

**Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname'sinde Anasır-ı Erbaa
(Dört Unsur) Görüşü**

Dr. İbrahim Ethem Karataş

Muğla Gazi Anadolu Lisesi
iethem48@hotmail.com

Özet

İslam felsefesine antik Yunan'dan intikal eden anasır-ı erbaa teorisi, Müslüman filozofların neredeyse tamamının felsefi sisteminde yer almıştır. XVIII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı da, ansiklopedik nitelikteki Marifetname adlı eserinde, kâinatın var oluş konusunu işlerken anasır-ı erbaa görüşüne yer vermektedir. İbrahim Hakkı, kâinatın ortaya çıkışı konusunda meşşai filozofların, özellikle de İbn Sina'nın felsefi modelini takip eder. Ona göre Allah'tan sudûr ederek ortaya çıkan kâinat, ay altı ve ay üstü âlemi olarak ikiye ayrılır. On akıl ve felekler, ay üstü âlemine ait ulvi (semavi) varlıklar iken ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur, ay altı âlemine ait süfli (aşağı) cisimlerdendir. Dört unsur, dünyadaki varlıkların yapıtaşlarıdır. Bu unsurlardan ay üstü âlemdeki varlıkların etkisiyle sırayla madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sudûr, Hava, Su, Toprak, Ateş, Tekamül

Erzurumlu İbrahim Hakkı's Views on the Idea of Four Elements which took place in the Marifetname

Abstract

Anasır-ı erbaa theory that has been inherited to the Islamic philosophy from ancient Greek have been used by almost all Muslim philosophers in their philosophy. In the same way XVIII. century Ottoman scholar Erzurumlu İbrahim Hakkı, gives place the four elements theory in his encyclopedical work Marifetname while explaining the existence of the universe. İbrahim Hakkı accepts peripatetic philosophers philosophical model about the emergence of the universe, especially Avicennas model. According to him the universe that emerged from God through the emanation is divided into two realms: celestial world and sublunary world. While ten intelligences and havenly bodies are supreme beings, the elements formed from fire, air, water and earth are lower sublunary beings. Four elements are the substratum of creatures at world. Of these elements emerged in turn mines, plants, animals and humans with the impact of celestial world.

Key Words: Emanation, Air, Water, Earth, Fire, Evolution

Giriş

İnsanoğlu eski tarihlerden itibaren içinde yaşadığı âlemin, çevresindeki varlıkların ana maddesini ve onun nasıl ortaya çıktığını merak edegelmiştir. O, bu merakını bazen mensup olduğu dininin öğretilerine uygun olarak, bazen de felsefî yönelişleriyle verdiği cevaplarla gidermeye çalışmıştır. Genel kabule göre bu konuda ilk felsefî spekülasyonları yapanlar, tabiatçı filozoflar da denen antik Yunan filozoflarıdır. Onlardan her biri, yaptıkları tabiata dayalı gözlemleri sonucunda hava, su, ateş ve topraktan oluşan dört maddeden birisini varlıkların ana maddesi (arkhe) saymışlardır. Sonraki dönemlerde antik Yunan'ın bu dört unsur fikri, İslam dünyasına aktarılmış ve Müslüman filozoflar arasında çoğunlukla anasır-ı erbaa olarak isimlendirilmiştir (Karlığa, 1991:149). Konuyu ilk defa el-Kindi ele almış, nihai şeklini ise İbn Sina vermiştir. Daha sonra gelen İslam âlimleri, genellikle çok fazla değişikliğe gitmeden eski görüşleri tekrarlamakla yetinmişlerdir. XVIII. yüzyıl Türk düşünürlerinden birisi olan Erzurumlu İbrahim Hakkı¹ da bir ansiklopedi niteliği taşıyan Marifetname'sinde kâinatın yaratılışını (kozmoğoni) anlatırken İbn Sina'yı ve diğer meşşai geleneği takip ederek klasikleşen bu unsurlar teorisine yer vermiştir. İncelememizde unsurlar teorisinin antik Yunan'daki ve önde gelen İslam filozoflarındaki durumunu kısaca hatırlattıktan sonra, Marifetname'de hangi bağlamda ve nasıl ele alındığını göstermeye çalışacağız.

¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, 18 Mayıs 1703 tarihinde Erzurum'a bağlı Hasankale'de dünyaya gelmiş, 1780 yılında Tillo'da vefat etmiştir. İbrahim Hakkı, XVIII. yüzyıl Osmanlı'sında yetişen büyük bir alim ve düşünürdür. O, hadis, fıkıh, tefsir gibi dini ilimler sahasında söz sahibi alim olduğu kadar tıp, astronomi, coğrafya, matematik gibi pozitif ilimlerde de iyi yetişmiş bir ilim adamıdır. İbrahim Hakkı, aynı zamanda dönemin tüm ilimlerini tetkik ederek tahlil edip sorgulayan bir filozoftur. Onbeşin üzerinde eser yazan İbrahim Hakkı'nın en önemli ve fikirlerinin ağırlıklı yer aldığı eseri, 1757'de Türkçe olarak kaleme aldığı Marifetname'dir. Marifetname, pek çok kitap okuyan, skolastik bilgiyi iyice özümseyen, çağındaki keşiflere, bilgilere de yabancı kalmayan İbrahim Hakkı'nın eski ile yeniye kaynaştırmaya çalıştığı değerli bir eserdir. İbrahim Hakkı, tasavvuf, felsefe, matematik, astronomi, coğrafya, tıp gibi çeşitli ilim dallarıyla ilgili konuları işlediği eserinin birinci bölümünde kâinatın yaratılışını, ikinci bölümde insanın beden (tıp) ve ruh (psikolojik) olarak incelenmesini, üçüncü bölümde insanın manen yücelmesi için yapması gerekenleri, son bölümde de adab-ı muaşeret (ahlak) konularını işlemiştir. (İncelememizde Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Turgut Ulusoy tarafından sadeleştiren ve 1980 yılında İstanbul'da basılan *Marifetname* adlı eserinden yararlanılmıştır. Erzurumlu İbrahim Hakkı ve eseri Marifetname ile ilgili bilgiler şu eserlerden alınmıştır: Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1975, c. 1. s. 90; Mehmet Sürayya, *Sicilli Osmani*, İstanbul, 1971, c.1, s. 135; Abdülbaki Gölpınarlı, "İbrahim Hakkı Erzurumlu", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, c.19, s. 507; Mustafa Çağrıncı, "İbrahim Hakkı Erzurumi", *İslam Ansiklopedisi TDV*, İstanbul, 2000, c. 21, s. 305-311; Bekir Topaloğlu, "Marifetname", *İslam Ansiklopedisi TDV*, İstanbul, 2003, c. 28, s. 59; Mehmet Kazar, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı Kişiliği ve Eserleri", *ATATÜRK Ü.İ.F.D.* 2001, sayı 16, s. 333-335; Hüsamettin Erdem, "Marifetname'ye Göre Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Düşünce Dünyasından Bazı Görünümler", *S.Ü.İ.F.D.* 2005, Sayı, 19, s. 3; Esin Kahya, "Erzurumlu İbrahim Hakkı", *A.Ü.İ.F.D.* 1999, c.40, s. 371).

İslam felsefesinde anasır-ı erbaa olarak bilinen terim, “dört unsur” anlamına gelir. Terimi oluşturan kelimelerden ilki, “asıl, kök, ırk, cins, asalet, soy” manalarına gelen unsur kelimesinin çoğuludur. İslam felsefesinde anasır-ı erbaa yerine ümmühat-ı erbaa, ustukussat-ı erbaa, erkan-ı erbaa, tabai-i erbaa, ümmühat-ı süfliye, usul, mebadi ve kavabis gibi terimler de kullanılmıştır (Çankı, 1954: 675; Hançerlioğlu, 1973: 192; Karlığa, 1991: 149). İslam alimlerinin bu terimleri eş anlamlı olarak kullanmalarına rağmen, kastedilen asıl manayı sağlayan terimin anasır-ı erbaa olduğu görülmektedir. Çünkü bir bileşiğin içinde onun bir parçası olarak yer alan şeye “rükun”, bileşiğin çözülmesi sonucunda ortaya çıkan şeye “ustukus”, bileşiği meydana getiren maddeye “asıl”, yeni bir madde teşkil etmek üzere eski şeklini bırakıp bozulan şeye de “unsur” denir (Karlığa, 1991: 149).

Unsur kelimesi, antik Yunan’da varlıkların ilk maddesi anlamında kullanılan “arkhe” teriminin Arapça karşılığı olarak değerlendirilebilir. Bilindiği gibi antik Yunan filozoflarında yoktan yaratma (ex-nihilo) fikri mevcut değildir. Onlara göre antropomorfik nitelikteki tanrı, halihazırda mevcut olan ilk maddeye (arkhe) sadece şekil vermiştir (Gökberk, 1994: 22; Karlığa, 1991: 149). Ancak İslam felsefesinde varlıkların kendisinden ortaya çıktığı ana madde, İbn Rüşd’ü bir kenara bırakırsak ya yoktan yaratılmış ya da Allah’tan sadır olmuştur.

