli deliller vardır." (Âl-i İmrân 3/190) âyetinde de belirtildiği gibi, Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ispat, O'nun kudret ve azametini göstermektir. Dolayısıyla Bilmen'e göre Kur'an'daki kevnî âyetlerin maksadı felsefî ya da bilimsel anlamda bir evren modeli ortaya koymak değil, evrenin özelliklerinden yola çıkarak kâdir-i mutlak bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktır. Hal böyle olunca ona göre "arz yuvarlak mıdır?" yoksa "düz müdür?" sorusunun dînen çok da önemi yoktur. Asıl önemli olan, arz ister düz ister yuvarlak olsun, zemînin her tarafında geniş yolları, engin ova ve çölleri, güzel ormanları, yüksek dağları, kıymetli madenleri, sonsuz denizleri, lezîz su kaynakları ve daha nice özellikleriyle yaratıcısının varlığına, kudret ve azametine delâlet etmesidir.⁷⁹

Bilmen, kevnî âyetleri modern bilimle ilişkilendirme konusunda öncelikli olarak iki hususa dikkat çeker. Birincisi: Kur'an'da geçen yedi kat gökler, arş, kürsî ve kalem gibi ifadelerin müteşâbih olup, bunlardan tam olarak neyin kastedildiğine dair katî

⁷⁷ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 382-396.

⁷⁸ Bilmen, *a.g.e.*, s. 383, 384; Harpûti'ye göre de İlâhî kitapların temel fonksiyonu yaratıcıyı haber vermek, ahlâkî düzenlemek, amelleri fiil ve hareketleri tashih etmektir. Bu bağlamda Kur'an'da da yıldız ve gezegenlerin zikredilişi bunların gerçek hüviyetlerini belirtmek için değil, yüce yaratıcının varlığına ve kudretine delil olmaları içindir. Bir çok âyette (er-Rûm 30/25; el-A'râf 7/54) zikri geçen cisimler yalnız ilâhî emir ve kudretin delil ve eserleri olmaları bakımından zikredilmiştir. Bunların kendilerine mahsus halleri ve aslî hüviyetleri anlatılmamıştır. Yûnus sûresinin 101. âyetinde göklerde ve yerde bulunan yüce Allah'ın kudretinin şâhidi olan eserlere bakılması onların araştırılması muhataplara emredilmiştir. Harpûti, *a.g.e.*, s. 344-345.

⁷⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 383, 393.

tafsilâtın mevcut olmamasıdır.⁸⁰ İkincisi ise bu tür âyetleri kendisiyle ilişkilendireceğimiz kozmoloji bilimi (ilmü't-tekvîn), evreni tümüyle kuşatabilmiş, bu konuda son sözü söylemiş değildir.⁸¹ Tam aksine kozmolojik teoriler sürekli değişmekte olup, vaktiyle Batlamyus nazariyesi hakikat kabul edilirken, sonrasında Kopernik (1473-1543) nazariyesi kâim olmuştur. Şimdilerde ise meşhur Einstein'in (1879-1955) ileriye sürdüğü yeni bir nazariye ile astronomi bilimi büyük bir inkılâbın arifesinde bulunmaktadır. Yarın da bu nazariyenin geçersiz olmayacağını bir garantisi yoktur. Dolayısıyla Bilmen'e göre, ikide bir tebeddül eden bir takım fennî nazariyâta tevâfuk etsin diye şer'î naslarla sâbit olan bir hakikati redde ya da bunları indî bir sûretle te'vile ihtiyaç yoktur.⁸² O halde bu konuda en emîn yol, bunların varlığına inanmak ve sonrasında da her birinin mâhiyetini, kemiyet ve keyfiyetini ilm-i ilâhîye havâle etmektir.⁸³

