



## DİN-BİLİM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HÜSEYİN el-CİSR'E GÖRE YARATILIŞ

*Ramazân BİÇER\* / Fatma SİLKİN\*\**

### **Creation According to Husain al-Jisr in the Context of the Relationship Between Religion and Science**

This article aims to explore the views of Husain al-Jisr who was an important figure of his time on universe, creation, evolution and first matter (heyula). Since this scholar is not very well known in Turkey, firstly a brief account of his life and his works will be given. In the second part, his views on creation, especially the impact of modern science on his thought will be examined. In addition, views of Müslim theologians and philosophers regarding this issue will be presented in order to make the subject accessible.

**Anahtar kelimeler:** Hüseyin el-Cisr, yaratılış, kâinat, insan, evrim.

**Key Words:** Husain al-Jisr, creation, universe, human, evolution.

### **GİRİŞ**

#### **Hayatı, Eserleri ve Yaşadığı Dönem**

Hüseyin el-Cisr 23 Nisan 1261/25 Eylül 1845 tarihinde Lübnan-Trablus'ta doğdu. Babası Muhammed el-Cisr (ö.1846) bir halveti şeyhi idi ve Trablus'taki zikir halkasını evinde topluyordu. Hüseyin el-Cisr bu sebeple tasavvufî bir terbiyeyle büyüdü. Dönemindeki birçok genç gibi klasik bir dini eğitim aldı. Yüksek tahsilini 1862-1867 yılları arasında Ezher Üniversitesinde yaptı. Orada çağdaş ilimlere meraklı bir Ezher hocası olan Hüseyin b. Mersâfi'den etkilendi. Amcası Mustafa el-Cisr'in vefatı (1867) üzerine Mısır'daki eğitimini yarım bırakarak Trablus'a döndü ve 23 yaşında dergahın şeyhi oldu. Burada Medresetü'l-Vataniye ismini verdiği dinî ve asrî ilimlerin bir arada okutulduğu bir okul açtı (1879). Reşid Rıza, Abdülkâdir Mağribî, Kâmil el-Mikâti, Abdülkerim Uveyda gibi çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Medrese 1882 tarihinde kapatılınca, aynı yıl Beyrut'taki Sultaniye Medresesinde bir sene süreyle müdürlük ve müderrislik görevlerinde bulundu. Bu dönem-

\* Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. Kalam Anabilim Dalı.

\*\* Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Ens. Yüksek Lisans Öğrencisi

de çağdaş Batı felsefesi ile ilgilendi ve çok sayıda felsefe eserini Arapça tercümesinden okudu. Böylece daha sonraki çalışmaları için iyi bir alt yapı oluşturdu. Trablus'da ilk modern gazete olan *Ceridetü'l-Trablus*'u Muhammed Kamil Buhayrı ile birlikte çıkardı. Haftalık olan bu gazetede 1893-1903 yılları arasında makalelerini yayımladı. Makale konuları genellikle din, ahlak ve terbiye üzerineydi. Bunun dışında çeşitli ilmî meseleler, İslam dünyasının karşılaştığı siyasî, içtimâî sorunlar ve çözüm yolları, İslam dinine yöneltilen tenkitler ve cevaplar, el-Cisr'in ele aldığı konuları oluşturuyordu. Hüseyin el-Cisr özellikle din-bilim meselesi ve materyalistlerin iddiaları ile ilgilendi. Bu mesele hakkında *Risaletü'l-Hamidiye* isimli bir eser telif etti. Bu eser onu, dönemin padişahı Sultan II. Abdülhamid ve İslam uleması nezdinde önemli bir mevkiye çıkardı.

Siyasî olarak Osmanlı hilafetine ve sultana bağlı olan el-Cisr İslam ümmetinin Osmanlı hilafeti çatısı altında toplanması gerektiğine inanmaktaydı. Bu birliği sağlamak için gazetesinde yazılar yazdı. Sultan II. Abdülhamid ile yakın bir ilişki kurdu, onun takdirini kazandı. Dönemin önemli bilginlerinden olan Cemaleddin Afgâni ile İstanbul ziyaretinde (1894), Muhammed Abduh'la da Beyrut ikameti (1882) esnasında tanıştı. Ömrünün son günlerini kitap telifi ve özel dersler ile geçiren el-Cisr 17 Recep 1327/4 Ağustos 1909 tarihinde Trablus'da vefat etti.

Eserleri: Hüseyin el-Cisr'in matbu ve mahdud olmak üzere toplam yirmi sekiz eseri vardır. Bazı kaynaklarda bu sayı kırk yediye çıkmaktadır. Müellifin en meşhur eserleri şunlardır: *Risâletü'l-hamidiye fî diyâneti'l-İslâmiye*, 1306-Beyrut; *Husûnü'l-hamidiye li-muhâfazati'l-akâidi'l-İslâmiye*, 1323-Mısır; *Nüzhetü'l-fiker fî menâkıbü Şeyh Muhammed el-Cisr*, 1306-Beyrut; *Hediyetü'l-elbâb fî cevâhiri'l-âdab*, 1379-Beyrut; *el-Bedrü't-temâm fî mevlidi seyyidi'l-enâm*, 1331-Beyrut; *Riyâdu Trablus Şam*, 1310-Trablus; *Tevâtür-i Şehadet Risalesi*, Yazma, T/9386; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi; *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî ulûmi'l-edebiyeh*, Yazma; *el-İşâretü'l-latîfe*, Yazma, A/4854, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi; *Zahîretü'l-meâd fî fedâili'l-cihad*, Yazma, A/4788, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hüseyin el-Cisr'in hayatı ve eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Âmirî, Muhammed Hüsnî Efendi, *Nüzhetü'l-Elbâb fî Târihi Mısır ve Şu'arâi Asrı Mürâselâti'l-Ebbâb*, Mısır-1314, s. 220; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâbü'l-Meknun fî Zeyl 'ala Keşfî'Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb*, Tashih: M. Şerafettin Yalçınkaya, Kilisli Rifat Bilge, c. II, Ankara-1947, s. 563; Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur Dritter Supplementband*, Leiden-

## XIX. Y.Y.'DA DİN-BİLİM İLİŞKİLERİNİN SEYRİ

XVIII. ve XIX. yüzyıllar İslam dünyasının Batı karşısında peş peşe askeri ve siyasi başarısızlıklar yaşadığı bir dönemdir. Bu süreç 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile başlamış ve 1800'lü yılların ortalarında sırayla Hindistan, Pakistan, Tunus, Cezayir, Mısır, Suriye gibi çoğu Osmanlı coğrafyasına dahil olan Müslüman memleketlerin Batılı ülkeler tarafından alınıp, sömürge haline getirilmeleriyle büyük bir hız kazanmıştır. Askeri ve siyasi alanda yaşanan bu yenilgiler, eş zamanlı olarak Batı tarafından ilmî ve kültürel platforma da taşınmış, böylece İslam dünyası toptan baskı ve tahakküm altına alınmaya çalışılmıştır.

Batıda XVIII. yüzyılda Aydınlanma ile başlayan XIX. yüzyılda Pozitivist felsefeyle zirveye ulaşan metafiziğin felsefeden elenmesi ve dinin saf dışı bırakılmasıyla yeni bir bilim anlayışı oluşmuştur. Bilimin dışında siyasî, ikti-

1938-1942, c. II, s.776, c. III, s. 321-322; ss. 217; Dağır, Yusuf Es'ad, *Mesâdirü Diraseti'l-'Arabîyye el-fikri 'Arabi'l-Hadis fî Sîre 'Alâmîbi Errâbilin 1800-1955*, Beyrut-1983, c. II, ss. 266-268; Ebert, Johannes, *Religion und Reform in Der arabischen Provinz Husayn el-Cîsr at-Tarâbulusî (1845-1909) Ein İslamischer Gelehrter Zwischen Tradition und Reform*, Erlangung der Würde des Magister Artium der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., 1988; el-Cündî, Edhem, *'Alâmü'l-Edeb ve'l-Fen*, c.II; el-Kayâti, Muhammed Abdullah Cevad, *Nefhatü'l-Beşam fî Rihleti's-Şam*, c. II, Beyrut-1981, ss. 73-76; Fendik, Edvert, *İktifâ'ü'l-Funûn Bima Hüve Matbu'*, Kum-1988, ss. 514; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, c. IV, ss. 58-59; *Mu'cemu Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye*, Beyrut-1986, ss. 168; Kehhâle, Müstedrek *'alâ Mu'cemi'l-Müellifîn*, Beyrut-1985; Muhammed el-Cîsr, *Hayat'u Sabibi'l-Terceme*, Basılmamış Biyografî Çalışması; Mücahid, Zeki Muhammed, *el-'Alâmü's-Şarkîyye*, Beyrut-1994, c. I, s. 302-304; Nevfel, Abdullah Habib, *Terâcîmi 'Ulemâ-i Trablus ve Üdebâihâ*, Trablus-1984, ss. 167-172; Serkîs, Yusuf İlyas, *Mu'cemü'l-Matbu'âtü'l-'Arabîyye ve Mu'arribe*, Mısır-1928, ss. 698; Silkin, Fatma, *Bir Kelam Problemi Olarak Hüseyin el-Cîsr'e Göre Din ve Bilim İlişkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul-2004, ss. 4-38; Talas, Muhammed Es'ad, *Muhâdarâtü 'an eş-Şeyb Abdülkâdir Mağribî*, el-Cami'atü Düvelî'l-'Arabiye, y.y.-1958, s. 13-15; Tedmuri, Ömer Abdüsselâm, *Mevsûatü'l-'Ulemâ'l-Müslimin fî Tarihi Lübnan'ül-İslami*, C. II, Trablus-ts., ss. 116-131; "İktifâfû Mahdûdâtü lî'l-Şeyh Hüseyin el-Cîsr", *Ceridetü'l-Temeddün*, Trablus, 8 Eylül 1973; "Hayâtü'l-İlmiyyetü fî Trablusî'l-Osmâniyyeti", *el-İlmü ve'l-Ma'rife fî'l-'Aleml-'Osmânî* içinde, IRCICA, İstanbul-2000, ss. 11-12; Yeken, Fethi, *el-Mevsû'atü'l-Harekîyye*, Amman-1980, s. 81-82; Zeydan, Corci, *Tarihu 'Adâbi'l-Lügati'l-'Arabîyye*, c. VI, Beyrut-1983, s. 589-590; Zirikli, Hayreddin, *el-'Alâmü Kamusi Terâcîm*, c. II., Kahire-1954, ss. 283; Ziyade, Halid, *Şeyh Hüseyin el-Cîsr Hayatubu ve Fikeruhu*, Trablus-1986; "Mefhum et-Terbiye inde Hüseyin el-Mersâfi ve Hüseyin el-Cîsr", *Dirâsetü'l-'Arabîyye*, Adet: 12, Tışrin-i Evvel 1982.

sadı ve sosyal hayat da buna göre şekillenmiştir. Bu yeni bilim anlayışı, bilgi edinmede duyu ve gözleme dayanan bilimsel yöntem dışında başka bir yolu kabul etmemektedir. Dinin bildirdikleri, yeni metotla bir bilgi olarak görülmemekte ve böylece bilim dinin üstünde bir güç olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup>

Rönesans ile Batıda hakimiyetini artıran bu yeni ilim anlayışı, İslam'ın insanı merkeze almayan, akli ve bilgiyi üstün bir hikmetle sınırlandıran ilim telakkisine<sup>3</sup> uygunluk arz etmese de İslam dünyasını etkisi altına almıştır. Müslüman aydınlar arasında Batı bilimi ve İslam'ın ilim anlayışı aynileştirilerek modern bilim ve onun verileri mutlaklaştırılmıştır.<sup>4</sup> XIX. yüzyılda halen İslam'ın sancaktarlığını yapan Osmanlı Devleti ilim çevrelerinde (modern) bilimin tartışılmaz bir üstünlüğünün olduğu fikri kabul edilmiştir.<sup>5</sup> XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Batı'daki materyalist ve pozitivist felsefelerden etkilenen bazı Osmanlı aydınları bilim ile dinin çatıştığını düşünerek tercihlerini batıdan yana kullanmışlardır.<sup>6</sup> Buna karşın Ahmet Mithat Efendi Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* adlı eserini kısmen ve uyarlayarak tercüme etmiştir. Tercümenin yanında Draper'in yazdıklarına cevap vererek din ile bilimin birbiriyle çatışmayacağını vurgulamıştır.<sup>7</sup>

XIX. yüzyılda her şeyi madde ve kuvvete irca eden ondan başka bir güç tanımayan, din ve ilah fikrini reddeden materyalist ve pozitivist felsefeler etkinliğini artırmıştır. Bu felsefeler varoluşu, yüzyılın bilim dünyasında ol-

<sup>2</sup> Cündioğlu, Düccane, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan İlmî Araştırmalar*, Y. 1996, S. II, s. 2; Modern bilimin insan merkezli, lâ-dîni karakterine yönelik yorumlar için bkz: Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslam ve Modern Bilim", *İslam İlim Tartışmaları* içinde, (Nşr: Mustafa Armağan), İnsan Yay, s. 16-18; Kutluer, İlhan, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilim ve İslam* içinde, İSAV, İstanbul-1992, s.19.

