

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE 'ÇOK EVRENLER' YORUMU

"Multiple Universes" Interpretation in the Islam Thought

Şahin EFİL*

Özet

"Çok Evrenler" tezi, 1960'dan beri, Batı bilim ve felsefe çevrelerinde ciddi bir biçimde tartışılmaktadır. Bu çalışma, bu tezin İslam düşüncesindeki varlığını sorgulamayı ve tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Hassas Denge, Ateizm, Kur'an, Çok Evrenler

Abstract

The thesis of "multiple universes" has been discussed seriously in the Western scientific and philosophical circles since 1960. This study aims at investigating the existence of this thesis in Islamic thought.

Keywords

Fine-tuning, Atheism, Qur'an, Many-worlds, Multiple-universes.

Giriş

Asıl konuya girmeden önce, *çok evrenler* (Many-Worlds) tezinin arka planı hakkında bir ön bilgi vermek, konunun İslam düşüncesindeki seyrinin anlaşılması ve yorumlanması bakımından açıklayıcı ve gerekli görülmektedir. Bilindiği üzere, çok evrenler tezi, ilk defa 1957 yılında Amerikalı fizikçi Hugh Everett tarafından kuantum mekaniğinin bir yorumu olarak ileri sürülmüştür.¹ Çok evrenler kuantum mekaniği olarak da bilinen bu tez, sonraki yıllarda, özellikle Bryce DeWitt², Fred Alan Wolf³ ve David Deutsch⁴ gibi çağdaş fizikçiler tarafından büyük ilgi görmüş, çeşitli yorum ve katkılarla geliştirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, bu noktada başka çok evren tezleri de ortaya atılmıştır. Alan Guth'in⁵ öne sürdüğü *şişen evren* tezi ile John A. Wheeler'in⁶ önerdiği *salınan*

evrenler tezi buna örnek gösterilebilir. Bu tezlerin öngördüğü evrenler, bu evrene benzemekle birlikte, fiziksel yasaları itibarıyla farklılık arz etmektedir.⁷ Bu durumda, her evren, aynı fiziksel yasalara değil de, birbirinden oldukça farklı fiziksel yasalara sahip olacaklar demektir. Çok evrenler kuantum mekaniği ile şişen ve salınan evrenler tezi arasındaki temel farklılık, ilkinin proton, nötron ve elektron gibi atom-altı yapıları esas almasına karşın, ikincilerin daha çok yıldız, gezegen ve galaksiler gibi büyük ölçekli yapıları esas almasıdır. Bu tezler arasındaki ortak nokta ise, *çok sayıda evrenin varlığı* savıdır. Başka bir deyişle, bu tezlerin hemen hepsinin üzerinde durduğu temel konu, yıldız, gezegen ve galaksileriyle sayısız evrenlerin varoluşudur; buna göre, içinde yaşadığımız evren de onlardan birisidir.

Öyle görünüyor ki, çok evrenler tezi, 20. yüzyılda, bilim adamları tarafından ortaya atılmış ve bilimsel bir olgu olarak ele alınmıştır. Diğer taraftan, Batı'da çok evrenler görüşüyle ilgili tartışmalar, sadece gökbilimciler ve evrenbilimciler arasında değil, aynı zamanda felsefi olarak da tartışılmıştır. Buna göre, içinde yaşadığımız evren, sonsuz sayıda düzensiz evren arasından *tesadüfen* çıkmış tek düzenli evrendir; dolayısıyla bu evrendeki olağanüstü "hassas denge"den (fine-tuning) hareketle *Düzenleyici* fikrine gidemeyiz. Buna

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (e-posta: sahinefil52@hotmail.com)

¹ Çok evrenler kuantum mekaniği hakkında geniş bilgi için bkz. Everett III, Hugh, "Relative State Formulation of Quantum Mechanics", *Review of Modern Physics*, vol. 29, July 1957, s. 454-462.

² DeWitt, B. S., "Quantum Mechanics and Reality", *Physics Today*, vol. 23, n.9, September, 1970, s. 30-35.

³ bkz. Wolf, Fred Alan, *The Parallel Universes*, Touchstone Book, New York 1990, s. 25-63.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Deutsch, David., *The Fabric of Reality*, Penguin Books, London 1997, s. 53-137, 275-280.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Guth, Alan, and Steinhardt, P. J., "The inflationary universe", *The New Physics*, Ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 34-59; ayrıca bkz. Guth, Alan, "Inflationary universe: A possible solution to the horizon and flatness problems", *Physical Review D*, vol. 23, n. 2, January 15, 1981, s. 347-356.

⁶ Wheeler, John A., "Superspace and Nature of Quantum Geometrodynamics", *Quantum Cosmology*, (eds. Li Zhi Fang, Remo Ruffini),

World Scientific, Hong Kong, s. 27-92; Wheeler, "John Wheeler", *The ghost in the atom: A discussion of the mysteries of quantum physics*, eds. P. Davies, J. R. Brown., Cambridge University Press, New York 1986, s. 58-69.

⁷ bkz. Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, (trc. S. Say, M. Uraz), Milliyet Yay., İstanbul 1991, s. 136.

karşın, bir başka felsefi argüman da bu evrendeki hassas dengenin bizi doğrudan doğruya bir *Düzenleyici*'ye götüreceği şeklindedir.⁸ Görüldüğü gibi, burada, bu evrendeki hassas denge, bir taraftan, çok evrenler tezini temel alan ateistik bir yoruma tabi tutulurken, diğer taraftan, evrenin birliğini temel alan teistik bir yoruma tabi tutulmaktadır. ancak çok evrenler görüşünü, teizm ve ateizm bağlamında felsefi uzantılarıyla birlikte ele almak ve tartışmak, bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Batı'da bilimsel ve felsefi çevrelerde ciddi tartışmalara neden olan çok evrenler tezinin İslam düşüncesindeki varlığını sorgulamaktır. İlgili araştırmada, önce, çok evrenler teziyle ilişkili olduğunu düşündüğümüz âlemîn ve seb'a semavât gibi temel Kur'an terimlerinin kavramsal çözümlemesi yapılacaktır; ardından da, bu tezin bazı Müslüman düşünürlerce savunulması yanında, özellikle tasavvufu belli ölçüde de olsa, varlığını ve izlerini gösteren bazı bulguların olduğu dile getirilecektir.

İslam Düşüncesinde Çok Evrenler Yorumunun Temel Dayanakları

İslam düşüncesinde çok evrenler fikrinin olup olmadığı yolundaki bir sorunun cevabını, doğal olarak Kur'an'da ve tarihi süreçte O'nun farklı algılamaya ve yorumlama biçimleri olarak ortaya çıkmış olan kelimeler, İslam felsefesi, tefsir ve tasavvuf gibi disiplinlerde aramak gerekir. Görebildiğimiz kadarıyla, bazı sufilerin, çağdaş İslam düşüncesinde ise, bazı düşünürlerin dışında evrenin çokluğu ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaması ya da söz konusu tezle ilişkilendirilebilecek verilerin bu alanlarda olması nedeniyle bu konudaki arayışımızı, özellikle Kur'an, tasavvuf ve çağdaş İslam düşüncesi ile sınırlandırmak durumunda olduğumuzu belirtmekte yarar görmekteyiz. Dolayısıyla İslam düşüncesinde çok evrenler meselesini destekleyebilecek ve onunla ilintili olabilecek verilerin daha çok Kur'an ve tasavvufu yer alması, doğal olarak konunun daha çok bu düzlemde ele alınmasına neden olmaktadır.

