



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mustafa GÖKSU

TANTAVÎ'NİN EL-CEVÂHİR İSİMLİ ESERİNDE KOZMOLOJİ İLMİ İLE İLGİLİ
ÂYETLERİN BİLİMSEL TEFSİR EKOLÜ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Mustafa GÖKSU

TANTAVÎ'NİN EL-CEVÂHİR İSİMLİ ESERİNDE KOZMOLOJİ İLMİ İLE İLGİLİ
ÂYETLERİN BİLİMSEL TEFSİR EKOLÜ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2025

T.C.

Akdeniz Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Mustafa GÖKSU'nun bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT (İmza)

Üye (Danışman): Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER (İmza)

Üye: Doç. Dr. Sümeyye SEVİNÇ (İmza)

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA (İmza)

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Fatih DUMAN (İmza)

Tez Başlığı: Tantavî'nin el-Cevâhir isimli eserinde kozmoloji ilmi ile ilgili âyetlerin bilimsel tefsir ekolü açısından incelenmesi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi :/....../202...

Mezuniyet Tarihi : 16/10/2025

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi/Yüksek Lisans Tezi/Dönem Projesi olarak sunduğum “Tantavî Cevherî’nin el-Cevâhir isimli eserinde kozmoloji ilmi ile ilgili âyetlerin bilimsel tefsir metodu açısından incelenmesi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Mustafa GÖKSU



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



29 /09 /2025

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Mustafa GÖKSU
Öğrenci Numarası	20185250004
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER
Doktora Tez/Yüksek Lisans Tez/Dönem Projesi Başlığı	Tantavî Cevherî'nin el-Cevâhir İsimli Eserinde Kozmoloji İlmi ile İlgili Âyetlerin Bilimsel Tefsir Ekolü Açısından İncelenmesi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	
Rapor Tarihi	29/09/2025
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 12 Alıntılar dahil: % 18
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 227 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ.....	iii
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİLİMSEL TEFSİR YÖNTEMİ, TANTAVÎ CEVHERÎ VE KOZMOLOJİ İLMİ

1.1	Bilimsel Tefsir: Tanım ve Tarihsel Gelişim	10
1.1.1	Tanımı ve Temel Özellikleri.....	10
1.1.2	Tarihi Gelişimi.....	13
1.1.3	Bilimsel Tefsir Yaklaşımları ve Önemli Temsilcileri.....	16
1.1.4	Bilimsel Tefsir ve Kur'an'ın İlmi İ'cazı	27
1.1.5	Bilimsel Tefsire Yönelik Görüşler.....	32
1.1.5.1	Bilimsel Tefsiri Savunanlar ve Delilleri	32
1.1.5.2	Bilimsel Tefsire Karşı Çıkanlar ve Delilleri	35
1.2	Tantâvî Cevherî'nin Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Eserleri	39
1.3	Tantâvî Cevherî'nin <i>el-Cevâhir</i> Adlı Tefsirinin Yapısı, Metodu ve İlmi Yansımaları	42
1.3.1	<i>el-Cevâhir</i> 'in Genel Yapısı ve Özellikleri.....	42
1.3.2	<i>el-Cevâhir</i> 'in Metodolojik Özellikleri.....	44
1.3.2.1	Sûre Girişleri.....	44
1.3.2.2	Önceki Sûre ile Bağlantı Kurması	45
1.3.2.3	Sûre Sonlarındaki Genel Değerlendirmeler.....	46
1.3.2.4	Lafzî Yorumları	47
1.3.2.5	Ulumü'l-Kur'an'a Dair Müstakil Başlıklar Oluşturması	49
1.3.2.6	Hadislere Yer Vermesi	51
1.3.2.7	Ahkam Âyetlerini Yorumlaması	53
1.3.2.8	Felsefî Düşüncelerden Yararlanması	54
1.3.2.9	"Latife", "Yakut", "Cevher" vb. Başlıklar Kullanması	57
1.3.2.10	Müslümanlara Hitap Eden Başlıklar Kullanması	61
1.3.2.11	Açıklamalarda Hikayelere Yer Vermesi.....	63
1.3.2.12	Şiire Yer Vermesi.....	64
1.3.2.13	Kitâb-ı Mukaddes'ten Faydalanması.....	65
1.3.2.14	Açıklamaları Resimlerle Desteklemesi	67
1.3.2.15	"Muvârabe" Yorumu	75
1.3.3	Tantavî Tefsirinin İlmi Yansımaları	77
1.3.3.1	Tantavî'nin Tefsirini Destekleyenler	78
1.3.3.2	Tantavî'nin Tefsirine Yöneltilen Eleştiriler	80
1.4	Kozmolojiye Genel Bir Bakış	84
1.4.1	Kozmolojinin Tanımı.....	84
1.4.2	Kozmolojinin Tarihi Seyri.....	86
1.4.3	İslam Düşüncesinde Kozmoloji.....	89
1.4.4	Tefsirlerde Kozmoloji Yerine Kullanılan Terimler	92
1.4.4.1	Âlem	92
1.4.4.2	Kevn ve Halk	93

1.4.4.3	Tabiat.....	96
1.4.4.4	Fesâd.....	97
1.4.4.5	İlm-i Felek (Hey'et İlmi).....	98
1.4.4.6	Astroloji.....	100
1.4.5	Tefsirlerde Kozmolojik Yaklaşımlar.....	101

İKİNCİ BÖLÜM

el-CEVÂHİR'DE KOZMOLOJİK ÂYETLERİN BİLİMSEL YORUMU

2.1	Tantâvî Cevherî'de Kozmolojik Âyetlerin Bilimsel Yorumu ve Modern Kozmoloji ile İlişkisi.....	105
2.1.1	Kozmik Yaratılış.....	107
2.1.2	Kâinatın Genişlemesi.....	109
2.1.3	Yaratılışın Tedricî Seyri.....	113
2.1.4	Uzayın Yapısı ve Sınırları.....	118
2.1.5	Gök ve Yer'in Katmanlı Yapısı.....	122
2.1.6	Kozmik Çekim ve İlahî Denge.....	127
2.1.7	Dağların Jeolojik İşlevi.....	132
2.1.8	Yeryüzünün Tektonik Süreçleri.....	136
2.1.9	Dünya'nın Kozmik Konumu ve Özellikleri.....	140
2.1.10	Kozmik Düzenin İki Temel Unsuru Güneş ve Ay.....	147
2.1.11	Güneş ve Ay'ın Hareketleri.....	153
2.1.12	Yıldızlar.....	160
2.1.13	Kozmik Sürecin Nihai Aşaması: Kıyamet.....	169
2.1.14	Zamanın İzafiliği.....	171
2.1.15	Kozmolojik Âyetler Bağlamında İnsanın Konumu ve Sorumluluğu.....	178
2.1.15.1	Kozmik Delillerin Akılla Okunması.....	187
2.1.15.2	Kozmolojik Dengenin Korunmasında İnsan Faktörü.....	192
2.2	Tantâvî'nin Kozmolojik Âyet Yorumlarının Bilimsel Değeri.....	199
2.2.1	Kozmolojik Âyetlerin Tefsirinde Bilimsel Yöntemin Kullanımı.....	200
2.2.2	Bilimsel Verilerin Yoruma Katkısı ve Sınırlılığı.....	201
2.2.3	Kevnî Âyetlere Yaklaşımı ve Modern Bilimle İlişkisi.....	203
SONUÇ.....		207
KAYNAKÇA.....		210
ÖZGEÇMİŞ.....		235

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: İbn/bin (Oğlu)
b.y.	: Basım yeri yok
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s. a. s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfalar
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok
(?)	: Ölüm tarihi bilinmiyor

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.3.2.14-1 Taşkuşu	67
Şekil 1.3.2.14-2 Erkek arı, kraliçe arı ve işçi arının görüntüsü	68
Şekil 1.3.2.14-3 Güneşgülü	69
Şekil 1.3.2.14-4 Diş Türleri	71
Şekil 1.3.2.14-5 Temel Unsurlar	72
Şekil 1.3.2.14-6 Kelebek	74



ÖZET

Bu çalışma, modern dönemde bilimsel veriler ışığında Kur'an âyetlerini yorumlama çabaları içerisinde önemli bir yere sahip olan Mısırlı müfessir Tantavî Cevherî'yi (ö. 1940) merkeze alarak, onun bu alandaki katkılarını analiz etmektedir. Araştırmanın temel problemini, Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı eserinde kozmolojiyle ilgili âyetleri bilimsel veriler ışığında yorumlama çabası ile bu yaklaşımın tefsir ilmi içerisindeki yeri ve geçerliliği oluşturmaktadır. Zira Kur'an'ın bilimsel verilerle yorumlanması, çeşitli açılardan yöntemsel ve epistemolojik tartışmalara konu olmuştur. Bilimsel verilerin zamanla değişebilir olması, Kur'an'ın anlam ufkunun dönemin bilimsel kabulleriyle sınırlandırılması riski ve lafız merkezli klasik tefsir geleneğiyle bilimsel açıklamaların her zaman uyum içinde olmaması bu tartışmaların başlıca sebepleridir. Öte yandan, Kur'an'daki kevnî âyetlerin çağdaş bilimsel verilerle ilişkilendirilmesi sayesinde anlamın güncel bağlamda daha anlaşılır hâle geldiği ve tefekkürü teşvik ettiği görüşü de savunulmaktadır. Araştırma, *el-Cevâhir* adlı eserde yer alan kozmolojik içerikli âyetlerin, Kur'an'ın bilimsel verilerle yorumlanmasına yönelik yaklaşımlar çerçevesinde sistematik olarak analiz edilmesine dayanmaktadır. Bu çerçevede çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden döküman analizi kullanılmış; Cevherî'nin ilgili âyetlerde kullandığı bilimsel kavramlar, atıfta bulunduğu kaynaklar, kavramsal çerçeve ve tematik yapılar ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Kozmik yaratılış, evrenin genişlemesi, semavî yapıların düzeni, dağların dengedeki rolü ve kozmolojik yasaların çözülmesi gibi temalar çerçevesinde yapılan bu analizde, Tantavî'nin yöntemi çağdaş kozmoloji verileriyle birlikte bilimsel tefsir ekolüne bağlı bazı müfessirlerin ilgili âyetlere getirdiği farklı yorumlarla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş; bu doğrultuda, söz konusu âyetlerin bilimsel veriler ışığında nasıl yorumlandığına dair alternatif açıklamalar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tantavî Cevherî'nin yorumları, yalnızca kendi döneminin bilimsel gelişmeleriyle sınırlı kalmayıp, günümüz kozmoloji verileriyle de önemli ölçüde örtüşmektedir. Bununla birlikte bazı açıklamaları, mevcut bilimsel bilgiler ışığında yeniden değerlendirme gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu durum, bilimsel verilerle tefsir girişimlerinin durağan değil, sürekli yenilenmeye açık ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Tantavî'nin yorumları, bu alandaki çalışmalar için hem metodolojik hem de içeriksel olarak önemli bir temel sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilimsel Tefsir, Tantavî Cevherî, el-Cevâhir, Kozmoloji, Din-Bilim

ABSTRACT

A STUDY OF COSMOLOGICAL VERSES IN TANTAWI JAWHARI'S AL-JAWĀHIR IN THE CONTEXT OF THE SCIENTIFIC TAFSIR TRADITION

This study focuses on the Egyptian exegete Tantawi Jawhari (d. 1940), who holds a significant place among modern attempts to interpret Qur'anic verses in the light of scientific knowledge. The main research problem centers on Jawhari's efforts in his work *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* to interpret verses related to cosmology based on scientific data, as well as the position and validity of this approach within the discipline of tafsir. The interpretation of the Qur'an through scientific data has been subject to methodological and epistemological debates from various perspectives. The changeable nature of scientific knowledge, the risk of limiting the Qur'an's interpretive scope to the scientific assumptions of a particular period, and the potential tension between such interpretations and the traditional, text-centered tafsir approach constitute the main points of contention. On the other hand, it is argued that relating the Qur'an's cosmic verses (*āyāt kawniyya*) to contemporary scientific insights makes their meanings more accessible in a modern context and encourages reflection. The study is based on a systematic analysis of the cosmological verses in *al-Jawāhir*, within the framework of approaches that aim to interpret the Qur'an through scientific data. In this context, the research employs a qualitative methodology using document analysis. Jawhari's use of scientific terminology, referenced sources, conceptual framework, and thematic structure have been examined in detail. Themes such as cosmic creation, the expansion of the universe, the structure of the heavens, the role of mountains in balance, and the dissolution of cosmological laws have been analyzed. His exegetical approach has been evaluated comparatively with both contemporary cosmological findings and interpretations offered by other exegetes affiliated with the scientific tafsir tradition. Accordingly, the study aims to present alternative readings of the relevant verses in light of scientific knowledge. Jawhari's interpretations are not limited to the scientific developments of his own time but also show considerable alignment with modern cosmological perspectives. Nevertheless, certain explanations require reconsideration in light of current scientific findings. This indicates that attempts to interpret the Qur'an through scientific data are not static but instead reflect a dynamic and evolving process. Jawhari's approach offers a significant foundation for subsequent research in terms of both methodology and content.

Keywords: Scientific Exegesis, Tantawi Jawhari, al-Jawāhir, Cosmology, Religion and Science

ÖNSÖZ

Kur'an-ı Kerîm; toplumun ahlâkî yapısını inşa eden temel ilkeleri, mükemmel üslûbu, veciz nazmı, belâgati, fesâhati ve beyân gücüyle olduğu kadar, insanlığa dünya ve ahiret saadetini temin eden evrensel prensipleriyle de her dönemde dikkatleri üzerine çekmiş hem inanlarını hem de muarızlarını derinden etkilemiştir. Bu yönüyle Kur'an, nüzûlünden günümüze kadar içinde yaşanan zamanın ilmî, fikrî ve toplumsal şartlarına, karşılaşılan problemlere ve onu anlamaya çalışanların bilgi birikimi ile ilgilerine bağlı olarak farklı tefsir anlayışları çerçevesinde yorumlanmıştır. İlk dönemlerde rivâyet temelli bir yol izleyen tefsir faaliyetleri, zamanla İslâm toplumunun genişlemesi ve çeşitli ilimlerin ortaya çıkmasıyla birlikte dirâyet metoduna yönelmiş; bu doğrultuda yeni tefsir ekolleri gelişmiştir. Bu ekollerden biri olan bilimsel tefsir anlayışı, özellikle kevnî âyetlerin modern tabiat bilimlerinin verileriyle yorumlanmasını esas almıştır. Bilimsel tefsir geleneğinde önemli bir yere sahip olan Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eserinde Kur'an âyetlerini özellikle kozmoloji olmak üzere çeşitli modern bilimsel disiplinler çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır. Bu çalışmada, Tantavî Cevherî'nin ilgili âyetlere dair yorumları hem bilimsel tefsir alanında eser veren diğer müfessirlerin yaklaşımlarıyla hem de günümüz modern kozmoloji ilminin ortaya koyduğu verilerle karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve bu yaklaşımlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Tantavî'nin *el-Cevâhir* isimli eserinde kozmoloji ilmi ile ilgili âyetlerin bilimsel tefsir ekolü açısından incelenmesi başlıklı bu çalışmada, öncelikle müellifin hayatına ve bilimsel tefsir anlayışına dair temel bilgiler sunulmuş, ardından Kur'an'ın, özellikle kozmoloji bağlamında, pozitif bilimlerle olan ilişkisi ele alınmıştır. Bu amaç doğrultusunda hazırlanan tez, giriş ve sonuç bölümleri dışında iki ana bölümden meydana gelmektedir. Bu yapısal bütünlük içinde çalışmanın merkezî iddiası şu şekilde ifade edilebilir: Bu çalışmanın temel iddiası, Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı eserinde yer alan kozmolojiye dair âyet yorumlarını bilimsel tefsir yöntemi bağlamında analiz ederek, onun Kur'an ile modern bilim arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu ortaya koymak ve bu yöntemin hem klasik tefsir geleneğiyle hem de çağdaş kozmolojik verilerle ne ölçüde örtüştüğünü tespit etmektir.

Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, önemi, kapsamı ve yöntemi açıklanarak temel kaynaklara ilişkin genel bir değerlendirme sunulmuştur. Birinci bölümde ise bilimsel tefsir yaklaşımının kavramsal temelleri ele alınmış; bu yöntemin ortaya çıkışında etkili olan dinî, ilmî ve toplumsal dinamikler analiz edilmiştir. Bilimsel tefsiri savunan ve eleştiren görüşler

karşılaştırmalı olarak incelenmiş, bu çerçevede bazı müfessirlerin kozmolojik verilere dayalı yorumları üzerinden tefsir geleneğinde kozmolojinin izlenebilirliği ortaya konmuştur. Ayrıca i'câz düşüncesinin bilimsel tefsir anlayışındaki dönüşümü değerlendirilmiştir. Bölümün devamında Tantavî Cevherî'nin hayatı, ilmî yönü ve eserleri tanıtılmış; *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eseri merkeze alınarak onun tefsir yöntemi yapısal ve metodolojik açıdan incelenmiş, bu yöntemin ilmî etkileri destekleyici ve eleştirel bakış açılarıyla birlikte ele alınmıştır.

İkinci bölümde, kozmoloji bilimine dair temel kavramlar açıklanmış ve bu bilimin tarihsel gelişimi özetlenmiştir. Kozmolojinin bu çalışmaya dâhil edilme gerekçesi belirtilmiş ve yöntemsel temeli ortaya konmuştur. Ardından Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı tefsirinde yer alan kozmolojik âyetlerin yorumları alt başlıklar hâlinde sınıflandırılmış ve bu yorumlar günümüz modern bilimsel verileriyle karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Kozmik başlangıç, evrenin genişlemesi, yaratılışın aşamaları, uzayın yapısı, gök cisimlerinin hareketi ve kıyamet gibi temalar hem klasik tefsir geleneği hem de modern bilimsel yaklaşımlar ışığında değerlendirilmiştir. Ayrıca insanın kâinat içerisindeki konumu, kozmik delillerle ilişkisi ve sorumluluğu da incelenmiştir. Bölümün sonunda, Tantavî'nin bu konulara dair ortaya koyduğu yorumların bilimsel değeri ele alınmış, kullandığı yöntemin imkânları ve sınırları ortaya konmuş ve görüşleri günümüz bilimsel verileri ışığında değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırma boyunca ulaşılan bulgular genel bir çerçevede analiz edilerek özetlenmiştir.

Bu çalışmanın her aşamasında akademik rehberliğini, yönlendirmelerini ve samimi desteğini esirgemeyen danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın yönünün belirlenmesinde kıymetli katkılarıyla bana ışık tutan Prof. Dr. Yasin PİŞGİN'e minnettarlığımı ifade etmek isterim. Tez sürecine değerli katkılarda bulunan, eleştirileri ve yol gösterici önerileriyle çalışmanın olgunlaşmasına önemli katkılar sağlayan Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN'a teşekkür ederim. Tez metnini okuyarak değerlendirmelerde bulunan ve katkılarıyla çalışmayı zenginleştiren Doç. Dr. Yıldırım SİPAHİ'ye en kalbî şükranlarımı sunarım. Her daim dualarıyla yanımda olan, üzerimde emekleri bulunan kıymetli anne ve babama gönülden teşekkür ederim. İlim yolculuğunu yüksek lisanstan itibaren birlikte yürüttüğümüz ve tez savunma sürecini birlikte yaşama bahtiyarlığını tattığım değerli hayat arkadaşım; bu süreçte kendileriyle gereği gibi ilgilenemediğim üç güzide evladıma sabırları, anlayışları ve sevgileri için minnettarım. Bu çalışmayı evlatlarıma ithaf ediyorum.

Mustafa GÖKSU

Antalya, 2025

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Kapsamı, Amacı ve Önemi

el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'ani 'l-Kerîm, Tantavî Cevherî'nin (ö. 1358/1940) ilmî tefsir yaklaşımını yansıtan en önemli eseridir. Eser, içerdiği binin üzerinde görsel malzeme ve ansiklopedik nitelikteki açıklamalarıyla dikkat çekmektedir. *el-Cevâhir*'de hem İslâmî hem de Batılı birçok kaynağa atıfta bulunulmuş, bu kaynaklardan çeşitli iktibaslara yer verilmiştir. Bu bağlamda, müellifin en çok başvurduğu isimlerin başında Gazzâlî gelmektedir. Tantavî Cevherî, bilimsel tefsire dair görüşlerini en açık biçimde ortaya koyduğu temel kaynak olan *el-Cevâhir* adlı eserini kaleme alma gerekçesini açıklarken, kendisinin tabiatta gözlemlenen fevkalade olayları ve evrendeki hayret uyandıran hadiseleri incelemeye yatkın bir fıtratla yaratıldığını ifade etmektedir. Ona göre, İslâm dünyasında akliselim sahibi birçok kimsenin bu muazzam olaylara karşı kayıtsız kalması, onu Kur'an'daki kevnî âyetlerle tabiatın sırları arasında bağ kurmaya sevk etmiştir. Müellif, bu eserinde Kur'an âyetlerini kevnî harikalarla mezcettiğini, vahyi tabiatla müşahade edilen mucizevi düzen ve hikmetle uyumlu bir biçimde yorumladığını belirtmektedir.

Tantavî Cevherî, önceki dönemlerde İslâm âlimlerinin, özellikle de fakihlerin Kur'an'daki ahkâm âyetlerini tefsir etmek amacıyla pek çok çalışma yaptıklarını, ancak Allah'ın kudretine işaret eden, Müslümanları ilme, araştırmaya ve tefekküre yönlendiren kevnî âyetlerin ise büyük ölçüde ihmal edildiğini ifade etmektedir. Ona göre, İslâm filozoflarının Kur'an'ı göz ardı ederek sadece tabiatı incelemeleri ne kadar eksikse, fakihlerin de kevnî âyetleri dikkate almadan yalnızca ahkâm âyetleri üzerinde yoğunlaşmaları aynı derecede eleştiriye açıktır. Cevherî, tabiatın incelenmesi ve doğa araştırmalarının, fıtrat dini olan İslâm'ın özüne uygun bir tutum olduğunu ısrarla savunmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'daki kevnî âyetlerin bilimsel disiplinlerle ilişkilendirilerek yorumlanması, özellikle kozmoloji gibi evrenin yapısını, kökenini ve düzenini inceleyen alanlarla doğrudan irtibat kurulmasını mümkün kılmaktadır. Kozmoloji, Kur'an'da yer alan göklerin yaratılışı, yıldızlar, gezegenler, gece-gündüz döngüsü gibi pek çok kevnî tema ile doğrudan ilişkilendirilebilecek bir bilim dalı olarak dikkat çekmektedir. Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı eserinde yer alan kozmolojik içerikli âyetlerin bilimsel tefsir yöntemi çerçevesinde nasıl yorumlandığı bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Çalışmanın kapsamını, Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'ani 'l-Kerîm* adlı tefsirinde yer alan ve doğrudan kozmolojiyle ilişkilendirilebilecek kevnî âyetlere yönelik bilimsel içerikli yorumları oluşturmaktadır. Çalışmada sadece kozmolojiyle doğrudan bağlantılı

olan ve Cevherî'nin bilimsel tefsir yöntemiyle açıklamaya çalıştığı âyetler ele alınmış, diğer kevnî veya sosyal içerikli temalara dair değerlendirmeler kapsam dışında bırakılmıştır. İnceleme sürecinde Cevherî'nin ilgili âyetlerde kullandığı bilimsel veriler, bu verilerin dönemin ilmi birikimiyle ilişkisi ve modern kozmolojik yaklaşımlarla karşılaştırılabilirliği dikkate alınmıştır. Ayrıca gerek klasik gerekse modern dönemde bilimsel tefsir anlayışıyla öne çıkan bazı müfessirlerin aynı âyetlere dair yorumlarına da atıf yapılmış, böylece Cevherî'nin yaklaşımının bu gelenek içindeki yeri ve özgünlüğü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, *el-Cevâhir*'de yer almakla birlikte doğrudan kozmolojiyle ilişkili olmayan konular çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Çalışmanın temel problemini, Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı tefsirinde kozmolojiyle ilgili âyetleri bilimsel veriler ışığında yorumlama çabası ile bu yöntemin tefsir ilmi içerisindeki yeri ve geçerliliği oluşturmaktadır. Kur'an'ın bilimsel verilerle tefsir edilmesi hem klasik hem de modern dönemlerde yöntemsel açıdan çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Bilimsel verilerin değişkenlik arz etmesi, Kur'an'ın yorumlandığı dönemin bilimsel kabulleriyle sınırlandırılma riski ve lafız merkezli tefsir geleneğiyle bilimsel yorumların uyumsuzluk göstermesi gibi nedenler, söz konusu eleştirilerin temel dayanaklarını oluşturmaktadır. Öte yandan, bilimsel tefsir yaklaşımının, Kur'an'daki kevnî âyetlerin çağdaş birey için daha anlaşılır hâle gelmesini sağladığı ve tefekkürü teşvik ettiği de ileri sürülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın ana odak noktası, Tantavî Cevherî'nin kozmoloji temelli bilimsel yorumlarının yöntemsel arka planı, kullandığı bilimsel referanslar ve Kur'an metniyle kurduğu ilişkiyi ortaya koymak; bu yaklaşımın bilimsel tefsir literatürü içerisindeki yerini belirlemektir. Ayrıca, Cevherî'nin söz konusu yorumları, kendisinden önce bilimsel verileri tefsir yöntemiyle ilişkilendiren müfessirlerin yaklaşımları ve günümüz kozmoloji verileriyle karşılaştırılarak ne ölçüde tutarlı ve sürdürülebilir olduğu bakımından analiz edilmiştir.

Çalışmanın amacı, Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı eserinde yer alan kozmolojiyle ilgili âyetleri bilimsel tefsir yöntemi çerçevesinde inceleyerek, onun Kur'an ile bilim arasında kurduğu ilişkiyi ortaya koymaktır. Özellikle çağdaş bilimsel veriler ışığında yapılan bu inceleme, hem bilimsel tefsir anlayışının sınırlarını ve imkânlarını değerlendirmeyi hem de kozmoloji gibi fizik temelli bir bilim alanının Kur'an yorumuna katkılarını analiz etmeyi hedeflemektedir. Türkiye'de bu alandaki akademik çalışmaların sınırlı olması ve *el-Cevâhir* gibi ansiklopedik nitelikteki bilimsel tefsirlerin yeterince incelenmemiş olması, bu araştırmanın hem bilimsel tefsir yöntemine hem de kevnî âyetlerin kozmoloji ilmi ile bağdaştırılmasına özgün bir katkı sunmasını mümkün kılmaktadır.

Çalışmanın önemi, klasik tefsir geleneğinde yeterince derinlemesine ele alınmamış olan kozmoloji temelli kevnî âyetlerin, modern bilimsel çerçevede nasıl yorumlanabileceğine dair somut bir örnek sunmasında yatmaktadır. Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı eseri, bilim-tefsir ilişkisine dair teorik yaklaşımların ötesine geçerek, bu ilişkinin pratikte nasıl kurulduğunu göstermesi bakımından dikkate değer bir kaynak niteliğindedir. Bu yönüyle çalışma, yalnızca müfessirin bilimsel verileri Kur'an yorumuna dâhil etme biçimini incelemekle kalmamakta, aynı zamanda bu yönüme dair teorik değerlendirmelere de katkı sunmaktadır. Ayrıca Cevherî'nin yaklaşımı, günümüzde yeniden şekillenen bilimsel paradigmlar ve tefsir anlayışları bağlamında değerlendirildiğinde, Kur'an ilimleri alanında önemli bir boşluğu doldurma potansiyeli taşımaktadır. Bu yönüyle çalışma hem yöntem hem de Kur'an tefsirine dair birikim açısından özgün bir katkı sunmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırma, Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı tefsirinde yer alan kozmolojiyle ilgili âyetlerin bilimsel tefsir yöntemi çerçevesinde incelenmesine dayanan eser merkezli bir yapıya sahiptir. Çalışmada nitel araştırma yöntemine uygun olarak döküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Döküman analizi, yazılı metinlerdeki bilgi ve anlam unsurlarının sistematik ve tematik olarak incelenmesine olanak tanıyan bir yöntemdir. Bu doğrultuda, Tantavî Cevherî'nin ilgili âyetler bağlamında ortaya koyduğu yorumlar, kullandığı bilimsel terimler, atıfta bulunduğu kaynaklar ve kavramsal çerçeve dikkate alınarak analiz edilmiştir.

Araştırmada, Tantavî Cevherî'nin bilimsel yorumları, kozmolojiyle ilişkili Kur'an âyetleri çerçevesinde tematik olarak sınıflandırılmış ve alt başlıklar altında tasnif edilmiştir. Bu temalar, müellifin âyetleri hangi bilimsel çerçevede ele aldığı, yorumlarında hangi kavramları kullandığı ve dönemin bilimsel verileriyle nasıl ilişkilendirdiği dikkate alınarak belirlenmiştir. Ayrıca, Tantavî Cevherî'nin bu yorumları, kendisinden önce bilimsel tefsir yöntemiyle eser vermiş bazı müfessirlerin görüşleriyle karşılaştırılarak değerlendirilmiş; ilgili yorumların günümüz kozmoloji verileriyle ne ölçüde örtüştüğü analitik ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelenmiştir. Kur'an ve bilim arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu, bu ilişkiye yüklenen anlamın tutarlılığı ve yöntemsel sınırları da ayrıca tartışmaya açılmıştır.

Araştırmanın bütünlüğünü sağlamak amacıyla tez metninde yazım birliğine dikkat edilmiştir. Âyet mealleri, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan dijital *Kur'an-ı Kerîm Meâli* esas alınarak verilmiştir. Arapça kökenli kavramların transkripsiyonunda *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde benimsenen yazım tercihleri esas alınmış; müelliflerin vefat tarihleri hicrî ve milâdî olarak belirtilmiş ve aynı ansiklopedik kaynak referans olarak

kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada yer verilen önemli kavramların dilsel arka planını tespit etmek amacıyla Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)'in *Kitâbu'l- 'Ayn'ı*, Ezherî (ö. 370/980)'nin *Tehzîbu'l- Luğa'sı*, Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)'nin *Şihâhu'l- 'Arabiyye'si*, Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)'nin *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an'ı*, İbn Manzûr (ö. 711/1311)'un *Lisânü'l- 'Arab'ı*, ve Zebîdî (ö. 1205/1791)'nin *Tâcu'l- 'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs'u* gibi temel sözlük eserlerinden yararlanılmıştır. İngilizce literatüre dair bölümlerde ise *Oxford English Dictionary*, Brill neşri *The Encyclopaedia of Islam* ve *The Cambridge Companion to the Qur'an* gibi saygın başvuru eserlerinden istifade edilmiş; bu kaynakların değerlendirilmesinde, anlam bütünlüğünü korumak ve kavramsal tutarlılığı sağlamak amacıyla akademik çeviri araçlarından da gerektiğinde destek alınmıştır.

Birinci bölümde bilimsel tefsirin tanımı, tarihsel süreci, bu alandaki önemli isim ve eserler ile bilimsel tefsir anlayışını savunanların ve eleştirenlerin görüşleri ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle klasik dönem müfessir ve âlimlerinin eserlerine başvurulmuştur. Tefsirde rivâyet ve dirâyet metodolojisini temsil eden Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*, Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Cevâhiru'l-Kur'an* ve *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*, Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîrû'l-kebîr*, Celâleddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* ve *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Mustafa Sâdık er-Râfî'nin (ö. 1356/1937) *İ'câzü'l-Kur'an* ve *l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1361/1942) *Hak Dini Kur'an Dili*, Ahmed Mustafa el-Merâgî'nin (ö. 1364/1945) *Tefsîru'l-Merâgî*, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî ed-Dımaşkî'nin (ö. 1306/1889) *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Kevn* ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın (ö. 1400/1980) *Serâiru'l-Kur'ân* adlı eserleri konuya dair klasik dönemdeki tefsir-bilim ilişkisini değerlendirmede temel alınmıştır.

Modern dönemde bilimsel tefsir yaklaşımını ele alan eserlerden de dengeli biçimde istifade edilmiştir. Bu çerçevede, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1397/1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eseri klasik-modern geçiş bağlamında önemli katkılar sağlamıştır. İsmail Cerrahoğlu'nun (ö. 2023) *Tefsir Usûlü*, Celal Kırca'nın *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, Veysel Güllüce'nin *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* ve Zağlûl en-Neccâr'ın (ö. 1444/2023) *Min âyâti'l-i 'câzi'l-ilmî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserleri ise bilimsel tefsir yöntemiyle ilgili teorik temellendirmeler ve tartışmalar açısından dikkate alınmıştır.

Birinci bölümde, Kur'an'ın i'câzı meselesine dair tarihsel yaklaşımlar ve metodolojik değerlendirmeler ele alınmış; özellikle klasik dönemde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l- İ'câz* ve Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserleri öne çıkarılmıştır. Yeni dönemde ise Mustafa Sâdık er-Râfî'nin aynı adlı eseri ile Subhî Sâlih'in *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* adlı

çalışması dikkat çeken kaynaklar arasındadır. Ayrıca Tantavî Cevherî'nin hayatı, eserleri ve tefsir anlayışı bağlamında Abdülazîz Câdû'nun *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûs* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmış; Mehmet Suat Mertoğlu, Celal Kırca, Majid Daneshgar ve bazı Batılı araştırmacıların çalışmaları da müellifin ilmî kişiliğini ortaya koymada önemli katkılar sunmuştur.

Kozmoloji ilminin tanımı, tarihî seyri ve bu kavramın kullanımında kastedilen bilimsel boyutlar, birinci bölümde yer alan konulardan biridir. Bu çerçevede, kozmolojik düşüncenin felsefî temellerini ortaya koyan klasik kaynaklar arasında A. E. Taylor'ın (ö. 1945) *Elements of Metaphysics*, David Hume'un (ö. 1776) *Dialogues Concerning Natural Religion* ve Immanuel Kant'ın (ö. 1804) *Critique of Pure Reason* adlı eserleri dikkat çekmektedir. Modern dönemde ise çağdaş fizik temelli yaklaşımları yansıtan Stephen Hawking'in (ö. 2018) Leonard Mlodinow ile birlikte kaleme aldığı *The Grand Design* ile Matts Roos'un (ö. 2020) *Introduction to Cosmology* adlı eseri ön plana çıkmaktadır. Ayrıca kozmolojiye dair metafizik ve düşünsel yaklaşımları yansıtan Seyyid Hüseyin Nasr'ın *İslam'da Bilim ve Medeniyet* ile Barry Sandywell'in "Atomism" başlıklı çalışması, konunun hem bilimsel hem de felsefî yönlerini bir arada değerlendirme imkânı sunmaktadır. Bu seçili eserler, kozmoloji kavramının tarihsel ve teorik arka planının anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

Araştırmanın ikinci bölümünde öncelikle Tantavî Cevherî'nin (ö. 1358/1940) *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı eseri doğrudan incelenmiş; çalışmanın merkezinde yer alan bu birincil kaynak, kozmolojiyle ilgili yorumlar özelinde detaylı şekilde analiz edilmiştir. Ardından, bilimsel tefsir metodunu Cevherî'den önce veya onunla aynı dönemde uygulayan bazı müfessirlerin eserlerinden yararlanılarak karşılaştırmalı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çerçevede Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-kebîr*, Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın (ö. 1348/1930) *Serâiru'l-Kur'an*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö. 1361/1942) *Hak Dini Kur'an Dili*, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri* adlı eserleri üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Söz konusu eserlerden elde edilen veriler, kozmolojiyle ilgili âyetlerin bilimsel temalar açısından ne şekilde ele alındığını tespit etmek amacıyla tümevarım yöntemiyle sınıflandırılmış ve çalışmanın ilgili bölümlerine dâhil edilmiştir.

Modern kozmolojiyle ilgili âyetlerin yorumlanmasında bilimsel verilerle desteklenen açıklamalara da yer verilmiştir. Bu çerçevede Georges Lemaître'nin *The Primeval Atom*, Stephen Hawking'in *Zamanın Kısa Tarihi* ve *Kara Delikler*, Roger Penrose'un *Zaman Döngüleri*, Alfred Wegener'in *The Origin of Continents and Oceans* gibi modern fizik ve jeoloji kaynakları değerlendirilmiştir. Levha tektoniği, kıta hareketleri ve jeodinamik süreçlerin Kur'an ile ilişkisini kurmak amacıyla Samuel Warren Carey'nin *The Tectonic Approach to Continental Drift*, Cahit

Helvacı'nın "Güney Amerika'daki And Dağlarının Tektonik ve Volkanik Gelişimi", Peter Molnar ve Paul Tapponnier'in "Cenozoic Tectonics of Asia", Richard K. Bono ve arkadaşlarının "Hotspot Motion" adlı çalışmaları ile *United States Geological Survey* tarafından yayımlanan güncel bilimsel raporlardan yararlanılmıştır. Ayrıca Ayhan Sol'un "Levha Tektoniği: Jeolojide Bir Devrim mi?" adlı makalesi, *The Encyclopedia Britannica*'da yer alan ilgili maddeler, Fethullah Han'ın *Kur'an ve Kâinat Âyetleri* ve Nurbaki'nin *Evrendeki Mucize* adlı eserleri de yorumların şekillenmesinde destekleyici kaynaklar arasında yer almıştır. Böylece Tantavî Cevherî'nin kozmolojik tefsir yaklaşımı hem klasik tefsir mirası hem de çağdaş bilimsel veriler bağlamında bütüncül bir bakış açısıyla analiz edilmiştir.

Literatür Değerlendirmesi

Literatür taramasına göre Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı eserinde kozmolojiyle ilgili âyetlerin bilimsel tefsir metodu açısından değerlendirilmesine odaklanan müstakil ve bütüncül bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte araştırma konusuyla kısmî benzerlik taşıyan Osman Aslan tarafından 2006 yılında *Tantavî Cevherî Örneğinde Bilimsel Tefsir* isminde hazırlanan bir yüksek lisans çalışmasının mevcut olduğunu belirtmek gerekir.¹ Seksen sayfalık bu çalışmada giriş bölümünde XX. yüzyıla kadar genel bilim tarihine ve XX. yüzyılda İslâm dünyasında yapılan bilimsel faaliyetlere yer verilmiştir. Birinci bölümde bilimsel tefsir anlayışı, temel ilkeleri, temsilcileri ve bu yönetime yöneltelen eleştiriler ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Tantavî Cevherî'nin hayatı, eserleri ve tefsirdeki yöntemi incelenmiş; uzay, evrim teorisi, canlıların üremesi, coğrafya, psikoloji ve tıp gibi konulara dair örnekler sunulmuş, çalışma genel bir değerlendirme ile sonlandırılmıştır.

Ulusal düzeyde Tantavî Cevherî ve eserlerini tanıtan M. Suat Mertoğlu tarafından kaleme alınan "*Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği*" isminde bir makale bulunmaktadır.² Söz konusu çalışmada Tantavî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve özellikle *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eseri etrafında şekillenen bilimsel tefsir yaklaşımı çok yönlü biçimde ele alınmaktadır. Makalede, Tantavî'nin bilimsel tefsir çabasının arka planında yatan sosyo-politik ve entelektüel bağlam detaylandırılmış; özellikle XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başındaki sömürgecilik, eğitim reformları ve İslâm dünyasındaki geri kalmışlık tartışmaları bağlamında müellifin düşünsel çabalarına dikkat çekilmiştir.

¹ Osman Aslan, *Tantavî Cevherî Örneğinde Bilimsel Tefsir* (Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

² M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011), 131-164.

Tantavî Cevherî ve tefsir anlayışı üzerine yapılmış kapsamlı akademik çalışmalardan biri, Majid Daneshgar tarafından kaleme alınan *Tantawi Jawhari and the Qur'an: Tafsir and Social Concerns in the Twentieth Century* isimli eserdir.³ Eser, Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı tefsirini merkez alarak onun bilimsel tefsir yöntemiyle birlikte dönemin sosyal, siyasi ve entelektüel meseleleriyle kurduğu ilişkiyi çok yönlü biçimde incelemektedir. Kur'an âyetlerinin yorumunda astronomi, biyoloji, psikoloji gibi farklı bilim dallarından nasıl istifade edildiği örneklerle ortaya konmuş, Cevherî'nin tefsirinde modernleşme, eğitim, kalkınma ve din-bilim ilişkisine dair bakış açısı detaylandırılmıştır.

Majid Daneshgar'ın Farsça kaleme aldığı “*Tafakkur-i 'ilmî wa tafsîr: Jawharî wa Qur'ân*”, *Dānishnāma-yi Qur'ân-i Pāzūhî*” isiminde bir de makalesi mevcuttur.⁴ Makalede Tantavî Cevherî'nin bilimsel tefsir anlayışı genel hatlarıyla tanıtılmış; ayrıca müellifin düşüncelerinin İran, Hindistan ve Türkistan gibi bölgelerdeki entelektüel etkisi ile eserlerinin Farsçaya tercümesine ve İran'daki çağdaş karşılıklarına dikkat çekilmiştir. Bu yönüyle makale, Tantavî'nin ulusötesi etkisini ortaya koyan nitelikli katkılardan biridir.

Rippin tarafından kaleme alınan “*Jawharî, al-Tantāwî*” başlıklı ansiklopedi maddesi⁵, uluslararası literatürde Tantavî Cevherî'nin (ö. 1358/1940) hayatı, ilmî faaliyetleri ve *el-Cevâhir* adlı eseri bağlamında geliştirdiği bilimsel tefsir anlayışını konu alan önemli çalışmalardan biridir. Maddede, Tantavî'nin astronomi, jeoloji ve zooloji gibi alanlara dair yorumları vurgulanmakta; bu yaklaşımın dönemin pozitivist bilim anlayışından etkilendiği ifade edilmektedir. Ayrıca klasik tefsir geleneğinden farklılaşan bu yöntemin çağdaş ulemâ tarafından eleştirildiği belirtilerek, müellifin modern tefsir tarihindeki konumuna dair genel bir çerçeve sunulmaktadır.

Uluslararası literatürde Tantavî Cevherî üzerine kaleme alınmış bir diğer çalışma hakkında yapılan bilgilendirmeler üzerine Gibril Fouad Haddad tarafından “*Review of Tantawi Jawhari and the Qur'an: Tafsir and Social Concerns in the Twentieth Century by Majid Daneshgar*” isimli değerlendirme yazısıdır.⁶ Haddad, söz konusu incelemesinde Daneshgar'ın Tantavî'yi bilimsel tefsirin öncülerinden biri olarak sunma yaklaşımını metodolojik açıdan

³ Majid Daneshgar, *Tantawi Jawhari and the Qur'an: Tafsir and Social Concerns in the Twentieth Century* (London: Routledge, 2018).

⁴ Majid Daneshgar, “*Tafakkur-i 'ilmî wa tafsîr: Jawharî wa Qur'ân*”, *Dānishnāma-yi Qur'ân-i Pāzūhî* (Tahran: Dāru'l-A'lâ li't-Tahkîkât, 2020), 231-245.

⁵ Andrew Rippin, “*Jawharî, al-Tantāwî*”, *Encyclopaedia of the Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2002), 2/427-429.

⁶ Gibril Fouad Haddad, “*Review of Tantawi Jawhari and the Qur'an: Tafsir and Social Concerns in the Twentieth Century by Majid Daneshgar*”, *Islamic Sciences* 15/1 (2017), 75-82.

eleştirmiş; Tantavî'nin eserinin bilimsel tefsirden çok ansiklopedik, didaktik ve toplumsal uyanışa yönelik bir yapıda olduğunu savunmuştur.

Tantavî Cevherî'nin bilimsel tefsir anlayışını konu temelli ele alan çalışmalardan biri Muhammat-Irfan Sama tarafından hazırlanan '*Iddah Perspektif Tantawi Al-Jauhari*' isimindeki lisans bitirme ödevidir.⁷ Çalışmada, *el-Cevâhir fî Tefsîr al-Kur'an* adlı eserde yer alan 'iddet' konusuyla ilgili âyetlerin bilimsel veriler ışığında nasıl yorumlandığı analiz edilmiş; dilsel ve tıbbi açıklamalar üzerinden Tantavî'nin tematik ve bilimsel tefsir yöntemi değerlendirilmiştir. Bu yönüyle tez, *el-Cevâhir*'in içeriğini belirli bir konu üzerinden inceleyen literatürdeki nadir çalışmalardan biridir.

Uluslararası düzeyde ilgili alanda kaleme alınan çalışmalardan biri Muhammed Sâlim Seyyid Osman tarafından yazılan "*Şeyh Tantavî'nin Nesh Edildiği Söylenen Âyetlerde Tercih Gerekçeleri*" isimli, nesih konulu makaledir.⁸ Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı tefsirinde bazı âyetlerin neshedilip edilmediğine dair yaklaşımları incelenmiştir.

Çalışmada, Tantavî'nin özellikle hayatıyla ilgili bilgilere ulaşmada istifade edilen önemli eserlerden biri de Abdülaziz Cadu'ya ait *eş-Şeyh Tantavî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş* adlı çalışmadır.⁹ Eserin ilk bölümünde Tantavî Cevherî'nin doğumu, eğitimi, ilmî şahsiyeti, eserleri ve çağdaşı olan ilim adamlarıyla ilişkileri detaylı biçimde ele alınmakta, ikinci bölümde ise Kur'an'a ve bilimsel düşünceye dair yaklaşımı sistematik olarak incelenmektedir. Müellif, Tantavî'nin tefsirinde öne çıkan bilimsel yorumlarını ve reformist yönlerini tarihî bağlam içinde değerlendirmekte, ayrıca eserin sonunda onun bazı özgün metinlerine de yer vererek doğrudan kaynak üzerinden değerlendirme imkânı sunmaktadır. Bu yönüyle eser hem biyografik veriler açısından hem de bilimsel tefsir anlayışının gelişim sürecine dair yapılacak analizlerde başvurulabilecek nitelikli bir çalışmadır.

Görüldüğü üzere Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı tefsirinde yer alan kozmolojik içerikli âyetlerin, bilimsel tefsir yöntemi çerçevesinde sistematik olarak değerlendirildiği bütüncül bir çalışmanın mevcut olmaması, tezin özgünlük düzeyini ve literatüre sağlayacağı katkıyı göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu nedenle, Tantavî Cevherî'nin söz konusu eseri özelinde kozmolojiyle ilgili âyet yorumlarının bilimsel tefsir metodolojisi bağlamında incelenmesi, alana anlamlı bir katkı sunacağı düşüncesiyle ele alınmıştır. Özellikle Kur'an-ı Kerîm'in çeşitli sûre ve âyetlerinde üzerinde durduğu kevnî

⁷ Muhammat-Irfan Sama, '*Iddah Perspektif Tantawi Al-Jauhari*' (Lisans Tezi, IAIN Jember, 2020).

⁸ Muhammed Sâlim Seyyid Osman, "*Şeyh Tantavî'nin Nesh Edildiği Söylenen Âyetlerde Tercih Gerekçeleri*", *Edebiyat Fakültesi Araştırmaları Dergisi* 2023/93 (2023), 145-178.

⁹ Abdülaziz Cadu, *eş-Şeyh Tantavî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, t.y.).

gerçekliklere dair ifadelerin, kozmoloji bilimi bağlamında sistematik biçimde ele alınması hem Kur'an'ın bilimle ilişkisi hem de bilimsel tefsir metodolojisinin sınırları açısından bu araştırmayı daha da anlamlı kılmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünde, bilimsel tefsirin tanımı, tarihî gelişimi, önemli temsilcileri ile bu yöntemi savunan ve eleştirenlerin görüşleri genel hatlarıyla incelenecek; ardından Tantavî Cevherî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve *el-Cevâhir* adlı eseri tanıtılacak, tefsirde benimsediği yöntem yapısal ve metodolojik yönleriyle değerlendirilecektir. Ayrıca, klasik tefsir geleneğinde kozmolojiye karşılık gelen kavramlara yer verilerek, kozmolojik yaklaşımların İslam düşüncesi içerisindeki tarihsel gelişimi ortaya konulacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

BİLİMSEL TEFSİR YÖNTEMİ, TANTAVÎ CEVHERÎ VE KOZMOLOJİ İLMİ

Bu bölümde, öncelikle bilimsel tefsirin tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkışı, temel metodolojik yaklaşımları ve Kur'an'ın yorumlanmasına kazandırdığı yeni perspektifler kapsamlı biçimde ele alınacaktır. Bu bağlamda, bilimsel tefsirin yalnızca bilimsel verileri tefsire dâhil etme çabası değil, aynı zamanda Kur'an'ın evrensel mesajını çağdaş bilgi birikimiyle ilişkilendirme yönündeki entelektüel bir çaba olduğu vurgulanacaktır. Ardından, bu yöntemi 20. yüzyıl İslâm düşüncesinde sistematik biçimde uygulayan önemli isimlerden biri olan Tantâvî Cevherî'nin ilmî ve fikrî birikimi değerlendirilecek; onun bilimsel tefsire yönelmesinde etkili olan sosyal, kültürel ve entelektüel zemin tahlil edilecektir.

Bölümün devamında ise, Tantâvî'nin eserlerinde önemli bir yer tutan kozmolojik içerikli yorumların arka planını teşkil eden kozmoloji ilminin tarihsel gelişimi, teorik çerçevesi ve kurucu varsayımları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede, klasik dönemdeki evren tasavvurlarından modern kozmolojiye geçiş süreci ele alınacak; Tantâvî'nin yorumlarına zemin hazırlayan bilimsel ve düşünsel miras ayrıntılı biçimde ortaya konacaktır. Böylece, Tantâvî'nin bilimsel tefsir yöntemi ile kozmoloji arasında kurduğu ilişki hem teorik hem de tarihsel yönleriyle analiz edilerek sistematik bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1.1 Bilimsel Tefsir: Tanım ve Tarihsel Gelişim

Bu bölümde, Kur'an metnini çağdaş bilimsel veriler bağlamında yorumlama esasına dayanan bilimsel tefsir yöntemi incelenecektir. Çalışmanın temel kavramsal çerçevesini teşkil eden bu bölüm kapsamında, bilimsel tefsirin tanımı, konusu, tarihî gelişim süreci ve bu yöntemin önde gelen temsilcileri üzerinde durulacaktır. Bilimsel tefsir yönteminin tarihî gelişim sürecinin incelenmesi, Tantavî Cevherî'nin metodolojisinin daha iyi anlaşılmasına ve onun tefsir yaklaşımının dönemin düşünsel bağlamıyla ilişkilendirilmesine imkân sağlamaktadır. Bu nedenle söz konusu bölüm, tezin teorik altyapısının oluşumunda merkezî bir rol üstlenmektedir.

1.1.1 Tanımı ve Temel Özellikleri

Bilimsel tefsir yöntemi, Arapça literatürde genellikle et-tefsîru'l-ilmî, et-tefsîru'l-asrî veya et-tefsîru'l-fennî terimleriyle ifade edilmektedir. Türkçe literatürde ise bu kavrama ilmî tefsir, bilimsel tefsir ya da fennî tefsir gibi isimler verilmektedir. Burada "ilim" kavramıyla kastedilen disiplinler, doğa ve fen bilimleri olup, bu bilim dalları Türkçede çoğunlukla "bilim" olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla, söz konusu ilim dallarına işaret edilmesi açısından, ilmî

tefsir yerine bilimsel tefsir kavramının tercih edilmesinin daha uygun olduğu görüşü hâkimdir.¹⁰ Son yıllarda yayımlanan Türkçe çalışmalarda “bilimsel tefsir” terimi etrafında büyük ölçüde bir görüş birliği oluşmuştur. Türkiye’de bu alanda ilk eseri kaleme alan¹¹ Celal Kırca, bu kavramı ifade etmede en doğru ifadenin “bilimsel tefsir” olduğu kanaatinde dir.¹² Bilimsel tefsirin usûl ve esaslarını müstakil biçimde ele alan ilk Türkçe eserin müellifi olan Veysel Güllüce, konuyla ilgili Arapça literatürde geçen “‘ilm” kavramı ile genel olarak deney ve gözleme dayalı pozitif bilimlerin kastedildiğini ifade etmektedir. Güllüce’ye göre, Türkçe kullanımda bu tür bilim dalları için "ilim" kelimesinden ziyade "bilim" kelimesi yaygınlık kazanmıştır. Bu nedenle o, terminolojik açıdan "bilimsel tefsir" ifadesinin daha doğru ve yerinde bir tercih olduğunu savunmaktadır.¹³

Bilimsel tefsirin tanımına geçmeden önce, bu yöntemin tarihsel arka planına dair bazı yaklaşımlara temas etmek yerinde olacaktır. Her ne kadar “bilimsel tefsir” ifadesi modern dönemde sistematik bir yöntem olarak kavramsallaştırılmış olsa da Kur’an’ın anlam katmanlarının ilmî içeriklere açık olduğunu savunan görüşlerin klasik dönemde de izlerine rastlamak mümkündür. Bu bağlamda özellikle İmam Gazzâlî’nin, Kur’an’daki lafızların çok katmanlı anlam yapısına ve her bir kelimenin zâhirî ve bâtinî boyutlarına işaret eden yaklaşımı, bilimsel tefsir anlayışının teorik arka planını anlamak açısından kayda değerdir. Nitekim Gazzâlî’nin Kur’an’ı yalnızca dinî hükümlerle sınırlı görmeyip, onu Allah’ın zatı, fiilleri ve sıfatlarıyla ilişkili sınırsız ilimleri barındıran bir kaynak olarak konumlandırması¹⁴, sonraki yüzyıllarda şekillenecek bilimsel tefsir eğilimlerinin zeminini oluşturur niteliktedir.

İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Câlâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) de bilimsel tefsire dair doğrudan bir tanım ortaya koymamış; ancak Kur’an’ın bütün ilimleri kapsadığına dair yaklaşımıyla bu yöntemin teorik zeminine katkı sunmuştur. Özellikle el-İtkan ve el-İklîl adlı eserlerinde Kur’an’da her şeyin yer aldığına işaret eden âyetleri, hadisleri ve sahâbe sözlerini bir araya getirerek, Kur’an’dan bilimsel içerikli anlamlar çıkarılabileceği yönündeki görüşlerin meşruiyetini desteklemiştir.¹⁵

Tantâvî Cevherî (ö. 1358/1940), *el-Cevâhir* adlı tefsirinde takip ettiği yöntemi açıklarken, bilimsel tefsire dair düşüncesini açık biçimde ortaya koyar. Ona göre Kur’an, sadece ahkâm ve

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 303; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 277; Ali Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları* (Erzurum: Ekev Yayınları, 2002), 114.

¹¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 281.

¹² Celal Kırca, *Kur’an’a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 195-196.

¹³ Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007), 7.

¹⁴ el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, 3/135.

¹⁵ es-Süyûtî, *el-İtkan*, 2/131; es-Süyûtî, *el-İklîl*, 2.

ahlâk ilkelerini değil, aynı zamanda kevnî âyetler aracılığıyla yaratılışın sırlarını ve ilmî hakikatleri de içermektedir. Kur'an'daki bu tür âyetlerin, modern bilimlerin verileriyle birlikte yorumlanması gerektiğini savunan müellif, bu yaklaşımıyla bilimsel tefsiri hem dinî bilinçlenme hem de İslâm'ın hakikatini ortaya koyma aracı olarak değerlendirmektedir.¹⁶

Bilimsel verileri Kur'an'ın tefsirinde kullanan müfessirler, genellikle bu yönetime dair kavramsal bir tanım yapmaktan ziyade, doğrudan uygulamaya dayalı bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bu sebeple, bilimsel tefsir ekolüne mensup müfessirlerin eserlerinde yöntemin mahiyetine ilişkin açık ve sistematik tanımlara rastlanmaz; ilgili yaklaşım daha çok tefsirin içeriği, amacı ve yorum biçimi üzerinden dolaylı olarak anlaşılabilir.

Bilimsel tefsir konusunu ele alan temel kaynaklarda, yöntemin tanımına ilişkin farklılıklar bulunmakla birlikte, genellikle aynı esaslara dayanan tanımlara yer verildiği görülmektedir. Bu tanımlardan birkaçı şu şekildedir: *“Bilimsel tefsir, Kur'an ibarelerindeki bilimsel istilahları açıklamaya, onlardan çeşitli ilimleri ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan bir tefsir çeşididir.”*¹⁷ Buna göre, bilimsel tefsir, Kur'an ibarelerine bilimsel istilahları hâkim kılmaya ve bu ibarelerden çeşitli bilimsel ve felsefî görüşleri çıkarmaya çalışan bir tefsir türü olarak tanımlanabilir.

Yine bilimsel tefsir, *“İlmî tefsir, taraftarlarının Kur'an'daki ifadeleri bilimsel nazariyelere ve terimlere tâbi kılmaya çalıştıkları; tüm gayretlerini ise çeşitli ilim dallarının konularını ve felsefî görüşleri Kur'an'daki cümlelerden çıkarmaya yönelttikleri bir tefsir anlayışdır.”* şeklinde tanımlanmıştır¹⁸ Bir diğer tanım ise, *“İlmî tefsir, Kur'an'daki ilmî terimlere değinen ve bu terimlerden hareketle çeşitli ilim dallarına ve felsefî görüşlere dair çıkarımlar yapan bir tefsir yöntemi olarak değerlendirilmiştir.”*¹⁹

Başka bir tarif şu şekildedir: *“İlmî tefsir, müfessirin Kur'an-ı Kerîm'in hakikatini onun aracılığıyla ortaya çıkarmayı amaçlayarak, her zaman ve mekân için bir hidâyet kaynağı olduğunu gösterecek şekilde, Kur'an'daki ontolojik âyetlerle deneysel bilimlerin bulguları arasındaki ilişkiyi ortaya koyma çabasını ifade eder.”*²⁰

Bilimsel tefsire olumlu bakan âlimlerden Ebu Hacer, bilimsel tefsiri şu şekilde tanımlamaktadır:

¹⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, Kahire: Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmî, 1340, 3/19.

¹⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirün*, 2:474

¹⁸ Abdülmecid Abdüsselam el-Muhtesib, *İtticâhâtü'l-Tefsîr fî'l-'Asri'r-Râhin* (Amman: Mektebetü'n-Nehdati'l-İslâmiyye, 1982), 247.

¹⁹ Bekri Emin, *el-Ta'bîru'l-Fennî fî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1970), 125.

²⁰ Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *İtticâhâtü'l-Tefsîr fî'l-Karni'r-Râbi 'Aşer*, 2/549.

Bilimsel tefsir, müfessirin, Kur'an ibarelerini bilimin ispat ettiği şeylerin ışığında anlamaya ve Kur'an'ın, nüzul döneminde bilinmeyen bu dakik bilimsel meseleleri ihtiva ederek Allah'ın kelâmı olduğunu göstermesi açısından, i'câz sırlarından birini açığa çıkarmaya çalıştığı tefsir çeşididir.²¹

Müellifin “teori” kavramı yerine “bilimin ispat ettiği şeyler” (*mâ esbetehu'l-ilm*) ifadesini tercih etmesi, bilimsel tefsirin geçerlilik şartlarından en önemlisine işaret ederek, asıl bilimsel tefsirin ispatlanmamış teoriler ve hipotezler değil, kesinlik kazanmış bilimsel veriler ekseninde yapılan tefsir olduğunu vurgulaması açısından dikkate değerdir. Ayrıca, Kur'an âyetlerinde işaret edilen bilimsel verileri tespit ederek Kur'an'ın *icâz* vecihlerinden birini yerine getirdiğini göstermesi de önemli bir husustur. Bu bağlamda, müellif, bilimsel tefsir ile bilimsel *icâz* bir araya getirerek bilimsel tefsirin, Kur'an'ın *icâz* boyutuna işarete bulunduğunu göstermiştir. Bunun yanında, müellifin tanımını incelendiğinde, “felsefî görüşlere” yer verilmemesi dikkat çekmektedir. Günümüzde müsbet ilimlerle felsefenin ayrı ayrı ele alınması ve bu doğrultuda işlemler yürütülmesi, müellifin tanımda felsefî görüşlere yer vermemesi kararını destekler niteliktedir. Bu durum, bilimsel tefsir tanımının daha belirgin bir çerçeveye oturtulduğunu göstermektedir.

Kur'an, yalnızca dinî ve itikadî meseleleri değil, aynı zamanda diğer ilim dallarını da içeren bir muhtevaya sahiptir. Bu bağlamda bazı âlimler, “*bütün ilimlerin ilk nüvelerinin Kur'an'da yer aldığı*” yönünde değerlendirmelerde bulunmuştur.²² Bununla birlikte, Kur'an'ın müstakil bir fen, matematik, coğrafya, tarih veya fizik kitabı olmadığı açıktır. Ancak Kur'an, varlık âlemine yönelttiği dikkatle Allah'ın varlığını ve birliğini kavratmaya yönelik bir işlev görmektedir. Bu çerçevede, bilimsel verilerin Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayabileceği ifade edilebilir. Bu doğrultuda, müfessirin içinde yaşadığı dönemin bilimsel gelişmelerini yakından takip etmesi, tefsire katkı sunabilecek yönleri belirlemesi ve âyetleri henüz teori aşamasında olmayan, sağlam ve kabul görmüş bilimsel bilgiler ışığında tefsir etmesi gerektiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bilimsel tefsir kapsamında, müfessirin çağının ilmî birikimi hakkında bilgi sahibi olması, yöntemsel bir zorunluluk olarak değerlendirilmektedir.²³

1.1.2 Tarihi Gelişimi

Bilimsel tefsir teşebbüslerinin tefsir tarihi içerisinde ne zaman başladığını kesin olarak tespit etmek güç olmakla birlikte, sahabeden rivâyet edilen bazı ifadeler bu konuda ipuçları sunmaktadır. Sahabe döneminde, Kur'an'da her türlü bilginin yer aldığına ve onun çok yönlü anlamlara sahip olduğuna dair açıklamalara rastlanmaktadır. Bu bağlamda İbn Abbas (ö. 68/687–

²¹ Ahmed Ömer Ebu Hacer, *el-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizân*, s. 66.

²² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Mısır: Matbaatu'l-Kürdistan el-İlmiyye, 1329, 32

²³ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1/10.

88), İbn Mes'ûd (ö. 32/652–53), Hz. Ali (ö. 40/661) ve Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652) gibi sahabilerden bu doğrultuda çeşitli rivâyetler nakledilmiştir. Söz konusu nakiller, bilimsel tefsir anlayışının ilk izlerinin sahabe dönemine kadar uzandığını ve bu dönemde Kur'an'da farklı ilim dallarına dair bilgilerin bulunabileceğine dair bir kanaatin var olduğunu göstermektedir.²⁴

Abbasîler döneminde başlayan ilim ve tercüme hareketleri ise bu ekolü canlandırmıştır. Özellikle Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) ve Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809), çeşitli ilim dallarının yanı sıra bilimsel tefsirin gelişimine de destek sağlamışlardır. Halife Me'mûn (ö. 218/833) ilim ehlinde biri olarak, ilim adamlarını himaye etmiş ve 832 yılında, çeşitli kadim kültürleri bir araya getirme amacıyla Beytül-Hikme'yi kurmuş, eski Yunan kültürüne ait eserleri Bağdat'a getirterek bu eserlerin tercümesini teşvik etmiştir. Kur'an'ın bilimsel yorumu, antik Yunan kültürüne ait Aristo felsefesi ve Dünya merkezli Batlamyus astronomisinin Yunancadan Arapçaya tercüme edilerek İslam dünyasına nakledilmesiyle canlılık kazanmıştır. Bu tercüme faaliyetleri sırasında aktarılan bilgiler arasında kıssalar, İsrâiliyat ve tabiî ilimlerle ilgili konular yer almıştır. Yunan, Hint ve İran gibi farklı kültürel havzalara ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinin ardından, bazı müfessirlerin bu birikimden faydalanarak Kur'an âyetlerini anlama çabası içerisine girdikleri ve kimi zaman bu bilgiler ile Kur'anî veriler arasında bir uzlaş zeminini oluşturmaya gayret ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte, Kur'an'da yer alan hakikatlerle çelişir nitelikte değerlendirilen bazı görüş ve teorilerin eleştirilmesi ve geçersiz kılınmasına yönelik girişimler de bilimsel tefsir anlayışının gelişiminde kayda değer bir rol oynamıştır.²⁵

Bilimsel tefsir hareketinin ortaya çıkışı, dirâyet tefsirinin teşekkül ettiği Kûfe ekolü ve bu ekolde şekillenen içtihat anlayışıyla ilişkilendirilebilmektedir. Metodolojik açıdan değerlendirildiğinde ise, bilimsel tefsir yaklaşımının, tefsir yöntemleri içerisinde genel olarak dirâyet tefsiri kategorisi içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira, pozitif ilimlere işaret eden âyetlerin yorumu, ictihada ve re'y beyanına dayanan bir faaliyet olarak kabul edilmelidir.²⁶

Daha önce de belirtildiği üzere, bilimsel tefsir anlayışının ilk izlerine sahabe dönemine ait bazı rivâyetlerde rastlamak mümkündür. Bu çerçevede özellikle İbn Abbas (ö. 68/687–88) tarafından yapılan bazı âyet yorumları dikkat çekicidir. Nitekim *“İnkâr edenler, gökler ve yer bitişikken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi?”*²⁷ meâlindeki âyette geçen *“ratk”* ve *“fetc”* kavramlarını tefsir ederken, *“Gece gündüzden önce*

²⁴ Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 12.

²⁵ Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 13-16; Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, 65-66; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 746.

²⁶ Kırca, *Kur'an-ı Kerîm ve Modern İlimler*, 52; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2:427.

²⁷ Enbiyâ 21/30.

miydi?” sorusuna bu âyetle cevap vererek gecenin gündüzden önce geldiğini ifade etmesi²⁸ ve aynı âyeti “*Gök bitişikti, yağmur yağdırmıyordu; yer de bitişikti, bitki bitirmiyordu. Allah yeri yarattığında göğü yağmurla, yeri de bitkileri bitirmesi sûretiyle yardı*”²⁹ şeklinde açıklaması, onun bu konuda dikkat çeken yorumları arasında yer almaktadır. Ayrıca, “*Davarlarda size deliller vardır: Size onların karınlarındaki işkembe ile kan arasından, hâlis bir süt içiriyoruz ki içenlerin boğazından afiyetle geçer*”³⁰ meâlindeki âyetle geçen sütün oluşumuna dair açıklamaları³¹ Kur’an’ı anlamaya ve açıklamaya yönelik çaba gösteren ilk neslin, ilgili âyetleri tefsir ederken kendi dönemlerinin ilmî birikiminden bütünüyle bağımsız kalmadıklarını açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Abbas’tan sonra gelen tâbiûn müfessirlerinden Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735), göklerle yerin birbirinden ayrılmasını “*İkisi bitişikti de Allah ikisini hava ile ayırdı*” şeklinde yorumlamışlardır.³² Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714) ise “*Yer ve gökler yapışık. Allah’ın göğü yükseltip yerden ayırması, Allah’ın zikrettiği ayırmadır*” ifadesiyle aynı âyeti açıklamıştır.³³ Bunun yanı sıra, bazı sahabeye atfedilen “*Kur’an’da her şeyin bilgisi vardır*” şeklindeki ifadeler³⁴ ile Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) Hz. Ali’ye (ö. 40/661) nispet ettiği “*Kur’an’ı anlayanlar, ondan çok ilimler meydana çıkarırlar*”³⁵ sözü, ilâhî vahyin çeşitli bilgi alanlarına dair işaretler taşıdığını ileri süren anlayışı destekler mahiyettedir.

Bilimsel tefsirin tarihî kökenini, Kur’an’ın anlaşılmasına yönelik gerçekleştirilen faaliyetlere ve bu doğrultuda insanların zihnindeki soruları cevaplama amacıyla ortaya konulan açıklamalara kadar geri götürmek, mevcut tarihî ve rivâyet temelli veriler dikkate alındığında mümkün görünmektedir. Bu çerçevede, bilimsel tefsiri sistematik bir ekol olarak başlangıçtan itibaren mevcut kabul etmekten ziyade, söz konusu yaklaşımın zaman içerisinde doğal bir gelişim süreciyle teşekkül ettiğini ifade etmek daha isabetli olacaktır. Nitekim her dönemin insanı, ilgili âyetlerin muhtevasını kendi çağının ilmî birikimi doğrultusunda anlamaya gayret etmiş; müfessirler de sahip oldukları bilgi ve imkânlar çerçevesinde bu âyetleri açıklamaya çalışmışlardır. Bilimsel tefsirin tarihî gelişimine ilişkin genel çerçeve bu şekilde belirlendikten

²⁸ Celâleddin es-Süyûtî, *el-İklîl fî İstinbâti’l-Tenzîl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y., 179.

²⁹ Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fî’l-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983, 5/625; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, Kahire: Mektebetü’l-İmân, 1990, 3/173.

³⁰ Nahl 16/66

³¹ Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl* (Riyad: Dâru Taybe, h. 1409), 5/28.

³² Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 5:626; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, 3/173

³³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, 3/173.

³⁴ Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 12.

³⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ’ ‘Ulûmi’d-Dîn*, Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1975, 1/824.

sonra, söz konusu yöntemin dönemsel yansımalarının daha açık bir biçimde anlaşılabilmesi için bu yaklaşımı benimseyen müfessirler ve eserleri üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

1.1.3 Bilimsel Tefsir Yaklaşımları ve Önemli Temsilcileri

Bilimsel tefsir, Kur'an'da yer alan kevnî âyetlerin, dönemin ilmî birikimi doğrultusunda yorumlanmasını esas alan bir yaklaşımdır. Bu yöntem, özellikle aklî tefsir geleneği içerisinde yer alan bazı müfessirlerin; astronomi, jeoloji, kozmoloji, tıp, biyoloji, zooloji, embriyoloji ve fizik gibi tabiat bilimlerine dair bilgileri tefsir faaliyetinde kullanmalarıyla dikkat çekmiştir. İlgili müellifler, yalnızca bilimsel verileri âyet yorumuna dâhil etmekle yetinmemiş, aynı zamanda bu verileri vahyin kâinata yönelik beyanlarıyla ilişkilendirerek özgün açıklamalar ortaya koymuşlardır. Bilimsel tefsirin tarihsel gelişimi belirlendikten sonra, yöntemin düşünsel temellerini ve uygulama biçimlerini ortaya koyan öncü müfessirlerin eserleri üzerinden yapılacak analizler, bu yaklaşımın pratiğe yansıyan boyutlarının tespiti açısından önem arz etmektedir.

Bilimsel tefsir alanında araştırma yapan ilim adamlarına göre, bu ekolün sistemli biçimde ele alınıp temellendirilmesine yönelik çabalar ilk kez Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eserlerinde görülmektedir.³⁶ Gazzâlî, özellikle *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* ve *Cevâhiru'l-Kur'an* adlı eserlerinde Kur'an'ın bütün ilimlere işaret ettiğini ve manalarının son derece kapsamlı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Kur'an metni, zâhirî ve bâtinî anlamlarıyla birlikte çok boyutlu olup her bir kelimesi ayrı bir ilme işaret etmektedir. Sonsuzlamda, "*Kur'an'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlâı vardır*"³⁷ hadisini nakleden Gazzâlî, Kur'an'ın anlam derinliğinin dört katmana ulaştığını ve bu durumun İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652), "*Geçmiş ve geleceklerin ilimlerini murad eden, Kur'an üzerinde incelemesine devam etsin*" sözüyle desteklendiğini belirtmektedir.³⁸ Gazzâlî'ye göre, Kur'an-ı Kerim, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin bir şerhi niteliğinde olup sonsuz bir ilim kaynağıdır. Aynı zamanda insanların ihtilafa düştükleri nazarî ve aklî meseleler de Kur'an'da işaret ve delâlet yoluyla yer almakta, ancak bu derin manalar Kur'an'ın hakikatini idrak edenlere açık hale gelmektedir.³⁹ Bu nedenle Hz. Peygamber (sav), Kur'an'ı okuyup

³⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, 746; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2008, 94; H. Mehmet Soysaldı, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*, İstanbul: Fecr Yayınları, 2001, 148. 36. dipnot

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/231; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/179; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-'ummâl*, thk. Safvân Adnân Bekkâr vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, no: 28898; el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2015, 3/54.

³⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/288-289.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ' 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/822-824.

üzerinde derin düşünmeye, âyetleri tedebbür etmeye ve Allah'ın emir ve yasaklarını anlamaya davet etmiştir.⁴⁰

Kur'an-ı Kerim'i ilk kez bilimsel tefsir anlayışına göre yorumlayan ve bu yaklaşımı tefsirinde uygulayan kişi olarak Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) kabul edilmektedir. Her ne kadar bilimsel tefsir hareketini sistematik bir şekilde ele alıp bu alanda eser yazan kişi Gazzâlî olarak görülse de bilimsel tefsir anlayışını tefsirinde yansıtan ilk müfessir Fahreddin er-Râzî olmuştur. Fahreddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebîr* adlı eseriyle tefsirde yeni bir çığır açmış ve bu alana yeni bir metodoloji ve sistem kazandırmıştır. Bu eserle bilimsel tefsirin temellerini atan Fahreddin er-Râzî, aklî ilimlerin çeşitli disiplinlerini âyetlere uygulayan ilk müfessir olmuştur. Âyetleri, belirli konulara ayırarak tefsir eden Fahreddin er-Râzî, felsefe, mantık, kelam ve astronomi gibi ilim dallarından yararlanmış; böylece akılcı yaklaşımı Kur'an tefsirine sistematik bir biçimde entegre etmiştir. Bu yönüyle, bilimsel tefsir anlayışını metodolojik ve kapsamlı bir şekilde ortaya koymuştur.⁴¹

Şerefüddîn İbn Ebî'l-Fadl el-Mürsî (ö. 655/1257), klasik kaynaklarda adından sıkça söz edilen bir müfessir olmasına rağmen, hayatı ve ilmî faaliyetlerine dair bilgilere sınırlı ölçüde ulaşılabilmektedir. Özellikle bilimsel tefsir geleneği içerisinde önemli bir isim olarak zikredilmesine karşın, hakkında yapılmış müstakil ve derinlemesine çalışmaların yetersizliği, çağdaş tefsir literatüründe önemli bir boşluk olarak değerlendirilmektedir. Bu eksikliği gidermeye yönelik son dönem literatürde yapılan bazı çalışmalar, Mürsî'nin tefsir tarihindeki yerini yeniden gündeme getirmiştir. Bu çerçevede, onun ilmî birikimini konu alan değerlendirmeler mevcut literatüre kayda değer katkılar sunmaktadır.⁴²

Şerefüddîn el-Mürsî'den sonra bilimsel tefsir ekolünün öne çıkan isimlerinden biri de Celâleddîn es-Suyûtî'dir (ö. 911/1505). Suyûtî, bilimsel tefsir anlayışını Kur'an'ın her şeyi kuşatan bir kitap olduğu düşüncesi üzerine temellendirmektedir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'an ilimlerini tasnif ederken, altmış beşinci başlığı Kur'an'dan çıkarılan ilimlere ayırmakta ve bu yaklaşımını “Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁴³ ve “Sana bu kitabı her şey için bir açıklama olarak indirdik”⁴⁴ gibi âyetlerle desteklemektedir. Ayrıca, “Yakında bir

⁴⁰ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, 1/289, no: 75; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003, 2/525, no: 2041; Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *el-Câmi 'u's-sağîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990, 1/380, no: 6913.

⁴¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2/425.

⁴² Yunus Emre Gördük, “Bilimsel Tefsirle Özdeşleştirilen Bir Müfessir: Şerefüddîn İbn Ebî'l-Fadl el-Mürsî (Bir Literatür İncelemesi)”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 18 (Aralık 2023), 9-51.

⁴³ En'âm 6/38

⁴⁴ Nahl 16/89

fitne olacaktır. Ondan kurtuluş nedir?” diye sorulduğunda Hz. Peygamber’in (sav), “Allah’ın kitabındadır. Onda sizden öncekilerin bilgisi, sizden sonrakilerin haberi ve aranızda olan şeylerin hükmü vardır”⁴⁵ şeklindeki cevabı ile “Kim ilim isterse ona Kur’an yeter. Çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin haberi vardır”⁴⁶ ve “Allah yüz dört kitap indirdi, ilimleri dört kitaba; Tevrat, İncil, Zebur ve Furkan’a yerleştirdi. Sonra bu ilimlerin üçünü Furkan’a yerleştirdi”⁴⁷ şeklindeki sahabe rivâyetlerini delil göstererek Kur’an’ın bütün ilimleri kapsadığını ileri sürmektedir. Ancak Suyûtî’ye göre bu kapsayıcılık, söz konusu ilimlerin sistematik bölümler veya temel esaslar hâlinde Kur’an’da yer alması şeklinde değil, ilgili âyetlerin bu ilimlere işaret etmesi yönüyle anlaşılmalıdır.⁴⁸

Bilimsel tefsir hareketinin XIX. yüzyıldaki öncülerinden biri olarak kabul edilen Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888), bu alandaki ilk kapsamlı eser olarak *Keşfü’l-Esrâri’n-Nûrâniyyeti’l-Kur’aniyye* adlı çalışmasını telif etmiştir. Söz konusu eser, Kur’an âyetleri ile gök cisimleri, yer yapısı, hayvanlar, bitkiler ve mineraller gibi tabiat varlıkları arasında bağlantı kurarak, İslam dünyasında Suyûtî’den sonra uzun süre duraklayan bilimsel tefsir geleneğini yeniden canlandırma girişimi olarak değerlendirilmiştir. el-İskenderânî’nin bu eseri 1880’de Kahire’de, yine aynı yöntemi benimseyen *Tıbyânu’l-Esrâri’r-Rabbâniyye* adlı diğer eseri ise 1883’te Şam’da yayımlanmış olup her iki yayın da Mısır’ın İngilizler tarafından 1882’de işgal edildiği döneme tekabül etmektedir. Jansen, bu eserlerde bilimsel içeriklerin özellikle ilk ve ortaöğretim düzeyindeki tabiat bilgisiyle sınırlı kaldığını ve Kur’an âyetleriyle yüzeysel biçimde ilişkilendirildiğini belirtmektedir. Ayrıca el-İskenderânî’nin zaman zaman modern bilimsel yorumlara dair açıklamalar getirdiğini, fakat bunları savunmacı bir üslupla sunduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

1900 yılında es-Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1320/1902), daha önce gazetelerde yayımladığı makaleleri *Tabâiü’l-İstibdât* ve *Masâdirü’l-İstibdât* adlı çalışmasıyla birlikte *Ümmü’l-Kurâ* adlı eserinde bir araya getirmiştir. el-Kevâkibî, söz konusu eserinde, İslam dünyasının gerilemesini ve Müslümanların zayıflamasını, İslam âlimlerinin yalnızca dinî ilimlere

⁴⁵ Tirmizî, *Sünen*, “Fezâilü’l-Kur’an”, 14; Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu’l-Kur’an*, 285–286; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/91; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 1/225; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, 1/297; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, 2/160.

⁴⁶ Ya’kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma’rifetü ve’l-Târîh*, nşr. Akrem Zu’bî, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1991, 1/123; Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu’l-Kur’an*, 285–286; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/91; Tirmizî, *Sünen*, “Fezâilü’l-Kur’an”, 14; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 1/225.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/91; Tirmizî, *Sünen*, “Fezâilü’l-Kur’an”, 14; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 1/225; Muhâsibî, *el-Aklu ve Fehmu’l-Kur’an*, 285–286; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, 1/297; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, 2/160.

⁴⁸ Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 2/348, 357; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*, 2/420.

⁴⁹ Jansen, *Kur’an’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 79.

ve matematiğin sınırlı bir alanına yönelmesine, buna karşılık pozitif bilimleri ve doğa bilimlerini ihmal etmelerine bağlamaktadır. Müellif, Avrupa ve Amerika’da keşfedilen bilimsel gerçeklerin Kur’an’da doğrudan ya da dolaylı biçimde yer aldığını savunmakta ve fizik, astronomi, tabiat bilgisi ve tıp gibi alanlara dair Kur’an âyetlerinden örnekler sunmaktadır. el-Kevâkibî, Kur’an’ı “ilimlerin güneşi ve hikmetlerin hazinesi” olarak nitelendirmekte, bu yönüyle Kur’an’ın, modern bilimsel keşiflere asırlar öncesinden işaret etmiş olması dolayısıyla mucizevî bir nitelik taşıdığını ileri sürmektedir.⁵⁰

Süleyman Ateş (d. 1933), Fil Sûresi’nin tefsirinde Muhammed Abduh (ö. 1323/1905)’un “ebâbil kuşları”nı mikrop taşıyan sinek veya sivrisinek türünden canlılar olarak yorumladığını, bu canlıların ayaklarına bulaşan mikroplu kuru çamurların rüzgârla savrulurken ordunun helakine yol açtığını ifade ettiğini belirtir.⁵¹ Bu yorumda geçen mikropların, Allah’ın helak için görevlendirdiği ordulardan biri olarak değerlendirildiğini aktaran Ateş, görüşün ilk kez el-Kevâkibî (ö. 1320/1902) tarafından ortaya atıldığını ancak Abduh’un tefsiriyle yaygınlaştığını ifade eder. Rivâyet merkezli geleneksel yorumlardan farklı olmakla birlikte, Kur’an lafzına aykırı olmayan bu yaklaşımı ihtiyatla ele alan Ateş, Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942)’ın bu yoruma yönelttiği eleştirileri de aktararak, yorumun aklî ve ilmî çabalar bağlamında kayda değer olduğunu ima eder.⁵²

XX. yüzyılda modern bilim ile Kur’an arasındaki ilişkiye dair yorumlar, yalnızca İslam dünyasında değil, Doğu bilimcileri arasında da geniş yankı bulmuştur. Bu bağlamda, Osmanlı paşası ve askerî kimliğinin yanı sıra ilmiyle de tanınan Gâzi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1919), 1336/1917 yılında yayımladığı *Serâiru’l-Kur’an fî Tekvîni ve İfnâi ve İ’âdei’l-Ekvân* adlı eseriyle Türkiye’deki bilimsel tefsir ekolünün öncüsü kabul edilmektedir. Paşa, eserin mukaddimesinde Kur’an’daki birçok âyetin doğrudan kâinatın yapısına işaret ettiğini, bu bağlamda insanlara tabiatı gözlemlene ve inceleme emri verildiğini belirtmektedir. Eserin telif sürecine dair ifadelerinde ise hem matematik ve kozmolojiye olan ilgisinin hem de Kur’an’daki kevnî âyetlerin kendisinde uyandırdığı hayretin, bu çalışmayı kaleme alma sürecini tetiklediğini dile getirmekte ve uzun süren bu fikrî hazırlığın nihâyetinde esere dönüştüğünü ifade etmektedir.⁵³

Mısırlı edebiyatçı Mustafa Sâdık er-Râfî (ö. 1356/1937), *el-İ’câzu’l-Kur’an* adlı eserinin “*el-Kur’an ve’l-‘Ulûm*” başlıklı bölümünde, ilmî tefsir anlayışının tarihsel gelişimini ve bu tefsire dair kendi değerlendirmelerini ortaya koymuştur. Bu bölümde Kur’an’ın çeşitli ilimlerle

⁵⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 748; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 2/435-437.

⁵¹ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz’i ‘Amme* (Mısır: el-Matbaatü’l-İlmiyye, 1904), 158.

⁵² Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 11/96-100.

⁵³ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru’l-Kur’an fî Tekvîni ve İfnâi ve İ’âdeti’l-Ekvân* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336/1917), 9.

ilişkisini ele alan Râfî, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını savunmaktadır. Ayrıca, Kur'an'daki kelime ve cümlelerin derin anlamlara sahip olduğunu vurgulayarak, bu ifadelerin dikkatle analiz edilmesi hâlinde geçmiş ve geleceğe dair pek çok sır ve bilgiye ulaşılabileceğini ileri sürmektedir.⁵⁴

Bilimsel tefsirin modern dönemdeki en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Mısırlı âlim Şeyh Tantâvî el-Cevherî (1870–1940), *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı 25 ciltlik kapsamlı eseriyle bu alanda önceki çalışmalardan farklı olarak müstakil ve sistematik bir tefsir ortaya koymuştur.⁵⁵ Müellif, 1922–1935 yılları arasında bu eseri üzerinde 13 yıl kesintisiz çalışmış, ardından eksik kalan bazı konuları tamamlamak üzere 26. cildi kaleme almıştır.⁵⁶ Tantâvî, Kur'an'ı modern bilimsel veriler ışığında yorumlamayı amaçlamış, bu süreçte çeşitli bilimsel kaynaklardan, gazetelerden, kongrelerden ve kişisel deneyimlerinden faydalanmıştır. Bu yöntemiyle İslam dünyasını içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtarmayı ve Müslümanları yeniden ilim, düşünce ve teknolojiye yönlendirmeyi hedeflemiştir.⁵⁷ Müellifin hayatı ve eseriyle ilgili detaylara ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

Abdulaziz İsmail (ö. 1361/1942), *el-İslâm ve't-Tıbbu'l-Hadîs* adlı eserinde özellikle tıp ve diğer bilimsel alanlara odaklanmış, daha önce Ezher Mecmuası'nda yayımladığı makalelerini hicrî 1357 yılında bir araya getirerek neşretmiştir. Eserin mukaddimesinde Kur'an'ın bir tıp, astronomi veya mühendislik kitabı olmadığını; ancak bu ilim dallarına zaman zaman işaret ettiğini belirtmiştir. Müellif, modern bilimlerle ilişkisi kurulmadan bazı Kur'an âyetlerinin anlaşılmasının güç olduğunu ifade etmiş ve bilim ilerledikçe bu âyetlerin anlamlarının daha da netleşeceğini savunmuştur. Ayrıca, ilerleyen dönemlerde materyalist bilim insanlarının dine yaklaşacağını ileri sürerek bilim-din ilişkisinin gelecekte daha da belirginleşeceği görüşünü dile getirmiştir.⁵⁸

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinde bilimsel açıklamalara geniş yer vermektedir. Tefsirin mukaddimesinde, eserinin kapsamını “*zamanı ilgilendiren ilimler, sanatlar, hikmet ve felsefeye dair bilgiler*” olarak tanımlamaktadır. Ayrıca, tefsir yazımı için yapılan anlaşmada, “*âyetlerin işaret ettiği ilmî ve hikemî konuların açıklanması*”nın da yer aldığını belirtmektedir.⁵⁹ Yazır, “*Biz rüzgârları aşılایıcı olarak*

⁵⁴ Mustafa Sâdık er-Râfî, *I'câzü'l-Kur'an ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005), 81-82.

⁵⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 752.

⁵⁶ Arslan, *Cevherî Örneğinde Bilimsel Tefsir*, 49; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 770.

⁵⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 770–771.

⁵⁸ Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2/439; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 752.

⁵⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 1/11-12.

gönderdik”⁶⁰ âyetini yorumlarken, bitkilerde erkek ve dişi unsurların varlığına ve rüzgârların bu unsurlar arasında aşılama görevi gördüğüne işaret etmektedir. Bu bilimsel gerçeğin modern dönemde keşfedildiğini vurgulayan müellif, söz konusu âyetin, keşfinden yüzyıllar önce bu hakikate işaret etmesi bakımından mucizevî bir nitelik taşıdığını ileri sürmektedir.⁶¹

Ahmed Mustafa el-Merâgî (ö. 1364/1945), *Tefsîru'l-Merâgî* adlı eserinin mukaddimesinde tefsir anlayışının ilmî ve metodolojik temellerini açıkça ortaya koymaktadır. Müellif, yaşadığı dönemde Kur'an ve sünnete yönelişin arttığını, ancak mevcut tefsirlerin büyük ölçüde belâgat, sarf, nahiv ve kelâm ilimlerinin terminolojisiyle yüklü olması sebebiyle halk tarafından anlaşılmasının zorlaştığını ifade etmektedir. Ayrıca, önceki tefsirlerde yer alan akıl ve mantıkla bağdaşmayan rivâyet ve anlatıların da bu alandaki temel sorunlardan biri olduğunu belirtmektedir. Merâgî, bazı ilmî tefsir yorumlarının zamanla geçerliliğini yitirdiğini vurgulayarak, deney ve kanıtlarla desteklenen, gerektiğinde uzman görüşlerine başvuran ve çağdaş okuyucuya hitap eden bir tefsir kaleme alma ihtiyacını dile getirmektedir.⁶² Müellif, eserini yazmadan önce farklı dönem ve mezheplere ait tefsirleri incelediğini ve bu birikimi dönemin diliyle yeniden yorumlayarak sunduğunu belirtmektedir.⁶³

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1402/1981), İmâmiyye Şîası'nın modern dönemdeki en önemli tefsirlerinden biri kabul edilen yirmi ciltlik *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eserinde, tefsir anlayışını ilmî, fennî, felsefî, edebî, tarihî ve içtimaî boyutlarla birleştirmiş; Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yöntemini benimsemiştir. Müellif, her cildin başında bu çok yönlü yaklaşımını vurgulayan bir tanımlamaya yer vermiştir. Tefsirinde ilgili âyetleri yalnızca lafzî değil, aynı zamanda felsefî ve bilimsel bağlamda da ele almış; ancak bu değerlendirmelerinde sınırlarını aşmamaya özen göstermiştir.⁶⁴ Konuyla ilişkili olarak, “*her canlıyı sudan yarattık*”⁶⁵ ifadesine dikkat çekmiş, bunun melekler dışındaki tüm yaratılmışları kapsadığını belirtmiştir. Tabâtabâî, tüm canlıların sudan yaratıldığına dair Kur'anî vurguyu çağdaş bilimsel verilerle destekleyerek, canlılığın kökeninin suya dayandığını ve bu görüşün bilimsel araştırmalarla da örtüştüğünü ifade etmiştir.⁶⁶

Zağlûl en-Neccâr (ö. 1437/2015), *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Kevniyye fî'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı dört ciltlik eserinde Kur'an'daki kevnî âyetleri tematik bir yaklaşımla ele alarak, bunların

⁶⁰ Hicr, 15/22

⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/202

⁶² Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1946), 1/3-4.

⁶³ Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 1/17.

⁶⁴ 'Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemiyye li'l-Metbû'ât, 1417/1997), 10/144; 14/281; 15/138.

⁶⁵ Enbiyâ Sûresi – 21/30

⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 22/16.

bilimsel yönlerini modern bilim verileri ve lengüistik analizlerle değerlendirmiştir. 2007 yılında Kahire’de yayımlanan bu çalışma, kevnî tefsir alanındaki en kapsamlı eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁷ Neccâr, Kur’an’ın bilimsel yöntemlerle tefsir edilebileceğini savunmakta ve i’câzın okuyucunun ilmî seviyesine bağlı olarak farklı şekillerde tezahür ettiğini ifade etmektedir. Ona göre Kur’an’daki her bir lafız ve âyet, içerdiği akîdevî, ahlâkî, ibâdî, tarihî ve ilmî unsurlar yönüyle mu‘ciz bir yapıya sahiptir. Neccâr, Kur’an’ın, modern dönemde keşfedilen birçok bilimsel hakikate asırlar öncesinden işaret ettiğini vurgulayarak, bu durumun ilahî kaynağının açık bir göstergesi olduğunu ileri sürmektedir. Klasik müfessirlerin bu yönü yeterince ortaya koyamadığını da ifade eden müellif, çalışmalarını bu eksen üzerine inşa etmiştir.⁶⁸

Celal Yıldırım (ö. 1441/2020) tarafından kaleme alınan ve ilk kez 1985 yılında 14 cilt hâlinde yayımlanan *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, çağdaş okuyucuya hitap eden, anlaşılır ve sistemli bir dirâyet tefsiri örneği olarak öne çıkmaktadır. Müellif, mukaddimesinde tefsir anlayışını detaylı biçimde açıklamış; Kur’an’ı sahih bilgiyle ve dönemin ilmî ve kültürel şartlarını gözeterik açıklamayı amaçladığını belirtmiştir. Bu bağlamda sade bir Türkçe tercih edilmiş, bilimsel gelişmelere temas edilmiş ve gerektiğinde alan uzmanlarının görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca, Tevrat ve İncil ile karşılaştırmalar yapılmış, sahih hadislerden yararlanılmış ve nüzûl sebeplerine değinilmiştir. Yıldırım, rivâyet tefsirine nazaran dirâyet yöntemini öncelemiş; âyetleri ilmî, ahlâkî, hukukî, sosyal ve tarihî boyutlarıyla ele almıştır. Kıssalar ve metafizik konular detaylı şekilde incelenmiş, ruh konusundaki tasavvufî ve ilmî yorumlar birlikte değerlendirilmiştir. Eser hem didaktik hem de ansiklopedik nitelikte olup, düzenli ve okuyucuyu yormayan bir yapıda sunulmuştur.⁶⁹

Süleyman Ateş (d. 1933-), Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri adlı eserinde bilimsel tefsir yöntemini benimseyerek Kur’an’daki kevnî âyetlerin hem içerik hem de üslup bakımından mucizevî yönler taşıdığını savunmaktadır. Müellif, Hz. Peygamber döneminde yaşayan bir kimsenin canlıların sudan yaratıldığı, bitkilerin cinsiyet taşıdığı, göklerin ve yerin başlangıçta bitişik olup sonradan ayrıldığı gibi bilimsel gerçekleri ileri sürmesinin mümkün olmadığını vurgulayarak, bu âyetlerin ilâhî kaynaklı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰ Ateş, bilimsel tefsir yapacak bir müfessirin belirli düzeyde tabiat bilimleri ve astronomi bilgisine sahip olması gerektiğini savunur. Kur’an’ın bir bilim kitabı olmadığını vurgulamakla birlikte, ilmî hakikatlerden tamamen arınmış bir metin olduğu yönündeki yaklaşımları da reddeder. Ona göre

⁶⁷ Zağlûl en-Neccâr, *Min âyâtî ‘l-i’câzi ‘l-ilmî: el-Ard fi ‘l-Kur’ani ‘l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 2005), 3.

⁶⁸ Halil İbrahim Tekin ve Gökhan Atmaca, “Bilimsel Tefsirin Serencâmı: Zağlûl en-Neccâr Örneği”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 79.

⁶⁹ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 1/12-13.

⁷⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/48-49.

Kur'an, ahlâk merkezli bir rehber olmakla birlikte, aynı zamanda kevnî âyetleriyle Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden ilmî deliller de içermektedir. Bu nedenle, bilimsel yorumlara açık olan âyetlerin tefsirinde ilmî bir birikim şarttır.⁷¹

Bayraktar Bayraklı (d. 1947-), *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* adlı 21 ciltlik eserinde, klasik tefsir yöntemlerinden farklı olarak Kur'an'ı çağdaş bilimsel, sosyolojik ve psikolojik yaklaşımlarla yorumlamayı amaçlamıştır. Müellif, muhkem ve müteşâbih âyet ayrımını merkeze alarak, özellikle müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında bilimsel verilerin katkı sağlayabileceğini savunmuş; tefsirinde “âyetleri âyetle tefsir” ilkesini esas almıştır. Tekrarlanan âyetleri kimyasal benzetmeler yoluyla işlevsel düzeyde açıklamaya çalışmış ve sebep-sonuç ilişkisine dayalı tümdengelim ve tümevarım yöntemlerine başvurmuştur. Ayrıca Bayraklı, nasih-mensuh anlayışını reddederek Kur'an'ın bütünlüğünü koruma yaklaşımını benimsemiş, bu metodolojik yaklaşımların tamamının, ihlasla birleşmediği sürece sahih bir tefsir ortaya koyamayacağını vurgulamıştır.⁷²

Bilimsel tefsir literatüründe teorik katkı sağlayan müellifler, Kur'an'ın kevnî (kozmetik) âyetlerini modern bilimsel veriler ışığında yorumlama yönünde önemli açılımlar ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede kaleme alınan eserlerde, Kur'an'ın bilimsel içerikleri doğrudan açıklayıp açıklamadığı, bilimsel gerçekliklerle çelişip çelişmediği ve vahyin evrensel yönünün çağdaş bilgiyle nasıl ilişkilendirileceği gibi temel sorular ele alınmaktadır. Bilimsel tefsir eğilimine teorik düzlemde katkıda bulunan müellifler, hem klasik tefsir anlayışıyla bağ kurmaya çalışmakta hem de modern bilimsel yaklaşımları dikkate alarak Kur'an'ın mesajını yeniden anlamlandırma gayesi taşımaktadır. Aşağıda, bu yönüyle öne çıkan bazı çalışmalara yer verilecektir.

Millî Şair M. Akif Ersoy (1873-1936), Müslüman milletlerin kalkınmasının tek yolunun çalışmak olduğunu vurgulamaktadır. Ersoy, Kur'an-ı Kerim'de ve Resulullah'ın hadislerinde her dönemde insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek hakikatlerin bulunduğunu ifade etmekte; ancak bu hakikatlerin, ilim yoluyla ortaya çıkarılabileceğini belirtmektedir.⁷³

Jansen, çağdaş bilimsel yorumun bütüncül biçimde yer aldığı ilk genel Kur'an tefsiri olarak, Ferîd el-Vecdî'nin (ö. 1940) daha sonra *el-Muşhafü'l-Müfesser* adıyla yayımlanan *Şafvetü'l-İrfân* adlı eserini göstermektedir. Ona göre bu tefsir, doğa bilimlerini Kur'an yorumuna dâhil eden en erken örneklerden biridir.⁷⁴ Ancak Sema Geyin'in müellifin eserine

⁷¹ Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, 9/200.

⁷² Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008), 1/63.

⁷³ İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 10/326.

⁷⁴ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 89-90

dayanan doktora çalışmasında, klasik anlamda bilimsel tefsir yöntemine dair örneklerin sınırlı olduğu ve yorumların sistematik bir bütünlük arz etmediği tespit edilmiştir. Bu durum, Jansen'ın değerlendirmesiyle el-Vecdî'nin tefsir pratiği arasında bir tutarsızlık olabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla, tefsirde modern bilimsel unsurlar bulunsa da bunların tefsirin ana eksenini oluşturduğu yönündeki iddia, mevcut veriler bağlamında temkinle ele alınmalıdır.⁷⁵

Abdurrezzâk Nevfel el-Mısırî (ö. 1404/1984), Kur'an'ın bilimsel ve sayısal i'câzına yönelik çalışmalarıyla tanınan önemli bir müelliftir. Özellikle kelime tekrarları ve sayısal denge üzerine yoğunlaşan Nevfel, bu yapının Kur'an'ın ilâhî menşeli oluşuna işaret ettiğini savunmuştur. Sayısal uyumu yalnızca münferit örneklerle sınırlı görmeyen müellif, bu durumun Kur'an'ın bütününe yayılmış sistematik bir yapı arz ettiğini ileri sürmüş ve bu doğrultuda üç ciltlik *Kur'an'da Sayı İ'câzı* adlı eserini kaleme almıştır. Ona göre zıt veya ilişkili kavramların eşit sıklıkla geçmesi gibi veriler, yorumdan uzak, kesinlik taşıyan göstergeler olup Kur'an'ın mucizevî yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımıyla Nevfel, bilimsel tefsir alanında özellikle sayısal i'câz bağlamında özgün katkılar sunmuştur.⁷⁶

Yahya Ahmed ed-Dardârî (ö.?), 1945 yılında yayımlanan *Mekânetü'l-İlm fi'l-Kur'an* adlı eserinde, modern bilimin incelenmesinin dinî açıdan kabul edilebilirliğini savunmakta ve bu görüşünü özellikle gelenekçi Sünnî çevrelere hitap edebilecek delillerle temellendirmeye çalışmaktadır.⁷⁷ Aynı yıl Hanefî Ahmed (ö. ?) tarafından bilimsel tefsir alanındaki ilk çalışması *Mu'cizâtu'l-Kur'an fi Vasfî'l-Kâinât* adıyla yayımlanmış, bu eser daha sonra 1960 ve 1968 yıllarında *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Âyâtî'l-Kevniyye* ismiyle yeniden neşredilmiştir. Müellif, söz konusu çalışmasında Kur'an âyetlerini modern astronomi verileriyle ilişkilendirerek ele almakta; örneğin “*Her biri bir yörüngede hareket etmektedir*”⁷⁸ meâlindeki ifadeyi Kopernik evren modeli çerçevesinde açıklamaktadır. Bu yönüyle eser, kevnî âyetlerin bilimsel gelişmeler ışığında yorumlanmasına yönelik eğilimler içinde yer almakta ve bu yöntemin Arap dünyasındaki XX. yüzyıl örnekleriyle paralellik göstermektedir.⁷⁹

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971), *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* adlı eserinde, bilimsel tefsire destek verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Müellif, Kur'an'dan herkesin kendi kabiliyeti ölçüsünde faydalanabileceğini, bilgili kimselerin ise Kur'an âyetleri aracılığıyla birçok ilmin temel esaslarına ulaşabileceğini belirtmektedir. Ona göre bazı âyetler,

⁷⁵ Detaylı örnek ve incele için bkz.: Sema Geyin, *Son Devir Müfessirlerinden Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Görüşleri*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, 118, 128.

⁷⁶ Abdurrezzâk Nevfel, *el-İ'câzü'l-'adedî fi'l-Kur'an'il-Kerîm* (Kahire: Şa'b Matbaası, 1975), 109.

⁷⁷ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 81.

⁷⁸ Enbiya, 21/33.

⁷⁹ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 92.

