islam'da
evrimci yaratılış teorisi
mehmet bayrakdar

Geçen yüzyılın başlarında **Lamarck** ve ikinci yarısında **Darwin,** genelde canlıların kökeni ve evrimi konusunda görüşler ileri sürdüklerinde neredeyse herkes bu görüşlerin insanın düşünce ve bilim tarihinde ilk defa söylendiklerine inanır gibi oldu. Oysa ne öne sürülen teoriler "yeni" şeylerdi ne de politika ve felsefeden büsbütün bağımsız saf bilimsel düşüncelerdi. Geçen yüzyılın Avrupası böyle görüşlere muhtaçtı; sonunda ilerleme inancını pekiştiren evrim teorileri bu sosyal ve politik atmosferde gelişme imkanı buldu. Ancak bu teorilerden hareket edenler çok farklı ve aykırı sonuçlara varmak istiyorlardı, bundan dolayı evrim teorisini alabildiğine kullanma yolunu tuttular.

Bir bilim adamı ve araştırmacı olan **Mehmet Bayrakdar** bu kitabında konunun tarihsel ve politik yanına işaret ettikten sonra benzer düşünce ve teorilerin eski zamanlardan beri İslam bilginleri tarafından ve daha kapsamlı boyutlarda ele alındığını gösteriyor. Şüphesiz her konuya ilgi duyan müslüman bilginler ve araştırıcılar canlıların kökeni ve evrim konusuna da ilgi duyacaklardı. Nitekim Bayrakdar, **Nazzam, Cahız, İhvan-ı Safa, İbn Miskeveyh, Biruni, İbnü'l-Heysem, İbn Tufeyl, Hazini, İbn Haldun, Kazvini** ve **Kınalızade Ali Efendi** gibi müslüman bilginlerin bu konuyu enine boyuna araştırdıklarını anlatıyor.

Kitap bir kültür mirasının olanca zenginliğini ortaya koyması bakımından da ayrıca önemlidir.

insan yayınları

alan 528 38 74

islam'da
evrimci yaratılış teorisi
mehmet bayrakdar



Mehmet Bayrakdar, Beyşehir-Bayafşar köyünde 1952 yılında doğdu. İlkokulu köyünde, Ortaokul ve Liseyi Beyşehir'de bitirdikten sonra, A.Ü. İlahiyat Fakültesinden 1973'de mezun oldu. Aynı yıl Sorbonne Üniversitesinde doktora yapmaya başladı ve 1978'de Felsefe Doktoru ünvanını aldı.
1979'da A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi kürsüsünde akademik hayata atılan Bayrakdar, 1985'de doçent oldu, halen aynı fakültede vazife yapmaktadır. Burada, 1980-1984 yılları arasında Londra Üniversitesinde araştırıcı olarak çalıştı, 1986 öğretim yılında Georgetown Üniversitesinde misafir öğretim üyesi sıfatıyla ders verdi ve 1985'den buyana da ODTÜ Felsefe Bölümünde ek görevli olarak ders vermektedir.
Bayrakdar'ın Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Arabça çok sayıda makaleleri ve eserleri vardır. Makalelerinden bazıları Endonezyaca, Farsça ve çeşitli yerel Afrika dillerine çevrilmiştir. Basılmış eserleri :
Du Coeur A Toi, Paris, 1979.
İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara, 1985.
İslam İbadet Fenomenolojisi, Ankara, 1987.
The Islamic Roots of Modern Science, baskıda, Londra.

İnsan yayınları 37
inceleme - araştırma 19

dizgi, baskı, cilt
acar matbaacılık tesisleri
Tel. : 526 84 42 - 567 98 64
kapak baskısı
orhan ofset
tashih
h. altıntaş - a. yıldız
kapak
alan

insan yayınları
Klodfarer Cd. Kültür Apt.
No. 27/5 Divanyolu - İST.
Tlf. : 528 31 56

İSLAMDA EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİ

Doç. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

insan yayınları
istanbul — 1987

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
GİRİŞ : İslâm'da Evrim Teorisinin
Doğuş Ortamı 25
I. KISIM 37
I. BÖLÜM : İSLÂM'DA EVRİM
TEORİLERİNİN DOĞUŞU 37
Nazzam : Kozmolojik Evrim Teorisi 39
Câhız : Biyolojik Evrim Teorisi 55
Birûnî : Sun'î Seçimle Evrim Teorisi 65
Ihvân us-Safâ : Sosyo-Psikolojik
Evrim Teorileri 81
İbn Tufeyl : Hayat ve İnsanın
Menşei Teorisi 89
Mevlânâ : Özümlemeyle Evrim Teorisi 95
Irâkî : Minerallerin Evrimi Teorisi 98
II. BÖLÜM : BAZI MÜSLÜMAN
EVRİMCİLERİN ESERLERİNDEN
SEÇMELER 103
İbn Miskeveyh Ve Evrim Düşüncesi 105
İbn Haldûn Ve Evrim Düşüncesi 117
Kınalızâde Ali Efendi Ve
Evrim Düşüncesi 139
III. BÖLÜM : İSLÂM'DA EVRİM TEORİSİNİN
DURAKLAMA SEBEBLERİ 149
II. KISIM : 153
I. BÖLÜM : EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN
DOKTRİNAL TANIMI 155
II. BÖLÜM : EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN
LAMARCKİZM VE DARWİNİZM İLE
MUKAYESESİ 173
III. BÖLÜM : EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN
LAMARCKİZM VE DARWİNİZME TESİRİ 181
IV. BÖLÜM : EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN
BİLİMSEL DEĞERİ 195
KAYNAKLAR 205

BAŞLARKEN

Bir bakıma denebilir ki, bu kitabın kaleme alınış gayesi, New York Üniversitesi eski profesörlerinden Draper'in şu tesbitini esas kaynaklara dayanarak isbattan öteye geçmemektedir.

> «Çağımızda yeni olarak doğduğunu zannetmekte olduğumuz bazı fikirleri onların (müslümanların) eserlerinde görmekle bazan hayrete düşmekteyiz. Bu cümledendir ki, canlı varlıkların modern evrim ve gelişim doktrini onların mekteplerinde okutulup öğretiliyordu. Hatta, onlar cansız varlıklarla ve minerallere bile teşmil etmekle, bu doktrini bizden çok daha ileri götürüyorlardı.»
>
> J. W. Draper: History of the Conflict between Religion and Science, New York, 1898, s. 118

ÖNSÖZ

Müslümanların yaratılışı düşünmeleri ne tesadüfî bir zihin çabası ne de boş bir iştir. Yaratılışı düşünmek Müslümanın vasıflarından bir vasıf olduğu gibi, formel olmayan bir çeşit ibadettir de; çünkü Allah şöyle buyurmaktadır: «Onlar ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, Sen münezzehsin. Bizi ateşin azâbından koru, derler.» (Âl-i İmran, 191)

Bazı müslümanlar içinde bulundukları çağların bilimsel gelişmelerini ve felsefî düşüncelerini çok erkenden aşarak, yaratılış konusunda çok ilginç ve orijinal fikirler ortaya atmışlardır. Onların bu fikirleri, işte elinizdeki bu kitabın konusunu teşkil etmektedir.

I — Geçmişe Uzanış:

Bilimsel teorilerin kaderi insanın kaderi gibi çoğu kez karanlıktır. Onların kaderiyle insanın kaderi arasındaki tek fark, bilim tarihi iyi bilindiği takdirde onlarınkinin şüphesiz aydınlanabilir olmasıdır.

Bugün yepyeni ve kadersiz kabul edilen öyle teoriler vardır ki, aslında onlar yüzyıllarca eski ve kökleri mazinin derinliklerinde ve karanlıklarında gömülüdür. Bu tür teoriler, devirlerine göre çok erken doğmuşlardır denebilir. Devirlerindeki hâkim ve genel geçerli dünya görüşünün, yani doğru kabul edilen bilimsel geleneklerin, dinî anlayışların, siyâsî şartların ve felsefi akımların toplamının tesiriyle fazla dallanıp budaklanamamış ve cılız bir hayat sürmek zorunda kalarak kitlelere mal olamamışlardır. Ancak bu eski teoriler, uygun zaman ve zemin bulabildiklerinde, yani kendilerini kabul edebilecek bir dünya görüşü oluştuğunda, kaderin cilvesinden kurtulabilmişler ve yepyeni birer teorilermiş gibi çiçeklenmişlerdir. Bu tür kaderli teorilerden biri de, evrim teorisidir.

1859 yılı Darwin'in «The Origin of Species (Türlerin Menşei)» adlı kitabının yayınlandığı tarihtir. İşte bu tarihten itibarendir ki, bu kitap çerçevesinde sunulan ve genel biyolojik evrim teorisi veya Darwinizm adıyla anılan bir teori yepyeniymiş gibi ortaya çıkıyordu ve birçok kimse tarafından düşünce tarihinde eşsiz bir devrim olarak değerlendirilirken, birçok kimse tarafından da eşsiz bir saçmalık olarak kabul ediliyordu. Fakat, bazı farklar gözönüne alınmazsa, bu teoriyi aslında Lamarck'ın 1809 yılında yayınladığı «La Philosophie Zoologique (Zoolojik Felsefe)» adlı kitapta bulmak mümkündür. Aynı şekilde Lamarck'ın zikredilen bu eseri çerçevesinde sunduğu evrim teorisinin özünü de, Linneaus'un 1735 yılında yayınladığı «Systema Naturae (Tabiat Sistemi)» adını verdiği eserinde görmek pekâlâ mümkündür.

Evrimci sayılabilecek bazı bilim adamlarını zikretmeksizin, zaman içinde geriye doğru ilerlemeye

devam edecek olursak ve sözgelimi yolumuzda bir İbn Haldûn'a, bir Mevlânâ'ya, bir İbn Tufeyl'e, bir Ihvân us-Safâ'ya, bir Birûnî'ye, bir İbn Miskeveyh'e, bir Câhız'a ve nihayet bir Nazzâm'a uğrayacak olursak, bütün bu müslüman düşünür ve bilim adamlarında şu veya bu şekilde bir evrim teorisi olduğunu hayranlıkla görürüz. Özellikle daha Nazzâm, Câhız ve Birûnî'de lamarckizm ve darwinizmden hiç de geri kalmayan sistematik ve tam bir kozmolojik ve biyolojik evrim teorisi olduğu gibi, özellikle de Ihvân us-Safâ ve İbn Miskeveyh ile ilk defa sosyal ve psikolojik evrim teorisinin temelleri atılmıştır. Böylece Darwin'in düşünce tarihinde devrim yaratan bir ilk evrimci değil, ancak son evrimcilerden biri olduğu anlaşılır.

Eğer Darwin'in evrimci fikirleri yepyeniymişcesine kabul görmüşse, bu onların aslında tamamen yepyeni olduğundan değil, fakat onun devrinde, yani XIX. yüzyılın ikinci yarısında, ilk defa kitlelere mal olabilmesinden ve dünya görüşünün bu tür fikirleri büyük çapta kabul ve tartışma konusu edecek kadar değişmiş olmasındandır. Ne müslüman evrimcilerin içinde bulundukları ortam ve dünya görüşü, ne de Darwin'den önceki Batılı evrimcilerin içinde bulundukları ortam ve dünya görüşü henüz onların evrimci fikirlerinin yayılmasına ne bilimsel açıdan ne de felsefi açıdan müsait değildi. Halbuki Darwin, yıllar içinde süregelen her sahadaki daimî değişmelerin zirveye ulaşarak meydana getirdikleri farklı bir dünya görüşü içinde evrimden söz ediyordu. Hatta diyebilirizki, Darwin devri Batı toplumu, hasseten de Anglo-Sakson toplumu, darwinizmin öngöreceği ve kendisini de materyalist ve mekanist olarak karakterize edecek olan bir hayat felsefesini adeta önceden yaşar durumdaydı.

Şöyle ki, herşeyden önce Batı genelde, Rönesans

ve Reform hareketleriyle başlayan kilise ve bilim çatışmasında daima bilimin kiliseye gâlip gelmesi sonucu, dini ve siyâsî laikliğin yanında bilimsel bir laiklik anlayışı kazanmıştı ve artık XIX. yüzyılda kilisenin teolojik bilim anlayışından tamamen kurtulmuştu. Toplum kilisenin uzaktan yakından bilimsel verilerle ilgisi olmayan kararları arkasında değil, salt bilimsel araştırmaların ve teorilerin peşinden koşuyordu. İkinci ve daha da önemli bir husus, Batı sınıf ve hayat kavgası düsturuna dayanan sosyal, siyâsî ve iktisâdî bir hayat tarzı içinde bulunuyordu ki, bu, darwinizmin «Tabiî Seleksiyon» düsturuyla bir aynîyet arz eder. Bu sosyal, siyâsî ve iktisâdî hayat kavgasının karakterlerini, bir yandan Ricardo (1772 - 1823) ve Malthus (1776 - 1834)'un temelleştirdikleri liberal kapitalizm, diğer yandan buna bir alternatif olarak geliştirilen ve öncülüğünü Proudhon (1808 - 1865)'un yaptığı sosyalizm çiziyordu. Birincisi, sosyal, siyâsî ve iktisâdî bakımdan kuvvetlinin zayıfı ezmesini tabiî görerek, dâima kuvvetliye hayat hakkı tanıyor; ikincisi ise, bunun tam tersi bir hayat kavgasını yeğliyor, zayıfın kuvvetliyi ezmesini tabiî görüyordu.

Aynı şekilde Darwin devri bilim anlayışı da darwinizmin kitlelerce benimsenmesine yardım ediyordu. Bilindiği gibi, devrin bilim anlayışı genelde pozitivizm idi. Bu anlayışa göre bilim, tabiat olaylarının «nasıllıklarının», yani sadece nicelik ve niteliklerinin, gözlem ve deneye dayanan tesbitinden ibaretti; bilimin konusu artık bu tür olayların «niçinlikleri», yani sebebleriyle uğraşmak değildi. Bu tür bir bilim anlayışı, katılığına rağmen, deneye dayanmayan fakat sadece çıplak gözleme dayanan darwinizmi bilimsel kabul edebiliyordu. Ayrıca Darwin'in, biyolojik evrim teorisinde Mendel'in «Kalıtım Kanunları»nı kullanması ve onlardan yararlanması da, fi-

kirlerine bilimsellik rengi verdi ve yayılmalarında büyük rol oynadı. İşte bütün bu uygun şartlar darwinizmin kısa zamanda yayılmasına ve kitlelere mal olmasına âmil oldu. Böylece de, evrim teorisinin uzun mazisinden haberdar olmayan kimselere darwinizm yepyeni bir şey gibi geliyordu.

Bilim tarihinde evrim teorisi, yeni görünümlü eski teorilerin tek misâli değildir; bunun az sayılmayacak kadar başka misâlleri vardır. Sözgelimi, Copernicus ve Galileo'ye atfedilen Heliosentrik (Güneş-merkezli) sistem aslında bir Sisamlı Aristarchus, bir Ebû Sa'îd el-Siczî kadar eskidir. Fakat bu bilimsel sistem, Aristo ve Batlamyus'un kozmolojileri ve hassaten mutlak doğru olarak kabul edilen Jeosentrik (Yermerkezli) sistemlerinin etkisiyle, özellikle Galileo'nun bedelini kanıyla ödeyerek yarattığı uygun bir dünya görüşü oluşuncaya kadar kitlelere mal olamamıştı. Bu şekilde Galileo ile kitlelere mal olan bu Heliosentrik sistem, sanki onunla ilk defa ortaya atılmışcasına ona mal edilir oldu.

Bugün hâlâ dünyanın her yerinde lamarckizm, darwinizm ve yeni - darwinizm şeklindeki evrim teorileri üzerine tartışmalar devam ederken, müslüman evrimcilerin de evrim teorilerinin bilinmesi bilim tarihi açısından bir zarûret haline gelmiştir kanaatindeyiz. Müslüman bilim adamlarının ve düşünürlerinin evrim konusu hakkındaki fikirlerini bilmek bize sadece İslâm bilim tarihinin ne kadar zengin ve engin olduğunu göstermeyecek aynı zamanda bugünkü kozmolojik çalışmalara ışık tutabilecek kadar değerli olduklarını da gösterecektir. Çünkü müslüman evrimcilerin fikirleri bazı yönlerden lamarckizm ve darwinizmden daha bilimsel, daha sistematik ve daha tutarlı olduğu gibi, bilimsel gözlemlerin yanında Kur'ân'ın tabiat ve insan tarihiyle ilgili ezelî ger-

çeklerine de dayandıkları için çok daha idealdirler. Bu fikirler sonucu tabiat ve insanın menşei ve oluşumları hakkındaki vardıkları neticeler daha gerçekçi ve yeni ufuklar açıcı nitoliktedirler.

Lamarckizm ve darwinizm gibi evrimci teorilerin fikir kökenleri üzerine tartışmalar başladığı son zamanlarda, bazı araştırıcılar evrim teorisinin kökenlerini bilimsel olmayan ve belgelere dayanmayan bazı varsayımlara dayanarak Thales, Empédocle, Anaximandre gibi Sokrat öncesi filozoflarla Aristo'ya kadar götürmek istemektedirler (1). Meselâ Thales'de evrim teorisi görmek isteyenler, onun: «Her şeyin aslı su'dur» sözüne dayanmaktadırlar. Her ne kadar Thales bu sözüyle her şeyin aslının «Su» olduğunu söylüyorsa da, onun bu sözünde, suyun ne manâda ve nasıl bir «asıl» olduğu hususu belli olmadığı gibi, her şeyin su'dan bir evrim prosesi sonucu mu çıktığını gösterir hiç bir şey yoktur. Sokrat öncesi filozof ve fizikçileri meşgul eden belli başlı meselelerden birinin tabiatın ilk unsurunun ne olduğu-

(1) Anaximandre'ın evrimci sayılması hakkında bakınız: Charles R. Eastman: Le Premier des Précurseurs de Darwin, Extrait de la Revue Scientifique, 24 Juin 1905, ss. 10-11; Anaximandre'la birlikte Empédocle ve Thales gibi Sokrat öncesi filozoflar ve St. Grégoire de Nysse, St. Augustin gibi Kilise Babalarının evrimci sayılmaları hakkında bakınız: J. Carles: Le Transformisme, Que Sais - Je serisi, No: 503, PUF., Paris, 1970, s. 10 vd.; J. Rostand: L'Evolution des Espéces, L'Histoire des Idées Transformistes, Hachette, Paris, 1932, ss. 7-17; Aristo'nun evrimci sayılma hakkında bakınız: Evolutionnisme, G. Larousse, c. IV., ss. 833-834, T. Duralı: Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, 1984, ss. 300-305.

nun araştırılması olduğunu düşündüğümüz zaman, Thales'in bu sözüyle ne kasdettiği kendiliğinden açığa çıkmaktadır zannederim. Thales, bu sözüyle suyun tabiatın asli unsuru olduğunu vurgulamaktan başka bir şey kasdetmemiş olsa gerektir. Aynı şekilde Anaximandre'ın: «İnsan balıktan çıkmıştır» sözüyle, yine ona atfedilen hayvanların sudan çıktığı görüşü de, onun bir evrimci düşünür olarak niteleneceğine dayanak gösterilmiştir. Anaximandre'ın eski mitolojilerden aldığı bilinen yukarıdaki sözünden onun gerçek manâda bir evrimci olabileceğini çıkarmak pek güç olsa gerektir.

Diğer taraftan bazı araştırıcıları, Aristo'nun «Değişme veya Oluş»la ilgili felsefi teorisiyle hayvanların sınıflandırılması hakkındaki görüşü onun bir evrimci varsayılmasına itmiştir. Bilindiği gibi Aristo, İyonyalı filozoflarla ve Eflatun'u müteakiben, tabiatı, yani onun tâbiriyle «Ay Altı Âlemi»ni oluş ve yokoluşun konusu kabul ederek bu âlemde silsilevî bir değişme olduğunu savunur. Değişim, potansiyellik (bi'l-kuvve) den aktüellik (bi'l-fiil) e doğru bir hareketliliktir. Velev ki, bu hareketlilik ve değişme varlıkta büyüme ve gelişmeyi öngörse bile, asla bir evrim prosesi değildir. Bu sebeple, Aristo'nun bu ontolojik değişme teorisine dayanarak onu evrimci kabul etmek isteyenlere karşı, Callingwood haklı olarak şöyle der: «İyonyalılar ve Eflâtun için olduğu gibi Aristo için de, Tabiat dünyası, kendi kendine hareket eden bir dünyadır... Böyle bir tabiat, hareket, büyüme ve değişmeden ibarettir. Bu hareket, bir gelişmedir; değişme, içinde herbiri kendisinden sonrakinin potansiyeli olarak bulunduğu a, b, y,... şekilleri alması tarzında vukubulmaktadır. Fakat bu, bizim evrim olarak adlandırdığımız şey değildir; çünkü Aristo'ya göre değişmenin çeşitleri ve yapısı, Tabiat dünyasında ezeli bir tekrar olarak görünür ve

çeklerine de dayandıkları için çok daha idealdirler. Bu fikirler sonucu tabiat ve insanın menşei ve oluşumları hakkındaki vardıkları neticeler daha gerçekçi ve yeni ufuklar açıcı nitelikledirler.

Lamarckizm ve darwinizm gibi evrimci teorilerin fikir kökenleri üzerine tartışmalar başladığı son zamanlarda, bazı araştırıcılar evrim teorisinin kökenlerini bilimsel olmayan ve belgelere dayanmayan bazı varsayımlara dayanarak Thales, Empédocle, Anaximandre gibi Sokrat öncesi filozoflarla Aristo'ya kadar götürmek istemektedirler (1). Meselâ Thales'de evrim teorisi görmek isteyenler, onun: «Her şeyin aslı su'dur» sözüne dayanmaktadırlar. Her ne kadar Thales bu sözüyle her şeyin aslının «Su» olduğunu söylüyorsa da, onun bu sözünde, suyun ne manâda ve nasıl bir «asıl» olduğu hususu belli olmadığı gibi, her şeyin su'dan bir evrim prosesi sonucu mu çıktığını gösterir hiç bir şey yoktur. Sokrat öncesi filozof ve fizikçileri meşgul eden belli başlı meselelerden birinin tabiatın ilk unsurunun ne olduğu-

(1) Anaximandre'ın evrimci sayılması hakkında bakınız: Charles R. Eastman: Le Premier des Précurseurs de Darwin, Extrait de la Revue Scientifique, 24 Juin 1905, ss. 10-11; Anaximandre'la birlikte Empédocle ve Thales gibi Sokrat öncesi filozoflar ve St. Grégoire de Nysse, St. Augustin gibi Kilise Babalarının evrimci sayılmaları hakkında bakınız: J. Carles: Le Transformisme, Que Sais - Je serisi, No: 502, PUF., Paris, 1970, s. 10 vd.; J. Rostand: L'Evolution des Espèces, L'Histoire des Idées Transformistes, Hachette, Paris, 1932, ss. 7-17; Aristo'nun evrimci sayılma hakkında bakınız: Evolutionnisme, G. Larousse, c. IV., ss. 833-834, T. Duralı: Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, 1984, ss. 300-305.

nun araştırılması olduğunu düşündüğümüz zaman, Thales'in bu sözüyle ne kasdettiği kendiliğinden açığa çıkmaktadır zannederim. Thales, bu sözüyle suyun tabiatın aslî unsuru olduğunu vurgulamaktan başka bir şey kasdetmemiş olsa gerektir. Aynı şekilde Anaximandre'ın: «İnsan balıktan çıkmıştır» sözüyle, yine ona atfedilen hayvanların sudan çıktığı görüşü de, onun bir evrimci düşünür olarak niteleneceğine dayanak gösterilmiştir. Anaximandre'ın eski mitolojilerden aldığı bilinen yukarıdaki sözünden onun gerçek manâda bir evrimci olabileceğini çıkarmak pek güç olsa gerektir.

Diğer taraftan bazı araştırıcıları, Aristo'nun «Değişme veya Oluş»la ilgili felsefi teorisiyle hayvanların sınıflandırılması hakkındaki görüşü onun bir evrimci varsayılmasına itmiştir. Bilindiği gibi Aristo, İyonyalı filozoflarla ve Eflatun'u müteakiben, tabiatı, yani onun tâbiriyle «Ay Altı Âlemi»ni oluş ve yokoluşun konusu kabul ederek bu âlemde silsilevî bir değişme olduğunu savunur. Değişim, potansiyellik (bi'l-kuvve) den aktüellik (bi'l-fiil) e doğru bir hareketliliktir. Velev ki, bu hareketlilik ve değişme varlıkta büyüme ve gelişmeyi öngörse bile, asla bir evrim prosesi değildir. Bu sebeple, Aristo'nun bu ontolojik değişme teorisine dayanarak onu evrimci kabul etmek isteyenlere karşı, Callingwood haklı olarak şöyle der: «İyonyalılar ve Eflâtun için olduğu gibi Aristo için de, Tabiat dünyası, kendi kendine hareket eden bir dünyadır... Böyle bir tabiat, hareket, büyüme ve değişmeden ibarettir. Bu hareket, bir gelişmedir; değişme, içinde herbiri kendisinden sonrakinin potansiyeli olarak bulunduğu a, b, y,... şekilleri alması tarzında vukubulmaktadır. Fakat bu, bizim evrim olarak adlandırdığımız şey değildir; çünkü Aristo'ya göre değişmenin çeşitleri ve yapısı, Tabiat dünyasında ezeli bir tekrar olarak görünür ve

bu tekrarın içerikleri birbirleriyle zamansal değil mantıkî olarak bağlıdırlar.» (2)

Aristo başta «Historia animalium» gibi kesinlikle kendisine ait olduğu kanıtlanmamış bazı eserlerinde canlıların sınıflaması ve onların derecelenmelerinden (scala naturae), hayvanların üremelerinden, çocuğun embriyolojik gelişiminden bahseder. Fakat sözkonusu eser gerçekten Aristo'ya ait olsa bile, onun bütün bu fikirleri bize ne türlerin orijinini açıklar ne de evrimlerini.

Hatta Clagett'ın dediğine bakılırsa, canlıların evrimci tabiatı hakkında spekülâtif tahminin kendisine atfedildiği Anaximandre'ın düşüncesi Aristo tarafından reddedilmiştir (3). Gerçekten Aristo evrimci bir düşünür olsaydı, herhalde Anaximandre varolduğu zannedilen evrimi reddetmezdi. Bizce ne Sokrat öncesi filozoflarda, ne Eflâtun'da, ne de Aristo'da şöyle veya böyle bir evrim teorisinin kökenlerini bulmak mümkün değildir.

Kelimenin tam ve modern manâsında bir evrim fikri ilk defa Nazzâm (öl. 835 veya 845) tarafından ortaya atılmıştır. Evrimci fikirleriyle Nazzâm, kâinatın oluşumu ve varlık türlerinin menşe'lerini açıklamıştır. Bunun için onun evrim teorisi genel karakterleri itibariyle kozmolojik bir evrim teorisidir. Nazzâm'ın meşhur talebesi ve ilk müslüman zoologlardan olan Câhız (776 - 869), hocasının evrimci fikirlerinden hareketle, canlılar âlemi, özellikle hayvanlar âlemi hakkında yaptığı özel incelemelerine dayanarak canlıların evrimiyle ilgili çok ilginç fikirler ileri sürmüştür. Bu bakımdan Câhız'a genel ve sistema-

(2) R.C. Collingwood: The Idea of Nature, Oxford, 1954 s. 82.

(3) M. Clagett: Greek Science in Antiquity, Collier Books, New York, 1970, s. 53.

tik biyolojik evrim teorisinin ilk kurucusu olarak bakabiliriz (4). Aralarında bazı farklar olmasına rağmen, Câhız'ın biyolojik evrim teorisi birçok yönden darwinizme benzer.

Nazzâm ve Câhız'dan sonra, önemli müslüman evrimciler XI. yüzyılın başında ortaya çıkmışlardır. Bunlar, Ihvân us-Safâ (kuruluş 983'lerde), İbn Miskeveyh (970 - 1035), Birûnî (973 - 1051) ve İbnü'l-Heysem (965 - 1039)'dir. İbn Miskeveyh ve Ihvân us-Safâ'larla İslâm kültüründeki evrimci düşünce saha ve konu bakımından en geniş hududlara ulaşırken, Birûnî ile de en zirve noktasına çıkmıştır. İbn Miskeveyh insanın rûhen ve zihnen evrimleştiğine ilk defa dikkat çekerek bir çeşit psikolojik evrimden bahsederken, Ihvân us-Safâ'da cemiyetlerin sosyal evriminden söz etmiştir. Birûnî, sadece Sun'i Seçim (Artificial Selection) yoluyla canlıların evrimini savunarak genel biyolojik evrim teorisine bir katkıda bulunmadı, aynı zamanda jeolojik ve kimyasal evrimlerden de söz etmiştir.

Daha sonraki yüzyıllarda evrim teorisini benimseyen bazı müslüman düşünür ve bilim adamları ortaya çıkmışsa da, İbn Tufeyl ve Mevlânâ gibi kimseler dışta bırakılacak olursa, onların İslâm kültüründeki evrim teorisi geleneğine katkıları olmamıştır; eskilerin görüşlerini az çok farklarla tekrar etme yoluna gitmişlerdir. Meşhur fizikçi Hâzini (1103 - 1180) ve meşhur filozof ve tabib İbn Tufeyl (1100 - 1183) XII. yüzyılın evrimcileri arasındadırlar. Özellikle İbn Tufeyl'in evrimci düşüncede önemli bir yeri vardır; zira genelde evrim teorisi çerçevesinde ele alabile-

(4) M. Bayrakdar: Al-Jahiz and the Rise of Biological Evolutionism, The Islamic Quarterly, c. XXVII, No. 3, London, 1983, ss. 149-155.

ceğimiz Tabii Varoluş (Spantaneous) teorisinden ilk bahsedendir.

İbnü'l-Arabî (1165 - 1240) ve Mevlânâ (1207 - 1273) gibi mutasavvıflar, Nasiru'd-Din Tûsî (1201 - 1274) gibi filozoflar, Irâkî gibi kimyacılar, Kazvinî (1203 - 1283) gibi kozmoğrafyacılar da XIII. yüzyılın önemli evrimcileri olarak zikredilebilirler. Bunlardan özellikle Mevlânâ Özümleme yoluyla canlı ve cansızların evriminden ilk defa söz etmiş olmakla dikkat çekicidir.

XIV. yüzyılda evrimden bahseden düşünürler arasında, mutasavvıflardan Şebistârî (1250 - 1321) ve İbn Türka el-İsfahânî'yi, tarihçi ve sosyologlardan İbn Haldûn (1332 - 1406)'u görüyoruz. Meşhur Osmanlı ahlâkçısı Kınalızâde Ali Efendi (1510 - 1572) ve meşhur İranlı filozof Molla Sadra Şirâzî (1510 - 1640) ise XVI. yüzyıldaki evrimci görüşü benimseyenler arasındadırlar. Abdülkadir Bîdil (öl. 1715) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703 - 1772) XVIII. yüzyılda ve nihayet Muhammed İkbâl (1873 - 1938) XX. yüzyılda, daha çok mutasavvıfların anladığı manâda gelenekçi bir evrim teorisi taraftarı görünmektedirler.

Buraya kadar söylediklerimizden anlaşılacağı ve ileride de göreceğimiz gibi, gerçek manâda bir evrim düşüncesi ilk defa IX. yüzyılda İslâm kültüründe doğmuş ve müteakip yıllarda geliştirilerek çeşitli şekiller almıştır. Hatta, ilerde göreceğimiz gibi, Batı kültüründe evrimci düşüncenin doğuşunun sebebi de, İslâm kültüründeki bu evrim düşüncesidir.

II — İslâm Kültüründe Darwinizm :

Darwinizm, XIX. yüzyılın ortalarına doğru tesirini İslâm ülkelerinde göstermeye başladı. Birçok İslâm düşünürü şu veya bu şekilde darwinizmden etkilenmişler, Batı'dan çevrilen veya te'lif edilen eserlerle onu savunma ve yaymaya başlamışlardı. Darwinci olanlarla karşı olanlar arasında tartışmalar başlamıştı. Hatta darwinizm ne olup olmadığı Sultan II. Abdülhamid Han'ı bile meşgul etmiş; bunun üzerine devrin tanınmış Suriyeli âlimi ve Reşid Rızâ'nın da hocası olan Şeyh Hüseyin el-Cisr (1845 - 1909)'den bu konuda düşüncelerini sormuştur. O da, Sultan'a ithaf ettiği «er-Risâle al-Hamidiyya» adıyla 1889'larda kaleme aldığı bir eserinde düşüncelerini ortaya koymuştur.

Darwinizmden etkilenenleri ve ona karşı müsbet tavır alanları çeşitli sınıflara ayırmak mümkündür.

1 — Darwinizmi tamamen doğru ve kesin bir bilimsel gerçek olarak kabul eden materyalist ve ateist kimseler. Bunların ilki, «Dağarcık» dergisindeki yazılarıyla Ahmed Mithat (1844 - 1912)'dır ki, ihtiyarlık yıllarında İslâm'a tekrar yönelmekle, gençlik yılındaki bu fikirlerinden vazgeçmiştir. Aynı devirde darwinizmin ateşli savunucusu olarak Bahâ Tevfik (1881 - 1914) ve onun takipçilerini görüyoruz, ki bunlardan bazıları Asâf Nef'î, Dr. Subhi Ethem, Dr. Ethem Nejat ve Hüseyin Cahit (Yalçın)'dır. Beşir Fuad'ı da bu sınıfa dahil edebiliriz.

2 — Dinsiz ve materyalist olmamakla birlikte, yaratılış konusunda dini öğretilere ve diğer bilimsel teorilere kulak asmaksızın evrimi benimsemiş kimseler. Bunlardan, Bedî Nûri (1875 - 1913), Memdûh Süleyman, Naci Fikret (1891 - 1945), Âkil Muhtar Özden (1877 - 1949) ve Sâtî Bey gibi kimseleri sayabiliriz.

3 — Darwinizm gibi özel manâdaki bir evrim teorisini şüpheyle karşılayan ve hatta tenkid eden, fakat genel olarak bir evrim (tekâmül) in olabileceğini kabul edenler. Bunların tipik örneğini; Ömer Na-

suhi Bilmen'in tutumu temsil eder. O, «Muvazzah İlmi Kelâm» isimli eserinde, genelde aklen bir evrim teorisini kabul ediyor, fakat Darwinizmi genelde bir aklî faraziyedir diye tenkid ediyor. Hatta Darwinizmi, aslında materyalist ve ateist olan kimselerin, kendi ideolojileri doğrultusunda darwinizmi bizzat Darwin'in kendinden daha çok materyalist bir şekilde kasıtlı sunduklarını da vurgular.

Ömer Nasuhi Bilmen, şöyle der: «Filvâki kâinatta bir tekâmül kanununun mevcudiyeti kabul edilebilir. Fakat muahazeye şâyân olan cihet bu konunun yanlış telâkki olunması, yanlış tefsire uğratılmasıdır; sanii hâkimi ispata delâlet eden böyle bir kanunun sanii inkârı delil ittihaz edilmesidir.

.....

İşte bunun içindir ki, tekâmül nazariyesi —bir takım maddeperest eşhasın telâkki ettikleri tarzı itibariyle— bugün sâbık kıymetini gâib etmiş, bunun mücerred faraziyâttan ibaret olduğu anlaşılmıştır.

Şunu da söyleyelim ki; Nabâtât ve hayvânâtın ve hatta insanların tekâmül tarikiyle vücuda gelmiş olmaları aklen câizdir. Fahr-ı Âlem Hazretleri dilediği mahlûkunu bir nevi müstakil olarak yaratabileceği gibi, bitariki tedriç de vücuda getirebilir; bunda istib'ad olunacak bir cihet yoktur...» (5)

Ayrıca Ö. N. Bilmen, dinlerin de evrimleştiğini kabul etmektedir ve bu evrim dinlerin esasında değil, furuğ ve sosyal ve ahlâkî konuları ilgilendiren hükümlerinde olduğunu söylemektedir: Şüphe yok ki, edyânı ilâhiye, usûli i'tikâdiyede müttakid olduğundan bu noktai nazardan bunlarda tekâmül vuku'u mutasavver değildir. Fakat şerâyi' Ahkâmı Amaliye i'tibariyle bir nevi' tekâmül mevcuttur.

(5) Ö.N. Bilmen: Muvazzah İlmi Kelâm, Ergin Kitabevi Yayınları, No: 1, 3. Baskı, Yeni Matbaa, İstanbul, 1959, ss. 145-146.

Şöyle ki; Peygamberâni izâmdan bir kısmının tebliğ etmiş olduğu ahkâmı şer'iye binnisbe mahdud olduğu halde diğer kısmın tebligatı birçok ahkâmı şer'iyeyi hâvi bulunmuştur. Bu tebliğdeki tefâvüt ise bizzarûre zaman ve mekânın tebeddülünden ve ümmetlerin derecesi kabiliyet ve idrâkindeki tefâvütten münbaistir. İşte edyânı ilâhiye ancak bu cihetle birbirinden temâyüz etmiş, bu itibarla aralarında bir tekâmül vücuda gelmiştir.» (6)

4 — Darwinizmi olduğu gibi kabul etmemekle birlikte onu tamamen reddetmeyen, hatta birçok âyet ve hadisi bu yönde te'vile çalışanlar. Bunların ilki Hindli âlimlerden Seyyid Ahmed Han (1817-1898)'dir. O, XIX. yüzyılın birçok bilimsel teorileriyle Kur'ân'ın ters düşmediğini göstermek için, çeşitli yorumlara girişmiştir. Özellikle darwinizmle, âyetleri uyuşturma çabası, «Halaku'l-İnsan» ve «Tefsiru'l-Kur'ân» adlı eserlerinde sık sık rastlanan bir husustur. Aynı yolu geçen yüzyılda Muhammed Abduh ve yukarda ismini zikrettiğimiz Hüseyin el-Cisr, zamanımızda da Muhammed Hamidullah ve Süleyman Ateş izlemiştir (7). Meselâ Abduh'un «Risâle et-Tevkîd»inde sözünü ettiği, dinlerin evriminde sosyal darwinizmin kokusunu bulmak mümkündür (8).

(6) A.g.y. ; A.g.e., ss. 38-39.

(7) Hüseyin el-Cisr: el-Risâle el-Hamidiyye, Beyrut, 1889; Muhammed Abduh: Tefsir al-Manâr, II, 483 vd.; Al-Manâr, VIII, 929-930; IX, 54-56; Ateş (S.) : Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. XX, Anara, 1970; Hamidullah (M.) : Halk ul-Kâinât ve Asl ul-Envâ' Hasebe'l-Kur'ân ve'l-Mufekkirin fi-İslâmiyyin, Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ata. Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

(8) Abduh (M.) : Risâletu't-Tevhid, Kahire, 1315, 14. Bölüm.

III — İslâm Kültüründeki Evrim Teorisi Üzerine Modern Çalışmaların Başlaması :

Fr. Dieterici'nin, evrim konusunda Darwin'in fikirleriyle Ihvân us-Safâ'nınkiler arasındaki paralelliğe, 1878'de yayınlanan «Der Darwinismus im X und XIX Jahrhundert» adlı eseriyle ilk defa dikkat çekmesinden sonra, Batı'da ve İslâm dünyasındaki İslâm'daki evrim teorisi geleneği üzerine bazı çalışmaların yapıldığını görüyoruz. (9)

Bu konuda İslâm dünyasında ilk çalışma yapanların başında Hindli âli mŞibli Numânî (1857 - 1914) gelir. O, Mevlânâ'nın hayatı ve düşünceleriyle ilgili «Sevanih-i Mevlânâ Rûm» adlı eserinde, Mevlânâ'yı ve «İlmü'l-Kelâm» adlı eserinde de İbn Miskeveyh'i, Darwin'in öncüleri saymıştır. Onu daha sonra, orijinal araştırmalar yaparak değil, fakat daha çok Numanî ve orientalistlerin çalışmalarına dayanarak müslüman evrimcilerden kısa notlar halinde bahseden, Amir Ali, Muhammed İkbâl, İzmirli İsmail Hakkı, Mahmud Akkâd gibi kimseler takib etmiştir. (10)

(9) Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Raunow (T.I.) : Wielikije Uczenyje Usbecistana (IX-XI bb.), Ousphan, 1943. Yazar, s. 63'de Birûnî'nin evrim fikri üzerinde durur. J.Z. Wilczynski: On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years before Darwin, ISIS, c. 50, 1959; E. Wie demann: Darwinistisches bei Gahız, SPMSE, c. 47, 1915; Y. Marquet: La Philosophie des Ihvân al-Safâ, Alger, 1973.

(10) M. Ikbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1971, ss. 121, 133-134, 138, 142, 186; I.I. Hakkı: İslâm Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Sadeleştiren: S.H. Bolay, D.İ. B. Yayını, 1973, ss. 35-38; Mahmud Akkâd: al-Ihsân fi'l-Kur'ân, Beyrut, 1969, ss. 91-100; Syed Ameer Ali: The Spirit of Islam, 6. Baskı, London, 1952, s. 424.

İslâm'daki evrimci yaratılış teorisinin etkisinde kalan düşünür ve âlimler de olmuştur. Bunlardan bazıları, M. İkbâl, E. Hamdi Yazır ve hatta Ö. N. Bilmen'dir. Bu kimesler, müslümanların evrim teorisini daha ideal bularak darwinizme tercih etmişler ve dolayısiyle kâinatta bir çeşit kozmolojik ve biyolojik ve cemiyette de bir çeşit dinî ve sosyal evrimin inkâr edilemiyeceği görüşüne varmışlardır. (11)

IV — Kitab Hakkında :

Bu kitabın yazılmasının esas sebebi herşeyden önce, cemiyetimiz de dahil dünyanın her yerinde hâlâ darwinizm olarak bilinen biyolojik evrim teorisi tartışılırken, okuyucunun büyük kesiminin bilmediğini farz ettiğimiz müslüman bilim adamları ve düşünürlerinin evrimle ilgili fikirlerini, kendi eserlerine bizzat müracaat ederek derli toplu bir şekilde sunmak ve tanıtmaktır.

Kitab, esas olarak iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, dört bölümü içermektedir; birinci bölümde çeşitli evrim teorilerini ilk defa ortaya atan veya İslâm'daki bu evrim teorisine az çok orijinal katkıda bulunan müslümanların ve görüşlerinin tanıtılması ve yorumlanması yapılırken; ikinci bölümde, ikinci derecede öneme hâiz bazı düşünürlerin eserlerinden sadece ilgili kısımları nakletmekle yetinilmiştir. Aslında, gerek birinci ve gerekse ikinci bölümlerde özel olarak kendilerine yer ayırmadığımız Nasır ud-Din Tûsî, İbnu'l-Arabî, Zekeriya el-Kazvînî, İbnu'l-Heysem, el-Hâzinî, Nizâm-ı Arûzî, Abdülkadir

(11) M. Ikbal: A.g.e., ss. 106-109, 120-121; E.H. Yazır: Hak Dini Kur'ân Dili, c. 5, ss. 3432-3435; c. 8, ss. 5495-5499; Ö.N. Bilmen: A.g.e., ss. 38-39, 145-146.

Bidîl, Türka el-İsfahânî ve hatta Şebistârî, Molla Sadra Şirâzî ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi evrimden az çok, şu veya bu şekilde söz eden birçok düşünür daha vardır. Fakat onların söylediklerinde evrimle ilgili hiçbir yenilik olmadığı gibi, özellikle Yeni - Eflâtunculuk ve İşrakîlik gibi felsefî görüşlerle o derece karıştırılmış evrimci düşünce kırıntılarına rastlanıyor ki, onları gerçekten evrimci bir görüş olarak değerlendirmek bir zorlamadan öteye de geçemez. Bunun için onlara ayrı yer ayırmak mümkün olmadı.

Kendilerine özel olarak yer verdiğimiz düşünür ve bilim adamlarının evrim hakkında görüşlerini anlatmadan veya nakletmeden önce, eğer onlardan genelde okuyucu tarafından daha az tanınabileceğine kanaat getirdiklerimizin çok kısa hayat hikâyeleriyle işe başladık. Üçüncü bölümde ise, İslâm kültüründeki evrimci yaratılış teorisinin duraklaması ve sebebleri üzerinde duruldu.

İkinci kısma gelince; bu dört bölümü ihtiva etmektedir. Birinci bölümde, Müslümanların ortaya attıkları evrimci yaratılış teorisinin genel doktrinal bir tanımını yapmaya çalıştık. İkinci bölümde ise, bu evrim teorisinin, lamarckizm ve darwinizm ile bir mukayesesini yapmayı denedik. Üçüncü bölümde, İslâm'daki evrimci yaratılış teorisinin lamarckizm ve darwinizm üzerindeki mümkün tesirlerini göstermeye çalıştık. Dördüncü bölümde ise, müslümanların evrim teorisi hakkında bizden öncekilerin lehte ve aleyhte söylediklerini toplayarak, bilimsel bir değerlendirme yapmaya çalıştık.

Son olarak, okunuş ve yazılış kolaylığı sağlamak amacıyla özellikle çok kullanılan Arapça veya arapçalaştırılmış özel isimlerle, zaruret olmadıkça Osmanlıca, Arabça ve Farsça deyimleri ve kelimeleri bugün-

kü Türkçe telâffuza uygun olarak, harf-i tarifsiz ve transkripsiyonsuz kullandığımızı da ifâde edelim.

Allah size ve bize anlayış kolaylığı versin, tevfik O'ndandır.

Ankara; 11.11.1986 **Mehmet BAYRAKTAR**

GİRİŞ

İSLÂM'DA EVRİM TEORİSİNİN DOĞUŞ ORTAMI

İslâm medeniyetindeki evrim teorisi, kâinatın yaratılışıyla ilgili İslâm düşüncesindeki IX. yüzyılda mevcut olan ve kökleri İsrâiliyât denen Yahudi inançlarına dayanan efsânevî halk inançlarıyla, kökleri klasik Yunan ve Helenistik felsefelerine dayanan felsefî ve kozmolojik düşüncelere bir reaksiyon ve alternatif olarak doğmuştur. Bunu ilk defa evrimden söz eden Nazzâm'ın bu düşünceler hakkındaki tenkidlerinden anlamaktayız.

