

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ERZURUM'LU İBRAHİM HAKKI'NIN
VARLIK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa YILDIRIM

ERZURUM-1986

İ Ç İ N D E K İ L E R

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	1
BÖLÜM I : ÂLEMİN KURULUŞU	6
A- Sıfatları Bakımından Vacib-ül Vücûd	6
a) Sıfât-ı Zâtiyesi Bakımından Vacib-ül Vücûd	7
b) Sıfât-ı Sübûtiyesi Bakımından Vacib-ül Vücûd	14
B- Sudûr	14
C- Sudûrun Silsilesi	16
BÖLÜM II : ÂLEMİN UNSURLARI	20
A- Cevher	20
B- Araz	27
C- Yokluk	28
BÖLÜM III: ÂLEMİN İŞLEYİŞİ	30
A- Âlemin Yaratılış Gayesi	30
B- Felekler	32
C- Burçlar	37
D- Anâsır-ı Erba'a (Dört Unsur)	38
a) Ateş	39
b) Hava	39
c) Su	41
d) Toprak	41

E- Dört Unsurun İstihâlesi	42
a) Mevâlid-i Selâsenin Meydana Gelişi ve Ara Geçit Maddeleri	43
b) Mevâlid-i Selâsenin Oluş Keyfiyeti	45
F- İnsan Hakkındaki Düşünceleri	48
SONUÇ	55
BİBLİYOGRAFYA	59

Ö N S Ö Z

XVIII. yüzyılın önemli simalarından biri olan Erzurum' lu İbrahim Hakki üzerinde bugüne kadar kuşkusuz bir çok araştırmalar, seminerler, hatta tezler yapılmıştır. Ne var ki, bizim bu çalışmamıza konu olan "O'nun Varlık Anlayışı" üzerinde müstakil bir araştırma, bunlar arasında bulunmamaktadır.

İşte İbrahim Hakki üzerinde yapılan çalışmalarını bütüncüleyicilerden birisi olacağı ve bu konudaki eksikliği kendi çapında gidereceği inancıyla, daha sonra bu konuda yapılacak araştırmalar için bir çekirdek teşkil edeceğini de umarak, araştırmamızda, O'nun varlık hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Bu amaçla mümkün olduğu kadar kendi eserlerinden yararlandık. Zaman zaman kendisi ve eserleri hakkında yazılan kaynaklara başvurmadan da çekinmedik.

Araştırmamız sırasında elde ettiğimiz malzemeyi değerlendirdirirken konuyu üç ana başlık altında vermeyi uygun bulduk. Okuyucularımızdan gelecek yapıcı tenkitlerle konunun ileride daha da olgunlaşacağına inanıyor, çalışmalarım sırasında kendilerinden istifade ettiğim hocalarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Saygılarımla

Mustafa YILDIRIM

G İ R İ Ő

Felsefenin temel sorusu varlıkla ilgili olup genelde Şu sorulara cevap arar. "Niçin bu âlem vardır ve nasıl oluyor da olduğu gibidir" (1). Diğer bir ifadeyle "...'bu dünya nereden gelip nereye gidiyor?', 'insanın bu dünyadaki yeri ve anlamı nedir?'" (2).

Esas olarak felsefi anlamdaki "varlık" mefhumunu ilk kullanan filozof Elea'lı Parmenides'tir. Ksenofanes'in hep aynı durumda olan hareketsiz tek tanrı anlayışından hareketle, tek tanrıyı varlık olarak kabul eden Parmenides, sadece bu tanrıyı gerçek kabul edip, tüm değişmelerin görüntüden ibaret olduğuna işaret etmiştir. Meselâ "Nasıl aklık; ak çiçek, ak böcek, ak taş v.b.'da bir ve aynıysa varlık da öylece tüm var bulunanlarda bir ve aynıydı" (3).

Bütün bunlara rağmen "Var olanı var olan olarak incelemek anlamındaki varlıkbilim anlayışı, antikçağ Yunan düşünürü Aristoteles'le (M.Ö. 384-322) başlar" (4). "Aristo'ya göre, felsefede temel olanı arıyan veya diğer felsefi katları taşıyan esâslarla uğraşan bilgi kendi ta'biriyle "ilk felsefe"dir (5)".

İslâm dünyasında ise varlık problemi genel olarak Kur'an ve hadîse dayanılarak ele alınmıştır. Bu alanda İslâm felsefe-

-
- (1) Alfred Weber, FELSEFE TARİHİ, Çev., H.Vehbi Eralp (İstanbul, Pulhan Matbaası, 1949), s. 1.
 - (2) Macit Gökberk, FELSEFENİN EVRİMİ, (İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1979), s. 2.
 - (3) Orhan Hançerlioğlu, FELSEFE SÖZLÜĞÜ, 6.b., (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982), s. 437.
 - (4) a.g.e., s. 439.
 - (5) Kenan Gürsoy, "J.P.SARTRE ATEİZMİ'NİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER." Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Atatürk Üni.Edebiyat Fakültesi, 1979), s. 2.

sinin başlatıcısı olarak kabul edilen Farabî, "Muallim-i Sâni" olarak, Aristoteles'in akli esas olan felsefesini, Eflatun'un görüşlerini de katarak Kur'an'la bağdaştırmış ve böylece İslâm Meşşâi Felsefesi'nin gerçek önderi olmuştur"(1). Farabî iki çeşit varlık kabul eder: "Mümkün ve Vâcib. Mümkün, zâtı, varlığını gerektirmeyen varlıktır; vâcib, zâtı, varlığını gerektiren varlık, zorunlu varlıktır" (2). İslâm Meşşâi felsefesini en sistemli bir şekilde ortaya koyan Meşşâi filozofu ise, İbn Sînâ'dır.

Meşşâilere bir reaksiyon olarak Gazzâlî, metodlu bir şüphe sonucu ulaştığı "kalb bilgisi" ile, varlıkların temeli olan Mutlak Varlık olan Vacib-ül Vücûd'u Kur'an naslarına tamamen uygun olarak izah etmiştir.

Tasavvufî düşüncede ise, dikkati çeken, Muhyiddin-i Arabî'nin varlık hakkındaki düşünceleri yer alır. O'nun görüşlerinin temelini "Vahdetü'l Vücûd" nazariyesi teşkil eder. Bu nazariyenin İbrahim Hakkı üzerinde tesiri vardır.

Felsefede ele alınan "varlık", ilimlerin ele aldığı belirli ve sınırlı varlık olmayıp bütün bu varlık çeşitlerinin özü itibariyle bağlı buldukları "Ana Varlık" mefhumudur. Felsefe bu varlığın "... özünü ilk sebep ve prensiplerini inceler. Felsefenin bu tip bir arayış içerisinde olan dalına "Ontoloji (Varlık bilim) ya da "Metafizik" (Fizikötesi) adı verilir" (3).

(1) Cavit Sunar, VARLIK HAKKINDA ANA DÜŞÜNCELER (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977), s. 171.

(2) Cavit Sunar, İSLÂMDA FELSEFE ve FARABÎ, C.1, (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), s. 57.

(3) Mübahat Türker Küyel ve diğerleri, FELSEFEYE GİRİŞ, (Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1985), s. 19.

Görüldüğü gibi "ilk felsefe" metafizik bir görüş arz-
mekte olup L.Meynard'a göre, "...kesin ma'nâda metafizik'
ontoloji yani varlığı en genel husûsiyetleriyle ve onun mut-
lak cephesiyle incelenmesi demektir. Bu şeylerin sadece görün-
tülerini veya ayrı ayrı sıfatlarını ele alan telâkkinin ter-
sine olarak, onları kendi kendilerinde, derûnî ve en öz vec-
helerinde ne şekilde iseler öyle değerlendiren bir araştır-
madır" (1). Böylece akıl, varlığı var olan olarak keşfetmeli
ve onun bilgisine erişmelidir. Metafizikçilere göre, ilk se-
bep veya mutlak gerçek Allah'dan başka bir şey değildir. Kı-
sacası "gelenekçi felsefede ontoloji kelimesi ile metafizik
bir anlam kastedilmekte, hakikî ve ana varlığın araştırılması
derken, mutlak gerçeklik olan Allah'a giden yol anlaşılmakta,
insan ruhunun Allah'a doğru tekâmülü söz konusu edilmekte-
dir" (2).

Acaba, İbrahim Hakkı'nın kitaplarında ele alınan ve ken-
disine doğru gidilmesini istediği "Ana Varlık", tecrübe ve
görüntüler âleminin dışında mıdır, yoksa içinde midir? Şayet
dışındaysa ki, dışındadır; o zaman İbrahim Hakkı'nın ontoloji
anlayışı, geleneksel anlayışa uygun olduğundan dolayı, mutlak
varlık olan Allah'a giden yolun imkân ve şartlarının incelen-
mesi şeklinde tezahür edecektir.

Bu bakımdan Tanrı kavramı genellikle filozofların düşün-
celerinde varlık dairesinin en üst mertebesini teşkil etmiştir.
Meselâ, Aristo'da "... Tanrı varlıkların varlığı, sebeplerin
sebebi, prensiplerin prensibi olduğundan O'nu tanımak varlığı
tanımak demektir (3).

(1) Gürsoy, J.P. SARTRE ATEİZMİ'NİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER, s.3.

(2) a.g.e., s. 4.

(3) Süleyman Hayri Bolay, ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GAZZALİ META-
FİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI, (İstanbul: Kalem Yayıncılık
A.Ş., 1980), s. 147.

Yine bu konuda, Gazzâlî "... Allah mevcutların en zâhîrî ve en yücesidir. Bu bakımdan bilinmesi de en evvel ve akılla en kolay olanıdır" (1). Fârâbî ise "Tanrının varlıktaki üstünlüğü ve kemâli en yüksek derecededir. Ondan daha önce veya ondan daha üstün başka bir varlık yoktur" (2), demektedir. İbrahim Hakkî ise, bu konuda şöyle diyor: "... Varlığın başı ve sonu yoktur. Varlığı kendisindedir. Başkasından değildir" (3).

Asıl varlık olan Vacib-ül Vücûd'u tanımak için insanın ve kâinatın incelenmesinden hareket eden İbrahim Hakkî, her varlık mertebesini Vacib-ül Vücûd'a götüren bir yol olarak görür. Parmenides'in "Varlık vardır, yokluk yoktur." önermesinde ortaya koyduğu ve dikkatleri üzerine çektiği "varlık" ve "yokluk" mefhumları, filozofların olduğu kadar nasları esas alan Türk-İslâm filozoflarının da dikkatinden kaçmamıştır.

İşte bu noktadan hareketle -İbrahim Hakkî- "Varlık" hakkındaki görüşlerini üç başlık altında mütalâa etmiştir. Sırasıyla bunlar: 1- Vacib-ül Vücûd, 2- Mümkün-ül Vücûd, 3- Mümteni-ül Vücûd'tur. İbrahim Hakkî, esas olarak Türk-İslâm filozoflarında olduğu gibi birinci ve ikinci varlık anlayışları üzerinde durmuştur.

Âlemin, Vacib-ül Vücûd tarafından yaratıldığını eserlerinde uzun uzadıya anlatan İbrahim Hakkî, Mümkün-ül Vücûd olan âlemdaki varlık mertebelerinin mükemmelden, mükemmelliği bir önceki varlığa göre daha az olana doğru bir seyir takip ettiğini söyler.

Fakat burada, yanlış anlaşılmasa için şu noktaya dikkat

(1) a.g.e., s. 320.

(2) Mübahat Türker Küyel, ARİSTOTELES ve FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ve DÜŞÜNCE ÖĞRETİLERİ, (Ankara: Ankara Üni.Dil ve Tarih-Coğrafya Fak.Yayınları, 1969), s. 82-83.

(3) Erzurumlu İbrahim Hakkî, MARİFETNAME, Osmanlıca (İstanbul: Ahmet Kâmil Matbaası, 1330), s. 392.

etmek lâzımdır. Vacib-ül Vücûd melekût âleminde ruhları keyfiyetlerine göre mükemmelden, mükemmel olmayana doğru yaratırken; Mülk âlemindeki maddî vücutların tekâmülü basitten komplekse, mükemmel olmayandan mükemmel olana doğru bir seyir takip etmiştir. Çünkü: Bilindiği üzere tohum, ağacından ziyâde meyvesi için ekilir. Her ağacın kendine has, insanlara faydalı bir özelliği vardır ki, bu özellik, o ağacın meyvesi mesabesindedir. Bu bakımdan ağacın meyve verme anına kadar geçirmiş olduğu durumu dikkate alarak, meyvenin sanki bir tesadüf eseri imiş gibi ortaya çıkışını kabul etmek hatadır. Zira tohumu eken, meyveyi dikkate alarak, yani bir gaye gözeterek serpmiştir. Tıpkı bu misâlde olduğu gibi âlem de tohumu önceden serpilene, meyvesi insan olan bir ağaçtır. Bu konuda İbrahim Hakkı "Yedi feleğin (gezegen), dört ana unsurun (ateş, hava, su, toprak) ve üç bileşik cismin (maden, bitki, hayvan) özetlerinin sonucu insan bedenidir. Belki her iki cihanın var oluşlarının gayesi hazreti insandır" (1). der.

İşte bütün bu noktaları dikkate alarak İbrahim Hakkı'nın varlık görüşünü takdim etmeye çalışacağız. İlk olarak Vacib-ül Vücûd'un sıfatlarının durumunu, âlemdeki tecellilerinin birliğine delâletlerini ve diğer varlık tiplerinden ayrıldığı noktaları verdikten sonra, Mümkün-ül Vücûd dairesine ait hususiyetleri detaylı bir biçimde ele alacağız.

Ayrıca, bu ana başlıklar altında Vacib-ül Vücûd, âlem ve insan durumları, aralarındaki münasebetler ele alınırken, ne gibi problemlerle karşılaşmış ve bu problemler nasıl halledilmiştir? İşte araştırmamızın esasını bu tür sualler teşkil etmiş olup, araştırmamız bu tür suallere cevap vermek gayesini taşıyacaktır.

(1) a.g.e., s. 28.

I. BÖLÜM

ÂLEMİN KURULUŞU

ALEMİN KURULUŞU

İlk varlık nedir? Asıl varlık tam olarak nerede görünmektedir? İbrahim Hakkı, varlığın bütün tamlığıyla birlikte ait olduğu varlığın Vacib-ül Vücûd olduğunu kabul eder. Bu bakımdan aşağıda yapılan izahlarda Vacib-ül Vücûd'un sıfatları bakımından izahını ve diğer varlıkların onun tarafından nasıl ortaya çıkarıldığı açıklanacaktır.

A- Sıfatları Bakımından Vacib-ül Vücûd

Malûm olduğu üzere "bir şey sabit olursa levâzımıyle (ondan ayrılmayan nitelikleriyle) sabit olur". Meselâ, "ısı" ve "ziyâ" güneşin lâzımlarındandır. Güneş onlarsız düşünülemez. Tıpkı bunun gibi Vacib-ül Vücûd dendiği zaman da "sıfat-ı zâtiyesi" ve sıfat-ı sübûtiyesi" bütün birden düşünülür.

Vacib-ül Vücûd'a mahsus sıfatlar bütünlük ve üstünlük ifade eden bütün kemâllerdir. Vacib-ül Vücûd kemâl sıfatlarının hepsi ile muttasıf, noksan sıfatlarının hepsinden Münezzehe ve Mukaddes (uzak ve yüksek)'tir. Vacib-ül Vücûd'un muttasıf bulunduğu noksanlıklara da bir son yoktur. Bunları iyice ayırdebilmek için tenzihler beş asla, kemâller sekiz asla irca edilmiştir.