1. Çok Evrenler Tezinin Kur'anî Referansları

Bilindiği gibi, Kur'an, aynı konuda farklı şekillerde anlaşılabilir ve yorumlanabilir ayet ve kavramlar ihtiva etmektedir.⁹ Dolayısıyla çok evrenler tezi açtı-

sından *âlem*, *âlemîn*, *Rabbü'l-âlemîn*, *seb'a semavât*, *gayb âlemi* ve *şehadet âlemi* gibi bazı temel Kur'an tabirlerinin ve bu çerçevede değerlendirilebilecek bazı ayetlerin tahlilini yapmak açıklayıcı gözükmektedir.

a. *Âlem* ve *Âlemîn*: *Âlem* sözcüğü Arapça'da "alan" ve "nişan koymak" anlamına gelen *alm* ya da "bilmek" anlamına gelen *ilm* kökünden türetilmiş bir ism-i alettir. Buna göre, âlem yaratıcının varlığına işaret eden ve onun varlığının bilinmesini sağlayan şey demektir. Bu kavram, akıllı varlıkları göstermek için *âlemûn* ve *âlemîn*, diğer varlıkları göstermek için de *avâlim* şeklinde çoğul olarak kullanılmıştır.¹⁰ *Âlem* sözcüğü, Kur'an'da genelde kâinatı, özelde ise insan topluluğunu ifade etmek için hepsi de "âlemîn" şeklinde çoğul olarak yetmiş üç defa kullanılmıştır. Bunların kırk ikisinde "rabbü'l-âlemîn" terkihi geçmekte ve bu terkiplerde Allah'ın canlı cansız bütün varlıkların Rabbi olduğuna işaret edilmektedir; diğerleri ise geçmiş ve bugünkü insan toplulukları yanında¹¹, bütün varlıklar anlamında kullanılmıştır.¹² Hem bir müfessir hem de bir mütefekkir olan Elmalılı'ya göre âlemîn tabirinin belirlilik takısı ile *el-âlemîn* şeklinde kullanılması, ona bütün evreni ve içindeki unsurları kapsayacak bir anlam bütünlüğü kazandırmaktadır. Böylece evren, Allah'tan başka bütün varlıkları içine alacak bir anlam alanına ve genişliğine sahip olmaktadır.¹³ Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da âlemîn sözcüğünün tekil şekli olan âlem lafzı geçmemekte ve bu kavram genel olarak insan topluluğu ile maddi ve manevi varlıkların tamamını içine alacak şekilde iki temel anlamda kullanılmıştır. O halde, Kur'an, bu kelimeyi bazen kâinatı, bazen de onun içinde yaşayan ve vahye muhatap olan varlıkları ifade etmek için kullanmıştır. Genellikle, âlem, gökleri, yeri ve bu ikisinin arasındaki şeylerin bütünselliğini ifade etmektedir. İnsan, ancak yeri, gökleri ve bu ikisinin arasındaki şeyleri, bir bakıma evrenin sınırlı bir bölgesini müşahade edebilmekte; bilimsel araç ve gereçlerin gelişmesine rağmen, bunun ötesinde ise ne olup bittiği onun idrak sınırlarını aşmakta ve büyük

ridge University Press, Cambridge 1965, s. 10-11; Krş. Leaman, Oliver, Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, (trc. Turan Koç), Rey Yay., Kayseri 1992, s. 31. Örneğin, İslam filozofları, temel Kur'an terimlerinden birisi olan halk kavramından âlemîn "ezeliliği"ni anlarken, başta Gazali olmak üzere kelimcilerin çoğu ise, âlemin "yoktan" yaratıldığını anlamış; bu ve benzeri konularda İslam düşüncesi tarihinde felsefi olarak çok ciddi ve çetin tartışmalar yaşanmıştır. Bkz. Gazali, Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı), (trc. Bekir Sadak), Ahsen Yay., İstanbul 2002, s. 21 vd; İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, (trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), O. M. Ü. İ. F. Yay., Samsun 1986, s. 3 vd.

¹⁰ bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, Lisânü'l-Arap, Beyrut 1375, XII, s. 420; el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râşid, el-Müfredât Fi Garibi'l-Kur'an, (Tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî), "âlem", Beyrut, trs., s. 344.

¹¹ bkz. Ankebut, 29/10; Bakara, 2/47.

¹² Örnekle olarak bkz. Enbiya, 21/107; Ayrıca bkz. Süleyman H. Bolay, "Âlem", İslam Ansiklopedisi, T. D. V. Yay., İstanbul 1989, II, s. 357.

¹³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, (Sadeleştirilenler: Komisyon), Azim Dağıtım., İstanbul 1992, I, s. 82.

⁸ Leslie, John, "Creation Stories, Religious and Atheistic", International Journal for Philosophy of Religion, vol. 34, No: 2, London, October, 1993, s. 69; Holder, Rodney, D., "The realization of infinitely many universes in cosmology", Religious Studies, vol. 37, n. 3, 2001, s. 343; ateistik yorum hakkında geniş bilgi için bkz. Smith, Quentin, "The Anthropic Principle And Many-Worlds Cosmologies", Australasian Journal of Philosophy, vol. 63, n. 3, September, 1985, s. 336-348; teistik yorum hakkında geniş bilgi için bkz. Collins, Robin., "Design and The Many-Worlds Hypothesis", The Philosophy of Religion, ed. W.L. Carrig, Rutgers University Press, New Brunswick and New Jersey 2002, s. 130-148.

⁹ al-Alousi, H. M. E, The Problem of Creation in Islamic Thought, Camb-

ölçüde ona kapalı kalmaktadır. Yine aynı şekilde, "semavât" ve "arz" kelimelerinin Kur'an'da yüz yetmiş altı kez bir arada kullanıldığını, dolayısıyla onun da evreni ifade ettiğini biliyoruz.¹⁴ O halde, Kur'an perspektifinden bakıldığında evren, Tanrı'nın dışında 'varolan her şey' ve O'nun yaratma fiilinin topyekûn bir ifadesidir. En geniş anlamıyla fiziksel gerçeklik ve yaratma eylemi, varolma olasılığından bahsedilen evrenlerin toplamı olarak da anlaşılabilir.

b. Rabbü'l-Âlemîn: Âlemîn sözcüğü ister tek başına kullanılmış olsun, isterse, Rabbü'l-Âlemîn terkiibindeki şekliyle kullanılsın, genel olarak ele alındığında, bu ifadeleri bütün bir evreni ifade edecek şekilde anlamak da mümkündür. "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'adır"¹⁵. "Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir."¹⁶ Acaba bu terkipleri, ontolojik olarak başka evrenlerin varlığı şeklinde anlamak ve yorumlamak mümkün olmaz mı? Bu ve benzer ayetlerde olduğu gibi âlem kelimesinin Kur'an'da hep çoğul şekliyle kullanılmış olması, ister istemez bize tecrübe ettiğimiz evrenin dışında başka evrenlerin varlığını düşündürmekte ve onlara işaret edecek tarzda kullanılmış izlenimi vermektedir.

c. Seb'a Semavât: Bu konuda dikkati çeken ve "yedi gök" şeklinde tercüme edebileceğimiz bir başka tabir de "seb'a semavât"tır. Bu tabir, ilk bakışta açıkça kozmoloji ve astronomi ile ilgili bir ifade görünümünü vermektedir. Bilindiği gibi, Arapça'da "...yedi' kelimesi, yedi rakamını ifade etmekle birlikte, 'çokluk' anlamına da gelmektedir. Bu konuda dikkat çekici ayetlerden bazıları şöyledir: "Allah, yedi göğü ve yerden de onların mislini yaratmış olandır. Emri bütün bunların arasında durmadan iner. Allah'ın (bunları yaratması O'nun) hakikaten her şeye kadir olduğunu, ilmîyle her şeyi kaplamış bulunduğunu bilmeniz içindir."¹⁷ "O, biri diğeriyle tam bir uyum içinde yedi gök yaratmış olandır."¹⁸ Bununla birlikte, Kur'an'da birçok ayette geçen seb'a semavât tabiri¹⁹ hakkında çok farklı yorumlar yapılmıştır. Klasik İslam düşünürlerinin genel olarak "yedi gök" ve "yedi yer" tabirlerine şu anlamları verdiklerini görmekteyiz; i) yer ve göğün yedi katı, ii) yedi gezegen (o zaman, sayıları yedi olarak biliniyordu), iii) gök ve yerde varolduğu düşünülen yedi varlık türü (melekler âlemi, cinler âlemi, şeytanlar âlemi, madenler âlemi, bitkiler âlemi,