Ömer Nasuhi Bilmen, yedi kat gök, kürsî ve kalem gibi varlıkların birer inanç objesi olduğunu ortaya koymak için ise kelâmın bilgi teorisine başvurur. Buna göre bilgi edinme yolları (esbâb-ı ilm), sadece his ve tecrübelerden ibaret olmayıp, her biri birer muhbir-i sâdik olan peygamberlerin haberleri de ilim sebeplerindedir. Ayrıca bir şeyi görememek, keşfedememek onun yokluğunu gerektirmemektedir. Uzayın uçsuz bucaksız genişliği, semâların şeffaf oluşu veya sâir cevvi sebeplerin de semâların görülmesine mâni olma ihtimâli bulunmaktadır.⁸⁴

Öte yandan Bilmen'in: "arş ile kürsînin vücûdu aklen câizdir",⁸⁵ "arzın birden fazla olması muhâl değildir"⁸⁶ gibi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, o, kelâmcıların "tecvîz doktrinine" sık sık başvurmakta ve böylece gerek bu varlıklara inanma

⁸⁰ Bilmen, *a.g.e.*, s. 384.

⁸¹ Bilmen, *a.g.e.*, s. 386; Harpûtî'ye göre de çıplak gözlem, varlıkların sadece dış görünüşlerinden hareketle onlar hakkında fikirde bulunma, insanları evren konusunda bazı hatalara sürüklemiştir. Eskiden insanlar dış görünüşe aldanarak dünyanın ayaklar altına serilmiş bir döşek gibi dümdüz olduğunu sanmışlar, yine ayın ve diğer yıldızların da üzerine kurulmuş gök renkli çadır biçiminde kocaman bir cisimde yani gökte yer aldıklarını kabul etmişlerdir. Kar ve yağmur gibi yukarıdan düşen şeyler de kocaman gökten inmektedir. Harpûtî, *a.g.e.*, s. 343.

⁸² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 386.

⁸³ Bilmen, *a.g.e.*, s. 383-386.

⁸⁴ Bilmen, *a.g.e.*, s. 385.

⁸⁵ Bilmen, *a.g.e.*, s. 384.

⁸⁶ Bilmen, *a.g.e.*, s. 391.

hususunda, gerekse modern bilim karşısında âyetleri yorumlama konusunda bir esneklik ve hareket alanı sağlamaktadır.

Hatırlanacağı üzere “evrendeki her şeyin aynı zamanda Allah’ın bir fiili olduğu” prensibinden hareket eden **tecvîz ilkesi**, gerek Allah’ın yaratıcı irâdesine bir zorunluluk nispet etmemek gerekse evrenin özünde mümkün bir varlık olması hasebiyle, aklen muhâl olmayan her şeyin evrende gerçekleşmesinin câiz olduğunu söyler.⁸⁷ Buna göre evrende şu anda gözlemlenen düzen ve işleyiş, evrenin kendisinden kaynaklanan bir zorunlulukla değil, Tanrı’nın bu şekilde dileyip sistematik yaratması (âdetullah) sayesinde vardır. Bu ilke ilk etapta “kelâmcıların her an her şeyin olabileceği bir evren tasavvuru benimsedikleri” gibi eleştirilere yol açsa da⁸⁸, gerçekte onları kozmoloji sahasında katı tutum takınmaktan korumuş; ayrıca uzun vâdede kelâm evren modelinin yeni ortaya çıkan bilimsel gelişmelerden yara almadan çıkmasını sağlamıştır.⁸⁹ Örneğin dünyanın sâbit oluşu Aristoteles kozmolojisi için doğal hareket teorisini de etkileyen hayatî bir ilke iken⁹⁰, klasik dönem kelâmcılarından Abdükâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) “deprem ânında hareket etmesi ve daha sonra durması” gibi gözlemlerin dünyanın hareketsiz olduğunu açık bir şekilde gösterdiğini, ancak bunun aksinin, yani güneşin sâbit, dünyanın onun etrafında hareketli olduğu bir sistemi de yaratmanın Allah için mümkün olduğunu söyler.⁹¹ Bu bağlamda Kopernik’in güneş merkezli evren teorisi