Vacib-ül Vücûd'un zâtından ayrılması mümkün olmayan ve zâtına (âzım ve vâcib olan sıfatlar Vacib-ül Vücûd'un Vücud, Kıdem, Bekâ, Vahdâniyet, Muhâlefetün Li'l-Havâdis, Kıyam-ı bî-nefsihi olan sıfatlarıdır. Mânâlarında nefiy olduğu için "selbi" de denir. Meselâ, Vahdâniyet, çokluğun; kıdem, fâniliğin nefiyi olduğu gibi. Bu bakımdan, bu sıfatlar "Vacib-ül Vücûd'un her hangi bir surette mahlûkâta benzerliğini nefyeden ve bu nakisadan Vacib-ül Vücûd'un nezâhat (temizlik, incelik, rikkat)

ve kudsiyyetini bildiren tenzihler..." (1)'dir.

Kemâllerin râci'olup Vacib-ül Vücûd'ta bulunması vâcib olan sıfatlar da şunlardır: Hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve tekvin.

Bu izahtan sonra İbrahim Hakkı'nın sıfat-ı zâtiyesi ve sıfat-ı sübûtiyesi bakımından Vacib-ül Vücûd'u nasıl ele aldığı sıra ile incelemeye çalışacağız.

a- Sıfât-ı Zâtiyesi Bakımından Vacib-ül Vücûd.

İbrahim Hakkı'ya göre "Cenab-ı Hak birdir..." (2). Bu "Bir", zâtının bir olduğunu, kudsî mahiyetinin hiç bir mahiyete benzemediğini, cisimden, cisme ait bütün özelliklerden, mekân ve zamandan münezzehtir olduğunu ifade eder. Nitekim Fârâbî'nin bu konudaki düşüncesine göre şöyle anlaşılmaktadır. "O, noksandan ve kendisinden başka olan her şeyden münezzehtir" (3). Vacib-ül Vücûd'un varlığı, diğer varlıklar gibi bir başka varlığın vasıtasıyla değildir. O'nun varlığı zâtının muktezasıdır, zâtının icabıdır. Gazzâlî'nin bu konuda söylediği gibi "O'nun varlığı kendi zâtındadır" (4). Genel olarak varlık hakkındaki düşünceleri ve âlemin kuruluşu ile ilgili fikirleri incelendiğinde, Türk-İslâm düşünürlerinin anladığı mânâda bir Vacib-ül Vücûd fikrine sahip olmayan Aristoteles de "... İlk Muharrik'in yalnız bir olmasını... zarurî bulur" (5). "Birdir,

(1) Ali Osman Tatlısu, ESMÂÜ'L NÜSNÂ ŞERHİ, (İstanbul: Sönmez neşriyat A.Ş. Yayınları, 1967), s. 15.

(2) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 392.

(3) Küyel, ARİSTOTELES ve FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ve DÜŞÜNCE ÖĞRETİLERİ, s. 83.

(4) Bolay, ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GAZZALÎ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI, s. 320.

(5) a.g.e., s. 130.

bölünmez ve parçalanmaz..." (1) diyerek Tanrı'nın birliğini savunur.

Bu konuda, "Bir Vacib-ül Vücûd mutlaka vardır" (2); deyip "varlığı kendinden olan bu mevcûd Allah'tır" (3). İfadesiyle de bunu açıklayan İbn Sînâ'nın düşünceleri ile İbrahim Hakki'nin fikirleri arasında da bir paralellik sezmemekteyiz.

Ezelî ve ebedî olan Vacib-ül Vücûd hiç bir şeye muhtaç değildir. Bu konuda İbrahim Hakki "... varlığın başı ve sonu yoktur. Varlığı kendisindedir. Zât-ı şerifî, bir hâl üzere sabittir" (4), der.

Burada "ezelî" kavramının hangi mânâda kullanıldığını da belirtmek istiyorum. Çünkü, genellikle bir zaman başlangıcı olarak anlaşılıyor. Oysa ki, böyle bir düşünce yanlıştır. Ezelî kavramının lûgat mânâsına baktığımızda, ezele mensub ve müteâllik; yani ibtidası ve başlangıcı olmayan, her zaman var olan anlamına geldiğini görürüz. İbrahim Hakki bu konuda "Bu âlem yokken O vardı... Her şeye o hükmeder" (5); diyerek zaman ve mekândan münezze olan Vacib-ül Vücûd'un tekliğini vurgular. Yani mutlak varlığın sadece ve sadece O'na ait olduğunu ifade eder. Çünkü, Vacib-ül Vücûd'un ezeliyeti ve ebediliği hâdiselerin zaman içerisinde akışı şeklinde değerlendirilemez. O'nun evveliyetinin başlangıcı olmadığı gibi devamlılığının da sonu yoktur. Değişme, bozulma, azalma ve çoğalma gibi şeyler; hal, mazî ve istikbal gibi zaman ifade eden kavramlarla Vacib-ül Vücûd hakkında akıl yürütülemez. Zira bunlar mahlûka-

(1) a.g.e., s. 367.

(2) Bekir Topaloğlu, ALLAH'IN VARLIĞI, 4.b. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), s. 64.

(3) a.g.e., s. 64.

(4) İbrahim Hakki, MARİFETNAME, s. 392.

(5) a.g.e., s. 392.

tın yani Vacib-ül Vücûd'un kendilerine varlık verdikleri, kendi dışındaki varlıkların özellikleridir. Bu gibi özelliklerle Vacib-ül Vücûd'un ezeli ve ebedî oluşuna bakmak; sonsuzu sonluyla, kadîm'i hâdisle, mahlûku Hâlık ile mukayese etmek demektir. Bu ise imkânsızdır.

Bütün zâtı sıfatlarıyla mükemmel olan Vacib-ül Vücûd'un, kendi yarattığı mahlûkatına muhtaç olması düşünülemez. Âlemde olan her şey, var olmasında olduğu kadar, varlığının devamında da O'na muhtaçtır. Bu konuda İbrahim Hakkı "Mümkîn-ül Vücûd, yani Allahü Teâlâdan başka bütün varlıklar, O'nun kudreti ile, var olmalarına devam etmektedirler. Her şey fânî Allahü Teâlâ bâkidir, devamlıdır" (1). Diğer bir başka ifadesinde "O Sâni' ve Bâri' (var edici) olan Allahü Teâlânın yoktan var etmesini..." (2) açıklayarak; bütün varlıkların O'na muhtaç olduklarını; fakat, Fârâbî'nin görüşlerinde de ifade edildiği gibi "varlığınⁱⁿ devamını sağlayan herhangi bir şeye ihtiyaç olmadığını bilakis, kendi kendisine yeterli olduğunu..." (3) ifade eder.

Vacib-ül Vücûd'un, sonradan vücut bulan varlıklara benzediğini kaydeden İbrahim Hakkı "Zât-ı şerifi, bir hal üzere sabittir" (4); diyerek "süretten, şekilden renkten ve azadan münezzehtir" (5) diyor.

Genellikle aklın ve nasların ışığı altında meseleleri değerlendirmeye çalışan İbrahim Hakkı, bu konuda da nasların akli temellendirmelerini yapıyor. Bilindiği gibi hiç bir zaman bir eserin mahiyeti müessirin mahiyetinin ve bu mahiyeti ortaya

(1) a.g.e., s. 24

(2) a.g.e., s. 24

(3) Kûyel, ARİSTOTELES ve FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ve DÜŞÜNCE ÖĞRETİLERİ, s. 83.

(4) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 392.

(5) a.g.e., s. 392.

koyan yapıcı unsurlarının aynı değildir. Ancak sanatkârın sıfatlarının tezahürlerini eserleri üzerinde görmek mümkündür ki, bu da eserden hareketle müessire, eser vasıtasıyla eseri ortaya koyanı, yapanı tanımamızı sağlar. Ama hiç bir zaman bu iki şeyi aynileştirmek mümkün değildir. Böyle bir identifikasyon sathî düşüncenin eseri olsa gerektir. Bu bakımdan İbrahim Hakki Vacib-ül Vücûd'un eserlerinde olan vasıflardan uzak olduğunu ortaya koyarak, Vacib-ül Vücûd'un varlığını aklî plânda göstermeye çalışır. Vacib-ül Vücûd'un "yemekten, içmekten, uyumaktan, giymekten, hanımı, çocuğu olmaktan, doğmaktan, doğrulmaktan münezze..." (1) olduğunu beyan eder. Böylece Hâlık ile Mahlûk arasındaki farkı, mahlûkâtın haiz olduğu sıfatları dikkate sunarak ortaya koyuyor.

Bu sıfatların sonuncusu olarak ele aldığı "Vahdaniyyet"e gelince, bundan Vacib-ül Vücûd'un zâtında, sıfatında, efalinde tek olduğunu anlaşılmasının gerektiğini vurgular. O, bu konuda "bütün bu âlem yok iken, o var idi" (2) diyor.

Felsefe tarihine bir göz atıldığı zaman görülmek ki, filozofların çoğu, Tanrı yahut Tanrı yerini alan bir gücü ileri sürerken, daima o şeyin "Bir" olduğu üzerinde karar kılarlar. Meselâ, Eflatun'un "iyi ideası", Aristo'nun "ilk muharriki" gibi.

Dikkat edilirse, "idare eden" ve "idare edilen" kavramlarının geçerli olduğu her toplumba, idare edilenler bir, "BİR" etrafında toplanarak idare edilmektedirler. Zira yetkide eşitlik, idare mekanizmasını altüst eder. Bundan dolayı bir devlette bir devlet reisi, bir ilde bir vali... nihayet bir evde bir ev reisi bulunması düzeni sağlar. Bu konuda Aristo "bir

(1) a.g.e., s. 391-392.

(2) a.g.e., s. 392.

çok kimselerin hükmetmesi doğru değildir, bir kişi kral olmalıdır. Gök ve tabiat bu prensiplerin prensibine bağlıdır" (1) der. Çünkü, şayet bu idare edenler iki veya daha fazla olsa birinin evetlediğini diğeri reddedebilir. Zira yetkileri eşittir.

Bunu âleme uyarladığımızda hiç bir karışıklık, hiç bir kargaşalık görmüyoruz. Her şey bir nizam içerisinde görülüyor. O halde, âlemin idare edicisi birdir, ortağı yoktur, her şeye sözü geçer; dolayısıyla sonsuz kudret sahibidir.

b- Sıfât-ı Sübûtiyesi Bakımından Vacib-ül Vücûd.

Vacib-ül Vücûd'un zâtına has, zâtıyla var olan sıfatlara "sübûti sıfatlar" denmektedir. Bu sıfatlar sekiz tane olup, İbrahim Hakkı tarafından aşağıdaki şekilde mütalâa edilmiştir.

"Allah hayy'dir" (2). Yani hayat sahibidir. O'nun hayatı, zâtîdir, fena ve zevâlden münezzehtir. Şu âlemde gelip geçen bütün hayat sahipleri "Hayy" isminin tezahürleridir. O'nun kudsî mahiyeti mümkünatın mahiyetine benzemediği gibi, mukaddes hayatı da mümkünatın hayatına benzemez. Bütün hayat sahipleri O'nun "hayy" ismine istinad ederler. O'nunla kaim ve daimdirler.

Vacib-ül Vücûd "her şeyi bilir" (3). Gizli aşikâr olan her şeyi bilmekte olan Vacib-ül Vücûd'un ilminden hiç bir şey saklı kalmaz. Geçmiş ve gelecek, düşünülen ve düşünülecek olan, küçük ve büyük her şeyi bilir. İlmi, insanlarınki gibi değildir. O'nun ilminde ne bir artış ne de bir azalma söz konusudur. İlmi mutlaktır, sonsuzdur. Bu bakımdan mahlûkatla kıyas kabul etmez. Mahlûkatla kıyası muhaldir. Şayet yapılırsa

(1) Weber, FELSEFE TARİHİ, s. 67.

(2) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 393.

(3) a.g.e., s. 393.

demagoji yapılmış olur.

"Allah semî'dir (işitici). Gizli açık her şeyi işitir" (1). Bütün varlıkların seslerini aynı anda işitir. Bir şeyi işitmesi başka şeyleri işitmesine mani değildir.

"Allah, basîr'dir (görür). Karanlıkta ışıktta, açıkta, gizlide ne varsa hepsini görür. Fakat işitmesi ve görmesi kulak ve gözle değildir" (2). Elbetteki mahluklar işitme ve görmeleri için kulak ve göze muhtaçtır. Çünkü, bu bir noksanlığın eseridir. Vacib-ül Vücûd'un bunlara muhtaç olmadığını ve vasıtasız işitip, gördüğünü anlayabilmek için rüyalara dikkat etmek lâzımdır. Bizler, rüyalarımızda ağızımızı kullanmadan konuşur, gözümüz istirahatlayken görür, kulağımız sessizlik ortamında bulunurken işitiriz. Bu noktadan hareketle, mahlûkatta bulunabilen bir halin, en mükemmel şekliyle Vacib-ül Vücûd'ta bulunması hakikatten uzak değildir.

"Allah, irade sahibidir. Dilediğini yapar... Hayır ve şer ne varsa O'nun muradiyle olur" (3). Vacib-ül Vücûd'un dilediğini yapması meselesini ehli sünnet çerçevesinde izah etmiş olup, Cebriye ve Mutezile'den uzak durmuştur. Bundan dolayı "hayır" ve "şer" meselesinin Vacib-ül Vücûd'tan geldiğini insanların yanlış yorumladığını belirten İbrahim Hakkı şöyle diyor: "Her yaptığı şeyde, nice fayda ve hikmetler vardır. İnsan akli ona erişemez" (4). Bu meseleyi zihne yaklaştırmak için bir misâl verelim. Ateş, insanlar için hem faydalıdır, hem de zararlıdır. Ateşi yaratan, murat eden ise Vacib-ül Vücûd'tur. Oysa ki, ateş kullanıldığı durumlara göre ya şer, ya da hayır kavramlarından birine delâlet eder. Meselâ, evi yakan, yahut parmağını

(1) a.g.e., s. 393.

(2) a.g.e., s. 393.

(3) a.g.e., s. 393.

(4) a.g.e., s. 393.

ateşe sokan birisi için ateş şerdir. Halbuki, ateş bir ocakta, bir fırında v.b. yerlerde kullanıldığı zaman hayırdır. Demek ki, eskiden alimlerin dediği gibi "kesb-i şer, şerdir; halk-ı şer, şer değildir". Yani şeri kazanmak şerdir, yoksa yaratmak değil.

"Allah, kudret sahibidir, kadirdir. Her mümkünü yaratır. Dilese ölüyü diriltir; taşı, ağacı konuşturur ve yürütür..." Sonsuz kudret sahibi olan Vacib-ül Vücûd'un her şeye gücü yeter; kudretinde noksanlık olmadığından diriler kadar ölüler de aynı şekilde emirlerine itaat ederler. Meselâ, konuşmalarımızda iki hâdise vuku bulur. Birincisinde konuşanda mânâdan kelime doğuyor. İkincisinde ise, muhatapta kelimededen mânâ doğuyor. Böylece "ölüden diri çıkarırsın, diriden ölü çıkarırsın" meâlindeki âyet-i kerîme her konuşmada defalarca vuku bulmuş ve insanların alışkanlıklarına rağmen, Vacib-ül Vücûd'un sonsuz kudreti tasdik edilmiş oluyor.

"Allah, mütekellimdir. Konuşur, söyler, fakat sözü bizim gibi dille değildir..." (1). Elbetteki, Vacib-ül Vücûd'un konuşması biz insanlar gibi değildir. O'nun kelâmı Kur'an-ı Kerîm'deki âyetlerde, âyetlerin işaret ettiği ulvî mânâlardadır. Yani harfler, kelimeler O'nun konuşmasında yoktur. Konuşması zâtına mahsustur.