Bilindiği gibi, İslâm dininin insana ilk öğretmek istediği şey, Allah'ın yaratıcı olduğu ve kâinatın O'nun tarafından yaratıldığı gerçeğidir. Nitekim Allah'ın Peygamberimiz vasıtasıyla insanlığa gönderdiği ilk âyetlerde ilk defa bu gerçek bildirilmiştir: «Yaratan Rabbinin adıyla oku. O, insanı pıhtılaşmış kandan yarattı.» (1) Bu ilk inen âyetlerden başka, gerek Kur'ân'ın diğer birçok âyetinde ve gerekse Peygamberimizin bazı hadîslerinde, insanın, yerlerin,

(1) Kur'ân: Alâk, 1-2.

göklerin, hayvanların ve bitkilerin Allah tarafından yaratıldığı bildirilmiş, kâinatın yaratılışıyla ilgili birçok bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin ışığı altında, bugünkü müslümanlar gibi, Peygamberimizle birlikte ilk müslümanlar, kâinatın yok iken sonradan Allah tarafından yaratıldığına inanıyorlardı.

Fakat, VII. yüzyılın sonlarına doğru İslâm kültüründe kelâmî, bilimsel ve felsefî düşüncenin yavaş yavaş teşekkülüyle, kâinatın Allah tarafından yaratıldığına inanmakla birlikte, Allah'ın onu nasıl ve ne zaman yarattığı meselesiyle müslümanların hassaten ilgilenmeye ve çözüm aramaya başladıklarını görüyoruz. Ancak, yukarıda belirttiğimiz gibi, özellikle Kur'ân'ın, kâinat ve insanın yaratılışıyla ilgili birçok bilgi vermesine rağmen, bu meselenin çözümünü açık ve seçik olarak ilk bakışta onda bulmak mümkün değildi; ne de Peygamberimizin hadîslerinde. Çünkü herşeyden önce Kur'ân, uslûbunun gereği olarak, yaratılışla ilgili bilgileri hem kısa ve veciz kurallar halinde hem de çeşitli sûre ve âyetlerde dağınık biçimde veriyordu. Aynı şekilde ne Peygamberimizin ne de O'nun Ashâb'ının, çözümü hayli aklî ve bilimsel çabayı gerektiren böyle bir meseleyle meşgul olmamışlardı; haddi zatında bu, onların bir vazifesi olmadığı gibi, bunun için zamanları da yoktu. Onların ilk vazifesi, İslâm dinini insanlığa tebliğ etmek ve bu yeni dinin esaslarına uygun bir cemiyet ve devlet tesis etmekti.

İşte bütün bu sebeblerden dolayı, kâinatın oluşumu meselesi üzerine düşünmeye başlayan VII. yüzyıl ve müteakip yüzyılların müslümanları, bu meselenin çözümü olarak hazır dinî cevap bulamadılar. Bu durum karşısında, meseleyi ya kendi anlayışlarına göre, ya da etraflarında buldukları başka kültürlerden hazır cevaplarla halletme yoluna gitmeleri onlar için doğaldı. Müslümanların başka kültürler ve milletler-

den aktardıkları bu hazır cevapları, efsânevî mahiyetteki halk inançları ve felsefî mahiyetteki kozmolojik nazariyeler şeklinde iki sınıfta toplayabiliriz. İslâm kültüründeki evrimci düşüncenin doğuş sebeb ve şartlarını iyi anlayabilmek için, bu iki sınıf düşünce hakkında kısa bilgileri hatırlamak yerinde olacaktır.

1 — Efsânevî Halk İnançları:

Çeşitli sahalardaki İslâm literatürüne bir göz atacak olursak, kâinatın sonradan yaratılışını izâh eden çoğu efsânevî mahiyetteki halk inançlarıyla karşılaşırız (2). Hemen hepsi, İsrâiliyât denen geleneksel Yahudi dinî düşüncesinden kaynaklanan bu hikâyeler, İslâm dünyasına geçerken çoğu kez Peygamberimizin ağzından nakledilerek «islâmî» bir havaya sokulmuşlardır. (3) Kâinatın sonradan yaratılmış olduğunu sembolleştirmeden başka hiç bir bilimselliği olmayan ve İslâm dini açısından da hiç bir dinî değeri taşımayan bu hikâyeler genelde felsefî ve bilimsel formasyonu olmayan din âlimleriyle halk tarafından benimsendiği görülmektedir.

Gerek sonradan müslüman olan yahudiler ve ge-

(2) Bu efsâneleri şu eserlerde bulmak mümkündür: İbn Hişâm; Kitâbu't-Tîcân fî Mulûki Himyar, Haydarâbâd, 1347, ss. 2-13; Makdisi: Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarîh, 6 cilt. Neşr ve Fransızca Terc. : C. Huart, E. Leroux, Paris, 1899-1919, özellikle c. 2, ss. 1-2; Mes'ûdi: Murûcu'z-Zeheb. Neşr: C. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille, 5 ciet, Beyrut, 1966-1977, özellikle 34. seksiyon; İbn Kuteybe: Kitâbu'l-Ma'arif, Kahire, 1960, ss. 9-62; Tabarî: Tarîh, neşr: M.J. de Geoje, Brill, 1964, c. I, s. 19 vd.

(3) Abbot: Studies, I, 32-56.

rekse tâ başlangıçtan beri içiçe yaşadıkları yahudiler ve hıristiyanlardan bizzat müslümanların kendilerinin kişisel irtibatları vasıtasıyla İslâm kültürüne sokulan bu hikâyelerin çabucak yayılmasının en başta gelen sebebi, ilk bakışta yaratılış konusunda islâmî inanca ters düşmemeleridir, denebilir. Çünkü, İslâmiyet gibi, Yahudilik ve Hıristiyanlık da kâinatın sonradan, yok iken yaratıldığını öğretiyordu; bu hikâyelerde bu inancı açıklamak için ortaya atılmıştı. İkinci önemli bir sebeb de, bu hikâyelerde geçen çoğu malzemenin, yani yaratılışın nasıl ve nelerden meydana geldiğini anlatan su, toprak, çamur ve benzeri nesnelerin aynı gayelerle Kur'ân'da da zikredilmiş olmasıdır.

Esas gayemiz bu tür hikâyeleri incelemek olmadığından, burada bazı müslümanların yaratılışı nasıl izâh etmiş oldukları hakkında bir fikir verebilmek için, misâl olarak bunlardan bazılarını nakletmekle yetineceğiz.

Bu misâllerden ilki, Peygamberimizin yeğeni ve meşhur Hadîs râvîsi Abdullah İbn Abbas'tan nakledilen hikâyedir. Vahb İbn Münebbih (öl. 728 veya 732) ve İbn İshâk (öl. 767)'dan aldığı bazı ilâvelerle Mes'ûdî (910-957) kendisinin zenginleştirdiği bu hikâyenin özeti şöyle: Allah yeri balina sırtında yaratmış. Balina su içinde, su taş çakılları arasında, çakıllar bir meleğin sırtında, melek bir kayanın üstünde, kaya da bir yel üzerindeymiş. Balina hareket edince yer sarsılmış. Bunun üzerine, Allah yerin üzerine dağları yüklemiş; bundan sonra da Cin, Âdem ve Şeytan yaratılmış. (4)

İkinci misâl; Hz. Ali'den Ca'fer-i Sâdık'ın naklettiği iddia edilen hikâyedir. Yine Mes'ûdî'den naklen bu hikâyeyi de şöyle özetleyebiliriz: Yerleri ve gök-

(4) Mes'ûdî: A.g.e., 34. seksiyon.

leri yaratmadan önce, Allah bütün insanlık nesebini çok ince şeffaf bir toz taneciği şeklinde belirlemiş. Bu toz taneciğinin içine sonra Muhammed'in sûretine isâbet edecek olan bir ışık parçası göndermiş. Böylece yaratılış için Muhammed örnek olarak seçilmiş. O'nun yüzü suyu hürmetine de diğer varlıklar yaratılmış. (5)

Bir üçüncü misâli de, birçok hadîsçinin doğrudan doğruya Peygamberimize atfettikleri hikâye teşkil etmektedir. Bu da şöyledir: Allah, Âdem'i dünyanın her köşesinden alınmış bir avuç topraktan yaratmış. Âdemoğlu da bu topraktaki nasibine göre dünyaya geliyor; sarı oluyor, siyah oluyor, beyaz oluyor. Aynı şekilde neşeli, üzgün, çirkin olanları oluyor. (6)

2 — Kelâmî Ve Felsefî Teoriler:

VIII. yüzyılın sonlarına doğru, başlangıçta daha çok siyâsî ve dinî meselelerle bunların ortaya çıkardığı sosyal meseleleri konu alan ilk İslâm kelâmı, Hıristiyan spekülâtif kelâmının ve Helenistik felsefenin etkisiyle yavaş yavaş felsefî bir karakter kazanmasıyla ve IX. yüzyılın ortalarına doğru İslâm kültüründe özellikle klâsik yunan ve helenistik felsefe-

(5) Mes'ûdî: A.g.e., 43-46. seksiyonlar. Bu haberin farklı şekilleri için ayrıca bkz. : Kuleynî: Kâfî, I, 194, 389, 438; İbn Babaveyh: Ma'âni, ss. 15, 55, 108; İbn Babaveyh: Tevhid, ss. 83, 108, 109, 110, 263. İslâm tasavvufundaki «Nûr-u Muhammedî» doktrini bu tür haberlere dayanmaktadır.

(6) Ahmed: Müsned, IV, 400, 406; Ebû Dâvûd: Sünen, 4693; Tirmizî: Sünen, IV, ss. 67-68; İbn Sa'd: Tabakât, I, 56; Hâzin: Lubâbu't-Te'vil fi Ma'âni'l-Tenzil, c. 2, Kahire, 1313, s. 3; Tabarî: Câmi'u'l-Beyân fi Te'vil Ây il-Kur'ân, c. I, Kahire, 1968, s. 481 vd.

lerin etkisinin sonucu sırf felsefî düşüncenin doğmasıyla, birçok müslüman düşünür kâinatın yaratılışıyla daha yakından ilgilendiklerini görüyoruz. Fakat onların bu konuda ortaya attıkları teorilerin bir değerlendirmesi yapıldığında, onların müslüman olmalarından kaynaklanan bazı önemli sayılabilecek farklar bir kenara bırakıldığında, teorilerinin yukarıda zikrettiğimiz yabancı düşüncelerdeki aynı konudaki teorilerle büyük benzerlikler arzettiklerini görürüz. Bu teorileri genelde iki ana sınıfta toplamak mümkündür: Yoktan Yaratma Teorisi ve Sudûr Teorisi. Şimdi bunları kısaca görelim.

a — Yoktan Yaratma Teorisi:

İslâm kelâmının klasik devrinde, bazan «Lâ Min Şey'in» bazan «Min el-Ma'dûm» formülleriyle ifade edilen yaratma teorisi, genelde «Yoktan Yaratma» olarak bilinir. Bu formüllerden ikincisi daha çok Mu'tezile kelâmcıları tarafından kullanılmışsa da, genelde her iki çeşit formül bütün müslüman kelâmcılar tarafından müştereken kullanılmıştır. (7)

Hangi formülü kullanırlarsa kullansınlar, bu formüllerle ifâde ettikleri yaratma teorisinden bütün müslüman kelâmcılar aynı manâyı kasdetmeyerek farklı anlayışlar ortaya koymuşlardır. Aralarındaki bu anlam farkının ilk ve en önemli sebebi, hiç şüphesiz, formüllerde geçen «Şey» ve «el-Ma'dûm» kelimelerine verdikleri mahiyet farklarıdır. Özellikle «el-Ma'dûm» kelimesinin anlamı üzerindeki ayrılık,

(7) Bazı müşteşriklere göre, bu deyimler, Hıristiyan kilise babalarının yoktan yaratılışı ifâde ettikleri ex-nihilo ve ed-nihilo tâbirlerinden etkilenerek formüle edilmişlerdir. Bkz. : Wolfson H.A. : The Philosphy of Kaeam, Harward University Press, 1967, ss. 51 vd., 368.

islâmî olan ve olmayan iki ayrı anlamdaki bir yoktan yaratma teorisinin ortaya çıkmasına sebeb olmuştur.

a_1 — İslâmî Olmayan Yoktan Yaratma:

Hişâm b. Amr el-Fuvatî (öl. 840) ve es-Salihî (öl. 890) gibi bazıları hâriç, bütün mu'tezile kelâmcıları «el-Ma'dûm (Yokolan)» kavramına «şey» denilebileceğini, yani ona bir çeşit varlıklık atfedilebileceğini kabul etmişlerdir. (8) O halde Mu'tezilenin çoğunluğuna göre, el-Ma'dûm, ârızî ve fiilî olarak yok olan, fakat gerçekte ve kuvve halinde varolan bir şey, yani varlık olmuş oluyor. Başka bir deyişle, el-Ma'dûm, maddesi olan fakat henüz şekli (formu) olmayan şey, yani şekilsiz maddedir. Neticede, mu'tezile kelâmcılarının yaratılışın yokolandan olduğunu söylemeleri, aslında önceden kuvve halinde varolan bir maddeden olduğunu söylemeleridir. Yaratılış için önceden varolan bir maddeyi zorunlu gören bu çeşit Yoktan Yaratma teorisinin, islâmî yaratılış prensiplerine aykırı düştüğü açıktır.

a_2 — İslâmî Olan Yok İken Yaratma:

Aslında mu'tezile kelâmcılarının da, diğer müslüman kelâmcılar gibi, kâinatın sonradan Allah ta-

(8) Bağdâdî: Kitâbu'l-Fark Beyne'l-Fırak, neşr: M. Bedr, Kahire, 1328, s. 164; Şehristânî: Nihâyâtu'l-Ikdâm fi Ilmi'l-Kelâm, neşr ve İngilizce Terc. : (The Summa Philosophiae of al-Shahrastânî) A. Guillaume, London, 1934, s. 151; İbn Hazm: Kitâbu'l-Fisâl, Kahire, 1327, c. IV, s. 202.

rafından yaratıldığını kabul etmelerine rağmen niçin islâmî olmayan bir neticeye varmalarının sebebini anlatmazdan önce, islâmî olan Yoktan Yaratma Teorisi'nin ne olduğunu kısaca görmek yerinde olacaktır. Her nekadar Ehl-i Sünnet ve diğer kelâmcılar, yukarıda belirtildiği üzere, yaratılışı «Lâ Min Şeyin» ve «Min el-Ma'dûm» formülleriyle ifâde etmişlerse de, bu formüllere Mu'tezilenin yüklediği manâları yüklememişlerdir. Yani, el-Ma'dûm kavramına «Şey» dememişlerdir.

Bu durumda yoktan yaratma, kâinatın yok iken sonradan yaratılması demektir. Başka bir deyişle, Allah kâinatı, farz edilen öncesiz (ezelî) bir maddeden değil, hür iradesiyle istediği anda ve mutlak manâda hiç bir şey yok iken yaratmıştır. Bu manâdaki Yoktan Yaratma anlayışı en güzel ifâdesini, Buhârî'nin zikrettiği: «Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu.» (9) anlamındaki bir hadiste bulur. Bizzat bu hadisin kendisi gerçekten sahih midir, bu, burada pek önemli değildir; mühim olan, bu şekildeki bir yaratılışı savunan kimselerin anlayışlarının bu hadiste en iyi bir biçimde yansıtılmış olmasıdır.

Mu'tezilenin doğuşundan, yani Hicrî II. (Milâdî VIII.) yüzyılın ilk yarısından önce, genelde bütün müslümanlar bu tür bir İslâmî Yoktan Yaratmayı benimsemişlerdir. Aynı yaratılış teorisi veya anlayışı sonraki yüzyılarda genelde Mu'tezilenin dışındaki kelâmcılar tarafından benimsenmeye devam etmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu islâmî olan Yoktan Yaratma teorisi Mu'tezileyle birlikte islâmî olmayan bir şekle sokuldu.

Bunun başlıca sebebi, İlkçağ filozoflarının eserlerini okumaktan zevk aldıkları söylenen Mu'tezile

(9) Buhârî: Sahih, M.L. Krehl ve Th. W. Juynboll neşri, Leiden, 1863, c. 2, Bâb I, s. 302.

kelâmcılarının (10) yunan felsefesinden etkilenmiş olmalarıdır. Özellikle onların, yaratılışın kendisinden çıktığını kabul ettikleri «el-Ma'dûm»a «Şey» demeleri ve onu yaratılıştan önce kabul etmelerinde, yahudi Agadik dinî eserlerinin olmadığını düşünsek bile, Eflâtun'un «Ezelî Madde» kavramının etkisi vardır. (11) Bilindiği gibi, Eflâtun'un kâinatın oluşumuyla bağlantılı olarak Ezelî Madde'den sözettiği «Timaeus» adlı eseri İslâm dünyasında, Mu'tezilenin gelişme devrinde biliniyordu; çünkü bu eser, 800'lerde, daha doğru bir ifâdeyle 808 yılında Ebû Yahyâ b. el-Batrik tarafından arapçaya çevrilmişti. Ayrıca, Aristo, Eflatun'un «Ezelî Madde» kavramını tefsîr edişiyle Mu'tezilenin el-Ma'dûm fikri arasında büyük bir benzerlik de vardır.

Hiç şüphe yoktur ki, Mu'tezilenin yukarıda kısaca izahına çalıştığımız Yoktan Yaratma Teorisi, en azından prensipleri itibariyle dualist olduğundan, yani Allah'tan başka el-Ma'dûm gibi bir ikinci prensip kabul ettiğinden islâmî olmaktan çıkmıştı.

Mu'tezilenin Yoktan Yaratma Teorisi'nin bazan bazı Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından da benimsendiği görülmektedir. Meselâ büyük bir tefsirci kabul edilen et-Taberî (öl. 810) bile, yaratılışla ilgili bazı Kur'an âyetlerini yorumlarken, Mu'tezilî görünmektedir. Meselâ «Gökleri ve yeri vareden O (Allah)'dır. O, bir işin olmasını dilerse, ona ancak «ol» der ve olur.» (12) anlamındaki ve benzer anlamdaki âyetleri yorumlarken, Allah'ın mutlak manâda yok olan bir muhataba emretmesinin muhâl ve anlamsız olacağını vurgulayarak, «ol» emri için karşıda bir şeyin olması

(10) Şehristânî: Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl, neşr: W. Cureton, London, 1846, s. 18.
(11) Wolfson (H.A.) : A.g.e., s. 366.
(12) Kur'ân: Bakara, 117.

gerektiğini söyler. (13) Nitekim Mu'tezile de, kendi el-Ma'dûm (Yokolan) anlayışlarının dini delilleri olarak benzer âyetleri zikrettiklerini ve aynı mantıkla yorumladıklarını görüyoruz. (14)

Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin de Mut'ezile gibi yaratılış konusunda bu şekilde hatalara düştüklerini gören Gazzâlî gibi düşünürler, ısrarla Yoktan Yaratma'nın, kâinatın yokken sonradan zaman içinde yaratıldığı şeklinde anlaşılması gereğini vurgulamışlardır. Hatta, aynı sebebden dolayı, yani Yoktan Yaratma Teorisi'nin zihinlerde karışıklığa meydan verdiği için, büyük kelâmcı Seyyid Şerif Cürcânî, yaratılışın «Lâ Min Şeyin» ve «Min el-Ma'dûm» gibi eski tâbirlerle ifâdesini doğru bulmamış ve onların yerine «Min Lâ Şeyin» tâbirinin daha doğru olduğunu vurgulamıştır. (15) Bu yeni tâbir Kur'ânidir. (16) Cürcânî'yle birlikte yeni bir çığır açılmış oldu ve ondan sonraki kelâmcıların genelde eski tâbirleri kullanmadıkları görülmektedir. Genelde İslâm'ın doğuşundanberi süregelen ve Cürcânî ile ıstılâh seviyesinde yeniden canlandırılan bu islâmî anlamdaki Yoktan Yaratma Teorisi'ni, islâmî olmayandan ayırmak için «Yok İken Yaratma» teorisi şeklinde formülleştirmek istiyor.

(13) Taberî: Câmi'u'l-Beyân, zd., c. I, ss. 508-512.

(14) Mu'tezilenin «el-Ma'dûm»u, şey, cevher ve âraz olarak nitelemelerinde dayandıkları bazı Kur'ân âyetleri şunlardır: Nahl: 40, Kehf: 23-24; Hacc: 1. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilenin «el-Ma'dûm» anlayışlarının kısa mukayesesi için bkz. : Pezdevî: Usûlu'd-Dîn, Türkçe Terc. : «Ehl-i Sünnet Aka'idi». Ş. Gölcük, 77. mes'ele, ss. 308-311.

(15) Cürcânî: Kitâbu't-Ta'rifât, neşr: G. Flügel, Leipzig, 1845, s. 6.

(16) Çünkü bu yeni formül, «Em hulikû min ğayri şeyin» âyetinden esinlenerek ortaya koymuştur; Kur'ân: Tûr, 35.

b — Sudûr Teorisi :

Genelde müslüman filozoflarca ve mutasavvıflarca benimsenen İslâm düşüncesindeki «Sudûr Teorisi» de, Yoktan Yaratma Teorisi gibi kökte yabancı menşe'li bir teoridir. Yaratılışı, Allah'ın Zâtı'ndan zorunlu bir seri mekanizmle izah eden bu teori, Yeni - Eflatunculuğun kurucusu helenistik filozof Plotinus (205 - 270)'un emanasyon (emanation) adıyla anılan kozmolojik doktrininin bazı islâmî unsurlarla yorumundan başka birşey değildir. Bazan daha çok mutasavvıflarca «Tecellî» kelimesiyle de ifâde edilen bu «Sudûr Teorisi», İslâm düşüncesine, Plotinus'un «Enneades» adlı eserinin IV., V. ve VI. bölümlerinin özetlenerek ve bazan da katkılar yapılarak tercümesiyle geçmiştir. (17)

Sudûr Teorisi'nin, yaratılışı Allah'ın Hür İrâdesinde gören islâmî anlayışla zıd düşen bazı noktaları vardır. Bunların en önemlisi, yaratılışı Allah için zarûrî görmektir. Bundan başka, bu ontolojik zarûretten dolayı, Allah'la yaratıklar arasında kesin ontolojik yönden bir ayırım yapmamaktır. Bu son nokta Alalh'ı kâinatta mündemiç görmekle, özellikle İslâm'daki Muteâl (transandantal) Allah anlayışına aykırıdır.

Yaratılışla ilgili yukarıda kısaca zikrettiğimiz ef-

(17) İslâm dünyasında daha çok «Kitâbu'l-Usûlûciyya» ve Batı'da «Aristo Kelâmı» olarak bilinen bu tercüme, IX. yüzyılın başlarında Abdülmesih b. Abdullah b. Nâ'ima el-Himsi tarafından yapılmıştır. Bazan Aristo, bazan Kindi ve bazan Fârâbî'ye atfedilmiş olan bu eser üzerine birçok araştırma vardır. İlk neşri Almanca bir çevirisiyle Fr. Dieterici tarafından yapılmıştır: Die sogenante Theologie des Aristoteles, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben, Leipzig, 1882.

sânevî mahiyetteki halk inançlarıyla kelâmî ve felsefî mahiyetteki kozmolojik doktrinlerin İslâm dünyasında yayılmaya başladıkları zamanda, Nazzâm gibi bir düşünür bir yandan bütün bu izahların islâmî olmadıklarını, bir yandan da bilimsel olmadıklarını görerek, bunlara karşı çıkmış ve bunlara alternatif olarak da Evrimci Yaratılış Teorisini ortaya atmıştır.

I. KISIM

1. BÖLÜM

İSLÂM'DA ÇEŞİTLİ EVRİM TEORİLERİNİN DOĞUŞU

NAZZÂM: KOZMOLOJİK EVRİM TEORİSİNİN DOĞUŞU

Hayatı:

Tam adı Ebû İshak İbrahim b. Sayyar olan Nazzâm'ın hayatı hakkında fazla bir bilgimiz yoktur. Basra'da doğduğu bilindiği halde, doğum tarihi hakkında hiç bir bilgi yoktur. Bağdad'da 835 veya 845 yılında vefat etmiştir.

Büyük bir kelâmcı ve akılcı bir düşünür olan Nazzâm, Mu'tezilenin Basra ekolüne mensuptu. Aynı zamanda da meşhur bir şâirdi. Geniş bir kültüre sahip olan Nazzâm, ilk tahsilini Basra'da yapmış ve orada meşhur olmuştu. Basra'da devrinde yaygın olan Dehriyye ve Zerdüştlükle mücadele etmişti. Sonra Bağdad'a gelmiş ve orada yaygın olan Cebriye ve Mürcieyi tenkid etti. Genelde yabancı düşüncelerin İslâm'a sokulmasına karşı çıkan Nazzâm, özellikle Aristo mantığını reddetmiştir.

Çeşitli konularda birçok eser yazdığı bilinmesine rağmen, henüz Nazzâm'ın hiç bir eseri bulunamamıştır. Onun düşüncelerini, başta talebelerinin eserleriyle, İslâm düşüncesinin bazı önemli klâsik kaynaklarında ona atfedilen nakillerden öğrenmekteyiz.

Kozmolojik Evrim Teorisi :

Daha önce, kâinatın menşei ve oluşumuyla felsefî ve bilimsel olarak ilgilenmeye başlayan ilk müslümanların bu konuyla ilgili yukarıda gördüğümüz belli başlı yabancı teorileri bir ölçüde islâmileştirme yoluna gittikleri sırada Nazzâm'ın bunlara karşı bir reaksiyon gösterdiğini zikretmiştik. Bu teorilerle varılan neticeleri hem islâmî prensiplere hem de kendi bilim anlayışına aykırı bulan Nazzâm, kâinatın yaratılışıyla ve oluşumuyla ilgili yeni fikirler ortaya atmıştır. Bu yeni fikirler, kendi bilim anlayışının yanısıra, Kur'ân'daki yaratılışla ilgili bazı âyetlerin yorumuna dayanır.

Kumûn, Zuhûr, Tedahhül ve tecdîd gibi çeşitli teorilerden müteşekkil olan Nazzâm'ın kozmolojik ve yaratılışla ilgili düşünceleri incelendiği zaman, onun, kâinatın oluşumunu ve türlerin menşeini evrimci bir görüşle izâh ettiği görülür. (1) Bunun için de biz, Nazzâm'ın kozmolojiyle ilgili fikirlerini «Kozmolojik Evrim» teorisi altında ele almayı uygun bulduk. Şimdi, klasik kaynaklarda yer alan fikirlerine dayanarak, Nazzâm'ın bu kozmolojik evrim teorisini görelim.

1 — Kumûn Teorisi : Çekirdek - Varlığın Yaradılışı :

Nazzâm'ın oldukça ilginç bir yaratılış teorisi vardır. Bu teori, İslâm düşüncesinin klasik kaynaklarından «Kumûn» adıyla anılmaktadır. Kumûn, Arapça bir kelime olup, etimolojik olarak : gizli olan, gizli bulunan veya bir şeyi kendi içinde saklayan, anlamlarını taşır.

(1) Sarton (G.) : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927, c. I, ss. 544, 546, 599.

Nazzâm'ın yaratılış teorisinin esası olarak kumûn, kâinatın ve türlerinin nüvesi ve ibtida şekli olarak yaratılan ilk yaratığın kendinden sonra ortaya çıkacak olan bütün varlık türlerini ve nesilleri kendinde gizli, yani bi'l-kuvve olarak bulundurması demektir. Bunun için Nazzâm'ın Kumûn teorisi ıstılâh olarak ilk yaratılışı ve yaratılışın başlangıcını ifâde eder.

Nazzâm'a göre yaratılış, Allah'ın doğrudan doğruya, bütün canlı ve cansız varlık türlerini beraberce kendinden bi'l-kuvve gizleyen bir «ilk varlık özü»nü yani çekirdek - varlığı bir anda birdenbire varetmesidir. O'na göre bu manâda yaratılış bir anda vuku bulmuş ve bitmiştir.

Hemen bütün klasik kaynaklarımız Nazzâm'ın bu şekilde bir yaratılış ve kumûn teorisi savunduğu konusunda birleşmektedirler. Meselâ, Nazzâm'ın talebelerinden Hayyât (öl. 905)'ın İbn Râvendî (öl. 910)'den, onun da Nazzâm'ın bir başka talebesi Câhız (776 - 869)'dan naklettiği bir rivayet, —ki bunu az çok farklarla Bağdâdî (öl. 1037), İbn Hazm (993 - 1064) ve Şehristânî de nakleder—, Nazzâm'ın şu fikirlere sâhib olduğunu göstermektedir :

«Nazzâm, Allah insanları, dört ayaklı ve diğer hayvanları, bitkileri ve madenleri hepsini bir anda (vakitte) yarattı, Âdem'in yaratılışının evlâtlarının yaratılışından önce olmadığı gibi, annelerin yaratılışı da çocuklarınınkinden önce olmadı ve böylece de Allah, öncelik ve sonralığın onların yaratılışlarıyla değil, ancak içinde bulundukları mekânlardan zuhûr edişlerine bağlı olacak şekilde bazı şeyleri diğerleri içinde gizledi, dedi.» (2)

(2) Hayyât: Kitâb ul-İntisâr, A,N. Nader neşri, Beyrut, 1957, s. 44; Bağdâdî: El-Fark Beyn el-Fırak, M. Bedr neşri, Kahire, 1328, s. 127.

Bu nakilden Nazzâm'ın maden gibi cansız varlıklarla bitki, hayvan ve insan gibi canlı türlerinin prototiplerinin birer tür olarak ayrı ayrı bir anda yaratılmış olduğunu söylediği anlaşılmaktadır. Bizim, Nazzâm'ın yaratılış teorisini bu şekilde anlamamızı doğrulayan başka nakiller de vardır ki, bunlar da yine klasik kaynaklarda Nazzâm'ın görüşü olarak belirtilmiştir. Meselâ bunların en önemlisi Bağdâdî'nin, Nazzâm'ın bütün canlıları tek bir cins (tür) kabul ettiğini belirtmesidir. (3) Bundan da anlıyoruz ki, bütün canlı türleri, tek bir çekirdek - varlıktan meydana gelmiştir.

Bu ilk canlı özü, yani çekirdek - varlık Nazzâm'ın Kumûn ve Zuhûr, Tedahhül veya Müdahale (cisimlerin birbiri içine girmeleri) teorisine göre, başlangıçta su, hava, toprak ve ısı gibi temel unsurları meydana getirmiştir. Sonra, bu temel unsurlar, aynı zamanda bu ilk canlı özünün evrimleşmesinden meydana çıkacak olan canlı ana türlerinin şekli yapılarının temel maddeleri olmuşlardır. (4)

Nazzâm'ın ilk yaratılış manâsındaki kumûn teorisini özellikle şu Kur'ân âyetine dayandırmaktadır: «Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzûra kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır...» (5)

2 — Zuhûr Teorisi: Ana Türlerin Oluşumsal Evrimi

Zuhûr, kelime olarak, ortaya çıkmak, görünmek, meydana gelmek anlamındadır. Nazzâm'ın kozmolojik düşüncesinde bir ıstılâh olarak, varoluşsal evrimi

(3) Bağdâdî: A.g.e., s. 121.
(4) Câhız: Kitâb ul-Hayavân, Kahire, 1943, c. V, s. 10 vd.
(5) Kur'ân: A'râf, 189.

ifâde eder, daha doğrusu, Allah'ın doğrudan doğruya yarattığı ilk varlığın uzun zaman zarfında evrimleşmesiyle bitki, hayvan ve insan gibi çeşitli canlı türlerinin kendi ana türlerinin ortaya çıkmasıdır.

İlk canlı özünde bi'l-kuvve gizli olan bütün canlı ana türleri zamanla ondan evrim yoluyla bütün canlı ana türleri birbirlerine bağlı olarak ortaya çıkmışlardır. Böylece de, Nazzâm'a göre kâinatın ana türleri oluşmuştur. İlk yaratılan canlılık özünde bi'l-kuvve olarak beraberce bir anda yaratılan canlı türleri, bi'l-fiil halinde ortaya çıkmaları zamanla, basit türlerden daha komplek türlere bir sıra takible sonradan olmuştur. Bu, yukarda kumûn teorisi hakkında zikrettiğimiz Nazzâm'a atfedilen rivayetin son sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Zuhûr manâsındaki evrimleşmenin hangi fizikî şartlar altında ve hangi mekanizmler yoluyla olduğu hususunda eldeki kaynaklarda ne yazık ki, açık ve seçik bilgiler yoktur. Ancak bunun Nazzâm'a göre ilâhî irâdenin emriyle olduğu açıkça söylenebilir. Allah varoluşu bu şekilde murâdetmiştir denebilir.

Nazzâm'ın bu Zuhûr Teorisi, Kur'ân'ın şu âyetlerinin yorumuna dayanmaktadır: «And olsun ki, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık ve Biz bir yorgunluk da duymadık.» (6)

Nazzâm bu ve benzeri diğer Kur'ân âyetlerinde geçen «altı gün» kavramını, bizim yirmidörder saatlik günler olarak anlamamış, diğer âyetlerde geçen «gün» kavramlarına da dayanarak, olsa olsa bunların uzun devirleri ifâde ettiklerine kani olmuştur. Böylece de kâinatın ve ana türlerinin oluşumunun uzun jeolojik ve astronomik devirler içinde vuku bulduğunu söylemiştir. O halde Zuhûr, canlı ana türlerinin oluşumsal yani kozmolojik evrimini ifâde eder.

(6) Ibid: Zâriyât, 38.

Nazzâm, ilk yaratılışı ve başlangıcını izah etmek için ortaya attığı Kumûn teorisinin gereği olarak, kozmolojik evrim süresinde varlık türlerinin sabitliğine inanır görünmketedir. Yani ona göre, her nekadar varlıklar arasında yapısal irtibatlar ve bağlar olmasına rağmen ve bütün varlık ana türlerinin ilk çekirdek - varlıktan bağımsız olarak meydana gelmelerine rağmen, hiç bir ana türün diğerini tamamen değişmesiyle meydana gelmiş olabileceği sözkonusu değildir. Her ana tür tür olarak bağımsızca ilk çekirdek - varlıktan zamanla ortaya çıkmıştır.

3 — Tecdîd : Ana Tür Ve Türlerin Aktüel Evrimi

Klasik kaynaklardan özellikle Bağdâdî, Nazzâm'ın «Tecdîd (Yenilenme)» adını verdiği bir teorisinden bahseder. Bu teorinin içeriği iyice incelendiği zaman, Nazzâm'ın canlı türlerinin devamlı bir surette bir halden başka bir hale geçtiklerini kabul ettiği görülmektedir.

Nazzâm'a göre Kumûn ve Zuhûr manâsındaki oluşumsal evrimle, her canlı türünün ana türü oluştuktan ve bir tür olarak kâinattaki varlıklar zincirinde yerini aldıktan sonra, her ana tür kendi içinde başka bir ana türe dönüşmeksizin bi'l-fiil (aktüel) evrimleşici olduğunu anlamaktayız. Ana türden çıkan ve aynı ana türe mensub olan türlerde de, bu bi'l-fiil evrimleşme sözkonusudur. Bir ana türün alt ve yan türleri, kendisinden evrimleşerek meydana gelmiştir. Bunu Nazzâm'a atfedilen «Bütün hayvan türleri tek bir türdür.» (7) sözünden de açıkça anlamaktayız.

(7) Tritton (A.S.) : Muslim Theology. London, Luzac, 1947, s. 92.

Nazzâm'a göre, bu çeşit evrimleşme ana tür ve yan türlerde ortaya çıkan bazı «arazlar» sebebiyle olmaktadır. Bu arazlar ana türler ve türlerin biyolojik ve fizikî yapılarında, bazı değişiklikler meydana getirmekte, bu değişiklikler de ana türler ve türlerin farklılaşmalarını sağlamaktadır. Böylece de, aynı bir türün birden çok farklı şekilleri ortaya çıkmaktadır.

Bağdâdî, Câhız'dan naklen Nazzâm'ın bu tecdîd teorisini şöyle özetler: «Onun (Nazzâm'ın) saçmalıklarından onüçüncüsü, el-Câhız'ın ondan rivâyet ettiği, cevherler ve cisimler halden hâle yenilenmesi ve Yüce Allah, bu dünyayı ve içindekileri, her durumda, onları yok etmeksizin ve bozmaksızın yaratır şeklindeki görüşüdür.» (8)

Demek ki, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Nazzâm'a göre, bir tür kaybolmaksızın ve yok olmaksızın yenilenmektedir, yani özünü ve türlüğünü kaybetmeksizin yeni bazı farklı şekiller alabilmektedir.

Kumûn ve zuhûr manâsındaki ana türlerin oluşumsal evriminde olduğu gibi, tecdîd manâsındaki bu ana türlerin aktüel evriminde de Nazzâm'ın türlerin sâbitliğine inandığı anlaşılmaktadır. Yani bir ana tür kendi içinde en yetkin türlerini ve çeşitlerini verirken başka bir ana türün sınırlarını aşmamaktadır.

Bir ana tür çok çeşitli türlerini verirken belki transformasyona uğrayabilir, fakat asla tamamen başka herhangi bir tür olmaz. Meselâ bitki ana türü, bütün bitki türlerine dönüşür, fakat asla hayvan türüne sıçramaz ve ona dönüşmez. Yani kozmolojik evrimde olduğu kadar, türlerin aktüel evriminde de türlerin sabitliğine inanmaktadır.

Nazzâm'a göre ana türlerin evrimleşmelerinin hangi fizikî şartlar ve mekanizmlerle gerçekleştiği

(8) Bağdâdi: A.g.e., s. 126.

hususunda da fazla bilgilere sahib olmamakla birlikte Nazzâm'ın aşağıda göreceğimiz insan ırkları teorisine dayanarak bunun atmosferik ve çevre şartları altında olabileceğini söyleyebiliriz.

4 — İnsanın Menşei Ve Irklar Teorisi :

Nazzâm'ın Kumûn ve Zuhûr teorilerinden insan türünün, yani ilk insan, ayrı bağımsız bir tür olarak, ilk canlı özünden ortaya çıktığı genelde anlaşılmaktadır. Yani insan, hayvan türünün evrimleşmesinden meydana gelmemiştir.

Evrimleşmeye kabiliyetli olan insan ana türü, atmosferik ve çevre etkisiyle, özellikle sıcaklığın etkisiyle çeşitlenmiş ve fiziki, ruhi ve kültürel olarak farklı insan türleri meydana gelmiştir.

Nazzâm'a göre, ısı rahimlere etki ederek, azlık ve çokluk tesirine göre, deri ve saç renkleri, fiziki yapıları ve karakterleri farklı insan ırkları ortaya çıkar. Eğer ısı tesiri fazlaysa, insanların renkleri siyahtır; Afrikalılarda olduğu gibi. Orta derecedeki tesirlerde, insanlar her yönden normaldir. Tesir az olduğu zamanda yine insanlar normal ölçülerin dışındadırlar. Yine ısı tesirine göre, insanların zihin yapıları da farklıdır; Tibet bölgelerinde yaşayan insanlarla Çinliler daha çok ince işlerde marifet sahibi oldukları halde diğer bazı bölgelerdekiler daha çok spekülâtif düşüncelere meyillidirler. (9) Böylece Nazzâm, aynı zamanda sosyal ve psikolojik evrime dikkat çekmiş oluyor.

Görüldüğü gibi, Nazzâm, genel kozmolojik evrim

(9) Câhız: A.g.e., c. V, ss. 34-35; Badawi (A) : Histoire de la Philosophie en Islam, J. Vrin, Paris, 1972, c. I, s. 128.

teorisine uygun olarak bir de insan ırkları teorisi kabul ediyor. İnsanlar arasındaki fiziki, psikolojik, sosyal, kısaca kültür farklarını bu teoriyle izâha çalışıyor.

5 — Nazzâm'ın Evrimci Fikirlerine Karşı Tepkiler :

Nazzâm'ın kozmolojik evrim ve yaratılışla ilgili fikirleri, devrine kadar alışılagelmiş fikirlerin dışında, tamamen yeni fikirler olduğu için, kendi devrinde büyük bir tepkiyle karşılaşmışa benziyor. Zaten bu, her yeni fikrin kaçınılmaz kaderiydi.

Nazzâm'a yapılan tepkiler ve suçlamalar, adeta Darwin'e yapılanlarla bir benzerlik arzeder. Nasıl her ırktan ve dinden kimseler Darwin'in fikirlerini saçma, dinsizlik ve bilimdışı bulmuşlarsa, aynı tür şeyler Nazzâm'ın fikirleri içinde söylenmiştir. Kimisi Nazzâm'a materyalist, kimisi dinsiz, kimisi şeytan demiştir. (10)

Ebû'l-Huzeyl, Mu'ammer, Dırâr, Bişr b. el-Mu'temer ve İskâfî gibi Nazzâm'ın çağdaşı bazı Mu'tezililer, Câhız ve Hayyât gibi talebeleri ve Rafızî Hişâm b. el-Hakem hâriç tutulacak olursa, Mu'tezililerin bütünüyle diğer müslümanlar, hatta hıristiyanlar ve yahudiler Nazzâm'ın özellikle Kumûn ve Zuhûr teorilerine itirazda birleşmişlerdir. (11) İbn Râvendî ve Ebû Bekr er-Râzî gibi kimseler Nazzâm'ın fikirleri

(10) Eş'arî: Kitâbu Makâlât il-İslâmiyyin, H. Ritter neşri, İstanbul, 1929-1930, s. 329; Bağdâdî: A.g.e., s. 128; Macdonald (D.B.) : Development of Islamic Jurisprudence and Constitutional Theory, Beyrut, 1965, s. 140; Nyberg (H.S.) : Al-Nazzâm, El., c. III, s. 892.

(11) Bağdâdî: A.g.e., s. 127.

için «reddiye» yazmışlardır. Özellikle Eş'arî ve onun takibçileri Şehristânî ve Bağdâdî, yukarıda gördüğümüz Nazzâm'ın yaratılış ve evrim teorilerinin, kendilerinin Allah'ın hür iradesiyle açıkladıkları dâimî - Yoktan Yaratılış teorisine ters düştüğünü, böylece de Allah'ın iradesine gölge düşürdüklerini söyleyerek, islâmî olmadıklarını vurgularlar. Söz konusu teorileri, Nazzâm'ın filozoflar ve tabiatçılardan esinlenerek ortaya koyduğunu ifade ederler.

Burada bir iki noktaya değinmek istiyoruz. Birincisi, Nazzâm'ın evrimci fikirlerinin kelâmcılar tarafından iyi anlaşılmamış olduğu husustur. Onların iddia ettiği gibi, Nazzâm, ne yaratılışın Allah'ın işi olduğunu inkâr ediyor ne de O'nun hür irâdesine gölge düşürüyor. Çünkü Nazzâm, açıkça Yaratılışı Allah'ın başlattığını kabul tetiği gibi, varlıkların ilk yaratılıştan sonra evrimleşerek çoğalmalarını yine Allah'ın iradesiyle olduğunu inkâr etmiyor; Allah'ın bazı varlıkların var olması için bazılarını vasıta kıldığını söylemekle, evrim prosesinin yine Allah'ın iradesi altında ceryan ettiğini kabul etmektedir. Yaratılış ve üreyişi bu şekilde nizamlayan Nazzâm'a göre Allah'dır.

Gerçektir ki, Nazzâm evrimci yaratılış teorisi, kelâmcıların atomik dâimî - yoktan yaratılış teorisine ters düşmektedir. Fakat bu, kelâmcıların kendi yaratılış teorilerinin islâmî, Nazzâm'ın teorilerinin islâmî olmadığını iddia etmelerinin doğruluğunu göstermez. Çünkü, Nazzâm'da kelâmcılar gibi kendi yaratılış doktrinini Kur'ân'dan çıkarmaya çalışmıştır. Ancak herkes kendi dünya görüşü ve bilimsel anlayışı içinde yaratılış meselesini farklı izâh etmiştir.

Diğer taraftan meslleyi teorik ve spekülâtif sahadan, gözlem sahasına indirecek olursak Nazzâm'ın görüşlerinin daha haklı ve daha doğru olabileceğini söyleyebiliriz. Bilindiği gibi, kelâmcılar, özellikle Eş'-

ari, Varlığın her an yok olup yeniden yaratıldığını, daha doğrusu yenilendiğini ve bunun fâilinin doğrudan doğruya Allah olduğunu söylerler. Allah bütün varlıkları tek tek birbirinden bağımsız olarak yaratır derler.

Herşeyin Allah'ın gücü ve iradesi altında ceryan ettiğini kabul etmekle birlikte, acaba Allah bir varlığın meydana gelmesi için diğerlerini vasıta kılmıyor mu? Meselâ, bir çocuğun meydana gelmesi için, Allah anne ve babayı şüphesiz vasıta kılıyor. Kelâmcıların teorik plânda iddia ettikleri gibi Allah her varlığı bağımsız yaratmıyor. Eğer öyle olsaydı, Allah'ın bir çocuğu, anne ve babasız çocuk olarak doğrudan doğruya varetmesi gerekirdi.

İşte Nazzâm'ın kelâmcılardan ayrıldığı husus, aşağı yukarı bu misâlle anlatmak istediğimiz şeydir. Nazzâm'a göre, Allah bir ilk varlığı yok iken doğrudan doğruya yaratmış, ondan sonra da onu vasıta kılarak istediği varlık türlerini ondan çıkarmıştır.

Kelâmcılar daha çok meseleye metafizik açıdan baktıklarından, Allah'ın «Kûn» (ol) emri üzerinde ve O'nun bilgisiyle herşeyi ezelde bilmesi üzerinde daha çok dururlar. Halbuki, biraz fizikî sahaya da eğilmiş olsalardı Nazzâm'dan daha pek farklı şeyler söyleyemeyebilirlerdi. Her nekadar, metafizik açıdan söyledikleri doğruysa da, ki buna genelde Nazzâm'da katılmakta, fiziki sahada yaratılış veya üreyişin nasıl vuku bulduğuna bakmaksızın ortaya attıkları fikirler pek tutarlı değildir. Çünki Allah birçok âyette, insanı toprak ve çamurdan, balçık ve kandan, aynı şekilde tüm canlıları sudan yarattığını söylemekle, sadece insan ve canlıların sonradan yaratıldığını bildirmiyor, aynı zamanda hiç te'vile yer bırakmadan açıkça, bazı varlıkların meydana gelmesi için bazılarını vasıta kıldığını da bildiriyor.