<sup>3</sup> İslam'ın ilim anlayışı ve modern bilim ile mukayesesi için bkz: Nasr, "İslam ve Modern Bilim", s. 16-19; Armağan, Mustafa, *İslam-Bilim Tartışmaları*, İstanbul-1990, s. 13-15; Aydın, Mehmet, "İlim-İslam Münasebeti", *Bilgi, Bilim İslam* içinde, İSAV, İstanbul-1992, s. 67, 81-82.

<sup>4</sup> Kara, İsmail, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?", *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* içinde, İstanbul-2003, s. 94.

<sup>5</sup> XIX. yüzyıl Osmanlı aydınlarının ilim telakkileri için bkz: Hanioglu, Şükrü, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve Bilim", *Toplum ve Bilim*, S. 27, Güz 1984, s. 183-192.

<sup>6</sup> İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı Devletine XIX. Y.Y.'da Bilimin Girişi ve Bilim-Din İlişkisi Hakkında Bir Değerlendirme Denemesi", *Toplum ve Bilim*, S. 29/30 Bahar-Yaz 1985, s.100-101.

<sup>7</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Nizâ-i İlm ü Din* (Draper'den), Dersaadet-1313.

dukça yaygın olan evrim/tekâmül anlayışına indirgemektedirler. Evrim tabiatında tesadüf ve mekanizmi savunarak yaratıcı ve yönlendirici Tanrı fikrini reddetmektedir.<sup>8</sup>

Modern bilimin Osmanlı Devleti'ne üç yol aracılığıyla girdiği bilinmektedir. Bunlardan birincisi Batılı bilim adamları ve filozofların eserlerinden yapılan tercüme, <sup>9</sup> ikincisi devlet kanalıyla Batılı ülkelere gönderilen elçiler ve öğrenciler, üçüncüsü ise modern ilimlerin okutulması için açılan yeni okullardır.<sup>10</sup> XIX. yüzyılın son çeyreğinde bu okullarda yetişen Baha Tevfik ve Ahmet Nebil tarafından yapılan Ludwig Buchner'in materyalizmi bütün iddialarıyla izah eden "Madde ve Kuvvet"<sup>11</sup> adlı eserinin tercümesi İstanbul hatta Türkiye fikir çevresini derinden etkilemiştir. Bu kitap materyalist ve pozitivist fikirlerin yayılmasına sebep olmuş ve spiritüalist çevrelerde ve İslamcılar arasında büyük bir tepki yaratmıştır.<sup>12</sup>

Devletin merkezindeki bu durumun Osmanlı hakimiyetine dahil olan Mısır, Suriye ve Lübnan için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Mısır Hidivi Mehmet Ali Paşa'nın bilim ve tekniğini öğrenmesi için Fransa'ya bir öğrenci heyeti göndermiş, bunların başına imam olarak Rıfâ'a Rafî' et-Tahtâvî'yi görevlendirmiştir.<sup>13</sup> et-Tahtâvî 1835'in başlarında Batı'daki müellifâtın Arapça'ya tercüme edilmesi için bir okul inşa ederek özelde Mısır'ın genelde Arap toplumlarının modernleşmesinde önemli isimlerden biri olmuştur.<sup>14</sup> Bunların yanı sıra et-Tahtâvî gibi birçok Arap düşünürünün yetiştiği Batılılar tarafından Kahire ve Beyrut'ta inşa edilen modern ilimlerin okutulduğu okullar

<sup>8</sup> Özervarlı, M. Said, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay., İstanbul-1998, s. 78, 82.

<sup>9</sup> Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra Batı'dan yapılan tercüme için bkz.: Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul-1997, s. 325-354.

<sup>10</sup> İhsanoğlu, a.g.m., s. 79.

<sup>11</sup> Buchner, Ludwig, *Madde ve Kuvvet*, (trc. Baha Tevfik, Ahmet Nebil), İstanbul-ts.; Aynı yazarların yine materyalist olan Heackel tercümesi için bkz.: Heackel, Ernest, *Vahdet-i Mecmua*, (trc. Baha Tevfik, Ahmet Nebil), İstanbul-1911.

<sup>12</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul-1998, s. 245. Buchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı eserine karşı yazılan reddiyeler için bkz.: Uçman, Abdullah, "Baha Tevfik", *DİA*, c. IV, İstanbul-1991, s. 453.

<sup>13</sup> Haurani, Albert, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, (Trc. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz), İnsan Yay., İstanbul-2000, s. 85; Anay, Harun, "Çağdaş Arap Düşüncesi", *Dîvân*, Yıl: 6, Sayı: 10, İstanbul-2001, s. 28.

<sup>14</sup> Abdülmelik, Enver, *Nahdatü Mısır*, Kahire-1983, s. 141.

bu ilimlerin Müslüman toplumlara yayılmasına etki etmiştir.<sup>15</sup>

Batılı bilim adamlarının İslam'a yönelik eleştirilerinin XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Müslüman ilim adamlarının ilim anlayışlarını ve araştırma mevzularını etkilediği görülmektedir. Bunlar bilim adına Hıristiyanlığa yönelttikleri tenkitleri zamanla Hıristiyanlığın dışında diğer dinlere, özellikle de İslam'a şamil kılmaya çalışmışlardır.<sup>16</sup> Bu durum İslam'ı çok yönlü tahakküm altına almaya çalışan Batılı oryantalistler için sağlam bir zemin oluşturmuştur.<sup>17</sup> Oryantalistler İslam dünyasındaki mezhep ayrılıkları, akıl-nakil/din-bilim çatışması, içtihat kapısının kapalı olması, hadislerin sahihliği, Kur'an-ı Kerim'in mevsukiyeti gibi meseleleri gündeme getirdiler. Cahiliye devri Arap kültürüne ağırlık vererek İslamî ilimlerin, kültür unsurlarının orijinallik taşımadığını; Roma, Bizans, İran ve Hint düşüncesinden alındığını ileri sürdüler, İslam'ın nasslara bağlı bulunmasını bahane ederek onun, genel olarak statik bir yapıya sahip olduğunu iddia ettiler. Bunların neticesinde İslam'ın terakkiye mani olduğunu vurguladılar.<sup>18</sup>

Ernest Renan, Gabriel Hanotoux gibi oryantalistler İslam'ın bilime kapalı olduğunu vurgulayan konferanslar verip, makaleler kaleme aldılar. Bu makalelerde tezlerini ispat adına İslam dininin itikadî, amelî, ahlakî birçok unsurunu tenkide tâbi tuttular. Renan 1883 yılında "İslam ve Bilim" başlığıyla Paris'de verdiği konferansta İslam dininin bu güne kadar Yunan birikimini Batıya taşımanın dışında ilme her hangi bir katkısının olmadığını, araştırmaya, bilime, felsefeye düşman olduğunu iddia etti.<sup>19</sup> Bunun sebebi de Fransa

<sup>15</sup> Haurani, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>16</sup> Cündioğlu, *a.g.m.*, s. 2.

<sup>17</sup> Oryantalist eleştirilerin arka planda İslam ilim ve kültür hafızasını kendi içinde çökertme teşebbüsü ve bir tür savaş aracı olduğu yönündeki değerlendirme için bkz: Kara, İsmail, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?", s. 38.

<sup>18</sup> Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitabevi, İstanbul-1997, c. I, s. 20-21.

<sup>19</sup> "Din olarak İslam'ın güzel tarafları vardır; bir camiye, kuvvetli bir heyecan duymadan, Müslüman olmadığımı üzülmeyen asla girmediğimi itiraf edeyim mi? Fakat insan akli için İslam sadece zararlı olmuştur. Onun ışığını kapadığı zihinler, hiç şüphesiz kendi özel iç sınırlarıyla ona kapılarını kapamıştı, fakat İslam hür düşünceye zulm etti; bunu, diğer dini sistemlerden daha şiddetli yaptığını söylemeyeceğim, ama daha etkili yaptığını söyleyeceğim. İslam, feth ettiği ülkeleri, insan zihninin rasyonel gelişmesinde elverişsiz bir saha haline getirdi...(c. 80) Müslüman çevrelerde felsefe daima zulme uğramıştır. Latin okullarında şöhret bulan İbn-i Rüşd'den h. 1200 yılından sonra yetişmiş hiçbir Arap filozofu yoktur... (S. 76) Zaten Kindî hariç diğerleri Arap ırkından değildir... (s. 77)... İslam zayıf olduğu zaman liberal, kuvvetli olduğu zaman şiddetli idi.

Dışişleri Bakanı Hanotoux'un 1900 yılında Journal de Paris'te yayımladığı "İslam ve İslam Meselesiyle Karşı Karşıya" isimli makalesinde<sup>20</sup> daha net ifade ettiği gibi İslam'ın insan hürriyetine imkan tanımaması, kader anlayışı ve hurâfat gibi modern bilime aykırı olan unsurları itikadında barındırması idi.<sup>21</sup>

İslam dinine yönelik yapılan bu tenkitler eş zamanlı olarak İslam dünyasında onlara karşı tenkidi yazılar yazılmaya başlandı. Namık Kemal, Cemâleddin Afgâni, Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Hüseyin el-Cisr başta olmak üzere devrin İslam uleması reddiyeler<sup>22</sup> kaleme aldılar. Apolojik bir tavırla kaleme alınan<sup>23</sup> bu reddiyelerde veya bunların uzantısı olan başka eserlerde genel olarak İslam'ın bilime kapalı bir din olmadığı ispatlanmaya çalışıldı.

Dini terör ve mürâlik moda oldu..." Renan'ın İslam ve İlim konferansının tercümesi için bkz: Küçük, Abdurrahman, *Renan Mudaînamesi* içinde, İstanbul-1998, ss. 67-83.

<sup>20</sup> Anay, Harun, "Çağdaş Arap Düşüncesi", *Dîvân*, Yıl: 6, Sayı: 10, İstanbul-2001, s. 20.