"Her şeyi, yoktan var etmiştir. Bütün âlemi yaratan O'dur. Ondaki başka yaratıcı yoktur" (2). Bu ifadeler İbrahim Hakî'nin "Tekvin" konusundaki görüşlerini yansıtır. Fakat "yoktan var etme" yahut "yok olanı var etme" yanlış anlaşılmaktadır. Aslında buradaki yoktan var etme ya da yok olanı var etme meseleyi bütün cepheleriyle mütalâa etmeyen birisi için şöyle an-

(1) a.g.e., s. 393.

(2) a.g.e., s. 393.

laşılabiliriyor. Sanki "yokluk" denilen bir varlık varda; O'nu kullanma yahut O'nu açığa çıkarma, yaratma olarak zannediliyor. Yani yokluk, bir varlık olarak kabul ediliyor.

Oysa ki, yoktan var etme nümüne, örnek yahut herhangi bir modeli esas almaksızın yaratma demektir. Yani İlkçağ filozoflarının mimarı andıran Tanrı anlayışı söz konusu değildir. Bu bakımdan yaratma problemine eğilirken, İbrahim Hakkı'nın "sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allahü Teâlâ'dır" (1) âyetini nakli delil olarak esas aldığı unutmamak lâzımdır.

Bu sıfatların ortak özelliklerine baktığımızda, diğer sıfatlarında olduğu gibi Vacib-ül Vücûd'un bu sıfatları da nihayetsizdir, mutlaktır, ezeli ve ebedî'dir. İbrahim Hakkı bu konuda şöyle der. "Allahü Teâlâ'nın bu sekiz sıfatı kadîmdirler. Zâtı ile kaimdirler. Yok olmaktan ve değişmekten berîdirler" (2).

B- Sudûr

İbrahim Hakkı Mümkîn-ül Vücûd dairesini teşkil eden varlıkların hiç birisinin ezeli olmadığını ve Vacib-ül Vücûd tarafından yaratıldığını ifade eder. O'na göre, "bütün bu âlem yok iken, o var idi" (3).

Kendisi tamamiyle dinin emri ve prensipleri çerçevesinde meselelere baktığından dolayı, izahları da akli delillerle bu yolda olacaktır.

Vacib-ül Vücûd evveldir ve her şeye gücü yeter. Hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Fakat aynı zamanda hakîmdir. Hikmetle iş yapar, abes iş yapmaz. Dolayısıyla, meseleye bu açıdan bak-

(1)

(2) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 394.

(3) a.g.e., s. 392.

tığımızda, yaratılış silsilesinin yaratılanlar için bir gayeyi takip ettiğini görürüz. Bu nokta çok önemlidir. Çünkü, bir şeyin, malzemesinin ortaya koyulmasından ziyâde niçini üzerinde durmak, o şeyin vukubulmasının hikmetini anlamaya çalışmaktır.

Âlemin yaratılışında süre kaydının bulunması, yaratanın yaratılanlara çaba ve dayanıklılık yönünden bir mesaj verilmesini istemesindedir. Yoksa yaratanın güçsüzlüğüne delâlet etmez (1).

İbrahim Hakkı esas olarak yaratma meselesini şöyle dile getiriyor. Vacib-ül Vücûd "... Ehadiyet mertebesinde bir gizli hazine iken tanınmayı murat edip sevmesiyle ruhlar âlemini ve cisimler âlemini yarattı" (2).

Fakat bu istek bir ihtiyaçtan dolayı değil, bir tercihten dolayıdır. Çünkü, herkesçe kabul edilebilen bir hakikat vardır ki, o da bir şeyin varlığını yokluğuna tercih etmektir. Şöyle, âleme bir göz gezdirildiğinde görülür ki, hikmet daireesinde yaratılmış olan yıldızlar âlemi bir yana, dünya dediğimiz bu küçük gezegende bile yüzlerce tür varlık hayat sürmektedir. Bunların her birisinin yiyeceği ayrı, giyeceği ayrı, silahı ayrı, zevki ayrı lezzet alması ayrıdır. Bunların bu durumlarını seyreden, tefekkür eden her ehli ilim ve vicdan sahibi elbetteki varlıklarının yokluğa tercih edilmiş olmasını mantıkî ve aklî bulacaktır.

Her sıfatında mutlak sonsuz olan Vacib-ül Vücûd'un, varlıkları bu şekilde yaratmasında bir abeslik yahut bir noksanlık arayanların akılları gözlerine inmiştir. Her şeyi, göz gibi duyularla araştırmak ise madde içerisinde boğulmaya delil-

(1) Bkz. KUR'AN-I KERİM, Kaf süresi, âyet 38.

(2) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 5.

dir. Bu konudaki görüşlerini, İbrahim Hakkı bir Âyet-i kerîmenin meâliyle veriyor. Şöyle ki, "O Allahü Teâlâ yedi semayı birbirinin üzerinde ayrı tabakalar halinde yarattı. Hak teâlânın yaratmasında uygunsuzluk, noksan ve bozukluk görmezsin. Gözünü semaya tekrar çevir ki, onda yarılma, çatlama görebilir misin" (1).

c- Sudûrun Silsilesi

İbrahim Hakkı, meseleyi değişik açılardan ele alır. Önce burada hadîs ve tefsir âlimlerinin açıklamaları doğrultusunda Vacib-ül Vücûd'un önce yoklukörtüsünden veya nurundan, nurlu, yeşil bir cevher var edip, kâinatı yavaş yavaş ve sıra ile vücûda getirmiş olduğunu söyler. Bu cevhere, Cevher-i evvel, Nûr-ı Muhammed, Levh-i Mahfûz, akl-ı küll ve rûh-i izâfi adları verilmiştir. "Bütün ruh ve cisimlerin başlangıcı ve menşei o cevherdir" (2).

Sonra, Vacib-ül Vücûd O cevhere muhabbetle bir bakmış, hayasından eriyip dağılan cevherin üste çıkan halis köpüğünden veya kaynağından Nefs-i küllîyi yaratmıştır. Yalnız şuna iyi dikkat etmek lâzımdır. Bu anlayış platinos'un sudûr anlayışından çok çok farklıdır. Çünkü, platinos'ta Tanrı akli yarattıktan sonra, akıldan sonra gelen ruh'u Tanrı değil akıl yaratıyor. Tanrı, akli yaratırken de aynı zamanda güç kaybına uğruyor. İşte Tanrı'da yaratma ile başlayan güç kaybı varlıkların mükemmellik sırasını da belirlemiş oluyor. Oysa ki, İbrahim Hakkı'da yukarıda görüldüğü ve aşağıda da görüleceği gibi bütün varlıkları yaratan Vacib-ül Vücûd'tur. Ve yaratırken de hiç bir güç kaybına uğramıyor. Çünkü, O'nun gücü, kud-

(1) KUR'AN-I KERİM, Mülk Sûresi, Âyet 3.

(2) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 5.

reti sonsuzdur. Vacib-ül Vücûd nefs-i küllî'den "sonra meleklerin ruhlarını, sonra Peygâmbetlerin ruhlarını, daha sonra sırası ile evliyânın, âriflerin, âbidlerin, mü'minlerin, kâfirlerin, cinnîlerin, şeytanların, hayvanların, bitkilerin ve tabiatların hayatiyetlerini yaratmıştır" (1). Bu ruhların makamları ayrı ayrı olup, her birisi kendi makamında kalmıştır. Bütün bunları içine alan âleme "melekût âlemi" adı verilir.

Melekût âleminden "... iki bin yıl sonra Cenab-ı Hak, ezeli iradesiyle, adını ve şanını belirtmek için cisimler âlemine yaratmıştır. Sonra O ilk cevhere sevgiyle bakmış ve O cevher utancından eriyip akmıştır. Bunun özünden de arş-ı âzamı yaratmıştır. Altındaki yağlardan da kürsî, cennet ve cehennem ve yedekat gök ve dört unsur yaratılmıştır" (2). Böylece yukarıdan aşağıya tamamlanmış bulunan bu âleme de "Mülk âlemi" adı verilir. Bu âlemin aşağısına "unsurlar âlemi", kevn ve fesad âlemi ya da dünya âlemi adı verilmektedir.

İbrahim Hakkı bu meseleyi bir de feylesofların düşüncelerinden hareketle izah etmiştir. Filozoflara göre, "Hak Teâlâ her şeyden önce akl-ı küllü yaratmış, var etmiştir" (3). Buna, ilk cevher ya da ilk akıl adı verilir. Vacib-ül Vücûd bu cevhere üç marifet bahşetmiştir. Bunlar "Marifeti hak", Marifeti nefis" ve "Marifeti ihtiyaç"tır. Sonra bu üç marifetin her birinden, başka bir şey var olmuştur. İbrahim Hakkı burada "Zirâ ki, birden bir sudûr edegelmiştir" (4) diyor. Bu düşüncenin temellerini Platinos'ta görmek mümkündür. Ancak İbrahim Hakkı'nın mülhem olduğu filozofun Platinos değil, Türk-

(1) a.g.e., s. 5.

(2) a.g.e., s. 5.

(3) a.g.e., s. 26.

(4) a.g.e., s. 26.

İslâm filozofları olduğu, dolayısıyla Platinos'un düşüncesini hatırlattığı kanaatindeyiz. Çünkü, bu konuda İslâm Peripatosçuları'na dayandığı aşikârdır. "İslâm Peripatosçuları'nda görülen sudûr nazariyesinde Tanrı, her şeyden önce -Yeni platoncularda olduğu şekilde- BİR'dir" (1). Yine bu filozoflara göre "Tanrı'dan sudûr eden ilk varlık "ilk-akıl"dır... filozoflara göre bu ilk akıl kâinattaki çokluğun kaynağıdır" (2). Bu konuda İbn-ül Arabî "akılın hükmünün vahdetine göre, bir'den ancak bir sâdır olur" (3); demektedir. İbn-i Sînâ ise, "Tek olan Allah'tan ancak tek bir şey sâdır olur..." (4) ifadesiyle meseleye işaret etmiş bulunuyor.

Marifeti Hak'tan ikinci bir akıl meydana gelmiştir. Marifeti nefsten meydana gelen nefse, nefs-i küll derler. Marifeti ihtiyaçtan bir cisim ortaya çıkmıştır ki, buna "felek-i azam", "felek-i atlas", "felek-ül eflâk" ve "cism-i küll" isimleri verilmiştir. Marifeti haktan üçüncü bir akıl ve marifeti nefsten ikinci nefis ve marifeti ihtiyaçtan ikinci felek meydana gelmiştir. Buna burçların ve sâbit yıldızların feleği adı verilir. Bu feleğin akıllı üçüncü akıl ve nefsi ikinci nefstir.

Üçüncü akıl'dan da aynı şekilde üç marifet, her marifetten başka bir akıl, başka bir nefis, başka bir felek meydana gelmiştir. Bu dokuz akıl, feleklerin akılları ve dokuz nefis, feleklerin nefisleridir. Dokuz felekten her birinin bir akıllı, bir nefsi ve bir cismi vardır ((5)).

Ay altında anâsır-ı erba'a, ateş, hava, su, toprak sıra-

(1) Nihat Keklik, SADREDDİN KONEVİ'NİN FELSEFESİNDE ALLAH-KÂİNAT ve İNSAN, (İstanbul): İ.Ü.Edebiyat Fak.,Yayınları, 1959), s. 92.

(2) a.g.e., s. 92.

(3) a.g.e., s. 90.

(4) a.g.e., s. 90.

(5) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 26.

siyle meydana gelmiş ve anâsırda keyfiyât-ı erba'a denen sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk var olmuştur. Ateş, hava, su ve toprağın bir araya getirilmesinden "Mevalîd-i Selâse" denen maden, bitki ve hayvan vücuda gelmiştir. Hayvan cinsinin en eşrefi insan olup, kâinatın zuhuru insanla son bulmuştur. Yani "varlık dairesi O'nunla tamamlanmıştır" (1).

İbrahim Hakkı'ya göre insanın en son var edilmesinin hikmeti cihan ağacının meyvesi olmasından dolayıdır. Çünkü meyve bütün hazırlıkların neticesidir.

(1) a.g.e., s. 27.

II. BÖLÜM

ALEMİN UNSURLARI

ÂLEMİN UNSURLARI

İbrahim Hakkı'ya göre, asıl varlık Vacib-ül Vücûd'tur. Vacib-ül Vücûd'un dışında var olanlar asıl varlık değildir. Bunlar asıl varlık tarafından vücuda getirilmişlerdir. Asıl varlığı paranteze aldığımızda, Mümkîn-ül Vücûd dairesinde var olanları, yani Âlemin unsurlarını asıl varlık veya cevher, varlığa benzeyenler ve yokluk olarak üç kısımda mütalâa edebiliriz.

A- Cevher

Vacib-ül Vücûd'un haricinde, O'nun nümûnesiz yarattığı Mümkîn-ül Vücûd içerisinde asıl varlık nedir? Sorusuna verilecek ilk cevap cevherdir.

İbrahim Hakkı bu cevhere "... Cevher-i evvel, Nûr-i Muhammed, Levh-i Mahfûz, akl-ı küll ve rûh-ı izâfi..." (1). İsimlerinin verildiğine işaretle, "bütün ruh ve cisimlerin başlangıcı ve menşei o cevherdir" (2); diyerek, ilk cevherin izahını yapıyor.

İbrahim Hakkı bu anlamda cevheri şöyle tarif ediyor. "Mümkîn-ül Vücûd olan şey varlığının devamında değişikliğe uğramazsa, ona cevher derler" (3). Görüldüğü gibi bu anlayış, ilk çağ filozoflarının bilhassa onları temsil eden Platon ve Aristo'nun görüşlerinden çok farklıdır. Meselâ, Aristo'ya göre, "Cevher mutlak olarak ilktir. Cevher varlık ve zaman bakımından ilktir, zira hiç bir kategori ondan önce ve ondan bağımsız olarak bulunamaz; sadece cevher önce bulunabilir" (4). Bununla

(1) a.g.e., s. 5.

(2) a.g.e., s. 5.

(3) a.g.e., s. 25.

(4) Küyel, ARİSTOTELES ve FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ve DÜŞÜNCE ÖĞRETTİLERİ, s. 15.

birlikte Aristo'da Mümkin-ül Vücûd olan bu âlemi meydana getiren unsurlar arasında cevherlerin de var olduğunu kabul eder. Meselâ, "O'na göre toprak, ateş, su ve diğer benzeri basit cisimlere cevher denildiği gibi, genellikle cisimlere, onların bileşiklerine, yıldızlara ve bu cisimlerin parçalarına, bir konunun yüklemi olmadıkları için, cevher denir" (1). Bu konuda Eflatun'da ideleri belli bir derecelemeye tabi tutarken en kudretli ide'nin dışında kalanların, bir tür arazların cevherlere nisbetle, idelerden saymakta olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda, İbrahim Hakki'nın ele aldığı cevher anlayışının Vacib-ül Vücûd'un zâtiyle hiç bir alakası yoktur. O'nun varlıklarıyla ilgilidir. Oysa ki, Aristo ve benzeri filozoflar, esas cevher olarak, ezeli ve ebedi olan ilk sebebi yahut ilk sebepleri kasederek izah ederler. Zira, İbrahim Hakki cevherin tarifinde "Mümkin-ül Vücûd olan şey, varlığın devamında değişikliğe uğramazsa, ona cevher derler" (2); demektedir. Bu tanıma iki cepheden bakılabilir. Bir kere öyle anlaşılıyor ki, "varlık" başka şey "varlığın devamlılığı" başka bir şeydir. Varlığın cevher olabilmesi için gerekli ve yeterli şartın "devamlılık" olduğu dikkati çekiyor. Gerçi bu anlayışı bütün cevhercilik görüşüne sahip olan filozoflarda görmek mümkündür. Diğer taraftan İbrahim Hakki'nın görüşü, Spinoza vari cevher anlayışı taşıyanlardan ayrılır. Spinoza, Cevherden "var olmak için başka hiç bir şeye ihtiyacı olmayan ve düşünölmek için başka hiç bir mefhuma ihtiyacı olmayan şeyi anlıyorum" (3), der. Yani burada bir nevi Tanrı tarifi, ya-

(1) Bolay, ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GÂZZÂLÎ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRMASI, s. 40.