çeşitli fen ve ilimlerin konularını özetleyen ya da onlara işaret eden muhtevaya sahiptir. Ayrıca, namaz vakitlerinin ve kible yönünün tayininde gerekli olan ve astronominin bir dalı kabul edilen *İlmü'l-Mevâkît* gibi ilimlerin öğrenilmesinin Müslümanlar için farz-ı kifâye olduğunu ifade ederek, bilimsel bilgilerin dinî pratiklerdeki önemine de dikkat çekmektedir.⁸⁰ Bu yaklaşımı, Bilmen'in tefsirinde bilimle vahiy arasında bir uyum gözettiğini ve ilmî tefsire zemin hazırladığını göstermektedir.

Abdulmecîd ez-Zindânî (ö. 1445/2024), Ezher Üniversitesi mezunu Yemenli bir İslam âlimi ve düşünürdür. Özellikle Kur'an ve Sünnet'teki ilmî mucizeler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Zindânî, 1984 yılında kurduğu "*Kur'an ve Sünnet'te Bilimsel Mucizeler Komisyonu*" ile kevnî âyetlerin modern bilimsel gelişmelerle ilişkisini açıklamayı amaçlamıştır. *el-İ'câzü'l-İlmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne*,⁸¹ *en-Nebâ'u'l-Azîm* ve *et-Tıbbu'n-Nebevî* ve'l-İlmü'l-*Hadîs* adlı eserlerinde, Kur'an'daki bilimsel işaretlerin çağdaş bilimsel keşiflerle örtüştüğünü savunmuştur. Ayrıca, Yemen'de kurduğu İmân Üniversitesi aracılığıyla dinî ilimlerin öğretimi alanında da etkinlik göstermiştir.

Mehmet Sait Şimşek (ö. 1446/2024), *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* adlı eserinde bilimsel tefsire temkinli yaklaşmakta ve modern bilimlerin Kur'an'ın temel hedefleri arasında yer almadığını ifade etmektedir. Müellif, Kur'an'ın zaman zaman evren ve tabiatla ilgili konulara değindiğini, ancak bunların bilimsel keşiflerle doğrudan ilişkili olmadığını vurgular. Ona göre Kur'an, bilimsel verilerle çelişmez, ancak bu verileri önceden haber verdiği de iddia edilemez. Şimşek, i'câzın bilimsel öngörülerde değil, Kur'an'ın çağlar üstü anlam derinliğinde ve bilimle çelişmeyen üslubunda aranması gerektiğini savunur.⁸² Bu yaklaşımı, "*Allah, her dışının neye gebe olduğunu ve rahimlerin neyi eksiltip neyi artırdığını bilir...*"⁸³ âyeti örneğinde somutlaştırarak, âyetin insan veya hayvan rahmine dair ifadesinin sınırlandırılmamış olmasının, Kur'an'ın anlamını tek bir bilimsel bulguya indirgememek adına bilinçli bir tercih olduğunu belirtir. Şimşek'e göre Kur'an'ın amacı, bilimsel gelişmeleri önceden bildirmek değil, Allah'ın sınırsız ilmine işaret etmektir. Bu nedenle bilim-Kur'an ilişkisi, geniş ve yoruma açık ilahî beyanlar üzerinden kurulmalıdır.⁸⁴

⁸⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/46, 69–72.

⁸¹ Müellifin *el-İ'câzü'l-İlmî fi'l-Kur'an ve's-Sünne* adlı eserinin tercümesi, *Kur'an'da İlmi Mucizeler* adıyla Resul Torun tarafından dilimize kazandırılmıştır. Bkz.: Abdulmecîd ez-Zindânî, *Kur'an'da İlmi Mucizeler*, çev. Resul Torun (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2014).

⁸² Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1/213.

⁸³ Ra'd 13/8

⁸⁴ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 3/63, 374, 439, 523; 4/33.

Bilimsel tefsir alanında Türkiye’de doktora düzeyinde ilk akademik çalışmayı gerçekleştiren Celâl Kırca (d. 1946-), bu çalışmasını *Kur’an-ı Kerîm ve Modern İlimler* başlığıyla 1981 yılında doktora tezi olarak tamamlamış; daha sonra aynı alandaki yaklaşımını sürdüren *Kur’an ve Fen Bilimleri* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Kırca, bu ikinci çalışmasının önsözünde Kur’an’ın yalnızca okunmak için değil, anlaşılacak ve yaşanmak için indirildiğini vurgular; bunun ise sağlıklı bir tefsir faaliyetiyle mümkün olabileceğini belirtir. Tefsir tarihinde zamanla durağanlaşan ve tekrar merkezli hâle gelen geleneksel yaklaşımların çağın meselelerine cevap vermekte yetersiz kaldığını ifade eden müellif, ilmî tefsir ekolünü bu duruma karşı ortaya çıkan yenilikçi bir yönelim olarak görür. Tantavî Cevherî ile sistematikleşen bu ekolün, Kur’an’ın kevnî âyetlerini bilimsel gelişmeler ışığında yorumlamayı esas aldığını belirtir. Kırca’ya göre bu tür yorumlar kesinlik iddiası taşımamakla birlikte, Allah’ın varlığına ve kudretine işaret eden delillerin anlaşılmasına katkı sağlar. Ayrıca klasik tefsir yöntemlerinin çağdaş bilim karşısında yetersiz kaldığını ve Kur’an’ın anlaşılmasının ancak zamanın diliyle, yani bilimsel gelişmeleri dikkate alan bir yorumla mümkün olabileceğini savunur.⁸⁵

Türkiye’de bilimsel tefsir anlayışı çerçevesinde, farklı müellifler tarafından kaleme alınan çalışmalar bu yöntemin yaygınlık kazandığını göstermektedir. Bu alandaki örnekler arasında, Celal Yeniçeri’nin *Uzay ve Varlık Âyetleri Tefsiri* ile İsmail Karaçam’ın *En Büyük Mucize: Kur’an’ın İlmî ve Edebî Sırları* başlıklı eseri dikkat çekmektedir. Her iki çalışma da Kur’an’daki kevnî âyetleri, çağdaş bilimsel veriler ışığında anlamlandırmaya yönelerek ilmî tefsir yaklaşımına önemli katkılar sunmaktadır. Bu eğilim içerisinde ayrıca Ömer Çelik, bilimsel tefsir anlayışını merkeze alan çalışmalarıyla öne çıkan bir diğer isimdir. Müellif, *Kur’an’dan Teknolojik Yansımalar* adlı eserinde kevnî âyetleri bilimsel veriler ışığında sistematik biçimde yorumlamış; editörlüğünü yürüttüğü beş ciltlik *Hakk’ın Daveti: Kur’an-ı Kerîm Meali ve Tefsiri* adlı çalışmada ise klasik tefsir birikimiyle çağdaş bilimsel ve sosyal gerçeklikleri bir araya getirmiştir. Çelik’in bu alandaki katkısı yalnızca kevnî âyetlerin açıklanmasıyla sınırlı kalmayıp, Kur’an’ın evrensel mesajlarını modern bilimsel perspektifle yeniden yorumlama çabasını da kapsamaktadır.

Bilimsel tefsir, Kur’an’daki kevnî âyetlerin, yaşanan dönemin bilimsel birikimiyle açıklanmasını esas alan bir yaklaşımdır. Bu yöntemi benimseyen müfessirler, astronomi, tıp, biyoloji, embriyoloji ve fizik gibi alanlardaki bilgilerden yararlanarak âyetleri hem daha anlaşılır kılmaya çalışmış hem de Kur’an’ın kevnî âyetlerde sunduğu evren betimlemeleriyle bilimsel gerçekler arasında bir uyum kurmayı hedeflemişlerdir. Ancak bu yaklaşım, Râzî’den Süyûtî’ye

⁸⁵ Celâl Kırca, *Kur’an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 13–17.

kadar olan dönemde öne çıkmamıştır. Bunun başlıca nedenleri arasında, söz konusu dönemlerde din ile bilim arasında doğrudan bir ilişkinin kurulmamış olması, bilginin büyük ölçüde dinî kaynaklarla sınırlı kabul edilmesi ve tefsir faaliyetlerinin daha çok rivâyet merkezli ve kelime odaklı açıklamalara dayanması gösterilebilir. Bu durum, bilimsel tefsir yaklaşımının neden daha geç bir dönemde, özellikle modern bilim anlayışının etkili olmaya başladığı süreçte geliştiğini de açıklamaktadır. Dolayısıyla, bilimsel tefsirin tarihsel gelişimi ile bu yöntemi benimseyen önemli müfessirlerin eserleri birlikte ele alındığında, yöntemin sunduğu imkânlar ve karşılaştığı sınırlar daha sistemli biçimde ortaya konulabilmektedir.

1.1.4 Bilimsel Tefsir ve Kur'an'ın İlmî İ'câzı

Tefsir geleneğinde bilimsel yaklaşıma dair görüşlerin ve bu yöntemi benimseyen önemli temsilcilerin incelenmesi, Kur'an'ın ilimlerle olan ilişkisini ortaya koyan ilmî i'câz anlayışının zeminini oluşturmaktadır. Bilimsel tefsir yöntemi, Kur'an'daki bazı âyetlerin tabiat kanunları, astronomi, jeoloji ve biyoloji gibi bilim dallarına dair işaretler taşıdığı görüşü etrafında şekillenmekte ve bu yönüyle ilâhî kelâmın mucizevî boyutunu vurgulayan bir yorum biçimi olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'ın çağlar üstü mesajlarını modern bilimsel verilerle birlikte değerlendirme çabası, ilmî i'câz kavramı merkezinde anlam kazanmaktadır. Bu bölümde, söz konusu yaklaşımın temel kavramı olan ilmî i'câz ayrıntılı biçimde ele alınacak ve bu çerçevede Kur'an'ın bilimsel hakikatlerle kurduğu ilişki irdelenecektir.

İ'câz terimi, Arapça 'aceze kökünden türeyen ve if'âl vezninde “âciz bırakmak, üstün gelmek” anlamlarına gelen bir kavramdır. Bu kökten türeyen mu'cize, benzerinin meydana getirilmesi mümkün olmayan ve muhatabı âciz bırakan olağanüstü olayları ifade eder.⁸⁶ Terim olarak mucize, peygamberlerin doğruluğunu ispat için Allah tarafından verilen harikulade olayları nitelendirirken, i'câz ise özellikle Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an'ın ilahî menşeli olduğunu ortaya koyan ve onun benzerinin getirilmesini imkânsız kılan bir nitelik olarak tanımlanır.⁸⁷

Kur'an'ın i'câzı, literatürde iki temel yaklaşımla ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, çoğunluk âlimlerce benimsenen görüş olup, Kur'an'ın edebî üstünlüğü ve içerik zenginliği sebebiyle insanların onun bir benzerini ortaya koymaktan âciz kaldığını ifade eder. Bu tanımda “edebî üstünlük” özellikle Arap dilinde maharet sahibi kimselere hitap ederken, “muhteva zenginliği” ise evrensel bir muhatap kitlesine yönelir. İkinci yaklaşım ise Mu'tezilî

⁸⁶ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü'l-Ta'rîfât*, 35; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/369; Râğıb el-İşfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, 973; Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmî'l-Kur'ân*, 2/1001.

⁸⁷ Râğıb el-İşfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, 973.

düşünürlerden Ebû İshak en-Nazzâm'a (ö. 231/845) aittir. Nazzâm'a göre Kur'an'ın i'câzı, Allah'ın insanlar üzerindeki müdahalesine dayanır; bu müdahale sonucunda insanlar dil ve akıl yönüyle etkisiz hâle gelmiş ve böylece Kur'an'a benzer bir metin getirme imkânları ortadan kalkmıştır.⁸⁸

Hiz. Peygamber (sav), Arap toplumunun hitabet, belâgat, fesâhat ve şiir gibi edebî alanlarda zirveye ulaştığı bir dönemde risâlet görevini ilan etmiş ve onları Allah'ın birliğine ve Kur'an'ın ilâhî kelâm olduğuna iman etmeye davet etmiştir. Kur'an'ın ilk muhatapları, önceki peygamberlerin ümmetlerinde olduğu gibi Hiz. Peygamber'den nübüvvetini ispatlayan mucizeler talep etmişlerdir.⁸⁹ Ancak Yüce Allah, bu taleplerin muhatapların hakikate karşı duyarsızlığı sebebiyle karşılıksız bırakıldığını, zira mucizelere rağmen iman etmeyeceklerini bildirmiştir.⁹⁰ Bu çerçevede Kur'an'ın bizzat kendisinin bir mucize olduğu vurgulanmış⁹¹; inkârcılar ise bu ilâhî kelâm karşısında nazire getirme konusunda acziyetlerini itiraf etmek durumunda kalmışlardır.⁹²

Kur'an-ı Kerîm, ilâhî menşeli bir kitap olduğunu açıkça beyan etmiş ve bu iddiayı reddedenlere karşı meydan okuma (tehaddî) yöntemiyle karşılık vermiştir. Bu meydan okuma, muhatapların sahip oldukları imkânları kullanmalarına fırsat tanıyan, adalet ve insaf ölçüleri çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.⁹³ Tehaddî âyetleri Kur'an'ın farklı sûrelerinde yer almakta olup, yaygın görüşe göre nüzul sıralaması Mekke döneminde inen İsrâ 17/88, Yûnus 10/38, Hûd 11/13, Tûr 52/34 ve Medine döneminde inen Bakara 2/23 şeklindedir.⁹⁴ Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1210), bu sıralamaya farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak meydan okumanın, Kur'an'ın bir sûresinden tamamına doğru aşamalı biçimde ilerlediğini ifade eder. Râzî'ye göre Kur'an'ın tamamı henüz nâzil olmamışken onun tümüne yönelik bir tehaddîde bulunmak hikmetli değildir. Bu sebeple meydan okuma önce Kur'an'dan daha üstün bir sözle, ardından tamamıyla, daha sonra on sûresiyle ve nihâyet bir sûresiyle gerçekleştirilmiştir.⁹⁵

Modern tefsir hareketinin önde gelen temsilcilerinden Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ve öğrencisi Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), Kur'an'daki meydan okuma (tehaddî)

⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 21/406.

⁸⁹ En'âm, 6/37; Yûnus, 10/20; Ra'd, 13/7, 27, 31; Tâhâ, 20/133

⁹⁰ En'âm, 6/4, 25, 111; A'râf, 7/132, 136; Yâsîn, 36/46

⁹¹ Ankebût, 29/49-50

⁹² Ebû Bekir el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. Muhammed M. Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 314; Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/102.

⁹³ Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2/1002.

⁹⁴ Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/161; Âmine bintü's-Şâtî (ö. 1406/1986), *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'an ve mesâ'ilü İbni'l-Ezrâk* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984), 66-68.

⁹⁵ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 2/349.

âyetlerini, lafzî sıralamadan ziyade bağlam esaslı bir yaklaşımla ele almışlardır. Onlara göre bu âyetler, Kur'an karşıtlarının onun kaynağına dair ileri sürdükleri şüphe ve ithamları bertaraf etmeye yönelik birer delil niteliğindedir. Bu bağlamda Kur'an'daki kıssaların uydurma olduğu yönündeki iddialara karşı, “*De ki: ‘Eğer doğru söylüyorsanız, siz de onun benzeri uydurulmuş on sûre getirin...’*”⁹⁶ âyeti cevap vermektedir. Benzer şekilde Kur'an'ın ilâhî kaynaklı olmadığı yönündeki şüphelere karşı, “*Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphedeyseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin...’*”⁹⁷ buyrularak muhaliflerin iddiaları çürütülmeye çalışılmıştır.⁹⁸

Kur'an'daki i'câzın asgari ölçüsüne dair âlimler arasında farklı görüşler ortaya konmuştur. Cumhura göre ister uzun ister kısa olsun, bir sûre –hatta Kevser sûresi kadar kısa bir sûre– i'câz için yeterlidir. Bu görüş, âyette geçen “*bir sûre*”⁹⁹ ifadesindeki belirsizliğe (nekre) dayandırılmaktadır.¹⁰⁰ Mu'tezile âlimleri ise Kur'an'ın sadece tamamının mucize olabileceğini, parçalarının i'câz taşıyamayacağını savunmuş; bu görüş ilgili âyetlerle¹⁰¹ çeliştiği gerekçesiyle reddedilmiştir.¹⁰² Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) naklettiğine göre, Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1024) da dâhil olmak üzere bazı Mu'tezilîler, her sûrenin başlı başına bir mucize olduğunu kabul etmiş; hatta bazıları i'câz için sûre değil, büyük âyetlerin yeterli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰³ Diğer bazı âlimler ise Kevser gibi kısa sûrelerle i'câzın gerçekleşemeyeceğini, bu nitelik için büyük âyetlerin esas alınması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁰⁴ Dördüncü bir yaklaşıma göre ise “*Eğer doğru sözlüler iseler onun benzeri bir söz getirsinler.*”¹⁰⁵ âyeti dikkate alınarak Kur'an'ın tamamı kadar azı da i'câz vasfı taşır.¹⁰⁶ Bununla birlikte Bâkılânî (ö. 403/1012), bu âyetin kendi benimsediği görüşle çelişmediğini; zira bir sözün benzerinin, kısa bir sûrenin kelimelerinden daha aزیyla ortaya konamayacağını belirterek ilk görüşü desteklediğini ifade etmiştir.¹⁰⁷

⁹⁶ Hûd 11/13

⁹⁷ Bakara 2/23

⁹⁸ Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Kitâb, 1990), 1/161.

⁹⁹ Bakara 2/23

¹⁰⁰ el-Bâkılânî, *I'câzü'l-Kur'an*, 287; İ. Ebyârî, *el-Mevsû'atu'l-Kur'an'iyye* (Beyrut: Müessesetü Siclî'l-'Arab, 1405), 2/364.

¹⁰¹ Bakara 2/23; Yûnus 10/38.

¹⁰² Muhammed Abdullah Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî, 1996), 2/261; Mustafa Müslim, *Mebâhis fî i'câzi'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1988), 36.

¹⁰³ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1988), 2/116.

¹⁰⁴ İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize: Kur'an-ı Kerim'in İlmî ve Edebî Sırları* (İstanbul: İmaj Yayıncılık, 2005), 332.

¹⁰⁵ Tûr 52/34.

¹⁰⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 2/1017.

¹⁰⁷ el-Bâkılânî, *I'câzü'l-Kur'an*, 287.

Kur'an'ın i'câz yönleri hakkında İslâm âlimleri farklı tasnif ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hanefî usûlcülerinden Ahmed b. Ali el-Cessâs (ö. 371/981), Kur'an'ın i'câzını sadece lafzî üstünlükle sınırlamayıp, nazmı, belâgati ve veciz ifadesiyle birlikte birçok yönüyle değerlendirmiştir.¹⁰⁸ Rummânî (ö. 384/994), Kur'an'da yedi i'câz yönü bulunduğunu ifade etmiş¹⁰⁹; Hattâbî (ö. 388/998) bu sayıyı üç temel başlıkla sınırlandırmıştır.¹¹⁰ Modern dönemde ise Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (ö. 1367/1948), Kur'an'ın i'câzına dair on dört ayrı yön tespit etmiştir.¹¹¹ Bu görüşler arasında farklılık bulunsada, birçok âlimin üzerinde birleştiği temel i'câz vecihleri arasında Kur'an'ın gaybî haberleri, belâgati, fesâhati, beyân gücü, nazmı, psikolojik etki kabiliyeti, teşrî' hükümleri ve ilmî hakikatlere işaret eden yönleri yer almaktadır. Bu bağlamda, özellikle modern dönemde Kur'an'ın ilimlerle ilişkisini merkeze alan ilmî i'câz anlayışı, i'câz kavramının çağdaş bir vechî olarak ele alınmasını mümkün kılmaktadır.

Kur'an'ın ilmî i'câzına delil teşkil ettiği düşünülen bazı âyetler, özellikle tabiat olayları ve kozmik düzene dair içerikleriyle dikkat çekmektedir. Astronomi biliminin alanına giren konularla ilgili olarak Kur'an-ı Kerîm'de; evrenin yaratılışı, genişlemesi ve daralması, dünyanın oluşumu, şekli ve dönme hareketi, göklerin ve yerin yaratılması, kozmik düzen ve çekim kuvveti, güneş ve ayın yörüngesel hareketleri gibi hususlarda insanları düşünmeye sevk eden ve ilmî araştırmaları teşvik eden birçok âyet yer almaktadır.¹¹² Kur'an-ı Kerîm'de jeoloji ilminin alanına giren konulara da çeşitli âyetlerde temas edilmektedir. Yeryüzündeki düzen ve uyuma ilişkin olarak yerin ölçülü biçimde döşenmesi, dağların yerleştirilmesi ve bitkilerin yetiştirilmesi gibi hususlar¹¹³ zikredilmektedir. Bunun yanı sıra kömürün oluşum sürecine işaret eden ifadeler¹¹⁴, demirin¹¹⁵, altının¹¹⁶ ve gümüşün¹¹⁷ insan hayatındaki yeri vurgulanmaktadır. Ayrıca petrolün oluşumuyla ilişkilendirilebilecek beyanlar¹¹⁸ ile yer altı sularının oluşumu ve döngüsüne dair bilgiler¹¹⁹ yer almaktadır. Bu âyetlerde zikredilen hususlar, yer kabuğunda bulunan

¹⁰⁸ Ahmed b. Ali el-Cessâs (ö. 371/981), *Ahḳâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405), 5/34.

¹⁰⁹ Ebû Hasan el-Rummânî (ö. 384/994), *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'an, Selâsu resâ'il fî i'câzi'l-Kur'an* içinde, thk. Muhammed Abdullâh Halefullah, Muhammed Zekeriyâ Selâm (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 75.

¹¹⁰ el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Bustî (ö. 388/998), *Beyânu'l-i'câz, Selâsu resâ'il fî i'câzi'l-Kur'an* içinde, thk. Muhammed Abdullâh Halefullah, Muhammed Zekeriyâ Selâm (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 27.

¹¹¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 2/260–314.

¹¹² En'âm 6/97; Hûd 11/7; Enbiyâ 21/30; Fussilet 41/11; Câsiye 45/13; Mülk 67/3–5.

¹¹³ Hicr 15/19; Enbiyâ 21/31; Lokmân 31/10; Kâf 50/7; Murselât 77/27; Nebe' 78/6–7.

¹¹⁴ A'lâ 87/5

¹¹⁵ Hadîd 57/25

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/14

¹¹⁷ Tevbe 9/34

¹¹⁸ A'lâ 87/4.

¹¹⁹ Zümer 39/21

madenlerin, enerji kaynaklarının ve su rezervlerinin yaratılışına dair dikkat çekici unsurlar olarak jeolojik bakımdan da değerlendirilebilecek niteliktedir.

Kur'an-ı Kerîm'de yer alan kevnî âyetlerin bir kısmı, canlılara dair kapsamlı bilgiler sunarak biyoloji ilminin çeşitli alanlarına temas etmektedir. Bu bağlamda botanik ile ilgili olarak bitkilerin çeşitliliği ve yetiştirme süreçleri¹²⁰, zoolojiye dair olarak hayvanların özellikleri ve davranışları¹²¹ zikredilmektedir. Ayrıca aşılama olgusuna¹²², hayatın kaynağı olan suyun farklı işlevlerine ve canlılar üzerindeki etkisine¹²³ değinilmektedir. Bunun yanında genetik yapının oluşumuna ve canlıların biçimlendirilmesine dair ifadeler¹²⁴ de yer almaktadır. Bu âyetler, biyolojik süreçler ve canlıların yaratılışına ilişkin önemli veriler sunmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'de, Yüce Allah'ın kudretini ortaya koyan, insanları tefekküre sevk eden ve ilim ehline araştırma yönünde teşvik sunan tıpla ilgili pek çok kevnî âyet yer almaktadır.¹²⁵ İnsanın sağlığını ve yaratılış aşamalarını konu edinen bu âyetlerde, çamur merhalesi¹²⁶, nutfe¹²⁷, alaka¹²⁸, mudğa¹²⁹, kemik, kol ve bacak yapısı¹³⁰, cinsiyet¹³¹, yüz¹³², kulak ve göz¹³³, üç karanlık evre¹³⁴, gebelik¹³⁵, doğum¹³⁶, emzirme¹³⁷, anatomi¹³⁸, fizyoloji¹³⁹ ve koruyucu hekimlik¹⁴⁰ gibi birçok konuya temas edilmektedir. Bu âyetler, insanın biyolojik ve tıbbî yönlerini, yaratılış safhalarını ve sağlıkla ilgili prensipleri ortaya koyan önemli veriler sunmaktadır.

Kevnî âyetlerde yer alan jeoloji, biyoloji, tıp, kozmoloji, astronomi ve diğer tabiat bilimlerine dair beyanlar dikkate alındığında, Kur'an-ı Kerîm'in ilmî i'câzı açıkça ortaya çıkmaktadır. Kur'an, nüzûl döneminde yaşayan insanların anlayış seviyelerine uygun bir üslup

¹²⁰ Ra'd 13/3; Nahl 16/67

¹²¹ En'âm 6/38; Nahl 16/68

¹²² Hicr 15/22

¹²³ Bakara 2/164; A'râf 7/50; Hûd 11/40-44; Nahl 16/10-11; Furkân 25/48; Kâf 50/9; Vâkıa 56/54

¹²⁴ İnfitâr 82/8

¹²⁵ Bakara 2/222; Âl-i İmrân 3/6; Nisâ 4/22; Meryem 19/8, 9, 16; Hac 22/5; Mü'minûn 23/12-14; Secde 32/8; Fâtır 35/11; Zümer 39/6; Mü'min 40/67; Necm 53/45-46; Talâk 65/4; Kıyâme 75/38; İnsan 76/2; Mürselât 77/20-23; Abese 80/17-19; İnfitâr 82/6-8; Târik 86/5-6.

¹²⁶ Hicr 15/26, 28, 33; Hac 22/5; Mü'minûn 23/12; Rûm 30/20; Secde 32/7; Sâffât 37/11; Sâd 38/71-72; Rahmân 55/14

¹²⁷ Hac 22/5; Mü'minûn 23/14; Mü'min 40/67; Abese 80/19.

¹²⁸ Hac 22/5; Mü'minûn 23/14; Mü'min 40/67; Kıyâme 75/38; Alâk 96/2

¹²⁹ Hac 22/5; Mü'minûn 23/14

¹³⁰ Bakara 2/59; Mü'minûn 23/14

¹³¹ Şûrâ 42/49-50; Kıyâme 75/39

¹³² Haşr 59/24; Teğâbün 64/3; İnfitâr 82/6-8

¹³³ Mü'minûn 23/78; Secde 32/9; Nahl 16/78; Mülk 67/23

¹³⁴ Zümer 39/6

¹³⁵ Ahkâf 46/15; Ra'd 13/8

¹³⁶ Ahkâf 46/15

¹³⁷ Bakara 2/33

¹³⁸ A'râf 7/69; Fâtır 35/1

¹³⁹ Nahl 16/66

¹⁴⁰ Bakara 2/222; Nisâ 4/22

kullanmakla birlikte, içerdği bilimsel hakikatler her çağın ilmî birikimine hitap edebilecek şekilde çok boyutlu anlam katmanları taşımaktadır. Özellikle kozmoloji ve astronomi alanında; gök cisimlerinin yaratılışı, yörüngeleri, düzenli hareketleri, evrenin genişlemesi, gece-gündüz döngüsü, güneş ve ayın konumları ile yıldızların işlevleri gibi konulara temas eden âyetler, hem teolojik delil hem de ilmî araştırmaya teşvik unsuru niteliği taşımaktadır. Bunun yanında jeolojik süreçler, yer kabuğunun oluşumu, madenler ve enerji kaynakları; biyolojide bitkilerin ve hayvanların özellikleri, genetik yapı ve canlıların yaratılış safhaları; tıpta ise insanın anatomik ve fizyolojik yapısı ile koruyucu hekimlik gibi pek çok başlık, Kur'an'da hem düşünmeye sevk eden hem de bilimsel çalışmaları destekleyen bir içerikle sunulmaktadır. Ancak kevnî âyetlerin bilimsel tefsirinde, yorumların doğruluğu ve geçerliliğinin sağlanabilmesi için, çağımızda bilimsel geçerliliği ispatlanmış ve deneysel olarak doğrulanmış verilerin esas alınması gerekmektedir. Böylece Kur'an'ın bilimsel içerikli âyetleri, her dönemde yeni anlam boyutlarıyla yorumlanabilmekte ve çağın güvenilir bilimsel verileriyle birlikte değerlendirildiğinde, onun i'câzının sürekliliğini ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'an'ın yalnızca tarihsel bir hitap metni olmadığını, aynı zamanda tüm zamanlara ve bütün insanlığa seslenen evrensel bir bilgi kaynağı olduğunu göstermektedir.

1.1.5 Bilimsel Tefsire Yönelik Görüşler

Bilimsel tefsir, Kur'an'ın kevnî âyetlerinin dönemin ilmî verileri ışığında yorumlanmasını esas alan bir yaklaşım olup hem klasik hem de modern dönemde farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu yöntemi benimseyenler, Kur'an'ın evrendeki düzeni ve tabîî olayları konu edinen âyetlerinin bilimsel hakikatlerle uyumlu olduğunu savunarak bu alanın tefsir disiplinine zenginlik kattığını ileri sürmektedir. Öte yandan, bilimsel tefsire mesafeli yaklaşanlar, Kur'an'ın temel amacının hidâyet olduğunu ve değişken bilimsel verilerle açıklanmasının anlamı sınırlandırabileceğini dile getirerek bu yönteme eleştiriler yöneltmektedir. Bu bağlamda, bilimsel tefsir anlayışı etrafında şekillenen görüş ayrılıklarını konuyu savunanlar ve karşı çıkanlar şeklinde iki ayrı başlık altında ele almak yerinde olacaktır.

1.1.5.1 Bilimsel Tefsiri Savunanlar ve Delilleri

Bilimsel tefsiri savunan yaklaşım, vahyin evrensel mesajının tarih boyunca oluşan ilmî ve tecrübî birikimle birlikte okunabileceğini ileri sürer. Buna göre söz konusu okuma, yalnızca modern döneme mahsus bir arayış değil, farklı çağlarda değişen bilgi rejimleriyle temas ederek süreklilik kazanan bir yorum tarzıdır. Metnin maksat ve bağlamı korunmak kaydıyla kevnî olgulara ilişkin veriler anlam açıklamasında yardımcı bir unsur olarak değerlendirilir, böylece

yorumun ufku içinde metin ile tecrübe arasında karşılıklı bir etkileşim kurulmuş olur. Savunucular, bu çerçevede delillerini genel olarak naklî ve aklî iki ekseninde temellendirir; bir yandan metnin kuşatıcı ve muciz boyutuna, diğer yandan akıl, gözlem ve deneyin sağladığı imkânlarla atıf yaparak ilmî bulgularla metin arasında tutarlılık ve karşılıklı teyit ilişkisi kurmayı amaçladıklarını ifade ederler.

Tarih boyunca bazı âlimler, Kur'an'ı bilimsel açıdan yorumlamayı amaç edinmiş ve bu doğrultuda kendi görüşlerini destekleyebilecek âyetlerin tespiti için dikkate değer çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu süreçte, söz konusu âyetlerin bağlamı farklı bir duruma işaret etse dahi, Kur'an'da ilmî veya bilimsel anlamda her şeyin bulunduğu düşüncesinden hareketle bu âyetler ilgili yorumlara konu edilmiştir.¹⁴¹

İslam dünyasında Kur'an'ın bilimsel olarak yorumlanmasını benimseyenler ile bu yaklaşımı savunanların, üç ayrı kategori altında incelenmesi mümkündür. Buna göre, âyetlerden bilimsel çıkarım yapma konusunda aşırı yorumlara yönelenler, bu yöntemi kısmen benimseyenler ve tamamen reddedenler şeklinde bir tasnif yapılabilir.¹⁴²

Bilimsel tefsir olarak adlandırılan bu yaklaşımı benimseyenler, görüşlerini temellendirmek amacıyla Kur'an'daki bazı âyetleri delil olarak öne sürmüşlerdir. Onlara göre, *“Biz sana Kitab'ı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik”*¹⁴³ ve *“Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”*¹⁴⁴ mealindeki âyetler, bu anlayışın meşruiyetini desteklemektedir. Modern dönemde daha sistematik bir nitelik kazanan bu yaklaşımın savunucuları, ayrıca *“Biz onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde, hak olduğu onlara iyice belli oluncaya kadar delillerimizi göstereceğiz”*¹⁴⁵ âyetini de yorumlarına dâhil etmiş; bu bağlamda *“dış dünyadaki deliller”* ifadesini modern bilimin keşifleri olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴⁶

Bilimsel tefsir anlayışını savunanlar, delillerini naklî ve aklî olmak üzere iki ana başlık altında temellendirmiştir. Naklî deliller kapsamında, Kur'an'da her şeyin bilgisinin yer aldığını bildiren âyetler¹⁴⁷, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an'ı araştırmaya teşvik eden sözleri ile sahabe ve selef âlimlerinin beyanları, bu yaklaşıma yönelenlerin temel dayanaklarını oluşturmuştur. Aklî deliller bağlamında ise, Kur'an'ın evrensel niteliği ve icaz yönü dikkate alındığında, onun tüm milletler tarafından anlaşılmasının gerekliliği vurgulanmış; bilimsel icazın inkâr edenleri aciz

¹⁴¹ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 40.

¹⁴² Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 44.

¹⁴³ Nahl 16/89

¹⁴⁴ En'âm 6/38

¹⁴⁵ Fussilet 41/53

¹⁴⁶ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 97.

¹⁴⁷ En'âm 6/38; En'âm 6/59; Nahl 16/89; Yûnus 10/61; Sebe' 34/3.

birakabilecek bir güce sahip olduğu ve kevnî âyetlerin bilimsel bakış açısıyla yorumlanması İslam’a daveti kolaylaştıracağı yönünde görüşler ileri sürülmüştür.¹⁴⁸

Bilimsel tefsir anlayışını benimseyen bazı araştırmacılar, bu yöntemi Kur’an’ın icaz yönlerinden biri olarak değerlendirmekte ve birçok bilim insanının iman etmesini bu özelliğe bağlamaktadır. Tıp alanında çalışmalarıyla tanınan Maurice Bucaille ile embriyoloji sahasındaki araştırmalarıyla uluslararası düzeyde bilinen ve eserleri Türkiye’deki tıp fakültelerinde de okutulan Keith L. Moore, bu bağlamda örnek gösterilen isimler arasında yer almaktadır.¹⁴⁹

Bilimsel tefsir anlayışını sistematik bir çerçeveye kavuşturarak güçlü biçimde savunan Gazzâlî’den günümüze kadar, bu yaklaşım tarih boyunca farklı dönemlerde taraftar bulmayı sürdürmüştür. Günümüzde de bu ekole ilgi duyanlar bulunmaktadır. Türkiye’de bu anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan ve bu doğrultuda eserler kaleme alan Celal Kırca, Kur’an’da yer alan bilgilerin kapsamlı ve çok yönlü olduğunu; muhatabının insan olması dikkate alındığında, insanla ilişkili tüm varlıklara dair bilgilerin Kur’an’da bulunduğunu ileri sürmüştür.¹⁵⁰ Celal Kırca, Kur’an’da farklı bilim dallarına ilişkin bilgilerin yer aldığını belirtmekle birlikte, bu bilgilerin ayrıntılı olmadığını ve mevcut verilerin sistematik bir yapıya sahip bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre, bu verilere dayanarak sistem oluşturma görevi insana aittir. Bu çerçevede, fıkıh ilminin Kur’an’da sistematik olarak yer almadığını, ancak İslam hukukçularının sünnet ve içtihat yoluyla kendi hukuk sistemlerini geliştirdiklerini örnek olarak göstermektedir. Kırca, bu alana dair bilgilerin Kur’an’da mevcut olduğunu, ancak bu yönüyle Kur’an’ın klasik anlamda bir hukuk kitabı niteliği taşımadığını vurgulamaktadır. Benzer şekilde, bu sonucun diğer alanlar ve ekoller için de geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Kur’an’ın kendine özgü bir üslup ve bilgilendirme yöntemine sahip olduğunu, bu bilgilendirmenin beşerî bilgilendirme tarzıyla karşılaştırılamayacağını belirtmektedir.¹⁵¹

Kur’an’ın mahiyetine ve amaçlarına ilişkin değerlendirmeler, onun içerdiği bilgilerin kapsamı ve sunuluş biçiminin doğru anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. İlahi kelam, çeşitli alanlara dair veriler içermekle birlikte, temel hedefini insanın hidâyetine yöneltmiş ve bu amaç doğrultusunda hayatın farklı boyutlarına dair rehberlik etmiştir. Bu bağlamda, Kur’an, bir hukuk, tarih, astronomi, tıp, fıkıh veya kelam kitabı değildir. Onun temel amacı, Allah’a kulluğu öğretmek suretiyle insanın hidâyetine vesile olmak ve içerdiği hükümler yerine getirildiğinde,

¹⁴⁸ Veysel Güllüce, “Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir”, *Kur’an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 124-132.

¹⁴⁹ Hayati Aydın, “Bilimsel Tefsir Anlayışına Karşı Çıkanlara Reddiye Bağlamında Bilimsel Tefsir ve İlmî Değeri”, *Kur’an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 105.

¹⁵⁰ Kırca, *Kur’an ve Modern Bilim*, 46.

¹⁵¹ Celal Kırca, *Kur’an ve Fen Bilimleri*, 58-59.

bireyi hem dünya hem de ahiret hayatında mutlu sona ulaştırmaktır. Kur'an incelendiğinde, insanları bilim ve teknoloji alanına yönlendiren âyetlerin de bulunduğu görülmektedir. Ancak bu âyetlerin, vermek istediği temel mesajdan koparılmadan ve bağlamı korunarak ele alınması, daha isabetli bir yaklaşımdır.¹⁵²

Sonuç olarak, bilimsel tefsir anlayışı, tarih boyunca farklı dönemlerde çeşitli müfessirler tarafından benimsenmiş, ilahî metnin kevnî âyetlerinin dönemin ilmî birikimi ışığında yorumlanması gerektiği yönünde bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu ekolün savunucuları, delillerini hem naklî hem de aklî temellere dayandırmış; Kur'an'ın her dönemde bütün insanlığa hitap eden evrensel mesajının, bilimsel verilerle desteklenerek daha geniş bir muhatap kitlesi tarafından anlaşılabilirliğini ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, Kur'an'ın temel amacının Allah'a kulluğu öğretmek ve insanı hidâyete ulaştırmak olduğu gerçeği, âyetlerin asıl bağlamının korunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, bilimsel tefsir yaklaşımında ilmî verilerden yararlanılırken, metnin bütüncül yapısı ve asli mesajı göz ardı edilmemelidir; tarih boyunca olduğu gibi bugün de vahyin rehberliği, çağın imkânlarıyla birlikte ancak bağlamdan kopmadan değerlendirilmelidir.

1.1.5.2 Bilimsel Tefsire Karşı Çıkanlar ve Delilleri

İnsanlık tarihinde ortaya konulan hemen her ilmî mesele, farklı görüşlerin savunucuları ve muhalifleriyle birlikte varlık göstermiştir. Bu durum, bilimsel tefsir yöntemi için de geçerli olmuş; Gazzâlî (ö. 505/1111) döneminden itibaren bu yaklaşımı savunup uygulayanlar bulunduğu gibi, eleştiren ve karşı çıkanlar da olmuştur. Nitekim bilimsel tefsir metoduna ilişkin pek çok eserde ifade edildiği üzere, Kur'an'a yönelik bu yorumsal yaklaşım hakkındaki en güçlü ve kapsamlı eleştirilerden biri, Şâtıbî (ö. 790/1388) tarafından yapılmıştır.¹⁵³

Şâtıbî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde, Kur'an'ın indirildiği dönemde muhatap aldığı Arap toplumunun anladığı şekilde yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, esas olan bu ilk muhatapların anlayışıdır. Önceki veya sonraki nesillerin kavrayış biçimlerinden hareketle Kur'an'ı anlamaya çalışmak; tabiat, matematik, mantık, felsefe veya diğer ilimlere dair bilgileri Kur'an'a izafe etmek, sınırları aşmak anlamına gelir. Nitekim Kur'an'ı ve ondaki ilimleri en iyi bilen sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden bu tür bilgilerin bize ulaşmamış olması da bu görüşün en güçlü delillerinden biridir. Şâtıbî'ye göre Kur'an, sadece indiği dönemde Arapların aşına

¹⁵² Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 198-199; Celal Kırca, *Kur'an ve Modern Bilim*, 22; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 237-238; Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 110.

¹⁵³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 305; Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 210; Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 107; Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 43.

olduğu ilimlere temas etmiş; bunda ise asıl hedef, onları hidâyete erdirmek, küfürden kurtararak imana yöneltmektir.¹⁵⁴

Şâtıbî'ye göre İslam şeriatı, ümmî bir şeriattır; zira ümmî bir topluma gönderilmiştir. Allah, ümmî bir kavme, onların anlayacağı bir dil ile konuşan ümmî bir peygamber göndermiştir. İlgili âyetler de bu duruma işaret etmektedir.¹⁵⁵ Kur'an, muhataplarının aşına oldukları konuların dışına çıkmamış; onların idrak edemeyeceği hususların yer alması, “teklif-i mâ lâ yutâk” yani güç yetirilemeyecek şeylerle yükümlü kılma anlamına geleceğinden, bu durum aklen imkânsız görülmüştür. Dolayısıyla, önceki veya sonraki dönemlere ait tüm ilimlerin Kur'an'da bulunduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu tür iddialar ve rivâyetler sahih kabul edilmemektedir. Selef-i salihinden olan âlimlerin, Kur'an'da bilinen ilimler dışında ilimler aradıklarına ve bu türden meselelere dair eserler ortaya koyduklarına dair bize intikal eden hiçbir şey de olmamıştır.¹⁵⁶ Bu ve benzeri ifadelerinin ardından Şâtıbî, bilimsel tefsir anlayışını savunanların ve her türlü ilmin Kur'an'da yer aldığını ileri sürenlerin, bu iddialarını temellendirmek üzere sundukları âyetlere yönelik cevaplar vermekte ve söz konusu âyetlerin yanlış yorumlandığını belirtmektedir.

Şâtıbî, görüşlerini şu şekilde özetlemektedir:

Kur'an'da bulunmayan bir unsuru ona nispet etmek caiz olmadığı gibi, içerdiği bir hususu inkâr etmek de doğru değildir. Bu nedenle Kur'an'ın anlaşılmasında, özellikle Araplara özgü kabul edilen ilimlerin yardımcı unsur olarak benimsenmesi ve bunlarla yetinilmesi gerekmektedir. Zira ancak bu yolla Kur'an'daki şer'î hükümlere ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla, bundan farklı bir yöntemle Kur'an'ı anlamaya çalışan kimse, onu doğru anlamamış ve Allah ile Resulüne yalan isnatta bulunmuş olur.¹⁵⁷

Şâtıbî'nin bilimsel tefsire karşı çıkmasının çeşitli sebepleri olmakla birlikte, bu yaklaşımının temelinde Kur'an'ın ilk muhataplarının ümmî oluşu ve mesajın onların anlayış düzeyiyle sınırlandırılması anlayışı yer almaktadır. Onun bu tutumunda, “ümmîlik” ile “mükellefiyet” kavramları arasında kurduğu güçlü bağ dikkat çekicidir. Şâtıbî, meseleyi fikhın temel kaideleri çerçevesinde ele almakta ve mükellefiyet sınırını belirlemede ümmîlik düzeyini esas almaktadır. Ona göre, ümmî bir kimsenin muhatap olduğu emir ve nehiylerden sorumlu tutulabilmesi için, inanç ve amel alanındaki tüm yükümlülüklerin, onun kavrayabileceği seviyede olması gerekir; aksi takdirde bu durum “teklif-i mâ lâ yutâk” ile yükümlü kılmak

¹⁵⁴ Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Uşûli's-Şerî'a*, 2/71-76; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2/328; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 772; İsmail Güllüce, *Kur'an'da Temsiller ve Hikmetleri*, 47.

¹⁵⁵ Âl-i İmrân, 3/20; A'râf, 7-157; Cuma, 62/2.

¹⁵⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/78.

¹⁵⁷ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/81-82; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, 108.

anlamına gelir ki, böyle bir durum imkânsızdır.¹⁵⁸ Zira Allah, insanları kapasitelerinin üstünde olan hususlarla mükellef kılmamıştır. İnsanlar arasında zekâ ve idrak farklılıkları bulunsa da mükellefiyetlerde ölçü olarak genel anlayış düzeyi esas alınmıştır. Bunun üzerindeki anlamalar ise istisna niteliğindedir ve istisnalar kaideyi bozmaz. Dolayısıyla mükellefiyetin sınırı, herkesin anlayabileceği seviyedir.¹⁵⁹

Usul âlimi olması sebebiyle görüşlerini güçlü bir mantık örgüsü içerisinde sunan ve delillerle destekleyen Şâtıbî'nin bilimsel tefsire yönelik bu eleştirel tutumu, ilmî çevrelerde etkili olmuş; onun sonrasındaki dönemde, Kur'an'a bilimin gelişmeleri ışığında yaklaşarak yeni yorumlar ortaya koyan nitelikli eserler telif edilememiştir. Ancak XIX. yüzyılda bilimsel gelişmelerin hız kazanması ve birçok yeni keşfin yapılması, bilimsel tefsir çalışmalarını yeniden gündeme taşımış; XX. yüzyılda kaleme alınan bazı eserlerde ise Şâtıbî'nin ileri sürdüğü görüşlere cevaplar verilmeye başlanmıştır.

Şâtıbî'nin bilimsel tefsire yönelik görüşlerine getirilen cevaplarda, Kur'an'ın ilk muhataplarının ümmî oluşunun bu durumun kalıcı olacağı anlamına gelmediği vurgulanmaktadır. Kur'an'ın amacı, ümmî bir toplumu ilim ve hikmetle donatarak cehaletten kurtarmaktır. Vahiy süreci boyunca muhatapların seviyeleri gözetilmiş, ancak onlara pek çok yeni bilgi de öğretilmiştir. Hz. Peygamber'in ümmîliği, onun beşer üstü bir kelim olan Kur'an'ı aktarmasının delili olarak görülmüş; İslam tarihi boyunca ilme, okuma-yazmaya, yabancı dilleri öğrenmeye ve dini metinlerin ezberlenip anlaşılmasına verilen önem, İslam'ın hedefinin insanlığı ümmîlikten kurtarmak olduğunu göstermiştir. Ayrıca ilk nesillerden bilimsel tefsire dair bir mirasın bulunmaması, sonraki nesillerin bu alanda eser vermesine engel değildir. Zira ilim, nesiller arası bir birikimdir ve zamanla gelişir; Kur'an ise asırlar geçtikçe gençleşen bir mucizedir.¹⁶⁰ Bu değerlendirmeler, bilimsel tefsire yönelik eleştirilere verilen cevaplar bağlamında isabetli bir yaklaşım olarak görülmektedir. Zira söz konusu argümanlar, hem Kur'an'ın i'caz yönüyle her döneme hitap eden dinamik yapısını hem de ilmin tarihsel süreçte birikerek gelişen mahiyetini ortaya koymakta; böylece bilimsel tefsir çalışmalarının sonraki nesiller tarafından da yapılabilceğini temellendirmektedir.

Şâtıbî'nin ileri sürdüğü gerekçeleri ayrıntılı biçimde açıklayan ve bu görüşlerin son derece sağlam olduğunu savunan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1977) de bilimsel tefsir anlayışına

¹⁵⁸ Bakara, 2/286.

¹⁵⁹ Zehebî, *et-Tefsir ve 'l-Müfessirün*, 2/356-358; Ahmet Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2016), 10.

¹⁶⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve 't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye, 1984), 1/44-45; Karadâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, 444; Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*, 108; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 47-48; Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 11.

karşı çıkmıştır. Ona göre, nüzûl dönemindeki muhataplar tarafından bilinmeyen ve sonradan ortaya çıkan bazı ıstılâhî anlamların Kur'an lafızlarına yüklenmesi, Kur'an'ın belağatının gözetilmemesi sonucunu doğurur. Bu nedenle, Kur'an'daki lafızlara yüklenen anlamların, nüzûl dönemindeki muhatapların bildiği manalarla uyumlu olması gerekmektedir. Ayrıca, günümüzde doğruluğu kabul edilen bir bilimsel verinin yanlışlığının ortaya çıkması halinde, bu verinin terk edilmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla, Kur'an'da bütün ilimlerin bulunduğunu savunmak, yanlış bir nazariyenin Kur'an'da mevcut olduğu kabul edildiğinde, Müslümanların ana kaynakları hakkında şüpheye düşmelerine yol açabilir.¹⁶¹

Bilimsel tefsire yöneltlen eleştiriler, yalnızca belirli şahısların görüşlerinden ibaret olmayıp, farklı temalar etrafında toplanmaktadır. Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren modernleşme sürecinin etkisiyle tefsir alanında kaleme alınan eserlerde, dönemin ilmî gelişmelerinin yansımaları açıkça görülmektedir. Bu süreçte bilimsel tefsir çalışmalarının artması, bazı âlimleri çeşitli açılardan bu yönetime karşı eleştiriler geliştirmeye sevk etmiştir. Ortaya konan eleştiriler, Kur'an'ın amacıyla bağdaşmama, değişken bilimsel teorilere dayanma, âyetleri asli anlamından uzaklaştırma ve metodolojik sorunlar gibi başlıklar altında değerlendirilebilir.

Kur'an'ın amacıyla bağdaşmama eleştirisi, bilimsel tefsire karşı geliştirilen en temel yaklaşımlardan biridir. Bu görüşe göre Kur'an, bilimsel teorileri veya fen ilimlerini öğretme gayesi taşımamaktadır. Böyle bir yaklaşım, i'câzıyla çelişen tevillere yol açabileceği gibi, değişken bilimsel verilerle ilişkilendirildiğinde Kur'an'ın da değişken bir metin gibi algılanması tehlikesini doğurur.¹⁶² Benzer şekilde, âyetteki "her şey"¹⁶³ ifadesinden bütün ilimlerin ve sanatların kastedildiğini savunmak ve bu yorumu doğrulamak amacıyla Kur'an'ın gerçek anlamını değiştirmek, kaçınılması gereken bir hatadır.¹⁶⁴

Değişken bilimsel teorilere dayanma sorunu da eleştirilerin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Bilimsel bilgilerin zamanla değişmesi, bugün doğru kabul edilen bir teorinin yarın geçersiz hâle gelebileceği gerçeğini ortaya koyar. Bu durum, Kur'an'ı bu tür verilere dayalı olarak yorumlamanın güvenilirliğini zedeleyebilecek bir unsur olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁵

¹⁶¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2/430; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 236-237; Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 46.

¹⁶² Mahmud Şeltût, bilimsel tefsire yönelik eleştirilerini 1941 yılı Nisan ayında *Mecelletü'r-Risâle* dergisinin 407 ve 408. sayılarında yayımlamıştır. Muhyiddin Baltacı, *Dirasatûn fi'l-Tefsîr ve Ahvalihi* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1987), 199.

¹⁶³ Nahl 16/89.

¹⁶⁴ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 3/47.

¹⁶⁵ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, B. Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 1/377-379; Fehd Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Râbi 'Aşer*, 2/584.

Asli anlamdan uzaklaşma ve yorum sapması eleştirisi, bilimsel tefsire yönelik dikkat çeken bir diğer temadır. Bu bakış açısına göre bilimsel teorilerle yapılan yorumlar, âyetleri nüzûl bağlamından koparır, onların kutsiyetini ve gayesini zedeler, ayrıca çeşitli tartışmalara açık hâle getirir.¹⁶⁶ Bazı eleştiriler, âyetlerin ilk muhatapların anlayabileceği çerçevede yorumlanması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁶⁷

Metodolojik hatalar ve bid‘at nitelemesi ise eleştirilerin daha sert bir yönünü ifade etmektedir. Bu yaklaşımda bilimsel tefsir, yöntem açısından sakıncalı bulunmakta; ilmin Kur‘an’a üstün olduğu izlenimi verdiği, Kur‘an’ın mahiyet ve vazifesine dair yanlış bir algı oluşturduğu belirtilmektedir. Ayrıca değişken teoriler karşısında âyetleri sürekli teville zorlama tehlikesi dile getirilmektedir.¹⁶⁸ Bazı âlimler ise bu yöntemi “ahmakların çıkardığı bir bid‘at” olarak nitelendirmiştir.¹⁶⁹

Bilimsel tefsire yönelik olarak ortaya konulan eleştiriler, yöntemin sınırlarını belirleme ve muhtemel aşırılıkları önleme bakımından önemli tespitler içermektedir. Özellikle, Kur‘an’ın asıl gayesinin ilmî teoriler öğretmek olmadığı, değişken bilimsel verilerle sınırlandırılmasının metnin sabit ve evrensel mesajını zedeleyebileceği yönündeki yaklaşımlar isabetli görülmektedir. Bununla birlikte, eleştirilerin bir kısmı, bilimsel tefsiri tüm formlarıyla reddetme eğiliminde olarak, ilim-vahiy ilişkisini bütünüyle dışlama riskini barındırmaktadır. Hâlbuki ilmî verilerin, kevnî âyetlerin anlaşılmasında yardımcı bir unsur olarak değerlendirilmesi; nüzûl bağlamına, metnin lafzına ve i‘câzına sadık kalmak şartıyla, tefsirin anlam derinliğini artırabileceği gibi çağdaş muhataplar nezdinde hitap gücünü de güçlendirecektir. Dolayısıyla, bilimsel tefsir yaklaşımına dair getirilen tenkitler, yöntemin sağlıklı sınırlarını belirlemek açısından dikkate değer olmakla birlikte, Kur‘an’ın çağlar üstü mesajının ilmî perspektiflerle irtibatlandırılması imkânını tamamen göz ardı etmemelidir.

1.2 Tantâvî Cevherî’nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Modern dönemin önde gelen müfessirlerinden biri olan Tantâvî Cevherî’nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri, onun tefsir anlayışını ve düşünce dünyasını anlamada temel bir zemin teşkil etmektedir. Bu bağlamda öncelikle müellifin biyografisi ve yetişme süreci ele alınacak, ardından ilmî kişiliğini şekillendiren entelektüel yönleri üzerinde durulacak ve son olarak kaleme aldığı

¹⁶⁶ Muhammed Mustafa el-Merâğî, “Takriz”, Abdü’l-Azîz İsmâîl, *el-İslâm ve’t-Tıbbu’l-Hadis* (Kahire: Matbaatü’l-İ‘timâd, 1938), 3; Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 2/519; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr* (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rifet, ts.), 2/7; Fehd Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü’t-Tefsîr fî’l-Karni’r-Râbi’ ‘Aşer*, 2/584.

¹⁶⁷ Fehd Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü’t-Tefsîr fî’l-Karni’r-Râbi’ ‘Aşer*, 2/585-588.

¹⁶⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur‘an*, 1/378; er-Rûmî, *İtticâhâtü’t-Tefsîr*, 2/587.

¹⁶⁹ er-Rûmî, *İtticâhâtü’t-Tefsîr*, 2/588.

eserler tanıtılacaktır. Böylece hem yaşadığı dönemin ilmî ve fikrî atmosferindeki konumu hem de tefsir anlayışına zemin hazırlayan ilmî birikimi ortaya konmuş olacaktır.

Tantâvî Cevherî, 1278/1861 yılında Mısır'ın Zekâzîk şehrinin güneydoğusundaki Firavun harabelerine yakın Kefr Avadullah Hicâzî köyünde dünyaya gelmiştir. Babası çiftçi Şeyh Cevherî, annesi ise köyün itibarlı ailelerinden birine mensuptur. İlk eğitimini köyünde tamamlamış, bu süreçte Kur'an'ı hıfzetmiş ve amcası Şeyh Muhammed Şelbî'nin yönlendirmesiyle 1877'de Ezher Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Beş yıl süren eğitimine sağlık sorunları nedeniyle ara vererek köyüne dönmüş, bu dönemde çiftçilik yapmış ve tıbbı duyduğu ilgiyle eski eserlerden edindiği bilgilerle hem kendi rahatsızlığını hem de babasının hastalığını tedavi etmiştir. Bu süreçte tabiat bilimlerine ilgisi artmıştır. Sağlığına kavuşmasının ardından Ezher'e dönerek dört yıl daha öğrenimine devam etmiş, 1889'da Dârü'l-'Ulûm'a kaydolmuş ve 1893'te mezun olmuştur. Eğitim hayatında Arap dili, Şâfiî fikhî, belâgat ve aruz gibi alanlarda kendini geliştirmiş; hocaları arasında Ali el-Bûlâkî, Hasan et-Tavîl ve Ahmed Hamdi yer almıştır. Bazı kaynaklarda Muhammed Abduh'un öğrencisi olduğu belirtilmişse de bu bilgi doğru değildir; yalnızca bir eserin Abduh tarafından görülmesinden sonra kendisiyle tanıştığı bilinmektedir.¹⁷⁰

Eğitimini tamamladıktan sonra çeşitli okullarda öğretmenlik yapmış, 1900-1910 yılları arasında Kahire'de el-Medresetü'l-Hidîviyye'de görev almış, bu dönemde İngilizce öğrenmiş ve çeviriler yapmıştır. 1911'de Dârü'l-'Ulûm'da tefsir ve hadis, el-Câmiatü'l-Mısriyye'de ise İslâm felsefesi dersleri vermeye başlamış; ancak İngiliz işgaline karşı el-Hizbü'l-Vatanî Partisi'ne yakınlığı ve el-Livâ gazetesindeki yazıları sebebiyle bu görevlerinden uzaklaştırılmıştır. I. Dünya Savaşı sırasında İskenderiye'de el-Medresetü'l-Abbâsiyye'de öğretmenlik yapmış, 1917'de Kahire'ye dönerek yeniden ders vermeye başlamış, 1922'de emekliye ayrılmıştır. Öğrencileri arasında Muhammed Lutfî Cum'a ve Zakir Kadiri (Ugan) gibi isimler bulunmaktadır.¹⁷¹

Tantâvî, klasik İslâmî disiplinlerdeki derin bilgi birikimi ile modern bilimlere olan ilgisini bir araya getiren çok yönlü bir âlimdir. Ezher ve Dârü'l-'Ulûm'da aldığı eğitimle geleneksel ilimlere vukufiyet kazanmış, tabiat bilimleri, ruhiyat ve felsefe gibi alanlarda çalışmalar yaparak ilmî faaliyetlerini çağdaş düşünceyle ilişkilendirmiştir. Kur'an ile modern bilim arasında uyum bulunduğunu savunmuş; ilmî düşüncenin İslâm'ın asli ilkeleriyle çelişmediğini, aksine doğru anlaşılmasında önemli bir araç olduğunu belirtmiştir. Abdülazîz Câdû, eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş adlı eserinde onu dinî, ilmî, millî, sosyolojik ve siyasî yönleri güçlü, sıradan bir

¹⁷⁰ Abdülazîz Câdû, eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş, 11.

¹⁷¹ Abdülazîz Câdû, eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş, 18; Osman Aslan, Tantavî Cevherî Örneğinde Bilimsel Tefsir, 42.

âlimin ötesinde seçkin bir şahsiyet olarak değerlendirmekte; İslâm'ın değerini yükseltmek için fikir ve kalemiyle mücadele ettiğini ifade etmektedir.¹⁷²

Siyasi alanda da etkin olan Tantâvî, Mısır'ın bağımsızlık mücadelesine destek vermiş; Nehdatü'l-Ümme adlı eserinde savaş ve işgal temelli devlet anlayışını eleştirerek karşılıklı sevgi ve toplumsal fayda esasına dayalı bir yönetim modelini savunmuştur.¹⁷³ Düşünce sisteminde duyuların uyanışı, aklın etkin kullanımı ve Doğu toplumlarındaki gafletin giderilmesi önemli yer tutar. Ona göre bu zihinsel dönüşüm, cehalet ve sapkınlığın yerini bilgi, hakikat ve yakînin almasını sağlayacaktır.¹⁷⁴ Ayrıca ruhiyat ve ispritizma gibi alanlara da ilgi duymuş; Cem'îyyetü'l-Ehrâmî'r-Rûhiyye gibi kurumların faaliyetlerine katılarak Batı'da ve İslâm dünyasında dikkat çekmiştir.¹⁷⁵ 1939 yılında Mısır tarafından Nobel Barış Ödülü'ne aday gösterilmiş, ancak 12 Ocak 1940'ta Kahire'de vefat etmesi nedeniyle süreç tamamlanamamıştır.¹⁷⁶ Kaynaklarda müellifin kabri veya mezar yerinin konumuna dair ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır.

Eserleri arasında en kapsamlı olanı, sonuncusu mülhak olmak üzere yirmi altı cilt halinde yayımlanan *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*'dir. Bilimsel tefsir anlayışının en önemli örneklerinden biri kabul edilen bu eser, ansiklopedik düzeyde çok sayıda bilgi ve binden fazla görsel içermekte; İslâmî ve Batılı pek çok kaynağa, özellikle de Gazzâlî'ye atıfta bulunmaktadır.¹⁷⁷ Ayrıca *et-Tâcü'l-Murassa' bi-Cevâhiri'l-Kur'an ve'l-'Ulûm*, *en-Nizâm ve'l-İslâm*, *Nizâmü'l-Âlem ve'l-Ümem ev el-Hikmetü'l-İslâmiyyetü'l-Ülâ*, *Nehdatü'l-Ümme ve Hayâtuhâ*, *Kitâbu Eyne'l-İnsân*, *Kitâbu'l-Ervâh*, *Ahlâm fî's-Siyâse ve Keyfe Yetehakkaku's-Selâmu'l-Âmm*, *Behcetü'l-'Ulûm fî'l-Felsefeti'l-'Arabîyye ve Muvâzenetuhâ bi'l-'Ulûmi'l-'Asriyye*, *Berâ'etü'l-'Abbâse uhtî'r-Reşîd* gibi pek çok çalışması bulunmaktadır.¹⁷⁸ Bunların yanı sıra farklı konularda telif edilmiş yirmiden fazla eseri vardır.

Tantâvî, İngilizceye vakıf olup pek çok gayrimüslim âlimle irtibat hâlinde bulunmuş, özellikle John Lubbock'un *The Beauties of Nature and the World We Live in* adlı eserinden

¹⁷² Abdülaziz Câdû, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş*, 20.

¹⁷³ Tantâvî Cevherî, *Nehdatü'l-Ümme ve Hayâtuhâ* (Kahire, 1325 AH/1908 M).

¹⁷⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, 26/248-249.

¹⁷⁵ J. Jomier, "Le Cheikh Tantawi Djawhari", *Mélanges Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 6 (1969), 117-134; Abdülaziz Cadu, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş* (Kahire: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 2006); Frederik De Jong, "Djawharî, Tântâwî", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Supplement (Leiden: Brill, 2005), 262-263; Mehmet Suat Mertoğlu, "Tantavî Cevherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 579-580.

¹⁷⁶ Mehmet Suat Mertoğlu, "Tantâvî Cevherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 580.

¹⁷⁷ Câdû, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş*, 55-56.

¹⁷⁸ M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16/1 (2011), 100.

etkilenmiş, onunla uzun süre mektuplaşmıştır.¹⁷⁹ *Cemâlû'l-Âlem* ve doğa sevgisinin ön plana çıktığı diğer eserlerinde, Lubbock'un *The Pleasures of Life* ve *The Beauties of Nature and the Wonders of the World We Live in* adlı çalışmalarının etkisi açıkça görülmektedir.¹⁸⁰

Tantâvî Cevherî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun klasik İslâmî ilimler ile modern bilimleri uzlaştırma gayreti, toplumsal sorumluluk bilinci ve entelektüel çeşitliliği ön plana çıkmaktadır. Özellikle eğitim anlayışı, farklı disiplinlere olan ilgisi ve geniş yelpazede kaleme aldığı eserleri, tefsir alanındaki yaklaşımının entelektüel zeminini oluşturmaktadır. Bu entelektüel arka plan, onun *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eserinde somutlaşan tefsir anlayışının ve bilhassa bilimsel tefsir yöneliminin daha iyi kavranmasına imkân sağlamaktadır. Bir sonraki başlıkta, Tantâvî Cevherî'nin tefsir anlayışı, *el-Cevâhir*'in genel yapısı, metodolojik özellikleri ve bilimsel tefsir yaklaşımı çerçevesinde ele alınacaktır.

1.3 Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* Adlı Tefsirinin Yapısı, Metodu ve İlmi Yansımaları

Tantâvî Cevherî'nin tefsir anlayışı hem klasik tefsir geleneğine hâkimiyetini hem de modern bilimlere duyduğu ilgiyi yansıtan özgün bir karaktere sahiptir. Bu anlayış, en belirgin biçimde onun başlıca eseri olan *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*'da ortaya çıkmaktadır. Söz konusu eser, genel yapısı, metodolojik özellikleri ve bilimsel tefsir yaklaşımı birlikte ele alındığında, müellifin yorum tarzını, bilgi kaynaklarını ve Kur'an-bilim ilişkisine bakışını bütüncül şekilde ortaya koymaktadır.

1.3.1 *el-Cevâhir*'in Genel Yapısı ve Özellikleri

Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı eseri, mushaf tertibine göre hazırlanmış olup tefsir literatüründe hem klasik hem de modern unsurları bir araya getiren özgün bir yapıya sahiptir. Müellif, Kur'an'daki kevnî âyetleri modern bilimsel veriler ışığında ele alarak ilim ve vahiy arasında bütünlük kurmayı amaçlamış; bu yaklaşımıyla eser, klasik tefsir metodunu aşan ansiklopedik bir nitelik kazanmıştır.

Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı eseri, mushaf tertibine göre hazırlanmış olup ilk yirmi beş cildi Fâtiha Suresi'nden başlayarak Nâs Suresi'ne kadar olan bölümü kapsamaktadır. Müellif, daha sonra *Mulḥaku'l-Cevâhir* başlığı altında yirmi altıncı cildi telif etmiş ve böylece eser toplam yirmi altı cilt hâline gelmiştir. Tefsirin genel yapısı, sûrelerin bölümlere ayrılarak lafzî açıklamalarla başlanması ve ardından bilimsel içerikli başlıklar altında farklı alanlara ait

¹⁷⁹ H. K., "An Egyptian Candidate for the Nobel Peace Prize", *Egyptian Gazette*, 5 Aralık 1939.

¹⁸⁰ Majid Daneshgar, *Ṭaṇṭāwī Jawharī and the Qur'ān: Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century* (New York: Routledge, 2018), 21.

bilgilerin sunulması esasına dayanmaktadır. Tantâvî, açıklayıcı, sade ve öğretici bir anlatım tarzı benimsemiş; şekiller, haritalar ve istatistiksel veriler gibi görsel unsurlarla tefsirini destekleyerek ansiklopedik ve eğitici bir yapı oluşturmuştur. Klasik tefsir çizgisini takip eden ilk yirmi beş cildin aksine, yirmi altıncı ciltte müellif çeşitli ilmî, ahlâkî ve sosyal konulara dair bağımsız başlıklara yer vermiştir. Bu mülhak ciltte yer alan bazı başlıklar arasında zamanın tabakaları, rahmet hadisleri, hayvan davranışları, bitkilerdeki besin dengesi, ağız ve diş yapısındaki hikmetler, güneş ışığının etkileri, gezegenlerden sonra bilginin keşfi, manyetik sistemler, namaz sonrası psikolojik etkiler ve bedenî egzersizler gibi çok sayıda disiplinler arası konu bulunmaktadır.¹⁸¹

Çalışmada esas alınan nüsha, Beyrut'ta Dâru'l-Kutub el-İlmiyye tarafından Muhammed Abdüsselâm Şâhin (ö. 2011) tahkikiyle neşredilen, her bir cildin iki sayıdan oluştuğu ve toplam yirmi altı cildi kapsayan 13 ciltlik 2016 baskısıdır.¹⁸²

el-Cevâhir'in mukaddimesinde, müellifin Kur'an'da geçen kevnî âyetleri bilimsel veriler ışığında yeniden ele alma ihtiyacı hissettiği, klasik tefsirlerin sınırlı bakış açısının modern ilimlerin ulaştığı düzey karşısında yetersiz kaldığını düşündüğü belirtilmektedir. Tantâvî, eseriyle yalnızca dinî değil aynı zamanda ilmî ve sosyal bir bilinç inşa etmeyi, bu gayeyle Kur'an'daki kevnî âyetleri gözlem, tefekkür ve bilimsel bilgiyle harmanlayarak topluma sunmayı hedeflediğini ifade etmektedir.¹⁸³

Eserin telif süresi hakkında müellif mukaddimede kesin bir süre vermemekle birlikte, çeşitli ciltlerdeki tarih kayıtları bu çalışmanın uzun bir zaman dilimine yayıldığını göstermektedir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde eserin üç yıl içinde (1922–1925) yazıldığı bilgisi yer almakla birlikte¹⁸⁴, eserin 26. cildinin bitiminde 1933 yılı tarihi bulunmakta¹⁸⁵ ve Tâhâ Suresi tefsirinde 1928 yılına ait bir kayıt yer almaktadır.¹⁸⁶ Abdülazîz Câdû'nun (ö. 2005) tespitine göre, *el-Cevâhir* yaklaşık on üç yıl süren (1922–1935) bir süreçte tamamlanmıştır.¹⁸⁷

Tantâvî'nin yararlandığı kaynaklar arasında Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *Cevâhirü'l-Kur'an*'ı, Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl*'i, Nisâbü'rî'nin (ö. 730/1329 [?]) *Ğarâ'ibü'l-*

¹⁸¹ Tantâvî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 26/281–287.

¹⁸² Tantâvî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 1/4–5.

¹⁸³ Tantâvî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 1/333.

¹⁸⁴ Celal Kırca, “el-Cevâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/431–432, İstanbul 1993.

¹⁸⁵ Tantâvî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 26/274.

¹⁸⁶ Tantâvî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 10/70.

¹⁸⁷ Abdülazîz Câdû, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş*, 38. Ayrıca bkz. Mürsel Ethem, Yusuf Topyay, Mehmet Akın, Ramazan Ünsal (ed.), *Meşhur Müfessirler ve Örnek Metinler III*, Ankara 2021, 97.

Kur'an'ı, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*'ı, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*, *el-İklîl* ve *Mu'tereku'l-aḥzân*'ı, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*'ı ve İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 543/1148) *Aḥkâmü'l-Kur'an*'ı yer almaktadır.¹⁸⁸

Eserin mushaf tertibine bağlı yapısı, konu başlıklarındaki çeşitlilik ve kevnî âyetleri modern bilimle irtibatlandırma amacı, yöntem açısından ayrıntılı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, bir sonraki başlıkta *el-Cevâhir*'in metodolojik özellikleri ele alınacaktır.

1.3.2 *el-Cevâhir*'in Metodolojik Özellikleri

Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı tefsiri, mushaf tertibine bağlı kalmakla birlikte içerik sunumunda kendine özgü metodolojik tercihler geliştirmiştir. Bu başlık altında eserin sûre girişlerinden sûreler arası bağlantı kurma biçimine, sûre sonlarında yaptığı genel değerlendirmelerden lafzî yorumlarına, ulûmü'l-Kur'an'a dair müstakil başlıklar oluşturmaya kadar uzanan farklı yönleri ele alınacaktır. Ayrıca müellifin hadislerden, ahkâm âyetlerinden, felsefî düşüncelerden, hikâye ve şiirlerden yararlanma biçimi; geçmiş ilâhî kitaplara, resim ve görsel unsurlara başvurusu; “latife”, “yakut”, “cevher” gibi dikkat çekici başlıklar kullanması; Müslümanlara hitap eden doğrudan çağrılar yapması ve bilimsel tefsire yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar da incelenecektir. Bu incelemenin amacı, *el-Cevâhir*'in tefsir metodunu oluşturan unsurları bütüncül bir yaklaşımla tespit ederek, eserin hem klasik tefsir geleneği hem de modern ilmî anlayış içerisindeki yerini belirlemektir.

1.3.2.1 Sûre Girişleri

Tantâvî Cevherî, tefsirinde her sûrenin başında bilinen adını zikretmekte, ardından birkaç cümleyle içeriğine temas etmekte ve sûrenin Mekki veya Medenî oluşunu âyet sayısı ile birlikte belirtmektedir. Bazı sûrelerde ayrıca kaç bölümde ele alınacağını da ifade etmektedir. Örneğin Fâtiha Sûresi için ahlâk ve ilimle ilgili âyetlere değineceğini belirterek Mekki ve yedi âyet olduğunu kaydetmiştir.¹⁸⁹ Bakara Sûresi'nde ise sûreyi Medenî olarak tanımlamış, 286 âyetten oluştuğunu kaydettikten sonra iki ana kısma ayırarak tefsir etmiştir.¹⁹⁰ İlk kısımda tevhid inancı ve Yahudilerle ilgili deliller; ikinci kısımda ise şer'î hükümler ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Her iki kısımda da hedefler onar başlık altında tasnif edilerek ayrıntılı biçimde

¹⁸⁸ Tantâvî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 1/27–28; Abdülaziz Cadu, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûs*, 55–56.

¹⁸⁹ Tantâvî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/6.

¹⁹⁰ Tantâvî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/33.

açıklanmıştır. Bu yaklaşım, müellifin sûre tefsirlerinde içerik bütünlüğünü korumaya ve konuları belirli bir düzen içerisinde sunmaya özen gösterdiğini göstermektedir.

1.3.2.2 Önceki Sûre ile Bağlantı Kurması

Tantâvî, tefsirinde sûreler arasındaki tematik irtibatı göz önünde bulundurmaya önemli bir yorum prensibi olarak kabul etmiştir. Ona göre Kur'an, içerik ve tema bütünlüğü içerisinde okunmalı; her sûrenin, kendisinden önceki sûre ile olan ilişkisi ortaya konulmalıdır. Bu doğrultuda, tefsirine başladığı her sûrede önce genel çerçeveyi belirleyen açıklamalara yer vermekte, ardından sûrenin önceki sûreyle kurduğu tematik ve tarihî bağları özel bir başlık altında değerlendirmektedir.

Tantâvî, tefsirinde sûreler arasındaki tematik irtibatı göz önünde bulundurmaya önemli bir yorum prensibi olarak kabul etmiştir. Ona göre Kur'an, içerik ve tema bütünlüğü içerisinde okunmalı; her sûrenin, kendisinden önceki sûre ile olan ilişkisi ortaya konulmalıdır. Bu doğrultuda, tefsirine başladığı her sûrede önce genel çerçeveyi belirleyen açıklamalara yer vermekte, ardından sûrenin önceki sûreyle kurduğu tematik ve tarihî bağları özel bir başlık altında değerlendirmektedir. Bu yaklaşımın örneklerinden biri, Tantâvî'nin Âl-i İmrân Suresi tefsirinde görülmektedir.¹⁹¹ Buna göre Âl-i İmrân Suresi, Bakara Suresi'ni tamamlayıcı nitelikte olup, her iki sûrede de İsrailoğulları ile ilgili tarihî süreçler ele alınmaktadır. Bakara'da İsrailoğulları'nın Mısır kıssaları, Mısır'dan çıkışları, 70 krallık dönemi ve Talut, Davut, Süleyman gibi şahsiyetler konu edilirken; Âl-i İmrân'da Hanne, Meryem, Zekeriya, Yahya ve İsa kıssaları öne çıkmaktadır. Ayrıca ehl-i kitapla ilgili uyarılar ve Müslümanlara yönelik nasihatler de her iki sûrede ortak bir tema olarak yer almaktadır. Tantâvî, bu kıssaların bağlam içerisinde izzet ve itibar kavramlarıyla bütünleştiğini ifade etmektedir. Tantâvî, ayrıca Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin başlangıç ve bitiş bölümlerinde tematik benzerlikler bulunduğunu vurgulamaktadır. Bakara'nın başında iman, gayb ve semavî kitaplara vurgu yapılırken, Âl-i İmrân'ın girişinde de aynı konular yer almakta; Bakara'da peygamberlerin imanı ön plana çıkarılırken, Âl-i İmrân'da göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür eden müminler tasvir edilmektedir. Her iki sûrede de "iman ettik" ifadesi dikkat çekmekte olup, Tantâvî bu paralellikler üzerinden sûreler arası ilişkileri ortaya koymaktadır.¹⁹²

Tantâvî'nin sûreler arasındaki tematik irtibatı merkeze alan yaklaşımı, Kur'an'ın bütüncül bir perspektifle anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Sûrelerin tarihî ve içeriksel bağlamda birbirini

¹⁹¹ Diğer örnekler için bkz. Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 3/5; 4/153; 6/126; 8/16; 8/212; 9/149; 9/165; 11/157; 14/245; 15/3; 23/131; 24/14; 24/97; 24/213; 24/331; 25/101; 25/304.

¹⁹² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 2/6.

tamamlayan yapılar olarak ele alınması, metinler arası ilişkileri görünür kılmaktadır. Ancak bu yöntem, bazı sûrelerde tek bir yorum ekseninin öne çıkmasına ve âyetlerin münferit bağlamlarının geri planda kalmasına yol açabilmektedir. Ayrıca Tantâvî'nin bu yaklaşımı tüm sûrelerde aynı derecede sistematik olarak uygulamadığı da görülmektedir.

1.3.2.3 Sûre Sonlarındaki Genel Değerlendirmeler

Tantâvî Cevherî, tefsirinde sûre sonlarında yer verdiği genel değerlendirmelerle, yorumunu tutarlı bir yapı ve metodik bütünlük içerisinde sonuçlandırmaktadır. Bu değerlendirmeler, işlenen sûrenin ana mesajlarını ve tematik bütünlüğünü okuyucuya sunmakta; sûre boyunca ele alınan konuların hem içerik hem de bağlam yönünden pekiştirilmesini sağlamaktadır. Bu yaklaşım, müellifin tefsir anlayışında düzenli ve bütüncül bir yöntem izlediğini göstermektedir.

Müellifin farklı sûrelerde başlıklandırma yöntemiyle sunduğu değerlendirmeler¹⁹³ içerisinde, dikkat çekici yorumlarıyla öne çıkan Yusuf Suresi örneği, bu bölümde incelenmeye değer bulunmuştur. Müellif, bu sûrenin diğer sûrelerden farklı olarak kevnî âyetlere değil, estetik ve beşerî boyutlara odaklandığını belirtmektedir. Diğer bazı sûrelerde kâinatın düzeni, tabiatın zarafeti, bitkilerin güzelliği ve hayvanların ilâhî rahmetle kazandıkları mutluluk gibi konulara temas edildiğini ifade eden müellif, Yusuf Suresi'nde ise Hz. Yusuf'un güzelliği, yüzünün parlaklığı, ses ve şiir ahengi gibi unsurların ön plana çıkarıldığını vurgulamaktadır. Ona göre sûre, uzun âyetlere yer verilmeden çok sayıda güzellik ve hikmeti içinde barındırmakta; Yusuf kıssasının “ahsenu'l-kasas” niteliği hem dinî hem de felsefî boyutlarıyla değerlendirilmektedir. Müellif, sûreyi değerlendirirken “siyaset” kavramını bilinçli bir tercihle kullanmakta ve bunu çeşitli isimlendirmelerle dile getirmektedir. Bu bağlamda rüya âlemi, kıskançlık, aşk, iffet ve kadınların tuzaklarını içeren bölümler “şahsiyet siyaseti”; Hz. Yusuf'un hapisahane arkadaşlarına nasihatleri, doğruluğu ve rüya tabirlerini kapsayan kısımlar “mesken siyaseti”; rüyanın gerçekleşmesi, ailesiyle kavuşması ve yönetsel görevler üstlenmesini ifade eden sahneler ise “şehir siyaseti” olarak adlandırılmaktadır. Müellife göre sûre, bireysel gelişim, toplumsal ilişkiler ve siyasî yetkinlik gibi çok boyutlu mesajlar sunmaktadır.¹⁹⁴

¹⁹³ Diğer örnekler için bkz. Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/32; 3/245; 4/148; 4/267; 5/139; 5/225; 5/239; 6/126; 6/234; 7/220; 8/73; 8/169; 8/210; 9/165; 9/270; 10/190; 10/275-280; 11/111; 11/226; 12/17; 12/286; 13/139; 13/277; 14/91; 14/245; 15/118; 15/208; 15/279; 16/121; 16/245; 17/147; 17/267; 18/168; 19/93; 20/90; 20/159; 21/43; 21/126; 21/219; 22/81; 22/267; 23/114; 23/220; 23/260; 24/72; 24/134; 24/150; 24/168; 24/217; 24/268; 24/310; 24/357; 25/32; 25/47; 25/87; 25/221; 25/260; 25/318.

¹⁹⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 7/84-87.

Müellifin sûre sonlarında yaptığı genel değerlendirmelerinin dikkat çekici örneklerinden biri de Tâhâ Suresi'ne aittir. Bu değerlendirme, Tantâvî'nin tefsir anlayışında yalnızca lafzî çözümlemelere değil, birey ve toplum hayatına yön veren ilkelerin ortaya konulmasına da önem verdiğini göstermektedir. Müellif, bu bölümde sağlık, yaşam tarzı ve insan tabiatı gibi konulara yoğunlaşarak modern tıbbın sınırlarını sorgulamakta; şifanın yalnızca ilaçla değil, insanın ilâhî düzenle uyumlu bir hayat sürmesiyle mümkün olacağını vurgulamaktadır. Sağlığın korunmasında helâl ve doğal gıdaların tercih edilmesi, zararlı alışkanlıklardan kaçınılması ve arzulara esir olunmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Kur'an'daki yasakların yalnızca dinî değil, aynı zamanda fizyolojik ve toplumsal hikmetlere dayandığını ortaya koymaktadır. Sûrenin son kısmında "latîfe" başlığı altında, tevhit inancının bireyin iç dünyasında yerleşmesi gerektiği ve ümmetin dirilişinin ancak aklî delillere dayanan ilim ve bilinçle sağlanabileceği belirtilmektedir. Hz. Mûsâ'nın mucizeleri bağlamında yapılan bu değerlendirme, mucizenin etkisinin sınırlı olduğunu; esas olanın imanla birlikte gelen irade, sorumluluk ve anlayış olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹⁵

Tantâvî'nin sûre sonlarında yaptığı genel değerlendirmeler, tefsirini lafzî çözümlemelerin ötesine taşıyarak sosyal, ahlâkî ve fikrî boyutlarla zenginleştirdiğini göstermektedir. Yusuf Suresi'nde estetik, beşerî ve ahlâkî temaları; Tâhâ Suresi'nde ise sağlık, yaşam tarzı ve toplumsal diriliş konularını öne çıkarması, bu yaklaşımın dikkat çekici örnekleridir. Ancak "ümmetin dirilişinin yalnızca aklî delillere dayanan ilim ve bilinçle sağlanabileceği" yönündeki vurgusu, meseleyi tek yönlü biçimde rasyonel boyuta indirgemekte ve manevî ile kalbî dinamiklerin katkısını yeterince yansıtmamaktadır. Ayrıca başlıklandırma ve kavramsallaştırmaların (ör. "şahsiyet siyaseti", "mesken siyaseti") tüm sûrelerde aynı ölçüde ve tutarlı biçimde uygulanmaması, yöntemin sistematikliğini sınırlamaktadır.

1.3.2.4 Lafzî Yorumları

Klasik tefsir usulünde önemli bir yer tutan yöntemlerden biri de lafzî tefsirdir. Bu yaklaşım, âyetlerdeki kelime ve ifadelerin dilbilimsel tahlilinin yapılmasına dayanır. Şeyh Tantâvî Cevherî, bu yöntemi benimseyerek tefsirinde ele aldığı âyetleri konu ve hedeflerine göre tasnif etmiş, ardından lafızların anlamlarını dilbilgisel kökenleri ve bağlam içindeki kullanımları çerçevesinde açıklamıştır. Böylece hem kelime düzeyinde anlam örüntülerini ortaya koymuş hem de lafız-mana ilişkisini derinleştirmeyi hedeflemiştir. Lafzî tefsir, kelimelerin oluşturduğu mana örgüsünü görünür kılarak farklı anlam ihtimallerini, açıklama gerektiren kısımları ve zamirlerin

¹⁹⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 10/218–221.

mercilerini belirlemeyi amaçlar. Bu açıdan günümüzdeki “meal”¹⁹⁶ çalışmalarına karşılık gelecek kapsamlı bir yöntemdir. Tantâvî’nin bu bağlamda özellikle “tefsirlerin özü” olarak anılan *Celâleyn Tefsiri*’nden etkilendiği görülmektedir. Bu eser, onun metodunu şekillendirmesine katkıda bulunmuş ve lafzî çözümleme anlayışının temelini oluşturmuştur.

Bu yaklaşıma örnek olarak Tantâvî’nin *إِنْ أَذِينَ كَفَرُوا*¹⁹⁷ (inkâr ettiler ve yalanladılar) şeklinde açıklaması verilebilir. Yine *أَيُّ مَتَسَاوٍ لَدَيْهِمْ* bölümünü *أَيُّ مَتَسَاوٍ لَدَيْهِمْ* (onlar için eşittir) şeklinde, *أَيُّ خَوْفَتِهِمْ وَحَدَّرْتَهُمْ* (onları korkutsan da uyarsan da) şeklinde, *أَيُّ خَوْفَتِهِمْ وَحَدَّرْتَهُمْ* (onlar doğrulamazlar, inanmazlar) şeklinde tefsir etmiştir.¹⁹⁸ Bu çözümlemeler, müellifin âyetin kelime düzeyindeki anlam bağlantılarını ortaya koyarak okuyucunun âyetin muhtevasını daha kolay kavramasını hedeflediğini göstermektedir.

Tantâvî Cevherî’nin *el-Cevâhir* adlı eserinde, Arap dili kurallarına dayanarak yaptığı lafzî tahliller dikkat çekicidir. Fâtiha Suresi’nin *غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ* âyetine¹⁹⁹ getirdiği yorum bu bağlamda örnek teşkil eder. Tantâvî burada *غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* cümlesini *غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* ifadesine bedel olarak değerlendirmiştir. Bu yapı, Arapçada bir kelimenin başka bir kelimenin yerini alarak onun irabını üstlendiği *bedelun min* (بدل من) kuralının bir örneği olup bedel-i kül minel küll türüne girmektedir.²⁰⁰ Ayrıca bu bedel yapısının bir izâfe tamlaması içinde bulunması nahiv açısından dikkat çekici bir tertip ortaya koyar. Tantâvî, aynı pasajın sonunda yer alan “Âmîn” kelimesinin Kur’an’dan bir âyet olmadığını, dua kabul edilsin anlamında kullanılan bir isim-fiil olduğunu belirtmiş; bunun duaya katılımı ifade eden bir temennî olduğunu ve Fâtiha’yı tamamladığını vurgulamıştır.²⁰¹

Tantâvî, lafzî tefsir yöntemini “تفسير الكلمات” başlığı altında sürdürmüş, bazı âyetlerde geçen kelimeleri lugavî ve bağlamsal açıdan açıklamıştır. Mesela *وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي*²⁰² cümlesindeki *وَاصْطَنَعْتُ* fiilini özel olarak seçip terbiye ederek kendine ayırma anlamında yorumlamıştır. *وَلَا تَمْدَن*²⁰³ ifadesinde, kişinin dünya nimetlerine özlemle bakmaktan sakındırıldığına işaret etmiştir.

¹⁹⁶ Bkz. Sıtkı Güllü, *Kelime Anamlı Kur’an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2004); Hakkı Yılmaz, *Kelime Meali Kur’an-ı Kerim* (İstanbul: Yeni Gün Yayınları, 2005); Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meali (Kelime Mealli)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007); Celalüddin el-Mahallî – Celalüddin es-Suyûtî, *Celâleyn Tefsiri (Kelime Anamlı ve Açıklamalı Tercüme)*, çev. Orhan Ençakar – Abdülkadir Yılmaz (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011).

¹⁹⁷ Bakara, 2/6.

¹⁹⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an*, 1/35.

¹⁹⁹ Fatiha, 1/7.

²⁰⁰ Detaylı bilgi için bkz. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), *Ma’ânî’l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983); Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs (ö. 338/950), *İ’râbü’l-Kur’ân*, thk. Züheyr Gazi Zâhid (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1981); Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî (ö. 926/1520), *İ’râbü’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-Fikr, 1990).

²⁰¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an*, 1/24.

²⁰² Tâhâ, 20/41.

²⁰³ Hicr, 15/88.

²⁰⁴ وَلَا تَكُن فِي ضَيْقٍ cümlesini gönül daralması ve üzüntü olarak açıklamıştır. ²⁰⁵ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا / ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا kelimesini Allah Teâlâ'nın bir kimseyle doğrudan ilgileneceğini bildiren bir ifade olarak değerlendirmiştir. ²⁰⁶ عَتِيدًا kelimesiyle hazır ve gözetleyici meleklerin kastedildiğini, ²⁰⁷ يَصْلَى النَّارِ ifadesinde kişinin cehenneme girip azaba uğramasının anlatıldığını açıklamıştır. ²⁰⁸ كَان لَأَيَاتِنَا عَنِيْدًا cümlesini Allah'ın âyetlerine inatla karşı çıkan kimse olarak, ²⁰⁹ سَنَسِيْمُهُ عَلَى الْخَرْطُومِ ifadesini ise burnunun damgalanması ve alçaltıcı bir azap olarak değerlendirmiştir.²¹⁰

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde uyguladığı lafzî yorum yöntemi, klasik tefsir geleneğinin dil merkezli yaklaşımını sürdüren bir çizgi ortaya koymaktadır. Müellif, lugavî çözümlemeler ve nahvî tahliller aracılığıyla âyetlerdeki anlam ilişkilerini açığa çıkarmış, lafız-mana bağlantısını kelime düzeyinde ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur. Zamirlerin mercilerini belirlemesi, bedel yapıları ve bağlamsal tertipleri irdemesi, onun metin bütünlüğünü gözetken yöntem anlayışını göstermektedir. Bu çerçevede lafzî tefsir, âyetlerin muhtevasının daha açık ve anlaşılır hâle gelmesine katkı sağlamış, anlam farklılıklarını ve açıklama gerektiren noktaları görünür kılmıştır.

1.3.2.5 Ulumü'l-Kur'an'a Dair Müstakil Başlıklar Oluşturması

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde dikkat çeken hususlardan biri, 'ulûmü'l-Kur'an konularına dair müstakil başlıklar açmasıdır. Müfessir, ele aldığı âyetlerde karşılaşılan meseleleri yalnızca açıklamakla yetinmemiş, aynı zamanda bu konulara dair özel bölümler oluşturarak ayrıntılı değerlendirmeler yapmıştır. Bu yaklaşımıyla okuyucunun Kur'an ilimlerine dair bilinçlenmesini hedeflemiştir. Nitekim vahyin mahiyeti²¹¹, nüzûl sürecinin hikmeti²¹², esbâb-ı nüzûl örnekleri²¹³, Mekkî ve Medenî âyetlerin tespiti²¹⁴, nâsih-mensûh tartışmaları²¹⁵, kıraatler²¹⁶, muhkem ve müteşâbih âyetlerin tasnifi²¹⁷ üzerinde durmuş; Kur'an'ın i'câzını temellendirme noktasında ise

²⁰⁴ Neml 27/70

²⁰⁵ Müddessir 74/11

²⁰⁶ Kaf 50/18

²⁰⁷ Gâşîye 88/4

²⁰⁸ Müddessir 74/16

²⁰⁹ Kalem 68/16

²¹⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 9/160.

²¹¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 13/113.

²¹² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 9/127.

²¹³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 1/226.

²¹⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 4/26; 5/80.

²¹⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 1/180.

²¹⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 24/309.

²¹⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 2/7.

ilgili âyetlere²¹⁸ atıfta bulunmuştur. Bu doğrultuda, aşağıda onun konuya dair yaklaşımını yansıtan bazı örneklere yer verilecektir.

Tantâvî, tefsirinde “ضرب الأمثال” başlığını açmak suretiyle Kur’an’daki mesellere özel bir önem atfetmektedir. Ona göre bu meseller, insanlara düşünceleri için sunulan hikmetli örneklerdir. Müfessir, Kur’an’daki misallerin yalnızca dünya hayatına dair olmadığını, aynı zamanda ahiret hallerinin anlaşılması için de zikredildiğini özellikle vurgulamaktadır. Nitekim “Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, ‘Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir’ derler”²¹⁹ âyetini bu yaklaşımın bir örneği olarak değerlendirmektedir. Tantâvî, burada ahiret hayatının dünya yaşantısıyla somutlaştırıldığını ifade etmektedir. Benzer şekilde, cennetin tasvir edildiği “Allah’a karşı gelmekten sakınanlara vaad edilen cennetin durumu şudur: Orada bozulmayan sudan ırmaklar, tadı değişmeyen süttan ırmaklar, içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar ve süzme baldan ırmaklar vardır. Orada onlara her türlü meyve ve Rablerinden bir bağış vardır. Hiç onlar, içinde ebedî kalacakları, bağırsaklarını parçalayan kaynar sular içirilen ve derileri yüzülünceye kadar ateşte bırakılan kimseler gibi midir?”²²⁰ âyetinde de aynı temsil üslubuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu anlatımlar, ahiret nimetlerinin anlaşılmasını kolaylaştıran bir örneklendirme yöntemidir. Tantâvî ayrıca, mesellerin yalnızca bireysel değil, toplumsal boyutta da anlam ifade ettiğini kaydetmektedir. İnsanların ahlaki eğilimlerini ve toplumsal farklılıklarını kavrama açısından bu örneklerin önemini vurgulamakta ve bu bağlamda “Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Öyleyse hayırlı işlerde birbirinizle yarışın. Nerede olursanız olun, Allah hepinizi bir araya getirecektir. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir”²²¹ âyetine işaret etmektedir.²²²

Müfessirin ulûmü’l-Kur’an’a dair bir diğer yaklaşımı, âyetlerin sebep-i nüzulüne yer vermesidir. Bu yöntemin örneği, “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir”²²³ âyetinin açıklamasında görülmektedir. Tantâvî, bu âyetin kâfirlerin nesih meselesine yönelik itirazları üzerine indiğini aktarmakta, ardından nasih ve mensuh konusunu ayrı bir başlık altında değerlendirmektedir. Ona göre nesih, “izale etmek” yani “ortadan kaldırmak” anlamına geldiği gibi, “değişim” ve “dönüştürme” anlamlarını da barındırmaktadır. Bu bağlamda bazı hükümlerin yerine yenilerinin getirilmesi, tabiatta görülen mevsimsel dönüşümler ve canlılık

²¹⁸ Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an, 9/95.

²¹⁹ Bakara 2/25

²²⁰ Muhammed 47/15

²²¹ Bakara 2/148

²²² Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an, 1/52-55.

²²³ Bakara 2/106

örnekleriyle ilişkilendirilmiştir.²²⁴ Tantâvî, nesih kavramının kapsamını değerlendirirken, cumhurun bu uygulamayı sınırlı tuttuğunu ve ihtiyatla yaklaştığını belirtmektedir. Ona göre affetme ve hoşgörüyü ilgili âyetlerin savaş âyetleriyle neshedildiği görüşü, yalnızca Müslümanların güçsüz olduğu döneme dair bir yorum olarak anlaşılmalıdır. Zira savaş âyetleri, önceki emirleri tamamen kaldırmamış, aksine onları bağlama göre tahsis etmiştir.²²⁵

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde 'ulûmü'l-Kur'an konularına müstakil başlıklar açması, onun bu meselelere özel bir önem verdiğini göstermektedir. Vahyin mahiyeti, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih ve meseller gibi konuları ele alışı, Kur'an ilimlerini tefsirinde ayrıntılı biçimde işlediğini ortaya koymaktadır. Meselleri bireysel ve toplumsal açıdan yorumlaması, ahiret tasvirlerini dünya hayatıyla ilişkilendirmesi ve neshi tabiatla gözlemlenen dönüşümler üzerinden açıklaması dikkat çekicidir. Bununla birlikte nesih meselesini tahsis bağlamında daraltarak değerlendirmesi ve konuyu tarihsel şartlarla sınırlaması, yaklaşımını indirgemeci kılmakta ve Kur'an'ın evrensel boyutunu açıklamada sınırlı kalmasına yol açmaktadır.

1.3.2.6 Hadislere Yer Vermesi

Tantâvî Cevherî'nin tefsir anlayışında dikkat çeken yönlerden biri, hadislere ve rivâyetlere yer vermesidir. Müfessir, Kur'an'ın anlaşılmasında yalnızca aklî ve ilmî verileri değil, aynı zamanda rivâyet temelli açıklamaları da gerekli görmüş ve bu çerçevede tefsirinde hadislerden geniş ölçüde faydalanmıştır. Onun rivâyetleri kullanma tarzı, rivâyet merkezli tefsir geleneğiyle doğrudan örtüşmemekle birlikte, Kur'an'ın anlam katmanlarını derinleştirme noktasında hadisleri destekleyici bir unsur olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Tantâvî, tefsirinde farklı konu başlıkları altında Resûlullah'tan (sav) nakledilen hadisleri merkeze alarak, Kur'an'ın tefekküre yönelten yönünü vurgulamaktadır. Bu bağlamda şu hadisi aktarmaktadır: “Bana bu gece bir âyet indirildi. Bu âyeti okuyup tefekkür etmeyenin vay haline! Vay haline! Vay haline!”²²⁶ Ardından Resûlullah (sav), “*Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için ibretler vardır*”²²⁷ âyetini okumuştur. Tantâvî, ilgili hadis üzerinden Kur'an'ın tefekkür çağrısının altını çizmekte ve bu çağrının kendi ilmî gayesiyle örtüştüğünü belirtmektedir.²²⁸ Gençliğinden itibaren ilmî çalışmalarını bu yönde şekillendirdiğini ifade eden Tantâvî, tabiat ilimlerini “sessiz ibadetler” olarak nitelemektedir. Bu

²²⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/126-127.

²²⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/128-129.

²²⁶ Nesâî, *Sünen*, “Salâtü'l-idîn”, 1; İbn Hibbân, *Sahîh*, 2/386; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/499

²²⁷ Âl-i İmrân 3/190-191

²²⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/43.

yaklaşımı desteklemek üzere, “Bir saatlik tefekkür, bir senelik nafile ibadetten daha hayırlıdır”²²⁹ rivâyetine de yer vermektedir. Ayrıca İmam Gazzâlî’nin “Din ilaçtır, ilim ise gıdadır. İkisi birbirini tamamlayan iki zenginliktir”²³⁰ sözünü aktararak, bilgi ile din arasındaki bütünleyici ilişkiye dikkat çekmektedir.²³¹

Rivâyet temelli açıklamalar, özellikle “darb-ı meseller” başlığı altında daha belirgin hâle gelmektedir. Tantâvî burada ahiret hallerine dair âyetleri işlerken bir dizi hadis rivâyetini aktarmaktadır. Bunlardan biri, “Allah Teâlâ buyurdu: Salih kullarım için, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal edemeyeceği nimetler hazırladım”²³² rivâyetidir. Devamında, “Ben cennet ehlinin çoğunluğunu ahmaklardan; illiyyûn denilen en yüksek derecede olanları ise akıllılardan gördüm”²³³ rivâyetini nakleder. Tantâvî, bu hadisleri aktardıktan sonra âlimlerin yorumlarına da yer vermekte, cennetliklerin en yüksek derecelerine ulaşanların zühd üzere yaşayan, kevnî âyetleri tefekkür eden ve kalben Allah’a yönelen kimseler olduğunu, buna karşılık dünya nimetlerine gömülenlerin ise marifetten mahrum kaldıklarını belirtmektedir.²³⁴

“Şefaât” konusunu işlerken de benzer bir yöntem izleyen Tantâvî, “Hiç kimse kimsenin yerine bir şey ödeyemez. Hiç kimseden şefaât kabul edilmez, fıdye alınmaz ve onlara yardım da edilmez”²³⁵ mealindeki âyetin tefsirinde Ebû Mûsâ el-Eş’arî’den nakledilen şu hadise yer vermektedir:

Allah’ın beni gönderdiği hidâyet ve ilmin misali, bir araziye düşen yağmur gibidir. Bir kısmı suyu kabul eder ve bol ot bitirir; bir kısmı suyu tutar, insanlar ondan içer, sular ve ekin yetiştirir; bir kısmı ise suyu tutmaz, bitki de yetiştirmez. Bu, Allah’ın dini konusunda anlayışlı olup onu öğrenen ve başkasına öğreten kimseyle, buna aldırış etmeyen, Allah’ın gönderdiği hidâyeti kabul etmeyen kimsenin örneğidir.²³⁶

Tantâvî bu hadise, ilim ve salih amelin önemini vurgulamak ve şefaatten faydalanan kimselerin vasıflarını açıklamak için tefsirinde yer vermektedir.²³⁷ Aynı başlık altında Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Câbir b. Abdullah (ö. 78/697)’tan rivâyet edilen hadisleri de nakletmektedir. Ebû Hüreyre’den (ra) aktarılan rivâyette Resûlullah (sav), kıyamet gününde üç sınıf insanla şahsen hesaplaşacağını bildirmiştir: “başkasına ait bir hakkı zimmetine geçirip onunla sözleşme yapan, köle satışından elde ettiği parayı haksız yere kullanan ve işçiyi çalıştırıp

²²⁹ Süyûtî, *el-Câmi ‘u’s-şâğîr*, 2/127; Deylemî, *Müsnedü’l-Firdevs*, 4/348.

²³⁰ Gazzâlî, *İhyâ’ ulûmî’d-dîn*, 1/24

²³¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’an*, 1/44.

²³² Buhârî, *Bed’ü’l-Halk*, 8; Müslim, *İmân*, 312; Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’an*, 32; İbn Mâce, *Zühd*, 39

²³³ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 1/198; İbn Hibbân, *Sahîh*, 8/206

²³⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’an*, 1/53.