<sup>21</sup> "Köylerimizde kasabalarımızda bir takım dervişler görürsünüz bunlar Tanrı'ya salat ve selamdan başka hiçbir şeyle meşgul değillerdir. Bunlar köy köy dolaşarak şeyhlerin, Tanrı erlerinin hikayelerini anlatıp dururlar... (s. 89) İslam dini Yahudi tesirinde olduğu için insanı aşağıların aşağısına indirir, Allah'ı da insandan sonsuz bir şekilde yukarılara çıkarır... İslam dini Müslümanları hiç değişmeyen cazibe kanununa benzer bir şekilde fezada hareketsiz kalmaya mahkum cisimlere çevirir ki, kurtulmak için namaz kılmaktan, dua etmekten, bütün hareketlerini yönlendirici olan Allah'a sığınmaktan başka çareleri yoktur. (s. 103)" Hanotoux'un bu konuda yazdığı makalenin tercümesi için bkz.: Mehmet Akif, "Hanotoux'un Makalesi", *Sırat-ı Müstakîm*, 1327, c. III, S. 57, ss. 66-67; S. 58, ss. 89-90; S. 59, ss. 102-104; S. 60, ss. 116-118.

<sup>22</sup> Renan reddiyeleri için bkz: Cündioğlu, *a.g.m.*, 29-85; Muhammed Abduh ve Hüseyin el-Cisr Hanotoux'a karşı birer reddiye yazmışlardır bkz: Mehmet Akif, "Merhum Şeyh Muhammed Abduh'un Mösyö Honotu'ya Cevabı", *Sırat-ı Müstakîm*, 1327, S. 61, ss. 129-131; S. 62, ss. 145-147; S. 63, ss. 162-166; S. 64, ss. 177-179; S. 68, ss. 241-242; 1328, S. 71, ss. 293-295; Hüseyin el-Cisr, *Riyadu Trablus Şam*, (Nşr. Mustafa Kamil Buhayri), Matbaatü'l Belağa, c. VIII, Trablus, 1318/1900, ss. 35-87. el-Cisr reddiyesini, Hanotoux'un makalesinin hemen ardından aynı yılda kaleme almıştır. Muhammed Abduh'un reddiyesinin yazılış tarihi ise 1902'dir. el-Cisr'in bu konudaki çabukluğu ve Abduh'a olan öncülüğü ayrıca dikkate değerdir.

<sup>23</sup> Renan'a karşı en meşhur reddiyelerin yazarları olan Afgani ve Namık Kemal'in apolojik karakterli tutumlarının daha sonra gelenekselleştğine dair değerlendirme için bkz: Kutluer, "İslam ve Bilim Tartışmalarında Genel Yaklaşımlar", s. 18; a.y., *İlim ve Hikmetin Aydınlanışında*, İstanbul-2001, s. 112.

Bu durum İslam'ın ilim anlayışının sorgulanmasını gündeme getirdi. Teorik planda İslam'ın akla-ilme verdiği önem ve değer vurgulanırken pratik alanda nasslarda belirtilen unsurların (modern) bilime uygunluğu inceleme konusu yapıldı. Cemaleddin Afgâni öncelikle İslam dininin vehim ve hurafelerden uzak, akla,<sup>24</sup> kesin ve sağlam delillere dayanan<sup>25</sup> bir din olması hasebiyle ilme ve ilim tahsiline<sup>26</sup> verdiği önemi belirttikten sonra Kur'an-ı Kerim ve ilmi keşifler arasında bağlantılar kurdu. Afgâni'ye göre Kur'an-ı Kerim'de dünyanın oluşumu, büyük patlama, gök cisimlerinin arasındaki ilişki gibi kozmolojik meselelere kadar pek çok konu hakkında açık veya kapalı, geniş veya özet halinde bilgiler, işaretler vardır, bunları doğru anlamak, aklın ve ilmin kesin verilerine uygun olarak yorumlamak gerekmektedir.<sup>27</sup>

Muhammed Abduh da Afgâni'ye benzer bir yaklaşım tarzı sergilemektedir. Abduh tevhid ilmine dair yazdığı eserinde İslam itikadına dair her meselede aklın önemini ve gerekliliğini vurgularken,<sup>28</sup> *İslam ve Hıristiyanlık* isimli başka bir eserinde de akıl-bilim ile din arasında hiçbir çelişkinin mevcut olmadığını, ikisinin de aynı kaynaktan geldiğini, bilimin maddi hayatımızı temin eden ve tabiat kuvvetlerinden faydalanmayı öğreterek bu dünyada mutlu olmamızı sağlayan vasıtaları gösterdiğini, dinin ise ahlaki melekelerimizi geliştirerek ve ruhumuzu terbiye ederek bizi âhiret hayatında saadete götürdüğünü, Kur'an'ın ve aklın istediği gibi dünyanın ilim ve din kardeş olmadan sona ermeyeceğini söylemektedir.<sup>29</sup>

Her iki müellifin çağdaşı olan Hüseyin el-Cisr'de aynı istikamette İslam'ın akla-bilime muhalif olamayacağını savunmaktadır. Abduh gibi<sup>30</sup> O da aklın-bilimin katî hükmünün nassın zahiri ile çeliştiği bir durumda te'vile başvurarak din ve bilim arasını uzlaştırmıştır.<sup>31</sup> Bu uzlaştırıcı tutumun etkisiyle el-Cisr Afgâni'den daha net olarak teorik ve pratik bir çerçevede İslam dinini, itikadî ve amelî hükümlerini aklî ve bilimsel açıdan izah etmiştir.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> Afgâni, Cemaleddin, *Tabiatçılığın Redi*, (Trc. Aziz Akpınarlı), Ankara-1956, s. 120.

<sup>25</sup> *A.g.e.*, s. 129.

<sup>26</sup> *A.g.e.*, s. 131.

<sup>27</sup> Karaman, Hayreddin, "Cemâleddin Efgâni", *DİA*, İstanbul-1994, c. X, s. 461.

<sup>28</sup> Abduh, Muhammed, *Tenbih Risalesi*, (Trc. Sabri Hizmetli), Fecr Yay., An.1986, s. 76.

<sup>29</sup> Hizmetli, Sabri, "Önsöz", *Tenbih Risalesi* içinde, Fecr Yay., Ankara-1986, s. 55.

<sup>30</sup> Özervarlı, *a.g.e.*, s. 108.

<sup>31</sup> Hüseyin el-Cisr, *Rıyadu Trablus Şam*, 1313/1898, c. VI, s. 138-139.

<sup>32</sup> Hüseyin el-Cisr, *er-Risaletü'l Hamidiye* ve *el-Husûnü'l Hamidiye* isimli eserlerinde bu mesele üzerinde durmuştur.



Hüseyin el-Cisr XIX. yüzyılda yaşayan bir İslam alimi olarak İslam dünyasının maruz kaldığı bu problemlere bigane kalamamıştır. Eserlerinde özellikle *Ceridetü't-Trablus*'da yayımladığı makalelerle İslam'a yöneltilen tenkitlere cevap vermeye, Müslümanları Batı karşısında yüreklendirmeye çalışmıştır. el-Cisr materyalist ve pozitivist felsefelerin yaygınlaşması sebebiyle Müslüman gençlerin imanlarından endişe duymuş ve bu endişe onu bu felsefeleri reddeden yazılar yazmaya sevk etmiştir.<sup>33</sup> Müellifin *er-Risaletü'l-Hamidiye* isimli eseri materyalizmin temel iddia ve argümanlarının değerlendirilip, tenkit edildiği bir kitaptır. el-Cisr bu çalışmasında materyalistlerin tekamül merkezli varlık anlayışlarından ve iddialarından hareketle Tanrı, varlık, yaratılış ve evrim gibi meseleler üzerinde durarak din-bilim tartışmalarına Trablus'tan katılmıştır.

### A. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE YARATILIŞ VE EVRİM

Din ile bilimi karşı karşıya getiren en önemli meselelerden biri, kainatın ve insanın yaratılışıdır. Tarih boyunca kutsal kitaplar, din müntesipleri için şahit olamadıkları bir alan olan bu meselede en önemli kaynak olmuştur. Fakat zamanla kainatın ve insanın oluşumu konusunda yapılan bilimsel araştırmalar çoğalmış ve bu araştırmaların neticeleri kutsal kitapların bildirdiği bilgilere aykırı düşmüştür. Bu da din ve bilim arasında bir çatışmanın olduğunu düşünen çevrelerin en önemli argümanı sayılmıştır.

İslam düşünce tarihinde, kâinatın ve insanın varoluşu hakkında İslam kelamcıları ve filozoflarının başlıca iki teori etrafında toplandıkları görülür.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Hüseyin el-Cisr, *er-Risaletü'l-Hamidiye fî Diyaneti'l İslamiye ve Şeriatü'l Muhammediye*, (Nşr; Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdi), Darü'l İman, Trablus-1998, s. 275-276; Hüseyin el-Cisr, *Tercüme-i Risaletü'l Hamidiye*, (Trc. Manastırlı İsmail Hakkı), Dersaadet, İstanbul-1307, c. II, s. 428-430. (Bundan sonra eser, tercümesi ile birlikte verilecektir.) Ahmet Mithat Efendi de el-Cisr ile benzer kaygılara sahiptir ve bu yüzden Draper'in görüşlerini kısmen tercüme ederek uyarladığı Nizâ-ı İlm ü Din isimli esere yazdığı eklerde onu tenkit etmiştir. Kendisi buradaki amacının İslam'ın ilimle çelişip çelişmediğini Avrupa'ya göstermek değil, Müslüman gençlerin bu tür cereyanlara kapılma endişesi olduğunu belirtmektedir bkz: Ermiş, Sema, *Ahmet Mithat Efendi'nin Nizâ-ı İlm ü Din İsimli Eseri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul-2004, s. 127; Ahmet Mithat Efendi, *Nizâ-ı İlm ü Din*, İstanbul-1315, c. I, s. 201.

<sup>34</sup> İslam düşünce tarihinde görülen yaratılış modelleri için bkz: Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat, Ankara-2001, s. 26; Efil, Şahin, *İslam ve Batı*

Bunlardan ilki yoktan “ma‘dum” yaratma teorisidir. Ehl-i Sünnet kelimacıları, var olmayan bir şeyin sonradan yaratılması anlamında “min lâ şey” “lâ min şey” yoktan yaratma anlayışını kabul etmişlerdir.<sup>35</sup> Mutezile kelimacıları ise “ma‘dum” un tanımı hususunda farklı fikirler ileri sürmüşler ve bir kısmı ehl-i sünnet kelimacıları gibi “ma‘dum”u mutlak yokluk olarak görürken büyük bir kısmı onun bir “şey”<sup>36</sup> olduğunu söylemişlerdir.<sup>37</sup> Ehl-i Sünnet’e göre Allah hür iradesi ile istediği anda ve istediği şekilde, mutlak manada hiçbir şey yok iken kainatı yaratmıştır.<sup>38</sup> Mutezile kelimacılarının çoğunluğu ise, Allah’ın kainatı “ma‘dum”dan yarattığını kabul etmişler fakat “ma‘dum”un bir “şey” olup “nâ-mütenahi” olduğunu, fiil değil kuvvet halinde bulunduğunu belirtmişlerdir.<sup>39</sup> Ehl-i Sünnet “nâ-mütenahi” ifadesini ezeli olarak yorumlamış ve Allah’ın dışında ezeli bir varlık düşündükleri için Mutezile’yi eleştirmişlerdir.<sup>40</sup> İbn-i Rüşd de Allah’ın alemi salt “adem” den yarattığı şeklindeki Eş’ari tezini reddederken, Mutezile’nin yokluğa bir anlamda varlık vermelerini desteklemektedir. Zira aksi takdirde failin fiilinin taalluk edeceği bir nesne ortada olamayacaktır.<sup>41</sup>

Yukarıda belirttiğimiz iki temel yaklaşımın yanı sıra varlığın zamanı ve formunu açıklayan bir başka teori evrimdir. Evrim teorisine göre tabiat içindeki insan, hayvan ve bitki türleriyle birlikte belli aşamalardan geçerek bu

*Düşüncesinde Yaratılış modelleri*, Pınar Yay., İstanbul-2002, s. 33; Karadaş, Cağfer, *Bakallâniye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa-2003, s. 113.