⁸⁷ İsmail Hakkı İzmirli bu doktrini şu şekilde ifade eder: “Allah âlemin yaratıcısıdır. Cenâb-ı Hakk’ın imkân dahilinde bulunan, kudret, irâde ve hikmet yönüne sahip her şeyi, ne kadar garip ve eşi benzeri olmayan, ne kadar zor olursa olsun yaratması, yoktan var etmesi câizdir. Aklın mümkün gördüğü her şeyin var olma kabiliyeti mevcuttur. Vâcib’in varlığı ise zarûri olduğu için O’na yaratma taalluk etmez. Aklın mümkün görmediği, imkânsız gördüğü şeylerin var olma kabiliyeti olmadığından ona da yaratmanın taalluk etmeyeceği tabiidir. Tekvînin, yaratmanın müteallakı yalnız aklî imkân ile mümkün olandır.” bk. *Yeni İlm-i Kelâm*, II 174-175; kelâmcıların tecvîz ilkesi konusunda ayrıca bk. Mûsa bin Meymûn (Maimonides) *Delâletü’l-Hâirin*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara 1972, s. 208.

⁸⁸ Örneğin Maimonides’e göre kelâmcılar doğanın bütün bağlarını kırıp dökmüşler, fizik ve bilimi salt yokluğa indirgemişlerdir. bk. *Delâletü’l-Hâirin*, s. 197 vd; bu konuda ayrıca bk. M. Şemseddin [Günaltay], “Mütakellimîn ve Atom Nazariyeleri”, *DİFM*, İstanbul 1925, I, 102.

⁸⁹ Bu konuda bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, TDV Yayınları, Ankara 2015, s. 160.

⁹⁰ Bu konuda bk. Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, John Wiley & Sons, Singapore 2011, s. 11.

⁹¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, Beyrut 1981, s. 41; ayrıca bk. a.mlf. *el-Fark beyne’l-Fırak*, thk. Muahmmmed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebü Dâri’t-Türâs, Kahire, [t.y.], s. 233.

Aristoteryen kozmolojiyi temellerinden sarsarken, kelâmcıların kozmolojisini etkilememiş, çünkü onlar bunun da **mümkün** olduğunu belirtmişlerdir.⁹²

Bunun yanı sıra Ömer Nasuhi Bilmen, kevnî âyetleri yorumlarken kelâmın **vesîleci evren anlayışına** da başvurur. Örneğin o, bir taraftan depremlerin oluş sebeplerini modern bilime göre arzın derinliklerindeki bazı tabakaların yerinden oynayıp kırılması gibi maddî sebeplerle açıklarken, diğer taraftan bu sebepler serisinin en nihâyetinde Allah'ın yaratmasına dayandığını, bu bağlamda İslâm'a göre bu sebeplerden hiçbirinin bizzat müessir olmadığını belirtir.⁹³ Böylelikle Bilmen, depremlerin oluşumuna yönelik bilimsel açıklama tarzından (bilim dili), Allah'ın müdahalesiyle onlar vasıtasıyla geçmişte birçok kavmin yok edildiği görüşüne (din dili) geçişi mümkün kılan bir yol inşa eder. Burada dikkat çekici olan Bilmen'in gerek kelâmın vesîleci evren anlayışını, gerekse tecvîz doktrinini maddî sebepleri inkâr etmeyen bir şekilde yorumlayabilmesi, evren söz konusu olduğunda çok geniş bir imkânlar resmi çizen bu ilkeler vasıtasıyla kevnî âyetleri bilimsel açıklamalarla uzlaştırabilmesidir.⁹⁴

Örneğin arzın teaddüdü konusunda Bilmen, evrende dünyamız gibi başka dünyalar olmasının aklen imkânsız olmadığını söyler. Milyonlarca gök cisimlerinin dolaşma yeri olan uçsuz bucaksız fezâda dünya ile aynı özelliklere sahip farklı gezegenler bulunabilir. Nitekim fezâda bir kısım yıldızlar vardır ki bunlar görüş ufkumuzun ötesinde oldukları için aslâ zuhûr etmezler. Ayrıca uzayda daha nice sönmüş gezegenler, karanlık kütleler vardır ki, onlar aslâ görülmezler. Bu durum, evrende bizim