²³⁵ Bakara, 2/48.

²³⁶ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, İlim 20; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, Fedâil 15.

²³⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’ani*, 1/76–77.

hakkını ödemeyen kimseler.”²³⁸ Yine Câbir b. Abdullah’tan (ra) nakledilen rivâyette Resûlullah (sav), “Havz başında ümmetinden bazı kimselerin bid’atlerinden ötürü uzaklaştırılacağını haber vermektedir.”²³⁹ Ebû Hüreyre’den nakledilen bir başka rivâyette de aynı uyarı tekrar edilmiştir.²⁴⁰ Tantâvî, bu rivâyetlerin ardından “*Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu görür*”²⁴¹ ve “*Oku kitabını! Bugün hesabını görmeye yetecek kadar kendi nefsin vardır*”²⁴² âyetlerini zikrederek konuyu âyet-rivâyet bütünlüğü içerisinde yorumlamaktadır.²⁴³

Tantâvî’nin hadisleri tefsirinde kullanma tarzı, onun rivâyet merkezli geleneğe tamamen yabancı olmadığını göstermektedir. Rivâyetleri tefekkürün önemi, kevnî âyetlerin anlaşılması, ahiret tasvirleri ve şefaât gibi farklı konularla irtibatlandırarak anlamı destekleyici ve açıklamayı güçlendirici bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bununla birlikte, hadislerin sened zincirine, tahrir bilgilerine ve sıhhat değerlendirmelerine sistematik biçimde yer vermemesi, tefsirini rivâyet ilminin klasik yöntemlerinden uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle Tantâvî’nin tefsiri, bir yandan içerik bakımından zengin rivâyet malzemesi sunarken, diğer yandan metodolojik açıdan eleştiriye açık bir yapı sergilemektedir.

1.3.2.7 Ahkam Âyetlerini Yorumlaması

el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-Kerîm adlı eserinde Tantâvî Cevherî, ahkam âyetlerini yalnızca klasik kaynaklara dayalı olarak yorumlamakla kalmamış; bu hükümlerin modern tarihsel, siyasî ve toplumsal yansımalarını da dikkate alarak çok yönlü bir tefsir yöntemi benimsemiştir. Bu yaklaşımın dikkat çekici örneklerinden biri, faiz meselesine dair değerlendirmesidir. Müellif, faiz yasağını konu edinen “*Eğer (faiz hakkında söyleneni) yapmazsanız, Allah ve Rasûlü tarafından size savaş açıldığını bilin*”²⁴⁴ âyetini yalnızca bireysel bir dinî hüküm değil, aynı zamanda devletlerarası ekonomik çatışmaların temelini açıklayan evrensel bir uyarı olarak yorumlamış; Birinci Dünya Savaşı’nın arka planında faiz merkezli sermaye düzeninin etkili olduğunu ifade etmiş ve Bolşevik Devrimi sonrası Rusya’nın faizi yasaklamasını bu bağlamda değerlendirmiştir.²⁴⁵

²³⁸ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, “Büyû’”, 106; İbn Mâce, *es-Sünen*, “Rühûn”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/358.

²³⁹ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, “Rıkâk”, 53; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, “Fedâil”, 27.

²⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, “Rıkâk”, 6528; Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, “Fedâil”, 4243.

²⁴¹ Zilzâl, 99/7-8.

²⁴² İsrâ, 17/14.

²⁴³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’ani*, 1/78.

²⁴⁴ Bakara 2/279.

²⁴⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’ani’l-kerîm*, 1/99.

Tantâvî Cevherî, eserinde Safa ve Merve arasındaki sâ'y konusunu ele alırken hem âyetin nüzûl sebebine hem de fıkıh mezheplerinin konuya dair görüş ayrılıklarına yer vererek tefsirine mezhepler arası mukayeseli bir boyut kazandırır. Müellif, Câhiliye döneminden kalan algılar sebebiyle bazı sahabilerin Safa ve Merve arasında sâ'y yapmaktan çekindiklerini, bu sebeple *“Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişânelerindendir. Her kim hac veya umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve bunları tavaf ederse, ikisini de tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönlünden koparak bir iyilik yaparsa, bilsin ki Allah şükrün karşılığını verendir, hakkıyla bilendir”*²⁴⁶ âyetinin indiğini belirtir. Bu âyet çerçevesinde mezheplerin görüşlerini de özetleyerek ümmetin icmâına göre sâ'yın hac ve umrede şer'an gerekli olduğunu ifade eder. Ahmed b. Hanbel bu konuda sâ'yın sünnet olduğunu belirtirken, Enes (ö. 91–93/709–712) ve İbn Abbas (ö. 68/687)'tan gelen rivâyetlerde sâ'y yapılmasının günah olmadığına dair âyetin buna delil gösterildiğini aktarır. Ebu Hanîfe (ö. 150/767) ise aynı âyeti esas alarak sâ'yın vacip olduğunu savunmuş ve bu ibadeti terk edenin kurban kesmesi gerektiğini bildirmiştir. İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Mâlik (ö. 179/795 *“Sâ'y ediniz, çünkü Allah onu size farz kılmıştır”*²⁴⁷ hadisini delil alarak sâ'yi hac ve umrenin rükünlerinden biri saymışlardır.²⁴⁸

Tantâvî Cevherî'nin ahkâm âyetlerini yorumlama tarzı, onun tefsir anlayışındaki bütüncül yaklaşımın bir yansımasıdır. Müellif, nassların yalnızca lafzî hükümlerini aktarmakla yetinmeyip onları tarihsel ve toplumsal yönleriyle ele almış, böylece Kur'an'ın evrensel mesajını ortaya koymaya çalışmıştır. Faiz âyetini modern ekonomik düzenlerle ilişkilendirmesi, Safa ve Merve arasındaki sâ'y konusunu ise mezheplerin farklı yorumlarıyla mukayeseli biçimde açıklaması, onun hem aktüel gelişmeleri hem de klasik fikhî tartışmaları dikkate alan çok yönlü bir metodolojiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, Tantâvî'nin tefsirini yalnızca geleneksel yorumlarla sınırlı bırakmayıp, âyetlerin farklı bağlamlarda anlaşılmasına imkân tanıyan kuşatıcı bir çerçeveye kavuşturmuştur.

1.3.2.8 Felsefî Düşüncelerden Yararlanması

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde dikkat çeken yöntemlerden biri, felsefî düşünce birikiminden yararlanarak Kur'anî hakikatleri açıklamaya yönelik yaklaşımıdır. Klasik İslâm düşüncesinde zaman zaman ihtiyatla yaklaşılan felsefeye dair veriler, Tantâvî'nin tefsirinde hem

²⁴⁶ Bakara 2/158

²⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târih b. 'Abdirrahmân el-Adenî (Riyâd: Dârü'l-Hâfiz, 1995), 11/184; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. M. Abdülkâdir Atâ (Mekke: Mektebetü Dârü'l-Bâz, 1994), 5/85; Dârakutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muassasetu'r-Risâle, 2004), 2/256; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, thk. Abdürrahîm es-Sâbirî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991), 1/316; Albânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-şahiha* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995), 5/111.

²⁴⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-kerîm*, 1/158.

anlam derinliği kazandırmak hem de farklı düşünce sistemleriyle Kur'an arasındaki mukayeseyi güçlendirmek amacıyla kullanılmıştır. Bu bağlamda müellif, gerek Yunan ve Roma felsefesi gibi kadim düşünce ekollerinden gerekse İslâmî tasavvuf ve hikmet geleneğinden izler taşıyan yorumlara yer vererek, Kur'an'ın mesajını aklî, ahlâkî ve metafizik boyutlarıyla daha kuşatıcı bir şekilde ele almayı hedeflemiştir. Onun bu yöntemi hem tefsirî çeşitliliği artırmakta hem de Kur'an'ın evrensel hitabını farklı bilgi alanlarıyla irtibatlandırarak yorumlamayı mümkün kılmaktadır.

Tantâvî, Yusuf Suresi'nin "*Kadınlar onu görünce şaşkına döndüler; ellerini kestiler ve 'Hâşâ! Bu bir beşer değil, ancak üstün bir melektir!' dediler*"²⁴⁹ âyetini tefsir ederken, bu olayı yalnızca beşerî bir aşkın tezahürü olarak görmemiştir. Ona göre, âyette geçen estetik hayranlık ve tutku, mecazî bir bakışla ilim yolundaki aşk ve hakikat arayışıyla kıyaslanabilecek bir duyguyu temsil etmektedir. Tantâvî, ilme karşı duyulan aşkı beşerî aşkın üst boyutu olarak yorumlamış, bu uğurda insanların tarihte büyük fedakârlıklar yaptığını vurgulamış ve ilmin insanın ruhunu dönüştüren bir sevgi nesnesi olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, bu bakış açısını güçlendirmek için Eflatun'un ideal devlet anlayışına atıfta bulunarak, yöneticilerin ilimle donatılması gerektiğini, böylece ahlâkî yozlaşmanın önüne geçilebileceğini ileri sürmüştür.²⁵⁰

Tantâvî, ilgili âyetteki olayı yalnızca beşerî aşkın bir tezahürü olarak değil, ilim ve hakikat arayışına mecazî bir gönderme olarak yorumlamış; ilme duyulan aşkı beşerî aşkın üst boyutu şeklinde değerlendirmiştir. Ancak bu yorum, âyetin lafzıyla doğrudan örtüşmemekte ve önceki müfessirlerin açıklamalarıyla desteklenmemektedir. Zira kimi müfessirler aşkı kalbi kuşatan yakıcı bir tutku olarak tanımlamış²⁵¹, kimileri kadınların olağanüstü güzellik karşısında akıllarını kaybedecek derecede hayran kaldıklarını rivâyetlerle aktarmış²⁵², bir kısmı ise Yusuf'un güzelliğinin kadınlarda derin bir şaşkınlık ve kontrolsüz hayranlık uyandırdığını vurgulamıştır.²⁵³ Bu karşılaştırma ışığında Tantâvî'nin işârî yorumunun, âyetin zahir bağlamını aşarak ikinci bir anlam katmanı üretmesi sebebiyle metodik açıdan tenkide açık olduğu belirtilmelidir.

Tantâvî, Hicr Suresi'nin tefsirinde İslâm ümmetinin tarihsel süreçte yaşadığı ilmî ve fikrî gerilemeyi ele alırken, bu durumu felsefî ve tasavvufî kaynaklarla irtibatlandırarak değerlendirir. Ona göre İslâm ümmeti, yıldızının sönmeye, güneşinin kaybolmaya ve talihsizliklerin art arda yaşanmaya başladığı dönemlerde en büyük hatayı âlimlerini küçümsemekle yapmıştır. Bu

²⁴⁹ Yusuf, 12/31

²⁵⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 7/42-43.

²⁵¹ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü 'l-kebir*, 18/447-449.

²⁵² Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü 'l-mensûr*, 4/530-532.

²⁵³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 6/393

küçümsemenin bir tezahürü olarak, onların eserleri değersizleştirilmiş, yakılmış ve ilim mirası tahrip edilmiştir. Tantâvî bu bağlamda, İbn Rüşd’ün Endülüs’te maruz kaldığı muamele ile Gazzâlî’nin İhyâu ulûmî’-d-dîn adlı eserinin parçalanarak yakılmasını somut örnekler olarak zikreder. Bu ilmî çöküşün ardından gelen süreçte ise, ulemanın dikkati tasavvufî bir yönelişle İbnü’l-Arabî’nin Fütûhâtü’l-Mekkiyye ve Fusûsü’l-hikem gibi eserlerine yönelmiştir. Tantâvî, bu iki eserin derinliği ve kapsamı sebebiyle onları “sahilsiz bir denize” benzetir ve bu eserlerin sadece yer ve gökler gibi kozmik meselelere dair yüzeysel yönlerine ilgi gösterildiğini, oysa asıl özlerinin çok daha derin metafizik boyutlar içerdiğini belirtir. Ona göre bu eserler, aklî felsefe ve şer’î ilimleri birlikte kullanma kabiliyetine sahip bir müellifin elinden çıkmıştır ve bu yönüyle hem kelâmî hem de tasavvufî düşüncenin en yoğunlaştığı metinler arasında yer almaktadır. Ancak Tantâvî, bu tür eserlerin içerdiği gayba dair derin meselelerin, okuyucuyu yalnızca içe dönük bir zihinsel arayışa sevk ettiğini, bu sebeple bazı okuyucuların hayatlarını bu metinlerin şifrelerini çözmeye adanmış ve diğer ilim geleneklerinden uzaklaştığını ifade eder. Bu durum, Tantâvî’nin hem felsefî hem de tasavvufî düşüncelere dair ölçülü yaklaşımının bir tezahürüdür. Ona göre, bu eserlerdeki zenginlikten yararlanmak için hem aklî hem de şer’î ilimlerde yetkinlik şarttır; aksi takdirde okuyucu, bal içinde çırpınan sinekler gibi, metnin derinliği karşısında yönünü kaybeder.²⁵⁴

Tantâvî Cevherî, tefsirinde yalnızca dinî rivâyetlere değil, felsefî mirasa da yer vererek İslâm düşüncesinin farklı disiplinlerini bir araya getirme çabası sergilemiştir. Nitekim Yunan filozoflarının “dokuz küre” nazariyesinin Farâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslâm filozofları aracılığıyla Arapçaya aktarılmasını takiben, göklerin yapısına dair yapılan felsefî tasniflere de tefsirinde yer vermiştir. Bu çerçevede, “yedi semâ, ardından Kürsî ve Arş” şeklindeki üçlü sınıflandırmayı aktararak Kur’an’daki kozmolojik ifadeleri hem felsefî hem de dinî kaynaklar ışığında yorumlamayı tercih etmiştir.²⁵⁵

Tantâvî Cevherî’nin tefsirinde felsefî mirastan yararlanma yöntemi, Kur’an’ı farklı disiplinlerle irtibatlandırması bakımından dikkat çekici olsa da bu yaklaşımın bazı sorunlu yönleri de bulunmaktadır. Felsefî verilerin tefsire dâhil edilmesi metnin anlam zenginliğini artırmakla birlikte, âyetlerin lafzî bağlamını aşan yorumların ortaya çıkmasına ve metodolojik açıdan tartışmalı sonuçlara yol açmaktadır. Özellikle Yusuf Suresi örneğinde görüldüğü üzere, işârî nitelikli felsefî yorumların önceki müfessirlerin rivâyet temelli açıklamalarıyla doğrudan desteklenmemesi, bu yöntemin ilmî tutarlılığı hakkında soru işaretleri doğurmaktadır. Ayrıca

²⁵⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’an*, 8/34-35.

²⁵⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an*, 1/57.

Tantâvî'nin tasavvufî ve felsefî metinlere dair değerlendirmeleri, zaman zaman ölçülü bir perspektif sunsa da okuyucunun metinler arasında kaybolabileceği tehlikesini de barındırmaktadır. Bu nedenle onun felsefeden yararlanma tarzı, tefsire katkı sağlayan yönleri kadar, eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi gereken sınırları da beraberinde getirmektedir.

1.3.2.9 “Latife”, “Yakut”, “Cevher” vb. Başlıklar Kullanması

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde yer alan latîfe, yakut, cevher, zebercet, zümrüt ve dürre gibi başlıklar, yalnızca belirli bölümlerde kullanılan bir yöntem olmayıp, eserin her cildinde ve her sûresinde sistemli biçimde tekrarlanan bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Tefsirin adının *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* olması da bu yapının bütün tefsirin kurgusuna yön veren temel bir sistem olduğunu göstermektedir. Bu başlıklar, değerli taşların simgesel anlamlarıyla ilişkilendirilerek Kur'an'ın ilim ve hikmet boyutuna işaret etmekte, ayrıca müellifin yorumlarını belli bir düzen içerisinde sunmasına imkân sağlamaktadır. Özellikle kevnî âyetlerin yorumunda bu başlıklar altında bilimsel açıklamalara yer verilmiş ve âyetler hem lafzî hem de ilmî boyutlarıyla ele alınmıştır. Nitekim Ra'd Suresi'nde Birinci Latîfe başlığı altında yer alan “Gökleri, görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten...”²⁵⁶ âyeti bu çerçevede açıklanmış; göklerin konumu ve sayısı gibi meseleler farklı yönleriyle değerlendirilmiştir. Devamında ise cevher başlıkları altında Arap diline dair açıklamalar, ruhun parlaklığı ve gökyüzünün görkemi gibi konular müellifin diğer eserlerinden yapılan alıntılarla desteklenmiştir.²⁵⁷

Müfessir, Ra'd Suresi tefsirinde her biri farklı bir boyutu ele alan toplam 12 latîfe başlığı kullanmıştır. Bu başlıklar altında âyetlerin lafzî anlamlarının ötesine geçerek, mecazî, sembolik ve hikmet yüklü yorumlara yer vermiştir. Birinci Latîfe'de kevnî âyetlerin dilsel ve kozmolojik yönünü ele alırken, On ikinci Latîfe'de gökten inen su metaforu üzerinden Kur'an'ın ruhani işlevini açıklamış, suyun hayat verici özelliği ile vahyin kalplerdeki etkisi arasında benzetme kurmuştur. Her iki örnek de Tantavî'nin latîfe başlıklarını, ahlaki, sosyal ve ilmî derinlik kazandıran bir tefsir yöntemi olarak sistematik biçimde kullandığını göstermektedir.²⁵⁸

Müellif, tefsirine *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* ismini vererek, Kur'an'daki hikmet ve ilmî derinliği “cevher” metaforu üzerinden ifade etmeyi amaçlamış; aynı yaklaşımı tefsirinin yapısında da sürdürerek birçok surede “cevher” başlıkları kullanmıştır. Bu başlıklar altında, ilgili âyetlerde yer alan kevnî unsurlar ile ilahî düzen arasındaki ilişkiyi açıklamış ve âyetlerden hareketle bilimsel ve hikmet yüklü çıkarımlar yapmıştır. Hicr Suresi'ndeki “Arzı da yaydık,

²⁵⁶ Ra'd, 13/2.

²⁵⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 7/95.

²⁵⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 7/173.

oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli her türden ürünler bitirdik”²⁵⁹ âyetini yorumlarken, yeryüzündeki ölçü, denge ve düzenin Allah’ın kudretinin ve hikmetinin bir tezahürü olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Kur’an bu tür kevnî âyetlerle yalnızca inanç esaslarını değil, aynı zamanda varlık düzenine dair ilmî hakikatleri de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, “*Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu ki dengeden sapmayasınız*”²⁶⁰, “*Her şey bir ölçü üzeredir*”²⁶¹ ve “*Bir bakın da görün, göklerde ve yerde neler var?*”²⁶² gibi âyetlerle yaratılıştaki ölçü ve düzenin tefekküre konu edilmesi gerektiğini ifade eder. Tantavî’nin “cevher” başlıkları, Kur’an’daki kevnî âyetlerin hem bilimsel hem de metafizik boyutunu açıklama çabasının sistematik bir yansımasıdır.²⁶³

Tantavî, Hicr Suresi tefsirinde yer verdiği son “cevher” başlığı altında, “*Kuşkusuz, sana tekrar tekrar okunandan yedisini ve yüce Kur’an’ı verdik...*”²⁶⁴ âyeti üzerinden Kur’an’ın mümin için en büyük nimet olduğunu vurgular. Bu âyette tekrar edilen yedi âyetle Fâtiha Suresi’ne ve dolayısıyla Kur’an’ın tamamına atıf yapıldığını belirten Tantavî, ilim ve vahyin, dünya nimetleri karşısında insanı zenginleştiren bir değer taşıdığını ifade eder. Ona göre Kur’an, maddî varlığa meyletmekten alıkoyan bir hidâyet kaynağıdır ve bu yönüyle müminin kalbini dünyevî yarışlardan uzak tutarak hakikate yönlendirmelidir. Bu yorum, “cevher” başlıklarının yalnızca kevnî düzenle değil, insanın ahlaki ve zihinsel terbiyesiyle de ilişkili olduğunu göstermektedir!²⁶⁵

Müfessir tefsirinde “yakut” başlığı, özellikle kıssalar bağlamında kullanılan konu odaklı bir açıklama aracıdır. Bu başlık, Kur’an’da geçen olayların daha derinlikli ve hikmet yüklü yönlerini sistematik biçimde sunmak amacıyla tercih edilmiştir. İlk örneği Bakara Suresi’nde görülen yakut başlığı altında, müellif İsrailoğullarının Tevrat’ta “Çıkış” başlığıyla anlatılan tarihî serüvenlerinin Kur’an’da nasıl doğrulandığını on ayrı “yakut” başlığıyla ele almaktadır. Her bir yakut, belirli bir âyet grubunu içermekle birlikte, lafzî tefsirin ardından gelen açıklamalarda ilgili konulara dair genişletilmiş yorumlara yer verilmektedir. Örneğin, sekizinci ve dokuzuncu yakut başlıklarında Bakara 60–66. âyetleri kapsamında, cumartesi yasağını ihlâl eden Aylâ (Eyle, Elat/Eilat) halkının²⁶⁶ cezalandırılması kıssası ele alınır. Tantavî burada, bu topluluğun fiziksel

²⁵⁹ Hicr, 15/19.

²⁶⁰ Rahman, 35/7-8.

²⁶¹ Ra’d, 13/8.

²⁶² Yunus, 10/101.

²⁶³ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’an*, 8/19.

²⁶⁴ Hicr 15/87.

²⁶⁵ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’an*, 8/73.

²⁶⁶ Cumartesi yasağını ihlâl eden Aylâ (Eyle, Elat/Eilat) halkı ile Hz. Şuayb’ın kavmi olan Eyke halkı farklı topluluklardır. Aylâ halkı, Akabe Körfezi kıyısında yaşamış olup yasağı çiğnedikleri için “maymunlaştırılma” ile

anlamda değil, manevî ve ahlâkî yönlerden “maymunlaşma”ya uğradığını savunarak, düşünce ve ilimden uzak yaşayanların bâtil davranışları taklit etmek suretiyle insanî niteliklerini yitirdiği mesajını öne çıkarır. Bu yaklaşım, onun yakut başlığı altında tarihî kıssaları sadece aktarmakla yetinmeyip, onlara pedagojik ve ahlâkî boyutlar kazandırdığını göstermektedir.²⁶⁷

Tantavî, tefsirinde “zebercet” başlığını, cevher ve yakut gibi simgesel başlıklarla birlikte kullanarak Kur’an’ın içerdiği ilmî ve ahlaki derinliği katmanlı biçimde ortaya koymayı hedeflemiştir. Zebercet başlıkları, genellikle yakut başlıklarında ele alınan âyet gruplarının devamındaki pasajları yorumlamak üzere yapılandırılmıştır. Tantavî, bu başlıkları cevher başlıkları altında bölümleyerek sistematik bir yöntem izlemekte; her bir zebercet başlığında âyetlerin metnini verdikten sonra lafzî tefsir yapmakta, ardından izah alt başlığı altında detaylı açıklamalara geçmektedir. Örneğin, dördüncü zebercet başlığında Bakara 97–98. âyetlerini yorumlayan Tantavî, Cibrîl hakkında Yahudilerle Hz. Ömer arasında geçen meşhur kıssayı aktararak, vahyin mahiyetine ve meleklerin konumuna dair önemli bilgiler sunar. Diğer zebercet başlıklarında ise sihir meselesi, nasih–mensuh ilişkisi ve farklı topluluklar arasındaki inanç temelli çekişmeler gibi konulara yer verilir.²⁶⁸ Müellifin bu başlıkları kullanırken yorum sürecine tarihî gözlemlerini ve sosyal arka plana dair değerlendirmelerini dâhil etmesi, zebercet başlıklarını yalnızca tefsirî değil aynı zamanda tarihî ve pedagojik içerikli bir çerçeveye dönüştürmektedir. Bu yapı, Tantavî’nin tefsir anlayışının çok yönlü karakterini ve Kur’an ilimlerine yönelik katkılarını ortaya koymaktadır.

Müellif, Kur’an tefsirinde kullandığı tematik başlıklardan biri olan “zümrüt” kavramını, tıpkı cevher, latîfe ve yakut gibi, belirli âyet pasajlarını açıklamak üzere estetik ve kavramsal bir çerçevede kullanmıştır. İlk örneği Bakara Suresi’nde görülen zümrüt başlığı, Hz. İbrahim’in ilahi sınavlara tabi tutulduğu ve ardından kendisine önderlik görevinin verildiği “*Vaktiyle rabbi İbrahim’i bazı sözlerle sınavı da İbrahim onları eksiksiz yerine getirince...*”²⁶⁹ âyeti üzerinden şekillenmektedir. Tantavî bu âyeti önce lafzî olarak tefsir etmiş, ardından şerh ve izah alt başlığı altında, burada bahsi geçen sınamaların fitrî temizlikle ilgili on emir olduğunu belirtmiştir. Bu on hususun beşinin yüz ve ağızla, diğer beşinin ise bedeninin diğer uzuvlarıyla ilgili olduğu ifade edilmiştir. Açıklamalarını desteklemek amacıyla müellif, “*O tövbe-kârlar, ibadet edenler, hamd edenler...*”²⁷⁰ ve “*Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir...*”²⁷¹ gibi âyetlere de atıfta bulunarak,

cezalandırılmıştır (Bakara 2/65; Nisâ 4/154; A’râf 7/163-166). Eyke halkı ise ölçü ve tartıda hile yapmak, zulmetmek ve putperestlik gibi sebeplerle helâk edilmiştir (Şuarâ 26/176-189; Sâd 38/13; Kâf 50/14).

²⁶⁷ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’an*, 1/70-98.

²⁶⁸ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’an*, 2/90.

²⁶⁹ Bakara 2/124

²⁷⁰ Tevbe 9/112

İbrahim'in sınavdan geçmesiyle temsil edilen ahlaki ve fitrî kemalin, bireysel dindarlığın temeli olduğunu vurgulamıştır. Bu örnek, Tantavî'nin zümrüt başlıkları altında hem ahlaki öğretiyi hem de bireysel dini sorumluluğu fitrat, ibadet ve temizlik ilkeleri etrafında yorumladığını ve Kur'an'daki yönlendirmeleri, insanın ahlâkî tutum ve davranışlarını şekillendiren bir eğitim anlayışı çerçevesinde yorumladığını göstermektedir. Tantavî, diğer başlıklarda sıklıkla kullandığı lafzi tefsir metodunu burada da uygulamaktadır. Ardından "izah ve keşif" alt başlığına geçerek açıklamalarını sürdürmektedir.²⁷²

Tantavî Cevherî, tefsirinde kullandığı anlam yüklü başlıklardan biri olarak "dürre" (inci) kavramını da tercih etmiş ve bu başlığı özellikle aile hukuku, edep, toplumsal ahlak gibi konuların işlendiği pasajlarda kullanmıştır. İlk örneği Bakara Suresi'nde görülen dürre başlığı, 233–235. âyetlerin tefsiri kapsamında yer almaktadır. Tantavî, bu başlık altında önce lafzî tefsir yapmış, ardından izah alt başlığıyla detaylandırmalara geçerek üç ayrı "inci" başlığı altında meseleleri sınıflandırmıştır. Birinci başlıkta, "*Çocuğun emzirilmesi iki tam yıl olmalıdır*"²⁷³ âyeti üzerinden, emzirmenin fitrî ve sağlık temelli gerekliliklerini açıklamış; annenin doğrudan emzirmesinin önemini vurgulamış, Hanefî ve Şafî mezhepleri arasındaki farklılıklara da değinmiştir. İkinci başlıkta ise, "*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri kendi başlarına dört ay on gün beklerler*"²⁷⁴ âyeti bağlamında iddet süresinin hikmetlerini, ceninin rahimdeki gelişimiyle ilişkilendirerek açıklamış ve bu sürenin ahlaki ve sosyal boyutlarını tartışmıştır. Üçüncü başlıkta yer alan "*Bu kadınlarla evlenme isteğinizi üstü kapalı bildirirkenizde veya içinizde saklamanızda bir sakınca yoktur*"²⁷⁵ âyeti bağlamında ise, iddet süresindeki kadınlara doğrudan evlilik teklifinin uygun olmadığını, dolaylı ve edepli ifadelerle meram bildirmenin meşru görüldüğünü ifade etmiştir. Bu açıklamayı, Sükeyne bint Hanzala (ö.?) ve Ümmü Seleme bint Ebî Ümeyye (ö. 61/680)'den naklettiği rivâyetlerle desteklemiştir. Tantavî'nin dürre başlığı altındaki bu yöntemsel yaklaşımı, hem klasik fikhî meselelerin güncel bir yorumla ele alınmasını sağlamakta hem de Kur'an'daki toplumsal düzenlemeleri pedagojik ve ahlaki yönüyle derinleştirmektedir.²⁷⁶

Tantâvî, tefsirinde latîfe, cevher, yakut, zebercet, zümrüt ve dürre gibi sembolik başlıklar kullanarak düzenli bir yöntem takip etmiş, bu başlıklar aracılığıyla âyetlerin farklı anlam boyutlarını ortaya koymuş ve açıklamalarını belli bir düzen içinde sunmuştur. Bu

²⁷¹ Mü'minûn 23/1

²⁷² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/140-152.

²⁷³ Bakara 2/233

²⁷⁴ Bakara 2/234

²⁷⁵ Bakara 2/235

²⁷⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/248-252.

başlıklandırmalar, tefsirin öğretici yönünü güçlendirirken aynı zamanda kavramsal bir bütünlük sağlamış ve metnin çok katmanlı bir yapıya ulaşmasına katkı vermiştir. Müellif, yalnızca bu başlıklarla yetinmemiş; mesele, mertebe, maksat ve fasıl gibi ek tasniflerle yorumlarını daha da genişletmiştir. Böylece ortaya çıkan yapı, tefsire özgün bir katkı sağlamakla birlikte, yönteminin klasik tefsir anlayışıyla uyumu ve ortaya koyduğu yorum sınırları bakımından tartışmaya açık bir nitelik taşımaktadır.

1.3.2.10 Müslümanlara Hitap Eden Başlıklar Kullanması

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde dikkat çeken yöntemlerden biri, okuyucunun doğrudan muhatap alındığı başlıklar kullanarak mesajın tesirini artırmasıdır. “*Müslümanlara Hitap*” ve “*Müslümanlara Müjde*” gibi başlıklarla yaptığı yönlendirmeler, sadece bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda ahlâkî ve epistemolojik bir farkındalık oluşturma amacına yöneliktir. Bu bağlamda Tantâvî, Kur'an'ın kevnî âyetlerine karşı duyarsız kalan müminleri eleştirerek, ibadetlerin özüne nüfuz edilmesi gerektiğini vurgular. Onun bu yöntemi, tefsirin sadece açıklama değil, aynı zamanda tebliğ işlevi görmesini sağlamaktadır.

Tantâvî, “*Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki, insanlar bunlardan yüz çevirerek geçip giderler*”²⁷⁷ ifadesini açıklarken, Kur'an'daki kevnî delillere karşı gösterilen ilgisizliği eleştirir. Yusuf'un (a.s) göklerde ve yerdeki âyetleri okuyarak Allah'a yöneldiğini belirten müellif, aynı yönelimin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve müminler için de geçerli olması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, namazın yalnızca şekilsel bir ibadet değil, aynı zamanda bütün ilimlerin anahtarı olduğunu belirtir. Müslümanların ise bu manayı kavramakta geciktikleri, namaz sırasında söylenen ifadelerin anlamına çoğunlukla nüfuz edemedikleri ifade edilir. Özellikle namazdaki “*Ben yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim*”²⁷⁸ beyanının lafzî düzeyde kaldığı, fakat zihnî ve fiilî bir yönelmenin gerçekleşmediği vurgulanır. Müellif, bu durumu “*Yüzünüzü yaratıcıya çevirdiğinizi söylüyorsunuz; ancak kevnî âyetlerden yüz çeviriyorsunuz. Bu size garip gelmiyor mu?*” şeklinde sorularla sorgular. Fâtiha Suresi'nde geçen “hamd” kavramı üzerinden, nimetlerin kevnî boyutuna dikkat çeken Tantâvî, bu nimetlerin derinliğine nüfuz edilememesinin Allah'ın gazabını celbedebileceğini belirtir. Neticede, kevnî âyetlere ilgisizlik, müminlerin ilimden ve Allah'ın kevnî mirasından mahrum kalmasına sebep olmuş; bu da ümmetin zillete düşmesine ve başka milletlerin müdahalesine açık hâle gelmesine yol açmıştır. Ancak Tantâvî, bu durumun geçici olduğunu ifade ederek “*Allah kendi dinine yardım edenlere mutlaka yardım eder.*

²⁷⁷ Yusuf, 12/105

²⁷⁸ En'âm, 6/79

Şüphesiz Allah güçlüdür, mutlak galiptir”²⁷⁹ âyetini hatırlatmakta ve gelecekteki bir dirilişe olan umudu canlı tutmaktadır.²⁸⁰

Tantâvî Cevherî, tefsirinde kullandığı doğrudan hitap başlıkları aracılığıyla Müslümanlara seslenmeyi yöntem hâline getirmiş; bu kapsamda kadınlara yönelik özel hitaplara da yer vererek, onları hem bireysel hem de toplumsal sorumluluk bilincine davet etmiştir. Kadınların hem bireysel iffetlerini korumaları hem de toplumun eğitim ve diriliş sürecinde aktif rol almaları gerektiğini vurgulayan müellif, doğrudan hitaplarla çağrısını güçlendirmektedir. “*Ey başörtülü Mısırlı hanımefendiler!*” gibi ifadelerle başlayan bu çağrılarda, kadının sadece bir şahsiyet değil, aynı zamanda ümmetin geleceğinde belirleyici bir özne olduğu vurgulanır. Tantâvî, Yahudi kadınlarının Filistin’deki siyonist hedeflere entegre biçimde nasıl stratejik roller üstlendiğine dikkat çekerek, Mısırlı kadınların da aynı bilinçle hareket etmesini talep eder. Genç kızların tek başlarına dolaşmalarını, fakat kendilerini koruyacak müesseselerin bulunmamasını eleştirir; Türkiye gibi bazı ülkelerde kadınların bağımsız cemiyetler kurarak eğitim ve ahlâk alanında öne çıktıklarını örnek gösterir. Ona göre, iffetin korunması, evliliklerin düzenlenmesi, çocuk terbiyesi, eğitim kurumlarının organizasyonu ve genel olarak toplumsal kalkınma ancak kadının bu alanlara dâhil edilmesiyle mümkündür.²⁸¹

Tantâvî, bu çerçevede “*Allah bir beldeyi örnek verdi: Güvenlik içinde, huzurluydu; her yerden bolca rızık gelirdi. Ama Allah’ın nimetlerine nankörlük etti de Allah onlara açlık ve korku belâsını tattırdı*”²⁸² Bu âyeti hem tarihsel çözülüşün hem de sosyolojik çöküşün temel gerekçesi olarak yorumlayan müellif, eğitimsizlik ve rehabetin toplumsal felakete yol açtığını ifade eder. Kadınlar, şâyet eğitilmiş ve şuurlu olursa, toplumun da yeniden yükselmesi mümkündür. Aksi takdirde ne sayıca artış ne de servet artışı ümmetin kurtuluşuna katkı sağlayabilir. Bu bağlamda kadınların meclislerde söz hakkına sahip olması, kendi meselelerini dile getirmesi ve devletin dirilişinde aktif rol üstlenmesi gerektiği dile getirilir. Tantâvî’nin değerlendirmeleri, Kur’an’daki *zîkr* (hatırlatma) kavramı etrafında yoğunlaşır. Arap toplumunun İslâm’ı yayan bir ümmet olduğunu hatırlatarak, günümüzde bu ümmetin tefekkür ve birlik düzenini bile hatırlayamaz hâle geldiğini vurgular. Bunun sebebini “*düşünen insanların azlığı ve eğitimin yaygınlaşamaması*” olarak belirler. Müellif, Çin, Japonya, Fransa ve İngiltere gibi toplumların eğitimde sağladığı ilerlemeye karşılık, Arapların bir ümmet olarak zihnî birlik oluşturamamasını eleştirir. Hatta Hindistanlıların ve Afrikalıların Çinliler ve Amerikalılarla birlikte ortak çalışmalar yürüttüklerini

²⁷⁹ Hac, 22/40

²⁸⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an*, 7/81.

²⁸¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an*, 9/270.

²⁸² Nahl, 16/112

hatırlatarak Müslümanlara düşünme çağrısında bulunur. Bu bağlamda, Tantâvî Kur'an'daki şu âyete yer verir: “*Bu, insanlara bir bildiridir; onunla uyarılsınlar, Allah'ın tek ilah olduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye (gönderilmiştir)*”²⁸³ Bu âyetle Kur'an'ın, düşünmeyi, öğüt almayı ve tevhid inancını merkeze alan bir bilinç inşasını hedeflediğini belirtir. Tantâvî'ye göre bu mesaj, özellikle eğitilmiş ve şuurlu zihinlere hitap etmekte; ümmetin yeniden dirilişi için aklî uyanışın zaruri olduğunu göstermektedir.²⁸⁴

Tantâvî, tefsirinde zaman zaman okuyucuya doğrudan hitap eden ifadeler kullanmakta, özellikle “*Ey zeki kişi!*” gibi seslenişlerle düşünen ve ibret alan muhataplara yönelmektedir.²⁸⁵ Bu tarz ifadeler, tefsir metnini yalnızca bir açıklama değil, aynı zamanda bir öğüt ve yönlendirme vasıtası hâline getirmektedir.

1.3.2.11 Açıklamalarda Hikayelere Yer Vermesi

Mesajı destekleyici unsurların (temsil, kıssa, hikâye) kullanılması, klasik ve modern tefsir yöntemlerinde pedagojik bir araç olarak öne çıkmaktadır. Tantâvî de tefsirinde bu yöntemi benimseyerek, okuyucunun zihninde soyut hakikatleri somut olaylar aracılığıyla canlandırmayı amaçlamakta; özellikle yaşanmış bireysel tecrübeleri aktardığı anlatılarla mesajın tesirini artırmaktadır.

Nahl Suresi'nin tefsirinde yer alan “*Mısır'daki Bitkilerle İlgili Bir Hikâye*” başlığı altında, bu yöntemin dikkat çekici bir örneği sunulmaktadır. Müellif burada, bir gece tefsir çalışması sırasında dışarı çıkmak zorunda kaldığını ve evine yakın bir dükkânın önünde salih bir kişi olarak tanıdığı dükkân sahibiyle yaptığı sohbeti aktarır. Sohbet esnasında, dükkân sahibi, salih bir şahsiyet hâline gelen bir tanıdığının başından geçen ilginç bir olayı anlatır. Anlatıya göre bu kişi, bir görev vesilesiyle Giza piramitlerinin batısındaki dağlık bölgede yolculuk ederken susuzluk sebebiyle zor duruma düşmüş; yanındaki bedevî arkadaşı ise toprağı eşeleyerek soğan benzeri bir bitki çıkarıp bu bitkinin susuzluğunu gidereceğini söylemiştir. Başta tereddüt etse de bu bitkiyi yiyen kişi, gün boyu suya ihtiyaç duymadığını fark etmiş ve yaşadığı bu tecrübe, onun Allah'a olan inancının pekişmesine ve sürekli zikir hâline geçmesine vesile olmuştur. Tantâvî, bu anlatımıyla ilâhî kudretin tabiatte tezahür ettiğini ve insanların tecrübeleri üzerinden manevî bir uyanışa erebileceklerini ortaya koymaktadır. Tantâvî, benzer şekilde Mısır'a dair başka bir hikâyeye daha yer vererek ilâhî güzelliğin insan kalbinde nasıl yansıma bulduğunu açıklamaktadır. Denize bakan doğu eyaletlerinden birinde yaşayan bir çiftçi, bir gece nehir

²⁸³ İbrahim, 14/52

²⁸⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'an*, 9/271-272.

²⁸⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 7/84.

kenarında tarlaları sulamak amacıyla beklerken, yıldızların suya yansıyan ihtişamını fark eder. Bu sırada düşmanının tarlasını kasıtlı olarak su altında bırakmak amacıyla elini çamura daldırarak suyun akışını kesmeyi planlamıştır. Ancak yıldızların sudaki yansımaları ona Allah'ın azametini hatırlatmış; böyle bir davranışın Allah'a karşı gelmek anlamına geleceğini fark ederek tövbe etmiştir. Bu olay, kalbindeki ilâhî nura uyanmasına ve manevî bir dönüşüm yaşamasına vesile olmuştur. Tantâvî, bu örnekle, insan kalbinin ilâhî güzelliği yansıtmaya açık bir varlık olduğunu; tıpkı suyun gökteki yıldızları yansıtması gibi, kalplerin de Rabbânî nura açık olduğunu vurgulamaktadır.²⁸⁶

Tantâvî Cevherî'nin açıklamalarında hikâye ve temsillere yer vermesi, daha önce de örnekendirildiği üzere, onun pedagojik üslubunun ayırt edici yönlerindendir. Bu yöntemin bir başka örneği, Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ile Rum kralı arasında geçen ve Eş-Şa'bî (ö. 103/721)'nin temsili cevaplarıyla şekillenen bir kıssada karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu anlatıda, Rum kralı, İslam dininde yer alan bazı metafizik hakikatleri sorgular nitelikte sorular yöneltilmiş, Eş-Şa'bî ise bu sorulara soyut kavramları somutlaştıran misallerle cevap vermiştir. Allah'ın ezeliliği “sayıların başlangıcı olan bir” ile, cennet nimetlerinin tükenmezliği “kandilden ışık alınmasına rağmen ışığın eksilmemesi” ile, cennet ehlinin dışkılamaması ise “hurma çekirdeğinin sindirilerek atılmaması” ile açıklanmıştır. Ayrıca meleklerin uçması gibi konular da benzer şekilde somut örneklerle temellendirilmiştir. Bu temsiller, okuyucunun soyut kavramlara zihinsel erişimini kolaylaştırmakta, aynı zamanda ilahî hakikatlerin rasyonel bir zeminde kavranabileceğine işaret etmektedir.²⁸⁷ Tantâvî'nin bu anlatıyı tefsirine dâhil etmesi, onun temsili anlatımı bir ikna ve öğretim aracı olarak kullandığını, bu yolla Kur'an'daki derin anlamları geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmayı hedeflediğini göstermektedir.

1.3.2.12 Şiire Yer Vermesi

Tantâvî Cevherî, tefsirinde yalnızca bilimsel ve aklî açıklamalara yer vermekle yetinmemekte; aynı zamanda Arap edebiyatının klasik ürünleri olan beyit ve şiirleri de metne dâhil ederek estetik derinliği ve kültürel bağlamı güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu tercih, onun belagati önceleyen yaklaşımı ile Kur'an'ın edebî i'câzını açıklama gayreti arasındaki uyumu göstermektedir. Müellifin bu yöntemi özellikle Fâtiha Suresi tefsirinde açık biçimde görülmektedir. “*Fâtiha Suresinin Muallakat Sahiplerinin ve Belagat Bakımından Fetihler Yapanların Yazılarıyla Kıyaslanması*” başlığı altında sunduğu örneklerde, Kur'an'ın belagatini

²⁸⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 8/110-111.

²⁸⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'an*, 10/128-129.

öne çıkarmak üzere meşhur cahiliye dönemi şairlerinin kasidelerinden beyitler nakletmiş; bu beyitleri Fâtiha Suresi'nin lafzî ve mânevî yönleriyle mukayese etmiştir. Bu bağlamda Tantâvî, söz konusu surenin İslâm ümmetinin ilerlemesine katkı sağlayacak, ihtiyaçlarını giderecek ve saadetlerini artıracak esasları barındırdığını belirtmekte; ardından okuyucuyu doğrudan muhatap alarak şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Düşün ey açık gözlü ve zeki Müslüman kardeşim...*” Müellif, bu çağrının ardından, Ukâz, Zülmecenne ve Zülmecâz gibi panayırlarda şöhret kazanmış olan İmrü'l-Kays (ö. 130/544), Tarafe b. el-Abd (ö. 50/569), Züheyr b. Ebî Selmâ (ö. 13/609) ve Lebîd b. Rebîa (ö. 41/661) gibi şairlerin dizelerine yer vermiştir. Bu şairlerin toplum nezdindeki konumlarına dikkat çeken Tantâvî, onların sözlerinin içerik itibarıyla aşk, ayrılık, ev hasreti, göz hastalıkları ve içki gibi bireysel ve dünyevî konulara odaklandığını; üsluplarının ise ortak temalar etrafında dönüp dolaştığını ifade etmektedir. Örneğin, İmrü'l-Kays'ın kasidesine sevgilisine ait bir evin kalıntılarına bakarak ağlamasıyla başlaması, Tarafe'nin sevgilisinin harabelerde bıraktığı izleri dövme motiflerine benzetmesi veya Züheyr'in suskunluğu tevazua yorması gibi örnekler, Tantâvî'ye göre anlam derinliğinden uzak ve bireysel tasavvurlarla sınırlı ifadelerdir. Müellif, bu tür beyitlerin anlam açısından zayıf ve tekrara dayalı olduğunu, belirli bir kurala veya evrensel hikmete dayanmadığını vurgulamaktadır. Bu mukayeseyi yaptıktan sonra okuyucuya seslenen Tantâvî, Kur'an'ın nazmî ve mânevî üstünlüğünü kavramaya davet ederek şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Ey insanlar! Sizler, ismi Rahman ve Rahîm olan ilâhınız tarafından bereketlendirildiniz...*” Bu ifadeyle, Arapların geçmişte şiir aracılığıyla yöneldikleri övgü ve metihleri, Kur'an'ın yüksek hitabı karşısında yetersiz görmektedir. Kur'an'ın belagati ise, ona göre yalnızca söz güzelliğine değil, aynı zamanda hakikat ve hidâyet içeriğine dayanmaktadır. Tantâvî, bu yaklaşımı desteklemek üzere Resûlullah'ın (sav) Kur'an okumasını dinleyen Kureys ileri gelenlerinin, onun sözlerinin beşerî olmadığı yönündeki değerlendirmelerine de yer verir. Onların, “*Allah'a yemin olsun ki bu sözler bir Araba ait olsaydı, biz bunu bilirdik...*” şeklindeki ifadeleri, Kur'an'ın edebî üstünlüğünün müşriklerce bile inkâr edilemediğini göstermektedir. Müellife göre, Kur'an'ın bu yönü, insan sözü ile ilahî kelâm arasındaki farkın en belirgin göstergesidir.²⁸⁸

1.3.2.13 Kitâb-ı Mukaddes'ten Faydalanması

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde dikkati çeken metotlardan biri, Kur'an âyetlerini açıklarken yalnızca İslâmî kaynaklarla sınırlı kalmayıp, Tevrat ve İncil gibi önceki semavî

²⁸⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/28-32.

kitaplara ait metinlerden de örnekler aktarmasıdır. Bu yaklaşım, onun evrensel hakikati arama ve vahiyler arasındaki sürekliliği ortaya koyma çabasının bir yansımasıdır.

Yerin ve göklerin altı günde yaratılması, Ehli Kitap kaynaklarında da yer alan ve özellikle Tevrat'ın baş kısmında okuyucuya sunulan önemli bir konudur. Tevrat'a göre Allah önce gökleri ve yeri yarattı; ardından nur, karanlık, gece ve gündüz meydana geldi. Başlangıçta karanlık ve düzensiz olan yeryüzü, suyla kaplıydı ve Allah'ın ruhu suyun yüzeyindeydi. Bu süreçte gökyüzü yaratıldı; sular ayrılarak kara ortaya çıktı ve kara üzerinde bitkiler yetişti. Daha sonra gökte güneş, ay ve yıldızlar yaratıldı. Ardından su canlıları, kuşlar, çeşitli kara hayvanları ve yırtıcılar var edildi. En son insan, erkek ve dişi olarak yaratılarak diğer varlıklar üzerinde hâkimiyet sahibi kılındı. Yaratılış anlatımı, Allah'ın altı günde tüm işleri hikmetle tamamladığı ifadesiyle sona erer.²⁸⁹

Nitekim Barnaba İncil'ine atfedilen bir pasajda da “gökyüzünün dokuz katmanlı olduğu, her birinin diğerinden beş yüz yıl mesafede konumlandığı”²⁹⁰ ifadesine yer vererek, bu tür anlatıların Kur'an'da yer alan kavramlarla nasıl örtüştüğüne dikkat çeker. Yine aynı bağlamda, dünyanın en alt katmandan beş yüz yıl ötede yer aldığı ve her bir göğün bir öncekinden büyüklük ve hacim bakımından katbekat ileri olduğu aktarılır. Bu anlatının devamında geçen “*Cennet, yeryüzünün ve göklerin tümünden daha büyüktür; yeryüzü de bir kum yığından daha büyüktür*” ifadesiyle kâinatın büyüklüğüne dair mecazi bir anlatım sunulmakta; hatta “*Cennet'i dolduracak kum tanesi sayısından bile fazlayım*” şeklindeki tasvirle, varlığın muazzamlığı vurgulanmaktadır.²⁹¹ Metnin devamında, melek Cebrail'in İsa'ya gelip ona ebedilikten ve bu ebediliğin büyüklüğünden söz ettiği; “*Ben, evrendeki tüm kum tanesinden, ağaç yaprağından, denizdeki su damlasından kat kat daha büyüküm*” dediği aktarılır. Burada yine mecazî bir dille “*Allah'ın varlığı, evrendeki her şeyin çok ötesindedir*” fikri işlenir. Tantâvî Cevherî, tefsirinde, güvenilir bulduğu Barnaba İncilinde zamanla silinmiş olan bölümlerin Dr. Halîl Sa'âde (ö. 1934) tarafından İngilizceden Arapçaya çevrildiğini ve bu tercümenin, “arkadaşımız” ifadesiyle andığı Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935) tarafından *el-Menâr* dergisinde yayımlandığını belirtir.²⁹² Tantâvî'nin bu tür metinleri tefsirinde kullanması, onun klasik sınırların ötesine geçerek farklı kültürel ve dinî kaynaklardan istifade etme yönelimini ortaya koymakta; bu tercihiyle Kur'an'ın mesajını daha geniş bir bağlamda temellendirme gayreti içinde olduğunu göstermektedir.

²⁸⁹ Tevrat: Yaratılış, çev. Komisyon (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 2/2–3; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 6/7.

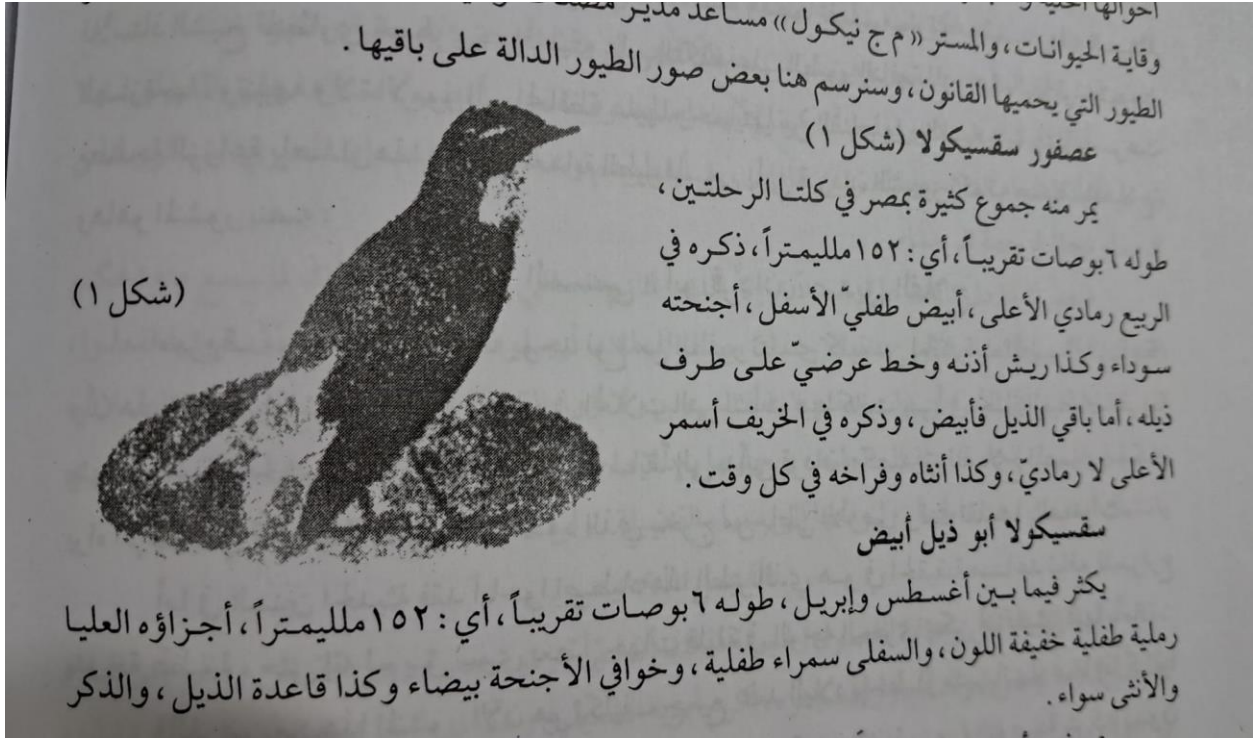
²⁹⁰ *The Gospel of Barnabas*, çev. Lonsdale Ragg – Laura Ragg (Oxford: Clarendon Press, 1907), bölüm 178.

²⁹¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, 1/57.

²⁹² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, 1/73.

1.3.2.14 Açıklamaları Resimlerle Desteklemesi

Tantavî, eserinde açıklamalarını desteklemek amacıyla yer yer görsellere yer vermiştir. Bu yönüyle, tefsir yazarları arasında bu yöntemi kullanan ilk isim olma özelliğini taşımaktadır.



Şekil 1.3.2.14-1 Taşkuşu

Kaynak: Tantavî Cevheri, *el-Cevahir*, 7/14

Bu görsele eşlik eden açıklama şu şekildedir:

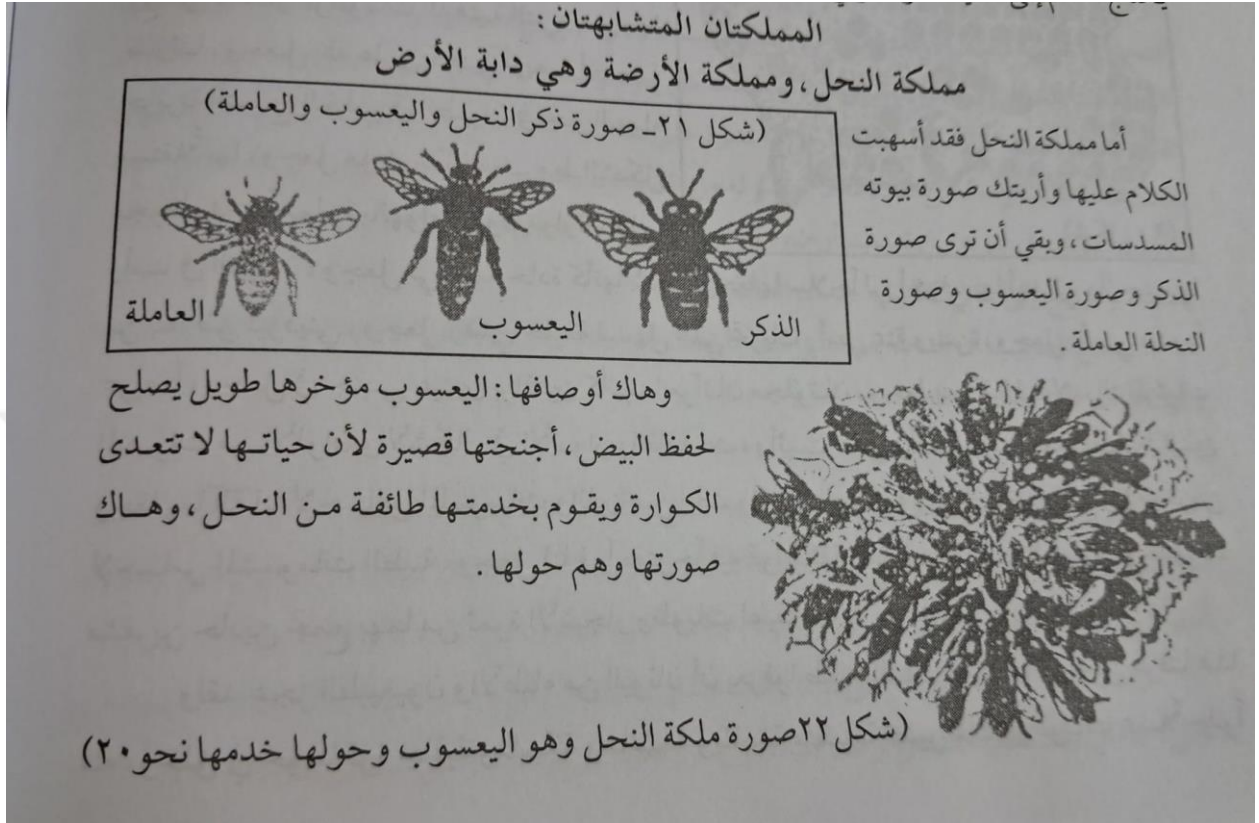
Saxicola Serçesi: Her iki göç mevsiminde de çok sayıda görülür. Boyu yaklaşık 6 parmak, yani 152 milimetredir. İlkbaharda erkeğinin üst tarafı gri, alt tarafı yavru beyazı rengindedir. Kanatları siyah olup, kulak tüyleri de siyah renkte ve kuyruğunun ucunda enine bir çizgi bulunur. Kuyruğun geri kalanı ise beyazdır. Sonbaharda erkeğinin üst tarafı gri değil, kahverengidir. Dişisi ve yavruları ise her zaman aynı renktedir.

İlgili resimde müellifin kuşun fiziksel özelliklerine dair verdiği bu ayrıntılı tasvir, Kur'an'daki kevnî âyetlerin daha iyi kavranmasına katkı sağlama amacı taşımaktadır. Nitekim “Yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı ve kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar”²⁹³ ve “Üzerlerinde kanatlarını açıp kapayarak uçan kuşları görmezler mi? Onları havada Allah'tan başkası tutamaz”²⁹⁴ âyetleri bu bağlamda yorumlanmış; müellif, görsellerle birlikte biyolojik gözlemlerden yararlanarak bu âyetlerin işaret ettiği yaratılış

²⁹³ En'âm 6/38

²⁹⁴ Nahl 16/79

delillerini açıklamaya yönelmiştir. Bu yöntem, Tantâvî'nin klasik tefsir anlayışını modern bilimsel verilerle buluşturma çabasının yanı sıra, kevnî âyetleri daha anlaşılır kılma ve okuyucuya öğretici bir biçimde sunma gayretini de ortaya koymaktadır.



Şekil 1.3.2.14-2 Erkek arı, kraliçe arı ve işçi arının görüntüsü

Kaynak: Tantavî Cevheri, *el-Cevahir*, 8/168

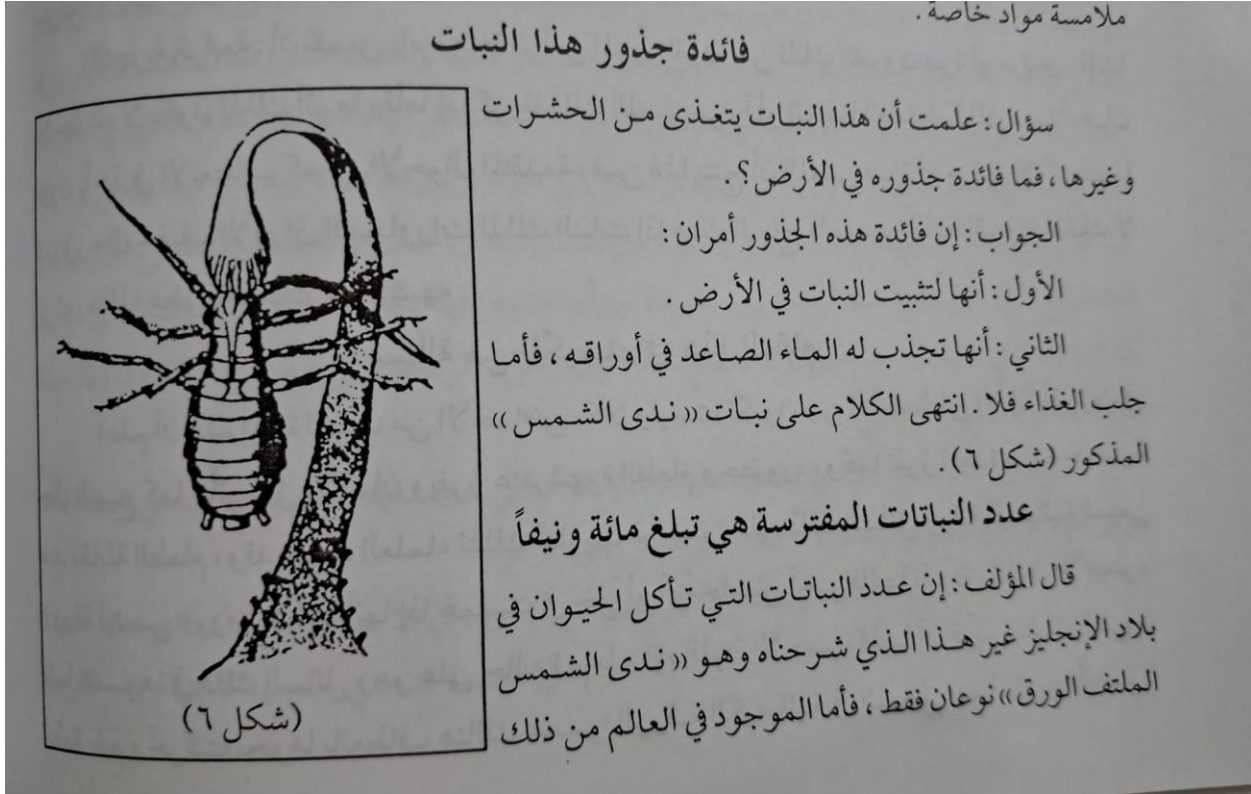
Metinde geçen bilgiler şu şekildedir:

Arı krallığına gelince, hakkında konuşmayı kolaylaştırmak için onun hakkında konuştuk ve peteklerinin altıgen şeklini gösterdik. Geriye, erkek arının, kraliçe arının ve işçi arının görüntüsünü görmek kalıyor. İşte özellikleri: Kraliçe arının (العُسوب) uzun bir arka kısmı vardır; bu kısmı yumurtaları korumaya yarar. Kanatları kısadır çünkü ömrü çok uzun değildir. Etrafında onu hizmet eden bir işçi arı topluluğu vardır; onlar da onun etrafında görülen görüntülerdir.

Allah Teâlâ'nın “*Rabbin bal arısına vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları kovanlardan kendine evler edin. Sonra meyvelerin her türünden ye ve Rabbinin senin için kolaylaştırdığı yollarda yürü. Onların karınlarından, insanlar için şifa bulunan, çeşitli renklerde bir içecek çıkar. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibret vardır*”²⁹⁵ buyruğu, müellifin bu görsellerle ilişkilendirdiği temel kevnî âyetlerdir. Tantâvî, arıların hayatındaki düzeni ve görev paylaşımını bu âyetlerin tefsiri çerçevesinde açıklamış; işçi arıların bal

²⁹⁵ Nahl 16/68-69

üretimindeki gayretini, kraliçe arının nesli sürdürmedeki rolünü ve erkek arıların döllenmedeki görevini söz konusu âyetlerle bağdaştırmıştır. Ona göre balın farklı renklerde oluşu ve şifa özelliği, Kur'an'ın mucizevi işaretlerinden biridir. Böylelikle müellif, biyolojik gözlemlerle Kur'an'daki kevnî delilleri bir araya getirerek, bu âyetlerin hem ilmî hem de tefekkürî boyutunu ortaya koymuştur.



Şekil 1.3.2.14-3 Güneşgülü

Kaynak: Tantavî Cevheri, *el-Cevahir*, 7/114

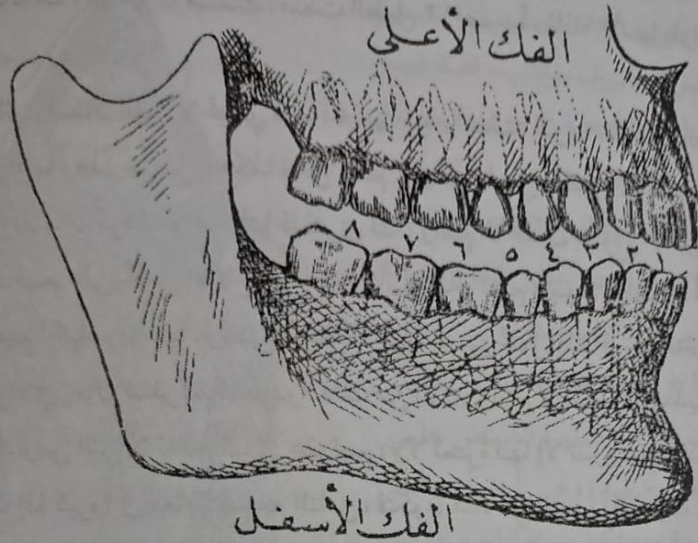
Şekil 3'te yer alan ve "Güneşin Çiği" (ندى الشمس) adıyla bilinen etçil bitki türüne ilişkin açıklamada, bu bitkinin böceklerle ve benzeri canlılarla beslendiği ifade edilmekte; ancak köklerinin bu beslenme sürecine doğrudan katkı sağlamadığı belirtilmektedir. Metinde, bitkinin köklerinin iki temel işlevi olduğu vurgulanmıştır: “Birincisi, bitkiyi toprağa sabitlemek; ikincisi ise suyu çekerek yukarı doğru, yani yapraklara iletmektir. Buna karşılık, köklerin besin çekme işlevi bulunmadığı özellikle belirtilmiştir.”

Bu açıklama, “O, gökten su indirendir. Onunla her çeşit bitkiyi bitirdik. Ondan yeşil bitki çıkardık, ondan da üst üste dizilmiş taneler çıkarırız. Hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar –birbirine benzer ve benzemez– bahçeler meydana getirdik. Meyve verirken ve olgunlaştığında ürünlerine bakın! Şüphesiz bütün bunlarda inanan

bir toplum için ibretler vardır”²⁹⁶ âyetiyle ilişkilendirilmiştir. Müellif, köklerin yalnızca bitkiyi toprağa sabitleme ve suyu iletme görevini vurgularken, asıl beslenmenin yapraklar ve fotosentez yoluyla gerçekleştiğini belirtmiş; böylelikle âyette zikredilen “*çeşit çeşit bitkilerin yaratılışı ve ürünlerin oluşması*”nın biyolojik temellerine işaret etmiştir. Bu yaklaşım, Tantâvî’nin kevnî âyetleri modern bilimsel bulgularla irtibatlandırarak açıklama yönteminin bir yansımasıdır.

²⁹⁶ En‘âm 6/99

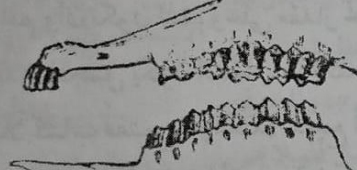
أنواع الأسنان



(شكل ٤٠) الفك الأسفل الفك الأعلى



(شكل ٤٣) أسنان الهرة



(شكل ٤٢) أسنان الغنم



(شكل ٤١) أسنان الأرنب

إن أسنان الحيوان تختلف اختلافاً بيناً كما اختلفت أسنان الصبي وأسنان الكبير، فإننا نرى أسنان الهرة شكل (٤٣) تختلف عن أسنان الغنم في شكل (٤٢) وعن أسنان الأرانب في شكل (٤١).

فائدة طبية في الأسنان

قد تقدم في هذا المقال أن التاج وهو الجزء الظاهر فوق عظم الفك مغطى بالمينا، وهذه المينا شفافة وأكثر صلابة من العاج تحتها، وفي وسط السن كما هو مشاهد في الرسم موضعاً خلاء، وذلك فيه تمتد الشرايين والأوردة لتغذية السن كما أوضحناه، وتمتد الأعصاب ليكون الحس وليكون العمل بنتائج ذلك الحس.

فإذا فسدت المينا المغطية للعاج فما أسرع أن يحصل في العاج الذي تحتها ثقب، وهذا الثقب مفسد للسن، ويشتد الفساد إذا وصل ذلك الثقب إلى ذلك الخلاء الذي فيه الشرايين والأوردة والأعصاب، فهناك يحصل الألم وربما يزداد زيادة لا تطاق.

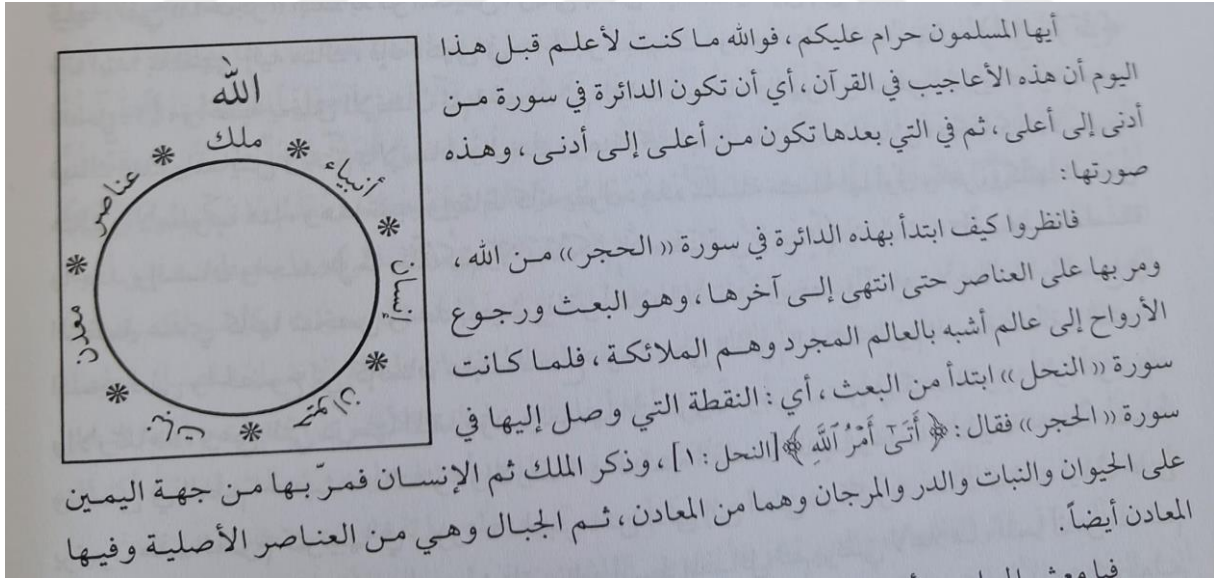
بهجة الحكمة ونظام الجمال والعلم في الأسنان

اللهم إنا نحمدك على إنعامك، ونشكرك على إحسانك، إن الإحسان خاص عند الجهلاء بالطعام والشراب والزينة والعظمة والصيت والملك، كلا ثم كلا. إن الإحسان أحسنه وأشرفه ما كان زينة وكمالاً وجمالاً للنفوس، ما أجهل أكثر نوع الإنسان.

Dişlerle İlgili Tıbbî Bir Fayda

Bu bölümde alt çene kemiğinin dışa çıkıntılı olan kısmı (el-mafşal) sunulmaktadır. Bu kemik hem daha şeffaf hem de kemiğin ortasında yer aldığından dolayı röntgenle gözlemlemesi en kolay olan kemiktir. Bu nedenle kadınların ağızlarının yan tarafından bakıldığında doğrudan bu kısım görülür. Doktorlar, sinirlerin giriş ve çıkış noktaları ile kasların hareket merkezlerini burada net biçimde takip edebilirler. Dolayısıyla burada herhangi bir yanlış iğne uygulaması ya da dolgu işlemi yapılırsa, ağrı en hızlı ve güçlü şekilde bu noktada hissedilir. Bu da diş ağrısının ne kadar zor ve şiddetli bir his olduğunu ortaya koyar. Ayrıca, kulak ve çevresine ulaşan sinir bağlantıları nedeniyle ağrı bazen çene ile sınırlı kalmaz, baş veya kulağa da yayılabilir. İşte bu özellikler, insanın yaratılışında yer alan hikmeti, estetik düzeni ve ilmin yüceliğini ortaya koymaktadır.

Tantâvî, dişlerin bu tür tıbbî ve fizyolojik faydalarını aktarırken, bunu Kur'an'ın insanın yaratılışına dair işaretleriyle irtibatlandırmaktadır. Özellikle “*Biz insanı en güzel biçimde yarattık*”²⁹⁷ ve “*Sizi şekillendirdi ve şeklinizi güzel yaptı*”²⁹⁸ âyetlerini, dişlerin yapısındaki uyum ve işlevselliğin en açık delillerinden biri olarak değerlendirmiştir. Ona göre, dişlerin konumu, türleri ve hareket kabiliyetleri sadece beslenme sürecine katkı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yaratılıştaki ölçü, denge ve güzelliğin de bir göstergesidir. Bu yaklaşım, müellifin kevnî âyetleri modern tıbbî verilerle açıklama ve böylelikle Kur'an'ın işaret ettiği yaratılış hikmetini somut bilimsel bulgularla destekleme yöntemini yansıtmaktadır.



Şekil 1.3.2.14-5 Temel Unsurlar

Kaynak: Tantavî Cevheri, *el-Cevahir*, 8/94

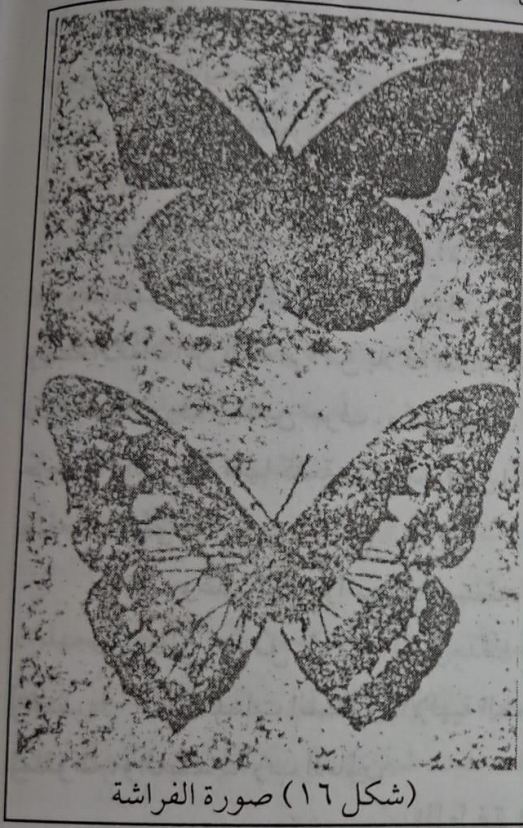
²⁹⁷ Tîn 95/4

²⁹⁸ Tegâbün 64/3

Tantavî, Kur'an'daki yapısal düzeni açıklarken Hicr Suresi'nde unsurlardan başlayıp ruhların soyut âleme, yani meleklerle doğru yükselen bir sıralamadan, Nahl Suresi'nde ise bunun aksine yukarıdan aşağıya doğru bir iniş düzeninden söz eder. Bu iki yaklaşımı birleştiren görsel şemanın temellendirildiği âyette ise şu şekilde buyrulmaktadır: *“O, yeri yayıp üzerinde sabit dağlar ve ırmaklar yarattı; orada bütün ürünlerden çift çift var etti. Geceyi gündüzün üzerine örtüyor. Şüphesiz ki bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır”*²⁹⁹ Şemada sıralama Allah'tan başlayarak melekler, insan, hayvan, bitki, inciler ve mercanlar (madenler grubuna dâhil olanlar) ve en nihâyetinde dağlar üzerinden tamamlanmakta; böylece yaratılışın en yüksek mertebelerinden en aşağı tabakalara kadar ilahî hiyerarşi görsel olarak ifade edilmektedir. Müellif, bu yöntemle kevnî âyetlerdeki düzen fikrini somutlaştırmakta, Kur'an'ın sistematik yapısını ve anlam derinliğini kozmolojik bir tasnif çerçevesinde ortaya koymaktadır.

²⁹⁹ Ra'd 13/3

بَهْجَةُ الْجَمَالِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى :
﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَنَهُ ﴾



(شكل ١٦) صورة الفراشة

بسم الله الرحمن الرحيم: هذا رسم الفراشة المسماة «أبا دقيق»، تلك الفراشة التي تشارك سائر الفراش في خواصه، وتمتاز بأنها خلقت لإهلاك القطن الذي عليه حياة أمتنا المصرية، والذي يزرع في الممالك المتحدة والسودان المصري وفي بلدان أخرى. هذه هي الحشرة التي جعلها الله لنا آية، آية تمثل الدنيا التي نسكنها، فهي في الظاهر جمال، وفي العمل هلاك ووبال، وفي العقول حكمة وكمال. ثلاث مراتب لهذه الحشرة، وثلاث درجات لهذه الدنيا:

(١) الدنيا خضرة حلوة، والحشرة بهجة المنظر.

(٢) الدنيا لا تدع جديداً إلا جعلته رثاء ثم أهلكته، والحشرة تسطو على القطن فتبيده فيخسر الفلاح ما صرفه عليه.

(٣) الدنيا مدرسة للحكماء والفضلاء الذين اصطفاهم الله بفطرتهم فعكفوا على تفهم أسرارها والوقوف على حقائقها، لينفعوا سائر الشعوب بمواهبهم التي أعطيت لهم، ويتركوا للجمهور ظواهر العلوم وظواهر السياسة؛ فالجمهور يقوم بحفظ الدول من الفساد، وخواص الخواص ولباب اللباب وهم المصطفون الأخيار الذين هم يعمدون إلى حقائق هذا الوجود فيدرسونه ويتغذون به وينشرونه إلى جمهور الأمم ليؤدوا واجب مواهبهم كما أدى غيرهم ما وجب عليهم بمقتضى فطرتهم.

إن دراسة هذه الدنيا لا يتسنى لأحد الوصول إليها إلا بدراسة خلاصة جميع العلوم، وفي هذا التفسير ما يغني اللبيب بأسلوب سهل، وما أصعب الأساليب العلمية التي جعلها الله سهلة في هذا الكتاب، أما دراسة حشرة أبي دقيق فهناك عجائبها:

ذكرى أيام الشباب

Şekil 1.3.2.14-6 Kelebek

Kaynak: Tantavî Cevheri, *el-Cevahir*, 8/120

“Allah’ın ‘Yeryüzünde sizin için farklı renklerde yarattığı şeylere bakın”³⁰⁰ âyeti bağlamında ele alınan bu metinde, kelebeğin görseli üzerinden dünya hayatının geçici yapısı

³⁰⁰ Nahl, 16/13

açıklanmaktadır. Bu kelebek, görünüşte güzel olsa da mahsullere zarar vererek çiftçinin geçimini mahvetmektedir. Bu durum, dünyanın da dış görünüşte tatlı ve çekici, ancak işleyişte yıkıcı ve geçici olduğunu simgeler. Tantavî, dünyanın ve bu kelebeğin üç aşamaya sahip olduğunu belirtmiştir:

Dünya yemyeşil ve tatlı görünmekle birlikte, yeniye eski hale getirip yok eder; aynı şekilde kelebek de mahsule konarak onu bozar ve çiftçinin emeğini heba eder. Son olarak, dünya fani ve geçicidir; bu kelebek de dokunduğu her şeyi yok ederek benzer bir sonu temsil eder. Böylece, bu böcek, dünyanın geçici güzelliği ve derin hikmetini yansıtan bir ilahi âyet olarak sunulmaktadır.

Tantâvî Cevherî'nin tefsirinde dikkat çeken bir diğer yön, açıklamalarını çeşitli görsel unsurlarla desteklemesidir. Özellikle yaratılış, biyolojik yapı, hayvan anatomisi, bitki işleyişi ve insan fizyolojisi gibi konularda şekil ve çizimlere yer vermesi, onun Kur'an'daki kevnî âyetleri bilimsel bağlamda somutlaştırma çabasının bir tezahürüdür. Bu bağlamda, örneğin arıların sınıflandırılması, avcı bitkilerin kök yapısı, diş türlerinin karşılaştırmalı biçimde sunumu gibi konularda kullanılan çizimler, sadece açıklamaları desteklemekle kalmamış; aynı zamanda okuyucunun zihinsel kavrayışını artıran pedagojik bir araç olarak işlev görmüştür. Görsel unsurları kullanmak, özellikle bilimsel tefsirlerde kavramları somutlaştırmak için çağdaş bir metodolojik yeniliktir. Tantâvî'nin bu yaklaşımı, onun yalnızca bir müfessir değil, aynı zamanda eğitimci kimliğini de ortaya koymakta; tefsir geleneğinde bilimsel ve didaktik görselleştirme yöntemine öncülük ettiğini göstermektedir.

1.3.2.15 “Muvârabe” Yorumu

Tantavî Cevherî'nin tefsir anlayışı, yalnızca Kur'an'ın modern bilimle irtibatlandırılması çabasıyla sınırlı kalmayıp, bu ilişki kurulurken metnin orijinal anlam yapısının muhafazasına gösterdiği titizlikle de dikkat çekmektedir. Bu çerçevede kullandığı “muvarabe” kavramı, anlamın bağlam dışına çıkarılarak zorlama yorumlarla tahrif edilmesine karşı geliştirilmiş teorik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.³⁰¹ Tantavî, Kur'an'ın bilimsel veriler ışığında açıklanabileceğini savunmakla birlikte, lafzî yapının ve âyetlerin maksat boyutunun ihmal edilmesini tefsir usulü açısından sakıncalı bulur.³⁰² Özellikle kozmolojik içerikli âyetlere yönelik yorumları, onun hem bilimsel gerçeklikleri kabul ettiğini hem de Kur'an'ın evrensel üslubunu ihlâl etmeyen çok katmanlı bir yorum biçimini benimsediğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Tantavî, bilimsel tefsir anlayışını çağın ilmî gelişmeleriyle uyumlu hâle getirirken, anlamın tahrif edilmemesi gerektiğini esas alan metodolojik bir denge tesis etmiştir.

³⁰¹ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/4.

³⁰² Abdülazîz Câdû, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nusus*, 78.

Bilimsel tefsir yaklaşımlarına yönelik eleştiriler, Şâtıbî başta olmak üzere bazı usûl âlimleri tarafından “ümmîlik” kavramı etrafında temellendirilmiştir.³⁰³ Ancak klasik dönemin bilimsel tasavvuru ile modern bilimsel paradigmanın farklılık arz etmesi, bu tür eleştirilere cevap verilmesini gerekli kılmıştır. Bu farklılıklardan biri de yerkürenin hareketiyle ilgilidir. Nüzûl süreci ve öncesinde hâkim olan kozmolojik tasavvur, Batlamyus merkezli görüşlere dayanmakta; bu bağlamda arz sabit kabul edilirken, güneş ve ayın hareketli olduğu düşünülmekteydi.³⁰⁴ Nitekim Fahreddin er-Râzî’nin dünyanın sabit olduğu yönündeki görüşü, yaşadığı dönemin bilimsel kabulleriyle doğrudan bağlantılıdır.³⁰⁵ Buna mukabil, modern dönemde dünyanın kendi eksenini etrafında döndüğü, deneysel gözlemlerle ortaya konmuş bilimsel bir gerçekliktir.³⁰⁶ Bu bağlamda Kur’an’daki güneş, ay ve dünya ile ilgili ifadelerin modern bilimsel verilerle ne ölçüde örtüştüğü, tefsir ilmi açısından önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir.

Tantavî, bu probleme dikkat çekerek çözüm arayışında “muvarabe” kavramını merkeze almıştır. Bu kavram, bir ifadenin anlamının, sahibinin kastını aşacak biçimde tahrif edilmesi veya bağlamından koparılarak başka anlamlara yönlendirilmesini ifade etmektedir.³⁰⁷ Tantavî, bu kavramsal çerçeveye Kur’an âyetlerinin bilimsel gerçeklikler doğrultusunda tefsir edilirken lafzî ve bağlamsal bütünlüğünün bozulmaması gerektiğini vurgular.³⁰⁸ Ona göre Kur’an’ın üslubu, hem ilk muhatapların sahip olduğu kozmolojik anlayışla hem de modern dönemde elde edilen bilimsel bulgularla çelişmeyen bir yapıya sahiptir.³⁰⁹ Bu doğrultuda Kur’an, bir yandan ilk neslin

³⁰³ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli ’ş-şeria*, 2/53.

³⁰⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Rewriting the Sacred*, 91; Cengiz Aydın, Gülseren Aydın, “Batlamyus”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 5/196-199, İstanbul 1992.

³⁰⁵ Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26/278.

³⁰⁶ Richard J. Mathar, “The Foucault Pendulum: Trajectories of the Full Lagrangian”, *arXiv.org*, 2023, <https://arxiv.org/abs/2311.09357> (erişim 11.07.2025); Lorenzo A. Basano, “The Foucault Pendulum Precession and the Additivity of Infinitesimal Rotations”, *arXiv.org*, 2018, <https://arxiv.org/abs/1801.06101> (erişim 11.07.2025); “Foucault Pendulum”, *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/science/Foucault-pendulum> (erişim 11.07.2025); “How Does Foucault’s Pendulum Prove Earth Rotates?”, *Smithsonian Magazine*, <https://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/how-does-foucaults-pendulum-prove-earth-rotates-180968024> (erişim 11.07.2025).

³⁰⁷ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa fî’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedi’*, Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 2016, 349.

³⁰⁸ Tantavî Cevherî’nin kullandığı “muvarabe” kavramı, belâgat literatüründe olumlu bir anlam taşımamaktadır. Zira bu kavram, konuşanın (mütakellim) ifadeyi maksadından saptıracak biçimde kullanarak anlamda tahrif ve tashife yol açmasını ifade etmektedir. Bu tür bir anlatım tarzı, ilâhî hitaba nispetle düşünülemez; zira Allah Teâlâ, muradını beyan etmede en mükemmel ve maksat odaklı üslûba sahip olup bu tür yönlendirmelerden münezzehtir. Buna rağmen Tantavî’nin söz konusu kavramı kullanımı, klasik belâgat bağlamında yerleşik olumsuz anlamının ötesine taşmakta ve daha özgün bir içerikte değerlendirilmelidir. Nitekim onun bu kavrama yüklediği anlam, Kur’an’ın lafzî yapısını muhafaza ederek aynı anda hem klasik dönem kozmolojik tasavvuruna hem de modern bilimsel yaklaşımlara hitap edebilecek çok katmanlı bir yoruma zemin hazırlama çabası bağlamında anlaşılmalıdır. Bu yönüyle muvarabe, Tantavî’nin tefsir metodolojisinde yorumun keyfiliğini değil, anlamın farklı dönemlerde farklı düzlemlerde tecelligâh bulabileceğini göstermek üzere yeniden tanımlanmıştır. Detaylı bilgi için: Recep Orhan Özel, “Şâtıbî’nin ‘Ümmîlik’ Tezi ve Tantavî’nin Bilimsel Tefsire Meşruîyyet Arayışı”, *Meşhur Müfessirler ve Örnek Metinler III*, 112.

³⁰⁹ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’an*, 3/29.

anlama kapasitesine hitap ederken diğer yandan sonraki dönemlerin bilimsel gelişmeleriyle örtüşebilecek bir yorum zemini sunmaktadır. Tantavî'ye göre bu durum, Kur'an'ın geleceğe yönelik gaybî haberler verdiği anlamına gelmez; bilakis her dönemin ilmî düzeyine hitap edebilecek bir beyan tarzı benimsediğini gösterir.³¹⁰

Bu yaklaşım çerçevesinde Tantavî'nin yorumladığı âyetlerden biri de şudur: *“Ne güneşin aya yetişip çatması uygundur, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzüp gider”*³¹¹ Bu âyette güneş, ay ve dünyanın hareket hâlinde olduğuna işaret edilmekte; lafzî düzlemde ise güneş ve ay birlikte zikredilirken, arz onlardan farklı bir yerde konumlandırılarak klasik kozmolojik anlayışla uyumlu bir tertip gözetilmektedir. Ayrıca, fiilin çoğul formda kullanılması, bu üç varlığın da hareket hâlinde olduğuna dair Kur'an'daki incelikli anlatımı ortaya koymaktadır.³¹²

Konuyla ilişkilendirilebilecek diğer bir âyet ise şöyledir: *“Sûra üflendiği gün, Allah'ın diledikleri dışında göklerde ve yerde olanlar dehşete kapılır; hepsi boyunları bükük olarak O'na gelir. Dağları görürsün, onları sabit sanırsın; hâlbuki onlar bulutlar gibi hareket etmektedir”*³¹³ Tantavî, bu âyetlerin kıyamet bağlamında yorumlandığı geleneksel görüşleri aktarmakla birlikte, özellikle 88. âyetin müstakil olarak değerlendirilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Dağların bulutlar gibi hareket etmesine yapılan vurgu, modern bilimsel veriler ışığında dünyanın dönüşüne atıf olarak yorumlanmıştır. Bu hareketin insanlar tarafından doğrudan algılanamaması ise, algı düzeyindeki sınırlılıkla açıklanmaktadır.³¹⁴

Sonuç olarak Tantavî, bilimsel tefsir yöntemini benimserken, anlamın özüne zarar vermemeye öncelik vermiş; “muvârabe” kavramı üzerinden Kur'an'ın lafzî bütünlüğüne sadık kalınması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre Kur'an, her dönemin bilgi ve idrak seviyesine hitap edecek kadar kapsamlı; fakat muhataplarını anlam sınırlarının ötesine zorlamayacak kadar da hikmetli bir üslupla inzal edilmiştir.

1.3.3 Tantavî Tefsirinin İlmi Yansımaları

Tantavî Cevherî'nin tefsir anlayışı, yalnızca bireysel bir yorum çabası olmanın ötesine geçerek hem dönemindeki hem de sonraki nesillerde ilmî yankılar uyandırmıştır. Onun Kur'an âyetlerini tabiat, kozmoloji ve modern bilimsel gelişmeler ışığında yorumlama girişimi, farklı çevrelerden çeşitli tepkiler almıştır. Bu bağlamda, Tantavî'nin tefsirine yönelik değerlendirmeler

³¹⁰ Câdû, eş-Şeyh Tantavî Cevherî: Dirâse ve Nusus, 81.

³¹¹ Yâsîn, 36/40

³¹² Tantavî Cevherî, el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an, 4/200.

³¹³ Neml, 27/87-88

³¹⁴ Tantavî Cevherî, el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an, 5/143.

iki ana ekseninde şekillenmiştir. Bir yandan onun yaklaşımını yenilikçi, bütüncül ve çağın ihtiyaçlarına cevap veren bir yöntem olarak gören ve bu doğrultuda tefsirini destekleyen müellifler bulunmakta; diğer yandan ise bu yorum tarzının sınırlarını aşarak Kur'an'ın maksadını zedelediğini ileri süren eleştirel yaklaşımlar dile getirilmektedir. Aşağıda hem Tantavî'nin tefsirini savunanların görüşlerine hem de yöneltilen eleştirilerin mahiyetine yer verilerek, söz konusu metodun ilmî yansımaları çok yönlü biçimde ele alınacaktır.

1.3.3.1 Tantavî'nin Tefsirini Destekleyenler

Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an* adlı eseri, sahip olduğu özgün metodoloji ve bilim merkezli yaklaşımına rağmen, klasik tefsir geleneğinde beklenen ölçüde yaygın bir etki uyandırmamıştır. Bununla birlikte, farklı coğrafyalarda yaşayan bazı müfessirler, düşünürler ve araştırmacılar onun ilmî ve fikrî mirasına özel bir ilgi göstermiştir. Bu bölümde, Tantavî'nin tefsirini destekleyen, eserlerinden etkilenen veya onu olumlu biçimde değerlendiren şahsiyetler ve çalışmalar ele alınacak; söz konusu tefsirin İslam dünyasındaki ve Batı literatüründeki yansımaları ortaya konacaktır.

Tantavî Cevherî'nin tefsiri, farklı İslâmî çevrelerde sınırlı da olsa etkiler uyandırmıştır. Onun yorumlarından etkilenen müstesna isimlerden biri, İranlı kadın müctehide Seyyide Nosrat Amin (Bânû Amin) olmuştur. 1983 yılında vefat eden Bânû Amin, *Makhzan al- 'Irfân dar Tafsîr-i Qur'ân* (Kur'an'ın Yorumu Üzerine Gnosis Hazinesi) adlı on beş ciltlik kapsamlı bir tefsir kaleme almış ve bu eseriyle Kur'an'ın tamamını ardışık bir düzen içerisinde tefsir eden tek kadın müfessir olarak öne çıkmıştır. Çeşitli âyetleri açıklarken sık sık Tantavî'nin yorumlarına başvurmuş, örneğin zalimlerin ölüm sancılarıyla ilgili âyeti tefsir ederken onun ruh anlayışına dair açıklamalarını aktarmıştır. Tantavî burada ruhun iki bedeni bulunduğunu, dünyevi ağır bedenin ölümle birlikte şeffaf bir bedene dönüştüğünü belirtmiştir. Bânû Amin, kozmik âyetler bağlamında da onun ifadelerine atıfta bulunarak kendi fikirlerini geliştirmiştir.³¹⁵

Tantavî'nin tefsirinin Fars dünyasına tanıtılmasında Tebrizli Mansur Takizâde ve Ali Ekber Vâiz Azîzî gibi isimler rol oynamış, özellikle Fâtîha Suresi tefsiri bu çevrelerde yankı uyandırmıştır. Takizâde'nin 1933 tarihli bir mektubunda *el-Cevâhir*'in diğer ciltlerini tercüme etme isteği açıkça görülmektedir. Nitekim Sa'dî Bihbûdî, Tantavî'nin *Tefsîr Sûrat al-Fâtîha*'sını Farsçaya çevirmiş ve eser 1988'de Tahran'da yayımlanmıştır. Güney Asya ve Malay-Endonezya bölgesinde de onun risalelerine ve tefsirine yapılan atıflar dikkat çekmektedir. Bu bağlamda,

³¹⁵ Daneshgar, *Tantâwî Jawharî and the Qur'ân*, 9.

Kuzey Sumatra'da 1937'de Abdul Halim Hasan, Zainal Arifin Abbas ve Abdul Rahim Haitami tarafından kaleme alınan *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* adlı eser zikredilebilir.³¹⁶

el-Cevâhir özellikle doğu ülkelerinde rağbet görmüş, Urduca'ya tercüme edilerek Hindistan'da geniş ilgiyle karşılanmıştır. Bazı araştırmacılar bu tefsiri, İslamî bilimsel aydınlanmanın bir yansıması ve modern düşünceye yeni bir perspektif kazandıran bir çalışma olarak değerlendirmiştir.³¹⁷

Modern ansiklopedik kaynaklarda da Tantâvî'ye dikkat çekilmiştir. 2004'te Kahire'de yayımlanan *The Encyclopaedia of Islamic Thought Figures*, onu etkili bir İslami şahsiyet olarak nitelendirmiştir. 2005'te Beyrut'ta yayımlanan *The Encyclopaedia of Muslim Arab Thinkers and Scholars* ise onun düşünsel yeniliklerine yer vermiştir. Bağdat'ta 2000'de basılan *Bayt al-Hikma Encyclopaedia of Arab Figures from the Nineteenth and Twentieth Centuries* de Tantâvî'yi reformist ve modernizmin öncüsü olarak tanımlamıştır. 1926 tarihli *al-Muqattam* gazetesinde eserin çağdaş bilgi temeli üzerine kurulduğu belirtilmiş, 1929'da Şam'da yayımlanan *al-Majma' al- 'Ilmî al- 'Arabî* dergisinde ise tefsirin ansiklopedik yönüne işaret edilmiştir.³¹⁸

Çağdaş müellifler arasında Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde Tantâvî'nin tefsirini kapsamlı biçimde inceleyerek onu Fahrettin er-Râzî'nin tefsiriyle mukayese etmiş, ansiklopedik bir eser olarak değerlendirmiştir.³¹⁹ Muhammed Hüseyin Hasan, onun fen bilimleri ve kozmik âyetler bağlamında din-bilim ilişkisini kuran nadir müfessirlerden olduğunu vurgulamıştır. Mustafâ Muhammed et-Tayyib, Tantâvî'nin iman ile akli uzlaştıran eğitimci kimliğine işaret etmiş; Ali el-Cemâlâtî, insan ve varlık felsefesi bağlamındaki katkılarını ön plana çıkarmıştır. Abdülmecîd Abdüsselâm el-Hatîb, onun kavramsal-analitik yöntemini; Ali el-Celîlî Râzî ise öğrencileriyle kurduğu teşvik edici ilişkiyi dile getirmiştir. Ravf Ubeyd, onu modern bilimsel tefsir metodunun öncülerinden sayarken, Ahmed Abdülcevvâd astronomi ve tabiat bilimlerindeki gözlemlerinin tefsire yansıdığını belirtmiştir. Abdülazîz Atâ, ahlaki yönlerini ve eserlerinin farklı dillere tercümesini, Abdü'l-Mun'im el-Bişrî insan onuru ve özgürlük vurgusunu, Abdü'l-Latîf el-Meblâtî onun zahidâne tavrını, Abdü'l-Alîm el-Kânûnî sosyal ilişkiler ve eğitimci yönünü, Abdülfettâh el-Kettânî ise grafik ve tablolarla genç kuşaklara hitap etmesini öne çıkarmıştır.³²⁰

³¹⁶ Daneshgar, *Tanṭāwī Jawharī and the Qur'ān*, 11.

³¹⁷ Muhammed İbrahim Şerîf, *Mısır'da Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Yenilikçi Yönelimler* (Kahire: Dâru't-Türâs, [tah. 1985]), 705.

³¹⁸ Daneshgar, *Tanṭāwī Jawharī and the Qur'ān*, 14-17.

³¹⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/444.

³²⁰ Abdülaziz Cadu, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş*, 95-104.

Neclâ bint eş-Şâtî', Tantâvî'nin temsil ve örneklerinin okuyucuda düşünsel etkileşim yarattığını, Abdülazîz en-Neşâtî dilindeki sadeliği, Ahmed Atıyye Allah ise eserinin çağımızın ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde yeniden neşredilmesi gerektiğini vurgulamıştır.³²¹

Oryantalist literatürde de Tantâvî dikkat çekmiştir. Stanley Lane Poole onun toplumsal-siyasî görüşlerini öne çıkarmış, Margoliouth ve Hartmann gibi isimler eserlerini Batılı felsefecilerle karşılaştırmıştır. Kristiyan Hübs, onun din ile bilimi uzlaştırma çabasını belirtmiş, Charles Adams Kitâbü'd-Dîn'i tercüme ederek evrensel barış düşüncesine katkısını takdir etmiştir. Margoliouth'un değerlendirmesinde, Tantâvî'nin Political Dreams adlı eserinin Kant'ın barış yazılarıyla mukayese edilebileceği ifade edilmiş; Hartmann ise onun klasik miras ile modern bilimi sentezlediğini ve bu yönüyle açık fikirli bir düşünce sistemi geliştirdiğini belirtmiştir.³²² Ragıp en-Nakkâş da *el-Cevâhir*'i dinî mesajla bilimsel ruh arasında kurduğu denge sebebiyle övgüyle anmıştır.³²³

Eser, farklı coğrafyalarda âlimler tarafından takdir edilmiştir. İranlı Abdülhüseyin Zeynuddîn el-Kummî, tefsiri dinî esaslarla çağdaş bilimleri birleştiren özgün bir eser olarak tanımlamış; Takizâde ise kozmik âyetler üzerinden bilimsel yaklaşımını övmüştür. Muhammed Ali el-Urdevâdî, eseri Doğu ve Batı'ya İslam hakikatlerini tanıtan seçkin bir çalışma olarak değerlendirmiş; Çinli âlim Muhammed İbrahim Şah Ko Cîn ise metodunu çağın ihtiyaçlarına uygun bir örnek olarak görmüştür. Murtaza el-Meşhedî ise eseri ümmetin birlik ve bütünlüğüne hizmet eden bir ıslah manifestosu olarak tanımlamıştır.³²⁴

Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı tefsiri, İslam dünyasının farklı bölgelerinde sınırlı da olsa etkiler uyandırmış, özellikle bilimsel verilerle Kur'an'ı ilişkilendiren yaklaşımıyla dikkat çekmiştir. İran'dan Hint altkıtasına, Malay dünyasından Çin'e kadar yapılan tercüme ve atıflar, eserin sınırları aşan bir yankı bulduğunu göstermektedir. Oryantalist literatürde de Batılı düşünürlerle mukayese edilerek ele alınan bu tefsir, akıl, gözlem ve bilimsel gelişmeleri merkeze alan yöntemiyle modern İslam düşüncesinde özgün bir konuma yerleştirilmiştir.

1.3.3.2 Tantavî'nin Tefsirine Yöneltilen Eleştiriler

el-Cevâhir ismiyle kaleme alınan tefsir, dönemin ve sonraki dönemlerin birçok aydını ve ilim adamı tarafından eleştiriye tabi tutulmuş ve genel anlamda kabul görmemiştir. Bu bağlamda, Cevherî tefsiri üzerine yazılan makale ve değerlendirme yazılarında öne çıkan temel eleştiri

³²¹ Abdülazîz Cadu, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş*, 105-106.

³²² Daneshgar, *Tantâvî Jawharî and the Qur'ân*, 21, 30; Martin Hartmann, "Schaich Tantawi Dschauhari. Ein Moderner ägyptischer Theolog und Naturfreund" (1916), 54-82.