<sup>35</sup> Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü’l-Tevhîd Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay, Ankara-2003, s. 110; Abdülkerim Pezdevi, *Usûli’l-Din*, Kahire-1963, s. 214.

<sup>36</sup> “Mutezilenin “madum” a şey adını vermesi ontolojik değil tamamen epistemolojiktir ve imkan dahilinde bir fiil varlık haline geçmedikten sonra bunlara gerçek manada varlık denilmemektedir.” bkz.: Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara-1998, s. 61.

<sup>37</sup> el-Bağdadi, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul-1979, s. 157-58.

<sup>38</sup> el-Maturidi, *a.g.e.*, s. 92-93.

<sup>39</sup> Kadı Abdülcabbar, *el-Muhîd bi’l-Teklif*, (thk. Ömer Seyyid Azmi), Kahire-ts., s. 116-117; Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul-2001, s. 278-279.

<sup>40</sup> Eleştiriler için bkz.: el-Maturidi, *a.g.e.*, s. 110-116; Cüveyni, *eş-Şamil fî Usûli’l-Din*, İskenderiye-1969; Pezdevi, *a.g.e.*, s. 114-116; Wolfson, *a.g.e.*, s. 117. Ehl-i sünnet tarafından alemin ezeliğini iddia ettikleri şeklinde Mutezileye atfedilen görüşlerin yanlışlığı için bkz.: Düzgün, *a.g.e.*, s. 59-61.

<sup>41</sup> İbn-i Rüşd, *el-Keşf an Menahici’l-Edille*, (nşr. M. Kasım), Kahire-1964, s. 33.

günkü hallerini almışlardır.<sup>42</sup> Bu teori üç kökten beslenir: Bunlardan birincisi İslam düşüncesi, ikincisi Yahudi inançlarına dayanan efsanevi halk inançları, sonuncusu ise klasik Yunan ve Helenistik felsefeye dayanan felsefi ve kozmolojik düşüncelerdir.<sup>43</sup>

İslam düşünce tarihinde Nazzam, Câhız, İhvân-ı Safa, İbn-i Miskeveyh, İbn-i Haldun, Erzurumlu İbrahim Hakkı başta olmak üzere farklı alanlara sahip bir kısım Müslüman düşünürlerde evrim fikrinin izlerini görmek mümkündür.<sup>44</sup> Hatta biyolojik olarak insan ve hayvanın birbirlerine olan benzerliklerini vurgulayarak bu iki tür arasında transformasyonun ihtimali üzerinde duran Câhız'ın<sup>45</sup>, alemin maden, bitki, hayvan ve insan tabakalarından oluştuğunu söyleyerek bunlar arasında bir derecelendirme yapan İhvan-ı Safa<sup>46</sup>, İbn-i Miskeveyh<sup>47</sup>, İbn-i Haldun<sup>48</sup> gibi Müslüman düşünürlerin görüşleri bazı araştırmacılar tarafından modern evrim teorisiyle eş tutulmuştur.<sup>49</sup> Fakat Müslüman âlimlerde görülen evrim anlayışı ile modern zamanlardaki evrim düşüncesinin birbirine yaklaştırılmasının yanlış olduğunu düşünen çevreler bu fikre karşı çıkmaktadır. Çünkü İhvan-ı Safa'nın evrim

<sup>42</sup> Ateş, Süleyman, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara-1970, c. XX, s. 127-128.

<sup>43</sup> Bayraktar, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>44</sup> Müslüman âlimlerin evrim anlayışları için bkz bkz: İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasındaki Mukayese*, (nşr, S. Hayri Bolay), Ankara-1981, s. 42-45; Nasr, Seyyid Hossain, *Knowledge and the Sacred*, New York-1989, s. 169-171, 239; Bayraktar, *a.g.e.*, 122-130; Ateş, *a.g.m.*, s. 129-146.

<sup>45</sup> Bayraktar, *a.g.e.*, s. 49-53.

<sup>46</sup> C. A. Kadir, "İhvan-ı Safa", *İslam'da Bilgi ve Felsefe* içinde, (trc. Mustafa Armağan), İz Yay, İstanbul-1997, s. 116-117; Ömer A. Ferruh, "İhvan-ı Safa", *İslam Düşünce Tarihi* içinde, (trc. İlhan Kutluer), Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul-1990, c. I, s. 341, 334.

<sup>47</sup> Abdurrahman Bedevi, "İbn-i Miskeveyh", *İslam Düşünce Tarihi* içinde, (trc. Kasım Turhan), Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İstanbul-1990, c. II, s. 91.

<sup>48</sup> Bayraktar, *a.g.e.*, s. 99-101.

<sup>49</sup> Darwinizmi ilk defa ortaya atanların Müslüman düşünürler olduğu şeklindeki değerlendirme için bkz. İzmirli, *a.g.e.*, s. 41; İhvan-ı Safa'nın Darwin'in habercisi olduğu yönündeki değerlendirme için bkz: Macit fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (trc. Kasım Turhan), Ayışığı Kitaplığı, İstanbul-1998, s. 181-183; İzmirli, Celaleddin, *İhvân-ı Safa Felsefesi ve İslam'da Tekamül Nazariyesi*, İstanbul-1949, s. 10-15.; Dietrici'nin bu konudaki iddiası için bkz: Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, İstanbul-1967, s. 30; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmolojisi Öğretilerine Giriş*, (Trc. Nazife Şişman), İstanbul-1985, s. 82, 97. dp.; Nazzam'ın Darwin'den önce ilk evrimci olduğu şeklindeki değerlendirme için bkz: Bayraktar, *a.g.e.*, s. 12.

teorisinde hayvan, insan, melek ve tanıya doğru bir yükseliş söz konusudur.<sup>50</sup>Bu tabakalar arasında münasebeti tayin eden cismi yapı değil zati form veya cevherin nefsidir. Form, varlıkların alt tabakalarından üste veya üstten alta doğru gider fakat bu, oluşumdaki kanunlara veya hariçteki değişikliklere değil, yıldızların tesirlerine ve bilhassa insanın durumuna, amelî ve nazarı davranışlarına bağlıdır.<sup>51</sup> Onlara göre, yeryüzündeki değişiklikler, külli nefsin faaliyetleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Yeryüzündeki cisimlerde var olan bağımsız bir güç nedeniyle değildir.<sup>52</sup>

Netice olarak yukarıda zikrettiğimiz Müslüman düşünürlerin görüşleri yapı itibariyle genel anlamda modern evrim teorisini andırırsa da birbiriyle eş tutulması yanlış olur. Çünkü bu iki evrim anlayışı arasındaki en temel fark Allah'ın etkinliği meselesidir. Müslüman düşünürler batılı modern evrimcilerin aksine evrime, Allah'ın bir yaratış şekli ve süreci olarak bakmakta ve her aşamada O'nun fonksiyonunu vurgulamaktadırlar. Canlıların ve insanın yaratılışı hakkında klasik Ehl-i Sünnet itikadı, bu varlıkların Allah tarafından toprak, çamur, su karışımı bir maddeden ve müstakil olarak yaratıldığı ve üreme yoluyla çoğaldığı şeklindedir.

### **XIX. YÜZYILDA EVRİM ANLAYIŞI:**

Avrupa'da evrim fikri köken itibariyle Batı felsefesinde mevcut olsa da<sup>53</sup> XIX. yüzyılda biyoloji bilgini olan Charles Darwin ile meşhur olmuştur. Herbert Spencer ile biyolojiden tarihî, siyasi, sosyal, kültürel bir çok alana yaygınlaştırılarak bir tekamül felsefesi oluşturulmuştur.<sup>54</sup> Charles Darwin biyolojik araştırmaları neticesinde tabiatta canlılar arasında bir hayat mücadelesi yaşandığı, bu mücadele sonucunda güçlü olanın ayakta kalıp güçsüzün yok olduğu, canlı türlerinin sabit olmadığı, bir türün başka bir türe dönüşebileceği kanaatine ulaşmıştır.<sup>55</sup> XIX. yüzyılda, Darwin'in evrim fikri materyalist

<sup>50</sup> Ülken, *a.g.e.*, s. 30-31.

<sup>51</sup> De Boer, T.J, *İslamda Felsefe Tarihi*, (trc. Yaşar Kutluay), Anka Yay, İtatanbul-2001, s. 117.

<sup>52</sup> Nasr, *a.g.e.*, s. 82-83.

<sup>53</sup> Avrupa'da evrim fikri Darwin'den önce Heraklit, Empedocles gibi filozoflarda görülmektedir. Bkz: Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul-1944, c. II, s. 30.

<sup>54</sup> Bolay, Hayri, *Türkiye'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yay., Ankara-1995, s. 81, 87.

<sup>55</sup> Darwin, C., *İnsanın Türeyişi*, (Trc. Yavuz Erkoçak), Sol Yay., Ank.1968, s. 180, 185-186.

felsefenin de en önemli dayanağı olmuş<sup>56</sup> ve insanı eşrefi mahlukat olarak değerlendiren dine karşı onun hayvan türünün en gelişmiş olan maymundan dönüşüme uğrama ihtimalinin çok yüksek olduğunu söyleyerek<sup>57</sup> ilim ile dini karşı karşıya getirmiştir.<sup>58</sup>

Batı'daki bu gelişmeler eş zamanlı olarak İslam dünyasında da karşılığını bulmuştur. XIX. yüzyılda Osmanlı aydınları arasında bilimin tartışılmaz üstünlüğünün<sup>59</sup> kabul edilmesiyle modern bilimin fikrî köklerini oluşturan materyalist ve pozitivist felsefeler etkinliğini artırmıştır. Oldukça erken bir tarihte Batı'daki evrim anlayışından etkilenerek Ahmet Mithat Efendi'nin konu ile ilgili *Dağarcık* dergisinde makaleler yayınladığı bilinmektedir.<sup>60</sup>

Osmanlı coğrafyasına dahil olan Arap ülkelerinde de materyalist ve pozitivist felsefelerin etkinliğinin arttığı görülmektedir. 1882 yılında Suriye Protestan Kolejinde Darwin'in evrim anlayışını savunan bir öğretmen ve öğrenci grubuna karşı fakülte yönetiminin tepki göstermesi bu konunun çift taraflı olarak tartışıldığını göstermektedir.<sup>61</sup> Bu tartışmanın olduğu tarihte ve ondan sonra Mecelletü'l-Muktataf başta olmak üzere pek çok dergide Darwin ve Spencer'in evrim teorileriyle ilgili makaleler yayınlanmıştır.<sup>62</sup>

Lübnan kökenli Hıristiyan ailelere mensup olan, Batı'nın materyalist ve pozitivist felsefelerinden etkilenen Şibli Şümevil ve Ferah Antun gibi düşünürler, evrim fikrini kabul etmişlerdir.<sup>63</sup> Özellikle Şibli Şümevil modern bilim

<sup>56</sup> Bolay, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>57</sup> Darwin gelecekte teorisinin yanlışlanabileceği ihtimalini göz önünde bulunduran bir bilim adamı ihtiyatıyla kesin olarak insanın maymundan dönüştüğünü söylemese de, bunun yüksek bir ihtimal olduğunu belirtmektedir. Araştırmaları onu bu fikre sevk etmiştir. Bkz: Darwin, *a.g.e.*, s. 32-33.

<sup>58</sup> Adıvar, *a.g.e.*, c. II, s. 30.

<sup>59</sup> Hanioglu, *a.g.m.*, s. 188-199.

<sup>60</sup> Makaleler için bkz.: Ahmet Mithat Efendi, "İnsan", *Dağarcık*, S. 2, İstanbul-1288/1871, ss. 40-49; a.y., "İnsan, Dünyada İnsanın Zuhuru", *Dağarcık*, S. 4, İstanbul, 1288, ss. 109-117.