İkinci nokta, kelâmcıların, Nazzâm'ın, Kumûn ve

Zuhûr teorilerini filozoflar, tabiatçılar ve materyalistler (Dehrîler ve Mülhitler)'den aldığını iddia etmeleri hususudur, ki bunun gerçek olamıyacağını aşağıda izah etmeğe çalışacağız. Ancak burada, kelâmcılar bizzat kendileri atomistik yaratma teorilerinde Hind veya Yunan atomculuğundan etkilenmiş olduklarını ilâve edelim. (12)

6 — Modern Araştırıcıların Nazzâm'ın Teorilerinin Kökenleri Hakkındaki Yanlış Yorumları :

Eski Yunan ve Hellenistik felsefe tarihi hakkında tam bilgiye sahip olmayan müslüman kelâmcıların Nazzâm'ın teorilerini filozoflar ve tabiatçılardan aldığını söylemelerinden hareket eden bazı oriyantalistler de Nazzâm'ın Thales, Anaxagoras, Aristo ve Stoacılar gibi çeşitli Yunan filozoflarıyla, Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerinden etkilendiğini iddia etmekle, onun gerçekten orijinal fikirlerinin değerini azaltmak ister görünmekteler.

Meselâ H. Steiner Nazzâm'ın «Kumûn» ve «Zuhûr» teorilerinde Aristo'nun bi'l-kuvve ve bi'l-fiil teorilerinin etkisini görmek isterken (13), M Horten Anaxagoras'ın etkisini görmek ister. (14) S. Horovitz

(12) Hemen bütün araştırıcılar, Eş'ari atomculuğunda yabancı tesirleri görmekte birleştikleri halde, bunun kaynağı hakkında hemfikir değiller. Kimisi kaynak olarak Hind atomculuğunu gösterirken, kimisi de Yunan atomculuğunu göstermektedir.

(13) Steiner (H.) : Die Mu'taziliten oder die Freidenker in Islam, Leipzig, 1865, ss. 66-68.

(14) Horten (M.) : Die Lehre vom Kumûn bei Nazzâm, ZDMG. içinde, 1909, c. 63, ss. 773-779.

aynı teorilerde Stoacıların Seminal Lagos (Tohumsal Akıl) teorisinin, tedahhül teorisinde aynı filozofların Arazlar Teorisinin etkisini görmek isterken (15), V. Aptowitzer Nazzâm'ın yaratılış ve Kumûn teorisine rabbinik metinlerle Philon'u kaynak göstermek ister (16). A. H. Wolfson'a gelince, o da Kumûn ve Zuhûr teorisinde Aristo'nun, Plotinus'un, Gnostic Simon'ın ve Stoacıların etkilerinin, Nazzâm'ın genel Yaratılış teorisinde de Kilise Babalarının etkisinin olduğunu söylemektedir. (17)

İddialarını hiç bir kesin delile ve tarihi verilere dayandırmayan bu araştırıcıların tek dayandıkları, Nazzâm'ın fikirleriyle söz konusu düşünürler veya ekollerin fikirleri arasındaki kurmaya çabaladıkları uzak benzerliklerden ileri geçmemektedir. Bütün bu iddiaların yanlışlıklarını tek tek göstermeksizin, bu konuda şunları söylemek yeterli sanırız.

Herşeyden önce, Nazzâm'ın bu kadar farklı düşünür ve ekollerden faydalanmasını düşünmek şöyle dursun, onları tanıması bile düşünülemez. Çünkü, Nazzâm'ın devrinde ne söz konusu bu filozofların kendi kitapları ne de onların fikirlerini ayrıntılarına kadar tanıtıcı eserleri henüz arapçaya çevrilmemişti. Hatta S. Horovitz'in iddiaları için dolaylı olarak kaynak gösterdiği Diogenes Laertinus'un De Vitis adlı eserinin asla arapçaya çevrilip çevrilmediği bile he-

(15) Horovitz (S.) : Über den Einfluss der griechischen philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1915, ss. 21-24; Aynı yazar: Über den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der philosophie bei den Arabern, ZMDG. içinde, 1903, c. 37, s. 181 vd.

(16) Aptowitzer (W) : Arabisch-Judische Schöpfungs theorieen, Hebrew Union College Annual içinde, 1929, c. 6, ss. 205-217.

(17) Wolfson (H.A.) : The Philosophy of Kalam, Harward University Press, 1976, ss. 510-511.

nüz bilinmemektedir (18). Öte yandan, Nazzâm'ın bu kadar farklı düşünceleri tanıyabilmesi ve sonra da onları birleştirerek bir düşünce sistemi olabilmesi için, onun sadece klasik yunan düşüncesinin bir spesiyalisti değil, aynı zamanda hıristiyan ve yahudi kelâmî düşüncelerinin de bir spesiyalisti olması gerekirdi, ki bilindiği kadariyle Nazzâm böyle bir kimse değildir.

Bu iddiaların tutarsızlığının başka bir kanıtı da, bu araştırıcıların bazılarının, diğerlerinin varsayımlarını reddetmeleridir. Meselâ, S. Horovitz; M. Horten'in, Nazzâm'ın Anaxagoras'tan etkilendiğini kabul etmesine itiraz eder. (19)

Bütün bunlara rağmen, Nazzâm'ın sözkonusu yunanlı düşünürlerden bazılarını tanımış olduğunu ve dolayısıyla onların fikirlerinden şu veya bu şekilde faydalandığını farz etsek bile, Nazzâm'da olan herşeyi bu tesirlerle açıklamak mümkün olamaz.

Sözkonusu yunanlı düşünürlerden Aristo'nun Nazzâm tarafından dolaylı ya da dolaysız olarak bilinmiş olması mümkün. Fakat Nazzâm'ın onu daha çok bir mantıkçı olarak tanıdığını bilmekteyiz. Nitekim Aristo, Nazzâm devrinde daha çok bir mantıkçı olarak tanınıyordu. Henüz Nazzâm'ın sağlığında ne Fizik ne de Metafizik adlı eserleri arapçaya çevril-

(18) S. Horovitz, Nazzâm'ın Kumûn ve Müdahale teorilerinde Stoacıların etkisini gösterirken, E. Zeller'in Die Philosophie der Griechen, Leipzig, 1923, adlı eserinde, Diogenes Lartius'un De Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Clarorum Philosophorum'una dayanarak Stoacıların teorileri hakkındaki verdiği bilgilere başvurmakta. Halbuki bu eserin Arapçaya çevrilip çevrilmediği henüz bir problem, bkz. : Badawi (A.) : A.g.e., s. 130.

(19) Horovitz (S.) : Über der Einfluss der Einfluss der griechischen, zk., s. 23.

memişti. Aristo'nun bu iki eserinde de bahsettiği Bi'l-Kuvve ve Bi'l-Fiil teorilerinden Nazzâm'ın Kumûn ve Zuhûr teorileri için etkilenmiş olabileceğini farz etsek bile, bu etkinin terminolojik alış - veriş seviyesinden öteye geçemez. Çünkü, Aristo sözkonusu teorileriyle kâinatın ezeli olarak değişme içinde olduğunu, arazların cevherlerden başka şeyler olduğunu ve nihayet kâinatın ezeli olduğunu isbatlarken, A. H. Wolfson'ın ve H. S. Nyberg'in birlikte belirttikleri gibi (20), Nazzâm kendi teorileriyle bir yandan Kur'ân'a dayanarak ortaya koyduğu yaratılış doktrinini, diğer yandan da, Aristo'nun aksine, arazların da cisim olduklarını ve cisimlerle beraber içiçe bulunduklarını ispatlamak istemiştir. Nazzâm'ın kozmolojik evrimci yaratılış teorisi bir bütün olarak orijinaldir ve onunla ilk defa ortaya atılmıştır.

(20) Wolfson (H.A.) : A.g.e., s. 512; Nyberg (H.S.) : A.g.e., s. 892.

CÂHIZ : BİYOLOJİK EVRİM TEORİSİNİN DOĞUŞU

Hayatı:

Ebû Osman Amr ibn Bahr el-Câhız, Basra'da 776 yılında dünyaya gelmiştir. Doksan yaşını geçmiş olarak aynı şehirde 869 yılında vefat etmiştir. Basra Mu'tezile Mektebi'nin liderlerinden biriydi; kendi adını taşıyan el-Câhiziyya adlı bir mezhebin kurucusu sayılmaktadır.

Zekiliğiyle tanınan Câhız, iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. Resmî okullar dışında çeşitli ilim meclislerine dinleyici olarak katıldığı bilinmektedir. İlmî araştırmalar için, İslâm dünyasının çeşitli ilim merkezlerine seyahatler yapmıştır; uzun süre kaldığı merkezler Bağdad ve Samarra'dır.

Sadece iyi bir kelâmcı ve edebiyatçı olmayan Câhız, aynı zamanda ünlü bir zoolog ve antropologtur. Çeşitli bilim dallarıyla ilgili birçok eseri vardır. Bunlardan en meşhuru «Kitâb ul-Hayavân» adlı eseridir. Câhız'ın bu eseri, modern zooloji v ebiyolojiyle ilgili birçok teorinin tohumlarını ihtiva eder. Bu eserinde

Câhız ilk defa hayvan psikolojisi ve sosyolojisinden bahsetmektedir. (1)

Câhız ve Biyolojik Evrim Teorisi :

Genelde Câhız, hocası Nazzâm'ın Kumûn teorisi olarak bilinen fikirlerini benimser görünmektedir. Onun gibi, ilk yaradılışın, Allah'ın hür iradesiyle yarattığı bir çekirdek - varlıkla başladığını kabul etmektedir (2). Fakat varlıkların çekirdek - varlıktan nasıl türediklerinin izahı konusunda hocasından ayrılır. Câhız, tüm kâinatın bir bütün olarak nasıl oluştuğunu izâhdan ziyade, canlıların oluşumu ve onların aktüel evrimleri üzerinde durur.

Tabiat olaylarını incelemeye karşı büyük bir merakı olduğu bilinen Câhız, özellikle hayvanlar âlemi üzerinde durmuştur. Özellikle de köpekleri, tilkileri, kurtları ve güvercinlerin yaşayışını bizzat kendisi gözlemleyen Câhız'ın coğrafi bölgelere göre onlardaki değişiklikler ve farklılıklar dikkatini çekmiştir. Bunların sebeblerini aşağıda göreceğimiz şekilde açıklayarak, ilk defa genel biyolojik evrim teorisini temellendirmiştir. Böylece hareket noktası olarak kabul ettiği hocası Nazzâm'ın evrimci yaratılış teorisinin haklılığını daha dar bir sahada, yani canlılar âleminde, bilimsel bir şekilde göstermiştir.

Bazı araştırıcılar Câhız'ın hayvanlar âlemini in-

(1) Sarton (G.) : Introduction to the History of Science, Baltimore, 1927, c. I, s. 579; Pèllat Ch. : Al-Dijahız, EI, 2. baskı, c. II, s. 385.
(2) Câhız: Kitâb ul-Hayavân, Abdu's-Selâm Harun neşri, Kahire, 1945, c. 4, s. 90; Aynı yazar: Hicecu'n-Nubuvve, Mecmuâtu Resâili'l-Câhız içinde, Abdu's-Selâm Harun neşri, Kahire, 1979, s. 46.

celeme metodunun bilimsel olmaktan ziyâde folklorik olduğunu, kendi şahsî gözlem ve incelemelerine dayanmadığını söylerler (3), ki bu doğru değildir. Câhız'ın Kitâb ul-Hayavân'ını tetkik etmeyen bu kimseleri böyle bir kanaate iten sebeb, eserin yazılış biçimi ve konuların çok geniş tutulmasıdır: Câhız, akademik bir dil ve ifâdeler yerine basit anlatım şeklini seçmiştir. İncelediği hayvanlar hakkında bilimsel veriler yanında, çoğu kez de uzun uzadıya onlar hakkındaki masallar ve hikâyeleri aktarmıştır. Fakat, her hayvan hakkında olmasa bile, birçok hayvan hakkında Câhız bizzat kendisi inceleme ve gözlem yapmış, bunda ampirik ve bilimsel metodlar kullanmıştır. Nitekim Câhız'ın bu dev eserinin bir analizini yapan M. A. Palacios haklı olarak Câhız'ın hayvanları incelemede bilimsel tecrübî ve gözlem metodlarını uyguladığını belirtir (4). Şimdi esas konumuza dönerek, Câhız'ın biyolojik evrim teorisinin yapısını görelim.

1 — Türlerin Menşei ve Biyolojik Evrimi :

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Câhız, Nazzâm'ın tesiriyle kâinat ve türlerin oluşumunu Allah'ın yarattığı bir çekirdek - varlıkla başlatır. Bu çekirdek - varlığın evrimiyle bir yandan kâinat bir bütün olu-

(3) Meselâ Sarton, Câhız'ın hayvanlar âlemini araştırmadaki metodunun fazla bilimsel olmayan bir derlemecilik olduğunu söyler; bkz. : Sarton (G.) : A.g.e., s. 597. Gerçekte bu doğru değildir; her ne kadar Câhız başka âlimlerin sözlerini naklederse de, verdiği çoğu bilgiler kendinin özel gözlem, inceleme ve tecrübelerine dayanmaktadır.
(4) Palacios (M.A.) : El «Libro de los Animales» de Jâhız, 1515, 1930, c. 14, s. 21.

şurken buna paralel olarak da ilk basit canlı türleri meydana gelmiş, onların evriminden de daha kompleks canlı türleri zamanla silsilevî bir şekilde mertebe mertebe meydana gelmiştir. Evrim halkasının sonunu da insan türü oluşturmuştur. Canlıların bu varoluşsal kozmolojik evrimi, bir önceki basit türlerin bizzat kendilerinin transformasyonuyla daha sonrakileri meydana getirmeleri şeklinde olmuştur, ki bu izah tarzıyla Câhız hocası Nazzâm'dan ayrılır. Böylece Câhız türlerin ilk oluşumları manâsındaki kozmolojik evrimde olduğu kadar, türlerin aktüel biyolojik evriminde de türlerin değişkenliğini kabul etmektedir. Şimdi bunu görelim.

a — Türlerin Değişkenliği : Transformasyon ve Mutasyon :

Göreceğimiz gibi, Nazzâm'ın zıddına, Câhız modern evrimciler gibi türlerin aktüel evriminde türlerin sabitliğini değil değişkenliğini kabul ediyor; böylece de fiilen transformasyonu, aklen de mutasyonu kabul etmektedir.

Câhız'a göre, aşağıdaki göreceğimiz aslî metafizik ve tâli fiziki faktörler altında, türler, yeni türleri meydana getirecek kadar değişiklik geçirebilir. Bu değişiklikler sonunda tamamen yeni türler ortaya çıkar. Nitekim Câhız şöyle demektedir : «Halk, Mish (5) (yani dört ayaklı hayvanların ilk örneği)'in varlığı hakkında farklı şeyler söyledi. Bazıları onun evrimini kabul ettiler ve onun köpek, tilki, kurt ve benzeri hayvanları meydana getirdiğini söylediler. Bu ailenin üyeleri bu örnekten (mishten) gelmektedir.» (6) Açıktır ki, burada Câhız, türlerin değişkenliğini dolayısıyla da evrimini fiilen kabul etmektedir.

Mutasyon fikrine gelince, Câhız, «İçinizde Cumartesi günü azgınlık yapanları elbette biliyorsunuz. Onlara : Aşağılık birer maymun olunuz, dedik; bunu, çağdaşlarına ve sonradan geleceklere bir cezâ örneği ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara öğüt olsun diye yaptık.» (7) anlamındaki Kur'ân âyetine dayanarak aklen ani değişmelerle tür değişikliğini, yani yeni tâbirle mutasyonu kabul eder görünmektedir. Çünkü Câhız, âyette zikredilen bu vakıayı gerçekten olmuş bir vakıa olarak değerlendirir (8). Fakat bu mutasyon olayının nasıl olduğu hakkında da Câhız hiçbir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak metafizik noktayı nazarından, Allah'ın iradesinin bir tecellisi olarak görür.

b — İnsanın Menşei :

Transformasyon fikrini ve türlerin değişkenliğini savunan Câhız gibi bir evrimcinin, insan türünün kendinden daha aşağı canlı türlerinden evrimleşerek meydana gelebileceğini kabul etmesi doğaldır. Velevki, bizzat Câhız, bildiğimiz kadarıyla, eserlerinin hiçbirinde, insanın maymun veya herhangi bir hayvandan türediğini açık ve seçik olarak söylemese de.

Birûnî'nin hiç isim zikretmeksizin tabiatçıların

(5) Mish kelimesinin tam karşılığını bulamadık. Fakat cümlenin siyak ve sebakından bu kelimenin insana çok benzeyen bir çeşit maymunu ifâde ettiği açıktır. Bu kelimenin geçtiği yerler için, bkz. : Kitâb ul-Hayavân, Kahire, 1909, c. IV, ss. 24-27.

(6) Câhız: A.g.e., c. IV, s. 24.
(7) Kur'ân: Bakara, 65-66; zikredildiği yer; Câhız: A.g.e., c. IV, ss. 24-25.
(8) Câhız: A.g.e., c. IV, ss. 24-26.

ve dehrîlerin insanın maymundan geldiğini iddia ettikleri şeklindeki rivayetine bakılırsa (9), Câhız'ın da söz konusu kimseler arasında olma ihtimâli vardır. Zira, bilindiği gibi, İslâm düşünce tarihinin erken devirlerinde, tabiatçılar ve dehrîler sözleriyle Thales, Demokritus, Aristo ve Eflâtun gibi Yunan filozoflarıyla, bazı müslüman materyalistler ve Mu'tezileden Nazzâm ve Câhız, vb.. düşünürler kastedilirdi. Yunanlı düşünürlerin böyle bir fikirleri olmadığını düşündüğümüzde, Birûnî'nin bu sözüyle Nazzâm ve benzeri Müslüman tabiatçılara işaret ettiği ortaya çıkar.

Diğer taraftan, Ebû Bekr er-Râzî ve İbn Râvendî gibi müslüman materyalistler ve tabiatçılarda da, insanın maymundan türediği şeklinde bir görüş olmadığını şimdilik bildiğimize göre ve ayrıca bu iki düşünürün de Nazzâm ve Câhız gibi evrimci Mu'tezilî düşünürleri tenkid ettiklerini düşündüğümüzde, Birûnî'nin işaret ettiği kimselerin arasında özellikle Câhız ve benzeri Mu'tezilî düşünürlerin de olması ihtimâli kuvvet kazanmaktadır (10). Nitekim yukarda da belirttiğimiz gibi, Câhız, konu üzerinde pek ısrarlı görünmese de, insanın maymuna, maymunun da belirttiğimiz gibi Câhız, konu üzerinde pek ısbenimser görünüyor.

2 — Biyolojik Evrimin Faktörleri :

Gerek oluşumsal evrim ve gerekse türlerin aktüel evrimleri belirli faktörler altında olmaktadır. Naz-

(9) Birûnî: Kitâb ul-Cemâhir fi Ma'rifat il-Cevâhir, Haydarâbâd, 1935, s. 81.

(10) Çünkü, Câhız veya ona atfedilen bazı fikirler Birûhi tarafından biliniyordu. Bkz. : Sachau (E.C.) : Chronology of Ancient Nations, London, 1879, s. 214.

zâm'a nazaran, Câhız'da bu faktörlerin neler olduğu bir bakıma açıktır. Câhız'da gördüğümüz bu faktörleri önce metafizikî ve fizikî faktörler şeklinde ikiye ayırarak incelemeye çalışalım.

a — Evrimin Aslî ve Metafizikî Faktörü :

Kâinatın yaratılışını başlatan Allah, Câhız'a göre aynı zamanda hem onu evrimleşme yoluyla teşekkül edici, hem de türleri devamlı evrimleşici kılmıştır. Bu bakımdan evrimin gerçek sebebi Allah'tır; O yaratılışı evrimci prosesüs üzere kılmıştır. Türler kendi içlerinde taşıdıkları bu kabiliyet sebebiyle evrimleşmektedirler. Demek ki, türlerin evrimleşmesinin aslî sebebi, Allah'ın onları böyle bir şeye kabiliyetli yaratmasıyla ve bir dinamik kuvve onlara vermesiyledir. Fizikî tâlî faktörlerle ilgili zikredeceğimiz Câhız'ın sözlerinde buna işaretler vardır.

b — Biyolojik Evrimin Fizikî Tâlî Faktörleri :

Türlerin evrimleşmesi aslında, yukarda da belirttiğimiz gibi, türlerin kendi içlerinde taşıdıkları bir dinamik kuvve olmasına rağmen, Câhız'a göre, bir takım bazı dış tesirler vardır ki, bunlar türlerdeki bu kuvveyi harekete geçirirler ve böylece de evrim fiil haline dönüşür. Câhız'a göre, bunlar fizikî çevre ve iklim şartları, hayat kavgası ve tabiî seçim faktörleridir ki, biz bütün bunları fizikî tâlî faktörler olarak adlandırdık. Şimdi bu faktörleri görelim .

c — Fiziki Çevre, İklim Faktörü ve Türlerin Adaptasyonu :

Câhız, türlerin evrimleşmesinde fizikî çevrenin ve iklim şartlarının türler üzerindeki etkisine ağırlık verir. Câhız'a göre bu faktörleri oluşturan unsurlar, yiyecekler ve besin maddeleri, suyun ve havanın kirliliği, hava ısısı ve yerleşim konumlarıdır. Bütün bu coğrafî ve atmosferik etkenler, türlerin fizikî yapı ve karakterlerine etki ederler, türlerde bu etkilere karşı ya uyum sağlarlar veya yok olup giderler. Aynı türlerin çeşitli coğrafî bölgelerde yapısal farklılıklar arz etmeleri bu faktörlerin tesiriyle açıklanabilir. Nitekim, Câhız seyahatleri esnasında gördüğü köpek, tilki ve güvercin gibi hayvan türlerindeki yapısal farklılıkları çevre ve iklim faktörlerine bağlamıştır.

Câhız'a göre bu faktörlerin türler üzerinde o kadar tesiri var ki, sadece bitki ve hayvanları etkilememekte, aynı zamanda insan türünü de etkilemektedir. İşte Câhız'ın bunu vurguladığı ilginç bir pasaj : «Şüphesiz bazı coğrafî bölgelerde bazı Nabatlı gemicilerin maymuna benzediklerini gördük. Aynı şekilde Faslı bazı insanlar da gördük ve onları Mash'a (11) (insana en yakın maymun türüne) benzer bulduk ki, aralarında sadece pek az fark vardı... Bu Faslılar üzerindeki değişikliği, toz - toprak, kirli su ve havanın yapması mümkündür... Eğer onlar üzerindeki bu tesir daha fazla artmaya devam ederse, onların derileri, kulakları, renkleri ve şekillerindeki bu değişiklikler de daha fazla artar.» (12)

(11) Mish kelimesi, dört ayaklı hayvanların (quadrupeds) ilk tipini ifâde etmektedir. Bkz. : Câhız: A.g.e., c. IV, s. 24, c. VII, s. 77.

(12) Câhız: A.g.e., c. IV, s. 24.

d — Hayat Kavgası ve Tabii Seçim Faktörü :

Câhız'ın önemle üzerinde durduğu bir başka faktör de, modern terminolojiyle ifâde ettğimiz hayat kavgası ve tabiî seçimdir.

Câhız, türler arasında tabiî olarak yaratılıştan gelen yaşamak için bir mücadelenin var olduğunu, bu mücadele esnasında ancak kuvvetli ve yetkin türlerin hayatlarını sürdürebildiklerini ve neticede de tabiatta tabiî bir seçim (seleksiyon) in yapıldığını ortaya koymuştur. Bunu Câhız'ın şu paragrafında bulmak mümkündür: «Tarla faresi yiyeceğini aramak için yuvasından dışarı çıkar; önce bir araştırma yapar ve sonra onları yakalar. Küçük kuş ve hayvanlar gibi kendinden daha küçük canlıları yer. Kuşların ve yılanların saldırılarına karşı, yavrularını ve kendini yeraltında açtığı kıvrımlı, gizli tünellerde saklar. Yılanlar tarla farelerini yemeyi çok sever. Yılanlara gleince; onlar da kendilerini kunduz ve sırtlan gibi kendilerinden daha güçlü hayvanların tehlikelerinden muhafazaya çalışırlar. Sırtlan tilkiyi korkutur; tilki de kendinden daha küçük bütün hayvanları korkutur... Bazı varlıkların diğerlerinin yiyeceği olması bir kuraldır... Bütün küçük hayvanlar daha küçüklerini yer ve bütün büyük hayvanlar kendilerinden daha büyüklerini yiyemez. İnsanlar da birbirleriyle hayvanlar gibidir... Allah, bazı varlıkların ölümünü bazılarının hayatının sebebi veya tersini kılar.» (13)

Bu paragraf, sadece Câhız'ın hayat kavgası ve tabiî seçim yoluyla evrimleşmeyi kabul ettiğini göstermez, aynı zamanda bilhassa son cümleler, yukarda işaret ettiğimiz metafizik faktörün gerçekte Al-

(13) Câhız: A.g.e., c. VI, ss. 133-134.

lah'ın türler üzerindeki iradesi olduğunu da gösterir. Bunun için aynı paragrafta Câhız, hayat kavgası ve tabiî seçimin Allah tarafından konmuş bir kural olduğunu vurgulamaktadır.

Buraya kadar anlattıklarımız gösteriyor ki, Lamarck ve Darwin'den yüzyıllarca önce, Câhız genel bir biyolojik evrim teorisinin temellerini atmıştır. Nitekim Wiedemann gibi bazı modern araştırıcılar haklı olarak onu Darwin'in öncüsü saymaktadırlar. (14)

Câhız'ın bu evrimci fikirlerinin bir kısmı, el-Kâ'bî (öl. 931), Ihvân-ı Safâ, Bîrûnî, Kazvinî ve hatta Damirî gibi bazı müslüman bilimcileri tarafından benimsenmiştir. Fakat buna karşılık Eş'ârî, Bağdâdî ve Şehristânî gibi meşhur Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bir kısmı Câhız'ı materyalist ve dehrî olmakla suçlamışlardır. Meselâ Bağdâdî, Câhız hakkındaki genel hükmün, şairin şu beyitinde iyi dile geldiğini bildirir: «Eğer domuz bir kat daha çirkin olsaydı, onun çirkinliği el-Câhız'ın çirkinliğinden daha az olurdu. Kendini cehenneme atan bir adamdır o, ona bakan her gözdeki çapaktır o.» (15)

(14) Wiedemann (E.) : Darwinistisches bei Gahız, SPMSE., c. 47, 1945; Bayrakdar (M.) : Al-Jâhız and the Rise of Biological Evolutionism, The Islamic Quarterly, c. XXVII, No: 3, London, 1983, s. 149.

(15) Bağdâdî: el-Fark beyn el-Fırak, Kahire, 1328, s. 163.

BÎRÛNÎ : SUN'Î SEÇİMLE EVRİM TEORİSİNİN DOĞUŞU

Hayatı:

Ünlü bilim adamı ve filozof Bîrûnî, 973 yılında Havârizm şehrinin bir kenar mahallesinde dünyaya gelmiştir. 1051 yılında Gaznelilerin başkenti Gazne şehrinde ölmüştür.

Aslen Türk olan Bîrûnî'de, daha küçük yaşta ilme büyük bir merak ve ilgi vardı. Başta matematik ve astronomi olmak üzere birçok ilmi öğrenmiştir. Devrinin meşhur ilim merkezlerine seyahatler yapmış ve başta İbn Sînâ olmak üzere devrinin seçkin bilim adamlarıyla görüşme fırsatı bulmuştur. Bilhassa matematik, astronomi ve fizikte önemli buluşları ve yeni teorileriyle dikkati çeken Bîrûnî, eczacılıktan felsefeye, matematikten tarihe kadar çeşitli bilim dallarında eserler vermiştir.

En meşhur eserleri arasında, Kitâb ul-Tefhim, el-Kânûn ul-Mes'ûdî, Kitâb ul-Seydala, Kitâbu Tahkîk mâ li'l-Hind, el-Âsâr ul-Bakıyye ve Kitâb ul-Cemâhir gibi eserler vardır. Toplam eserlerinin sayısı, 180'ni geçmektedir.

Bîrûnî ve Evrim :

Bîrûnî'nin düşüncelerinin çeşitli yönleri üzerine araştırma yapan bazı modern araştırıcılardan bazıları onun evrimci fikirlere sahib olduğunu ortaya koymuşlardır (1). Gerçekten de, eserleri incelendiğinde Bîrûnî'nin kâinatın oluşumunu evrimci bir yaklaşımla izâh ettiği anlaşıldığı gibi, canlı türlerinin aktüel biyolojik evriminden de bahsettiği görülür.

Ne var ki, Bîrûnî'nin çeşitli evrimci görüşleri kendinden önceki Nazzâm ve Câhız gibi evrimcilerin teorileriyle karşılaştırıldığı zaman, bunların hepsinin esasta pek yeni ve orijinal fikirler olmadıkları görülür. Bununla birlikte Bîrûnî, canlıların sun'i (artificial) seçim yoluyla evrimini ve evrimleşmenin ölçüsü olarak «Tabiat Ekonomisi» fikrini ilk defa ortaya koymakla Câhız'daki genel biyolojik evrim teorisine büyük bir katkıda bulunmuştur. Böylece de, İslâm kültüründeki geleneksel biyolojik evrim teorisi, Bîrûnî'yle doruk noktasına ulaşmış ve tam mükemmel bir şekil almıştır.

1 — Jeo - Kimyasal Evrim : Kâinat ve Türlerin Oluşumu :

Çok mükemmel bir ilmi zihniyete sahip olan Bîrûnî'nin yaratılışın ne zaman ve nasıl başladığı konusunda yaklaşımı oldukça bilimsel ve temkinlidir. Meseleyi, sadece kendisinin olduğu kadar başkalarının da bilimsel araştırmaları sonucu ortaya konan

(1) Raunow (T.I.) : Wielikije Uczenyje Usbecistana, IX-XI bb., Taşkent, Ousphan, 1943, s. 62; Wilczynski (J.Z.) : On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years Before Darwin, ISIS, No: 50, 1959, ss. 459-466.

bilgilerle değil, aynı zamanda İslâmiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik, Sâbiilik ve Manikeizm gibi bütün dinlerdeki konuyla ilgili bilgilerle de irdeler. Böylesine geniş tabanlı ve zengin bir yaklaşım, Bîrûnî'ye dinî ve bilimsel bilgileri birbirleriyle ve aynı zamanda her grup bilgiyi kendi içinde yargılama fırsatı vermekle o, doğru ve kesin bilgileri ve inançları yanlışlarından kolayca ayırabildiği gibi, konu ile ilgili daha tutarlı ve daha doğru çözümler ortaya atabildi.

Diğer müslümanlar gibi, Bîrûnî de yaratılışı, Allah'ın hür irâdesinin bir eseri olarak görür. Kâinat yok iken sonradan yaratılmıştır. Ancak yaratılışın ne zaman ve nasıl başladığı hakkında, Bîrûnî tam ve kesin bilgilere sahip olamayacağımızı söyler; çünkü ona göre, elimizde bu hususta ne açık ve seçik yazılı belgeler var, ne yaratılışın başlangıcına sahne olmuş tabiî olaylar henüz devam etmekte ne de dinlerde de açık - seçik bilgileri vardır.

Konuyla ilgili dinî bilgileri de inceleyen Bîrûnî, özellikle Yahudi ve Hıristiyanların kendi kitaplarında verilen bilgileri yanlış tefsir edip, bilimsel verilere aykırı sonuçlara vardıklarını belirtir. Bunlar, meselâ, yaratılışı insanın yaratılışıyla başlatmak ve yaratılış zamanını bizim ölçümümüzle herbiri yirmi dörder saatlik olan altı gün olarak tesbit etmek gibi inançlardır. Nazzâm gibi Bîrûnî de bütün bu bilgileri tenkid ve red eder.

Bütün bu söylediklerimiz Bîrûnî'nin şu paragrafında bulunmaktadır: «Zamanın başlangıcı ve dünyanın yaratılışı için, sonlu ve sayılabilir binlerce yılı veya bir anla ifâde edilebilecek tayin edilmiş herhangi bir zamanı öngörmek mümkündür. Allah'ın Kitâbı ve gerçek tabiî olaylar da açık bir şey söylemediklerinden, her şey, bir kimsenin bu konuda işittiği şeyde ne kadar doğruluk payı olduğuna bağlıdır.

Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi İlâhî bir kitabı olanlarla, Sâbiîler ve Maniler gibi daha başkaları, olayları tarihlendirmeye insan türünün yaratılışıyla başlamada hemfikirdirler. Fakat onlar, insanın çıkış süresinin tayininde büyük ayrılığa düşmüşlerdir. Tevrat'ın şu iki başlangıç âyeti hâriç, onlar dünyanın oluşuna göz atmamışlardır; meâlen bu iki âyet şudur: Başlangıçta Allah göğü ve yeri yarattı. Ve yer şekilsiz ve boştu ve Allah'ın rûhu suların yüzünde hareket etmekteydi'2). Onlar, dünyanın yaratılışını haftanın ilk günü olduğunu düşündüler... Çünkü gece ve gündüz gibi sürelerin sebebi, güneşin doğması ve batmasıydı; Güneş ve Ay, haftanın dördüncü günü yaratılmıştı. Bu günlerin bizim saydığımız günler olduğunu düşünmek nasıl mümkündür! Kur'ân şöyle der: Rabbinin katında bir gün, saydıklarımızdan bin yıl gibidir (3). Başka bir âyette Allah: Bir günlük sayım, elli bin yıl gibidir (4). Böylece açıktır ki, yaratılış zamanını, bizim kendi gün sayımızla hesab edemeyiz ve yaratılışın başlangıcı kesinlikle tayin edilemez.

Tevrat'ın, yaratılış haftasının cuma günü ilk insanın yaratıldığını söylemesine rağmen, Kur'ân'da Allah: Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz Seni överek yüceltiyor ve Seni devamlı takdis ediyoruz... diyor (5). Uzun zaman devrelerinde meydana gelen dakik ve kocaman eserlerde, örneğin yüzeylerinde katılaşmış çamur ve kumlardan, çeşitli renk ve yumuşak parça-

(2) Kitâb-ı Mukaddes: Genesis (Doğuş) I, 1, 2; Birûnî: Tahdîdu Nihâyâti'l-Amâkin li Tashihi Mesâfâti'l-Mesâkin, P. Boljakoff neşri, Kahire, 1962, s. 21.
(3) Kur'ân: Hacc, 47; Birûnî: A.g.e., s. 22.
(4) Kur'ân: Meâric, 4; Birûnî: A.g.e., s. 22.
(5) Kur'ân: Bakara, 30; Bîrûnî: A.g.e., s. 22.

lardan oluşan kayalardan teşekkül etmiş dağlarda gözlenen şeyler hâriç, yaratılışın şartlarını da bilmiyoruz...» (6)

Bununla birlikte, Birûnî, özellikle Kur'ân'da bulunan yaratılışla ilgili âyetlerin doğru yorumlarıyla, geçmiş ve vuku bulmakta olan tabiat olaylarının, hasaten de kayalar, dağlar ve fosillerin incelenmesinin yaratılış hakkında yaklaşık bilgiler verileceğine de inanmaktadır.

... Birûnî'ye göre kâinatın ve yeryüzünün oluşumu jeo-kimyasal bir evrim sonucudur. Esasen Birûnî genelde Nazzâm ve Câhız gibi yaratılış ve oluşun bir evrimci proses olduğunu kabul eder. Allah ilk olarak yarattığı temel unsurları evrimleşme gücü ve kabiliyetiyle yaratmıştır. Bu, Birûnî'nin şu sözünde ifâde edilmiştir: «Allah Teâlâ insan türünü yaratmak isteyince, O, önce uygun biçimde yerin yaratılmasını belirledi ve ona tabii şeklini oluşturacak evrimleşmeyi temin edecek gücü verdi; tabii şekilden kasdım, yeryüzünün yuvarlaklığıdır.» (7) Ayrıca bu paragraf bize, Birûnî'nin, türlerin oluşumu konusunda, özellikle Nazzâm'dan farklı düşündüğünü göstermektedir. Bildiğimiz gibi, Nazzâm ilk yaratılan prototip canlı türünde gelecek nesillerin bi'l-kuvve gizli olduğunu, onun evrimiyle diğer canlı türlerinin türediğine inanıyordu; halbuki Birûnî, Allah'ın ezelî plânına göre oluşan kâinatın genel jeo-kimyasal evrimleşmesi esnasında, uygun şartlar oluştuğu zaman, madenler ve canlı türleri birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmaktadırlar.

İlk teşekkül eden su, hava, gaz ve toprak gibi temel unsurların güneş ısısı altında çeşitli derecelere-

(6) Birûnî; A.g.e., ss. 21-22; Togan (A.Z.V.) : Birûnî's Picture of the World, Calcutta, 1937-1938, ss. 53-54.
(7) İbid. : A.g.e., ss. 32-33.

deki karışımlarının kimyasal evrimi, kâinatın genel jeo-kimyasal evrimi esnasında, çeşitli zamanlarda, çeşitli canlı cansız varlık türlerini ortaya çıkarmıştır. Allah bu temel unsurları her canlı türünün ana türünün oluşması için vasıta kılmıştır. (8) Her canlı türü artık, Allah'ın kendisi için uygun gördüğü çoğalma ve üreme adetince hayatını devam ettirir. Bîrûnî'nin biyolojik evrim ve biyojenez teorisiyle ilgili fikirlerini işlerken bu konuya ayrıca değineceğiz.

Kâinat ve yeryüzünün jeo-kimyasal ve ileride göreceğimiz canlıların biyolojik evrimleşmesini, diğer müslüman evrimciler gibi Bîrûnî de her şeyden önce Allah'ın yarattığı ilk temel unsurları evrimleşici kabiliyet ve güçte yaratmasına bağlıyor. Bundan başka özellikle yeryüzünün jeo-kimyasal evriminde Bîrûnî, gravitasyon, semavî cisimlerinin hareketlerinin tesiri ve güneş ısısı gibi bazı tâli faktörlerin de büyük rol oynadığını kabul etmektedir.

Yeryüzünün jeo-kimyasal evrimleşerek oluştuğunu Bîrûnî, teorik olarak Kur'ân'dan ve diğer dinî metinlerin yorumundan çıkardığı gibi, tabiat olaylarını inceleyerek yaptığı bilimsel gözlemlere de dayandırmaktadır.

Gerek Kur'ân'da ve gerekse Tevrat'ta kâinatın «altı gün» (9) de yaratıldığı zikredilmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Bîrûnî, bu «altı gün»ü Kur'ân'da zikredilen diğer gün ve zaman kavramlarıyla tefsir ederek, bunun bizim yirmidört saatlik gün kavramıyla ilgisi olmadığını belirtir, hıristiyan ve yahudilerin kendi kitaplarında geçen bu «altı gün»ü li-

(8) Bîrûnî: Kitâb ul-Cemâhir fi Ma'rifati'l-Cevâhir, Haydarâbâd, 1935, ss. 6-7; Bîrûnî: The Chronology of Ancient Nations, İngilizce terc. : E.C. Sachau, London, 1879, s. 235.
(9) Kur'ân: Secde, 4.

terer manaya almalarını da Nazzâm gibi tenkid eder. Bunların uzun evrimleşme ve oluşum devirleri olduğunu söyler. Bîrûnî'nin bu konuda bizzat işaret ettiği Kur'ân âyetlerinden bazıları şunlardır: «... Rabbinin katında bir gün, saydıklarınızdan bin yıl gibidir» (10), «Gökten yere kadar bütün işleri Allah düzenler, sonra işler sizin hesabınıza göre bin yıl kadar tutan bir gün içinde O'na yükselir.» (11); «Melekler ve Cebrâil mikdarı elli bin yıl olan o derecelere bir günde yükselirler...» (12)

Bîrûnî'nin, yeryüzünün jeo-kimyasal evrimi fikrini dayandırdığı kendi gözlemlerinden veya başkalarından naklen aldığı bilimsel gözlemlerden bazıları da şunlardır:

«Eğer Hindistan toprağını gözlerinizle görmüş ve yapısı üzerinde kafa yormuşsanız, kazarken ne kadar derine inerseniz inin çıkan taşların hep yuvarlaklaşmış olduğuna dikkat etmişseniz, bu taşların dağlar ve nehirlerin büyük hızla aktığı yerlerin yakınında kocaman, dağlardan uzak olan ya da nehirlerin ağır ağır aktığı yerlerin yakınında ise daha küçük olduğunu fark etmişseniz, ırmakların ağızlarına ve denize yakın yerlerdeki taşların kumlaşmış biçimleri de gözünüze çarpmışsa ve bunların tümü üzerine düşününce, ister istemez Hindistan'ın bir zamanlar deniz olduğu ve yavaş yavaş ırmakların alüvyonları ile dolarak kara halini aldığı sonucuna varırsınız.» (13)

Bu konuda başka bir gözlemi: «Aynı şekilde, uzun zaman periyodlarında bir deniz karaya, kara da de-

(10) Kur'ân: Hacc, 47.
(11) Kur'ân: Secde, 5.
(12) Kur'ân: Meâric, 4.
(13) Bîrûnî: Kitâbu Tahkik Mâ li'l-Hind, E.C. Sachau neşri, c. I, London, 1887, s. 210 vd.

nize dönüştü. Eğer bu periyodlar insanlığın yaratılışından önce geçmişse, bilinmiyorlar; yok insanın yaratılış zamanından sonraysalar bile, hiç bir iz yoktur, çünkü aradaki uzun zaman sebebiyle izler arasında genellikle kesiklik vardır. Özellikle çok yavaş olmuş olayların izleri sadece bazı âlimler tarafından bilinebilir.

Bu Arab çölü bir zamanlar, sonradan karalaşmış bir denizdi. Kuyular ve havuzlar kazımında bu denizin izleri ortaya çıkmaktadır; çünkü çöl sayısız tabakalar ortaya koymaktadır: kasden gömüldükleri söylenemeyen kemik, çanak-çömlek ve şişe gibi şeylere karışmış bir kum ve yumuşak çakıl tabakası; sonra parçalandıkları zaman, deniz salyangozu ve benzer deniz hayvanı kabuklarıyla «balık kulakları» adı verilen kabuklar gibi kesin olarak deniz hayvanlarına ait kalıntıları ortaya koyan çeşitli taş tabakaları. Bu ürünler ya oldukları gibi bir bütün halinde muhafaza edilmiş veya tamamen bozulmuş halde bulunurlar. Son durumda bu ürünler şekillerini taşların iç kısmında izler (fosiller) halinde bırakmışlardır. Bu tür kalıntılar, Hazar Denizi kıyısındaki Bâb ul-Ebvâb şehrinde de bulunmaktadır. Bu transformasyonların süreleri ve tarihleri tamamen bilinememektedir.» (14).

Bîrûnî'nin jeo-kimyasal evriminin eskilerin «devrî zaman» ve yenilenme anlayışıyla bir ilgisi olmadığına burada işaret etmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi eski hindliler ve yunanlılar, yeryüzünün her 36.000 veya her 3.600 gibi belirli ve adına «büyük zaman veya devir» denen müddet zarfında tamamen veya kısmen yok olup yenilendiğini kabul ederlerdi. Bu görüş sonradan İslâm kültürüne de geçmiş ve özellikle İsmâililer benzer «devrî zaman» anlayışını

(14) Birûnî: Tahdid, zd., ss. 24-25.

benimseyerek, her yeni devrin başında insanlığın atası olan yeni Ademlerin çıktığını söylemişlerdir. (15)

Yukarda da işaret ettiğimiz gibi, Birûnî özellikle gök cisimlerinin tesiriyle yeryüzünde uzun zamanlarda değişiklikler meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, bütün bu devrî zaman ve yenilenme görüşlerini bilim dışı bularak reddetmektedir. (16) Birûnî'nin savunduğu jeolojik değişme devrî olmayıp kâinatın başlangıcından beri devamlı ve sürekli olmaktadır.

2 — Biyolojik Evrim:

2_a — Türlerin Menşei: Spontane Yaratılış ve Biyojenez:

Daha önce de belirttiğimzi gibi Birûnî, canlı ana türlerinin, kâinatın oluşumu ve genel jeo-kimyasal evrimi esnasında, uygun şartlarda Allah'ın Yaratma Fiilinin sonucu, birbirlerinden bağımsız olarak meydana geldiğini kabul ediyordu. Buna göre, canlı

(15) İsmâililerden başka müslümanların da insanlığın atası olarak birçok Ademlerin gelip geçtiğine inandıklarını görüyoruz. Meselâ İbn Bâbeveyh, Kitâb ut-Tevhîd'inde Ca'fer Sâdık'tan naklettiği bir haberde Allah'ın daha önce binlerce Adem yarattığına ve İbn ul-Arabî, Futûhât'ında daha önce kırk bin Adem'in gelip geçtiğine inanır görünmektedirler. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Fahreddin er-Râzî: Mefâtih ul-Ğayb, c. 19, Tahran, 1971, s. 179; Muhammed Abduh: Menâr, c. II, s. 258; c. IV, 325; Akseki (A.H.): Adem, İslâm Türk Ansiklopedisi, İstanbul, 1940, ss. 74-89.

(16) Birûnî: The Chronology, zd., ss. 91-92.

ana türlerinin menşelerini (orijinlerini) İlâhî Yaratma Fiili'nin su, toprak, hava, gaz ve ısı gibi temel unsurları vasıta kılarak meydana getirdiği bir karışımdan almaktadır. (17) Bîrûnî'ye göre bütün canlı ana türleri birbirinden bağımsız olarak türemiştir. Bîrûnî'nin bu görüşü daha sonra açık bir şekilde İbn Tufeyl tarafından ele alınmıştır.

İnsan türünün menşei üzerinde özellikle duran Bîrûnî, insanın diğer hiçbir türün evrimleşmesi sonucu meydana gelmediğine işaretle, İlâhî Yaratma Fiili'nin tecellisi olarak bağımsız oluştuğunu kabul eder. Hatta bunun için Bîrûnî, tabiatçıların «İnsan en yüce mertebeye, kendinden aşağı hayvanlardan çıkarak vardı.» demelerini ve insanın öz ve cevherini bunda görmelerine karşılık, «Hayır insan, köpeklikten domuzluğa, sonra maymunluğa yükselerek insanlaşacak şekilde kendi nevilerinden yükselerek insanlığa ulaşmadı» (18) der.

Ne yazık ki, Kitâb ul-Cemâhir'de bulunan bu sözlerin geçtiği paragrafın Arapça'sını tamamen yanlış anlayarak Bîrûnî'nin tabiatçıların görüşü olarak naklettiği sözlerle, onun kendi sözlerini birbirine karıştıran S. H. Nasr ve M.A.H. Qadri gibi modern araştırıcılar Bîrûnî'nin insanın maymundan indiği görüşünü kabul ettiğini söylemektedirler. Genelde Bîrûnî gibi diğer İslâm düşünürlerinde evrim teorisinin olmayacağı kanaatini taşıyan Nasr, sözkonusu paragrafı yanlış anlaması sonucu ayrıca, «Bîrûnî'nin, insanın bugünkü durumuna ulaşmak için kendisi aracılığıyla göç ettiği en son hayvan olarak özellikle maymunu zikretmesine işaret etmek oldukça ilginç-

(17) Bîrûnî: Kitâbu'l-Cemâhir, zd., ss. 6-7; Bîrûnî: The Chronology, zd., s. 235.