⁹² Abdülhâkir el-Bağdâdî benzer bir yaklaşımı evrenlerin birden fazla olup olamayacağı konusunda da göstermektedir. Ona göre bazıları yaşadığımız evrenden (âlem-i mahsûs) daha büyük bazıları ise daha küçük on sekiz bin âlemin var olabilmesi mümkündür. Halbuki İslâm filozoflarına göre âlemin tek ve küre şeklinde olması zorunludur. Burada önemli olan tecvîz ilkesinin bir din-bilim çatışması ihtimali son derece asgari düzeye indirilmesidir. Bu konuda bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 34; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 198, s. 174-175; ayrıca bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 232, 236, 296.

⁹³ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 395.

⁹⁴ Benzer şekilde yıldız kayması/gök taşı düşmesi (şihâb) konusunda da Bilmen, öncelikle semâya çıkararak gök sâkinlerinin sözlerini çalmaya ve bu sûretle melekût sınırlarına muttali olmaya çalışan bir takım gözle görünemeyen şuûr sahibi cisimlerin, şihâb denilen ateş kütleleriyle engelleme ve yakmanın muhâl olmadığını, bunun kudret-i ilahi dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Ancak Bilmen'e göre her düşen semâvî cisimlerin bizzat şeytanları recm için düştüğü anlamına gelmez. Bazı gök cisimleri modern bilimin belirttiğine göre dünyaya yaklaştıklarında dünyanın çekim gücünün etkisine kapılarak düşmekte, bu esnada çok hızlı hareket ettikleri için alev almaktadırlar. Bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 390.

göremediğimiz daha başka arz kürelerinin de bulunabileceği anlamına gelmektedir. Belki de biz, bu arz kürelerini fezâda görüp duruyoruzdur da haberimiz yoktur. Bu bağlamda yer küremiz, güneşin etrafında dönen bir küçük gezegen olduğu gibi, diğer arzlar da başka yıldızlara tâbi birer gezegenden ibaret olabilir. Kâinâtın insanı hayrete düşüren genişliğine vâkıf olanlar diğer muazzam gök cisimlerin yanında birer kum danesi mesâbesinde kalan bir kaç yerkürenin mevcut olabildesini akıldan uzak görmezler.⁹⁵

Ayrıca Bilmen'e göre bugünkü astronomi bilimi de semâvî cisimlerin meskûn olduğunu ve hattâ bunların sâkinleriyle yeryüzünün sâkinleri arasında ileride muhârebelerin cereyan edilebilmesinin imkân dahilinde olduğunu belirtmektedir. Bu durum, fennin daha ziyâde terakki etmesiyle mûcizât-ı Kur'âniye'nin daha ziyade tecelli edeceğini göstermesi açısından önemlidir. Kur'an Yeryüzünde olduğu gibi, semâlarda da hayat sahibi varlıkların mevcûdiyetini söylemesi, Allah'ın dilediği zaman bunları bir araya toplamaya kâdir olduğunu belirtmesi (eş-Şûrâ 42/29) buna örnektir: Halbuki Avrupalılar o dönemde semâların meskûniyeti bir tarafa, kendi içtimâî muhitlerini bile bilmekten âcizdiler.⁹⁶

Bu son örnek Ömer Nasuhi Bilmen'in, Kur'an'daki kevnî âyetleri fizik ve astronomideki gelişme ve keşiflerin ışığında yorumlayan ve bu bağlamda onun icâzını göstermeye çalışan İlmî Tefsire⁹⁷ yaklaştırmaktadır. Her ne kadar o, yedi kat gök, kalem ve arş gibi konuları müteşâbih addederek, bunların bilimle ilişkilendirilmesine mesafeli durmuş⁹⁸ ve hattâ bu konuda selef metodunu benimsemişse de,⁹⁹ modern bilimin kesin

⁹⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 391,392.