³²³ Abdülazîz Cadu, *eş-Şeyh Tantâvî Cevherî*, 60.

³²⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ani'l-kerîm*, 25/325, 326, 327; 26/275, 277.

noktası, Kur'an-ı Kerim'in, nüzul döneminde mevcut olmayan ve doğrudan Kur'an ile ilişkilendirilemeyecek modern bilimsel teorilere dayanarak yorumlanmasıdır. Müellifin bu tür teorileri tefsire dahil etme yaklaşımı, birçok araştırmacı tarafından yöntembilimsel bir sapma olarak değerlendirilmiş ve bu yorum biçiminin tefsir disipliniyle bağdaştırılamayacağı savunulmuştur. Tefsiri inceleyen birçok ilim ehli, Tantavî Cevherî'nin kullandığı bu yöntem sebebiyle ciddi eleştirilere ve hatta bazı alimlerin açık kınamalarına maruz kaldığını ifade etmektedir. Eleştirilerdeki ortak kanaat, bu tür bir tefsir metodunun gerek klasik gerekse modern dönemde ilmi çevrelerce geniş ölçüde tasvip edilmediği yönündedir.³²⁵

Suudi Arabistan Krallığı'nın *el-Cevahir* isimli tefsiri toplatması ve ülkeye girişine izin vermemesi³²⁶, tefsirin izlediği yorumlama metodundan kaynaklanıyor olmalıdır.³²⁷ Müellif, bu durumla ilgili olarak dönemin Suud Ailesi'nden Kral Abdülaziz bin Abdürrahman el-Suud (ö. 1953), yani İbn Suud'a bir metin göndermiş ve bu durumu okuyucularına göstermek istemiştir.³²⁸ Muasır bilim insanları arasında, bu tür tefsir yöntemlerine karşı çeşitli itirazlar ortaya çıkmıştır. Çağdaş bilim insanları, bu tarz bir yöntemin kabul edilmesi hususunda fikir birliğine varamamıştır. Aksine, bilim insanlarının bu konudaki görüşleri farklılık göstermektedir. Geçmiş asırlarda da benzer konularda bilim insanları arasında ayrışmalar yaşandığı gibi, modern dönemde de bu tür bir tefsir tarzını benimseyenler olduğu gibi, buna karşı çıkan birçok ulemanın bulunduğu görülmektedir. Allah'ın kitabını bu şekilde yorumlamayı uygun görmeyenler, bu yaklaşımı eleştiren, savunanları yeren veya eleştirel bakış açısıyla sınıflandırmalar yapan kimseler arasında yer almıştır. Bu bağlamda, Zehebî, selefi Şâtıbî'nin ilmî tefsirle ilgili eleştirel görüşlerini aktarmaktadır. Şâtıbî, bilimsel tefsire karşı ileri sürdüğü argümanlarında, bu tür bir yorumlama tarzının peygamber döneminde uygulanmadığını, Arapların bu yaklaşımı bilmediğini ve bu tür bir yorumlamanın sınırları zorlamanın ötesine geçmediğini ifade etmektedir.³²⁹

Bilimsel yorumlamanın önemli temsilcilerinden ve savunucularından biri olan *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'an* adlı eserin müellifi Hanefî Ahmed (ö.?), Tantavî

³²⁵ ez-Zehebî, *et-tefsir ve'l-müfessirûn*, 2/444.

³²⁶ Mektebetü's-Şâmile, İslamî ilimlerin dijital ortamda araştırılmasını kolaylaştırmak amacıyla Suudi Arabistan tarafından geliştirilmiş geniş kapsamlı bir dijital kütüphanedir. Program, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve İslam tarihi gibi çeşitli ilim dallarında klasik ve modern eserleri içermekte olup, araştırmacılara gelişmiş bir arama motoru ve metin işleme imkânları sunmaktadır. Bununla birlikte, Tantavî Cevherî'nin eserleri Mektebetü's-Şâmile'de yer almamaktadır.

³²⁷ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufasssîrûn*, 2/484-486.

³²⁸ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 26/261-262. Müellif bu durumu, *Bu Yasağın Sırrı Nedir?* başlığı altında ele almakta ve eserinin bilimsel yorum metodu sebebiyle bazı çevrelerce hoş karşılanmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Bkz. Muhammed İbrahim Şerif, Mısır'da Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Yenilikçi Yönelimler (Kahire: Dârü't-Türâs, 1185), 709.

³²⁹ ez-Zehebî, *et-tefsir ve'l-müfessirûn*, 2/558.

Cevheri'yi yaptığı kapsamlı çalışmalardan dolayı takdir etmekle birlikte, onun zaman zaman yorum sınırlarını aştığını ifade etmektedir.³³⁰

Tantavî Cevheri'nin, Muhammed Abduh'un fikirlerini takip ettiği düşünülmüş ve bu nedenle Abduh'un bazı dostları ve meslektaşlarının Cevheri'yi eleştirmesi şaşırtıcı olmamıştır. Elshakry'e³³¹ göre, Abduh'un diğer bir öğrencisi olan Mahmud Şeltut (daha sonra El-Ezher Üniversitesi rektörü), Cevheri'nin “geçici bilgiyi ebedi hakikate uygulamak gibi bir hata yaparak vahyin gerçek amacını saptırdığını” ifade etmiştir. Raşid Rıza, Tantavî Cevheri'nin bilimsel tefsir yaklaşımını tam olarak benimsememekle birlikte, Cevheri'nin dönemin sanayi, zenginlik ve otoritesinin ana kaynağı olan bilim ve teknolojiye büyük ilgi duyduğunu belirtmiştir. Rıza, Cevheri'nin, o dönemde Müslümanların ne kadar zayıf ve bölünmüş durumda olduklarını, güçlü devletlerin (özellikle Batıların) kölesi haline geldiklerini ve bunun kendi cehaletlerinden (*cehl*) kaynaklandığını fark ettiğini dile getirmiştir. Ayrıca, Rıza'ya göre Müslümanların bilim öğrenmedikçe güçlü ve zengin olamayacaklarını, bağımsızlık kazanamayacaklarını ve dolayısıyla dinî inançlarını, geleneklerini, ritüellerini ve yasalarını koruyamayacaklarını vurgulamıştır. Buna karşın, Raşid Rıza ve daha sonra Seyyid Kutub (1906–1966), Kur'an âyetlerinden bilimsel fikirlerin çıkarılmasını reddetmişlerdir.³³²

Bazı düşünürler, Tantavî Cevheri'yi tefsirinin okuyucuların ilgisini çekmeyi başaramadığı bir figür olarak değerlendirmiştir. Örneğin, İran'ın eski lideri Âyetullah Ruhullah Humeyni (ö. 1989), Tantavî Cevheri'nin alışılmadık bir tarzda bir tefsir kaleme aldığını ve bu tarzın herhangi bir anlamda Kur'an tefsiri olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Jacques Jomier'in *Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862–1940) et son commentaire du Coran* adlı eseri, Tantavî Cevheri ve tefsiri üzerine en ayrıntılı çalışmalardan biridir. Jomier, Cevheri'nin Müslümanları modern bilimlere takip etmeye teşvik etmeye çalıştığını vurgulamıştır. Frederick De Jong ise, Tantavî Cevheri'nin çalışmalarının, Kur'an öğretilerinin insan doğası ve Batı metodolojileriyle uyumlu olduğunu kanıtlamaya odaklandığını ifade etmiştir.³³³

³³⁰ Hanefi Ahmet, *et-Tefsîru 'l-İlmî li 'l-Âyâtî 'l-Kevniyye fi 'l-Kur'an* (Mısır: Dârü'l-Maârif, ts.), 7.

³³¹ Marwa Elshakry, modern Ortadoğu entelektüel tarihi, bilim tarihi ve İslam dünyasında modernite üzerine uzmanlaşmış bir tarihçidir. Harvard Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamlamış ve Columbia Üniversitesi'nde tarih profesörü olarak görev yapmaktadır. Elshakry'nin çalışmaları, özellikle İslam dünyasında bilim ve modern düşüncenin algılanışı, evrim teorisinin Arapça konuşulan dünyada tartışılması ve Batı ile Doğu arasındaki entelektüel etkileşim konularına odaklanmaktadır. En bilinen eseri, "Reading Darwin in Arabic, 1860-1950" (Chicago: University of Chicago Press, 2013) adlı çalışmasıdır. Bu kitap, Darwin'in evrim teorisinin Arap dünyasında nasıl yorumlandığını ve bu sürecin İslam modernizmi ve reform hareketlerine etkilerini detaylı bir şekilde ele almaktadır.

³³² Daneshgar, *Ṭaṭāwī Jawharī and the Qur'ān*, 11.

³³³ Daneshgar, *Ṭaṭāwī Jawharī and the Qur'ān*, 12-13.

Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir* isimli tefsirinde yer alan bazı aşırılıklar, müellifin mistik ve gizemli konulara özel bir ilgi göstermesiyle ilişkilendirilmiştir. Cinler, şeytanlar, ruhlar ve sanal alemlerle ilgili konulara derinlemesine dalması, ayrıca bazı bilimsel teorilere ve eski, modern olmayan kaynaklara başvurması, bu tefsire yöneltilecek eleştirilerin temelini oluşturmuştur. Kullanılan kaynakların doğruluğu, edebi, efsanevi, felsefi ya da dini bir değerden yoksun olmaları nedeniyle sorgulanabilir nitelikte görülmüştür. Tantavî'nin, Kur'an'ın âyetlerini çeşitli bilim dallarıyla ilişkilendirme çabası, kimi zaman bilimsel sınırların ötesine geçen bir yaklaşım olarak değerlendirilmiş ve bu durum, müellifin bazı gerçeklerden uzaklaştığı şeklinde yorumlanmıştır.³³⁴

Her ne kadar Şeyh Muhammed Abduh'un tefsirinde ilmi bir yaklaşımın varlığı bulunsa da öğrencisi Muhammed Reşid Rıza bu yöntemi eleştirmiştir. Rıza, tefsirine yazdığı girişte, ilmî yaklaşımın sınırlarını vurgulamış ve geçmiş âlimlerin eserlerine işaret etmiştir. Örneğin, Fahreddin er-Râzî'nin eserlerine, Tantavî Cevherî'nin çalışmalarına ve diğer modern tefsircilere atıfta bulunarak, bu yöntemlerin çoğunlukla aşırıya kaçtığını ifade etmiştir. Rıza'ya göre, Müslümanların en büyük talihsizliği, tefsir kitaplarının Kur'an'ın asıl mesajından uzaklaşarak sekizinci dereceden konulara yoğunlaşmasıdır. Bu yönelim, tefsirlerde dilbilgisel ve nahiv kurallarının aşırı derecede detaylandırılması, İslam hukukçularının görüşlerine ve mezhepler arasındaki çekişmelere odaklanması gibi unsurlarla şekillenmiştir. Bunun yanında, doğrudan Kur'an'ın mesajını anlamayı engelleyen karmaşık kelime analizleri, zorlamalı çıkarımlar ve zayıf rivâyetlere dayanılması, tefsir ilmini asıl amacından saptırmıştır.³³⁵

Tantavî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı tefsiri gerek klasik gerekse modern dönemde birçok alim, düşünür ve araştırmacı tarafından metodolojik açıdan yoğun eleştirilere maruz kalmış, özellikle Kur'an'ın bilimsel teoriler üzerinden yorumlanmasının sınırları zorladığı ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, bazı çevrelerce Kur'an'ın asli maksadını gölgeleyen ve tefsir disiplininin yöntemleriyle uyuşmayan bir tutum olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, eserinin ortaya çıkardığı tartışmalar, modern bilim ile vahiy arasındaki ilişkinin sınırlarının yeniden düşünülmesine vesile olmuştur. Bu noktadan itibaren, Tantavî'nin tefsirinde önemli bir yer tutan kozmolojiye dair değerlendirmelerin hem klasik kaynaklardaki izahlarla hem de modern bilimsel yaklaşımlarla birlikte ele alınması gerekmektedir.

³³⁴ Şerif, *Mısır'da Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Yenilikçi Yönelimler*, 712.

³³⁵ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Mukaddime, 1 (Mısır: Dârü'l-Menâr, 1373 H/1954 M), 7; Abdülmecid Abdüsselam el-Muhtesib, *İtticâhâtü'l-Tefkîr fî'l-Asri'r-Râhin* (ts., 1982), 303.

1.4 Kozmolojiye Genel Bir Bakış

Kozmoloji, evrenin kökeni, yapısı, evrimi ve nihai akıbetini konu edinen bir bilim dalıdır. Bu disiplin, özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren Albert Einstein'ın genel görelilik teorisi ile Edwin Hubble'ın evrenin genişlediğine dair gözlemleri sayesinde modern bilimsel temellere kavuşmuştur.³³⁶ Kozmoloji, gözlemsel verileri fiziksel kuramlarla birleştirerek evrenin bütününe dair kapsamlı modeller inşa etmeyi amaçlar. Ancak bu modeller yalnızca ampirik gözlemlerle değil, aynı zamanda bu gözlemleri anlamlı kılacak temel varsayımlarla mümkün hâle gelir. Bu çerçevede, yeryüzünde geçerli olan fizik yasalarının evrenin tamamında ve tüm zaman dilimlerinde geçerli olduğu yönündeki ön kabul, kozmolojik modellemenin teorik zeminini teşkil etmektedir.³³⁷

Kozmoloji, İslami ilimler bağlamında önemli bir tartışma zeminidir. Zira evrenin başlangıcı, yapısı, düzeni ve nihai amacı gibi meseleler hem bilimsel hem de teolojik değerlendirmelere açık konular arasında yer almaktadır. Kozmolojik verilere ve teorilere dayalı araştırmalar, yaratılış, zaman ve mekân gibi temel metafizik kavramların daha derinlikli biçimde anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bu yönüyle kozmoloji, aklî-bilimsel bilgi ile vahiy temelli bilginin karşılıklı etkileşim içerisinde ele alındığı disiplinlerarası bir alan olarak, ilahiyat çalışmalarına önemli katkılar sunmaktadır.

1.4.1 Kozmolojinin Tanımı

Kozmoloji (evrenbilim) kavramı, Yunanca düzen veya evren anlamındaki "kosmos" ile bilim anlamındaki "logia" kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Bu terim ilk kez Christian Wolff (1679-1754) tarafından 1731 yılında yayımlanan *Cosmologia Generalis* adlı eserde kullanılmıştır.³³⁸ Wolff kozmolojiyi, evreni en temel yönlerinden başlayarak bütünsel olarak anlama ve açıklama çabası şeklinde tanımlamış ve onu ontoloji, doğal teoloji ve fizik bilimlerinden ayrı bir disiplin olarak ele almıştır.³³⁹ David Hume (1711-1776) ise evrenin tamamını kapsayan böyle bir kavrama çabasının deneysel (ampirik) bilginin konusu olamayacağını savunmuştur.³⁴⁰ Ardından Immanuel Kant (1724-1804), *Saf Aklın Eleştirisi*

³³⁶ Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Dell Publishing Group, 1988), 18, 26.

³³⁷ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2021), 85–86.

³³⁸ Jean-Pierre Luminet, *The Wraparound Universe*, Canada 2008, s. 170.

³³⁹ Christian Wolff, *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, çev. Richard J. Blackwell (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), 45-51; Milton K. Munitz, "Cosmology", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (USA: MacMillan, 2006), 2/556.

³⁴⁰ David Hume'a göre, bilgi edinmenin tek güvenilir yolu deney ve gözlemdir. Bu nedenle, evreni bütünüyle dışarıdan gözlemleyemediğimiz ve yaratılışını tecrübe edemediğimiz için, onun tamamı hakkında doğrudan bilgi sahibi olmamız mümkün değildir. Bkz. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Edinburgh and London: nşr.y., 1907), 40 vd.

(1781) adlı eserinde, akla dayalı bir kozmolojinin oluşturulmasının mümkün olmadığını ileri sürerek kozmoloji çalışmalarının sınırlarına dikkat çekmiştir.³⁴¹

A. E. Taylor (1869-1945), *Metafiziğin Unsurları* (1903) adlı eserinde kozmolojiyi, fiziksel evrende tecrübe edilen madde, kuvvet, nedensellik, uzay, zaman, hareket ve değişim gibi karmaşık yapıların genel doğasını evrensel düzeyde anlama çabası olarak tanımlamıştır.³⁴² 20. yüzyılın başından itibaren gözlemsel astronomi ve teorik fizikte yaşanan gelişmeler sonucunda kozmoloji, evrenin yapısını, işleyişini, tarihini ve geleceğini en küçük ölçekten en geniş ölçeğe kadar bir bütün olarak inceleyen bir bilim dalı haline gelmiştir.³⁴³

Kozmoloji, bilim dalları arasında en büyük ölçekli ve en kapsamlı olanıdır. Evreni bir bütün olarak ele aldığı için, onu “evrendeki her şeyi konu edinen bilim” ya da “külli ilim” olarak nitelendirmek yerinde bir yaklaşım olacaktır.³⁴⁴ Bu nedenle kozmolojik bir öğretiyi ya da teori geliştirildiğinde, bu yalnızca evrenin işleyişine ilişkin bir açıklama olmakla kalmaz; aynı zamanda “evrendeki her şeyin teorisi” niteliğini kazanır ve kaçınılmaz olarak diğer bilim alanlarını da etkisi altına alır. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler, kendi kavramsal çerçevelerini oluşturabilmek, hedeflerini belirleyebilmek ve faaliyetlerini uyumlu bir biçimde sürdürebilmek için evrene dair bütüncül bir bakış açısına, diğer bir ifadeyle kozmik bir paradigmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda, farklı bilim dalları ve alt disiplinleri, bir organizmanın çeşitli

³⁴¹ Immanuel Kant, başlangıçta kozmolojiye ilgi göstermiş ve evrenin oluşumuna dair teoriler (örneğin kaostan düzene geçiş ve ada evrenleri teorisi gibi) geliştirmiştir. Ancak daha sonra bu görüşünü değiştirmiş ve evrenin tümüyle kavranmasının mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Kant'a göre, "rasyonel kozmoloji" olarak adlandırdığı alan içinde savunulan; evrenin sonlu veya sonsuz olduğu ya da bölünmez atomlardan oluştuğu gibi önermeler, duyular yoluyla kanıtlanabilir olmadığı için, konuyla ilgili oluşturulan tezler ve anti tezler savunulabilir. Birbirine zıt iki önermenin eşit ölçüde savunulabilmesi ise mantıksal bir çelişki (antinomi) meydana getirir. Kant, bu sorunun, insan aklının ulaşabildiği fenomenler (duyusal olarak algılanan dünya) ile numenler (kendinde şeyler) alanının birbirine karıştırılmasından kaynaklandığını ifade eder. İnsan aklı yalnızca duyularla tecrübe edilebilen fenomenal dünya hakkında bilgi üretebilir. Oysa evren, bütünsel bir yapı olarak duyusal tecrübenin kapsamına girmediğinden, aklın kavrayışının ötesindedir ve bu nedenle Kant'a göre rasyonel bir kozmoloji oluşturmak mümkün değildir. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis: nşr.y., 1996), 444 vd.; Stephen Edelston Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature* (California: nşr.y., 1982), 3 vd.; Veli Urhan, “Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önermeler”, *Felsefe Dünyası* 38 (Ankara 2003), 3-20; Mehmet Bulğen, “Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010/2), 50.

³⁴² A. E. Taylor, *Elements of Metaphysics* (London: Macmillan and Co., 1903), 43; ayrıca bkz. Milton K. Munitz, “Cosmology”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert (USA: MacMillan, 2006), 2/556.

³⁴³ Kozmolojinin bilim haline gelme süreci ile ilgili olarak bk. John F. Hawley ve Katherine A. Holcomb, *Foundations of Modern Cosmology* (New York: Oxford University Press, 2005), 4-6, 25; Stephen O. Brush, “How Cosmology Became a Science”, *Scientific American*, Ağustos 1992, 62; Matts Roos, *Introduction to Cosmology* (England: Wiley, 2003), 1 vd.; ayrıca bkz. Robert W. Smith, “Cosmology 1900-1931”, *Cosmology: Historical, Literary, Philosophical, Religious and Scientific Perspectives*, ed. Norriss S. Hetherington (London: Taylor & Francis, 1994), 227.

³⁴⁴ Biman B. Nath, *Dawn of the Universe* (Hyderabad: National Book Trust, 2005), I.

organlarının merkezî bir yapıya bağlı olması gibi, kozmolojiye bağlıdır ve onunla bütünlük içerisinde işlev göstermektedir.³⁴⁵

1.4.2 Kozmolojinin Tarihi Seyri

Kozmoloji hem tarihsel kökeni hem de modern bilimlerle kurduğu ilişki bakımından, eşine az rastlanır bir araştırma alanı olarak dikkat çeker. İnsanlık, evreni bir bütün halinde gözlemlemeye ancak yakın zamanda teknolojik imkânlarla başlamış olsa da, varlığın kaynağı ve işleyişine dair sorular, kadim uygarlıklardan itibaren sürekli gündemde olmuştur.³⁴⁶ Mitoloji, felsefe, din ve bilim gibi disiplinler, tarih boyunca evreni anlamlandırma çabasında iç içe geçmiş ve bu çok-disiplinli yapı, kozmolojiyi “evrendeki her şeyi konu edinen küllî ilim” haline getirmiştir.³⁴⁷ Modern dönemde ise bu ilgi daha sistematik hâle gelmiş, özellikle 20. yüzyılda fizik ve astronomi alanlarında kaydedilen teorik ve deneysel ilerlemeler, evrenin oluşumu ve işleyişine dair açıklamaları önemli ölçüde derinleştirmiştir.³⁴⁸ Bu gelişmeler, evrene dair soruların yalnızca bilimsel değil, aynı zamanda varoluşsal anlamlar da içerdiğini göstermiş; Big Bang gibi teorilerle birlikte kozmoloji, insanın kendisini evrensel bağlamda konumlandırma ihtiyacını karşılayan bir çerçeveye dönüşmüştür.³⁴⁹ Kozmolojinin bilim dışı alanlara olan etkisini değerlendiren düşünürlerden Thomas Berry (ö. 2009) “hikâye”, Thomas Kuhn (ö. 1996) “paradigma”, Edward R. Harrison (ö. 2007) ise “maske” kavramlarıyla bu dönüşümün kültürel ve düşünsel boyutlarını açıklamaya çalışmıştır.³⁵⁰ Nitekim bilimsel teoriler, yalnızca fiziksel gerçekliği açıklamakla kalmamakta; medeniyetlerin dinî, felsefî, siyasî ve kültürel yapılarını da

³⁴⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 28.

³⁴⁶ Kristine M. Larsen, *Cosmology 101* (USA: Greenwood Press, 2007), xvi; Mendel Sachs, *Physics of the Universe* (Singapore: World Scientific, 2010), 1; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 2.

³⁴⁷ John Polkinghorne, “Cosmology: Scientific Cosmologies” md., *Encyclopedia of Religion* (USA: Macmillan, 2005), 3/2032; Robert John Russell, “Cosmology: Physical Aspects” md., *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen (USA: Macmillan, 2003), 171. Edward Grant, *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages* (New York: CVA Press, 2010), 225; Edward Grant, “Cosmology”, *Science in the Middle Ages*, ed. David C. Lindberg (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 266; Şafak Ural, “Kozmoloji ve Felsefe”, *Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Dergisi*, 2001, <http://www.safakural.com/makalaler/kozmojii-ve-felsefe>, (erişim 12.06.2025).

³⁴⁸ Robert John Russell, *Cosmology: From Alpha to Omega* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 54; Amon Dar, “The New Astronomy”, *The New Physics for the Twenty-First Century*, ed. Gordon Fraser (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 10/69; Kristine M. Larsen, *Cosmology 101* (USA: Greenwood Press, 2007), xviii; Brian Greene, *The Elegant Universe: Superstring, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory* (New York: W. W. Norton & Company, 2000), 345.

³⁴⁹ Stephen Hawking – Leonard Mlodinow, *The Grand Design* (Germany: Bantam Books, 2010), 5.

Joseph Silk, *On the Shores of the Unknown* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 2-4.

³⁵⁰ Thomas Berry, *The New Story* (1978), 1 vd.; Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 111 vd.; Edward Robert Harrison, *Cosmology: Science of the Universe* (UK: Cambridge University Press, 2000), 15; Harrison, *Masks of the Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1-8.

şekillendiren kurucu zeminler haline gelmektedir.³⁵¹ Bu yönüyle kozmoloji, hem bilimsel bir disiplin hem de medeniyet inşasında etkili bir düşünsel bağlam olarak değerlendirilmelidir.

Atomculuk teorisi hem felsefî hem de ilmî düşüncenin kesişim noktalarından birini oluşturur. Bu teori ilk defa Antik Yunan’da Leukippos (ö. yaklaşık MÖ 428) ve Demokritos (ö. yaklaşık MÖ 370)’un öncülüğünde ortaya atılmış, ardından Epikuros (ö. MÖ 270 dolayları) ve Lucretius (ö. MÖ 55–15 arası) gibi isimlerle sistematik hâle gelmiştir.³⁵² Zamanla Helenistik, Roma ve İslâm dünyasında farklı biçimlerde yeniden yorumlanarak gelişmiştir. İslâm düşüncesinde, özellikle Mu‘tezile’nin atomcu yaklaşımı kelâmî anlamda dikkat çekici bir özgünlük ortaya koymuş; her şeyin bölünemez parçacıklardan (cevher) ve bunların niteliklerinden (araz) oluştuğu tezi temel bir doktrin olarak savunulmuştur.³⁵³ Bu çerçevede kelâm atomculuğu ile modern parçacık fiziği arasında, mahiyetleri farklı olsa da yapısal benzerlikler kurulabileceği ileri sürülmüştür.³⁵⁴ Özellikle modern fizik kuramlarında “kuark”, “bozon” gibi temel parçacıkların varlığına yönelik araştırmalar, kelâmcıların “bölünemez atom” düşüncesiyle analogik olarak karşılaştırılmıştır.³⁵⁵

Atomculuk tarihi boyunca felsefî ve bilimsel boyutları ayrılarak gelişmiştir. Felsefî atomculuk, metafiziksel kabullerle evrenin yapı taşlarını açıklamaya çalışırken, bilimsel atomculuk deney ve matematiksel modellerle doğrudan gözlemlenebilir veriler üzerinden hareket etmiştir.³⁵⁶ Özellikle 20. yüzyıldaki gelişmeler, bu iki yaklaşım arasında köprü kurulmasını da mümkün kılmıştır.³⁵⁷ Bununla bağlantılı olarak, süreklilik (continuity) ve kesintililik (discontinuity) tartışmaları da fizik, matematik ve felsefe disiplinlerinde merkezî konulardan biri olmuştur.³⁵⁸ Süreklilik, evrenin nicel olarak bölünmeden akış halinde olduğu düşüncesini,

³⁵¹ İshak Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi* (yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 8; Amit Goswami, *The Physicist's View of Nature: The Quantum Revolution* (New York: Kluwer Academic, 2001), 311 vd.; Keith Ward, *The Big Questions in Science and Religion* (USA: Templeton Foundation Press, 2008), 3.

³⁵² Francis E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (USA: New York University Press, 1967), 28; Barry Sandywell, “Atomism” ve “Atom” md., çev. Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* içinde (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 157-158.

³⁵³ Alnoor Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulgen; Münâ Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvurü’z-zerrî fi’l-fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî* (Beyrut, 1994), 8; Josef van Ess, “Mu‘tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulgen, 254; Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas* (India, 1992), 145.

³⁵⁴ Andrew Pyle, *Atomism and Its Critics: From Demokrit to Newton* (England: Cambridge University Press, 1997), 11.

³⁵⁵ Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 54.

³⁵⁶ John Lane Bell, *The Continuous and the Infinitesimal in Mathematics and Philosophy* (Italy: Polimetria, 2006), 13-14; Salomon Bochner, “Continuity and Discontinuity in Nature and Knowledge”, *Dictionary of The History of Ideas*, 494-496.

³⁵⁷ Alan Chalmers, *The Scientist’s Atom and the Philosopher’s Stone: How Science Succeeded and Philosophy Failed to Gain Knowledge of Atoms* (London & New York: Springer, 2009), 2.

³⁵⁸ Gary Rosenkrantz – Joshua Hoffman, “Atomism”, *Historical Dictionary of Metaphysics* (United Kingdom: Scarecrow Press, 2011), 49-50.

kesintililik ise atomik yapıların aralıklı bir düzenle var olduğunu savunur. Bu tartışmalar, varlığın mahiyetine dair metafiziksel değerlendirmeleri de doğrudan etkilemiştir.

Öte yandan, kozmolojik teorilerin sadece bilimsel verilerle değil, insanlık tarihine ve kültürüne etkileriyle de değerlendirilmesi gerektiği dile getirilmiştir. Antropolojik kozmoloji bu noktada devreye girerek, kozmik anlayışların farklı medeniyetlerin dinî, siyasî ve kültürel yapıları üzerindeki yansımalarını analiz etmiştir.³⁵⁹ Bu yaklaşımlar, kozmolojiyi yalnızca bir doğa bilimi değil, aynı zamanda insanlığın kendisini evrendeki yerine dair düşüncelerini şekillendiren kültürel bir anlatı olarak da değerlendirmiştir.³⁶⁰ Nitekim Jonathan Barnes (d. 1942) gibi araştırmacılar da, Presokratik filozofların doğaya dair geliştirdiği açıklamaların, daha sonra gelen bilimsel teorilere altyapı sağladığını belirtmektedir.³⁶¹

Modern kozmoloji, evrene dair gözlemsel verileri kapsamlı bir teorik çerçevede anlamlandırmayı amaçlayan sistemli bir araştırma alanıdır. Ancak bu çerçevenin nihai ve mutlak hakikati yansıtmaması beklenemez; zira milyarlarca ışık yılı uzaklıktaki olaylara ilişkin, insan ömrüyle sınırlı gözlemler kaçınılmaz olarak indirgemeci açıklamalara dayanır. Bu açıklamalar ise genellikle laboratuvar ortamlarında veya Güneş Sistemi içinde doğruluğu kanıtlanmış fizik yasalarının, evrenin her noktasında ve her zaman diliminde geçerli olduğu varsayımına yaslanmaktadır. Bu durum, kozmolojiyi yalnızca gözleme dayalı olmaktan çıkararak, metafizik düzeyde doğruluğu sınanamayan bir varsayımına dayanan teorik kurgu hâline getirmektedir. Söz konusu varsayımın göre, “*bildiğimiz tüm fizik yasaları evrenin her yerinde ve her anında geçerlidir.*” Ancak bu kabullerin doğruluğunu sınayabilecek bağımsız bir ölçüt mevcut değildir. Bu nedenle bilim insanları, fiziksel gerçekliği yorumlayabilmek adına söz konusu varsayımı başlangıç noktası olarak kabul etmek durumundadır.³⁶²

Modern kozmolojinin teorik temelleri, öncelikle Albert Einstein (ö. 1955)’ın 1916 yılında ortaya koyduğu genel görelilik teorisinin alan denklemlerine dayanır. Bu teori, yerçekimini yalnızca bir kuvvet olarak değil, uzay-zamanın geometrik eğriliği olarak tanımlar.³⁶³ Diğer yandan, Edwin P. Hubble (ö. 1953)’ın 1929 tarihli gözlemleri, galaksilerin tayflarında tespit

³⁵⁹ Bernard Cohen, *Revolution in Science* (USA: Harvard University Press, 1995), 16; A. Barnard – J. Spencer, “Cosmology”, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (New York: Routledge, 2002), 196 vd.; Elizabeth Reichel, “Cosmology”, *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron R. Taylor (New York, 2008), 1/421; Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (USA: Cambridge University Press, 1999), 187 vd.; William P. Alston, “Din”, çev. Günay Tümer, *AUIFD*, 1970, 18, 167; Mehmet Bulgen, “Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, 49–80.

³⁶⁰ Stephen Toulmin – June Goodfield, *The Architecture of Matter* (New York: Harper & Row, 1961), 64.

³⁶¹ Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (Great Britain: Routledge and Kegan Paul, 1979), 268–269.

³⁶² Ahmet Yüksel Özdemir, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999), 47–48.

³⁶³ Meltem Kocaman, *Einstein'in Görelilik Kuramının Türkiye'ye Girişi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 5–15.

edilen kırmızıya kayma fenomeni sayesinde, galaksilerin birbirinden uzaklaştığını göstermiştir. Bu gözlem, evrenin genişlediğine dair ilk ampirik kanıt olarak kabul edilir.³⁶⁴ Kırmızıya kayma, tayf çizgilerinin laboratuvar ölçümüne kıyasla kızıl bölgeye kayması ile tanımlanır ve bu durum Doppler etkisiyle yorumlanır.³⁶⁵ Alternatif bir açıklama ise, bu kaymanın ışığın galaksiler arası seyrelmiş madde tarafından uzaklıkla orantılı biçimde soğurulmasından (absorpsiyon) kaynaklandığı yönündedir. Bu çizgiler, yıldızlardan çıkan ışığın önündeki soğuk gaz katmanları tarafından belirli dalga boylarında emilmesiyle oluşur ve gök cisimlerinin bileşimi ve hareket yönü hakkında bilgi verir.³⁶⁶

Einstein, 1917’de kendi teorisine dayalı olarak, homojen madde ile dolu, sonlu ve statik bir evren modeli önermiştir. Aynı yıl içinde Willem De Sitter (ö. 1934) ise boş fakat statik bir evren çözümü geliştirmiştir. 1922’de Alexander Friedman (ö. 1925), biri sonlu ve biri sonsuz olan, genişleyip büzüşebilen iki dinamik evren modeli öne sürmüştür; 1925’te Georges Lemaître (ö. 1966) ise Einstein’ın statik evreninin küçük bir bozulmayla dahi genişlemeye başlayacağını göstermiştir.³⁶⁷ Bu gelişmeler, kozmolojinin hem matematiksel temellerini hem de evrenin evrimsel süreçlerini anlamada yeni bir çerçeve sunmuştur.

1.4.3 İslam Düşüncesinde Kozmoloji

İslam düşüncesinde kozmoloji, evrenin yapısı, kökeni, işleyişi ve amacı gibi temel meseleleri vahiy, akıl ve tefekkür ekseninde ele alan kapsamlı bir bilgi alanı olarak ortaya çıkmıştır. Kur’an-ı Kerîm’de evrenin yaratılışı, düzeni ve işlevine dair yer alan âyetler, Müslüman düşünürlerin varlık âlemini yalnızca teolojik değil, aynı zamanda metafizik ve bilimsel boyutlarıyla da değerlendirmelerine zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda İslam âlimleri, bir yandan Kur’an merkezli bir kozmolojik tasavvur inşa ederken, diğer yandan dönemin felsefî ve ilmî birikimiyle etkileşim hâlinde olmuşlardır. Söz konusu etkileşim, özellikle kelâm geleneği içerisinde sistematik bir açıklama modeli olarak öne çıkan atomculuk anlayışında somutlaşmıştır. Kozmolojiye dair bu çok katmanlı yaklaşım, yalnızca fiziksel evrenin yapısını anlamaya değil, aynı zamanda Tanrı-evren ilişkisini temellendirmeye ve insanın kozmik düzlemdeki konumunu açıklamaya yönelik entegre bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda İslam kozmolojisi, salt teolojik bir söylem olmanın ötesinde, felsefî ve bilimsel argümanlarla desteklenen bütüncül

³⁶⁴ Edwin P. Hubble, “A Relation between Distance and Radial Velocity among Extra-Galactic Nebulae,” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 15/3 (1929): 168–173, <https://doi.org/10.1073/pnas.15.3.168> (erişim 8 Mayıs 2025).

³⁶⁵ Bilsen Beşergil, “Einstein Katsayıları (Einstein Coefficients),” Prof. Dr. Bilsen Beşergil Kişisel Web Sitesi, https://bilsenbesergil.blogspot.com/p/blog-page_454.html (erişim 8 Mayıs 2025).

³⁶⁶ Beşergil, “Einstein Katsayıları (Einstein Coefficients).

³⁶⁷ Ahmet Yüksel Özemre, *Kur’an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999), 49.

bir epistemolojik yapı olarak değerlendirilmektedir. Bu yapının merkezinde ise Tanrı'nın mutlak ve aşkın yaratıcı olduğu fikri yer almakta; evrenin varlığı ve düzeni, ilahî iradenin sürekliliği temelinde açıklanmaktadır. Kur'an'ın göklerin ve yerin “*bir hakikat üzere yaratıldığına*”³⁶⁸ dair vurguları da bu anlayışı desteklemektedir. Bu doğrultuda, İslam kozmolojisinde evren hem başlangıçlı itibarıyla Allah'a dayanan hem de varlığını her an O'nun kudretiyle sürdüren dinamik ve maksatlı bir sistem olarak kavranmaktadır.

Atomculuk, fiziksel evrenin yapısını ve işleyişini açıklamaya yönelik kadim teorilerden biri olarak hem felsefî hem de ilmî geleneklerde merkezi bir yere sahiptir. Yunanca atomon (bölünemeyen) kökünden türeyen bu teori, doğadaki tüm oluş ve değişimleri temel parçacıklar aracılığıyla anlamlandırmaya çalışan indirgemeci bir yaklaşıma dayanır. İslam düşünce tarihinde bu anlayış, III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren özellikle Mu'tezilî kelimciler tarafından sistematik biçimde benimsenmiş; daha sonra Eş'arîlik ve Matürîdîlik gibi diğer kelimî geleneklerde de etkili olmuştur. Bu yaklaşım, âlemdaki değişim, oluş ve bozuluşu açıklamak için teorik bir zemin olarak değerlendirilmiştir.³⁶⁹

Atomcu doktrin, evrendeki varlıkların kesintili, bölünemez ve süreksiz parçacıklardan meydana geldiğini savunur. Bu yaklaşımda boşluk kavramı, atomların hareket edebilmesi ve evrende çeşitliliğin oluşabilmesi için vazgeçilmez bir unsur olarak görülür. Nitekim modern kuantum fiziği de enerji akışlarının sürekli değil, kesintili biçimde gerçekleştiğini ortaya koyarak bu klasik atomcu anlayışa destek sağlamıştır.³⁷⁰ Atomlar, kendilerine ait herhangi bir fiziksel nitelikten yoksun³⁷¹, sadece yer kaplayan, katı ve değişmez parçacıklar olarak tasavvur edilmiştir.³⁷² Bu bağlamda duysal nitelikler (renk, sıcaklık, ses vb.), yalnızca zihinsel algılara ait izafî özellikler olarak değerlendirilmiş ve bağımsız ontolojik bir değer taşımadığı kabul edilmiştir.³⁷³ Atomların birleşmeleri ise yalnızca yüzeysel temaslar yoluyla gerçekleştiğinden,

³⁶⁸ Yunus 10/5; Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27.

³⁶⁹ Alnoor Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulgen; Münâ Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvurü'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî* (Beyrut 1994), 8; Josef van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulgen, 254; Hajime Nakamura, *A Comparative History of Ideas* (India 1992), 145.

³⁷⁰ Bkz. John Lane Bell, *The Continuous and the Infinitesimal in Mathematics and Philosophy* (Italy 2006), 13–14; Salomon Bochner, “Continuity and Discontinuity in Nature and Knowledge”, *Dictionary of The History of Ideas*, 494–496.

³⁷¹ Antik Yunan'da ortaya çıkan atomculuk anlayışında, şekil, hareket, ağırlık ve büyüklük gibi nitelikler atomların doğal ve değişmez özellikleri arasında sayılmıştır. Bazı atomcu düşünürler atomları yalnızca matematiksel birer nokta gibi değerlendirmiş ve yer kaplamadıklarını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte, atomların uzayda yer işgal ettiğinde o bölgenin başka bir atom tarafından doldurulamayacağı görüşü, farklı atomcu yaklaşımlar arasında ortak bir kabuldür. Bkz. Andrew G. Van Melsen, *From Atomos to Atom: The History of the Concept Atom*, 20.

³⁷² Gary Rosenkrantz, Joshua Hoffman, “Atomism”, *Historical Dictionary of Metaphysics* (United Kingdom 2011), 49–50.

³⁷³ Ramon M. Lemos, “Monism/Pluralism”, *A Companion to Metaphysics*, ed. Jaegwon Kim, Ernest Sosa, Gary S. Rosenkrantz (Singapore: Wiley-Blackwell, 2009), 432.

kimyasal süreçlerde dahi öz niteliklerini korudukları varsayılmıştır.³⁷⁴ Dolayısıyla, evrenin yapı taşları olarak atom ve boşluk, kalamî atomculuğun temelini oluşturmuştur.³⁷⁵

19. yüzyılda bilimsel atomculuğun fizik ve kimya gibi doğa bilimlerinde kazandığı başarılar, bu anlayışın sosyal bilimler ve antropoloji gibi alanlara da yayılmasına imkân tanımıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan antropolojik kozmoloji yaklaşımı, fiziksel teorilerin yalnızca bilimsel çerçevede değil, aynı zamanda dinî, siyasî, kültürel ve toplumsal alanlarda da etkili olduğu varsayımına dayanır. Medeniyetlerin evren anlayışı, onların dünya görüşü, dinî kabulleri, pratikleri ve sosyal yapıları üzerinde doğrudan belirleyici olmuştur.³⁷⁶

Atomculuk düşüncesi metodolojik olarak iki kısımda incelenebilir: felsefî ve bilimsel atomculuk. Felsefî atomculuk, MÖ 5. yüzyılda Antik Yunan ve Hint düşüncesinde ortaya çıkmış olup XVII. yüzyıldaki bilimsel devrime kadar büyük ölçüde aklî çıkarımlara dayanarak şekillenmiştir.³⁷⁷ Bu dönemde duysal veriler epistemolojik olarak önemli kabul edilse de gözlemsel temellendirme oldukça sınırlıdır. İslâm kalamındaki atomculuk ise, Yunan düşüncesinden farklı olarak metafizik boyut taşıyan ve teolojik temellere dayalı bir kozmoloji anlayışdır. Nitekim Yunan atomculuğu varlığın çokluk ve değişimini açıklamaya yönelirken, İslâmî atomculuk bu yapıyı tevhid ve yaratma anlayışına bağlamaktadır.³⁷⁸

Atomculuk, başlangıçta felsefî ve teolojik tartışmaların konusuyken zamanla bilimsel teorilerin nesnesi hâline gelmiş; “evrenin temel yapı taşları nelerdir?” sorusu etrafında felsefe, bilim ve din arasında sürekli bir etkileşim zemini oluşturmuştur.³⁷⁹ Ancak bilimsel atomculuk anlayışı, özellikle 19. yüzyıldan itibaren kurumsallaşmış ve atomun varlığına ilişkin deneysel

³⁷⁴ Alan Chalmers, *The Scientist's Atom and the Philosopher's Stone: How Science Succeeded and Philosophy Failed to Gain Knowledge of Atoms* (London & New York: Springer, 2009), 2.

³⁷⁵ Andrew Pyle'a göre klasik atomculuk, ikisi ontolojik, ikisi açıklayıcı olmak üzere dört temel postulat üzerine inşa edilmiştir. İlk postula, atomların hem kavramsal hem de fiziksel olarak bölünemez bir yapıya sahip olduğunu kabul eder. İkinci postula, bu atomların birleşip ayrılmasını mümkün kılan “boş uzay” kavramına dayanır. Üçüncü olarak indirgemeci yaklaşım, doğada gözlenen oluş-bozuluş ve niteliksel değişimleri atomların hareketlerinin bir sonucu olarak açıklamaya çalışır. Son olarak mekanizm ilkesi, fiziksel olayların dışsal bir müdahale olmaksızın yalnızca atomların hareketleriyle gerçekleştiğini savunur. Bu dört ilkenin ilk ikisi atomculuğun ontolojik temellerini belirlerken, diğer ikisi açıklayıcı niteliğe sahiptir. Özellikle dördüncü görüş, birçok kelâmcı ve filozof tarafından eleştirilmiş ve dışsal, amaç güden bir gücün etkisini reddettiği gerekçesiyle kabul görmemiştir. Bkz. Andrew Pyle, *Atomism and Its Critics: From Demokrit to Newton* (England 1997), 11.

³⁷⁶ Bernard Cohen, *Revolution in Science* (Harvard University Press, USA 1995), 16; A. Barnard – J. Spencer, “Cosmology”, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Routledge, New York 2002), 196 vd.; Elizabeth Reichel, “Cosmology”, *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron R. Taylor (New York 2008), 1/421; Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge University Press, USA 1999), 187 vd.; William P. Alston, “Din”, çev. Günay Tümer, *AUIFD*, 1970, 18, 167; Mehmet Bulgen, “Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi”, 49–80.

³⁷⁷ Stephen Toulmin – June Goodfield, *The Architecture*, 64; Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (Great Britain: Routledge and Kegan Paul, 1979), 268-269.

³⁷⁸ Mehmet Bulgen, *Kelam Atomculuğu*, 50.

³⁷⁹ Andrew G. Van Melsen, *From Atomos to Atom*, çev. Mehmet Bulgen (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 218.

temellendirmelerle desteklenmiştir.³⁸⁰ Bu dönemde metafizik açıklamalar geri planda kalırken, gözleme ve matematiksel modellere dayalı açıklamalar ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte, Görelilik Teorisi, Kuantum Mekaniği ve Büyük Patlama gibi modern fizik kuramları metafizik soruları yeniden gündeme taşımış; disiplinler arası etkileşim yeniden güç kazanmıştır.³⁸¹

Sonuç olarak, klasik atomculuk anlayışıyla modern parçacık fiziği arasında yapısal paralellikler bulunduğu görülmektedir. Özellikle Standart Model'deki parçacıkların ayrık yapısı ve fiziksel süreçlerin kesintili oluşu, kelam geleneğinde yer alan “halk-ı cedîd” öğretisiyle örtüşen yönler taşımaktadır.³⁸² Bu durum, modern bilimsel verilerin İslam düşüncesinde mevcut bazı metafiziksel ilkelerle yeniden yorumlanmasına imkân tanımaktadır. İslam düşüncesinde kozmoloji, yalnızca geçmişin ilmî ve metafizik mirasını yansıtan bir alan değil; aynı zamanda günümüz bilimsel gelişmeleriyle etkileşim hâlinde olan ve evrene dair bütüncül bir kavrayış arayışını sürdüren canlı bir disiplindir. Bu nedenle İslam kozmolojisi hem tarihsel hem çağdaş boyutlarıyla disiplinlerarası bir düşünsel zenginlik sunmaktadır.

1.4.4 Tefsirlerde Kozmoloji Yerine Kullanılan Terimler

Kozmoloji teriminin ilk defa 17. Yüzyılda kullanıldığına dair bilgilere bölümün başında kavram analizi yapılırken değinilmişti. Çalışmanın bu kısmında kozmoloji kavramının yerine İslamî ilimler literatüründe tercih edilip kullanılan ifadelerle yer verilecektir. Klasik tefsirlerde "kozmojoloji" terimi doğrudan yer almasa da çeşitli kavramlarla bu alana atıfta bulunulmuştur.

1.4.4.1 Âlem

Her ne kadar “kozmojoloji” terimi Batı düşünce geleneğinde 17. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış olsa da İslam düşüncesinde bu kavrama karşılık gelen temel terimlerden biri âlemdir. Lügavî olarak “bilmek” anlamındaki *‘ilm* ya da “nişan koymak” anlamındaki *‘aleme*

³⁸⁰ William E. Burns, “Chemistry” md., *The Scientific Revolution: An Encyclopedia*, ed. William E. Burns (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001), 59; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Ahmet Ünal, Kasım Turhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), 91.

³⁸¹ 20. yüzyılın başlarında ortaya konan Big Bang teorisi, evrenin başlangıcına dair teolojik yaklaşımların yeniden gündeme gelmesine ve yoktan yaratılış düşüncesinin bilimsel çevrelerde de tartışılır hâle gelmesine zemin hazırlamıştır. Bu durumu değerlendiren astrofizikçi Robert Jastrow, bilimsel bilgiyle ulaşılan zirvenin aslında uzun süredir teologlar tarafından işaret edilen hakikatlere temas ettiğini şu sözlerle ifade eder: “Mantığın gücüne inanan bilim adamı bilgelik dağına tırmanmıştır. Zirveye ulaşmak için aşacağı son kayaya geldiğinde yılların bekçileri olan teologlarla karşılaşmıştır.” Robert Jastrow, *God and the Astronomers* (New York: W. W. Norton & Company, 1992), 107.

³⁸² Lancelot Law Whyte, *Essay on Atomism: From Democritus to 1960* (Middletown: Wesleyan University Press, 1961), 14-15; Mehmet Bulgen, *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 54.

kökünden türeyen *âlem* hem kâinatın tamamını hem de yaratılmışlar vasıtasıyla Allah'ın varlığına işaret eden düzeni ifade eder.³⁸³

Kur'an'da âlem kelimesi çoğul biçimiyle yetmiş üç defa geçmekte olup bunların kırk ikisi “rabbü'l-âlemîn” terkinde yer alır.³⁸⁴ Ayrıca gelmiş geçmiş bütün insan topluluklarını³⁸⁵, belli bir çağın insanlarını³⁸⁶ ve bütün yaratıkları³⁸⁷ ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Kur'an'da sıkça birlikte zikredilen “semâvât” ve “arz” da âlemi, yani kâinatı işaret eder.³⁸⁸ Terim hadislerde de “bütün insanlar, müminler” ve “rabbü'l-âlemîn” şeklinde yer almaktadır.³⁸⁹ İslâm düşüncesinde “halk ve emr”³⁹⁰, “şehâdet-gayb”, “mülk-melekût” gibi kavram çiftleri kozmolojik birer terim olarak âlem tasavvurunu zenginleştirmiştir. Bu bağlamda Kur'an'daki kozmik unsurlar (arş, kürsî, felek, semâvat, arz, yıldızlar, gezegenler) sonraki felsefî ve tasavvufî kozmoloji modellerinin temelini oluşturmuştur.³⁹¹

VIII-XI. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında tercüme edilen Eflâtun'un *Timaios*, Aristo'nun *De caelo* gibi eserleri, kozmolojik düşüncenin şekillenmesinde belirleyici olmuş; ideler âlemi, akledilir-duyulur âlem ayrımı, âlem ruhu gibi kavramlar, İslâm filozoflarının kozmik düzen tasavvurunu derinden etkilemiştir.³⁹² Aristo'nun evreni ay altı ve ay üstü şeklinde ikiye ayıran modeli Müslüman düşünürlerce yaratılış inancıyla uyumlu biçimde te'vil edilmiş; ilk muharrik fikri Allah'a irca edilerek, gök cisimlerinin hareketi ilahî düzene tabi bir sistem içinde açıklanmıştır.³⁹³ Bu çerçevede *âlem*, hem Kur'an'da geçen bir anahtar kavram hem de İslâm kozmolojisinin epistemolojik temelidir.

1.4.4.2 Kevn ve Halk

Kevn ve halk kavramları, tefsir ilminde kâinatın varlık yapısını ve yaratılış sürecini anlamada önemli bir yere sahiptir. Nitekim bu kavramlar, modern dönemde kozmoloji ilmiyle ilişkilendirilerek Kur'an âyetlerinin yorumuna dâhil edilmiş ve böylece varlık âleminin işleyişiyle ilgili teolojik açıklamalar bilimsel verilerle irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. Bu

³⁸³ Râgıb el-İsfahânî, “âlem” md., *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti, ts.); İbn Manzûr, “âlem” md., *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.).

³⁸⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, “âlem” md.

³⁸⁵ Wensinck, *el-Mu'cem*, “âlem” md.

³⁸⁶ M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “semâvât” md.

³⁸⁷ Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, “âlem” md.

³⁸⁸ Kindî, *Resâ'il*, 41-58.

³⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, 1/447; 2/24, 27, 30, 57.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. Muhyiddin Sabri), Kahire 1357/1938, 136-137.

³⁹¹ M. Saeed Sheikh, “Al-Ghazali: Metaphysics”, *A History of Muslim Philosophy* (nşr. M. M. Shariff), I, Wiesbaden 1963, 581-616.

³⁹² Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983), 147-150, 203-233.

³⁹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, 27-36, 235-239.

bağlamda kevn, sözlükte “var olmak, meydana gelmek, gerçeklik kazanmak” anlamında bir masdar olup, bu yönüyle vücûd, husûl, sübut ve istikrar kelimeleriyle eş anlamlıdır. Her ne kadar Kur’an-ı Kerîm’de doğrudan kevn lafzı yer almasa da türevleri hemen her sayfada farklı bağlamlarda karşımıza çıkmakta ve böylece varlık ile yaratılış düşüncesinin merkezî bir unsuru hâline gelmektedir.

İslâm filozofları, antik felsefe ve bilim geleneğini takip ederek varlığı ay üstü ve ay altı olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Onlara göre ay altı âleminde meydana gelen oluş ve bozuluş, gökkürelerinin etkisiyle gerçekleşmektedir. Kur’an-ı Kerîm ise bu anlayıştan farklı olarak kevn ve halk alanında mutlak etkinin Allah’a ait olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Kur’an, varlıkların yaratılışı, işleyişi, her türün oluşum, gelişim ve değişiminde yegâne âmili Allah olarak göstermekte ve kevnî sürecin tamamen ilâhî irade ve kudrete dayandığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda “*Allah’ın yaratmayı nasıl başlattığını, sonra bunu nasıl tekrarladığını görmediler mi? Şüphesiz bu Allah’a göre kolaydır*”³⁹⁴ ve “*O, bir şeyi yaratmak istediğinde ona sadece ‘ol’ der ve o da hemen oluverir*”³⁹⁵ gibi âyetler, kevnî düzenin ve yaratılış sürecinin bağımsız sebeplere değil, Allah’ın mutlak kudretine bağlı olduğunu açıkça ifade etmektedir.³⁹⁶

İslâmî kaynaklarda yaratmayı ifade etmek üzere en sık kullanılan kavram olan halk kelimesi, sözlükte “*yaratmak, meydana getirmek, icat etmek, ölçüp biçmek*” gibi anlamlarda kullanılır.³⁹⁷ Dinî terminolojide ise özellikle Allah’a nispet edilerek “*yoktan var etmek*” şeklinde tanımlanır.³⁹⁸ Halk, “*ilk defa ortaya konan bir örneğe göre eşyaya yapı kazandırmak (inşâ)*” ve “*ölçülerini belirlemek (takdir)*” anlamlarını taşır.³⁹⁹ Bu kavram, Kur’an’da göklerin, yerin ve insanın yaratılışı gibi kozmolojik unsurlarla bağlantılı olarak geçmektedir.⁴⁰⁰

Halk kavramıyla ilişkili ibdâ‘(örneksiz yaratma)⁴⁰¹, ber’ (özellikle canlıların yaratılması)⁴⁰², zer’ (yaratıp çoğaltmak)⁴⁰³, fatr ve fitrat (ilk yaratılış ve yaratılıştan gelen

³⁹⁴ Ankebût 29/19

³⁹⁵ Yâsîn 36/82

³⁹⁶ Kasım Turhan, “Kevn ve fesad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25/343-344 (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

³⁹⁷ Şuarâ 26/137; Kalem 68/4; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve l-muḥîṭü l-a’zam*, 4/389; el-Cevherî, “ḥlk” md., *eş-Şihâh fî luğati l-luğa* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, ts.).

³⁹⁸ İbn Sîde, *el-Muḥkem ve l-muḥîṭü l-a’zam*, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezhariyye li’t-Türâs, 1388/1968), 4/388–389.

³⁹⁹ A’râf 7/54; Mü’minûn 23/14.

⁴⁰⁰ M. Fuâd Abdülbâkî, “ḥlk” md., *el-Mu’cemü l-müfehres li-elfâzi l-Kur’âni l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Ḥadîs, 1950).

⁴⁰¹ el-Cevherî, “bd’a” md., *eş-Şihâh*; İbn Manzûr, “bd’a” md., *Lisânü l-Arab*; el-İsfahânî, “bd’a” md., el-Müfredât.

⁴⁰² İbn Manzûr, “br’e” md., *Lisânü l-Arab*, 3. bs.

⁴⁰³ İbn Manzûr, “zr’e” md., *Lisânü l-Arab*, 3. bs.

tabiat)⁴⁰⁴, inşâ (canlıların yaratılması)⁴⁰⁵, hudûs/ihdâs (sonradan meydana gelme)⁴⁰⁶, tasvîr (özel şekil verme)⁴⁰⁷, tekvîn (maddî asıldan yaratmak)⁴⁰⁸, ihtirâ‘(yaratmak, yeni bir şey ortaya çıkarmak)⁴⁰⁹ ve ca‘l (meydana getirmek, yaratmak)⁴¹⁰ gibi kavramlar da kullanılır.

Kur’an’da halk kavramı ve türevleri yaklaşık 250 yerde geçmektedir. Bu âyetlerde göklerin, yerin, insanın, gece ve gündüzün, ay ve güneşin yaratılışı gibi kozmolojik unsurlar vurgulanmaktadır.⁴¹¹ Bedî‘ sıfatıyla Allah’ın göklerin ve yerin yaratıcı gücü ifade edilir ve yaratılışın hikmet ve ölçüye (bi‘l-hakkı) dayandığı belirtilir.⁴¹² En‘âm sûresinde yer alan halaka (yaratma) ve ceale (karanlık ve ışık yaratma) fiilleri arasındaki anlam ilişkisi, yaratmanın kozmolojik boyutuna işaret eder.⁴¹³

Kur’an’a göre evrenin yaratılışı insan merkezlidir. Yaratılmış her unsurun insan hayatını kolaylaştırmak ve insanın yaratıcıyı tanımasına aracılık etmek üzere var olduğu bildirilir. Bu bağlamda evrendeki yaratılış düzeni, Allah’ın varlığı ve birliğini gösteren kozmik deliller olarak sunulmakta, insanın bu delillere bakarak doğru inanç ve yaşam biçimine ulaşması amaçlanmaktadır.⁴¹⁴

Kevn ve halk kavramları hem sözlük hem de terim anlamlarıyla birlikte ele alındığında tefsir ilmi açısından kâinatın varlık düzenini ve yaratılış sürecini anlamada temel bir çerçeve sunmaktadır. Kevn, varlık ve oluşu ifade eden yönüyle yaratılışın işleyişine işaret ederken; halk, Allah’ın kudretine bağlı olarak yoktan var etme ve ölçüye göre biçimlendirme anlamlarını taşımaktadır. Kur’an-ı Kerîm, İslâm filozoflarının evreni ay üstü ve ay altı diye ikiye ayıran kozmolojik tasnifinden farklı olarak kevnî süreçteki mutlak etkinin yalnızca Allah’a ait olduğunu vurgulamış, halk kavramıyla da bu yaratılışın ölçü ve hikmete dayandığını beyan etmiştir. Böylece kevn ve halk kavramları üzerinden Kur’an, insanı kâinatın düzenine bakarak yaratıcıyı

⁴⁰⁴ İbn Manzûr, “ftr” md., *Lisânü’l-‘Arab*, 3. bs.

⁴⁰⁵ İbn Manzûr, “nş’e” md., *Lisânü’l-‘Arab*, 3. bs.; el-İsfahânî, “nş’e” md., *el-Müfredât*.

⁴⁰⁶ İbn Manzûr, “hdş” md., *Lisânü’l-‘Arab*, 3. bs.; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, “İhdâs” md., *Kitâbü’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983).

⁴⁰⁷ İbn Manzûr, “şvr” md., *Lisânü’l-‘Arab*, 3. bs.

⁴⁰⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, “Tekvîn” md., *Kitâbü’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1403/1983); el-İsfahânî, “kvn” md., *el-Müfredât*.

⁴⁰⁹ el-Cevherî, “hr’a” md., *eş-Şihâh*; İbn Manzûr, “hr’a” md., *Lisânü’l-‘Arab*, 3. bs.

⁴¹⁰ el-İsfahânî, “ca’l” md., *el-Müfredât*.

⁴¹¹ M. Fuâd Abdülbâkî, “hlk” md., *el-Mu‘cemü’l-müfreh li-elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1950).

⁴¹² Bakara 2/117; En‘âm 6/101; Krş. Enbiyâ 21/16; Duhân 44/38; Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 3/551; 5/233; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8/26–27; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 1/458.

⁴¹³ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 2/113.

⁴¹⁴ Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Yûnus 10/5–6; Rûm 30/20–25, 46; Fussilet 41/37; Câsiye 45/3–6; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu‘cem*, “ca’l”, “şhr” md.leri; Mustafa Çağrı, “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 44/324–329.

tanımaya, O'nun varlığı ve birliğini idrak etmeye yöneltmiş; evrendeki tüm varlıkların insana sunulmuş bir ilahî delil olduğunu ortaya koymuştur.

1.4.4.3 Tabiat

“Tab” kökünden türeyen *tabiat* kavramı, sözlükte “yaratmak, biçim vermek, mühürlemek” anlamlarına gelmekte olup, terim olarak ise yaratılıştan gelen yapı, mizaç ve maddî varlığın temel özellikleri bağlamında kullanılmaktadır.⁴¹⁵ Râgıb el-İsfahânî’ye göre tabiat, nefse yaratılışla nakşedilen asli yöneliştir ve varlıkların hareketini, istidadını belirleyen ilahi mühürdür. Bu yönüyle tabiat, yalnızca fiziksel bir yapı değil, ilahî kudretin evrene yerleştirdiği düzenin dilidir.⁴¹⁶

İslam kozmolojisinde tabiat, evrende gözlemlenen hareket, değişim ve düzene içkin olan ilkeleri açıklamada temel bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşımda evren, yalnızca mekanik bir varlık düzlemi değil; ilahî bilgi, kudret ve hikmetin yansıdığı bir düzendir. Gazzâlî, tabiatı zorunluluk içermeyen bir alan olarak görür; Allah’ın dilediği an bu düzeni askıya alabileceğini, dolayısıyla mucizelerin mümkün olduğunu belirtir.⁴¹⁷

Tabiat teolojisi bağlamında, evrenin yapısı ve işleyişi Allah’ın varlığına dair en açık delillerden biri olarak kabul edilir. Bu düşünceye göre, âlem bir “*varlık kitabı*”dır ve içindeki her bir unsur, ilahî iradenin bir tezahürüdür.⁴¹⁸ Kur’an’da bu düzen yalnızca dış dünya (*âfâk*) ile sınırlı kalmaz; aynı zamanda insanın iç dünyasını (*enfüs*) da kapsayarak kozmik bir bütünlük oluşturur.⁴¹⁹ Bu yaklaşım, Allah ile tabiat ve genel olarak yaratılmış varlıklar arasındaki ilişkiyi yalnızca varlığın mahiyetine (ontoloji) ve bilgiye (epistemoloji) dayalı bir ilişki olarak görmekle yetinmez; aynı zamanda bu ilişkiye değerler, ahlâk ve estetik boyutlarını da dahil eder.⁴²⁰ Böylece tabiat, sadece gözlemlenebilir fiziksel bir yapı değil, aynı zamanda anlam, amaç ve değer içeren bir kozmik deliller sistemidir.

⁴¹⁵ İbn Manzûr, “tb’a” md., *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 3. bs., 1414/1993); Murtazâ ez-Zebîdî, “tb’a” md., *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Kültür, Sanat ve Edebiyat Millî Konseyi, 1965–2001); İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, “tb’a” md., *eş-Şihâh fî lügâti'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.).

⁴¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, “tb’a” md., *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Kahire: el-Mektebetü's-Şer'iyye, 1381/1961).

⁴¹⁷ Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: Dâr el-Maşrik, 1957), 56.

⁴¹⁸ Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fî'l-hikme*, nşr. Şerefettin Yaltkaya – Süleyman Nedvî (Haydarâbâd: Dâire-i Ma'ârif-i Osmâniyye, 1357–1358), 2/437.

⁴¹⁹ Fussilet, 41/53.

⁴²⁰ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2005).

1.4.4.4 Fesâd

Fesad kavramı, İslâm düşüncesinde hem bireysel hem toplumsal hem de kozmik düzlemde denge ve düzenin bozulmasını ifade eden temel terimlerden biridir. Arapça’da “bozulmak, çürümek, itidalden sapmak” anlamlarına gelen fesad, Kur’an-ı Kerîm’de farklı türevleriyle birlikte kırka yakın yerde geçmekte ve genellikle Allah’ın kurduğu fitrî düzenin ihlâl edilmesini, toplumsal barış ve adaletin bozulmasını yahut tabiattaki kozmik dengenin sarsılmasını anlatmaktadır.⁴²¹

Klasik dilciler fesadı “itidal çizgisinden uzaklaşma” şeklinde tanımlamış, müfessirler ise genellikle “yararlı hâlden çıkma” olarak değerlendirmişlerdir.⁴²² Kur’an-ı Kerîm’de fesad hem kozmolojik hem de toplumsal bağlamlarda kullanılmıştır. Kozmik boyutta “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök kesinlikle fesada uğrardı*”⁴²³ ifadesinde açıkça görüldüğü üzere, evrenin düzeni yalnızca tevhid ilkesine bağlıdır. Toplumsal boyutta ise fesad, yerleşik hukukî ve ahlâkî düzeni bozma eylemi olarak ele alınmıştır. Sebe melikesinin ülkesinde siyasî düzenin bozulmasından duyduğu kaygı⁴²⁴, Firavun’un Hz. Mûsâ’yı bozguncu olarak nitelemesi⁴²⁵, Yûsuf’un kardeşlerinin kendilerini fesatla suçlamamaları için verdikleri savunma⁴²⁶ bu kullanıma örnektir. Müfessirlerden Taberî fesadı, başta küfür olmak üzere bütün isyan davranışları olarak yorumlamış, Râzî ise fesadı üç grupta değerlendirmiştir: Allah’a karşı açık isyan, münafıkların gizli iş birlikleri ve dine karşı şüphe uyandırıcı fikirler.⁴²⁷ Kurtubî, fesadı iman esaslarına aykırı eylemlerle ilişkilendirmiş, Kâsımî ise bozgunculuğu savaş, fitne ve ekonomik düzeni bozma teşebbüsleriyle açıklamıştır.⁴²⁸ Reşîd Rızâ ise fesadı körü körüne taklitçiliğin sonucu olarak görmüş ve bunun dinî yozlaşmaya yol açtığını belirtmiştir.⁴²⁹ Elmalılı Hamdi Yazır ise fesadı hem ferdî hem de toplumsal boyutlarıyla açıklamış, özellikle tarım ürünlerini, nesilleri ve ahlâkı tahrip eden eylemleri fesad kapsamına dâhil etmiştir.⁴³⁰

Hadislerde de fesad ve ifsad genellikle ahlâkî yozlaşmayı ifade eder. Mal ve makam hırsının dini yıpratıcı etkisi⁴³¹, niyetin davranışlara yansımaları⁴³², kalbin mânevî merkez oluşu⁴³³

⁴²¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “fesâd” md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu‘cem*, “fsd” md

⁴²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/179; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/66.

⁴²³ Enbiyâ 21/22

⁴²⁴ Neml 27/34

⁴²⁵ A‘râf 7/127

⁴²⁶ Yûsuf 12/73

⁴²⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 1/288; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/66-67, 148

⁴²⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘*, 1/202; Kâsımî, *Meḥâsinü’l-te‘vîl*, 2/47.

⁴²⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 1/156-157, 244.

⁴³⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 3/1663; 8/5806.

⁴³¹ Dârimî, *Sünen*, “Rekâ‘ik”, 21.

⁴³² İbn Mâce, *es-Sünen*, “Zühd”, 20.

⁴³³ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, “İmân”, 39.

bu bağlamda zikredilmiştir. Tasavvufî bakış açısıyla da fesad, kalbin selim hâinden uzaklaşması ve iç dünyadaki dengeyi kaybetmesi anlamına gelir. Modern dönemde ise fesad kavramı çevre sorunları ve ekolojik bozulmalarla ilişkilendirilmiş, insanın tabiatı ölçüsüzce tahribi Kur'an'daki fesad uyarılarının çağdaş bir karşılığı olarak görülmüştür.⁴³⁴ Böylece fesad kavramı, kozmolojik, toplumsal, siyasî ve ahlâkî düzlemleriyle hem klasik hem modern tefsir geleneğinde ilahî düzenin ihlâlini açıklayan kapsamlı bir terim olarak öne çıkmıştır.

Fesâd kavramı, Kur'an-ı Kerîm'de kozmik düzenin bozulmasından toplumsal kargaşaya, ahlâkî yozlaşmadan bireysel sapmalara kadar geniş bir yelpazeyi ifade etmektedir. Bu terim, Allah'ın koyduğu ölçü ve dengeye aykırı her türlü tutumun ilahî düzene karşı bir tehdit olduğunu vurgular. Böylece fesad hem klasik tefsirlerde hem de modern yorumlarda, varlık ve toplum hayatının korunması için tevhid ilkesine bağlılığın zorunluluğunu ortaya koyan temel bir kavram olarak öne çıkmaktadır.

1.4.4.5 İlm-i Felek (Hey'et İlmi)

İslâm dünyasında *ilm-i felek* terimi, *felekiyyât*, *ilm-i nücûm*, *ilm-i hey'e* gibi adlarla da anılan astronomi ilmini ifade eder.⁴³⁵ Bu ilim, matematik ilimleri (riyâziyyât) içinde yer almakta ve astronomi ile astroloji arasında erken dönemde yapılan ayrımı göstermesi bakımından önem taşımaktadır.⁴³⁶ İhvân-ı Safâ'ya göre ilm-i felek üç alt dala ayrılır: gök cisimlerinin yapısı ve hareketleri, zîcler yoluyla takvim düzenleme ve zaman tayini, yıldız hareketlerinden dünyevî olaylara dair çıkarımlar yapma⁴³⁷, İbn Sînâ bu sınıflamada astrolojiyi dışarıda bırakır ve onun tabiat bilimlerine ait olduğunu belirtir.⁴³⁸

İslâm filozoflarının çoğunluğu, astronomiyi gözleme ve hesaplama dayalı rasyonel bir bilim olarak görürken, astrolojiyi spekülâtif olduğu için ayrı tutmuştur. İbn Haldûn da ilm-i feleği "gözleme dayalı geometrik yöntemlerle yıldız ve gezegenlerin konumlarını inceleyen bir bilim" olarak tanımlar; ancak bu ilmin göklerin gerçek mahiyetini değil, sadece gözlemlenebilen hareketleri ortaya koyduğunu belirtir.⁴³⁹ Bu yaklaşım, İslâm kozmolojisinin sadece fiziksel gözleme değil, aynı zamanda metafizik açıklamalara da alan açtığını gösterir. İslâm astronomları, Batlamyus geleneğinden hareketle, yalnızca gök cisimlerinin görünen hareketlerini incelemiş, bu

⁴³⁴ İlhan Kutluer, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/421-422 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁴³⁵ Tefîk Fehd, "İlm-i felek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 22/126-129.

⁴³⁶ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, nşr. Osman M. Emîn (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-'Arabî, 1968), 102-103.

⁴³⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâ'il* (Beyrut: Dâr Şâdir, 1376-1377/1957), 1/114.

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Fî Aḫsâmi'l-'ulûmi'l-'akliyye* (Tis'u resâ'il içinde) (Kahire: Matba'atü'l-Meymene, 1326/1908), 111-112.

⁴³⁹ İbn Haldûn, *Muḫaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1401), 3/1134-1135.

hareketleri geometrik modellerle açıklamış ve hesaplamalar yapmıştır. Ancak göklerin menşei, yapısı, hareketlerin kaynağı gibi ontolojik sorular tabiat felsefesi ve kelâm kitaplarının konusu olarak kalmıştır.⁴⁴⁰ Bu da astronomi ile metafizik arasındaki sınırları ve İslâm kozmolojisinin çok katmanlı yapısını ortaya koymaktadır.

Kur'an'da gök cisimlerine çokça atıf yapılır. Güneş, ay ve yıldızlar felek adı verilen yörüngelerinde yüzmekte⁴⁴¹, yıldızlar yol gösterici⁴⁴², gezegenler aydınlatıcı ve ziynet unsuru⁴⁴³, burçlar ise yön tayininde kullanılan göksel işaretler olarak tanımlanır.⁴⁴⁴ Güneş ve ay, zamanın ölçülmesinde kullanılmak üzere sıkça zikredilir. İslâm dünyasında astronomi ilmi, Hintli Brahmagupta'nın *Siddhanta* adlı eserinin Arapçaya çevrilmesiyle kurumsallaşmaya başlamış, el-Fezârî'nin hazırladığı ilk zîc⁴⁴⁵ ile takvim ve hesaplama sistemleri geliştirilmiştir.⁴⁴⁶ Onu takip eden Ya'kûb b. Târik ve İbn Hibintâ gibi âlimler, göklerin yapısı ve yıldızların konumları üzerine önemli çalışmalar yapmıştır.⁴⁴⁷ Bu dönemde Hindistan'dan alınan trigonometri bilgisi de İslâm astronomisine entegre edilmiştir. Batlamyus'un *el-Mecisî* adlı eseri tercüme edilip yorumlanmış; Fergânî, Hâzin, İbnü'l-Heysem ve İbn Rüşd gibi âlimlerce geliştirilmiştir⁴⁴⁸

XV. yüzyılda Semerkant'ta Uluğ Bey'in kurduğu rasathâne, İslâm astronomisinin zirvesini temsil eder. Uluğ Bey'in *Zic-i Uluğ Bey* adlı eseri, 30 yıllık gözlemlerin sonucudur ve yüksek isabet oranıyla dikkat çeker⁴⁴⁹ Bu gelişmelerin ardından İslâm dünyasında astronomi gerilemiş; ancak bu birikim Avrupa'ya yapılan çeviriler yoluyla Batı astronomisinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır⁴⁵⁰ Bu durum, İslâm kozmolojisinin tarihî sürekliliği içinde bilimsel

⁴⁴⁰ Tefkîk Fehd, "İlm-i Felek" md., *DİA*, 22/127.

⁴⁴¹ Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40.

⁴⁴² A'râf 7/54; Nahl 16/12; Hac 22/18.

⁴⁴³ En'âm 6/97; Nahl 16/16; Tekvîr 81/15–16; Târik 86/3.

⁴⁴⁴ En'âm 6/76; Nûr 24/35; Sâffât 37/6; Hicr 15/16; Furkân 25/61; Burûc 85/1.

⁴⁴⁵ Zîc kelimesi Farsça *zîgden* Arapça'ya geçmiş olup "iplik, tel, kırıış" gibi anlamlar taşımaktadır. Dokuma tezgâhındaki paralel ipler ile çizelgeler arasındaki benzerlik sebebiyle astronomide tabloları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Müslümanlar VIII-IX. yüzyıllarda Hint astronomisini Brahmagupta'nın *Siddhanta*'sı aracılığıyla tanımış, ardından Batlamyus'un *Almagest*'inin tercümesiyle Yunan etkisi girmiştir. İslâm dünyasında hükümdarlar tarafından kurulan rasathânelerde yapılan gözlemler sonucunda hazırlanan bu astronomik kataloglara zîc denilmiş, bu eserler tabloların yanı sıra trigonometri, küresel astronomi, takvim, gözlem aletleri ve ibadet vakitleriyle ilgili bilgileri de kapsamıştır. Detaylı bilgi için bkz: Yavuz Unat, "Zîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44/397-398 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

⁴⁴⁶ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 6/118–120, 122 (Leiden: Brill, 1967–2010); C. A. Nallino, *İlmü'l-felek 'inde'l-'Arab fî kurûni'l-vüştâ* (Roma: Tipografia Della Reale Accademia dei Lincei, 1911), 203; *Raccolta di scritti editi e inediti* (Roma: Istituto per l'Oriente, 1944), 5/161 vd., 171, 203, 219.

⁴⁴⁷ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 6/124–127.

⁴⁴⁸ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 6/83–96.

⁴⁴⁹ Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam and Its Place in the General History* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1960), 259–276; Eugeniusz Rybka, "Mouvements des planètes dans l'astronomie des peuples de l'Islam", *Oriente e Occidente nel Medioevo*, 590; L. A. Sédiillot, *Prolégomènes des tables astronomiques d'Oloug-Beg*, I–II (Paris: Imprimerie impériale, 1847–1853). II. cilt, Zîc-i Uluğ Bey'in Fransızca tercümesini ve açıklamasını da içermektedir.

⁴⁵⁰ Tefkîk Fehd, "İlm-i Felek" md., *DİA*, 22/129.

gözlem, hesaplama ve teorik açıklama arasında kurduğu dengeyi göstermesi açısından dikkat çekicidir.

1.4.4.6 Astroloji

İlm-i ahkâm-ı nücûm, gök cisimlerinin konum ve hareketlerini esas alarak geçmiş, şimdi ve geleceğe dair bilgi üretme amacı taşıyan, bu yönüyle astronominin metafiziği kabul edilen bir disiplindir.⁴⁵¹ Fârâbî'nin ilimler tasnifinde bu ilim, matematiksel astronomi olan *ilm-i nücûm-i ta'limî*den açık biçimde ayrılmış, yalnızca yıldızların işaretlerinden hüküm çıkarma (delâlatü'l-kevâkib) temeline dayandırılmıştır. Fârâbî'nin bu ayrımı *en-Nüket* adlı eseriyle temellendirdiği, aynı yaklaşımın İbn Sînâ tarafından da sürdürüldüğü bilinmektedir.⁴⁵²

Taşköprizâde de ilm-i ahkâm-ı nücûmu tabiî ilimler arasında değerlendirirken, onu matematiksel astronomiden (ilm-i hey'e) ayırır. Ancak bu ayrım, astrolojinin ilm-i kırânât gibi göksel hizalanmaları hesaplayan astronomik alt alanlarla olan tarihî temasını ortadan kaldırmaz.⁴⁵³ Bu yönüyle ilm-i ahkâm-ı nücûm, hesaplama değil, yıldızların yeryüzündeki etkilerine ve bu etkilerden hüküm çıkarma sürecine dayanır. Bu ilim ayrıca tabii ve ahkâm olmak üzere ikiye ayrılır; birincisi göksel hareketlerin doğa üzerindeki etkilerini, ikincisi ise insan kaderi üzerindeki tesirlerini konu edinir. İlm-i envâ' ve ilm-i melâhim gibi alt alanlar, gökyüzü olaylarından hareketle hava durumu ya da toplumsal değişimler hakkında kehanetlerde bulunur.⁴⁵⁴ Bu uygulamaların bazıları İslam öncesi inançlarla bağlantılı olduğundan Hz. Peygamber tarafından eleştirilmiştir.⁴⁵⁵ Sonraki dönemlerde bu tür metinlerde, özellikle melhame türü eserlerde, kozmik olaylar sembolik ifadelerle yorumlanmış ve insanlık tarihine dair işaretler taşıdığı düşünülmüştür.⁴⁵⁶ Tüm bu yönleriyle ilm-i ahkâm-ı nücûm, İslâm kozmolojisinin metafizik yönünü yansıtan, gök ile yer arasında sembolik bağlar kuran önemli bir bilgi alanı olarak şekillenmiştir.

⁴⁵¹ Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, nşr. Osman M. Emîn (Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-'Arabî, 1350/1931), 43–44.

⁴⁵² Tefvîk Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 3/124.

⁴⁵³ Taşköprizâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr – Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1968), 1/337, 359–368, 379–380, 386–387.

⁴⁵⁴ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 7/336; Toufic Fahd, *La divination arabe* (Paris: Sindbad, 1987), 408–417.

⁴⁵⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Ezân", 156; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İstiskâ", 128; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Megâzi", 35; Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, "İmân", 125; Nesâî, *es-Sünen*, "İstiskâ", 16; ayrıca bkz. Muharrem Çelebi, "Envâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 11/256–258.

⁴⁵⁶ Câhiz, *Bâbü'l-İrâfe ve'z-zecr ve'l-firâse 'alâ mezhebi'l-Fürs* (St. Petersburg: Matbaatü'l-Akademiyeti'l-'Ulûm, 1907), 4.

1.4.5 Tefsirlerde Kozmolojik Yaklaşımlar

Kur'an tefsirlerinde kozmoloji, evrenin yaratılışı, yapısı ve işleyişine dair ilahî bildirilerin yorumlanmasında merkezi bir tema olarak öne çıkmaktadır. Müfessirler, Kur'an'da geçen *felek*, *semâvât*, *arş* ve *yevm* gibi kavramları yalnızca lafzî bağlamda değil, aynı zamanda ontolojik ve metafiziksel düzeyde ele alarak çok katmanlı bir anlam dünyası inşa etmişlerdir. Bu bağlamda, kâinattaki düzen ve işleyiş, Allah'ın kudreti, hikmeti ve tevhid ilkesi çerçevesinde anlamlandırılmış; kozmik yapı, sadece fiziksel gerçekliğe indirgenmemiş, bilakis ilahî iradenin ve nizamın bir tezahürü olarak yorumlanmıştır. Bu yaklaşım, klasik ve modern tefsirlerde kozmolojik unsurların hem varlık tasavvurunu hem de inanç esaslarını temellendiren bir zemin olarak değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

Bu çerçevede, klasik dönemde bazı müfessirlerin kozmolojik unsurlara dair yaklaşımları özellikle dikkat çekicidir. Bunlar arasında İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) müstesna bir yere sahiptir. Gazzâlî, Kur'an'da yer alan semavî yapılar, tabiat olayları ve zaman tasavvuru gibi unsurları yalnızca zahirî anlamlarıyla sınırlı görmeyip, bunların ardında derin hikmetler barındırdığını vurgulamış ve bu unsurları batınî yorumlarla açıklamaya yönelmiştir. Ona göre, kozmik düzene ilişkin âyetler, sadece fiziksel gerçeklikleri değil, aynı zamanda ilahî iradenin hikmet ve maksatlarını da temsil etmektedir.⁴⁵⁷

Fahreddin er-Râzî ise *et-Tefsîrû'l-kebîr* adlı eserinde, dönemin astronomi ve felsefe birikimini tefsirle irtibatlandırarak daha sistematik bir kozmolojik bakış açısı geliştirmiştir. Gök cisimlerinin hareketleri, yıldızların mahiyeti ve zamanın oluşumu gibi konulara dair ayrıntılı açıklamalarında, dönemin Batlamyus merkezli kozmolojik modelleri ile İslâmî teoloji arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Nitekim “*Rabbimiz gökleri ve yeri altı günde yarattı*”⁴⁵⁸ ifadesini, zamanın fiziksel bir birim olmaktan öte, varlığın kozmik düzen içinde kavranmasını sağlayan bir ölçüt olarak değerlendirmiştir.⁴⁵⁹ Bu yaklaşım, tefsir literatüründe kozmolojinin hem bilimsel bilgiyle hem de kelâmî düşünceyle nasıl bütünleştirilebileceğine dair çarpıcı bir örnek sunmaktadır.

Modern dönemde kozmolojik yaklaşımlar, bilimsel gelişmelerin etkisiyle yeniden şekillenmiş ve Kur'an'daki kevnî âyetler, çağdaş bilimsel teoriler ışığında tefsir edilmeye

⁴⁵⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1990), 44-45; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Me'âni'l-Esma'i'l-Hüsnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Limasol: el-Ceffân ve'l-Câbî li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1987), 49-51; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ' Ulûmi'd-Dîn*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y., 1:103; bk. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, 2006, 164.

⁴⁵⁸ A'râf, 7/54.

⁴⁵⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. bs., 1420, 14/255.

başlanmıştır. Bu bağlamda Celal Yıldırım (ö. 2020), *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* adlı eserinde, Kur'an'da yer alan kozmolojik ifadeleri modern bilimsel verilerle ilişkilendirme çabası içinde olmuştur. Özellikle “*İnkâr edenler görmediler mi ki, göklerle yer bitişikken biz onları ayırdık...*”⁴⁶⁰ ifadesini, evrenin başlangıcına dair öne sürülen Big Bang teorisiyle ilişkilendirmiş; bu âyetin kozmik genişleme ve ayrışma sürecine işaret ettiğini savunmuştur.⁴⁶¹ Aynı şekilde “*Gece ile gündüzü birer âyet (delil) yaptık; sonra Rabbinizden bir lütf arayasınız, yılların sayısını ve hesabı bilesiniz diye gece âyetini silip gündüzün âyetini aydınlık yaptık...*”⁴⁶² ifadesinden hareketle, Ay'ın bir dönem ışık yaydığına dair ihtimali gündeme getirmiştir. Yıldırım'a göre Kur'an'daki kevnî âyetler, sadece teolojik mesajlar içermekle kalmayıp, aynı zamanda bilimsel düşüncenin gelişmesine yön veren birer epistemolojik zemin teşkil etmekte; bu yönüyle Kur'an, insanı evreni aklî ve tevhidî bir perspektifle anlamaya teşvik etmektedir.⁴⁶³

Benzer şekilde Bayraktar Bayraklı (d. 1947) da *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* adlı çalışmada, Kur'an'daki bazı kevnî ifadeleri modern bilimsel veriler ışığında tefsir etmeye çalışmıştır. Özellikle âyette geçen *ratqan*⁴⁶⁴ (bitişik) ifadesini, evrenin başlangıçta yalnızca hidrojen gazından oluştuğu yönündeki kozmolojik yaklaşımlarla ilişkilendirerek Kur'an'ın evrenin ilk maddesine işarette bulunduğunu ileri sürmüştür.⁴⁶⁵ Aynı şekilde, söz konusu diğer âyette yer alan “*altı gün*”⁴⁶⁶ ifadesini altı jeolojik evre olarak yorumlamış⁴⁶⁷; “*yedi gök*”⁴⁶⁸ kavramını ise çok sayıda kozmik sistemin varlığına işaret eden bir ifade olarak değerlendirmiştir. Bayraklı'ya göre Kur'an, yaratılış sürecini aşamalı bir yapı içerisinde sunmakta ve bu yönüyle bilimsel gözleme dayalı bir iman perspektifi geliştirilmesine imkân tanımaktadır.⁴⁶⁹ Bu yaklaşım, kevnî âyetlerin hem ilmî hem de metafizik düzlemde anlamlandırılmasına yönelik çağdaş yorumlara örnek teşkil etmektedir.

Klasik-modern sürekliliği içerisinde dikkat çeken diğer bazı müfessir ve yorumcular arasında Tantâvî el-Cevherî (ö. 1940), Ahmed Muhtar (ö. 1919) ve Süleyman Ateş (d. 1933) yer almaktadır. Tantâvî el-Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'ani 'l-Kerîm* adlı eserinde, âyette geçen “*Güneşi ışık, Ay'ı da nur kıldı*”⁴⁷⁰ ifadesini modern astrofizik veriler bağlamında değerlendirmiş

⁴⁶⁰ Enbiyâ, 21/30.

⁴⁶¹ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 14 cilt, İstanbul: Anadolu Yayınları, 1989, 8/3905.

⁴⁶² İsrâ 17/12

⁴⁶³ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 7/3474.

⁴⁶⁴ Enbiyâ 21/30

⁴⁶⁵ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008), 1/63.

⁴⁶⁶ A'râf 7/54

⁴⁶⁷ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 12/434-435.

⁴⁶⁸ Bakara 2/29; İsrâ 17/44; Mülk 67/3.

⁴⁶⁹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 17/92.

⁴⁷⁰ Yûnus, 10/5.

ve Kur'an'daki kevnî âyetlerin, dönemin bilimsel gelişmeleriyle çelişmediğini; bilakis bunlarla uyumlu bir yapıda olduğunu savunmuştur. Ona göre, güneşin ışığı doğrudan kendi bünyesinden yayarken, Ay'ın ışığının yansıtma yoluyla oluşması, Kur'an'ın bu iki gök cismi hakkındaki ifadelerinde bilimsel bir incelik barındırdığını göstermektedir.⁴⁷¹ Ahmed Muhtar Paşa ise âyette yer alan “*Sonra duman hâlinde olan göğe yöneldi*”⁴⁷² ifadesini, modern kozmoloji literatüründe yer alan nebula teorisiyle ilişkilendirmiştir. Bu doğrultuda, evrenin başlangıçta sıcak ve yoğun bir gaz bulutu hâlinde bulunduğu ve bu yapının zamanla sistemli bir evrene dönüştüğü görüşünü Kur'an'a dayandırarak savunmuştur.⁴⁷³ Bu yorumlar, kevnî âyetlerin çağdaş bilimsel yaklaşımlar doğrultusunda yeniden okunabileceğine ve bu okumaların, iman-bilim ilişkisine katkı sunabileceğine işaret etmektedir.

Özetle, tefsir literatüründe kozmolojik yaklaşım, Kur'an'daki kevnî âyetlerin Allah'ın kudreti, hikmeti ve tevhid ilkesi çerçevesinde yorumlanmasını esas alan bütüncül bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, hem klasik dönem müfessirlerinin metafizik ve kelâmî temellendirmelerine hem de modern dönemde bilimsel verilerle yapılan tefsir çabalarına zemin teşkil etmektedir. Böylece Kur'an, evrenin yapısına, işleyişine ve kökenine dair çok katmanlı anlamlar içeren bir metin olarak hem dinî düşünceye hem de bilimsel tefekküre sürekli yeni ufuklar açan ilahî bir hitap olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, Kur'an'ın evrenselliğini ve çağlar üstü yönünü ortaya koyduğu gibi, onun farklı bilgi disiplinleriyle irtibatlandırılabilir zengin bir anlam yapısına sahip olduğunu da göstermektedir.

Sonuç olarak bu bölümde, bilimsel tefsir yönteminin ortaya çıkış süreci, temel dayanakları ve Kur'an yorumuna kazandırdığı yeni boyutlar sistematik biçimde ele alınmış; bu yöntemin temsilcilerinden biri olan Tantâvî Cevherî'nin ilmî birikimi, entelektüel yönelimi ve kozmolojiye olan ilgisi detaylı biçimde ortaya konmuştur. Ayrıca kozmolojik düşüncenin İslam düşünce geleneğindeki tarihsel seyri ve kurucu argümanları değerlendirilerek, Tantâvî'nin tefsirindeki yorumlara zemin teşkil eden teorik altyapı belirlenmiştir. Böylece, bilimsel tefsirin teorik temelleri ile Tantâvî'nin müfessir kimliği arasındaki ilişki bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konmuştur. Bu çerçevede, ikinci bölümde el-Cevâhir'de Kozmolojik Âyetlerin Bilimsel Yorumu başlığı altında Tantâvî'nin kevnî içerikli âyetlere dair yaptığı yorumlar,

⁴⁷¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, 13 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 2. bs., 2016, 6/12.

⁴⁷² Fussilet 41/11

⁴⁷³ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'an fî Tekvîni ve İfnâi ve İâdeti'l-Ekvân* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336/1917), 32.

sistematik ve analitik bir yaklaşımla incelenecek; onun bilimsel tefsir anlayışının somut uygulama örnekleri ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

el-CEVÂHİR'DE KOZMOLOJİK ÂYETLERİN BİLİMSEL YORUMU

Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı tefsirinde kozmolojiyle ilişkili âyetleri yorumlarken hem klasik tefsir geleneğinden faydalanmış hem de yaşadığı dönemin bilimsel gelişmelerini dikkate alarak özgün bir yorum yöntemi geliştirmiştir. Bu yaklaşım, yalnızca Kur'an'ın evren tasavvurunu açıklamakla kalmamış; aynı zamanda dinî nasslarla modern bilimsel veriler arasında anlamlı bir ilişki kurma çabasını da yansıtmıştır. Müellif, geleneksel tefsirlerde yer alan açıklamaları bilimsel bir perspektifle yeniden ele almış, özellikle kâinatın yaratılışı, yapısı ve geleceği gibi temalar etrafında Kur'an âyetlerini çağdaş bilimsel bilgilerle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu bölümde, ilk bölümde teorik çerçevesi ortaya konan bu yaklaşım, *el-Cevâhir*'deki örnekler üzerinden uygulamalı olarak analiz edilecek; böylece Tantâvî'nin bilimsel tefsir anlayışının yöntemi ve Kur'an-bilim ilişkisine dair genel bakış açısı ortaya konulacaktır.

2.1 Tantâvî Cevherî'de Kozmolojik Âyetlerin Bilimsel Yorumu ve Modern Kozmoloji ile İlişkisi

Tantâvî Cevherî (ö. 1940), Kur'an'daki kevnî (kozmetik) âyetleri yalnızca lafzî ve semantik düzeyde açıklamakla yetinmemiş, aynı zamanda bunları modern bilimsel gelişmeler bağlamında değerlendiren özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Onun tefsir anlayışı, klasik tefsir mirasını bütünüyle reddetmeden, çağının bilimsel verilerini tefsir sürecine dâhil etmeyi gerekli gören yenilikçi bir yöntem üzerine inşa edilmiştir. Tantâvî'ye göre Kur'an'da yer alan kevnî âyetler, evrenin yaratılışı, yapısı, düzeni ve işleyişine dair çok sayıda ilahî işaret içermekte olup, bu işaretler yalnızca metafizik boyutta değil, aynı zamanda fiziksel gerçeklik düzleminde de anlamlandırılmaya elverişlidir. Bu nedenle onun yorumlarında, evrendeki bütün kozmolojik olgular Allah'ın varlığına, birliğine ve kudretine işaret eden deliller olarak değerlendirilmiştir. Ona göre göklerin ve yerin yaratılması, genişlemesi, düzenli işleyişi ve nihâyetinde yok oluşu gibi süreçler yalnızca tabiat olayları değil, aynı zamanda insanı tefekküre sevk eden ve Allah'ın birliğini idrake yöneltten Kur'anî mesajlardır. Tantâvî bu doğrultuda hem klasik müfessirlerin rivâyetlerine başvurmuş hem de modern fizik, astronomi ve jeoloji gibi bilim alanlarının verilerinden faydalanarak âyetleri yorumlamış, böylece ilmî veriler ile dinî nasslar arasında bütüncül bir köprü kurmayı amaçlamıştır.

İnsanlık tarih boyunca varoluşunun anlamını ve gayesini sorgularken aynı zamanda içinde yaşadığı evrenin nasıl meydana geldiği ve gelecekte nasıl bir dönüşüme uğrayacağına dair

sorulara da cevap aramıştır. “Nereden geldik?”, “Nasıl var olduk?” ve “Nereye doğru gidiyoruz?” gibi temel sorular, bireysel olduğu kadar toplumsal ve medeniyet ölçeğinde de düşünsel çabaların merkezinde yer almıştır. Bu nedenle kâinatın başlangıcı, düzeni ve sonu hem dini geleneklerin hem de modern bilimin dikkatle üzerinde durduğu konular arasında olmuştur. İnsan, bu sorulara tatmin edici cevaplar bulabilmek için hem vahiy kaynaklarına hem de bilimsel gözleme dayalı teorilere yönelmiştir.

Modern kozmolojide evrenin kökenine dair en güçlü açıklamalardan biri Büyük Patlama (Big Bang) teorisidir. Bu teoriye göre zaman, mekân ve madde dâhil hiçbir şeyin mevcut olmadığı bir noktada, evrendeki tüm varlık sonsuz küçük, yoğun ve sıcak bir yapı hâlinde iken meydana gelen bir patlama ile ortaya çıkmıştır. Buradaki “patlama” kavramı, klasik anlamda ani ve şiddetli bir infilakı değil, tarif edilemeyecek derecede yoğun ve sıcak bir yapının genişlemesini ifade etmektedir. Bu süreç sonucunda evren dışı doğru genişlemeye başlamış ve günümüzde gözlemlenen kozmik düzene ulaşmıştır.⁴⁷⁴ Big Bang modelinin bilimsel temelleri galaksilerin birbirinden uzaklaşma hızlarının ölçülmesi ve kozmik mikrodalga arka plan ışınmasının incelenmesi gibi gözlemlerle desteklenmektedir. Yaklaşık 13,8 milyar yıl önce başlayan bu süreçte önce kuarklar, ardından proton ve nötron gibi temel parçacıklar, sonrasında hidrojen ve helyum gibi hafif elementler oluşmuştur. Büyük patlamadan 380 bin yıl sonra atomlar, 100 milyon yıl sonra ise galaksiler meydana gelmiştir. Yıldızların çekirdeklerinde ağır elementler teşekkül etmiş, bu yıldızların patlamasıyla elementler uzaya dağılmış ve gezegen sistemleri ortaya çıkmıştır.⁴⁷⁵ Nitekim 1948’de George Gamow (ö. 1968) ile öğrencisi Ralph Alpher (ö. 2007), evrenin başlangıcında sıcaklığın sonsuz, büyüklüğün ise sıfır olduğunu savunmuş; evrenin genişlemesiyle bu sıcaklığın azaldığını ifade etmişlerdir. Bu dönemde evren foton, elektron, nötrino ve karşı parçacıklarla doluydu. Elektron ve pozitronların büyük kısmı birbirini yok ederek fotonlara dönüşmüş; nötrinolar ise etkileşimsiz kaldıkları için hâlen evrende

⁴⁷⁴ Evrenin genişlemesine ilişkin gözlemler Big Bang teorisinin temelini oluşturmakta; geçmişe doğru izlendiğinde maddenin sonsuz yoğunlukta bir tekilliğe dayandığı varsayılmaktadır. Ancak evrenin küresel yapısına dair gözlemler ve bu yapının deneysel verilerle desteklenmesi, Büyük Patlama teorisinin evrenin oluşumuna dair tek açıklama olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim bazı çalışmalarda İslam kozmolojisinin temel ilkeleriyle Big Bang modelinin uyumsuzlukları ele alınarak alternatif bakış açıları geliştirilmiştir. Cihan Yavuz Örnek, “Evrenin Oluşumunda İslam ve Big Bang Uyuşmazlığı”, 3. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu: İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2019), 05–06 Ekim 2019.

⁴⁷⁵ Geoffrey Burbidge, “Sir Fred Hoyle. 24 June 1915 – 20 August 2001 Elected FRS 1957”, Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society, 49 (2003), 213–247.

varlığını sürdürmektedir. Bu parçacıkların gözlemlenebilmesi, erken evrenin sıcak evrelerine dair doğrulama imkânı sunacaktır.⁴⁷⁶

Evrenin ilk anlarına ilişkin fiziksel açıklamalar, Albert Einstein'ın Genel Görelilik Teorisi çerçevesinde anlaşılmaktadır. Einstein başlangıçta durağan evren modelini benimseyerek denklemlerine “kozmozik sabit” eklemişse de Rus fizikçi Alexander Friedmann ve Belçikalı Georges Lemaître, bu denklemlerden hareketle evrenin genişlemekte olduğunu savunmuşlardır. Daha sonra Edwin Hubble'ın galaksilerin birbirinden uzaklaştığını gösteren gözlemleri bu düşünceyi teyit etmiştir.⁴⁷⁷ Bu çerçevede evrenin ilk anlarına ilişkin açıklamalar Planck zamanı ($t = 10^{-43}$ s) ile başlar. Bu evrede dört temel kuvvet (kütle çekimi, elektromanyetik, güçlü ve zayıf nükleer kuvvet) henüz birbirinden ayrılmamıştır. Evren “kuark-gluon plazması” hâlinde olup madde ve enerjinin ayrıışmadığı aşırı sıcak ve yoğun bir yapı olarak tasvir edilmektedir. Genleşme ile bu kuvvetler birbirinden ayrılmış ve bugünkü düzenli fiziksel yapı ortaya çıkmıştır.⁴⁷⁸

Bu açıklamalar göstermektedir ki modern kozmoloji, evrenin kökeni ve işleyişine dair önemli teorik çerçeveler ortaya koyarken, Tantâvî Cevherî'nin yaklaşımı bu bilimsel verileri Kur'an'daki kevnî âyetlerle ilişkilendirmeye yönelmiştir. Evrenin genişlemesi, kozmik süreçlerin düzenliliği ve başlangıca dair teoriler, onun yorumunda Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden ilahî deliller olarak değerlendirilmiştir. Böylece Tantâvî, klasik tefsir mirasını çağdaş bilimsel bulgularla birlikte ele alarak din ile bilimi bütünleştirmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda, ikinci bölümde yer alan başlıklar altında öncelikle modern kozmolojinin bakış açısına yer verilecektir; daha sonra ise Kur'an'daki ilgili yorumlar ele alınacaktır. Bu yöntem sayesinde Kur'an'da yer alan kozmik yaratılış tasvirlerinin hem teolojik hem de bilimsel boyutlarıyla nasıl değerlendirileceği ortaya konulacak ve böylelikle sonraki incelemeler için sağlam bir teorik zemin oluşturulacaktır.

2.1.1 Kozmik Yaratılış

Kur'an-ı Kerîm, kâinatın yaratılışına ve işleyişine dair mutlak bilimsel açıklamalar sunmaktan ziyade kevnî âyetler aracılığıyla insanı tefekkür, ibret ve marifet temelli bir bakışa yönlendirir. Yaratılışın Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini bildiren birçok âyet, evrendeki düzenin rastlantısal değil, bilinçli bir iradenin eseri olduğunu vurgular. Bu bağlamda “halk” kavramı,

⁴⁷⁶ Stephen W. Hawking, Zamanın Kısa Tarihi (İstanbul: [yayıncı adı yok, senin eklemen gerekecek], [yıl yok, senin eklemen gerekecek]), 155–156.

⁴⁷⁷ Castelvechi Davide, “Einstein's Lost Theory Uncovered: Physicist Explored the Idea of a Steady-State Universe in 1931”, *Nature*, 506/7489 (2014), 418.

⁴⁷⁸ Ahmet Musaoğlu, Kıyamet Nedir O Kapıyı Çalan (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 25–26.