(18) Bîrûnî: Kitâbu'l-Cemâhir, zd., s. 79.

tir.» (19) de demektedir. Nasr'ı takibeden Qadri de, aynı hatayı işlemek ve B4rûnî'ye insanın maymundan türediğini dedirtebilmek için, Bîrûnî'nin cümlesinin başında «Hayır» olumsuz edatını kaldırarak nakleder ve böylece hüküm verir. (20)

Neticede diyebiliriz ki, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Bîrûnî canlı türlerinin ilk ana türleri, Allah'ın Yaratma Fiilinin bir âdeti olarak, su, hava, toprak, ısı gibi cansız sayılan maddelerin karışımının uygun şartlar içinde kimyasal bir evrim geçirmesiyle kendiliğinden (spontane) çeşitli zamanlarda oluşmuş olduklarını kabul etmektedir.

Diğer taraftan Bîrûnî, bazı canlıların bazı canlılardan (biyojenez) türemelerine de dikkat çekmiştir: «İncirlerden ve dağ melisasından akreplerin, öküz etinden arıların, at etinden eşek arılarının teşekkül ettiği bütün tabiatçılar tarafından iyi bilinmektedir. Bizzat biz de, açıkça bilinen bir oluşum yoluyla başlangıçta bitki ve benzeri maddelerden ortaya çıkan ve bundan sonra türünü cinsel ilişkiyle sürdürerek varlığını idame ettirmeye muktedir birçok hayvan gözledik.» (21) Görüldüğü gibi, Bîrûnî biyojenez'in imkânına inanmaktadır.

2_b — Türlerin Biyolojik Aktüel Evrimi:

Yukarıda işaret ettiğimiz manadaki Kendiliğin-

(19) Nasr (S.H.) : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Thamesland Hudson, London, 1978, s. 147, not 40. Maalesef, eseri Türkçeye çeviren Nazife Şişman bu notu çevirmemiştir.

(20) Qadri (M.A.H.) : Al-Bîrûnî's Contribution to Biological Studies and Concepts Al-Bîrûnî, Commamarative Volume, Karachi, 1973, s. 588.

(21) Bîrûnî: The Chronology, zd., s. 214.

den (Spontane) oluşan canlı ana türleri, Birûnî'ye göre çeşitli faktörlerin tesiriyle aktüel olarak evrimleşmekte, her ana tür kendi içinde zamanla çeşitli dallara ayrılmakta ve gelişmektedir.

Fakat türlerin bu aktüel biyolojik evrimi esnasında her tür, Birûnî'ye göre normalde tabiî olarak kendi türünü muhafazaya çalışmaktadır; evrimleşme zarfında türlerin birbiri içine sıçraması ve sınırları aşması sözkonusu değildir. Bu, Birûnî'nin insanın menşei hakkındaki görüşlerinden de anlaşılmaktadır. Genellikle diyebiliriz ki, Birûnî, türlerin sâbitliğine de inanmaktadır.

Nazzâm ve Câhız gibi, Birûnî de evrimleşmedeki esas faktörün, Allah'ın türleri evrimleşici bir iç güçle ve kuvveyle bezemesine bağlar; bunu Allah'ın kudretinin varlıklar üzerindeki bir hikmeti görür. Evrimleşme İlâhî bir gücün tecellisiyle olmaktadır. Bundan başka, çevre şartları, semavî ve atmosferik şartlar, türler arasındaki hayat mücadelesi gibi bir takım tâlî faktörler de evrimde rol oynarlar. Bu faktörlerin tesiriyle evrim Birûnî'ye göre iki yolla olmaktadır: Tabiî seçim ve Sun'î seçim veya ayıklama. Şimdi bunları görelim.

2_{b1} — Tabiî Seçim Yoluyla Evrim:

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu konuda Birûnî'nin pek yeniliği yoktur. Câhız gibi, o da gerek aynı bir türün kendi üyeleri, gerekse ayrı türlerin üyeleri arasında tabiî bir hayat kavgasının olduğunu kabul eder. Bu kavgada daima üstünlerin ve elverişlilerin zayıfları yok ettiği, neticede de her zaman daha üstün türlerin ortaya çıktığını ve varlıklarını sürdürebildiğini kabul eder. Meselâ; Birûnî'nin hayat kavgasından söz ettiği pasajlardan biri şudur:

«Bütün şeyler, ister doğru bulunsun ister bulunmasın, tek bir şey ve eşittirler. Onlar sadece zayıflık ve kuvvetlilikte farklıdırlar. Kurt'un koyunu parçalamak kuvveti vardır. Bunun için koyun kurt'un yemidir; çünkü koyunun kurta karşı gelecek kuvveti yoktur, böylece o, onun avıdır.» (22)

2_{b2} — Sun'î Seçim Yoluyla Evrim:

Sun'î (artificial) seçim yoluyla evrim, insanın canlı türleri arasından daha uygun ve elverişlilerini seçerek, dışardan bir mücadeleyle onların yaşamasını ve gelişmelerini sağlamasıdır. Meselâ; bir bostancının yetiştirdiği domateslerden iyi türleri ayıklayarak, gelecek mevsimde onların tohumlarını ekmesi; sonra yine bunlar içinden tekrar ayıklama yapması ve böylece de her zaman daha uygun türler elde etmesi, domateslerin bir çeşit sun'î seçim yoluyla evrimleşmesidir.

Bu tür evrimleşmeden ilk bahseden Birûnî'dir. Böylece o, İslâm kültüründeki geleneksel evrim teorisine orijinal bir katkıda bulunmuş oluyor. Bununla da biyolojik evrim teorisi tam ve mükemmel bir şekil almış oldu. Sun'î seçim yoluyla evrimden, daha sonra ilk bahsedecek olan kimse, bilindiği gibi Darwin'dir.

2_{b3} — Evrimleşmenin Ölçüsü: Tabiat Ekonomisi:

Birûnî'nin genel evrim teorisine ikinci büyük katkısı, kendinden önceki müslüman evrimcilerde bulun-

(22) Birunî: Kitâbu Tahkîk, zd., c. II, s. 138.

mayan ve evrimleşmenin bir ölçüsü olarak Tabiat Ekonomisi fikrini ortaya atmasıdır.

Birûnî, Allah'ın Hikmet ve Kudret'inin tecellisi olarak gördüğü dinamik bir tabiat anlayışına sahiptir. Tabiat içinde bulundurduğu varlıkları, Birûnî'nin «el-Fiil el-Mu'adda» olarak adlandırdığı bir sayma, kontrol ve ölçme işine göre yönetmektedir. Bunun için de tabiattaki her şeyin üremesi, çoğalması, evrimi belirli bir ölçüye, dengeye göre olmaktadır. Tabiatta bir iktisad vardır; başıboşluk ve israf yoktur. (23) Özellikle varlıkların evrimleşmesi ve çoğalmasını tabiattaki bu tabiî iktisad fiil ve gücü yönetmekte, bunlar belirli sınır ve ölçüler içinde olmaktadır. Aksi takdirde, Birûnî tek bir canlı türünün, bütün diğer canlıları yok edecek kadar büyüyebileceğini ve bütün yeryüzünü kaplayabileceğini söyler. Gerek kâinatın jeo-kimyasal evrimi ve gerekse canlı varlıkların aktüel biyolojik evrimi bu tabiî iktisadın kontrolü altında olmaktadır. Ancak XVI. yüzyılda Avrupa felsefesinde sözü edilecek olan bu tabiî denge ve tabiî iktisad fikri, görüldüğü gibi çok erkenden Birûnî tarafından ele alınmıştır.

Birûnî, tabiî ve sun'î seçim yoluyla evrim fikirleriyle ve tabiat ekonomisi fikrini şu pasajlarda gayet veciz ve özet olarak bir arada ne güzel anlatmakta:

«Kâinatın hayatı, çoğalma ve üremeye bağlıdır. Kâinat sınırlı olduğu halde, artma işi ve bu artış, her ikisi de zaman içinde sonsuzdur.

Bir bitki veya hayvan sınıfı yapısında artık artış göstermediği zaman, o, onun özel bir çeşidi, onun bir türü olarak meydana çıkar; bu türün her ferdi basitçe varolup yok olmaz, ondan türeyenlerin

(23) Birûnî: Kitâb ul-Cemâhir, zd., ss. 7-9.

ötesinde, kendi gibi bir varlık (tür) veya beraberce birçoğu sadece bir kere değil bir çok kez ortaya çıkar. Böylece de, tek bir bitki veya hayvan türü olarak bu varlık yeryüzünü kaplar ve yayılır, ondan türeyenler kaplayabildiği ölçüde tüm yeryüzünü kaplayabilir.

Çiftçi, kötüsünü yok ederek, seçtiği mısırını istediği kadar üretebilir. Bahçıvan, istemediği bütün diğer ağaçları keserek, güzel gördüklerini seçip yaşatabilir. Balarıları, kovanda çalışmayanları ve sadece balı yiyenleri öldürürler.

Tabiatta bizzat benzer işi yapar; bununla birlikte, bütün şartlar altında fiili aynı ve tek olduğu için, bir ayrıcalık da göstermez. Yok olacak ağaçların meyve ve yaprakların helâkine tabiat müsaade eder; böylece de onların tabiat ekonomisine bağlı olarak üremeleri kuralını ihlâl etmelerini önler. Başkalarına yer vermek için onları yok eder.

Eğer yeryüzü, oldukça kalabalıklaşmakla fesada veya fesada yakın bir duruma geldiğinde, onun idarecisi —o bir idareciye sahip olduğu ve onun herşeyi kaplayan itinası yeryüzünün her bir zerresinde hazır olduğu için—, bu çok sayıyı normale indirmek ve kötü olan herşeyi yoketmek için bir elçi gönderir.» (24)

(24) Birûnî: Kitâbu Tahkik, zd., c. I, s. 200.

IHVÂN US-SAFÂ: SOSYO-PSİKOLOJİK EVRİM TEORİSİNİN DOĞUŞU

Ihvân us-Safâ:

Ihvân us-Safâ, genelde gizli felsefî ve yarı bilimsel karakter arz eden bir mekteb ve cemiyetin adıdır. Bu mektebin tarihi ve üyelerinin kimlikleri hakkında henüz doğru bilgilere sahip değiliz; bu sebeble de çelişkili bilgiler ortadan kalkmış değildir.

Genelde, bu mektebin X. yüzyılın ortalarına doğru Basra'da kurulduğu söylenmektedir. Bağdad ve Mısır'da da şubeler açtıkları, yine verilen bilgiler arasındadır. Bu mektebin üyeleri kendilerini Ihvân us-Safâ (Temiz Kardeşler) adıyla almışlardır. Üyelerinin daha çok İsmâilî mezhebine mensup oldukları söylenirse de, arasında Ehl-i Sünnet'ten kimselerin olduğu da bilinmektedir.

Üyelerin ortaklaşa yazdıkları sanılan ve bize kadar ulaşan en önemli eserleri «Risâ'il»dir. Gerçekte bu eser karakter itibariyle, matematikten psikoloji ve politikaya kadar her bilim dalına ait bir bilim ansiklopedisidir. Herbiri bir konuya ait 52 Risâle'yi içine alan bu eserden anlaşılacağı üzere, Ihvân us-Safâ'nın düşünce sistemi daha çok eklektik mâhiyette-

dir. Bununla birlikte yer yer bazı orijinal fikirlere ve yorumlara da rastlamak mümkündür.

1 — Ihvân us-Safâ ve Evrim :

Batı'da modern çağda Ihvân us-Safâ düşüncesi ve eserlerine ilk araştırma yapan F. Dietrici, onları X. yüzyıldaki XIX. yüzyılın evrimcisi ve Darwin'i olarak görmüştür. (1) Her nekadar Ihvân us-Safâ'da kozmo-biyolojik bir evrim teorisi bulmak mümkün ise de, onların ve çağdaşları İbn Miskeveyh'in kozmolojik ve biyolojik evrim teorileri esasta, kendilerinden önceki Nazzâm ve Câhız gibi evrimcilerin teorilerinin az çok farklarla bir tekrarından ibarettir. Hatta gerek Ihvân us-Safâ ve gerekse İbn Miskeveyh, Câhız gibi öncüleri kadar tabiat bilimleri sahasında kudretli kişiler olmadıklarından, onların bilimsel olan evrim teorilerini daha çok Yeni - Eflatuncu felsefi kozmolojiyle karıştırarak felsefi mahiyette işlemişlerdir. Bu bakımdan Ihvân us-Safâ ve İbn Miskeveyh'in İslâm'daki genel evrim teorisine bilimsel manâda pek fazla katkıları olmamıştır diyebiliriz. Hatta evrimi sadece nazariye plânında ele adıkları için, öncekilerin daha çok bilimsellik arz eden teorilerinin genel karakterini bozmuşlardır.

Bununla birlikte Ihvân us-Safâ çağdaşları İbn Miskeveyh gibi bu karışımdan yeni bir kozmolojik evrim modeli ortaya çıkarmışlardır. Buna göre kâinatın esasını teşkil eden ve akıcı kabul ettikleri Kûllî Ruh, yani Allah'ın bütün varlık ana türlerini oluşturmaya kabiliyetli kıldığı ve ilk olarak yarattığı bir güç, ilk hareket ve evrimiyle çeşitli ruhî varlıkları

(1) Dieterici (Fr.) : Der Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, Leipzig, 1878.

ve semâvi cisimleri daha sonra temel maddi unsurları, daha sonra da seri halde mertebe mertebe çeşitli maden, bitki, hayvan türünü oluşturduktan sonra nihayet insan türünü oluşturmuştur. Böylece de kozmolojik evrimle bütün varlıkların türleri belirlenmiş ve yaratılış sona ermiştir. Bu evrim esnasında her tür bağımsız olarak, yani birbirine dönüşmeksizin bizzat Kûllî Rûhun akışı ve evriminden ortaya çıkmışlardır. Tabiat dünyasındaki türlerin genel özelliklerini dikkate alarak, onları sınıflara ayırmışlar ve her sınıfa da alem adını vermişlerdir : madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan alemleri gibi. Bu alemler arasında, bir önceki alemi bir sonrakine bağlayan ve her iki alemin de özelliklerini kendinde bulunduran geçiş veya ara türler tayin etmişlerdir. Meselâ madenler alemiyle bitkiler alemi arasındaki ara tür, mercanlardır. Bunlar bir yandan madenlerin en yetkin türü, bir yandan da bitkilerin en ilkel türüdürler. Böylece oluşan türler, Ihvân us-Safâ'ya göre, aynı zamanda aktüel olarak da elan, her tür kendi içinde daha yetkinlerini vermek için evrimleşmektedirler. Kozmolojik evrimde olduğu gibi, aktüel evrimde de Ihvân us-Safâ İbn Miskeveyh gibi türlerin sabitliğine inanmaktadır. Yani her tür kendi içinde sonsuz ve sınırsız evrimleşebildiği halde asla başka bir türe dönüşmemektedir.

2 — Sosyo-Psikolojik Evrim Teorisi :

Ihvân us-Safâ'nın genel evrim hususunda üzerinde durmaya değer asıl önemli görüşleri, insanın sosyal ve psikolojik bir varlık olarak evrimleştiğini ilk olarak sistematik bir şekilde ortaya koymalarında aranmalıdır. Böylece Ihvân us-Safâ, evrimin konusunu ve sahasını en son noktaya kadar genişletmiş olu-

yorlar. Gerçi kendilerinden önceki bazı düşünürler de meselâ Bîrûnî'de fazla geliştirilmemiş olsa da bir sosyal evrim fikrine rastlanmaktadır. Fakat bunu daha açık ve seçik, sistematik olarak ilk iddia edenler şüphesiz Ihvân us-Safâ'dır.

Ihvân us-Safâ, insanın hem bir birey olarak psikolojik, hem de içine dahil olduğu toplumun bir üyesi olarak sosyal evrim geçirdiğini ileri sürmektedirler. Ihvân us-Safâ'nın insanın sosyal yönden de evrimleştiği tezini, sade ve kozmo-biyolojik evrim teorisinden çıkardıkları mantıkî bir neticeye değil fakat daha ziyâde insanlık tarihinin diyalektik diyebileceğimiz bir analizine dayandırmaktadırlar. Bu tür bir analiz için de özellikle, dinlerin gelişim tarihiyle, esası İslâm tasavvufunda bulunan Yetkin İnsan (İnsân-ı Kâmil) ve Velâyet ve İmâmet teorilerini konu alıyorlar.

Ihvân us-Safâ'ya göre, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e gelinceye kadar Allah'ın insanlığa çeşitli Peygamberler ve birçok din göndermesinin asıl sebebi, insanlığın hem sosyal hem de psikolojik evrimleşmesindendir. İnsanlık evrimleşerek belirli bir safhaya geldiğinde, Allah, insanlığın ulaştığı bu yeni safhaya uygun yeni bir din göndermiştir. Ayrıca Ihvân us-Safâ'ya göre, diğer faktörlerin yanında gönderilen her yeni din ve ahlâk kuralları aynı zamanda insanlığın sosyal ve psikolojik evrimini temin eden bir faktördür de. Bunları aşağıda göreceğiz.

Ihvân us-Safâ'ya göre Allah, Allah'a ve âhiret gününe imân gibi esasta değişmeyen, fakat furuğu (tâlî esasları) insanların sosyo-psikolojik evrimle ulaştıkları duruma uygun olarak değişen ve yaklaşık olarak her bin yılda yeni bir din ve şeri'at (hukuk ve ahlâk esasları) göndermiştir. (2) Her gelen

(2) Ihvân us-Safâ, Resâ'il, Kahire, 1928, c. IV, s. 180.

yeni din, bir önceki insanların sosyal yaşantı ve düşünceleriyle ilgili olan furuğu ya tamamen değiştirir (mensûh kılar), hükümsüz kılar, ya da yeni şeyler ekleyerek şekil değişikliğine uğratır. (3)

Bu sosyo-psikolojik evrim, insanların, dillerinde, sanatları ve mesleklerinde de görülür. (4) Böyle bir evrim insanların atası olan Hz. Âdem'in yaratılışıyla, zaman ve mekâna göre, bazan hissedilmeyecek kadar yavaş ve uzun sürede, bazan da, meselâ; büyük anarşi hallerinden sonra olduğu gibi, hissedilir derecede devam edegelmiştir. (5)

Ihvân us-Safâ, sosyal evrimi büyük ölçüde dini yenilenmelere bağladığına ve onunla paralellik kurduğuna göre, burada iki soru daha akla gelmektedir: Acaba, kendilerinin de kabul ettiği şekilde en son ve en mükemmel din İslâm olduğuna göre, insanlığın sosyal evrimi İslâm'la sona mı erdi? Yoksa, sosyal evrim devam ediyorsa, ki onlar bunun devam ettiğine inanıyorlar, insanlığın belirli bir sosyal evrim aşamasından sonra yeni bir dinin ve yeni bir peygamberin gelmesi gerekmez mi?

Bu soruların cevabını Ihvân us-Safâ şöyle veriyor: İnsanlığın sosyal evrimleşmesi devam edecek; bununla birlikte İslâm'dan sonra ne yeni bir din ne de yeni bir Peygamber gelecektir; çünkü onlar, en mükemmel ve en son din olması hasebiyle, İslâm gelecek sosyal evrimlere cevap verecek kabiliyette olduğu gibi, Peygamberliğin rolünü de, Hz. Muhammed'in mirascıları olarak hikmet sahibi imâmlar ve velîler devam ettireceğine inanmaktadırlar. (6)

(3) A.g.y; A.g.e., c. III, ss. 486-488.
(4) A.g.y.; A.g.e., c. III, ss. 143-150.
(5) A.g.y.; A.g.e., c. III, s. 142.
(6) A.g.y.; A.g.e., c. II, ss. 124-126.

a — Sosyal Evrimin Faktörleri :

Ihvân us-Safâ'ya göre, sosyo-psikolojik evrimin üç önemli temel faktörü vardır. Bunlardan birisi, dinler ve peygamberlerin öğretileri olan İlâhî faktör; ikincisi, semâvî ve coğrâfî faktördür; üçüncüsü de, insanın benliğini İlâhî benliğe doğru yüceltmesi işlemidir (Nefs temizliği). Şimdi bu faktörleri kısaca görelim.

a_1 — İlâhî Faktör :

Ihvân us-Safâ'ya göre, her yeni din bir öncekinde olmayan, sosyal hayatla ilgili yeni mefhumlar ve kurallar getirir, insanların onlara uyması ile, yeni müesseseler doğar. Aynı şekilde, Ihvân us-Safâ'nın gözünde, Peygamberler ve onların temsilcileri imamlar, geçmişte, toplumların sade dini ve siyâsî liderleri değildi, aynı zamanda da toplamlarına örnek olma gayesiyle Allah'dan aldıkları ilhamlarla yeni meslekler ve sanatlar icâd eden kimselerdir. Hatta onlar, insanın tabiî yaşantısı için ihtiyaç duyduğu, musikî de dahil bütün sanatın ve tekniğin ya bizzat Peygamberler, ya da onların temsilcisi olan imamlar ve hikmet sahibi kimselerin icâd ettiğini söylemektedirler. (7) İnsanlığın başlangıcındanberi devam etmiş olan dinlerin ve Peygamberlerin yeni katkıları, insanlığın daima bir gelişme ve evrimleşme içinde olmasına doğrudan doğruya sebeb olmuştur.

a_2 — Semâvî ve Coğrâfî Faktör :

Ihvân us-Safâ, insanlığın sosyo-psikolojik evrimine sebeb olarak, fizikî ve beşeri coğrafya şartlarıyla, gök cisimlerinin hareketinin yer yüzüne tesirleriyle yeryüzünde meydana gelen jeo-atmosferik değişiklikleri de gösterirler. Belirli gök cisimlerinin, belirli süre içinde devirlerini tamamladıkları zaman, yer yüzünde değişikliklere sebeb olduğu inancı, Milâttan öncelere, Bâbillilere kadar giderse de, bu inancı kâinatın kozmolojik ve insanlığın sosyo-psikolojik evrimiyle birleştirme işi Müslüman evrimcilerle özellikle de Ihvân us-Safâ'yla olmuştur, diyebiliriz. Ihvân us-Safâ'ya göre, çeşitli yıldız ve gezegenler devirlerini tamamladıkları zaman, insan toplulukları içinde yaşadıkları fizikî ve beşerî çevre şartlarındaki değişik ve yeniliklere uygun olarak, onların psikolojik ve sosyal yaşantılarında da yenilikler ve gelişmeler olmuştur. (8) Hatta bu durum, toptan kültür değişmelerine ve ilerlemelerine sebeb olmakta; insanlık kültürü bir toplumla belirli bir evrim derecesine ve yükselişe ulaştıktan sonra, başka bir topluma geçmektedir : «... gök cisimlerinin birbirine bağlı silsilevi hareketlerinin tesiriyledir ki, dünya hâkimiyeti bir toplumdan diğerine, aynı şekilde kültürler dünyanın bir parçasından öbürüne geçmektedir.» (9)

a_3 — Nefs Terbiyesi Faktörü :

Ihvân us-Safâ, birçok mutasavvıf gibi, her canlı varlık özellikle de insan benliğinde bi'l-kuvve olarak taşıdığı tabii bir aşk ve arzuyla, kendinden daha üstün bir varlığa, dolayısiyle Allah'a kadar yükselmek ister. Bu, onlara göre «Her şey O'ndan gelmekte, O'na dönücü» (10) meâlindeki âyetin bir tecellisidir.

(7) A.g.y.; A.g.e., c. I, ss. 186-211.

(8) A.g.y.; A.g.e., c. III, s. 246.

(9) A.g.y.; A.g.e., c. III, ss. 246-259. Ayrıca bkz. : c. II, s. 80.

Böyle bir aşk ve tabiî meylin fiil haline geçmesi ve insanın dolayısiyle ruhen evrimleşmesi için, insanın nefsini menfi sıfatlardan arındırması ve temizlemesi gerekir. Bu tür bir arınma ve temizlik, insanın ruhen, yükselmesine, mükemmelleşmesine sebeb olur. İnsanın düşünce ve ibadet sahasının da olduğu kadar, sanat ve diğer ruhî faaliyetler sahasında ilerlemesini temin eder. (11) Ihvân us-Safâ, insanların ruhen (psikolojik) olarak en mükemmel surette evrimleşenlerinin Peygamberler, Velîler ve diğer hikmet sahibi İmamlar olduğunu söylerler.

Anlaşıldığı gibi, Ihvân us-Safâ'ya göre, dinler hem insanlığın sosyo-psikolojik evrimleşmesine sebeb oluyor, hem de dinlerin bizzat kendilerinin evrimleşmesi, insanlığın sosyo-psikolojik evrimleştiğine bir delil oluyor. Önsöz'ün II ve III. kısımlarında da işaret edildiği gibi, bu türlü bir dinî evrimi, gerek darwinizmin, gerekse İslâm kültüründeki geleneksel evrim teorileri üzerine yapılan modern çalışmaların tesiriyle, son devir müslüman düşünürlerden Muhammed Abduh ve Ömer Nasuhi Bilmen de kabul etmiştir.

İBN TUFEYL: HAYAT VE İNSANIN MENŞEİ TEORİSİ

İbn Tufeyl'in tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdulmelik b. Muhammed b. Muhammed el-Kaysi'dir. 1100 yılında İspanya'nın Vâdî Âş (bugünkü ismi Guadix)'da doğduğu sanılan bu bilim adamı ve filozofun hayatı hakkında ayrıntılı bilgimiz yoktur.

Endülüs Emevileri devrinde yetişen filozof, astronom ve tabiblerin en ünlüleri arasında olan İbn Tufeyl, hem tabiblik yapmış, hem de saraylarda sekreterlik yapmıştır. Vezirlik yaptığı da söylenirse de, bu şüpheli görülmektedir. Her zaman idarecilerin saygısını kazanmış olan İbn Tufeyl 1183 yılında vefat etmiştir.

Büyük bir ilmî şahsiyete sahip olan İbn Tufeyl, bütün Ortaçağın en değerli eserlerinden biri olan Hayy İbn Yakzân'ın yazarıdır. Bu eserin değerini, sadece günümüzdeki bilimsel roman tiplerinin çok erken bir misâli olmasından değil, aynı zamanda içinde hayatın orijininin bilimsel olarak izah edilmeye çalışılmış olmasından almaktadır. XIV. yüzyıldan bu yana lâtince, ibrânice ve daha sonra modern batı dillerine de çevrilen bu eser, İslâm düşüncesinden daha çok batı düşüncesini ve bilimini etkilemiştir.

İbn Tufeyl, bu tesirinden dolayı Batı'da isminin lâtinceleştirilmiş şekli olan Abubacer ismiyle meşhurdur.

İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve el-Bitrûcî gibi şahsiyetlerin yetişmesine yardım etmiştir. Yukarıda ismini zikrettiğimiz eserinden, başka tıb ve astronomi ile ilgili bazı eserler yazdığı biliniyorsa da, onlardan hiçbiri bugüne kadar ele geçmemiştir.

İbn Tufeyl'in «Hayy İbn Yakzân» adlı roman tipinde yazdığı bu eserinde esasen canlı hayatın, özellikle insanın menşei (orijini) ve onun biyolojik ve psikolojik gelişimini tabiatçı (naturalist) bir yaklaşımla araştırmaktadır. Eserin I. bölümünde insanın menşei ile ilgili iki teori üzerinde durmaktadır. Birincisi ve ilki insanın menşeinin ve dolayısıyla canlı hayatın, cansız maddeden türediği teorisidir. İkincisi de, insanın normal döllenme yoluyla anne - babadan türediği teorisidir. Aşağıda da belirteceğimiz gibi, aslında birbirine zıd olmayan bu iki teoriden ikincisi oldukça açık ve anlaşılır olduğundan üzerinde fazla durmaya gerek yoktur; zaten İbn Tufeyl bizzat kendisi de bunu bir kere arada zikrederek geçer, eserin konusunu esas alan birinci teori teşkil eder.

Eserin esas kahramanı olan Yakzân, özelde var olan ilk insanı türünü, genelde tüm canlı hayatını temsil etmektedir. Yakzân, Allah'ın emri, işi icâbı, yeryüzünün ceb gibi çukur bir yerinde, toprağın, su ve hava ile iyice karışımının, uzun zaman içinde güneş ısı ve ışığının tesiri altında mayalanması, bu mayalanmış çamurun halden hâle geçerek değişikliğe uğraması, sonra hamur mayalanır gibi kokuşup kabarması ve gözeneklenmesiyle karışım en güzel ve en son şeklini alır. Allah'ın Hayat (Hayy) ismi bu karışıma tecelli edince, ki bu Allah'ın ruhundan üfleme olarak belirtiliyor, bu karışımın en güzel ve olgun kısmı insan şeklinde, daha az olgun kısımları da sırasiyle, hayvan ve bitki şeklinde canlanmaya ve

oluşmaya başlar, uzun zaman sonra bitki, hayvan ve insan türlerinin ilk ana türleri böylece meydana geliyor. (1)

Anlaşılacağı üzere İbn Tufeyl'in canlıların menşe ile ilgili kısaca özetlemeye çalıştığımız bu birinci teorisine göre hayat cansız maddelerden Allah'ın tecellisi olarak türemiş ve bu ilk türeyişte döllenme veya eşleşmek gibi bir vasıta da söz konusu değildir. Bu basit cansız maddelerden canlıların mayalanma (fermentasyon) ve kokuşma yoluyla türeyişleri de, İbn Tufeyl'in ifadelerinden dolaylı bir şekilde anlaşılacağı gibi birden bire olmamış, çok uzun zaman içinde vâki olmuştur. Yine zamanla, tabii şartların altında, ilk oluşan ana bitki türünden diğer bitki türleri, ana hayvan türünden diğer hayvan türleri, ana insan türünden diğer insan türleri ortaya çıkmıştır.

İbn Tufeyl'in canlıların menşeini bu şekilde izâh etmesini, bazı metafizikî ve fizikî temellere dayandırır. Her şeyden önce, o, yaratılışın ilk prensibi ve sebebi kabul ettiği Allah'ın yaratılış tecellisini bu yolda yorumluyor; çünkü, bu izâhı yaparken hiçbir âyete açıkta müracaat etmese bile, bir müslüman olarak Allah'ın insanı topraktan, sudan ve çamurdan yarattığını beyan eden Kur'ân âyetlerinden şüphesiz haberdardı. Diğer taraftan, kendi tâbiriyle, Güneş ısı ve ışığı, su, toprak ve havadan meydana gelen uygun bir biçimdeki karışıma tesir ederek mayalandırabilir şeklindeki isbatlanmış bir fizik kuralına dayanmaktadır. (2) Ayrıca, İbn Tufeyl, daha önce gördüğümüz, Câhız ve Birûnî'nin bazı döllenme olmaksızın meydana gelen veya başka bir canlıdan canlı varlıkların menşeini açıklamak için ortaya attıkları

(1) İbn Tufeyl: Hayy İbn Yakzân, L. Gauthier neşri, Beyrut, 1936, I. Bölüm, özellikle ss. 24-29.
(2) İbn Tufeyl: A.g.e., s. 21.

ve bugün biyojenez ve spontane meydana geliş adı verilen teorilerinden de mülhem olmuş olabilir. Neticede, nereden etkilenirse etkilenmiş olsun, İbn Tufeyl'in ortaya attığı teorisi oldukça yeni ve düşünce tarihinde kendinden önce de bir benzeri yoktur.

Eserin diğer bölümlerinde, İbn Tufeyl ilk insan olarak yukarıda anlatıldığı şekilde meydana gelen Hayy'ın hiçbir öğretiye, hiç bir din ve Peygambere bile ihtiyacı olmadan sadece tabiatın sesini dinleyerek, tabii olayları gözlemleyerek filozof ve veli mertebesine ulaştığını anlatır.

Eserin birinci bölümünde, İbn Tufeyl, yukarda da anlattığımız teoriye alternatif olarak, canlıların menşei hakkında ikinci bir teori ele alır. Bu ikinci teorinin esası, meselâ insanın döllenme yoluyla ana-babadan türediğidir. İbn Tufeyl, böyle iki zıd teoriye bir arada yer vermesi bazı tartışmalara yol açmıştır. Hiç kimse İbn Tufeyl'in esas maksadının birinci teori olduğu hakkında şüphesi yoktu. Çünkü o ilk olarak bu teoriyi ele almakta, sonra ikinci teoriye kısaca bir kere değinmekte, sonra tekrar birinci teoriye dönmekte ve eserin tamamında aslında birinci teori işlenmektedir. Fakat modern araştırmalar, İbn Tufeyl'in ne maksatla ikinci teoriyi zikretmeye ihtiyaç duyduğu konusunda farklı şeyler söylemektedirler. Bazıları bunun sebebinin, sadece İbn Tufeyl'in avâmın inanışını, dile getirmek ve onlara hitâb için olduğunu söylerken, bazıları da, bilim-izahlara tahammülü olmayan dini otoritelerin tenkid ve suçlamalarını üzerine çekmemek için bir taktik olduğunu söylemektedirler. (3) Her nekadar bugün İbn Tufeyl'in tutumunu açıklıkla ifâde etmek mümkün değilse de, biz daha ziyâde bu çelişkinin sebebini onun

(3) Hawi (S.S.) : Islamic Naturalism and Mysticism, E, J, Brill, Leiden, 1974, s. 105.

birinci teoriyle genelde ilk insan türünün menşeine, ikinci teoriyle de insanların normal üremelerine işaret etmiş olabileceğine hükmetmek istiyoruz. Dolayısıyla da eserde bir çelişki görmüyoruz.

Her ne olursa olsun, yukarda da belirttiğimiz gibi, İbn Tufeyl'in üzerinde durduğu, birinci teorisidir. İbn Tufeyl'in bu teorisi orijinal olduğu gibi, daha sonraki özellikle Batı'da ortaya atılan birçok modern teori ve felsefi görüşün temeli olmuştur. Onun görüşleri, İslâm dünyasından ziyâde Batı'ya tesir etmiştir. Sadece Dawid Hume ile ortaya çıkan «Tabii Din» fikrine tesir etmemiş, aynı zamanda, kendiliğinden tabii olarak yaratılış veya oluş manâsına gelen spontane çıkış veya yaratılış fikrinin yayılmasına ve Batı'da evrim fikrinin doğuşuna öncülük etmiştir. İkinci kısımda bu tesirlerin nasıl meydana geldiğini ayrıca anlatacağımız için burada daha fazla birşey söylemeyeceğiz.

İbn Tufeyl'in, hayatın menşei ile ilgili teorisi, aynı konudaki birçok modern biyolojik ve kozmolojik benzerlik arz etmektedir. Her şeyden önce, 1950'lerde ortaya atılan ve hayatın başlangıcını tabiatta çok bulunan bazı madde ve gazların kimyasal bileşiminin evrimleşmesiyle açıklamaya çalışan Kimyasal Evrim Teorisiyle, İbn Tufeyl'in görüşleri hemen hemen aynı şeydir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, İbn Tufeyl, özel olarak hangi kimyasal maddelerin hayatın başlangıcını teşkil ettiğini isim olarak zikretmese de, genel olarak toprak, su, hava ve güneş ısı ve ısısının ilk canlıları meydana getiren karışımı teşkil ettiğini söylemekle, bugün hayatın menşeini teşkil ettiği söylenen karbondioksit (CO_2), ammonia (NH_3) ve su (H_2O), vb.. maddelere, dolayısiyle îmâ etmiştir. Zaten devrinin kimya bilimi ona bu fırsatı vermekten yoksundu. Diğer taraftan, İbn Tufeyl'in teorisi ilk canlı türlerin oluşumunda döllenme gibi bir

vasıta olmadığını kabul etmekle de, parthenogenesis teorisiyle yakından ilgilidir. Aynı şekilde İbn Tufeyl'in karışımın evrimi için kullandığı «yapışkan çamur», «kaynayan su kabarcıkları», «mayalanmış veya kokuşmuş madde» gibi tâbirleri, Haldane'ın «hot dilute soup» ve Keosian'ın «Collodial Substance» tâbirlerine benzemektedir. Bu sebeblerden ötürü, araştırmacılar İbn Tufeyl'i Haldane, Frobisher, Keosian, Osborn ve Pierre Teilhard de Chardin'in öncüsü saymaktadırlar.

İbn Tufeyl, cansız maddelerin karışımından ve bu karışımın kimyasal evrimi sonucu, anne - babasız meydana gelen ilk insanın, tabiata nasıl uyum sağladığını ve hayatını idame ettirmek için tabiî çevresine karşı nasıl kavga verdiğini, eserinin diğer bölümlerinde, özellikle de 2., 3., 4. bölümlerde, uzun uzadıya anlatmaktadır.

MEVLÂNÂ : ÖZÜMLEME İLE EVRİM TEORİSİNİN DOĞUŞU

Büyük Türk mutasavvıfı ve düşünürü Mevlânâ (1207 - 1273) da eserlerinde kâinatın kozmolojik, insanın biyolojik ve psikolojik evriminden söz etmiştir. Genelde Mevlânâ'nın evrim teorisinde, kendisinden önceki müslüman evrimcilerin teorilerine kıyasla pek önemli yenilikler yoktur. Fakat bilhassa evrimi canlı cansız maddenin bütün zerre ve atomlarına kadar götüren Mevlânâ, varlıkların evrimleşme yollarından biri olan özümleme yolundan bahseden ilk kimsedir. Bu bakımdan, bu konuda dikkate değer bir görüşe sahiptir.

1 — Genel Evrim Teorisi :

Önce Mevlânâ'nın kâinatın kozmolojik ve insanın bu kozmolojik evrim içindegeçirdiği biyolojik ve psikolojik evrimi konusundaki birkaç sözünü nakledelim.

Mevlânâ, birçok müslüman düşünür gibi, yaratılışın Allah'ın «Ol» emriyle başladığını ve bundan «İlk Akl» adını verdiği bir ilk varlığın yaratıldığını ondan da diğer canlı ve cansız bütün varlıkların za-

man içinde evrimleşerek meydana geldiğini açıkça şöyle ifâde etmektedir:

«Bütün âlem, her şeyin Rabbi olan
Allah'ın Ol kelimesinin müteakibi
İlk Akl'ın sûretidir» (1)

diyen Mevlânâ şöyle devam eder:

«İlk olarak o (İlk Akl)
Cansız dünyasında göründü,
Oradan bitkiler dünyasına geçti,
Ve birçok sene bitki hayatı yaşadı,
Sonra hayvânî varlık için yol aldı
Ve aynı şekilde güzel çiçekler mevsiminde,
Bebeklerin nefes isteyip, niçin istediklerini
bilmedikleri gibi,
Kendisinin, O'na yönelme arzusunu hissedince,
Kurtuldu.
Tekrar, hikmet sâhibi Yaratıcı,
Ki sen O'nu bilirsin,
Onu hayvanlıktan insan mertebesine yükseltti.
Ve böylece varlıktan varlığa geçerek,
O akıllı oldu...» (2)

Mevlânâ, diğer taraftan, insanın rûhen de evrimleşebileceğini, dolayısiyle böyle bir evrim neticesi insanın melekleşebilecek kadar yüceliğini de kabul ediyor ve insan Allah'a böyle ulaşır diyor. Bu, insandaki tabiî olan İlâhî Aşk ve kemâliyet arzusundan kaynaklanmaktadır. O'na göre en büyük evrim faktörü, tabiattaki İlâhî Aşk'tır.

«Mineral öldüm ve bir bitki oldum,
Bitki öldüm ve hayvan doğdum,
Hayvan öldüm ve insan oldum.
Korku niye? Ne zaman daha az ölümsüzüm?
Tekrar bir daha insan olarak öleceğim, kutlu
Meleklerle beraber uçmak için;
Hatta meleklikten daha ileri geçeceğim,
Allah hâriç, herşey yok olucu.
Meleki ruhumu adamış olduğumda,
Aklın idrâk edemediği şeye dönüşeceğim.
Ah, benim varolmamama müsaade et!
Çünkü var-olmama dillerde: «O'na dönücüyüz»
denmektir.» (3)

(1) Mevlânâ: Mesnevî, R.H. Nicholson neşri, c. IV, 3259.
(2) Nicholson: Persian Lyrics, London, 1931, s. 36.

Aynı şekilde, başka bir yerde ise, «Yüzünü ne tarafa çevirirsen, Allah'ın çehresi vardır» (4) meâlindeki âyete dayanarak, varlığın O'nunla vücud bulduğunu, «Siz elbette bir halden bir hale geçeceksiniz. Öyleyse onlara ne oluyor da îmân etmiyorlar?» (5) meâlindeki âyete de dayanarak insanın ve diğer varlıkların evrimleşerek meydana geldiğini ifâde ediyor. Evrim safhalarını «ahırlara» benzeterek, insanın bir ahırdan diğerine geçerek meydana geldiğini söylüyor. «... Varlık ahırından cemad (cansızlık) ahırına ve cemad ahırından, bitkiliğe; bitkilikten hayvanlığa; hayvanlıktan insanlığa; insanlıktan melekliğe ve daha böylece sonu gelmeyen (ahırlara Allah) ilerletir. O sana bunları, O'nun birbirinden üstün olan bu türlü ahırlardan daha birçok ahırı bulunduğunu kabul ve itiraf etmen için göstermiştir.» (6)

Bu şekilde Mevlânâ, canlı - cansız her şeyin kozmo-biyolojik ve rûhî bir evrim sonucu meydana geldiğini kabul etmektedir. Kendinden önceki bazı mutasavvıflar gibi her şeyi canlı kabul eder; ona göre

(3) Nicholson: Translation of Eastern Poetry and Prose, Cambridge, 1922, s. 155.
(4) Kur'ân-ı Kerîm: II, 115.
(5) Kur'ân-ı Kerîm: LXXXIV, 19-20.
(6) Mevlânâ: Fîhi Mâfih, Türkçe tercüme M.Ü. Tarikâhya, 2. baskı, İstanbul, 1958, s. 26.

gerçekte cansız diye bir varlık yoktur. Her varlık canlı ve ruha sahiptir; fakat varlıkların canlılık dereceleri farklıdır; bazıları hislerle algılanabilecek derecede canlı, bazıları çıplak gözlemlerle algılanamayacak derecede bir canlılığa sahiptir. (7)

Yukarda kısaca izahına çalıştığımız Mevlânâ'nın kozmolojik evrim teorisi, genel karakteri ve yapısı yönünden Câhız'ın evrim teorisine benzemektedir. O da, Câhız ve kendinden sonraki Abdülkâdir Bidîl gibi türlerin değişkenliğine inanır görünmektedir.

2 — Özümleme Yoluyla - Evrim :

Mevlânâ, kendinden önceki müslüman evrimcilerin evrim için öngördükleri çeşitli faktörleri kabul eder. Onlardan farklı olarak da, ilk defa bir de varlıkların zerreler ve atomlar derecesinde özümleme yoluyla evrimleştiğini ileri sürer. Bunun esası şudur: Bitkilerin toprak, su ve onlarda bulunan çeşitli mineralleri ve elementleri özümleyerek, bitkileştirmeleri; bitkileri yiyen hayvanlarda bitkilerin hayvanlaşması; nihayet hayvanları ve bitkileri yiyen insanda, bütün bunların özümlemesiyle insana dönüşmesidir. Böylece toprakta bulunan basit bir maddenin meselâ bir demir zerresinin, insana kadar ulaşmasıyla insanlaşmış oluyor. İnsanla ve insanda en güzel şeklini alarak bir çeşit evrim geçiriyor.

(7) Mevlânâ: Mesnevî, zd., c. I, 838, 1811-1812.

IRÂKÎ : MİNERALLERİN EVRİMİ TEORİSİ

XIII. yüzyılda yetişen Müslüman bilimcilerden biri olan el-Irâkî daha çok büyük bir kimyacı olarak tanınır. Hayatı hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz bu kimyacının asıl adı, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed'dir. El-Simâvî nisbetiyle de anılan bu kimyacının, Irak'ın Simav kasabasında doğduğuna hükmedilebilir. Fakat kaynakların çoğu onun Kahire'de yetişip orada yaşadığını söylemektedirler.

Kimya ve ilgili bilim dallarında bize birçok eserler bırakan el-Irâkî, hayatının büyük bir kısmını kimya laboratuvarlarında geçirdiği anlaşılmaktadır. O tecrübeye dayanan iyi bir kimyâger idi. Aynı zamanda sûfî olduğu da söylenmektedir. En önemli eseri Kitâbu'l-Ilmi'l-Muktasab fi Zira'ati'z-Zeheb'dir.

Irâkî'den önce, Birûnî ve Ihvân us-Safâ minerallerin evrim sonucu meydana geldiğini kabul etmişlerdi. Fakat Irâkî, kendisinin kimyacı olması hasebiyle mineraller ve madenler âlemini daha iyi tanımakta ve dolayısiyle onların evrimini daha sistematik bir şekilde ele almaktadır. Bunun için de burada, onun görüşünden bahsetmeyi uygun gördük.

Diğer müslüman evrimciler gibi, âlemin, yaratılmış bir ilk cevherden evrimleşme sonucu meydana

geldiğini kabul eden el-Irâkî, bu İlk Varlığa «İlk Madde» veya «İksir» adını vermektedir. Bütün mineraller ve madenlerin ana türleri de bu ilk maddeden evrimleşerek ortaya çıkmıştır. Bunun için Irâkî, bütün minerallerin esasta aynı olduğunu söyler.

Irâkî, diğer bazı evrimciler gibi, madenleri ve mineralleri canlı kabul etmekte, beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahip olduklarını söylemektedir. Dolayısiyle Irâkî, mineralleri, her yönden bitkiler ve hayvanlar gibi görür ve madenlerle, onlardan daha üstün canlı türleri kabul ettiği bitki ve hayvanlar arasında çok sıkı bağların bulunduğuna işaret eder.