hayvanlar âlemi ve insanlar âlemi).²⁰ İlk iki görüşe katılan Elmalılı'ya göre, bunlar, manevi ya da metafizik âlemler olarak da düşünülebilir. Nitekim, Mirac hadisesi, buna örnek gösterilebilir. Ancak Elmalılı, bu âlemlerin mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir.²¹ Bunlar, daha çok eski astronomi ve kozmoloji anlayışına dayanan ve bugün büyük ölçüde geçerliliğini kaybetmiş açıklamalar görünümündedir. Ancak yedi gök ifadesinin Kur'an'da sürekli olarak evrenin oluşumunu anlatan ayetlerle birlikte kullanılması,²² özellikle onun evrenin yaratılışı ve başka evrenler konusunda bize bazı ipucular verdiğini göstermektedir. En azından yedi göğün sembolik olmadığını, dolayısıyla eldeki veriler onun gerçek anlamda kullanılması ihtimalini güçlendirmektedir. Diğer yandan, yedi gök ve yedi yer ifadelerinin yan yana ve aynı ayet içinde kullanılmış olması, onların birbirleriyle yakın bir anlam ilişkisi içinde olduklarını göstermesi bakımından düşündürücüdür. "Görmüyor musunuz; Allah, yedi göğü birbirleriyle bir uyum içinde yaratmıştır?"²³ Bu ve benzeri ayetlerin, buna bağlı olarak seb'a semavât tabirinin evrenin birliğine, özellikle de çokluğuna işaret ettiğini söylemek bize pek iddialı bir yaklaşım gibi gelmiyor. Buna göre, bütün evrenlerde bir düzen ve sistematik bir uyum göze çarpmaktadır. Bu evrenlerin varlığının Tanrıya dayanması, orada bir kaos ve rastlantısallığın değil, tam tersine gerçekliğin bütününde, makro ve mikro ölçeklerde hüküm süren mükemmel bir düzen ve işleyişin varlığını göstermektedir.

d. Gayb âlemi ve şehadet âlemi: Bu konuda iki temel Kur'an tabiri dikkat çekici gözükmektedir. Bunlar; "âlem'ül-gayb" ve "âlem'üş-şehadet"tir.²⁴ Kur'an, genel olarak âlemi, gayb âlemi ve şehadet âlemi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Gayb âlemi, duyularla algılanamayan, deney ve gözlemi aşan, bu nedenle akılla bilinmeyen âlemdir. Burada gayb derken, geçmiş ya da gelecekte haber verme anlamında bir gaybtan söz etmediğimizi, aksine onu ontolojik bir alan olarak düşündüğümüzü özellikle vurgulamamız gerekir. Gayb, duyular yoluyla ve akılla algılanamadığı için deney ve gözlemin konusu değildir; ancak gayb âlemi, vahyin yardımı ile anlaşılabilir bir duruma getirilebilmektedir. Dolayısıyla akli değil, makuldür; o, akılla bilinemez, ancak anlaşılabilir.²⁵ Nitekim, bu ayetlerden bazıları şöyledir: "Göklerin ve yerin gaybını sadece Allah bilir."²⁶ "Sana ruhun ne oldu-

¹⁴ bkz. Abdülbâki, M. F., el-Mu'cem'ul-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l Kerim, "semavât" md., Beyrut, tiz. Örnek olarak şu ayetlere bkz. "Gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları altı günde yaratık ve bir yorgunluk da duymadık." (Kaf, 50/38). "Biz Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri bir gaye ile yaratık." (Hicr, 15/85).

¹⁵ Fatiha, 1/1.

¹⁶ A'râf, 7/54.

¹⁷ Talak, 65/12.

¹⁸ Mülk, 67/3.

¹⁹ Bakara, 2/29; Mü'minûn, 23/17; İsrâ, 17/44; Nebe, 78/12; Meâric, 70/15.

²⁰ bkz. Kurtubî, Tefsir, Kahire 1949, XVIII, s. 173-177.

²¹ Elmalılı, a. g. e., I, s. 253 vd.

²² Örnek olarak bkz. Talak, 65/12; Bakara, 2/29; İsrâ, 17/44.

²³ Nuh, 71/15.

²⁴ Tevbe, 9/105; Haşr, 59/22; Mü'minûn, 23/93.

²⁵ Açıkgenç, Alparslan, "İslamî Bilim ve Felsefe Anlayışı," İslamî Araştırmalar, IV/3, Ankara 1990, s. 183 vd.; Elmalılı da gayb âlemini, mutlak gayb ve izafi gayb şeklinde bir ayrım tabi tutar. bkz. Elmalılı, a. g. e., VII, s. 522.

²⁶ Nahl, 16/77.

ğunu soruyorlar. De ki: 'Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir. Bu konuda size pek az bilgi verilmiştir.'²⁷ Bu ayetlerde, insana gayb hakkında bilgi verilmekte, dolayısıyla bu konularda onun kendi çabasıyla bilgi sahibi olamayacağı ve ona verilen bilgi ile yetinmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Çünkü gayb, beşeri bilgi ve deneyimler gibi, insanın bilgi ve tecrübesine açık bir alan değildir.

Şehadet âlemi ise, "gayba işaret eden ve duyularla algılayabildiğimiz dünya"dır. Buna göre, şehadet âlemi, "deney ve gözlem konusu olan ... âlemdir."²⁸ Kur'an, bizi gayb âlemi hakkında bilgilendirdiği hâlde, diğer âlem hakkında pek fazla bilgi vermemektedir. "Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akıl sahipleri için ibret verici deliller vardır."²⁹ Bu ayetler, "göklerin ve yerin yaratılışından, gece ve gündüzün oluşmasından hareketle, gayba dair bilgi vermeye çalıştığı halde, yaratılışın nasıl olduğundan ve gece ile gündüzün nasıl meydana geldiğinden bahsetmemektedir. Zira bunlar, şehadet âleminin bilgisi olup insanın kendisinin, ilmi çalışmalarla ulaşabileceği bilgilerdir. Bundan da anlaşılıyor ki, şehadet âlemi ile gayb âlemi birbirinden kopuk âlemler değil, aksine bir tek sistemin birbiri ile ilgili iki boyutudur."³⁰ Şehadet âlemi tabirini Kur'an, daha önce dile getirdiğimiz ve bilimsel literatürde tanımladığımız evren kavramının tam karşılığı olarak kullanmış gözükmemektedir. Dolayısıyla Kur'an'da gayb ve şehadet ayırımına hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak kadar açık bir şekilde değinilmiş, mahiyetleri farklı olmasına rağmen, en azından iki âlemin varlığı kabul edilmiştir. Ancak burada konumuzla ilgisi bakımından öncelikli ve açıklayıcı gözükken gayb âleminin çok şehadet âlemdir. Bir çok bilim adamı tarafından modern bilimde fiziksel gerçekliklerin toplamı olarak kabul edilen başka evrenlerin varlığına şehadet âleminin bütünlüğü olarak da bakmak mümkün olabilir. O halde, şehadet âlemi, sadece dar anlamda bu evrenin Kur'an literatüründeki karşılığı değil, geniş anlamda birbirinden farklı evrenlerden oluşmuş ve bir bütünlük teşkil edecek şekilde konumlanmış devasa bir evren olarak da düşünülebilir.