<sup>61</sup> Haurani, *a.g.e.*, s. 259.

<sup>62</sup> Darwin ve Spencer'in evrim anlayışlarıyla ilgili yazılan makaleler için bkz. Anay, *a.g.m.*, s. 48-49, 193-197. dp.

<sup>63</sup> Şibli Şümevil ve Ferah Antun'un Darwin ve Spencer etkilenimleri için bkz. Haurani, *a.g.e.*, s. 258-259.

ve pozitivist düşünceleri, Darwin ve Spencer'in evrim anlayışlarını Arap dünyasına tanıştırmada büyük rol oynamıştır.<sup>64</sup>

Hüseyin el-Cisr 1883 yılında Medresetü's-Sultaniye'nin müdürlüğü görevine getirilmiş ve bu sebeple bir yıl süreyle Beyrut'ta ikamet etmiştir.<sup>65</sup> Gerek Suriye Protestan Koleji'nde evrim tartışmalarının olduğu bir ortamda Beyrut'ta ikamet etmesi gerekse Şümeyl ve Antun gibi evrimi savunan yazarlar ile aynı coğrafyada yaşaması Hüseyin el-Cisr'in Batı'daki evrim anlayışını erken bir tarihte tanınmasına imkan sağlamıştır.<sup>66</sup> Bunun yanı sıra el-Cisr Beyrut'ta, Suriye Protestan Koleji tarafından 1870'lerden sonra yapılan Batı felsefesiyle ilgili eserlerin Arapça tercümelerini<sup>67</sup> okuma fırsatı bulmuştur. Bu okumalar onun Batı felsefesine yönelik ilgisini artırmakla beraber bu alanda geniş bilgi sahibi olmasını da sağlamıştır. Tüm bunlar el-Cisr'in Beyrut'tan Trablus'a döndükten sonra materyalist ve evrimci felsefeleri tenkit eden eserler yazmasını hızlandırmıştır.

XIX. yüzyıl İslam dünyasında Darwin'in evrim teorisine karşı dinî kânaada mensup Müslüman düşünürler bu teoriyi şüpheyile karşılayıp eleştirmekle beraber, genel olarak bir evrimin olabileceğini düşünürken, bir kısmı da Darwinizmi olduğu gibi kabul etmemekle birlikte onu tamamen reddetmemiş ve birçok ayet ve hadisi de bu yönde te'vile çalışmışlardır.<sup>68</sup> Müslüman düşünürlerin bu konuda karşı tarafın iddialarından, metot ve argümanlarından etkilendikleri görülmektedir. Bununla beraber modern meseleleri izah etmek için kullandıkları dil ve semboller gelenekseldir.<sup>69</sup>

## **B. HÜSEYİN EL-CİSR'DE YARATILIŞ**

### **1. Kâinatın Yaratılışı**

Hüseyin el-Cisr'i yaratılış meselesiyle ilgilenmeye iten en büyük sebep yaşadığı dönemde materyalist felsefelerin bu konudaki iddialarıdır. Materyalistler kâinatın ve varlıkların oluşum sürecini madde ve onun hareketiyle

<sup>64</sup> İnayet, Hamit, *Arap siyasi Düşüncesinin Seyri*, Yöneliş Yay, İstanbul-1997, s. 61-62.

<sup>65</sup> Muhammed el-Cisr, *Hayatü Sahibi't-Terceme*, Yayınlanmamış Biyografi Çalışması, s. 39.

<sup>66</sup> Hüseyin el-Cisr ve Şibli Şümeyl'in evrim anlayışlarının karşılaştırılması ve Şümeyl'in el-Cisr'e olan etkisi için bkz: Haroun, Georges, *Şibli Şümeyl*, Beyrut-1985, s. 320-21, 352, 354, 368, 390-91.

<sup>67</sup> Muhafaza, Ali, *el-İtticâbat'ül-Fikeriyye inde'l-Arab fi 'Asri'n-Nahda*, Beyrut-1980, s. 203-235.

<sup>68</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 18-19.

<sup>69</sup> Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınır?", s. 55.

açıklamaktadırlar. Onlara göre madde ve onun hareketi ezeldir ve bunların birbirinden ayrılığı düşünülemez. Madde alemdeki boşluğu doldurmakta ve “esîr” veya “heyûla” olarak isimlendirilmektedir. Kuvvet ise maddenin zatça birbirine benzeyen, sıfatça zıt ve şekli değişken olan atomlarının normal hareketlerinden ibarettir. Madde ve onun hareketi sonucu canlılar ve cansız maddeler meydana gelmiştir. Materyalistler madde ve onun hareketinin kendiliğinden menkul ve tesadüfî olduğunu söyleyerek yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmemektedirler.<sup>70</sup>

Materyalistlerin iddialarından hareketle Hüseyin el-Cisr, kâinatın oluşu sürecinde öncelikli olarak ilk madde problemi üzerinde durmuştur.

### 1.1. İlk Madde Problemi

Gerek Batı dillerinde gerekse Arapça'da bir felsefe ve kelâm terimi olarak alemin ilk maddesine karşılık kullanılan kelime “heyûla”dır.<sup>71</sup> Felsefe tarihinde heyûlaya dair görüşleriyle ön plana çıkan isim Aristo olmuştur. Aristo varlığın temel ilkesi olarak heyûla ve sûreti (madde-form) görmekte ve bunların ezeli olduğunu kabul etmektedir. Ona göre ilk madde belirsiz olup kuvvet halindedir. Kâinatta maddenin varlık kazanması ise ancak bir şekle bürünmesiyle mümkün olur.<sup>72</sup> Aristo maddenin hareket alanı olan âlemi kendisine bağlı olarak ezeli ve ebedî kabul etmektedir. Ona göre âlem ay-üstü ve ay-altı olmak üzere ikiye ayrılır. Ay-üstü alemdeki cisimler, yıldız ve felekler esîrden oluşmaktadır. Aristo, âlem telakkisine pareler olarak esîrin de ezeli olduğunu söylemektedir.<sup>73</sup>

Aristo'nun madde, form ve âlem hakkındaki yorumları, materyalist felsefelerin madde merkezli evren telakkilerine uygunluk arz etmektedir. el-Cisr ise bu görüşleri kabul etmemektedir. Ona göre kâinatın ezeli olan madde ve

<sup>70</sup> el-Cisr, *Risâletü'l-Hamidîye*, s. 190 ( trc. c. II, s. 62-63); Madde ve kuvvetin birbiriyle olan ilişkisi, maddenin ezeliği, esir olarak isimlendirilmesi, yaratıcı bir Tanrı'nın reddi için bkz. Buchner, Ludwig, *Madde ve Kuvvet*, (trc. Baha Tavfik, Ahmet Nebil), İstanbul- ts., c. I, s. 12, 13, 16, 20-21, 25-27, 29-30, 49, 66, 79-80; Materyalistlerin madde ve kuvvet telakkileri için bkz. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Trc. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul-1998, s. 283-284; Adıvar, a.g.e., c. II, s. 54-65; Topaloğlu, Aydın, “Materyalizm”, *DİA*, Ankara-2003, c. XXVIII, s. 137-140.

<sup>71</sup> Karadeniz, Osman, “Heyûla”, *DİA*, İstanbul-1998, c. XVII, s. 294.

<sup>72</sup> Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay., İstanbul-1983, s. 213.

<sup>73</sup> Kaya, a.g.e., s. 148-149.

onun hareketinden oluşması Allah'ın varlığını ve sıfatlarını tartışmalı hale getirmektedir. Bunun için Cisrî ilk maddenin ezeli olmadığını ispat ve materyalistlerin bu konudaki iddialarını çürütmenin öncelikli olması gerektiğini düşünmüştür..

Hüseyin el-Cisr ezeli madde düşüncesine mantık noktasından üç eleştiri getirmektedir:

1. Ezeli bir sebebi ezeli olmayan bir sonuca dayamak mantık kurallarına aykırıdır. Alemin asıl maddesi ilk şeklin veya onun yerine geçen eşyanın şeklinin, kendisinden ayrılmayan esasıdır. Bu şekiller o maddenin ayrılmaz parçasıdır. Asıl madde ezeli olsa ondan ayrılmayan şekillerin de ezeli olması gerekir. Çünkü bir şeyin varlığının ayrılması imkansızdır. Fakat bu şekillerin hepsi de yokluğu kabul ettiğine göre, hiç biri ezeli olamaz. O halde maddenin ezeli olması da mümkün değildir. Mantığın genel kurallarından olan “gerekli ve şartlı bir hükmün ikinci kısmını kaldırmak, birincisinin de kaldırılması hükmünü verir” ilkesi de el-Cisr’in iddiasını desteklemektedir.<sup>74</sup>

2. Materyalistlerin iddia ettiği gibi cisimlerin oluşumuna sebep kabul edilen asıl madde ve atomlarının hareketi ezeli kabul edildiği takdirde el-Cisr, maddenin teşekkül kabiliyetinin de ezeli olduğunun benimsenmesi gerektiğini düşünmektedir. Oysa ki madde bu kabiliyeti kazanabilmek için belli bir zamana ihtiyaç duyar. Bu durum maddenin ezeliğini problemlile hale getirmektedir.<sup>75</sup>

3. Hüseyin el-Cisr ezeli olarak görülen maddenin ezeli bir şekle sahip olmasının gerekliliğini vurgular. Çünkü maddenin mekanın dışında bir boşluk olarak tasavvuru mümkün değildir. Bu itibarla madde ezeli ise, onun şeklinin de ezeli olması gerekir. Bu şekil bitki, hayvan, maden, element şekillerinden biri olabileceği gibi, esir veya karanlık da olabilir. Materyalistlerin iddiasına göre madde cisimlerin oluşumundan önce basit ve sade bir şekle sahiptir. el-Cisr, madde ile var olan bu basit ve sade şeklin yerine başka şekillerin geçmesiyle o ilk şeklin yok olacağını söylemektedir. Yok olabilen bir

<sup>74</sup> Hüseyin el-Cisr, *a.g.e.*, s. 199-200 (trc. c. II, s. 97-101); Alemin ezeliğinin reddi ile ilgili olarak benzer bir değerlendirme için bkz: Hüseyin el-Cisr, *el-Husûnü'l-Hamidîye li Muhâfazati 'ale'l-Akâidi'l-İslamiye*, Midyat Mat., y.y.,ts. s. 13; Hüseyin el-Cisr, *Sevâbü'l-Kelam fî Akâidi'l-İslamiye*, (Trc. Mustafa Zihni), Dersâadet Mahmut Bey Mat., 1327, s. 26 (Bundan sonra eser tercümesi ile birlikte dipnot gösterilecektir).

<sup>75</sup> el-Cisr, *Risâletü'l-Hamidîye*, s. 199 (trc. c. II, s. 90-92)



şeyin (şeklin) ezeli olması akla aykırıdır. Çünkü bir varlığın var olmasını gerektiren şey -gerek kendi zatı gerekse ezeli olan başka bir şey olsun- var ve ebedî ise, onun yok olması mümkün değildir. Yokluğu kabul edildiğine göre bu madde ezeli değildir.<sup>76</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi Hüseyin el-Cisr materyalistlerin madde ile ilgili iddialarının kendi içerisinde tutarlı olmadığını göstermeye ve onların delillerini çürütmeye çalışmıştır. Böylece mantık açısından kâinatın ilk maddesinin ezeli olmayıp sonradan yaratıldığını ispatlamıştır. Esasen günümüzde de kâinatın oluşumuyla ilgili olarak bilim adamlarının genel temayülü onun bir başlangıcının olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Maddenin ezeliliği iddiası artık bilimsel bir dayanaktan yoksundur.<sup>77</sup>

## 1.2. Yaratıcı Tanrı Fikri

Hüseyin el-Cisr âlemin asıl maddesinin ezeli olmadığını ispata çalıştıktan sonra Allah'ın varlığı konusunda yoğunlaşmıştır. Allah'ın varlığı ve birliğini ispat sadedinde el-Cisr klasik İslam düşüncesinin isbat-ı vacip delillerinin yanı sıra, modern bilimin verilerini, yeri geldiğinde materyalistlerin madde hakkındaki temel delillerini yine onlara karşı kullanmıştır.