Aşağıdaki iki paragrafta Irâkî bize Ortaçağ kimyacıları ve simyacılarının çok kullandıkları sembolik ifâdelerle ilk maddeden bütün varlıklarla minerallerin nasıl evrimleşerek ortaya çıktıklarını güzel bir şekilde anlatmaktadır:

«İksir sûretine uygun olan bu ilk madde, Batı ülkelerinde büyüyen tek bir ağaçtan alınmıştır. Bu ağacın, meyvelerini yemek, onlara zahmetsiz ve tehlikesiz ulaşmak isteyen kimseye çok yüksek olan iki dalı, meyveleri ilk iki dalınkinden daha kuru ve daha esmerleşmiş başka iki dalı daha vardır. İki daldan birinin çiçeği kırmızıdır (ki altına tekâbül eder), ikincisinin çiçeği beyazla siyah arasıdır (ki gümüşe tekâbül eder). Sonra, ilk dört daldan daha zayıf ve yumuşak başka iki dal daha vardır. Bunlardan birinin çiçeği siyahtır (ki demire tekâbül eder) ve diğerininki beyazla sarı renk arasıdır (ki muhtemelen çinkoya tekâbül eder). Bu ağaç, bitkilerin yeryüzünde büyüdüğü gibi, (bütün metallerin kendinden şekillendiği ilk madde) okyanusun yüzeyinde büyür. Bu ağaçtan yiyen kim olursa olsun, insan ve cin ona hürmet eder; bu ağaç, Âdem'in meyvesinden yemesinin yasaklandığı ağaçtır ve Âdem ondan yediğinde,

meleklik şeklinden insanlık şekline değişti. Bu ağaç her türlü hayvan suretine değişebilir.

Bu ilk madde bir kuşta da bulunur ki, vücudu bir insan vücudu gibidir. Fakat kanatları bir kuş kanadı gibidir. Bu kuşun dört ayağı ve iki eli vardır...» (1)

Anlaşılacağı üzere, herşey ilk maddenin dallanıp çiçeklenme (evrimleşme) siyle meydana gelmekte; ve diğer varlıklar gibi, mineraller de, bu ilk maddenin evrimleşmesi sonucu oluşmuştur. Böylece de Irâkî, Câbir İbn Hayyân'ın sülfür-cıva temelli teorisini kabul etmediği görülür; çünkü Irâkî'ye göre, gördüğümüz gibi, bütün mineraller ilk maddenin kendisinden çıkan tek bir mineral cevherinin bizzat evrimleşmesinden oluşmakta, yoksa Câbir İbn Hayyân'ın dediği gibi, sülfür ve cıva gibi ayrı iki ana türlerin ikisinin çeşitli oranda karışımlarından değildir. Irâkî, bu konuda, kendisinden sonra gelen meşhur Cildâkî, Tuğrâî ve İzniki'ye büyük ölçüde tesir etmiştir.

(1) El-Irâkî: Kitâb ul-Muktasab fi Zira'at iz-Zeheb, E. J. Halmyard neşri, Paris, 1923, ss. 16-17.

I. KISIM

2. BÖLÜM

BAZI MÜSLÜMAN EVRİMCİLERİN ESERLERİNDEN SEÇME PARÇALAR

İBN MİSKEVEYH'İN EVRİM DÜŞÜNCESİ

Tarihçi, ahlâkçı ve filozof olarak tanınan İbn Miskeveyh (950 - 1030)'in evrim konusundaki görüşleri, çağdaşı Ihvân us-Safâ'nın evrim teorisine benzer.

İbn Miskeveyh, el-Fevz ül-Asgâr adlı kitabının Peygamberliğin isbâtına dair olan üçüncü kısmın, birinci bölümünde evrimden sözle işe başlar:

«Esas konumuz Peygamberliği anlatmak olmasına rağmen, onun incelenmesine ancak varlıkların mertebelerini ve onların tümünde bulunan Tek Gerçek'ten kaynaklanan Akıcı Hikmet'i (el-Hikmet es-Sâriyye) anlattıktan sonra geçebiliriz. Böylece Allah'ın var olan herşeyi, değeri ve istidadı ölçüsünde Yetkinlikle nasıl lütuflandırılmış olduğu da öğrenilmiş olsun.

.....

Kuvvetli delillerle âlimler, daha önce, var olan cisimlerin bazılarının bitişik ve Bütün'ü (el-Küll'ü), yer merkezinden dokuzuncu feleğe kadar tek bir şey, yani onun muhtelif cüzleri olmasına rağmen, canlı tek bir şey olduğunu kabul ettiklerini söyleyelim.

Bu Bütün'ün (âlemin) iki türü vardır. Birincisi, oluş ve yok oluş âlemidir, ki bu, bizim dünyamızdır. İkincisi, var oluş ve yok oluşun olmadığı âlemdir ki,

içinde ne köprünün, ne boşluğun, ne değişmenin, ne de terkibin olduğu gökler ve gezegenler ve benzeri unsurların âlemidir.

.....

Akıcı Hikmet'in bu var olan şeyleri birbirine bağlaması, kadın yazmasındaki tek bir ipliğin düğümcüler meydana getirmesi gibidir... Unsurların birleşmesinden sonra, Akıcı Hikmet'in bunlar üzerindeki ilk tesiriyle Külli Nefs onlardan bitkilerin oluşumu şeklinde tezâhür eder diyebiliriz. Bitkiler, cansız varlıklardan, hareket ve beslenme yönüyle ayrılırlar. Bu tesirle, sayılamıyacak kadar bitki türü ortaya çıkmıştır; ancak bunları biz üç grupta toplayabiliriz: Yüksek, orta, aşağı mertebelerden olan türler şeklinde. Bu sınıflama, sözümüzün iyice anlaşılması ve zihinde iyice yer etmesi içindir; aksi takdirde onların mertebeleri sayılamaz ve onlar arasındaki bütün bağları göstermek sonsuz bir iştir. Bu üç mertebe arasında, sayısız daha başka sınıflar da vardır.

Bitkilerin en aşağı ve ilk mertebesinin, bu şerefli tesirin kabulüyle toprakta kendiliğinden biten bitkiler olduğunu söyleyebiliriz. Bunların var olması için tohuma ihtiyaçları olmadığı gibi, nesillerini muhafaza için de tohum vermezler. Meselâ, dağlarda bilinen çimenler gibi. Bu mertebedeki bitkiler cansız maddeler gibidirler. Kendileriyle maddeler arasında sadece tek bir fark vardır; bu da, onların nefsin tesirini kabul ederken kazandıkları zayıf hareket etme gücüdür. Nefsin bu şerefli tesiri, bunlarda biraz daha artarsa, onlar daha çok hareket kuvveti kazanır; o şekilde ki, onların bazıları daha çok büyür ve dallanır. Bunlar tohumları vasıtasıyla türlerini devam ettirirler. Kendilerinde ilâhî hikmet, zikredilen tohumsuzlardan biraz daha çok zuhur etmesine rağmen, onlar yine birinci mertebedeki bitkilere dahildirler.

Diğer bitkilerde nefsin tesiri o kadar çok kuvvet-

lidir ki, bunlar arasında gövdesi, yaprakları ve meyvesi olan ağaçlar vardır. Türlerinin devamı meyvalarıyladır. Bu tür ağaçların ekilmesi, büyütülmesi, muhafazası ve iyi bir meyve vermeleri için iyi bir bahçıvana ihtiyaç vardır. Bunlar, bitkiler arasında orta mertebeyi teşkil ederler. Bu orta mertebede öyle bitkiler vardır ki, bazıları aşağı mertebeye daha yakındırlar; dağlarda, ormanlarda ve işlenmemiş topraklardaki ağaçlar gibi. Bunların tohum ve türlerinin farklılaşmasını sağlayan çeşitli özelliklerine rağmen, dikilmeye ve özel itinaya ihtiyaçları yoktur; kendiliklerinden biterler.

Bu türlerden daha şerefli ve üstünleri, içlerinde nefsin tesiri daha büyük bulunan ağaçlardır. Bunlar; zeytin, nar, ayva, elma, incir ve benzeri ağaçlardır. Üremeleri ve türlerinin muhafazası için, tohum zorunludur. Bu tür ağaçların varolması, dengeli büyümeleri ve yetişmeleri için de, iyi toprak, tatlı su ve temiz hava gereklidir.

Bu şerefli tesir, en yüce mertebede olan hurma ağacında son buluncaya kadar daimi şekilde artarak devam eder. Bu artış, eğer birazcık daha ileri gitseydi, bitkilerdeki nebati hayatın sınırını aşmış olarak hayvan şeklini almış olacaktı. Nefsin hurma ağacındaki zuhuru, onda bir çok hayvanlığa benzer şekillerin belirmesi şekilde büyük ve kuvvetlidir. Bu benzerliklerden ilki, ondaki erkek ve dişilik cinsiyetinin birbirinden tamamen ayrılmış olmasıdır. Ayrıca, döllenmeleri için, erke kağacın dişiye yaklaşması (talkîh) gereklidir ve bu da hayvanların döllenmesine benzer. Başka bir benzerlik, kök ve gövdeden başka, hurmada bir de Cummâr denilen ve hayvanların beynine benzer bir beyinciğin olmasıdır. Bu, ona o derece gereklidir ki, eğer telef olursa, ağaç da ölür. Bu durum, sadece kök ve gövdesi olan diğer ağaçlarda yoktur; kökleri toprakta oldukça ölmezler. Tal'a de-

nilen hurma spermi de ayrıca, hayvan spermi gibi kokar. Hurma ağacının hayvanlara olan birçok benzerliği sayılabilirse de, bu konumuz değildir. Bu manâya teveccüh olarak Peygamber —Allah ona esenlik versin—: «Halanız hurma ağacına hürmet gösterin. Çünkü o, Âdem'in çamurunun artığından yaratılmıştır.» buyurmuştur. Görüldüğü gibi, bitkilerin en son mertebesi hurma ağacıdır. Burada bitki mertebesinin en sonuna varılır ve hayvanlar âlemine erişilir. Bu mertebe, bitkiler en son ve en şerefli mertebesi olmasına rağmen, hayvanlar âleminin ilk ve en aşağı geçiş mertebesidir.

Bitki mertebesinin en sonundan yükselen ilk varlık, bir önceki mertebesinden, varlığını devam ettirmek için, bitkiler gibi toprağa bağlı köklere ihtiyacı olmamakla ayrılır; çünkü o, ihtiyârî bir hareketle artık ihtiyacını görebilir. Bu da, hayvanlığa geçişin ilk mertebesidir. Kendisinde his çok zayıftır. Onda his tek bir şekilde ortaya çıkar, yani tek bir hissi vardır. Bu da, dokunma hissidir. Deniz yataklarında ve sahillerde bulunan sedef ve inciler gibi kabuklu türler, bu çeşit varlıklardandır. Bunlar hayvan olarak kabul edilebilir ve tek bir hisse sahip oldukları bilinir. Eğer birisi sedefi nazikçe ve fakat kuvvetlice birdenbire kaldıracak olsa, yerinden kolayca ayrılır. Eğer onu yavaşça almak istersen, yerine tutunur kalır. Böylece o, bir kimsenin kendisine dokunduğunu ve mekânını değiştirmek istediğini dokunma hissiyle anlar. Anladığı zaman, onu tutmak ve yerini değiştirmek zorlaşır. Bunun sebebi, onun bitkilere benzerliğidir. Yer değişikliğiyle o zayıflar. Eğer yerden kesilecek olsa, ordaki hayat zayıflayarak, bir aşağı bitkiler âleminin hayatına yaklaşır. Bu mertebeden yükseldikçe, his kuvveti de artar; haşarelerde, sineklerin ve böceklerin bir çoğunda olduğu gibi.

Aynı şekilde, bu mertebeden de yükselinince nef-

sin tesiri, onlardan köstebek gibi dört hisse sahip hayvanlar meydana getirecek şekilde artar. Burada, arı ve karınca gibi görme hissine sahip hayvanlarla göz kapağı olmayan diğer boncuk gözlü hayvanlar vardır. Bundan sonra nefsin tesiri, beş duyuya sahip mükemmel hayvanları meydana getirecek dereceye (şekilde) yükselir. Bununla birlikte, bu tür hayvanlar arasında da mertebe yönünden kendi aralarında farklar vardır. Hisleri iyi gelişmemiş olanlar abtal olur; hisleri güzel ve keskin olanlar kendilerine öğretilenleri, emredilen yasakları tutarlar. İdrâk ve temyiz kabiliyetleri vardır. Hayvanlardan at, kuşlardan şahin bu türdendirler.

Sonra hayvanların son mertebesine yaklaşılır. Bu âlemin en yüceliğine çıkılır ve insan mertebesine girilir. Bu mertebe en şerefli olmasına rağmen, insan mertebesinin en aşağı mertebesidir. Bu da maymun ve insana benzeyen diğer benzer hayvanların mertebesidir. Maymunla insan arasında ancak azıcık bir mesafe kalır. Azıcık daha ileri gidilse, bu insan olur. Vücud amûdileşir, eşyayı temyiz kuvveti ortaya çıkar. Bu kuvvetle, bilmek ve anlamak başlar. Nefsin tesirinin artmasıyla, anlayış ve temyizle birlikte edeblilik ortaya çıkar. Kendinden aşağıdakilere göre, bu tür en şerefliyse de, gerçekten kâmil insanlara nazaran en aşağı bir mertebededir.

Maymunluk mertebesi, genelde insanlık mertebesiyle kıyas edilse, orada maymuna yakın insanlar vardır ki, bunlar yeryüzünün mamur yerlerinden uzaktaki Kuzey ve Güney bölgelerde yaşarlar; Zenciler ve benzerleri bu aşağı tabakadandırlar. Bunlarla zikrettiğimiz hayvanların en son mertebesi arasında, kendilerine faydalı ve zararlı şeyleri anlamada pek fazla fark yoktur. Ne de bilgi ve hikmeti alma kabiliyetleri vardır. Bunun için komşu milletlerden öğrenme istidadında bulunmazlar. Medenileşmedik-

leri için aşağı tabakada olmaya devam ederler. Bu yüzden medenî milletler onları hizmetlerinde kullanırlar.

Sonra bu aklî nefsin tesiri azalmaksızın, üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimlerde bulunan insanlarda yetkin şeklini alıncaya kadar artmaya devam eder. Bu tesir onlarda kemâlâta erer ki, bu onların bilme yeteneklerinde, ilmi ve sanat işlerini kavramada gösterdikleri zekâda ve idrakte görülür.

Bu mertebede aklî nefsin tesiri, en yüksek dereceye ulaşır ki, kâinat işleri ve gelecekle ilgili sıhhatli fikir, doğru görüş ve tutarlı bilgilere sahip insanlar ortaya çıkar. Hatta, sanki gayb ince bir perdenin arkasındaymış gibi, görülmeyen şeyleri bilenler olur ki, «filân haber veriyor», «filânca müjdeliyor» denir.

İnsan bu mertebede de gelişmeye devam ederse, insan varlığının üstünde bir varlık olan meleklik âleminin ufkuna yaklaşır. Nihayet Yetkin İnsan'la Melek arasında ancak idrakte kolaylık derecesinden başka bir derece fark kalmaz.»

İbn Miskeveyh; Kitâb ul-Fevz il-Asğar, Beyrut, 1319, ss. 95 - 91

Tehzib ul-Ahlâk adlı eserinde de İbn Miskeveyh benzer şeyler söylemektedir:

Varlıkların Üstün Etkileri Alma Dereceleri:

«Bütün tabiî cisimleri kapsayan ortak bir tanım vardır. Bu cisimler, yüksek etkileri ve kendilerinde oluşan suretleri alarak birbirlerinden üstün olurlar. Sözgelişi, cansız varlıklar, insanlarca beğenilir bir suret aldıkları zaman bu biçimi almamış olan ilk maddeden üstün olurlar. Bitki suretini aldıkları zaman da, bu suretin eklenmesinden dolayı, cansız varlıklardan üstün olurlar. Bu eklenen özellik de beslenme, büyüme, gelişme, toprak ve sudan kendilerine uygun olanları alma, uygun olmayanları bırakma ve beslenmeden ileri gelen artıkları ifraz yoluyla atmadır. İşte bunlar, bitkileri cansız varlıklardan ayıran şeyler olup, cansız varlıklarda bulunan ve tanımladığımız cisimdeki gelişmelerdir.

Bitkiyi Cansızlardan Üstün Kılan Özellik:

İşte bitkiyi cansız varlıklardan üstün kılan bu gelişmiş olma durumu da derece derecedir: Kimi bitkiler cansızlardan çok az ayrılır. Mercan ve benzerleri böyledir. Sonra yavaş yavaş bu özellikte bir gelişme olur. Bitkilerin kimisi ekilmeksizin ve tohumsuz biter. Meyve ve tohum vererek türünü korumaz. Unsurların birleşmesi, rüzgârın esmesi, güneşin doğması onların meydana gelmesine yeter. Bunun içindir ki, cansız varlıkların ufkunda ve onlara yakın bir yerde bulunurlar. Sonra bitkilerdeki bu fazilet artar ve bitkiler bir düzene göre birbirinden üstün olurlar. Böylece onlarda meyve verme ve tohum aracılığı ile üreyerek türünü koruma durumu ortaya çıkar. Bu özellik gelişir, onun önceki durumu ile sonraki durumunun birbirinden ayrılmasını sağlar. Daha sonra onlardaki bu fazilet güçlenir. Nasıl ikinci birincisine göre üstünse, üçüncüsü de ikincisinden üstün olur. Bu gelişme ve üstünlük sağlama durumu, kendi ufkuna ulaşıp, canlı ufkunda yer alıncaya kadar sürüp gider. Bu canlılar zeytin, nar, asma gibi üstün meyve ağaçlarıdır. Ancak bunların güçleri henüz içiçedir. Yani erkeklik ve dişilikleri belli değildir. Hem döllenirler, hem de kendi benzerlerini meydana getirirler ve hayvan ufkuna bitişen kendi

ufuklarının sonuna ulaşmamışlardır. Gelişimlerini hayvan ufkuna ulaşıncaya kadar sürdürürler ve artık bundan ileri gidemezler. Eğer buna çok az bir şey eklenirse, hayvan olurlar. Bu takdirde, güçleri birbirinden ayrılır; erkeklik, dişilik ortaya çıkar, kendilerini öteki bitki ve ağaçlardan ayırt eden birtakım hayvânî faziletleri kabul ederler. İlgili yerlerde anlatılan on özellikle hurma ağacı hayvan ufkuna ulaşmış, onunla hayvan arasında ancak bir mertebe kalmıştır. O da topraktan kurtulup beslenmek için hareket etmelidir. Hz. Peygamber'in: «Halalarınız olan hurma ağaçlarına ikram ediniz, çünkü onlar Âdem'in çamurunun artığından yaratılmışlardır» sözünde buna bir işaret olsa gerektir. Bitki hareket eder, kendi ufkundan ayrılır, beslenme için yürür, besinin kendisine gelmesi için olduğu yerde durmaz, kendi eksiğini giderecek araçlarla donatılırsa, bir hayvan olur.

Faziletleri Alma Dereceleri:

Hayvanda bu araçlar ilk ufkundan itibaren gelişmeye başlar, artar. Kimi hayvan ötekinden bu bakımdan üstün olur, bitkide olduğu gibi yavaş yavaş birtakım faziletleri kabul eder. Nihayet onda zevk alma, acı duyma gücü gelişir. Yararlı şeyleri elde edince zevk alır. Zararlı şeylerle karşılaşınca acı duyar. Sonra Allah'tan aldığı bir ilhamla kendisi için yararlı olan şeyleri tanır, onları ister, zıtlarını bilir ve onlardan kaçar. Canlılardan bitki ufkunun başında olan kimi hayvanlar vardır ki, bunlar kurt, sinek ve küçük haşereler gibi çiftleşerek türünü sürdürmez, fakat yumurtlayarak ürerler. Sonra bitkide olduğu gibi fazileti kabul etme nitelikleri artar. Bunlar da zamanla, kendilerine zarar verecek olan şeyleri uzaklaştırmada kullandığı öfke gücü ortaya çı-

kar, hayvan, gücüne göre ve kullanabileceği ölçüde silâhlandırılır. Öfke gücü fazla olursa, silâhı da tam ve güçlü olur, eksik olursa, silâhı da eksik olur. Öfke gücü çok zayıf olursa, ona hiç silâh verilmiş olmaz. Ancak, sür'atle kaçma ve kendisini tehlikelere karşı çeşitli hilelerle koruma gücü verilmiş olur.

Bu durumu, boynuzlu hayvanlarda açıkça görürüz. Bunlar boynuzlarını mızrak gibi kullanırlar. Kazma dişleri ve tırnakları bulunan hayvanlar bunları bıçak ve hançer gibi kullanırlar. Ok ve kargı görevi yapan organları bulunan hayvanlar olduğu gibi, tırnakları topuz ve balta işi gören hayvanlar da vardır. Aksine, kullanamadığı için cesaretsizliğinden ve öfke gücünün eksikliğinden dolayı kendilerine yük olmaması için silâh verilmeyen hayvanlara gelince, bunlar da kaçma çeviklik, hile ve aldatma gibi güçlerle donatılır. Tavşan ve benzerleri böyledir. Yırtıcı ve yabanî hayvanlarla, kuşların durumlarını incelediğimiz zaman onlarda bu hikmeti sürekli olarak görürüz. «Yaratanların en yücesi olan Allah ne uludur!».

İnsana gelince, o, bu araçların hepsi ile donatılmıştır. Ona, bunları kullanma yolu gösterilmiş ve hepsi onun emrine verilmiştir. Bunları yeri gelince anlatacağız. Bütün bu şeylerin sebeplerini, birbirine zarar verme ve türlü eziyetlerle birbirlerini yok etme konusunda ortaya çıkan meseleleri ele almanın yeri burası değildir. İleride yeri gelince bunları, kısmet olursa, ele alacağız.

Hayvanların Dereceleri:

Hayvanların derecelerini açıklama konusuna yeniden dönelim: Canlılardan kimileri çiftleşme, neslini ve yavrusunu koruma, büyüme, acıyarak yuva-

sında barındırma ve üstünü örtme gibi duygulara sahiptir. Bu durumu yavrulayan ve yumurtlayan hayvanlarda görürüz. Bunlar yavrularını ya süt emzirerek veya yiyecek taşıyarak beslerler. Bu tür hayvanlar, söz konusu şeylerden birine ulaşamayanlardan üstündür. Bu nitelikler insan ufkuna yaklaşıncaya kadar hayvanda gelişmesini sürdürür. O zaman eğitimi kabul eder. Eğitimi kabul etmekle de öteki hayvanlardan kendisini ayırt eden bir fazilet kazanır. Hayvanlarda gittikçe bu fazilet artar ve hayvanlar sonunda at ve eğitilmiş şahin gibi birtakım üstünlükler kazanırlar. Bu dereceden yükselerek maymun ve benzerleri gibi eğitmeksizin kendi başına insanı taklit eden hayvan derecesine ulaşırlar. İnsana bakarak ve onun yaptığını yaparak, insanı yormaksızın ve onun eğitmesine gerek duymaksızın, kendi kendilerini zekâları ile eğitebilirler. İşte burası hayvan ufkunun sonudur. Eğer o, bu sınırı geçer birazcık ilerlerse, kendi ufkundan çıkar ve insan ufkuna girmiş olur. İnsan ise aklı, ayırt etme ve konuşma gücü olan, âletleri kullanan ve kendisine uygun gelen suretleri alan bir varlıktır. Bu dereceye kadar ulaşan canlı, bilgilere yönelir ve arzu duyar, onun bir kısım güçleri, kabiliyetleri ve Tanrı vergisi olan nitelikleri ortaya çıkar. Bunlar sayesinde o, anlattığımız öteki mertebelerde olduğu gibi, bunda da yükselip ilerleyebilir.

İnsan Ufkunun Dereceleri :

Hayvan ufkunun sonuyla birleşen insan ufkunun ilk derecesinde, medenî dünya dışında kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan insanlar yer alır. Ye'cüc ve Me'cüc ülkesinden, Türklerin ötesindekilerle, zenciler ve onlara benzeyenler çok az bir üstünlükle

maymunlardan ayrılan toplulukları meydana getirirler.

Sonra bunlarda orta bölgelere doğru geldikçe ayırt etme ve anlama gücü gelişir. Zekâ, çabuk kavrama ve faziletleri kabul etme özellikleri ortaya çıkar. Duyular yoluyla Allah'ın verdiği tabiatın etkisi sona erer. Böylece yukarıda işaret ettiğimiz gibi, insan, irâde ve çalışıp çabalama ile faziletleri elde etmek için yatkınlık kazanır. Nihayet o, kendi ufkunun sonuna ulaşır. Kendi ufkunun sonuna ulaşınca da melekler ufkunun başlangıcına varır. İşte burası en üstün insan mertebesidir. Burada varlıklar birleşir ve onların başı sonuna kavuşur. İşte «varlık dairesi» adı verilen budur. Tarifinden anlaşıldığına göre varlık dairesi, bir noktadan hareket ederek başlayıp aynı noktada sona eren bir çizgidir. Varlık dairesi, çokluğa birlik kazandıran bir dairedir. Bu daire, yüce Yaratıcı'nın birliğini, onun hikmetini, kudret ve varlığını kesinlikle göstermektedir. Bu konuyu, ahlâk ilmine giren bir husus olsaydı açıklardım.

Bu mertebeye ulaştığınız zaman Allah'ın izni ile onu anlarsınız. İşaret ettiğimiz hususu göz önüne getirir ve kavrarsanız, ne hal üzere ve niçin yaratıldığınızı bilirsiniz. Sizin ufkunuza bitişen ufku tanırsınız. Dereceden dereceye ve tabakadan tabakaya nasıl geçtiğinizi farkedersiniz.

O zaman sizde gerçek îmân doğar, insanların göremediği şeye tanık olursunuz ve mantık öğrenmekle başlanılan üstün ve gizli ilimlere doğru ilerlersiniz. Çünkü mantık, anlayışı ve tabii aklı doğru yola yönelten bir alettir. Bu ilimle yaratıkların ve bunların yaratılışlarının bilgisine, sonra bu bilgi genişletilerek ve derinleştirilerek ilâhî ilimlere ulaşırsınız. O zaman Allah'ın vergi ve lütuflarını kabule yatkınlık kazanırsınız. Böylece size ilâhî feyz gelir. Tabiatın sıkıntıları ve onun hayvânî isteklere götüren ha-

reketleri karşısında rahatlayacaksınız. Varlıkların derecelerinden birer birer yükseldiğiniz mertebeyi düşüneceksiniz.

Böylece bu mertebelerden her birinin varlık yönünden bir öncekine muhtaç olduğunu ve insanın mükemmelliğinin tamamlanabilmesinin, ancak ondan öncekiler için gerçekleşen durumların, kendisi için de gerçekleştikten sonra mümkün olacağını bilirsiniz. İnsan, kâmil insan olup kendi ufkunun sonuna ulaşınca, yüce ufkun nuru onu aydınlatır. O ya iyi bir filozof olur, kendisine felsefî çalışmalarda ilhamlar gelir ve aklî faaliyetlerinde semavî destekler alır ya da o, Allah katındaki mertebelerine göre vahiy alan bir Peygamber olur. O zaman yukarı âlem ile aşağı âlem arasında aracı olur. Bu da, onun bütün varlıkların durumunu ve kendisinin insanlık durumundan itibaren ulaştığı durumu düşünmesi ve anlattığımız ufukları göz önüne alması ile gerçekleşir. İşte bu anda: onlar için gizlediğimiz müjdeyi kimse bilmez, âyetinin anlamını kavrar ve Hz. Peygamberin: orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın kalbine doğmayan şeyler vardır sözünü düşünür.»

İbn Miskeveyh: Tehzîb ul-Ahlâk (Ahlâkı Olgunlaştırma) çevirenler: A. Şener, C. Tunç ve İ. Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, No: 528, Ankara, 1983, ss. 65 - 70

İBN HALDÛN'UN EVRİM DÜŞÜNCESİ

Sosyoloji ve tarih felsefesinin kurucusu sayılan büyük düşünür İbn Haldûn (ölm. M. 1405)'un evrim hakkındaki düşünceleri büyük ölçüde İbn Miskeveyh'in düşüncelerine benzer ve ondan etkilendiği açıktır. Bunun en güzel hârici delili, İbn Miskeveyh gibi, peygamberliğin isbatı konusuna genel bir evrim teorisiyle başlamış olmasıdır.

Genel Kozmolojik, Biyolojik ve Sosyolojik Evrim:

«Peygamberliğin Mahiyeti:

Tanrı bize ve sana doğru yolu göstersin. Biz âlemi, tertip, nizam ve mükemmelliği ile ve sebeblerini ona sebeb olan âmillerle ilgili ve varlıkları birbirine bağlı olarak görüyor, varlıkların birinin diğerine istihâlesini müşâhade ediyoruz. Varlıklara bu şekilde dikkatle bakıldığında, akılları hayretlere düşürecek cihetlerinin sayılıp tükenmiyecek ve sonuna erilemiyecek derecede çok olduğu görülür. Sen bunu bil. Ben ilkönce gözle görülen, cisimli, gövdeli olan ve müşâhade edilen unsurları gözden geçireceğim. Bu

unsurların yerden yukarıya doğru yükseldiğinde nasıl su hâline geldiği, bundan sonra nasıl hava ve ateş halini aldığı, bunların birbirine bağlı ve bitişik olduğu görülecektir. Bu maddelerden her biri, aşağıdan yukarı doğru yükseldiği, veyahut yukardan aşağıya doğru alçaldığı vakit, kendisine yakın olan maddenin şekil ve kalıbına girmeğe müstaittir, bazan da o maddenin şekil ve kalıbını alır. Yukarıya doğru yükselen madde, kendisinden aşağıda olan unsurdan lâtif ve hafiftir. Felekler âlemine varıncaya kadar bu hal devam etmektedir. Bunlar tabaka tabaka olup, anlattığımız gibi, üst tabakada olan unsur, aşağı tabakada olan unsurdan lâtiftir. Felekler dahi felek-i âzama —büyük feleğe— varıncaya kadar tabaka tabaka olup, bunlar gözükmezler. Biz ancak bunların hareketlerini müşâhade edebiliyoruz. Bazı bilginler bunların bu hareketlerini (âletlerle rasat ederek ve başka riyâzî usûllerle), feleklerin hareketlerinin miktarını ve muhtelif vaziyetlerini bilirler. Müşâhade ettikleri bu durum ve eserleri ile, bunların sebeb ve başlangıçlarını anlarlar. Sen bundan sonra unsurlardan mürekkep olan varlıklara bak. Bu varlıkların madenlerden başlayarak tedricî bir surette ve benzerleri görülmemiş acip bir şekilde (tabaka tabaka) teşekkül etmiş olduğunu görürsün. Maden, bitki ve hayvanları terkibeden unsurlar müşterek olduğu halde, madenin ufku (en yüksek nevi) bitkinin aşağı olan nev'ine, bitkinin yüksek nevi hayvanların aşağı olan cinsine bitişmiştir.

Meselâ madenler tohumsuz yetişir ve tohumsuz olarak türeyen sebzelere yakın olduğu gibi bitkilerin de en yüksek cinsi hayvanların aşağı olan cinsine yakındır. Meselâ hurma ve üzüm hayvanlardan inci sedefi ile kabuklu sümüklü böceğe yakındır, bu iki hayvanda ancak dokunma ile yoklama (lems) duygusu mevcut olup, diğer his kuvvetleri yoktur. Bitki-

ler bu hayvan şekil ve kalıbına girmeğe müstaittir. Bu hayvanlar arasında ittisal (bitişik), bunlardan her birinin en yüksek nev'inin kendisinden yüksek olan tabakadakinin en aşağı nev'inin şekil ve kalıbına girmek istidadını hâiz olmasından ibarettir. Bu aşağı olan tabakadan türeyerek, hayvanın nevi ve cinsi çoğalmış, tedrici bir surette fikir ve düşünce sahibi olan insanın teşekkülüne kadar yükselmiştir. (Maymun ve şebek gibi). Bazı hayvanlar anlayış ve duyguları itibariyle insan derecesine yükselmiş ise de, fikir ve düşüncede insan derecesine varamamışlardır. İşte bu hayvanlardan insanın ilk ufku, yani en aşağı olan derecesi başlamıştır. Bizim de müşâhedelerimizin sonucu ve sonu budur. Üstelik âlemlerin her çeşidini gözden geçirdiğimizde, türlü türlü eserler görüyoruz. Duygu, yani müşâhedemiz altında bulunan âlemlerde feleklerin hareket ve unsurların eserlerini görüyoruz. Bitki, hayvan ve insan gibi unsurlardan teşekkül eden varlıkların nevilerinde beslenme, tedricî bir surette türeme, inkişâf (neşvü nemâ), duygu ve âzâların hareketi, bilhassa insana mahsus olan bilgi, meziyet, hüner ve sanat gibi birçok eserler ve işler görüyoruz ki, bu müşâhedelerimiz bunların ten ve cisimden başka ruhânî sebeblerin tesiri ile husûle gelmiş olduğunu gösterir ve bunların ten ve cisimlerde tasarruf ile ilişiği olduğuna tanıklık eder. Bu sebep ve illet insanlarda duygu, hareket, bilgi ve anlayışın başlangıcı olan ruh; meleklerde ise «filozoflara göre bu felekleri harekete getiren «feleki ruhlardır. Bunların her biri ten ve cisimlerde başka bir müessir (tesir edici) kuvvet bulunduğunu gösterir ki, bu kuvvet ruhânîdir. Bu âlem, vücudu itibariyle diğer varlıklarla ilişikli olduğu için diğer bir kuvvetle de ilişiklidir ki o da nefs-i müdrike adını taşıyan, idrâk eden nefis ve harekete getiren kuvvettir. Fakat bunların üstünde nefislere id-

râk, anlayış ve feleklere hareket kuvvetini veren ve bunlara muttasıl (bitişik) olan diğer bir mevcudun bulunması gerekir ki, bu varlığın zat ve vücudu sırf idrâkten ve taakkulden ibarettir. Bu varlık ise melekler âlemidir. Ruh bu tarikle melekler âlemine bağlı olduğu herhangi bir vakitte ve göz açıp kapayacak bir zaman içinde beşerîlikten sıyrılarak bilfiil melek cinsine ittisap etmek istidadını kesbeder. Bu da, aşağıda anlatacağımız gibi, ancak ruhânî husûsiyeti bilfiil tekâmül ettikten sonra vukua gelir. Bundan sonra bu derece tekâmül etmiş olan nefisler, yukarda anlattığımız, mevcutların vücut bulmalarında birbirine olan bağlanışlarının derece ve rütbelerine uygun olarak, diğer varlıklara bitiştiler. Bu bitişmenin ulvî ve süflî (yukarı ve aşağı) iki ciheti var. Nefis aşağı cihetten tenle, yukarı (ulvî) cihetten meleklerle birleşir. Bu bitişme (ittisal) sonunda nefis, vücut ile bitiştiğinde, bilfiil taakklün husulüne istidat kazandırır. Meleklere olan bitişikliği cihetinden (meleklerle ruhânî temas ve münasebetlerde bulunduğu gibi) hakikat ve keyfiyete vukuf kazanarak gayipteki şeyleri bilir. Çünkü cismânî ve ruhânî âlemlerde vukua gelen bütün şeyler, zamansız olarak meleklere bellidir. Nefis ve ruhların meleklerle olan bu bağlanışları, var oluşları ve teşekkülleri itibariyle düzen ve sırasıyle zat ve kuvvetlerin birbirine bağlanışından ileri gelmektedir.»

Mukaddime. Çeviren : Zakir Kadirî Ugan, 2. Baskı, İstanbul, 1968, c. I, ss. 241 - 245

EVRİMİN ÇEŞİTLİ FAKTÖRLERİ :

«Mutedil ve mutedil olmayan iklimlerin ve havanın insanların derilerine, renklerine ve diğer birçok hallerine etkisi :

Yer yuvarlağının güneyinde sıcaklık, kuzeyinde soğukluk şiddetli olduğu için yeryüzünün üzerinden sular çekilmiş olan kısımlarının mâmur yerleri, yer yuvarlağının orta kısımları olduğunu yukarıda anmıştık. İki taraf, yani güney ile kuzey birbirine zıt olup, biri çok sıcak, diğeri pek soğuk ve her iki tarafın ortaya doğru tedrici bir surette itidal kesbetmesi zaruri olduğu için, dördüncü iklim yer yuvarlağının en mâmur yeri olmuştur. Bu dördüncü iklimin iki tarafında olan üçüncü ve beşinci iklimler mutedil bölgelere en yakın, bunların iki yanındaki ikinci ve altıncı iklimler itidal dairesinden uzak, birinci ve yedinci iklimler ise, itidal dairesinden en uzak iklimlerdir. Bundan dolayı, hüner ve sanatlar, güzel yapılar ve giyimler, yiyecek maddeleri ve meyvalarla hayvanlar, yer yuvarlağının ortasındaki bu üç iklimde yetişen bütün diğer şeylerden mutedillik ve üstünlük husûsiyetlerini kendilerinde toplamışlar ve bu iklimde yaşayan kiişler, tenleri, renk, çehre, ahlâk ve dinleri gibi cihetlerden olan yüksek özellik-

leri ile başka iklimlerin ahalisinden ayrılmşlıardır. Peygamberlerin ancak bu iklimlerin kişileri arasından seçilerek gönderilmesi ile de diğer iklimlerden ayrılmışlardır. Biz güney ve kuzeydeki iklimlerde yaşayanlar arasından peygamberler gönderilmiş olduğunu işitmiştik. Çünkü peygamberler ancak yaratılışları ve ahlâkları yönünden en mükemmel olan insanlar arasından seçilir. Tanrı bu iklimlerde yaşıyanlar hakkında : Siz insanlar için örnek olan hayırlı bir kavim oldunuz, buyurur. Bu iklimlerin ahalisinin böyle yüksek ve bütün özelliklerle yaratılmasının sebebi, Tanrı tarafından kendilerine gönderilen peygamberlerin dine çağırışını kabul edebilmeleri içindir. İklimleri mutedil olduğu için bu iklimlerin kişileri en mükemmel insanlardır. Bunların barınaklarının, giyim, kıyâfet ve yiyecek maddelerinin hüner ve sanatlarının son derece mutedil ve orta bir derecede olduğunu görüyorsun. Bunların ev ve konaklarını yüksek ve nefis bir sanat eseri olarak süslü, nakışlı ve yüksek olarak bina etmiş olduklarını da görüyorsun. Bunlar âlet ve esbap ve kullanacakları her şeyi güzel ve nefis yapmak hususunda birbiriyle yarış ederler ve son derece güzel yaparlar. Bunların altın, gümüş, bakır, kalay ve demir madenleri vardır. Değerli olan altın ve gümüşle alış - veriş ederler. Bütün işlerinde itidalden ayrılmaktan sakınırlar. Bunlar, Batı Afrikası, Şam, Hicaz, Yemen, Arap, Acem, Irak, Hint, Sint, Çin, Endelüs ve bu ülkelere yakın yerlerde yaşayan Franklar, Galler, Rum ve Yunanlılar ve bunlarla beraber yahut bu mutedil iklimlere yakın bir yerde yaşayanlardır. Irak ile Şam ise, bu iklimlerin en mutedilidir. Çünkü bu iki ülke her yönden bu iklimlerin ortasındadır. Birinci ikinci, altıncı ve yedinci iklimler gibi itidal bölgelerinden uzaklarda yaşayanlara gelince bunlar her iş ve hallerinde itidalden uzaktırlar. Yapıları çamur ve

kamıştandır, yemekleri darı ve ottur, giyimleri ağaç yaprakları olup, bu yaprakları kat kat olarak üstlerine yapıştırırlar veyahut deridir. Çoğu da giyimsiz ve çıplaktır. Yurtlarının meyva ve katıklarının terkip ve yaratılışı gariptir, itidalden ötedir. Aralarındaki alışveriş ve muameleleri, şerefli olan iki madenle —altın ve gümüşle— olmayıp, bakır ve demir parçaları ve derilerledir ve aralarındaki alışveriş için bu nesnelere bir kıymet biçerler. Kılık ve ahlâkları dilsiz hayvanların, kılık ve ahlâkına yakındır. Birinci iklim ahalisinden olan Sudanlıların çoğunun mağaralarda ve meşeliklerde yaşadıkları, otlar yedikleri söylenmektedir. Bunlar vahşi, kaynaşıp, anlaşmış kişiler olmayıp birbirini yerler. Sakalibe, yani Kuzey ahalisi de böyledir. Çünkü itidal bölgelerinden uzak bulundukları için bunların kılık ve ahlâkları dilsiz hayvanların kılık ahlâkı derecesine yaklaşır ve o ölçüde insanlıktan da uzaklaşıyorlar. Bunların din ve inanç hususlarındaki halleri de böyledir. Peygamberlik nedir bilmezler, hiçbir şeriatları yoktur. Ancak itidal bölgelerine yakın olanları bundan müstesnadır. Fakat sayıları azdır, Yemen'e komşu olup da İslâmlıktan önce ve İslâmlıktan sonra da Hıristiyan olan Habeşliler ve Malaya adaları ve Kükü ahalisi ve Tekrurlar gibi Batı Afrika'ya komşu bölgelerde yaşayan ve bugüne kadar İslâm dininde olanlar bundan müstesnadır. Bunların Hicret'in yedinci yüzyılı içinde İslâmlığı kabul etmiş oldukları rivayet edilmektedir. Kuzey kavimlerinden Sakalibe, Frank, Türkler ve bunlardan başka Hıristiyanlığı kabul edenler de bunun haricindedir. Andığımız bu kavimlerden başka itidal dairelerinden uzaklarda güney ve kuzeyde yaşıyanlar vahşet içinde olup din ve inançlar onlarca belirsizdir, bilgileri yoktur. Bunların bütün halleri diğer insanlarınkinden uzak, hayvanlarınkine yakındır. Bunlar sizin bilmediğiniz kı-

lık ve yaratılıştadırlar. Birinci ve ikinci iklimlerde: Yemen, Hicaz, Hazaramevt'e Ehkaf ve Yemâme ve bunlara komşu olan Arap Yarımadasının diğer bölgelerinde yaşıyanlara itiraz edilemez. Çünkü Arap Yarımadası, yukarda anlattığımız gibi, üç tarafından denizle çevrilmiştir, bu denizlerin rutubeti, havasının rutubetli olmasına tesir etmiş, kuraklık azalmış, denizin rutubetinin tesiri ile az çok itidal husule gelmiştir. Ensab bilginlerinden varlığın tabiatlarını bilmiyenler, Sudanlıların Ham bin Nuh evlâdından olup, babasının bedduası tesiri ile yüzleri kararmış olduğunu ve Tanrının onun evlâdını köleliğe mahkûm ettiğini söylerler ve kıssacıların kıssa ve hikâyelerini naklederler. Nuh'un oğlu Sam hakkındaki bedduası Tevrat'ta nakledilmekte ise de, sevad (karalık) anılmıyor, Tevrat'ta Nuh'un ancak Ham'ın oğullarının kardeşi Sam'ın evlâdına köle olmaları hakkında beddua etmiş olduğu anılmaktadır ve bundan başka bir şey anılmıyor, Sudanlıların nesepleri ni Ham'a nisbet etmek sıcaklık ile soğukluğun tesir ve tabiatını ve havaya olan etkisini ve hava tesirinde hayvanların türemesi keyfiyetini bilmemezlikten ileri gelmektedir. Bütün birinci ve ikinci iklimlerde yaşıyanların ciltleri siyahtır. Çünkü güneyde sıcaklık kat kat fazladır. Zira güneş, arası çok geçmeden, yılda iki vakit ahalisinin başları semtine gelir, bütün mevsimlerde güneş başlarının üzerinde uzun zaman kalır, bundan dolayı aydınlık çoğalır, şiddetli sıcaklar bastırır, sıcaklık şiddetli olduğu için derilerinin rengi karadır. Kuzeydeki altıncı yedinci iklimler tesir bakımından bu sıcak iklimlere benzerler. Bu iki iklimde yaşıyanların derileri umumiyetle beyazdır. Bu da kuzeyde soğuğun çok şiddetli olmasından ileri gelmektedir. Çünkü bu iklimlerde güneş gözle görülebilecek veyahut buna yakın bir dairede bulunur, ahalisinin başları semtine veyahut bu semte ya-

kın olan yerlere gelmez. Bundan dolayı sıcaklık, bütün mevsimlerde soğuk şiddetli olur ve bunun tesiri ile ahalisinin derisi beyazlaşır, tüy ve kılları azalır ve seyrekleşir. Soğukluğun şiddeti gözlerin rengine de tesir ederek gözler mavi rengine girer, ciltler alaca ve benekli olur. Tüy ve kıllar kızarır. Üç iklimin, yani üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimlerin havası mutedildir. Çünkü bu iklimler orta bölgelerde bulunduğu için sıcaklık ve soğukluk itidal derecesindedir. Dördüncü iklim ortacalığın ve mutedilliğin sonundadır ki, bunu yukarıda anlatmıştık. Havanın bu itidalinin tesiri ile bu iklimlerin ahalisinin huy ve tabiatları mutedildir, huyları havalarından mizaç ve tabiatına göredir. İtidal yönünden dördüncü iklim sırasında üçüncü ve beşinci iklimler gelir. Üçüncü iklim az çok güneyin ve beşinci iklim az çok kuzeyin tesirinde olduğundan, mutedillik bakımından dördüncü iklimden aşağıdır. Fakat herhalde itidal çevresinden uzaklaşmamıştır. Kalan dört iklim ise itidal çevresi dışında olduğu için, ahalisinin huyları ve yaratılışları da ona göre mutedillikten uzaktır. Birinci ve ikinci iklimde sıcaklık şiddeti olduğundan, ahalinin kılık ve ahlâkları itidalden uzaklaşmış ve ciltleri siyahlaşmıştır. Yedinci ve altıncı iklimlerin ahalisinin bu hal, kıyafet ve renge girmeleri soğuğun tesirinden ileri gelmiştir.

Güneyde birinci ve ikinci iklim ahalisi Habeş, Zenci ve Sudanlı adları ile anılmıştır. Bu adların söylenişleri başka ise de kavradıkları manâ birdir, sıcaklığın tesiri ile derileri kararmış olan kavimlere verilmiş addır. Fakat Habeş adı, Mekke ve Yemen hizasında, Zenci adı, Hind denizi hizasında yaşıyanlara tahsis olunmuştur. Bu kavimlerin bu adları almaları ne siyah derili babaya, ne de Ham ve başkasına intisaplarından ileri gelmiştir. Güney ahalisinden olan Sudanlılardan mutedil olan dördüncü iklimde veya-

hut yedinci iklimde yaşıyanlarının ciltlerinin renginin beyaza meyletmekte olduğunu görüyoruz. Bunların oralarda yaşıyan çocuklarının gitgide, tedrici bir surette derileri beyazlaşır. Kuzey veyahut dördüncü iklim ahalisinden güneyde yaşıyanların, bunun tersine olarak, derileri siyahlığa meylettiğini ve çocuklarının derilerinin tedrici bir surette siyahlaştığını biliyoruz. Bunların her biri deri renginin havanın tabiat ve mizacına tâbi olduğunun bir delilidir. İbni Sînâ tıb ilmine dair olan manzumesinde şöyle der:

Yaşamakta oldukları yurtlarının havasının sıcak olması onların derilerine siyahlık giyimini giydirmiş, kuzeyin havasının soğukluğu kuzeyde yaşıyan Saklep'lerin renklerini beyazlaştırarak onların derileri inceleşmiştir.