(2) İbrahim Hakki, MARİFETNAME, s. 25.

(3) Veber, FELSEFE TARİHİ, s. 199.

hut O'nun sıfatları dikkatlere sunuluyor. Oysa ki, İbrahim Hakkı, Türk-İslâm filozoflarının görüşlerinde belirttikleri gibi cevheri Mümkün-ül Vücûd dairesinde ele alıyor. Yani, gelip geçici, devamlı olmayanların değişmeyen bir özelliği olarak takdim ediyor.

Daha sonra İbrahim Hakkı Mümkün-ül Vücûd'a dair beş tip cevherden bahsediyor. Bu cevher tipleri, arazların cevherle olan münasebetine göre değerlendirilip iki kategoride mütalâa ediliyor. Birinci kategoride "Cevher-i Mukarın" adıyla yer alanlar: "heyûlâ", "suret-i cismiye" ve "cism-i tabîf"dir. İkincisi ise, "cevher-i müfârik" (ayrılan, ayrılmış cevher) adını almaktadır ki, bu kategoride "nefs" ve "akl" cevherlerini muhtevindir (1).

Bu cevherlerin izahını İbrahim Hakkı'da şu şekilde bulmak mümkündür. O'na göre, "Bütün mümkünler ya cevherdir veya arazdır. Çünkü bir şey, bir şeye ya karışıp sârî (bulaşıcı) olur veya olmaz. O sârî olana hâl (araz sıfat), üzerinde sârî olunana mahall (cevher madde) ismi verilir" (2). Bu açıklamadan sonra beş cevherin izahını da yapıyor. Şöyle ki: "Eğer hâl ve mahall birbirine muhtaç olurlarsa o mahalle Heyûla ve o hâle sûret-i cismiye... derler" (3). Gerçekten de suretsiz madde ve maddesiz sûret olamaz. Çünkü, bu iki esas birbirinin lâzımıdırlar. Ancak, Vacib-ül Vücûd'tur ki, "...Maddesi olmadığına göre sûreti de yoktur" (4). İbrahim Hakkı Sûretin maddeye ait olup, Vacib-ül Vücûd'a ait olmadığını, Vacib-ül Vücûd'un sûretten, şekilden, renkten ve azadan münezzehe olduğunu, ifade eder.

(1) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 25.

(2) a.g.e., s. 25.

(3) a.g.e., s. 25.

(4) Küyel, ARİSTOTALES ve FARÂBÎ'NİN VARLIK ve DÜŞÜNCE ÖĞRETİLERİ, - s. 83.

Üçüncü cevher, cism-i tabîdir. Bu da "Eğer hal ve mahal olmayıp ikisi birleşik olursa O'na cism-i tabî'î derler" (1). Bu, öyle bir cevherdir ki, zâtında uzunluk, derinlik ve genişlik gibi üç boyutun ölçülmesi mümkündür. İbrahim Hakki'ya göre cisimler basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayrılırlar. "Basit cisimlerin, kendisi ile parçalarının, tabiatleri, özellikleri birbirine benzer, aynıdır" (2). Basit cisimler de ulvî ve süflî olmak üzere iki kısma ayrılırlar. "Ulvî olanlar da ya ışıklı veya ışıksızdır" (3). Işıklı olanlar yıldızlardır. Işıksız olanlara ise, eflâk (felekler, gökler) adı verilir. "Süflî basit cisimler anâsır-ı erba'adır" (4). Bileşik cisimler, anâsır-ı erba'a (toprak, ateş, hava ve su)'dan meydana gelirler. Bu bakımdan bu cisimlere "...âlem-i süflî ve âlem-i kevn-ü fesâd (oluş ve yokoluş)'derler (5). Bu cisimlerin, parçaları ile bütünün görünüş ve özellikleri farklıdır.

Anâsır-ı erba'adan meydana gelen bileşik cisimler: Madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Mevâlid-i Selâse adı verilen bu bileşik cisimlerin "... babaları (ideal prensip) esiriyyât, anaları (maddî prensip) anâsırdır" (6). Canlı varlıkların meydana gelmesinde bu iki prensibi Eflatun'da da görmek mümkündür. Eflatun'a göre "ideal yahut baba prensibin, maddî yahut ana prensip ile birleşmesinden kosmos, ...ide'lerin ezeli ve ebedî organismini... Mümkün olduğu kadar sadakatla tekrar eden canlı varlık doğar..."(7). Bileşik cisimler de tam ve tam olmayan ol-

(1) İbrahim Hakki; MARİFETNAME, s. 25.

(2) a.g.e., s. 25.

(3) a.g.e., s. 25.

(4) a.g.e., s. 25.

(5) a.g.e., s. 25.

(6) a.g.e., s. 25.

(7) Weber, FELSEFE TARİHİ, s. 53.

mak üzere iki kısma ayrılırlar. Tam bileşik cisim, geçici bir zaman içinde de olsa terkinin sûretini muhafaza edebilen cisimlerdir. Meselâ; maden, bitki ve hayvan gibi. "Tam olmayan bileşik cisim ise duman, bulut gibi terkinin sûretini muhafaza edemeyen..." (1) cisimlerdir.

Dördüncü cevher olarak "nefs"i kabul ediyor. Bu cevher, basit ve bileşik cisimlerde hüküm sürer. Basit cisimlerdeki nefis'e "... nefis-i felekî ve nefis-î unsurî..." (2) adı verilir. Nefsin mutasarrıfı olduğu, en basit cisimden en bileşik ve kompleks olanına doğru çıkıldığında, tasarruf derecesinin arttığı ve bir önceki cisimden bir sonrakinin belli noktalarda daha mükemmel kabiliyetler arzettiğini görmek mümkündür. Meselâ, madenler nevinden olan cisimlerde büyüme ve gelişme yoktur. Bileşik cisimlerde ise nefis, büyüme ve gelişme veripte his ve hareket vermiyorsa, böyle cisimlere bitki adı verilir. Şayet büyüme, gelişme yanında his ve hareket kabiliyetini de verip konuşma vermiyorsa, böyle cisimlere "... hayvan-ı gayr-ı nâtik (konuşmayan hayvan)..." (3) adı verilir. Sığır, koyun, at ve kuş gibi. Eğer bunlara ilâveten "konuşma"da verilirse, böyle cisimlere de insan adı verilir. "Nefs her mertebede başka isimler alır. Cansız cisimlerde nefis-î tabii, bitkilerde nefis-î nebâtî, hayvanlarda nefis-î hayvanî ve insanda nefis-î insanî ve nefis-ı nâtika derler. Nefs, bu mertebede hepsine tamamiyle tasallut edip, kemâliyle mutasarrıf olur" (4).

Beşinci cevher olarak ise "akl"ı kabul eder. Eğer hâl ve mahal "... cisimlere tedbir ve tasarrufu ile de bağlı olmasa ona akl derler. Akl, ehl-i şer' diline göre melektir" (5). İs-

(1) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 25.

(2) a.g.e., s. 25.

(3) a.g.e., s. 25.

(4) a.g.e., s. 25.

(5) a.g.e., s. 25.

lâm filozoflarının "melek" adını verdikleri bu cevher, Kur'ân-da zikredilen "melek" değildir. Sudûr bahsinde izah edildiği gibi Vacib-ül Vücûd'tan ilk sadır olan şey İlk Akıl'dır. "Ve bu İlk-Akıl'dan da kâinatın en dış tabakasını teşkil eden bir "felek" ve "felek ruhu"nun berâberce meydana geldiğini söylerler" (1). "İbn-Sînâ, Fârâbî'nin "ilâhî" ve "yaratıcı" olarak kabul ettiği bu akıllara "melekler" adını..." (2) vermektedir.

Aklın derecelerine gelince, şayet "akl, zât-ı vâcibin arasında vâsıta olmadı ise, O'na akl-ı evvel veya akl-ı küller" (3). Eserinin bir başka yerinde İbrahim Hakkı akl-ı küller hakkında bilgi verirken, bu aklı, ilk cevher, Nur-ı Muhammed, Levh-i Mahfuz ya da Ruh-ı İzâfî olarak, çeşitli isimlerle zikreder. "Eğer akl'ın altında başka akl olmazsa ona akl-ı âşır (onuncu akıl) ve akl-ı fa'al (işleyen ve çalışan akıl) derler" (4). "Eğer aklın iki tarafında başka akıllar bulunursa, ona akl-ı mutavassıt (ortada vasıtalık eden akıl) derler" (5). Akılların en şerefliisi akl-ı küller olup diğerleri ona yakınlık derecesine göre kıymet alır.

İbrahim Hakkı'ya göre bu izahlar felsefecilerin izahıdır.

Başka açıdan da İbrahim Hakkı meseleyi ele almaktadır. Bu açıdan meseleye bakıldığında, "ilk akl"a bağlı olarak, melekût âlemini meydana getiren ruhların herbirini birer cevher olarak kabul edebiliriz. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Cevher-î evvel (Nur-î Muhammed), Nefs-î Küllî, Meleklerin ruhları, Peygamberlerin ruhları, Evliyânın ruhları, Ariflerin ruhları, Âbidlerin ruhları, Mü'minlerin ruhları, kâfirlerin ruhları, Cinnîlerin ruhları, Şeytanların ruhları, Hayvanların ruhları, Bitkilerin ruhları ve Tebâyın'ın ruhlarıdır.

(1) Keklik, SADREDDİN KONEVÎ'NİN FELSEFESİNDE ALLAH, KÂİNAT ve İNSAN, s. 100.

(2) a.g.e., s. 101.

(3) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 25.

(4) a.g.e., s. 25.

(5) a.g.e., s. 25.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, İbrahim Hakkı kâinatın unsurları arasında cevher ve arazların varlığını kabul etmektedir. Bununla beraber; cevher anlayışı itibariyle Aristo ve O'nun gibi düşünen diğer filozoflardan ayrılır. Çünkü, Aristo cevhere "esas varlık", kendi kendine varlık diyerek, diğer kategorilerin varlığını cevhere bağlamakta dolayısıyla nesnelere değişik vasıflarından ve görünüşlerinden ibaret olan arazlara indirilmeyen bir cevheri ve bir özü olduğunu kabul etmektedir.

Buna karşılık İbrahim Hakkı cevheri ilk varlık olarak kabul etmemektedir. İbrahim Hakkı cevhere öz, bilfiil varlık ve zıtları kabul eden varlık anlamında çeşitli mânâlar vermesine rağmen bunların da geçerliliğini şarta bağlamıştır.

Yine Aristo'da cevher zaman bakımından da ilk olandır. Ve aynı zamanda bağımsızdır. İbrahim Hakkı'da cevher mümkün-ül Vücûd dairesinde mütalâa edelebildiğinden ilk değildir. Cevhere, değişen, bozulan zıtların birbiri içinde kaynaştığı bu âlemde, ana madde, suret, cisim gibi özellikler verirken hiçbirisinin bağımsızlığını kabul etmiyor. Ancak akl'ı bir dereceye kadar bağımsız sayıyor. Bu da maddeden mücerret olmasından dolayıdır. İbrahim Hakkı'da ilk ve asıl mânâda Varlık Vacib-ül Vücûd'tur. Fakat O, O'na cevher demektedir.

İbrahim Hakkı'da cevherler hâdistir. Aristo'da hâdis değildir (ikinci derece cevherler hariç).

Aristo'da ilk ve esas mânâda cevher ferd ve ferdi varlığa aittir. Halbuki, ferdi varlık ölümlü ve sonludur. Bununla beraber cevher ölümlü ve sonlu değildir. İbrahim Hakkı'da böyle bir ayırım yok, fakat bütün cevher çeşitleri ölümlü ve sonludur.

"Aristo'da bütün cevherler, ikinci dereceden olanlar hariç, zıtları kabul etmezler" (1). Aristo bunların değişmediğini,

(1) a.g.e., s. 340.

fakat prensip olarak değişmenin sebebini teşkil ettiğini kabul eder. İbrahim Hakkı'da cevher zıtları kabul ettiği için, değişmenin sebebi değil kaynağıdır.

Kısacası, İbrahim Hakkı'nın bu konudaki görüşleri, Türk-İslâm filozofları ve bilhassa Gazzâlî'nin görüşleriyle paralellik arzeder.

B- Araz

Yukarıda izahını yapmağa çalıştığımız cevher anlayışından başka, cevhere bağlı olan dokuz araz hakkında da İbrahim Hakkı'nın düşünceleri vardır.

İbrahim Hakkı'ya göre, "Mümkîn-ül Vücûd olan şey, varlığının devamında ... değişikliğe uğrarsa, ona araz (sıfat) derler" (1). Bir başka ifadesinde ise "hâl" ve "mahall"i dikkate alarak "... hâl, mahalle muhtaç olursa, o mahalle mevzu ve o hâl'e araz derler. O halde araz mevzu'da mevcuttur. Renkler gibi" (2). Görüldüğü gibi arazlar cevherlerle kaim olup cevheri sıfatlandırmaktadırlar.

Cevher'e ârız olan dokuz araz vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz. İzâfet (Görelilik), Kemmiyet (Nicelik), Keyfiyet (Nitelik), Zaman, Mekân (Yer), Mülk (Sahip olma), Vaz' (Durum), Fiil (Etki), İnfiâl (Edilgi).

Yukarıdaki tarife uygun ifadeleri Fârâbî'de de görmek mümkündür. Şöyle ki, Fârâbî, duyunun idrâk ettiği ve zamana, mekâna göre değişen şeyler arazlardır; ârazlar cevherlere ârız olurlar" (3), der.

(1) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 25.

(2) a.g.e., s. 25.

(3) Küyel, ARİSTOTELES ve FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ve DÜŞÜNCE ÖĞRETİLERİ, s. 94.

Arazları filozoflar genellikle yokluğa en yakın olan varlık nitelikleri olarak görürler. İbrahim Hakki Mümkîn-ül Vücûd'un terkiibini biri cevher olmak üzere on kategorinin farklı şekillerde birleşmesi olduğunu belirtir. O'na göre, "bütün Âlem, her parçası ile makûlât-ı aşereden mürekkep bir cisimdir. Hepsi lisân-ı hâl ile Allahü Teâlânın varlığına ve birliğine nâtik ve şâhidir" (1).

Arazlar, varlığın devamında değişikliğe uğrayan niteliklerdir; diye tanımlanmıştı. Meselâ, bir bitkiye ârız olan rengi ele alalım. Önce yeşil olan bitki, olgunluk devrine ve sonuna doğru sarararak son anında tam olarak saman rengini alır. İşte bu renk, o bitkiye ârız olarak arazını teşkil eder. Bitkide, başlangıcından sonuna kadar değişmeyen ve ona bitki denmesini sağlayan şey ise, o bitkinin sabit kalan yönü yâni cevheridir.

C- Yokluk

Diğer İslâm filozoflarında rastladığımız gibi, biz İbrahim Hakki'da da yokluğu iki mânâda mütalâa edebiliriz. Bunlardan birincisi "mutlak yokluk", ikincisi ise, "izafî yokluk"tur.

İzafî yokluğu aşağı yukarı bütün filozoflarda görmek mümkündür. Çünkü, bu yokluk tarzı Mümkîn-ül Vücûd dairesindeki cisimlerin zaman ve mekân itibariyle hal ve tavır değiştirmesidir. Meselâ, koyun otu yediği zaman o ot kaybolur, yok olur. Halbuki bu bir izafî yokluktur. Çünkü, aslında sözkonusu olan ot koyunun vücudunda değişikliklere uğrayarak başka bir halde tezahür eder. Meselâ, onun etinin, sütünün, yününün v.s. oluşmasında vücudunun tekâmülünde o otun varlığını düşünürüz.