Klasik kelamcılar hudûs, imkân ve nizam delilleri ile Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>78</sup> el-Cisr muhatabı materyalistler olduğu için bu delilleri onların anlayışına uygun olarak sunmaya özen gösterir.<sup>79</sup> Hudûs deliliyle ilgili olarak müellif, maddenin ezeli olmayıp sonradan ortaya çıkmasının, bir muhdisin varlığını zorunlu olarak ortaya koyacağını belirtir. Neticede her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır. el-Cisr, hudûs delilinin yanında ezeli olmayanın, varlığını yokluğuna tercih edecek bir var ediciye olan gereksinimi belirterek, imkan deliline vurgu yapar. Ona göre tercih edici olmadan bir şeyin kendi kendine tercih edilebileceğini düşünmek yanlıştır. Zira her mümkün bir müreccihe ihtiyaç duymaktadır.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 200 (trc. c. II, s. 94-97)

<sup>77</sup> Bkz. Efil, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>78</sup> Müslüman filozof ve kelamcılarının hudûs, imkân ve nizam delilleri için bkz. Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara-2001, s. 135-146.

<sup>79</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 205 (trc. c. II, s. 110-111)

<sup>80</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 201-202 (trc. c. II, s. 101-104)

el-Cisr, klasik kelimcilerin yolunu takip ederek imkan ve hudûs delillerini sunduktan sonra, devir ve teselsülün imkansızlığı<sup>81</sup> üzerinde durmuştur. İki şeyden birinin varlığını, diğerinin varlığına dayanması ve bunun ezel tarafına doğru bu şekilde sürüp gitmesi, el-Cisr'in ifadesine göre bâtıldır. Çünkü böyle olduğu takdirde o varlıkların her biri, varlığının sebebi olan diğerinden daha önce var olmalıdır. Böylece, bir şeyin varlığı yine kendi varlığına dayanmaktadır. Devir ve teselsülün imkansızlığını ortaya koymak için el-Cisr, Allah ile maddeyi karşılaştırır. Allah'ın varlığı bir maddeye, onun varlığı da başka bir maddeye dayandığı söylendiği takdirde, maddenin kendi varlığından önce var olması gerekir. Oysa ki maddenin varlık sebebinin yine kendisine dayandığı kabul edilince, o maddenin kendi varlık sebebinden yani kendinden önce var olacağı ifade edilmiş olacaktır ki el-Cisr, bu durumun akla aykırı olduğunu söylemektedir.<sup>82</sup>

İsbât-i vâcip hakkında klasik İslam filozofları ve kelimcilerinin imkân ve hudûsun yanı sıra kullandıkları bir diğer delil gaye ve nizamdır. Âlemdeki güzellik, uyum ve anlamın bir gaye gözetilerek meydana getirildiği şeklindeki nizam delili XIX. yüzyılda Müslüman alimler tarafından diğerlerine nazaran daha çok öne çıkarılmıştır.<sup>83</sup> Bir XIX. yüzyıl alimi olarak Hüseyin el-Cisr de nizam deliline vurguyu artırmıştır. el-Cisr kâinattaki düzenin, yaratıcı Allah fikrine işaret ettiğini söylemektedir. Evrende görülen sebep-sonuç ilişkisi tesadüfiliğe imkan tanımamakta, hiçbir şeyin kendiliğinden var olmadığını da göstermektedir.<sup>84</sup>

Hüseyin el-Cisr, Allah'ın varlığını yıldızlar, hayvanlar, bitkiler alemindeki düzen, kâinatın, canlı ve cansız varlıkların yaratılışındaki mükemmellik ile ispatlama gayreti içerisine girmiş, eserin müessire olan ihtiyacını vurgulamış, âlemdeki düzenin Allah'ın yaratması ile kurulduğunu belirtmiş, buradan hareketle kâinattaki düzeni çekim kanununa, katı bir determinizme bağlayan materyalistleri eleştirmiştir. el-Cisr'e göre kâinat, zorunlu olarak bir kanuna tâbi olmayıp, sebepler sonuçlar için gerektirici değildir. Mesela materyalistlerin cisimlerin meydana gelmesinde zorunlu olarak gördükleri atomlar arasındaki çekimi Allah dilerse kaldırıp, atomları hiçbir sebebe bağlı olmayarak

<sup>81</sup> İslam alimlerinin devir ve teselsül hakkındaki kanaatleri için bkz: Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 100-101.

<sup>82</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 204 (trc. c. II, s. 108-109)

<sup>83</sup> Özervarlı, *a.g.e.*, s. 80

<sup>84</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 201-202 (trc. c. II, s. 102-105)

veya başka bir sebep aracılığıyla da bir araya getirebilir. el-Cisr'e göre determinizmin\* işaret ettiği sebep-sonuç ilişkisi zorunlu olmayıp, normaldir. Allah sebeplere bağlayarak yoktan var eder. Toprak, su, hava ile beslenmesine karşılık yeryüzünde birbirinden farklı nebâtâtın bitmesi bunun bir göstergesidir.<sup>85</sup>

Burada Hüseyin el-Cisr'in Gazzâli'den etkilendiği görülmektedir. Gazzâli'ye göre sebep ile müsebbeb arasında zaruri bir bağ yoktur. Kâinataki ardardalık zinciri zaruri ve vacip olmayıp mümkündür.<sup>86</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz isbât-ı vâcip delillerinin yanı sıra Hüseyin el-Cisr materyalistlerin maddenin varlığı ve ezeliyeti ile ilgili hükümleri, kullandıkları delilleri, Allah'ın varlığı ve ezeliyetini ispat için kullanmaktadır. el-Cisr, maddenin atomlarının hareket ve titreşimlerinin sebebinin yine kendileri olduğunu kabul eden materyalistlere şöyle karşılık vermiştir: “Maddenin kendi varlıklarını yine kendilerinin gerektirdiğine iddia ediyorsanız o zaman zatı ile var olan Allah'ın yine zatıyla ezeli olmasını garip karşılamamanız gerekir.”<sup>87</sup> Materyalistlerin görülmemesi, duyu organlarıyla algılanmaması sebebiyle Allah'ın varlığına şüpheyle yaklaşmalarına karşılık el-Cisr onlara: “Siz cisimlerdeki atomları görebiliyor musunuz? O atomların hareket ettiğini duyabiliyor musunuz? gibi sorular yöneltmektedir. Müellife göre materyalistleri madde ve atomlarının sonsuz hareketlerini kabul etmeye sürükleyen sebep, hissi bir delil olmayıp gözle görülen değişimleri anlayabilme çabasıdır. Ayrıca el-Cisr madde hakkındaki materyalizmin iddialarının zan ve tahmin içerdiğini düşünmektedir.<sup>88</sup>

Hüseyin el-Cisr, varlığı başlatan asıl maddenin ezeli olmayıp sonradan ortaya çıktığını ve onun Allah tarafından yaratıldığını ve Allah'ın varlığı, ezeliyetini ispat ettikten sonra kâinatın ve insanın yaratılışı problemini İslam kaynakları paralelinde açıklamaya çalışmıştır. Müellifimiz, öncelikli olarak dinin asıl maksadının kâinatın yaratılış şekli, zamanı gibi insanların ilmî gayretleri sonucu ulaşabilecekleri bilgileri vermek olmadığını belirtmiştir. Bu

\* Determinizm için bkz. Kutluer, İlhan, “Determinizm”, *DİA*, İstanbul- 1994, c. IX, s. 215-216.

<sup>85</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 231-234 (trc. c. II, s. 222-229)

<sup>86</sup> Türker, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, TTK Yay., Ankara-1956, s. 66-67.

<sup>87</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 208-209 (trc. c. II, s. 118)

<sup>88</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 210-211 (trc. c. II, s. 129-131)

itibarla el-Cisr, kainatın yaratılışı ile alakalı olarak İslam dininin mütevâtir ve meşhur haberlerinde tafsilatlı bilginin olmadığı kanaatindedir. Konuyla ilgili olarak bu kaynaklarda verilen bilgiler genel olup, araştırmalara yön verme amaç ve niteliğindedir.<sup>89</sup>

Kuran-ı Kerim’de kainatın yaratılışından bahseden ayetlerde, el-Cisr’in esîr<sup>90</sup>-sedme<sup>91</sup> olarak isimlendirdiği bir dumandan<sup>92</sup> altı günde yaratıldığı,<sup>93</sup> gökle yerin bitişik olduğu, sonradan ayrıldığı<sup>94</sup> ifade edilmektedir. el-Cisr’e göre ayetlerin bildirdiği bu hükümler çağın bilimsel verilerine de uygun düşmektedir. Bu verilere göre de Allah, alemin asıl maddesini –esîr veya sedmeyi- yaratmış sonra gök ve yeri birbirinden ayırmış ve yükseltmiş kalan maddeden de güneşi, yeryüzünü ve yıldızları halk etmiştir.<sup>95</sup>

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ekserisinin<sup>96</sup> aksine Hüseyin el-Cisr, Kur’an-ı Kerim’deki ifadelerden yola çıkarak varlığın, materyalistlerin iddia ettiği gibi bir maddeden hareketle olabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu madde ezeli olmayıp sonradan Allah tarafından yaratılmıştır. Ona göre Allah, kâinatı “min lâ şey” den yani, hiçbir şeyden var edebileceği gibi “min şey” den, bir maddeden –heyûla- de yaratmış olabilir. Burada önemli olan oluştta tesadüfiliğe imkan tanımamaktır.

el-Cisr’nin görüşleri selef alimlerinden İbn-i Teymiye’nin “heyûla” hakkındaki değerlendirmelerini hatırlatmaktadır. İbn-i Teymiye heyûlanın/maddenin ezeli olmayıp yaratıldığını düşünmektedir. Ona göre Allah

<sup>89</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 312 (trc. c. II, s. 550)

<sup>90</sup> Esîr: Eskiden uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu sanılan havadan hafif, saydam ve esnek maddeye denir. Bkz. Kaya, Mahmut, “Esîr”, *DİA*, İstanbul-1995, c. II, s. 390.

<sup>91</sup> Sedme: Cevv-i semadaki sise ve dumana denir. Bkz. Kırca, Celal, *Kur’an-ı Kerim’de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul-1994, s. 44

<sup>92</sup> Fussilet 41/11.

<sup>93</sup> Hud 11/117.

<sup>94</sup> Enbiya 21/30

<sup>95</sup> el-Cisr, *Risaletü’l-Hamidîye.*, s. 312-313 (trc. c. II, s. 550-561)

<sup>96</sup> Ehl-i Sünnet kelimcilerinin ekserisi Allah’ın varlığı ve sıfatlarının yetkinliğini tartışmalı hale getireceğini düşündükleri için kâinatın maddeden -heyûla- yaratıldığını kabul etmemişlerdir. Bkz. Yavuz, Y. Şevki “Heyûla” *DİA*, İstanbul-1998, c. XVII, s. 296.