⁹⁶ Bilmen, *a.g.e.*, s. 390.

⁹⁷ İlmî Tefsir Hareketi konusunda geniş bilgi için bk. Celal Kırca, "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (Samsun, 27-30 Haziran 1989), Samsun 1989, s. 198; a.mlf., *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul 1992, s. 127 vd.; Mohamed Khir Bustami, "The Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific Interpretations", *Journal of Qur'anic Studies, Centre of Islamic Studies*, sayı: 2 / 2 (2000) s. 20; Nurettin Turgay, "İlmî Tefsir", *Diyanet İlmî Dergi*, 2002, cilt: XXXVIII, sayı: 1, s. 93-102.

⁹⁸ "Şu gördüğümüz mavi, muhayyel kubbenin ötesinde âlât-ı rasadiyye ile görülmesi kabil olmayan ve lisân-ı şerîatte 'semâvât' tesmiye edilen bir takım âlî tabakanın mevcûdiyetine gelince, bunu fennen ne ispata ne de inkâra mecâl yoktur." Bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 384, 385.

olarak ortaya koyduğu hakikatlerle Kur'an'ın âyetlerinin örtüşmesi durumunda bu yöntemi kullanmaktan geri durmamaktadır. Bu bağlamda, semâlarla arzın birbirine bitişik iken daha sonra ayrılmaları, gök cisimlerinin boşlukta hareket etmeleri, güneşin ziyâdâr, ayın nûr oluşu gibi modern bilimin o dönemde daha yeni ortaya koyduğu hakikatleri Kur'an'ın asırlar öncesinden haber vermesi onun Allah katından gelen mûciz bir kelâm oluşunun kanıtıdır. Ona göre bu şekilde Kur'an'ın 14 asır önce insanlığa sunduğu fizikî ve ilmî gerçekler, bugün insanlığın ulaştığı ilmî seviye ve teknoloji ile kısmen anlaşılır hâle gelmiştir. Esasen Kur'an'da öyle gerçekler vardır ki ilim onları henüz keşfetmiş değildir; dolayısıyla bilim ilerledikçe, Kur'an'ın icâzı daha ziyade tecellî edecektir.¹⁰⁰

Örneğin Bilmen, Kur'an'da arzın teşekkülü konusunda söylenenlerin o günkü modern bilimle anlaşılır hâle geldiğini söyler. Kur'an'ın beyânâtına göre arz ile semâlar ilkin birbirine bitişik iken daha sonra ayrılmışlardır (el-Enbiyâ 21/30). Modern kozmolojinin beyânına göre de, vaktiyle semâda muhtelif büyüklükte bulunan çeşitli, renk değiştiren bulutsu bir kısım parlak gök cisimleri vücûda gelmiş ve sonradan bu cisimlerden bir takım parçalar ayrılarak onların etrafını da dönmeye başlamıştır. Meselâ insanlığın müşfik sığınak yeri olan arz da güneşten ayrılmış bir küredir ki, zamanların geçmesiyle tabakaları vücûda gelerek üzerinde bitkiler ve hayvanlar devreleri başlamıştır.¹⁰¹

Diğer taraftan Bilmen, sadece Kur'an'ın değil geleneği de modern bilimle karşılaştırarak bir nevi icazını göstermeye çalışır. Ona göre gelenek modern bilimle çatışan bir unsur değil, tam aksine bilimin yeni ortaya çıkardığı bir çok hakikatin Kur'an'ın tefeyyüzü sayesinde çok daha önceden ortaya konulduğu bir hazinedir. Örneğin Newton (1642-1727) tarafından keşfedilen gök cisimlerinin boşlukta buldukları ve birbirleriyle çekim kuvvetinin etkisiyle hareket ettikleri gerçeğinin bazı İslâm ulemâsı tarafından geçmişte dile getirildiğini söyler. Meselâ Dahhâk (ö. 105/723), Newton'dan çok daha önce yıldızların semâ ile arz arasında bulunduğu, “eflâk” denilen şeylerin birer cism-i mahsûstan ibaret olmayıp yıldızların yörüngelerinde, yani fezâ dahilinde hareket ederken işgal ettikleri boşluktan ibaret olduğuna zâhib bulunmuştur. Nitekim Fahreddin er-Râzî de *Tefsîr-i Kebîr*'inde: “Ne için denilmesin ki