(1) İbrahim Hakki, MARİFETNAME, s. 26.

Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi izafî yokluğun sebebi O'nun varlığını ortaya koyan sebebin yokluğudur. Örneğin, hareket olduğu zaman, sükûn yok olur; sükûn olduğu zaman hareket yok olur (1).

İbrahim Hakkı'nın izahı da bu yoldadır. O'na göre, "Halk bu değişmeleri seyr ettiğinde, var olan şeyin yok olduğunu veya aksinin meydana geldiğini zannederler" (2). Halbuki, bütün bu değişmelerin sebebi vardır. Ve bu varlık Mümkîn-ül Vücûd olan varlıklardan öncedir. Çünkü, varlıkla yokluğun yer değişmesi bu şekilde mümkün olabilmektedir. Böylece İbrahim Hakkı'ya göre, "... Vacib-ül Vücûd hazretleri sâbit ve ayân olmuştur" (3).

Zira O, ezelîdir. Ezelde, ondan başka bir varlık yoktur. "Allah her şeyi yoktan var eder" ifadesinde bizler genellikle yokluğu bir varlık gibi düşünürüz. Oysaki bu düşünce yanlıştır (Düşünceye konu olması bakımından varlık olarak addedilmesi mevzumuz haricindedir). Zira, Allah varlıkları şekilsiz, numûnesiz, madde ve müddet yokken var eyledi. Yoksa bir mimar gibi hazır maddeye sadece şekil vermedi. Bu tip bir anlayış İbrahim Hakkı'da yoktur.

Mutlak yokluk ise, yukarıda tarifî verilen Mümteni-ül Vücûd'dur. Yani vacibin zıttı olan fakat zıttı olmakla da herhangi bir vücud sahibi olamayan şey şeklinde ifade edebildiğimizdir.

(1) Bolay, ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GAZZÂLÎ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI, s. 183.

(2) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 24.

(3) a.g.e., s. 24.

III. BÖLÜM

ALEMİN İŞLEYİŞİ

ÂLEMİN İŞLEYİŞİ

Münkil-ül Vücûd dediğimiz âlemi teşkil eden Ay-üstü âlemindeki dokuz felek ve bunların dokuz akli ile Ay-altı âlemini meydana getiren dört unsur ve bunların birleşmesinden meydana gelen mevalid-i selâse (maden, bitki, hayvan)nin karşılıklı münasebetlerinin ne olduğunu araştıracacağız. Böylece varlığın hallerini de kavramış oluruz. Bu arayış İbrahim Hakkı'nın âleminin nasıl işlediğini görmek olacaktır.

Â- Alemin Yaratılış Gayesi

İbrahim Hakkı'ya göre, "Vacib-ül Vücûd'dan yani varlığı lâzım olan Allahü Teâlâdan başka bütün varlıklara âlem denir" (1). Öyle görülüyor ki, Mümkün-ül Vücûd âlem olarak tarif ediliyor.

Böylece var olanlar hakkında insanın kafasına takılan temel sorulardan birisi olan niçin sorusunun âlem hakkında da sorulması tabiidir. İşte bu soru karşısında İbrahim Hakkı tefsir ve hadîscilerin üzerinde durdukları dinî naslara dayanarak âlemin yaratılışının gayesini özetle şöyle açıklıyor. "Cenab-ı Hak, ehadiyyet (birlik) mertebesinde bir kenz-i mehfi (gizli hazine) iken bilinmesini istemiş ve sevmiş olduğundan ruhlar ve cisimler âlemini yaratıp kendi merhametinin cemâlini, nimetlerinin bolluğunu, san'at eserlerinin çeşitlerini, hikmetlerinin sırlarını göstermeyi diledi" (2).

İlkçağ filozoflarının varlık anlayışında olduğu gibi, en yüksek varlık mertebesinin metafizik bir durum arzettiği, dolayısıyla ondan zuhur eden problemlerin de gerek problem ola-

(1) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 24.

(2) a.g.e., s. 5.

rak ortaya koyulmasında gerekse problemin çözümlenmesinde metafizikten uzak kalınmadığı görülmektedir.

Yukarıdaki izahı dikkate aldığımızda, bütün bu uçsuz bucaksız engin yaratılış karşılığında yaratana kim muhatap olup O'na şükran borcunu ödeyecek? İnsan dışındaki bütün varlıklar, gerçi her ne kadar Lisan-ı hâl ile verilen nimetlere karşı şükür ediyorlarsa da, istenenin bu olmadığı muhakkaktır. Bu soruya İbrahim Hakkı "Cenab-ı Hak, iki cihan ve onlarda bulunan her şeyi insan için yaratmıştır" (1). Peki insanı niçin yaratmıştır? şeklindeki bir soruya yine Kur'an-ı Kerim'den bir âyetle şu cevabı veriyor: "Cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etmeleri ve beni bilmeleri için yarattım" (2).

Âlemin müşahade edilerek tefekkür edilmesi ve dolayısıyla Âlemin sahibine şükredilmesi gerektiğini bildiren İbrahim Hakkı "Âlemi yaratan Cenab-ı Hak'ın bu yüksek eseri üzerinde derin düşünmeyi, bu Âlemi sırf zâtının bilinmesine vasıta olsun diye yarattığını ve bütün varlıklarda, keskin görüşlü olanlara san'atını göstererek kendi vahdeniyyetini (birliğini) idrâke, kullarını teşvik ettiğini..." (3) ilâve ediyor.

Bunun Vacib-ül Vücûd'un bir ihtiyacından dolayı ortaya çıktığı yanlışlığına gidilmemesine işaret eden İbrahim Hakkı sadece varlığın yokluğu tercih edildiğini, bunun ise, her akıllı başında ilim erbabınca kabul edileceğinden şüphe etmediğini filozofların görüşlerini de dikkate alarak açıklar.

Ayrıca İbrahim Hakkı Âlemin mükemmeliyeti karşısında düşüğü hayreti kendine has bir ifadeyle dile getirmekten de kaçınmaz. "Bu Âlem ne acayip, ne kadar şaşılacak bir icat, bir

(1) a.g.e., s. 216.

(2) KUR'AN-I KERİM, Zâriyât Süresi, âyet 56.

(3) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 3.

buluş ve yoktan var edıştır. Bu felekler, yıldızlar ne garip bir san'at ve hikmettir. Bu cihanı düzenleyen ne sonsuz kudret ve ululuktur..." (1). Bu âlemin yaratılış silsilesini anlatırken de Vacib-ül Vücûd'un önce "Melekût" âlemini daha sonra "Mülk" âlemini sırayla yarattığını bildirir.

Bunun sonunda, âlemin ezeliyeti üzerinde durmanın mümkün olmadığını, âlemin hâdis olduğunu şöyle ifade ediyor: "Ayânın keyfiyeti ve eşyanın mahiyeti dikkatle düşünülüp incelense, varlıklara ve âlemdeki olaylara basiret gözü ile bakılsa, âlemin her parçasının Allahü Teâlâ tarafından sonradan yaratıldığına akl-ı selim sahiplerinin delâlet ve şehadet etmesi muhakkaktır..." (2).

Sonuç olarak, Vacib-ül Vücûd, âlemi, kendisini tanıyıp takdir edecek insana, üzerinde kendi isim ve sıfatlarının tecelli ettiği, eserlerinin sergilendiği bir teşhir yeri olarak yaratılmıştır.

Âlemdeki herşey netice itibariyle insan için çalışıyor. İnsan ise, bu âlemin en aziz ve en mükemmel varlığı olarak takdim ediliyor. Bu hususu İbrahim Hakkı "Yedi feleğin, dört ana unsurun (ateş, hava, su ve toprak) ve üç bileşik cismin (maden, bitki, hayvan) özetlerinin sonucu insan bednidir. Belki her iki cihanın var oluşlarının gayesi hazreti insandır" (3). İfadesiyle vurgulamaktadır.

B- Felekler

Âlemin bütününi üst üste katlanmış bir soğana benzeten İbrahim Hakkı, bunun ilk dokuz tabakasını Feleklerin, son dört

(1) a.g.e., s. 81.

(2) a.g.e., s. 24. (Bkz. KUR'AN-I KERİM, Teğabûn süresi, âyet 3.

(3) a.g.e., s. 21.

tabakasını ise, Anasır-ı Süfliyyât (ateş, hava, su, toprak)ın meydana getirdiğini söyler.

"Dokuz felek ve içindekiler saf, parlak ve şeffaf olup saflıklarının çokluğundan bunlara bazan billûrî, bazan tuzlu, bazan sulu demişlerdir. Göklerin ve anâsır'ın aralarında fazlalık veya sırf boşluk olmadığında âlimler ittifak etmişlerdir. Fakat Felek-i a'zamın ötesi için eski filozoflar madde bulunmayan uzak bir varlık, kelâm âlimleri ise mevhum uzaklık ile tabir ve tefsir etmişlerdir" (1). Dokuz feleği, göklerdeki olayları izahda yeterli bulmayan astronomi âlimleri "...külli felekler (9 felek)in içinde Arz'a şamil olan veya olmayan, merkezleri ve kutupları aynı veya farklı incelik ve kalınlıkta aynı veya farklı olmak üzere çeşitli cüz'î felekler kabul etmek ihtiyacını duymuşlardır. Bu feleklere "ikinci felek", "tedvîr feleği" gibi isimler vererek bir bedenın organları gibi düşünmüşlerdir" (2). Bundan dolayı İbrahim Hakkı feleklerin sayısının yirmi dört olduğunu bildirmiştir. Bunlar "Felek-i a'zam, Sabit yıldızlar feleği, selâse-i ulviyyenin (Zühal, Müşteri, Merih) üçer felekleri, Güneşin iki feleği, Zühre'nin üç feleği, Utarid ve Kamer'in dörder felekleridir" (3). Şimdi sırayla bu felekleri ele alalım.

Atlas Feleği: Felek-i a'zam (en büyük felek) da denilen bu felek "...Ay feleğine göre dokuzuncudur" (4). Bu felek hakkında İbrahim Hakkı şöyle der: "...Bu felek, bütün yer ve gök cisimlerini çevrelemiş olmakla cisimler âlemi kendinde son bulmuş, gerçekler üstü ve bunları sınırlandırıcı olmuştur" (5). Bu felek, aynı zamanda yıldız ve gezegenler ile doğudan batıya

(1) a.g.e., s. 50.

(2) a.g.e., s. 50.

(3) a.g.e., s. 82.

(4) a.g.e., s. 51.

(5) a.g.e., s. 51.

yirmidört saatte bir tur atar.

Sekizinci felek: "Felek-i bürûc" ve "felek-i sevâbiḥ" yani burçlar feleği ve sabit yıldızlar feleği de denen bu felek, Atlas feleğinin altında Zühal feleğinin üzerinde yer alır. "Sayısız sabit yıldızlarla süslü, hayallerden şekillenen on iki burc ile nakışlanmış ve renklenmiştir" (1).

Zühal (Satürn) feleği: Ay'ın feleğinden itibaren yedinci felek olup, "Güneş'in feleğinden itibaren eflâk-ı ulviyye diye isimlendirilen üç feleğin (Merih, Müşteri, Zuhâl) üçüncüsü, en yükseği ve en büyüğüdür" (2). Bu felekte ondan başka yıldız yoktur. Güneşin feleğinin altında yer alan iki feleğe (Zühre ve Utarid) "Süfliyyeyn" adı verilmiş olup; bu üç ulvî ve iki süfli feleğe aynı zamanda "Hamse-i Mütehayyire" (beş şaşkın) adı verilmiştir. Daha sonra bunlara ilâve olarak Güneş ve Ay da eklenince hepsine birden "Seb'a-i Seyyare" (yedi gezegen) adı verilmiştir.

Astronomi âlimleri Zuhâl feleği için üç feleğin bulunduğunu bildirmişlerdir. Bunlardan birincisi "felek-i küllî"dir. "Merkezde, eksende, kutuplarda, ekvator kısmında ve harekette burçlar feleğine benzediği için buna felek-i mümessil (temsil edici felek) demişlerdir" (3). İkincisi, feleki hâmil olup, mümessil feleğinin altında paralel iki küresel yüzey arasında meydana gelip, felek-i tedvîrin merkezini üzerinde bulundurmaktadır. Üçüncüsü ise, bir tarafında Zühal feleğinin yer aldığı felek-i tedvîr (döndürücü felek)dir ki, "...kendi merkezi üzerine belirlenmiş hareketi ile devr eyledikçe Zühal'i harekete getirip birlikte..." (4) dönerler.

(1) a.g.e., s. 52.

(2) a.g.e., s. 58.

(3) a.g.e., s. 58.

(4) a.g.e., s. 58.

Astronomi Âlimleri Zühal feleğinin tabiatının kuru ve soğuk olduğunu bildirmişlerdir.

Müşteri (Jupiter) feleği: Ay'dan itibaren altıncı, Güneşten sonra gelen ulvî feleklerin ikincisidir. Astronomi Âlimleri Zühal feleğinin hareketlerini tayineden üç feleğin aynı zamanda Müşteri feleğinin de hareket tarzını tayin ettiklerini izah etmişlerdir.

Müşteri feleğinin "...tabiatı itidal üzere sıcak ve rutubetli olup erkek ve gündüze nisbet olunarak Sa'd-i ekber namı ile isimlendirilmişlerdir" (1).

Merih (Mars) feleği: Ay'dan itibaren beşinci, Güneşten sonra gelen ulvî feleklerin birincisi olup Zühal ve Müşteri felekleri gibi üç feleğe sahiptir.

Merih feleğinin tabiatını eski astronomi Âlimleri çok sıcak, kuru bulup, erkeğe ve geceğe nisbet ederek "Nahs-î esgar" ile isimlendirmişlerdir.

Şems (Güneş) feleği: Merih'in altında Zühre feleğinin üstünde yer alır. Yedi feleğin (Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid, Ay) ortasında bulunur. Güneşin de iki feleği vardır. Astronomi Âlimleri "Mümessil" ve Hâric-il Merkez" adını verdikleri bu feleklerle Güneş'in hareketlerini izah etmişlerdir. Mümessil feleği tıpkı Zühal, Müşteri ve Merih feleklerinin mümessil felekleri gibidir.

Güneşin bazan süratli, bazan yavaş hareket ettiğini; Yine güneşin bazan yere yakın, bazan uzak olduğunu tesbit eden astronomi Âlimleri bu meseleyi çözmek için "Güneşin mümessil feleği içinde, merkezi Âlemin merkezinin dışında hâric-ül merkez bir feleğin varlığını isbat etmişlerdir... Bu feleğin merkezi Âlemin merkezinden kendi çapı üzerinde evc (zirve) nokta-

(1) a.g.e., s. 63.

sına doğru iki buçuk derece uzaklıktadır. Paralel iki küresel yüzey ile sınırlı bir hacimde bulunur" (1).

Güneş feleğinin tabiatı itidal üzere sıcak ve kuru olup, erkek ve gündüze nispet edilmiştir. Bu yüzden Güneşin tesiri ile yeryüzü hayat bulur.

Zühre (Venüs) feleği: Ay'dan itibaren üçüncü felek olup, Güneş feleğinin altında yer alan Süflî felekten birincisidir. Bu felek içinde de astronomi âlimleri ulvî gezegen gibi üç felek tesbit etmişlerdir. Bunlar diğer feleklerde yer alan mümessil, haric-ül merkez ve tedvîr felekleriyle paralellik gösterdiğinden aynı isimlerle zikredilir.

Zühre feleğinin tabiatı mu'tedil, soğuk ve rutûbetli olup, dişi ve geceye nisbet edilmiştir.