Allah’a özgü bir fiil olarak kozmik düzenin ilahî temellere dayandığını ifade eder.⁴⁷⁹ Konu ile ilgili âyetlerin birinde şöyle buyrulmaktadır:

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

“İnkâr edenler görmezler mi ki göklerle yer bitişik hâlde idi, biz onları ayırdık; her canlı şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmayacaklar mı?”⁴⁸⁰

Bu âyet, yaratılışın mahiyetini ortaya koyan kevnî âyetler arasında üzerinde en fazla yorum yapılan âyetlerden biri olmuş, farklı dönemlerde çeşitli tefsirî ve ilmî değerlendirmelere konu edilmiştir. Klasik dönem yorumlarında, âyette geçen *ratq* ve *fatq* kavramları farklı biçimlerde açıklanmıştır. Bazı müfessirler bu ayrılığı gökten yağmurun indirilmesi ve yerden bitkilerin çıkarılmasıyla ilişkilendirmiştir.⁴⁸¹ Bir diğer yorumda, gök ve yerin başlangıçta tek bir kütle halinde bulunduğu ve daha sonra tabakalara ayrıldığı ifade edilmiştir.⁴⁸² Bunun yanında kavramların mecazî biçimde yorumlandığı da görülmektedir. Buna göre “ratq” yokluk veya henüz varlık kazanmamış bütünlüğü, “fatq” ise varlığın yaratılış yoluyla ayrışıp farklılıklar kazanmasını ifade etmektedir. Fahrettin er-Râzî, bu yorumları sistematik biçimde ele alarak âyetin hem fizikî bir ayrışma sürecine hem de metafizik boyuta işaret ettiğini belirtmiş ve böylece yaratılışın çok katmanlı bir anlam taşıdığını vurgulamıştır.⁴⁸³

Modern dönemde ise söz konusu kavramlar bilimsel teorilerle ilişkilendirilmiştir. Buna göre göklerle yerin bir bütün iken ayrılması, gezegenlerin Güneş’ten kopması ve düzen kazanmasıyla ilişkilendirilmiş⁴⁸⁴, ayrılışın hem fizikî hem de ontolojik bir sürece işaret ettiği, ayrıca “hayatın sudan yaratılması” ifadesinin biyolojik canlılığın evrensel kaynağına vurgu yaptığı belirtilmiştir.⁴⁸⁵ Diğer bir yaklaşımda ise âyet, evrenin başlangıçtaki yoğun hâlden genişleyip farklı kozmik yapılara ayrıldığını ortaya koyan Big Bang teorisiyle irtibatlandırılmıştır.⁴⁸⁶ Tantâvî Cevherî’ye göre fatq, gezegenlerin Güneş’ten ayrılması gibi modern astronomi teorilerini hatırlatan bir süreci ifade ederken; “hayatın sudan yaratılması” ifadesi de biyolojinin temel ilkeleriyle örtüşmektedir. Tantâvî, Kur’an’ın bir bilim kitabı

⁴⁷⁹ A’râf 7/54; En’âm 6/101; Nahl 16/17; Yâsîn 36/81; Haşr 59/24.

⁴⁸⁰ Enbiyâ 21/30.

⁴⁸¹ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrû l-Merâğî*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946, 17/24.

⁴⁸² İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u l-beyân ‘an te’vîli âyi l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Kahire: Dâr Hacer, 2001, 16/254; el-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, 3/113; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etfîş, 11/282.

⁴⁸³ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû l-kebir*, Beyrut: Dâr İhyâi’t-Türâsi l-‘Arabî, 3. baskı, 1420/1999, 22/137.

⁴⁸⁴ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîrû l-Merâğî*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946, 17/24

⁴⁸⁵ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/448–450.

⁴⁸⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2001, 11/501–503.

olmadığını, ancak kevnî işaretleriyle bilimin ufkunu açtığını belirtmiş, bu âyetin imanî, ilmî ve ahlâkî boyutlarının birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁸⁷

Yukarıda işlenen ilgili âyet örnekliğinde kevnî âyetlerin tefsirinde klasik yorumlarda daha çok lafzî, ontolojik ve tabiat merkezli açıklamaların öne çıktığı; modern dönemde ise bu yaklaşımların çağdaş bilimsel verilerle desteklenerek evrenin yapısı, işleyişi ve canlılığın kaynağına dair yorumlarla genişletildiği görülmektedir. Tantâvî Cevherî'nin yaklaşımı ise bu iki çizgiyi birleştirmesi bakımından dikkat çekmektedir. O, klasik yorumların metin merkezli yaklaşımını muhafaza etmiş; ancak aynı zamanda modern bilimsel teorilerle ilişki kurarak kevnî âyetlerin imanî ve ilmî boyutlarını bütüncül bir bakışla değerlendirmiştir. Böylece Tantâvî, Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığını vurgulamakla birlikte, bilime ilham veren evrensel işaretler sunduğunu ortaya koymuş ve tefsirde vahiy ile akıl-bilim arasında denge kuran özgün bir perspektif geliştirmiştir.

2.1.2 Kâinatın Genişlemesi

Kâinatın genişlemesi, modern kozmolojinin ulaştığı en önemli gerçeklerden biridir. Bu olgu, evrenin durağan ve sabit bir yapı olmayıp dinamik, sürekli değişen bir süreç içerisinde varlık kazandığını göstermektedir. XX. yüzyılda geliştirilen astronomik gözlemler ve teorik fizik modelleriyle bilimsel zeminde ortaya konulan genişleme olgusu, yalnızca fiziksel bir süreç olarak değil; aynı zamanda varlık düzeninin arkasındaki ilâhî irade ve kudretin bir tecellisi olarak da değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerîm'de yer alan bazı ifadeler, evrenin genişlemesine işaret eden kevnî işaretler şeklinde yorumlanmış ve çağdaş tefsirlerde bu yönde dikkat çekici analizlere konu olmuştur.

Kozmik yaratılışın temellendirilmesine yönelik bilimsel araştırmalar, evrenin sabit değil dinamik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Edwin Hubble'ın 1929 yılında gerçekleştirdiği gözlemler, galaksilerin birbirlerinden uzaklaştığını ve bu genişlemenin hâlen sürdüğünü göstermiş, bu olgu Hubble Yasası ile formüle edilmiştir.⁴⁸⁸ Newton, evrenin statik olması hâlinde kütleçekimin çöküşe yol açacağını ileri sürmüştü, Einstein ise başlangıçta statik evren modelini savunsa da daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş ve kendi ifadesiyle “hayatının en büyük hatası” olarak nitelendirmiştir.⁴⁸⁹ Hubble'ın keşfinden sonra, 1965'te Penzias ve

⁴⁸⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 10/229.

⁴⁸⁸ *Encyclopaedia Britannica*, 10/1007 (New York: 1981); Safiye Gülen, *Kur'an ve Kâinat Âyetleri* (İstanbul: 1998), 68.

⁴⁸⁹ Yunus Kalkan, *Büyük Patlama ve Yaratılış (Big Bang Teorisinin Teistik Deliller Açısından Değeri)* (Ankara: Serencam Akademi Yayıncılık, 2019), 60.

Wilson'un kozmik mikrodalga arka plan ışımasını gözlemlemesi, evrenin genişlediğini bilimsel olarak doğrulamıştır.⁴⁹⁰

1979 yılında Alan Guth'un ortaya koyduğu Şişme Kuramı, evrenin başlangıcında olağanüstü hızlı bir genişlemenin gerçekleştiğini ortaya koymuş, her 10^{-34} saniyede iki katına çıkan bu genişleme ile evrenin saniyeler içinde milyarlarca kat büyüklüğe ulaştığı hesaplanmıştır.⁴⁹¹ 1998'de süpernova gözlemleriyle evrenin genişleme hızının sabit olmayıp ivmelenerek arttığı tespit edilmiştir. Bu durum, yaklaşık 14 milyar yıl önce evrendeki tüm maddenin tek bir noktada yoğunlaştığını ve Planck zamanından itibaren sürekli bir genişleme sürecinin başladığını göstermektedir.⁴⁹²

Evrenin genişlediğinin gözlemlenmesinde ışığın kırmızıya kayma olgusu belirleyici rol oynamaktadır. Bir ışık kaynağı uzaklaştığında dalga boyu uzamakta ve kırmızıya kayma meydana gelmekte, yaklaşma durumunda ise dalga boyu kısalıp maviye kayma oluşmaktadır. Elektromanyetik spektrum üzerindeki bu tespit, su dalgalarına benzetilerek açıklanmış, böylece evrenin dinamik yapısı gözler önüne serilmiştir.⁴⁹³ Modern kozmolojide ayrıca termodinamik ok ile kozmolojik okun aynı yönde seyretmesi, yani evrenin genişlemesiyle birlikte düzensizliğin (entropi) artması önemli bir problem alanı olarak tartışılmıştır. Stephen Hawking, bu durumu zayıf antropik ilke bağlamında değerlendirmiş ve evrenin kritik bir hızla genişlediğini, bu sayede çöküşün engellendiğini ifade etmiştir. Ona göre zamanın yönünü belirleyen üç temel ok — termodinamik, psikolojik ve kozmolojik ok— evrenin düzenli bir başlangıca sahip olduğunu ve akıllı yaşamın ancak genişleme evresinde ortaya çıkabileceğini göstermektedir.⁴⁹⁴

Bu değerlendirmeler göstermektedir ki, kâinatın genişlemesi olgusu yalnızca modern kozmolojinin ulaştığı bilimsel bir gerçek değil, aynı zamanda ilahî kudretin evrendeki yansımalarından biridir. Hubble'ın gözlemlerinden kozmik mikrodalga arka plan ışımasına, şişme kuramından süpernova verilerine kadar pek çok bilimsel bulgu evrenin dinamik yapısını ortaya koyarken; kırmızıya kayma olgusu ve termodinamik süreçler de bu genişlemenin sürekliliğini teyit etmektedir. Yukarıda ele alınan kevnî işaretler, bir yandan insanı tefekküre

⁴⁹⁰ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 58; Taşkın Tuna, *Ol Dedi Oldu 1: Bing Bang'ın Nefes Kesen Öyküsü* (İstanbul: Şule Yayıncılık, 2019), 134.

⁴⁹¹ Taşkın Tuna, *Muhteşem Tasarım*, 212; Taşkın Tuna, *Noktanın Seyri*, 90.

⁴⁹² Taşkın Tuna, *Muhteşem Tasarım*, 263; Brian Greene, *Saklı Gerçeklik*, 175–184; Hakan Eser, *Erken Dönemde Bazı Bianchi Tipi Evrenler*, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2021, 47–53; Akarsu, *Bianchi Tipi Evrenlerin Kozmolojik Çözümleri*, 29–37; Semra Gürtaş Doğan, *(2+1) Boyutta Gravitasyonel Dalgalar*, Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2019, 2; Nigel Henbest, “Büyük Patlama Evrende Yankılanıyor”, çev. Nur Alpar, *Bilim ve Teknik*, 25/298 (Eylül 1992), 6.

⁴⁹³ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 58; Taşkın Tuna, *Noktanın Seyri*, 84; İğdi Şen, *Galaksilerin Radyal Dağılımı*, 16–19; Taşkın Tuna, *Muhteşem Tasarım*, 20; Cevat Babuna, *İşte Kur'an-ı Kerim İşte Hikmetler: Bilimden İmana* (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, 2017), 102.

⁴⁹⁴ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, 196–198.

yönlendirirken diğer yandan da varlık düzeninin tesadüfî değil, bilinçli bir ilahî iradenin eseri olduğunu göstermektedir. Böylece kâinatın genişlemesi, bilimsel temelleriyle birlikte tefsirî bağlamda da ilahî kudretin kozmik ölçekteki tecellisini yansıtan bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, evrenin genişlemesi olgusunun bilimsel boyutu kadar, Kur'an'da yer alan kevnî âyetler bağlamında ele alınışı da ayrı bir inceleme konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm, kevnî âyetleri aracılığıyla insanı tefekküre, ibrete ve marifete yönlendirirken, evrenin işleyişine dair derinlikli bir bakış açısı da sunmaktadır. Bu bağlamda evrenin genişlemesine işaret eden ifadeler hem klasik hem de modern dönemde farklı yorumlara konu edilmiş; ilahî kudretin tecellisi ile bilimsel veriler arasında anlamlı bir irtibatın kurulmasına zemin hazırlamıştır. Kur'an'daki ilgili ifadeler, yalnızca fiziksel bir olguya değil, aynı zamanda yaratılışın ardındaki ilahî iradeye işaret etmesi bakımından da dikkat çekicidir.

Kur'an-ı Kerîm'de kâinatın yaratılışına ve işleyişine dair işaretler, kevnî âyetler üzerinden tefekkür ve ibret boyutunda sunulmuştur. Bu bağlamda “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ” *Biz göğü kudretimizle kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz.*⁴⁹⁵ Bu ifade, evrenin genişlemesini ilahî kudretin bir tecellisi olarak sunmaktadır. Ayrıca “وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا – Onları (boşadığınız kadınları), zengin olan gücüne göre, fakir olan da gücüne göre faydalandırsın. Bu, iyilik edenlerin üzerine bir haktır” âyetinde⁴⁹⁶ yer alan *el-mûsi* kelimesi de kudret ve genişlik anlamlarına işaret ederek ilgili kavramın farklı bağlamlarda nasıl kullanıldığını göstermektedir. Klasik yorumlarda bu âyet, çoğunlukla Allah'ın mutlak kudretini ve evren üzerindeki tasarrufunu vurgulayan bir bağlamda ele alınmıştır. Bir kısım müfessir, burada geçen *mûsi*’ün ifadesini Allah'ın kudretine, yaratma ve rızık verme sıfatına işaret eden mecazî bir anlatım olarak değerlendirmiştir.⁴⁹⁷ Diğer bir yaklaşımda ise kelimenin doğrudan genişletme anlamına geldiği ifade edilmiştir.⁴⁹⁸ Bu çerçevede bazı yorumlarda semânın genişliği, kudretin mutlaklığı ve haşre işaret eden delaletler ön plana çıkarılmış; ayrıca “أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ” *“Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya kadir değil midir? Evet, kadirdir; O, yaratıcı ve hakkıyla bilendir.”*⁴⁹⁹ gibi âyetlerle de desteklenmiştir. Fahrettin er-Râzî ise bu âyetin üç boyutlu bir anlam taşıdığını ifade etmiş;

⁴⁹⁵ Zâriyât 51/47.

⁴⁹⁶ Bakara 2/236

⁴⁹⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/546; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1157; Ahmed b. Muhammed eş-Şâzelî, *Bahrü'l-Medîd*, 9/394.

⁴⁹⁸ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5/150; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/404; Kurtubî, *el-Câmi*’, 17/52.

⁴⁹⁹ Yâsîn 36/81

evrenin büyüklüğünü, ilahî kudretin mutlaklığını ve yeniden yaratmaya delaletini bir arada değerlendirmiştir.⁵⁰⁰

Modern dönemde yapılan yorumlarda ise kavramlar doğrudan kozmolojik verilerle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda Kur'an'ın kevnî ifadelerinin evrenin genişlemesine işaret ettiği ve modern bilimsel gözlemlerle örtüştüğü dile getirilmiştir. Bazı yorumlarda göklerin ve yerin dinamik bir yapıya sahip olduğu ve kozmik düzenin sürekli değişim içinde bulunduğu vurgulanmıştır.⁵⁰¹ Semânın genişlemesi, gök cisimlerinin birbirlerinden uzaklaşmasıyla açıklanmış ve bu durum bilimsel tespitlerle ilişkilendirilmiştir.⁵⁰² Ayrıca evrenin yalnızca başlangıç anıyla sınırlı kalmayıp, sürekli genişleyen bir süreç içerisinde varlığını sürdürdüğü ifade edilmiştir.⁵⁰³ Diğer bir yorumda, Kur'an'da geçen bi-eydin ifadesinin kudret anlamında kullanıldığı, göklerin Allah'ın mutlak kudretiyle yaratılıp genişletildiği belirtilmiştir.⁵⁰⁴ Benzer şekilde, göğün genişletilmesi ifadesi hem fiziksel anlamda evrenin genişlemesi hem de nimet ve rızıkların artması şeklinde değerlendirilmiştir.⁵⁰⁵ Bunun yanı sıra kıraat farklılıklarına dikkat çekilerek, ilgili ifadelerin farklı anlam boyutları kazandığına işaret edilmiştir.⁵⁰⁶ Ayrıca bazı tefsirlerde, Yahudi geleneğinde Allah'ın yaratma sürecini tamamladıktan sonra dinlendiği yönündeki iddialara reddiye mahiyetinde, Allah'ın hiçbir yorgunluğa maruz kalmadığı özellikle vurgulanmıştır.⁵⁰⁷ Bu yorumların ortak noktası, semânın genişletilmesi ifadesinin yalnızca fiziksel evreni değil, aynı zamanda kudret, rızık ve ilahî tasarruf bağlamlarını da kapsamasıdır.

Tantâvî Cevherî ise bu âyeti, hem klasik yorumlarda vurgulanan ilahî kudret bağlamıyla hem de modern bilimsel verilerle ilişkilendirerek yorumlamıştır. Ona göre evrenin yapısal unsurlarının madde ve enerjiye dayalı düzeni, Kur'an'da geçen bi-eydin ifadesinin “kuvvet”, mûsi'ûn kelimesinin ise “genişletme” anlamında değerlendirilmesiyle uyum arz etmektedir. Tantâvî, bu çerçevede kevnî âyetlerin çağdaş bilimsel verilerle çatışmadığını, bilakis onları destekleyici işlev gördüğünü belirtmiş; evrenin genişlemesini ilahî kudretin kozmik ölçekteki tecellisi olarak yorumlamıştır.⁵⁰⁸

Kur'an'da kozmik genişleme tasavvuruna dair yorumlar, klasik dönemde daha çok Allah'ın mutlak kudreti, yaratma fiilinin büyüklüğü ve haşre işaret eden delaletler çerçevesinde

⁵⁰⁰ Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, 28/188

⁵⁰¹ Ahmet Musaoğlu, *Kıyamet Nedir O Kapıyı Çalan*, 56.

⁵⁰² Celal Yeniçeri, *İslâm Açısından Kâinat ve İmkânları*, 118.

⁵⁰³ Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 5/517.

⁵⁰⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, 9/62

⁵⁰⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/238.

⁵⁰⁶ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, 5/109

⁵⁰⁷ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 27/9

⁵⁰⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 23/123

şekillenirken; modern dönemde bu ifadeler doğrudan kozmolojik verilerle ilişkilendirilmiştir. Böylece semânın genişletilmesi, yalnızca fiziksel evrenin yapısı değil, aynı zamanda kudret, rızık ve ilahî tasarruf boyutlarıyla birlikte değerlendirilmiştir. Tantâvî Cevherî'nin yaklaşımı ise, klasik yorumları koruyarak onları modern bilimsel verilerle desteklemesi bakımından özgün bir nitelik taşımaktadır. Bu durum, onun tefsirinde Kur'an'ın kevnî işaretleriyle çağdaş bilimsel gelişmeleri bütünleştirme çabasını göstermekte ve bilimsel tefsir anlayışının karakteristik bir örneğini ortaya koymaktadır.

2.1.3 Yaratılışın Tedricî Seyri

Kâinatın altı aşamada yaratılması, Kur'an'da tekrar eden vurgularla dikkat çeken ve tefsir literatüründe ayrıntılı biçimde ele alınan temel bir konudur. Bu anlatım, yaratılışın ani değil, belirli bir düzen ve aşamalarla gerçekleştiğini göstererek tedricî yapısına işaret eder. Modern bilimsel yaklaşımlar da evrenin oluşum sürecini aşamalı ve zamana yayılan bir gelişim olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, bu bölümde öncelikle altı aşamalı yaratılışın bilimsel yorumu ve kozmik süreç içindeki yeri ele alınacak; ardından hem klasik kaynaklara dayanan hem de bilimsel verileri bütüncül biçimde değerlendiren tefsirlerdeki açıklamalar doğrultusunda bu anlatımın vahye dayalı yorumları ve metafizik arka planı değerlendirilecektir.

Kozmik yaratılışın temellendirilmesine yönelik bilimsel araştırmalar, evrenin sabit bir yapı değil, dinamik bir süreç içinde şekillendiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda evrenin genişlemesine dair teorik ve gözlemsel veriler, yaratılışın evreli ve düzenli bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Daha önce detaylı şekilde ele alınan bu bilimsel veriler, yaratılışın zamana yayılan bir süreç olarak değerlendirilmesini mümkün kılmakta ve Kur'an'daki "*altı günde yaratılış*" anlatımının bilimsel temellere dayalı biçimde yeniden yorumlanmasına zemin hazırlamaktadır.

Bilimsel verilere göre evrenin yaratılışı, Büyük Patlama (Big Bang) ile başlatılan aşamalı bir süreci ifade eder. Bu süreçte, evrenin başlangıçta tek bir noktada yoğun madde formunda bulunduğu kabul edilir. Bu başlangıç ânı, yaklaşık 10^{-43} saniyelik bir zaman aralığı olan "Planck zamanı"yla ifade edilmektedir. Planck zamanı, fiziksel anlamda ölçülebilen en küçük zaman birimi olup, zaman ve mekânın da bu evrede ortaya çıktığını göstermektedir. Bu durum, evrenin yoktan var edildiği anlayışıyla örtüşür. Evrenin oluşumu, bu ilk andan itibaren fiziksel yasaların devreye girmesiyle şekillenmiş ve başlangıçta birleşik hâlde bulunan tekil kuvvetin ayrışmasıyla dört temel kuvvet ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁹ Bunlar arasında, evrenin dengesini sağlayan çekim kuvveti,

⁵⁰⁹ Hâluk Cemil Tanju, *Uzay Çağında Evren ve Biz* (İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993), 17-18.

atom ve molekülleri bir arada tutan elektromanyetik kuvvet, atom çekirdeğinde proton ve nötronları bağlayan güçlü nükleer kuvvet ve radyoaktif bozunma gibi süreçleri yöneten zayıf nükleer kuvvet yer alır. Bu kuvvetlerin ayrışması ve evrenin temel bileşenlerinin bu süreçle birlikte ortaya çıkması, yaratılışın bilimsel anlamda kademeli olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.⁵¹⁰

Büyük Patlama sonrası altı aşamalı süreçte dört temel kuvvet ayrışsa da atomlar henüz oluşmadığı için zaman ve mekân somut biçimde varlık kazanmamıştır. Bu kuvvetler evrenin hassas dengesiyle ayarlanmıştır. Örneğin, güçlü nükleer kuvvet biraz daha güçlü olsaydı hidrojen oluşamaz, dolayısıyla su da meydana gelemezdi. Atomların oluşmama nedeni ise evrenin başlangıcındaki aşırı sıcaklıktır; saniyenin yüzde biri kadar bir sürede sıcaklık 10^{12} santigrat dereceye ulaştığı için atomlar bir arada kalamamıştır.⁵¹¹

Yaratılışın ikinci aşamasında evren soğuyarak kuarkların proton ve nötronları, elektronların ise fotonları oluşturmaya imkân tanımıştır. Bu parçacıklar birleşerek helyum çekirdeklerini meydana getirmiş, ardından elektronlarla birleşerek ilk atomlar oluşmuştur. Hidrojen, helyum ve lityum gibi hafif elementler bu dönemde ortaya çıkmış; ışık serbestçe yayılabilir hâle gelmiş ve evren saydamlaşmıştır.⁵¹² Böylece madde varlık kazanmış, gaz kütleleri yoğunlaşarak yıldızların oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁵¹³

Üçüncü aşamada evrende ağır atomlar, moleküller ve yıldızlar oluşmuş; gaz ve toz bulutları kütle çekimiyle yoğunlaşarak yıldızları meydana getirmiştir. Galaksiler, evrenin oluşumundan yaklaşık bir milyar yıl sonra ortaya çıkmış, Samanyolu da bu süreçte oluşmuştur. Bu evrede ayrıca hidrojen ve oksijenin birleşmesiyle su molekülleri meydana gelmiş, böylece Dünya'dan önce suyun varlığı ortaya konmuştur.⁵¹⁴

Dördüncü aşamada, radyasyon dönemi olarak bilinen süreçte enerjinin büyük kısmı fotonlardan oluşmuştur.⁵¹⁵ Bu evreye alternatif yorumlara göre, güneş sistemi yaklaşık 4,6 milyar yıl önce gaz ve toz bulutlarının çökmesiyle oluşmuş, gökler ve yer ayrılarak dünya şekillenmeye başlamıştır.⁵¹⁶ Gezegenler, ay ve güneş belirli bir düzene yerleştirilmiş; bunun sonucunda gün,

⁵¹⁰ Taşkın Tuna, *Uzayın Sırları*, 170-171; Furkan Şahin, *Yeryüzünün ve Göklerin Yaratılmasıyla İlgili Ayetlerin Modern İlmi Veriler Işığında Yorumlanması*, 158 vd.; Stephen Weinberg, *İlk Üç Dakika*, 3-9.

⁵¹¹ Ahmet Musaoğlu, *Yaratılışın Altı Günü* (İstanbul: Vural Yayınları, 2002), 24.

⁵¹² *Bilim ve Teknik Dergisi*, Aylık Popüler Dergi, sayı 33 (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, Haziran 2000), 28.

⁵¹³ Hüseyin Korkmaz, *Yoktan Varoluş* (İstanbul: İpek Yayınları, 1996), 80-90.

⁵¹⁴ Bülent Özükon, *Gökyüzü ve İletişim* (İstanbul: Boyut Yayınları, 2003), 32-35; Musaoğlu, *Yaratılışın Altı Günü*, 41-45.

⁵¹⁵ Taşkın Tuna, *Ol Dedi Oldu 1* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2009), 162.

⁵¹⁶ Ali Demirsoy, *Evrenin Çocukları* (Ankara: Meteksan Yayınları, 1991), 117-119.

yıl ve mevsim kavramları ortaya çıkmıştır. Yeryüzünün düzenlenmesi ise ilahi bir hikmete göre gerçekleştirilmiştir.⁵¹⁷

Beşinci aşama olan Prekambriyen dönemi, Dünya'nın yaklaşık 4,6 milyar yıl önceki oluşumundan 600 milyon yıl öncesine kadar süren ve canlılık açısından belirsizliğiyle dikkat çeken uzun bir süreci kapsar. Bu dönem, arkeozoyik ve proterozoyik olarak iki ana evreye ayrılır. Arkeozoyik evrede Dünya, tamamen magma hâlinde olup yerkağı henüz oluşmamıştı; sürekli yağın yağmurlar sayesinde soğuyarak sertleşmiş ve ilk su birikintileri ortaya çıkmıştır. Ancak atmosfer, bugünkünden farklı olarak büyük oranda karbondioksit içermektedir.⁵¹⁸ Proterozoyik evrede ise yerkağındaki konveksiyon akımları levha hareketlerini başlatmış ve bu süreç ilk dağların oluşumuna zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda su bitkileri gibi ilk canlı formlar ortaya çıkmış ve biyolojik çeşitliliğin temelleri atılmıştır.⁵¹⁹

Yaratılışın altıncı aşaması, yaklaşık 600 milyon yıl öncesinden başlayarak insanın yeryüzünde görünmeye başladığı M.Ö. 10.000 yılına kadar uzanan yerbilimsel zamanları kapsamaktadır. “Görünen hayvanlar zamanı” olarak da adlandırılan bu dönem, Paleozoyik, Mezozoyik, Senozoyik ve Kuaterner olmak üzere dört temel devreye ayrılmaktadır. Paleozoyik devirde atmosferdeki oksijen oranı artmış, yaşam çeşitliliği büyük ölçüde genişlemiş ve kıtalar parçalanarak farklı formlar kazanmıştır. Uzananyik dönemde büyük sürüngenler ortaya çıkmış, ardından yaşanan toplu yok oluşlarla dinazorlar da dâhil olmak üzere türlerin büyük bir kısmı yok olmuştur.⁵²⁰ Senozoyik dönemde günümüz coğrafi görünümü şekillenmiş, Kuaterner devrinde ise Buzul Çağları yaşanmış, buzul döneminin sonunda ise bugünkü hayvan türleri ve insan ortaya çıkmıştır.⁵²¹ Tüm bu süreçler, atom altı parçacıklardan canlı organizmalara kadar uzanan evrimsel bir düzen içerisinde ilerlemiş⁵²²; atom, molekül, enerji ve maddenin rastlantısal olmayan bir organizasyonla canlılık formuna kavuştuğu bir yapıya işaret etmiştir.⁵²³ Dolayısıyla, yaratılışın bu altıncı aşamasıyla birlikte hem yeryüzünün hem de canlılığın teşekkülüne dair ilmi süreçler ortaya konulmuş olmakta, bundan sonraki bölümde ise bu sürece işaret eden Kur'an ayetlerinin yorumu ele alınacaktır.

⁵¹⁷ Şahin, *Yeryüzünün ve Göklerin Yaratılmasıyla İlgili Ayetlerin Modern İlmi Veriler Işığında Yorumlanması*, 161.

⁵¹⁸ *Bilim ve Teknik Dergisi*, Aylık Popüler Dergi, sayı 23 (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, Ekim 1990), 22

⁵¹⁹ Musaoğlu, *Yaratılışın Altı Günü*, 82 vd.

⁵²⁰ National Geographic, Aylık Bilimsel Dergi, Eylül 2001, 70, <https://centurypast.org/magazine-directory/national-geographic-magazine-back-issues/> (erişim 23.04.2025).

⁵²¹ *Bilim ve Teknik Dergisi*, Aylık Popüler Dergi, sayı 12, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, Nisan 1978, 37.

⁵²² Musaoğlu, *Yaratılışın Altı Günü*, 179 vd.; Pascal Richet, *Dünyanın Yaşı*, çev. Ercüment Akol (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2003), 202-204.

⁵²³ Taşkın Tuna, *Muhteşem Tasarım* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002), 193.

Kur'an-ı Kerîm'de kâinatın bilinçli, planlı ve aşamalı bir şekilde yaratıldığına dair birçok âyet yer almakta, “*altı günde yaratılış*” ifadesi bu bağlamda vurgulanmaktadır. Bu anlatım, evrenin tesadüfî bir oluşum olmadığını, bilakis belirli bir maksat, ölçü ve düzen çerçevesinde yaratıldığını göstermektedir. Kâinatın yapısal düzeni ve işleyişindeki ilahî kudret, sadece genişleme olgusu üzerinden değil, aynı zamanda yaratılışın sürecine dair verilen bilgilerle de açıkça ortaya konmuştur. Kur'an-ı Kerîm'de evrenin tesadüfî değil, bilinçli ve aşamalı bir şekilde yaratıldığına dair beyanlar dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, çeşitli âyetlerde geçen “*altı günde yaratılış*” ifadesi, yaratılışın birdenbire değil, belirli bir düzen, ölçü ve maksat çerçevesinde gerçekleştiğini göstermektedir. Şimdi bu ifade çerçevesinde yaratılışın sürelilik boyutu ve bu sürecin nasıl anlaşılması gerektiği ele alınacaktır. Evrenin altı günde yaratıldığına dair Kur'anî anlatım, modern bilimde evrenin oluşum sürecine dair öne sürülen altı aşamalı modellerle anlam düzleminde örtüşmektedir. Bu konuya doğrudan atıf yapan âyetlerin sayısı ise sekizdir.⁵²⁴

Bazı yorumlarda, “*Rabbimiz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ edendir*”⁵²⁵ âyetinde geçen altı gün, haftanın bilinen günleri olarak açıklanmış; yaratılışın pazar günü başlayıp cuma günü tamamlandığı, bu yüzden Yahudilerin cumartesiye kutsal saymalarının tarihi bir arka plana dayandığı ifade edilmiştir. Ayrıca altı günün her birinin bin yıllık bir süreye tekabül ettiği yönünde rivâyetler aktarılmıştır.⁵²⁶ Diğer bir yorumda ise, altı günün mutlak zaman dilimlerini ifade ettiği, fakat gerçek dünya zamanına tekabül etmediği belirtilmiştir. Bu görüşe göre Allah her şeyi bir anda yaratmaya muktedir olduğu halde, yaratılış sürecini tedricî olarak gerçekleştirmiştir. Nitekim “*Orada sabah akşam rızıkları hazırdır*”⁵²⁷ ifadesi, cennette gece ve gündüz bulunmamasına rağmen bu tür bir zaman bildiren üslubun kullanıldığını göstermektedir.⁵²⁸ Başka bir yaklaşımda, “*Sonra duman hâlinde olan göğe yöneldi*”⁵²⁹ âyeti, göklerin ve yerin ilk yaratılış maddesinin dumanî bir yapıda olduğuna delil kabul edilmiştir. Buna göre yeryüzü iki günde, kıtalar ve canlı türleri iki günde, gökyüzü ise iki günde yaratılmış ve toplamda altı günlük süreç tamamlanmıştır. Bu açıklama modern astronomideki nebula teorisiyle ilişkilendirilmiştir.⁵³⁰ Yine bazı değerlendirmelerde, Kur'an'da geçen gün kavramının izafiliğine dikkat çekilmiştir. “*O, gökten yere her işi evirip çevirir; sonra sizin saydıklarınızdan*

⁵²⁴ el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Furkân 25/59; Secde 32/4; Fussilet 41/9-12; Kaf 50/38; Hadîd 57/4

⁵²⁵ el-A'râf 7/54

⁵²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/245

⁵²⁷ Meryem 19/62

⁵²⁸ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 14/255-259

⁵²⁹ Fussilet 41/11

⁵³⁰ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 8/170-171.

bin yıl tutan bir günde O'na yükselir"⁵³¹ ve "*Melekler ve Ruh, süresi elli bin yıl olan bir günde O'na yükselir*"⁵³² âyetleri bu anlayışa delil olarak gösterilmiştir. Buna göre altı gün ifadesi, altı uzun yaratılış devresine işaret etmektedir.⁵³³

Bir başka görüşte ise, "*Andolsun biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk da dokunmadı*"⁵³⁴ âyeti merkeze alınmış ve Allah'ın yaratmada hiçbir acziyetinin bulunmadığı vurgulanmıştır. Bu bağlamda Yahudi kutsal metinlerinde geçen "Tanrı yedinci gün istirahat etti"⁵³⁵ ifadesi reddedilmiş, İslam'ın mutlak kudret merkezli ilah tasavvuru ortaya konmuştur.⁵³⁶ Bunun yanında, "*Kuşkusuz Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa hükmeden, her işi çekip çeviren Allah'tır*"⁵³⁷ âyetinde yaratılışın tedricî olduğu vurgulanmıştır. Buna göre âlem, Allah'ın mutlak kudretiyle bir anda yaratılabilecek iken, sürece yayılması ilahî hikmeti ve yaratılışın düzenini göstermektedir.⁵³⁸ Aynı şekilde, "*O, gökleri ve yeri altı günde yarattı*"⁵³⁹ âyeti de yaratılışın aşamalı bir şekilde gerçekleştiğini ifade etmekte, bu süreç varlıkların eksiklikten kemale doğru ilerleyişini göstermektedir.⁵⁴⁰

Altı gün ifadesinin jeolojik çağlara işaret ettiğini belirten yorumlar da vardır. "*O, gökten yere her işi evirip çevirir; sonra sizin saydıklarınızdan bin yıl tutan bir günde O'na yükselir*"⁵⁴¹ ve "*Melekler ve Ruh, süresi elli bin yıl olan bir günde O'na yükselir*"⁵⁴² âyetleri bu yoruma dayanak olarak alınmıştır. Buna göre Allah katındaki "gün", insanların bildiği 24 saatlik zamanla sınırlı olmayıp, çok uzun dönemleri ifade etmektedir. Bu yaklaşım bilimsel veriler ve jeolojik devirlerle ilişkilendirilmiştir.⁵⁴³

Tantâvî Cevherî, altı gün ifadesini yaratılış sürecini temsil eden altı aşama olarak değerlendirmiştir. Ona göre ilk aşamada Levh-i Mahfûz yaratılmış, ardından kader belirlenmiş, karanlık ve nur var edilmiştir. Daha sonra yeryüzü, gök cisimleri, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve denizler yaratılmış, süreç cuma günü tamamlanmıştır. Bu anlatımın modern bilimde ortaya konan verilerle uyumlu olduğu vurgulanmıştır.⁵⁴⁴ Ayrıca "*Arşı su üzerindeyken gökleri ve yeri altı*

⁵³¹ Secde 32/5

⁵³² Meâric 70/4

⁵³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/96-99; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, 346.

⁵³⁴ Kaf 50/38

⁵³⁵ Tevrat: Yaratılış, çev. Komisyon, 2/2-3

⁵³⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 6/7

⁵³⁷ Yûnus 10/3

⁵³⁸ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 17/189-190

⁵³⁹ Furkân 25/59

⁵⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/106

⁵⁴¹ Secde 32/5

⁵⁴² Meâric 70/4

⁵⁴³ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, 346

⁵⁴⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 4/190.

günde yaratan O'dur"⁵⁴⁵ âyeti bağlamında rivâyet edilen hadiste, Allah'ın mahlûkatı yaratmadan önce "el-Amâ'da olduğu" ve arşını su üzerine kurduğu ifade edilmiştir.⁵⁴⁶ Tantâvî'ye göre bu rivâyetler evrenin ilk dönemlerindeki dumanî ve buharlı hâliyle örtüşmektedir.⁵⁴⁷ Bunun yanı sıra altı sayısının matematiksel kemali temsil ettiği, bu yüzden yaratılışın altı aşamada gerçekleşmesinin ilahî düzen ve mükemmelliğe işaret ettiğini belirtmiştir.⁵⁴⁸

Kur'an'daki "altı günde yaratılış" ifadesi, yaratılışın tesadüfî değil, ilahî hikmet ve ölçü çerçevesinde tedricî bir süreç olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Klasik yorumlarda bu anlatım çoğunlukla dilsel ve semantik boyutlarıyla ele alınmış, günlerin haftanın bilinen günlerine veya uzun zaman dilimlerine işaret ettiği belirtilmiştir. Modern yaklaşımlar ise yaratılışı jeolojik ve kozmolojik süreçlerle ilişkilendirmiştir. Tantâvî Cevherî'nin değerlendirmesi bu yorumlardan farklıdır. O, Kur'an'ın lafzî yapısını ve rivâyetleri dikkate alırken aynı zamanda bilimsel verileri de tefsire dâhil etmiş, ayrıca altı sayısının matematiksel kemalini gündeme getirerek özgün bir bütünlük sunmuştur. Böylece "altı gün" anlatımı, onun yorumunda yalnızca bir zaman ifadesi değil, ilahî düzen, tedricilik ve bilimsel gerçekliklerle örtüşen çok katmanlı bir süreç olarak değerlendirilmiştir.

2.1.4 Uzayın Yapısı ve Sınırları

Uzayın yapısı ve sınırları, modern kozmolojinin temel problemleri arasında yer almakta; gözlemlenebilir evrenin ötesine dair teorik modeller, "kozmetik ufuk" gibi kavramlarla tanımlanmaktadır. Bu yaklaşımlar, uzayın mutlak bir sonu olup olmadığı ve fiziksel gerçekliğin hangi ölçeklerde geçerli olduğu sorularını gündeme getirmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de ise uzayın sınırlarına dair çeşitli ifadeler yer almakta ve bu ifadeler tarih boyunca hem klasik hem de çağdaş tefsirlerde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu bölümde, önce modern kozmolojide uzayın yapısı ve sınırlarına dair teorik çerçeve ele alınacak; ardından Kur'an'da yer alan ilgili âyetlerin, özellikle bilimsel verileri dikkate alan tefsirlerde nasıl yorumlandığı değerlendirilecektir.

Uzayın sınırları, modern kozmolojiyle birlikte evrenin yapısını anlamaya yönelik bilimsel araştırmaların odak noktalarından biri olmuştur. Özellikle genel görelilik kuramı sonrasında uzayın sabit ve mutlak bir zemin olmadığı, kütle ve enerjiyle etkileşim hâlinde olan dinamik bir yapı taşıdığı anlaşılmıştır. Bu bilimsel gelişmeler, Kur'an'daki kevnî âyetlerin yorumlanmasında da yeni imkânlar sunmuş, özellikle göklerin yapısı ve genişlemesiyle ilgili âyetler daha dikkatli

⁵⁴⁵ Hûd 11/7

⁵⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/11; Beyhakî, *el-Esma ve's-sıfât*, 1/448; İbn Huzeyme, *et-Tevhîd*, 1/206; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/157; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 10/27.

⁵⁴⁷ Fussilet 41/11

⁵⁴⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 6/157-158; 12/207-208.

bir şekilde ele alınmıştır. Tantavî Cevherî, tefsirinde bu âyetleri çağının bilimsel verileriyle birlikte değerlendirmiş, uzayın sınırları konusunu, Allah'ın kudretini ve yaratmadaki azametini ortaya koyan bir delil olarak yorumlamıştır.

Kıyamet tasvirleri ve evrenin kozmolojik yapısına ilişkin tartışmalar bağlamında, uzay ve zaman anlayışı hem klasik hem de modern bilim tarihinde köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Klasik mekanikte Isaac Newton, uzay ve zamanı mutlak varlıklar olarak tanımlamış ve bu mutlak yapıyı Tanrı'nın değişmezliği ile ilişkilendirmiştir. Ancak bu yaklaşım, özellikle Berkeley gibi düşünürler başta olmak üzere, birçok filozof ve bilim insanı tarafından eleştirilmiş; mutlak uzay düşüncesi irrasyonel ve metafizik temelli bulunarak reddedilmiştir. Işğın doğasına ilişkin bilimsel gelişmeler, Danimarkalı astronom Ole Rømer (ö. 1710) ışğın sonlu hızda yayıldığını ortaya koymasıyla ivme kazanmıştır. Ardından, James Clerk Maxwell'in elektromanyetik alan kuramı, ışğın ve diğer elektromanyetik dalgaların boşlukta sabit bir hızla yayıldığını göstermiştir. Görünür ışğın çeşitli dalga boylarına sahip olduğu ve bu dalgaların farklı frekanslarla hareket ettiği de bu süreçte anlaşılmıştır. XIX. yüzyılda, "esir" (ether) adında varsayımsal bir ortamın varlığı ileri sürülmüş ve ışğın bu ortam aracılığıyla yayıldığı savunulmuştur. Ancak 1887 yılında gerçekleştirilen "Albert A. Michelson (ö. 1931) ve Edward W. Morley (ö. 1923) deneyi, ışğın farklı doğrultularda daima aynı hızda hareket ettiğini ortaya koyarak esir hipotezinin geçersizliğini ortaya koymuştur. Bu gelişmelerin ardından, 1905 yılında Albert Einstein (ö. 1955) tarafından geliştirilen özel görelilik kuramı, esir kavramını tümüyle gereksiz kılmış; ışık hızının tüm gözlemciler için sabit olduğu ve fizik yasalarının tüm eylemsiz gözlem çerçevelerinde geçerli olması gerektiği ilkesini getirmiştir. Bu kuram ayrıca, kütle ile enerji arasında $E=mc^2$ formülüyle ifade edilen özdeşliği ortaya koymuş ve hiçbir fiziksel nesnenin ışık hızını aşamayacağını savunmuştur. Özel görelilik kuramı, uzay ve zaman kavramlarında paradigma değişimine yol açmış; Newtoncu mekaniğin öne sürdüğü mutlak zaman anlayışına karşılık, zamanın gözlemciye göre değişken olduğu ve uzayla birlikte dört boyutlu "uzay-zaman" yapısını oluşturduğu görüşünü benimsetmiştir. Buna göre, herhangi bir olay yalnızca mekânsal konumuyla değil, aynı zamanda zamansal koordinatıyla birlikte tanımlanmakta ve uzay ile zaman ayrı değil, bir bütünlük içinde değerlendirilmek zorunda kalmaktadır. Sonuç olarak, görelilik kuramı, klasik fizik çerçevesinde şekillenmiş uzay ve zaman anlayışını derinden sarsmış; evrenin yapısı, hareketi ve fizik yasalarının geçerliliği

üzerine mevcut bilgi birikimini radikal biçimde dönüştürerek, modern fiziğin temellerini yeniden inşa etmiştir.⁵⁴⁹

Tantavî Cevheri, evrenin yapısal sınırlarını tartışırken, cisimlerin özlerden ve atomlardan oluştuğunu, bu yapıların birleşerek gökleri ve yeryüzünü meydana getirdiğini belirtir. Ona göre, modern bilimin nebula (bulutsu) sistemleri üzerine yaptığı araştırmalar, uzayın sınırsız genişliğini ortaya koymuştur. Tantavî, Fransa İlimler Akademisi'nin raporlarına dayanarak, nebula olarak tanımlanan dumanlı ve sisli yapının uzayda sürekli hareket ettiğini ifade eder.⁵⁵⁰ Gezegenler arası mesafelerin ışık yılı ve onun alt birimi olan bursükle ölçüldüğünü aktaran Tantavî, bazı nebuların yüz binlerce bursük uzaklıkta bulunduğunu ve hareketlerinin saniyede yüzlerce kilometreyi bulduğunu belirtir. Özellikle Andromeda gibi bazı gök cisimlerinin saniyede 1200 kilometre hızla yol aldığını ve güneş sisteminden uzaklaştığını ifade eden Tantavî, bütün bu verileri dikkate alarak evrenin sınırlarının yalnızca gözlemlenebilir alanla sınırlı kalmadığını, aksine maddi ve ölçülebilir tüm yapıları aşan bir düzene işaret ettiğini değerlendirir.⁵⁵¹ Böylece uzayın yapısı ve sınırlarına dair modern kozmolojik yaklaşımlar ortaya konulduktan sonra, Kur'an'da bu konuya işaret eden ifadelerin tefsiri bağlamda nasıl ele alındığına geçilmesi, hem ilmî hem de dinî perspektifin bütüncül bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlayacaktır.

Kur'an'da evrenin yapısı, işleyişi ve sınırlarına ilişkin ifadeler, insanın bilgi ve kudret arayışına yön veren temel referanslardan biri olmuştur. Bu bağlamda uzayın sınırları meselesi hem klasik hem de modern tefsir literatüründe dikkat çeken bir konu olarak ele alınmış; insanoğlunun kozmik gerçeklik karşısındaki konumu ve sınırlılıkları farklı perspektiflerle değerlendirilmiştir. *وَيَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا ۚ لَا يَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْفُذُونَ* “*Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından çıkıp gitmeye gücünüz yetiyorsa çıkın gidin; fakat bir güç olmadan çıkamazsınız.*” *يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْفُذُونَ* “*Üzerinize dumansız bir ateş alevi ile erimiş maden salınır da birbirinizi savunamazsınız.*”⁵⁵² Bu iki âyet birlikte ele alındığında, insan ve cin topluluklarının göklerin ve yerin sınırlarını aşmalarının ancak ilahî kudret ve izinle mümkün olabileceği vurgulanmakta; aksi hâlde karşılarına aşamayacakları kozmik engellerin çıkacağı bildirilmektedir. Birinci âyette sınırları aşmanın imkânı yalnızca “*sultân*” kavramıyla, yani Allah'ın verdiği bir güç ve yetkiyle

⁵⁴⁹ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Mehmet Ata Arslan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 29-41.

⁵⁵⁰ Detaylı bilgi için: Jérôme Orkisz, Jérôme Pety ve Maryvonne Gerin, “Turbulence and Star Formation Efficiency in Molecular Clouds”, *Astronomy & Astrophysics*, Volume 599 (Mart 2017), 1–28.

⁵⁵¹ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 2/26.

⁵⁵² Rahmân 55/33-35.

ilişkilendirilirken, ikinci âyette bu teşebbüsün karşılığında karşılaşılabilecek güçlü engeller “*dumansız ateş alevi*” ve “*erimiş maden*” ifadeleriyle tasvir edilmiştir. Böylece Kur’an, kâinatta geçerli olan ilahî otoriteyi ve insanın sınırlı gücünü hem teşbihî hem de hakiki boyutlarıyla ortaya koymaktadır.⁵⁵³

Klasik yorumlarda göklerin ve yerin uçlarından çıkış, kozmik sınırları aşma yönünde bir tasavvur olarak değerlendirilmiş; bunun ancak ilahî kudret ve kesin delil ile mümkün olabileceği vurgulanmıştır. Bu bağlamda “sultân” kavramı Allah’ın mutlak kudreti ve hücceti olarak açıklanmış beşerî varlıkların evrenin sınırlarını kendi güçleriyle aşamayacağı ifade edilmiştir.⁵⁵⁴ Diğer yorumlarda ise bu ifadeler hakiki anlamda ele alınmış; insan ve cin topluluklarının Allah’ın kudretinden kaçmak amacıyla kâinatın sınırlarını aşmaya teşebbüs etmelerinin ancak ilahî izinle mümkün olabileceği belirtilmiştir. Bu durum hem fiziksel bir kaçışın imkânsızlığını hem de ahiret sorumluluğunun evrensel boyutunu göstermektedir.⁵⁵⁵ Modern yorumlarda, insanoğlunun Ay’a ulaşması ve bazı gezegenlere insansız uzay araçları göndermesi hatırlatılarak, bu başarıların güneş sisteminin sınırlarını aşmaya yetmediği dile getirilmiştir. Uzayın daha derin katmanlarına ulaşmanın mevcut insan ömrü ve teknolojik imkânlarla mümkün görünmediği, ayrıca zararlı ışınlar, kozmik etkiler ve yüksek sıcaklık gibi engellerin insan çabalarını sonuçsuz bırakacağı belirtilmiştir.⁵⁵⁶

Tantâvî Cevherî ise diğer müfessirlerden farklı olarak bu âyeti yalnızca kıyamet günündeki acziyetin tasviri şeklinde değil, aynı zamanda insanın bilgi, teknik kudret ve araçlarla kâinatın sınırlarına dair teşebbüslerini önceleyen bir meydan okuma olarak ele almıştır. Ona göre, göklerin ve yerin uçlarına ulaşma ancak Allah’ın verdiği “sultân” yani kudret, izin veya ilimle mümkün olabilir. Bu bağlamda müellif, dönemin astronomik keşiflerine işaret ederek yıldızlar arası yolculuk ihtimalini ve gökyüzünü aşma teşebbüslerini bu âyetin kapsamına dahil etmiştir.⁵⁵⁷

Kur’an’da yer alan *وَيَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكَتُبِ ۚ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَا ۚ إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ* “O dehşet günü gökleri yazılı kâğıt tomarlarını dürer gibi düreriz...”⁵⁵⁸ 558 âyeti, uzayın sınırlarının nihai noktada ilahî kudretle sona ereceğini ifade eder. Bu sembolik anlatım, göklerin belirli bir yapıya sahip olduğunu ve sonlu bir düzende varlık gösterdiğini ortaya koyar. Âyette geçen

⁵⁵³ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebîr*, 29/361

⁵⁵⁴ Ahmed Mustafa el-Marâgî, *Tefsîrû 'l-Marâgî*, 27/118.

⁵⁵⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/194.

⁵⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4376; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/193

⁵⁵⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, 24/24–25.

⁵⁵⁸ Enbiyâ 21/104

“göklerin dürülmesi” tasviri, evrenin sonlu ve geçici bir yapıya sahip olduğunu, tıpkı bir sahifenin dürülmesi gibi ilahî kudret tarafından sona erdirileceğini göstermektedir.⁵⁵⁹ Mevcut kozmik düzenin bir gün tamamen ortadan kaldırılacağı ve ardından yeni bir yaratılış sürecinin başlayacağına işaret eden bu anlatım, uzayın nihai bir sınıra sahip olduğunu ve insanın bu kudret karşısında herhangi bir müdahale imkânı bulunmadığını ortaya koymaktadır.⁵⁶⁰ Ayrıca “göklerin kitap tomarı gibi dürülmesi” ifadesi, evrenin genişleme ve büzülme sürecine dair bir işaret olarak da değerlendirilmiş; modern bilimin ortaya koyduğu evren modelleriyle dikkat çekici bir paralellik sunmuştur.⁵⁶¹

Kur’an’da uzayın sınırlarına dair ifadeler, insanın kozmik gerçeklik karşısındaki sınırlılığını ve ilahî kudretin mutlaklığını ortaya koymaktadır. Âyetlerde, göklerin ve yerin uçlarına ulaşma teşebbüsünün yalnızca Allah’ın verdiği bir güç ve izinle mümkün olabileceği belirtilmiş; bu sınırların aşılması hâlinde karşılaşılabilecek kozmik engeller dikkat çekici tasvirlerle ifade edilmiştir. Klasik yorumlarda söz konusu ifadeler daha çok metafizik ve itikadî bağlamda değerlendirilmiş, modern yorumlarda ise bilimsel gelişmelerin ortaya koyduğu imkân ve sınırlılıklar öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte, göklerin “kitap tomarı gibi dürülmesi” tasviri, evrenin sonlu ve geçici yapısını bildiren bir işaret olarak ele alınmış; böylece kozmik düzenin başlangıcı gibi sonunun da ilahî irade tarafından takdir edildiği vurgulanmıştır. Tantâvî Cevherî’nin yaklaşımı ise diğerlerinden ayrılarak, bu âyetleri insanın bilgi ve teknik imkânlarıyla kâinatı keşfetme çabaları bağlamında yorumlamış; uzayın hem sınırlı hem de nihai bir sona sahip olduğunu gösteren Kur’anî ifadeleri modern bilimsel verilerle ilişkilendiren özgün bir perspektif geliştirmiştir.

2.1.5 Gök ve Yer’in Katmanlı Yapısı

Modern kozmoloji, evrenin ve yerkürenin çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Gözlemler gerek kozmik ölçekte gerekse mikro düzeyde evrenin düzeninin farklı tabakalardan oluştuğunu, bu tabakaların belirli yasalar çerçevesinde işlediğini ve birbirini tamamladığını göstermektedir. Astronomik gözlemler, elektromanyetik alanların, galaksi kümelerinin ve genişleyen evrenin farklı katmanlı bir yapı arz ettiğini ortaya koyarken; jeoloji ve jeofizik çalışmaları, yerkürenin de içten dışa doğru tabakalı bir düzenle yapılandığını kanıtlamaktadır. Bu bölümde, modern bilimin evrene ve yerküreye dair ortaya koyduğu çok

⁵⁵⁹ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 22/192

⁵⁶⁰ Ahmed Mustafa el-Marâğî, *Tefsîru'l-Marâğî*, 17/74; Haluk Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993, 167

⁵⁶¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 10/281–283.

katmanlı yapı incelenecek ve bu verilerin kozmik mimarinin anlaşılmasına katkısı değerlendirilecektir.

Modern bilimsel yaklaşımlar, Kur'an'daki "katmanlı yapı" tasvirini hatırlatan bir kozmik düzeni ortaya koymaktadır. Buna göre kozmos, elektromanyetik özelliklere dayalı olarak içten dışa doğru yedi radyomanyetik kuşaktan oluşmaktadır:

1. Güneş Sistemi'nin manyetik mekânı,
2. Samanyolu galaksisinin alanı,
3. Galaksi gruplarının oluşturduğu yapı,
4. Galaksi kümelerinin merkezî yapısı,
5. Kuasarlar gibi yıldız doğuran bölgeler,
6. Genişleyen evrenin temsil edildiği uzak alanlar,
7. Fiziksel erişimin mümkün olmadığı kozmik sonsuzluk katmanı.

Bu katmanlar arasında geçiş, ışık hızını aşmayı ve maddi varlığın sınırlarını terk etmeyi gerektirdiğinden fiilen imkânsızdır. Desteklemektedir evren arasındaki benzerlik de bu yapıyı desteklemektedir. Atom yapısında çekirdek etrafında yer alan yedi manyetik orbitin elektronların belirli enerji seviyelerine göre hareket ettiği katmanlar hâlinde düzenlenmesi, yedi kat sema anlayışını çağrıştırmaktadır. Bu benzerlik, evrenin en küçük ve en büyük ölçekte aynı düzenliliğe tabi olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶²

Bilimsel verilere göre yerküre de yedi temel katmandan meydana gelmektedir: hidrosfer, litosfer, astenosfer, üst manto, alt manto, dış çekirdek ve iç çekirdek. Atmosfer ise yerçekiminin etkisiyle dünyayı çevreleyen gaz ve buhar tabakalarından oluşmakta ve troposfer, stratosfer, mezosfer, termosfer ve ekzosfer gibi alt tabakalara ayrılmaktadır. Hidrosfer okyanusları, denizleri, gölleri, akarsuları ve yer altı sularını; biyosfer tüm canlıların yaşadığı ortamları, litosfer ise dünyanın en üst kısmında yer alan katı kabuğu ifade etmektedir. Litosferin altında sıcak ve yarı katı yapısıyla astenosfer, onun altında ise 2.900 km kalınlığındaki yüksek sıcaklık ve yoğunluğa sahip manto tabakası yer almaktadır. En içte ise çekirdek bulunmaktadır; dış kısmı sıvı, iç kısmı ise katı özellik göstermektedir.⁵⁶³ Söz konusu veriler, evrenin ve yerkürenin çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır; mikro ve makro düzeyde işleyen yasaların birbirini tamamladığını göstermektedir. Modern bilimin sunduğu bu tablo hem genel yorum geleneğinde hem de özellikle Kur'an'da yer alan 'katmanlı gök' ve 'tabakalı yer' tasvirlerinin anlaşılması için zemin hazırlamaktadır.

⁵⁶² Haluk Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993, 144-149

⁵⁶³ Türkay Ercan Şengöz, *Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim'deki Jeoloji Bilimi ile İlgili Olan Terimler, Kavramlar, Âyetler ve Açıklamalar*, Ankara: 2019, 38-41

Kur'an-ı Kerîm'de göklerin ve yerin yapısına dair pek çok âyet yer almakta, bu unsurlar hem sayısal hem de katmanlı özellikleriyle dikkat çekici şekilde tanımlanmaktadır. Göklerin yedi kat olarak yaratıldığına dair ifadeler, hem kozmik düzenin çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu hem de bu yapının belirli bir uyum içerisinde işlediğini göstermektedir. Aynı şekilde, yerin de farklı tabakalardan meydana geldiği ve bunların belirli bir düzene göre şekillendirildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, kevnî âyetlerde göze çarpan sayı, katman ve düzen vurguları, modern bilimsel verilerle anlamlı bir paralellik arz etmekte ve göklerle yerin yapısal özelliklerine ilişkin ilahî beyanların dikkate değer bir şekilde açıklanmasına zemin hazırlamaktadır.

Kur'an'da geçen “*yedi kat gök ve yer*” ifadesi, kozmik düzenin çok boyutluluğunu ve ilahî kudretin bu düzene yansımaları ortaya koyan temel kavramlardan biri olarak görülmektedir. “*Yedi*” sayısının Kur'an'da farklı bağlamlarda toplam yirmi dört kez geçtiği, bunlardan yedisinde doğrudan göklerle ilişkilendirildiği, birinde göklere işaret edildiği, bir âyette ise “*göğün yedi yolu*” ifadesiyle bu sayıya atıfta bulunulduğu belirtilmektedir⁵⁶⁴

Arapçada seb' lafzı esasen “yedi” anlamına gelmekle birlikte, çokluk ve artırma manalarında da kullanılabilir. ⁵⁶⁵ Bu sebeple Kur'an'daki kullanımlar bağlama göre farklı anlamlar taşımaktadır. Nitekim “Allah ecrini artırsın” anlamındaki Arap atasözü, sayının çokluk anlamında da kullanıldığını göstermektedir. ⁵⁶⁶ Bu bağlamda, Bakara 2/196'daki “yedi gün” ifadesi kesin sayıyı bildirirken; Bakara 2/261'deki “yedi başak” ifadesi bereketi ve çokluğu anlatan mecazî bir kullanımdır ⁵⁶⁷ Bazı yorumlarda “yedi” sayısının mutlak aritmetik değer taşımadığı, göklerin sayısının bundan daha fazla olabileceği de dile getirilmiştir. ⁵⁶⁸

“Semâ” kavramı Kur'an'da tekil formuyla yüz yirmi, çoğul formuyla yüz doksan kez geçmektedir. ⁵⁶⁹ Kelimenin “yükseklik” anlamına geldiği ve üzerinde bulunduğu şey için “semâ” dendiği açıklanmıştır. ⁵⁷⁰ Ayrıca semâ kelimesinin cins isim olduğu, tekil görünse de çoğul anlam

⁵⁶⁴ Maurice Bucaille, Tevrat, İnciller ve Kur'an, çev. Mehmet Ali Sönmez [Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001], 223; Bakara 2/29; İsrâ 17/44; Mü'minûn 23/17, 86; Fussilet 41/12; Talâk 65/12; Mülk 67/3; Nûh 71/15–16; Nebe' 78/12–13

⁵⁶⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî [Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 2002], 394; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/344-345; el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabîyye*, 3/1226-1227.

⁵⁶⁶ Kirmânî, *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl*, 1/206-207 [Cidde: Dârü'l-Kıble; Beyrut: Mü'essesetü 'Ulûmî'l-Kur'an, ty.]

⁵⁶⁷ Mustafa Öztürk, “Kur'an'da ‘Seb’-i Mesânî’ Kavramı”, *Diyanet İlmi Dergi*, 38/1 [2002], 103-111.

⁵⁶⁸ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2/225

⁵⁶⁹ M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 362-366

⁵⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/366; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'an ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî [Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1988], 1/107; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 427; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/338.

taşıdığı belirtilmiştir.⁵⁷¹ Nitekim semânın parçalarının aynı isimle anılması da bu çoğulluk yorumunu desteklemektedir.⁵⁷² Bu görüşlerin Arap dili açısından daha uygun olduğu da ifade edilmiştir.⁵⁷³ “Yedi gök” kavramının tabakalı yapıya işaret ettiği, Mülk 67/3 ve Nûh 71/15’te geçen *ṭibākān* (طِبَاقًا) ifadesiyle açıklanmıştır.⁵⁷⁴ Bu kelimenin göklerin üst üste değil, düzenli ve farklı katmanlar halinde bulunduğunu ifade ettiği belirtilmiştir.⁵⁷⁵ Nebe’ 78/12’de geçen “*seb’an şidâdan*” ifadesi de göklerin sağlam ve kusursuz yaratıldığına işaret etmektedir. Bu ifadenin göklerin kalınlığına, düzenliliğine ve zamanla değişime uğramamasına delalet ettiği yorumları yapılmıştır.⁵⁷⁶ Kur’an’da göklerin yedi kat olarak yaratıldığına dair ifadeler, dönemin astronomi bilgisiyle ilişkilendirilmiş ve gezegenlerin yörüngeleriyle açıklanmıştır. Bununla birlikte göklerin bu şekilde sınırlanmasının gözleme dayalı olduğu, gerçekte bundan daha fazla katmanın bulunabileceği de dile getirilmiştir.⁵⁷⁷ Bazı yorumlarda ise “yedi gök” kavramı sembolik anlamda ele alınmış, gezegenler ve yerküre arasındaki yapı benzerliklerine işaret edilmiştir.⁵⁷⁸ Modern yorumlarda bu sayı mutlak anlamda kabul edilmemiş, kesreti temsil ettiği ve Allah’ın kudretine işaret ettiği belirtilmiştir.⁵⁷⁹ Bu bağlamda, sayıların sembolik anlamlar taşıdığı ve kozmik düzenin işleyişine işaret ettiği vurgulanmıştır. Ayrıca “yedi gök” ve “yedi yer” ifadelerinin hem literal hem de mecazî anlamlara açık olduğu da dile getirilmiştir.⁵⁸⁰

Tantâvî, Kur’an’da geçen kevnî işaretleri çok katmanlı bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Fâtiha Suresi’nin tefsirinde geçen “*âlemler*” kavramını açıklarken ulvî âlemi gökyüzü olarak tanımlamış; bu bağlamda yıldızlar, Güneş, Ay, gezegenler ve uyduları zikretmiştir. Bu yaklaşım, onun gök tasavvurunu sadece metafizik bir alan değil, aynı zamanda gözlemlenebilir bir kozmik düzen olarak yorumladığını göstermektedir.⁵⁸¹ “Yedi gök” ifadesi onun yorumunda, klasik kozmoloji, Kur’anî lafızlar ve modern astronomi perspektiflerinin bir arada değerlendirildiği çok boyutlu bir kavramdır. Klasik anlayışta gök cisimlerinin merkezdeki

⁵⁷¹ Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/127-128; Ahfeş, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/61-62, thk. Hüdâ Mahmûd [Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1990]; Zeccâc, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 1/107-108.

⁵⁷² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 1/162-163; Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb*, 1/137; Kirmânî, *Garâibü’l-tefsîr*, 1/129; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/123; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/49; Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 2/381.

⁵⁷³ İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz*, 1/115; Vâhidî, *el-Vasît*, 1/112; Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb*, 1/137; Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 22/137.

⁵⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/576; Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 30/581-582, 653-654.

⁵⁷⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/152; Zeccâc, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 5/272; Vâhidî, *el-Vasît*, 1166; Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, 8/312; İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz*, 5/424; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/47; Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 10/31.

⁵⁷⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/559; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/152; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/686; İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz*, 5/424; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 4/388; Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 13/10.

⁵⁷⁷ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 2/381-382.

⁵⁷⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5078-5081, 5084.

⁵⁷⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 8/499; 9/497.

⁵⁸⁰ Celal Yeniçeri, *Uzay Âyetleri Tefsiri*, İstanbul: Erkam Yayınları, ty., 63.

⁵⁸¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’an*, 1/21.

Dünya etrafında dairesel yörüngelerde hareket ettiği; Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn'ün bu sistemin katmanlarını oluşturduğu; sabit yıldızların sekizinci, günlük döngüyü yöneten hareket merkezinin ise dokuzuncu tabakada yer aldığı aktarılır. Tantâvî, bu görüşlerin Yunan felsefesi aracılığıyla İslam düşüncesine girdiğini, ancak aklî ve naklî ölçütlerle bağdaşmadığı için terk edildiğini belirtir. Ona göre “yedi gök” ifadesi literal bir sayıdan ziyade, kozmik düzenin ihtişamını sembolize etmektedir.⁵⁸²

Konuya tarihî ve felsefî boyutlarıyla da yaklaşan Tantâvî, Müslümanların geçmişte göğü tek bir sema olarak kabul ettiklerini, Kur'an'da ise bunun yedi katmanlı olarak zikredildiğini ifade eder. Âlimlerin o zoofların dokuz tabakalı gök anlayışını benimsediklerini, bazı Müslüman âlimlerin de bu görüşe katıldıklarını ancak zamanla bunun geçersiz sayıldığını aktarır. Ona göre yedi sayısı dikkat çekici ve araştırmaya yönlendirici bir işaret olup, ilahî kudretin daha derin kavranmasını sağlayan bir imkândır. Bu bağlamda Kur'an'ın lafzî ile kevnî âyetler arasında bir çelişki bulunmadığını, aksine bilimin doğru anlaşıldığında imanı güçlendirdiğini savunur.⁵⁸³

Yeryüzünün yapısına dair yorumlarında ise yaklaşık yirmi altı tabakadan oluştuğunu, her tabakanın ortalama yüz kilometrelik alt kısımlar içerdiğini belirtir. Dünya'nın çapının on üç bin, yarıçapının ise yedi bin kilometrenin üzerinde olduğunu kaydeder. Buna göre yer kabuğu ince ve soğuk, iç kısımlar ise ateş doludur. Bu yapıyı elma, yumurta veya karpuz kabuğuna benzeterek açıklar. Ona göre bu model yalnızca Dünya'ya özgü değildir; yüz milyonlarca güneş sisteminde benzer yapılar mevcuttur. Gezegenlerin kabuk kalınlıklarının yaşam koşullarını belirlediğini, ince kabuklu gezegenlerde hayatın zorlaşabileceğini, kalın kabuklu olanlarda ise istikrarın mümkün olabileceğini belirtir. Böylece kozmik düzenin katmanlı yapısı hem kevnî düzenin delili hem de vahyin işaret ettiği hakikatlerin açıklayıcısı olarak görülür.⁵⁸⁴

Tantâvî'nin yorumları, “yedi gök” kavramını klasik kozmoloji, Kur'anî lafız ve modern astronomi verilerini bir arada ele alan özgün bir yaklaşımla açıklamaktadır. Ona göre bu ifade, katı bir sayısal sınırlamadan çok kozmik düzenin ihtişamını ve ilahî kudretin tecellisini sembolize etmektedir. Tarihî ve felsefî arka planı göz önünde bulundurarak geçmişteki dokuz tabakalı evren anlayışını tenkit etmiş; modern bilimsel veriler ışığında gezegenlerin oluşumu, yörüngeleri ve yıldızların çokluğu gibi hususları detaylandırmıştır. Yeryüzünün çok katmanlı yapısını da benzer bir kozmik düzenin yansıması olarak değerlendiren Tantâvî, bu tertibin hem kevnî düzenin işleyişini hem de vahyin işaret ettiği hakikatleri ortaya koyduğunu vurgulamıştır.

⁵⁸² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/56-58.

⁵⁸³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 1/60-62.

⁵⁸⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 4/17-18.

Böylece onun yaklaşımı, klasik tefsirlerden ayrılarak ilim ile vahiy arasında araştırmaya teşvik eden bir bütünlük tesis etmektedir.

2.1.6 Kozmik Çekim ve İlahî Denge

Evrenin düzen ve sürekliliğini sağlayan temel unsurlardan biri olan çekim kuvveti hem modern fizik kuramlarında hem de kozmik yapının ilahî bir denge üzerine kurulu olduğunu ifade eden Kur'an âyetlerinde merkezî bir yere sahiptir. Newton ve Einstein gibi bilim insanlarının kuramsallaştırdığı yerçekimi yasası, gök cisimlerinin hareketini ve evrendeki yapısal sürekliliği açıklamada belirleyici bir rol oynamaktadır. Kur'an'da ise göklerin ve yerin “bir ölçüyle” yaratıldığı ve “denge” ile sürdürüldüğü vurgulanmakta, bu da bazı müfessirlerce çekim kuvvetiyle ilişkilendirilerek yorumlanmıştır.

Yerçekimi, evrendeki cisimlerin birbirine etkisini belirleyen en temel kozmik kuvvetlerden biridir. Gezegenlerin güneş etrafındaki yörüngelerinde dengeli biçimde hareket etmeleri, yalnızca kütle ve hız ilişkisiyle değil, merkezi bir çekim kuvvetinin sürekli etkisiyle açıklanabilmektedir. Gözlemler, gezegenlerin güneşe yaklaştıkça hızlandığını, uzaklaştıkça ise ivmelerinin azaldığını; fakat çekim kuvveti sayesinde rotalarından sapmadan hareketlerini sürdürdüklerini göstermektedir. Bu denge, yerçekiminin hem mikrokozmos hem de makrokozmos düzeyinde geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. Çağdaş tartışmalar ise klasik kütleçekim modellerini aşarak kuantum temelli yaklaşımlara yönelmiştir. Schlatter (ö. 1938) ve Kastner (ö. 1962)'ın geliştirdiği modelde yerçekimi; uzay-zamanın temel bir bileşeni değil, kuantum düzeyde gerçekleşen ve “transaksiyon” olarak adlandırılan yayıcı-soğurucu etkileşimler sonucunda ortaya çıkan entropik bir kuvvet olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşım, İzafiyetçi Transaksiyonel Yorum (Relativistic Transactional Interpretation – RTI) çerçevesinde, foton alışverişi yoluyla gerçekleşen bu etkileşimlerin yalnızca uzay-zamanın inşasını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda entropi üretimine neden olduğunu ve bunun termodinamik ilkelerle birlikte yerçekimini doğurduğunu savunmaktadır. Böylece yerçekimi, hem Newton mekaniğinde tanımlandığı biçimiyle kütleler arası çekimi hem de Einstein'ın alan denklemlerini içerecek şekilde kapsamlı biçimde yeniden yorumlanmaktadır. Bu model ayrıca, kozmolojik sabitin fiziksel kökenine ve karanlık maddeye duyulan ihtiyaca alternatif açıklamalar getirerek, yerçekimini evrenin yapısal sürekliliğini sağlayan temel bir kozmik kuvvet olarak konumlandırmaktadır.⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ A. Schlatter – R. E. Kastner, *Gravity from Transactions: Fulfilling the Entropic Gravity Program*, Journal of Physics Communications 7/065009 (2023), 1–12.

Bununla birlikte, klasik genel görelilik yaklaşımı ile kuantum alan kuramı arasındaki uyumsuzluk, yerçekiminin doğasına dair kuramsal arayışları hâlen çözümsüz bırakmaktadır. Bu noktada Mikko Partanen (d. 1982) ve Jukka Tulkki (d. 1936)'nin geliştirdiği kuantum yerçekimi teorisi, söz konusu kuvveti bir ölçüm kuramı (gauge theory) çerçevesinde tanımlayarak diğer temel etkileşimlerle aynı zeminde birleştirmeyi amaçlamaktadır. Yerçekiminin, enerjisi olan parçacıklar arasında gravitasyonel alan aracılığıyla gerçekleşen bir etkileşim olarak ele alındığı bu yaklaşımda, klasik eğri uzay-zaman geometrisi, düz uzay-zamanda tanımlanan kuantum alanların beklenti değerlerinden türetilmektedir. Böylece yerçekimi yalnızca makroskopik düzlemde işleyen klasik bir kuvvet olmaktan çıkarılarak, doğrudan kuantum düzeyde işleyen ve evrensel geçerliliğe sahip bir kozmik kuvvet biçiminde yeniden tanımlanmaktadır. Teorinin başarılı olması hâlinde, kara deliklerdeki tekilikler ile evrenin ilk anlarına dair açıklamaların eksik kaldığı alanlarda yeni bir kuramsal bütünlük sağlanacak; yerçekimi de elektromanyetizma ve nükleer kuvvetler gibi doğanın birleşik yapısı içinde değerlendirilecektir.⁵⁸⁶

Yerçekimi, yalnızca kütlelerin birbirini çekmesinden ibaret değildir; evrenin temel örgüsünü kuran, mikroskobik ve makroskobik düzeylerde işleyen kapsayıcı bir kozmik etki alanı olarak değerlendirilmektedir. Bu fizikî çerçeve, Kur'an'da göklerin ve yerin belli bir ölçü ve denge üzerine yaratıldığına dair âyetlerin tefsirlerinde de karşılık bulmuş; müfessirler söz konusu kozmik düzeni ilahî kudretin bir yansıması olarak yorumlamışlardır. Bu nedenle, bundan sonraki bölümde yerçekimi olgusunun Kur'an'daki denge vurgusu ve ilgili âyetlerin tefsiri yaklaşımları bağlamında nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır.

Kur'an-ı Kerîm'de yerçekimi kavramı doğrudan zikredilmese de göklerin ve yerin yaratılışına, bunların dengeli ve düzenli işleyişine dair âyetlerde kozmik düzene işaret eden unsurlar bulunmaktadır. Bu tasvirler, modern bilimde “çekim kuvveti” olarak adlandırılan olgunun ilahî kudret çerçevesinde yorumlanmasına imkân vermektedir. Nitekim gök cisimlerinin itaatkâr bir şekilde belirli yörüngelerde hareket etmeleri ve evrenin düzeninin sürekli korunması hem klasik hem de modern tefsirlerde görünmez bir kuvvete, yani ilahî nizamın yansıması olan çekim kanununa bağlanmıştır. Bu bağlamda çeşitli müfessirler, ilgili âyetleri yorumlarken göklerin direksiz yükselmesi, yerin ve göğün ilahî emre boyun eğmesi, gök cisimlerinin süreklilik arz eden hareketleri gibi hususları “tabiatın itaati” yahut “ilahî kudretin kanunu” şeklinde değerlendirmişlerdir. Böylece Kur'an'ın kevnî âyetleri hem metafizik hem de fiziksel düzlemde kozmik çekim yasasıyla ilişkilendirilmiştir.

⁵⁸⁶ Mikko Partanen – Jukka Tulkki, *Gravity Generated by Four One-Dimensional Unitary Gauge Symmetries and the Standard Model*, Reports on Progress in Physics (2025), 1–5.

“*Sonra*” ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ۖ قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ *duman hâlinde olan göğe yöneldi. Ona ve yere: ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin!’ dedi. İkisi de: ‘İsteyerek geldik’ dediler*”⁵⁸⁷ âyeti, kozmik yapının çekim kuvvetiyle vücuda gelişi bağlamında yorumlanmıştır. Buradaki ilahî hitabın, yer ve göğe yöneltilmiş bir emir olduğu ve bu iki varlığın, kendilerinde yaratılması murad edilen unsurları kabul ederek yaratılış sürecine girdikleri belirtilmiştir.⁵⁸⁸ Gök ve yerin bu itaati, kozmik yapılar açısından süreklilik arz eden bir düzene işaret etmektedir. Bu itaat, gök cisimlerinin fiziksel anlamda çekim kuvvetiyle açıklanmış ve söz konusu hareketin zorlamadan değil, yaratılışa uygun tabî bir eğilimle gerçekleştiği vurgulanmıştır.⁵⁸⁹ Bu bağlamda taşın zorlayıcı bir kuvvetle yukarı fırlatılmasına rağmen Dünya’nın çekim alanı nedeniyle tekrar düşmesi örneği verilmiş; Dünya’nın da Güneş’in çekim kuvvetiyle düzenli bir şekilde onun yörüngesinde dönmesinin aynı ilahî düzene işaret ettiği ifade edilmiştir.⁵⁹⁰ Benzer şekilde göklerin ve yerin yaratılışının, ilahî kudrete karşı tabî bir itaatle gerçekleştiği, bu itaatin fiziksel yapıların zorlanmaksızın kendi tabiatlarına uygun bir düzene göre hareket ettiklerini ortaya koyduğu belirtilmiştir.⁵⁹¹ Böylece taşın yere düşmesi, dünyanın güneş etrafındaki hareketi ve bu hareketlerin çekim kuvvetiyle belirlenmiş olması, itaatin kozmik düzeyde sürekli ve zorunlu olduğuna delil kabul edilmiştir.

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ *Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’a istivâ eden, geceyi durmadan kovalayan gündüzle örten, güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğdirendir. Bilin ki yaratmak da emretmek de O’na mahsustur. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir*”⁵⁹²; *اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمُوتَ بَعِيرَ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ* *Allah, gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra Arş’a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdirendir. Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gitmektedir. O, her işi düzenler, âyetleri birer birer açıklar; Rabbimize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için*”⁵⁹³ âyetleri de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu âyetler, göklerin fiziksel bir dayanağa bağlı olmaksızın boşlukta tutulduğunu ve bunun yalnızca Allah’ın kudretiyle mümkün olduğunu

⁵⁸⁷ Fussilet 41/11.

⁵⁸⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 20/391-392.

⁵⁸⁹ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru l-Merâgî*, 24/112

⁵⁹⁰ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâ ‘irü l-Kur‘ân*, 34.

⁵⁹¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri l-Kur‘ân*, 19/108

⁵⁹² A‘râf 7/54

⁵⁹³ Ra‘d 13/2

göstermektedir.⁵⁹⁴ Benzer şekilde *اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَحَّرَ* “Gökleri, gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yarattı. Yeryüzünde sizi sarsmaması için sağlam dağlar yerleştirdi. Orada her çeşit canlıyı yaydı. Gökten de su indirdik, böylece orada her türden güzel bitkiler yetiştirdik”⁵⁹⁵ şeklindeki âyet de aynı doğrultuda açıklanmıştır. Bu bağlamda *هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “O’dur ki, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak düzenledi. O, her şeyi bilendir”⁵⁹⁶ âyeti de çekim kuvveti ve kozmik düzen tartışmalarında gündeme getirilmiştir. Göklerin direksiz bir şekilde durmasının bilimsel açıdan yerçekimi kuvvetiyle açıklanabileceği ifade edilmiştir. Ancak bu durumu yalnızca fiziksel bir yasa olarak değerlendirmek eksik görülmüş; söz konusu kuvvetin Allah’ın kudretinin ve melekler aracılığıyla sürdürülen ilahî sistemin bir tezahürü olduğu vurgulanmıştır.⁵⁹⁷

Çekim gücünün sınırsız olmadığını ve gezegenlerin belirli bir mesafede dengede kalmasını sağlayan karşıt bir gücün varlığını ileri süren açıklamalar da yapılmıştır. Buna göre gök cisimleri arasında bir çekim kuvveti bulunduğu, ancak bu gücün tabiat kanunları aracılığıyla işleyen bir ilahî düzeni temsil ettiği belirtilmiştir.⁵⁹⁸ Bu düzen, hem makro ölçekte (galaksiler, gezegenler) hem de mikro ölçekte (atom altı parçacıklar) aynı prensiplere göre işleyen ilahî bir tasarımın delili olarak yorumlanmaktadır.⁵⁹⁹ Bu noktada *الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ۚ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ* “Yedi göğü birbiriyle tam bir uyum içinde yaratan O’dur. Rahmân’ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; göz (kusur arayan) aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir”⁶⁰⁰ âyeti, evrendeki kusursuz düzenin ilahî kudretin delili olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Aynı şekilde *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır. O, her şeyi bilendir”⁶⁰¹ âyeti de bu sürekli ve mutlak kudreti ortaya koymaktadır. Böylece kâinattaki kozmik hareketlerin tamamı ilahî kanunlara tabi bir düzen olarak yorumlanmıştır.⁶⁰² Bu bağlamda *وَتَصْنَعُ الْمُؤَزِّينَ الْفَيْسُطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ۚ وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۚ وَكَفَىٰ بِنَا حُسْبِينَ*

⁵⁹⁴ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû 'l-Kebîr*, 18/186; 25/125

⁵⁹⁵ Lokmân 31/10

⁵⁹⁶ Bakara 2/29

⁵⁹⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2946-2951

⁵⁹⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 4/452

⁵⁹⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 2/27

⁶⁰⁰ Mülk 67/3-4

⁶⁰¹ Hadîd 57/3

⁶⁰² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 2/29

“Kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; hiçbir kimseye zerre kadar haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz”⁶⁰³ âyeti, kozmik düzende küçükten büyüğe her şeyin hesap ve denge esasına göre yaratıldığını göstermektedir. Tantâvî’ye göre “hardal tanesi”, ilahî yaratıştaki mutlak düzenin ve adaletin sembolü olarak değerlendirilmiştir.⁶⁰⁴

Yine وَالشَّعْعُ وَالْوُثْرُ “Çifte ve teke andolsun”⁶⁰⁵ âyeti de fiziksel düzenin matematiksel boyutuna işaret eden bir delil olarak yorumlanmıştır. Bunun yanında إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ “Şüphesiz Allah katında hak din İslâm’dır”⁶⁰⁶ ve إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا “Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri yok olmasınlar diye tutmaktadır. Eğer yok olacak olsalar, O’ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir, çok bağışlayıcıdır”⁶⁰⁷ âyetleri de göklerin ve yerin ilahî kudret tarafından sürekli korunup gözetildiğini bildirmektedir.⁶⁰⁸ Son olarak إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ “Şüphesiz Allah’ın hesabı çok hızlıdır”⁶⁰⁹ ifadesiyle birlikte, evrendeki tüm düzenin hem metafizik hem de fiziksel düzlemde ilahî denetim altında olduğu açıkça ortaya konmuştur. Bu açıklamalar, Tantâvî’nin Kur’an’daki kevnî âyetleri bilimsel verilerle paralel şekilde yorumlamasının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.⁶¹⁰ Böylece Kur’an’daki düzen tasviri, Newton’un evrensel çekim yasası ve Kepler’in gezegen hareketleri kanunları gibi modern bilimsel verilerle birlikte kozmik düzenin delili olarak sunulmuştur.

Kur’an’da yer alan kevnî âyetler, kozmik düzenin ilahî kudretle sürdürüldüğünü gösterirken Tantâvî bunları özellikle çekim kuvvetiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre göklerin direksiz yükselmesi, yer ve göğün ilahî emre boyun eğmesi ve gezegenlerin yörüngesel hareketleri, varlıkların tabiatları gereği sergiledikleri bir itaati yansıtmaktadır. Bu itaati, zorlamadan değil yaratılışa içkin bir düzenin sonucu olarak gören Tantâvî, en küçük parçacıktan galaksilere kadar bütün evreni ilahî kanunların işleyişine bağlamıştır. Newton’un evrensel çekim yasası ve Kepler’in gezegen hareketleri kanunlarını bu perspektiften değerlendiren Tantâvî, bilimsel verileri Kur’an’ın işaret ettiği tevhid ve kudret düşüncesiyle birleştirmiştir. Böylece kevnî âyetlerin hem imanî hakikatlere hem de modern bilimin ortaya koyduğu kozmik düzene ışık tuttuğunu vurgulamıştır.

⁶⁰³ Enbiyâ 21/47

⁶⁰⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri l-Kur’an*, 2/27

⁶⁰⁵ Fecr 89/3

⁶⁰⁶ Âl-i İmrân 3/19

⁶⁰⁷ Fâtır 35/41

⁶⁰⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri l-Kur’an*, 2/29

⁶⁰⁹ Âl-i İmrân 3/19

⁶¹⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri l-Kur’an*, 2/29

2.1.7 Dağların Jeolojik İşlevi

Dağlar, modern jeolojiye göre yer kürenin denge unsurlarındandır. Tektonik hareketler sonucu oluşan bu yapılar, levha sınırlarında dengeleyici bir işlev görmekte ve izostatik mekanizma çerçevesinde kökleriyle birlikte yer kabuğu üzerinde ağırlık merkezleri meydana getirmektedir. Son dönem araştırmalar, Kur'an'daki dağ tasvirlerinin bilimsel gerçekliklerle büyük ölçüde örtüştüğünü göstermektedir. Nitekim dağların yalnızca yüzeysel yükseltiler olmayıp derinlere uzanan kök yapıları sayesinde yer kabuğunun dengesini sağladıkları anlaşılmıştır.

Orojenez, yani dağ oluşumu, levha tektoniği bağlamında konverjan levha sınırlarında meydana gelen jeolojik bir süreçtir. Bu süreçte çarpışan levhaların arasında kalan tortul tabakalar sıkışarak buruşur, kıvrılır ve bindirmeli yapıların oluşumuna neden olur. Böylece kıvrımlı ve bindirmeli sıradağlar ortaya çıkar. Bu oluşumda magmatik faaliyetlerin, özellikle de volkanizmanın önemli bir katkısı bulunmaktadır.⁶¹¹ Modern jeolojik araştırmalar, dağların yalnızca yeryüzü üzerinde yükselen topografik şekiller olmadığını, aynı zamanda yerin derinliklerine doğru uzanan yapılar olduklarını ortaya koymuştur. Bu yapılar, "dağ kökü" olarak adlandırılan ve kimi zaman dağın yüzeydeki yüksekliğinin 10 ila 15 katına ulaşabilen kütlelerden oluşmaktadır. Örneğin zirvesi yaklaşık 9 kilometre yüksekliğe sahip Everest Dağı'nın, yerin altına doğru 125 kilometreden fazla uzanan bir kökü bulunduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda dağlar, çadırı sabitleyen kazıklar gibi, yeryüzü kabuğunun denge ve istikrarını sağlayan yapılar olarak tanımlanmaktadır. Dağların oluşumu, litosfer tabakalarının çarpışması ve daha sert olan tabakanın alttakini itererek kıvrılma sonucu yüzeye yükselmesiyle gerçekleşirken, alttaki tabaka derine doğru uzanarak yeraltında kök benzeri bir yapı oluşturur. Bu oluşum modeli, kıta ve okyanus dağlarında da geçerli olup, her iki türde de dağları destekleyen daha hafif ve düşük yoğunluklu maddelerden oluşan yapılar mevcuttur. Bu yapılar, Arşimet prensibine uygun olarak dağın kütlesini destekleyici işlev görmektedir. Dağların bu şekilde yer kabuğunun denge sistemini sağlaması, jeolojide "izostasi" terimiyle ifade edilmekte olup, bu kavram yerçekimsel kuvvetlerin yer kabuğu üzerindeki dengeleyici etkisine işaret eder. Konuyla ilgili olarak Frank Press'in Earth adlı temel jeoloji eserinde, dağların kazık biçiminde ve derinlemesine gömülü yapılar olduğu açıkça belirtilmiştir.⁶¹²

⁶¹¹ Türkay Ercan Şengöz, *Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim'deki Jeoloji Bilimi İle İlgili Olan Terimler, Kavramlar, Âyetler ve Açıklamalar*, Article, March 2019, 32.

⁶¹² Türkay Ercan Şengöz, *Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim'deki Jeoloji Bilimi ile İlgili Olan Terimler, Kavramlar, Âyetler ve Açıklamalar*, Mart 2019, 34.

Modern jeoloji verilerine göre dağların oluşumu, yer kabuğunu oluşturan levhaların manto üzerinde hareketine dayanmaktadır. Alfred Wegener (ö. 1930)'ın kıtasal sürüklenme teorisiyle temellendirilen bu görüş, daha sonra levha tektoniği kuramı ile açıklık kazanmıştır. Yaklaşık 100 km kalınlığındaki litosfer, kıtaları ve okyanus tabanlarını taşıyan levhalardan oluşmakta ve bu levhalar yılda birkaç santimetre hızla hareket etmektedir. Türkiye, Afrika, Avrasya ve Arap levhalarının kesişim noktasında yer almakta ve bu etkileşim hem dağ oluşumunu hem de sismik aktiviteleri belirleyen temel bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Dağ oluşumu, özellikle okyanusal levhaların karasal levhaların altına dalmasıyla gerçekleşmekte; bu bağlamda Nazca ve Güney Amerika levhaları arasındaki etkileşimle oluşan And Dağları ve Peru-Şili hendeği, levha tektoniğinin çarpıcı örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir.⁶¹³

Kıtasal çarpışma ve levha tektoniği konularında önemli katkılar sunan Peter Molnar (ö. 2022) ve Paul Tapponnier (ö. 2023) Himalaya Dağları'nın oluşumunu Hint levhasının Avrasya levhasına çarpmasıyla açıklamış ve bu süreci levha tektoniği kuramı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Bu çalışmalar, kıtasal levhalar arasındaki etkileşimin dağ oluşumundaki belirleyici rolünü ortaya koymuştur. Öte yandan Geoffrey E. H. Hudson (ö. 2008 [?]) ve Mark Richards (d.?), volkanik dağ oluşumuna odaklanarak sıcak noktalar (hot spots) ile levha sınırlarındaki volkanik faaliyetlerin yeryüzü şekillerinin oluşumunda etkili olduğunu vurgulamışlardır. Her iki yaklaşım da dağların oluşumuna ilişkin farklı tektonik mekanizmaları bilimsel olarak açıklamaktadır.⁶¹⁴ Hudson ve Richards ise sıcak nokta volkanizması ile levha etkileşimlerinin, özellikle Hawaii ve İzlanda gibi bölgelerdeki dağ oluşum süreçlerinin anlaşılmasında kritik bir rol oynadığını ifade etmektedir.⁶¹⁵

Haluk Nurbaki'ye göre dağ oluşumu, yer kabuğundaki çatlaklar ve bu çatlaklar boyunca gerçekleşen levha etkileşimleriyle doğrudan ilişkilidir. Okyanus ve kara kabuğunun çatlak hatlarında karşılaşması, örneğin Peru-Şili diliminde olduğu gibi, kenar göçmeleri boyunca sıradağların meydana gelmesine neden olur. Okyanus ortasından yükselen manto kökenli maddeler yoğunlaşarak dilimler hâlinde kalınlaşırken, bazı bölgelerde (örneğin Tonga çukuru) okyanus diliminin yer altına gömülmesiyle çukurlar oluşur. Bu yapılar, “dilim tektoniği” olarak adlandırılan bir görüşü desteklemekte; deniz ve kara zemininde dilim benzeri yapılar oluşturan

⁶¹³ Cahit Helvacı, “Güney Amerika'daki And Dağlarının Tektonik ve Volkanik Gelişimine Bağlı Borat ve Diğer Tuz Yataklarının Oluşumu”, *Jeoloji Mühendisliği Dergisi* 41 (1992), 1; Türkay Ercan Şengöz, *Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim'deki Jeoloji Bilimi ile İlgili Olan Terimler, Kavramlar, Ayetler ve Açıklamalar*, Mart 2019, 37.

⁶¹⁴ Peter Molnar ve Paul Tapponnier, “Cenozoic Tectonics of Asia: Effects of a Continental Collision: Features of Recent Continental Tectonics in Asia Can Be Interpreted as Results of the India-Eurasia Collision”, *Science* 189 (1975), 3.

⁶¹⁵ Richard K. Bono, John A. Tarduno ve Hans-Peter Bunge, “Hotspot Motion Caused the Hawaiian-Emperor Bend and LLSVP's Are Not Fixed”, *Nature Communications* 10/1 (2019), 5.

çatlakların yaklaşık 95 km derinliğe kadar etkili olduğu kabul edilmektedir. Büyük dağ sistemlerinin, bu çatlak sınırlarına yaklaşan kıtaların çarpışması sonucu oluştuğu; Urallar, Himalayalar ve Endonezya takımadaları gibi örneklerle açıklanmaktadır. Bu süreçte temel etkenin yer altındaki manyetik güçler olduğu ifade edilmekte, kabuk dilimlerinde hem uzaklaşma hem de üst üste binme şeklinde hareketlerin oluştuğu belirtilmektedir. Nurbaki'ye göre bu çatlaklar ve dönüşümlü yığılmalar sonucunda dağlar teşekkül ederken, bu olayların temelinde magmadaki alternatif manyetik yönelimlerin ve yer altındaki nikel-demir bileşimlerinin oluşturduğu değişken manyetik alanların etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'da çatlakların zikredilmesindeki hikmet, arzın içindeki manyetik ateşin dönüşümlü dengesine işaret edilmesidir.⁶¹⁶

Kur'an'da dağlar, yeryüzünün dengesini sağlayan ve onun sarsılmasını engelleyen ilahî unsurlar olarak zikredilmiştir. Âyetlerde onların sabitlik ve istikrarı vurgulanmakta, “kazıklar” şeklindeki nitelendirmelerle kozmik düzenin birer parçası oldukları ifade edilmektedir. Bu tasvirler, dağların yalnızca doğal yapılar olarak değil, aynı zamanda ilahî kudretin ve hikmetin delilleri olan kevnî âyetler şeklinde değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Müfessirler, ilgili âyetleri yorumlarken dağların yapısal özellikleri kadar, insana tefekkür imkânı sunan metafizik boyutlarını da öne çıkarmışlardır.

Kur'an-ı Kerîm'de dağlar yalnızca fiziksel yapılar olarak değil, aynı zamanda kozmik dengeyi sağlayan sabitleyici unsurlar olarak tasvir edilmektedir. *وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رُبْسًا أَنْ تَنبِتْ بِهِمُ وَالْأَنْهَارُ* *وَالْيَاقُوتُ وَالْجَبَالُ كَيْفَ نُصِبَتْ* *“Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişler?”*⁶¹⁷ ve *“Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişler?”*⁶¹⁸ gibi âyetler, dağların yaratılışındaki hikmeti, sabitlik ve ilahî kudreti gözler önüne sermektedir. Bu âyetlerin açıklamasında dağların yere sağlamca yerleştirildiği, eğilmedikleri ve kaymadıkları belirtilmiş; onların sabit yapılarının yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda Allah'ın kudretine işaret eden kevnî âyetler olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca yapısal ve fonksiyonel yönlerinin insanı aklî tefekküre sevk eden, tevhid inancını destekleyen unsurlar olarak değerlendirilmesi dikkat çekicidir.⁶¹⁹ Dağların işlevleri, insanların günlük hayatıyla da ilişkilendirilmiştir. Özellikle yerleşim ve yolculuk açısından doğal kolaylık sağlamaları, yağmurlar aracılığıyla bitkilerin sulanmasına ve hayvanların su ihtiyacının

⁶¹⁶ Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, 302.

⁶¹⁷ Nahl 16/15

⁶¹⁸ Gâşîye 88/19

⁶¹⁹ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 31/145.

karşılanmasına vesile olmaları, çöllerde ve ıssız arazilerde yol gösterici işaretler olmaları bu bağlamda zikredilmiştir.⁶²⁰

Âyetlerde dağların göğe doğru yükselişi ve yere nasıl dikildikleri üzerinde durulmuş; onların yeryüzünün düzeni ve istikrarı için hayati rol üstlendikleri, bu yönleriyle Allah'ın kudretini ve hikmetini kavramaya imkân tanıyan bir tefekkür alanı sundukları ifade edilmiştir. Bu tefekkürün ölümden sonra dirilişin mümkün olduğunu anlamaya da vesile olacağı belirtilmiştir.⁶²¹ Modern dönemde yapılan yorumlarda dağların sürekli göz önünde bulunmaları, ihtişam ve sabitlikleriyle insanı düşündürmeleri ve Allah'ın kudretine işaret eden kevnî âyetler olarak değerlendirilmesi gerektiği dile getirilmiştir.⁶²² Çağdaş tefsirlerde dağların farklı türleri üzerinde ayrıntılı durulmuş; volkanik, buzul, bitki örtülü ya da rüzgârla şekillenen dağların her birinin Allah'ın kudret ve hikmetine işaret eden deliller olduğu vurgulanmıştır. Dağların lav püskürterek yeryüzünün şekillenmesine katkı sağlaması, yüksekliğinin yağış rejimini etkilemesi, buzul çağlarıyla ilişkisi, aşınma süreçleriyle vadilerin ve ovaların oluşması, karların erimesiyle nehirlerin beslenmesi ve su kaynaklarının büyük ölçüde dağlardan doğması bu kapsamda değerlendirilmiştir.⁶²³

“O, sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi...”⁶²⁴ âyeti ise dağların yeryüzünün dengesini sağlayan ve sarsıntıları engelleyen sabitleyici unsurlar olduğunu göstermektedir. Aynı bağlamda nehirlerin ve yolların yaratılışının da insanların hayatını kolaylaştırmak amacıyla ilahî bir düzen içerisinde gerçekleştiği belirtilmiştir.⁶²⁵ Bazı açıklamalarda dağların işlevi yeryüzünün küresel yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Eğer dünya tamamen düzgün bir küre olsaydı, en küçük bir etkiyle dönmeye başlayabileceği; fakat dağların ağırlıklarıyla merkeze yönelerek bu dönüşü engellediği ifade edilmiştir. Bu bağlamda dağlar, yeryüzünün devrilmesini ve kaymasını önleyen ilahî kazıklar olarak anlaşılmıştır.⁶²⁶ Dağların ayrıca ırmaklar ve yollarla birlikte hayatın devamlılığı için vazgeçilmez unsurlar olduğu, yön tayininde doğal nirengi noktaları işlevi gördükleri de dile getirilmiştir.⁶²⁷

Kur'an'da “وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ ثَمَرٌ مِّمَّا السَّحَابُ صَنَعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ” *“Dağlara bakarsın da onları donmuş sanırsın; oysa onlar bulut gibi geçip gider. Bu, her şeyi sapasağlam yapan*

⁶²⁰ Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 30/137.

⁶²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 7/177.

⁶²² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 10/447.

⁶²³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 25/163-168.

⁶²⁴ Nahl 16/15

⁶²⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 8/83.

⁶²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 20/189-192.

⁶²⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/97.

Allah'ın sanatıdır”⁶²⁸ âyeti, dağların aslında sabit değil, hareket hâlinde olduğunu göstermektedir. Bu ifade, modern jeolojideki levha tektoniği teorisiyle ilişkilendirilmiş; yerkabuğunu oluşturan levhaların süregelen hareketiyle dağların da yavaş ama sürekli bir dinamizm içinde oldukları ortaya konulmuştur. Âyetin sonunda yer alan “*Bu, her şeyi mükemmel yapan Allah'ın sanatıdır*” ifadesi ise bu düzenin rastgele değil, ilahî hikmet çerçevesinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır.⁶²⁹

Klasik tefsirlerde dağlar, yeryüzünün sarsılmasını engelleyen sabit ve sarsılmaz unsurlar olarak değerlendirilmiş, bu yönleriyle ilahî kudretin kevnî âyetleri olarak görülmüştür. Modern yorumlarda ise bu yaklaşım genişletilerek dağların yağış rejimine katkısı, bitki ve hayvanların su ihtiyacını karşılaması, yol gösterici olmaları gibi tabii faydalarına vurgu yapılmıştır. Tantâvî Cevherî'nin yaklaşımı ise bu yorumlarla benzer şekilde dağların istikrar ve dengeyi sağlayan yapılar olduğunu teyit eder; ancak onlardan farklı olarak dağları ayrıntılı biçimde sınıflandırması, levha tektoniğiyle örtüşen açıklamalar yapması ve dağların dinamik işleyişine dikkat çekmesiyle öne çıkar. Böylece Tantâvî, klasik yorumların metafizik boyutunu korurken modern jeoloji verilerini tefsire dâhil etmiş, dağların kevnî âyet olarak hem teolojik hem de bilimsel açıdan bütüncül bir anlam taşıdığını ortaya koymuştur.

2.1.8 Yeryüzünün Tektonik Süreçleri

Yerkürenin oluşumu, katmanlı yapısı ve işleyişi modern jeolojinin temel inceleme alanları arasında yer almaktadır. Depremler, fay hatları, magma hareketleri ve dağ oluşumları gibi süreçler, yerkabuğunun dinamik yapısını ortaya koymakta; içsel enerji akışı ve tektonik hareketlerle sürekli bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmektedir. Bu bağlamda jeolojik araştırmalar, dünyanın homojen olmayan katmanlardan oluştuğunu, bu katmanların birbirleriyle etkileşim içinde bulunduğunu ve yeryüzünün sürekli bir inşa süreci içerisinde olduğunu göstermektedir.

