

KINALI-ZÂDE ALİ EFENDİ'NİN EVRİM DÜŞÜNÇESİ

Doç. Dr. İsmail YAKIT (*)

Yeryüzünde canlıların ilk ortaya çıkışlarından bu yana, kendinin ve diğer canlıların menşei ve nasıl meydana geldiği ve kendisinin diğer canlılar arasındaki yerinin ne olduğu hakkında bir takım sorular soran ve bunların cevabını arayan insan, tarihin karanlıklarından bu güne kadar iki esas teori üzerinde düşüncelerini teksif etmiştir: "fixisme" "évolutionnisme" (1).

Hilkatin sırrı bu iki doktrinden birinde olmalıydı. Canlı türler, aralarında hiç bir irtibat olmaksızın ayrı ayrı var kılınmışlar yahut da türler, tıpkı bir ağacın dalları gibi, müşterek bir gövdeye ve köklere bağlı olup tarihi bir gelişim göstererek ortaya çıkarılmışlardı. Düşünce tarihi bu iki ana doktrinin taraftar ve muhalifleriyle doludur. "Fixisme" adı verilen doktrini savunan bir biyolojistin ismine rastlamak günümüzde oldukça güçtür. Yapılan aktüel araştırmalar, gittikçe ikinciye yani "évolutionnisme"e kuvvet kazandırmış ve evrim olayının mekanizmasının tesbiti hususunda bir takım görüşlerin ortaya atılmasına sebep teşkil etmiştir. Zira evrim olayı, üzerinde tartışılması mümkün olmayacak kadar kesin bir olaydır, ama mekanizması hâlâ meçhûldür. Bu mekanizmayı formüle etmeyi ve böylece evrim olayına bir açıklık getirmeyi deneyen Lamarck, Darwin, mütasyonist ve sentetikçiler'in görüşleri ve fikirleri bazı noktalarda haklılık kazansa da büyük ölçüde "evrim fenomeni"ni tam olarak izâha yetmeyecektir (2). Dolayısıyla bu teorilerin hem savunucuları hem de karşı çıkanları, birbirlerine karşı bir polemik yarışıyla delillerini her dönemde serdedeceklerdir. Biz bütün bu tartışmaları bir yana bırakarak, evrim düşüncesinin Darwin öncesi teorisyenlerinden de kısaca bahsedelim.

Esas itibarıyla bu düşünce, her ne kadar Antik felsefenin tabiatçı filozoflarında bulunsa da, sistematik gelişimini İslam düşünürlerine bırakır. İslam'da yirmiyeye yakın filozof ve bilgin kendi düşünce sistemlerinde bu konuyu işlemişlerdir (3). Natüralist, mistik, metafizik ve etik düşünce çerçevesinde, insan evriminin ontolojik bir statüsü çizilmeye çalışılmıştır. Bu statüler çerçevesinde insanın, gerek canlı varlıklar içinde ve gerekse kâinat içinde, ne olduğu ve ne olmadığı yapılan klasmanlarla gösterilmeye çalışılmıştır. İşte bu statülerin mimarlarından biri de XVI. asırda Osmanlı İmparatorluğunda yetişen Türk-İslâm bilgini Kınalı-zâde Ali Efendi (1510-1572)'dir.

"Ahlâk-ı 'Alâî" adlı eserin sahibi Kınalı-zâde Ali Efendi, bu ontolojik statüyü ahlakî bir perspektif altında çizmeye çalışmıştır. Huyların ve karakterlerin analizini yaptığı, insanda kötü huyların kaynaklarını gösterdiği ve onların düzeltilmesiyle beraber insan nefsinin güzel sıfatlarla donanarak nasıl Allah'a yükselebileceğini gösterdiği bu önemli eserinde, insanın ilkin fizik ve biyolojik varlığını temellendirmek istediği görülmektedir. Bunun için de insan bedeni ve nefsinin mâhiyetini ele almakla işe koyulur.

* I. Ü. Edebiyat Fakültesi ve Felsefe Bölümü Türk - İslâm Düşüncesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Tabîi unsurlar ve üç doğuş hâdisesi (mevâlid-i selâse):

İslam'da peripatoscu düşünce geleneğinden yeterince esinlenen "Ahlâk-ı 'Alâî" yazarı, tabii cisimlerin cisim olma açısından birbirlerine eşit ve mertebelerinin ölçülü olduğunu söyler. Nitekim ona göre, Ancak "anâsır-ı erba'a" (4 unsur)'un çeşitli yoğunluk-taki terkipleriyle ortaya çıkan mürekkep (bileşik) unsurların aralarında mizac bakımından bazı değer farkları doğar. Unsurlar arası itidal (=ılımlılık) ne kadar çok ise o, o nisbette eşref ve ekmel ve kendisinin altında bulunan diğer bileşik varlıklardan daha efdal (=değerli, üst derecede) olur. İstidat kabiliyetlerine göre varlıklar daha mükemmel hale gelir. Elemanter cisimler ilkin "Basit" ve "Mürekkep" diye ikiye ayrılır. Basit olanlar, yukarıdan aşağıya bir dereceyle: Ateş, hava, su ve topraktır.. Mürekkep olanlar da iki kısımdır: "Mürekkebât-ı ğayr-i tâmme" adı verilen ve ter kibini uzun süre koruyamayan buz, kar ve bulut gibi cisimlerdir. Ter kibini uzun süre koruyanlar ise "Mürekkebât-ı tâmme" adını almaktadır. Bunlar da: Maden, Nebat ve Hayvandır. Bunlara üç meydana geliş veya üç doğuş yani (mevâlid-i selâse) denir (4). İnsan, hayvan cinsinin en yüce ve en şerefli yaratığıdır.