önce, duman olma ihtimali yüksek olan heyûlayı sonra ondan, yeri ve göğü yaratmıştır.<sup>97</sup>

## 2. İnsanın Yaratılışı

İnsanın yaratılışı ile ilgili Hüseyin el-Cisr, ilk olarak İslam'ın iki temel kaynağına Kuran-ı Kerim ve sahih hadislere başvurmuştur. Yaptığı inceleme neticesinde Kuran'ın açıklamalarının, hem müstakil hem de evrimci yaratılış teorilerine müsait karakterde olduğu kanaatine ulaşmıştır. Ona göre İslam'ın iki asıl kaynağında yaratılışın müstakil olarak bir defada mı, yoksa evrimleşerek zamanla mı yaratıldığına dair kesin bir bilgi yoktur. Kesin olan, yaratılışın hangi yolla olursa olsun Allah'ın asıl maddeyi yoktan yaratması ile başladığıdır.<sup>98</sup>

Bu sebeple Hüseyin el-Cisr müslümanların, alemin hâdis olduğuna, bu inancın gereği olarak da onu ihdas eden bir yaratıcıya yani Allah Teâlâ'ya iman ettiklerini belirtmiştir. Allah varlıkları yoktan var etmiş ve türlere ayırmıştır. Bu durum tabiat kanunlarının tesiriyle değil Allah'ın yaratması ile olmuştur. Tabiat kanunları adi/sıradan sebeplerdir. Neticede o kanunları koyan Allah'tır ve onlarsız yaratmaya da kadirdir.<sup>99</sup>

Müellifimiz, bundan dolayı Müslümanların varlıkları yoktan var etme yani Allah'ın başlangıçta her türü müstakil olarak yoktan yaratmasına inanmaları ile Allah Teâlâ'nın bu kainattaki türleri tekamül yoluyla yani önce basit bir maddeyi yaratıp sonra onu unsurlara, protoplazmaya, daha sonra ilkel bitki ve hayvanlara, ardından da diğer türlere ayırmasına, bazılarını bölerek çoğaltmasına bazılarını da yok etmesine inanmaları arasında hiçbir fark olmadığı görüşündedir.<sup>100</sup>

Hüseyin el-Cisr'in bu konuda delil olarak sunduğu ayetler şunlardır; “Biz her canlıyı sudan yarattık”<sup>101</sup>, “Allah her canlıyı sudan yarattı; Onlardan kimi karnı üstünde –sürünerek- yürür, kimi iki ayaküstünde yürür, kimi de dört –ayak- üstünde yürür. Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah her şeye

<sup>97</sup> İbn-i Teymiye'nin bu konudaki görüşleri için bkz.: İbn-i Teymiye, *Der'ü Teymiye'il-Akl ve'n-Nakl*, (thk. Muhammed Reşad Salim), y.y., 1979, c. I, s. 123-125, c. VIII, s. 287-290; Yavuz, *a.g.m.*, c. XVII, s. 296.

<sup>98</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, 322 (trc. c. II, s. 579-581)

<sup>99</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 318-319 (trc. c. II, s. 571-573)

<sup>100</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 320 (trc. c. II, s. 573-575)

<sup>101</sup> Enbiya 21/30.

kadirdir”<sup>102</sup>, “Allah’ın gökten su indirip onunla ölmüş olan yeri dirilterek üzerine her çeşit canlıyı yaymasında –Allah’ın varlığına deliller vardır-<sup>103</sup>, “Size kendinizden çiftler, hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. Bu düzen içinde sizi üretir”<sup>104</sup>, “O Allah ne yücedir ki toprağın bitirdiklerinden, kendilerinden ve daha bilmedikleri nice şeylerden olan bütün çiftleri yarattı”<sup>105</sup>, “O ki erkeği ve dişiyi iki çift olarak yarattı”<sup>106</sup>, “O ki bütün meyvelerden –erkekli dişili- iki çift yarattı.”<sup>107</sup>

Yukarıda zikredilen ilk ayetler, Hüseyin el-Cisr’e göre materyalistlerin iddia ettikleri evrim teorisine uygun düştüğü gibi, yine “Canlı madde sudan yaratılmıştır”<sup>108</sup> iddialarını da doğrulamaktadır. Diğer ayetler ise zahiri manalarına göre müstakil yaratma anlayışını ifade etmektedir. Ayetlerin yanı sıra Müslim’e ait bir rivayet de bu görüşü destekler mahiyettedir; “Allah ağacı, o altı günün filan gününde yarattı. Hemen sonra da hayvanları yarattı.”<sup>109</sup> Müellife göre bu hadisten Allah’ın her türü ayrı ayrı değil önce ağaçları sonra hayvanları yarattığı manası anlaşılmaktadır. Ancak bu hadis haber-i vâhiddir. Bu itibarla her türü müstakil olarak yoktan yaratan Allah’ın onu bir defada mı yoksa zamanla mı yarattığı noktasında kesin bir delil yoktur.<sup>110</sup>

Her ne kadar İslam kaynakları hem evrimci hem de müstakil yaratılış teorisine uygun düşecek nitelikte olsa da, Müslümanların yaratılış konusundaki genel inancı, ikinciden yanadır. el-Cisr’in de kabulü bu yöndedir. Çünkü Kuran-ı Kerim’de insanın yaratılışından bahsedilen ayetlerin zahirinden anlaşılan mana, ilk insanın su ve topraktan müstakil olarak yaratıldığıdır. Yani insanın asıl maddesi toprak<sup>111</sup>, su<sup>112</sup>, çamur<sup>113</sup>, yapışkan çamur<sup>114</sup>, süzölmüş

<sup>102</sup> Nûr 24/45.

<sup>103</sup> Bakara 2/164.

<sup>104</sup> Şûra 42/11.

<sup>105</sup> Yâsin 36/36.

<sup>106</sup> Necm 53/45.

<sup>107</sup> Râ’d 13/3

<sup>108</sup> İlk çağ filozoflarından Thales maddeyi eşyanın ilk ilkesi olarak eden felsefenin kurucusudur ve bu maddenin “su” olduğu kanaatindedir. bkz: Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, (trc. Mehmet İzzet, Orhan Saadettin), (sdl. Yüksel Kanar), İz yay., İstanbul-2004, s. 39.

<sup>109</sup> Müslim, Münâfikûn, 27; Ahmet bin Hanbel, II, 327.

<sup>110</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 322-323 (trc. c. II, s. 576-581)

<sup>111</sup> Âli İmran 3/59.

<sup>112</sup> Enbiya 21/30, Nur 24/45, Bakara 2/164.

<sup>113</sup> Secde 32/7.

çamur<sup>115</sup>, cıvık balçık<sup>116</sup>, pişmiş çamurdur.<sup>117</sup> İlk insan olarak da Hz. Adem sonra Havva yaratılmış<sup>118</sup> ve insan türü bunlardan çoğalmıştır.<sup>119</sup>

Klasik İslam itikadındaki müstakil-yoktan yaratma anlayışını ayetler çerçevesinde açıkladıktan sonra el-Cisr materyalistlerin iddia ettikleri evrim anlayışının ve mutasyonun, aklî yönden imkansızlığını ispat etmeye çalışmıştır.

Charles Darwin'in ile meşhur olan evrim teorisi, Hüseyin el-Cisr'e göre dört temel kanundan oluşmaktadır. Bu kanunlar, sonraki varlıkların öncekilerin sıfatlarına varis olması, sonraki varlıklardan her birinin aslındaki vasıflara varis olmasıyla beraber diğer vasıflarca ondan farklı bulunması, varlıkların birbiriyle mücadele etmesi ve bunun neticesinde kuvvetli ve uygun olanların kalıp, zayıf ve uygunsuz olanların yok olması şeklindeki doğal seleksiyon kanunudur.<sup>120</sup> el-Cisr bu kanunlardan her birini ayrı ayrı izah edip ilmî açıdan eksik olan taraflarını<sup>121</sup> da ortaya çıkardıktan sonra, bu eksikler bertaraf edildiğinde, bunların İslam inancına aykırı olmayacağını savundu.<sup>122</sup> Ona göre Müslümanlar, sonraki türlerin öncekilerin sıfatlarına varis olmasını tabiatta müşahede edebildikleri için kabul ederler ve bu durumun –sebepli veya sebepsiz- Allah'ın yaratmasıyla mümkün olacağına inanırlar. Bekâ mücadele-

<sup>114</sup> Sâffât 37/11.

<sup>115</sup> Mü'minûn 23/12.

<sup>116</sup> Hicr 15/26.

<sup>117</sup> Râhman 55/14.

<sup>118</sup> Nisâ 4/1.

<sup>119</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 324-325 (trc. c. II, s. 585-588)

<sup>120</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 335-336 (trc. c. II, s. 627-628)

<sup>121</sup> Hüseyin el-Cisr evrimci görüşün farklılık kanununu eleştirir. “Materyalistler sonra gelen türlerin öncekilerin faydasız olan uzuvlarının yok olarak yeni faydalı olanların ortaya çıktığını iddia ederler... Oysaki siz henüz alemin her birindeki faydaları kavramış değilsiniz. Uzuv belirtilerinin sizin keşfedemediğiniz bir hikmeti olabilir. Bunların faydası olmadığı kabul edilse bile sonlarını teşkil ettikleri hangi şeyin değişmesine dalalet ederler. Madem ki bu uzuv belirtileri yalnız bazı hayvan çeşitlerinde bulunsun, onların bulunduğu bazı cinslerde Allah'ın koyduğu sebeplere göre tür değişimleri meydana gelsin. Onların bulunduğu geri kalan cinsler ise yine müstakil olarak yaratılıp, değişimlerle var olmuş olmazlar” el-Cisr, *a.g.e.*, s. 337 (trc. c. II, s. 634-636)

<sup>122</sup> el-Cisr bu kanunları müstakil yaratılış teorisine uyguladı. Ona göre Allah önce basit türleri yaratıp sonra onlardan çıkarmayarak ve müstakil olarak biraz daha üstün olanlarını yarattı ve önceki sınıfı bir takım tabii sebeplerle yok etti. Görünen alem meydana gelinceye kadar bu işlem tekrarlandı.el-Cisr, *a.g.e.*, s. 347 (trc. c. II, s. 662-664)

si kanunu sonucu kuvvetli ve uygun türlerin varlığına devam edip zayıf ve uygunsuz olanların yok olması da İslam inancına ters düşmez. Yalnız varlıkların kuvvetli veya zayıf başka bir türden çıkmış olmayıp müstakil olarak yaratıldığı kabul edilmelidir. Farklılık kanunu ise bitki ve hayvanlarda görülmektedir. Fakat bu farklılıklar cevherden olmayıp geçicidir. Bu kanun her türe yaratıkların birbirinden üstün olabilmeleri için Allah tarafından konmuştur.<sup>123</sup>

Evrım teorisinde el-Cisr eleştirdiği husus Darwin'in iddia ettiği gibi insanın bir önceki tür olan maymundan türemesidir.<sup>124</sup> Ona göre maymun ve insan arasında diğer hayvan türlerine nazaran benzerlikler çoktur. Fakat bunlar onun evrimleşme sonucu maymundan türediği anlamına gelmez. İki tür arasında evrimle aşılamayacak farklılıklar vardır.<sup>125</sup>

Neticede el-Cisr insanın aslının basit bir madde olup önce unsurlara sonra protoplazma denen canlı maddeye, maymundan aşağı olan bir hayva-

<sup>123</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 343 (trc. c. II, s. 646-648); Charles Darwin'in bu dört temel kanunla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Darwin, *a.g.e.*, s. 33, 53, 59, 63, 167, 180, 185-86.