e. Her şey ('külli şey'in): Kur'an'da sık sık Allah'ın her şeye gücünün yettiği³¹ ve her şeyi yarattığı vurgulanır. Nitekim, bir ayette "Allah her şeyin yaratıcısıdır."³² denmektedir. Öyleyse "her şey" tabiri, geniş anlamda öteki evrenleri de içine alacak şekilde niçin

kullanılmasın? Tecrübe ettiğimiz evreni yaratmaya gücü yeten Zât'ın, öteki evrenleri yaratmaya niçin gücü yetmesin? Bu bağlamda, içinde yaşadığımız evren ile öteki evrenlerin varlığı Allah'ın sonsuz ilmini ve kudretini göstermektedir. Nitekim, bir ayette buna vurgu yapılmaktadır. "Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini yaratmaya kadir değil midir? Elbette kadirdir."³³ En azından üç büyük din açısından bakıldığında, Tanrının sınırlı bir yaratıcı olduğunu iddia etmek, bu dinlerin özülüyle bağdaşmaz. Din felsefesi açısından bakıldığında, yaratılış, ancak O'nun sıfatlarını yansıttığı ölçüde anlamlı ve akla yatkın bir süreç olabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın sonsuzca yarattığı ya da sonsuz bir yaratıcı olduğu söylenilebilir; buna göre, O, sonsuz sayıda evren yaratabilir.³⁴ Biz, bütün bu açıklamaya ve yorumların, İslam düşüncesinin ana kaynağı olan Kur'an'ın ruhuna aykırı olmadığı kanısındayız; çünkü burada O'nun özünü ve temel yapısını zedeleyecek bir durum yoktur. Dolayısıyla buraya kadar kısa da olsa üzerinde durmaya çalıştığımız bazı temel Kur'an terimlerinden çok açık bir biçimde çok evrenler görüşü çıkmamakla birlikte, onların söz konusu görüşe işaret olduğunu ya da ima ettiğini, en azından bizi bu konuya yaklaştıran önemli ipuçları olduğunu söylemek mümkündür. Son çözümlemeye, Kur'an'da çok evrenler tezinin temel dinamikleriyle ilişkilendirebileceğimiz ve en azından bizi böyle bir düşünme sürecine götürecek önemli referansların olduğunu söylemek, abartılı bir sav değildir. Şimdi sözü, İslam düşüncesinde daha çok insanın 'derünü yönü'nü ele alan bir başka boyutuna, tasavvufa getirmek istiyoruz.

2. Çok Evrenler Tezinin Tasavvufi Referansları

a. Sufilerin Âlem Kavramını Ele Alışı: Dikkatle incelendiğinde, âlem kavramının tasavvufun hem tanımını hem de temel amacıyla yakından ilgili olduğu görülür.³⁵ İlk dönem sufilerinin tasavvuf tanımında âlem için, *kevn* ve *halk* kavramlarını kullandıkları ve bunlara da dünya-ahiret anlamını verdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla onlar, temelde dünyadan yüz çevirip ahirete veya Allah'a yönelmeyi hedef aldıkları için, dünya-ahiret düalizminden bahsetmek daha doğru olur. Ancak Gazali ile birlikte sufilerin âlem anlayışı değişmiş ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür.³⁶ Gazali'nin, âlemi farklı bir biçimde tasnif ve tasavvur ettiği görülmektedir. Örneğin o, *ihyâ*'da üç farklı âlemde söz etmekte ve manevi varlıklar alanını

²⁷ İsrâ, 17/85; Benzer ayetler için bkz. İhlas, 12/1-4; En'am, 6/50.

²⁸ Gayb, gayb âlemi ve şehadet âlemi gibi kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz. Açıkgöç, a.g.m., s. 184; Kırş. Elmalılı, a. g. e., VII, s. 522.

²⁹ Al-i İmran, 3/190; Ayrıca bkz. Neml, 27/60-64; Mülik, 67/3-4.

³⁰ Açıkgöç, a.g.m., s. 183.

³¹ Fussilet, 41/39; Ahkaf, 46/33; Haşr, 59/6.

³² Zümer, 39/62; En'am, 6/102.

³³ Yasin, 36/81; Talak, 65/12.

³⁴ Collins, a. g. m., s. 135, 137.

³⁵ Süleyman Uludağ, "Âlem", İslam Ansiklopedisi, T. D. V. Yay., İstanbul 1989, II, s. 360; Bayraktar, Mehmet, Tasavvuf ve Modern Bilim, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, s. 35.

³⁶ Uludağ, a. g. m., s. 360.

melekût âlemi, maddi varlıklar sahasını *mülk âlemi*, bu ikisinin arasındaki alanı da *ceberût âlemi* olarak nitelendirmektedir.³⁷ Yine o, aynı eserde halk âlemi (şehadet âlemi) ve emr âlemi (gayb âlemi) gibi ayrımlara da gitmektedir.³⁸

Tasavvufun önde gelen temsilcilerinden birisi olan İbn Arabi ise, temelde âlemi, gayb âlemi ve şehadet âlemi olmak üzere ikiye ayırmakta; ancak bu iki âlem arasında yer aldığını belirttiği, berzah âlemi ya da ceberut âlemi adını verdiği bir üçüncü âlemden söz etmektedir. O, gayb âlemini melekût âlemi ve emr âlemi gibi isimlerle nitelerken, şehadet âlemini de halk âlemi ve mülk âlemi gibi isimlerle nitelendirmektedir.³⁹ İbn Arabi ile Gazali'nin âlem hakkında aynı görüşleri paylaştığını, Kur'an'ın şehadet âlemi ve gayb âlemine ek olarak üçüncü bir âlemden, ceberût âlemi veya berzah âleminde söz etmekte olduklarını görüyoruz. Genelde, tasavvufta şehadet âlemi, gayb âlemi ve bu ikisinin arasında yer alan berzah âlemi olmak üzere üç âlemin varlığı kabul edile gelmiştir.⁴⁰ Bu durumda, Gazali ve İbn Arabi gibi önde gelen sufilerin, evren hakkında yaptıkları üçlü ayrım genel olarak tasavvufta belirleyici olmuş ve ön plana çıkmış gibi gözükmektedir. O halde, sufiler çeşitli adlar altında dile getirdikleri âlem sözcüğü ile genelde şehadet âlemi, gayb âlemi ve bu ikisinin arasında yer aldığı öne sürülen ve bir nevi "ara âlem" de diyebileceğimiz berzah âlemini anlamışlardır. Tasavvufun âlem anlayışından çok açık bir biçimde çok evrenler fikri çıkmasa bile, orada onun izlerinin ve motivlerinin olduğu söylenebilir.

b. Yedi Gök ve Mirac: Yedi gök tabirinin tasavvufi anlamı bakımından dikkat çekici gözükten olaylardan birisi, belki de en önemlisi, Mirac hadisesidir. Bu hadise, belki Kur'an'da bir çok ayette geçen "yedi gök" tabirine belli ölçüde de olsa açıklık getirebilir. Bilindiği gibi, mirac, Hz. Muhammed'in birinci gökten yedinci göğe kadar gök tabakalarını tek tek geçerek yükseldiğini; her gökte meleklerle ve bazı Peygamberlerle karşılaştığını dile getiren ilahî bir yolculuktur.⁴¹ Burada bizim için önemli olan şey, miracın mahiyeti ve nasıl vuku bulduğundan ziyade yedi göğün, deyim yerindeyse çok evrenler gibi anlaşılıp anlaşılmayacağıdır. Acaba mirac, çok evrenler konusunda bize bir açılım sağlama yanında bir fikir verebilir mi? Aslında burada,

çok boyutlu ya da çok sayıda gayb âleminden ve ilahî âlemden de bahsedildiği söylenebilir. Mirac, zaman ve mekân âleminde zamansızlık ve mekânsızlık âlemine ya da daha farklı bir zaman ve mekân âlemine geçiş olarak da nitelendirilebilir. Bütün bunlar bize en azından çok evrenler görüşünün tasavvuf geleneğine yabancı olmadığı hakkında bir fikir verebilir, diye düşünüyoruz.