Böylece elemanter şekillerin ve üç doğuş hâdisesinin izâhını yapan Kınalı-zâde, "nefs" in tabiatı ve dereceleri üzerinde durmakta ve bu konuda da yine "felâsife"ye sık sık atıflar yapmaktadır:

"Ma'lûm ola ki "nefs" hukemâ katında üç nesneye itlak olunur. Birisi, "nefs-i nebatî"dir. Birisi "nefs-i hayvanî"dir. Birisi "nefs-i insanî"dir. Eğer çi bizim maksûdumuz bu kitapda "nefs-i insanî"dir fakat. Amma nefsi nebatî'ye ve hayvanî'yeyi dahi fi'l-i cümle işaret idelim ki, istilâh-ı hukemâya bir miktar vukûf hasıl olub nefsi insanîyeye mezîd-i izâh dahi ola..."(5).

Nefsin, bitki, hayvan ve insan nefsi diye ayrı ayrı adlandırılışı Aristo'dan beri gelen bir tasniftir. Özellikle İbn Sînâ Psikolojisinde daha orijinal ve detaylı bir tertip içinde işlenmiş (6) bilâhare diğer İslam düşünürlerinin eserlerinde yer almıştır.

Ampirik psikolojinin tabiat felsefesine irtibatlandığı nefsi, meşşâî felsefesinde elbette odak noktası teşkil eder. Organik âlemin varlıkları arasında müşterek olan vechenin var olduğu ve bunun da nefsi olduğu telakkisi, maddeye eklenmiş ve ona hareketini ve kemâlini veren bir kuvvetler mecmuası olarak değerlendirilir. Organik varlıkların canlılık prensibi olan nefsi, tıpkı Meşşâîler'de olduğu gibi, Kınalı-zâde'de de kademeli olarak "nebatî", "hayvanî" ve "insanî" nefsi adını almaktadır.

Nebatî nefsin üç temel kuvveti vardır. Bunlar: beslenme, büyüme ve üreme kuvvetleri (=kuvvetleri) dirler. Beslenme ve büyüme kuvveti, ferdin bekâsına ve kemâl bulmasına, üreme kuvveti ise, kendi türünün bekâsına hizmet eder. Günümüzde "fonctions végétales" tabiriyle adlandırılan bu hususlar onda daha detaylı ele alınmaktadır.

Hayvanî nefsi adı verilen nefsi ise, nebatî nefsin hareket ve irade kazanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Hattâ bu nefsi, hayvandaki iradeli hareketin prensibi ve sebebi olarak gösterilir. Her hayvanda ait olduğu türe uygun bir suret olarak tezâhür eder. Her hayvanî nefsin içinde nebatî nefsin bütün kuvvetleri mevcuttur. Hareket ve idrak ilave edildiğinde aynı nefsi hayvanî adını almaktadır.

İnsanî nefis ise, sadece insan türüne özgü olup, insanın özel bir hassasıdır. Kınalı-zâde bunu şu cümleleriyle ifâdeye çalışır:

"..Üçüncü ki, (nefs-i insanî), nev'i insana mahsûs ve mukârin ve nev'i insan havası ki, ğayr-i enva'-i hayvanât ve ecnâs-ı nebatâtta yokdur. Ta'akkul-i külliyyât ve nutk (konuşmak=düşünmek) ve dahk (=gülmek) gibi cümlesinin mebd'e' ve illiyeti bu nefsidir." (7).

Kınalı-zâde nefis mertebelerinin bu ana şemasından sonra her birine ait kuvvetlerin izâhına girişir. Nebatî nefsin kuvvetleri ekseri filozoflarda üç olarak gösterilirken, Kınalı-zâde'de dördür. O, bu konudaki düşüncesinin kaynağını da vermektedir. Şurası muhakkaktır ki, "Ahlâk-ı 'Alâî" kaleme alınırken, Nasîrüddin Tûsî'nin "Ahlâk-ı Nasîrî" adlı eseri ona kaynaklık ediyordu. Bir başka ifâdeyle, Kınalı-zâde adı geçen eserini yazarken, "Ahlâk-ı Nasîrî" önünde açık duruyordu. Bunu şu sözlerinden anlamak mümkündür:

"Hakîm-i muhakkik Nasîr Tûsî bu makamda bu kadar beyan ile iktifa eyledi. Amma biz çün gördük ki, ilm-i tabîî ve ilm-i tıbb ile iştiğal etmeyenler bu kuvvetlerin me'anasin (=anlamlarını) ve keyfiyet-i amellerin (=fonksiyonlarını) tamam-ı ma'lûm edinmezler pes." (8).