Kuzey ahalisine gelince, bunlar derilerinin beyazlaşmasından dolayı bu adı almış değildirler. Çünkü zaten derilerinin rengi beyaz olan bu kavme, bu adın verilmesi renkleri beyaz ve bu adın beyazlığa delâlet etmesinden ileri gelmemiş olduğundan, bunların bu adı almalarında bir yabancılık yoktur. Çünkü (beyazlık onlar için ârizî bir şey değildir) adlar şahıslara uymuş ve onlar da buna alışmışlardır. Bu iklimlerde yaşayan: Türk, Sakalibe, Dokuzoğuz, Hazar, Alah ve birçok Frank kavimlerinin, Ye'cüc ve Me'cüc gibi bir takım kavimlerin türlü türlü adlar taşıdıklarını görüyoruz. Bunlar, bu adları kendilerinde görülen acip ve garip bir hal ve işten dolayı almışlardır. Yer yuvarlağının ortasında ,havası ve tabiatı mutedil olan üç iklimde yaşayan kavimler, kılıf, ahlâk ve yaratılışlarında, iş, hareket ve bütün hal ve durumlarında itidal sahibi olup, bunlar geçinme ve yaşayış kaide ve nizamlarını koymak, barınaklar yapmak, yer yuvarlağının ortasında mutedil üç iklimde hüner, sanat, ilim ve fenler vücuda getirmek

suretiyle yurtlarını bayındırlaştırmış olan, başkanlık ve devlet idaresi bu kavimlerin elinde olmuştur. Arap, Rum, Fars, İsrailoğulları, Yunan, Sind, Hind ve Çinliler gibi bu iklimlerde yaşıyan kavimler her bakımdan diğerlerinden ayrılmış ve peygamberler dahi bunların arasından seçilmiş ve hükümdarlık etmişler, devletler kurmuşlardır. Din ve şeriat sahibi olan bu kavimler akıl ve zekâları ile ilim, fen, ince, güzel ve yüksek sanat eserleri vücuda getirmişlerdir. Bu kavimler belli başlı bu iş ve hallerinden dolayı bu adları almışlardır. Nesep bilginleri bu kavimlerin kendilerine mahsus ve mutad olan belge ve alâmetlerle diğerlerinden ayrılmakta oldukları özelliklerini gördüklerinde bu adları neseplerinden dolayı almış oldukları vehmine kapılmışlar, bütün güney ahalisini Ham oğullarından saymışlar, derilerinin renkleri hakkında şüpheye düştüklerinde, zorlanarak yukarıda anılan asılsız uydurma hikâyeleri nakletmişlerdir. Bunlar bundan ötürü kuzey ahalisinin hepsini veya çoğunu Yafes evlâdından saydılar; bilgiler, hüner ve sanatlar, din ve şeriatler, siyaset ve devlet sahibi olan ve bu üstünlüklerle diğerlerinden ayrılan kavimleri Sam'a nisbet ettiler. Bu iddiaları bunların bu atalara nisbetleri cihetinden doğru olduğu takdirde dahi küllî ve umûmî bir kaide ve kıyas değildir, ancak Vaki'den haber vermek kabilinden birşey olup, güney ahalisinden Sudan, Habeş ve başkalarının derileri siyah olan Ham neslinden gelmiş olduklarından dolayı, bu adları almış olduklarını isbat edemezler. Bunların yanılmaları ancak bu atalara intisap etmeleri ile, kavimlerin birbirinden ayrılabileceği inancına kapılmalarından ileri gelmiştir. Bu doğru değildir. Çünkü Arap, İsrâil oğulları ve Parslar gibi bazı kavimler nesepleri, Zenci, Sakleb ve Sudanlılar gibi bazı kavimler semt ve belgeleri ile kavimlerinden ayrılmışlardır. Araplar gibi bazıları

örf ve âdetleri ve nesepleri ile diğerlerinden ayrılmışlardır. Kavimler bundan başka özelliklerle de diğerlerinden ayrılırlar. Aynı nesep ve dine intisaplarından veyahut renklerinden dolayı bir yön ve tarafta yaşayan kavimleri, bir atada mevcut olan bu gibi belge, din ve özelliklerinden ötürü kavimleri o ataya nisbet ve bunu iddia etmek varlığın (kâinat ve vücudun) yön ve semtleri tabiatlarını bilinmeyen gafillerin katlandıkları yanlışlıklardan ileri gelmiştir. Çünkü bu vasıfların her biri babalardan sonra gelen nesillerde değişmektedir ve devamı gereken bir özellik değildir. Bu; Tanrının kulları için koyduğu bir kanundur. Tanrının kanunu ise hiç bir zaman değişmez. Gaybı ancak Tanrı bilir, O; her şeyin sahibidir, in'am ve ihsan O'nundur, esirgeyen ve yarlığayan O'dur.

Mukaddime. Çeviren: Z. K. Ugan, c. I, ss. 204 - 213

«Havanın, insanların karakterlerine etkisi:

«Siyahlıların tabiatlarında umumiyetle hafiflik, kararsızlık, kaygusuzluk, oyun ve eğlence düşkünlüğü görüyoruz. Onlar her türlü musikî nağmeleriyle dansetmeğe düşkündür; her bölge ve her yurtta ahmaklıkla vasıflandırılır. Bunun doğru sebebi, hikmet ilminin uygun bir bölümünün de anlatıldığı ve tesbit edildiği gibi, sevinç ve neşe (hayvânî run) adı verilen, lâtif olan buharın yayılması ve çoğalmasının bir sonucudur. Kaygu ise bu buharın buruşması ve yoğunlaşmasından ileri gelir. Yine bu fende tesbit olunduğuna göre, sıcaklık hava unsurunu duman ve buhar gibi latif maddeleri her tarafa dağıtır. Sıcaklık gerek havada ve gerek bedende kaplı bir halde bulunsun. Buharın cüzlerini tahlil ve aşağıdan yukarıya doğru harekete getirerek sayısını çoğaltır. Tabiri câiz olmayan maddenin (yani içkinin) tesiriyle sarhoş olan kimsenin sevinç ve neşesi de, içki içenlerin kalplerindeki lâtif buharda mevcut olan tabiî sıcaklığı içkinin bu şiddet ve keskinliği hareket husule getirmesinden ileri gelir. Latif buhar şiryanlar vasıtasıyla vücudun her yanına bilhassa dimağa ulaştığında, içenlerin tabiatlarında sevinç ve neşe husule gelir. Hamamlara girenlerin hâli de böyledir. Hamamın havasını teneffüs ettiklerinde, havasının sıcaklığı bedenlerine nüfuz ve sirayet ettiğinde, kalpteki latif buharı harekete getirerek bedenin dışarısına çıkartır. Hamama giren adamın tabiat ve mizaçlarını rahatlandırır, rakı gibi sevinç ve neşe verir. Bunun tesiriyle hamama girenlerin çoğu bu sevinçlerinin tesiri ile şarkılar söylerler. Sudanlılar sıcak iklimde yaşadıklarından, sıcaklık onların tabiat ve mizaçlarına işlemiştir. Tenleri ve azaları teşekkül ettiğinde, tenlerine ve iklimlerine nisbetle hayvânî ruhlarında sıcaklık husule gelmiş, bunların hayvânî ruhları dördüncü iklimde yaşayanların hayvânî ruhlarına göre çok sıcak olduğu için, ten ve azalarına olan etkisi de o ölçüde çoktur. Bundan dolayı sıcak iklim ahalisi çabuk sevinir ve neşelenir, bu sevinç ve neşenin tesiriyle bunlarda hafiflik ve düşüncesizlik husule gelir. Deniz kıyıları ahalisinin tabiatları da az bir ölçüde oyun ve eğlenceyi sevmek hususunda Sudanlılar sırasında gelir. Çünkü sahillerde yaşadıkları denizin üzeri düz ve yaygın olduğundan güneşin ışın ve aydınlıkları yaşamakta oldukları yurtlarına vurduğunda, etkisi kuvvetli olur ve havasının sıcaklığı artar, bu sıcaklık tesiriyle ahalisinin hayvânî ruhlarını harekete getirir ve bu harekete getirmenin sonucu olarak sıcaklık tenlerine yayılır, havası soğuk olan dağlarda ve dağların tepelerinde yaşayanlara nisbetle sevinç ve neşeleri fazla olur. İklim ve havası

sıcak olduğu için biz üçüncü iklimdeki adalar ahalisinde de bu hali az çok görüyoruz. Çünkü bu bölgeler güneydeki sıcak iklimlere yakın dağlardan ve soğuk yerlerden uzaktır. Mısır ahalisinde de bu hali görüyoruz. Zira Mısır'da Cezair ile bir arz derecesindedir veyahut buna yakın bir derecededir. Hafiflik, sevinç, neşe ve işin sonundan haberi olmamak hali Mısırlılarda galiptir. Mısırlılar bir yıllık ve hatta bir aylık yiyeceklerini bile temin etmezler, bütün yiyeceklerini pazarlardan satın alırlar Mağrip (Batı Afrika) Fas dağlarına yakın bulunduğu için havası soğuk olduğundan, ahalisini kaygulu ve gözlerini yere dikerek bakan ve dilsiz gibi bir halde görüyorsun. Bunlar geleceği çok düşünürler, bunlar iki yıllık buğday ihtiyaçlarını önceden depolarında saklarlar. İhtiyaçlarını temin etmiş olmalarına bakmadan, ihtiyatlarının eksilmesinden korkarak, gündelik yiyeceklerini satın almak üzere erkenden pazara çıkarlar. Diğer ilkim ve bölgelerin halini incelediğin takdirde, hava ve tabiatın oranın ahalisine olan tesirini göreceksin.

Mesûdî, Sultanların hafifliğine, kararsız, düşüncesiz, ahmak tabiatlı, oyun ve eğlence düşkünü olduklarını işaret etmiş, sebeb ve illetlerini anlatmak istemişse de, Calinos (Gelien) ve Yakub İbni İshak Kindî'nin sözlerini nakletmekten başka yeni bir şey eklememiştir. Mesûdî'nin nakline göre, onların bu huy ve tabiatları, beyinlerinin zayıflığından ve bu zayıflığın bir sonucu olarak akıllarının zayıf olmasından ileri gelmektedir. Bu sözlerin değeri yoktur, delilsiz söylenmiş sözlerdir. Yüce Tanrı istediği kuluna doğru yolu gösterir.»

Mukaddime : c. I, ss. 214 - 217

«Yiyeceklerin, kişilerin fizikî, ruhî ve ahlâkî karakterlerine etkisi :

Bil ki, mutedil iklimlerin hepsi verimli değildir ve bütün ahalisi genişlik ve bolluk içinde yaşamaz. Toprakları verimli olduğu ve her ekilen şey yetiştiği ve ahalisinin muhtaç olduğu hububat, pirinç, buğday ve meyveler bol olduğu için, ahalisi bolluk ve genişlik içinde yaşıyan ülke ve bölgeler bulunduğu gibi, çok sıcak olduğu için hiçbir türlü ekin yetişmeyen, ot bile bitmeyen bölgeler de vardır. Bu gibi ülkelerin ahalisi kıtlık ve ihtiyaç içinde yaşarlar. Hicaz, Yemen'in güney bölgesi ve Batı Afrikasında Berberlerle Sudanlılar yurdu arasında Sinhace'lerden Mülsimin'lerin yaşadıkları bölgeler bu kıtlık olan ülkelerdendir. Bunlar hububattan ve katıktan yoksuldurlar; yemekleri ve besinleri et, süt, yoğurt gibi, hayvanlarından elde ettikleri maddelerdir. Çöllerde göçebelik eden Arapların hâli de böyledir. Bunlar da her ne kadar hububat ve katıklarını ekin ekilen yerlerden tedarik etmek imkânını bulmakta iseler de, bu güvenilir ve devamlı değildir. O ülkeleri koruyan ve muhafazaları altında bulunduran memurların kahr ve galebesi sebebiyle, az bir şeyi yüksek fiyatla satın aldıkları ve az miktarda bulabildikleri için az sarf etmek zorundadırlar; bolluk ve genişlikten sarfınazar, ihtiyaçlarını kapatacak kısmını, veyahut bundan daha az bir miktarını olsun bulamazlar. Bundan dolayı bunlar, çok vakit hayvanlarından aldıkları süt, yoğurt ve peynir gibi maddelerle geçinirler. Bu maddeler hububat ve katıkların yerini mükemmel ve güzel bir surette tutar. Bununla beraber hububat ve katıktan mahrum olan çöllerin bu göçebelerinin vücut ve ahlâkları, bolluk ve genişlik içine dalmış olan verimli yerlerin ahalisinin vücut ve ahlâkından güzeldir. Renkleri saf, tenleri temiz, şekil

ve kıyâfetleri mükemmel, güzel, ahlâkları itidalden ayrılmamıştır. Akıl ve zihinleri ilim ve maarifi çok güzel kavrar, anlayışları çok iyidir. Bu göçebe kavimlerden her birinin üzerinde yapılan incelemeler, buna tanıklık eder. Araplar bu kıtlık ve zaruret içinde yaşadıkları halde, yaradılışları ve meziyetleri itibariyle geniş bir hayat yaşıyan Berberlerden daha güzeldir. Sinhace'nin bir boyu olan Müslimin, çöllerde darlık içinde yaşadıkları halde, verimli yerde bolluk içinde yaşıyanlardan daha güzel ve ahlâkları daha sağlamdır. Bunun bir gerçek olduğunu aşağıda nakledeceğimiz haberlerinden anlıyacaksınız.

Çok besin almak; bu besinlerin rutubetleri ölçüsüz damladıktan sonra vücutta kötü artıklar ve pis kokan bozuk ehlat, yani safra, sevda, kan ve balgam husule getirir. Bunun kötü bir sonucu olarak renkler bozulur, etin çokluğundan şekil ve suretler çirkinleşir. Bu rutubetlerin kötü buharları beyne sirayet ettiği için zihinler ve fikirler körleşir. Zihinsizlik, idrâksizlik, gâfillik ve itidalden ayrılma husule gelir. Dikkatle bakarsan, bunu çöller ve kıtlık bölgelerde yaşıyan ahu, deve kuşu, vahşi sığır, zurâfa ve yabanî eşeklerle, verimli ve bolluk yerlerin, bol ve yeşil otlu otlakların hayvanlarında görürsün. Bu hayvanların ince derileri ve güzel parlaklıkları, şekil ve kıyafetlerinin güzelliği, azâlarının tenasübü ve idrâklerinin kuvvetliliği görülür. Ahu keçinin, zürâfa katır ile eşeğin, yabanî sığır, eşek ile ineğin kardeşidir. Halbuki bu hayvanlar arasında ne kadar büyük farklar bulunduğunu görüyorsun. Bu farkların sebebi verimli ve bolluk yerlerde, bolluk içinde yaşayarak çok yemenin hayvanların tenlerinde kötü artıklar ve bozuk ehlat hâsıl etmiş olmasıdır ki, bunun eseri gözüküyor. Açlık ise çöl hayvanlarının şekil ve suretlerini güzelleştirmiştir. İnsanların hali de böyledir. Çünkü verimli iklimlerin ekinleri, hayvanları, katık

ve meyveleri bol olan ülkelerin ahalisi, ekseriyetle zihinleri ve fikirleri zayıf insanlar diye vasıflandırılır. Bunların tenleri kabadır. Katıkları ve buğdayları bol olan Berberlerle bunlardan olup da ancak arpa ve darı ile geçinen Masalime, Gumare ve Sus ahalisi, bunun bir örneğini teşkil eder. Kıtlık içinde geçinen bunlar, genişlik içinde yaşıyan Berberlerden akıl ve fikir cihetinden üstün ve tenleri daha güzel olduğunu görüyorsun. Hububat ve katıkları bol olan Mağrib ahalisi ile, yurtlarında sade yağ bulunmayan Endelüs ahalisi arasındaki farkı da görüyorsun. Endelüs ahalisi başkalarında bulunmayacak derecede zekâ, akıl, tenlerinin hafifliği ve öğretimi kabule olan istidatları ile ayrılır. Mağrib şehirlerinde yaşayanların hepsi de etrafta yaşayanlardan sütündürler. Çünkü şehirlerde yaşayanlar bol derecede katık kullanıyor ve genişlik içinde yaşıyorlarsa da, aldıkları besinleri, bazı tad ve neşe verici münasip şeylerle karıştırarak ve terbiye ederek, yemeklerden ağırlık verici şeyleri gidererek nefisleştirdikten sonra yerler. Bundan başka bunların besinlerinin çoğunu koyun ve tavuk etleri teşkil eder. Semizlik vererek hamakate sebep olduğu için katıkları arasına sade yağ karıştırmazlar. Bundan dolayı yemeklerinde rutubet azalıyor, yemeklerde tende husule gelen kötü artıklar azalıyor ve hafifleşiyor. Bundan dolayı Mağrib şehirleri ahalisinin yaşayışları kaba olan sahra ve köy ahalisinin vücutlarından daha latif olduğu görülür. Sahrada yaşayanlardan açlığa dayanan ve alışanların vücutlarında ağır ve hafif hiçbir türlü artıklar (fezelât) bulunmaz.

Bil ki, bolluk ve genişliğin tendeki hal ve tesirleri ibadet ve zâhitlikte de görülmektedir. Sahra veyahut şehir ahalisinden olup da nefsini açlığa ve dünyanın lezzetlerinden uzaklaştırmağa alıştıranların diyanete ve kendilerini ibadete vermek hususunda, ge-

nişlik ve bolluk içinde yaşıyanlara nisbetle daha yüksek bir durumda oldukları ve ibadetlere daha ziyade dayandıkları görülmektedir. Diyanet ehlinden olup da et, katık, ekinler ve bitkilerden yapılan yemekleri çok yiyenlerin kalblerini sıkıntı basmış ve arkası kesilmeyen gafletler içinde bulundukları görülmüştür. Bundan dolayı kendilerini ibadete verenlerin çoğu sahra ahalisinden, az yiyen ve besinleri kıt olanlardır. Aynı zamanda bolluk, genişlik ve kıtlık içinde yaşamaları itibariyle bir şehir ahalisinin halleri de birbirine benzemez. Sahra ve kasaba ahalisinden hoş nimetlerin içine dalmış olanların, kıtlık yıllarında açlıklara katlandıklarında, kıt bir yaşayışla yaşıyanlara nisbetle çabuk ve çok öldükleri görülmektedir. Bize bildirildiğine göre Mağrib Berberleri, Fas ve Mısır ahalisi bu cümledendir. Çöl ve sahra ahalisinden, yediklerinin çoğu hurma olan hurmalık sahiplerinin ve çağımızda çoğunlukla arpa ve zeytin yiyerek geçinen Afrikiyyelilerin (Kuzey Afrika) ve ekseriyetle besinleri darı ve zeytin olan Endelüslülerin hali böyle değildir. Kıtlık ve açlık yılları bastırıldığında bunlardan ölenler nadir olmamakla beraber, ötekiler kadar değildir, gerçeği bilmek Tanrıya mahsus ise de, bizim bildiğimize göre bolluk ve genişlik içine dalarak katık ve bilhassa yağa alışmış olup da, bağırsak ve karınları tabii rutubetten fazla rutubet kespederek, haddinden aşırı dereceyi bulanlar, alışkanlıklarının tersine olarak az yemeğe mecbur olurlar, katıklar bulamazlar ve alışkanlıkları kaba yemekleri yemeğe başlarlar ise bağırsakları çabuk kurur ve buruşur. Bağırsak zayıf bir uzuv olup, hastalıklar ona çabuk sirayet eder ve ansızın ölür. Çünkü bu öldürücü bir haldir. Açlık yıllarında ölenleri açlık öldürmez, onları alışmış oldukları tokluk öldürür. Az katık ve az yağla geçinerek, bu yaşayışı itiyat edinenlerin ise, tabiî olan rutubetleri artmadan eski ha-

lini muhafaza eder ve (rutubetli ve kötü artıkları çoğaltan ve ehlâtı artıran maddeler müstesna) tabiî olan her türlü yemeği kabul eder. Bu gibi insanların yemeklerinin değişmesi barsaklarda yubuset (kuruma) husûle getirmez, itidalden uzaklaşmaz. Bolluk ve genişlik içinde yaşıyarak her türlü katık ve yemekleri yiyenler, açlık çağlarında çok ölür iseler de, darlık içinde yaşamağa alışmış olanlar sağ kalırlar, ölmezler. Bunların hepsinin de sebebi şudur: Besinlere alışmak veyahut besinleri bırakmak bir alışkanlık işidir. Bir kimse bir besine alışır ve buna devam eder ise, bu yemekleri yemek o kimse için bir âdet haline gelir. Herhangi bir sebeple alıştığı bu besini değiştirerek başka bir besin almağa başlar ise, yemeğe başladığı gıda, zehir ve sütleğen gibi yemek nev'inden olmayan öldürücü ve itidalden uzak bir madde olmadığı takdirde, o kimse bu yemeğe alışır ve bunu yemek o kimse için bir âdet olur. Bir kimse buğday yerine süt ve sebze yemeğe alışırsa, bu, o kimse için besin olup o kimse buğdaydan ve diğer hububattan müstağni olur. Riyâzet ehillerine dair olan rivayetlerden anlaşıldığına göre, bir kimse kendisini açlığa dayanarak yemek yememeğe alıştırır ise, riyâzet yoluyla yavaş yavaş açlığa alışır. Bu hususta görmiyen ve bilmiyen kimselerin inanmıyacağı haberler nakledilmektedir. Bunun sebebi de itiyattır. Çünkü nefis, bir nesneye alışır ise, o iş nefis için bir tabiat olur. Çünkü nefis her renge girer. Doktorlar: «açlık, helâk edicidir.» derler. Onların vehimleri, kendini birdenbire yemekten mahrum ederek aç bırakmak manâsına hamledilmelidir. Bu takdirde açlığın tesiri ile bağırsaklar kesilir, helâk etmesinden korkulan hastalıklara tutulur. Fakat, sofuların yaptıkları gibi, riyâzetle ve yavaş yavaş yemekleri azaltmak suretiyle olur ise, helâki mucib olmaz. Riyâzeti bırakarak eski hale dönmek istenildiği vakit dahi

tedrice riayet etmek gerektir. Birdenbire eskisi gibi yemek yemeğe başlandığı takdirde, riayet etmeyen kimsenin ölümünden korkulur. Biz kırk gün ve bundan ziyâde açlığa dayanan adamları gözümüzle gördük. Üstatlarımız Sultan Ebû Hasan'ın meclisinde bulunduklarında Endelüs'teki El-Cezirete'l-Hazra ile Ründe şehirlerinden iki kadın getirilmiş. Bunlar yıllarca kendilerini aç bırakmışlar, bunların bu hâli şâyi olduktan ve sultana işitildikten sonra, sultan bunları katına getirtmiş (müşâhade altında bulundurulduktan sonra) bu haberin doğru olduğu anlaşılmıştır. Bu iki kadın ölünceye kadar bu hâllerinde yaşamışlardır. Arkadaşlarımızdan birçoğunun, bir keçinin sütü ile yaşadıklarını gördük. Bunlardan biri gündüz veyahut iftar vaktinde ağzı ile bu keçinin sütünü emiyordu. Arkadaşımız onbeş yıl bu hal üzere yaşadı. Bunlardan başka da aç yaşıyanlar çoktur. Bu, inkâr edilmiyecek bir gerçektir.

Bil ki, açlık veyahut az besin almak, kudreti dahilinde olanlar için, her bakımdan çok yemeğe nispetle vücudu ıslah etmek yönünden faydalıdır. Açlığın veyahut az yemenin eserleri vücutlarda ve akılların sâflığında ve kuvvetinde görülür ki, biz bunu yukarıda anlattık. Sen bunu besinlerin vücutlarda husûle getirdiği eserlerden ve tesirlerden bil. Biz gövdeleri büyük ve kuvvetli olan hayvanların etlerini yiyenlerin gövdeleri büyük olduğunu ve bunların evlâdının dahi büyük gövdeli olarak yetiştiğini gördük. Bu hal sahra ve şehir ahalisinde görülmektedir. Deve eti yiyerek ve sütünü içerek geçinenlerin ahlâkına, dayanıklık ve tahammüllerine devenin tesiri görülmüştür. Onlarda ağır yükler kaldırmak ve başka hususlarda devede bulunan kuvvet ve dayanıklılık görülür. Bağırsak ve işkembeleri dahi sağlık ve kabalıkta deve bağırsak ve işkembesi nispetindedir. Bağırsakları zayıflamaz, diğerlerine zarar ve-

ren yemeklerin bunlara zararı dokunmaz. Bunlar karınlarını boşaltmak üzere sütleğen otu ve ham halinde ebucehil karpuzu ve sütleğen samgı ve karbiyon kullanırlar, fakat bu zehirli maddelerin bunlara hiçbir zararları dokunmuyor. Bağırsak ve işkembeleri ince ve nefis yemekler yiyerek yetişen şehir halkı, bunları kullandığı takdirde göz açıp kapayıncaya kadar ölürlerdi. Çünkü bunlar zehirlidir. Ziraatle meşgul olanlar ve gözleri ile gören tecrübe sahipleri, deve tezeği ile gübrelenmiş ve terbiye edilmiş olan topraklarda yetişen hububat ile beslenen tavuk ve kaz gibi hayvanların yumurtaları üzerine oturarak, bu yumurtalardan çıkan piliç ve tavukların gövde ve kuvvet bakımından diğer piliç ve tavuklardan üstün olduvunu söylerler. Çok kere yalnız deve fışkısı içine bu yumurtalar konulduğunda son derecede büyük gövdeli piliçler meydana gelir.

Kuvvetli ve çok besinin insan ve hayvanların vücutlarında eseri görüldüğü gibi, az besin almanın ve perhizin dahi kendisine uygun olan tesirleri vardır. Çünkü açlık tokluğun zıddı olduğu gibi çok yemek de az yemenin tersidir. Birbirine zıt olan iki şeyin bir şeye tesir edip etmemesi bir nispetle olur. Yani iki zıddın biri, bir şeye nasıl tesir ederse, zıddının tesiri bunun tersine ve aksine olur. O halde çok ve bol yemekler tenlerde kötü artıklar ve bozuk ehlât (bozuk safra, balgam, kan ve sevda) husule getirerek vücut ve akla zararlı olduğu gibi, az yemek ve perhiz dahi vücudun fazla rutubetten mahrum olmasını icab ettirir. Az yiyen kimselerin suret, hareket ve ahlâklarının itidâl dairesinde kalmasını ve Tanrının izniyle itidâlden bir yana meyletmemesini temin eder.»

Mukaddime: c. I., ss. 218 - 227

KINALIZÂDE ALİ EFENDİ'NİN EVRİM GÖRÜŞÜ

XVI. yüzyılda yetişen ve en büyük Türk ahlâkçılarında olan Kınalızâde'nin asıl adı Alâaddin Ali b. Emrullah'tır. Rivayetlere göre, dedesi Abdülkadir Hâmidî Efendi sakalına kına sürdüğü için, Kınalızâde diye lâkablandırılmıştır.

Kınalızâde 1500 yılında Isparta'da doğmuştur. İlk tahsilini orada yakınlarından Kadri Efendi'nin yanında tamamladıktan sonra, yüksek tahsil için 1531'de İstanbul'a gitmiştir. Orada çeşitli medreselerde tahsil gördükten sonra, Edirne'deki Hüsâmiye Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Daha sonra Kütahya ve İstanbul'daki çeşitli medreselerde de müderrisliklerde bulunduğu gibi, Şam, Kahire ve Basra'da Kadılık, ve Kazaskerlik vazifeleri de yapmıştır. Nihayet 1572 yılında Edirne'de vefat etmiştir.

Kınalızâde'nin, meşhur eseri Ahlâk-ı Alâiyye'deki anlattığı evrim teorisi, özellikle Nasir ud-Din Tûsî'nin «Ahlâk-ı Nâsirî»sinde bahsedilen evrim teorileriyle çok benzerlikler arz etmektedir. Kınalızâde, söz konusu eserinde zaman zaman Tûsî'ye atıflarda bulunduğuna göre, evrim konusunda ondan etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî'nin kendisi de, İbn Miskeveyh'ten etkilenmiştir.

Kınalızâde şöyle der:

«Bilinmelidir ki, tabii cisimler cisim olma yönünden hepsi müsavî ve mertebeleri eşittir. Rütbe ve fazilet yönünden, bir cismin diğerine önceliği ve meziyeti yoktur; zira bütün cisimleri tek bir tarif içine alınmakta ve hepsi tek bir Heyûlâ (İlk Madde)'yle var olmaktadır.

Her ne kadar dört basit unsur, nevilerinin çeşidiyle ve oluş biçimleriyle birbirinden ayrı ve farklıysalar da, bu fark, fazilet mertebesinde fazla ayrılığı icâb ettirmez. Belki unsurlar ancak makamca denktirler. Fakat unsurlar arasında karışma ve birleşme meydana gelip te, terkip bütünü içinde dengelenmeye yaklaşınca, terkibi meydana getirenlerin dengelemeye yakınlığına göre, aralarında fark ve üstünlük hâsıl olur. Çünkü mürekkepte (onu meydana getirenler arasında) hakikî denge mümkün değildir. Nitekim bu, tabiat ilimlerinde isbatlanmıştır. (Bir unsur) mürekkepte ne kadar dengeye yakın olursa, o kadar daha yüksek ve mükemmel, dengeye yaklaşımında, kendinden aşağıda olanlardan daha üstün olur. Zira denge arttıkça, kendi mizacı geçici olur, mürekkeblik sıfatından pay alır, Hakiki Vâhid, Celle Celâlu'ya intisâbı ve O Hazret'e münâsebeti fazla olur, kâmil sûret ve ona gereken özellikler, Mebde-i Feyyâz'dan gelen belirtileri kabul etme yeteneklerine göre tam olur. Böylece kısa bir giriş yapıldı.

İmdi bilinmelidir ki, unsurî cisimler iki kısımdır: Basit ve Mürekkeb.

Basit dörttür: Birincisi, ateştir ki, sıcak ve kurudur. Tabiî mekânı herşeyin üstünde, ay feleğinin çukurunun altındadır. Çünkü o, mutlak bir hafifliğe sahiptir. Hafiflik yüksek olmayı gerektirir. İkincisi, havadır ki, sıcak ve nemlidir. Mekânı ateşin altın-

dadır. Zira izâfî hafifliğe sahiptir. Üçüncüsü su'dur ki, soğuk ve nemlidir. Mekânı havanın altındadır. Zirâ izâfî ağırlığa sahiptir. Dördüncüsü, topraktır ki, soğuk ve kurudur. Mekânı hepsinin altındadı. Zira mutlak ağırlığa sahiptir mutlak ağırlık, en aşağı olmayı gerektirir.

Mürekkeb iki kısımdır: Şöyle ki, mürekkeb olarak meydana gelen şekil (cisim), ya terkibini uzun zaman koruyabilir veya koruyamaz, Koruyamayanlar tâm olmayan mürekkeblerdir. Bulut, çığ ve benzerleri gibi meteorolojik hâdiseler bunlardandır. Uzun zamanı koruyanlar tâm mürekkeblerdir ki, bu da üç cinstir. Biri maden, biri nebat, biri hayvandır. Önce geçtiği gibi bunlara «Mevâlid-i Sâlise» derler. İnsan nevisi, hayvan cinsinden en şerefli ve en üstündür.

Öyleyse üstünlük derecesi dört olur: Maden, nebat, hayvan ve insan. Her cismin nevileri arasında da üstünlük vardır; yani cismin bazı nevileri diğerlerinden daha üstündür. Her cinsin en üstün nevi, üstün cinsin en aşağı neviine yakın olup, birçok özellik ve vasıfta ortaktırlar.

İlki, madenler içinde mercan dedikleri cevherdir. Gerçi bu, madenlerdendir, amma, hakikatte onda gelişme ve büyüme özelliği kaydedilmiştir. Hatta madenler makamından terakki edip üreyici nebat âleminin ufkuna dahil olduğu bilinmektedir.

Bitkiler âleminde bu hal (ara hal) ile muttasıf olan hurma ağacıdır ki, his ve iradî hareketin belirtileri onda peyda olmuştur. Misâl, hurma ağacının bazısı erkek, bazısı dişidir. Erkek, dişi tarafına meyl ve harekete amâdedir. Erkekten tohum ve nutfe gibi bir nesne dişiye vasıl olmadıkça, dişi meyve vermez. Hatta bazı çiftçilerin, hurma ağaçlarından bazılarının bazılarına eğilerek tohumlarının vâki olduğu

nakledilmiştir. Bu, bir aşk eseridir ki, hayvanatta yaygın ve meşhurdur. Hurma ağacının başında Cemmâr denen ak bir nesne vardır. Bu, hayvanların yüreği mertebesindedir ve tabii hareketinin kaynağıdır. Ona bir felâket gelse veya suda boğulsa, hurma ağacı ölür. Hadîs-i Nebevî'de onun üzerine büyük bir övgü vardır: Halanız hurma ağacına hürmet ediniz; çünkü o Âdem'in geri kalan çamurundan yaratılmıştır. Bu mertebe, bitki âleminin nihayeti ve hayvanlar âleminin ufkunun başlangıcıdır.

Bitki âleminden daha üstün âlem, hayvanlıktır. Onun en aşağısı isfancât (sünger) dedikleri bir ak nesnedir ki, denizde olur. Daralıp genişlemekle irâdî hareket eder. Ondan yukardaki hayvanlar doğurucudur ki, yaz günleri irkinti sularda, çiftleşme ve döllenme olmadan, mücerred sıcaklığın değişkenliği ve toprağın yardımıyla hayat bulur ve irâdî olarak hareket ederler. Dış hislerle muttasıf olup, beslenme isteğiyle süratle hareket ederler. Bu tür hayvanların örneği, pire ve bit dedikleri hayvanlarla onlara benzeyenlerdir. Bunların bitkilerden üstünlüğü his, irâdî hareket ve gıda talebleriyledir.

Bunlardan üstün hayvanlar da vardır ki, saldırılar ve zararlardan korunmak için kazab kuvvetleri dıştadır. Herbirinin kötülüklerden korunma kuvvetine uygun âletler verilmiştir. Bazıları mızrak biçimindedir ki, geyiklerin başlarındaki boynuzlar gibi; bazıları süngü ve hançer biçimindedir ki, vahşi hayvanlar ve kuşlardaki çengel ve pençe gibi; bazıları gürz şeklindedir ki, at ve katırın tekmeleri gibi; bazıları ok şeklindedir ki, kirpiklerde vardır; nitekim bazı memleketlerde canavar şeklinde olanları vardır ki, cildinde büyüyen ok'u düşmanına fırlatır.

Bütün silâhları kullanamayan eksik kuvvetli hayvanlara, düşmandan korunmak ve zararları önlemek

için, başka sebebler ve âletler verilmiştir. Bunlar, uçma, sıçrama, eğilip büğülme ve hızlı koşma kuvvetleridir ki, bunlar kuşlardan kekliklerde ve çullukta, hayvanlardan ceylânlarda, denizlerdeki balıklarda mevcuttur. Kurnazlık ve hile kuvveti tilki ve tavşana verilmiştir.

Eğer derin düşünülürse, anlaşılır ki, ister yırtıcılar, ister kuşlar, ister dört ayaklı, ister böcekler olsun, bütün hayvanlara nevilerinin ve sülâlelerinin devamı için lüzumlu ve mühim olan âletler ve vasıtalar en mükemmel ve tüm olarak, âlemin Başlatıcısı, Hâkim ve Yaratıcı tarafından verilmiştir. Yiyeceklerini ve içeceklerini temin için acâib ve ilginç ilham ve bilgiler verilmiştir ki, bunu akıllar ve yaratıkların en bilgileleri ifâde etmekte âciz ve yetersiz kalır. Nitekim bal arısı altıgen evcikler yapar, derinlikleri aynı ve tamdır; köşeleri eşittir. Altıgeni seçmelerinin hikmeti şudur: Altıgen daireden küçük bir şekil ve daire daha geniştir. Ancak dairevî şekiller bir araya getirildikleri zaman, aralarında boşluk kalması zarureti vardır. Böylece mekân zâyi olma durumu vardır. Halbuki altıgenler birleştirilince, aralarında hiçbir boşluk kalmaz ve aslâ mekân zâyi olmaz. Dörtgenler de bir araya getirilse, gerçi boşluk kalmaz, ancak dörtgen, altıgenden daha dardır. Hem geniş olan, hem de boşluk bırakmayan altıgenden daha başka bir cisim düşünülemez. Bu ince yerleştiriş ve tertibin, bu sanatkârâne işleyiş ve terkibin ortaya çıkmasından, geometri uleması acze ve hayrete düşmüştür.....

Hayvan nevilerinin en mükemmeli ve en yükseği, insanlık âleminin ufkunun en yakını ve onun aşağısı at, fil ve maymundur; kuşlardan da, papağandır. Bu nevinin zekâsı ve anlayışı, özellikle maymun ve filinki açıktır. Bunların yukarısı ve son merte-

besi, insan âleminin bir aşağısıdır. Şu tâifeler bunlardandır: Etrafı çöllerle, dağlar ve ormanlarla kaplı yerlerde yaşayanlarla, soğuğun hakim olduğu Kuzey bölgelerde yaşayanlar. Bunların mizaçları ham ve gelişmemiş olup, insan nevi olmaya lâyık i'tidalin sonuna ulaşamamışlardır.

Nitekim anlatılır ki, Cezîre-i Tûlid'ten ötede Kuhistan'da oturan Türkler vardır lâyik-i itidâlî insandan nasibsizdirler; anlayışları ve zekâları acem hayvanlarına yakındır; lügatleri ve sözleri, acem hayvanlarının küçüklerininkine benzer. Onların ötesinde, insan yaratığına benzer hiç bir yaratık yoktur. Aynı şekilde, Güney kutbu şehirlerinde insan fertleri dahi, çok sıcaklıktan dolayı mizaçları yanık olmakla i'tidalden uzaklaşmışlardır. Hind yarımadasının kenarındaki Java adaları ve Berberlerin bölgelerinde bulunan tâifeler gibi, ki bunlar Nasnâs ve Şevnem adamdırlar. Bunların insan nevinden oldukları sâbitse de, aşağı durumda olanlardır.....

Yüksek sınıf ve yüce sakinler, meşhur belirli iklimler, özellikle dengeli ve mâmur kabul edilen dört iklimdedir. Bu mertebede olanlara gelince, zikredilen insan fertleri arasındaki farklar, zorunlu şeylerden ve gayri ihtiyârî sebeblerden doğan ayrılıklardır. Bu mertebeden sonrakilerdeki ayrılıklar, kemâlet ve fazilet elde etme, ahlâkı yüceltme, bilgi kazanma, gayret ve çalışma, mümkün kuvveleri fiilî kuvvelere geçirme derecelerine göre olur. Bazı fertlerin fazileti ve yücelmesi, anlayış kuvvesini, sezgi sanatının acâibliğini ve gizli güçleri kullanmalarıyla olur. Bazı fertlerin fazilet ve yücelik mertebesi, onlardan da üstündür ki, akl-ı selimi kulanma, faydalı ameller işleme, ince ilimler ve fenlerin hakikatlerini, derin meselelerin inceliklerini kavramakla akıl erdirme yetisini zihinde taşımakla olur. Bunların da üstü,

İlâhî ilham ve Rabbânî kemâletle, velilik dairesine ve Hak Teâlâ'ya vâsıl olup, nefsî eksiklerden uzak, anlayış talebiyle irşâd ve sülûk etmekle, kemâl makâm ve Melek-i Zülcelâl dairesine erişmekledir. Bunların da üstünü, en mükemmel ve en üstün tabaka, Enbiyâ ve Esfiyâ'dır.»

Kınalızâde Ali Efendi: Ahlâk-ı Alâiyye, İstanbul, 1145, ss. 37-41

I. KISIM

3. BÖLÜM

İSLÂM'DA EVRİM TEORİSİNİN DURAKLAMASININ SEBEBLERİ

İSLÂM'DA EVRİM TEORİSİNİN DURAKLAMASININ SEBEBLERİ

Önsözde de belirttiğimiz gibi, özellikle Birûnî'-den sonra, yani XI. yüzyılın ortalarına doğru, İslâm kültüründeki evrim fikri, daha sonraki yüzyıllarda yetişen İbn Tufeyl ve Irâkî gibi bilim adamları ve düşünürler fikirleri dışta bırakılacak olursa, bir duraklama ve gerileme devresine girmiştir. Bu devirden sonraki evrimciler, çoğu kez daha az bilimsel bir metod ve anlayışla öncekileri genelde şu veya bu şekilde tekrar etmekten başka bir şey yapmamışlardır. Dolayısiyle yeni ve sürekli gelişmeler olmamıştır. Bunun bizce, çeşitli sebebleri vardır. Bu sebebleri dahilî ve haricî sebebler olarak iki kısımda mütalaa etmek mümkündür.

1 — Dahilî Sebebler :

a — Evrim teorisiyle doğrudan doğruya ilgili zooloji, botanik ve genel biyoloji bilim dallarının İslâm kültüründe genelde XI. yüzyıldan sonra duraklaması ve bu sahalarla ilgili özel araştırma ve inceleme yapan bilim adamlarının azalması. XIII. yüzyıldan itibaren de diğer bilim dalları gibi, sözkonusu bilimlerdeki gerileme.

b — Buna bağlı olarak, özellikle Birûnî'den sonra evrimle ilgilenenlerin, özel araştırma, tecrübe ve müşâhadeye dayanan gerçek bilim adamı olmamalarıdır. Dolayısıyla, evrim teorisini ansiklopedist bir bilgin anlayışı içinde ele alıp, yüzeysel olarak aralarında şu veya bu noktada bazı benzerlikler görünen felsefi sistemler, özellikle Yeni - Eflatunculuk ve İşrâkîlikle karıştırarak yozlaştırmaları.

2 — Hâricî Sebebler :

a — Hâricî sebeblerin başta geleni, evrim teorisinin doğuş devrindeki genel - geçerli bilim ve felsefî kozmolojik anlayışlara ters düşmesi ve onların evrimci görüş üzerindeki baskıcı ve olumsuz tesirleri.

Bilindiği gibi, İslâm'da bilimsel ve felsefî düşüncenin doğmasıyla, müslümanlar birçok yeni keşifler ve icâdlar yapmalarına, yeni felsefî görüşler atmalarına rağmen, birçok müslümanın temel bilim felsefesinin ve kozmolojik düşüncesinin hareket noktası ya Aristo, ya Eflâtun veya Yeni-Eflâtunculuk olduğundan, evrim teorisi gibi köklü değişiklikleri gerektiren yeni görüşler bu genel atmosfer içinde pek tutunmamış ve kabul görmemişlerdir. Dolayısıyla dallanıp çiçeklenme imkânı bulamamıştır. Ortaya atılan birçok yeni teori ve görüşlere «bilimsel anarşi» olarak bakılmıştır. Bilim üstadları aşılamaz denmiştir. Bu tarz bir bakış ve değerlendirme her kültürde vâki olduğu gibi İslâm kültür tarihinde de olmuştur.

Gerçi doğrudan doğruya evrim teorisiyle ilgileri olmasa da, vereceğimiz şu iki misâl ne demek istediğimizi daha iyi anlatabilir :

Bîrûnî'nin hayranlıkla kendisinden söz ettiği büyük matematikçi ve astronom el-Siczî, ilk defa, Batlamyuscu ve Aristocu dünya görüşü olan Yer merkezli sisteme karşı, güneş merkezli sistemi ortaya attığı zaman, rağbet görmediğini biliyoruz. El-Siczî'nin sistemini teorik ve pratik olarak çok daha üstün ve bilimsel bulan Birûnî'nin şahsen bu sistemi, sadece birçok bilimi değil, aynı zamanda dinî görüşleri de alt üst edeceğini söyleyerek, açıkça savunmaktan çekindiğini görüyoruz.

Aynı şekilde, Galanus (Galenous)'u müteakiben İbn Sînâ, kanın dolaşmadığını söylemiştir. Fakat onun ekolüne mensub İbn un-Nefis, W. Harvey'den asırlarca önce küçük kan dolaşımını keşfettiği zaman, bir çok çağdaşı ve sonrakiler, «bu üstad İbn Sînâ'nın demediği bir şey» diyerek ona karşı reddiyeler yazmıştır. İbn un-Nefis'ten etkilenen Michael Servitus gibi bazı batılılar, kanın dolaştığını söyledikleri zaman kitaplarıyla birlikte yakılmıştı. Çünkü ne Doğu ne de Batı dünyası böyle bir yeni görüşü kabullenecek kadar genel - geçerli dünya görüşlerinin baskısı altında kabule hazır değildi. Ne zaman ki, tıb alanında, kan dolaşımı gibi köklü ve birdenbire değil de, yavaş yavaş ilerlemelerin birikimi sonucu, dünya görüşlerinde değişiklik olunca Harvey'le birlikte kan dolaşımı inkârı mümkün olmayan bir keşf oldu.

İşte, devrine göre erken doğan çocuk, evrim teorisi de, o zamanlar pek rağbet görmeyince, pek fazla gelişme kaydedemedi.

b — İkinci önemli hâricî sebeb, dinî görüşlerin baskısıdır. Müslümanların evrim teorisi, şüphesiz devrindeki birçok metafizik ve kelâmî görüşlere ters düşüyordu. Bunun için tenkidlere uğradı. Nitekim bunu, daha önce gördüğümüz gibi, kelâmcıların Nazzâm ve Câhız'ın görüşlerine karşı yaptıkları itirazlardan da anlayabiliyoruz.