⁹⁹ “Biz bu semâların mevcûdiyetini tasdik ederiz. Fakat bunların her birinin mâhiyetini, kemmiyet ve keyfiyetini ayrıntılı bir şekilde bilemediğimizden bu ciheti ilm-i ilâhîye havale ederiz.” Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 384.

¹⁰⁰ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 388.

¹⁰¹ Bilmen, *a.g.e.*, s. 388.

yıldızlar başka bir cisimde çakılı yerleştirilmiş olmaksızın kendi kendilerine hareket etmektedirler” demiştir.¹⁰²

Bilmen, modern bilimin gök gürültüsü, şimşek ve sâika konusunda da müfessirlerin görüşünü doğruladığını belirtir: Zâten yeni heyet âlimleri de diyorlar ki: Bulutların birbirleriyle çarpışması üzerine kendilerinden hâsıl olan yıldırım havayı sarar, bu halde bir gürültü işitilir ki buna ra‘d=gök gürültüsü denir. Kur‘ân‘ı Kerîm‘de ra‘dın Cenâb-ı Hakkı tesbîh etmesi ise O‘nun varlığına, kudret ve azametina delâlet etmesi demektir. Zira bulutların su buharından yapılı olduğunu düşünöldüğünde, kendilerinden en şiddetli maddeden ateş zuhûr etmekte, en yakıcı madde kendisinin zıddı olan bir söndürücü maddeden sâdır olmaktadır. Böyle bir hilkat bed‘iası o Hâlik-ı Zîşân‘ın azametina delâlet etmez mi? Zâten kâinatta hiçbir şey yoktur ki kendisine has bir lisânla bir mânevî hâlet ile Zat-ı Bârî‘yi tesbîh ve tevhîd etmesin.¹⁰³

Ömer Nasuhi Bilmen, Kur‘an ile modern bilimin zıtlaştığını hissettiğı noktada ise, şâyet modern bilimin verileri kesirse Kur‘an‘ın ilgili âyetini tevil etme yoluna gitmektedir. Örneğın o, *وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ* (el-Gâşiye 88/20) âyetini şu şekilde izâh eder: Her ne kadar arzın düz (musattah) olduğunu söyleniyorsa da, bu arzın görünüşüne ve üzerinde yerleşmenin mümkün olmasına nazarandır. Yoksa arzın küre şeklinde oluşuna aykırı değildir. Zarûrî olarak gâyet geniş olan kürenin her tarafı âdetâ bir düzlem yüzey şeklinde görölür ve üzerinde ikâmet mümkün olur. Nitekim ay tutulması esnasında ayın üzerinde yerin gölgesinin meydana getirdiğı karaltının bir daire eğrisi şeklinde görölmesi, her sabah vâdilerden önce dağ başlarının aydınlanması, güneş arzın bir tarafında battığı halde diğeri tarafında doğmaya başlaması gibi deliller yerin küre şeklinde olduğunu kesin olarak göstermektedir. Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Fahreddin er-Râzî ve Ebussuûd (1490-1574) gibi âlimler modern bilimin son keşiflerinin de teyid ettiğı bu gerçeğı çok daha önceden ortaya koymuşlardır.¹⁰⁴

Göröldüğü üzere Bilmen, kevnî âyetlerin zâhirî mânâlarının, bilimin ortaya çıkardığı gerçeklerle çatışması söz konusu olduğı durumda tevîle başvurmakta, bunu yaparken de İslâm düşüncesinde ve tefsir geleneğinde daha önce ortaya konulan birikimden faydalanmaktadır. Esasen Bilmen, modern bilimin yeni ortaya koyduğı hakikatlerin benzerlerini İslâm düşüncesi geleneğinde bulmakta da zorluk çekmemekte,

¹⁰² Bilmen, *a.g.e.*, s. 389.