Görülüyor ki, Kınalı-zâde nefis ile ilgili telakkilerini ve özellikle meşşâî görüşleri Nasîrüddin Tûsî kanalıyla almaktadır. Böylece Nasîrüddin Tûsî ve Kınalı-zâde de nebatî nefsin dört ana kuvveti vardır. Bunlar sırasıyla: Beslenme (=ġâziye), büyüme (=nâmiye), üreme (=müvellide) ve şekillenme (=musavvire) dir. Bunlardan ilk üçü, Meşşâîler'in eserlerinde yer alırken, dördüncüsü olan "musavvire" ise Tûsî ve Kınalı-zâde'nin kullandığı terim olmaktadır. Kınalı-zâde nebatî nefsin bu dört kuvvetini ve fonksiyonlarını belirttiikten sonra, bunlara "kuva-yı mahdûme" (=hizmet olunan kuvvetler) adını vermektedir. Bu dört kuvvetin her birine dört ayrı kuvvet hizmet etmektedir. Bunlara da "kuva-yı hâdime" (=hizmet eden kuvvetler) demektedir. Bunlar sırasıyla: çekici (=câzibe), tutucu (=mâsike), hazmettirici (=hâzime), ve boşaltıcı (=dâfia) kuvvetleridir. Kınalı-zâde bunların her birini kendi devrinin up bilgileri doğrultusunda, bir takım fizyolojik açıklamalarla bize tanıtmaktadır (9). Nebatî nefsin kuvvetleri, hayvanî nefste de mündemiç olduğundan, hayvanlarda ve insanlarda bu kuvvetlerin fonksiyonlarını da göstermeye çalışır (10). Görüşlerine mesnet olarak filozofların ve hekimlerin kitaplarını göstererek şunları söyler:

"Hukemâ ilm-i tabîîde ve etıbbâ kütüb-i tıbbiyyede bu kuvvetlerin ferda ferda vücûduna ve birbirine muğayeretine edille irâd eylemişlerdir.." (11).

Beslenme ve büyüme kuvvetlerinin ferdin bekâsı ve kemâline, üreme kuvvetinin ise, türün bekâsına hizmet ettiğini vurgulayan Kınalı-zâde, "musavvire" adını verdiği suret alma kuvvetini de şu şekilde izah etmektedir:

"O kuvvettir ki, zikr olunan cüz'ün madde-i şahs-ı âhar (=bir diğer şahsın maddesi) olmaya müsteid olmuştur. Bir mevdû-i kâbile düşse tohum-ı nebât, arz-ı mahrûse gibi

ve nutfe-i hayvan rahm-i ünsâ gibi- bu kuvvet sebebiyle onlara suret feyz olub, şahs müstakil olur. Madde-i mezkûre, suret-i feyz olmaya sebep bu kuvvettir. Bu kuvvet olmasa suret bulmaz." (12).

Nebatî nefsin fonksiyonlarını böylece belirttikten sonra, hayvanî nefsin kuvvetlerini yine filozofların eserlerinin ışığı altında anlatan Kınalı-zâde, kendine has bazı açıklamalarda bulunur. Nitekim o şöyle demektedir:

"Kuvvet-i hayvanî ikidir; birisine "kuvvet-i müdrike" derler, ve birisine "kuvvet-i muharrike" derler. Kuvvet-i müdrike oldur ki, hayvanda olan idraka sebep ola ve ol dahi iki sınıftur. Zira kuvvet-i müdrikenin âleti olan ki ana hasse derler iki nevidir: Bir nevi "havâss-ı zâhire" ve bir nevi "havâss-ı bâtinedir..." (13).

Dış duyuolar diye adlandırdığımız "havvâss-ı zâhire" bildiğimiz beş dış duyumuzdur. Keza "havvâss-ı bâtine" de beş iç duyuya verilen addır. Bunlar Kınalı-zâde'nin "Ahlâk-ı Alâî"sinde şu şekilde tasnif edilmişlerdir: Ortak duyum (=hiss-i müşterek), hayal, vehim, hafıza ve mutasarrıfa'dır (14). Duyu organları vasıtasıyla elde edilen intibaların değerlendirilmesi, korunması ve işlenmesi, kısaca bilgi mekanizmasındaki her birinin fonksiyonunu göstermeye çalışır. İç duyuoların bir tasnifi gerek İbn Sînâ'nın ve gerekse Sühreverdî'nin tasniflerinden biraz farklıdır. Hayvanî nefsin "kuvvet-i muharrike"sini "şehviyye" ve "gazabiyye" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu kuvvetlerle hayvan kendisi için faydalı olanı ve arzuladığını ya cezbetmeye veya defetmeye çalışır. Şehviyyenin sevgiyi, gazabiyyenin nefreti doğurduğunu da ilâve eder.