Modern jeoloji, depremleri tektonik plakaların hareketleriyle ilişkilendirmekte; bu plakaların sürtünmesi veya ayrılması sonucunda biriken enerjinin aniden açığa çıkmasıyla sismik olayların meydana geldiğini belirtmektedir. Deprem riski, sismik aktivitelerin yoğun olduğu bölgelerde yapılan analizlerle değerlendirilmekte; bu da yapılaşma ve toplumsal hazırlık açısından önemli veriler sunmaktadır. Günümüzde sismik ağlar ve ölçüm cihazları sayesinde depremler sürekli izlenmekte ve erken uyarı sistemleri geliştirilmektedir. Bu gelişmeler,

⁶²⁸ Neml 27/88

⁶²⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'an*, 13/282-284

insanların doğal afetlere karşı bilinçli ve tedbirli olmalarını, aynı zamanda çevreyi koruma sorumluluklarını hatırlatmaktadır.⁶³⁰ Fay hatları, tektonik plakaların temas ya da sürtünme bölgelerinde yer alan kırılma zonlarıdır. Bu hatlar boyunca meydana gelen ani yer değiştirmeler, büyük miktarda enerjinin açığa çıkmasına ve sismik dalgaların yerkabuğuna yayılmasına neden olur.⁶³¹ Volkanik ve tektonik süreçler, yeryüzündeki sismik aktivitelerin başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Özellikle deniz tabanında meydana gelen derin odaklı depremler, okyanus altındaki levha hareketlerinin bir sonucu olarak oluşmakta ve bu olaylar, büyük ölçekli tsunamilerin oluşumuna zemin hazırlayabilmektedir. Öte yandan, volkanik faaliyetlerle ilişkili depremler ise magma hareketleri ve volkan içi basınç değişimleriyle doğrudan bağlantılıdır. Magmanın yüzeye yükselmesi veya patlamalar, çevredeki kayaçların kırılmasına ve bunun sonucunda yer sarsıntılarına yol açmaktadır.⁶³²

Haluk Nurbâkî (ö. 1997), ⁶³³ وَأَلْأَرْضُ ذَاتُ الصَّدْعِ âyetinde geçen “sad” (صَدْعٌ) kelimesini “yarılmak” ve “zorlukları aşmak” anlamlarıyla açıklayarak, kelimenin *şakk* (شَقٌّ) ve *infîtar* (انْفِطَارٌ) gibi fiillerle eşanlamlı olduğunu belirtmektedir. Ardından, yeryüzünün yapısına dair mevcut bilimsel bilgileri özetlemekte ve bu bağlamda yeryüzünün derinliklerine dair insan bilgisinin sınırlılığına dikkat çekmektedir. Dünya yüzeyinin yalnızca yaklaşık 30 km derinliğe kadar doğrudan araştırılabildiğini belirten müellif, buna rağmen katmanlı yer yapısına ilişkin şu bilimsel modeli sunmaktadır: En dış tabaka olan yer kabuğu (toprak, kaya ve su) ortalama 40 km kalınlığındadır. Yer kabuğunun altında sırasıyla üst manto (yaklaşık 600 km derinlikte) ve alt manto (yaklaşık 3000 km derinlikte) bulunmaktadır. Bu manto tabakalarında şiddetli konveksiyonel akımlar meydana gelmekte, bu da magma ile yer kabuğu arasındaki sıvı-katı ilişkisini ortaya koymaktadır. Yer kabuğunun altında, yaklaşık 2000 km kalınlığında sıvı hâlde bir katman bulunmaktadır. Bunun daha da altında, yarıçapı yaklaşık 1200 km olan ve demir-nikel karışımı bir yapıdan oluştuğu varsayılan iç çekirdek yer almaktadır. Nurbakî’ye göre yer kabuğu, magmanın üzerinde son derece yavaş hareket eden bir tekne gibi yüzmektedir. Bu hareket, kabukta zayıf ve güçlü noktalar oluşturmakta, bu noktalar boyunca fay hatları oluşmakta ve bu hatların iki yanında dağ sıraları şekillenmektedir. Ayrıca, magmanın sıcaklığı ve manyetik etkileri, kıtaların ve denizlerin şekillenmesinde belirleyici rol oynamaktadır. Müellif,

⁶³⁰ Samuel Warren Carey, *The tectonic approach to continental drift* (Hobart: Geology Department, University of Tasmania, 1958), 177–335.

⁶³¹ Carey, *The tectonic approach to continental drift*, 179; United States Geological Survey, *Faults, earthquake geology, and special earthquake studies*, t.y., <https://www.usgs.gov/programs/earthquake-hazards/science/faults-earthquake-geology-and-special-earthquake-studies> (erişim 12 Mayıs 2025).

⁶³² United States Geological Survey, *Faults, earthquake geology, and special earthquake studies*.

⁶³³ Târık 86/13.

günümüzdeki yeryüzü şekillerinin bu iç dinamik süreçlerin bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir.⁶³⁴

Haluk Nurbaki, ilgili âyeti açıklarken, yeryüzünde meydana gelen büyük tektonik çatlaklara dikkat çekmekte ve bu çatlakların jeolojik tarih içerisindeki rolünü bilimsel verilerle ortaya koymaktadır. Müellife göre, yaklaşık 200 milyon yıl önce konveksiyon akımları, bugünkü Kuzey Atlantik çevresinde yer kabuğunda büyük bir yarık oluşturmuş, bu yarık zamanla genişleyerek kıtaların birbirinden ayrılmasına neden olmuştur. Bu ayrılma süreci 50 milyon yıl önce tamamlanmış ve bugünkü kıtasal düzen meydana gelmiştir. Nurbaki, bu tektonik ayrılmaların kalıntısı olan fay hatlarının hâlen yeryüzünde mevcut olduğunu ve üç büyük ana çatlak hattı oluşturduğunu belirtir. Bunlardan ilki, Atlas Okyanusu’nun kuzeyinden başlayarak Antarktika’ya kadar uzanır. İkinci büyük fay hattı, Amerika kıtalarının batı kıyılarını izleyerek Büyük Okyanus boyunca ilerler. Üçüncü önemli fay hattı ise kara parçalarının altından geçerek Anadolu’yu da kapsayacak şekilde uzanır. Bu üç ana çatlığa ek olarak, daha kısa çatlaklar da mevcuttur. Müellif, bu fay hatlarının çevresinde meydana gelen jeolojik olayların, yalnızca magmanın tazyikiyle oluşan yüzey kırılmaları olmadığını; aksine bu bölgelerdeki dağ oluşumlarının, sanki çatlakların iki yanını ilahi bir biçimde örten tabii bir düzenlemeyi yansıttığını ifade etmektedir. Yeryüzündeki bu çatlakların yalnızca yıkım değil, aynı zamanda yeni yapılar ve şekiller doğurduğu vurgulanmaktadır.⁶³⁵ Müellif, bu tektonik çatlakların yalnızca jeolojik bir hadise değil, aynı zamanda yeni yapıların ortaya çıkmasına vesile olan ilahî bir düzenin yansıması olduğunu belirtmektedir. Bu noktadan sonra, Kur’an’da yer alan ilgili âyetlerin bu bağlamda nasıl ele alındığı incelenecektir.

Kur’an’da yeryüzünün yapısı ve işleyişi, farklı bağlamlarda “yarılma” kavramıyla ilişkilendirilmiş ve bu ifade müfessirler tarafından çok katmanlı biçimde yorumlanmıştır. Klasik kaynaklarda “arzin yarılması” genellikle bitkilerin topraktan çıkışı ve rızkın temini gibi biyolojik süreçlere işaret eden bir kevnî delil olarak ele alınmıştır. Bunun yanında yer yüzeyindeki çatlaklar, vadiler ve geçitler gibi coğrafi unsurlar da bu kapsamda değerlendirilmiş; ayrıca ölüm sonrası dirilişle bağlantılı ontolojik boyutlar gündeme getirilmiştir. Böylece “arzin yarılması” kavramı hem tabiatın işleyişine hem de metafizik hakikatlere atıfta bulunan çok boyutlu bir ifade olarak anlaşılmıştır.

Kur’an-ı Kerîm’de وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ “*Geri döndürme özelliğine sahip göğe andolsun; yarılıp yarılmaya uygun olan yere andolsun; şüphesiz bu, ayırt edici kesin*

⁶³⁴ Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, 298-299.

⁶³⁵ Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, 300.

bir sözdür."⁶³⁶ ifadesi, klasik yorumlarda farklı açılardan ele alınmış ve çok yönlü anlam katmanlarıyla açıklanmıştır. Bu yorumlar biyolojik, coğrafi ve ontolojik düzlemler etrafında şekillenmektedir. Bazı açıklamalarda göğün "dönüş" özelliği yağmurun döngüsel olarak yeryüzüne inişiyle ilişkilendirilmiş, yeryüzünün yarılması ise bitkilerin topraktan çıkışı olarak yorumlanmıştır. Böylece gök ve yerin döngüsel işlevi, kevnî düzenin sürekliliğini gösteren bir delil kabul edilmiştir.⁶³⁷ "Sad" kelimesi sözlükte "yarılmak" anlamına gelmekte olup, Kur'an'da "dağılmak" ve "ayrılmak" bağlamlarında da kullanılmıştır.⁶³⁸ Bu kapsamda yerin yarılması, kimi yorumlarda bitkilerin ve ağaçların çıkışı, kimi yorumlarda dağlar arasındaki geçitlerin oluşması, kimi yorumlarda ise bitkilerin toprağı yarararak çıkışı olarak ele alınmıştır. Bu farklı anlam katmanları bir arada düşünüldüğünde, yağmur ve bitki baba-anne metaforuyla ilahî nimetlerin kaynağı olarak değerlendirilmiştir.⁶³⁹

Yerin yarılması ayrıca insanların ve hayvanların hayatlarını sürdürebilmesi için temel olan ürünlerin yetişmesine, ağaç ve meyvelerin varlığına işaret eden bir kevnî delil olarak da görülmüştür. Bu bağlamda *"Sonra toprağı yara yara yardık"*⁶⁴⁰ âyetine yapılan atıf, arzın sad'ının doğrudan rızıkla ilişkilendirildiğini göstermektedir.⁶⁴¹ Diğer yorumlarda ise "sad" daha yapısal-coğrafi bir anlam kazanarak vadiler, hendekler ve yollar gibi yeryüzündeki fiziksel yarıklara işaret etmiş; ayrıca tasavvufî bir yaklaşımla kabir âlemi ile ahiret arasındaki metafizik geçişin sembolü şeklinde değerlendirilmiştir. Böylece kavrama hem biyolojik hem coğrafi hem de ontolojik derinlik kazandırılmıştır.⁶⁴² Bunun yanında "arzın yarılması" ifadesi, toprağın çatlamasıyla filizlerin ortaya çıkması ve sulama amacıyla açılan hendeklerle yeryüzünün şekillendirilmesine işaret ettiği gibi, kıyamet anında yerin yarılarak içindikileri dışarı çıkarmasına da gönderme yapan çift yönlü bir delil olarak yorumlanmıştır.⁶⁴³

Tantâvî Cevherî ise bu âyeti açıklarken yeryüzünün gökyüzüyle birlikte ilahî düzende belirli işlevler üstlendiğini vurgulamış; toprağın yarılmasıyla hayatın fişkırması ve bitkilerin yeşermesini gökten inen yağmurla doğrudan ilişkilendirmiştir. Ona göre arzın sad'ı, gök ile yer

⁶³⁶ Târik, 86/12

⁶³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/302-306

⁶³⁸ "فَإِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَئِيمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يُصَدُّعُونَ *"Şimdi sen, Allah katından, önlenemez bir gün gelmeden önce bütün varlığınla o sağlam dine yönel. O gün onlar birbirlerinden ayırt edileceklerdir."* (Rûm, 30/43)

⁶³⁹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 31/123

⁶⁴⁰ Abese 80/26

⁶⁴¹ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 30/117

⁶⁴² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/528-529

⁶⁴³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/413

arasındaki karşılıklı etkileşimi gösteren bir kevnî işarettir. Bu bağlamda yeryüzünün canlılık üretme fonksiyonu, kevnî âyetler üzerinden tefekkürün bir vesilesi olarak değerlendirilmiştir.⁶⁴⁴

Klasik tefsirlerde “arzın yarılması” ifadesi genellikle bitkilerin topraktan çıkışı, coğrafi yapının çatlaması veya ölüm sonrası dirilişe geçiş gibi biyolojik, coğrafi ve ontolojik düzlemler üzerinden yorumlanmıştır. Bu yaklaşımların ortak noktası, yerin yarılmasını ilahî kudretin kevnî delillerinden biri olarak görmeleridir. Tantâvî Cevherî’nin yorumu da bu çizgiye dâhil olmakla birlikte, onun açıklamaları tabiat-hayat etkileşimini merkez alması bakımından farklılık arz eder. Klasik yorumlarda daha çok yağmur ve bitki üretimi üzerinden rızık düzenine işaret edilirken, Tantâvî bu süreci gök ile yer arasındaki döngüsel ilişkinin bir parçası olarak ele alır ve kevnî âyetler üzerinde tefekkürü ön plana çıkarır. Böylece onun yaklaşımı, klasik yorumların anlam katmanlarını korumakla beraber, modern bir bilinçle tabiatı gözlemlemeyi ve ilahî düzenin işleyişine dikkat çekmeyi merkeze alarak diğerlerinden ayrılmaktadır.

2.1.9 Dünya’nın Kozmik Konumu ve Özellikleri

Dünya’nın kozmik düzlemdeki konumu ve fiziksel özellikleri, tarih boyunca farklı kültür ve medeniyetlerde çeşitli şekillerde algılanmıştır. Antik dönemden itibaren gezegenin şekli, hareketi ve yapısına dair teoriler geliştirilmiş; bu çabalar, zamanla gözlemsel astronomi ve kozmolojiyle daha sistematik bir hâl almıştır. İslam dünyasında da Kur’an-ı Kerim’in işaretleri ve ilmî merakın etkisiyle yerküreye dair özgün yorumlar ortaya konmuş; özellikle Orta Çağ İslam âlimleri, dönemin kozmolojik bilgi birikimine önemli katkılar sunmuştur. Bu bölümde, Dünya’nın şekline ve yapısına dair tarihî yaklaşımlar ile İslam düşüncesindeki yerküre tasavvuru ele alınacaktır.

İnsanlığın varoluşundan itibaren, yaşanan gezegen olan Dünya’ya dair sorular ve tasavvurlar, farklı dönemlerde bireylerin ve toplumların zihnini meşgul eden temel meselelerden biri olmuştur. Bu bağlamda, tarihsel süreç içerisinde çeşitli uygarlıkların Dünya’nın biçimi hakkında farklı görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Bu görüşlerden biri olan “düz Dünya” inancı, insanlık tarihinin en erken yazılı belgelerinde dahi izlenebilmektedir. Antik çağlarda yaygın olan bu inanca göre Dünya; üzerinde yaşanan, okyanus üzerinde yüzen düz bir tabaka olarak tahayyül edilmekteydi. Gökyüzü ise bu düz yapının üzerine yerleşmiş, ters çevrilmiş bir kâse biçiminde düşünülmekteydi. Benzertamya’nın erken dönem kozmolojik anlayışında da benzer bir yaklaşım benimsenmiş; Dünya, sular üzerinde konumlanan düz bir disk şeklinde tasvir edilmiştir. Bu anlayış, daha sonra Anaksimandros (ö. MÖ 546) ve Hekataios (ö. MÖ 476) gibi

⁶⁴⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevher fî Tefsiri ’l-Kur ’an*, 25/125-128.

erken dönem Yunan düşünürlerinin coğrafi temsillerine de kaynaklık etmiştir. “Coğrafyanın babası” olarak anılan Hekataios’un hazırladığı haritaların çoğunda bu dairesel düzlem modeli esas alınmıştır. Söz konusu tasavvurların şekillenmesinde, dönemin bilimsel donanımı ve bilgi edinme imkânlarının sınırlılığı belirleyici olmuştur.⁶⁴⁵

Düz dünya düşüncesi, esasen Mezopotamya'ya dayanan bir mit olmakla birlikte, Antik ve Orta Çağ dönemlerinde birçok coğrafyacı, düşünür ve seyyah Dünya'nın küresel bir yapıya sahip olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, Dünya'nın şeklinin yuvarlak olduğu fikrinin, Antik Yunan döneminde MÖ 6. yüzyılda Pisagor (ö. MÖ 495)'a dayandırıldığı belirtilmektedir.⁶⁴⁶ Antik Çağ boyunca, yıldızların konumlarını gözlemleyen denizciler için Dünya'nın küresel bir yapıya sahip olduğuna dair pek çok kanıt bulunmaktaydı. Gezinler, kuzeyden güneye doğru ilerlediklerinde takımyıldızların ufkun üzerinde yükseldiğini ve Ay tutulmaları sırasında Dünya'nın Ay üzerindeki gölgesinin dairesel biçimini müşahade edebilmekteydi. MÖ 350 yıllarında Aristoteles (ö. MÖ 322), Ekvator'dan uzaklaştıkça gökyüzünde daha fazla takımyıldızın görülmesi olgusuna dayanarak Dünya'nın küresel bir şekle sahip olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles ayrıca, kuzey bölgelerinde görünmeyen ancak Mısır ve Kıbrıs'ta gözlemlenebilen yıldızların varlığını örnek vererek, bu durumun yalnızca eğimli bir yüzeyde mümkün olabileceğini ve Dünya'nın büyük olmayan bir küre şeklinde bulunmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre, aksi bir durumda bu kadar küçük bir yer değişiminin gözlemlenmesi mümkün olmayacaktır. Öte yandan, yerçekimi de Dünya'nın yuvarlak olduğuna işaret eden başlıca kanıtlar arasında gösterilmektedir.⁶⁴⁷ Ünlü bilim insanı Batlamyus (ö. M.S. 168) (Ptolemaios), *Almagest* adlı eserinde Dünya'nın küresel şekline ilişkin çeşitli deliller ileri sürmüştür. Bu delillerden biri, denizde açığa doğru yol alan bir geminin, deniz yüzeyinden yukarı doğru yükseliyor gibi görünmesinin, denizin kavisli yapısından kaynaklandığı gözlemdir.⁶⁴⁸

Orta Çağ Avrupası'nda Dünya'nın şekline ilişkin çeşitli değerlendirmeler yapılmış ve kilisenin etkisi nedeniyle din adamlarının görüşleri önemli bir ağırlık kazanmıştır. Bazı din adamları Dünya'nın küresel olduğuna dair görüşler öne sürmüş olsalar da dönemin Avrupa'sında genel kanaat Dünya'nın düz olduğu yönündedir. Bu anlayışı Thomas Bailey (ö.1983), *The*

⁶⁴⁵ Abdullah Balcıoğulları, “Orta Çağ Türk-İslam Bilim Adamlarının Dünya'nın Şekli, Hareketi ve Yerçekimine Dair Bulguları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 13/74 (2020), 106.

⁶⁴⁶ Dominique Proust, "The Harmony of the Spheres from Pythagoras to Voyager", *The Role of Astronomy in Society and Culture*, International Astronomical Union Symposium 260 (2009), 358-367.

⁶⁴⁷ David Johnson ve Thomas Mowry, *Mathematics: A Practical Odyssey* (UK: Cengage Learning, 2011), 7.

⁶⁴⁸ Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001), 44.

American Pageant adlı eserinde, “Denizciler açık denizlere gitmeyi istemiyorlardı, çünkü dünyanın kenarından düşmekten korkuyorlardı” ifadesiyle dile getirmiştir⁶⁴⁹ Orta Çağ Avrupası’nda astronomiyle ilgilenen din adamlarının asıl tartışma konusu, Dünya’nın küresel olup olmadığı değil, eğer küre şeklinde olsaydı Güney Yarımküre’de bulunan antipotların nasıl baş aşağı durabildikleri meselesi olmuştur. Aziz Augustine (ö. MS 430) döneminden itibaren, kilise antipot fikrine şüpheyle yaklaşmıştır. Antipotların varlığı, küresel Dünya modelinin bir sonucu olarak değerlendirildiğinden, bazı din adamları düz Dünya görüşünü desteklemek amacıyla bu fikri kullanmışlardır. İleri sürülen argümana göre, eğer Dünya küre şeklinde olsaydı, Hz. İsa havarilerine mesajını tüm insanlığa iletmelerini emrettiği halde, havarilerden hiçbirinin bu bölgelere gitmemesi, Dünya’nın diğer yarısının bulunmadığını ve şeklinin düz olduğunu göstermektedir⁶⁵⁰

Orta Çağ Avrupa’sında Dünya’nın düz olduğuna inanan din adamları arasında, en etkili figürlerden biri Roma İmparatorluğu döneminde yaşamış Mısırlı tüccar, gezgin ve keşiş Cosmas Indicopleustes’tir (ö. MS 547). Cosmas, Batlamyus’un Dünya’nın küresel olduğu yönündeki görüşlerine karşı çıkmış ve bu düşünceleri çürütmeye çalışmıştır. Ona göre, Dünya’nın şekli Tanrı tarafından Musa’ya tarif edildiği şekilde düz olup, gökler ise kavisli bir kapağa sahip kutu biçimindedir. Cosmas, bu görüşünü tamamen Kitâb-ı Mukaddes’e dayandırmakta ve Hristiyanlık öncesine dayanan Dünya’nın küre şeklinde olduğu yönündeki anlayışın yanlış olduğunu savunmaktadır.⁶⁵¹ Hristiyanlığı kabul ettikten ve Yunan felsefesini reddettikten sonra Lactantius (ö. 245-325), Dünya’nın küresel bir şekle sahip olduğu düşüncesini “çılgınlık” olarak nitelendirmiştir.⁶⁵²

Orta Çağ İslam dünyasında ise Dünya’nın küreselliği açık bir şekilde benimsenmiş; bu görüş birçok İslam âlimi tarafından hem coğrafi hem de astronomik verilerle desteklenmiştir. İbn Hurdâzbih (ö. 885), İbn Rüste (ö. 903), el-Bîrûnî (ö. 440/1048) gibi müellifler, Dünya’nın küre biçiminde olduğunu ve boşlukta asılı kaldığını ifade eden bilimsel temelli açıklamalarda bulunmuşlardır. Özellikle el-Bîrûnî, Dünya’nın çevresini yeniden ölçmüş, Batlamyus’un görüşlerini eleştirmiş ve haritalamada matematiksel yöntemler geliştirmiştir.

⁶⁴⁹ J. William Loewen, *Lies My Teacher Told Me: Everything Your American History Textbook Got Wrong* (New York: Simon & Schuster Publisher, 1996), 56.

⁶⁵⁰ Benjamin Keen, *The Life of The Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand* (London: The Folio Society, 1959), 62; Abdullah Balcıoğulları, “Orta Çağ Türk-İslam Bilim Adamlarının Dünya’nın Şekli, Hareketi ve Yerçekimine Dair Bulguları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 13/74 (2020), 106.

⁶⁵¹ Cosmas Indicopleustes, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, ed. J. W. McCrindle (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

⁶⁵² Balcıoğulları, “Orta Çağ Türk-İslam Bilim Adamlarının Dünya’nın Şekli, Hareketi ve Yerçekimine Dair Bulguları”, 106.

Günümüz dünyasında Dünya'nın küresel yapısının, 1500'li yıllarda Galileo Galilei (ö. 1642) tarafından ileri sürüldüğü iddia edilse de bu bilgi gerçekte çok daha eski dönemlere dayanmaktadır. İslam bilim adamları, 900'li yıllardan itibaren Dünya'nın küre şeklinde olduğunu açık ve kesin bir şekilde ifade etmiş, Dünya'yı düz bir tepsi olarak kabul eden anlayışa ise kesin bir şekilde karşı çıkmışlardır. Orta Çağ İslam dünyasında bu bilginin tartışmasız şekilde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Eserleri günümüze ulaşan İslam coğrafyacılarının ilk önemli temsilcilerinden biri olan İbn Hurdazbih, İslam bilim tarihinde "İslâm coğrafyasının babası" olarak anılmaktadır. İbn Hurdazbih (ö. 885), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eserinde Dünya'nın küresel yapısını açıkça ifade etmiş ve bu durumu "Dünya bir yumurtanın oyuğuna yerleştirilmiş dönen bir top gibi yuvarlanır" sözleriyle açıklamıştır.⁶⁵³ İbn Rüste (ö. 903), *el-A'lâk en-Nefise* adlı eserinde Dünya'nın şekli ve boyutlarına ilişkin oldukça ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Dünya'nın şekli hakkında "Allah kâinatı dönen bir küre olarak yaratmış ve boşluğa Dünya'yı yerleştirmiştir; Dünya da bu içi boş kâinatta küre şeklindedir." ifadelerini kullanan İbn Rüste, Dünya'nın küresel yapısını açıkladıktan sonra bu görüşünü desteklemek amacıyla ardı ardına deliller sıralamıştır.⁶⁵⁴

Hudûd el-Âlem, 982 yılında Afganistan'ın kuzeyinde hüküm süren Ferigûnî Sultanı Emir Ebû'l-Hâris Muhammed b. Ahmed (ö. X. yüzyıl sonları)'e sunulan, müellifi bilinmeyen ve Farsça kaleme alınmış bir coğrafya eseridir. Tam adı *Hudûd el-Âlem mine'l-Meşrik ilâ'l-Mağrib olan bu kitap*, İslam bilim dünyasının Orta Çağ'daki coğrafya bilgilerini yansıtan önemli bir kaynak olarak kabul edilir.⁶⁵⁵ Aynı dönemin önde gelen Türk-İslam âlimlerinden Birûnî ise tarih, coğrafya, astronomi, matematik gibi birçok alanda eserler vermiştir. Eratosthenes (ö. MÖ 194)'in hesaplarına güvenmeyerek Dünya'nın çevresini yaklaşık 6000 km olarak kendi geliştirdiği yöntemle yeniden ölçmüş; Batlamiyus'un Dünya merkezli görüşünü sorgulamış ve Güneş merkezli evren fikrini savunmuştur. Ayrıca, küresel yüzeyin düzleme aktarılması için matematiksel bir yöntem geliştirerek haritalamanın sistematikleşmesine katkı sağlamıştır.⁶⁵⁶

Kur'an'da yer alan bazı ifadeler, yerkürenin şekli ve işleyişine dair yorumlanmıştır. Örneğin: *وَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ* "Üstlerindeki göğe bakmazlar mı? Onu nasıl bina ettik, nasıl donattık! Onda hiçbir düzensizlik ve eksiklik yoktur."⁶⁵⁷ Bu âyet, göğün düzeni ve kusursuz yapısına dikkat çekerken, aynı zamanda yerkürenin küresel şekline

⁶⁵³ İbn Hurdazbih, *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, ed. M. J. D. Goeje (Leiden: Brill, 1889), 4.

⁶⁵⁴ İbn Rüste, *Kitâb al-a'lâq al-Nafisa* (Leiden: Brill, 1891), 85.

⁶⁵⁵ *Hudûd el-Âlem mine'l-Meşrik ilâ'l-Mağrib*, ed. Y. Al Hadi (Cairo: Al-Dar al-Thakafia va'l-Nashr, 1999), 10.

⁶⁵⁶ Birûnî, *Kitâbü't-Tefhîm li-evâ'ili şinâ'ati't-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, ed. R. R. Wright (London: Ascella, 1934), 124.

⁶⁵⁷ Kaf 50/6

dair işaretler barındırdığı şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim batı bölgelerinde gecenin başlangıcında meydana gelen bir ay tutulmasının aynı anda doğu bölgelerinde gündüzün başlangıcında gerçekleşmesi, ancak yeryüzünün doğu-batı yönünde küresel olmasıyla açıklanabilir. Benzer biçimde kuzeye doğru gidildikçe kuzey kutbunun yükselmesi ve güney kutbunun alçalması da dünyanın kuzey-güney ekseninde de yuvarlak olduğunu göstermektedir. Bu iki olgunun birlikte değerlendirilmesi, yeryüzünün tam anlamıyla küre şeklinde olduğuna işaret etmektedir.⁶⁵⁸ Bununla birlikte şu âyet de dikkat çekicidir: *وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَلَهَا* “*Ardından yeri düzenlemiştir.*”⁶⁵⁹ Burada geçen “dehâhâ” kelimesi farklı açılardan yorumlanmıştır. Bir yoruma göre bu lafız, “devenin yumurtası” anlamına gelen ed-dahv kelimesiyle aynı kökten gelmektedir ve yeryüzünün şeklinin yumurtaya benzer biçimde yuvarlak olduğuna işaret etmektedir.⁶⁶⁰ Başka bir yorumda ise kelime, “bast etmek, yaymak ve döşemek” anlamına gelen dahv kökünden türemiş kabul edilmiştir. Buna göre yeryüzü, yaratıldıktan sonra hayata elverişli kılınmış; su kaynakları, bitkiler ve dağlar gibi unsurlarla düzenlenmiştir. Ayrıca şu âyet de aynı bağlamda değerlendirilmiştir: *وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَلَهَا* “*Yeri ve onu döşeyene.*”⁶⁶¹ Bu ifadedeki “döşeme” kelimesinin, dünyanın yuvarlak yapısıyla çelişmediği belirtilmiştir.⁶⁶² Bir diğer yaklaşımda ise dahv kökünde “yuvarlamak” manasının bulunduğu ifade edilmiştir. Çocukların topu bir çukura yuvarlaması, deve kuşunun yumurtladığı yere zemin hazırlaması veya ceviz yuvarlama gibi örnekler, kelimenin “yuvarlayarak düzenlemek ve döşemek” anlamına geldiğini göstermektedir. Bu da yeryüzünün yuvarlak yapısına işaret eden bir delil olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶³

Konuyla doğrudan ilgili bir diğer âyet şöyledir:

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَوْمٍ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ “*O, gökleri ve yeri hikmet ve fayda esasına göre yarattı; sürekli olarak geceyi gündüzün, gündüzü gecenin üstüne sarmaktadır.*”⁶⁶⁴ Buradaki “yukevviru” fiili, “sarıktır sarıktır gibi yuvarlayarak dörmek” anlamındadır. Bu ifade, gece ve gündüzün birbirini dairesel bir şekilde takip etmesini ve yer kürenin küresel yapısını çağrıştıran bir düzene işaret etmektedir.⁶⁶⁵ Gece ve gündüzün oluşumunun, dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesiyle

⁶⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 10/412-416

⁶⁵⁹ Nâziât 79/30

⁶⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 31/47

⁶⁶¹ Şems 91/6

⁶⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5856

⁶⁶³ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 10/245

⁶⁶⁴ Zümer 39/5

⁶⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5595

mümkün olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda şu âyet de dikkat çekmektedir: يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ “Geceyi yıtlbne” حَئِثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسْحَرَاتٌ بِأَمْرِهٖ ؕ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۚ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ *durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örter.*”⁶⁶⁶ Bu âyetin, dünyanın dönüş hareketine işaret ettiği kabul edilmiştir. Zira ışığa bakan yüz gündüzü, karanlıkta kalan yüz ise geceyi temsil etmektedir. Bu ayrımın sürekliliği, ancak yerkürenin dönmesiyle mümkündür. Bu hareket, dairesel düzenin sürekliliğini ve kozmik işleyişin kusursuzluğunu göstermektedir.⁶⁶⁷ İlgili açıklamalarda “tekvir” kelimesinin de ip yumağı gibi bir şeyi sarma ve dolama anlamına geldiği ifade edilerek, âyetin dünyanın yuvarlak olduğu ve kendi eksenini etrafında döndüğüne delalet ettiği sonucuna varılmıştır.⁶⁶⁸

Benzer şekilde şu âyet de dikkat çekicidir:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۚ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

“Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın sanatıdır.”⁶⁶⁹ Bu âyet, yüzeyde durağan görünen dağların aslında hareket hâlinde olduğunu belirtmektedir. Modern jeoloji ise, yerkürenin ince bir kabuk tabakası üzerinde, yarı akışkan bir magma tabakasına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yapı, yüzeyde sabit görünen unsurların aslında sürekli hareket hâlinde olduğunu göstermektedir. Dağların bulutlara benzetilmesi, yön, süreklilik ve evrensel düzene uygunluk açısından anlamlıdır. Bu bağlamda âyette işaret edilen hareket, yerkürenin kendi eksenini etrafındaki dönüşüyle doğrudan ilişkilendirilmiştir.⁶⁷⁰ Son olarak, şu âyet de yeryüzünün şekillenme sürecine işaret etmektedir: بَعْدَ ذَلِكَ دَحَلَهَا “Bundan sonra da yeryüzünü yayıp döşedi.”⁶⁷¹ Bu ifade üç hususu gündeme getirmektedir: (1) Dehâ fiili bazı tefsirlerde devekuşu yumurtasına benzetilerek yorumlanmış ve bu, biçim olarak küreye en yakın doğal yapı olarak değerlendirilmiştir. (2) Yerküre, ekvator yarıçapının kutup yarıçapından daha büyük olması sebebiyle tam küre değil, basık elipsoit yapıdadır. (3) Âyette şekillenmenin yaratılıştan sonra geldiği vurgulanmış, bu da yeryüzünün ilk etapta şekilsiz olduğu ve ardından bugünkü elipsoit formuna kavuştuğu yönündeki astrofiziksel yaklaşımlarla örtüşürülmüştür.⁶⁷²

⁶⁶⁶ A‘râf 7/54

⁶⁶⁷ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâ’irü’l-Kur’ân*, 37-38.

⁶⁶⁸ Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, 5/368.

⁶⁶⁹ Neml 27/88

⁶⁷⁰ Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, 60-61.

⁶⁷¹ Nâziât 79/30

⁶⁷² Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, 183-184.

Tantâvî, Kepler (ö. 1630)'in birinci kanununa atıfla, gezegenlerin Güneş etrafındaki hareketlerinin dairesel değil, eliptik yörüngeler üzerinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Her gezegenin yörüngesinin bir odak noktasında Güneş'in bulunduğunu belirten Tantâvî, Dünya'nın da bu eliptik yörüngeye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede, Dünya'nın Güneş'e olan uzaklığının yıl boyunca sabit kalmadığını, her an değişkenlik gösterdiğini; yaz mevsiminde Güneş'in Dünya'dan daha uzak, kışın ise daha yakın bir konumda bulunduğunu ifade etmektedir. İlkbahar ve sonbaharda ise mesafenin orta seviyede seyrettiğini belirterek, bu durumu eliptik yörüngenin doğal sonucu olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Tantâvî, yörüngenin büyük eksen boyunca Dünya'nın Güneş'e olan uzaklığının iki nokta arasında değiştiğini ve bu iki noktanın "başlangıç" ve "son" olarak adlandırıldığını, orta mesafenin ise büyük eksenin yarısı kadar olduğunu belirtmektedir.⁶⁷³

Tantâvî, Dünya'nın küreselliğine dair ilk bilimsel ölçümlerden birinin Eratosthenes tarafından gerçekleştirildiğini belirtmektedir. MÖ 3. yüzyılda yaşamış bu astronom, Asvan'da yaz gün dönümünde Güneş ışınlarının dik açıyla geldiğini ve gölge oluşmadığını, buna karşılık aynı anda İskenderiye'de kuzeye doğru gölge düştüğünü gözlemlemiş, iki şehir arasındaki 7,5 derecelik açı farkını esas alarak aralarındaki mesafeyi yaklaşık 680 mil olarak hesaplamıştır. Bu açı farkının 360 derecelik çevrenin ellide birine denk geldiğini belirten Eratosthenes, bu oranla Dünya'nın çevresini yaklaşık 34.000 mil olarak tahmin etmiştir. Tantâvî, bu ölçümde Asvan'ın İskenderiye'nin doğusuna meyilli konumunun dikkate alınmaması nedeniyle hesaplamada yaklaşık 10.300 millik bir sapma oluştuğunu, bu yüzden elde edilen çevre uzunluğunun günümüz verileriyle (yaklaşık 23.700 mil) uyuşmadığını ifade etmektedir.⁶⁷⁴ Tantâvî, eski düşünürlerin Dünya'yı evrenin merkezinde sabit kabul ederek Güneş ve diğer gök cisimlerinin onun etrafında döndüğünü savunduklarını belirtmekte, ancak modern bilimin bu görüşü reddettiğini ifade etmektedir. Ona göre, gökyüzü çok katmanlı bir düzene sahiptir ve bu katmanlar yedi gezegenin hareketiyle tanımlanır. Bu bağlamda Tantâvî, Dünya'nın sabit olmadığını, Güneş etrafında döndüğünü ve bu hareketin kozmik düzen içinde yerini aldığını vurgulamaktadır.⁶⁷⁵

Yerkürenin yapısı ve işleyişine dair yorumlarda, Kur'an'daki bazı ifadeler yuvarlaklık, yayılma ve düzenlenme kavramlarıyla ilişkilendirilmiş; gece ile gündüzün ardışıklığı ve göklerin kusursuz düzeni dünyanın küreselliğine işaret eden unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Tantâvî ise bu çerçeveyi genişleterek Kepler'in birinci kanununa atıfla dünyanın eliptik yörüngede hareket ettiğini, Güneş'e olan uzaklığının mevsimlere göre değiştiğini ortaya koymuş; ayrıca

⁶⁷³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur 'an*, 2/68.

⁶⁷⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur 'an*, 6/25.

⁶⁷⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur 'an*, 6/30.

Eratosthenes'in ölçümünü zikrederek küresellik düşüncesinin tarihsel kökenlerine değinmiştir. Böylece önceki açıklamaların gözleme ve lafız merkezli yönü, Tantâvî'de bilimsel astronomi verileriyle birleşmiş ve kendine has bir tefsir yorumu ortaya çıkmıştır.

2.1.10 Kozmik Düzenin İki Temel Unsuru Güneş ve Ay

Güneş ve Ay, Dünya üzerindeki yaşamın sürekliliği açısından temel işlevler üstlenen iki ana gök cisimidir. Güneş, ısı ve ışık sağlayarak fotosentez, iklim düzeni ve mevsimlerin oluşumu gibi süreçlerde belirleyici rol oynar. Aynı zamanda zamanın ölçülmesi, yön tayini ve biyolojik ritimlerin düzenlenmesinde de etkili olmaktadır. Ay ise Güneş'ten aldığı ışığı yansıtarak geceleri ışık kaynağı olur, kamerî takvim sisteminde belirleyici olur ve biyolojik döngüler üzerinde etkili olan gelgit hareketlerini tetikler. İslam'daki oruç ve hac ibadetlerinin başlangıcının hilal gözlemiyle belirlenmesi, Ay'ın sosyal ve dinî düzende de aktif bir role sahip olduğunu göstermektedir.

Güncel astrofiziksel çalışmalar, özellikle uydu tabanlı gözlem misyonlarıyla elde edilen yüksek çözünürlüklü veriler sayesinde, Güneş'in yapısal ve dinamik özelliklerine dair önemli bulgular ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Güneş Dinamikleri Gözlemevi (SDO) verilerine dayanan kapsamlı analizler, Güneş'in yalnızca çekirdeğinde üretilen enerjinin yüzeye taşındığı pasif bir yıldız olmadığını, aynı zamanda dış atmosferinde meydana gelen manyetik alan etkileşimleri, plazma dinamikleri ve enerji boşalımalarıyla karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Farklı sıcaklık rejimlerine duyarlı diferansiyel yayılım ölçümleri (DEM) ve çok dalga boylu görüntüleme teknikleri aracılığıyla elde edilen bulgular, Güneş lekeleri, koronal döngüesüreçlerin ve koronal kütle atımları gibi olayların zamansal ve mekânsal evrimini detaylı biçimde ortaya koymaktadır.⁶⁷⁶ Bu veriler, Güneş'in hem yerel hem de küresel düzeyde sürekli değişim hâlinde olan bir plazma sistemi olduğunu; manyetik yapı dönüşümleri, enerji transferi ve yeniden bağlantı gibi süreçlerin, hem yıldızın fiziksel karakteristiğini hem de uzay havası üzerindeki etkilerini belirleyici şekilde biçimlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Ay'ın iç yapısına ilişkin yakın dönemli çalışmalar, gelgitsel deformasyonlara verdiği tepki üzerinden önemli çıkarımlar sunmuştur. Park (d.?) ve arkadaşlarının GRAIL (Gravity Recovery and Interior Laboratory) verilerini esas alarak gerçekleştirdikleri analiz, Ay'ın zamanla değişen kütleçekim alanındaki ince farkları, özellikle 3. derece gelgit Love sayısı olan k_3 değeri üzerinden değerlendirmiştir. Bu çalışmada elde edilen $k_3 = 0.0163 \pm 0.0007$ değeri, simetrik bir

⁶⁷⁶ Markus J. Aschwanden, "How the Solar Dynamic Observatory Revolutionized Our Physical Understanding of the Sun", *AASTeX63 Draft* (Lockheed Martin, Solar and Astrophysics Laboratory, 2025), 1–28.

Ay modeliyle beklenen değerin yaklaşık %72 üzerinde olup, Ay mantosunda yakınoğu ile uzakdoğu yarımküreleri arasında ortalama %2–3 oranında bir elastik modül farkı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu fark, Ay'ın iç yapısında yaklaşık 100–200 K düzeyinde bir sıcaklık asimetrisine işaret etmektedir. Söz konusu termal farkın, yakınoğu yüzeyinde yüksek yoğunlukta bulunan toryum ve titanyum gibi radyojenik elementlerin ısı üretici etkileriyle ilişkilendirilmesi, geçmişte bu bölgede yoğun volkanik faaliyetin ve mare oluşumunun neden yakınoğuda yoğunlaştığını açıklamaktadır. Günümüzde dahi bu termal farklılık, 800–1.250 km derinlikte kısmi erime bölgeleri oluşturarak derin Ay depremlerinin (deep moonquakes) oluşumunu etkileyebilecek düzeyde bir fiziksel asimetriyi sürdürmektedir.⁶⁷⁷ Dolayısıyla, Ay'ın fiziksel ve jeodinamik özelliklerinin anlaşılması, yalnızca yüzey gözlemleriyle değil, gelgit temelli iç yapı analizleriyle de mümkün hâle gelmektedir.

Ay'ın iç yapısına dair yürütülen güncel araştırmalar, onun kimyasal ve fiziksel özelliklerinin Güneş Sistemi bağlamında özgün bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yapılan kapsamlı bir incelemede, Ay mantosunun jeofiziksel, kimyasal ve mineralojik özellikleri çok yönlü veriler ışığında değerlendirilmiştir. Apollo görevlerinden elde edilen sismik bulgular, GRAIL misyonuna ait kütleçekimi verileri ve Ay örneklerine dair jeokimyasal-izotopik analizler birlikte ele alındığında, Ay mantosunun Dünya'nın silikat kabuğuna kıyasla daha yüksek oranda silisyum dioksit (yaklaşık %50 SiO₂) ve demir oksit (%11–13 FeO) içerdiği belirlenmiştir. Bu kimyasal farklılık, Ay'ın oluşumuna dair geleneksel “dev çarpma” teorilerinin sorgulanmasına yol açmakta; Ay'ın bileşiminin kozmokimyasal şartlar çerçevesinde yeniden yorumlanmasını gerekli kılmaktadır. Çalışmada ortaya konulan “E tipi” (Earth-like) ve “M tipi” (Moon-like) modeller, sırasıyla Dünya'ya benzeyen ve Ay'a özgü oksit yoğunluklarına sahip iki farklı manto yapısını temsil etmektedir. Bununla birlikte, Ay'ın üst mantosunda ana mineralin olivin değil, yüksek magnezyum içerikli ortopiroksen olduğu; bu durumun hem sismik analizlerle hem de çarpma havzalarından elde edilen spektral verilerle doğrulandığı ifade edilmektedir.⁶⁷⁸ Ay'ın hem demir hem silika bakımından zengin yapısı, yalnızca yörüngesel ve yüzeysel özellikleriyle değil, derin içyapısıyla da Güneş Sistemi'nin erken evresine dair önemli ipuçları sunmakta ve gezegen oluşum modellerinin yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Özetle, modern astrofizik, Güneş'i nükleer füzyonla kendi enerjisini üreten bir yıldız olarak tanımlar. Güneş lekeleri, koronal kütle atımları, plazma dinamikleri gibi olaylar, onun

⁶⁷⁷ R. S. Park vd., “Thermal Asymmetry in the Moon's Mantle Inferred from Monthly Tidal Response”, *Nature* 641 (29 Mayıs 2025), 1188–1192, <https://doi.org/10.1038/s41586-025-08949-5>.

⁶⁷⁸ O. L. Kuskova, E. V. Kronrod ve V. A. Kronrod, “Chemical Composition, Mineralogy, and Physical Properties of the Moon's Mantle: A Review”, *Geochemistry International* 62/1 (2024), 1–18, <https://doi.org/10.1134/S0016702924700733> (erişim 6 Temmuz 2025).

sürekli değişen ve enerji yayan karmaşık yapısını ortaya koyar. Ay ise kendi ışığını üretmeyen, Güneş ışığını yansıtan bir uydudur. İç yapısında tespit edilen termal asimetri, gelgit etkileri ve kimyasal yapısal farklılıklar Ay'ın kozmik sistemdeki özgün konumunu belirler. GRAIL verileri ve Apollo görevlerinden elde edilen bulgular, Ay'ın oluşum süreci, mineralojik yapısı ve derin iç yapısı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Modern astrofiziğin ortaya koyduğu bu bulgular, Kur'an'daki Güneş ve Ay tasvirlerinin yorumuna geçmeden önce konunun ilmî boyutunu anlamak açısından önem arz etmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'de Güneş ve Ay, yalnızca astronomik cisimler olarak değil, Allah'ın kudret ve hikmetini gösteren kevnî âyetler olarak da değerlendirilmiştir. Güneş için “ziyâ” (ışık kaynağı), “sirâc” (kandil) gibi nitelemeler, Ay için ise “nûr” (yansıtılmış ışık) ifadesi kullanılmıştır. Bu kelime farklılığı, müfessirler tarafından hem semantik hem de gözlemsel gerçekliğe dayalı bir ayırım olarak yorumlanmıştır.

Kur'an-ı Kerîm'de Güneş ve Ay, kozmik düzenin iki temel unsuru olarak kevnî âyetlerde sıkça zikredilmiş; yalnızca varlıkları değil, belirli bir hesaba göre hareket etmeleri, yaratılış gayeleri ve insanlık için taşıdıkları işlevsel değerler de vurgulanmıştır. Güneş'in sabit bir yörüngede ışık ve ısı kaynağı olarak işlev görmesi, Ay'ın ise menzilleriyle zaman ölçümünde kullanılması bu bağlamda ele alınmıştır. *هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ* “O, Güneş'i ziya (ışık kaynağı) kılan...”⁶⁷⁹ ve *وَجَعَلَ* “*orada bir kandil ve aydınlatıcı bir Ay kılan...*”⁶⁸⁰ gibi ifadeler, bu iki gök cisminin kevnî anlamına dikkat çeker. Bu âyetlerde Güneş'in ışığının doğrudan ve güçlü, Ay'ın ise yansıyan ve daha zayıf olduğu vurgulanır. Bu fark gözlemsel gerçeklik ile uyumludur. Güneş'in ışığı ve ısı yeryüzünde mevsimlerin oluşmasına, düzenin kurulmasına ve canlıların hayat bulmasına vesile olurken; Ay, evreleri ve menzilleriyle zaman ölçümünde kullanılmakta, kamerî takvimin oluşmasına zemin hazırlamaktadır.⁶⁸¹ Yine aynı âyette geçen “*Ay'ı da nur (yansıtılmış ışık) kılan...*”⁶⁸² ifadesi, Ay'ın ışığının dolaylı olduğunu gösterir. Diğer âyette geçen “*aydınlatıcı bir Ay*”⁶⁸³ ifadesi bu farkı pekiştirmektedir. “*Ve onun menzillerini belirledi*” ifadesi, Ay'ın gökyüzündeki duraklarının hikmetle tayin edildiğini; “*Şüphesiz ki Allah katında ayların sayısı on ikidir...*”⁶⁸⁴ âyeti ise bu işlevin şer'î olarak da teyit edildiğini ortaya koyar. Ay'ın

⁶⁷⁹ Yûnus, 10/5.

⁶⁸⁰ Furkân Suresi 25/61; Nûh, 71/16.

⁶⁸¹ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 17/207-209

⁶⁸² Yûnus 10/5.

⁶⁸³ Furkân 25/61

⁶⁸⁴ Tevbe 9/36

ışığındaki artma ve azalma yeryüzündeki rutubet dengesini etkiler, gecenin düzenlenmesinde önemli bir rol üstlenir. Bu işlevlerin, Ay’a zatından değil, ilâhî takdirle yüklendiği vurgulanır.⁶⁸⁵

Kur’an’da bu bağlamı destekleyen açıklamalar yer alır. Güneş’in “ziyâ” ve “sirâc” şeklindeki nitelemeleri, onun doğrudan ışık kaynağı olmasına işaret eder. Güneş ışığının tayf hâlinde yedi renkten oluşması ve gökkuşağında gözlemlenmesi, Kur’an’daki işaretlerin bilimsel gerçeklik ile örtüştüğünü göstermektedir. Ay ise Güneş’ten yansıyan ışığı sebebiyle “nûr” kelimesiyle anılmış, bu kullanım gözleme dayalı gerçeği yansıtmıştır.⁶⁸⁶ Benzer biçimde, Güneş’in ışığını zâtî, Ay’ın ise yansıyan olarak görülmesi; Ay’ın menzillerinin ise zaman tayini için kullanılması dikkat çekicidir.⁶⁸⁷

“Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: ‘Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir.’ İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir; asıl iyilik, Allah’a karşı gelmekten sakınan kimsenin yaptığıdır. Öyleyse evlere kapılarından girin ve Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁶⁸⁸ Bu âyet, hilal ve ay evrelerinin insan hayatında vakit tayininde önemli bir işlevi bulunduğunu göstermektedir. Hilal, ayın ilk iki gecesindeki görünümü için kullanılırken daha sonraki evreler “kamer” olarak adlandırılmıştır.⁶⁸⁹

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ
“Ne Güneş’in Ay’a yetişip çatması mümkündür, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzüp gider.”⁶⁹⁰ Bu ifade, Güneş ve Ay’ın yörüngelerinin farklılığını, birbirlerinin düzenini bozmadıklarını ve gece ile gündüzün ardışıklığını vurgulamaktadır. Bu açıklama, kozmik düzenin canlıların hayatına uygun biçimde tasarlandığını göstermektedir.⁶⁹¹ Söz konusu âyetler aynı zamanda modern bilimsel gerçekliklerle de uyum göstermektedir. Güneş’in merkezindeki termonükleer süreçlerle ışık ve ısı kaynağı olduğu; Ay’ın ise kendi ışığını üretmeyip Güneş’ten aldığı ışığı yansıttığı ortaya konulmaktadır.⁶⁹² Güneş’in hareket hızının Ay’a kıyasla daha yüksek olduğu ve “burçlar”ın gök cisimlerinin yörüngelerini ifade ettiği açıklamaları da bu bağlamda dikkat çekicidir.⁶⁹³

Tantâvî Cevherî, güneş ve ayın yaratılışına dair Kur’an’daki kevnî âyetleri yorumlarken, yalnızca fiziksel ve astronomik yönleriyle değil, aynı zamanda estetik ve ahlâkî boyutlarıyla da

⁶⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 17/207-209.

⁶⁸⁶ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrû’l-Merâgî*, 11/67-68

⁶⁸⁷ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 11/248-249

⁶⁸⁸ Bakara 2/189

⁶⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 5/103

⁶⁹⁰ Yâsîn 36/40

⁶⁹¹ Muhtar Paşa, *Serâ’irü’l-Kur’ân*, 39; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/446-448.

⁶⁹² Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 4/203-204

⁶⁹³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 6/270; 7/348.

değerlendirmeler yapar. *“Doğu da Allah’ındır, batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır”*⁶⁹⁴704, *“O, iki doğunun da Rabbi, iki batının da Rabbidir”*⁶⁹⁵ ve *“Doğuların ve batıların Rabbine yemin ederim ki...”*⁶⁹⁶ gibi âyetleri tefsir ederken, doğu ve batı kavramlarının yalnızca coğrafi yönleri ifade etmediğini, aynı zamanda her gün farklı bir doğuş ve batış vaktiyle süreklilik arz eden astronomik gerçekliklere işaret ettiğini belirtir. Tantâvî, bu sürekliliği ilahî düzenin bir delili olarak görür. Tantâvî, insanların bu düzene dair farkındalıklarını üç bilgi seviyesine ayırır. En yüksek mertebede yer alanlar, doğuş ve batış olaylarını ilmî yöntemle araştıranlardır. Bu bağlamda Kur’an’ın bu olaylara atfettiği dikkat, sadece gözleme değil, aynı zamanda derin bir tefekküre davet niteliğindedir. *“Güneş ve ay (belli) bir hesap iledir”*⁶⁹⁷ ve *“Güneşi aydınlatıcı, ayı ise aydınlık yapan, ona menziller belirleyen O’dur”*⁶⁹⁸ gibi âyetleri yorumlayan Tantâvî, güneşi hem bilimsel bir fenomen hem de sembolik bir öge olarak ele alır. Güneşi, yedi renkli bir elbise giymiş zarif bir gelin metaforuyla tasvir eder; burada kırmızıdan maviye uzanan renk yelpazesi güzellik, zarafet ve ihsanın temsili olarak sunulmuştur.⁶⁹⁹

Tantâvî Cevherî, güneşi yalnızca fiziksel bir ışık kaynağı olarak değil, varoluşun temel unsurlarından biri olarak değerlendirir. Güneşin renginin aslında olmadığını, renklerin ışığın yansımalarıyla oluştuğunu belirterek, doğadaki tüm estetik görünümünün bu fiziksel yasaya dayandığını ifade eder. Işık, onun nezdinde sadece görsel değil, aynı zamanda hidâyet ve hayat kaynağıdır. Gecenin güzelliği ise yıldızlarla tamamlanır; yıldızlar hem süs hem de yön bulma aracı olan ilahî işaretlerdir. Güneş ve yıldızların hareketiyle meydana gelen enerji döngüsünün, sadece biyolojik değil aynı zamanda manevî bir boyutu olduğu vurgulanır. Bu kozmik düzene atıfla *“Güneşin doğmasından önce de batmasından önce de Rabbini övgüyle tesbih et...”*⁷⁰⁰ âyetini hatırlatan Tantâvî, güneşi estetik, ilmî ve manevî anlamları bir araya getiren çok yönlü bir kevnî delil olarak yorumlar.⁷⁰¹

Tantâvî Cevherî, Ay’ı yapısal özellikleri bakımından detaylı biçimde ele almakta ve onun, fiziksel gerçeklikleriyle kevnî âyetlerin bir tecellisi olduğunu savunmaktadır. Müellife göre Ay’ın yüzey alanı, Dünya’nın yaklaşık 1/14’üne, hacmi ise yaklaşık 1/5’ine tekabül eder. Ay ile Dünya

⁶⁹⁴ Bakara 2/115 704

⁶⁹⁵ Rahmân 55/17 705

⁶⁹⁶ Meâric 70/40 706

⁶⁹⁷ Rahmân 55/5 707

⁶⁹⁸ Yûnus 10/5 708

⁶⁹⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri l-Kur’an*, 1/135.

⁷⁰⁰ Kâf 50/39

⁷⁰¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri l-Kur’an*, 1/136.

merkezleri arasındaki ortalama mesafenin, Dünya'nın ekvator yarıçapının 60.273 katı olması bu iki cismin kozmik düzlemdeki ölçülü oranını göstermektedir. Ay yüzeyinde büyüklü küçüklü 22 dağ bulunduğunu ifade eden Tantâvî, bunlar arasında yer alan 7603 metre yüksekliğindeki volkanik kökenli Dorfel Dağı'nı özellikle zikreder. Bu zirvelerin bazılarında yaklaşık 15 fersah çapında kraterlerin bulunduğu ve bu nedenle yükseklik farklarının 7000 ila 8000 metreye kadar ulaştığı belirtilir. Ayrıca Ay'da atmosfer, hava ve su bulunmaması nedeniyle, yıldızların ani biçimde görünürlükten çıkması gibi olayların atmosferik kırınım olmaksızın gerçekleştiği, suyun buharlaşmasının kontrol edilememesi nedeniyle de sıvı hâlde suyun ve buna bağlı olarak canlı yaşamının mümkün olmadığı ifade edilir. Tantâvî bu verilerle, Ay'ın kozmik işleyiş içerisindeki yerinin ilim ve tefekkür açısından anlaşılması gereken bir kevnî delil olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁰²

Tantâvî Cevherî, güneşin fiziksel yapısı ve ışık gücü bakımından diğer gök cisimlerinden üstün olduğunu vurgular. Güneşin yarıçapının yaklaşık 692.000 km, yüzey alanının Dünya'nın 11.800, hacminin ise 1.280.000 katı olduğunu belirten müellif, ışık şiddeti açısından güneşin ayın 300.000 ila 800.000 katı kadar parlak olduğunu, Weston'a göre bu oranın 800.000'e ulaştığını ifade eder. Gök yüzünde görülebilen yaklaşık 6.000 yıldız ışık yaymasına rağmen, bu ışıkların yeryüzünde yeterli aydınlatma sağlamadığına dikkat çeker; ay, güneş ışığını yalnızca 800 binde biri oranında yansıtırken, güneş ışığının Arcturus'a oranı 8 binde birdir. Sirius'un güneşle eşit ışık verebilmesi için 10 milyar, Keçi Yıldızı'nın ise 56 milyar kat daha büyük olması gerektiğini; en sönük yıldızlarinsa güneş ışığına ulaşabilmesi için yaklaşık 500 milyar benzer yıldızın birleşmesi gerektiğini kaydeder. Tantâvî, bu karşılaştırmaları insanlara tatbik ederek kimilerinin yıldızlar gibi az ışıkla rehberlik ettiğini, kimilerinin ay gibi yansıttığını, en yüksek makamın ise güneş gibi doğrudan aydınlatanlara ait olduğunu belirtir ve Hz. Peygamber'i (s.a.v.) bu bağlamda güneşe benzetir. Ardından gelenlerin değeri, ilimlerinin başkalarına sağladığı faydayla ölçülür; bu anlayış, *“Elbette ANẒUR KİFT FẒLÂNÂ BَعْṢُهُM عَلَى BَعْṢٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا”* ⁷⁰³ âyetiyle temellendirilir.⁷⁰⁴

Tantâvî Cevherî, güneşin sadece astronomik değil, aynı zamanda biyolojik ve sağlık açısından da önemli etkileri olduğunu vurgulamış; 1927 tarihli bir doktor makalesine dayanarak güneş, hava ve suyun basit hastalıkları önlemede ilaçlardan daha etkili olduğunu belirtmiştir. Güneş ışınlarının doğrudan temasıyla yapılan güneş banyosunun kan dolaşımı, sinir sistemi, deri

⁷⁰² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur 'an*, 4/90.

⁷⁰³ İsrâ 17/21

⁷⁰⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur 'an*, 6/32.

ve bağışıklık üzerinde onarıcı etkileri olduğunu açıklamış; özellikle raşitizm⁷⁰⁵ gibi hastalıkların önlenmesinde güneşin kritik rolüne dikkat çekmiştir.⁷⁰⁶

Sonuç olarak, klasik tefsir geleneği Güneş ve Ay'ı Kur'an'daki kelime seçimleri ve yaratılış hikmeti üzerinden yorumlarken; Tantâvî, bunları bilimsel, estetik ve felsefî boyutlarla zenginleştirmiştir. Modern astrofizik verilerle uyumlu yorumları sayesinde Tantâvî, Güneş ve Ay'ın hem kevnî delil hem de bilimsel gerçeklik olarak tefsirine özgün bir katkı sunmuştur.

2.1.11 Güneş ve Ay'ın Hareketleri

Güneş ve Ay'ın hareketleri, hem tarihsel-teolojik perspektifte hem de modern bilimsel veriler ışığında kozmik düzenin temel unsurları arasında yer alır. Antik kozmolojilerden İslam düşüncesine uzanan süreçte bu devinim, zamanın düzenlenmesi ve ibadet vakitlerinin tayininde belirleyici olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de ise bu hareketler, ölçüye dayalı ve hikmetle kurulu ilahî bir sistemin parçası olarak zikredilmiştir. Bu başlık altında söz konusu hareketlerin tarihsel arka planı, bilimsel açıklamaları ve Kur'an'daki yansımaları birlikte ele alınacaktır.

İslam astronomi tarihinin gelişim süreci, İslam öncesi ve İslam'ın ilk dönemi, tercümeler dönemi, yükseliş dönemi ve gerileme dönemi olmak üzere dört temel aşamada incelenmektedir.⁷⁰⁷ Tarihsel olarak İlk Çağ ve Helenistik dönemde gök cisimlerinin kutsal varlıklar olduğuna dair yaygın bir inanış bulunmaktaydı. Özellikle İslam öncesi Arap toplumlarında da gök cisimlerine tapınmanın mevcut olduğu, Kur'an-ı Kerim'de yer alan, "*Gece ve gündüz, Ay ve Güneş O'nun âyetlerindendir. Güneş'e ve Ay'a secde etmeyin; onları yaratan Allah'a secde edin*"⁷⁰⁸ âyetinden anlaşılmaktadır. Bu ifade, söz konusu toplumlarda mevcut olan gök cisimlerine yönelik tapınma pratiklerini açık bir biçimde reddetmekte ve tevhit inancını vurgulamaktadır. Ayrıca Mezopotamya coğrafyasında yaşayan Sabiilerin de yıldızlara tapındığı bilinmektedir. Bu topluluklar, Ay ve Güneş tutulması gibi astronomik olayları, genellikle uğur ya da uğursuzluk işaretleri olarak yorumlayarak, önemli kişilerin doğum ve ölümüne bağlamaktaydılar.⁷⁰⁹ Bu durum, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün (27 Ocak 632 Çarşamba) gerçekleşen Güneş tutulmasının halk arasında yanlış yorumlanmasına yol açmıştır. Halk, tutulma olayını çocuğun ölümüyle ilişkilendirmiş; ancak Hz. Peygamber, bu yanlış inancı

⁷⁰⁵ Raşitizm, genellikle çocuklarda görülen ve kemiklerin düzgün bir şekilde mineralize olamaması sonucunda oluşan bir hastalıktır. Bu durum, kemiklerde yumuşama ve zayıflamaya yol açar. Raşitizm genellikle D vitamini eksikliği, kalsiyum veya fosforun yetersiz alımı ya da emilim bozuklukları nedeniyle ortaya çıkar.

⁷⁰⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 6/33.

⁷⁰⁷ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 163.

⁷⁰⁸ Fussilet 41/37.

⁷⁰⁹ Mahmut Kaya, "Ay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/183.

düzeltilmek amacıyla, *"Bir kimsenin ölümü veya doğumu sebebiyle Güneş ve Ay tutulmaz. Siz böyle bir olay gördüğünüz zaman namaz kılın ve Allah'a niyazda bulunun"*⁷¹⁰ buyurarak astronomik olaylarla ilgili gerçek dışı inanışların ortadan kaldırılmasını sağlamıştır. Böylelikle Hz. Peygamber, astronomik olayların fiziksel ve kozmolojik gerçekler olduğunu ortaya koyarak bu tür olayları metafizik bağlamda yanlış yorumlamanın önüne geçmiştir.

Modern bilimsel veriler ışığında değerlendirildiğinde, Güneş'in sahip olduğu diferansiyel dönme hareketi, onun tıpkı bir dinamo gibi hem elektrik akımı üretmesini hem de güçlü bir manyetik alan oluşturmalarını sağlamaktadır. Güneş'in Ekvator bölgesinin kutuplara nazaran daha hızlı dönmesiyle ortaya çıkan bu diferansiyel hareket, yüzey ve iç katmanlar arasında farklı hızlarda dönüşün gözlenmesine yol açmakta ve bu da gözlenen manyetik alanların temel kaynağını teşkil etmektedir. Söz konusu dinamo etkisi zaman zaman manyetik fırtınalar meydana getirerek hem güneş çevresinde hem de uzay ortamında çeşitli etkiler doğurmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'da geçen *"Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre akıp gider"*⁷¹¹ ifadesi, Güneş'in bu istikrarlı ve düzenli hareketini açıkça yansıtmaktadır. Benzer şekilde, Dünya'nın çekirdeğinde oluşan dinamo mekanizması da manyetik alan üreterek yeryüzünü zararlı kozmik ışıklardan koruyan bir kalkan işlevi görmekte ve canlı hayatın devamlılığı açısından hayati bir görev üstlenmektedir. Gerek Güneş gerekse Dünya'daki bu düzenli hareketlerin, evrendeki kozmik dengenin bir parçası olarak işlev gördüğü modern bilim tarafından ortaya konulmakta; Kur'an'da geçen *"müstekarr"* kavramı da bu düzenin belirli bir sona, istikrara veya vakte bağlı olduğunu ifade ederek, ilahî takdirin evrendeki yansımalarına işaret etmektedir.⁷¹²

Güneş'in fiziksel yapısı ve hareketliliği yalnızca gökyüzü gözlemlerine değil, aynı zamanda Dünya'nın atmosferik dengelerine de doğrudan etki eden bir unsurdur. Son dönem araştırmalardan biri olan Shapiro ve ekibinin çalışması, Güneş'in daha yüksek enerji yaydığı dönemlerin, özellikle morötesi ışınım yoluyla üst atmosferi ısıttığını ve ozon tabakasında yapısal değişimlere yol açtığını ortaya koymaktadır. Bu değişimler, hava akımlarını etkileyerek kutuplardan tropikal bölgelere kadar çeşitli iklimsel sonuçlar doğurabilmektedir. Ayrıca, Güneş'in manyetik alanındaki artış kozmik ışınların Dünya'ya ulaşmasını azaltarak bulut oluşumunu ve dolayısıyla hava koşullarını da değiştirebilmektedir.⁷¹³ Bu veriler, Güneş'in

⁷¹⁰ Buhârî, "Küsûf", 2, 4; Müslim, "Küsûf", 1, 8.

⁷¹¹ Yâsîn 36/38

⁷¹² Zeki Eker, "'Ve Güneş Cereyan Eder' Meâlindeki Âyetin Astronomi Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Qur'anic Verse 'and The Sun Runs Its Course' from Astronomical Perspective]", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* – Katre International Human Studies Journal, 9 (Haziran 2020), 105-107.

⁷¹³ Yuri Shapiro, Manfred Küken, Tatiana Sukhodolov, Bernd Funke, William Ball, Karin Andersson ve Timofei Sukhodolov, *Transition of the Sun to a Regime of High Activity: Implications for the Earth Climate*, JGR Atmospheres 129/14 (2024), 1–17, <https://doi.org/10.1029/2024JD039894> (erişim 6 Temmuz 2025).

hareketleriyle ilişkili enerji salınımlarının, Dünya'daki iklim sistemine olan etkilerini açık bir şekilde göstermekte ve Güneş'in sadece astronomik bir cisim değil, aynı zamanda dinamik bir iklim etkeni olduğunu ortaya koymaktadır.

Ay'ın yörüngesel hareketi, yalnızca gökyüzündeki konum değişiminden ibaret olmayıp, uzun jeolojik zaman dilimleri boyunca Dünya'nın dönüş hızını, gün uzunluğunu ve enerji dengesini doğrudan etkileyen temel bir dinamik unsur olarak işlev görmektedir. Yapılan çalışmalar, Ay'ın oluşumundan itibaren Dünya'ya olan uzaklığının gelgit kuvvetleriyle giderek arttığını, bu artışın ise Dünya'nın dönme hızında kademeli bir yavaşlamaya yol açtığını göstermektedir. Okyanus gelgitlerinin sürtünmeye dayalı enerji kaybı yoluyla Ay'a açısal momentum aktardığı bu süreçte, Dünya'da bir günün süresi milyonlarca yıl içinde uzamış, Ay ise yılda yaklaşık 3,8 cm hızla uzaklaşmaya devam etmiştir.⁷¹⁴ Ay'ın yörüngesel evrimi bu yönüyle yalnızca astronomik bir olay değil, aynı zamanda gezegenimizin dinamik dengelerini ve zaman ölçüsünü şekillendiren belirleyici bir hareket olarak değerlendirilmekte; bu durum, Güneş ve Ay'ın düzenli hareketlerinin kozmik işleyişteki rolünü ve uzun vadeli etkilerini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Güneş ve Ay'ın hareketleri, yalnızca gökyüzü gözlemleri açısından değil, Dünya çevresinde dönen yapay uyduların güvenliğini ve kararlılığını da doğrudan etkileyen önemli unsurlardır. Bu doğrultuda yapılan bilimsel bir çalışmada, özellikle Ay'ın yörüngesindeki yavaş ve düzenli hareketlerin (örneğin düğüm çizgisinin yaklaşık 18 yılda tamamlanan gerilemesi), orta irtifadaki navigasyon uydularının yörüngelerinde zamanla dengesizliklere yol açtığı belirlenmiştir. Bu dengesizlikler, uyduların yörüngelerinin şeklinin bozulmasına ve giderek daha eliptik hale gelmesine neden olmakta, bu da uyduların atmosferle çarpışarak yok olma riskini artırmaktadır. Araştırma, bu sorunun Ay'ın hareketleriyle uyduların hareketlerinin belli oranlarda çakışmasından kaynaklandığını, yani gökyüzündeki bu uyumun zamanla düzensizlik oluşturduğunu ortaya koymuştur.⁷¹⁵ Dolayısıyla, modern bilimin ortaya koyduğu bu veriler yalnızca gök mekaniğinin hassasiyetini değil, aynı zamanda Kur'an'da Güneş ve Ay'ın belirli ölçü ve düzen üzere hareket ettirildiğini ifade eden âyetlerle de dikkat çekici bir paralellik arz etmektedir. Bu nedenle bir sonraki aşamada, Kur'an-ı Kerîm'de Güneş ve Ay'ın hareketlerine dair yer alan ifadelerin nasıl ele alındığı incelenecektir.

⁷¹⁴ Matija Čuk, Raluca Rufu, David C. Ruby, Alyssa Rhoden ve William F. Bottke, *The Moon's Orbital Evolution and Its Influence on the Earth's Rotation*, arXiv:1511.03567v3 [astro-ph.EP], <https://arxiv.org/abs/1511.03567v3> (erişim 6 Temmuz 2025).

⁷¹⁵ Aaron J. Rosengren, Elisa Maria Alessi, Alessandro Rossi ve Giovanni B. Valsecchi, *Chaos in Navigation Satellite Orbits Caused by the Perturbed Motion of the Moon*, Mon. Not. R. Astron. Soc. 000 (2015), 1–6, <https://arxiv.org/abs/1503.02581v1> (erişim 6 Temmuz 2025).

Kur'an'da Güneş ve Ay, yalnızca birer gök cismi değil, aynı zamanda kevnî âyetler olarak Allah'ın kudretini gösteren işaretlerdir. Güneş'in *الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* “müstekarr” üzere akıp gittiği⁷¹⁶, Ay'ın ise menzillerde seyrettiği⁷¹⁷ *الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ*, her ikisinin de belirli bir hesaba göre hareket ettiği⁷¹⁸ ifade edilmiştir. Bu ifadeler, gök cisimlerinin sabit olmadığını, düzenli, ölçülü ve ilahî bir yasaya bağlı olarak hareket ettiğini göstermektedir.

Kur'an'da Güneş'in, Ay'ın ve yıldızların Allah'ın emrine boyun eğdirildiği de ifade edilir: *“Güneş'i, Ay'ı ve yıldızları emrine boyun eğmiş olarak yaratan Allah'tır. Bilin ki yaratmak da emretmek de O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah yüceler yücesidir.”*⁷¹⁹ Bu âyet bağlamında Güneş'in hareketleri iki yönlü ele alınmıştır: İlki, Güneş'in kendi zatına ait yıllık hareketi olup yıl kavramını ortaya çıkarır; ikincisi ise daha büyük bir feleğin hareketine bağlı günlük dönüşüdür.⁷²⁰ *“Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre akıp gider”* ifadesi, kıyamet günü güneşin duracağına ve artık hareket etmeyeceğine işaret eden bir anlam taşır. Bu duruş hem zaman hem de mekân açısından yorumlanmış, özellikle mekânsal yönü öne çıkarılmıştır.⁷²¹ Güneş'in hareketlerinin tabiatından değil, yalnızca ilahî irade ve takdirle gerçekleştiği vurgulanmıştır.⁷²²

Ay ile ilgili olarak, *وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ* “Güneş ile Ay bir araya getirildiğinde...”⁷²³ ifadesi, ay tutulması sırasında ışığın kaybolmasıyla ilişkilendirilmiştir. Aynı âyet, ayın ışığının artma ve eksilmesine işaret eden döngüsel bir süreci de ifade eder. Bu süreç hilalden başlayıp dolunaya, oradan tekrar kaybolmaya kadar uzanır. Ayın bu evreleri, denizlerdeki med-cezir olaylarıyla ve kamerî ayların hesaplanmasıyla ilişkilendirilmiştir.⁷²⁴ Benzer şekilde şu âyet, ilahî takdirin düzenleyici rolünü vurgular: *فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* “O, sabahı ağartan, geceyi dinlenme zamanı kılan, Güneş'i ve Ay'ı da hesap ölçüsü

⁷¹⁶ Yâsîn 36/38

⁷¹⁷ Yâsîn 36/39

⁷¹⁸ Rahmân 55/5.

⁷¹⁹ A'râf 7/54

⁷²⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 14/97

⁷²¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 26/63

⁷²² *“Rabbimiz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a kurulan Allah'tır. O, geceyi durmaksızın onu takip eden gündüzle bürüyüp örter; güneşi, ayı ve yıldızları da emrine boyun eğmiş olarak yaratmıştır. İyi bilin ki yaratma da emir de O'na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir.”* (A'râf 7/54)

⁷²³ Kiyâme 75/8-9

⁷²⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 20/132

yapan Allah'tır. İşte bu, mutlak güç sahibi, hakkıyla bilen takdiridir.”⁷²⁵ Bu âyet, Güneş ve Ay'ın belirli ölçüler dâhilinde hareket ettiklerini ve bu hareketlerin kevnî düzenin temelinde yer aldığını göstermektedir. Müfessirler, bu hareketlerin Allah'ın takdiriyle belirlenen hız ve sürelerde gerçekleştiğini, böylece mevsimlerin düzenlendiğini, meyvelerin olgunlaştığını ve insanların geçim vasıtalarının sağlandığını ifade etmişlerdir. Eğer bu ölçüler farklı olsaydı, kevnî düzen bozulacak ve canlıların faydasına olan sonuçlar ortadan kalkacaktı.⁷²⁶

“Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider”⁷²⁷ âyeti, başka yorumlarda Güneş'in yalnızca mekânsal değil, zamansal hareketine de işaret etmektedir. Buradaki “müstekar” kelimesi, belirli bir düzene bağlı hareket, ecel-i müsemmaye kadar süreklilik ve istikrar anlamında değerlendirilmiştir. Ay için kullanılan “urcun” kelimesi ise kurumuş hurma salkımına benzetilerek hilalin evrelerindeki dönüşümü somutlaştırmaktadır.⁷²⁸ Kur'an'daki şu ifade de bu kozmik dengeyi açıklar: *وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ* “Geceyi, gündüzü, Güneş'i ve Ay'ı yaratan O'dur; her biri bir yörüngede yüzmektedir.”⁷²⁹ Bu ifade, Güneş'in elips biçiminde bir yörüngede hareket ettiğini göstermektedir. Ancak dönemin astronomi bilgisi bu hareketin ayrıntılarını tespit etmekte yetersiz kalmıştır.⁷³⁰ Bazı yorumlarda ise Güneş'in hareketinin algısal olduğu belirtilir. Aslında onu hareket ettiren Allah'tır. “Müstekar” kelimesine rağmen Güneş sabit değildir; kendi eksenî etrafında yaklaşık yirmi beş günde döner ve yıldızlarla birlikte galaksi etrafında da hareket eder. Ay'ın evrelerindeki değişim de hurma salkımına benzetilerek açıklanmış; böylece kevnî âyetlerin gözleme dayalı gerçeklikle uyumlu olduğu ortaya konmuştur.⁷³¹

Tantavî'ye göre Güneş ve Ay'ın hareketleri yalnızca astronomik birer döngü değil, Allah'ın kudretine delalet eden kevnî âyetlerdir. Gece ve gündüzün ardışıklığı, akliselim sahipleri için tefekkür vesilesi olup bu farklılıkların temelinde Güneş'in doğuş ve batış vakitlerinin enlem ve boylam farklarına bağlı olarak değişmesi bulunmaktadır. Bu çerçevede dönenceler ve kutup kuşakları bağlamında gece ve gündüz sürelerindeki değişimleri değerlendiren Tantavî, yeryüzünü beş iklim bölgesine ayırır; Ekvator kuşağında gece ve gündüzün eşitliği ile kutuplarda bu sürenin altı aya kadar uzamasını ilahî hikmetin açık bir göstergesi olarak kabul eder. Ona göre bu kozmik düzen, mevsimlerin ve zaman dilimlerinin

⁷²⁵ En'âm 6/96

⁷²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 13/81

⁷²⁷ Yâsîn 36/38

⁷²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4032

⁷²⁹ Enbiyâ 21/33

⁷³⁰ Muhtar Paşa, *Serâ'irü'l-Kur'ân*, 39.

⁷³¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/347-348

oluşumuna imkân tanırken, insanı ibadet ve tefekkür sorumluluğuna davet etmektedir; Kur'an'da gece ve gündüzün sürekliliğine dair temsiller de bu kulluk bilincini pekiştirmeyi hedeflemektedir.⁷³²

Müellife göre gece ve gündüzün düzenli döngüsü hem fiziksel hem de manevi yönleriyle insan hayatını doğrudan etkileyen ilahî bir sistemdir. Gece dinlenme ve yenilenme, gündüz ise çalışma ve üretim için bir fırsat olarak takdir edilmiştir. Bu düzenin evrensel bir hikmetle kurulduğunu belirten Tantavî, gece ve gündüz sürelerinin coğrafi konumlara göre değişmesinin bu ilahî nizama işaret ettiğini vurgular. Örneğin ekvatorda süreler eşitken, kutuplara yaklaştıkça farklılık artmakta; Hindistan ve Çin'de yaklaşık bir saat, Paris ve Berlin'de dört saat, Grönland ve kutuplarda ise aylar sürebilmektedir. Bu farklılıkların “*Güneş ve ay bir hesaba bağlıdır*”⁷³³ ve “*Göğü O yükseltti, denge ve ölçüyü O koydu*”⁷³⁴ âyetleriyle bildirilen ilahî ölçüye dayandığını belirtir. Ayrıca, “*Allah geceyi gündüze, gündüzü geceye çevirir*”⁷³⁵ âyetinde olduğu gibi Kur'an, bu sistemin ibret alınması gereken bir düzen olduğuna dikkat çeker.⁷³⁶ Ay ve Güneş'in hareketleri, zamanın düzenlenmesi ve takvim sistemlerinin oluşumunda tarih boyunca belirleyici olmuştur. Ay'ın yaklaşık 28 günlük döngüsü haftalar ve ayların temelini oluştururken, Güneş'in hareketi yıllık takvimler ve mevsimsel düzen açısından önem taşımıştır. Farklı medeniyetler, günü başlatma ve ölçme konusunda çeşitli uygulamalar geliştirmiş; Keldaniler, Persler, Yahudiler ve Araplar bu konuda farklı esaslar benimsemiştir. Tantavî Cevherî'nin yaklaşımına göre ise takvim sistemlerinde kültürel farklılıklar belirgindir: Mısırlılar, Çinliler ve Araplar farklı hesaplama yöntemleri kullanmış; Yahudiler karma sistemler geliştirmiş, haftanın yedi gün oluşu da Ay'ın evrelerine dayandırılmıştır. Bu durum, gök cisimlerinin hem astronomik hem de kültürel düzeyde merkezi bir rol oynadığını göstermektedir.⁷³⁷

Müfessir, *el-Cevâhir* adlı tefsirinde bütün milletlerin 12 aylık takvimi esas almasını, Ay'ın Dünya etrafında yılda yaklaşık on iki kez dönmesine bağlar. Ancak bu hesaplamada her yıl yaklaşık 11 günlük bir eksiklik meydana geldiğini ve bu farkın tarih boyunca çeşitli takvim düzenlemeleriyle telafi edilmeye çalışıldığını belirtir. Jülyen ve Gregoryen takvimleri bu çabanın örnekleri arasında zikredilir. Tantavî, Kur'an'da geçen “*Yılların sayısını ve hesabı bilesiniz diye*”⁷³⁸ âyetinin, Ay'ın evrelerinin zaman ölçümünde kullanılmasının ilahî bir hikmete

⁷³² Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/167.

⁷³³ Rahmân 55/5.

⁷³⁴ Rahmân 55/7.

⁷³⁵ Âl-i İmrân 3/27.

⁷³⁶ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/168.

⁷³⁷ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 6/21-22.

⁷³⁸ Yûnus 10/5.

dayandığını vurgular. Ay takviminde oluşan farkların belirli yıllara gün eklenerek dengelenmesi, onun nazarında hem ilmî bir titizlik hem de aklî bir teşvik unsurudur. “Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı”⁷³⁹ âyetine atıfla, bu düzenin insanı düşünmeye sevk eden yönüne dikkat çeker. Ancak Tantavî, İslam dünyasının bu ilim geleneğini kaybettiğini ve modern bilimde ilerleyen milletlerle arasında ciddi bir mesafe oluştuğunu da eleştirel biçimde ifade eder.⁷⁴⁰

Tantavî, eserinde “Güneşi aydınlatıcı, Ay’ı ise aydınlık yapan ve ona menziller belirleyen O’dur”⁷⁴¹ âyetinden hareketle, gök cisimlerinin hareketlerinin ilahî bir düzen ve ölçüyle belirlendiğini ifade eder. Ayın menzillerinin “yılların sayısını ve hesaplamayı bilirsiniz diye” açıklanması, ona göre yalnızca zaman tayinine değil, aynı zamanda kilo, hacim, alan gibi tüm ölçü ve hesap türlerine dair kapsamlı bir ilahî sisteme işaret etmektedir. Bu ilkeyi destekleyen “Göğü O yükseltti, ölçü ve dengeyi O koydu”⁷⁴² ve “Ölçüyü düzgün tutasınız ve eksik tartmayasınız”⁷⁴³ âyetlerine atıfla, Kur’an’daki ölçü ve denge vurgusunun evrensel bir ilkeye dayandığını belirtir. Tantavî, bu prensibin tarihsel yansımasını Mısır piramitlerinde görür; piramitlerin güneşin yörüngesi ve yeryüzü ölçüleriyle olan orantılı yapısını, dönemin imkânlarıyla açıklanamayacak derecede hassas bir ilahî sır ve uygulama olarak değerlendirir.⁷⁴⁴

Tantâvî Cevherî’ye göre, güneşin ve ayın hareketleri, yalnızca kevnî bir olay değil, aynı zamanda ilahî hikmetin yeryüzündeki tezahürüdür. Bu bağlamda, modern çağda Fransızların metreyi tanımlarken yeryüzünün çevresini esas alarak onu 40.000 kilometre kabul etmeleri ve bu uzunluğu güneş sisteminin düzenine göre belirlemeleri, insanlığın kadim kozmik ölçülerle yeniden irtibat kurma çabasının bir göstergesidir. İngilizlerin “yarda”⁷⁴⁵ adını verdikleri ve doğanın düzenine dayandırdıkları alternatif ölçü sistemi de kevnî nizama olan bu yönelişi teyit etmektedir. Tantâvî, bu tür gayretlerin Eski Mısırlıların güneş ve gök cisimlerinin hareketlerine dayalı ölçüm yöntemlerinden etkilenmesini, Kur’an’da sıkça vurgulanan “ölçü” (mîzân) ve “hesap” (hisâb) kavramlarının tarihsel bir yansıması olarak değerlendirir. Ona göre, Mısır piramitlerinin inşasında kullanılan astronomik hesaplamalar, güneş ve ayın hareketlerine dair

⁷³⁹ Nahl 16/12.

⁷⁴⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri ‘l-Kur’an*, 6/23-24.

⁷⁴¹ Yûnus 10/5

⁷⁴² Rahmân 55/7

⁷⁴³ Rahmân 55/9

⁷⁴⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri ‘l-Kur’an*, 6/35.

⁷⁴⁵ Yarda veya Yard; İngiliz birimleri, Emperyal birimler ve Birleşik Devletler geleneksel birimleri sistemleri içinde yer alan bir uzunluk ölçüsüdür. Uzunluk değeri sistemden sisteme değişebilir. 1 yarda 3 fit ya da 36 inçtir (0,91 m ya da 91,44 cm). Genelde mesafeleri ifade etmek için kullanılır. Alan hesaplarında yarda kare, hacim hesaplamalarında ise yarda küp adını alır. Bugün en büyük sıklıkta kullanılan yarda, uzunluk değeri 0,9144 m’ye eşit olan “uluslararası yarda”dır. ABD, Birleşik Krallık ve İngiliz Milletler Topluluğu ülkelerinde kullanılır.

derin bir bilgiye işaret eder; bu da Kur'an'da zikredilen ilahî nizamın tarihin farklı dönemlerinde çeşitli toplumlar tarafından sezgisel olarak idrak edildiğini göstermektedir.⁷⁴⁶ Bununla birlikte, Kur'an'ın beyanına göre insanların çoğu bu işaretleri idrakten uzaktır. Bu durum, Tantâvî'ye göre, güneş ve ay gibi gök cisimlerinin hareketleriyle kurulan bu ilahî düzenin, modern bilimin ulaştığı seviyeye rağmen hâlen tam olarak kavranmadığını ve ibret nazarıyla değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.⁷⁴⁷

Özetle, Tantâvî Cevherî, Güneş ve Ay'ın hareketlerine dair kevnî âyetleri yalnızca astronomik verilerle sınırlı görmeyip bunları ilahî ölçü, hikmet ve estetik boyutlarıyla bütünleşik bir kozmik düzen olarak yorumlamıştır. Güneş'in doğuş ve batış sürelerini enlem-boylam farkları, iklim kuşakları ve takvim sistemleriyle ilişkilendiren Tantâvî, Kur'an'daki mîzân ve hisâb kavramlarını Mısır piramitleri ve modern ölçüm sistemleriyle irtibatlandırarak kevnî âyetlerin bilimsel ve tarihî yansımalarına dikkat çeker. Bu yönüyle onun yaklaşımı, lafzî ve ilmî çerçevede kalan klasik ve modern müfessirlerden ayrılmakta; aklî, estetik ve imânî boyutlarıyla daha bütüncül bir tefsir anlayışı ortaya koymaktadır.

2.1.12 Yıldızlar

Yıldızlar, yalnızca gezegenleri ve yaşamı mümkün kılan elementlerin kaynağı olmakla kalmaz, aynı zamanda galaksilerin büyük ölçekli yapısını da şekillendiren temel astrofiziksel unsurlardır. Yıldız oluşumu süreci, yıldızlar arası ortamın seyrek gazının, moleküler çarpışmalar ve galaktik gelgitler gibi çok ölçekli fiziksel etkileşimlerle yoğun ve parlak yapılara dönüşmesini ifade eder. Bu süreç, yerçekimi etkisiyle çöken büyük ve soğuk moleküler bulutlarda başlamakta olup, Güneş Sistemi'nin oluşumu ve uzak gezegenlerin yaşanabilirliğine dair önemli ipuçları sunar.

Yıldız oluşumu hakkındaki teorik yaklaşımlar 18. yüzyılda Kant (ö. 1804) ve Laplace (ö. 1827)'ın dönen bulutsu modelleriyle temellendirilmiş; sonraki yüzyıllarda bu yaklaşımlar, gözlemsel ve kuramsal ilerlemelerle pekişmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısında radyo astronomisinin gelişimiyle, moleküler bulutlar yıldız oluşumunun merkezi ortamı olarak tanımlanmış; CO salımları sayesinde bu bölgelerin yoğun ve soğuk yapısı ortaya konmuştur. IRAS, Chandra ve ALMA gibi çok dalga boylu gözlemevleri, bu süreçleri detaylandırırken; artan

⁷⁴⁶ Yunus 10/92.

⁷⁴⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 6/35.

hesaplama gücü, yıldız oluşumunun çok ölçekli fiziksel süreçlerini modellemeye imkân tanıyan sayısal simülasyonları mümkün kılmıştır.⁷⁴⁸

Modern astrofizik araştırmaları, yıldız oluşum sürecinin evrendeki madde ve enerji dağılımını şekillendiren temel mekanizmalardan biri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu süreç; moleküler bulutların çökmesi, protostellar çekirdeklerin gelişimi, disk yapılarının oluşumu ve yıldız geri besleme mekanizmaları gibi çok katmanlı fiziksel işleyişleri içermektedir.⁷⁴⁹ Bu alanda ulaşılan bulgular, Kur'an'daki kevnî ifadelerle dair yapılan yorumlarda yeni açılımlar ortaya çıkarmış ve özellikle bilimsel tefsir yöntemi çerçevesinde anlam zenginliğine katkıda bulunmuştur. Kozmik yapıların yaratılışına dair modern bilimsel veriler, tefsir geleneği içinde yeniden değerlendirilmeye başlanmış; böylece gök cisimlerinin oluşumuna dair klasik yorumlar ile çağdaş gözlemler arasında anlam köprüleri kurulmuştur. Bu bağlamda yıldızların oluşum ve evrim süreçleri, ilahî kudretin tezahürü olarak değerlendirilen kozmik düzenin dinamik bir parçası şeklinde yorumlanmaya başlanmış; Kur'an'ın evrene dair ifadeleri ile modern bilimin ortaya koyduğu gözlemsel gerçeklik arasında yöntemsel ve yorumlayıcı düzeyde bir yakınlık kurulmuştur.

Arapçada “yıldız” kelimesi için *necm* (çoğulu *nücûm*) ve *kevkeb* (çoğulu *kevâkib*), Farsçada ise *ahter* ve *sitâre* terimleri kullanılmaktadır. İngilizcede ise bu kavrama karşılık olarak *star* kelimesi kullanılmaktadır. Etimolojik açıdan *necm* “doğmak, ortaya çıkmak”, *kevkeb* ise “parlamak, aydınlık olmak” anlamına gelir.⁷⁵⁰ Her iki kelime yıldız anlamında kullanılmakla birlikte, *kevkeb* terimi bazı bağlamlarda “gezegen” anlamını da ifade etmektedir.⁷⁵¹

Hadis kaynaklarında da *necm* ve *kevkeb* kelimelerine yer verilmiştir. Bazı rivâyetlerde, Arapların yıldız için “gecenin tanığı” (*şâhidü'l-leyl*) ifadesini kullandıkları aktarılmakta,⁷⁵² Hz. Peygamber'in, “Yıldızlar gökyüzü için bir emniyettir; onlar yok olduğunda gökyüzüne vaad edilen (kıyamet) gerçekleşir”⁷⁵³ buyurduğu nakledilmektedir. Diğer bazı hadislerde ise yıldızlarla ilgili Câhiliye dönemi inançları eleştirilmekte; yağmurun bir yıldızın doğuşuna veya batışına bağlanmasının, Allah'ı inkâr anlamına geleceği vurgulanmaktadır.⁷⁵⁴

⁷⁴⁸ Deepnil Ray, *The Formation of Stars: A Comprehensive Review of Processes and Challenges* (Yayımlanma tarihi: 5 Mart 2025), 2–3.

⁷⁴⁹ Thomas T. Arny – Stephen E. Schneider, *Explorations: An Introduction to Astronomy* (New York: McGraw-Hill, 2014), 334–339; Mark R. Krumholz, “The Big Problems in Star Formation: The Star Formation Rate, Stellar Clustering, and the Initial Mass Function”, *Physics Reports*, 539/2 (2014), 49–134.

⁷⁵⁰ Lisânü'l-Arab, *necm* ve *kevkeb* md.leri.

⁷⁵¹ Paul Kunitzsch, “al-Nudjûm”, *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, 8/97.

⁷⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/397

⁷⁵³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/399; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Fezâilü's-sahâbe”, 207.

⁷⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/362, 421; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/117; Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Ezân”, 156; Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “İstiskâ”, 28; Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “İmân”, 125–126.

Günümüz bilimsel verileri, Vâkıa Suresi'nin şu âyetleriyle dikkat çekici bir biçimde örtüşmektedir: *“Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki. Eğer bilerseniz, bu gerçekten büyük bir yemindir.”*⁷⁵⁵ Kur'an'da ilk defa bu surede geçen yıldız mevkilerine yapılan yemin hem lafzî hem de semantik düzeyde önemli bir hakikatin ifşasını ima etmektedir. Modern astrofizik bu ifadeleri, yıldızların sadece fiziki konumlarıyla sınırlı olmayan, aynı zamanda ömrünü tamamlamış yıldızların ardından ortaya çıkan kozmik yapıların, yani beyaz delikler (quasar) ve kara deliklerin de dâhil olduğu uzay-zamansal mevkiler olarak değerlendirmektedir. Quasarlar, galaksilerin oluşumuna kaynaklık eden yoğun enerji merkezleri olarak kabul edilmekte, kara delikler ise yıldızın çekirdek çöküşüyle meydana gelen, madde ve ışığı yutan, olağanüstü çekim kuvvetine sahip yapılardır. Yıldızların ölüm süreci, atomaltı düzeydeki parçacıkların enerji kaybıyla başlamakta ve neticede hacimce büyük ölçüde küçülen, ancak kütesini muhafaza eden yoğun yapılar oluşmaktadır. Küçük kütleli yıldızlar bu süreçte pulsar hâline gelir; pulsarlar, yüksek hızda dönen ve periyodik olarak X ile gama ışınları yayan cisimlerdir. Büyük kütleli yıldızlar ise kara deliğe dönüşür; bu yapılar çevrelerinden ışık ve maddeyi absorbe etmekte, yüksek enerjili radyasyon yaymakta ve yakın çevrelerinde zamanın izafi biçimde hızlanmasına neden olmaktadır. Kara deliklerin, evrende denge merkezleri olarak fonksiyon gördüğü ve bazı görüşlere göre galaksilerin oluşumunu sağlayan tohum mevkileri oldukları ileri sürülmektedir. Bu bağlamda, Kur'an'ın yıldızların mevkilerine yemin ederek dikkati çektiği hakikat, çağdaş bilimsel veriler ışığında yeniden anlam kazanmaktadır.⁷⁵⁶

*“Hayır! Yıldızların yerleri üzerine yemin ederim ki; eğer bilerseniz, bu gerçekten büyük bir yemindir.”*⁷⁵⁷ âyeti, evrenin yapısına ve yıldız sistemlerine dair derin bir işareti ihtiva etmektedir. Bu bağlamda 2019 yılında Iğdır'da gerçekleştirilen “3rd International Creation Congress in the Light of Sciences” adlı kongrede, söz konusu âyetin bilimsel anlam boyutuna dair çeşitli bulgular sunulmuştur. Kongrede sunulan bildiride, “mevâki' u'n-nücûm” terkinin yıldızların yalnızca fiziksel konumlarına değil, aynı zamanda ışık yılı uzaklığı bağlamında zamanla ilişkili olarak da okunabileceği vurgulanmıştır. Çünkü modern astronomiye göre yıldızlardan gelen ışık, yeryüzüne binlerce yıl sonra ulaşmakta, bu da insanın gökyüzündeki bir yıldızı, onun geçmiş hâliyle görmesi anlamına gelmektedir. Aynı bildiride, yıldızların galaktik yörüngelerde belirli çekim merkezleri etrafında döndüğü, Samanyolu galaksisinin yaklaşık 200 milyar yıldız içerdiği, Güneş'in ise galaksinin çevresinde bir dönüşünü yaklaşık 220 milyon

⁷⁵⁵ Vâkıa 56/75-76.

⁷⁵⁶ Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, 21-24.

⁷⁵⁷ Vâkıa 56/75-76

yilda tamamladığı ifade edilmiştir. Bu gözlemler, Kur'an'da geçen yıldızlara dair düzenli ve hesaplı düzene yapılan vurgularla büyük ölçüde örtüşmektedir.⁷⁵⁸

Ayrıca bildiride yıldızların büyüklük, sıcaklık ve enerji üretim düzeylerine dair temel veriler sunulmuştur. Buna göre bazı yıldızların çapı Güneş'in 3000 katına ulaşabilmekte; sıcaklıkları ise 3000°C ile 50.000°C arasında değişmektedir. Bu farklılıklar, yıldızların tayf sınıflarına ayrılmasını mümkün kılmakta ve ömürlerini belirleyen temel fiziksel süreçleri yansıtmaktadır. Kongrede yıldızların gözlemlenmesine ilişkin olarak da çeşitli tekniklere yer verilmiştir. Paralaks yöntemiyle yıldızın uzaklığı hesaplanmakta, Doppler etkisi ve kırmızıya kayma (redshift) yöntemleriyle hareket yönü ve hızı tespit edilmektedir. Kütle çekimsel mercekleme gibi yöntemlerle ise doğrudan gözlemlenemeyen bazı yıldızların varlığı ortaya konmaktadır. Bildirinin sonuç kısmında, yıldızların yerlerine yapılan yeminin, yalnızca estetik bir anlatım değil; Kur'an'ın çağlar öncesinden haber verdiği bilimsel bir hakikate işaret olduğu ifade edilmiştir. Bu kapsamda, yıldızların yerleriyle ilgili verilerin, Kur'an'ın mucizevî yönlerinden biri olduğu ve bu alanda yapılacak araştırmaların bilimsel tefsir çalışmalarına katkı sağlayacağı dile getirilmiştir.⁷⁵⁹

Kur'an-ı Kerim'de gök küresi (*semâ, felek*), güneş, ay ve burçlara dair çeşitli âyetlerde doğrudan veya dolaylı atıflarda bulunulmakta; 53. sure "Necm" adını taşımaktadır. Kur'an'da dört âyette *necm*, dokuz âyette ise çoğul formu olan *nücûm* geçmektedir. Bu âyetlerde Cenâb-ı Hak, yıldızla,⁷⁶⁰ delip geçen yıldızla⁷⁶¹ ve yıldızların yerlerine, yani konumlarına veya yörüngelerine⁷⁶² yemin etmektedir. Bazı canlı ve cansız varlıklarla birlikte yıldızların da Allah'a secde ettiği ifade edilmekte,⁷⁶³ kıyametin kopması esnasında yıldızların ışığının söneceği ve dağılıp döküleceği belirtilmektedir.⁷⁶⁴ Hz. İbrâhim'in tefekkür yoluyla Allah'ı arayışı sırasında yıldızlara baktığı bildirilmektedir.⁷⁶⁵ Hz. Peygamber'e ise gecenin sonunda, yıldızların kaybolması sırasında Allah'ı tesbih etmesi emredilmiştir.⁷⁶⁶ Kur'an'da yıldızların Allah'ın emrine boyun eğdirildiği ve insanların hizmetine sunulduğu,⁷⁶⁷ ayrıca yıldızlar vasıtasıyla yön

⁷⁵⁸ Haydar Halil İsmail, "Tefsirler ve Şâz Te'viller Açısından Kur'an-ı Kerim'de Yıldızların Konumu", *3rd International Creation Congress in the Light of Sciences (24–26 October 2019, Iğdır, Turkey)*, Bildiriler Kitabı, Iğdır Üniversitesi, 2019, 829–834.

⁷⁵⁹ Haydar Halil İsmail, "Tefsirler ve Şâz Te'viller Açısından Kur'an-ı Kerim'de Yıldızların Konumu", 835–840.

⁷⁶⁰ Necm 53/1.

⁷⁶¹ Târik 86/3.

⁷⁶² Vâkıa 56/75.

⁷⁶³ Hac 22/18; Rahmân 55/6.

⁷⁶⁴ Mürselât 77/8; Tekvîr 81/2.

⁷⁶⁵ Sâffât 37/88.

⁷⁶⁶ Tûr 52/49.

⁷⁶⁷ A'râf 7/54; Nahl 16/12.

tain edildiği⁷⁶⁸ ifade edilir. *Kevkeb* kelimesi üç, onun çoğulu olan *kevâkib* ise iki âyette geçmektedir. Bu âyetlerde yıldızlar, Allah'ın nuruna örnek verilen sırça fanustaki inci gibi parlayan cisme,⁷⁶⁹ Hz. İbrâhim'in yıldızlara bakışına⁷⁷⁰ ve Hz. Yûsuf'un rüyasında gördüğü on bir yıldıza⁷⁷¹ benzetilmektedir. Ayrıca dünya semasının yıldızlarla süslendiği,⁷⁷² kıyametin alametlerinden biri olarak yıldızların dağılıp savrulacağı bildirilmektedir.⁷⁷³ Bazı âyetlerde geçen *şihâb*⁷⁷⁴ ve *mesâbih*⁷⁷⁵ kelimeleriyle de yıldızlara işaret edilmekte; ayrıca Büyük Köpek Takımyıldızındaki en parlak yıldız olan Şi'râ (Sirius) da Kur'an'da zikredilerek, ona tapınmaya dayalı eski Arap inancı reddedilmekte ve bu yıldızın da rabbinin Allah olduğu vurgulanmaktadır.⁷⁷⁶ وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ “*Battığı sırada yıldıza andolsun*”⁷⁷⁷ Necm kelimesi sözlükte farklı anlamlar barındırır da, burada göksel bir cisim kastedilmektedir. Zira “izâ hevâ” ifadesiyle yıldızın doğup batmasına, yani fiziksel hareketine dikkat çekilmekte ve bu durum, göklerin düzenine işaret eden kevnî bir delil olarak sunulmaktadır. Yıldızların yapısı ve sınıflandırılması bağlamında sabit olanlar, daima görünen kutup yıldızları ve zaman zaman doğup batanlar şeklinde üçlü bir tasnif yapılmış; ayrıca sabit yıldızlar, gezegenler, doğu ve batı yıldızları gibi alt kısımlara ayrılmıştır.⁷⁷⁸ Sabit yıldızların parlaklığı ve ışık yayma özelliği vurgulanırken, gezegenlerin ışık saçmadığı; bazılarının parlaklığıyla yıldızlara benzediği, bazılarının ise küçük ve sönük olduğu belirtilmiştir.⁷⁷⁹

فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ “*Bakin! Yıldızların yerlerine yemin ederim*”⁷⁸⁰ Bu ifade, gök cisimlerinin farklı yönlerden değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Yıldızların doğu-batı hattındaki mevkileri, gökteki burç ve menzilleri, şeytanların kovulduğu noktalar yahut kıyamet günü dağılacakları yerler bu bağlamda zikredilmiştir.⁷⁸¹ Modern yorumlarda ise yıldızların sayı ve mesafelerine, evrendeki yörüngelerin büyüklüğüne dikkat çekilerek, bu sistemin başlangıcı ve sonunun yalnızca Allah tarafından bilinebileceği vurgulanmıştır.⁷⁸² Yıldızların oluşumu konusunda bulutsu kütlelerin çekim etkisiyle yoğunlaşması, merkezde özün meydana gelmesi ve

⁷⁶⁸ En'âm 6/97; Nahl 16/16.