¹⁰³ Bilmen, *a.g.e.*, s. 394; Bilmen’e göre yağmurların bilim tarafından izahı da onları rahmet ve Cenâb-ı Hakk‘ın birer parlak eseri hikmeti olarak görmeye engel değildir. Bu bağlamda insanın vazifesi bu gibi bedî âsârın her zerresinde tecellî eden feyz-i kudreti düşünerek mütenebbîh olmaktan ibarettir. *a.g.e.*, s. 396.

¹⁰⁴ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 392.

böylelikle Kur'an'ın yanında geleneği de modern bilimle uzlaştırma ve hatta bir nevi icâzını yapma yoluna gitmektedir. Dolayısıyla Bilmen'de, günümüzde sıkça rastlanan “gelenek” ve “modern” çatışması bulunmamaktadır.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Başta İslâm olmak üzere ilâhî dinler evreni yaratan ve sürekli bir şekilde varlığının devamlılığını sağlayan yüce ve aşkın bir Tanrı inancına sahiptirler. Buna göre her ne kadar Tanrı evrenin var oluşunun ontolojik sebebi kabul edilse de, sürekli değişim ve düzen içindeki evren, O'nun varlığının ve birliğinin delili konumundadır.¹⁰⁵ Dolayısıyla Tanrı ile ilişkilendirmeksizin evrenin var oluşunu açıklamak zor olduğu gibi, evren hakkında bir hükümde bulunmadan Tanrı hakkında konuşmak o derece zordur.¹⁰⁶ Teizmde Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarının evrenle ilişkilendirilerek ortaya konulması, ister felsefî anlamda ister bilimsel anlamda olsun kozmolojiyi her zaman ilâhî dinlerin ayrılmaz bir parçası haline getirmektedir.¹⁰⁷ Bu nedenle Kur'an'da yaklaşık 750 âyetin bir şekilde kozmolojiyle ilişkili olmasının nedenini, Tanrı ile evren tasavvuru arasındaki söz konusu ilişkide aramak gerekmektedir. Buna göre Kur'an'ın nihaî amacı, bilimsel anlamda bir evren modeli ortaya koymak ve bu bağlamda ilmî tefsîre zemin hazırlamak değil, evren üzerinden tevhîdî bir tanrı tasavvuru inşa etmektir. İslâm dünyasında evrenin “Allah'ın dışındaki her şey” olarak tanımlanması da bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Öte yandan Kur'an ilâhî bir kitap olmakla birlikte, onun hedef kitleleri olan insanın anlam dünyasına yansımaları belli bir yorum, tefsîr ve tevîl sonucunda mümkün olmaktadır. Bahse konu olan yorum da tabii ve sosyal çevre ya da felsefî kültürel ve siyasi faktörler bağlamında bunu gerçekleştiren din âlimine bağlıdır. İslâm tarihi boyunca kevnî âyetlerin anlaşılmasına bakıldığında, müfessirler genelde çevre kültürlerden ve felsefî tercümelerden edindikleri bilgileri birer yorum malzemesi olarak

¹⁰⁵ Ünlü Mu'tezile kelamcılarında Câhız (ö. 255/869) bu gerçeği *Kitâbü'l-Hayevân*'ında şu şekilde anlatır: Tanrı'nın varlığına ve birliğine alâmet eden en güçlü ipuçlarının evrende bulunur. Tevhîdî evreni ihmâl ve inkâr ederek sağlayacağını zanneden bir kimse, bir bakıma delilleri ve böylelikle de delillerin işaret ettiği şeyi yani Tanrı fikrini ortadan kaldırır. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1969, II, 134.