Bu açıklamalardan sonra problemin esas noktasına gelinir: İnsan nefsi ve kuvvetleri. Çünkü meşhur "mevâlid-i selâse"nin son halkasıdır. Kınalı-zâde yine hukemânın fikirlerine derin bir saygıyla nakle devam eder:

"Ma'lûm olsun ki, nefs-i insanînin mahsus iki kuvveti vardır ki, ol kuvvetler sâir hayvanatdan mümtazdır. Ve ol iki kuvvetin birisi "âlîme" ve birisi "kuvvet-i âmîle"dir. "Kuvvet-i âlîme" dahi iki kısımdır. Biri hikmet-i nazarî cihetinden âlim olan kuvvettir. Ve biri hikmet-i ameli cihetinden âlim olan kuvvettir. Amma, hikmet-i nazarî cihetinden âlim olan kuvvetin eseri ve ameli "hakkâ'ik-i mevcûdât" ve "esnâf-ı ma'kûlât"ı idrak etmektir. Ve hikmet-i ameli cihetinden âlim olan kuvvetin eseri ve ameli, "ahlak-ı hasene" ve "a'mâl-i sâlihâyı", "ahlak-ı zemûme" ve "a'mâl-i kabîha"dan fâlik ve temyiz idüb nice amellerdir ki, işleme sebebi kemâl ve sa'adetdir ve nice amellerdir ki, işleme muris-i noksan ve şekâvettir. Anları idrak eylemektedir. Ve evvelkisine "Akl-ı nazarî" ve ikincisine "akl-ı ameli" derler." (15).

Görülüyor ki, Kınalı-zâde selefleri gibi, hayvanî nefsin akılla donatılmış haline "insanî nefis" adını vermektedir. Bunlar bugün teorik ve pratik akıl diye söylenmektedir. Aklın "nazarî" ve "ameli" yani teorik ve pratik diye İslâm düşüncesinde ikiye ayrılışı, Yeniçağın ünlü filozofu İ.Kant'da "saf" ve "pratik" akıl adını alacaktır. Kant, metafiziğinin en önemli konuları olan "madde", "ruh" ve "Tanrı" kavramlarının hakikati ve yüksek felsefî bilgilerin kaynağı bir nevi sezgi gücü saydığı saf akılda ararken, Kınalı-zâde de İbn Sînâ geleneğine uyarak değerleri nazarî akılda aramıştır. Onun "hakâ'ik-i mevcûdât"

ve "esnâf-ı ma'kûlât"ı idrak etmek.." diyerek nazari aklın fonksiyonunu açıklayışı, Kant'ın "nomuène" sözüyle ifade etmek istediği "eşyanın mâhiyeti"ni idrak etmek konusundan başka bir şey değildir.

Amelî aklın nazari akla muhtaç olduğunu söyleyen "Ahlak-ı Alâî" yazarı bunu, hayvanî nefsteki "hareket ettirici" (muharrike) gücüne benzetir ve ondan daha mümtaz olarak görür. Hayvan bu hareket ettirici gücünü kendindeki "tahayyül" gücüyle harekete geçirmekte, insan ise, bu gücü "taakkul" sayesinde yapmaktadır (16). Kınalı-zâde burada, insanın "taakkul" melekesinin dışında hareketleri olduğunu da farkındadır.

Kınalı-zâde, bütün bu hususlardan bahsetmesinin asıl nedenini "kesb-i kemâl ve meyl-i sa'âdet-i hakikiyye'ye sebep olan nesnelere bahsetmek.." olduğunu söyler. Dolayısıyla kurmak istediği ahlakî doktrinin özünü bizzat insan nefsi ve insanın etkisi altında kaldığı bir takım nefsi kuvvetlerin incelenmesi olduğu açıktır. İnsan, ikisi behimî ve ikisi beşerî olmak üzere dört asıl kuvvetin etkisi altındadır. "Behimî" adını verdiği kuvvetler hayvanî nefsin idrak ve hareket gücüdür. Beşerî olanlar "âlim" ve "âmil" olan akıl güçleridir.

Aklın bilici (=âlim) olan fonksiyonuna "nutk" dahi dendiğini söyler (17). Yaptırıcı olan (=âlime) güc ise yukarıda beyan olduğu gibi, şehevîye ve gazabîye güçlerine ayrılmaktadır (18). Kendi devrinin klasik fizyolojisine dayanarak; şehevîyenin merkezi ciğer, gazabîyenin merkezi yürekdir, diye bir takım açıklamalar yapar. Gazabîyenin menşei hayvanî nefis (=ruh)'de görür. Farklı olarak, yaptırıcı gücün (=âmile) bu kuvvetleriyle beraber, "nefs-i melekî", "nefs-i behimî" ve "nefs-i sebî" olarak da tabir edildiğini belirtir (19). Şu halde insanî nefis hayvanî nefsin, bilici ve yaptırıcı fonksiyonlarıyla beraber "aklı meleke"yi kazanmış halidir. İnsan, aklıyla diğer varlıklara karşı imtiyaz kazanmıştır. İnsanın bilici yönüyle diğer varlıklara üstün oluşunu bir başka noktadan ispata girişir ve derki: "..insan, mürekkebât-ı âlem unsurunun ekmel ve eşrefidir." (20). İşte insanın üstünlüğüdür ki, Kınalı-zâde'yi "mevâlid-i selâse" prensibinden sonra varlıkların bir tasnifine götürmüştür. Bu husus, kemâl derecelerine göre varlıkların bir nevi sınıflandırılmalarından ibarettir.