Utârid (Merkür) feleği: Ay'ın feleğine göre ikinci felek olup, Güneş feleğinin altında yer alan Süflî feleklerden ikincisidir. Bu feleğin durum ve sureti diğer feleklerden farklı olduğu için astronomi âlimleri, bu feleğin hareketinde görülen halleri üçü Arz'a şamil olan büyük, biri de Arz'a şamil olmayan küçük felek olarak dört felekle izah etmişlerdir. Bunlar, Mümessil, Müdür (döndürücü), Hâmil ve Tedvîr felekleridir.

Utârid'in tabiatı itidal üzere soğuk ve kuru olup erkek ve gündüze nisbet edilmiştir.

Kamer (ay) feleği: Yedi felekte yer alan bu felek, dünyaya en yakın felektir. Utârid feleği gibi hareketleri farklı olduğundan Utârid feleğinde yer alan dört felek aynı şekilde Ay feleğinde de bulunur. Böylece hareketindeki haller tesbit edilir. Yalnız Müdür feleğinin adı "Mâil" olarak zikredilir.

Ay'ın tabiatı itidal üzere soğuk ve rutûbetli olup dişi ve geceye nisbet edilmiştir.

(1) a.g.e., s. 67.

Son olarak, feleklerin mahiyeti hakkındaki filozofların görüşlerini şöyle açıklar: "Ecrâm-ı ulviyye (Göklerin) mahiyeti, eski filozoflara göre bütün gökler ve yıldızlar birer basit cisimdir ki, ne ağır, ne hafif; ne sıcak, ne soğuk, ne yaş, ne kuru; ne bölünme ve ne de birleşme kabul etmeyen çok latif ve safdırlar" (1).

Yine astronomi âlimleri ise, feleklerin hareketlerinin "tedvir" feleğine lüzum kalmadan izah edileceğini ifade ettikten sonra, feleklerin tabiatları konusunda bir kısmı eski astronomi âlimlerinin görüşlerini desteklerken, diğer bir kısmı ise "...göklerin maddelerinden hacim ve salâbeti (katılık) kaldırıp, eflâkın tabiatı sulu ve yumuşaktır. Yarılma ve birleşme kabul eder..." (2) demişlerdir. Ayrıca bu yeni astronomi âlimleri göklerin üç kısımdan oluştuğunu; bunlardan birincisinin gezegen ve anasırdan ibaret olan güneş sistemi olduğunu, ikincisinin sabit yıldızlardan teşekkül edildiğini, üçüncüsünün ise, sabit yıldızlar feleğinin ötesinde onu çevreleyen büyük feleğin teşkil ettiğini ifade etmişlerdir.

C- Burçlar

Felek-i a'zâmın altında bulunan sekizinci feleğe, burçlar feleği ve sabit yıldızlar feleği de denir. Sabit yıldızlar denmesinin sebebi, bunların birbirine uzaklıklarının hiç değişmemesi, azalıp çoğalmamasıdır. Şayet bir değişme ve azalıp çoğalma oluyorsa onlara seyyare (gezegen) adı verilir.

İbrahim Hakki oniki tane olan burçlar hakkında astronomi âlimlerine dayanarak diyor ki, "Oniki burç karpuzun bir diliminin ortası gibi. Sekizinci feleğin onikide birinin orta kıs-

(1) a.g.e., s. 51.

(2) a.g.e., s. 150

mında görülen, rasad edilen yıldızların çizgilerle birleştirilmesinden meydana gelen şekillere verilen addır" (1).

"Bunlar daha ziyâde bir hayvan veya eşya isimleridir" (2). Bunların adlarını şöyle sıralayabiliriz: Koç (Hamel), Boğa (Sevr), İkizler (Cevzâ), Yengeç (Seretan), Arslan (Esed), Başak (Sünbüle), Terazî (Mizân), Akrep (Akreb), Yay (Kavs), Oğlak (Cedî), Kova (Delv), Balık (Hûl).

Burçların tabiatları ise şöyle zikredilir. "Koç, Arslan ve Yay'a "Müsellese-i nâriye" (ateş üçlüsü) ki, herbirinin tabiatı sıcak ve kuru olmaktadır. Boğa, Başak ve Oğlak üçlüsüne "Müsellese-i turabiye (toprak üçlüsü) derler ki, herbirinin tabiatı soğuk ve kuru olmaktadır. İkizler, Terazî ve Kova üçlüsüne "Müsellese-i havaiyye" derler ki, herbirinin tabiatı sıcak ve rutûbetli olmaktadır. Yengeç, Akrep ve Balık üçlüsüne "Müsellese-i mâiyye" (su üçlüsü) derler ki, herbirinin tabiatı rutûbet ve soğuk olmaktadır. Sırasıyla bu burçlara burc-ı nâri, burc-ı hâkî, burc-ı hevâî, burc-âbî derler" (3).

D- Anâsır-ı Erba'a

Astronomi âlimlerinin bildirdiklerine göre, anasır-ı erba'a, mevâlid-ı selâse (maden, bitki, hayvan) olan bileşik cisimleri meydana getirdikten sonra yine dörde ayrıldıklarından bunlara ânasır (unsurlar) denir. Bu dört unsurun bir birine çevrilip karışmasından bileşik cisimlerde değişme ve bozulma meydana geldiğinden bunlara erkân (rükünlâr) da denmiştir. Bunlar "Ay feleğinin altında içiçe küreler halinde herbiri kendi

(1) a.g.e., s. 52.

(2) a.g.e., s. 52.

(3) a.g.e., s. 53.

yerinde karar kılmış halde bulunurlar" (1). Şimdi bu unsurları sırayla ele alacağız.

a- Ateş

Ay küresinin altında özel yerlerine yerleşmiş olan dört unsurun "...en incesi, en güzeli ve en üstünü ateş unsurdur ki, bu karşılıklı iki satıhla (düzeyle) çevrili basit-sade bir cisim ve yuvarlak bir cevherdir" (2). Kapladığı yer, Ay'ın altı ve hava küresinin üstüdür. "Kendisi latif, ince ve özdür. Renksizdir, göz onu göremez" (3). Çünkü, yanımızdaki ateş gibi renkli ve ışıklı olsaydı felekler ve yıldızlar âlemine bakamazdık.

Ateş, hareketli olup, ay küresinin doğudan batıya yapmış olduğu harekete katılır. Kuru ve sıcak olan "Ateş'in yanma ve yapışma özelliği olduğu için oluş ve yokoluşa, dağılmaya ve türlü biçimler ve şekiller almaya elverişlidir" (4).

b- Hava

"Dört unsurun ikincisi havadır. Karşılıklı iki satıhla çevrili basit bir cisim ve yuvarlak bir cevherdir" (5). Hava küresinin yeri, ateş küresinin altı, su küresinin üstünde yer alır. Hava küresi kendi halinde durgun olmasına rağmen zorlayıcı sebeplerle hareket eder. Hareket halindeki havaya "rüzgar" adı verilir. "Hava unsuru da latiftir, şeffaftır ve renksizdir" (6). Tabiatı sıcak ve nemli olan hava unsuru var oluş ve yokoluşla (kevn-ü fesad) çeşitli şekiller alır. "Çünkü, hava

(1) a.g.e., s. 91.

(2) a.g.e., s. 91.

(3) a.g.e., s. 91.

(4) a.g.e., s. 91.

(5) a.g.e., s. 92.

(6) a.g.e., s. 92.

kendi yerinde iken dahi kardeşlerine (ateş, su, toprak) dönüşür" (1). Ateşe yakın olan üst kısmı sıcak olup ay küresinin hareketlerine bağlıdır. Böylece doğudan batıya döner doluşır.

"Hava tabakasının üst kısmının yukarısında kuyruklu yıldızlar ve türlü şihaplar bulunur... Çünkü bütün âlemin gök boşluğu, bu birleşmiş dört unsurdan meydana gelmiştir" (2). Hava unsurunun orta tabakası yukarı tabakası gibi hareketli olmayıp "... kendi yerinde durgundur" (3). "Gök kuşağı, hâle, sis, kırağı, jale, fecir, şafak (sabah ve akşam tanları) gece, gündüz ve rüzgarlar bu tabakada meydana gelmektedir" (4).

Havanın üst tabakası ateş tabakasına yakın olduğu için sıcaktır. Orta tabakası aşağıdan yükselen su buharıyla yakın bulunduğu için soğuktur. Aşağı tabakası ise, suya ve toprağa yakındır. Fakat güneş ışınlarının vurmasıyla tabiatı Mu'tedildir. Arzın gölgesi de ancak bu tabakada vukubulduğundan bu tabakaya gece ve gündüz yuvarlağı da denir. "Bu yuvarlağın renginden gökyüzü mavi görünmektedir" (5).

Hava unsurunda meydana gelen değişmeler: Normal değişmelerin mevsimlerden gelmesine rağmen "... bu mevsimlerin özellikleri, iklimlere ve memleketlere göre değişiktir" (6). Bu değişikliklerin sebeplerini şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Güneşin baştarafımıza yakın yahut uzak olmasından,
- 2- Batıya doğru seyretmekte olan güneşin, İlbaharın ortam noktasından başlayıp dört burca geçiş zamanlarından..."(7).

(1) a.g.e., s. 92.

(2) a.g.e., s. 92.

(3) a.g.e., s. 93.

(4) a.g.e., s. 94.

(5) a.g.e., s. 94.

(6) a.g.e., s. 96.

(7) a.g.e., s. 96.

3- Yıldızların tesirinden,

4- Yerdeki hava değişmeleri ise, şehir yerlerinin yükseklikleri ve alçaklıkları, dağlar ve denizler, rüzgar ve topraklar sebebiyle olur.

Bu değişmeyi İbrahim Hakkı bir başka ifadesinde ise şöyle açıklar. "Havanın cevherinde olan dönüşüm (bir halden diğer hale geçiş) bu cevherin bozulup fenalaşmaya yüz tutmasındandır. Bu bozulmada, havanın bir özelliğinin fazlasıyla artıp veya eksilmesinden ileri gelir" (1).

c- Su

Havanın altında ve yerin üstünde yer alan su tabakası dört unsurun üçüncüsüdür. Renksiz, şeffaf, basit (yalın) bir cisim olan suyun tabiatı ise, "... nemli, soğuk ve hayaya göre yoğun ve ağırdır. Oluş ve yokoluşta türlü şekiller almaya elverişlidir" (2). Yerinde iken bile öbür unsurlara dönüşebilen su unsuru "... diğer üç unsurla da birleşerek dönüşür ve değişir" (3)

Aslında böyle bir durumda bütün yer yüzünün su altında kalması gerekirdi, ama olmamış diyen İbrahim Hakkı sebebini ise şöyle açıklıyor: "Bu alemde her şeyin, her olayın meydana gelmesinden bir sebep ve hikmetin var oluşu Allah'ın âdetidir, kanunudur" (4).

d- Toprak

Dördüncü unsur olan toprak tabakası basit ve yoğun bir cevherdir. "Tabiatı soğuk ve kuru olmakla diğer unsurlardan

(1) a.g.e., s. 98.

(2) a.g.e., s. 108.

(3) a.g.e., s. 108.

(4) a.g.e., s. 108.

farklıdır. ...Mutlak bir ağırlığı olduğu için kendi cüz'lerini çekip korumakta bir yerde durur. hareket etmez..." (1). Bu toprak unsurunun da diğer unsurlar gibi var olma ve yokolma ile çeşitli suret ve şekiller almaktadır. Kendi yerinde iken de başka unsurlara dönüşebilir.

Diğer unsurlar gibi toprak unsurunun da Vacib-ül Vücûd tarafından bir gayeye uygun olarak yaratıldığını izah ederken "Cenab-ı Hak, dağ ve tepeleri, bitki, hayvan ve insanların yaşaması için bir hayat maddesi olan suyu biriktirip saklayan birer hazine yapmıştır" (2) diyor.

Toprak unsuruyla ilgili olarak meydana gelen depremi ise, yerin altında sıkışan ve zamanla yoğunlaşan buharın yer yüzüne çıkması şeklinde yorumlandıklarına dikkati çeker.

e- Dört Unsurun İstihâlesi

Bilindiği üzere en üstte ateş, sonra hava, sonra su ve daha sonra toprak yer alır. Bunlar "birbirlerine yavaş yavaş dönüşür" (3). Zamanla ateş terkebini ve şeklini terkedip havaya, hava suya, su ise toprağa çevrilir. "Bu yolla dört unsur, şekilden şekle dönüşür ve en sonunda kendi şekline girer. Unsurların bu değişimine, bir halden diğer hale girişine istihâle denir" (4). Yukarıdan aşağıya doğru meydana gelen istihâleye Meb'de (başlangıç yolu) derler. Bazen de bu dört unsur yukarıda belirtilen istihâleyi, tersine yapar ki, istihâlenin bu şekline de mead (geriye dönüş) adı verilir.

Dört unsurun istihâlesi için delil olarak şu örnekler ve-

(1) a.g.e., s. 117.

(2) a.g.e., s. 120.

(3) a.g.e., s. 27.

(4) a.g.e., s. 27.

rilmektedir. Ateşin hava oluşu: "Yanan mumun alevlerinin yukarı çıkarak havaya karışmasıdır" (1). Çünkü havanın nemliliği, kuruluşundan daha fazladır.

Havanın suya istihâlesinin delili: "İlkbahar ve güz mevsiminde sabah güneş doğmadan bitkiler üzerinde görülen rutubette ki, ona şebnem (çiğ) derler. O çiğ seher vakti soğuyan havanın suya dönüşümünden meydana gelmiştir" (2). Çünkü, havanın sıcaklığı suyun soğukluğuna dönüşmüş ve hava su olmuştur.

Suyun toprağa dönüşümünün delili şudur: "Yağmur damlaları yere düştüğünde o damlalar evvelâ toprağa düşer ve toprak olup yok olur, görünmezler" (3).

Toprağın ateşe dönüştüğüne delil ise, "Bitkiler, ağaçlar, dört unsurun cüz'lerinin (ateş, hava, su toprak) birleşiminden meydana gelmiştir" (4). Bunlardan toprak Cüz'leri diğerlerinden fazladır. Bu sebepten ağaç yanınca Cüz'leri ateşe tahavvül eder (dönüşür). Ağacın yanması sona erince toprak payı, kül olur.

a- Mevâlid-i Selâsenin Meydana Gelişi ve Ara Geçit Maddeleri.

Akla, bütün bunlardan sonra şöyle bir soru gelebilir. İstihâlenin gayesi nedir? Bu tip sorulara İbrahim Hakki neticeyi göz önünde bulunduran ve ona müteveccih olan cevaplar veriyor. O'na göre, "Cenab-ı Hak'kın emriyle ve O'nun tesiriyle felekler ve yıldızlar dönüp hareket ettikçe bu dört unsur birbirine karışır ve birleşir. Bu karışım ve birleşmeden ilk defa madenler meydana gelir. Bundan da bitkiler, maden ve bitkilerin birleşiminden de hayvanlar meydana gelir. Ve hayvan soyu kemâlini,

(1) a.g.e., s. 27.

(2) a.g.e., s. 27.

(3) a.g.e., s. 28.

(4) a.g.e., s. 28.

en uygun şeklini bulunca insan meydana gelir" (1).

Bir başka ifadesinde ise, İbrahim Hakkı "Gökler, basit ve bileşik cisimler, hepsi insanın kışrı (kabuğu), zarfı ve kabıdır. İnsan hepsinin iliği ve özünün özüdür. Bütün eşya insana hizmet etmektedir" (2) der.

Şimdi mevâlid-i selâsenin meydana gelişine bakacak olursak, sırasıyla önce madenler, sonra bitkiler ve daha sonra ise, hayvanlar yaratılmıştır. Hayvan tabakasının en tam varlığı ise insandır. Bu bileşik cisimlerin maden, bitki, hayvan ve insan arasında çeşitli aracı cisimler vardır. Şöyle ki; madenle bitki arasındaki geçit maddesi "Mercandır". "Bu madde, taş gibi serttir; bitki gibi de zerre zerre denizin dibinde biter, yerir ve yukarıya çıkıp suyun yüzüne gelince katılaşıp toprak olur" (3).