c. Halk-ı Cedid Nazariyesi: Sufilerin evrenin ve içindeki varlıkların yaratılışı hakkında yeni ve farklı bir fikir ileri sürdüklerini görmekteyiz. Bu fikir, *yeniden yaratma* veya *sürekli yaratma* olarak bilinen "halk-ı cedid" nazariyesidir. Sözü edilen tabir, Kaf Suresinin 15. ayetinde yer almaktadır: "Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe (son derece hayret ve şaşkınlık) içindedirler."⁴² Bu ayet, inançsız kimselerin, öldükten sonra kül ve kemik haline gelen bedenlerinin kıyamet gününde yeniden diriltilebileceği konusunu inanılması imkânsız bir mesele olarak gördüklerini dile getirmektedir.⁴³ Oysa sufilerin aynı terime oldukça farklı bir anlam ve yorum getirdikleri; bir bakıma bu tabirin onların elinde mistik tecrübe ve bilincin önemli bir yönüne işaret eden bir anlam kazandığı görülmektedir. Bu tabiri, yukarıda mealî verilen ayetten alıp onu teknik bir terim olarak kullanan kişi, İbn Arabi'nin kendisidir.⁴⁴ Halk-ı cedid tabiri, İslam düşünce tarihinde pek çok düşünür tarafından farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır.⁴⁵

Ancak İbn Arabi'nin yeniden yaratma düşüncesini ve bir bütün olarak sistemini anlamak ve yorumlamak için onun ontolojisindeki anahtar kavramlardan biri olan "tecelli" kavramını göz önünde bulundurmamak kaçınılmazdır. Çünkü İbn Arabi'nin evrenin ontolojik yapısına ilişkin düşüncelerinin tamamı ve düşünce sistemi, bu kavrama dayanmakta; büyük bir kozmik sistem halinde gelişmektedir. Dolayısıyla bu temel kavramı dikkate almadan onun düşünce sistemini ve dünya görüşünü anlamak mümkün değildir. İbn Arabi'nin felsefesi, bir bakıma, bir "Tecelli Teorisi" olarak da nitelendirilebilir.⁴⁶ Kısaca, tecelli, Allah'ın bizzat

³⁷ Gazali, İhya-u Ulumi'd-Din, (trc. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yay., İstanbul 1987, I, s. 315-6, 763. (Bu esere bundan sonra sadece İhya şeklinde atıfta bulunulacaktır).

³⁸ Gazali, İhya, III, s. 818.

³⁹ İbn Arabi, Muhyiddin, Futûhât el-Mekkiyye, (Haz.: Nihat Keklik), K. B. Y., Ankara 1990, s. 384-85; Ayrıca bkz. Affifi, Ebu'l-Alâ, Muhyiddin İbn Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi, (trc. Mehmet Dağ), Kurkambar Yay., İstanbul 1998, s. 83 vd.

⁴⁰ Uludağ, a. g. m., s. 360.

⁴¹ Mirac hakkında geniş bilgi için bkz. Buhârî, es-Sahîh, Salât 1.

⁴² Toshihiko İzutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, (trc. Ramazan Ertürk), Anka Yay., İstanbul 2001, s. 157.

⁴³ Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuk Neşriyat, İstanbul 1991, IX, s. 21-22.

⁴⁴ İzutsu'nun belirttiğine göre sürekli yaratma fikri ilk defa İslam tasavvuf felsefesinin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilen Hemedani tarafından tespit edilmiştir. Ancak o, bu fikre işaret etmek için Kur'an'da geçen Halk-ı cedid terimini kullanmaz. bkz. İzutsu, a. g. e., s. 157 vd; Kırş İbn Arabi, Muhyiddin, Füsûs'ul-Hikem, (trc. Nuri Gençosman), M.E.B. Yay., İstanbul, 1992, s. 158-161.

⁴⁵ Örneğin, Molla Sadra'nın hareket-i cevheriyye öğretisi, aynı fikrin orijinal ve farklı felsefi versiyonlarından ve açılımlarından birisi olarak görülmektedir. Ancak İzutsu, yeniden yaratma fikrinin başta Zen Budizmi olmak üzere gnostik geleneklerin çoğunda var olduğunu ve bunun da evrensel bir fenomen olduğunu ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bkz. İzutsu, a. g. e., s. 157-167.

⁴⁶ İzutsu, Toshihiko, İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, (trc. A. Y. Özemre), 3. bs., Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 207.

kendini giderek daha somut ve farklı suretlerde, her hâl için farklı bir tecelli ile açığa çıkarması süreci olarak tanımlanabilir.⁴⁷

Halk-ı cedîd nazariyesi de denilen bu öğreti, özü itibariyle evren ve içindeki varlıkların her an yenilediğini, değiştiğini ve her an yeni bir yaratılışın vuku bulduğunu öngörmektedir. Nitekim, İbn Arabî'ye göre "arifler... Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini görürler. Halbuki tecelli tekrarlanmaz. Şu halde onlar her tecellinin yeni bir yaratılış getirdiğini ve eski varlığı giderdiğini Şühûd gözüyle görürler. Tecellinin bir varlığı gidermesi, onun gidişi anında fânî olmasıdır. Yeni bir varlığın yaratılması da başka bir tecellinin onu meydana getirmesidir."⁴⁸ Bu yenilenme ve değişme varlığın özünü ve esasını teşkil etmektedir. Yenilenme, bir varoluş ve bir yok oluş şeklinde kendini göstermektedir; bir anlamda varlık sürekliliği ve birbirine bağlı olarak bir an varoluş ve bir an yok oluş sürecine tabi olmakta ve bu, böylece sürüp gitmektedir. İşte bu süreç, varlığa bir yenilik ve bir dinamizm getirmektedir. Bir varoluş, diğerinin aynısı olmadığı gibi, bir yok oluş da diğerinin aynısı değildir, dolayısıyla bu anlamda evrende tekrarın olduğu söylenemez.⁴⁹ Daha açık bir deyişle söylersek, "Bu ontolojik süreç, sonu olmaksızın kendi kendini yineler durur. Her an ve an-be-an, bu aynı sürekli ve müebbed 'yok-oluş ve yeniden-yaratılış' süreci tekrarlanır. Bu belirli anda hem sonsuz sayıda nesne ve hem de sonsuz sayıda özellik, varlık kazanır ve hemen bunu izleyen anda ise bunlar başka bir sonsuz sayıdaki nesne ve özellikle ikame edilmek üzere yok olurlar."⁵⁰ Kısacası, bu nazariyeye göre evren her an yeniden yaratılmakta ve yaratılışın hemen akabinde yok olmaktadır. Bu anlamda, bir yaratma esas itibariyle Allah'ın sürekli tecellisinden başka bir şey değildir.⁵¹

İbn Arabî'nin hem söz konusu nazariyesini hem de buna bağlı olarak tecelli kavramının mahiyetini daha iyi anlayabilmek için, Füsûs'da geçen bir örneğe bakmak açıklayıcı olsa gerektir. İbn Arabî, Neml suresinin 38-40. ayetlerinde dile getirilen Yemen Kraliçesi'nin tahtının Filistin'de Peygamber olan Hz. Süleyman'a çok kısa bir süre içerisinde -göz açıp kapayıncaya ka-