Varlıkların Hiyerarşik Tasnifi: Merâtib-i Tefâdül

Kınalı-zâde, insanın hayvanlar âlemine mensup bir tür olduğunu ve bu türün diğer hayvan türlerinin en yücesi ve şerefli olduğunu söylüyor. Bilâhere, mevâlid-i selâse'nin her birinde yer alan varlıkların ontolojik statülerini veren bir tasnife başlıyor. İnsana hepsinin üstünde ayrı bir mertebeye tahsis ediyor. Konuya ilişkin metin aynen şöyledir:

"...cins-i hayvanın nev'i insanî efdalı ve eşrefidir pes. Merâtib-i tefâdül dört olur: Maden ve Nebat ve Hayvan ve İnsan. Ve her cinsin envânda dahi tefâdül vardır. Yani bazı envâ-ı cins. Bazısı ahirde efdaldır ve her cinsin efdal-ı envâi fevkinde olan cinsin ednâ-yı envâna karib olub ekser havass ve levâzımında müşârik olur. Evvel madeniyat içinde "mercan" dedikleri cevherdir. Eğerçi madeniyatdandır. Amma fi'l-cümle neşv ü nümâ âsârı anda müşâheddir, hattâ karib olmuştur ki, makâm-ı madeniyatdan terakkî idüb ufk-ı âlem-i nebât-ı nâmiye dahil ola ve nebatât içinde bu hal ile muttasif olan "dı-

raht-ı hurma" (=hurma ağacı) dır ki, âsâr-ı hiss ve hareket-i iradî anda zâhir ve peydâdır..." (21).

Kınalı-zâde bu sözleriyle, insanın hayvan cinsinin en şerefli bir türü olduğunu, her cinsin kendi içinde çeşitli kemâl dereceleri bulunduğunu, her cinsin en üst ufkunda yer alan varlığın bir üstteki cinsin en alt ufkundaki varlıkla duyu ve lâzîmeler bakımından müşterek olduklarını, madenle bitki arasındaki ara varlığın mercan, bitki ile hayvan arasındaki ara varlığın ise hurma ağacı olduğunu hattâ bunların bir üst ufka terakkilerinin söz konusu olduğunu ifade eder. Bu açıklamalarına müteakip Kınalı-zâde tıpkı İbn Miskeveyh gibi, hurma ağacının özelliklerini saymaya girişir. Hattâ dişi hurma ağacının, erkek hurma ağaçlarından hangisine âşık ise, ancak onun tohumlarını kabul ettiğini ve hurma ağacının başında "cumân" adında bir ak nesne bulunduğunu ve bu nesnenin hayvanların yürekleri mesâbesinde olduğunu söyleyerek bir hadis-i şerif de nakleder; "Ukrumû 'ammîatekumu'n-nâhlete. Fe-innehâ hulikat min bakiyyeti îni Adem" (Hurma ağacı sizin halanızdır, saygı gösteriniz. Zira o, Adem'den arta kalan çamurdan yaratılmıştır). (22).

Böylece hurma ağacını bitkiler âlemi ile hayvanlar âleminin arasına koyan ve her iki âlemin özelliğini taşıdığını vurgulayan düşünürümüz, onu mertebe olarak bitkiler âleminin son ufkuya hayvanlar âleminin ilk ufku arasında bir mertebeye koyar. Hayvanlar âlemi bitkiler âleminin üstünde yer almaktadır. Hayvanlar âleminin en aşağısında "süngerler" (: esfencât) bulunmaktadır. Yine bu kısımda bazı hayvanların özelliklerine de değinen Kınalı-zâde, hayvanlar âleminin en üst ufkunda yani insan ufkuna en yakın yerdeki hayvanlardan da bahseder. Özellikle bunlar: At, maymun, fil ve papağandır. Ayrıca mizac itibariyle ham kalmış ve itidalde kemâl bulmamış insan topluluklarını, insanlar âleminin en alt kısmına yerleştirmeyi ihmâl etmez. Bunlar özellikle: Türkler, Hintler, Zenciler ve Kuzey Afrikalılar vs.dir. "Nesnâs" (23) adını verdiği vahşi insan ile hayvanlardan "vaşak" onun literatüründe yarım insandırlar. Kınalı-zâde'yi dinliyoruz:

"...envâi hayvanâtın ekmel ve a'lâsı ve ufk-ı âlem-i insaniyyeye akrab ve ednâsı: At ve maymun ve fil ve tuyurdan tûtî =kuşlardan papağan) dir ki, bu envâm zekâ ve kiyâseti hususan maymun ve filin zâhirdir. Ve bunlardan yukarı mertebe, ufk-ı âlem-i insanın ednâsıdır. Şol tavâ'if gibi ki, etrafı rub'-i meskunda Saharî ve Kûh ve Hamûn'da sâkinlerdir. Ya taraf-ı şimaldeki gayet buûdet (=soğuk) istilasıyla ki mucib ve muktazâyı bilâd-ı şimâliyyedir. Mizacîleri ham ve nâ-puhte (=olmamış) kalub layık-ı nev'-i insani olan itidalin nihayetine vasil olamaz (=insanlaşmamışlardır). Nitekim hikâyet olunur: Cezîre-i Tûlid'den öte Kûhistan'da sâkin ETRAK (=Türkler) vardır ki, itidâl-i aceme kariblerdir ve lügatları ve nutukları, hayvanât-ı acem sağirine müşâbihtir ve onlardan öte efrâd-ı Ademî'den hiç efride yokdur. Kezâlik nahiye-i kutb ve cenûb olan efrâd-ı insanî dahi kasret-i hararetden mizâcları muhterik olmağla mahall-i itidalden devr olmuşlardır. Sâbit olub nev'-i beşerden olursa anlar dahi ednâ olur..." (24).

İnsanlar ufkunun en üst kısmını oluşturanlar ise, yeryüzünün imar bölgelerinin bulunduğu dördüncü iklim kuşağının sâkinleridirler. Kınalı-zâde, insan ufkunun fertlerini birbirlerinden ayıran hususun, insanların elinde olmayan sebepler ve yapmak zorunda olduğu işler dolayısıyla meydana gelen farklılık olduğunu söyler (25). Yine insan ufk-

nun zirvesinde olanlar ise, fazilet ve kemâlin elde edilişinden ve ahlak-ı tekmil eyleyip güzelleştirmekte ve çalışmakla diğerlerinden farklılık gösterirler. Yine bunlar arasında anlayış ve fazilette ileri gelen akl-ı selim sahipleri, salih ameller işleyerek ilim ve fenlerde paye sahibi ve hakikate ulaşmış kişilerdir. Onların efdali (=en üstünü), "ilhâm-ı ilâhiyye" ve "tekmil-i Rabbâniyye" ile "velayet" mertebesine "Kurb u Hakk"la vâsıl olanlardır. Böylece evliyâ ve enbiyâ insan ufkunun doruğunda yer alırlar. Onlar da kendi aralarında derecelenirler (26). En yüksek rütbe olarak da Melekler âlemi gelir (27).

Varlıkların ontolojik statülerinin ele alınışında, bir diğer tabirle "merâtib-i tefâdü'l"ün belirlenişinde Kınalı-zâde, kendisinden önce yaşamış diğer Türk-İslâm düşünürlerinden oldukça fazla etkilenmiş gözükmektedir. Özellikle nefis ve kuvvetleri konusunda, Meşşâiler'den İbn Sînâ, ayrıca varlıkların hiyerarşisi ve ara varlıkların tesbitinde İbn Miskeveyh (28), İhvân-ı Safa (29) onun başlıca kaynakları arasındadır.

Maden ile bitki arasına ara varlık olarak mantarı koyan İhvan-ı Safâ'ya mukâbil Kınalı-zâde, İbn Miskeveyh'e uyararak "mercan"ı koymaktadır. Bitki ile hayvan ufuklarını birleştiren ara varlık hemen hepsinde "hurma ağacıdır". Kınalı-zâde ayrıca "süngerleri"de ilâve etmektedir. Hayvanla insan arası yaratık İbn Miskeveyh'de açıkca "Maymun" iken, Kınalı-zâde, İhvan-ı Safâ'yı izleyerek At, Maymun, Fil ve Papağan gibi hayvanları yerleştirmektedir. Çünkü bu hayvanlar, ona göre, bazı yönlerden insana çok yakındırlar (30).

Yeryüzündeki insan topluluklarının birbirlerine üstünlüğü konusunda İbn Miskeveyh, insan ufkunun en alt noktasına yakın yere Türkler ve Zenciler gibi kavimleri koyarken, Kınalı-zâde bu tasnifinde çemberi daha geniş tutarak Hintli, Cezâyirli ve Berberî kavimleri de bu kategoride göstermeyi ihmâl etmez. Görüldüğü gibi, Kınalı-zâde bu düşüncelerinde büyük bir ekseriyetle, Türk-İslâm düşünce geleneğinin varlık tasnifine riâyet etmiştir. Hattâ İbn Miskeveyh'in kavim düşmanlığı ve şovenist fikirlerini de almıştır (31).