Bu konuyu aydınlatmak için, özellikle evrim teorisiyle doğrudan ilgili bir misâl verecek olursak, İbn Tufeyl'in tutumunu misâllendirebiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Tufeyl «Hayy İbn Yakzân» adlı eserinde insanın yaradılışını ve oluşumunu incelerken, eserinin birinci bölümünde, insanın tabiattan anne - babasız kendiliğinden oluştuğu teorisiyle, insanın geleneksel anne - baba vasıtasıyla varolduğu görüşü gibi iki çelişkili tarzı bir arada anlatması, fakat onun birinci görüşe tekrar tekrar daha çok yer vermesi ve olay kahramanı Hayy'in tabiatta başlayan hayat serüveninin başlangıcını konu alan ikinci bölümeę bu teoriden geçmesi, bazı modern araştırıcıların dikkatini çekmiştir. İbn Tufeyl'in böyle dolambaçlı bir metod kullanması ve teorileri başkalarının ağzından hikâye etmesini, onun dinî otoritelerden korktuğu için, aslında kabul ettiği birinci görüşü açık ve seçik olarak doğrudan doğruya anlatamamasına yorumluyorlar.

İbn Tufeyl'in birinci görüşle, ilk insanın oluşumuna, ikinciyle de insanların normal oluş şekline ayrı ayrı işaret edebileceği yorumumuzdan hareketle, şimdilik yukarıdaki yoruma katılmasak da, onun bu tutumu yine de düşündürücüdür.

İşte bütün bu sebeblere binâen, İslâm kültüründe doğan evrim teorisi, doğumdan sonra pek fazla mesafe katedememiştir.

II. KISIM

1. BÖLÜM

İSLÂM'DA EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN DOKTRİNAL TANIMI

İSLÂM'DA EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN DOKTRİNAL TANIMI

Birinci kısımda, kronolojik ve önem sırasına göre çeşitli İslâm düşünür ve bilim adamlarının evrim hakkında görüşlerini nakletmeye çalıştık. Bu ikinci kısımda, eserde kendine özel yer verilen ve verilmeyen kimselerin görüşlerine müracaat ederek, İslâm medeniyetindeki evrimci yaratılış teorisinin genel, sistematik ve doktrinal bir tanımını yapacağız.

I — Istılâh (Terminoloji) :

Evrim sözünü ifâde etmek için, gerek evrimcilerin kendileri, gerekse onların düşüncelerinden sözeden diğer müslümanların tarih boyunca çeşitli kelimeler kullandıkları görülmektedir. Bunlardan bazılarını zikredelim.

Nazzâm'ın evrimle ilgili düşüncelerini ifâde için Bağdâdî, «Tecdîd (Yenilenme)» kelimesini kullanırken, Şehristânî «İstihâle» kelimesini kullanmaktadır (1). Ihvân us-Safâ gelince, onlar kendileri ev-

(1) Bağdâdî: el-Fark beyn el-Fırak, zd., ss. 120-126; Şehristânî; el-Milel ve'-n-Nihâl, zd., s. 55 vd.

rim olayını ve onu idare eden tabiî gücü, «el-Hikmet es-Sâriyye (Akıcı Hikmet)», «el-Inâyet el-Rabbâniyye (İlâhî Yardım)» veya «el-Hikmet el-İlâhiyye (İlâhî Hikmet)» sözcükleriyle karşılamaktadırlar (2). İbn Miskeveyh de, daha çok «el-Hikmet es-Sâriyye» sözcüğüne rastlamaktadır (3). XIII. yüzyıldan itibaren de, evrim sözü, kullanımı daha çok yaygınlaşan ve daha çok istilâhlaşmış olan «Tekâmül» sözüyle karşılanmıştır. (4)

II — Evrimci Yaratılış Teorisinin Yapısı, Özelliği ve Çeşitleri :

Müslüman evrimcilerin teorileri dikkate alındığında, onların genel olarak iki manâda bir evrimden bahsettikleri görülür. Birincisi, genel olarak kâinatın ve ondaki ilk ana türlerin oluşumu manâsındaki evrimdir ki, biz bunu kısaca «Kozmolojik Evrim» veya «Kozmolojik Varoluşsal Evrim» diye adlandırabiliriz. İkincisi, ana türlerden türeyen yan türlerin meydana gelmesi şeklindeki ve hâlâ devam eden bir evrimleşmedir ki, biz bunu da «Türlerin Aktüel Evrimi» diye adlandırmak istiyoruz.

Bütün müslüman evrimciler, kâinatı Allah'ın eseri olarak kabul ettiklerinden dolayı, yaratılış, kendi kendine meydana çıkmış bir olay değil, Allah'ın, bir «İşi» olarak görürler. Allah'ın bu işin gerçekleşmesi için çizdiği şekil ve plân (Adet Allah veya Sünnet Allah), onlara göre bir çeşit evrimleşme dediğimiz bir prosesdir. Dolayısıyla başlangıçta varoluş mutlak manâda yaratılış olarak başlamış, yaratılış sonra evrimleşme prosesü içinde devam edegelmektedir. İşte bunun için de, biz onların evrim teorilerini «Evrimci Yaratılış» teorisi olarak adlandırdık. Çünkü onlar Yaratılışı esas, evrimi veya evrimleşmeyi yaratılışın özelliği olarak görmektedirler. Müslüman evrimcilere göre, Allah'ı, hem kâinatın yaratılışının başlatıcısı, hem de ona evrimleşici bir özellik veren olarak kabul ettikleri için, Allah, hem yaratılışın veya yaratmanın hem de evrimin veya evrimleştirmenin gerçek fâilidir. İleride de göreceğimiz gibi, bu da, müslümanların evrimci yaratılış teorilerini modern mekanist ve materyalist evrim teorileri, yani lamarkizm ve darwinizm'inden ayıran en önemli bir husustur.

Müslüman evrimciler evrim teorileriyle, bir yandan genelde kâinatın menşei ve oluşumuyla ana türlerin teşekkülünü, diğer yandan ana varlık türlerinin, bir kere oluştuktan sonra nasıl gelişip kendi içlerinde evrimleşmeye devam ettiklerini izah etmek istemişlerdir. Onların evrim teorilerini konularına göre, iki sınıfa ayırmak mümkündür: Birincisini, «Varoluşsal Evrim», ikincisini de «Türlerin Aktüel Evrimi» olarak adlandırabiliriz. Şimdi bu iki sınıf evrimi izâha çalışalım.

1 — Varoluşsal Kozmolojik Evrim Teorisi :

Müslüman evrimcilerde kâinat ve türlerin men-

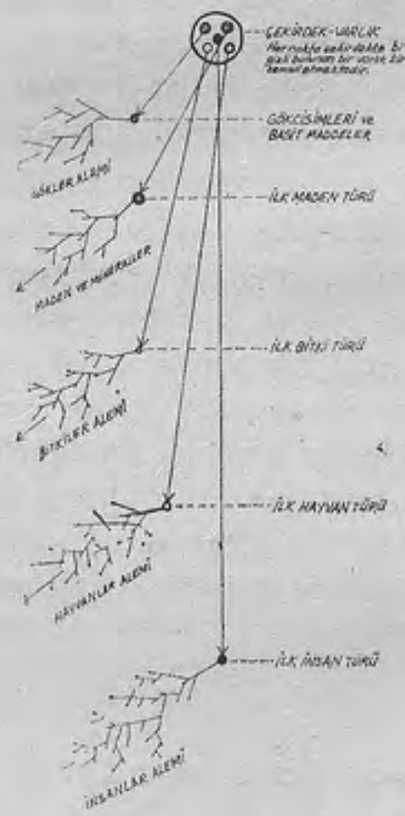
(2) Ihvân us-Safâ: Resâ'il, zd., c. 2, ss. 73-76; İ.İ. Hakkı: İslâm Mütefekkirleri İle Garb Mütefekkirleri Arasında Mukâyese, zd., s. 36; Marquet (Y.) : La Philosophie des Ihwan al-Safâ, zd., 180 vd.

(3) İbn Miskeveyh: Kitab ul-Fevz il-Asğar, zd., s. 85.

(4) Nasir ud-Din Tûsî: Ahlâk-ı Nâsiri (The Nasirean Ethics), İngilizce. Tercüme: G.M. Wickens, London, 1964, ss. 45-49; Kınalızâde Ali Efendi: Ahlâk-ı Alâiyye, zd., ss. 40-41; Erzurumlu İbrahim Hakkı: Ma'rifet-Nâme, Ahmed Kâmil Matbaası, İstanbul, 1297, s. 28 vd.

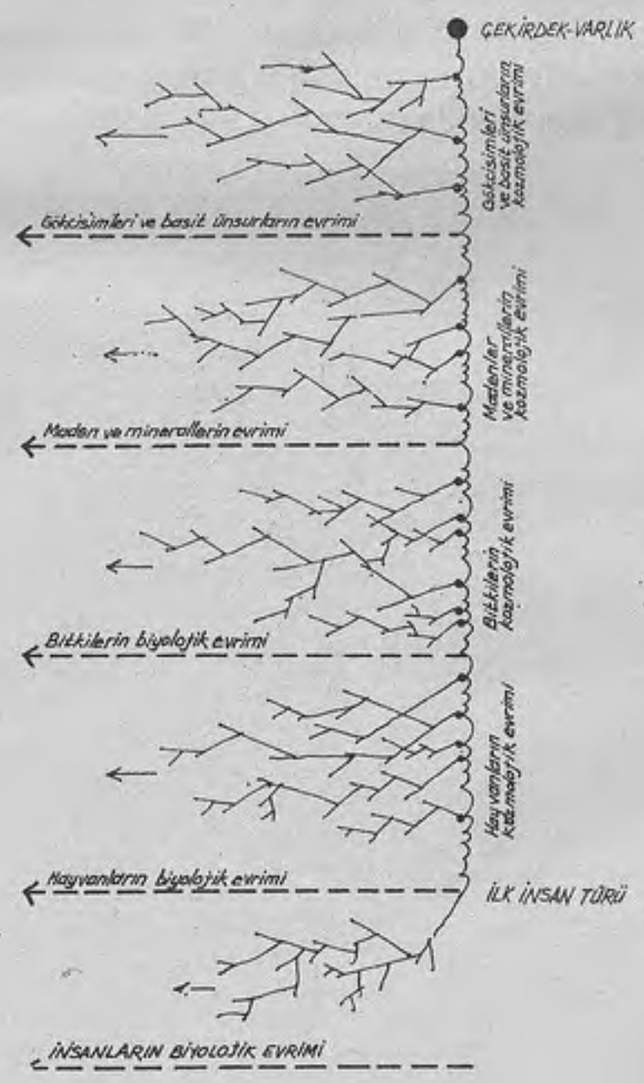
şeylerini ve oluşumlarının izah için ortaya atılmış ve yapısal özellikleri farklı dört çeşit varoluşsal kozmolojik evrim teorisi vardır:

A) Birincisi, Çekirdek - Varlıktan Türlerin Ardarda Evrimi: Müslüman evrimciler arasında sadece Nazzâm tarafından temsil edilen bu kozmolojik evrim modeline göre, Allah'ın doğrudan doğruya yarattığı bir çekirdek - varlığın evriminden bir yandan bir bütün olarak kâinat oluşurken diğer yandan da birbirlerinden bağımsız olarak ve sırasıyla ardarda maden, bitki, hayvan ve insan gibi varlık türlerinin ilk ana türleri zamanla oluşmuştur. Her ana tür de kendi içinde, biri diğerine dönüşmeksizin evrimleşmiş. Böylece de bir türün çeşitli üyeleri ve yan türleri meydana gelmiştir.



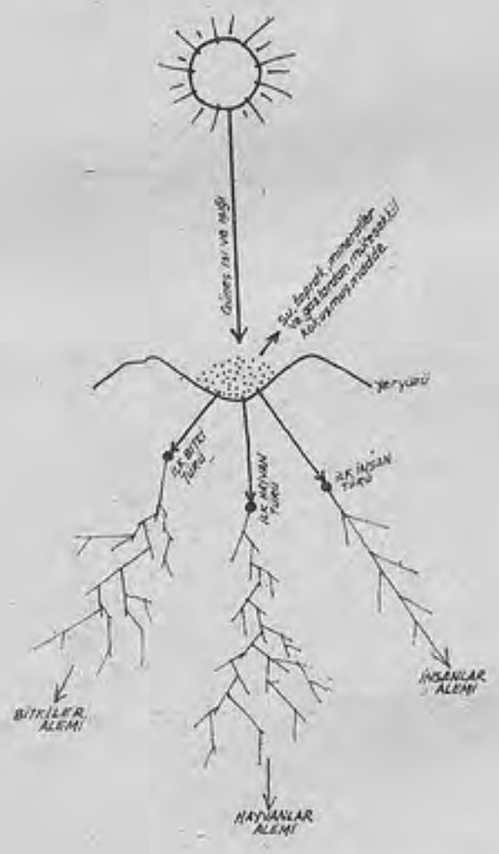
Şekil - 1

B) İkincisi, Çekirdek - Varlıktan Türlerin Zincirleme Dönüşümlü Evrimi: Câhız ve ondan sonra Mevlânâ ve Abdülkâdir Bidîl gibi evrimcilerde bulunan bu teoriye göre, bütün kâinat ve varlık türleri Allah'ın hür iradesiyle yarattığı tek bir çekirdek - varlığın evrimiyle meydana gelmiştir. Basit türlerden kompleks türlere doğru bir sıra takib eden bu zincirleme evrimde bir üst tür bir alt türün transformasyonu yani dönüşümüyle ortaya çıkmıştır.



Şekil - 2

C) Üçüncüsü, Canlı Varlık Ana Türlerinin Tabiî Olarak Ardarda Çıkışı: Özellikle Birûnî ve İbn Tufeyl gibi müslüman evrimcilerinin savundukları bu evrim görüşüne göre, Allah'ın yaratma fiilinin bir tecellisi olarak, yer yüzünün uygun bir yerinde, güneş ısısı ve ışığının, su, toprak, hava gibi çeşitli unsur ve gazların bir karışımına tesiriyle, bu karışımın mayalanıp kokuşmasıyla, yani bir çeşit kimyasal evrim geçirmesiyle sırasıyla ardarda bitki, hayvan ve insan gibi canlı türlerinin ana türleri kendiliğinden tabiî olarak meydana gelmişlerdir. Sonra da her canlı ana türü kendi içinde dönüşümsüz bir şekilde evrimleşmiş ve neticede bu evrimden o ana türün üye ve benzer türleri türemiştir.



Şekil - 3

D) Dördüncüsü, Kullî Rûh'dan Türlerin Zincirleme Dönüşümsüz Evrimi: Bu teoriye göre, Allah ilk defa, evrimiyle bütün kâinat ve fizikî varlıklarıyla bütün rûhî varlıkları meydana getirecek olan bir Kullî Varlık yaratmıştır. Bunun akışı, yani inici evrimiyle önce sırf rûhî varlıklar, daha sonra basit semâvî unsurlar ve cisimler, daha sonra basit maddî unsurlar ve cisimler, daha sonra madenler, daha sonra da sırasıyla bitki ve hayvan türleri ve nihayet insan türü meydana gelmiştir. Belirli özelliklere sahib türlerin hepsi bir âlem adı altında isimlenmiştir. Bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi gibi.

Bu görüş, müslüman evrimcilerin çoğunun paylaştığı bir görüştür. Bunlar arasında, başta İbn Miskeveyh, Ihvân us-Safâ, İbn ul-Heysem, İbn ul-Arabî, Nasr ud-Dîn Tûsî, Muhammed Zekeriyâ el-Kazvinî, İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi ve Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi kimseler vardır.

Bütün bu müslüman evrimciler bir de varlık âlemleri arasında ara türlerden bahsederler. Ara türlerin ne olduğu hususunda bu evrimciler arasında bazı küçük görüş farkları vardır. Bunu şu şekilde şematik olarak gösterebiliriz:

a — Madenler Âlemiyle Bitkiler Âlemi Arasındaki Ara Tür:

1 — Mercanlar: Ihvân us-Safâ, İbn Miskeveyh, İbn Haldûn, Nizâm-ı Âruzî, Kınalızâde Ali Efendi, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Nasr ud-Dîn Tûsî. (5)

(5) Ihvân us-Safâ: Câmi'a, c. II, ss. 104, 167-168; İbn Miskeveyh: Kitâb ul-Fevz il-Asgar, zd., ss. 87-89; Kınalızâde Ali Efendi: a.g.e., ss. 37-41; İbn Haldûn: Mukaddime, Quatremère neşri, Paris, 1858, c. I, ss. 173-174; Nasir ud-Din Tûsî: a.g.e., ss. 45-49; Erzurumlu İbra-

2 — Tuffee : İbn ul-Arabî. (6)

b — Bitkiler Âlemiyle Hayvanlar Arasındaki Ara Tür :

1 — Hurma Ağacı : Ihvân us-Safâ, İbn Miskeveyh, İbn ul-Arabî, İbn Haldûn, Kınalızâde Ali Efendi, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Nasir ud-Dîn Tûsî. (7)

2 — Aşhaka (Boru Çiçeği) : Nizâm-ı Aruzî. (8)

c — Hayvanlar Âlemiyle İnsan Âlemi Arasındaki Ara Tür :

1 — Maymun : Ihvân us-Safâ, İbn Miskeveyh, İbn ul-Arabî, İbn Haldûn, Nasr ud-Dîn Tûsî, Erzurumlu İbrahim Hakkı. (9)

2 — Nasnâs (Maymun - İnsan) : Nizâm-i Aruzî. (10)

him Hakkı: a.g.e., s. 28; Nizâm-ı Arûzî: Çahar Makâle, İngilizce Tercüme: E.G. Browne, London, 1921, ss. 8-9.

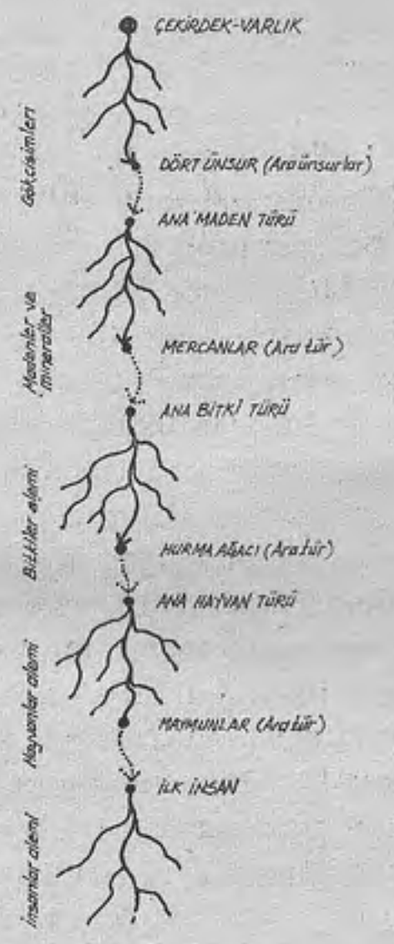
(6) İbn ul-Arabî: Uklât ul-Mustavfiz, A. Nyberg neşri, Uppsala, 1919, s. 93.

(7) Ihvân us-Safâ: a.g.e., c. III, ss. 225-226; İbn Miskeveyh: a.g.e., ss. 87-89; İbn Haldûn: a.g.e., ss. 173-174; İbn ul-Arabû: a.g.e., s.; Nasir ud-Dîn Tûsî: a.g.e., ss. 45-49; Kınalızâde Ali Efendi: a.g.e., ss. 37-41; Erzurumlu İbrahim Hakkı: a.g.e., s. 28.

(8) Nizâm-i Âruzî: a.g.e., s. 9.

(9) Ihvân us-Safâ: a.g.e., c. IV, ss. 236, 277-278; İbn Miskeveyh: a.g.e., ss. 87-89; Kınalızâde Ali Efendi: a.g.e., ss. 37-41; Nasir ud-Dîn Tûsî: a.g.e., ss. 45-49; İbn Haldun: a.g.e., ss. 173-174; İbn ul-Arabî: a.g.e., s. 93; Erzurumlu İbrahim Hakkı: a.g.e., s. 28.

(10) Nizâm-i Âruzî: a.g.e., s. 9.



Şekil - 4

Hangi çeşit kozmolojik evrim teorisi modelinden bahsedilirse bahsedilsin, bütün müslüman evrimcilere göre, insan bu evrimin en son devresinde, en son varlık türü olarak meydana gelmiştir ve onun meydana gelişiyle de bu manâdaki evrim son bulmuştur. Varlığın oluşumsal evrimi tamamlanmıştır.

Kozmolojik evrim çeşitlerinden özellikle «Çekirdek - Varlıktan Türlerin Zincirleme Dönüşümlü Evrimi» ve «Kullî Rûh'dan Türlerin Zincirleme Dönüşüm-

süz Evrimi» şeklinde adlandırdığımız İkinci ve Dördüncü kozmolojik evrim teorisi modellerine göre, insan türünün maymundan türediği söylenmektedir. Câhız, Mevlânâ ve Abdülkâdir Bidîl'in ortaklaşa savundukları ikinci modele göre, maymunun bizzat insana dönüşümü sözkonusudur; yani insan, hayvan türlerinin en mükemmelleşmiş türü kabul edilen bir maymun türünün evriminden meydana gelmiştir. Nitekim bu görüş, Abdülkâdir Bidîl'in şu sözünde açıkça ifadesini bulmuştur: «Hiç bir şekil, maddesiz sûret kabul etmez; aynı tarzda Âdem, o Âdem olmazdan önce maymundu». Halbuki, dördüncü evrim modelini kabul eden Ihvân us-Safâ, İbn Miskeveyh, İbn ul-Arabî, İbn Haldûn ve Kınalızâde Ali Efendi gibi diğer Müslüman evrimcilerin insanın maymundan türediği şeklindeki fikirlerinin anlamı biraz farklıdır. Şöyle ki, onlara göre insan, maymunun bizzat tür olarak kendisinin insana dönüşümünden değil fakat evrimiyle çeşitli türleri oluşturan Kulli Rûh'un insanı oluşturmazdan bir önce maymunda bulunması ve daha sonra ondan sıçrayarak yeni bir tür olacak olan insanı vermesinden meydana gelmiştir. Çünkü bu evrimciler, Câhız, Mevlânâ ve Abdülkâdir Bidîl'in zıddına kozmolojik evrimde daha önce de belirttiğimiz gibi, türlerin birbirlerine dönüşümünü kabul etmemektedirler.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: İnsan, ister maymunun bizzat insana dönüşümünden meydana gelsin, isterse en son olarak maymunda gizli bulunan insanlığın ondan sıçramasıyla meydana gelsin, niçin bugün aynı yollarla, eğer bu açıklamalar doğruysa, maymundan insan türememektedir? Yukarda kısaca anlatmaya çalıştığımız Müslümanların kozmolojik evrim anlayışı ve mantığına göre, bu sorunun cevabı basittir. Eğer insanın bugün bu şekilde oluşumu görülmüyorsa, türlerin ilk defa oluşumu-

nu veya yaratılışı meydana getiren kozmolojik evrimin ilk insan türünün ortaya çıkmasıyla son bulmuştur; bu manâda artık müslüman evrimcilere göre bir evrim zaten sözkonusu da değildir.

2 — Türlerin Aktüel Evrimi:

Bütün müslüman evrimciler, bütün türlerin biyolojik ve psikolojik insan türünün bunlara ilâveten sosyal olarak elan sürekli evrimleşmekte olduğunu kabul etmektedirler. Ancak, onlar türlerin Aktüel biyolojik evriminin tabiatı hakkında aynı görüşe sahib değildirler. Meselâ Câhız'a göre, türler aktüel olarak evrimleşirken, bir alt türün bir üst türe dönüşmesi teorik olarak mümkün olduğu halde, diğer bütün evrimcilere göre, her tür, bir başka türe dönüşmeksizin, ancak kendi içinde sonsuza doğru kendi türünün daha üstün variantlarını vermek için evrimleşmektedir. Buna göre, Câhız, teorik de olsa türlerin değişkenliğine inandığı halde, diğer bütün evrimciler türlerin sâbitliğine inanmaktadırlar. Meselâ Ihvân us-Safâ'nın şu cümlesi onların türlerin sâbitliğine ve her türün kendi içinde dâimî surette evrimleştiğine inandıklarını göstermektedir: «Tür ve neviler belirlenmiş ve muhafaza edilmiştir. Şekilleri maddileşmiştir. Fakat üyeleri dâimî bir oluş içerisindedirler; onlar ne belirlenmiş ne de muhafaza edilmişlerdir.» (11)

Türlerin Aktüel Evrimin Çeşitleri:

Genelde Müslüman evrimciler, aktüel evrimin konusu itibariyle üç çeşit bir aktüel evrimden bah-

(11) Ihvân us-Safâ: Resâ'il, zd., c. II, s. 12.

sederler. Birincisi, insan dahil bütün canlı türlerin biyolojik aktüel evrimdir ki, hemen bütün müslüman evrimcilerde vardır. İkincisi, psikolojik evrimdir ki, bu İbn Miskeveyh, Ihvân us-Safâ ve evrimi benimseyen Mevlânâ ve İbn ul-Arabî gibi mutasavvıflarda vardır. Hemen burada şunu belirtmek yerinde olacaktır ki, burada sözkonusu olan psikolojik evrim, sadece insanın rûhen ve zihnen tekâmülleşmesi manâsına olan rûhî evrimdir. Gerçi müslüman evrimcilerin çoğu özellikle evrimci mutasavvıflar, bütün varlıkların ister cansız densin, ister canlı densin, rûh ve hayat sâhibi olduğunu kabul etmişlerdir; fakat belki Mevlânâ hâriç tutulacak olursa, onlar ne cansızların ne de insandan başka hayvan ve bitki gibi canlıların psikolojik, yani rûhî ve içgüdüsel evriminden pek bahsetmezler. İnsanın psikolojik evrimini kabul eden müslüman evrimciler; Ihvân us-Safâ ve İbn Miskeveyh ile Mevlânâ ve İbn ul-Arabî gibi evrimci mutasavvıfların hemen hepsidir. Üçüncüsü, insanların cemiyet olarak sosyal evrimidir. Bunu kabul edenler, Nazzâm, Ihvân us-Safâ ve İbn Haldûn gibi kimselerdir.

Aslında canlıların, özellikle insanın bu üçlü evrimi birbirinden bağımsız olarak oluşmamaktadır, aralarında bir paralellik vardır. Yani, meselâ bir insanın rûhî ve zihnî evrimi, insanın fizikî yapısında ve sosyal davranışlarında da bir tesir icrâ eder, ruhundaki kemâliyet aynı oranda bedenine ve ictimâî hayatına da yansır. Buna Muhammed İkbâl işaret ederek, kemâlleşen bir beden kendine uygun olarak mükemmelleşen bir rûhu gerektirir demektedir. (12) Aynı gerçekten hareketle ve Peygamberimize atfedilen «İhtiyacınızı yüzü güzelden isteyiniz» şeklindeki

(12) Muhammed İkbâl: The Reconstruction of Religions Thought in Islam, Lahore, 1968, s. 128.

bir hadise de dayanarak İbn Sinâ ve Sultan Veled, simaca güzel olanın rûhca da güzel olduğunu söylemişlerdir.

Müslüman evrimcilere göre, evrim, ister varoluşsal kozmolojik evrim olsun, ister türlerin aktüel evrimin çeşitlerinden biyolojik, psikolojik ve sosyolojik olsun, çok uzun zaman içinde olmaktandır ki, insanların kısa zamanda bunların farkında olması ve gözlemesi mümkün değildir. Nitekim İbn Haldûn sosyal evrimle ilgili olarak bunu şöyle ifâde etmektedir: «... Tarih yazıcılığındaki hatanın gizli sebeblerinden başka biri, zaman ve çağlar boyu insanlarca, devirlerin şartları altında ortaya çıkan değişmelerin hesaba katılmamasıdır. Bu değişmeler (evrim) fark edilmeyecek bir şekilde vuku bulmaktadır ki, fark edilmeleri çok zordur. Fark edilmeleri için çok uzun bir sürenin geçmesi gerekir. Bununla birlikte, bunu sadece küçük bir insan grubu gözlemleyebilir.» (13)

Müslüman evrimcilere göre, türlerin aktüel biyolojik evrimi genelde üç yolla olmaktadır. Birincisi, Tabiî Seçim (seleksiyon) yoluyla olan evrim; bu, hemen bütün müslüman evrimcilerde vardır. İkincisi, sun'î seçim yoluyla evrimdir ki, bundan sadece Birûnî bahsetmektedir. Üçüncüsü, Özümleme yoluyla evrimdir ki, bu Mevlânâ'da vardır. Bu evrim yolları hakkında burada daha fazla bilgi vermeye gerek yoktur, zirâ I. Kısım'ın ilgili bölümlerinde onlar hakkında gerekli bilgiler verilmişti.

Türlerin Aktüel Evrimin Faktörleri:

Aktüel evrimin faktörlerini, bu evrimin konusu bakımından çeşitlerine göre ele alacağız. Daha önce

(13) İbn Haldûn: a.g.e., c. I, s. 44.

de belirttiğimiz gibi, Müslüman evrimcilere göre, ister varoluşsal kozmolojik evrimden, ister türlerin aktüel evriminden sözedilsin ,evrimin esas faktörü ve sebebi Allah'dır; çünkü kâinatı bu tarzda yaratan ve varlıkları içlerinde tabiî olarak kuvve halde evrimleşme yetisiyle donatan Allah'dır. Buna, Câhız'ın görüşlerinden bahsederken dikkat çekmiştik. Aşağıda sayacağımız faktörler evrimin tâlî faktörleridir; şu manâdaki, bunların türler üzerine etkisiyle onlardaki kuvve halde bulunan tabii evrimleşme yetisi fiilî hale geçerek evrimleşme gerçekleşmektedir.

Biyolojik evrimin faktörleri arasında şunlar sayılabilir: Fizikî çevre, iklim ve atmosferik şartlarının türler üzerine etkisi ve onların çevreye uyum sağlayabilmelerini; hayatın idamesi için türler arasında kavga. Bu faktörlerden hemen bütün evrimciler bahsetmiştir. Bu faktörler hakkında fazla bilgi için I. Kısmın I. Bölümünün ilgili yerlerine bakılabilir.

Psikolojik evrimin faktörleri arasında da şu faktörler vardır: İnsanın nefsini içgüdüsel ve olumsuz arzularından arındırması; ideal bir ahlâkî yaşantı. Bu özellikle evrimci mutasavvıfların üzerinde durduğu önemli faktörlerdir. Bu faktörler hakkında fazla bilgi için I. Kısmın I. Bölümünün ilgili yerlerine bakılabilir.

Sosyal evrimin faktörlerine gelince, bunlar şunlardır: İlâhi dinler ve Peygamber mesajları; gök cisimlerinin konjonksiyonları neticesinde yeryüzündeki jeolojik ve iklimsel değişikliklerle medeniyetlerin coğrâfî göçleri; ayrıca İbn Haldûn'un işaret ettiği insanların arasındaki bilgi alış-verişi ve yapılan çeşitli seyahatlerdir. (14) Bu faktörler hakkında fazla bilgi için I. Kısmın I. Bölümünün ilgili yerlerine bakılabilir.

(14) İbn Haldûn: a.g.e., c. I, ss. 56, 284.

Bütün buraya kadar söylediklerimizden anlaşılıyor ki, Müslüman evrimciler evrimi en geniş manâda ve en geniş bir sahada ele alıyorlar. Yaratılışı evrimci bir prosesle açıkladıkları gibi, tüm canlı ve cansız varlıklarda halen meydana gelen yapısal ve karakter değişmelerini, gelişmeleri ve mükemmelleşmeleri aynı prosesle izah etmek istiyorlar.

II. KISIM

2. BÖLÜM

EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN LAMARCKİZM VE DARWİNİZM İLE MUKAYESESİ

EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN LAMARCKİZM VE DARWİNİZM İLE MUKAYESESİ

Burada Müslüman evrimcilerin evrimci yaratılış teorişinin Lamarckizm ve Darwinizm ile aralarındaki farklar ve benzerliklere işaret ederek maddeler halinde kısaca bir mukayesesini yapmağa çalışacağız.

1 — Evrimin Konusu ve Hedefi Yönünden :

Müslümanların evrimci yaratılış teorisi tüm kâinatın yaratılışını izâh etmeyi hedef aldığından ve canlı cansız herşeyin biyolojik, psikolojik ve insanın bunlara ilâveten sosyal olarak evrimleştiğini kabul ettiğinden, konu ve kapsam yönünden, sadece biyolojik canlı türlerin menşeini izah etmek isteyen ve sadece canlıların evrimini kabul eden Lamarckizm, Darwinizmden daha geniştir. Batıda darwinizmin sosyal ve psikolojik sahaya uygulanması Lamarck ve Darwin'den sonra özellikle yeni-darwincilerden Spencer gibi kimselerle başlamıştır. Gerçi Darwin, «Descent of Man» adlı eserinden insanın sosyal evrimine değinmiştir, fakat bu fikrini geliştirememiştir. (1)

(1) Darwin: Descent of Man, London, 1871, s. 168.

2 — Evrimin Faktörleri ve Genel Karakterleri Yönünden :

Evrimci yaratılışın esas faktörü, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Müslümanlara göre Allah'dır; zira Kâinatı ve türleri evrimleşici bir özellikte Yaratan Allah'tır. Bu Allah'ın bir Adeti veya Sünneti'dir ve hatta İbn Haldûn'un dediği gibi bir kanunudur. (2) Kâinatın ve türlerin evrimleşmesi esasta bu özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Böyle metafizik bir faktör, ne lamarckizm ne de darwinizmde vardır. Müslüman evrimcilerin bahsettikleri ve bizim tâli faktör diye adlandırdığımız fizikî faktörleri arasında, lamarckizm ve darwinizmde bulunmayan şu faktörler vardır : Gök cisimlerinin hareketlerinin ve onların konjonksiyonlarının türler ve medeniyetler üzerine etkisi; türler arasında tabii sempati ve eşk faktörü. Evrimin şu fizikî faktörleri müslüman evrimciler ile, Lamarck ve Darwin'in ortaklaşa savundukları faktörlerdir : Çevre ve iklim faktörleri ve bunun neticesi olarak çevreye uyum; hayatın idamesi için türler arasında kavga. Diğer taraftan Lamarck ve Darwin'in ortaklaşa kabul ettikleri, gerek canlı türlerin genlerindeki özelliklerini devam ettirme ve gerekse onların yeni çevrelere uyumlarıyla kaybettikleri veya kazandıkları, yeni karakter ve uzuvların sonraki nesillere geçme manâsındaki kalıtım (heredité) faktörü, hiçbir Müslüman evrimcide yoktur.

Evrimci yaratılış teorisiyle, lamarckizm ve darwinizm arasındaki farklı faktörler, onların farklı karakterlerini de ortaya koyar. Evrimci yaratılış teorisi esas faktör olarak Allah'ı kabul ettiğinden teleolojik olduğu halde, lamarckizm ve darwinizm, evrimin bizzat tabiatın kendisinden kaynaklandığını kabul etmekle materyalist ve mekanisttir. Gerçi Lamarck, Müslüman evrimciler gibi, türlerde bir tabii yetkinleşme arzu ve kabuluyeti olduğunu kabul ederse de, bunu yine de türlerin kendi tabiatlarından kaynaklandığını savunmakla buna metafizik bir manâ vermemektedir; Buffon gibi, o da evrimi tabiatın bizzat kendi eseri olduğunda ısrar eder. (3)

Burada çok önemli olduğu için şu noktaya daha açık olarak işaret etmek yerinde olacaktır. Ön-darwincilerden Lamarck, sonraki darwincilerden Karl Naegeli (1817 - 1891), Müslüman evrimcilerle, evrim olayını esasen türlerin tabiatında tabii olarak var olan evrimleşme özelliğinden yani kabiliyetinden kaynaklandığını ve diğer faktörlerin ancak türlerin bu özelliğini harekete geçirmekle evrim olayının gerçekleştiğini savunmada birleşirler; ne var ki yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu noktada Lamarck ile Müslümanlar arasındaki tek fark, Müslümanlar bu özelliği türlere verenin Allah olduğunu savunurken, Lamarck türlerin bu özelliği bizzat kendi maddî yapılarından aldığını söylemesidir. Halbuki Darwin ve onu takiben birçok Batılı evrimci, türler, içlerinde tabii olarak evrimleşmeye meyyâl hiçbir kabiliyet bulunamadan sırf dışşartlar, yani fizikî faktörlerin tesiriyle ve tabiî seleksiyonla evrimleştiğini kabul ederler.

Şuna da burada işaret edelim ki, Jean Rostand'ın da dediği gibi, hemen bütün evrimciler ve bilim tarihçileri Lamarck'ın evrimi sadece dış şartlara bağ-

(2) İbn Haldûn: İnsan topluluklarındaki Sosyal evrim ve değişmelerin İlâhî bir kanun kabul etmesini şu cümlesinden anlamak mümkündür: «Tarih yazıcılığındaki yedinci hatta, ki bu hepsinin daha önemlisidir, insan topluluğunun değişmesini idare eden kanundan insanların haberdar olmamalarıdır»; Mukaddime; zd., c. I, s. 56.

(3) Lamarck: Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres, c. I, Paris, 1816, s. 185.

ladığını söyleyerek onu yanlış anlamış ve anlatmışlardır. (4) Halbuki Lamarck, Ihvân us-Safâ ve İbn Miskeveyh'in bizzat türlerin tabiatında bulunduğunu söyledikleri «Akıcı Hikmet» veya «İnayetli Hikmet»ine benzer bir «İçsel Akışlar» (Fluides Internes) dan bahsetmektedir. İşte Lamarck'a göre, evrim olayını esasen sağlayan bu «İçsel Akışlar»dır.

3 — Evrimleşme Yolları Yönünden :

Müslüman evrimciler, tabii seleksiyon ve Artifisiyal (Sûn'î) seleksiyon yoluyla evrimleşmeyi kabul etmekde Darwin'le birleşir. Darwin'in savunduğu «Cinsel Seleksiyon yoluyla evrim, müslüman evrimciler ve Lamarck'ta olmadığı gibi, Müslümanlardan özellikle Mevlânâ'nın ortaya attığı Özümleme Yoluyla Evrim ne Darwin'de ne de Lamarck'ta vardır. (5)

4 — Evrimin Akış Yönü Yönünden :

Câhız hâriç, bütün evrimciler, ister müslüman, ister batılı olsun, evrimin basit türlerden karmaşık ve daha kompleks türlere doğru bir tek yön takip ettiğini savunurlar. Halbuki Câhız, teorik olarak evrimin geriye ve ileriye doğru çift bir yön takip edebileceğini kabul eder görünmektedir. Biz bunun onun «... onlara (bir İsrail kavmine) aşağılık birer maymun olun dedik...» (6) meâlindeki Kur'ân âyetini yorumlamasından anlıyoruz. Câhız, normalde, bir alt

(4) Rostand (J.) : Esquisse d'une Histoire de la Biologie, Paris, 1945, s. 97.
(5) A.g.y., a.g.e., s. 97.
(6) Kur'ân, II: 65; ayrıca benzer manâya işaret eden âyetler vardır: V: 60; VII: 166.

tür olan maymunun evrimden insanın meydana geldiğini kabul ederse de, evrimin ters yönde cereyan edebileceğini işaretle, yukarıdaki âyete dayanılarak insandan da maymunun türeyebileceğini söyler, yeter ki evrimin asli fâili Allah bunu böyle dilesin der. (7)

5 — İnsan'ın Menşei ve Türler Arasındaki Akrabalık Yönünden :

Müslüman evrimcilerden Mevlânâ, Bidil, Câhız, İbn Miskeveyh ve Ihvân us-Safâ gibi kimseler insanın meymundan türediğini savunmakla Darwin'le aynı görüşü savunur görünmektedirler. Ancak daha önce müslüman evrimcilerini insanın maymundan geldiği şeklindeki görüşlerinin farklı yorumlanmaya müsait olduğunu belirtmiş ve bu yorumlamayı yapmıştık. Burada onlardan belki sadece Câhız, Mevlânâ ve Bidil gibileri insanın doğrudan doğruya bizzat maymundan transformasyon yoluyla türediği görüşüyle, tamamen Darwin'e benzediği söylenebilir. Ayrıca bu bakımdan Câhız, Mevlânâ ve Bidil Darwin ve Lamarck'la da transformasyon fikrini kabulde birleşir.

Diğer taraftan, varlık türlerinin birbirlerine benzerlik ilgi ve akrabalıkları, müslüman evrimcilerin dikkatini çekmiş ve bu fikir onların evrim teorisini savunmasına da hiç şüphesiz yardımcı olmuştur. O halde, Jean Rostand'ın hayvan türleri ile insanın akrabalığında ilk defa Lamarck bahsetti demesi yanlıştır. (8)

(7) Câhız: Kitâb ul-Hayavân, zd. c.
(8) Rostand (J.) : a.g.e., s. 106.

6 — Türler Arasındaki Ara Türleri Tesbit Yönünden :

Müslüman evrimcilerin birçoğu, tabiatın madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar âlemi diye dört genel varlık âlemine ayırdıktan sonra, her bir ailenin türlerini diğerinin türlerine bağlayan «Ara Türler»in varlığını kabul etmektedirler. Böyle ara tür tayini ne Lamarck ne de Darwin'de vardır. Bu ara türlerin ne olduğunu daha önce görmüştük.

II. KISIM

3. BÖLÜM

EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN LAMARCKİZM VE DARWİNİZME TESİRİ

EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN LAMARCKİZM VE DARWİNİZME TESİRİ

İslâm kültüründeki evrim teorisinin Lamarck ve Darwin'e dolaylı ve dolaysız olarak tesirlerini gösterebilmek için herşeyden önce, müslüman evrimcilerin fikirlerinin Batı dünyasına geçip geçmediğini araştırmak; geçtiyse hangi yollarla geçtiğini göstermek gerekir.

A — Tercüme Yolu :

G. Sarton'un da ifâde ettiği gibi tarihen bilinmektedir ki, Batıda modern zooloji ve biyoloji çalışmaları bilhassa XVII. yüzyıl sonlarından itibaren müslümanların tesiriyle başlamıştır. (1) Diğer taraftan Lamarck ve Darwin'den önce XVII. ve XVIII. yüzyılda yaşayan, onlara fikir ortamı hazırlayan, onlara etki eden ve henüz sistematik olmayan bir evrim görüşünü benimser görünen Batılı düşünür ve bilim adamları vardır. Meselâ; bir J. Ray (1627 - 1705), bir Buffon

(1) Sarton (G.) : Introduction to the History of Science, zikredildi, c. III, 2. Kısım, s. 1640.

(1707 - 1788), bir E. Darwin (1731 - 1802), bir Cabanis (1757 - 1808), bir Linnaeus (1707 - 1778), bir Goethe (1747 - 1832), bu kimselerdendir. Müslüman evrimcilerden bazılarının eserleri, göreceğimiz gibi, XIV. yüzyıldan itibaren lâtince ve batı dillerine çevrilmeye başlanmış ve ön-darwinciler dediğimiz bu düşünürler bu yolla müslümanlardan etkilenmişlerdir. İşte başta Lamarck'ın kendisi doğrudan doğruya ve daha sonra da Darwin dolaylı olarak ön-darwinciler yolu ile müslümanlardan etkilenmiştir.

Şimdilik bilim tarihinden öğrendiğimiz bilgilere göre, müslüman evrimcilerin eserlerinin batıya tercüme yoluyla geçişi, XIV .yüzyılın başlarına kadar gider. Zira, bir evrimci olan ve «Kendiliğinden Tabii Yaratılış» (Spontaneous Generation) teorisini en iyi şekilde savunan İbn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzân adlı eseri ibrâniceye çevrilmiş ve batılı yahudilerden Moses İbn Joshua de Narbonne tarafından da 1339 yılında incelenerek üzerine de bir şerh yapılmıştır. Hatırlanmalıdır ki, tâ o devirlerde olduğu gibi sonraki yüzyıllarda Batı biliminde söz sahibi kimselerin çoğu yahudi asıllı kimselerdi. Hatta birçok batılı evrimci, meselâ en azından ön-darwincilerden Cabanis ve büyük bir ihtimalle Darwin'in dedesi Erasmus Darwin yahudi asıllı kimselerdir.

Fakat bu tür tercümelerin ağırlık kazanmaya başlaması XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarıdır. Bu devirlerde yapılan tercümelerin birisi, temel kaynağı Câhız olan Damirî'nin Kitâb ul-Hayâti'l-Hayavân adlı eserinden alınan seçme parçalardan oluşan Suyûti (ölm. 1505)'nin Divân ül-Hayavân adlı eserinin bir yahudi asıllı denizci Abraham Ecchellensis (ölm. 1664) tarafından «De proprietatibus et virtutibus medicis animalium» adıyla lâtince tercümedir. Bu tercüme 1617 yılında Paris'te basılmıştır.

(2) Aynı devirlerde bu tercümenin büyük bir kısmı yeni ilâvelerle Samuel Bochart de Caen (1599 - 1667) adlı bir Fransız Protestanın yazdığı «Hierozoicon» adlı eserine alınmıştı ve 1663 yılında Londra'da neşredilmiştir. (3) Ayrıca ed-Damirî'nin yukarıda ismini zikrettiğimiz eserinin bizzat kendinden, A. J. Silvestre de Sacy'nin yaptığı seçme parçaların fransızca tercümesi, yazarın «Oppianos II» adlı eseri içinde Strasbourg'da 1787 yılında yayınlanmıştır. (4) Aynı yüzyılda, yukarıda ismini zikrettiğimiz İbn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzânı, Edward Pococke, Sr. (1604 - 1691) Oxford'da yayınlar. Daha sonra oğlu Edward Pococke, Jr. (1648 - 1727) Hayy İbn Yakzân'ı lâtinceye çevirir ve babasının kitap için yazdığı lâtince bir giriş ve eserin arapçası ile birlikte «Philosophius autodidactus sive Epostola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yakdhan» adıyla Oxford'da 1671 yılında yayınlar. Baba Edward Pococke, sadece İngiltere'de çok tanınan bir kimse değil, aynı zamanda tüm Avrupa'da çok iyi tanınan bir ilim adamıydı; birçok Avrupalı düşünür ve bilim adamıyla ilgisi olduğu için oğlunun tercümesini sadece Ferrand, Capellain, Herbelote, Pétit de la Croix gibi çoğunluğunu fransızların teşkil ettiği orientalistlere göndermedi, aynı zamanda Huygens ve Melchiesedeck Thérenot (1620 - 1692) gibi birçok ünlü bilim adamına da gönderdi. Eserin basımını takibeden iki - üç ay gibi kısa bir zaman içinde İbn Tufeyl'in Hayy İbn Yakzân'ı başta Fransa, Hollanda, Belçika, Almanya ve İtalya, —İngiltere'yi saymaya gerek yok— olmak üzere bütün Avrupaya yeniden yayılır. Eser sadece orientalist ve bi-

(2) Mieli (A.) : La Science Arabe et Son Rôle dans L'Evolution Scientifique Mondiale, Brill, Leiden, 1938, ss. 263-264 ve note 3.
(3) Sarton (G.) : a.g.e., c. III, 2. Kısım, s. 1640.
(4) İbid.; s. 1641.

limcileri etkilemez, aynı zamanda başta Leibniz (1646 - 1716) ve John Locke (1632 - 1704) olmak üzere birçok filozofu da etkiler. (5)

Müteakip yıllarda Hayy İbn Yakzân birçok Avrupa dillerine çevrilir: Başta İngilizceye 1750'den önce en az üç defa tercüme edilir. Abhwell, 1684 London; George Keith 1674, London; Simon Ockley, 1708, ikinci ve üçüncü baskıları 1711 ve 1731, London; Hollandacaya da A. M. tarafından tercüme edildi ve 1672'de yayınlandı, ikinci kez, 1701'de Amsterdam'da yayınlandı. Daha sonra da birçok baskısı yapıldı. Almancaya ilk tercüme «Der Von sich Selbestgelehrte Weltweise» adıyla J. Georg Pritius tarafından yapıldı ve 1726 yılında Frankfurt'ta yayınlandı; ayrıca J. G. Eichorn da bir başka almanca çevriyi yaptı. 1782 ve 1783 yılında Berlin'de yayınlanan bu çeviri «Der Naturmensch» adını taşımaktadır. Ayrıca bütün bu çalışmalara, bazı müslüman evrimcinin fikirlerini ihtiva eden Nuveyri'nin «Nihaya» adlı eseri üzerinde yapılan çalışmaları da ilâve etmek gerekir. Bu eser önce yukarıda ismi zikredilen fransız tarihçisi ve orientalisti D'Herbelot (1625 - 1695) tarafından incelenmiş ve bazı kısımları tercüme edilerek meşhur eseri «Bibliotheca Orientalis» içinde yayınlanmıştır. Daha sonra «Nihaya» üzerine J. Heyman (? - 1737) da birçok çalışma yapmıştır.