¹⁰⁶ Örneğin İmâmü'l-Harameyn Cüveynî *eş-Şâmil*'inde ulûhiyet bahislerinden önce atom, cisim, boşluk, hareket ve nedensellik gibi kozmolojik konuları işleminin nedenini: “evren hakkında bir kanaat ortaya koymadan Tanrı hakkında konuşulamayacağı” ilkesi ile açıklamaktadır. Cüveynî, *eş-Şâmil* (thk. Ali Sâmi en-Neşşâr ve diğerleri.), İskenderiye 1969, s. 140.

¹⁰⁷ John Laird, *Theism and Cosmology*, Routledge, New York 2013, s. 60; Hans Halvorson and Helge Kragh, “Physical Cosmology”, *The Routledge Companion to Theism*, s. 242.

kullanmışlar, böylelikle Kur'an'ın Tanrı-evren ilişkisini kendi yaşadıkları dönemde anlamlı hle getirmişlerdir.

Kur'an, evrensellik ilkesi gereği sadece bir çağın insanına değil, her çağın insanına hitap eden bir kitap olmakla birlikte, yetler çağlar içindeki yorumlarıyla bir sonraki nesle aktarılmaktadır. Burada Kur'an lafızlarına Allah tarafından yüklenilen anlamlar ile insanların o lafızlardan anladığı anlamları birbirinden ayırmak gerekmektedir. Ancak nakilcilik ve gelenekçilik, yetlerin değişen yorumlarıyla değişmeyen anlamlarını birbirinden ayırt edilmesine engel olmakta; bu ise belli bir tarihsel dönemde ve belli kültürel şartlarda yapılmış yorumların det kutsallaştırılmasına yol açmaktadır. Böyle olunca da Müslümanlar, kendilerini hem yetle hem de o yete getirilen beşer yorumla sorumlu tutmak zorunda kalmaktadırlar.¹⁰⁸ Esasen din-bilim çatışmasının öncelikli sebeplerinden biri, yeni ortaya çıkan bilimsel gerçekler ile geleneksel kutsal kitap yorumlarının uyuşmamasından kaynaklanmaktadır.

İnsanın evreni anlaması zaman içinde değişmekte, bu durum kevn yetlerin anlaşılması hususunda güncel bilimsel paradigmalara paralel olarak tefsir ve tevli yenileme ihtiyacını gerektirmektedir. Kur'an'ın her yüz yılda bir yeniden tefsir edilmesi mcibince bir müfessirin görevi, artık anlamını yitirmiş bir evren tasavvuru üzerinden değil, yaşanan çağda anlam ifade eden bir evren tasavvuru üzerinden Tanrı-evren ilişkisi oluşturabilmesidir. Yetkin bir müfessir ancak böyle yaparsa, bugünün insanına rehberlikte bulunabilecek bir dünya görüşü sunmaya, varlığa ilişkin problemlere Kur'an bağlamında çözüm getirmeye muvaffak olacaktır.

İşte Ömer Nasuhi Bilmen'in de içinde yaşayıp düşüncelerine muttali olduğu Yeni İlm-i Kelm hareketi, Kur'an söz konusu olduğunda neyin değişip neyin değişmeyeceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre Kur'an, Allah merkezli bir dünya görüşü ve varlık tasavvuruna sahip olup, onun ulhiyet, tevhd, din, ibadet, hidyet ve kurtuluş (nect/felh) gibi temel konuları (mesil) yanında, bir de bu ana konuları açıklayan, destekleyen ve ispat eden tl konuları (vesil) vardır. Bu tasnif içinde evrendeki olayların ve tabiattaki varlıkların biztihi kendilerini açıklamak Kur'an'ın öncelikli hedefleri arasında olmayıp, kevn yetler ilim, irde ve kudret sıfatına sahip bir Tanrı tasavvurunun oluşturulmasında araç olarak vardır.

¹⁰⁸ Bu konuda Celal Kırca tarafından yapılan çalışmaları ufuk açıcı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Bk. a.mlf. "Kuran ve Tabii Bilimler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, 2000, I, 195; "İlmi Tefsir Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (Samsun, 27-30 Haziran 1989), 1989, s. 197.