⁷⁶⁹ Nûr 24/35.

⁷⁷⁰ En'âm 6/76

⁷⁷¹ Yûsuf 12/4

⁷⁷² Sâffât 37/6

⁷⁷³ İnfitâr 82/2.

⁷⁷⁴ Hicr 15/18; Sâffât 37/10; Cin 72/8-9.

⁷⁷⁵ Fussilet 41/12; Mülk 67/5.

⁷⁷⁶ Necm 53/49.

⁷⁷⁷ Necm 53/1

⁷⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 30/194

⁷⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2/100

⁷⁸⁰ Vâkıa 56/75

⁷⁸¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 31/116

⁷⁸² Süleyman Ateş, *İslâm'a İtirazlar: Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, 226

etrafında halkaların oluşması şeklinde açıklamalar yapılmıştır. Bu süreçte Güneş'in, gezegenlerin ve onların uydularının ortaya çıkışı, helezonik bulutsuların dönme hareketiyle sistemli yapılar oluşturması ve hatta bulutsuların çarpışmasıyla yeni yıldızların meydana gelmesi üzerinde durulmuştur.⁷⁸³ Böylece yıldızların bir düzen içinde varlık kazandıkları ifade edilmiştir. Ayrıca *وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ* âyetindeki *necm* kelimesi Ülker yıldızıyla ilişkilendirilmiş, Arap kültüründe tarım ve iklimle bağlantılı sembolik değerler taşıdığı belirtilmiştir.⁷⁸⁴ Hevâ fiili “batmak, düşmek” gibi anlamlarıyla, yıldızların yörüngesel hareketini tamamlayıp batışına işaret etmektedir. Bunun yanında yıldızın batışı ile vahyin inişi arasında mecazî bir bağ kurulmuş, Kur'an'ın hikmetli anlatımına işaret eden sembolik bir boyut da dile getirilmiştir. *فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْعِدِ النَّجْمِ* âyetinin açıklamalarında yıldızların doğup battıkları sabit astronomik konumlara işaret edilerek, bu konumların doğu ve batı semasında yer alan burçlar ve menziller olduğu; bu hareketlerin felekî yasalara bağlı, düzenli bir sistem içerisinde gerçekleştiği ve bunun da ilahî kudretin delili olduğu vurgulanmıştır.⁷⁸⁵ *وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ* “*Andolsun geceleyin gelen târika. Bilir misin nedir târik? O, ışıyla karanlığı delen yıldızdır.*”⁷⁸⁶ Buradaki “*et-Târik*” ifadesi, geceleyin parlayarak gelen yıldızları ifade eder. Lugat kökeninde “geceleyin gelip kapıyı çalan” anlamını taşıırken, mecaz yoluyla karanlığı delen parlak yıldızlara isim olmuştur. Bu nedenle sabaha karşı doğup en parlak hâlde görülen yıldızlar *et-Târik* olarak adlandırılmıştır. Yıldızın “sâkıb” yani karanlığı delen, çakan, gökte ışık saçan bir varlık olması hem kozmik hem sembolik düzeyde yemin unsuru olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.⁷⁸⁷

Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir*'de yıldızlara dair açıklamalarında Kur'an'daki kevnî kavramları astronomik veriler ışığında yorumlamış ve yıldızların yapısı, çeşitliliği ile gözlemlenebilir özelliklerini detaylandırmıştır. Ona göre “*necm*”, “*nücûm*”, “*kevkeb*”, “*kevâkib*” ve “*burûc*” gibi terimlerle anılan yıldızlar, semânın süsü olmanın ötesinde ilâhî kudretin delilidir. Sabit ve hareketli olarak iki grupta ele alınan yıldızların Batlamyus'un 48 takımyıldız altında sınıflandırıldığını ve bu sistemin 1029 yıldız içerdiğini aktarır. Burçlar kuşağının on iki ana takımyıldızdan oluştuğunu, modern gözlemlerle ise yıldız sayısının altı binin üzerine çıkarıldığını belirtir. Değişken parlaklığa sahip, doğup kaybolan, kalıcı hâle gelen veya bir daha gözlemlenemeyen yıldız türlerine dikkat çeker. Çıplak gözle tek bir yıldız gibi görünen fakat

⁷⁸³ Gazi Ahmet Muhtar Paşa, *Serâ'irü'l-Kur'an*, 33

⁷⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4569–4571

⁷⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/4576

⁷⁸⁶ Târik 86/1-3

⁷⁸⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5701

teleskopla incelendiğinde çoklu sistemler olduğu anlaşılan yapıları Süreyya örneğiyle açıklar; Samanyolu’nu ise milyonlarca yıldızın oluşturduğu geniş bir galaksi kuşağı olarak değerlendirir. Bütün bu gözlemleri Kur’an’daki kevnî âyetlerle ilişkilendirerek ilahî kudretin delili olarak sunar.⁷⁸⁸ Müellif, gezegenleri sabit yıldızlardan ayıran en temel özelliklerin ışıklarını yansıma yoluyla elde etmeleri, bu sebeple titreşimli ve dar bir noktadan görünmeleri olduğunu belirtir. Bazı gezegenlerin ayın evrelerine benzer değişim gösterdiğini aktarır. Eski gözlemcilerin sabit yıldız kümesinde hareket eden bu cisimleri fark ederek adlandırdığını, zamanla Güneş ve Ay’ın da bu gruba dâhil edildiğini ifade eder. Modern astronomide Güneş’in merkeze, Dünya’nın onun yörüngesine yerleştirildiğini; Uranüs ve Neptün’ün keşfiyle gezegen sayısının sekize çıktığını ve her birinin farklı sayılarda uydulara sahip olduğunu belirtir. Yıldızın sabah-akşam yıldızı olarak bilinmesine ve retrograd hareketine dikkat çeken Tantâvî, bütün bu sistemin ilahî bir nizamla işlediğini vurgular.⁷⁸⁹

Müfessir, yıldızlar ve gezegenlerin yalnızca göksel süsler değil, aynı zamanda ilahî ölçü ve hikmetin delilleri olduğunu vurgulamıştır. Gezegenlerin ışığının öz kaynaklı olmayıp yansıma yoluyla elde edilmesi, onları sabit yıldızlardan ayıran temel özellik olarak açıklamıştır. Hareketleri bakımından da farklılık gösteren gezegenlerden Merkür ve Venüs’ün dar açılarla sınırlı kaldığını, Mars ve Jüpiter gibi gezegenlerin ise daha geniş açılarda karşılaşma ve hizalanma imkânı sunduğunu belirtmiştir. Mars ile Jüpiter arasındaki küçük gök cisimleri ve kuyruklu yıldızlara dikkat çekmiş; kadim ilim ehlinin bunları “tüylü yıldızlar” diye adlandırdığını aktarmıştır. Kuyruklu yıldızların milyonları bulabilecek sayıda olduğunu, ışıklarını Güneş’ten aldıklarını ve bazılarının birden fazla kuyruğa sahip bulunduğunu ifade etmiştir. Güneş etrafındaki dönüş sürelerinin binlerce yıla ulaşabildiğini, kimi zaman gündüz vakti dahi görülebilecek kadar parlak olduklarını açıklamıştır. Ayrıca “yıldız kayması” olarak bilinen olayların, aslında göktaşlarının atmosferle teması sonucu ortaya çıkan yanma ve ışık izleri olduğunu da izah etmiştir.⁷⁹⁰

“O، هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْجَبَرِّ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ،” *Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir fî Tefsîri ‘l-Kur ‘an, 4/90.* *kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratmıştır. Gerçekten biz, anlayan bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık*”⁷⁹¹ âyetini tefsir ederken, yıldızların sadece yön tayini amacıyla değil, aynı zamanda kevnî âyetler olarak insanları Allah’ın kudretine götüren işaretler olduklarını vurgular. Tantâvî’ye göre modern astronomik ölçümler,

⁷⁸⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ‘l-Kur ‘an, 4/90.*

⁷⁸⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ‘l-Kur ‘an, 4/91.*

⁷⁹⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ‘l-Kur ‘an, 4/92.*

⁷⁹¹ En‘âm 6/97.

yıldızların görünürlüğü, uzaklıkları ve sayıları bakımından Kur'an'ın işaret ettiği hakikati teyit etmiştir. Güneş'in uzaklığını bir kuşun yüz yıldan fazla sürede kat edebileceğini, en yakın yıldız olan Alfa Centauri'ye ise bu hızla ulaşmanın milyonlarca yıl alacağını aktarmıştır. Süreyya, Ülker ve Kalas gibi yıldızların yüzlerce ışık yılı, Andromeda'nın yüz binlerce ışık yılı, bazı bulutsuların ise milyonlarca ışık yılı uzaklıkta olduğunu açıklamıştır. İnsan gözüyle görülebilen yıldızların altı bin civarında olduğunu, teleskoplarla bu sayının yüz binlere, modern ölçümlerle ise yüz milyonlara ulaştığını belirtmiştir. NGC 4594 gibi bulutsuların bugünkü görüntülerinin milyonlarca yıl öncesine ait olduğunu ifade etmiş; bütün bu gözlemlerin semavî varlıkların Allah'ın varlık ve birliğine delalet eden âyetler olduğunu pekiştirdiğini vurgulamıştır.⁷⁹²

Tantâvî, Yunus Suresi tefsirinde "Yıldızlar Topluluğu" başlığı altında yıldızların şekilleri, görünürlüğü ve gözlemlenebilirlik düzeylerini açıklamıştır. Güneş'in de bir yıldız olduğunu belirterek Dünya ile arasındaki mesafenin ışık hızıyla yaklaşık 8 dakika 18 saniyede aşıldığını, en yakın yıldız Alfa Centauri'nin ise 3,5 ışık yılı uzaklıkta bulunduğunu aktarmıştır. Çıplak gözle görülen yıldızların 2000 ışık yılı çapındaki bir küre içinde yer aldığını, galaktik sistemin ise 25 bin ışık yılı çapında olduğunu belirtmiştir. Galaksinin yaklaşık 50 bin ışık yılı çapa sahip mercimek biçiminde olduğunu, bazı bulutsuların milyonlarca ışık yılı uzaklıkta bulunduğunu ifade etmiştir. Bu yıldızların çoğunun Güneş'ten daha büyük olduğunu, mevcut gözlem araçlarıyla görülemeyen pek çok yıldız bulunduğunu vurgulamış; tüm bu verileri Kur'an'daki kevnî âyetlerin ilahî kudrete işaret eden delilleri olarak değerlendirmiştir.⁷⁹³ Tantavî Cevherî, Eski Mısır medeniyetine dair yorumlarında güneşin bir kible olarak kabul edilmesinin, bu toplumun kozmik düzene verdiği önemi gösterdiğini belirtir. Ona göre piramitlerin mimarî olarak güneş ışınlarının mezarlara dik açıyla ulaşmasını sağlayacak biçimde inşa edilmesi, Eski Mısırlıların ışığın parlaklığını rahmetin sürekliliğiyle ilişkilendirdiklerini ortaya koymaktadır. Tantavî, bu anlayışın İdris (a.s.)'in gönderildiği kavimle irtibatlı olduğunu ifade ederken, onların yıldızların konumlarına ve düzenine dair gösterdikleri dikkat üzerinden Kur'an'daki kevnî âyetlere işaret eder. Şi'râ (Sirius) yıldızına duyulan ilginin hem kozmolojik gözlemler hem de dinî sembollerle ilişkilendirildiğini dile getirir. Ona göre, bu ilimlerin Kur'an'da zikredilen delillerle örtüşmesi, özellikle piramitler gibi mimarî eserlerde tezahür eden bir gerçektir.⁷⁹⁴

Müfessir'in yıldızlara ilişkin değerlendirmesi, Kur'an'ın tabiat âyetleri üzerinden ilmi tefekkürü teşvik edici yönünü vurgular. Ona göre, Şi'râ yıldızı gibi gök cisimleri geçmiş toplumlar tarafından kutsanarak kible edinilmiş; ancak Kur'an bu varlıkları ibadet nesnesi değil,

⁷⁹² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 4/104.

⁷⁹³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 6/45-48.

⁷⁹⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 6/114-115.

Allah'ın kudretini gösteren âyetler olarak sunmuştur.⁷⁹⁵ Tantâvî, Müslümanların Kâbe'yi kible edinmek suretiyle bu tür sapmalardan uzaklaştığını, buna karşın Allah'ın yarattığı yıldızlar ve gök cisimleri üzerine tefekküre yönlendirildiklerini belirtir. Ona göre, *وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعَرَى* “*Şi’râ yıldızının Rabbi O’dur*”⁷⁹⁶ ifadesi, bu tür varlıkların tanrılaştırılmasına karşı açık bir reddiyedir. Yıldızlar gibi kevnî varlıklar, Allah'ın birliğine işaret eden âyetler olup insanın ilme ve marifete ulaşmasında vasıta kılınmıştır. Tantâvî, Kur'an'da geçen *وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا* “*Rabbim, ilmimi artır*”⁷⁹⁷ âyetini, bu yıldızlar ve kevnî âyetler bağlamında ilme yönelmenin gerekliliği olarak yorumlar. Yine, *سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* “*Onlara çevrelerinde ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki Kur'an'ın gerçek olduğu onlara apaçık belli olsun*”⁷⁹⁸ âyeti de Tantâvî'ye göre yıldızlar dâhil tüm kevnî âyetlerin, zamanla ilmin ilerlemesiyle daha iyi anlaşılacağını ve bu anlayışın imanı kuvvetlendireceğini ifade etmektedir.⁷⁹⁹

Sonuç olarak, Tantâvî Cevherî, Kur'an'daki yıldızlara dair kevnî ifadeleri yorumlarken klasik tefsir geleneğinden farklı bir yöntem benimsemiş, yıldızların yapısı, konumu ve hareketlerine dair gözleme dayalı modern astronomi verilerini esas almıştır. Râzî, Elmalılı ve Süleyman Ateş gibi müfessirler, yıldızları daha çok sabitlikleri, yörüngeleri, yön tayinindeki işlevleri ve secde gibi sembolik kavramlarla ilişkilendirerek teolojik bağlamda değerlendirmiştir. Bu müfessirler yıldızları kevnî bir düzenin göstergesi olarak yorumlarken, Tantâvî yıldızların tayf özellikleri, ışık yılına bağlı uzaklıkları, çoklu sistem yapıları ve gözlemsel sınırlara rağmen keşfedilmeye devam eden kozmik konumlarını ayrıntılı biçimde ele almıştır. Özellikle *فَلَا أُفْسِمُ بِمَوْقِعِ* gibi âyetleri, yıldız ışığının Dünya'ya ulaşmasındaki zaman farkı ve gözlemle ulaşılan derinlik üzerinden değerlendirerek, Kur'an'ın bu ifadelerinde çağlar üstü bir işaretin bulunduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar kara delik, kuasar, kırmızıya kayma gibi kavramlara doğrudan yer vermese de bilimsel ilerlemeleri Allah'ın kudretine işaret eden kevnî deliller olarak sunmuş, klasik yorumlarla tezat oluşturmadan onları daha geniş bir tefsir zeminiyle bütünleştirmiştir. Bu yönüyle Tantâvî, bilimsel tefsirin hem teorik hem de uygulamalı örneklerini sunan öncü bir müfessir konumuna yükselmiştir.

⁷⁹⁵ Necm 53/49.

⁷⁹⁶ Necm 53/49.

⁷⁹⁷ Tâhâ 20/114.

⁷⁹⁸ Fussilet 41/53.

⁷⁹⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri 'l-Kur'an*, 6/116.

2.1.13 Kozmik Sürecin Nihai Aşaması: Kıyamet

Kozmoloji ve tefsir literatürü, evrenin başlangıcı kadar nihai akıbetini de ele alan kapsamlı tartışmalar ortaya koymaktadır. Modern bilimsel perspektif, evrenin sonunun Büyük Donma, Büyük Çöküş veya Büyük Yırtılma gibi farklı senaryolarla gerçekleşebileceğini öngörmektedir. Bu senaryolar, termodinamik yasalar, karanlık enerji ve kütleçekimsel dinamikler gibi temel kozmolojik unsurların gelecekteki etkilerine dayalıdır. Kur'an-ı Kerim ise kıyameti, kozmik düzenin çözülmesi ve semavî sistemin sarsılması bağlamında çok yönlü tasvirlerle anlatmakta; güneşin dürülmesi, yıldızların dağılması ve göklerin yarılmaya gibi ifadelerle evrenin bütüncül bir dönüşüm geçireceğine işaret etmektedir. Tefsir geleneğinde bu sahneler çoğunlukla ilahî kudretin bir tezahürü olarak değerlendirilmiş, modern dönemde ise söz konusu ayetler kozmolojik süreçlerle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda Tantâvî Cevherî gibi müfessirler, kıyametle ilgili kevnî ayetleri hem sembolik hem de bilimsel boyutlarıyla yorumlayarak Kur'an tasvirleri ile modern kozmoloji arasında dikkat çekici paralellikler kurmuşlardır. Böylece kıyamet hem bilimsel teorilerin hem de vahyin ortaya koyduğu verilerin kesişiminde, kozmik sürecin nihai aşaması olarak ele alınmaktadır.

Modern kozmoloji evrenin sonuna ilişkin üç ana kuramsal çerçeveye işaret etmektedir: “Büyük Donma/Isıl Ölüm”, enerjinin fark basamaklarının tükenmesiyle ışıldayan yapıların sönmesi ve kozmik ölçekte karanlık-soğuk dengeye yaklaşma; “Büyük Çöküş”, genişlemenin durup tersine dönmesiyle tüm maddenin tekillik büzülmesi; “Büyük Yırtılma”, etkin karanlık enerjinin giderek artan itişti altında bağlı yapıların atom-altı ölçeklere kadar ayrışması. Bu senaryolar genel göreliliğin kütle-enerjinin uzay-zamanı eğdiği ilkesi ve yıldız evriminin yakıt tükenmesi-çöküş dinamikleriyle teorik zemin bulur.⁸⁰⁰ Kozmik hızlanmanın doğası ve geleceği üzerine yapılan gözlemsel-kuramsal çalışmalar, genişlemenin sürmesi, durması ya da tersine dönmesi ihtimallerini farklı istatistiklerle tartışır: kozmik “kıyamet” zamanlamasına ilişkin lineer potansiyelli karanlık enerji modelleri asgari uzak gelecek ölçekleri verirken; hızlanmanın “büyük durgunluk” veya sonlu-zaman tekillikleriyle kesilebileceğini savunan yaklaşım da literatürde yer alır.⁸⁰¹ Termodinamiğin ikinci yasası bağlamında entropi artışı da bu tabloya, düzenin çözülmesi

⁸⁰⁰ Albert Einstein, *The Meaning of Relativity*, Princeton: Princeton University Press, 1922, 55; Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Mehmet Ata Arslan, İstanbul: Alfa, 2023, 135; John A. Wheeler, *Geons, Fields, and Particles*, New York: Benjamin, 1962, 336–338.

⁸⁰¹ Yun Wang – Jan M. Kratochvil – Andrei Linde – Marina Shmakova, “Current Observational Constraints on Cosmic Doomsday”, *arXiv:astro-ph/0409264*, 2004, 13–15; Deng Wang, “Questioning Cosmic Acceleration with DESI: The Big Stall of the Universe”, *arXiv:2504.15635v2 [astro-ph.CO]*, 23.04.2025, 1–11; S. D. Odintsov – V. K. Oikonomou, “Finite-Time Singularities in Cosmology”, *arXiv:2006.01837v2 [gr-qc]*, 2020, 1–3.

ve bilgi içeriğinin seyrelmesi ekseninde eşlik eder.⁸⁰² Yıldız evrimi açısından büyük kütleli yıldızların nükleer yakıt tükendikten sonra nötron yıldızı/tekillik aşamalarına çökmesi, olay ufkunun ötesinde ışığın dahi kaçamadığı kara deliklerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır; Hawking ışıması gibi kuantum etkileri bu resme mikro-fizik boyut ekler.⁸⁰³

Kur'an'daki kevnî tasvirler, kozmik çözülüşün çok katmanlı bir dil ile haber verildiğini göstermektedir. *إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* “Güneş dürüldüğü zaman”⁸⁰⁴ ifadesiyle kozmik düzenin merkezinde yer alan ışık ve ısının kaynağı olan güneşin işlevsiz hâle geleceği vurgulanmaktadır. Bununla bağlantılı olarak *إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ* “Gök yarıldığı zaman”⁸⁰⁵ ve *إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ* “Gök yarıldığı zaman”⁸⁰⁶ ayetlerinde, göklerin bütünlüğünün bozulacağı, kozmik çatlamanın meydana geleceği haber verilmektedir. Aynı şekilde *فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ* “Gök gül gibi, erimiş yağ gibi olduğunda”⁸⁰⁷ ayeti, evrensel düzlemde göklerin eriyen bir maddeye benzetilerek tasvir edilmesini ortaya koymaktadır. Bu çözülme süreci *وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا* “Gök açıldığında kapılar olur”⁸⁰⁸ ayetiyle birlikte göklerin yarıp kapılar gibi açılacağı bir dönüşüme işaret etmektedir. Nihai aşamada ise *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ* “O gün yer başka bir yerle, gökler başka göklerle değiştirilir”⁸⁰⁹ beyanı, mevcut kozmik düzenin tamamen ortadan kaldırılarak yerine yeni bir düzenin getirileceğini bildirmektedir. Bütün bu tasvirler *يَوْمَ نَطْوِي* “O gün göğü, kitap tomarını dürer gibi düreriz”⁸¹⁰ ifadesiyle tamamlanmakta ve ilahî takdir çerçevesinde bir kapanışa işaret etmektedir.

Bu sahneler farklı dönemlerde kaleme alınan tefsirlerde genellikle ilahî kudretin tecellisi ve mahlûkat düzeninin inkılâbı olarak yorumlanmıştır.⁸¹¹ Bunun yanı sıra, özellikle 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan yorumlarda söz konusu tasvirlerle astronomik süreçler arasında analogiler kurulmaya başlanmıştır.⁸¹²

⁸⁰² Peter Atkins, *Evreni Yöneten Dört Yasa*, çev. Eser Bakdur, İstanbul: Alfa, 2014, 49–77; Brian Greene, *Saklı Gerçeklik*, çev. S. N. Büyükkantarcioglu, Ankara: TÜBİTAK, 2011, 304–328.

⁸⁰³ Stephen Hawking, *Kara Delikler*, çev. Kerem Cankocak, İstanbul: Alfa, 2023, 22, 38–41; Roger Penrose, *Zaman Döngüleri*, çev. Kerem Cankocak – M. M. Türkoğlu, İstanbul: Alfa, 2015, 204.

⁸⁰⁴ Tekvîr 81/1–2

⁸⁰⁵ İnfitâr 82/1–2

⁸⁰⁶ İnşikâk 84/1

⁸⁰⁷ Rahmân 55/37

⁸⁰⁸ Nebe’ 78/19

⁸⁰⁹ İbrâhîm 14/48

⁸¹⁰ Enbiyâ 21/104

⁸¹¹ Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 1420/1999, 31/63, 72–73, 96; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4574–4575; 8/5671, 5705–5706; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî*, 1946, 24/113; 30/53.

⁸¹² Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru’l-Kur’an*, 1330, 51–60; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1990, 11/336–338, 358, 382–383.

Bu iki yorumsal hattı metodik bir ihtiyatla buluşturan isimlerden Tantâvî Cevherî (ö. 1940), Tekvîr-İnfîtâr-İnşikâk bağlamındaki kozmik çözülme sahnelerini yalnızca sembolik/metafizik değil, aynı zamanda astronomik-fizikî karşılıklarıyla birlikte mütalaa eder: güneşin ışığını yitirmesi, yıldızların dağılması, yörüngesel düzenin bozulması ve semavî katmanların “açılıp yarılması” gibi ifadeleri evrenin kaçınılmaz termodinamik ve kütleçekimsel dönüşüm süreçlerine işaret eden işaret-dil olarak okur.⁸¹³ Bu yaklaşım, klasik tefsirin teolojik vurgusunu modern kozmolojinin betimleyici modelleriyle irtibatlandırarak “anlam paralelliği” kurar; böylece bilimsel senaryoların “nasıl”ını, vahyî tasvirlerin ise “niçin” ve “nihai sonuç” ufkunu açtığı bütüncül bir zemin elde edilir.

Özetle modern kozmoloji, genişleme-entropi-tekillik dinamikleri üzerinden evrenin ısı ölüm, çöküş ya da yırtılma gibi sonlanışlarına dair alternatif ufuklar çizmekte; Kur'an ise kozmik düzenin sökülüşünü “güneşin dürülmesi”, “göklerin yarılması”, “yıldızların dağılması” gibi tasvirlerle haber vererek varlık düzeninin ilahî emirle bir anda dönüştürüleceğini beyan etmektedir. Bu ani kopuş vurgusu, وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ “*Kıyametin emri gözüün kırpması kadar, hatta daha yakın*”⁸¹⁴ beyanında en veciz ifadesini bulur. Böylelikle söz konusu başlık, tefsir geleneğinin teolojik derinliği ile çağdaş kozmolojinin fizikî betimlerini karşılıklı konuşturan disiplinlerarası, fakat her iki alanın yöntembilim sınırlarına saygılı bir çerçevede kavranabilir.

2.1.14 Zamanın İzafiliği

Modern kozmolojik araştırmalar, evrendeki fizik yasalarının sabit değil, belli başlı sınır koşulları altında değişebileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle zamanın sabit değil, kütleçekimi ve enerji yoğunluğu gibi faktörlere bağlı olarak izafî şekilde işlediği anlaşılmıştır. Kozmolojide kara delikler, karanlık madde ve karanlık enerjiye dair geliştirilen teoriler, zaman-mekân dokusunun evrenin başlangıcında olduğu gibi nihai evresinde de çözülebileceğini ve fiziksel yasalarda geçersizlik yaşanabileceğini göstermektedir.

Modern fiziksel eskatoloji, evrenin uzun vadeli geleceğini astrofiziksel süreçler çerçevesinde inceleyen yeni bir disiplindir. Bu alan, yıldızların ömrü, Güneş Sistemi'nin sonu, galaksilerin evrimi ve karadeliklerin nihai kaderi gibi başlıklarda sayısal tahminler üretmektedir. Güneş'in yaklaşık 10 milyar yıl içinde kırmızı dev evresine girerek Dünya'yı yutabileceği, yıldızlararası geçişlerin milyar yıllık zaman dilimlerinde gezegen yörüngelerini etkileyebileceği

⁸¹³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 24/365; 25/90–117.

⁸¹⁴ Nahl 16/77.

öngörülmektedir. Yıldızların yakıtını tüketmesiyle evrenin “degenerate” evreye geçeceği, bu süreçte beyaz cüce, nötron yıldızı ve karadeliklerin baskın nesneler hâline geleceği vurgulanmaktadır. Karadelikler ise Hawking radyasyonu yoluyla buharlaşarak 10^{65} – 10^{100} yıl aralığında yok olacak, böylece evren yüksek entropili ve madde içermeyen bir hâle dönüşecektir. Evrenin nihai akıbeti ise kozmolojik parametrelere bağlı olarak çeşitli senaryolarla değerlendirilmektedir. Bugünkü gözlemler, karanlık enerji nedeniyle evrenin hızlanarak genişlediğini ve bu nedenle “ısı ölümü” veya “olay ufkuna hapsolme” gibi sonuçların kuvvetli ihtimal olduğunu göstermektedir. Buna göre bilgi işleme, madde dönüşümü ve bilinç gibi süreçler zamanla imkânsız hâle gelecektir. Proton çürümesi ve vakum kararsızlığı gibi henüz deneysel teyidi bulunmayan hipotezler, bu senaryoların sınırlarını belirlemektedir. Dolayısıyla bu bilimsel veriler, evrenin geleceğini mutlak ve değişmez değil, mevcut fiziksel modellerin öngörü kapasitesi içinde koşullu projeksiyonlar olarak sunmakta; uzun vadeli zaman çizelgeleriyle ilahi zaman tasavvurları arasında yeni tartışma alanları açmaktadır.⁸¹⁵

Günümüz kozmolojisinde hâkim olan Λ -CDM modeline göre evren hızlanarak genişlemeye devam etmektedir ve bu süreçte yıldız oluşumları yaklaşık 10^{14} yıl içerisinde sona erecektir. Ardından gelen “degenerate çağ”da evren, beyaz cüceler, nötron yıldızları ve kara deliklerden oluşan karanlık bir yapıya bürünecek, bu durum 10^{37} yıla kadar sürecektir. Geriye kalan kara delikler ise Hawking radyasyonu yoluyla buharlaşacak; bu süreçte Güneş kütleindeki bir kara deliğin yaklaşık 10^{65} yıl, süper kütleli kara deliklerin ise 10^{98} yıl içerisinde yok olacağı öngörülmektedir. Bu veriler, evrendeki tüm yapısal düzenin termodinamik yasalar uyarınca tedricen çözülerek kozmik bir sona ulaşacağını ve zamanın mutlak bir çözülüşle noktalanacağını göstermektedir. Böylece fiziksel eskatoloji, kozmik yasaların çöküşünü ve zamanın sonunu bilimsel temelde açıklayan güçlü senaryolar sunmaktadır.⁸¹⁶

Avrupa Uzay Ajansı’nın hazırladığı 2023 tarihli Uzayda Astrobiyoloji ve Astrokimya Deney Platformları raporunda, evrende hayatın sürdürülebilirliğini tehdit eden bilimsel veriler sunulmaktadır. Raporda, yüksek enerjili ışınlamalar ile radyasyonun hem dünyada hem de diğer gezegenlerde organik molekülleri bozarak yaşamın kimyasal temellerini tehdit ettiği vurgulanmaktadır. Güneş kaynaklı parçacık fırtınaları ve yerçekimsiz ortamların ise özellikle mikroskobik canlılar üzerinde kalıcı genetik ve metabolik tahribata yol açtığı belirtilmektedir. Bunun yanında, yıldızlar arası radyasyon altında biyolojik izlerin zamanla silinebildiği

⁸¹⁵ Fred C. Adams – Gregory Laughlin, *A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects*, s. 33-50, <https://physics.ucsd.edu/~gfl/ph181/AdamsLaughlin1997.pdf> (erişim 18 Haziran 2025).

⁸¹⁶ Robert John Russell, “Cosmology, Creation, and Resurrection: From Physics to Eschatology”, *Zygon® Journal of Religion & Science*, 49/4 (December 2014), 938-959.

gösterilerek, canlılıkla ilgili tüm belirtilerin kozmik süreçte tamamen ortadan kalkabileceği ifade edilmektedir. Bu veriler, evrendeki biyolojik düzenin giderek çözülmekte olduğunu ve zamanın nihai sona doğru ilerlediğini bilimsel açıdan ortaya koymaktadır.⁸¹⁷ Dolayısıyla modern bilimin ortaya koyduğu bu veriler, evrendeki biyolojik düzenin çözülüşünü yalnızca fiziksel bir süreç olarak değil, aynı zamanda zamanın izafiliği bağlamında Kur'an'da yer alan ilahî tasvirlerle birlikte değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'de zamanın farklı boyutlarda işleyişine ve nihai sona dair yer alan âyetler incelenecektir.

Modern kozmolojik araştırmalar, evrendeki fizik yasalarının sabit değil, belli başlı sınır koşulları altında değişebileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle zamanın sabit değil, kütleçekimi ve enerji yoğunluğu gibi faktörlere bağlı olarak izafî şekilde işlediği anlaşılmıştır. Kozmolojide kara delikler, karanlık madde ve karanlık enerjiye dair geliştirilen teoriler, zaman-mekân dokusunun evrenin başlangıcında olduğu gibi nihai evresinde de çözülebileceğini ve fiziksel yasalarda geçersizlik yaşanabileceğini göstermektedir. Bu çerçevede, Kur'an-ı Kerim'de de zamanın mahiyetiyle ilgili dikkat çekici beyanlar yer almaktadır: *نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً* “(Ahirette) onların yeryüzünde ne kadar kaldıkları konusundaki konuşmalarını biz daha iyi biliriz; en isabetli görüşlü olan, ‘Bir gün kaldınız’ der.”⁸¹⁸ *“Allah gökten yere kadar bütün işleri evirip çevirir; sonra bu işler sizin saymakta olduğunuz bin yıl kadar süren bir günde O’na yükselir.”*⁸¹⁹ *وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ* “Sûra üflenmiştir; Allah’ın diledikleri dışında göklerde ve yerde olanlar düşüp bayılmıştır. Sonra sûra bir daha üflenince, bir de bakarsın ki kalkmış bekliyorlar.”⁸²⁰ *تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ* “Melekler ve Ruh, miktarı elli bin yıl olan bir günde O’na yükselir.”⁸²¹ *نِهَآيَتِ الْعَالَمِينَ أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ* “Büyük bir gün için diriltileceklerini sanmıyorlar mı? İnsanların, Âlemlerin Rabbi huzurunda duracakları gün için!”⁸²² âyetlerinde zamanın izafiliği açıkça ortaya konmaktadır. Bu yönüyle Kur'an, kıyamet süreciyle birlikte yalnızca varlıkların değil, zamanın da çözülüp işlevsiz hâle geleceğini ifade etmekte, modern bilim de bu durumu ortaya koyduğu teorik ve gözlemsel delillerle birlikte değerlendirmektedir.

“(Ahirette) onların yeryüzünde ne kadar kaldıkları konusundaki konuşmalarını biz daha iyi biliriz; en isabetli görüşlü olan, ‘Bir gün kaldınız’ der.” âyeti, kıyamet günüyle birlikte zaman algısının derin biçimde sarsıldığını ve beşerî ölçülerin anlamını yitirdiğini göstermektedir.

⁸¹⁷ Future Space Experiment Platforms for Astrobiology and Astrochemistry, ESA SciSpacE, 2023, 4–12.

⁸¹⁸ Tâhâ 20/104

⁸¹⁹ Secde 32/5.

⁸²⁰ Zümer 39/68

⁸²¹ Meâric 70/4

⁸²² Mutaaffîfin 83/4-6

Mahşer ortamında yaşanan şiddetli dehşet, insanların dünya hayatına dair hafızalarını silikleştirerek zamanın yalnızca izafî bir tecrübe hâline gelmesine yol açmaktadır. Böylece kıyamet sahnesi, sadece fiziksel evrenin değil, onunla zaman ve bilinç gibi temel kozmik sabitelerin de nihai çözülüşüne işaret etmektedir.⁸²³

Kıyamet günüyle ilgili zaman algısı, dünya hayatının ahiret boyutundaki izafiliğini ortaya koymaktadır. Mücrimlerin aralarında *“sadece on gün kaldık”* demeleri, yaşadıkları şiddetli dehşetin bir sonucu olarak zaman algılarının bozulduğunu göstermektedir. Ardından içlerinden en akıllı ve mutedil olanın *“yalnızca bir gün kaldınız”* demesi ise, izafiliğin doruk noktasını ifade etmektedir. Bu anlatım, zamanın sabit değil bağlamsal olduğunu; insanın algıladığı süre ile ilâhî ölçüm arasında derin bir fark bulunduğunu göstermektedir. Neticede dünya süresi, kıyamet gününün mutlaklığı karşısında yok hükmünde kalmakta, böylece Kur'an dünyevî hayatın geçiciliğini ve kıyametin dehşetini belirginleştirmektedir.⁸²⁴

Âyetin farklı bir yorumunda, yeniden diriltilecek insanların dünya hayatında ne kadar kaldıklarına dair farklı tahminlerde bulunacakları ifade edilmektedir. Kimileri *“bir günden fazla değil”* derken, akli başında olanlar *“yalnızca bir gün kaldık”* diyeceklerdir. Bu yaklaşım, kıyamet gününde zamanın beşerî ölçülerle kavranamayacak derecede izafileştiğini ortaya koymaktadır. İnsan idrakiyle sınırlı dünya zamanı, ilâhî kudretin mutlak kozmik düzeni karşısında anlamını yitirmektedir. Böylece kıyamet, yalnızca fiziksel bir çöküş değil, aynı zamanda beşerî zamanın ve bilişin son bulduğu kozmik bir geçiş ânı olarak resmedilmektedir.⁸²⁵

Bir başka yaklaşımda, *“biz onların ne söylediklerini daha iyi biliriz”* ifadesi, insanların dünyada ne kadar kaldıkları konusunda ihtilafa düşmeleri üzerinden açıklanmaktadır. Kimilerinin on yıl, kimilerinin bir gün, hatta daha az bir süre kaldıklarını söylemeleri; kıyamet sahnesinin şiddetinin zaman algısını bütünüyle altüst edeceğini göstermektedir. Bu, zamanın lineer ve ölçülebilir bir süreç olmaktan çıkıp izafî bir mahiyet kazandığına işaret etmektedir. Modern fiziğin izafiyet teorilerine paralel biçimde, zamanın varlıkla birlikte yaratılmış bir sistem olduğu ve kıyametle birlikte bu sistemin de çözüleceği dile getirilmektedir. Böylece âyet hem lafzî hem de tematik düzlemde kozmik yasaların son bulacağı bir dönüşüme işaret etmektedir.⁸²⁶

Diğer bir âyette geçen *“Gökten yere kadar her işi O evirip düzenler; sonra işler, sizin saymakta olduğunuz bin yıla denk bir günde O'na yükselir”*⁸²⁷ ifadesi, ilâhî hâkimiyetin hem mekân hem de zaman düzleminde mutlak şekilde geçerli olduğunu göstermektedir. *“Emrin*

⁸²³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebir*, 22/99.

⁸²⁴ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru 'l-Merâgî*, 16/148-149.

⁸²⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/448-449.

⁸²⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 10/167.

⁸²⁷ Secde 32/5

tedbiri” ifadesi, Allah’ın gök ve yer arasındaki tüm varlıklar ve olaylar üzerindeki düzenleyici kudretine; “*sonra O’na yükselir*” ifadesi ise mahlûkatın fiillerinin Allah’a döndüğüne işaret etmektedir. “*Bir gün ki sizin saydığınızdan bin yıla denktir*” ifadesi ise zamanın izafiyetine, kozmik ölçekte anlamının dönüşümüne ve ilâhî emrin sürekliliğine delalet etmektedir. Burada bin yıl ifadesi sembolik olarak değerlendirilmiş ve ilâhî iradenin hem mekânda hem de zamanda aşkın olduğuna vurgu yapılmıştır.⁸²⁸

Âyetin bir başka yorumunda, “*emrin gökten yere kadar tedbiri*” ifadesi, kevnî düzenin katmanlı bir nizam içinde idare edilmesine işaret ederken; “*sonra O’na yükselmesi*” ifadesi tüm işlerin nihâyetinde Allah’a döndüğünü gösteren döngüsel bir sistematığe bağlanmaktadır. Buradaki “*bin yıl kadar bir gün*” ifadesi, gerçekte bir sayı olmayıp meşakkat ve uzunluğu ifade eden temsîlî bir anlatım olarak görülmektedir. Bu bağlamda âyet, ilâhî tedbirin kozmik ölçekteki derinliğini ve kudretini sembolik bir biçimde yansıtmaktadır.⁸²⁹

Başka bir açıklamada, ilâhî emrin “*gökten yere yönelmesi*”, kozmik düzenin yukarıdan aşağıya işleyen bir ilâhî kontrol ve tedbir sistemi olarak yorumlanmıştır. Buradaki emir, sadece soyut bir buyruk değil, Allah’ın yaratma, yönetme ve idare etme fiilinin sürekliliğini ifade eden, kevnî ve tekvînî yasaların tamamını kuşatan bir tasarruf olarak anlaşılmıştır. “*Sonra O iş O’na yükselir*” ifadesi, bu emirlerin Allah’a arz edilmesiyle sonuçlanan döngüsel bir işleyişi göstermektedir. “*Bin yıl kadar bir gün*” ifadesi ise fiziksel değil, izafî bir kavram olarak yorumlanmış; insan açısından çok uzun görünen süreçlerin Allah katında çok kısa bir an içinde hükme bağlanabileceği açıklanmıştır. Böylece âyet, evrendeki yasaların Allah’ın iradesiyle indirildiğini, yürütüldüğünü ve sonunda yine o iradeye döndüğünü ortaya koymaktadır.⁸³⁰

Son olarak, “*bin yıl kadar süren bir gün*” ifadesi, kozmik zamanın beşerî ölçülerle kavranamayacak derecede izafî ve aşkın bir niteliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İlâhî emrin semadan arz’a indirilişi ve ardından tekrar Allah’a rücû etmesiyle işleyen döngüsel sistem, evrenin metafizik boyutunun da ilâhî bilgi ve kudretle işlediğini göstermektedir. Başka bir âyette geçen “*elli bin yıllık gün*” ifadesiyle kurulan bağlantı ise, Allah’ın emirlerinin farklı kozmik katmanlarda farklı hız ve boyutlarda tecelli ettiğine işaret etmektedir. Böylece âyet, evrenin yalnızca fizikî kuvvetlerle değil, aşkın ve zaman üstü bir ilâhî iradeyle yönetildiğini; bu düzenin de sonunda mutlak bir varlık aşamasına, yani ilâhî adaletin tecellisine doğru ilerlediğini ortaya koymaktadır.⁸³¹

⁸²⁸ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû ’l-kebîr*, 25/140

⁸²⁹ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru ’l-Merâgî*, 21/105

⁸³⁰ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/114

⁸³¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 6/98–99

Tantâvî Cevherî, “Allah, gökten yere kadar her işi tedbir eder; sonra bu işler, sizin saymakta olduğunuz bin yıl kadar süren bir günde O’na yükselir”⁸³² ifadesini, yaratılışın ilâhî düzende tabakalı, aşamalı ve ölçülü biçimde işlediğini gösteren çok boyutlu bir mesaj olarak yorumlar. Zamandailk kısmındaki “tedbîr” kavramını hem fizikî evrende (gezegenlerin hareketi, maddenin yoğunluğu ve ısıya tepkisi gibi) hem de metafizik boyutta (emrin semavî kaynaktan madde âlemine inışı) işlerken, Kur’an’ın bu bağlamda yalnızca bir iman metni değil, aynı zamanda kâinatın işleyişine dair bir kozmik düzen kitabı olduğunu ileri sürer. Altın, gümüş, kurşun gibi elementlerin iletkenlik, yoğunluk ve erime noktalarını mukayeseli olarak analiz etmesi, yaratılıştaki her varlığın belirli bir ölçü ve dengeyle donatıldığını ve bu düzenin Allah’ın “tedbîr” sıfatının bir yansıması olduğunu ortaya koyar.⁸³³

Âyetin ikinci kısmında geçen “bin yıl kadar süren bir gün” ifadesi ise Tantâvî’ye göre zamanın izafiliğine, yani Allah katındaki zaman ile insan algısındaki zaman arasındaki farklara işaret eder. Bu bağlamda modern fiziğin izafiyet teorileriyle örtüşen bir yorum geliştiren Tantâvî, zamanın sabit değil, şartlara bağlı değişken bir boyut olduğunu belirtir. Emrin Allah’a “yükselmesi”, yalnızca semavî bir hareket değil, ruhun ve varlığın Allah katındaki düzenle yeniden birleşmesini temsil eder. Bu da kıyametle birlikte sadece fiziksel bir çöküş değil, zamanın, düzenin ve bütün kozmik yasanın çözülmesini ifade eder. Tantâvî, bu açıklamalarıyla Kur’an’daki zaman, madde ve emir anlayışının hem bilimsel hem metafizik yönleriyle anlaşılması gerektiğini savunarak, kıyamet sonrası evrensel dönüşümü derinlikli biçimde temellendirir.⁸³⁴

“Melekler ve ruh, miktarı elli bin yıl olan bir günde O’na yükselirler.”⁸³⁵ Bu âyet, Allah’ın zaman ve mekânla kayıtlı olmadığını esas alan metafizik bir çerçevede yorumlanmıştır. “O’na yükseliş” ifadesi, fiziksel bir tırmanış değil, işlerin ilâhî irade ve kudrete rücû ettiğini belirten mecazî bir anlatım olarak değerlendirilmiştir. Âyetteki “elli bin yıl” ifadesi ise hakikî bir zaman dilimi olmaktan ziyade, azabın şiddetini, günün zorluğunu veya semavî katmanlar arasındaki mesafeyi temsil eden sembolik bir ölçü olarak görülmüştür. Bu bağlamda kozmik zamanın dünyevî saatlerle ölçülemeyeceği, beşerî idrakin ötesinde aşkın bir kozmik düzene işaret ettiği belirtilmiştir.⁸³⁶ Âyet, semavî boyutların ve metafizik mertebelerin, maddî âlemin ötesinde çok katmanlı ve

⁸³² Secde 32/5.

⁸³³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’an*, 15/222–225.

⁸³⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’an*, 15/225–229.

⁸³⁵ Meâric 70/4

⁸³⁶ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû ’l-kebir*, 30/639–641.

tedricî bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. “*Elli bin yıl*” ifadesi burada mutlak bir süre tayini değil, ilâhî makam ile dünyevî varlık arasındaki mesafe ve mahiyet farkını anlatan temsili bir ifade olarak yorumlanmıştır. Böylece kevnî düzenin aşkın yapısı, beşerî zaman anlayışını aşan bir varoluş düzlemiyle birlikte vurgulanmaktadır.⁸³⁷ Bu çerçevede yükseliş (urûc), ruhanî ve kevnî bir dönüş olarak görülmüş; ilâhî emirlerin gökten yere indirilişi gibi, sonunda tekrar Allah’a dönüşü de kozmik düzenin döngüsel yapısına işaret eden bir hakikat olarak ele alınmıştır. Âyette “ruh”un meleklerden ayrı zikredilmesi, onun özel bir misyon taşıdığına ve bu bağlamda Cebrâil’in kastedildiğine delalet etmektedir. Ayrıca Allah’ın zamandan ve mekândan münezzeh oluşu dikkate alındığında, meleklerin ve ruhun urûcunun maddî bir yöneliş değil, ilâhî emre bağlılığın ve kozmik düzenin tamamlanmasının bir sembolü olduğu belirtilmiştir. “*Elli bin yıllık gün*” ifadesi de zamanın izafiliğini ve insan idrakini aşan kozmik bir ölçüyü temsil etmektedir. Böylece âyet, evrendeki yasaların yalnızca fizikî kuvvetlerle değil, ruhanî ve ilâhî bir plan dâhilinde işlediğini; zaman, mekân ve varlık boyutlarının ötesinde bir sonuca doğru yöneldiğini ortaya koymaktadır.⁸³⁸

Tantâvî Cevherî, “*Melekler ve Ruh O’na yükselir; bugünün süresi elli bin yıldır*” âyetini yorumlarken, kozmik düzenin hem mekân hem de zaman boyutuyla mutlak bir dengeye bağlı olduğunu vurgular; ona göre âyette geçen “*elli bin yıl*”, sadece rakamsal bir süre değil, zamanın dünya ölçeğinde anlamını yitirdiği ve yaratılmış tüm varlıkların ilâhî sisteme göre işlediği bir gerçeğin ifadesidir. Bu süre, Allah katındaki yüceliğin, hüküm ve emirlerin uygulanmasındaki hikmetin ve kozmik düzenin karmaşık yapısının bir göstergesi olarak değerlendirilir. Meleklerin ve ruhun bu uzun yolculuğu, maddî bir mesafe katetmekten ziyade, varlıkların Allah’ın emrine boyun eğdiği, zamanın ise izafî olduğu bir düzenin tasviridir. Tantâvî bu yükselişi, ruhsal derecelerin farklılığından doğan kozmik bir seyr ü sülûk olarak yorumlar ve her ruhun ilâhî düzene göre konumlandığını ifade eder. Bu bakışla, âyet yalnızca bir kıyamet sahnesini değil, aynı zamanda kozmik yasaların çözülmeye başladığı, zamanın da bu çözülmeye paralel biçimde anlamını kaybettiği bir eşiği haber verir.⁸³⁹

Tantâvî Cevherî, Muṭaffîfîn Suresi’nin ilk bölümlerinde yer alan âyetleri yorumlarken, zamanın sonunu evrendeki ahlâkî düzenin bozulmasıyla doğrudan ilişkilendirir. Ölçüde ve tartıda hile yapanların yeniden dirilişe inanmamaları, ona göre sadece bir inanç eksikliği değil, aynı zamanda ilâhî zaman düzenine karşı bir körlük ve inkârdır. Bu kişiler, hem dünya hayatındaki adalet ilkesini ihlâl ederler hem de bu ihlalin bir gün karşılıklarına çıkarılacağını düşünmezler.

⁸³⁷ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru’l-Merâgî*, 29/67

⁸³⁸ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5352–5355.

⁸³⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’ani’l-kerîm*, 25/282–283.

Hesap gününün anlatıldığı büyük gün, sadece büyüklüğüyle değil, zamanı durduran, her şeyin açığa çıktığı bir hakikat anı olmasıyla öne çıkar. Tantâvî bugünü, bütün zamanların sona erdiği, geçmişin ortaya döküldüğü ve geleceğin anlamını yitirdiği son eşik olarak tanımlar. İnsanların âlemlerin Rabbi huzurunda duracak olması ise hem zamanın hem de düzenin mutlak bir dengeye kavuştuğu andır. Böylece Tantâvî, bireysel ahlâkın çöküşünün sadece toplumsal değil, evrensel sonuçlar doğurduğunu, bunun da zamanın akışını sona erdiren büyük hesapla karşılık bulacağını vurgular.⁸⁴⁰

Tantâvî Cevherî, Kur'an'daki kıyamet sahnelerini yalnızca metafizik bir anlatı olarak değil, aynı zamanda kozmolojik gerçekliklerle açıklanabilecek bir süreç olarak yorumlaması bakımından diğer müfessirlerden ayrılmaktadır. Tâhâ, Secde, Zümer, Meâric ve Mutaaffî'nin sûrelerine dair yorumlarında zamanın izâfilîği, kozmik düzenin tabakalı yapısı ve kevnî yasaların çözülüşü gibi temaları işleyen Tantâvî, bu kavramları modern fizik ve özellikle izafiyet teorisi ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Diğer müfessirler (Râzî, Merâğî, Elmalılı, Ateş) âyetleri daha çok ahiret inancı, ilâhî adalet ve zamanın göreceli mahiyeti üzerinden metafizik-psikolojik temalarla ele alırken, Tantâvî bu izafiliği fiziko-matematiksel bir düzlemde değerlendirerek Kur'an'ın bir kevnî düzen kitabı olduğunu savunur. Özellikle zamanın varlıkla birlikte yaratıldığını ve kıyametle birlikte çözüleceğini vurgulaması, modern fiziksel eskatolojideki zamanın sonu ve kozmik çözülüş senaryoları ile paralel düşünsel bir zemin kurduğunu göstermektedir.

2.1.15 Kozmolojik Âyetler Bağlamında İnsanın Konumu ve Sorumluluğu

Bu bölümde, insanın kâinat içerisindeki konumu ve kozmolojik âyetler karşısındaki sorumluluğu hem modern bilim hem de tefsir literatürü çerçevesinde ele alınacaktır. Öncelikle çevresel denge, evrensel sistem ve insan eylemleri arasındaki ilişki modern bilimsel yaklaşımlarla değerlendirilecek; ardından Kur'an'daki kevnî âyetler bağlamında insanın teolojik sorumluluğu ve yaratılış gayesi klasik ve modern tefsirler ışığında incelenecektir.

Modern kozmolojinin 'Gözlemlenebilir Evren' modeli, insanın kozmik ölçekteki küçüklüğü ile bilinçli gözlem yeteneği arasındaki dengeyi vurgularken, Kur'an'ın kâinattaki âyetlere dikkat çekerek insanı tefekküre yönlendiren yaklaşımıyla örtüşmektedir. Güncel iklim raporlarının (UNEP, IPCC) insan kaynaklı çevresel bozulmayı ortaya koyması, Kur'an'ın "ölçü ve denge" ilkesini ihlâl eden sorumsuzluğu somut verilerle teyit eder ve insanın ahlâkî yükümlülüğünü pekiştirir. Kur'an'ın akla çağrısı, evreni rasyonel şekilde "okunabilir" kabul

⁸⁴⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ani'l-kerîm*, 25/104-106.

eden bilimsel metodolojiyle örtüşür; “ince ayar” (fine-tuning) tartışmaları ise metafizik bir düzen fikrini güçlendirir. Böylece Tantâvî’nin yaklaşımı, kozmolojik delilleri imanî ve ahlâkî tefekkürle bütünleştiren bütüncül bir çerçeve sunar.

Luke A. Barnes (d.?) tarafından kaleme alınan *The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life* adlı çalışmada, evrenin fiziksel yasalarının ve sabitlerinin, yaşamın ortaya çıkmasına imkân verecek şekilde son derece hassas biçimde ayarlanmış olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, insanın evrendeki konumunun rastlantısal değil, anlamlı ve özel bir yere sahip olabileceğini göstermektedir. Olasılık hesapları ve parametre uzayı analizlerine göre, yaşamı mümkün kılan evrenlerin, tüm mümkün evrenler içinde çok dar bir aralıkta yer aldığı ifade edilmektedir. Entropi seviyeleri, kozmik enflasyon süreçleri ve galaksi oluşumu gibi fiziksel süreçler, yaşamı destekleyen bir yapının varlık şartlarını ortaya koymakta; bu şartlardaki küçük değişimlerin bile düzeni bozabileceği bilimsel modellerle açıklanmaktadır. Antropik ilkenin yalnızca gözlemci varlığını esas alan yaklaşımı yeterli görülmemekte; çoklu evren teorilerinin ise bilimsel açıdan henüz kanıtlanmamış olması nedeniyle bu düzenin bilinçli bir tercihin sonucu olabileceği fikrine kapı aralanmaktadır. Böylece, insanın kozmik düzende bilinçli ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak konumlandırılması gerektiği düşüncesi bilimsel verilerle de desteklenmiş olmaktadır.⁸⁴¹

Günümüzde fizik bilimi, evrenin yapısını belirleyen temel sabitlerin ve kozmolojik parametrelerin son derece hassas bir denge içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Yıldızların, gezegenlerin ve karbon temelli yaşamın ortaya çıkabilmesi, bu sabitlerin belirli dar aralıklarda bulunmasına bağlıdır. Bu sabitlerde meydana gelebilecek küçük değişimler, evrenin yaşanabilirliğini bütünüyle ortadan kaldırabilecek etkilere sahiptir. Bu durum, içinde yaşadığımız evrenin tesadüfi değil, belirli bir düzen ve ölçüye göre yapılandığını göstermektedir. Alternatif kozmolojik modellerde yer alan çoklu evren senaryoları, bu hassas dengeyi açıklamaya çalışmakla birlikte, gözleme dayalı bilimsel verilerle desteklenmediği için varsayımsal nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla, evrendeki bu ince ayar ve hassas yapı, insanın kozmik düzen içerisinde sorumluluk taşıyan bir varlık olarak özel bir konuma sahip olduğu düşüncesini bilimsel düzlemde destekleyen güçlü bir temele dönüşmektedir.⁸⁴²

Kur’an’da insanın evrene karşı yalnızca gözlem yapan bir varlık değil, aynı zamanda sorumluluk üstlenen ahlâkî bir özne olduğu da açıkça vurgulanır. Özellikle “emanet” ve “halife”

⁸⁴¹ Luke A. Barnes, *The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life*, Institute for Astronomy, ETH Zurich – University of Sydney School of Physics, 27 Kasım 2024, 1–63.

⁸⁴² Martin J. Rees ve Mario Livio, “Cosmic Numbers: The Constants of Nature”, *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 379/2197 (2021), 1–11.

kavramları etrafında şekillenen bu ilişki, insanın hem yeryüzünde hem de kozmik düzende yükümlülük taşıyan bir varlık olarak tanımlandığını gösterir. Bu anlayış, insanın bilgi üretmenin ötesinde, yaratılış düzeninin korunmasıyla da mükellef olduğu bir varlık olduğunu ortaya koyar. Konuyla doğrudan alakalı âyetler⁸⁴³, insanın evrendeki konumuna yönelik Kur'an'ın inşa ettiği ilahî sorumluluk bilincini değerlendirmek üzere başvurulması gereken temel referanslardır.

Kur'an'da insan ile kozmik yapı arasındaki ilişki, yalnızca fiziksel imkânlarla değil, aynı zamanda ilahî maksatlara dayalı olarak kurulmuştur. İstendiği cisimlerinden yer küreye, nehirlerden gece-gündüz döngüsüne kadar pek çok varlığın insanın hizmetine sunulduğunu bildirerek, bu tasarrufun ardında faydacı bir yaklaşım değil, ilahî iradenin gerçekleştirilmek istendiği aşkın bir maksat bulunduğunu vurgular. Bu çerçevede, insan ile evren arasında yaratılış maksadına dayalı bir anlam ilişkisini ortaya koyan yaklaşımları değerlendirmek üzere ilgili âyetlerin⁸⁴⁴ tefsirine başvurulmalıdır. Diğer yandan Kur'an, insanın evrendeki düzeni anlaması ve bu düzende ilahî iradeyi kavraması için düşünmeye, akletmeye ve gözlemlemeye yönelmesini ister. Bu yönlendirme sadece imanî bir çağrı değil, aynı zamanda aklî melekelerin kullanımıyla ulaşılabilecek hakikatlere de işaret eder. Kozmik yapının düşünceye konu edilmesi ve bu düzenin kusursuzluğuna dikkat çekilmesi, insanın yaratılışın ardındaki hikmeti kavramasına zemin hazırlar. Bu bağlamı bize sunan âyetler⁸⁴⁵, insanın evren karşısındaki konumunu anlamaya yönelik olarak Kur'an'ın kurduğu aklî ve imanî yönelimli anlam çerçevesini ortaya koymak bakımından dikkate değerdir.

Kevnî âyetler, göklerin ve yerin cismanî yapılarıyla birlikte ilâhî nizam içindeki rollerine dikkat çekmekte, bu varlıkların tesadüfî değil, fiilinde irade sahibi olan bir müdebbir tarafından belirlenmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Cismaniyetin ortak paydası içinde varlıkların farklılıklarını tayin edenin de cisim olamayacağı, çünkü her cismin kendi varlığı için başka bir müessire ihtiyaç duyduğu belirtilmektedir. Bu yaklaşım, yaratılmış olan her şeyin zorunlu olarak cisimden münezzeh ve irade sahibi bir yaratıcıya dayandığını göstermektedir. Dolayısıyla insan, kevnî âyetleri gözlemlemekle yalnızca fizikî düzeni değil, bu düzenin arkasındaki ilâhî iradeyi de kavramakla yükümlüdür. Kozmik varlıkların yaratılmış olmaları dolayısıyla birer “ilah” değil, Allah'ın kudretini yansıtan varlıklar oldukları vurgulanmakta; kevnî âyetlerin okunması insanın metafizik idrâkini inşa eden bir sorumluluk hâline gelmektedir.⁸⁴⁶

⁸⁴³ Bakara 2/30, Ahzâb 33/72, Tin 95/4-6.

⁸⁴⁴ Bakara 2/22, Nahl 16/12, İbrâhîm 14/32-33, Lokmân 31/20, Câsiye 45/13.

⁸⁴⁵ Âl-i İmrân 3/190-191, Rûm 30/20-25, Mülk 67/3-4.

⁸⁴⁶ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 2/319-326.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ “Sizin için yeryüzünü bir döşek, gökyüzünü de bir bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkaran Rabbinizdir. Artık bile bile Allah’a eşler koşmayın.”⁸⁴⁷ Bu âyet bağlamında, ilâhî tasarrufların insanın teolojik sorumluluğuyla ilişkilendirildiği görülmektedir. Yerin döşek gibi yayılması, göğün sağlam bir bina şeklinde inşa edilmesi ve gökten indirilen su ile çeşitli ürünlerin çıkarılması, yalnızca fizikî düzenin değil, aynı zamanda insanın ruhî ve ahlâkî tekâmülünün de temelini oluşturmaktadır. Kozmik düzenin düşünülmesi, insanı kulluk bilincine yöneltmekte; bu deliller, Allah’a ortak koşulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece insan, kevnî âyetleri okuyarak Allah’ın birliğini, rubûbiyetini ve kendisine olan lütfunu idrak etmeli, yalnızca O’na kulluk etmelidir.⁸⁴⁸

Göğün yapısal bütünlüğü, yıldızlarla bezenmiş estetik düzeni ve yerçekimi yasasıyla korunmuş kozmik istikrarı, bilinçli bir irade tarafından inşa edilmiş olduğuna işaret etmektedir. Yağmurun gökten indirilişi ve bu sayede farklı renk ve şekillerde meyvelerin yerden çıkarılışı gibi olaylar, doğadaki her sürecin insanın hayatını idame ettirmesi için planlandığını göstermektedir. Bu bağlamda kevnî âyetler, insanın tefekkürünü hakikate yönlendiren bir delil hüviyetindedir. Bu âyetler, yalnızca bilgi nesnesi olmayıp, imanî bağ kurmaya ve tevhide yönelmeye davet eden mesajlar taşımaktadır. Kozmik düzende mutlak kudretin izini gören insan, araçlara yönelmekten sakınmalı ve yalnızca Allah’a kulluk etmelidir.⁸⁴⁹ Yeryüzünün döşek gibi serilmesi, semanın bina gibi kurulması, gökten indirilen su ile rızıkların çıkarılması gibi unsurlar, sadece fizikî gerçeklikler değil, insanın tefekkür etmesi gereken kozmik âyetlerdir. Bu düzenin işleyişi, Allah’ın kudret, rahmet ve rubûbiyetini gösteren teolojik deliller dizisi olarak sunulmaktadır. İnsan bu âyetlere baktığında yalnızca bilgi değil, aynı zamanda kulluk bilinci, şükür duygusu ve Allah’a yönelişle de sorumludur. Böylece kozmik âyetlerin anlaşılması, insanın kalbî ve aklî melekeleriyle bu delillerden sonuç çıkararak Allah’a yönelmesiyle anlam kazanmaktadır.⁸⁵⁰ Bu âyet aynı zamanda insanın kozmik düzene dair algısının tevhit inancıyla bağlantısını da ortaya koymaktadır. Tabiattaki karmaşık ve düzenli işleyişe rağmen insanların gizli güçlere, tabiat kuvvetlerine veya insanüstü varlıklara tapınmaları, kevnî âyetleri görememekten kaynaklanmaktadır. Kozmik delillerin (âyât-ı tekvîniyye) okunamaması, inanç sapmalarına ve peygamberlerin mesajlarının reddine yol açmaktadır. Dolayısıyla kevnî âyetler,

⁸⁴⁷ Bakara 2/22

⁸⁴⁸ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü ’l-Kur’ani ’l-Hakîm (el-Menâr)*, 1/156–158.

⁸⁴⁹ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru ’l-Merâgî*, 1/62–63.

⁸⁵⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/232–235.

insanı tevhide ve Allah'ın yegâne yaratıcı olduğu bilincine ulaştırmakta; bu bilinç hem bireysel hem de toplumsal bir dönüşüm için temel teşkil etmektedir.⁸⁵¹

Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir* adlı tefsirinde “Sizin için yeryüzünü bir döşek, göğü de bir bina yapan, gökten bir su indirerek onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkaran O’dur. Artık, bile bile Allah’a eşler koşmayın.”⁸⁵² Âyetini yorumlarken, yeryüzünün insan için “döşek” kılınmasını yalnızca fizikî bir kolaylık olarak değil, ilahî iradenin bilinçli bir düzen kurarak insana yönelttiği sorumluluk alanı olarak değerlendirir. Ona göre yeryüzünün yaşanabilir kılınması, su döngüsünün gökten indirilen yağmurla sağlanması ve bununla çeşitli rızıkların çıkarılması, insanın hem ilahî nimetleri tanınması hem de bu düzene karşı bilinçli bir sorumluluk üstlenmesi gerektiğini gösterir. Tantâvî, bu âyeti açıklarken modern bilimsel verilerle meteorolojik, biyolojik ve jeolojik süreçlere yer verir, ancak bu düzenin salt doğa yasalarıyla açıklanamayacak kadar ölçülü ve maksatlı olduğunu vurgular. Özellikle yaratılıştaki gözetilen denge, estetik ve çeşitlilik gibi unsurları Allah'ın *el-Cemîl* ve *el-Latîf* isimleriyle ilişkilendirerek, insanın evrendeki yeriyle ilgili bir kulluk bilinci ve tefekkür görevi taşıdığını ortaya koyar. Bu yaklaşım, insan ile kozmik âyetler arasındaki ilişkinin Kur'an'da sadece bilgi temelli değil, aynı zamanda inanç ve sorumluluk esasına dayalı olarak kurulduğunu gösteren anlamlı bir örnek teşkil eder.⁸⁵³

Tantâvî Cevherî, gök cisimlerinin insana hizmet ettirildiğine dair beyanları yalnızca fiziksel kolaylıkların ifadesi olarak değil, insan merkezli bir muradın yansıması olarak yorumlamaktadır. Kur'an'da bu bağlamda şu ifadeye yer verilir: *وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۚ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ* “Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize veren O’dur; yıldızlar da O’nun buyruğu ile emrinize verilmiştir. Aklınızı kullanırsanız bunda elbette alacağınız dersler vardır.”⁸⁵⁴ Tantâvî’ye göre gece ve gündüz, güneş ve ay gibi semavî unsurların sürekli ve düzenli şekilde işleyişi, kâinattaki nizamın rastlantıya değil, ilahî iradeye dayalı olduğunu göstermektedir. Bu yapı yalnızca faydalanmayı değil, aynı zamanda düşünmeyi, ibret almayı ve yaratıcı kudreti idrak etmeyi gerektirmektedir. Yıldızların yön tayinindeki rolünü örnek veren müellif, bu varlıkların hem tabiat düzeni içinde hem de insanın manevî farkındalığında bir işaret olarak işlev gördüğünü ifade eder. Ona göre her bir gök cisminin ilahî emirle hareket etmesi, akıl sahipleri için anlam yüklü bir delildir. Böylece Tantâvî, kozmik düzen

⁸⁵¹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/117

⁸⁵² Bakara 2/22

⁸⁵³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 1/38–41.

⁸⁵⁴ Nahl 16/12

ile insan arasındaki ilişkinin sadece pragmatik değil, aynı zamanda derin anlam katmanları taşıdığını ortaya koyar.⁸⁵⁵

“Şüphesiz Allah, daneyi ve çekirdeği yarandır. Ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüyü çıkarır. İşte Allah budur. O hâlde nasıl oluyor da döndürülüyorsunuz?”⁸⁵⁶ âyetinde kevnî düzen, ilâhî kudretin delilleri bağlamında yorumlanmıştır. Bu bağlamda gök cisimlerinin hareketlerinin rastgele değil, doğrudan Allah’ın kudret ve iradesiyle gerçekleştiği, bu hareketlerin cisimlerin zatından kaynaklanamayacağı felsefî ve kelâmî delillerle temellendirilmiştir. Böylece kozmik düzenin ilâhî bir fail tarafından yönetildiği ortaya konulmuş, kevnî âyetlerin insanı Yaratıcı’ya ulaştıran birer teolojik delil olduğu vurgulanmıştır.⁸⁵⁷

“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, akıl sahipleri için gerçekten ibretler vardır. Onlar ayakta iken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar ve göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: ‘Rabbimiz! Sen bunları boş yere yaratmadın. Seni tenzih ederiz, bizi ateş azabından koru!’”⁸⁵⁸ âyetinde kevnî âyetlerin insanı ilâhî hakikate yönlendiren bir delil olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda delillerin mârifet yolculuğunun başlangıcında önemli rol oynadığı, ancak kalp ilâhî nurla aydınlandığında bu delillerin geride bırakılması gerektiği vurgulanmıştır. Böylece insanın kevnî âyetler karşısında yalnızca gözlemci değil, hakikatin muhatabı olduğu ifade edilmiştir.⁸⁵⁹ Aynı âyet bağlamında, vahyin mesajını terk edenlerin tutumuna dikkat çekilmiş ve kevnî âyetlerin, müminleri tefekküre sevk ederek kalplerini ilâhî kudrete güven ve tehdidinden sakınma bilinciyle doldurmayı hedeflediği ifade edilmiştir. Göklerin ve yerin yaratılışı ile gece ve gündüzün farklılaşması, Allah’ın kudret ve hikmetinin delilleri olarak sunulmuş; bu delillerin yalnızca geçmiş kavimlerin mucizelerinden üstün değil, aynı zamanda insanların düşünce ve ilim seviyelerine göre derinlikli anlamlar içerdiği belirtilmiştir. Kur’an’ın gayesinin, insanları mahlûkatla meşgul etmek değil, onları doğrudan Hakk’ın mârifetine ulaştırmak olduğu vurgulanmıştır.⁸⁶⁰

İlgili âyetin tefsirinde tabiatta gözlemlenen organik süreçlerin yalnızca fizikî mekanizmalarla değil, doğrudan ilâhî kudretin müdahalesiyle gerçekleştiği belirtilmiştir. Âyette geçen *habb* (tane) ve *dâne* (çekirdek) kavramları üzerinden, tohumun çatlayarak bitkiye dönüşmesi, içindeki maye-i nebatî ile yerin altından filizlenip yüzeye ulaşması “kudret-i fâtıra”nın bir eseri olarak değerlendirilmiştir. Bu çatlama, sadece maddî bir olay değil, metafizik

⁸⁵⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, 8/81–83.

⁸⁵⁶ En‘âm 6/95

⁸⁵⁷ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebir*, 20/185–187

⁸⁵⁸ Âl-i İmrân 3/190–191

⁸⁵⁹ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrû 'l-kebir*, 2/325–326

⁸⁶⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû 'l-Menâr*, 4/243–244

bir yönlendirmeye meydana gelen bir “yarılma”dır. Hayat-ölüm döngüsünün Allah’ın iradesine bağlandığı, bunun rastlantı ya da tabiatın kendi işleyişiyle açıklanamayacağı vurgulanmıştır. Bu yaratılış süreci, hikmetli bir nizamın, sınırsız bir ilmin ve mutlak kudretin göstergesi olarak yorumlanmıştır.⁸⁶¹ İlgili âyetin bir başka tefsirinde ise gece, gündüz, güneş ve ay gibi kevnî düzen unsurlarının Allah’ın kudretiyle insana hizmet edecek biçimde var edildiği vurgulanmıştır. Bu unsurların biyolojik ve çevresel işleyişteki rolleri hatırlatılarak, gök cisimlerinin yaratılışındaki mükemmelliğin Allah’ın varlığına ve birliğine delil teşkil ettiği belirtilmiştir. İnsanın bu düzene bakarak kevnî âyetleri tefekkür etmesi ve ilâhî iradeyi tanınması gerektiği ifade edilmiştir.⁸⁶²

Tantâvî Cevherî, “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ardarda gelişinde, akıl sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır” âyeti bağlamında, insan ile kozmik yapı arasındaki ilişkinin yalnızca fiziksel gerçekliklere indirgenemeyeceğini, bu ilişkinin derin mana düzeylerine sahip olduğunu ifade eder. Tantâvî’ye göre göklerin ve yerin yaratılışındaki düzen ile gece-gündüz döngüsündeki uyum, Allah’ın kudretini ve hikmetini gözler önüne sererken, bu olgular aynı zamanda insana yönelen ilahî mesajın taşıyıcısıdır. Müellif, tabiatın sıradan bir işleyişten ibaret olmayıp Allah’ın sanatını, iradesini ve muradını yansıtan kevnî âyetler bütünü olduğunu vurgular. Bu çerçevede, kozmik olaylara dair gözlem ve tefekkürün yalnızca bilimsel bir faaliyet değil, aynı zamanda imanî hakikatlerin kavranmasına yönelik bir bilinçlenme süreci olduğunu ifade eder. Çünkü Tantâvî’ye göre gök ve yerin yaratılışına dair delillerin en açık biçimde görüldüğü alan, aklın rehberliğinde yapılan derin düşünmedir. Bu da insanın evrenle olan bağının salt faydacı değil, yaratılış gayesine dayalı bir anlam ilişkisi taşıdığını ortaya koyar.⁸⁶³

Müfessire göre insan ile kâinat arasındaki ilişki yalnızca fiziksel faydaya değil, ilahî bir maksada dayanmaktadır. Nitekim “*Sizi topraktan yaratması, O’nun delillerindendir*”⁸⁶⁴ ifadesi insanın kökenini, “*Kendileriyle huzur bulacağınız eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet koyması da O’nun delillerindendir*”⁸⁶⁵ ifadesi ise eşler arasındaki sevgi ve merhameti, yaratılışın bilinçli ve ölçülü bir düzene göre gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Dillerin ve renklerin farklılığı “*Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O’nun delillerindendir*”⁸⁶⁶ ifadesinde ilahî kudret ve hikmetin bir tezahürü olarak sunulmakta; bu

⁸⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/502–507

⁸⁶² Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 5/97

⁸⁶³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri ‘l-Kur’ani ‘l-kerîm*, 2/229–233.

⁸⁶⁴ Rûm 30/20

⁸⁶⁵ Rûm 30/21

⁸⁶⁶ Rûm 30/22

çeşitlilik hem toplumsal tanışmayı kolaylaştırmakta hem de doğayla uyumun bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Kozmik düzenin diğer unsurları da benzer şekilde zikredilmiştir. “Geceleyin uyumanız ve gündüzün O’nun lütfundan rızık aramanız da O’nun delillerindendir”⁸⁶⁷ âyeti biyolojik dengenin ilahî iradeyle korunduğunu; “Size hem korku hem ümit veren şimşegi göstermesi ve gökten su indirip onunla ölümünden sonra yeryüzünü diriltmesi de O’nun delillerindendir”⁸⁶⁸ âyeti ise şimşek, yağmur ve tabiatın yeniden canlanması gibi olguların hem kevnî döngüye hem de Allah’ın rahmetine işaret ettiğini göstermektedir. Nihâyet “Gökleri ve yeri O’nun emriyle ayakta tutması da O’nun delillerindendir. Sonra sizi bir çağrıyla yerden kaldırdığında hepiniz çıkarsınız”⁸⁶⁹ âyeti, kozmik istikrarın hem dünyadaki düzenin hem de ahiret inancının delili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede söz konusu âyetler, insanın evrendeki düzene bakarak düşünmesini ve iman etmesini amaçlayan ilahî bir anlam ilişkisi sunmaktadır. Dolayısıyla kevnî âyetler, bilgi ve sorumluluğa dayalı manevî bir yönelim oluşturur.⁸⁷⁰

Müellif, “*Hani Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz seni hamdinle tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz’ dediler. Allah, ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ dedi.*”⁸⁷¹ âyetini yorumlarken, insanın yeryüzündeki “halife” konumunu yalnızca varlık hiyerarşisindeki bir yer edinimi olarak değil, kozmik düzenin ilâhî hikmetle işleyen yapısına yönelik bilinçli bir sorumlulukla ele alır. Ona göre insan, bedeninde canlılar âleminden özellikler taşıyan bir özet varlık olmakla birlikte, ruhî ve aklî melekeleriyle yaratılış düzenini kavrayabilen, yorumlayabilen ve yönetebilen bir kabiliyete sahiptir. Kur’an’da meleklerin bilgi karşısındaki acziyle insana verilen üstünlük vurgusu, bu ilim ve idrak temelli hilafetin bir göstergesidir. Tantâvî, insanın maddî varlığını gök cisimlerinin tabakalı yapısıyla; ruhunu ise semavî boyutla ilişkilendirerek, onun hem varlık düzenine tanıklık eden hem de onu korumakla yükümlü bir varlık olduğunu savunur. Bu yaklaşım, insanın çevreye, tabiata ve yaratılış sistemine karşı taşıdığı yükümlülüğü kozmolojik bir sorumluluk alanı olarak temellendirir. Böylece Kur’an’ın “ölçü”, “denge” ve “hikmet” kavramları etrafında çizdiği kozmik yapının korunması, Tantâvî’nin tefsirinde ahlâkî ve ilmî bir görev olarak şekillenir.⁸⁷² Bu bakış açısı, insana verilen hilafet konumunun yalnızca kozmik düzeni idrak etme ayrıcalığıyla sınırlı kalmadığını; aynı zamanda

⁸⁶⁷ Rûm 30/23

⁸⁶⁸ Rûm 30/24

⁸⁶⁹ Rûm 30/25

⁸⁷⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri ‘l-Kur ‘an*, 15/33–40

⁸⁷¹ Bakara 2/30

⁸⁷² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ‘l-Kur ‘an*, 1/62–67.

bu düzeni koruma ve sürdürme sorumluluğunu da beraberinde getirdiğini ortaya koymaktadır. Bu sorumluluk, Kur'an'da "emanet" kavramıyla ifadesini bulmuş ve insanın kozmik bütünlük içerisindeki konumunu belirleyen temel bir ilahî imtihan olarak sunulmuştur.

Tantâvî Cevherî, "emanet" kavramını, yalnızca ahlâkî ve sosyal sorumlulukla sınırlı bir yükümlülük olarak değil, aynı zamanda insanın evren içindeki konumunu belirleyen ilahî bir imtihan alanı olarak yorumlar. "*Emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar onu yüklenmekten çekindiler; insan ise onu yükledi...*"⁸⁷³ âyetini tefsir ederken, göklerin ve yerin yapısal olarak güçlü ancak şuurlu bir yükümlülüğü üstlenmekten uzak yaratıldığını; buna karşılık insanın, akıl ve irade sahibi bir varlık olarak bu sorumluluğu kabul ettiğini vurgular. Bu âyet, Tantâvî'ye göre, insan ile kozmik âyetler arasındaki anlam ilişkisinin merkezinde yer alır. Çünkü insan, evrenin düzeni karşısında yalnızca gözlemleyen değil, onu anlamlandırmakla ve bu düzene uygun yaşamakla yükümlü bir varlık olarak tanımlanır. Kur'an'da kevnî düzenin işaret edilmesiyle birlikte gelen düşünme ve akletme çağrısı, burada "emaneti yüklenme" sorumluluğu üzerinden somutlaşır. Tantâvî bu bağlamda, insanın kozmik bütünlük içindeki ayrıcalıklı konumunu hem nimet hem de hesap bilinciyle kuşanması gereken bir sorumluluk alanı olarak değerlendirir. Böylece Ahzâb Suresi'nin son âyetlerinde yer alan hamd ve zikir vurgusunu da insanın evrendeki ilahî düzene bilinçli bir şekilde iştirak etmesinin sembolü olarak yorumlar.⁸⁷⁴

Bu bölümde, Kur'an'daki kevnî âyetlerin insanın bilgi edinme kapasitesi ve ahlâkî sorumluluğu bağlamında nasıl yorumlandığı incelenmekte; klasik tefsir mirası ile modern ilmî yaklaşımlar birlikte değerlendirilerek çok yönlü bir analiz ortaya konulmaktadır. Bu bölümde özellikle Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı tefsirinde kozmik düzenin yalnızca fizikî bir yapı değil, aynı zamanda anlam yüklü bir ilahî mesaj olarak yorumlanmasına özel bir yer verilmiştir. Tantâvî'nin yaklaşımı, klasik müfessirlerdeki metafizik tevhid anlayışı ile modern bilimsel veriler (örneğin, iklim değişikliği, ince ayar teorisi, antropik ilke) arasında köprü kurma çabasıyla dikkat çekmektedir. Özellikle "emanet" ve "halife" kavramları üzerinden insanın yaratılış düzenine dair sorumluluğu, kozmolojik veri ve gözlemlerle desteklenerek çok katmanlı bir teolojik zemin oluşturulmuştur. Müfessirler arasında farklı yönelimler gözlemlense de (Râzî'nin kelâmî-ontolojik açıklamaları, Elmalılı'nın hikmet-merkezli yorumları, Reşîd Rızâ'nın toplumsal sorumluluk vurgusu), Tantâvî bu âyetleri hem kevnî düzenin ilmî tefekkürü hem de ahlâkî bilinç ekseninde değerlendiren özgün bir perspektif sunar. Aynı zamanda evrendeki ölçü, denge, güzellik ve işleyişin Allah'ın Esma-i hüsnâsıyla ilişkilendirilerek açıklanması, tefsir

⁸⁷³ Ahzâb 33/72

⁸⁷⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, 16/120–121.

metodolojisiinde dikkat çeken bir bütünlük sağlar. Böylece kozmik âyetler sadece bilgi üretmenin değil, aynı zamanda kulluk ve sorumluluk bilincinin temellendirildiği bir ontolojik alan hâline gelir.

2.1.15.1 Kozmik Delillerin Akılla Okunması

Tabiatın okunmasını aklî idrakle buluşturan kevnî âyetler, Kur'an'ın epistemolojik inşa sürecinde insanı sadece gözlemci konumunda bırakmaz; tersine, bitkinin filizlenmesinden bulut dinamiğine kadar uzanan düzeni “düşünen bir toplum için ibret” olarak sunarak aktif bir tefekküre davet eder.⁸⁷⁵ Gece-gündüz devrinin işleyişi, gök ile yerin ayrılması ve gök cisimlerinin yörüngelerinde akışı gibi unsurlar da kevnî yasaların rastlantısallıktan uzak, ölçüye dayalı bir iradeyle kurulduğunu gösterir.⁸⁷⁶ Yağmurla toprağın diriltilmesi, arının yaratılışındaki hikmet ve tabiatın insan yararına tasarlanmış oluşu gibi örnekler de doğrudan aklı harekete geçirmeyi amaçlayan dikkat çekici kevnî tasvirlerdir.⁸⁷⁷ Bu yönüyle Kur'an, tabiatı yalnızca gözlem objesi değil, aynı zamanda anlamı çözümlenebilecek bir vahiy parçası gibi sunar. Devenin yaratılışı, dağların yerleştirilişi ve yeryüzünün yayılışı gibi basit görünen örnekler dahi, düşünmeye yönelten bir metodun parçası olarak işlenir.⁸⁷⁸ Yeryüzünün insanlar için döşek kılınması, yolların açılması ve rızık kaynaklarının yerleştirilmesi gibi unsurlar ise, kevnî yapının sadece fiziksel bir varlık düzeni değil, aynı zamanda hikmete dayalı ilahî bir tasarı olduğunu gösterir.⁸⁷⁹ Böylece Kur'an, kevnî âyetler aracılığıyla insanın hem kozmik konumunu hem de ilmî ve ahlâkî sorumluluğunu hatırlatan bütünleşmiş bir tabiat okuması sunar; bu da “akıl-âyet” ilişkisinin vahiydeki karşılığını ortaya koyar.

Güncel bilimsel yaklaşımlar, evrendeki ince ayar meselesini yalnızca olasılık hesaplarına indirgemekle kalmayıp, bilgi edinme ve öğrenme süreçlerinin matematiksel ilkeleriyle birlikte ele almaktadır. Karbon temelli yaşamın ortaya çıkabilmesi için gerekli fiziksel sabitlerin çok dar bir aralıkta yer alması, evrenin belirli bir düzene göre yapılandığını göstermektedir. Üzerinde tür bir düzenin gerçekten bilinebilir olup olmadığını değerlendirebilmek için, fiziksel parametrelerin rastgele değişkenler olarak kabul edilmesi ve bu değişkenlerin sıfırdan büyük reel sayılar üzerinde tanımlanması gerekir. Eğer yaşamı mümkün kılan aralık, gözlemlenen parametre değerine kıyasla çok küçükse, bu durumda ince ayarın akıl yoluyla bilinmesi mümkün hale gelir. Bu yaklaşım, Kur'an'ın evreni akıl yoluyla okunabilir bir varlık olarak sunması ve insanı bu

⁸⁷⁵ En'âm 6/99; Ra'd 13/3–4; Nûr 24/43–44

⁸⁷⁶ Yûnus 10/5–6; Enbiyâ 21/30–33; Fussilet 41/10–12

⁸⁷⁷ Nahl 16/65–69; Zâriyât 51/20–23

⁸⁷⁸ Gâşiye 88/17–20

⁸⁷⁹ Tâhâ 20/53–54

düzen üzerine düşünmeye çağırmasıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla, ince ayarın bilimsel olarak temellendirilmesi, Kur'an'ın kevnî âyetlere dair tefekkür çağrısını destekleyen önemli bir veri sunmaktadır.⁸⁸⁰

Evrendeki düzenin yalnızca insan merkezli bir gözlemle değil, tüm canlı yapılarla ilişkili bilişsel süreçler yoluyla da anlaşılabilir olduğu fikri, günümüz bilimsel düşüncesinde giderek daha fazla kabul görmektedir. Canlıların çevrelerinden bilgi alma, bu bilgiyi işleme ve çevreyle anlamlı bir uyum kurma yetisi; yalnızca biyolojik bir özellik değil, aynı zamanda varlığın evrenle kurduğu bilinçli ilişkinin göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, Kur'an'ın kevnî âyetleri “akledenler”, “düşünenler” ve “ibret alanlar” için delil olarak sunmasıyla doğrudan örtüşmektedir. Dolayısıyla, tabiatın sadece fiziksel değil, aynı zamanda bilişsel ve sembolik düzeyde de okunabilir oluşu; akıl, bilinç ve gözlem arasındaki ilişkinin ilahî düzene işaret eden bir yapı taşı olduğunu göstermektedir. Bu bakış açısı, “kozmetik âyetlerin akılla okunabilirliği” ilkesini yalnızca insana özgü değil, canlılık vasıtasıyla evrensel bir tefekkür imkânı olarak ortaya koyar.⁸⁸¹

Kur'an'ın kevnî (kozmetik) âyetleri, insan aklını düşünmeye sevk eden bir rehber olarak sunulmaktadır. Nitekim “*Gökten suyu indiren O'dur. Biz onunla her çeşit bitkiyi bitirdik; ondan da yeşillikler çıkardık, ondan da üst üste binmiş taneler çıkarırız. Hurma ağacının tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar çıkarırız; birbirine benzeyen ve benzemeyen. Her birinin meyvesine, meyve verdiği zaman ve olgunlaştığında bakın! Şüphesiz bütün bunlarda inanan bir toplum için ibretler vardır.*”⁸⁸² ifadesi bu bağlamda dikkat çekmektedir. Bu âyet, Allah'ın kudretini ve hikmetini gösteren delillerden biri olarak değerlendirilmiş; gökten inen suyun farklı tat, kıvam, renk ve biçimlerde ürünler ortaya çıkarması, doğrudan ilahî bir kudretin ve sanatın yansıması olarak yorumlanmıştır. Özellikle “benzer ve benzemez” ifadesi, aynı ortamda yetişen ürünlerin farklılaşmasının tabii sebeplerle izah edilemeyeceğini, bunun aşkın bir iradeye dayandığını ortaya koymaktadır. Böylece kevnî âyetler, salt bilgi aktaran ifadeler olmaktan öte akli harekete geçiren epistemolojik işaretler olarak sunulmuştur.⁸⁸³

Söz konusu âyette kevnî olguların yalnızca tabii süreçler olarak görülmemesi gerektiği, bilakis insanı tefekküre ve imana davet eden bir çağrı olduğu da vurgulanmaktadır. Bitkilerin şekilsel benzerlikleri, besin değeri ve insan ile hayvan hayatındaki fonksiyonel önemi, yaratılış

⁸⁸⁰ Julio Michael Stern, Juan S. Díaz-Pachón ve Ola Hössjer, “Is It Possible to Know Cosmological Fine-Tuning?”, *Entropy*, 26/5 (2024), 1–23.

⁸⁸¹ Predrag Slijepčević, *Natural Intelligence and Anthropic Reasoning* (Biosemiotics 16/1, 2023), 3–22.

⁸⁸² En'âm, 6/99.

⁸⁸³ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 13/83–87.

düzeninin arkasındaki kudretin bilinçle idrak edilmesi gerektiğini göstermektedir. Buradaki kademeli tasvirler hem gıda zincirine hem de ilahî hikmete işaret eden bir yapı arz etmektedir. Böylelikle kevnî âyetlerin doğru okunması ile imanın güçlenmesi arasında doğrudan bir bağ kurulmaktadır.⁸⁸⁴ Âyetin bir başka yorumunda, yağmurun gökten indirilişiyle bitkilerin çeşitlenmesi, ilahî kudretin kevnî tezahürlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Aynı su ile beslenen bitkilerin tür, şekil ve fayda bakımından farklılaşması, yaratılış düzeninin Allah'ın ilmi ve hikmetiyle yönetildiğini ortaya koymaktadır. Bitkinin ilk safhada yeşil ve zayıf bir formda ortaya çıkışı, ardından meyve vermeye başlaması ve olgunlaşması, bu sürecin arkasındaki ince nizamı yansıtmaktadır. Böylece âyetin, sadece bir doğa olayını tasvir etmekle kalmayıp insanı tefekküre yönelten bir işlev taşıdığı görülmektedir.⁸⁸⁵

Modern dönemdeki bir yaklaşımda ise, gökten indirilen suyla çeşitli ürünlerin ortaya çıkışı, ilahî kudret ve hikmetin delili olarak ele alınmıştır. Bu olayların yalnızca fizikî sebeplerle açıklanamayacağı, arka planda düzenli işleyen bir yaratılış sistemi bulunduğu belirtilmiştir. Doğadaki canlılık döngüsü ve türlerin çeşitliliği, Allah'ın ilmine ve takdirine işaret eden kevnî deliller olarak değerlendirilmiş; böylece kevnî âyetlerin akıl yoluyla okunmasının imanı rasyonel temellere oturtan bir süreç olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸⁶ Tantâvî Cevherî, söz konusu âyeti tefsir ederken, bitkilerin toprakla, suyla ve güneşle etkileşimi sonucu ortaya çıkan yaratılış sürecini yalnızca fizikî bir olaylar zinciri olarak değil, ilahî kudretin hikmete dayalı tasarımı olarak değerlendirir. Ona göre Kur'an'da geçen “*Fe-ahracnâ bihi nebâte kulle şey'in*” (*Onunla her çeşit bitkiyi çıkardık*) ifadesi, kevnî bir işaret olarak gözlemleyen insanı tefekküre davet eder. Tantâvî, âyetin lafzî zenginliğinden yola çıkarak, topraktan çıkan yeşilliklerin ardından başaklı ürünler, hurma salkımları, benzer ve benzemez meyveler gibi unsurların estetik, biyolojik ve işlevsel yönleriyle insan aklını harekete geçirmeyi amaçladığını vurgular. Bu kapsamda, yalnızca tür çeşitliliğine değil, tat, renk, şekil, yapı ve besin değeri gibi farklılıkların aynı toprak, su ve güneş altında oluşmasına dikkat çeker. Tantâvî'ye göre bu çeşitlilik, Kur'an'ın tefekkür temelli epistemolojisiyle birebir örtüşmekte; kevnî âyetlerin lafzî ifadesi, bilimsel merakı ve aklî idraki tetikleyen birer işaret olarak konumlanmaktadır.⁸⁸⁷

Müfessir, “*وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ*” *“Allah gökten su indirdi de onunla ölümünden sonra yeryüzüne hayat verdi. Kulak veren bir topluluk için bunda*

⁸⁸⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 7/535–537

⁸⁸⁵ Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 7/202

⁸⁸⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 3/206–208

⁸⁸⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'ani'l-kerîm*, 4/95–109.

elbette ibret vardır...”⁸⁸⁸ diye başlayıp devam eden âyetlerde yer alan kevnî unsurları, Kur’an’ın insanı aklî tefekküre yönlendiren bir mesajlar bütünü olarak yorumlar. Yağmurla ölü toprağın diriltilmesini ilâhî kudretin tabiattaki tezahürü olarak değerlendiren müellif, bu sürecin yalnızca fizikî değil, aynı zamanda metafizik bir idrake çağrı niteliği taşıdığını belirtir. Arının yaratılışı, mühendislik harikası olan petek yapısı, nektardan bal üretme süreci ve ilhamla yönlendirilmesi gibi unsurlar ise Tantâvî’ye göre evrende akıl ve hikmet temelinde kurulmuş bir düzenin göstergesidir. Âyetlerde geçen her bir kevnî detayın gerek yapısal gerekse işlevsel boyutuyla insanın zihnî melekelerini harekete geçirmek üzere seçildiğini vurgulayan Tantâvî, özellikle arının anatomisinden balın kimyasına kadar uzanan bu yaratılış zincirini, Kur’an’ın hem ilmî hem de tefekkürî boyutunun açık bir delili olarak yorumlar. Ona göre bu âyetler, tabiatın pasif bir manzara değil, aksine akıl sahipleri için “okunması gereken bir kitap” olduğunu ortaya koyar.⁸⁸⁹

Kur’an’ın kevnî âyetleri üzerinden tabiatı tefekküre davet eden yaklaşımı, Râd Suresi’nde yer alan yaratılış tasvirleriyle somutlaşmakta; bu tasvirler, sadece estetik bir anlatım değil, aynı zamanda ilahî nizamın akılla kavranmasına yönelik açık deliller olarak değerlendirilmektedir. وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رُوسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُوحَيْنِ أَنْتَنِينَ يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ “Yeri yayandır; orada sabit dağlar ve ırmaklar yaratmış, orada her tür üründen çiftler (erkekli dişili) meydana getirmiştir. Geceyi gündüze bürüyor. Elbette bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır”⁸⁹⁰ ve وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجُورَةٌ وَجُنَّتْ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجُثٍّ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجُورَةٌ وَجُنَّتْ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجُثٍّ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجُورَةٌ وَجُنَّتْ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجُثٍّ “Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, çatallı ve çatalsız hurma ağaçları vardır. Hepsi aynı suyla sulanır; ama ürün bakımından bir kısmını diğerine üstün kılarız. Elbette bunlarda aklını kullanan bir toplum için ibretler vardır”⁸⁹¹ mealleriyle ifade edilen bu gerçeklik, Tantâvî’ye göre kevnî düzenin akıl tarafından kavranması için ortaya konmuş delillerdir. Ona göre aynı suyla sulanan fakat farklı ürünler veren toprak parçaları, modern biyoloji ve ekoloji açısından genetik çeşitlilik, toprak yapısı ve iklimsel etkilerle açıklanabilir olup, Kur’an’ın bu çeşitliliği “düşünen bir toplum için delil” olarak sunması, insanı gözlemle yetinmeyip tefekküre ve ilmî araştırmaya yönlendirmektedir. Bitkilerin çiftler hâlinde yaratılması da üreme biyolojisine işaret ederken, dağların sabitlenmiş yapısı ve nehir sistemleri ise yerin jeolojik dengesiyle ilişkilendirilir.

⁸⁸⁸ Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an, 16/65-69

⁸⁸⁹ Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir fî tefsîri’l-Kur’an, 8/149-169.

⁸⁹⁰ Râd 13/3

⁸⁹¹ Râd 13/4

Tantâvî'ye göre bu âyetler, Kur'an'ın epistemolojik işlevini yerine getirerek kevnî gerçeklikleri düşünceyle bütünleştirir ve aklı pasif değil, yapıcı ve sorgulayıcı bir konuma taşır.⁸⁹²

Kur'an'da kevnî olgulara dair yer verilen ifadeler, yalnızca itikadî ilkeleri destekleyen birer tasvir olmanın ötesine geçerek aklî tefekkürü teşvik eden bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, bulutların oluşumu, yağmurun inişi ve geceyle gündüzün dönüşümünü konu edinen âyetler, ilâhî kudretin tabiat üzerindeki tasarrufunu gözler önüne sererken aynı zamanda insanı bu düzene dair düşünmeye sevk eder. Nitekim *“Görmez misin ki Allah bulutları sürüklüyor, sonra onları birleştiriyor, sonra onları üst üste yığıyor da görüyorsun ki aralarından yağmur çıkıyor”*⁸⁹³ şeklindeki âyet, su döngüsünün evrelerini açıkça tasvir etmekte ve doğal süreçleri bir ibret vesilesi olarak sunmaktadır. Tantâvî, bu âyetteki aşamaların modern meteoroloji verileriyle örtüştüğünü ve Kur'an'ın kevnî hakikatleri zamanının ötesinde bir üslupla ortaya koyduğunu ifade eder. Aynı şekilde, *“Gökten, içlerinde dolu bulunan dağ gibi bulutlar indirir de onu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden uzak tutar”*⁸⁹⁴ âyetiyle dolu taşıyan büyük bulut kütlelerinin oluşumuna dikkat çekilmekte, bu benzetme tabiat gözlemleriyle uyumlu şekilde yorumlanmaktadır. Şimşegin *“neredeyse gözleri kamaştıracak kadar güçlü bir parlaltı yaydığı”* na dair ifade ise, elektriksel boşalma olayına işaret eder niteliktedir. Bu anlatımları kevnî düzenin bilimsel izahlarıyla ilişkilendiren Tantâvî, *يُغَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً* *“Allah gece ile gündüzü döndürüp duruyor”*⁸⁹⁵ ifadesini de dünyanın eksenî etrafındaki dönüş hareketiyle açıklar. Neticede bu âyetlerde yer alan kozmik olaylar, Kur'an'ın yalnızca bir inanç metni olmadığını, aynı zamanda insanı gözlem, düşünce ve bilimsel araştırma yoluyla hakikate ulaşmaya teşvik eden bir rehber olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁹⁶

Özetle, bu başlık altında kevnî âyetlerin akıl ve tefekkür merkezli okunmasına dair Kur'an'ın sunduğu metodoloji detaylandırılmış; özellikle bitkilerin çeşitliliği, gök cisimlerinin hareketi, yağmurun inişi, gece-gündüz döngüsü ve arının yaratılışı gibi tabiat olaylarının yalnızca fiziksel olgular değil, aynı zamanda ilahî hikmete ve kudrete işaret eden tefekkür vesileleri olduğu ortaya konmuştur. Müfessirler bu âyetleri epistemolojik bir zemin üzerinde değerlendirerek aklın kevnî düzen karşısında pasif bir gözlemci değil, aktif bir idrak öznesi olduğunu vurgulamışlardır. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî, kevnî olaylardaki nedenselliği metafizik boyutla temellendirirken, Reşîd Rızâ ve Merâğî, doğadaki estetik ve fonksiyonel

⁸⁹² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'ani 'l-Kerîm*, 7/89–127.

⁸⁹³ Nûr 24/43

⁸⁹⁴ Nûr 24/43

⁸⁹⁵ Nûr 24/44

⁸⁹⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, 12/23–24.

düzenin bilinçli idrakle okunması gerektiğini savunmuş; Elmalılı ve Süleyman Ateş ise kevnî âyetleri ilim-akıl imtizacının imana açılan bir kapısı olarak değerlendirmiştir. Tantâvî Cevherî ise bu yaklaşımlardan ayrılarak kevnî âyetlerin lafzî yapısını doğrudan bilimsel veri ve kavramlarla ilişkilendirmekte; modern biyoloji, jeoloji ve meteoroloji gibi disiplinlerin bulgularını tefsirî bağlama taşıyarak Kur'an'ın evrene dair sunduğu yapıyı hem ilmî hem metafizik bir bütünlük içerisinde okumayı önermektedir. Özellikle arı, bitki, toprak ve su döngüsüne dair âyetlerdeki işleyişi yalnızca teolojik bir bakışla değil, bilimsel gerçekliklerle destekleyerek açıklaması, onu klasik müfessirlerden ayıran belirgin bir özelliktir. Böylece Tantâvî, kevnî âyetleri yalnızca imanî bir delil olarak değil, aynı zamanda aklı ve bilimi harekete geçiren epistemolojik işaretler olarak yorumlamakta; bu da onun bilimsel tefsir anlayışını hem klasik çizgiden hem de çağdaş yaklaşımlardan farklılaştıran temel yönü oluşturmaktadır.

2.1.15.2 Kozmolojik Dengenin Korunmasında İnsan Faktörü

Modern bilimsel gelişmeler, evrendeki fiziksel sabitlerin, doğal kuvvetlerin dengesi ve çevresel sistemlerin sürekliliği gibi unsurların son derece hassas ayarlarla varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu ince dengelerin sürdürülebilirliği, yalnızca doğa yasalarının işleyişine değil, aynı zamanda insanın müdahale biçimine de doğrudan bağlıdır. Kur'an'da sıklıkla vurgulanan *ölçü*, *denge* ve *israf etmeme* gibi temel ilkeleri, kevnî düzenin insan eylemleriyle bozulabileceğine dair açık uyarılar içermektedir. Bu bağlamda, insanın sadece gözlemleyen veya anlam çıkaran bir varlık değil, aynı zamanda kozmik düzenin korunmasında aktif bir sorumluluğa sahip olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla, bilimsel veriler ve Kur'anî perspektif birlikte değerlendirildiğinde, kozmolojik dengenin sürdürülmesinde insanın ahlâkî ve çevresel yükümlülüğünün belirleyici bir faktör hâline geldiği görülmektedir.