dar- getirilmesi hadisesinin mahiyetinin ancak halk-ı cedîd nazariyesiyle anlaşılıp açıklanabileceğini belirtmektedir. Belkıs'ın tahtı bulunduğu yerde yok olmuş, Hz. Süleyman'ın huzurunda yeniden yaratılmış; dolayısıyla o, Yemen'den Filistin'e taşınmamış yeni bir tahttır.⁵² Her nefeste meydana gelen yeniden yaratılış sürecinde eşyanın yok oluş anı ile yeniden yaratılış anı birbiriyle çakışmaktadır. Dolayısıyla Hz. Süleyman ve beraberindekiler, bir halüsinasyon ya da bir vehmin etkisi altında değillerdi.⁵³ Öyle görünüyor ki, bu nazariyeye göre, evrende an-be-an durmaksızın sürüp giden değişim ve dönüşüme oradaki eşya da eşlik etmekte, böylece evrende sistematik bir yenilenme ve başkalaşım söz konusu olmaktadır. İnsanın derin ve yoğun dinî tecrübelerini dile getiren tasavvuf literatürünün paradoksal bir yapıya sahip olması nedeniyle, halk-ı cedîd nazariyesinin mahiyetini dile getiren 'Allah'ın evreni aynı anda var etmesi ve yok etmesi' şeklindeki ifadeleri çok rahat bir şekilde anlamak ve yorumlamak pek kolay gözükmemektedir. Burada sufilerin birbirleriyle kolayca iletişim kurdukları ve birbirlerini çok rahat bir şekilde anladıkları, ancak onların kendi dünyasının dışındakilere karşı oldukça kapalı ve yabancı gözüken adeta bir "özel dil" kullandıkları görülmektedir. Tekrar konuya dönecek olursak, denebilir ki, sufilerin, halk-ı cedîd nazariyesini ortaya koyarken, temel referanslarının Kur'an ve hadisler olduğunda kuşku yoktur. Yukarıda mealini verdiğimiz Kaf Suresinin 15. ayeti ve "Allah her gün yeni bir iştedir" şeklinde ifadesini bulan Rahman suresi'nin 29. ayeti, bize bu nazariyenin temel dayanaklarını vermektedir. Böylece, "yeniden yaratılış nazariyesiyle mutasavvıflar, oldukça zengin ve dinamik bir kâinat anlayışına gitmektedirler."⁵⁴

Evren her an yeniden yaratılıyor ve değişiyorsa, bu değişim sonucunda evren ve içindeki eşya bir öncekinin aynı olmadığına göre, insan bunu niçin algılayamıyor? İbn Arabî, yeniden yaratma kavramının derin anlamını ariflerin dışındaki insanların kesinlikle kavrayamayacaklarını belirtmektedir. Çünkü ancak onlar, "Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini görürler."⁵⁵ Oysa, sufilerin dışındaki insanlar, gözlerinin perdeli olması veya perdenin çok ince ve şeffaf olması nedeniyle evrendeki anlık değişikliklerin farkına varamazlar.⁵⁶ Dolayısıyla sufilere göre, evrendeki ve eşyadaki anlık değişiklikleri fark etmenin ve anlamının tek yolu sufi olmaktan geçmektedir. Nasıl ki, bir ırmaktaki su sürekli akmasına ve değişmesine rağmen, hep aynı kalıyormuş izlenimi veriyorsa, bu evrenin de tıpkı bir ırmak gibi değiştiği ve dönüştüğü fark edilmemektedir. Bütün bu değişim ve dönüşümler, Allah'ın yaratma fi-

⁴⁷ İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem, s. 150 vd. İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem'de tecelliye şöyle açıklamaktadır: "Allah'ın iki türlü tecellisi vardır. Bunlar da gayb ve şehadet âlemlerinden gelen tecellilerdir. Gaybî tecelli ile kalbin kendisinde mevcut istidadını verir. Bu tecelli hakikatî gayb âlemine ait bulunan zafî tecellidir...gaybî tecelli Hak'ın kendi nefisinden haber verdiği hüviyettir. Bu zafî tecelli ebediyen Hak'dan eksilmez. Şu hale göre, kalb için bu istidat hasıl olunca Hak ona şüddüde tecelli ile görünür. Aynı zamanda kalb de kendisine gelen tecelli suretinde zahir olur." İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem, s. 150-151. Tecelli ve türleri hakkında geniş bilgi ve açıklama için bkz. İzutsu, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, s. 207-214.

⁴⁸ İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem, s. 160-161.

⁴⁹ Halk-ı cedîd nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem, s. 148-161.

⁵⁰ İzutsu, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, s. 275.

⁵¹ bkz. Affifi, a. g. e., s. 51, 140.

⁵² Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem, s. 210-217.

⁵³ İzutsu, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, s. 281-283.

⁵⁴ Bayraktar, a. g. e., s. 80.

⁵⁵ İbn Arabî, Füsûsü'l-Hikem, s. 160.

⁵⁶ İzutsu, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, s. 277.

ilinin, her an bir işte oluşunun topyekûn ve doğal bir sonucudur. Bu nazariyenin mahiyetine bakıldığında, orada çok evrenler fikrinin mistik ve dinsel motiflerle süslenerek içselleştirildiğini görmekteyiz. Bu nedenle, halk-ı cedid nazariyesinin, büyük ölçüde kendine özgü ve orijinal bir öğreti olduğunu söylemek mümkündür. Bu öğretiyi, ister evrenin birliği isterse çokluğu şeklinde yorumlayalım, onun evrenin ve içindeki varlıkların yaratılışı hakkında yeni ve farklı bir yaklaşım olduğunda şüphe yoktur. Son çözümlemede, halk-ı cedid nazariyesinin tek algılanma ve yorumlanma biçimi, elbette ki, tek bir evrenin varlığı değildir; nasıl yorumlanırsa yorumlansın, onu çok sayıda evrenin varlığı şeklinde anlamak ve yorumlamak da imkân dâhilindedir. Dolayısıyla bu nazariyeye göre, "Hakk'ın her nefesiyle yepyeni bir âlem yaratılmış olmaktadır."⁵⁷

d. Çok evrenler Tezinin Açıkça Savunulması: Belki muhtevası pek de düşünülmeden "On sekiz bin âlem", "Yüz bin âlem" ve "Üç yüz atmış bin âlem" gibi tabirlerin dinî içerikli günlük konuşmalarda ve sözlerde zaman zaman kullanıldığını biliyoruz. Sufiler arasında öteden beri, Hz. Muhammed'in yüceliğini ve değerini ortaya koymak,⁵⁸ bazı tasavvufi eserlerde de evrenin genişliğini ifade etmek amacıyla bu tabirler kullanıla gelmiştir.⁵⁹ Öyle görünüyor ki, söz konusu tabirler, İslami literatüre girmiş ve orada meşru bir zemin bulmuştur. Bunlar daha çok 'on sekiz bin âlemin peygamberi' veya 'yüz bin âlemin peygamberi' şeklinde kullanılmıştır. Yine bu tabirler, kimi sufilerce çok sayıda varlık türü veya mertebesi şeklinde yorumlanırken, kimileri de onları evrenin büyüklüğünü ve genişliğini ifade etmek için kullanmıştır. Dolayısıyla sufilerin çoğu, söz konusu tabirleri mecazi anlamda ele almış ve onlardan hareketle çok sayıda evrenin varlığı fikrini çıkarmıştır.⁶⁰ Ancak bazı mutasavvıflar, "hakiki manada bizim kâinatımızdan ve bizim dünyamızdan başka kâinatların ve dünyaların olduğunu kabul etmişlerdir. Böylece tek kâinat değil, çok kâinatın varolduğuna işaret etmişlerdir. Dolayısıyla bir değil, birden fazla güneş sisteminin ve galaksinin uzayı doldurduğunu öngörmüşlerdir."⁶¹ Görüldüğü gibi, sufilerin bir kısmı, gerçek anlamda bizim evrenimize benzeyen bir çok evrenin varlığını kabul etmiş, dolayısıyla çok evrenlerin varlığı fikri, tasavvufi çev-

relerde belli ölçüde de olsa kabul görmüştür. Görebildiğimiz kadarıyla, evrenin çokluğunu kabul etmeyen sufiler ve İslam âlimleri, başka evrenlerin varlığı gibi bir fikri, en azından bazı sufilerin savunduğu şekliyle savunmamıştır.