Bitki ile hayvan arasındaki geçit maddesi ise, "Hurma ağacıdır". Çünkü, "bu ağaç bitki iken hayvan gibi erkeğine yaklaşmadıkça hurma olmaz ve ağacın başı kesilince hemen kurur" (4).

"Hayvanla insan arasında da geçit olanların en açığı maymundur. Çünkü, bütün organları (kıl ve kuyruktan başka) dışı ve içi insana benzer" (5).

İbrahim Hakkı'ya göre, yukarıda izah edilen ara geçitlerinde yer alan cisimler, kendilerinden sonra gelen varlığın iptida-i şekli değildir. Yani 0, ara geçit varlığı, evrimleşerek mükemmelleşmiyor. Sadece varlık mertebelerinin zincir halkalarını daha belirgin hale getiriyor.

Burada bir noktaya işaret etmek istiyorum. Şöyle ki: Te-

(1) a.g.e., s. 28.

(2) a.g.e., s. 28.

(3) a.g.e., s. 28.

(4) a.g.e., s. 28.

(5) a.g.e., s. 28.

kâimül ve evrim kelimeleri karıştırılmakta; biri diğèrinin yerine kullanılabilmektedir. Bu durum ise, iki kelimeye de aynı mânâyı vermekten doğuyor. Oysaki, aralarındaki nüanslar ortaya koyulsa bu yanlışlıklar çözülecektir.

Nitekim İbrahim Hakkı, insanın yaratılışını evrim modeliyle değil, Kur'an-ı Kerim'de izah edilen tarzda ifade ediyor. Dünya âleminde dört unsurun çeşitli şekillerdeki terki-binden teşekkül eden cisimler, bir tesadüf neticesinde değil bir gayeye müteveccihen var olmaktadır.

b- Mevâlid-i Selâsenin Oluş Keyfiyeti.

İbrahim Hakkı âlemin yoktan var edildiğini belirttikten sonra; Vacib-ül Vücûd'un önce melekût âlemini, arkasından mülk âlemini yarattığını açıklar. Bu açıklamayı yaparken âyet ve hadîslerde bildirileni kesin doğru kabul edip, filozof ve astronomi âlimlerinin açıklamalarını ise, onlara uygunluğu ölçüsünde doğrular.

Yaratılan âlem içindeki unsurlar bir birlerinin oluşlarının sebebi olmaktadırlar. Bu konuda filozofların görüşlerini şu şekilde görmektedir. "... bu kevn ve fesad (oluş ve yokoluş) âlemi içinde var olan âlem, gök boşluğu ve mevâlid-i selâsenin hepsi üstün babaların aşağı annelere yaptıkları tesirlerin sonucudur" (1). Böyle bir prensibi Eflatun'un felsefesinde de görmek mümkündür. Bu prensib, daha açık olarak "Ay feleğinin içinde meydana gelen mürekkebin cisimlerin bütünü ve bütün olmayanları, yedi gezegenin dört unsura olan etkilerinden doğmaktadır" (2) şeklinde ifade edilir. İbrahim Hakkı yedi gezegenin Hakk'ın emrinde olduğunu; O'nun güç ve kudreti ile hareket ettiğini ifade ederek şu âyet-i delil gösterir. "Güneş, ay

(1) a.g.e., s. 153.

(2) a.g.e., s. 153.

ve yıldızlar O'nun emrindedir" (1). Bu konu, aşağıdaki beyitle özetlenmiştir.

"Çün yedi erden müdâm hâmileler çarzen,
Tüfl-ı mevâlid hem doğmadadır dembedem".

Dört unsurun birbirleriyle birleşmesinden meydana gelen mürekkebe cisimlerin (Mevâlid-i Selâse) ilki madenlerdir. Bunlar "... yerin içinde hapsolmuş, tıkilmiş olan dumanlardan meydana gelmiş cisimlerdir ki, nitelik ve niceliğinde ayrılık bulunan çeşitli karışımlarla birleşmiştir..." (2). Tatlı sularından meydana gelen şeffaf, parlak cisimler "... madenlerde, katı taşlar içinde binlerce yıl durmuş ve nihayet madenin hareretinden taşlaşmışlardır" (3). Şeffaf olmayan cisimler ise, "... yapışkan çamurla suyun karışmasına güneş hareretinin binlerce yıl etki yapmasından meydana gelirler" (4).

Renklerin ayrılığı ise, yıldızların ışınlarından meydana gelmektedir.

Görüldüğü gibi her maden, arzın muayyen bir yerinde kıvamını bulunca meydana gelmektedir. Madenlerin sayısı çok olmakla beraber üç kısma ayrılırlar. Bunlar: 1- Galazat (kaba, sert), 2- Ağaçlar^(x) 3- Yağlı Madenler.

Mevâlid-i Selâsenin ikinci bitkilerdir. Bitkileri madenlerden ayıran özellikleri filozoflara izafeten İbrahim Hakki şöyle açıklıyor: "Bitkinin şuarsuz bir kuvveti vardır... İşte bu kuvvete bitki nefsi derler ki, bu tabii cisim ancak doğuş, artış ve beslenme yönünden ilk olgun varlıktır" (5).

(1) Kur'an-ı Kerîm, A'rat Süresi, Âyet. 54.

(2) İbrahim Hakki, MARİFETNAME, s. 153.

(3) a.g.e., s. 154.

(4) a.g.e., s. 154.

(5) a.g.e., s. 156.

(^x) Toprak altında kalan kısımları söz konusudur.

İnsanın yaşaması beslenme kuvvetine bağlıdır. Bu kuvvet "... başka bir cismi kendi cisminin mizacı, tabiatı, düzen, renk ve cevheri şekline değiştirir ve kendi tabii hareretiyle cisminden eriyip eksilenlere karşılık benzerlerini koyar" (1).

İnsanın olgunluğunu büyütme kuvveti sağlar. Bu kuvvet "... girdiği cismin uzunluk, en ve derinlik yönünden artmasını büyümesini temin eder" (2). Bu faaliyet cismin son noktasına kadar devam eder.

Varlığın devamını sağlayan doğuruculuk kuvveti ise, "... kendi cisminden bir cüz'ü, kendi benzerini ve varlığını yaşatmak için bir madde üretir ki, buna tohum denir" (3).

Bütün bitkiler yerin altında oluşup kökleşerek yavaş yavaş havaya yükselirler.

Mevâlid-i Selâsenin üçüncüsü hayvanlardır. Hayvan türü "... sırf hayvanî nefistir ve o, ayırt edici (iyiyi kötüden) bir nefis olmayan tabii cismin ilk olgunluğudur" (4).

İradî bir kuvvetle hareket eden bu türün ikinci esas kuvveti müdrike (anlama) kuvvetidir. Bu kuvvet ya beden içinde, ya da dışında bulunur. Dışında bulunan kuvvetler, bizim beş duyu organı dediğimiz kuvvetlerdir. Bedenin içinde bulunan kuvvetler ise, "hiss-i müşterek" (ortak duyu), "hayâl", "vehim", "hâfıza" ve "mutasarrıfa" (yapıcı) olmak üzere beşdir.

Hayvanî nefsin hareket ettirici kuvveti de iki kısma ayrılır. Birincisi, sebep olan (şevk kuvveti) kuvvet; ikincisi ise, yapıcı kuvvetidir.

(1) a.g.e., s. 156.

(2) a.g.e., s. 156.

(3) a.g.e., s. 156.

(4) a.g.e., s. 157.

f- İnsan Hakkındaki Düşünceleri

Mevâlid-i Selâsenin üçüncüsü olan hayvan cisminin en mütakâmil türü insandır. Her şeyin insan için, insanın ise ibadet için yaratılmış olduğunu her vesileyle dile getir.

O'na göre, insan büyük bir kıymete haizdir. "Hak Teâlâ iki cihani ve onlarda olanları tamâmen insan için var etmiştir. Tâ ki âlemdaki harika sanatlara bakıp Allah'ı tanısin"(1).

İnsanın gayesinin ibadet etmek olduğunu belirten İbrahim Hakkı zâriyât sûresinin ellialtıncı âyetini buna delil gösterir. "Cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etmeleri ve beni bilmeleri için yarattım." (2). "Ey insan, beni tanımak için kendini tanı" (3). Anlamındaki hadisî kudsîden hareketle de kendi özünü bilenin Vacib-ül Vücûd'u tanıyacağını ifade eder. Nitekim Sokrates'de ilkçağda "kendini bil" diyordu.

İbrahim Hakkı ayrıca insanın niçin yaratıldığını bildiği ölçüde derecesinin yükseleceğini açıklamalarına ilâve eder. İnsanı gerçek insan seviyesine yükselten özelliğin de ilim ve irfan olduğunu vurgular. "Bir avuç toprağı güneşinle doldurdum; aydınlattın ve adına İNSAN koydun" (4). Sözleriyle insan anlayışını özetliyen İbrahim Hakkı'ya göre, insanı daha iyi tanıyabilmek için onu ruhu ve cismi açısından tahlil etmek gerek.

Âlem ağacının meyvesini teşkil eden insan, âlemin küçük bir modeli olarak, meyve gibi bütün şartların hazır olmasından sonra dünyaya gelmiştir.

Bedenin yaratılışı hususunda filozofların görüşlerine yer

(1) a.g.e., s. 216.

(2) KUR'AN-I KERİM, Zâriyât Sûresi, âyet 56.

(3) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 216.

(4) İbrahim Hakkı, DİVAN-I İBRAHİM HAKKI, Osmanlıca. (İstanbul: Hasankale İb.Hak.Hz.nin Camii ve Kül.Yap.ve Yaş.Der.1977), s. 3.

veren İbrahim Hakkı bu konuda "bedenin evveli de, ahiri de topraktır"(1); diyenlerin görüşlerini Tahâ sûresinin "Sizi o topraktan yarattık, yine ona iade ederiz ve sonra yine ondan çıkarırız" (2). Meâlindeki ellibeşinci âyetini de zikrederek destekliyor.

İbrahim Hakkı insanın sadece bedenden ibaret olmadığını, O'nun beden ve ruhtan meydana geldiğini söyliyerek; insanın sadece bedeninin asıl maddesinin toprak olduğunu söylüyor. Halbuki insanı yakın cinsi içerisinde diğerlerinden ayıran maddesi değil, ruhî melekleridir. İbrahim Hakkı insana bedenini oluşturan asıl maddenin nasıl bir yol izlediğini de 'Marifetname'de şöyle açıklamaktadır: "İnsan bedeninin asıl maddesi topraktır. O toprak önce bitkilere gelip ya ekmek veya bitki yemi olmuştur. Sonra o ekmek ve hayvan insanın gıdası olup, ondan erkek ve kadında üreme nüveleri hâsıl olmuş, sonra ana rahminde nutfe, alaka, müdga olup kemik, sinir, damar ve et ile dolmuştur. Sonra erkek veya dişi olup, ruhu gelip dünyaya gelmiştir" (3). Şüphesiz bu konudaki görüşünü Kur'ân-ı Kerim'den almıştır.

İbrahim Hakkı'ya göre Vacib-ül Vücûd, canlı ve cansız varlıkların temelini teşkil eden atom parçalarını âlemin başlangıcında yaratmış ve bunları yoktan var etmiştir. Bu yaratılış eşyanın ilim dairesinden kudret dairesine çıkartılmasıdır.

Ruh Hakkındaki Düşünceleri:

İnsanları meşgul eden önemli problemlerden biri de "ruh" kavramıdır. Filozofların sözlerinden hareketle insanın ruhî ve

(1) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 161.

(2) KUR'AN-I KERİM, Tahâ Sûresi, âyet 55.

(3) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 161. (Bkz. KUR'AN-I KERİM, Mü'minûn Sûresi, âyet 12, 13 ve 14).

maddî gelişimini, mücerret cevherden başlayarak tâ insanın ihtiyarlık haline kadar geçirmiş olduğu devreleri mütalâa eden İbrahim Hakkı "ruh fiilleriyle bedenledir. Fakat zâtiyle bedenden ayrıdır... Çünkü, ruh mücerret bir cevherdir ve bu haliyle bâkidir. Bedense her an değişmektedir ve fânidir." (1).

Bedenin ruhtan farklı oluşunu, bedenın zaman içerisindeki değişikliğine, ruhun ise her zamanki gibi aynı kalışına; bedenın değiştiği halde ruhun aynı kalmasını, yüksek âlemden gelmiş olmasına bağlayan İbrahim Hakkı'nın bu anlayışı bize Eflatun'u hatırlatıyor. Böylece ruhun bekasını kabul eden İbrahim Hakkı, "Beden ise aşağı âlem olan kevn ve fesad (oluş ve yokoluş) âleminin bir cüzüdür. Cüz'ü, külle dönmek eğiliminde, küll de cüz'e eğilimlidir. Bedenin ölümüyle toprağa verilışı cüzün külle dönüşüdür. O zaman ruh da, yüksek âleme döner" (2) diyor.

Dinî nasları her zaman asıl delil olarak kullanan İbrahim Hakkı bu konuda bir âyetin meâlini naklediyor. Âyetde "Ey Habibim sana ruhdan sorarlar. Sen de ki, ruh Rabbimin emrindedir. Ondan başkası onu bilmez. Zira Allahü Teâlânın ilmine nisbetle, size ilimden ancak az bir şey verilmiştir" (3) buyuruluyor.

İslâm filozoflarında ve mutasavvıfların düşüncesinde rastladığımız "hayvanî" ve "insanî" ruh ayırımını İbrahim Hakkı'da da görmekteyiz:

Hayvanî ruh: "...latif bir cevher olup, bedende olan hayat, his ve iradî hareketleri taşır" (4). Bu ruha, bir başka yerde İbrahim Hakkı "kan, safra, sevda ve balgam maddelerinden

(1) a.g.e., s. 162.

(2) a.g.e., s. 162.

(3) KUR'AN-I KERİM, Fâtır Sûresi, âyet 11.

(4) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 455.

yoğun bir varlık doğar ki, buna organ diyoruz. Yine bunların buharından latif bir cevher doğar ki, buna da tabii ruh diyoruz. Buna hayvanî ruh da denir" (1) diyor.

İnsanî ruha gelince, her yönüyle en üst makamda yer alan insan, ruhi bakımdan da eşsiz bir varlıktır. Vacib-ül Vücûd'un ilminden melekût âlemine, oradan da mülk âlemine inerek insan vücudunda karar kılan bu ruh "Allah'ın bir emridir... şekil, renk, miktar, ölçü, hayal ve suretten münezzehtir" (2). Nefs-i mâtıka da denilen bu ruh filozoflara göre, "...öyle bir cevherdir ki, kendi zâtında her maddeden mücerred iken âşık olup bağlandığı beden işlerini yürütmek için, hayvanî nefsin yeri olan yüreğin ortasında bulunan nokta-ı sevde-i süveyda (süveyda denen siyah noktada) hayvanî nefisle birbirine yaklaşıp, boyun boyuna sarılmışlardır. Onun vasıtasıyla bütün bedende tasarruf eder olmuştur" (3). Gönül adı da verilen bu ruh şu yedi isimle de bilinmektedir. "Emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, radiyye, mardıyye ve kâmile..." (4). Bu isimler yalnız insanî ruha münhasırdır.

Ruhun Mebde ve Meâdi

Mebde, bir şeyin başlangıcı; meâd ise, o şeyin istihâle sonucu başlangıca geri dönüşüdür.

İbrahim Hakkı öncelikle bu meseleyi dört unsurda -filoflar ve astronomi âlimlerinden hareketle- ele almıştır. Hatırlanacağı gibi ateş havanın, hava suyun, su ise toprağın üzerinde yer alır. Ve bunlar zaman içerisinde birbirlerine dönüştükleri halde neticede "bu şekilde değişmeye uğrayan anâsır-ı erba'a bir şekilden diğer şekle girerek yine kendine dönerler" (5)

(1) a.g.e., s. 166.