Astrobiyoloji disiplini, evrendeki yaşam olasılıklarını değerlendirmenin ötesinde, insanın kozmik varoluşu üzerine etik temelli soruları da gündeme getirmektedir. Luca Lo Sapio (d.?)'nin çalışmasında öne sürdüğü "kozmetik bahis argümanı", insanın evrendeki varlığını yalnızca biyolojik bir gerçeklik olarak değil, aynı zamanda kozmik farkındalığın yegâne tezahürü olarak ele alır. Fermi Paradoksu ve Rare Earth hipotezinden yola çıkılarak evrende zeki yaşamın büyük ölçüde nadir olabileceği ihtimali dile getirilmekte ve insan türünün bu nadir örneklik dolayısıyla özel bir sorumluluk taşıdığı savunulmaktadır. Bu bağlamda insan, yalnızca yeryüzü ekosisteminin değil, aynı zamanda kozmik bilincin taşıyıcısı ve sürdürücüsü konumundadır. Dolayısıyla Lo Sapio, insanlığın gezegen düzeyindeki tahribatlarının yalnızca ekolojik değil, aynı zamanda evrenin kendi üzerine düşünme kapasitesine yönelik bir tehdit oluşturduğunu vurgular. Bu yaklaşım çerçevesinde insanın varlığını sürdürme ve yaşanabilirliği muhafaza etme

yükümlülüğü, etik temelli bir kozmik sorumluluk olarak yeniden tanımlanmakta; bu da kozmolojik dengenin korunmasında insan faktörünü temel bir belirleyen olarak öne çıkarmaktadır.⁸⁹⁷

Konu ile ilgili kaleme alınan son dönem çalışmalarında ön plana çıkan temel vurgu, insanlı uzay yolculuklarının yalnızca teknolojik bir ilerleme değil, aynı zamanda kapsamlı bir etik sorumluluk alanı olduğudur. Bu tür çalışmalarda, insanın kozmosa yönelik müdahalesinin ahlaki çerçevede sınırlandırılması gerektiği fikri öne çıkmakta, uzay araştırmalarında karşılaşılan çevresel, biyolojik ve yönetimle ilgili sorunların çözümünde etik ilkelere dayalı karar alma süreçlerinin belirleyici olması gerektiği savunulmaktadır. Özellikle “dünya ölçeğinde etik”, “kozmetik sorumluluk” ve “insan sonrası etkiler” gibi kavramlarla, insanın yalnızca bugünkü değil, gelecekteki varlıklar ve yaşam biçimleri adına da sorumluluk taşıdığı vurgulanmakta; bu çerçevede, özel sektörün artan etkisi, teknolojik gelişmelerin hızla ilerlemesi ve uzayda yeni yaşam alanları oluşturma çabaları karşısında bireyin kendi çıkarlarıyla değil, bütüncül bir varlık anlayışıyla hareket etmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Etik karar alma süreçlerinin kamuoyu katılımı, uluslararası iş birliği ve bilimsel denetim mekanizmalarıyla desteklenmesi gerektiği ifade edilirken, insanın evreni araçsallaştıran bir fail değil, kozmik düzende sorumluluk bilinciyle hareket eden bilinçli bir aktör olması gerektiği temel ilke olarak sunulmaktadır.⁸⁹⁸

Konuya dair kaleme alınan çağdaş çalışmalarda, insanın uzay faaliyetleri aracılığıyla yalnızca kendi varlığını sürdürme arzusunu değil, aynı zamanda evrensel düzenin korunmasına yönelik etik sorumluluklarını da gözetmesi gerektiği yönünde güçlü bir vurgu öne çıkmaktadır. Bu bağlamda yapılan bir değerlendirmede, insanlı uzay yolculuklarının fizyolojik, psikolojik ve mühendislik boyutlarının yanı sıra, kozmik ölçekte sorumluluk bilinciyle yürütülmesi gereken etik bir faaliyet alanı olduğu dile getirilmiştir. Uzay çöplüğünden biyolojik kontaminasyona, galaktik çevrenin mülkiyet sorunlarından uluslararası hukuk boşluklarına kadar pek çok mesele, insanın yalnızca bilimsel değil ahlaki bir fail olarak da değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu perspektif, kozmolojik dengeye zarar verebilecek eylemler karşısında bireysel ve kurumsal aktörleri “yeryüzü etiği” ve “sürdürülebilir kozmik sorumluluk” ilkeleri doğrultusunda yeniden konumlandırmayı amaçlamakta; böylece evrende bozucu değil koruyucu bir varlık tasavvurunu ön plana çıkarmaktadır. Makalede sunulan öneriler arasında, uyarlanabilir etik çerçevelerin inşası, kamusal farkındalık mekanizmalarının yaygınlaştırılması ve küresel yönetim ilkelerine

⁸⁹⁷ Luca Lo Sapio, “The Ethics of Astrobiology: Humanity’s Place in the Cosmos and the Extinction Problem”, *Frontiers in Astronomy and Space Sciences* 9 (2022), 1–5, <https://doi.org/10.3389/fspas.2022.1008265>.

⁸⁹⁸ Vladyslav Kutsman, “Numeric Identifier Transmission Algorithm Using Hash Functions”, *Open Journal of Applied Sciences* 13 (2023), 1581–1587, <https://doi.org/10.4236/ojapps.2023.139125> (erişim 25 Haziran 2025).

dayalı bir uzay politikası geliştirilmesi dikkat çekmekte, tüm bu yaklaşım kozmolojik dengenin korunmasında insan faktörünün belirleyici rolünü akademik düzlemde temellendirmektedir.⁸⁹⁹

Konu ile ilgili kaleme alınan son dönem çalışmalarında ön plana çıkan temel vurgu, insanlı uzay yolculuklarının yalnızca teknolojik bir ilerleme değil, aynı zamanda kapsamlı bir etik sorumluluk alanı olduğudur. Bu tür çalışmalarda, insanın kozmosa yönelik müdahalesinin ahlaki çerçevede sınırlandırılması gerektiği fikri öne çıkmakta, uzay araştırmalarında karşılaşılan çevresel, biyolojik ve yönetişimsel sorunların çözümünde etik ilkelere dayalı karar alma süreçlerinin belirleyici olması gerektiği savunulmaktadır. Özellikle “yeryüzü etiği”, “kozmetik sorumluluk” ve “insan sonrası etkiler” gibi kavramlarla, insanın yalnızca bugünkü değil, gelecekteki varlıklar ve yaşam biçimleri adına da sorumluluk taşıdığı vurgulanmakta; bu çerçevede, özel sektörün artan etkisi, teknolojik gelişmelerin hızla ilerlemesi ve uzayda yeni yaşam alanları oluşturma çabaları karşısında bireyin kendi çıkarlarıyla değil, bütüncül bir varlık anlayışıyla hareket etmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Etik karar alma süreçlerinin kamuoyu katılımı, uluslararası iş birliği ve bilimsel denetim mekanizmalarıyla desteklenmesi gerektiği ifade edilirken, insanın evreni araçsallaştıran bir fail değil, kozmik düzende sorumluluk bilinciyle hareket eden bilinçli bir aktör olması gerektiği temel ilke olarak sunulmaktadır.⁹⁰⁰

Kur’an’ın birçok yerinde evrenin işleyişine dair sergilenen dengeli yapı, insanın bu düzen karşısındaki konumunu yalnızca gözlemci değil, aynı zamanda sorumluluk taşıyan bir varlık olarak belirlemektedir. Bu bağlamda, yaratılışın belli bir ölçüye göre vuku bulduğu⁹⁰¹ göklerin mîzanla kurulduğu ve bu dengenin bozulmaması gerektiği⁹⁰² her şeyin hakkaniyet üzere yaratıldığı⁹⁰³ suyun bile bir ölçüye göre indirildiği⁹⁰⁴ ve doğanın Allah’ın koyduğu dengeyi yansıttığı ifade edilmektedir. Bu kozmik düzenin bozulması ise doğrudan insanın sorumsuz müdahalelerine bağlanmaktadır. Nitekim karada ve denizde ortaya çıkan bozulmanın, insanların kendi elleriyle yaptıkları fiillerin bir sonucu olduğu⁹⁰⁵ yaratılışa müdahalenin tehlikesine dikkat çekildiği⁹⁰⁶ ve israf gibi tutumların ilahî dengeye zarar verdiği⁹⁰⁷ açıkça belirtilmektedir. Kur’an

⁸⁹⁹ Abhishek Tiwari, *Ethical Concerns in Human Space Travel: Responsibilities, Dilemmas, and Regulatory Gaps*, *Open Journal of Philosophy* 13/1 (2023), 85–95, <https://www.scirp.org/journal/paperinformation.aspx?paperid=128104> (erişim 25 Haziran 2025).

⁹⁰⁰ Vladyslav Kutsman, “Numeric Identifier Transmission Algorithm Using Hash Functions”, *Open Journal of Applied Sciences* 13 (2023), 1581–1587, <https://doi.org/10.4236/ojapps.2023.139125> (erişim 25 Haziran 2025).

⁹⁰¹ Kamer 54/49

⁹⁰² Rahmân 55/7–8

⁹⁰³ Yûnus 10/5

⁹⁰⁴ Mü’minûn 23/18

⁹⁰⁵ Rûm 30/41

⁹⁰⁶ Nisâ 4/119

⁹⁰⁷ A’râf 7/31

ayrıca, toplumsal düzeydeki bozgunculuğun engellenmesi gerektiğine⁹⁰⁸ ve ilahî emaneti yüklenme sorumluluğunun insana ait olduğuna⁹⁰⁹ vurgu yaparak, evrendeki düzenin korunmasının ahlâkî bir sorumluluk olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede insan, kevnî âyetleri okuyarak yalnızca bilgi edinmekle kalmaz; aynı zamanda bu bilginin gereği olan bilinçli ve ölçülü bir varoluş sergilemekle mükellef olur.

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ “Güneşi ı ışık, ayı aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesabı bilesiniz diye aya menziller takdir eden Allah’tır. Allah bunları ancak gerçek bir amaç uğruna yaratmıştır. O, bilen bir topluluk için âyetleri ayrıntılı olarak açıklar.”⁹¹⁰ Bu âyetin tefsirinde, güneşin ziyâ (ışık kaynağı) ve ayın nûr (yansıtıcı ışık) olarak yaratılmasındaki ilahî tasarımın kevnî düzenin temel taşlarından biri olduğu belirtilmektedir. Güneş ve ay, yalnızca fizikî varlıklar olarak değil, aynı zamanda zamanın taksimi, yılların belirlenmesi ve hesap işlerinin düzenlenmesinde vazgeçilmez unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Dilsel ve semantik açıdan güneşin doğrudan ışık üretmesi, ayın ise bu ışığı yansıtması üzerinden yapılan tahliller, bu kozmik yapının bilinçli bir yaratılışla şekillendiğini göstermektedir. Âyetin “Allah bunları hak üzere yaratmıştır” ifadesi, bu düzenin tesadüfî olmadığını, ilahî hikmetle kurulduğunu ortaya koyar. Bu sistemin kavranması ise ancak ilim ve basîret sahibi kimselerce mümkün görülmekte, kevnî âyetler aracılığıyla insanın yaratılış düzeni karşısında sorumluluk bilincine ulaşması gerektiği vurgulanmaktadır. Böylece hem aklın kullanımı hem de ilahî nizama riâyet bağlamında insan unsurunun merkezi bir konumda bulunduğu ortaya konulmaktadır.⁹¹¹

Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir* adlı tefsirinde Rahmân Suresi’nin وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ “Göğü yükseltti ve mîzanı koydu. Sakın dengeyi bozmayın”⁹¹² âyetlerinde geçen mîzan kavramını yalnızca ahlâkî bir ölçü değil, evrenin tamamına sirâyet eden kozmolojik, matematiksel ve estetik bir düzenin merkezi ilkesi olarak yorumlar. Ona göre, göğün yükseltilmesiyle birlikte kurulan bu denge sistemi, yıldızların yörüngelerinden Güneş’in hareketlerine, bitkilerin yaprak dizilimlerinden kristallerin geometrik şekillerine kadar uzanmakta, böylece kevnî düzlemde sabit oranlara ve hassas hesaplamalara dayalı bir yaratılış tasarımı ortaya koymaktadır. Kur’an’daki “Sakın dengeyi bozmayın” uyarısı, insana yalnızca adaletli davranmayı değil, aynı zamanda fiziksel çevreye zarar vermemeyi, tabiatı gözlemlenen

⁹⁰⁸ Hûd 11/116

⁹⁰⁹ Ahzâb 33/72

⁹¹⁰ Yûnus 10/5

⁹¹¹ Reşid Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 11/247–250.

⁹¹² Rahmân 55/7–8

bu ilâhî ölçüye uygun hareket etmeyi de emretmektedir. Tantâvî'ye göre bu âyetler, insanı evrendeki dengeye müdahil bir varlık olarak konumlandırmakta, bireysel, toplumsal ve ekolojik düzeyde mîzanı korumayı bir sorumluluk alanı olarak ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Cevherî mîzan ilkesini yalnızca kozmik varlıklar düzeyinde değil, aynı zamanda ahlâkî ölçüler bağlamında da ele alır, zira ona göre kibir ile zillet arasında yer alan itidal, tıpkı fiziksel evrendeki ölçüler gibi dengeli bir eksenle korunmalıdır. Bu yorum, Kur'an'ın kevnî âyetleriyle beşerî yükümlülükleri birleştiren hem varlık hem de değer boyutunda işleyen çok katmanlı bir denge düşüncesinin ifadesidir.⁹¹³

Kozmolojik Dengenin Korunmasında İnsan Faktörü, evrendeki düzenin ilâhî bir irade ile kurulduğunu ve bu düzenin sürdürülebilirliği açısından insanın bilinçli sorumluluk taşıdığını ortaya koymaktadır. İlgili âyetin tefsirinde, semânın yükseltilmesi kevnî bir kudret göstergesi, mîzanın konuluşu ise evrensel adaletin sembolü olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda mîzan, yalnızca fiziksel bir ölçüm aracı değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve bireysel hak-hukuk dengesinin teminatı olarak görülmektedir. Adaletin insan toplumunda tesis edilmemesi hâlinde, insanlar arasına kin ve düşmanlığın gireceği ve toplumsal düzenin bozulacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla mîzanın ihlâli yalnızca bireysel bir ahlâk sorunu değil, aynı zamanda kozmik dengeye aykırı bir tutum olarak yorumlanmaktadır.⁹¹⁴

Söz konusu âyetlerin bir diğer yorumunda, “mizân” kavramı etrafında kozmik düzenin ilahî adalet ilkesiyle nasıl şekillendiği ortaya konulmaktadır. Göklerin ve yerin varlığı, kevnî âlemde cari olan denge kanununa, yani mizâna bağlıdır; bu denge olmaksızın kâinatın intizamı ve devamı mümkün değildir. Bu ilahî mizân yalnızca fizikî varlıklar arasında değil, aynı zamanda ahlâkî ve toplumsal düzende de geçerli kabul edilmektedir. Maddenin hacim ve ağırlığına dayalı ölçülerden, insanoğlunun hak, hukuk ve davranışlarındaki ölçülülüğe kadar uzanan bir adalet sisteminin varlığına işaret edilmekte; “mizânda taşmayın” emri ise insanın kozmik dengeyi bozacak her türlü taşkınlıktan uzak durması gerektiğini bildiren bir uyarı olarak görülmektedir. Bu yaklaşım, ilahî düzenin korunmasında insanın aktif ve sorumlu bir özne olduğunu ve evrensel adaletin sürdürülebilirliği için bu mizân ilkesine riâyet etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁹¹⁵

Diğer bir yorumda ise, kâinattaki denge ve ölçü ilkesinin ilahî bir yasa gereği olduğu ifade edilmektedir. Veneş, ay ve yıldızların belirli bir hesaba göre hareket etmesi, gece, gündüz ve mevsim döngülerinin düzenli işleyişi, evrensel bir mizân ilkesinin göstergesi olarak

⁹¹³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur 'ani 'l-Kerîm* 24/62–70.

⁹¹⁴ Fahrettin er-Râzî, *et-Tefsîrü 'l-Kebîr*, 29/342.

⁹¹⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/331–333.

görülmektedir. Bu mizânın yalnızca gök cisimleriyle sınırlı kalmayıp yeryüzündeki tüm varlıklar ve insan davranışlarını da kapsadığına dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda “ölçüyü bozmayın” emri, sadece fizikî evrenin dengesine değil, aynı zamanda sosyal ve ahlâkî düzenin korunmasına yönelik bir ilke olarak ele alınmaktadır. Böylece insanın, kozmik dengeyi bozmadan yaşamakla yükümlü olduğu ve ilahî düzenin sürdürülebilirliği için hem tabîî çevrede hem de toplumsal hayatta sorumluluk taşıdığı ortaya konmaktadır.⁹¹⁶

Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir* adlı tefsirinde “İnsanların bizzat kendi elleriyle yaptıkları yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah (doğru yola) dönsünler diye yaptıklarının bir kısmını onlara tattırıyor.”⁹¹⁷ âyetini, insanın evrenle olan ontolojik ve sorumluluk temelli ilişkisini açıklayan temel bir ilke olarak yorumlamaktadır. Âyette yer alan “fesadın karada ve denizde ortaya çıkması” ifadesi, ona göre yalnızca ahlaki yozlaşmayı değil, aynı zamanda insanın doğaya müdahalesi sonucu ortaya çıkan çevresel ve kozmolojik bozulmaları da kapsamaktadır. Tantâvî, bu bağlamda Kur’an’ın yalnızca ahlakî değil, aynı zamanda tabiat bilimlerine dair esaslar içeren bir rehber olduğuna işaret eder. Müellif, “fesad” kelimesini, modern zamanlarda gözlemlenen ekolojik krizler, bulaşıcı hastalıklar, salgınlar, savaşlar ve teknolojik tahribat gibi geniş ölçekli felaketlerle ilişkilendirir. Ona göre, bu felaketler doğrudan insan eliyle ortaya çıkmakta ve Kur’an’ın ifadesiyle “elleriyle yaptıkları sebebiyle” kâinattaki kozmik dengeyi bozmaktadır. Bu yaklaşım, âyetin yalnızca tarihsel veya metafizik bir bağlamda değil; aynı zamanda bilimsel ve güncel bir perspektifle okunabileceğini ortaya koyar.⁹¹⁸

Tantâvî, doğadaki düzeni Allah’ın kudretinin bir tezahürü olarak görmekte ve insanın bu düzene müdahale etme biçimini ahlakî ve ilmî sorumluluk ekseninde değerlendirmektedir. Ona göre, evrendeki kozmik düzen, ancak ilahî yasalarla uyumlu bir insan eylemiyle sürdürülebilir. İnsanın kendi arzularına tabi olması, ilimden ve hikmetten uzaklaşması bu dengenin bozulmasına yol açmakta, bunun sonucunda ise hem tabiat hem de toplum çeşitli krizlerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu çerçevede Tantâvî, Kur’an’ın kevnî âyetler üzerinden sunduğu mesajı, modern bilimlerle örtüşen bir sorumluluk çağrısı olarak ele alır. İnsan, tabiatın efendisi değil, bilakis onunla uyum içerisinde yaşaması gereken bir halifedir. Dolayısıyla bu âyet hem çevresel bilinç hem de ilahî düzenin korunması bağlamında insanın etik sorumluluğunu merkeze alan bir uyarıdır.⁹¹⁹ Dolayısıyla kevnî düzenin korunması meselesi, yalnızca tabiat-insan ilişkisinde değil,

⁹¹⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 10/185–186

⁹¹⁷ Rûm 30/41

⁹¹⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’ani ’l-Kerîm*, 15/108–111.

⁹¹⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri ’l-Kur’ani ’l-Kerîm*, 15/119.

aynı zamanda insanın yaratılış gayesiyle uyumlu bir hayat sürdürmesinde de merkezi bir önem taşımaktadır. Bu husus, Kur'an'ın insanın fitratına yönelik uyarılarında açıkça görülmektedir. *وَالْأَضْلَافُ لَهُمْ وَالْأَمْنِيُّ لَهُمْ وَالْأَمْرُ لَهُمْ فَلْيَتَّبِعُوا خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّبِعِ الشَّيْطَانَ وَلْيَا مَنْ تُونِ اللَّهُ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا* “Andolsun onlara emredeceğim, onlar da Allah'ın yarattığını değiştirecekler!”⁹²⁰ Bu âyeti tefsir eden müfessir, insanın yaratılış gayesine uygun davranmasının yalnızca bireysel ahlâkî bütünlüğü değil, aynı zamanda kozmolojik düzenin korunmasını da temin ettiğini vurgular. Şeytanın “Allah'ın yaratışını değiştirme” yönündeki çağrısını, fitratın tahrif edilmesi ve insanın aklî, ahlâkî, fizyolojik sınırlarını zorlaması şeklinde yorumlayan Tantâvî'ye göre, her bireyin kendi yaratılış istidadına uygun bir yerde bulunması ve varlığını bu denge içinde sürdürmesi gerekmektedir. Aksi takdirde insan, yalnızca kendi iç dengesini değil, toplumun yapısını ve daha geniş ölçekte tabîî düzeni de sarsan bir unsura dönüşür. Özellikle aklın ifsadı, fitrî kabiliyetlerin yanlış yönlendirilmesi ve meşru sınırların aşılması durumunda, bu bozulmanın sosyal yapıyı, ahlâkî iklimi ve hatta mekân-zaman ilişkilerini etkileyen kozmik bir tahribata dönüşeceğini savunan Tantâvî, insanı yalnızca ahlâkî bir özne olarak değil, varoluşsal bir denge unsuru olarak da konumlandırır.⁹²¹

“يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ” *Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde güzel elbiselerinizi giyin. Yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez*”⁹²² âyetini merkez alarak israf kavramını sadece bireysel ahlâkî bir ihlâl değil, yaratılışın temel düzenine yönelik kapsamlı bir tehdit olarak değerlendirir. Ona göre insanın yeme-içme, giyinme, tüketim ve hatta su kullanımı gibi alanlardaki ölçüsüzlüğü, yalnızca beden sağlığını bozmakla kalmaz; aynı zamanda fitratın korunmuş yapısını, sosyal dayanıklılığı ve tabiata dayalı yaşam döngüsünü de tahrip eder. Tantâvî, özellikle sindirim sistemiyle ilgili detaylı açıklamalarında, israf edilen gıdanın doğrudan mideyi, bağırsakları ve kan yapısını etkilediğini, bunun ise bireyde ruhî ve zihnî dağınıklığa yol açtığını ifade eder. Bu tür içsel bozulmaların, aile yapısından üretim-tüketim dengesine, toplumsal davranışlardan su kaynaklarının kirletilmesine kadar genişleyen zincirleme bir etkiler kümesine dönüştüğünü vurgular. Ona göre israf, sadece bir davranış sapması değil, insanın Allah'ın yarattığı düzenin dışına çıkma ısrarıdır. Giyimde aşırılık, bedeni iklime uygun olmayan kumaşlara hapsetmekte; beslenmedeki kontrolsüzlük, hastalıklara ve gıda israfına neden olmakta; kirli su kullanımı ise sadece sağlık değil, aynı zamanda çevresel denge açısından da büyük riskler oluşturmaktadır. Tantâvî, suyun mikrobiyolojik temizliğini dahi ilâhî dengeyle

⁹²⁰ Nisâ 4/119

⁹²¹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerim*, 3/96–101.

⁹²² A'râf 7/31

ilişkilendirerek, temiz suyun muhafazasını “Allah’ın nimetine karşı şükür” olarak yorumlar. Böylece israfı önlemek, onun tefsirinde yalnızca bir tutumluluk ilkesi değil, ekolojik ahlâkın, ibadet bilincinin ve varlıkla barışık yaşamının temel gereği olarak sunulur. Neticede insan hem kendi varlığını hem de yeryüzüyle olan ilişkisini korumakla mükellef bir halife olarak tanımlanır ve bu sorumluluk, kozmolojik dengenin korunmasında asli belirleyici unsur hâline gelir.⁹²³

Tantâvî Cevherî, kozmolojik dengeyi hem fiziksel evrenin yapısı hem de insanın ahlâkî tutumları üzerinden bütüncül biçimde ele alarak, Kur’an’daki düzen vurgusunu modern çevresel ve toplumsal krizlerle ilişkilendirmiştir. Mîzan kavramını evrendeki hassas oranlardan insan davranışlarına kadar genişleten Tantâvî, fesat ve israf gibi olguları yalnızca bireysel günah değil, tabiatın bozulmasına yol açan insan kaynaklı sapmalar olarak görmektedir. Bu yaklaşım, onu klasik müfessirlerden ayırır; zira Fahrettin er-Râzî fesadı daha çok şirk ve itikadî sapmalarla, Elmalılı mizânı ilâhî adaletin hem fizikî hem toplumsal tezahürüyle, Süleyman Ateş ise çevre bilinciyle ilişkilendirmiştir. Modern bilimsel yaklaşımlar da insanı kozmik sorumluluğun taşıyıcısı olarak görmekte; özellikle astrobiyoloji ve etik temelli uzay çalışmaları, Tantâvî’nin evrene müdahaleyi ilmî ve ahlâkî sorumlulukla sınırlama vurgusunu desteklemektedir. Bu bağlamda insan, yalnızca gözlemci değil, kozmik düzenin korunmasında belirleyici ve sorumlu bir fail olarak konumlandırılmaktadır.

2.2 Tantâvî 'nin Kozmolojik Âyet Yorumlarının Bilimsel Değeri

Tantâvî Cevherî’nin tefsir yöntemi, özellikle kozmolojik âyetler bağlamında bilimsel bilgi ile dinî metin arasında bir köprü kurmayı amaçlayan özgün bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Müellif, Kur’an’daki yaratılış, evrenin yapısı ve kozmik düzenle ilgili âyetleri, dönemin bilimsel birikimi doğrultusunda yorumlayarak bunlara yeni anlam boyutları kazandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Tantâvî’nin ilmî tefsir çabası, sadece Kur’an’ın bilimsel verilerle uyumunu göstermekle kalmayıp, aynı zamanda insanın evrendeki yerini yeniden düşünmeye sevk eden bir anlam inşası sunmaktadır. Bu bölümde, öncelikle onun kozmolojik âyetleri yorumlarken benimsediği yöntemin esasları ele alınacak; ardından bilimsel verilerin tefsire katkı sağladığı alanlar ile bu yaklaşımın sınırları tartışılacaktır. Son olarak, Tantâvî’nin yorumlarının günümüz modern kozmoloji verileriyle ne ölçüde örtüştüğü değerlendirilecek ve ilmî tefsir anlayışının çağdaş bilimsel perspektifler karşısındaki değeri irdelenecektir.

⁹²³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri 'l-Kur'ani 'l-kerîm*, 4/177–185.

2.1.1 Kozmolojik Âyetlerin Tefsirinde Bilimsel Yöntemin Kullanımı

Tantâvî Cevherî'nin tefsir anlayışı, Kur'an'daki kozmolojik âyetlerin yorumunda klasik lafzî ve rivâyet temelli açıklamaların ötesine geçerek, modern bilimsel yöntem ve verilerle desteklenmiş yeni bir yorum biçimi ortaya koyar. Müellif, özellikle yaratılış, göklerin ve yerin yapısı, yıldızların hareketi ve kozmik düzen gibi konularda âyet metninden hareketle fizik, astronomi, jeoloji ve biyoloji gibi çeşitli bilim dallarının verilerine başvurur. Bu yöntemle hem Kur'an'ın evrenselliğini ve çağlar üstü yönünü vurgulamayı hem de İslâm düşüncesini modern bilimle uyumlu bir zemin üzerine inşa etmeyi hedefler. Tantâvî'nin bu yaklaşımı, yalnızca ilmî bir çaba olmanın ötesinde, Kur'an'ın muhataplarına evreni akıl ve gözlem yoluyla okuyarak tefekkür etme çağrısını temellendirir. Ayrıca bu yöntemiyle müellif, özellikle Müslümanlara yönelik bir uyarı ve teşvikte bulunarak, onların bilimsel gelişmelere karşı ilgisiz kalmamalarını, Kur'an'ı sadece ibadet rehberi değil aynı zamanda bir ilim ve düşünce kaynağı olarak da okumaları gerektiğini vurgular.

Kur'an'daki kozmolojik âyetlerin bilimsel veriler ışığında yorumlanmasına dair en dikkat çekici örneklerden biri *أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ* “İnkâr edenler görmezler mi ki, göklerle yer bitişikken Biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık? Hâlâ inanmayacaklar mı?”⁹²⁴ mealindeki bu âyette geçen kozmik ayrılma tasviri olup, Tantâvî tarafından modern astronomiyle ilişkilendirilerek açıklanır. Müellif, bu âyetin içerdiği ifadenin, Güneş Sistemi'nin oluşumuna dair çağdaş teorilerle örtüştüğünü ileri sürer. Ona göre Güneş, başlangıçta büyük bir ateş küresi olup, zamanla ondan koparak ayrılan gezegenler belirli yörüngelerde dönmeye başlamıştır. Tantâvî, bu ayrılma sürecinin bilimsel yönelim içinde geriye doğru takip edilmesi durumunda, Güneş'in dahi daha büyük bir yıldızdan ayrıldığına anlaşılabileceğini ifade eder. Bu tür astronomik gerçeklerin, insan idrakini aşan ve hayret uyandıran bir yaratılış düzenini yansıttığını savunur. Ayrıca aynı âyette geçen “her canlı şeyi sudan yarattık” ifadesine de dikkat çeken Tantâvî, suyun canlılık için temel bir unsur oluşunu biyolojik açıdan ele alır ve bu hakikatin modern bilimsel verilerle teyit edildiğini belirtir.⁹²⁵ Tüm bu yorumlar, müellife göre Kur'an'ın ilahî kelimeler olduğunun açık delillerindendir; zira bu tür bilgiler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde bilinmesi mümkün olmayan ilmî hakikatlerdir ve ancak vahiy yoluyla bildirilebilir.⁹²⁶ Böylece Tantâvî, Kur'an'daki kozmolojik ifadeleri bilimsel açıklamalarla ilişkilendirerek, âyetin anlam ufku genişletmekte ve ilahî kelimelerin çağlarüstü yapısını ortaya koymaktadır.

⁹²⁴ Enbiyâ 21/30.

⁹²⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 10/228-229

⁹²⁶ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 10/230.

Tantâvî Cevherî'nin bilimsel yorumlarında dikkat çeken bir diğer yaklaşım da Güneş ve Ay'ın hareketlerini hem astronomik verilerle açıklaması hem de bu hareketlerin tefekküre yönlendiren kevnî âyetler olduğunu vurgulamasıdır.⁹²⁷ Müellif, gece ve gündüzün sürekliliği ile bunlar arasındaki farklılıkların sadece fiziksel döngülerle açıklanamayacağını, bu olayların aynı zamanda Allah'ın kudretine işaret eden birer ilahî delil olduğunu ifade eder.⁹²⁸ Güneş'in doğuş ve batış zamanlarının enlem-boylam farklarına göre değişmesini, ekvator çizgisi ile dönencelerin hareket üzerindeki etkisini ve kutup kuşaklarında görülen altı aylık aydınlık-karanlık döngüsünü ayrıntılı biçimde analiz eden Tantâvî, tüm bu kozmik olayların tesadüfî değil, bilinçli bir ilahî tasarıma dayandığını belirtir. Beş iklim kuşağına dair yaptığı açıklamalarda da Güneş'in eğikliği ve konumuna bağlı olarak gölge uzunlukları ve gündüz-gece sürelerinin farklılaştığını ifade ederek, Kur'an'daki kevnî işaretlerin hem ilmî hem de imânî bir temele oturduğunu savunur. Ona göre bu düzen, yalnızca fiziksel açıklamalarla kavranmamalı; aynı zamanda insana düşen ibadet, şükür ve tefekkür sorumluluğunun bir hatırlatıcısı olarak değerlendirilmelidir.⁹²⁹

Özetle, Tantâvî Cevherî'nin kozmolojik âyetlere yönelik yaklaşımı, Kur'an'ın lafzî yapısına sadık kalmakla birlikte bu metni çağdaş bilimsel veriler ışığında yorumlamaya yönelik özgün bir metodolojik çabayı yansıtmaktadır. Göklerin ve yerin ayrılması, varlıkların sudan yaratılması, Güneş ve Ay'ın hareketleri gibi kevnî içerikli âyetler, onun nezdinde yalnızca fiziksel açıklamaların konusu değil, aynı zamanda ilahî kudretin ve hikmetin göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Tantâvî, astronomi ve fizik başta olmak üzere çeşitli bilim dallarından yararlanarak hem Kur'an'ın çağlar üstü mesajını ortaya koymaya çalışmış hem de Müslümanları evreni akıl ve gözlem yoluyla tanımaya teşvik eden bir tefsir anlayışı geliştirmiştir. Bu yaklaşım, ilmî tefsirin imkanlarını genişletmekle kalmamış, aynı zamanda vahiy-akıl-bilim ilişkisini yeniden düşünmeye kapı aralamıştır.

2.1.2 Bilimsel Verilerin Yoruma Katkısı ve Sınırlılığı

Tantâvî Cevherî'nin bilimsel tefsir anlayışı içerisinde dikkat çeken bir yön, Kur'an'daki kevnî âyetlere dair yorumlarını yalnızca aklî ve bilimsel verilerle değil, aynı zamanda şahsî rüyet ve ilham tecrübeleriyle temellendirmesidir. Müellif, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) rüyasında defalarca gördüğünü, bu rüyalardan birinde onun devesi üzerinde otururken kendisine baktığını ve birtakım şeyler öğrettiğini, ardından ona bir kitap verildiğini ve bu kitabın kevnî işaretlerle ilgili olduğunu ifade etmektedir. Hatta aynı rüyada İbn Sînâ'nın da hazır bulunduğunu ve bu kitap

⁹²⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/135; 4/90.

⁹²⁸ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/35; 4/90; 6/21-24; 6/32-35

⁹²⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 1/167.

hakkında kendisine bir şeyler söylemek istediğini belirtir. Resûlullah'ın (s.a.v.) bu kitabı kendisine tebliğ etmesiyle birlikte, Kur'an'ı kevnî işaretler üzerinden yorumlamaya başladığını vurgular.⁹³⁰ Ancak bu tür ilham ve rüya tecrübelerinin, tefsirde başvuru olan rivâyet sistematığı ve bilimsel yöntem açısından bağlayıcı bir delil teşkil etmediği açıktır. Özellikle İbn Sînâ gibi tarihsel bir şahsiyetin rüyada sembolik biçimde yer alması ne bilimsel otorite ne de tefsirî meşruiyet bakımından geçerlilik taşır. Tantâvî'nin bu tür sübjektif deneyimlerle kevnî âyetlerin yorumuna yön vermesi, onun bilimsel tefsir yönteminin nesnel tutarlılığına gölge düşürmekte; yöntemin bilim ile ilham arasında muğlak bir çizgide konumlandığını göstermektedir.

Tantâvî Cevherî'nin bazı yorumları, Kur'an'daki kevnî âyetlerin açıklanmasında bilimsel tefsirin sınırlarını zorlayan yaklaşımlar içermektedir. Özellikle cehennemdeki azabın “*yetmiş kat fazla olduğu*” yönündeki rivâyetleri⁹³¹ esas alarak buradan fiziksel sıcaklık derecesi hesaplamasına gitmesi ve bunu 23.333 derece gibi bugünkü ölçüm sistemlerine dayalı rakamlarla ifade etmesi⁹³², bilimsel bir yöntemden ziyade sembolik ifadelerin mekanik verilere indirgenmesi anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Kur'an'da geçen “*yedi kat gök*” ifadesinden hareketle insan ruhunu da yedi manevi dereceye ayırması ve ruhun cehalet karanlığından nuranî makamlara doğru aşama aşama yükseldiğini belirtmesi⁹³³, esasen tasavvufî bir yorum zeminine dayanmakta olup bilimsel tefsir bağlamında metodolojik bir karşılığı bulunmamaktadır. Bu tür açıklamalar, kevnî âyetlerin akla ve gözleme dayalı biçimde yorumlanması gerektiği yönündeki bilimsel tefsir anlayışının sınırlarını zorlamakta; ruh gibi metafizik boyutların fiziksel tabakalarla özdeşleştirilmesi, yorumun nesnelliğini zedelemektedir. Dolayısıyla Tantâvî'nin bu yaklaşımları, bilimsel tefsirin temel prensiplerinden uzaklaşarak, yer yer sembolik-tasavvufî bir dilin bilimsel veriyle karıştırıldığı eklektik bir yorum çerçevesine dönüşmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Tantâvî Cevherî'nin Kur'an'daki kevnî âyetleri bilimsel veriler ışığında yorumlama çabası, tefsir literatürüne yeni bir bakış açısı kazandırmış, özellikle yaratılış, yerküre yapısı ve kozmik düzen gibi konularda önemli açıklamalar sunmuştur. Ancak bu yöntemin uygulanmasında zaman zaman bilimsel yorum ile tasavvufî sezgi, hatta sübjektif rüya tecrübeleri iç içe geçirilmiş; cehennemın fiziksel sıcaklık derecelerinin hesaplanması, ruhun yedi manevi katmana ayrılması veya İbn Sînâ gibi şahsiyetlerin rüya yoluyla tefsir otoritesine

⁹³⁰ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 4/21–22.

⁹³¹ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhih (Şâhih-i Müslim)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Cennet”, 30, hadis no: 2843; İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Zühd”, 38, hadis no: 4328.

⁹³² Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 4/23

⁹³³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 4/24.

dahil edilmesi gibi örneklerde, ilmî tutarlılık sınırlarının aşıldığı görülmüştür. Bu durum, bilimsel tefsirin sağladığı katkıya rağmen, yorumların nesnellikten uzaklaşabileceğini ve yöntemsel dikkat gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

2.1.3 Kevnî Âyetlere Yaklaşımı ve Modern Bilimle İlişkisi

Tantâvî Cevherî'nin Kur'an'daki kevnî âyetlere dair yorumları, onun yaşadığı dönemdeki bilimsel gelişmelerden yoğun biçimde etkilenmiş ve tefsirinde bu verileri merkeze alarak kapsamlı açıklamalarda bulunmasına imkân sağlamıştır. Güneş'in yapısı, gezegenlerin hareketi, dağların sabitlenişi, canlıların sudan yaratılışı gibi konulara dair yorumları, döneminin bilimsel bilgi birikimiyle örtüşen birçok tespit içermektedir. Ancak bu yorumların bugünkü modern bilimsel veriler karşısında ne ölçüde geçerliliğini koruduğu, hangi noktada zamanla uyumsuz hale geldiği ya da çağ dışı nitelikler taşıdığı hangi alanlarda sembolik yahut metaforik anlamın sınırlarını zorladığı ayrıca değerlendirilmelidir. Bu bölümde, Tantâvî'nin Kur'an'daki kevnî âyetlere getirdiği yorumlar, modern kozmoloji, astrofizik, biyoloji ve jeoloji gibi bilim dallarındaki bilgilerle karşılaştırılacak; bu yorumların ne kadar doğru olduğu ve kullandığı yöntemin bugünkü bilim anlayışıyla ne kadar uyumlu olduğu karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

Taberî, *وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ* “Dönüp duran göğe, yarılan yere yemin ederim ki; bu, elbette kesin bir sözdür.”⁹³⁴ âyetlerini tefsir ederken, söz konusu ifadeleri kevnî deliller bağlamında yorumlamış ve bunların ilahî yaratılış düzenine işaret ettiğini belirtmiştir.⁹³⁵ “Dönüp duran gök” ifadesini öncelikle yağmurun döngüsel biçimde gökten inmesi ve tekrar buharlaşarak dönmesi şeklinde anlamlandırmış; bu görüşünü sahabe ve tâbiîn rivâyetleriyle desteklemiştir.⁹³⁶ Alternatif olarak bazı rivâyetlerde bu ifadenin güneş, ay ve yıldızların hareketleriyle ilişkilendirildiği nakledilse de Taberî bu yorumları zikretmekle birlikte tercihini açıkça yağmur döngüsü yorumundan yana kullanmıştır.⁹³⁷ “Yarılmakta olan yer” ifadesi ise müfessir tarafından toprağın çatlayarak nebatat vermesi, yani her yıl yeniden rızık vesilesi olan bitkilerin yeryüzünden çıkması şeklinde tefsir edilmiştir. Bu yaklaşımda Taberî, gök ve yerin işlevsel düzenini Kur'an'ın kevnî âyetleri kapsamında değerlendirerek, bunların Allah'ın kudretine ve vahyin hakikatine delil teşkil ettiğini vurgulamıştır.⁹³⁸

⁹³⁴ Târik Suresi, 86/11–13

⁹³⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/302

⁹³⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/303

⁹³⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/304

⁹³⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/305–306.

Tantavî ise söz konusu âyetin açıklamasında yeryüzünün gökyüzü gibi ilahî düzende belirli bir işlev gördüğünü vurgular; her ne kadar insan yeryüzünde yaşasa da rızkın kaynağının gökten geldiğine işaret eder. Ona göre toprağın yarılmaması, bitkilerin yeşermesi ve hayatın topraktan fışkırması, yeryüzünün canlılık üretme fonksiyonunu ortaya koymakta; bu durum, gökten inen yağmurla yerin verimliliği arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve gök ile yer arasındaki döngüsel yapıyı gözler önüne sermektedir.⁹³⁹

Taberî ve Tantâvî, farklı tarihsel dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen Târik Suresi 11-12. âyetlerine getirdikleri yorumlarda dikkat çekici bir ortaklık sergilemişlerdir. Miladî 9. yüzyılda yaşayan Taberî, söz konusu âyetleri tefsir ederken “dönüp duran gök” ifadesini yağmurun gökten döngüsel inişiyle; “yarılan yer”i ise toprağın bitkilerle çatlayarak rızık vermesiyle açıklamış ve bu görüşünü sahabe ile tâbiîn rivâyetlerine dayandırmıştır. Yaklaşık bin yıl sonra yaşayan Tantâvî Cevherî ise aynı âyetleri benzer biçimde yorumlamış; yağmurun gökten inişi ile yerin yeşermesi arasındaki karşılıklı ilişkiyi vurgulamış ve bu döngüsel yapıyı ilahî düzene işaret eden kevnî bir delil olarak değerlendirmiştir. Aralarındaki zaman farkına rağmen, her iki müfessirin gök ve yerin işleyişine dair aynı Kur’anî hakikatte birleşmeleri, kevnî âyetlerin evrensel mesajının çağlar üstü niteliğini ortaya koymaktadır.

Haluk Nurbaki, aynı âyeti dikkatlere sunarken “*yarılan yer*” ifadesini jeolojik bağlamda ele almakta ve bu kavramı yeryüzündeki büyük tektonik çatlaklarla ilişkilendirmektedir. Müellife göre yaklaşık 200 milyon yıl önce meydana gelen konveksiyon akımları, yer kabuğunda büyük yarıkların oluşmasına ve kıtaların birbirinden ayrılmasına yol açmıştır. Bu süreç sonunda bugünkü kıtasal yapı ortaya çıkmış ve geride üç büyük fay hattı kalmıştır: Atlas Okyanusu’ndan Antarktika’ya uzanan hat, Amerika kıtasının batı kıyılarını takip eden Pasifik hattı ve Anadolu’yu da içine alan kara altı fay hattı. Nurbaki, bu fay hatlarını yalnızca yeryüzünün kırılması olarak değil, aynı zamanda ilahî bir nizamın yansıması olarak değerlendirir. Bu bağlamda, söz konusu çatlakların çevresinde meydana gelen dağ oluşumlarının da bu düzenin bir parçası olduğunu ve yeryüzünün hem yıkıma hem de yeniden inşaya imkân veren dinamik bir yapıya sahip bulunduğunu vurgular. Böylece Nurbaki, modern jeolojik verileri kullanarak Kur’an’daki “*yarılan yer*” ifadesinin sadece tarımsal bir bağlama değil, aynı zamanda tektonik süreçleri de kapsayan geniş bir kevnî anlam alanına işaret ettiğini ortaya koymaktadır.⁹⁴⁰

Târik Suresi 12. âyeti gibi kevnî içerikli âyetlerin yorumunda, çağın bilimsel verilerinin dikkate alınması büyük önem taşımaktadır. Tantâvî Cevherî her ne kadar yaşadığı dönemdeki

⁹³⁹ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri 'l-Kur'an*, 25/125.

⁹⁴⁰ Nurbaki, *Evrendeki Mucize*, 298-299.

bilimsel verileri tefsire dâhil etmişse de modern jeoloji, astrofizik ve ilgili alanlarda kaydedilen yeni gelişmeler, bu tür âyetlerin anlam derinliğini daha kapsamlı biçimde ortaya koyma imkânı sunmaktadır. Bu nedenle, Tantâvî'nin öncülüğünü yaptığı ilmî tefsir yaklaşımı güncellenmeli; kevnî âyetler, günümüz bilimsel birikimiyle yeniden değerlendirilmelidir.

وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ “*Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişler?*”⁹⁴¹ âyetini tefsir eden Taberî, dağların yere sabit ve dik bir şekilde yerleştirildiğini, düşmeden ve dağılmadan ayakta durduklarını vurgular. Bu sabitlik, Allah'ın kudretini ve yeryüzündeki düzeni sağlama iradesini gösteren açık bir kevnî delil olarak değerlendirilir.⁹⁴²

Tantâvî Cevherî, ilgili âyetini tefsir ederken dağların yaratılış hikmetine, fiziksel işlevlerine ve kevnî delil olarak taşıdığı anlamlara kapsamlı biçimde yer vermiştir. Dağları yapılarına göre sınıflandırarak volkanik, buzullarla kaplı, bitki örtülü ve rüzgârla şekillenen dağ türlerinden bahsetmiş; bu farklılıkları Allah'ın kudret ve hikmetine işaret eden unsurlar olarak değerlendirmiştir. Dağların yeryüzü şekillenmesindeki rolü, yağış rejimini etkilemesi, buzul çağlarıyla ilişkisi ve su kaynaklarının oluşumundaki etkisini vurgulayarak, bu varlıkların yalnızca doğal oluşumlar değil, aynı zamanda tefekkür edilmesi gereken kevnî âyetler olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴³

Modern jeolojik veriler, dağların yalnızca yüzeyde yükselen kütleler değil, aynı zamanda yerin derinliklerine doğru uzanan köklere sahip yapılar olduğunu ortaya koymuştur. “Dağ kökü” olarak adlandırılan bu yapılar, bazen yüzeydeki yüksekliğin 10 ila 15 katına kadar derinleşebilir; örneğin Everest Dağı'nın 125 km'ye varan bir yeraltı uzantısı bulunduğu tespit edilmiştir. Dağlar, çadırı sabitleyen kazıklar gibi yerkabuğunun denge ve istikrarını sağlayan yapılar olarak görev yapar. Bu durum jeolojide “izostasi” kavramıyla açıklanmakta ve dağ kütlelerinin Arşimet prensibine uygun biçimde daha hafif yapılarla desteklendiği ifade edilmektedir.⁹⁴⁴

Taberî, dağları Allah'ın kudretini gösteren sabit varlıklar olarak değerlendirir ve onların düşmeden ayakta durmasının ilahî bir düzenin göstergesi olduğunu vurgular. Tantâvî ise bu yorumu genişleterek, dağların türlerine, fiziksel özelliklerine ve ekolojik işlevlerine dikkat çeker; dağları hem yeryüzünün şekillenmesinde hem de su kaynaklarının oluşumunda merkezi bir unsur olarak ele alır. Modern jeoloji ise dağların yalnızca yüzey şekli olmadığını, yerin derinliklerine uzanan ve yerkabuğunun dengesini sağlayan kök yapılar içerdiğini, bu yönüyle izostatik dengeye katkı sunduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle modern bilimsel veriler, klasik tefsirlerdeki sembolik

⁹⁴¹ Gâşiye, 88/20.

⁹⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/339.

⁹⁴³ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*, 25/163–168.

⁹⁴⁴ Türkay Ercan Şengöz, *Kutsal Kitabımız Kur'an-ı Kerim'deki Jeoloji Bilimi ile İlgili Olan Terimler, Kavramlar, Âyetler ve Açıklamalar*, Mart 2019, 34.

ve gözleme dayalı yaklaşımlardan ayrılmakta; dağların fiziksel mekanizmalarına dair daha derinlikli açıklamalar sunarak yeni bilimsel tefsir çalışmalarına duyulan ihtiyacı açık biçimde ortaya koymaktadır.

Özetle, Tantâvî Cevherî'nin kevnî âyetlere yönelik tefsiri, yer yer klasik müfessirlerin yorumlarıyla örtüşmekle birlikte, yaşadığı dönemin bilimsel verilerini kullanarak bu yorumlardan ayrışan özgün yaklaşımlar da ortaya koymuştur. Bu yönüyle Tantâvî'nin tefsiri, hem klasik tefsir geleneğiyle bağını koruyan hem de ilmî tefsir anlayışına metodolojik katkı sunan bir örnek niteliğindedir. Dolayısıyla onun çalışmaları, kendisinden sonraki dönemlerde yapılacak bilimsel tefsir girişimleri için ön açıcı ve yönlendirici bir zemin teşkil etmektedir.



SONUÇ

Bu çalışma, Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm* adlı eseri çerçevesinde Kur'an'daki kevnî (kozmik) âyetlerin bilimsel tefsir yöntemi doğrultusunda nasıl yorumlandığını incelemeyi amaçlamıştır. Kur'an-ı Kerîm'in lafzî yapısına ve tarihsel bağlamına bağlı kalan klasik tefsir geleneği yanında, çağdaş bilimsel verileri dikkate alarak anlam üretmeyi hedefleyen modern yaklaşımlar, özellikle 19. yüzyıl sonrası İslam dünyasında yeni bir yorum biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlardan biri olan bilimsel tefsir yöntemi, kevnî âyetlerin çağın ilmî birikimi ışığında yeniden yorumlanması ihtiyacından doğmuş; özellikle astronomi, jeoloji, biyoloji, fizik ve kozmoloji gibi alanlarda Kur'an'ın içerdiği işaretlerin yeniden anlamlandırılmasını mümkün kılmıştır.

Bilimsel tefsir yöntemi, Kur'an'ın yalnızca tarihî bir hitap olmadığını, çağlar üstü bir yönelime sahip olduğunu savunmakta; kevnî âyetleri sadece nüzûl dönemi muhataplarına hitap eden ifadeler olarak değil, her dönemin bilgi ve düşünce birikimine hitap edebilen çok katmanlı metinler olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Tantâvî Cevherî hem lafzî hem de aklî yöntemleri bütünleştiren, ilmî verileri Kur'an'a yabancılaştırmadan onunla ilişkilendiren bir yaklaşım geliştirmiştir. Müellifin amacı, yalnızca Kur'an'ın mucizevi yönlerini ortaya koymak değil, aynı zamanda İslam ümmetini ilme ve düşünceye teşvik etmektir. Onun bu yönelimi, Kur'an'ın düşünmeye, sorgulamaya ve varlık âlemi üzerine tefekkür etmeye yönelik genel çağrısının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Tantâvî Cevherî'nin tefsir yöntemi, klasik müfessirlerle mukayese edildiğinde dikkat çekici açılımlar sunmaktadır. Geleneksel müfessirler çoğunlukla lafzî tahlil, rivâyet değerlendirmesi ve Arap dili kuralları üzerinden bir anlam inşası yaparken; Tantâvî, dönemin bilimsel gelişmeleriyle beslenen, kozmik olayları ve tabiat yasalarını Kur'an'da yer alan âyetlerle eşleştiren bir söylem geliştirmiştir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, yalnızca rivâyet ve dirâyet ekseninde kalmayan, çok disiplinli bir tefsir metodolojisi olarak değerlendirilebilir. Göklerin ve yerin ayrılması, evrenin genişlemesi, dağların sabitlenme görevi, canlıların sudan yaratılması, yıldızların hareketi, yerçekimi kuvveti gibi pek çok kevnî ifade, Tantâvî tarafından çağdaş kozmoloji ve jeofizik bilgileri ışığında açıklanmış; âyetler somut bilimsel karşılıklarla desteklenmeye çalışılmıştır.

Bu yöntemsel çabanın bir diğer boyutu, Kur'an'ın ilmî i'câz yönüne dikkat çekmesidir. Müellif, Kur'an'ın lafzî üstünlüğünün yanında, ilmî işaretler taşıyan âyetlerinin de çağdaş bilimsel bakışla çelişmeyen, hatta bu bakışa yön tayin eden derinlikte olduğunu vurgulamaktadır.

Özellikle kevnî âyetlerin, insanı varlık düzeni üzerine düşünmeye sevk eden yönü, Kur'an'ın sadece tarihî bir hitapla sınırlı olmadığını; aynı zamanda insanlığın her dönemde karşılaştığı ilmî ve fikrî meseleler karşısında rehberlik edebilecek bir mahiyete sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Tantâvî'ye göre bu yönüyle Kur'an, geçmişin bilgisini aktarmanın ötesinde, geleceğe yönelik düşünce ve kavrayışın inşasında temel bir referans kaynağıdır. Böylece o, Kur'an'ın evrensel mesajını çağın ilmiyle ilişkilendirerek vahyin çağlar üstü rehberliğini ve derinliğini esas alan bir yorum anlayışı geliştirmiştir.

Tantâvî'nin *el-Cevâhir* adlı eseri yalnızca bir tefsir çalışması değil, aynı zamanda ansiklopedik yapıya sahip, disiplinlerarası etkileşimi önceleyen kapsamlı bir külliyat niteliğindedir. Müellif, Kur'an âyetlerini açıklarken yalnızca lafzî ve dirâyet merkezli yorumlarla yetinmemiş; Mısır basınından Batılı bilimsel yayınlara, haritalardan teknik çizimlere kadar çok çeşitli kaynaklardan faydalanmıştır. En dikkat çekici yönlerinden biri ise, eserde binden fazla resim ve görsele yer vermesidir. Tantâvî, Kur'an'da geçen kevnî hakikatlerle ilişkili gördüğü pek çok modern bilimsel kavramı, ilgili görsel materyallerle destekleyerek açıklamış ve bu yönüyle klasik tefsir anlayışının ötesine geçen görsel destekli ilk tefsir örneğini ortaya koymuştur. Bu malzeme çeşitliliği, onun Kur'an'ı çağın ilmî ihtiyaçlarıyla ilişkilendirme çabasının bir göstergesi olduğu gibi, vahyin evrensel mesajını çağdaş insana ulaştırma arzusunun da yansımasıdır.

Ancak onun yöntemi her yönüyle eleştiriden muaf değildir. Kur'an'daki mecazî ve metafizik öğelerin, doğrudan bilimsel gerçekliklerle eşleştirilmesi zaman zaman anakronik yorumlara neden olabilmektedir. Özellikle cehennemın sıcaklığına dair hesaplamalar, ruhun yedi katmanlı yapısı ya da bazı astronomik olaylara dair sembolik ifadelerin doğrudan fiziksel verilerle açıklanmaya çalışılması, yöntemin sınırlarının tartışılmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Tantâvî bu yorumlarını kesin hakikatler olarak değil, düşünceye açık teklif ve öneriler olarak sunmuş; okuyucuyu aklî muhakeme ve bilimsel araştırma yapmaya teşvik etmiştir. Bu yönüyle, onun tefsiri didaktik ve tartışmaya açık bir yapıya sahiptir.

Tantâvî Cevherî'nin ilmî tefsir anlayışı, yalnızca bireysel bir çaba olarak kalmamış; bilimsel i'câz fikrini kurumsal boyutta değerlendiren modern girişimlere de öncülük etmiştir. Onun düşünceleri, Arap dünyasında *el-Hey'etü'l-Âlemiyye li'l-I'câzi'l-Kur'ani ve's-Sünne* gibi kurumların faaliyetleriyle desteklenmiş; bilim ile vahiy arasında kurulan bağ, çeşitli kongre, dergi ve yayın faaliyetleriyle sürdürülmüştür. Tantâvî bu kurumların ortaya çıkışından önce, Kur'an'daki kevnî ifadeleri merkeze alan bir tefsir pratiği geliştirerek bu yöndeki fikrî zemini hazırlamıştır. Özellikle Müslümanların ilmî mirasa yabancılaştığına dair yaptığı eleştiriler, İslam dünyasında bilimsel düşüncenin ihyası yönünde önemli bir çağrıdır.

Türkiye özelinde değerlendirildiğinde, bilimsel tefsir yönteminin akademik ve kurumsal alanda henüz yeterince yer bulamadığı görülmektedir. Bireysel çabalarla sınırlı kalan bu yaklaşımlar, daha sistemli araştırmalara, disiplinlerarası iş birliklerine ve metodolojik çerçevelere ihtiyaç duymaktadır. Kur'an'daki kevnî âyetlerin, itikadî ve ahkâmî sınırların dışında, sağlam bilimsel veriler ışığında yorumlanması hem dinî hem de ilmî açıdan sorumluluk bilinciyle yürütülmesi gereken bir çabadır. Tantâvî'nin yöntemi bu anlamda dikkatli bir şekilde değerlendirilmelidir. Özellikle Kur'an'ın i'câz yönünü ilmî gelişmelerle ilişkilendirme fikri, çağdaş tefsir geleneğinde dinamik bir yorum imkânı sunmaktadır.

Sonuç olarak, Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir* adlı eseri, klasik tefsir disiplini ile modern bilim arasında bir köprü kurma girişimi olarak değerlendirilebilir. Müellifin ortaya koyduğu yöntem, Kur'an'ın kevnî âyetlerini çağdaş bilimsel gelişmelerle birlikte ele alarak hem lafzî hem de aklî yönü güçlü bir tefsir metodolojisi geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu yönüyle Tantâvî, bilimsel tefsir geleneğinin hem kurucu hem de öncü isimlerinden biri olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Onun çalışması, Kur'an'ın evrensel mesajının zamanla sınırlı olmayan, her çağın bilimsel ve fikrî gelişmeleriyle yeniden anlaşılabilir bir derinliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Tantâvî'nin yorumları, tefsir tarihinde kesinlik iddiası taşımayan; ancak düşüncüyü zenginleştiren, tartışmaya açık, sorgulamaya teşvik eden bir nitelik arz etmektedir. Bu bağlamda onun çalışması hem yöntem hem de içerik açısından günümüz ilmî tefsir çalışmalarına ilham kaynağı olabilecek özgünlükte ve derinliktedir. Bununla birlikte, *el-Cevâhir*'in gerek rivâyet kaynaklarının sistematik biçimde yeniden tespit edilerek ilmî tahkike dayalı bir baskı ile yayımlanması, gerekse konulu tefsir metoduna uygun şekilde yeniden yapılandırılması, eserin daha verimli bir şekilde değerlendirilmesini sağlayacaktır. Ayrıca bu çalışmanın güncel bilimsel gelişmelerle desteklenerek yeniden yorumlanması hem Kur'an araştırmalarına hem de İslam dünyasında bilim-vahiy ilişkisine yönelik yaklaşımlara yeni açılımlar getirecektir. Bu nedenle, Kur'an'ın kevnî âyetlerinin bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlanmasına yönelik çabaların artırılması; bu tür yaklaşımların dengeli ve disiplinlerarası bir şekilde sürdürülmesi hem dinî tefekkürün hem de İslam dünyasında bilimsel zihniyetin gelişimi açısından önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyetuhû ve itticâhâtuhû ve menâhicuhû fî asri'l-hadîs*. 3 cilt. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Abduh, Muhammed. *Tefsîru Cüz'i 'Amme*. Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1904.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press, 2005.
- Adams, Fred C. ve Gregory Laughlin. "A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects". <https://physics.ucsd.edu/~gfl/ph181/AdamsLaughlin1997.pdf> (erişim 18 Haziran 2025).
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen el-Evsat. *Me'ânî'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*. thk. Hüdâ Mahmûd. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Ahmadzada, Faig. *Kâdî Abdülcebbâr'a Göre İ'câzu'l-Kur'ân*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Akarsu, Özgür. *Bianchi Tipi Evrenlerin Kozmolojik Çözümleri*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2010.
- Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/15 (2016), 9-28.
- Albânî, Muhammed Nâşiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-şahiha*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1995.
- Arny, Thomas T. ve Stephen E. Schneider. *Explorations: An Introduction to Astronomy*. New York: McGraw-Hill, 2014.
- Arpa, Enver. "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 81-107.
- Arpa, Ertuğrul. "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 29-45.
- Arrehenus, M. Saint. *Âlemlerin Yaratılışı*. Fransızcadan çev. Paris, 1910.
- Aslan, Osman. *Cevherî Örneğinde Bilimsel Tefsir*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

- Ateş, Süleyman. *Kur'an Ansiklopedisi*. 30 cilt. İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyatı, 1988.
- Atkins, Peter. *Evreni Yöneten Dört Yasa*. çev. Eser Bakdur. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2014.
- Aurelius Antoninus, Marcus. *Thoughts of Marcus Aurelius Antoninus*. çev. George Long. e-book, <https://www.gutenberg.org/files/15877/15877-h/15877-h.htm#viü.52> (erişim 16 Kasım 2024).
- Augros, Robert M. ve George N. Stanciu. *The New Story of Science*. Chicago: Gateway Editions, 1985.
- Aydın, Cengiz ve Gülseren Aydın. "Batlamyus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5: 196–199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Babuna, Cevat. *İşte Kur'an-ı Kerim İşte Hikmetler: Bilimden İmana*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılık, 2017.
- Bâkılânî, Ebû Bekir el-. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib el-. *Kitâbü't-Temhîd*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: Dâr el-Maşrik, 1957.
- Balcıoğulları, Abdullah. "Orta Çağ Türk-İslam Bilim Adamlarının Dünya'nın Şekli, Hareketi ve Yerçekimine Dair Bulguları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 13/74 (2020), 106–116.
- Baltacı, Muhyiddin. *Dirâsâtün fî't-Tefsîr ve Ahvâlihî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Barnard, A. ve J. Spencer. "Cosmology". *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. New York: Routledge, 2002.
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. Great Britain: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Barnes, Luke A. "The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life". Institute for Astronomy, ETH Zurich – University of Sydney School of Physics, 27 Kasım 2024, 1–63.
- Barbour, Ian. *Bilim Çağında Din*. çev. Caner Taslaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Barry Sandywell. "Atomism" ve "Atom" maddeleri. *Dictionary of Visual Discourse: A Dialectical Lexicon of Terms*, çev. Mehmet Bulgen. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* içinde. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

- Basano, Lorenzo A. "The Foucault Pendulum Precession and the Additivity of Infinitesimal Rotations". *arXiv.org*, 2018. <https://arxiv.org/abs/1801.06101> (erişim 11 Temmuz 2025).
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008.
- Başaran, Ali. *Kur'an-ı Kerîm Mucizeleri*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 2004.
- Beğavî, Hüseyin b. Mesud. *Me'âlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru Taybe, h. 1409.
- Bell, John Lane. *The Continuous and the Infinitesimal in Mathematics and Philosophy*. Italy, 2006.
- Benjamin Keen. *The Life of The Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*. London: The Folio Society, 1959.
- Berry, Thomas. *The New Story*, 1978.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-Îmân*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. er-Râzî. *Envârü't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 1. baskı. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1998.
- Bilim ve Teknik Dergisi. *Aylık Popüler Dergi*, sayı 12. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, Nisan 1978.
- Bilim ve Teknik Dergisi. *Aylık Popüler Dergi*, sayı 23. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, Ekim 1990.
- Bilim ve Teknik Dergisi. *Aylık Popüler Dergi*, sayı 33. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, Haziran 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Biman B. Nath. *Dawn of the Universe*. Hyderabad: National Book Trust, 2005.
- Birûnî. *Kitâbü't-Tefhîm li-evâ'ili şınâ'ati't-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*. ed. R. R. Wright. London: Ascella, 1934.
- Bintü's-Şâtî, Âişe Abdurrahman. *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü İbni'l-Ezrâk*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.

- Bochner, Salomon. "Continuity and Discontinuity in Nature and Knowledge". *Dictionary of The History of Ideas*, 494–496.
- Bohr, Niels. *The Philosophical Writings of Niels Bohr*. Vol. 1: *Atomic Theory and the Description of Nature*. Woodbridge: Ox Bow Press, 1987.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem" md. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Bono, Richard K., Tarduno, John A. ve Bunge, Hans-Peter. "Hotspot Motion Caused the Hawaiian-Emperor Bend and LLSVP's Are Not Fixed". *Nature Communications* 10/1 (2019), 3370. <https://doi.org/10.1038/s41467-019-11314-6>.
- Bucaille, Maurice. *Tevrat, İnciller ve Kur'an*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Bulgen, Mehmet. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Bulgen, Mehmet. "Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2010/2), 49–80.
- Bulgen, Mehmet (çev.). Andrew G. Van Melsen. *From Atomos to Atom*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Britannica. "Foucault Pendulum". *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/science/Foucault-pendulum> (erişim 11 Temmuz 2025).
- Brush, Stephen O. "How Cosmology Became a Science". *Scientific American*, Ağustos 1992, 62.
- Bülent Özükon. *Gökyüzü ve İletişim*. İstanbul: Boyut Yayınları, 2003.
- Cadu, Abdülaziz. *eş-Şeyh Tantavî Cevherî: Dirâse ve Nuşûş*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1980.
- Cahız. *Bâbü'l-İrâfe ve 'z-zecr ve 'l-firâse 'alâ mezhebi'l-Fürs*. St. Petersburg: Matbaatü'l-Akademiyeti'l-'Ulûm, 1907.
- Carey, Samuel Warren. *The Tectonic Approach to Continental Drift*. Hobart: Geology Department, University of Tasmania, 1958.
- Castelvecchi, Davide. "Einstein's Lost Theory Uncovered: Physicist Explored the Idea of a Steady-State Universe in 1931". *Nature* 506/7489 (2014), 418.

- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Fahreddin er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- Cevherî, Tantâvî. *Behcetü'l-'Ulûm fî'l-Felsefeti'l-'Arabiyye ve Muvâzenetuhâ bi'l-'Ulûmi'l-'Asriyye*. Kahire, 1936.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Cevherî, Tantâvî. *Kitâbü'l-Ervâḥ*. Kahire: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1918.
- Chalmers, Alan. *The Scientist's Atom and the Philosopher's Stone: How Science Succeeded and Philosophy Failed to Gain Knowledge of Atoms*. London & New York: Springer, 2009.
- Cohen, Bernard. *Revolution in Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Copernicus, Nicolaus. *De Revolutionibus Orbium Coelestium, Libri VI*. Nuremberg, 1543. İng. çev. Edward Rosen. *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*. Warsaw: Polish Scientific Publications, 1978.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir el-. *Delâ'ilü'l-İ'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. “İbdâ'” md. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çağrıçı, Mustafa. “Yaratma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 324–329.
- Çakmak, Osman. *Bir Çekirdekdeki Kâinat*. İzmir: Altın Burç Yayınları, 2005.
- Çelebi, Muharrem. “Envâ'”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 256–258.
- Çiçek, Mehmet Hayri. *Delâilü Esmâi Süveri'l-Kur'âni'l-Kerîm'i min Manzûrin Ḥadâriyyin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- Daneshgar, Majid. *Ṭaṭāwī Jawharī and the Qur'ān: Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century*. New York: Routledge, 2018.
- Daneshgar, Majid. "Tafakkur-i 'ilmī wa tafsīr: Jawharī wa Qur'ān". *Dānishnāma-yi Qur'ān-i Pāzūhī*. Tahran: Dāru'l-A'lā li't-Tahkīkāt, 2020, 231–245.
- Dar, Amon. "The New Astronomy". *The New Physics for the Twenty-First Century*, ed. Gordon Fraser. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 10/69.
- Dārakutnī, 'Alī b. 'Ömer. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ūt. Beyrut: Mu'assasetu'r-Risāle, 2004.
- Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. çev. Caner Taslaman. İstanbul: Sentez Yayınları, 1995.
- Dārimī, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selim Esed. Riyad: Dāru'l-Muğnī, 2000.
- Dāvudī, Şemsüddīn Muhammed Ali ed-. *Ṭabaḳātu'l-müfessirīn*. 2 cilt. Beyrut: Dāru'l-Kütübī'l-İlmiyye, ts.
- De Jong, F. "Djawharī, Tantāwī". *Encyclopaedia of Islam*, E/2 Suppl. (Fr.).
- Demir, Şehmus. "Kur'an'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökkır. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Demir, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2005.
- Demirsoy, Ali. *Evrenin Çocukları*. Ankara: Meteksan Yayınları, 1991.
- Deviş, Ahmed b. Abdürrezzak ed-. *Fetâvâ el-Lücnatü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ*. 4 cilt. Riyad: Edâretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1412/1991.
- Dhanani, Alnoor. "İslâm Düşüncesinde Atomculuk". çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, ed. Mehmet Bulğen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022, 3–25.
- Doğan, Semra Gürtaş. *(2+1) Boyutta Gravitasyonel Dalgalar*. Doktora Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih: Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2005.

- Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat” md. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ebyârî, İ. *el-Mevsû’atu’l-Kur’an’iyye*. Beyrut: Müessesetü Sicli’l-‘Arab, 1405.
- Eker, Zeki. “‘Ve Güneş Cereyan Eder’ Meâlindeki Âyetin Astronomi Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Qur’anic Verse ‘and The Sun Runs Its Course’ from Astronomical Perspective]”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi – Katre International Human Studies Journal* 9 (Haziran 2020), 81–110.
- Einstein, Albert. *The Meaning of Relativity*. Princeton: Princeton University Press, 1922.
- Einstein, Albert ve Leopold Infeld. *The Evolution of Physics*. London: Cambridge University Press, 1938.
- Emin, Bekrî. *el-Ta’bîru’l-Fennî fî’l-Kur’ân*. Kahire: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1970.
- Encyclopaedia Britannica. 15. baskı. 30 cilt. New York: Encyclopaedia Britannica, 1981.
- Eroğlu, Ali. *Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2002.
- Ess, Josef van. “Mu‘tezile Atomculuğu”. çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* içinde. ed. Mehmet Bulğen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Fadl Hasan Abbâs. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn esâsiyyetuhû ve itticâhâtuhû ve menâhicuhû fî asri’l-hadîs*. 3 cilt. Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 2016.
- Faig Ahmadzada. *Kâdî Abdülcebbâr’a Göre İ‘câzu’l-Kur’ân*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Fahd, Toufic. *La divination arabe*. Paris: Sindbad, 1987.
- Fahreddin er-Râzî. *Mefâtîhu’l-ğayb: et-Tefsîrû’l-kebîr*. 3. bs. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999.
- Fârâbî. *İhşâ’ü’l-‘ulûm*. nşr. Osman M. Emîn. Kahire: Dârü’l-Fikrû’l-‘Arabî, 1968.
- Fehd, Tevfik. “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3: 124–126.
- Fehd, Tevfik. “İlm-i felek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22: 126–129.
- Ferrâ’, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. el-Ferrâ’. *Me’ânî’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. Mısır: Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lîf ve’t-Tercüme, ty.

- Fethullah Han. *Kur'an ve Kâinat Âyetleri*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998.
- Filkin, David. *Stephen Hawking'in Evreni*. çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Arkadaş Yayınevi, 1998.
- Francis E. Peters. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. USA: New York University Press, 1967.
- Fred C. Adams ve Gregory Laughlin. *A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects*. <https://physics.ucsd.edu/~gfl/ph181/AdamsLaughlin1997.pdf> (erişim 18 Haziran 2025).
- Fuad Sezgin. *İslâm'da Bilim ve Teknik II*. 2. baskı. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Fuat Sezgin. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 6 cilt. Leiden: Brill, 1967–2010.
- Furkan Şahin. *Yeryüzünün ve Göklerin Yaratılmasıyla İlgili Âyetlerin Modern İlmi Veriler Işığında Yorumlanması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2022.
- Future Space Experiment Platforms for Astrobiology and Astrochemistry*. ESA SciSpacE, 2023, 4–12.
- Gazi Ahmed Muhtar Paşa. *Serâ'irü'l-Kur'ân fî tekvîni ve ifnâ'i ve i'âdeti'l-ekvân*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye Matbaası, 1336/1917.
- Gary Rosenkrantz ve Joshua Hoffman. "Atomism". *Historical Dictionary of Metaphysics*. United Kingdom, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Me'âni'l-Esma'i'l-Hüsnâ*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Limasol: el-Ceffân ve'l-Câbî li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. 4 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1973.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1972.
- Geoffrey Burbidge ve Fred Hoyle. "24 June 1915 – 20 August 2001 Elected FRS 1957". *Biographical Memoirs of Fellows of the Royal Society* 49 (2003), 213–247.

- Georges Lemaître. *The Primeval Atom*. Brussels: Culture Catholique, 1931.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Geyin, Sema. *Son Devir Müfessirlerinden Muhammed Ferîd Vecdî'nin Tefsir Görüşleri*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Gibril Fouad Haddad. "Review of *Tantawi Jawhari and the Qur'an: Tafsir and Social Concerns in the Twentieth Century* by Majid Daneshgar". *Islamic Sciences* 15/1 (2017), 75–82.
- Gördük, Yunus Emre. "Bilimsel Tefsirle Özdeşleştirilen Bir Müfessir: Şerefüddîn İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî (Bir Literatür İncelemesi)". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 18 (Aralık 2023), 9–51.
- Grant, Edward. *The Nature of Natural Philosophy in the Late Middle Ages*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010.
- Grant, Edward. "Cosmology". *Science in the Middle Ages*. ed. David C. Lindberg. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Greene, Brian. *Saklı Gerçeklik: Paralel Evrenler ve Kozmosun Derin Yasaları*. çev. S. Nalan Büyükkantarcıoğlu. 2. baskı. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Yayınları, 2011.
- Güllüce, İsmail. *Kur'an'da Temsiller ve Hikmetleri*. İstanbul: Marmara Yayınları, 2007.
- Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. İstanbul: Aktif Yayınevi, 2007.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi (Bilimsel Yaklaşım)". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçır, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçır, 377–xxx. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Gülen, Safiye. *Kur'an ve Kâinat Âyetleri*. İstanbul, 1998.
- Haber, Ahmed Ömer Ebu. *el-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'an fî'l-Mizân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Hajime Nakamura. *A Comparative History of Ideas*. India, 1992.
- Halil İbrahim Tekin ve Gökhan Atmaca. "Bilimsel Tefsirin Serencâmı: Zağlûl en-Neccâr Örneği". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 79.
- Haluk Nurbaki. *Evrendeki Mucize*. İstanbul: Damla Yayıncılık, 2011.
- Han, Fethullah. *Kur'an ve Kâinat Âyetleri*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998.

- Hanbel, Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Hanefi, Ahmet. *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Maârif, ts.
- Harrison, Edward Robert. *Cosmology: The Science of the Universe*. 2. baskı. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Harrison, Edward Robert. *Masks of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hartmann, Martin. "Schaich Tantawi Dschauhari. Ein Moderner ägyptischer Theolog und Naturfreund". 1916.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2016.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-. *Beyânu'l-İ'câzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdüllatif Halefullah ve Muhammed Züheyr Selâm. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Hawking, Stephen. *Kara Delikler*. çev. Kerem Cankoçak. İstanbul: Alfa Yayınları, 2023.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Mehmet Ata Arslan. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2023.
- Hawking, Stephen. *Ceviz Kabuğundaki Evren*. çev. Kemal Çömlekçi. İstanbul: Doğan Kitap, 2002.
- Hawking, Stephen ve Leonard Mlodinow. *The Grand Design*. Germany: Bantam Books, 2010.
- Hawley, John F. ve Katherine A. Holcomb. *Foundations of Modern Cosmology*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Haydar Halil İsmail. "Tefsirler ve Şâz Te'viller Açısından Kur'an-ı Kerim'de Yıldızların Konumu". *3rd International Creation Congress in the Light of Sciences* (24–26 October 2019, Iğdır, Turkey), *Bildiriler Kitabı*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 2019, 829–834.
- Helvacı, Cahit. "Güney Amerika'daki And Dağlarının Tektonik ve Volkanik Gelişimine Bağlı Borat ve Diğer Tuz Yataklarının Oluşumu". *Jeoloji Mühendisliği Dergisi* 41 (1992), 1–22.
- Henbest, Nigel. "Büyük Patlama Evrende Yankılanıyor". çev. Nur Alpar. *Bilim ve Teknik* 25/298 (Eylül 1992), 6.
- Hikmet Koçyiğit. "Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi* 1/10 (2012), 114.

H. K. “An Egyptian Candidate for the Nobel Peace Prize”. *Egyptian Gazette*, 5 Aralık 1939.

Hubble, Edwin. “A Relation between Distance and Radial Velocity among Extra-Galactic Nebulae”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 15/3 (15 Mart 1929), 168–173.

Hudûd el-Âlem mine'l-Meşrik ilâ'l-Mağrib. ed. Y. Al Hadi. Kahire: Al-Dar al-Thakafia va'l-Nashr, 1999.

Hüseyin Korkmaz. *Yoktan Varoluş*. İstanbul: İpek Yayınları, 1996. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2008).

Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2008).

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar (Indianapolis: nşr.y., 1996).

İhvânü's-Safâ, *Resâ'il* (Beyrut: Dâr Şâdır, 1376–1377/1957).

İlhan Kutluer, “Fesad” maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 2002).

İsfahânî, Râgıb, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Besyûnî (Tanta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1420/1999).

İshak Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005).

İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005).

İsmail Güllüce, *Kur'an'da Temsiller ve Hikmetleri* (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2007).

İsmail Hakkı Şengüler, *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı*, 10 cilt (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989).

İlyas Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

İbn Atıyye, Abdulhak b. Ğâlib b. Abdurrahman, *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abdülşafî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422).

İbn Haldûn, *Muḳaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1401).

İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 2 cilt (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983).

İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993).

İbn Hurdazbih, *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik*, ed. M. J. D. Goeje (Leiden: Brill, 1889).

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, 2. baskı (Riyad: Dâru Tıybe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999).

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânü'l-'Arab*, 15 cilt (Beyrut: Dâru's-Sadr, 2012).

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972).

İbn Rüste, *Kitâb al-a'lâq al-Nafisa* (Leiden: Brill, 1891).

İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri (Kahire: Mektebetü'l-Cümhûriyyeti'l-Arabiyye, 1357/1938).

İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyât (I): es-Semâ'ü't-tabî'î*, nşr. Saîd Zâyed – İbrâhim Medkûr (yy: ts.).

İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980).

İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc, 11 cilt (Kahire: el-Mektebetü'l-Azhariyye li't-Türâs, 1388/1968).

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fi'l-ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422).

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Sıfatü's-safve*, thk. Mahmud Fâhûrî, thrc. Muhammed Revvâs Kalacî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1985).

Jansen, J. J. G. *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. Çev. Halilurrahman Açar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Jastrow, Robert. *God and the Astronomers*. New York: W. W. Norton & Company, 1992.

Johnson, David ve Thomas Mowry. *Mathematics: A Practical Odyssey*. UK: Cengage Learning, 2011.

- Kalkan, Yunus. *Büyük Patlama ve Yaratılış (Big Bang Teorisinin Teistik Deliller Açısından Değeri)*. Ankara: Serencam Akademi Yayıncılık, 2019.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2008.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. İngilizceye çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*. İlâveli 3. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Karaçam, İsmail. *En Büyük Mucize: Kur’an-ı Kerîm’in İlmî ve Edebî Sırları*. İstanbul: İmaj Yayınları, 2005.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. “Kur’an’ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Diyanet İlmi Dergi Kur’an Özel Sayısı* (2011), 435–445. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, Mahmut. “Ay”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 4/183.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1983.
- Keen, Benjamin. *The Life of The Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*. London: The Folio Society, 1959.
- Keskin, Ali İhsan. *Genişletilmiş Gauss-Bonnet Kuramında Kozmolojik Genişleme Problemi ve Entropinin Doğası*. Doktora Tezi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, 2015.
- Kevâkibî, Es-Seyyid Abdurrahman. *el-Ümmü’l-Kurâ*. Mısır: Dârü’t-Turâsî’l-Arabî, ty.
- Kim, Jaegwon, Ernest Sosa ve Gary S. Rosenkrantz (ed.). *A Companion to Metaphysics*. Singapore: Wiley-Blackwell, 2009. İçinde: Ramon M. Lemos. “Monism/Pluralism”.
- Kırca, Celal. *Kur’an-ı Kerîm ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Kırca, Celal. *Kur’an-ı Kerim’de Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Kırca, Celal. *Kur’an ve Bilim*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kırca, Celal. *Kur’an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.

- Kırca, Celal. “el-Cevâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 431–432.
- Kirmânî, Burhâneddin Mahmûd b. Hamza b. Nasr Ebü'l-Kâsım. *Garâibü't-tefsîr ve 'acâibü't-te'vîl*. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye; Beyrut: Mü'essesetü 'Ulûmi'l-Kur'an, ty.
- Klotz, Irving M. “Postmodernist Rhetoric Does Not Change Fundamental Scientific Facts”. *The Scientist* 10/15 (Temmuz 1996). Çev. Caner Taslaman.
- Koçyiğit, Hikmet. “Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi* 1/10 (2012), 107–129.
- Kocaman, Meltem. *Einstein'in Görelilik Kuramının Türkiye'ye Girişi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Konaklı, Nevzat. “İ'câzu'l-Kur'an Fikri, Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 265–285.
- Kunitzsch, P. *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961.
- Korkmaz, Hüseyin. *Yoktan Varoluş*. İstanbul: İpek Yayınları, 1996.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Kunitzsch, Paul. “al-Nudjûm”. *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, cilt 8, s. 97. Leiden: Brill, 1995.
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Haz. Mehmet Maksutoğlu vd. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurukız, Mustafa. *Bilimsel Tefsir Anlayışı ve Gazzâlî*. Yüksek Lisans Tezi. Rize Üniversitesi, 2011.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1967.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. 16 cilt. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2003.

- Kutsman, Vladyslav. “Numeric Identifier Transmission Algorithm Using Hash Functions”. *Open Journal of Applied Sciences* 13 (2023), 1581–1587.
<https://doi.org/10.4236/ojapps.2023.139125> (erişim 25 Haziran 2025).
- Krumholz, Mark R. “The Big Problems in Star Formation: The Star Formation Rate, Stellar Clustering, and the Initial Mass Function”. *Physics Reports* 539/2 (2014), 49–134.
- Lancelot Law Whyte. *Essay on Atomism: From Democritus to 1960*. Middletown: Wesleyan University Press, 1961.
- Larsen, Kristine M. *Cosmology 101*. USA: Greenwood Press, 2007.
- Lemaître, Georges. *The Primeval Atom*. Brussels: Culture Catholique, 1931.
- Lemos, Ramon M. “Monism/Pluralism”. *A Companion to Metaphysics*. Ed. Jaegwon Kim, Ernest Sosa, Gary S. Rosenkrantz. Singapore: Wiley-Blackwell, 2009.
- Loewen, J. William. *Lies My Teacher Told Me: Everything Your American History Textbook Got Wrong*. New York: Simon & Schuster Publisher, 1996.
- Long, George. *Thoughts of Marcus Aurelius Antoninus*. e-book:
<http://www.gutenberg.org/files/15877/15877-h/15877-h.htm#viü.52> (erişim 16 Kasım 2010).
- Luca Lo Sapio. “The Ethics of Astrobiology: Humanity’s Place in the Cosmos and the Extinction Problem”. *Frontiers in Astronomy and Space Sciences* 9 (2022), 1–5.
<https://doi.org/10.3389/fspas.2022.1008265>.
- Luminet, Jean-Pierre. *The Wraparound Universe*. Canada: A K Peters Ltd, 2008.
- Mathar, Richard J. “The Foucault Pendulum: Trajectories of the Full Lagrangian”. *arXiv.org*, 2023. <https://arxiv.org/abs/2311.09357> (erişim 11.07.2025).
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve ’l-’uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdûlmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992.
- McCarthy, Richard J. *Kitâbü ’t-Temhîd* (nşr.). Beyrut: Dâr el-Maşrik, 1957.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru ’l-Merâgî*, 30 cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa Bâbî el-Halebî, 1946.

- Merâğî, Muhammed Mustafa. “Takriz”. Abdü’l-Azîz İsmâîl. *el-İslâm ve’t-Tıbbu’l-Hadîs*. Kahire: Matbaatü’l-İ’timâd, 1938.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. “Tantâvî Cevherî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mertoğlu, M. Suat. “Kur’an’ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/1 (2011), 87–122.
- Mevdûdî, Ebü’l-A’lâ. *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Yusuf Karaca ve İsmail Bosnalı, 31. baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Milton, K. Munitz. “Cosmology”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, 2. cilt. USA: MacMillan, 2006.
- Mısırî, Muhammed b. Rızk. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn fî Garbi Afrika*, 2 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni’l-Cevzî, 1426/2005.
- Molnar, Peter ve Paul Tapponnier. “Cenozoic Tectonics of Asia: Effects of a Continental Collision: Features of Recent Continental Tectonics in Asia Can Be Interpreted as Results of the India–Eurasia Collision”. *Science* 189 (1975), 419–426.
- Muhâsibî, Hâris el-. *el-Aklu ve Fehmu’l-Kur’an*. Kahire: Dârü’l-Maârif, 1970.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 30 cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1405/1984.
- Muhammed Reşîd Rızâ. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-hakîm: Tefsîru’l-Menâr*, 12 cilt. Kahire: el-Hay’etü’l-Mısriyye el-‘Âmme li’l-Kitâb, 1990.
- Muhtesib, Abdülmecîd Abdüsselâm el-. *İtticâhâtü’t-tefkîr fî’l-asri’r-râhin*. Amman: Mektebetü’n-Nehda el-İslâmiyye, 1982.
- Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1423.
- Musaoğlu, Ahmet. *Kıyamet Nedir O Kapıyı Çalan*, 2. baskı. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Musaoğlu, Ahmet. *Yaratılışın Altı Günü*. İstanbul: Vural Yayınları, 2002.
- Muşlih, Abdullah Abdülaziz. *el-İ‘câzu’l-‘İlmî fî’l-Kur’ân ve’s-Sünne: Târîhuhu ve Davâbițuhu*. ty.

Müna Ahmed Ebu Zeyd. *et-Tasavvurü 'z-zerrî fi 'l-fikri 'l-felsefiyyi 'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1994.

Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi 'l-câzi 'l-Kur'an*. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1988.

Murtazâ ez-Zebîdî. *Tâcü 'l-'arûs min cevâhiri 'l-kâmûs*, 40 cilt. Kuveyt: Kültür, Sanat ve Edebiyat Millî Konseyi, 1965–2001.

Müttakî, Ali el-. *Kenzü 'l-'ummâl*, thk. Safvân Adnân Bekkâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985, no: 28898.

Nariman, Kianoush. “Tantavî Cevherî ve Muhammed Abduh'un Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Konusundaki Görüşlerine Dair Eleştirel Bir İnceleme”. *İslam Medeniyeti Ufukları Dergisi* 24/1 (2021), 355–385.

Nakamura, Hajime. *A Comparative History of Ideas*. India, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Ahmet Ünal, Kasım Turhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.

National Geographic. *Aylık Bilimsel Dergi*. Eylül 2001. <https://centurypast.org/magazine-directory/national-geographic-magazine-back-issues/> (erişim 23.04.2025).

Neccâr, Zağlûl en-. *Min âyâtî 'l-i 'câzi 'l-ilmî: el-Ard fi 'l-Kur'ani 'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Neccâr, Zağlûl en-. *Tefsîru 'l-âyâtî 'l-kevnîyye fi 'l-Kur'ani 'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü's-Şurûk ed-Devliyye, 2007.

Neccâr, Zağlûl en-. *Medhal ilâ dirâseti 'l-i 'câzi 'l-ilmî fi 'l-Kur'ani 'l-Kerîm-i ve's-Sünneti'n-Nebevîyyeti 'l-Mutahharati*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

Neşvâtî, Muhammed Nebî en-. *Vucûdullah*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999.

Nevfel, Abdurrezzâk. *el-İ 'câzü 'l-'adedî fi 'l-Kur'an 'il-Kerîm*. Kahire: Şa'b Matbaası, 1975.

Nuaym el-İsfahânî, Ebû el-. *Hilyetü 'l-Evliyâ*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985.

Nu'aym el-Hımsî, Nureddin. *Fikretü 'l-câzi 'l-Kur'an mine 'l-Bi'seti'n-Nebevîyye hattâ 'Aşrine 'l-Hâdır ma'a'n-Nakd ve't-Ta'lîk*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Nurbaki, Haluk. *Evrendeki Mucize*. 4. baskı. İstanbul: Damla Yayıncılık, 2011.

Nurbaki, Haluk. *Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmi Gerçekler*. Ankara: Yeni Ufuklar Yayınları, 2014.

Odintsov, S.D. – V.K. Oikonomou. “Finite-Time Singularities in Cosmology: The Theoretical Background and Modern Approaches”. *arXiv*, arXiv:2006.01837v2 [gr-qc], 2020, 1–3.

Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmam Gazzâlî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Oxford English Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Ömer, Ebû Hacer Ahmed. *et-Tefsîru'l-İlmiyyu li'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.

Özemre, Ahmet Yüksel. *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1999, 47–48.

Özel, Recep Orhan. “Şâtıbî'nin ‘Ümmilik’ Tezi ve Tantâvî'nin Bilimsel Tefsire Meşruiyyet Arayışı”. *Meşhur Müfessirler ve Örnek Metinler III*, ed. Mürsel Ethem, Yusuf Topyay, Mehmet Akın, Ramazan Ünsal. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.

Öztürk, Mustafa. “Kur'an'da ‘Seb’-i Mesânî’ Kavramı”. *Diyanet İlmi Dergi* 38/1 (Ocak–Şubat–Mart 2002), 103–111.

Öztürk, Mustafa. “Tefsir Geleneğinde Kur'an ve Pozitif Bilim”. *Din-Bilim İlişkisi Tefsir Sempozyumu*, ed. Mehmet Dağ. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, Kasım 2018.

Pellat, Charles. “Dictons rimés, anwā' et mansions lunaires chez les arabes”. *Arabica* 2 (1955), 17–41.

Penrose, Roger. *Zaman Döngüleri: Kuantum Evrenin Olağanüstü Macerası*. Çev. Kerem Cankoçak, Murat Metehan Türkoğlu. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

Peters, Francis E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. USA: New York University Press, 1967.

Polkinghorne, John. “Cosmology: Scientific Cosmologies”. *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Cilt 3. USA: Macmillan Reference, 2005, 2032.

Proust, Dominique. “The Harmony of the Spheres from Pythagoras to Voyager”. *The Role of Astronomy in Society and Culture. International Astronomical Union Symposium 260* (2009), 358–367.

Pyle, Andrew. *Atomism and Its Critics: From Demokrit to Newton*. England, 1997.

Râfi ‘î, Mustafa Sâdık er-. *Î‘câzü’l-Kur’ân ve’l-Belâğatü’n-Nebeviyye*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 2005.

Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü’l-Kalem; Beyrut: Dârü’ş-Şâmiyye, 2002.

Râgıb el-İsfahânî. *Tefsîru’r-Râgıb el-İsfahânî*. Thk. Muhammed Abdülaziz el-Besyûnî. Tanta Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1420/1999.

Raccolta di scritti editi e inediti. Cilt 5. Roma: Istituto per l’Oriente, 1944.

Reader’s Digest. *Library of Modern Knowledge*. Cilt 1. New York: Reader’s Digest Association, 1978.

Rees, Martin J., Mario Livio. “Cosmic Numbers: The Constants of Nature”. *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 379/2197 (2021), 1–11.

Reichel, Elizabeth. “Cosmology”. *Encyclopedia of Religion and Nature*, ed. Bron R. Taylor. New York, 2008, 1/421.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru’l-Menâr*. 12 cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısrıyye li’l-Kitâb, 1990.

Richet, Pascal. *Dünyanın Yaşı*. Çev. Ercüment Akol. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2003.

Rippin, Andrew. “Jawharî, al-Tañâwî”. *Encyclopaedia of the Qur’ân*, Cilt 2, 427–429, ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2002.

Roos, Matts. *Introduction to Cosmology*. England: Wiley, 2003.

Rosenkrantz, Gary, Joshua Hoffman. “Atomism”. *Historical Dictionary of Metaphysics*. United Kingdom, 2011.

Russell, Robert John. *Cosmology: From Alpha to Omega*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.

- Russell, Robert John. "Cosmology: Physical Aspects". *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. USA: Macmillan Reference, 2003, 171.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman er-. *İtticâhâtü 'l-Tefsîr fî 'l-Karnî 'r-Râbi 'Aşer*. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1412.
- Sachs, Mendel. *Physics of the Universe*. Singapore: World Scientific, 2010.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed es-. *el-Keşf ve 'l-beyân 'an tefsîri 'l-Kur'ân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002, 1/162–163.
- Sama, Muhammat-Irfan. "İddah Perspektif Tantawi Al-Jauhari". Lisans Tezi. IAIN Jember, 2020.
- Sâbûnî, Muhammed Ali el-. *et-Tibyân fî 'Ulûmi 'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1408/1988.
- Sâlih, Subhi. *Mebâhis fî 'Ulûmi 'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2014.
- Sédillot, L. A. *Prolégomènes des tables astronomiques d'Oloug-Beg*. 2 cilt. Paris: Imprimerie impériale, 1847–1853.
- Seyyid Osman, Muhammed Sâlim. "Şeyh Tantavî'nin Nesh Edildiği Söylenen Âyetlerde Tercih Gerekçeleri". *Edebiyat Fakültesi Araştırmaları Dergisi* 93 (2023), 145–178.
- Silk, Joseph. *On the Shores of the Unknown: A Short History of the Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Slijepčević, Predrag. "Natural Intelligence and Anthropic Reasoning". *Biosemitics* 16/1 (2023), 3–22.
- Smithsonian Magazine. "How Does Foucault's Pendulum Prove Earth Rotates?". <https://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/how-does-foucaults-pendulum-prove-earth-rotates-180968024> (erişim 11.07.2025).
- Sol, Ayhan. "Levha Tektoniği: Jeolojide Bir Devrim mi?". *İstanbul Yerbilimleri Dergisi* 8/1-2-3 (2012), 118–120.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2001.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Stern, Julio Michael, Juan S. Díaz-Pachón, Ola Hössjer. "Is It Possible to Know Cosmological Fine-Tuning?". *Entropy* 26/5 (2024), 1–23.

- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Câmi 'u's-sağîr*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İklîl fî istinbâti't-te'vîl*. Thk. Seyfüddin Abdülkadir el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Şahin, Furkan. *Yeryüzünün ve Göklerin Yaratılmasıyla İlgili Âyetlerin Modern İlmi Veriler Işığında Yorumlanması*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-. *el-Muvâfakât fî Uşûli's-Şerî'a*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2010.
- Şehrî, Abdurrahman Muhammed eş-. *el-Kavlu bi's-Sarfe fî İ'câzi'l-Kur'ân: 'Arḍun ve Naḳḍun*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436.
- Şerîf, Muhammed İbrahim. *Mısır'da Kur'an-ı Kerim Tefsirinde Yenilikçi Yönelimler*. Kahire: Dâru't-Türâs, [tah. 1985].
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah el-. *Fethu'l-Kadîr*. Dimaşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr – Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, 1414/1993.
- Şengüler, İsmail Hakkı. *Açıklamalı Mehmed Âkif Külliyyatı*. 10 cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Şimşek, İlyas. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Şimşek, M. Said. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

- Tabâtabâî, ‘Allâme Seyyid Muḥammed Hüseyin. *el-Mizân fi Tefsîri ‘l-Ḳur’ân*. Beyrut: Müessesetü’l-E’lemiyye li’l-Metbû’ât, 1417/1997.
- Taberânî, Süleyman b. Aḥmed. *el-Mu‘cemü’l-’evsat*. Thk. Târiḥ b. ‘Abdirrahmân el-Adenî. Riyâd: Dârü’l-Ḥâfız, 1995.
- Tanju, Hâluk Cemil. *Uzay Çağında Evren ve Biz*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1993.
- Taylor, A. E. *Elements of Metaphysics*. London: Macmillan and Co., 1903.
- Taylor, Charles. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Tekin, Halil İbrahim – Gökhan Atmaca. “Bilimsel Tefsirin Serencâmı: Zağlûl en-Neccâr Örneği”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 57–81.
- Tevfik Fehd. “İlm-i Felek” md. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Cilt 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- The Cambridge Companion to the Qur’ân*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- The Encyclopaedia of Islam*. Ed. Peri Bearman et al. Leiden: Brill, 2012.
- The Encyclopedia Britannica*, Cilt 18. Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1979.
- The Gospel of Barnabas*. Çev. Lonsdale Ragg ve Laura Ragg. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Tevrat: Yaratılış*. Çev. Komisyon. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü’l-Mustafâ, 1937.
- Topaloğlu, Bekir. *Tefsir Tarihi*. 2. cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Toulmin, Stephen – Goodfield, June. *The Architecture of Matter*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Toulmin, Stephen Edelston. *The Return to Cosmology: Postmodern Science and The Theology of Nature*. California: University of California Press, 1982.
- Tuna, Taşkın. *Uzayın Sırları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2000.
- Tuna, Taşkın. *Noktanın Seyri: Her Şey Bir Nokta ile Başlar*. İstanbul: Şule Yayıncılık, 2017.

- Tuna, Taşkın. *Muhteşem Tasarım: Rastlantı mı, Zorunluluk mu?* 6. baskı. İstanbul: Şule Yayıncılık, 2016.
- Tuna, Taşkın. *Ol Dedi Oldu I: Big Bang'ın Nefes Kesen Öyküsü*. 24. baskı. İstanbul: Şule Yayıncılık, 2019.
- Toufic Fahd. *La divination arabe*. Paris: Sindbad, 1987.
- Unat, Yavuz. *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- United States Geological Survey. *Faults, earthquake geology, and special earthquake studies*. t.y. <https://www.usgs.gov/programs/earthquake-hazards/science/faults-earthquake-geology-and-special-earthquake-studies> (erişim 12 Mayıs 2025).
- Ural, Şafak. “Kozmoloji ve Felsefe”. *Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Dergisi*, 2001. <http://www.safakural.com/makalaler/kozmozoloji-ve-felsefe> (erişim 21.07.2010).
- Urhan, Veli. “Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önergeler”. *Felsefe Dünyası*, sayı 38 (Ankara 2003), 3–20.
- Ünver, Mustafa. “Temel Tefsir Yöntemleri”. *Tefsir Tarihi ve Usûlü*. Ed. Bekir Dartma. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Vâhidî, el-. *el-Vasîf fî tefsîri 'l-Kur'ânî 'l-Mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Van Melsen, Andrew G. *From Atomos to Atom: The History of the Concept Atom*. İng. çev. Henry J. Koren. Pittsburg, 1952.
- Ward, Keith. *The Big Questions in Science and Religion*. USA: Templeton Foundation Press, 2008.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Wegener, Alfred Lothar. *The Origin of Continents and Oceans*. 4. rev. ed. Çev. John Biram. Londra: Methuen & Co., 1966.
- Weinberg, Stephen. *İlk Üç Dakika*. Çev. Zekeriya Aydın ve Zeki Arslan. Ankara: Özyurt Yayınları, 1995.
- Wheeler, John Archibald. *Geons, Black Holes, and Quantum Foam: A Life in Physics*. Ed. Kenneth Ford. New York: W. W. Norton & Company, 1998.

- Wilhem, J. L. *Reader's Digest*. New York: Reader's Digest Association, 1977.
- Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî. *el-Ma'rifetü ve't-Târih*. 3 cilt. Nşr. Akrem Zu'bî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yalçın, Cengiz. *Evren ve Yaratılış*. 2. baskı. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2012.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeniçeri, Celal. *Uzay Âyetleri Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yayınları, ty.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm Açısından Kâinat ve İmkânları: Uzay ve Varlık Âyetleri Tefsiri*. İstanbul: Kampanya Kitapları Yayıncılık, 2017.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1989.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslâm'da Bilim Tarihi: Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.
- Zebîdî, Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kamus*. Kuveyt: Vizarat el-İrşad ve'l-Avn el-İçtimai, 1965–2001.
- Zeccâc. *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Nşr. Mustafa Hüseyin Ahmed. Kahire–Beyrut: Dâru'r-Reyân li't-Türâs – Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.
- Zindânî, Abdulmecîd ez-. *Kur'an'da İlmi Mucizeler*. Çev. Resul Torun. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2014.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1995.



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Mustafa GÖKSU
EĞİTİM DURUMU	
Lise	Meram Dr. Ali Rıza Bahadır İmam Hatip Lisesi, 2003-2007.
Lisans	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2009-2014.
Yüksek Lisans	Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, 2014-2017.
Tez Konusu	Nahl Sûresi'nin Konulu Tefsir Çalışması
Yabancı Dil / Diller	Arapça, İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
2015-...	Milli Eğitim Bakanlığı; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (Mardin), İ.H.L Meslek Dersleri Öğretmenliği (Antalya)
YAYINLAR	
Kitap Bölümü	
Din Eğitimi ve İlim Ahlakı Açısından Lokman Suresi'nin Tahlili, I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi 23-25 Kasım 2018, Bildiri Kitabı, 2018, s. 760-766	
Makale	
Din Eğitimcisinin Özellikleri Bakımından Lokman Sûresi'nin Değerlendirilmesi, SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi = The Journal of Social Science, 2019, cilt: VI, sayı: 36, s. 370-385	