3. Çağdaş İslam Düşüncesinde Çok Evrenler Tezi

Klasik İslam düşünürlerinin yukarıda geçen ayetler ve bunlarda yer alan bazı temel kavramlardan hareketle tecrübe ettiğimiz evrenin dışında başka evrenlerin olduğu sonucuna ulaşp ulaşmadıkları merak edilebilir. Görebildiğimiz kadarıyla, genel olarak bu âlimlerde çok evrenler fikrinin olmamasının temel nedeni, uzun bir döneme damgasını vurmuş olan Batlamyus astronomi kültürüdür.⁶² Belki, bir başka neden de, bu meselenin bir modern bilim ve yirminci yüzyıl fenomeni olmasıdır, diyebiliriz.⁶³

Talak Sure'sinin 12.ayetinde "yedi gök" tabiriyle birlikte kullanılan "yerden de mislini" ifadesinde yer alan "yedi yer" terkihi de başka evrenlerin varolma ihtimali doğrultusunda değerlendirebileceğimiz bir terkip olarak karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla yedi gök ve yedi yer sözcükleri birlikte ve bütünsel olarak düşünüldüğünde, daha anlamlı ve açık hale gelmektedir. Nitekim, müfessirlerin çoğunluğuna göre "Yedi gök olduğu gibi yedi yer de vardır. Her birinin arasında yer ve gök arası kadar bir mesafe ve her arzda Allah'ın mahlukatından yaratıklar vardır."⁶⁴ Klasik İslam düşünürlerinin çoğunluğu tarafından kabul gören bu anlayışı, çok açık ve net olmamakla birlikte, belki çok evrenler fikrinin İslam düşüncesinde varlığını gösteren tarihi bir temel olarak görmek de mümkün olabilir.

Çağdaş İslam düşüncesinde çok evrenler görüşünü çok açık bir biçimde savunanlar vardır. Bu düşünürlerden birisi olan Mehmet Bayrakdar, bazı ayet ve hadislere dayanarak evrenlerin sayısının yedi veya daha fazla olabileceğini, bir anlamda çok sayıda evrenin olabileceğini belirtmektedir. "Bizim anlayışımıza göre, gerek Kur'an-ı Kerim'de ve gerekse hadislerde mutasavvıfların ve bilimcilerin bu görüşlerini destekleyen işaretler vardır."⁶⁵ Yine, o, yukarıda verilen yedi gök ve yedi yer tabirlerini içinde barındıran hadis ve ayetlerden hareketle şöyle bir sonuca ulaşabileceğimizi sa-

⁵⁷ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, s. 284.

⁵⁸ bkz. Bayrakdar, a. g. e., s. 83.

⁵⁹ Uludağ, a. g. m., s. 361.

⁶⁰ Bayrakdar, a. g. e., s. 83.

⁶¹ Bayrakdar, tasavvufta evrenin çokluğunu kabul eden bazı sufilerin bulunduğunu dile getirmekle birlikte, böyle bir yaklaşımın kimler tarafından savunulduğuna ilişkin isim ve kaynak vermemekte; konu hakkında sadece birkaç ayet meali ve hadis vermekle yetinmektedir. bkz. Bayrakdar, a. g. e., s. 84-85. Fakat hemen belirtelim ki, sufilerin Kur'an ve Sünnet dışında elbette etkilendikleri ve düşüncelerini şekillendiren sezgi (ilham) ve rüya gibi başka referansları da vardır. Geniş bilgi için bkz. Kara, Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay., İstanbul 1990, s. 145, 147.

⁶² Bayrakdar, a. g. e., s. 84; Batlamyus'un geliştirdiği evren modeli, on yedinci yüzyıla kadar, -yani tam on altı asır boyunca- tartışmasız tek model olarak kabul edilmiştir. Bu modele en büyük darbe on yedinci yüzyılda Galileo tarafından vurulmuştur; Batlamyus'un kozmoloji öğretisinin etkisi ancak bundan sonra kırılabilmiştir. bkz. Hawking, Stephen W., "The Edge of Spacetime," The New Physics, ed. Paul Davies, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 61-62. Bu durum, Batlamyus'un kozmoloji öğretisinin etkisinin ne kadar güçlü olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

⁶³ Alan Wolf, a. g. e., s. 20.

⁶⁴ Elmalılı, a. g. e., VIII, s. 127.

⁶⁵ Bayrakdar'ın bahsettiği ayet ve hadisleri yukarıda vermiştik. bkz. Bayrakdar, a. g. e., s. 84.

vunur: "Gerek ayette ve gerekse hadiste geçen 'yedi gök' ve 'yedi yer' tabirleri, bize uzayda açıkça birden fazla dünya ve göğün olduğunu göstermektedir. Bu yedi veya daha fazla sayıda da olabilir."⁶⁶ Yine, "Yedi gök" tabiri bağlamında, Mülk Suresi'nin 3. ve 4. ayetlerinin yorumlarından birinde Hüseyin Atay, çok evrenlerin varlığından ve insanoğlunun buralara gitme ihtimalinden bahsetmektedir. Nitekim, o, Mülk suresinin 3. ve 4. ayetlerini referans göstererek bu konuda şu açıklamayı yapar: "buna göre insanoğlu diğer galaksilere de gitme emrini almış olur ve bu ayet oralara gitmenin imkânına ve ihtimaline işaret kabul edilebilir."⁶⁷ Başka bir deyişle, "Yedi sayısının sınırlayıcı bir sayı olmayıp çokluk ifade ettiğini ... savunanlara göre ... göklerin yediden çok olmasını hesaba katmak gerekiyor... Arapça bu yedi sayısı ile 'tıbak' kelimesinin beraberce kullanılmasından yedigenli bir prizma ve dolayısıyla yedi buutlu bir kâinat olamaz mı?"⁶⁸ Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes hakkında bilimsel araştırmalarıyla tanınan Fransız tıp doktoru Maurice Bucaille de, bazı ayetlerden hareketle çok evrenler yorumunu çıkarmanın mümkün olduğunu savunur; dahası o, bu konuda bir adım daha atarak bu evrenlerin tıpkı içinde yaşadığımız evren gibi yaşama elverişli olduğunu da ileri sürmektedir.⁶⁹ Cafer Sadık Yaran da çok evrenler teziyle teistik düşüncenin bir arada bulunabileceğini, bu tezi varsaymanın bizi ille de ateizme götürmeyeceğini dile getiren düşünürlerden birisidir. Nitekim, ona göre, "burada belki daha belirgin olan hatalı tutum, çok evrenler olabileceğini varsaymak değil, ... ateistik sonuca ulaşma gayretidir."⁷⁰ Yaran, Fatiha Suresi'nin "Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur." şeklindeki ifadesini bulan birinci ayetini Müslümanların günde birçok kez okuduğunu ve ayette Tanrı ile âlemler sözcüğünün bir arada kullanıldığını hatırlatarak, çok evrenler düşüncesinin İslam düşüncesine, özellikle de Kur'an'a yabancı olmadığını vurgulamaktadır.⁷¹ Bütün bunlar, çok evrenler görüşünün İslam düşüncesinde varlığını veya bu düşünce ile pek ala uyumlu olabileceğini göstermektedir.

Nasıl ki, "Tabiat... içinde çatlakları olmayan, düzenli, uyumlu, sağlam ve insicamlı tek bir bütün."⁷²

ise, genel olarak İslam düşüncesinde öngörülen öteki evrenler de aynı şekilde düzenli ve uyumlu olsa gerektir. Yine, nasıl ki, "Tabiat, Allah'ın köklü bir şekilde yerleştirdiği kendi kanunları sayesinde işler"se⁷³, diğer evrenler de aynı şekilde Allah'ın kanunları sayesinde varlığını sürdürmektedir. Bu evrenin varlığı, tabii olduğu yasalar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hassas denge, şüphesiz ki, öteki evrenlerin mahiyetini anlama ve yorumlama konusunda neredeyse elimizde mevcut olan tek kistastır, diyebiliriz. O bakımdan, bu evrende varolan bir çok şeyin, belki aynısı olmasa bile, öteki evrenlerde bir benzerinin olabileceği hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Dolayısıyla öteki evrenleri anlamamız, yorumlamamız ve değerlendirmemiz önemli ölçüde bu evreni anlamaya bağlıdır.