<sup>124</sup> el-Cisr'in oğlu Nedim el-Cisr babasının görüşlerinden etkilenerek telif ettiği *İlim, Felsefe ve Kur'an Işığında İslam* adıyla tercüme edilen eserinde insanın ona en yakın hayvan olan maymundan türediği şeklindeki anlayışın Darwin'den ziyade başka materyalistler tarafından savulduğunu iddia etmiştir. Ona göre Darwin *Türlerin Kökeni* teorisinde bu fikri taşıyorsa da aslında böyle bir şey söylememiştir. Bkz. el-Cisr, Abdullah Nedim, *İlim, Felsefe ve Kur'an Işığında İman*, (Trc: Remzi Barışık), Hikmet Yay., İstanbul, ts., s. 224; Fakat Darwin *Türlerin Kökeni* adlı eserinde insanın maymundan türediği hakkında kesin ifadeler kullanmasa da daha sonra yazdığı *İnsanın Türeyişi* adlı eserinde daha net olarak insan ile maymun arasındaki benzerliklere dikkat çektikten, sonra maymunu insanın en yakın akrabası olarak değerlendirir. Eserinin sonunda yaptığı çalışmanın spekülatif olduğunu daha sonra bilimsel araştırmalar neticesinde yanlışlanabileceğini yalnız şu anki araştırmalarına binaen böyle bir sonuca vardığını kaydetmektedir. Bkz: Darwin, *a.g.e.*, s. 32-33, 253.

<sup>125</sup> el-Cisr her iki varlık arasındaki farklılıkları sıralar: "İnsanın doğumundan itibaren incelendiğinde görülür ki o bebek iken pek güçsüz ve akılcı zayıftır. Fakat daha sonra bu güçsüz ve akılcı zayıf olan insan yavrusu gelişmeye başladıktan sonra o kadar yüksek bir dereceye ulaşıyor ki beden ve idrak bakımından kuvvetli olan hayvanlarla karşılaştırılınca kendisinden o dereceye ulaşması beklenenek bir şey değildir. Maymun ise hayvanların çoğunluğu gibi bir miktar kuvvete sahip, anasının terbiyesine elverişli olarak doğuyor. İnsanın ilk bebeklik döneminde yaşadığı güçlüklerin hiçbirisiyle karşılaşmıyor... İki bir tür ve asıldan türediği halde neden türemede ortağı bulunan maymun beden gücü ve idrak yönünden farklı doğuyor da insanoğlu kuvvet ve idrak açısından bu kadar zayıf doğuyor..." el-Cisr, *er-Risaletü'l-Hamidiye*, s. 348 (trc. c. II, s. 666-670)



na, maymuna, insana yakın bir maymuna sonra da tam bir insana dönüşmesi şeklindeki modern evrim görüşünü, gerçeğe uzak bulur. Ona göre eğer Allah Teâla böyle bir şekilde insanı yaratsa idi Kuran-ı Kerim’de toprak ve sudan bahsetmekle yetinmeyip bu dönüşüm süreçlerine de işaret ederdi. Fakat ayetlerin zahirinden anlaşılan mana insanın -zamanla veya bir anda- müstakil bir tür olarak yaratıldığıdır.<sup>126</sup>

Esasen el-Cisr’in reddettiği evrim, materyalistlerin savundukları varoluşun kendiliğinden<sup>127</sup>, tesadüfi olarak ezeli bir maddeden başladığı ve evrimleşerek devam ettiği bu süreçle de insanın hayvandan (maymundan) türediği yönündeki anlayıştır. O ilk yaratıcının Allah olduğu sonra madde, bitki, hayvan ve insan türlerinin müstakil olarak yaratıldıktan sonra gelişmesi ve türemesi anlamındaki evrim teorisine yukarıda zikrettiğimiz ayetlere binaen itiraz etmez. Neticede Allah o şekilde yaratmaya da kadirdir. Bu itibarla el-Cisr evrim anlayışı batılı materyalistlerden farklıdır. el-Cisr bazı müslüman filozof ve kelimacılar gibi evrime Allah’ın başka bir yaratış şekli ve süreci olarak bakmakta, her bir merhalede O’nun iradesine ve kontrolüne vurgu yapmaktadır.

Fakat bu evrimci yaratılış konu ile ilgili ayetlerin tevil edilmesi sonucu çıkarılabilecek bir varsayımdır. Çünkü yaratılış ile ilgili mütevatir ve meşhur kanalından varid olan haberler zahiru’l-manadır. Yani bu konuyla ilgili olarak zikredilen haberler zahiri manaya delalet edebileceği gibi uzak bir ihtimal de olsa başka bir manaya da delalet edebilir. Bir hüküm zahiri bir manaya delalet ettiği takdirde ister mütevatir ister meşhur olsun ona inanmak vaciptir. Eğer zahiri manaya muhalif akli bir delil bulunursa o ayeti veya hadisi tevil etmek caiz olur. Kesin akli delile muhalif olduğu halde nassların zahiri manaları üzerinde ısrar etmek doğru değildir. el-Cisr’e göre böyle bir şey yapıldığı takdirde bu aslı bozmak anlamına gelir ki İslam dininde asıl olan ise akıldır. Zira dini delilleri tebliğ eden Peygamberin peygamberliği onunla kabul edilmiştir. Aslı bozmak, akli delilleri saf dışı bırakmak nakli delillerinde bozulmasını gerektirir.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> el-Cisr, *a.g.e.*, s. 325 (trc. c. II, s. 590-591)

<sup>127</sup> “Filozoflar diyorlar ki kainatın eserleri yine kendisinden oluşuyor. Dünya harici bir kuvvet olmaksızın kendi kendine dönüyor. Tabiat kendi kuvvetiyle kaim... Bunlar mümkün mü?..” Bkz: el-Cisr, *Riyad*, c. VI, s. 95-96.

<sup>128</sup> *A.g.e.*, s. 304-306

Ancak aklî delilin zannî olması durumunda onunla çelişen nassı tevîl etmek doğru değildir. Hüseyin el-Cisr özellikle bilim adamlarının, bilimsel meselelerde zanna dayanan bir takım iddialarına binaen nassların zahiri manasını terk etmenin büyük bir yanlışlık olacağı kanaatindedir.<sup>129</sup> Ona göre kat'î aklî delil olmaksızın din ulemasını taklit caiz olmadığı halde İslam olmayan ulemayı bu konuda taklit etmenin caiz olması mümkün değildir.<sup>130</sup>

Bu sebeple Hüseyin el-Cisr canlı ve cansız varlıkların yaratılışından bahseden nassların evrime uygun bir şekilde yorumlanabilmesi için evrimin akla uygun olarak kesin ispatının yapılması gerektiğini düşünmektedir. Evrim ispat edildiği takdirde nasslardaki “zahirü'l mana” olan ifadeleri o şekilde anlamak mümkün olacaktır. Aksi takdirde bu durum müstakil-yoktan yaratmaya işaret eden ayetlerin zahiri manasını terk etmeyi gerektirir. Bilimselliği kesin olarak ispatlanmamış bir görüş için zahiri manayı bırakmak İslam itikadı açısından yanlış olur.<sup>131</sup>

Evrım teorisi ile İslam'ı uzlaştırmaya çalışan el-Cisr metot ve argüman açısından iki kaynaktan beslenir. Bunlardan birincisi modern bilim diğeri din ilimleridir. el-Cisr'in meseleyi izah ederken kullandığı dil gelenekseldir. Bu sebeple müellifin görüşlerinin Müslümanların dışındaki ilim adamları tarafından tam olarak anlaşılamayacağı düşünülmüştür.<sup>132</sup>

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tarih boyunca din ve bilim arasında en önemli çatışma konularından biri kainatın oluşumudur. Kainatın oluşumunu din, Allah'ın yaratması ile başlatırken materyalist felsefeler yaratıcı dışında tesadüfî bir oluştan söz etmektedirler. Hüseyin el-Cisr bu sebeple yaratılış meselesiyle ilgilendi ve materyalistlerin varlığın tesadüfî olarak ezeli bir madde ve onun hareketinden oluştuğu şeklindeki iddialarını yine onların delillerini kullanarak çürütme yoluna gitti. İlk madde fikrine sıcak bakmakla birlikte, Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini savunarak bu ilk maddenin ezeliğini reddetti.

<sup>129</sup> el-Cisr, *el-Husûnü'l Hamidiye*, s. 123 ( trc. s. 292)

<sup>130</sup> *A.g.e.*, s. 127 (trc. s. 300)

<sup>131</sup> *A.g.e.*, s. 323, 327 (trc. c. II, s. 580-582, 617-621); el-Cisr, *Rıyadu Trablus Şam*, c. VI, s. 138-139.

<sup>132</sup> Georges Haroun Cisr'in kullandığı dilin Türklerin (burada Türk ile Müslümanlar kastediliyor) dışındaki ilim adamları tarafından anlaşılamayacağını düşünmektedir. Bkz:Haroun, *a.g.e.*, s. 320-21.

Canlıların oluşumu ile ilgili olarak Hüseyin el-Cisr yaşadığı dönemde etkin olan evrim teorisiyle İslam'ı uzlaştırmaya çalıştı. Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı ile ilgili ayetlerin hem klasik Ehl-i Sünnet itikadında olduğu gibi müstakil, yoktan yaratma anlayışına hem de evrim teorisine uygun olacağını söyledi. el-Cisr Müslümanların, Allah'ın başlangıçta her türü müstakil olarak yoktan yaratmasına inanmaları ile Allah Te'âla'nın bu kainattaki türleri tekmül yoluyla yani önce basit bir maddeyi yaratıp sonra onu sırayla unsurlara, protoplazmaya, ilkel bitki ve hayvanlara ve diğer türlere ayırmasına, bazılarını bölerek çoğaltmasına, bazılarını da yok etmesine inanmaları arasında İslam itikadı açısından hiçbir farkın olmayacağını ifade etti. Bununla beraber Darwin'in iddia ettiği türler arası geçişi, insanın bir önceki tür olan maymundan türemesi fikrini reddetti. Her ne kadar evrimci yaratılışın İslam ile uyduğuna söylese de Hüseyin el-Cisr klasik kelimelerin yolundan giderek insanın topraktan, müstakil olarak yaratıldığına inandı. Çünkü evrim bir teoriydi ve kesin olarak ispatlanmış değildi. El-Cisr'e göre ispatlandığı takdirde ayetleri o şekilde yorumlamak mümkün olacaktı. Fakat şu an için evrim teorisini kabullenmeye gerek yoktu.

Hüseyin el-Cisr'in bu anlayışının oluşmasında Avrupa'da gelişen tekmül felsefesinin ve bu felsefenin iddialarının etkisi vardır. Netice de kainatın ve insanın yaratılışı meselesi ilk dönemde Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelimcilerinin katkılarıyla büyük ölçüde çözüme kavuşturulmuştur. Son dönemde meselenin tekrar gündeme gelmesinde Batıda değişen bilim anlayışı ve bilim-din ilişkilerinin din aleyhine izlediği seyrin etkisi olduğu kanaatindeyiz. Bu genel durumun yanı sıra el-Cisr'in, Trablus ve Beyrut'taki gazete ve dergilerde yazdığı makaleler ile Darwin ve Spencer'ın evrim anlayışlarını savunan Şibli Şümeyl ve Ferah Antun ile isim vermeden girdiği polemiklerin katkısı da, göz ardı edilemez. Fakat el-Cisr metot ve argüman açısından modern bilimin yanı sıra din ilimlerinden faydalanmış ve geleneksel bir dil kullanmıştır.

İleride evrimci yaratılış teorisinin bilimsel/aklı olarak kesin ispatının yapılabileceği ihtimaline binaen el-Cisr ihtiyatlı konuşmakta, bu teorisinin İslam ile uyup uyup uyabileceğini söylemektedir. Çünkü O XIX. yüzyılda İslam dünyasının Batı karşısında, siyasî, askerî, sosyal ve kültürel yönden maruz kaldığı baskı ve tahakkümün, modern bilimin hakimiyetinin farkındadır. Bilimin dinin üstünde bir güç olarak algılanmasının din ve devlet adına büyük bir tehlike olacağını düşünmektedir. Belki de bu sebeple din ile modern bilimi, İslam ile modern evrim teorisini uzlaştırmaya çalışmıştır.