(2) a.g.e., s. 225.

(3) a.g.e., s. 206.

(4) a.g.e., s. 455.

(5) a.g.e., s. 27.

Daha sonra ruhun mebde ve meâdi konusunda bilgi veren İbrahim Hakkı, Mârifetname adlı eserinde bu konuyu şöyle özetliyor:

"İşte ilâhî nur ve sonsuz fayız, ehâdîyet mertebesinden akıllar üzerine, ondan nefislere, ondan feleklere, onlardan tabiatlara, onlardan unsurlara ve toprağa iner ve fayız bereket olur ki, buna mebde (başlangıç) ve iniş kavsi (yağ) da derler. Sonra topraktan madene, ondan bitkiye, ondan hayvana, ondan insana, ondan da kâmil insana yükselir ve dönüp kâmil insandan Cenab-ı Hak'ka erişir" (1). "(Küllü şey'in yerci-u ila aslıhi) her şey aslına rücu eder anlayışına uygun olarak o nur, aslına döner... Bu geri dönüşe meâd veya yükseliş kavsi de derler" (2).

İbrahim Hakkı insan aklını küllî aklın bir parçası olarak görür. O'na göre, "... insanın akli olan akl-ı cüz'i..." (3) "işlerin sonunu sana gösteren ve âlem defterini okuyandır" (4). Bu konuda büyük Alman filozof Kant da aklın insanlara verilmişinin hikmetini açıklarken İbrahim Hakkı'nın bu konudaki görüşleriyle paralellik arz ediyor. Şöyle ki: Akıl "... ancak kendi doğal yapısının mutlu kuruluşunu seyretmesine, ona hayran kalmasına, ondan dolayı sevinç duymasına ve bunun iyilikli nedenine şükran duymasına yarıyacak..." (5) tır, diyor.

İnsanları diğer varlıklardan ayırarak gerçek değerini kazanmasına sebep olan tek özelliği akıldır. Bu konuda İbrahim

(1) a.g.e., s. 28.

(2) a.g.e., s. 28.

(3) a.g.e., s. 420.

(4) a.g.e., s. 288.

(5) Immanuel Kant, AHLÂK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ, Çev. İonna Kuçuradı (Ankara: Hacettepe Üni. Yayınları, 1982), s. 10.

Hakkı "akıl özlerin özüdür" (1); dedikten sonra "akıl, kul olduğunu bilmek için kalbde hasıl olan bir âlettir" (2) diyor.

Küllî akıldan dolayı büyük bir değere haiz olan insan akıllı, ancak Vacib-ül Vücûd'u bilme ve tanıma ile gerçek değerine ulaşacaktır. Çünkü, bilme ve tanıma melekesi olan akıl, varlıklar içerisinde sadece insanda bulunmaktadır. Bundan dolayı İbrahim Hakkı "insan onunla Hakk'ı tanır. O'nun için âlem insanın hizmetçisidir" (3). Çünkü "akıl, insan ruhunun bâtınıdır. O ise rabbânî latif bir cevherdir" (4) diyor.

Maddî yeri ve manevî değeri bakımından kalbin durumunu tahlil eden İbrahim Hakkı, kalbin yerinin yürek olduğunu ve üzerinde siyah bir nokta bulunduğunu açıklamıştır. Şeyle ki: "Bu siyah nokta, bânî güneşinin doğduğu yerdir. O ise cihanın ruhu ve insan âleminin arşıdır. Ona cenân (kalb) denir" (5). Sonra "bu siyah noktanın şanının büyüklüğü, dış görünüşünde değildir. Ancak doğru sırrındadır" (6); diyerek esas açıklamak istediği manevî kalbin önemini vurguluyor. Çünkü, O'na göre "siyah noktanın tek sırrı cisim, şekil ve renkten uzak bir nokta..." (7) olmasıdır.

İbrahim Hakkı, Mutasavvıfların sözlerinden hareketle de şöyle diyor: "İnsanın kalbi Rahmanın kapısı olup, kulun Mevlâsı huzûrunda duracak yerdir. Gönül bedeninin padişahıdır (8). İnsanların rahat etmesinin kalbî hareketlerin üstünlüğüne bağlı olduğunu belirten İbrahim Hakkı "muamele kalbe geçerse

(1) İbrahim Hakkı, MARİFETNAME, s. 288.

(2) a.g.e., s. 288.

(3) a.g.e., s. 291.

(4) a.g.e., s. 289.

(5) a.g.e., s. 292.

(6) a.g.e., s. 292.

(7) a.g.e., s. 292.

(8) a.g.e., s. 286.

uzuvlar rahat eder." (1) diyor. Bir hadîs de "her müminin dört gözü vardır. İki gözü başındadır. Onlarla dış işleri ve şeyleri görür. İki gözü de kalbindedir. Onlarla da gaybi şeyleri müşahade eder. Allahü Teâlâ bir kuluna iyilik dilerse, kalbindeki basiret gözünü açar" (2); buyurulduğunu nakleden İbrahim Hakkı "Dünya konaklarını geçmek binekle, mânâ konaklarını aşmak kalb ilemdir ... Kalbler üçtür: Biri ihşanı, diğeri rızâyı, öbürü de likayı gözetten kalbdır" (3) diyor.

Beden nasıl duyular vasıtasıyla dış âlemden istifade ediyorsa kalb de akıl vasıtasıyla "... bütün Ma'kulattan istifade eder" (4). Kalbin körelmesi insanın, kâmil bir insan olmasını engellediğini belirten İbrahim Hakkı "gafil kalb, karanlık zindandan daha korkunç ve dardır. Ârifin kalbi "Arş" ve "Kürsi"den geniş olduğu muhakkaktır" (5) diyor.

(1) a.g.e., s. 286.

(2) a.g.e., s. 285.

(3) a.g.e., s. 286.

(4) a.g.e., s. 449.

(5) a.g.e., s. 287.

S O N U Ç

XVIII. asırda yetişen Türk-İslâm düşünür ve mutasavvıflarından Erzurum'lu İbrahim Hakki'nin "varlık" hakkındaki görüşlerini araştırırken, konuyu, zamanın bilinen bütün ilimlerini ihtiva eden kendi eserlerinden toparlamaya çalıştık. Şunu hemen belirtmeliyiz ki, bazı kaynaklarda İbrahim Hakki'nin elliye yakın eserinden bahsedilir. Ancak bu bir abartma değilse bile gerçeği de yansıtmamaktadır. Çünkü, O, yazdığı bir kaç temel eser yanında, muhtevaları bu eserlerin de konuları olan bir çok risale, mektup v.b. kaleme almıştır ki, bunların ayrıca birer eser olarak sayılması yukarıdaki yanılmaya yol açmaktadır.

Her şeyden önce bir mutasavvıf olan İbrahim Hakki bütün bu ilimleri tasavvufun amacına uygun olarak işlemiş ve dolayısıyla MARİFETULLAH'ı aramak İbrahim Hakki'nin esas işi olmuştur. O'nun varlık anlayışı da bu çerçevede şekillenmekte ve Vacib-ül Vücûd, Âlem ve İnsan konularında ortaya çıkmaktadır. Aklî ve naklî delillerden hareketle Vacib-ül Vücûd'un var olduğunu kabul ederek, âlemin O'nun tarafından tedrici bir şekilde ortaya koyulduğuna dikkati çekmiştir.

İlk ve yegâne Mutlak Varlık olarak Vacib-ül Vücûd'un varlığı çerçeveye alındığında, insan, bilen ve anlayan bir varlık olarak âlemdeki varoluşun odak noktasını teşkil eder. Maden, bitki ve hayvanların durumlarını ve yaptıklarını dikkate aldığımızda şuursuzca insanın birer hizmetçisi olduklarını müşahade ederiz. Her varlığın fıtratına uygun bir vazife yaptığını görünce, bunlardan mükemmel olan insanın, yine bunlardan farklı bir vazife ile techiz edildiğini anlamamak mümkün değildir. İnsanın vazifesi ise, bütün bu yapılanlara karşı, iste-

nildiği gibi teşekkür edebilmesidir. Bundan dolayı Vacib-ül Vücûd'un âlemi insanlar için, onları da kendisini tanımaları için yarattığı ifade edilmiştir.

İbrahim Hakkı Vacib-ül Vücûd'un varlığını peşin olarak kabul etmesine rağmen, ilimlerin ortaya koyduğu izahları O'nun varlığına delil olarak göstermiştir. Meselâ, Vacib-ül Vücûd'un isim ve sıfatlarının tecellilerini aklî ve mantıkî bir çok delillerle göstererek O'nun mutlak bir varlık olduğuna işaret etmiştir.

İbrahim Hakkı asıl varlığın ne olduğu meselesinde, ilk ve yüce varlığı asıl varlık kabul etmek suretiyle varlıkların varlığını buna dayandırarak yaratma yoluyla meydana geldiklerine inancından dolayı kâfi sebep olarak İlâhi iradeyi kabul etmiştir.

İbrahim Hakkı, Vacib-ül Vücûd'tan hareketle, özsüz ve mahiyetsiz varlık olamayacağını, fakat öz ve mahiyeti de varlıkların sebebi olarak görmediğini, onların öz ve mahiyetinin varlık ve varoluşlarından önce geldiğini beyan etmiştir.

Mütefekkirimiz, cevheri de yaratılmış olarak kabul ederek, cevher ve arazın da madde ve form gibi kendi başlarına bir şey yapamamalarından dolayı dışardan müdahaleyi kabul ettiklerini, bu bakımdan devamlı oluşa imkân kapısı açtığını, yaratan ve yaratılanlar arasındaki münasebeti sıkı bir şekilde tazelediği ve bu şekilde devamlı yaratılışın devam ettiğini ileri sürmüştür.

İbrahim Hakkı varlıktaki gayeyi sadece akıl, irade ve şuur sahibi insana hasr etmekle, diğer varlıkları bu gayenin tahakkukuna hizmet için yaratılmış olduklarını, insanı ise ilâhi emre muhatap görüp, mükâfat veya cezaya lâyık olduğuna işaret etmiştir.

İbrahim Hakkı yoktan yaratılışı kabul eder. O, varlıkların yaratılışını izahta tam bir tekâmül anlayışına ve istihaleci görüşe sahiptir. Mutlak yokoluşu kabul etmez. Fertlerin öldükten sonra dirilişini, cesetlerin haşrini varlığın bir istihalesi olarak görür. Varlığın varoluş sebebini izah ederken Kelamcılarının görüşlerine yaklaşıp Mebde've Ma'ad itibariyle var olanların durumunu açıklarken, maddeci tekamül anlayışından uzak bir görüş ortaya koymaktadır.

İbrahim Hakkı yaratmayı Felsefî bir ilke olarak kabul edip, âlemin mutlak ve kör bir zaruret tarafından ezeli, ebedî ve zarurî kılındığı fikrini ve dolayısıyla hürriyetsizlik ve mutlak determinizm fikrini reddetmekle, yaratma ve hürriyetin sıkı münasebetini ortaya koymuştur.

Böylece, her türlü ihtilaf ve çelişmelere karşı çıkan, felsefî bir eğilim içinde nass ile akıl, doğmatik ilimlerle realite ilimleri arasında bir uzlaşmayı sağlayan telifçi bir düşünce sahibi olmuştur.

Bu bakımdan İbrahim Hakkı, spiritualist görüşü esas alıp maddeci tutum karşısında yer almıştır. Bununla beraber bir takım filozoflarda görüldüğü gibi doğmatik ve mutlak rasyonalist olmayıp akla belli ölçülerde değer veren, meselelere ihtiyatlı bir yaklaşım içerisinde bulunduğundan dolayı O'nu kritist bir rasyonalist olarak görmek de mümkündür. Aynı zamanda meseleleri, nasları esas alarak akılla birlikte çözmeye çalıştığından ve tek Allah anlayışı kabul ettiğinden dolayı imancı ve monoteist olup; tabiatçılık, ateizm ve politeizm karşısında yer alır. Bununla birlikte Tanrı'ya inanıp, belli bir dinin naslarını ve ilkelerini kabul etmeyen deist görüş karşısında teist bir görüşe sahip bulunmaktadır. Aynı zamanda akli ve imanı bir birlerinden mutlak surette ayırt edip doğmatik bir tutum izleyenlerden olmayıp, her ikisini telif edi-

ci bir görüş sergilemiştir.

Netice olarak diyebiliriz ki, İbrahim Hakki'nın varlık hakkındaki görüşleri bu özellikleriyle düşünce tarihine yeni bir şey getirmemekle beraber, fikirlerin te'lifi, izahları ve getirilen yorumlarda görülen farklılıklar yönünden O'nun asla bir nakilci olmadığını da ortaya koymaktadır.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

- ALTINTAŞ, Hayrani. MARİFETNAME'DE TASAVVUF. İstanbul: İbrahim Hakki Hz. Ca. ve Kül. Yap. ve Yaş. Der. Yay., 1981.
- BİNERK, İsmet ve SEFERCİOĞLU, Nejat. ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI BİBLİYOGRAFYASI. Ankara: Kültür Bak. Yay., 1977.
- BOLAY, Süleyman Hayri. ARİSTO METAFİZİĞİ İLE GAZZALİ METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI. İstanbul: Kalem Yayıncılık A.Ş., 1980.
- DİCLEHAN, Şakir. ÇEŞİTLİ YÖNLERİYLE ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI . İstanbul: İb. Hak. Hz. Ca. ve Kül. Yap. ve Yaş. Der. Yay., 1980.
- Erzurumlu İbrahim Hakki. DİVAN-I İBRAHİM HAKKI. İstanbul: İb. H.Hz. Ca. Kül. Yap. ve Yaş. Der. Yay., 1977
- Erzurumlu İbrahim Hakki. KENZ'ÜL FÜTÖH. Haz.: Şakir Diclehan. İstanbul: İb. Hak. Hz. Ca. ve Kül. Yap. ve Yaş. Dir. Yay., 1980
- Erzurumlu İbrahim Hakki. MARİFETNAME. Osmanlıca. İstanbul: Ahmet Kâmil Matbaası. 1330.
- GÖKBERK, Macit. FELSEFENİN EVRİMİ. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- GÜRSOY, Kenan. J.P. SARTRE ATAİZMİ'NİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1979.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. FELSEFE SÖZLÜĞÜ. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- İbrahim Hakkıoğlu, MESİH. ERZURUM'LU İBRAHİM HAKKI. İstanbul: Tatlıdil Matbaası, 1973.

- KANT, İmmanuel. AHLAK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ. Çev., İoanna Kuçuradı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982.
- KEKLİK, Nihat. SADREDDİN KONEVİ'NİN FELSEFESİNDE ALLAH-KÂİNAT ve İNSAN. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- KUR'AN-I KERİM.
- KÜYEL, Türker Mübahat. ARİSTOTELES ve FÂRÂBÎ'NİN VARLIK ve DÜŞÜNCE ÖĞRETİLERİ. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969.
- KÜYEL, Türker Mübahat ve diğerleri. FELSEFEYE GİRİŞ. Ankara: Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1985.
- REVNAKOĞLU, Cemaleddin Server. ERZURUM'LU İBRAHİM HAKKI ve MARİFETNAMESİ. İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1961.
- SUNAR, Cavit. İSLAM'DA FELSEFE ve FÂRÂBÎ. C. 1. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- SUNAR, Cavit. VARLIK HAKKINDA ANA DÜŞÜNCELER. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- TOPALOĞLU, Bekir. ALLAH'IN VARLIĞI. 2. b.. Ankara: Diyanet Başkanlığı Yayınları, 1979.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞ DÜŞÜNCE TARİHİ. İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.