Aktüel Bir Değerlendirme ve Sonuç

Günümüz evrim düşüncesi açısından Kınalı-zâde'nin metinlerini incelersek onun İbn Haldûn gibi coğrafi ve iklim faktörlerinin bünyelere etkisiyle bir takım transformasyonların meydana geldiğini savunmakta olduğunu görürüz (32). Eski coğrafya verilerine dayanarak kutup bölgelerindeki insanların soğuşun, Ekvator çevresinde yaşayan kavimlerin sıcaklığın etkisiyle, anlayış, zekâ ve bünyelerinde değişiklikler meydana geldiğini söylemesiyle bir yandan İbn Haldûn'dan esinlendiğini ortaya koymuş, öte yandan kendisinden üç asır sonra aynı fikirleri savunan Lamarck'a selef olmuştur (33).

Kınalı-zâde'nin bazı kavimler hakkındaki fikirlerini bir yana bırakırsak, onun "itidal" prensibiyle transmütasyonist olduğunu söylemek tâbildir. Çünkü, "itidal mahal-lin(den) uzaklaşmalarına" âmil, mizaclarının iklim ve coğrafi etkiyle değişmeye hazır olmalarıdır. Hint ve Kuzey Afrika kabilelerini buna misâl olarak vermekte, hattâ "nesnâs" ve "vaşak"ı da tam insanlaşmamış varlıklar olarak görür. "nîm Ademî" (=yarım insan). Kınalı-zâde'nin bunları söylemesindeki maksat, yeryüzünü dolduran insanların bile bir-

birlerinden farklı mertebeleri bulunduğunu gösterebilmektir. Merâtip silsilesinde adı geçen kavimleri insanlar ufkunun en alt yerine koyduğunu görmüştük. Bu sınır, hayvanlar ufkunun en üst mertebesine bitişiktir. Şu halde adı geçen kavimler henüz insanlaşmış değildirler ve maymundan bir gömlek üstte yer alırlar.

Evrım mekanizması Kınalı-zâde'ye göre; itidale bağlı olarak bir takım fizyolojik ve mental fonksiyonlardaki değişiklikler ve gelişmelerdir. Ayrıca varlık mertebeleri ve ara varlık düşüncesi de insanın canlı varlıkların onlara bağlı ve üstünde bir tür olduğu neticesine götürmektedir.

Kınalı-zâde, bir çok Türk-İslâm düşünürü gibi insanı, fizik ve metafizik bir bütünlük içinde ele almaktadır. Onun yüceliği daha ziyade, zihni değerleri, ahlâkî ve metafizik cephesiyle olacaktır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve ona üstünlük kazandıran akıldır. Ona göre akıl, "mezîd-i hususiyet ve fazilet ki, insan onunla müşerref olmuştur." (34).

İnsanlar ufkunun en üstünde "rütbe-i melekîyyet" bulunur. İnsan bir yandan melekler âlemine diğer yandan, hayvanlar âlemine bağlıdır. Her iki âleme mütemayil bir mizaca sahiptir. Behimi vasıfların ıslahı ile ulvî âleme yükselebilecektir (35). Kınalı-zâde bu düşüncesi için İbn Yemîn'den farsça şiirler de kaydeder (36).

İşte "éthique" bir gayede evrım sisteminin ele alınışı en bariz şekliyle Kınalı-zâde'nin "ahlak-ı Alâî" adlı eserinde bu şekilde işlenmiştir. Şurası muhakkaktır ki, bu eser evrım sistemini ilk defa Türkçe açıklayan bir eser olması hasebiyle de Türk düşünce sisteminde önemli bir yer işgal etmektedir.

DİPNOTLAR

(*) Aynı konu VIII. Milli Türkoloji Kongresi'nde (14-18 Eylül 1987) tebliğ olarak tarafımdan sunulmuştur.

1) Bkz. YAKIT (İ.), *l'Attitude du Christianisme et de l'Islam en Face du Darwinisme (Positions exégétiques)* - Etudes Comprées- Doktora tezi, s. 14-52, Université de Paris-IV Sorbonne, Paris, 1979; Aynı yazar, *Biyolojik Evrim Düşüncesi ve İnsan*, Milli Eğitim ve Kültür, Yıl: 6, Ocak, 1984. Sayı: 25, s. 75 vd., Ankara, 1984.

2) Bkz. YAKIT (İ.), *Bl. Evr. Dü. ve İns.*, s. 79-80; Ayrıca Krş. *l'Origine de l'homme moderne*, Colloque Unesco, 1969.

3) Bkz. YAKIT (İ.), *Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler*, Felsefe Arki-vi, Sayı: 24, s. 101-122; Aynı yazar, *l'Attitude...*, s. 284-302.

4) KINALI-ZÂDE (Alaaddin Ali b. Emrullah), *Ahlâk-ı Alâ'i*, s. 37-8, Bulak 1248 (1833).

5) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 29.

6/) Bkz. İBN SÎNÂ (Hüseyin b. Abdullah), *El-İşârât ve't-Tenbihât*, II/409, N. el-Tûsî şerhi, S. Dünyâ neşri, Kahire, 1957. Ayrıca Bkz. YAKIT (İ.), *İbn Sînâ'da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı*, s. 287-305, Uluslararası İbni Sinâ Sempozyumu Bildirileri, 17-20 Ağustos 1983, Milli Kütüphane, Ankara, 1984.

7) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 30.

8) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 30.

9) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 30-31.

10) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 31.

11) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 31.

12) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 32-33.

13) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 33.

14) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 33.

15) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 35.

16) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 35.

17) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 36.

18) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 37.

19) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 37.

20) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 35, 38

21) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 38.

22) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 38.

23) "Nesnâs" kelimesi hakkında Şemseddin Sâmî şunları söyler: "Büyük bir cins maymun ki, Goril, Şempanze, Orang Outang ve Sapajou isimleriyle dört nev'e munkasımdır" (*Kâmûs-ı Türkî*, s. 1458). Muallim Nâcî aynı kelimeyi daha detaylı açıklar: "Bir ayak üzerinde sıçrayan bir nevi hayvan; nısf (=yarım) insan şeklinde bir kulaklı bir nevi hayvan; Bir nevi canavarmış ki, insanın nısfı gibi bir el, bir ayak ve bir gözü varmış. Eli göğsünün üzerinde olup arpaça tekellüm eder ve insanı sayd idüp (:avhıyarak) yermiş. Esâtîrî bir mahlûk.

Maymun.." (Lügat-ı Nâcî, s. 897-898).

24) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 40; Metinde geçen "cezîre-i tûlîd" hakkında henüz bir bilgi elde edemedik. "Kûhistan için Yâkût, "Mu'cemu'l-Buldân" isimli eserinde şu bilgileri vermektedir: "Kûh, farsça bir dağın adıdır. Bir yandan Herat'dan başlar, Nihavend, Hemedan ve Burücerd'e kadar uzanır. Bu dağ Herat'la Nisabur arasındadır. Hz. Osman (R.A.) zamanında Abdullah ibn Amir b. Kureyş tarafından fethedildi... Kûhistan'ın imar edilmemiş yerlerinde hayvancılık yapan Kürtler iskân etmektedir" (Bkz. IV/416). Günümüzdeki Atlaslara göre, Afganistanla İran arasındaki dağlık bölgenin adıdır. "Sahar" ise, Kuzey Hindistan'da Nepal'e yakın pama bölgesindedir. (Krş. Pergamon, 255, G-9, 262 D-11).

25) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 40.

26) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 42.

27) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 41.

28) İBN MİSKEVEYH (Ebu Ali Ahmed), *El-Fevzu'l-Asğar*, s. 87-91, Beyrut, 1319; Aynı yazar, *Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'rak*, s. 67-70, Kahire, 1378; Krş. YAKIT (İ.), *Dar. Önc. İsl. Düş. Evr. İlg. Fik.*, s. 105-110.

29) İhvan-ı Safâ'nın Evrim görüşleri için Bkz. *Resâ'il*, II/154-5, 157, I/448.; Yine Bkz. İZMİRLİ (İ.H.), *İhvan-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, s. 11-15, İstanbul, 1935; Krş. YAKIT (İ.), *Dar. Önc. İsl. Düş. Evr. İlg. Fik.*, s. 103-105.

30) At uysallığıyla; maymun anatomik yapısıyla; fil zekâsıyla ve papağan konuşmasıyla insana yakın yaratıklar olarak kabul ediliyor.

31) Bu fikirler ve tenkitleri için Bkz. YAKIT (İ.), *Dar. Önc. İsl. Düş. Evr. İlg. Fik.*, s. 109.

32) İbn Haldûn'un bu konudaki görüşleri için Bkz. *Mukaddime*, I/193-216, çev. Zakir Kadîrî Ugan, MEGSB yay., 2. baskı İstanbul, 1986; Ayrıca Bkz. YAKIT (İ.), *La Place d'Ibn Khaldûn Dans la Pensée de l'Evolution Humaine*, II. Uluslararası İbn Haldun Kongresi, 1-4 Temmuz, 1986, (Cezayir).

33) Çevrenin ve iklimin evrime katkıda bulunduğuna dair günümüzde yapılan bir çok çalışmalarla ortaya çıkmıştır. Bkz. FEREMBACH (D.) *Mécanismes de l'Evolution Humaine*, "Les Hominidés Fossiles" içinde s. 307, Paris, 1986; Ayrıca Bkz. JACOB (F.), *Le Racisme a-t-il des Bases Scientifiques*, *Nouvel Observateur*, No: 461, s. 10-16, Septembre, Paris, 1973.

34) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 41.

35) KINALI-ZÂDE (A.), A.e., s. 41.

36) İbn Yemîn hakkında Mevlâna ile ilgili bir tebliğimizde bahsetmiştik. Bkz. YAKIT (İ.), *Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi*, II. Millî Mevlâna Kongresi, 3-5 Mayıs, 1986, (Konya), s. 55 dn.; Kınalı-zâde İbn Yemîn'in evrim etaplarını içeren beş beytini A.e. in 41. sayfasında vermektedir.