Acaba İslam düşüncesindeki çok evrenler fikri, modern bilimdeki çok evren tezlerinden daha çok hangisine benzemektedir? Genel olarak, bunlar arasında ne gibi benzerlik ve farklılıklar vardır? Burada İslam düşüncesinde ve modern bilimde öngörülen çok evrenler fikrinin en önemli ortak karakteristiği, sadece bu evrenin değil, aynı zamanda çok sayıda evrenin var olduğu gerçeğidir. Ortaya konuluş gerekçeleri ve bazı temel ateistik argümanları dikkate alındığında, İslam düşüncesindeki çok evren öğretisinin, daha çok modern bilimdeki çok evren tezlerinden kuantum mekaniğinin çok evrenler yorumuyla bir benzerlik ve bir uyum içinde olduğu görülür. İslam düşüncesindeki çok evrenler tablosu, içindeki canlılarla özellikle de insanla, hepsinden önemlisi de Allah'la bütünleşen ve bunlarla çok sıkı bir bağlantı içinde olan bir tablodur. Burada evren veya evrenlere, insanın ahlaki değerlerini gerçekleştirebileceği metafizik bir alan olarak bakılmaktadır. Oysa modern bilim bize çok daha farklı bir evren/evrenler tablosu çizerek bunların tabii olduğu temel ilkeleri açıklarken metafizik verileri kesinlikle dikkate almaz; aksine bilim, önemli ölçüde evreni/evrenleri ve içindeki temel yasaları Tanrı'dan ve insandan soyutlayarak ele almaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla müspet bilim yapısı, konusu, amacı ve yöntemi gereği evreni/evrenleri ve içindeki olguları araştırırken hiçbir zaman metafizik verilere baş vurmaz. O halde, İslam düşüncesi evreni/evrenleri fiziksel yanı olmakla birlikte, daha çok dinî ve metafiziksel bir fenomen olarak görürken, bilim ise onlara daha çok fiziksel bir olgu olarak bakmaktadır. İslam düşüncesinin evren anlayışı daha çok metafiziksel bir temele otururken, modern

Fecr Yay., Ankara 1987, s. 44.

⁷³ Rahman, a. g. e., s. 44.

⁷⁴ Ancak son yıllarda bütünüyle metafizik bağlamda olmasa bile, modern bilimde insan-evren ilişkisi ele alınmaya başlanmış ve evreni insandan bağımsız bir şekilde ele almanın doğru olmadığı noktasında önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan en önemli bilimsel gelişmelerden birisi insanı ilke'dir. Geniş bilgi için bkz. Carter, Brand., "Large Number Coincidences and The Anthropic Principle in Cosmology", ed., J. Leslie, *Philosophical Cosmology and Philosophy*, Macmillan, New York 1990, s. 125-133.

⁶⁶ Bayrakdar, a. g. e., s. 84.

⁶⁷ Atay, a. g. m., s. 17.

⁶⁸ Atay, a. g. m., s. 16-17.

⁶⁹ Bucaille'in bu konuda referans olarak kabul ettiği ayetlerden bazıları, Bakara, 2/99; Mü'minün, 23/17; Mülk, 67/3; Nebe, 78/12. bkz. Bucaille, Maurice, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, (trc. M. Ali Sönmez), D. İ. B. Yay., Ankara 1991, s. 227-37; Ayrıca çok evrenler tezinin teistik yorumu hakkında geniş bilgi için bkz. Collins, a. g. m., s. 130-145.

⁷⁰ Yaran, Cafer Sadık, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", O.M.Ü.İ.F.D., Sayı: 10, Samsun 1998, s. 136.

⁷¹ Yaran, Cafer Sadık, *Islamic Thought on the Existence of God: With Contributions from Contemporary Western Philosophy of Religion*, D.C.: CRVP, Washington, 2003, s. 75.

⁷² Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, (trc. Alparslan Açıkgöç),

bilimin evreni/evrenleri fiziksel bir temele oturmaktadır. Buna göre, çok evrenler tezinin hem fiziksel hem de metafiziksel temeli, dolayısıyla ikisinin sentezi, çok evrenlerin varlığı hakkında bize çok daha güçlü bir gereğe ve güven vermektedir.

Ancak çok evrenler tezinin, evrendeki hassas düzeni, daha önce açıklandığı gibi, Tanrıyı dışlamak için rastlantısallık ve gözlemcinin seçiciliği gibi başka kısıtlarla açıklanmaya kalkıldığında, elbette ki, bu haliyle bu tezin İslam düşüncesinde kabul görmesi mümkün değildir. Nitekim, Fazlur Rahman'ın haklı olarak dile getirdiği gibi, "Kur'an hükümleri aynı zamanda devir anlayışına bina edilen kâinat (cyclic universe) inancını da kökünden yok etmektedir. Zira bu anlayış bir çok –özellikle Yunan- düşünürlerle ve bazı modern astronomicilere her ne kadar cazip gelse de aslında belli bir gaye ile yaratılmış olmaya ters düşmektedir."⁷⁵ İslam düşüncesi açısından, çok evrenler tezinde asıl problem olan şey, evrenlerin çokluğundan ziyade, bu çokluğa dayalı olarak ileri sürülen ateistik yaklaşımdır. Sağ duyu, dinî ve bilimsel temele dayalı olarak ifade edecek olursak, "Evrenin sadece şimdiki hâli değil, bilinen her anı, rastgelelik ihtimalini çok zayıf gösterecek bir nizam ve intizam sergilemektedir."⁷⁶ Nitekim, Kur'an'da bu hususa değinen ayetlerden biri şöyledir: "Rahman'ın yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın. Gözünü bir çevir bak, bir çatlak görebilir misin? Bir aksaklık bulmak için gözünü tekrar tekrar çevir bak; ama göz umduğunu bulamayıp bitkin ve yorgun düşer."⁷⁷ Buna göre, evrendeki olağanüstü hassas denge

ve düzenin çok evrenler tezine dayalı rastlantısal açıklamasının İslam düşüncesinde kesinlikle yeri yoktur. Bu tezin İslam düşüncesindeki meşruiyeti ve kabul edilebilirliği ancak olup bitenleri, ilim, irade ve kudret sahibi bir varlığı hesaba katmakla mümkün olabilir. Bu anlamda, çok evrenlerin varlığı fikrinin, belli ölçüde de olsa, İslam düşüncesinde kendisine meşru, kabul edilebilir ve birikimsel bir arka plan bulduğu söylenebilir.

Sonuç

Sonuç olarak, bazı sufiler ve düşünürler hariç, çok evrenler tezine veya buna yakın olabilecek bir düşünceye İslam düşüncesi tarihinde ortaya çıkmış olan bir çok düşünce ve disiplin içinde açıkça yer verilmemiştir. Ancak çok evrenler tezinin altyapısını ve tarihi arka planını besleyen özellikle Kur'an-ı Kerim'den ve tasavvufan gelen ciddiye alınabilecek epeyce verinin olması yanında bazı düşünürlerin bu meseleye olumlu yaklaşımı, bu tezin en azından İslam düşüncesine yabancı olmadığını orada onun izlerinin ve motivlerinin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde, çok evrenler tezinin meşru bir zemin bulabilmesi, bu görüşün tek açıklama şeklinin ateizm olmadığını; bunun pekala teistik doğrultuda da yorumlanabileceğini göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Son çözümlemede, İslam düşüncesinde çok evrenler fikrinin motivleri olmakla birlikte, modern bilimde savunulduğu şekliyle ve anlamıyla onun İslam düşüncesinde varlığından söz etmek mümkün değildir.

⁷⁵ Rahman, a. g. e., s. 53.

⁷⁶ Yaran, Cafer Sadık, Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları, Araştırma Yay., Ankara 2002, s. 51.

⁷⁷ Mülk, 67/3-4.