Bütün bunlar bize gösteriyor ki, başta İbn Tufeyl olmak üzere Câhız ve Damirî gibi müslüman evrimcilerin fikirleri, Ray, Roi, Cabanis, Limneaus gibi bazı önemli ön-darwincilerin ortaya çıktığı zamanda Avrupa'da moda haline gelmiştir. İlk batılı evrimciler

(5) Russell (G.A.) : Ibn Tufeyl and British Empiricism in the Seventeenth Century, «The Influence of Arab and Islamic Civilization on Scince and Technology in Europe» adlı ceminere sunulan tebli, Oxford, 17-18 Aralık 1983, s. 5.

Fransa topraklarında doğmuş ve onların çoğu fransız veya Fransa'da yetişmiş kimselerdi; bu da sebebsiz değildir. Çünkü gördüğümüz gibi ilk çevirilerin çoğu Fransa'da yapılmış ve orada basılmıştır.

Daha sonra, Darwin'e doğrudan etkisi olan Buffon, Lamarck ve E. Darwin gibi ön-darwincilerin yetiştiği zamanlarda da müslüman evrimcilerin eserleri çevrilmeye devam etmiştir. 1750'den sonra yapılan bu tercümelerin ilkini ve ağırlığını el-Kazvini'nin eserlerinin çeşitli kısımlarının tercümeleri teşkil eder. Bilindiği gibi el-Kazvini'nin eserleri, kendinden önceki el-Câhız, el-Birûnî ve Ihvân us-Safâ gibi diğer bazı müslüman evrimcilerin fikirleriyle doludur. el-Kazvini'nin «Acâ'ib ul-Buldan» veya başka adıyla «Asâr ul-Bilâd ve Ahbâr ül-Ibâd»ı, Abdurreşid İbn Sâlih ibn Nûrî el-Bakuvî tarafından «Kitâb Talhisi'l-Asâr» adıyla 1403 yılında özetlenmişti. İşte bu eser, De Guignes tarafından 1789 yılında fransızcaya «Exposition de ce qu'ily a de plus Remarquables sur la Terre...» adıyla tercüme edildi ve yayınlandı. (6) Bunu, A. L. de Chézy'nin «Acâ'ib ül-Mahlûkât ve Garâ'ib ül-Mevcudât»ın mineraller, bitkiler ve insana ayrılan bölümlerinin yine fransızcaya çevirisi izledi; çeviri S. de Sacy'nin «Chrestomathie Arabe» adlı eseri içinde Paris'te 1806 yılında yayınlandı. (7) Aynı eserin yıldızlarla ilgili bölümü de L. Ideler tarafından almancaya çevrildi ve Berlin'de 1809 yılında yayınlandı. (8) Daha sonra bunları, «Acâ'ib ül-Buldân»ın diğer bazı bölümlerinin yine almancaya çevirisi izledi; çeviriyi J. Gildemeister yaptı ve Bonn'da 1838 yı-

(6) Bkz. : Notices et Extraits des Mss., Paris, 1789, c. II, ss. 386-545.

(7) Bkz. : S. de Sacy: Chrestomathie Arabe, Paris, 1806, c. III, ss. 385-516.

(8) Ideler (L.) : Undersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Starnnamen, Berlin, 1809.

lında yayınlandı. (9) Bunlara F. Wüstenfeld'in el-Kazvini'nin her iki eserini de Gottingen'de iki cil dolarak 1848, 1848 yıllarındaki neşrini de ilâve etmek gerekir.

İşte bu tercüme ve çalışmaların yapıldığı zamandır ki, evrimcilerden Fransa'da Buffon ve Lamarck, İngiltere'de E. Darwin'le, Almanya'da «Naturphilosophie Mektebi» ve Goethe doğdu. Goethe aynı zamanda başta Mevlânâ ve İbn ül-Arabî'den etkilendi, ki bunun için kendisi Darwin'den önceki Alman evrimcilerinin öncüsü sayılmaktadır. (10)

Darwin zamanında aynı türden tercüme ve çalışmalar devam ediyordu. Bunlardan bilhassa Darwin'in «The Descent of Man and Selection in Relation to Sex» (London, 1871) adlı eserinden önce, Ihvân us-Safâ'nın fikirleri modada idi. Bilhassa, adetâ baştan sona tabii seleksiyon fikrini işleyen ve J. Platts'ın «Disbute between Man and Animals» (London, 1869) adlı risâleleri oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca bu babdan olmak üzere, Fr. Dieterici'nin 1858'lerde, yani Darwin «The Origin of Species» adlı eserini yayınlamadan bir yıl önce, «Resâ'il»ler üzerine çalışmaları ve kısmî almancaya yaptığı çalışmaları vardır. Aslında daha XII. yüzyıldan itibaren Ihvân us-Safâ'nın fikirleri Endülüslü Müslüman filozofları aracılığıyla Batı Skolastik devrimde tanınıyordu. (11)

Ayrıca burada, aslında papazlık eğitimi için gönderildiği Cambridge'deki Queen's College'de, Darwin'in bizzat kendisinin orada Arapça ve İbranice

(9) Gildemeister (J.) : Excerpta ex Qazwinii opere Geoghico Indiam et Sindiam..., Bonn, 1838.
(10) Cassier (E.) : The Problem of Knowledge, İngilizce tercüme: W.H. Woglom ve Ch. W. Hendel, Yale University Press, New Haven, 1950 s. 137.
(11) O'leary (de L.) : İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çeviri Y. Kutluay ve H.G. Yurdaydın, Ankara, 1971, s. 89.

hocası olan ve kendisi ile arkadaşlık eden Samuel Lee (1783 - 1852) aracılığıyla İslâm kültüründen bazı şeyler öğrendiği söylenebilir. (12) Samuel Lee, diğer bazı çalışmaları yanında İbn Battuta'nın meşhur eseri «Rıhle»yi, «The Travel of Ibn Battuta»adıyla tercüme etmiş ve 1829 yılında Londra'da yayınlamıştır. Bilhassa bu eserin Seylan ile ilgili bölümünde yazar, maymunlarla insanların münasebetini anlatır, onların insanlara benzerliğinden söz eder.

Şunu da ilâve etmeye gerek var mı bilmem; minerallerin evriminden ilk bahseden Câbir İbn Hayyân'ın eserlerinin hemen hepsi lâtinceye çevrilmiştir ve Batıda o devirlerde hemen az çok mürekkep yalamış herkes ondan ve fikirlerinden haberdardı ve modern kimyanın doğuşuna kadar Batı'ya olan tesiri devam etmiştir. (13) Diğer taraftan Ortaçağ Avrupasında latinceye veya herhangi bir batı diline eserleri tercüme edilmeyen müslümanlar arasında yakın zamana kadar Birûnî'nin de olduğu sanılıyordu, ancak bugünkü araştırmalar, Birûnî'nin de Batı'da o devirlerde bilindiğini göstermiştir. Çok eskilere giden bir fransızca metinde «Üstâd Ali-Boran»dan bahsedilmektedir; ki, bunun Bîrûnî olduğu hemen hemen kesindir. (14) Fakat bu kadar az bilgiyle Bîrûnî'nin evrimle ilgili fikirlerinin Ortaçağda Batı'ya tesir edip etmediğini kesin söyleyemeyiz.

B — Düşünce Paralelliği Yolu :

Buraya kadar, ön-darwincilerden ve Darwin'den

(12) Darwin (C.R.) : The Life and Letters, zikredildi, c. I, s. 289.
(13) Holmyard (E.J.) : The Works of Geber, London, 1924, Önsöz.
(14) Boilot (J.) : L'Oeuvre d'al-Birûni: Essai Bibliographique, Mélanges içinde, c. XI, 1965, s. 161.

önce müslüman evrimcilerin fikirlerinin tarihen nasıl Batı'da hazır olduğunu göstermeye çalıştık. Şimdi de müslüman evrimcilerin ön-darwinciler ve Darwin'e olan tesirlerinin delilleri olarak, bazı düşünce paralelliklerine dikkat çekmek istiyoruz.

1 — Biyolojik Tür Fikri :

Tür kavramı, biyolojik manâda, daha İbn Sînâ, Bîrûnî, Ihvân us-Safâ gibi birçok müslüman tarafından tarif edilmiş ve kullanılmıştı. Bunun Avrupa'da ilk çıkışı ön-darwincilerden John Ray iledir. (15)

2 — Botanik ve Zoolojik Tür Sınıflamaları :

Bîrûnî'nin iki isimli bitki türlerini sınıflama sistemiyle meselâ ön-darwincilerden Linnaeus'un sınıflamaları tamamen aynıdır : Bîrûnî ve bazı müslüman botanikçiler türü hep takımı ve belirleyici özelliği ile tanımlar ve ayrıca buna bulan kişinin ya da yetiştiği yerin adını verirlerdi. Aynı sistemi Linnaeus ve bazı Batılılar da kullanmıştır. Aynı şekilde el-Kazvînî'nin hayvanlarının taksinomik sınıflamasıyla Linnaeus ve Lamarck'ın sınıflamaları arasında büyük benzerlikler vardır.

3 — Türlerin Zincirî Oluşu Fikri :

Hemen bütün müslümanlar çok önceden bütün türlerin, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı ve

(15) Z. Wt. : Ewoeution, Encyclopaedia Britannica, c. VIII, 1953, s. 916.

ilgili olduğunu kabul etmişti. Bu fikir Batıda ilk defa Charles Bonnet tarafından ortaya atıldı ve Lamarck da aynı fikri kullandı.

4 — İnsan ve Maymun Arasındaki Benzerlik ve Akrabalık Fikri :

Birçok müslüman evrimci, insan ve maymun arasındaki benzerliğe dikkati çekmiş ve maymunu insanın en aşağı bozuk bir tipi olarak görmüşlerdir. Aynı fikirler Batıda Lamarck ve Darwin'in öncülerinden Buffon ve daha sonra E. Darwin tarafından ilk defa savunulmuştur.

5 — İbn Tufeyl'in Kendiliğinden Tabii Yaratılış Teorisi ve Batı'da Hür Tabiatçılık Ceryanı :

Daha önce İbn Tufeyl'in kendiliğinden tabii yaratılış teorisinin Hayy İbn Yakzân'ın tercümeleriyle de tüm Batı'ya yayıldığını ve bunun etkisinin büyük olduğunu söylemiştik. Şimdi burada söylemek istediğimiz şey, niçin Batılı evrimciler, Charles Bonnet hâriç tutulacak olursa, bazılarının dinsiz, bazılarının da inançlı olsalar da evrim teorisinin genel izah ve amacında mekanist birer tabiatçı oldukları sorusunun cevabıdır. Batılı evrimcilerin bu ortak karaktere sahip olmalarına sebeb, hiç şüphesiz İbn Tufeyl'in onların üzerindeki derin etkisidir. Hayy ibn Yakzân'ın ingiliz mütercimlerinden biri, daha önce de söylediğimiz gibi, meşhur George Keith (1639 - 1716) idi. Bu adam aslında iyi bir dindardı. Kendinden önceki mütercimlerin latince ve ingilizce tercümelerinden İbn Tufeyl'in fikirlerini öğrenince, çok ilginç bulur ve kendisi de sözkonusu eseri, çok sevdiği arkadaşı

Robert Barclay (1648 - 1690)'ın yardımıyla ingilizceye çevirir. İbn Tufeyl'in etkisiyle, artık Hıristiyan dogmasının bilhassa yaratılış konusunda bilimsel bulmaz ve devrinde bir nevi dinsizlik dini olan Quakerizm hareketine katılır ve bu hareketin hem sözcülüğünü yapanların, hem militanlığını yapanların lideri durumuna gelir. Bu fikirlerinden dolayı sadece İskoçya (Aberdeen) ve İngiltere hapishanesine atılmaz, Hollanda, Almanya ve hatta Amerika hapishanelerine de sürgün edilir. Aynı şekilde arkadaşı da Keith gibi, Apology adlı eserinde artık Kitabu Mukaddes'in Hayy ibn Yakzân ve Aklın derûnî ışığı varken, manâsız olduğunu açıkça yazar. (16)

Bu iki kimsenin tavırları, kendilerinden sonraki Hayy ibn Yakzân mütercimlerinin tercümelerinde hür tabiatçılığı aksettirecek bir dil ve stil kullanmalarına tesir ettiği gibi, zamanlarından az sonra yetişecek olan tüm batılı evrimcileri de bu yönde etkilemişlerdir.

c — Metin ve Deyim Benzerlikleri Yolu :

Batılı evrimcilerin müslüman evrimcilerden dolaylı veya dolaysız olarak etkilendikleri üçüncü ve son grup delillerinden biri olarak, birkaç kısa metin karşılaştırması yapmak istiyoruz.

Meselâ; Ihvân us-Safâ, türlerin sâbitliği konusunda şunları söyler : «... (tabiattaki) tür ve neviler belirlidir ve değişmeler (muhafaza edilmişlerdir), onların şekilleri maddede bellidir...» (17) Hemen aynı cümleyi bir ön-darwinci Buffon, De la Nature'de şöy-

(16) Russell (G.A.) : A.g.e., s. 6.
(17) Carra de Vaux: A.g.e., c. IV, s. 107.

le söyler : «Türler, tabiatın kendisi gibi, eski, değişmeyen ve daimî olan tabiat varlıklarıdır.» (18)

Meselâ; el-Birûnî'nin bir tür, eğer onu çoğalmasını kontrol eden bir güç ve ekonomi olmasa, diğer türleri de yok edebilecek ve tüm arzı kaplayacak şekilde çoğalabileceği fikrini ifadede şöyle diyor : «... bir bitki veya hayvan türünün tek bir ferdi basitçe var olamaz ve yok olursa, benzeri bir tek veya birden fazlası ortaya çıkar ve bu bir kere olmaz belki birçok kere olur; böylece tek bir bitki veya hayvan türünün bir ferdi yeryüzünü işgal edebilir, yer bulabildiği ölçüde her tarafa yayılabilir...» (19) Sanki Darwin, Birûnî'nin cümlelerini kopya etmişçesine The Origin of Species'de şöyle der : «Her canlı varlığın tabiî olarak en yüksek haddine kadar artması kanununun hiçbir müstesnası yoktur; bunun için, eğer yok edilmezse tek bir çiftin üremesi çok çabuk olarak yeryüzünü kaplayabilir.» (20)

Ayrıca, özellikle Ihvân us-Safâ'nın hem evrim olayını, hem de türlerin evrimleşmesini gerçekleştiren gücü ifâde için kullandıkları «el-Hikmet es-Sâriye» deyimiyle, Lamarck'ın aynı şeyleri ifâde için kullandığı «Fluides Internes» deyimi arasındaki kullanış ve anlam yakın benzerliğe de işaret etmek gerekir.

Hiç şüphesiz biri diğerinin sanki kopyası gibi sayılabilecek başka birçok cümlelere müslüman ve batılı evrimcilerin eserlerinde rastlamak mümkündür. Fakat, buraya kadar anlattıklarımızın, Darwin de dahil birçok batılı evrimcilerin müslüman evrimcilerden şu veya bu şekilde büyük ölçüde etkilendiklerini göstermeye yeter olduğuna kâniyiz.

(18) Rostand (J.) : A.g.e., s. 52.
(19) El-Birûnî: Kitâb Mâ li'l-Hind, zikredildi, s. 200.
(20) Darwin (C.R.) : The Origin of Species, London, 1909, s. 79.

II. KISIM

4. BÖLÜM

EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN BİLİMSEL DEĞERİ

EVRİMCİ YARATILIŞ TEORİSİNİN BİLİMSEL DEĞERİ

İster Müslümanların ortaya koydukları evrimci yaratılış teorisi gibi bir evrim teorisinden, isterse Lamarkizm ve darwinizm gibi evrim teorilerinden bahsedilsin, herhangi bir evrim teorisinin mutlak manâda bilimsel olduğunu savunmak ve isbatlamak oldukça güçtür. Böyle bir güçlük herşeyden önce evrim teorisinin kendisinde vardır; çünkü, bu teori yapısı itibariyle ne laboratuvara konabilir ne de çıplak gözle tabiatta kısa zamanda açık ve seçik olarak gözlenebilir ve ne de herhangi bir deneyin konusu olabilir. Bununla birlikte, dinler tarihi, antropolojik, arkeolojik, etnolojik, jeo-kimya ve astro-kimyasal araştırmalara dayanarak tabiat ve insanlığın geçmişine ait doğru bilgiler değerlendirildiğinde tabiat ve insanlığın belli ölçüde bir tekâmül geçirdiği de söylenebilir. Fakat böyle bir değerlendirme yapılırken, objektif ve bilimsel olmayı da elden bırakmamak gerekir; çünkü aksi halde işin içine sırf mantığa dayanan kuru ideolojiyi gerçek bilime tercih etmiş oluruz ve bilimsel olmaktan uzaklaşırız, mantiken doğru kabul edilen her şey, gerçeklikte bilimsel doğru olmayabilir. Meselâ son zamanlarda, darwinizm çerçevesinde, illâ da insanın maymundan geldiğini isbatla-

maya çalışırken, bilim adına yapılan sahtekârlıklar buna bir örnek teşkil edebilir.

Londra Tabiat Tarihi Müzesi Müdürü Arthur Woodward ile doktor Charles Dawson 1912 yılında Piltdown yakınında adına «Piltdown Adamı» veya «Eanthropus Dawsoni» adını verdikleri sadece çene ile kafatası kalmış bir iskeleti bulduklarını ve bunun 500.000 yıl öncesine ait insanın atası kabul ettikleri maymun olduğunu ilân ettiler. Buna dayanarak 1950'lere kadar birçok darwinci bilim adamı «insanın maymundan» türemiş olduğuna ait birçok yazı neşretti. Ne var ki, Le Gros Clark, bu fosil iskelet üzerinde fluor testleriyle yaptığı araştırması sonucu, sözkonusu iskeletin tamamen uydurma bir iskelet olduğunu isbatladı. Yukarıda isimlerini zikrettiğimzi iki sahtekâr bilim adamı, Orangatun çenesiyle insan kafasını bir araya getirerek uydurma bir «maymun - insan» yapmışlardı, çene ve kafatasını kemiklerinin eskiye ait olduğu izlenimini kazandırmak için de, potasyum dikromatla lekelemişlerdi. (1)

Aynı şekilde son zamanlarda insanın atası olarak bahsedilen Nebraska adamı, Honkong adamı ve Pekin adamı gibi «adamlar»ın birçoğu bugün şüpheyle karşılanmaktadırlar. Meselâ; H. F. Osborn 1922 yılında bulunan bir azı dişin, tekrîben 1 milyon yıl önce yaşadığı iddia edilen Nebraska adamı (Hesperopithecus haroldcookii) na ait olduğunu iddia ediyordu. Fakat yıllar sonra yapılan araştırmalar bu dişin aslında bir domuza ait olduğunu kanıtladı. (2)

Görülüyor ki, bazan bilimsel sahtekârlıklar, gerçek bilim yerine geçebiliyor. Bu bakımdan bilimde

(1) Bu konu hakkında fazla bilgi için bkz. : Gould (J.S.) : Smith Woodward's Tolly, New Scientist, 5 April 1979, s. 44 vd.

(2) Bu konu hakkında fazla bilgi için bkz. : Gregory (W.K.) : Science, vol. 66, 1927, s. 66 vd.

arzuları gerçek olarak sunmamalı. Bunun içindir ki, tarihen eski olmasına rağmen bilimsel zihniyet bakımından çağdaş olan Birûnî, bir bilim adamı ve bilim tarihçisi olarak kendisi de bazılarını bu eserde nakletmeye çalıştığımız kâinat ve hayatın menşei hakkında görüşler ortaya attıktan sonra, biz bu konular hakkında ortaya atılan fikirler her zaman tam doğru olmayabilir diye ilâve eder. Çünkü, olaylar olurken biz yoktuk, bu olaylardan bize kadar bazı izler kalmışsa da, onlar kesin bilimsel gerçekleri ortaya çıkarmada her zaman yeterli değildir der.

Durum bu olunca, gerek Birûnî'nin, gerekse diğer müslüman evrimcilerin evrimle ilgili görüşlerinde ne manâda bir bilimsel gerçeklikten bahsedebiliriz? Bu sorunun cevabını, şu üç sorunun cevabıyla vermek mümkündür : 1 — Eserde görüşlerine yer verdiğimiz müslüman düşünür ve bilim adamlarının, hepsinin olmasa bile, bazılarının, kâinatın ve hayatın menşei ile ilgili herşeyden bir felsefî spekülâsyon mu yoksa bilimsel metodlarla elde edilmiş bir bilimsel teori midir? 2 — Bilimsel bir teori ise, bugün anlaşılan manâsıyla ne ölçüde bir evrim teorisidir? 3 — Evrimci bir teoriyse, ne ölçüde bir gerçeklik ortaya koymaktadır?

1 — Müslüman evrimcilerden özellikle Nazzâm, Câhız ve Birûnî görüşlerini bazı Kur'ân âyetlerine dayandırdıkları kadar canlıların yaşantılarıyla ilgili ya bizzat kendilerinin ya da başkalarının yaptığı gözlemlere ve fosillerin incelenmesine dayandırmaktadırlar. Zaman zaman bunlara ilgili kısımlarda işaret etmiştik. Nasıl bir Darwin gittiği yerlerde göçmen kuşları, özellikle Beagle adasındaki kaplumbağaları inceleyerek evrim teorisine bilimsel destek aramışsa bir Câhız da gezip gördüğü farklı memleketlerdeki güvercinleri, tilkileri ve diğer hayvanları incelemiş, farklı memleketlerdeki aynı tür hayvan ve kuşların

farklı görünümler arzettiğinin sebeblerini araştırmış ve neticede gözlemlerine dayanarak evrim teorisini formüle etmiştir. Aynı şekilde bir Bîrûnî de, özellikle kazılarda elde edilen fosilleri inceleme fırsatını bulmuş ve bununla arzın jeolojik değişmeler geçirdiğini bilimsel bir şekilde savunmuştur. O halde, kısaca söylemek gerekirse, özellikle erken devir müslüman evrimcilerin görüşleri, gözlem ve incelemeye dayanmaktadır.

2 — Müslüman evrimcilerin görüşleri üzerine bizden önce özel araştırma yapan veya özel araştırma yapmadan onların fikirlerinden az çok haberdar olan modern araştırıcılar, sözkonusu müslümanların görüşlerinin modern manâda bir evrim teorisi olup olmadığı hakkında iki gruba ayrılırlar: a — Müslümanlarda modern manâda bir evrim teorisi görenler, b — Görmeyenler.

a — Müslüman evrimcilerden bazıları üzerine özel araştırmalar yapan bütün modern araştırıcılar, ister bâtılı olsun ister müslüman olsun, aslında modern manâda bir evrim teorisi olduğunda hemfikirdirler.

Ihvân us-Safâ'nın eserleri ve düşünceleri üzerine araştırmalarıyla meşhur, Alman orientalist ve felsefe tarihçisi Fr. Dieterici, bu konuda özel bir araştırma da yaparak, Ihvân us-Safâ'yı X. yüzyılda yaşamış XIX. yüzyılın evrimcileri ve Darwin'in öncüsü saymaktadır. Onların görüşleriyle darwinizm arasındaki benzerlik ve parelelliklere dikkat çekmiştir. (3) Öte yandan meşhur bilim tarihçisi Sarton, Nazzâm'da ilginç bir çeşit evrim teorisinin varlığından bah-

(3) Dieterici (Fr.) : Der Darwinismus im X und XIX. Jahrhundert, Leipzig, 1978.

setmektedir. (4) Câhız üzerine araştırma yapan Wiedemann, onun görüşlerini «darwincilik» olarak nitelendirir. (5) Aynı şekilde Pellat, Câhız'ı bir darwinci olup olmadığına değinmese de, onda evrim teorisinin çerçevesi içinde mütala'a edilebilecek bir çok ilginç fikirlerin olduğuna işaret eder. (6) Rainow ve onu müteakiben Wilczynski de, Bîrûnî'yi Darwin'in öncüsü sayarlar ve ondaki sun'i seçim yoluyla evrim teorisinin varlığına dikkat çekerler. (7) Ayrıca Marquet, Ihvân us-Safâ'da bir sosyal evrim teorisinin varolduğunu savunur. (8)

Diğer taraftan, Mevlânâ Şiblî Nu'mânî, Mevlânâ ve İbn Miskeveyh gibi kimseleri evrimci kabul ettiği gibi (9), Muhammed İkbâl de, İbn Miskeveyh, Câhız, Bîrûnî, Kazvinî, Mevlânâ ve İbn ul-Arabî'yi evrim teorisinin kurucuları olarak görür. (10) Hawî, İbn Tufeyl'in bu konuda orijinal fikirleri ortaya koyarak onun modern bir evrimci saydığı kadar Morgan, Osborn ve Teilhard de Chardin gibi yakın zaman dü-

(4) Sarton (G.) : Introduction to the History of Science, zd., c. I, ss. 544, 546, 559.
(5) Wiedemann (E.) : Darwinistisches bei Gahız, SPMSE içinde, c. 47, 1915.
(6) Pellat (Ch.) : Al-Djahız, Encyclopeadia of Islam, yeni baskı, c. II, s. 386.
(7) Raunow (T.I.) : Wielikije Uczenyje Usbecistana (IX-XI bb.), Ousphan, Taşkent, 1943, s. 62; J.Z. Wilczynski: On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years Before Darwin, ISIS. içinde, c. 50, 1959, ss. 459-466.
(8) Marquet (Y.) : La Philosophie des Ikhwan as-Safâ', Alger, 1973.
(9) Mevlânâ Şiblî : Ilm ul-Kelâm, Haydarâbâd, 1914, s. 144.
(10) Muhammed İkbâl: The Development of Metaphysics in Persia, Luzac, London, 1908, s. 33 vd.; The Reconstruction of Religious Thought in Islam, repreinted, Lahore, 1968, ss. 120-138.

şünürlerinin öncüsü görür. (11) Öte yandan Fazlur Rahman da, Molla Sadrâ Şirâzî'yi evrimci olarak nitelemektedir. (12) Hatta Abbas Mahmud el-Akkâd bile, bizzat kendisinin evrim teorisini reddetmesine rağmen, evrimci olarak isimlerini zikrettiğimiz müslüman düşünürlerde böyle bir teorinin varlığından söz etmektedir. (13)

b — Buna karşılık sayıca pek az olan bazı araştırıcılar ise, müslümanlarda modern bir evrim teorisi görmeye karşıdırlar. Meselâ de Boer, hiç bir özel araştırma yapmaksızın Dieterici'nin görüşlerini benimsemeyerek Ihvân us-Safâ'da evrim teorisinin olmadığını sadece söylemekle yetinir. (14) Aynı şekilde S. N. Nasr da, ne Birânî, ne de Ihvân us-Safâ gibi müslümanlarda modern evrim teorisi olmadığını, onların sadece silsilevî yaratılış düzeninden bahsettikleri kanaatini taşır. Buna sebeb olarak da, meselâ her şeyden önce Ihvân us-Safâ'ya göre, yeryüzündeki değişikliklerin Küllî Ruh'un etkisiyle olduğunu ve tabiatın, onlara göre gerçek bir varlığa sahip olmayıp, İdeler'den ibaret olan başka ve daha gerçek bir dünyanın gölgesi olduğunu söyler. Nasr, bunlara ilâveten bir de Ihvân us-Safâ'daki türlerin sabitliği fikrine dikkat çeker. Neticede Ihvân us-Safâ ve diğer müslümanlardaki tedrici değişme fikrinin modern evrim teorileriyle ilgisi olmadığını söyler. (15)

(11) Hawi (S.S.) : Islamic Naturalism and Mysticism, E.J. Brill, Leiden, 1974, ss. 104-105, 109-117.
rîm, Dâr ul-Hilâl, Kahire, tarihsiz, ss. 81, 88, 129-137.
(12) Fazlur Rahman: The Philosophy of Molla Sadrâ, State University Press, Albany, 1975, s. 114.
(13) Abbas Mahmud el-Akkâd: El-İhsân fi'l-Kur'âni'l-Ke-
(14) De Boer (Tj.) : History of Philosophy in Islam, London, 1933, s. 91.
(15) Nasr (S.H.) : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, Revised ed., Thomas and Hudson, London, 1978, ss. 71-72.

Herşeyden önce burada Nasr sadece Ihvân us-Safâ'yı Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu yönlerinden ele alır. Doğrudur ki, çoğu zaman Ihvân us-Safâ âlemin oluşunu izâh ederken kendilerinden önceki müslüman evrimcilerin görüşüyle Eflatuncu İdeler nazariyesini karıştırmışlardır. Bu âlemin Küllî Ruh'un bir tezâhürü olduğunu söylerler, fakat bununla birlikte, Nasr söylemek istediği gibi onlar bu âlemin veya tabiatın fizikî bir gerçekliği olduğunu inkâr etmezler. Bilinmelidir ki, Ihvân us-Safâ'ya göre, gök cisimlerine hareket veren şey Küllî Ruh'tur ve onun tesiriyledir ki, gök cisimlerinin hareketleri yeryüzü cisimlerine tesir etmekte ve onlarda değişikliklere sebeb olmaktadır. Bunun için de zaten daha önce de gördüğümüze göre, Ihvân us-Safâ gök cisimlerinin hareketini evrimin semâvî faktörleri olarak görmektedirler. O halde tabiatın Küllî Ruh'un bir tezâhürü olması, Ihvân us-Safâ'ya göre, tabiatın evrim yoluyla meydana geldiği ve ters düşen bir durum değildir.

Nasr'ın, türlerin sâbitliği fikrini ele almasına gelince; doğrudur ki, Ihvân us-Safâ, ana türlerin sâbitliğine inanırlar. Fakat bilindiği gibi ön-darwincilerden birçoğu türlerin sâbitliğine inanmışlardır; hatta Lamarck da ilk devirlerde bunu savunmuştur. Darwin'den sonraki evrimcilerden bazıları da mutasyonu ve transformasyonu kabul etmemişlerdir. O halde Ihvân us-Safâ'daki türlerin sâbitliği fikrinden hareketle onlarda evrimci bir fikir olmadığını söylemek, pek doğru olmasa gerek.

Modern araştırıcıların çoğunluğunun da kabul ettiği gibi, şüphesiz Müslüman evrimcilerin evrimci yaratılış teorisi, gaye ve karakter yönünden Lamarckizm ve darwinizm gibi evrimci teorilerden farklıysa da, yapı bakımından birkaç nokta hâriç, onlarla ayniyet arzeder. Bu hususa bu teorilerin mukayese-

sini yaptığımız bölümde değinmiştik. Eğer insaflı bir kimse lamarckizm ve darwinizme bilimsel bir teori gözüyle bakıyorsa, müslümanların evrim teorisini bilimsel kabul etmemesi için bir sebeb olmasa gerekir. Hatta müslüman evrimciler kendi teorilerinin tam, tutarlı ve sistematik olması için o kadar çaba harcamışlardır ki, Browne'un da dediği gibi (16), Lamarck ve Darwin'in üzerinde durmadığı fakat Yeni-darwinciler için bir problem olarak çıkan «geçiş türleri» konusuna bile değinmişler, böyle bir boşluğu doldurmak için daha önce gördüğümüz geçiş türleri tayin etmeye çalışmışlardır.

3 — Bu bölümün başında sorduğumuz üçüncü sorunun cevabına gelince, şahsî kanaatım odur ki, müslümanların evrimci yaratılış teorisi, din ve bilim açısından darwinizm ve yeni-darwinizmden belki daha üstün, daha tutarlı ve problemsizdir.

Herşeyden önce, bilimsel olmadığı artık evrimciler tarafından bile kabul edilen Lamarck'taki kazanılmış karakterlerin kalıtıma geçtiği fikriyle, Darwin'deki benzer evrimdeki kalıtım faktörü, müslüman evrimcilerde yoktur. Weissmann arka arkaya 20 nesil farenin kuyruklarını kestiği halde 21. nesil farenin yine kuyruklu fare olduğunu gözetlemiştir. Müslümanlar sadece çevre şartlarına uyum için türlerin bazı karakter ve organlarının körelerek, yerine yeni karakter ve organlar kazandıklarını söylemek istemişlerdir. Fakat asla daha ileri giderek bunun bir kalıtım halini alacağını savunmamışlardır.

Aynı şekilde, yeni-darwincilerin bazılarının savunduğu, fakat birçok bilim adamının kabul etmediği mutasyon fikri de müslüman evrimcilerde yok-

(16) Browne (E.G.) : Arabian Medicine, Cambridge, 1921, ss. 90-91.

tur. Ayrıca belki Nazzâm ve Câhız gibi, bazıları hâriç tutulursa, müslümanlarda, türlerin aktüel biyolojik evrimi söz konusu olunca, türlerin değişkenliği fikri de yoktur. Onlar, türlerin evrimleştiğini söylemelerine rağmen, türlerin sâbitliğini savunmuşlardır. Türlerin değişkenliğini savunan modern evrimcilerin teorilerinin bu görüşü çok tenkid edilmiş ve bilimsel bulunmamıştır. Müslüman evrimcilerde olmayan Darwin'in savunduğu Cinsel Seleksiyon yoluyla evrim görüşü, başta arkadaşı evrimci Alferd Russel Wallace tarafından saçma bulunmuştur.

Modern evrimcilerin tenkide uğrayan ve bilimsel bulunmayan bütün bu fikirlerini müslüman evrimcilerde olmayışıyla, onların evrimci yaratılış teorisi problemsiz görünmesi nedeniyle ve darwinizm gibi modern teorilerle ortak olarak çevre ve iklim şartların türler üzerine tesiri, türlerin çevreye uyumu ve hayat için mücâdele gibi inkârı mümkün olmayan bazı gerçekleri ifâde etmesiyle bir bilimselliğe sahiptir. Bugün hiç bir kimse, büyük balığın küçük balığı yutmadığını inkâr edemediği gibi, çevreye uymayan bir bitki veya hayvan türünün de yok olduğunu inkâr edemez.

Öte yandan, mekanist ve materyalist olan modern evrim teorilerinin aksine, müslümanların evrimci yaratılış teorisi, dinî naslara da temelde ters düşmez görünmektedir. Sadece İslâm dininin değil, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer semâvî dinlerin de kabul ettiği Yaratıcı Allah'ın Yaratma fiiline ve irâdesine, Allah'ı evrimin gerçek fâili ve faktörü kabul etmekle, gölge de düşürmemektedir. Ancak, Allah'ın Yaratışını, anlatmaya çalıştığımız şekilde, bazı kelâmi ve felsefi anlayışlardan farklı bir tarzda ele alıp yorumlamaktadır. Gerek vardıkları neticeleri dinî naslarla desteklemek gayesiyle veya gerekse onlardan

ilham aldıklarını göstermek için, müslüman evrimciler sadece Kur'ân'a müracaat etmemişler, özellikle Bîrûnî'nin yaptığı gibi, Kitâb-ı Mukaddes'e bile müracaat etmişlerdir; onların müracaat ettikleri naslardan bazılarını ilgili bölümlerde zikretmiştik.

SEÇİLMİŞ KAYNAKLAR

Abduh (M.) : Risâlet ut-Tevhîd, 1. baskı, Kahire, 1315

El-Akkad (A.M.) : El-İnsan fi'l-Kur'âni'l-Kerim, Dâr ul-Hilâl, Kahire, tarihsiz.

Akseki (A.H.) : Adem, İslâm Türk Ansiklopedisi, İstanbul, 1940

Aprowitzer (V.) : Arabischen-Jüdisch Schöpfungs Theorien, Hebrew Union College Annual, c. VI, 1929

El-Bağdâdî : Kitâb Usûl ed-Dîn, İstanbul, 1346

El-Bağdâdî : Kitâb ul-Fark beyn el-Fırak. Neşr : M. Bedr, Kahire, 1328, Türkçe tercüme : E.R. Fığlalı, İstanbul, 1979

Bayrakdar (M.) : İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi, Ankara, 1985

Bayrakdar (M.) : Al-Jahız and the Rise of Biological Evolutionism, The Islamic Querterly, c. XXVIII, Nu : 3, London, 1983

Bilmen (Ö.N.) : Muvazzah İlmi Kelâm, 3. baskı, Yeni Matbaa, İstanbul, 1959

El-Bîrûnî : Kitâb Mâ li'l-Hind. Neşr ve İngilizce tercüme : E.C. Sachau (Alberuni's India), 2 c., London, 1887, 1910

El-Bîrûnî : Kitâb ul-Asâr el-Bakiyye. İngilizce tercüme : E.C. Sachua, (Chronology of Ancient Nations), London, 1979

El-Bîrûnî : Kitâb ul-Cemâhir fî Ma'rifet, Haydarâbâd, 1935

El-Bîrûnî : Kitâbu Tahdid Nihayet'il-Amakin. Neşr : M.T. Tanci, Ankara, 1962

De Boer (Tj.) : The History of Philosophy in Islam, London, 1933

Browne (E.G.) : Arabian Medicine, Cambridge, 1921

El-Câhız : Kitâb ul-Hayavân, 7 c., Kahire, 1357

Clogett (M.) : Greck Science et Antiquity, new corrected edition, Collier Books, New York, 1976

Dagognet (F.) : Philosophie Biologique, PUF., 1955

Ed-Damirî : Hayât ul-Hayavân, 2. baskı, 2 cilt, Bulak, 1284

Darwin (Ch.R.) : The Life and Letters of Charles Darwin. Neşr : F. Darwin, 3 c., London, 1887

Darwin (Ch.R.) : The Origin of Species, London, 1909

Darwin (Ch.R.) : Descent of Man, London, 1871

Dieterici (Fr.) : Der Philosophie der Araber, I-II. c., Leipzig, 1876, 1879

Dieterici (Fr.) : Der Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, Leipzig, 1878
Draper (J.W.) : History of the Conflict between Religion and Science, New York, 1898
Duralı (T.) : Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla Ve Canlıların Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım, Felsefe Arkivi, Sayı : 24, 1984
Erzurumlu İbrahim Hakkı : Ma'rifetnâme, İstanbul, 1297
El-Eş'ari : Kitâb Makâlâti'l-İslâmiyyin ve'l-İhtilâfi'l-Musallin. Neşr : H. Ritter, İstanbul, 1929-1930
Fazlur Rahman : The Philosophy of Molla Sadra, State University Press, Albany, 1975
Gabrieli (F.) : Il Concetto della Asabiyya nel Pensiero Storico di İbn Haldûn, Atti della Reala Accadamica della Scienze di Torino, c. 65, 1930
Gilson (E.) : La Philosophie au Moyen Age, des Origines Patristique à la Fin du XIVe Siècle, 2. baskı, Payot, Paris, 1947
Hamidullah (M.) : Dinawariy's Encyclopeadia Botanica (Kitâb ün-Nabat) in the Light of Fragments in Turkish Liberaries, Fuad Köprülü Armağanı içinde, İstanbul, 1953
Hamidullah (M.) : Halku'l-Kâinât ve Aslu'l-Envâ Hasebe'l-Kur'ân ve'l-Mütefekkirine'l-Müslimin, Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı içinde, Ankara, 1978
Hawi (S.S.) : Islamic Naturalism and Mysticism, E.J. Brill, Leiden, 1974
El-Hayyât : Kitâb ul-Intisür. Neşr ve fransızca tercüme : A.N. Nader, Recherches, c. VI, Beyrut, 1957
Horovitz (S.) : Über den Einfluss, Breslau, 1915
Horten (M.) : Die Lehre von Kumûn bei Nazzâm, ZDGM., c. 63, 1909
İbn ul-Arabî : Fusûs ul-Hikmen. Neşr ve Şerh : Affifi, 2 c., Kahire, 1946, İngilizce tercüme : R.W.J. Austin «The Bezels of Wisdom», London, 1980
İbn ul-Arabî : Uklât ul-Mustavfiz. Neşr : Nyberg, K.S. des İbn ül-Arabî içinde, Uppsala, 1919
İbn Haldun : el-Mukaddime, Quatremère neşri 3 cilt, Paris, 1858 ve İngilizce tercüme : F. Resenthal, «The Prolegmana», 3 c., London, 1958

İbn Hazm : Kitâb ul-Fisâl fi'l-Milâl ve'l-Ahvâl ve'l-Nihâl, 5. c., Kahire, 1317-1327
İbn Miskeveyh : Kitâb ul-Fevzi'l-Asgâr, Beyrut, 1319
İbn Miskeveyh; Tehzîb ul-Ahlâk, Kahire, 1329
İbn Tufeyl : Hayy İbn Yakzân. Neşr : L. Gauthier, Beyrut, 1936
Ihvân us-Safâ : Rasâ'il, 4 c., Kahire, 1928
Ihvân us-Safâ : El-Risâle el-Cami'a, 2 c., Şam, 1949
Keosian (J.) : The Origin of Life, New York, 1968
Kınalızâde Ali Efendi : Ahlâk-ı Alâ'i, Bulak, 1248
Lamarck : Philosophie Zoologique, 2. baskı, Paris, 1873
Lamarck : L'Histoire des Animaux sans Vertèbres, 7 c., Paris, 1815-1822
Marquet (Y.) : La Philosophie des Ihwân as-Safâ, Alger, 1973
Meier (F.) : Nature in the Monism of Islam, Spirit and Nature, içinde, New York, 1954
Mes'ûdî : El-Tenbih ve'l-İşrâf, A.İ. el-Sawi neşri, Kahire, 1938
Mevlânâ : Mesnevi, Neşri, ingilizce tercüme ve şerh : Nicholson, London, 1927-1938
Mevlânâ : Fîhi Mâ Fîh, tercüme M.Ü. Tarıkâhya, 2. Baskı, İstanbul, 1958
Mevlânâ : Divân, Tahran, 1336.
Mieli (A.) : La Science Arabe et Son Rôle dans l'Evolution Scientifique Mondiale, E.J. Brill, Leiden, 1938
Muhammed İkbâl : The Development of Metaphysics in Persia, Luzac, London, 1908
Muhammed İkbâl : The Reconsruction of Religious Thought in Islam, reprinted, Lahore, 1968
Nasr (S.H.) : An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, revised ed., Thomas and Hudson, London, 1978
Nasr ud-Din et-Tûsî : Ahlâk-ı Nâsirî, Lahore, 1952
Nicholson (R.H.) : Persian Lyrics, London, 1931
Nicholson (R.H.) : Translation of Eastern Poetry and Prose, Cambridge, 1922
Nizâm-ı Arûzî : Çahâr Makâle. İngilizce tercüme : E.G. Browne, London, 1921
O'Leary (de L.) : İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev.

Y. Kutluay ve H.G. Yurdaydın, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, No: 52, Ankara, 1971
Olson (F.C.) : The Evolution of Life, New York, 1965
Palacios (A.M.) : El-Libro de los Animales de Jahiz, ISIS., c. 14, 1930
Pellat (Ch.) : Al-Djahiz, Encyclopeadia of Islam, 2. baskı, c. II
Quadri (M.A.H.) : Al-Birûnî's Contribution to Biological Studies and Concepts, Al-Birûnî, Commamarative Volume, Karachi, 1973
Said H. Mansûr : The World - View of al-Jâhız in Kitâb al-Hayavân, Alexandria, 1977
Sarton (G.) : Introduction to the History of Science, 3 c. Baltimore, 1927-1948
Simpson (G.G.) : The Meaning of Evolution, Yale University Press, New York 1944.
De Somogy (J.) : Index des Sources de la Hayât al-Hayavân de al-Damirî, Journal Asiatique, c. CCXIII, 1928
Steiner (H.) : Die Mu'tazäliten oder die Freidenker in Islam, Leipzig, 1865
Şehristânî : El-Milel ve'n-Nihâl. Neşr : W. Cureton, London, 1846
Şibli Numânî : Ilm ul-Kelâm, Haydarâbâd, 1914
Theilhard de Chardin : The Phenomenon of Man, New York, 1969
Togan (Z.V.) : Birûnî, İslâm Ansiklopedisi, c. II, İstanbul, 1962
Tritton (A.S.) : Muslim Theology, Luzac, London, 1947
Wiedemann (E.) : Darwinistisches bei Gahız, SPMSE, c. 47, 1915
Wilczynski (J.Z.) : On the Presumed Darwinism of Alberuni Eight Hundred Years Before Darwin, ISIS, c. 50, 1959
Wolfson (H.A.) : The Philosophy of Kalam, Harward University Press, 1976
Yazır (E.H.) : Hak Dini Kur'ân Dili, 2. baskı, c. 5 ve 8; İstanbul, 1960, 1970
Zekeriyya el-Kazvinî : Acâ'ib ül-Mahlûkât ve'l-Ğarâ'ib Mevcûdât, Beyrut, 1977
Zekeriyya el-Kazvinî : Âsâr ul-Bilâd ve Ahbâr ul-İbâd, Beyrut, 1960