Antik Yunan filozofları arasında her şeyin başı sayılan bu ilk maddenin ne olduğu konusunda birçok görüş ortaya çıkmıştır. Nitekim onlardan Thales’e göre arkhe, sudur. Çünkü ona göre yokluktan bir şey meydana gelmez. Bundan dolayı kendisi meydana gelmemiş ve yok olmayacak bir varlık, her şeyin nedeni ve evrenin tohumu olabilir: o madde de sudur. Su kendiliğinden canlıdır, değişkendir, türlü şekillere girebilir (Aristoteles, 2010: 91; Çankı, 1954: 3; Gökberk, 1994: 22; Guthrie, 1999: 32; Pazarlı, 1950: 3; Sena, 1976: 383). Thales’i arkhe konusunda yetersiz bulan Anaximandros’a göre ana madde sınırlı olmayan, belirsiz bir şeydir (apeiron). Su arkhe olamaz, çünkü su belirli bir şeydir. Oysa ilk nedenin hiç bir niteliği olmayan ve her çeşit özel şekillere ilgisiz, fakat her şeye girebilecek bir ilke olması gerekir. İşte o apeirondur. Apeiron denilen şeyden öncelikle sıcak ve soğuk oluşmuştur. Sıcak, soğuğu bir küre gibi sarmış ve soğuktan katı ile sıvı ortaya çıkmıştır (Gökberk, 1994: 22; Guthrie, 1999: 33; Sena, 1976: 53). Onun soyutlaştırdığı ilkeyi Anaximenes tekrar somut hale getirmiş ve buna hava demiştir. Çünkü apeiron ona göre fazla hayalci ve karışıktır. Su da kaba bir ilkedir. Fakat hava, sudan ince, sonsuzluktan daha sabit bir gerçekliktir. O kendi kendine yeter, şekilden şekle girebilir (Aristoteles, 2010: 92; Gökberk, 1994: 23; Guthrie, 1999: 36; Sena, 1976: 55). Heraklitos ise ana maddenin ateş olduğunu söyler. Ona göre evren boyuna akan bir süreçtir. Hiç durmayan, bu değişme içinde kalan, sürüp giden hiç bir şey yoktur. Bu bitip tükenmez değişmelerin ilkesi, tüm var olanların temeli, bütün

karşıtların ilk gerçek birliği, ateştir. Nasıl bir tahtayı yakan ateş, durmadan hareket ederek onu duman ve küle çeviriyorsa, yani o devamlı ilerleyen bir süreçse aynı şekilde evren de bitip tükenmez canlı bir ateştir, sürekli bir yanma sürecidir (Brehier, 1969: 41; Gökberk, 1994: 22; Guthrie, 1999: 32; Sena, 1976: 383).

Empodokles, diğer filozofların tek tek kabul ettikleri unsurları birleştirip onlara toprağı da ekleyerek Aristoteles'in de benimsediğı dört unsuru, kainatın ana maddesi sayar. O, su, ateş, hava ve topraktan oluşan bu dört ilkenin başka bir şeye dönüşmeyen, bölünmeyen sadece çeşitli hareket durumlarına geçebilen maddeler olduğunu söyler. Bunlar doğada bir ressamın işine yarayan boyanın ana maddeleri ya da hamur yapmak için kullanılan su ve un gibidirler. Her şey bunların türlü oranlarda birleşme ve ayrışmalarından oluşur. Fakat bunlardan hiçbiri ilk sırayı almaz, aynı derecede ölümsüz oldukları için de birbirlerinden husule gelmezler. Empodokles, diğer filozoflardan farklı olarak ilk defa bu elementleri bir araya getiren veya onları dağıtan neden fikrini ortaya atmıştır: o da sevgi ve nefrettir (Aristoteles, 2010: 93; Brehier, 1969: 51; Gökberk, 1994: 34; Karlığa, 1991: 149).

Daha sonraları felsefelerinde belirli bir sisteme sahip olan Aristoteles ve Eflatun, Empodokles'in yolunu takip ederek tabiatçı filozofların ayrı ayrı ele aldıkları maddelerin dördünü birden ana madde olarak kabul etmişlerdir. Eflatun'a göre bu öğeler, cisimciklerden oluşur. Bir öğenin cisimcikleri, nitelikleri nedeniyle değil de geometrik biçimleri sebebiyle diğerlerinden ayrılır. Bu cisimcikler, sırayla toprağı, havaya ve ateşe tekabül eden küp, yirmi yüzlü, sekiz yüzlü ve dört yüzlüden ibaret dört tane muntazam çokyüzlüden birinin biçimindedir. Bu öğeler, küplerin değişmesiyle birbirinin halini alabilirler (Brehier, 1969: 107; Karlığa, 1991: 149).

Aristoteles, âlemi Müslüman filozofların da kabul ettikleri eşit olmayan iki yarım daireye ayırmıştır. Bunlardan birincisi ay üstü, ikincisi de ay altı âlemidir. Ay üstü âleminde dairesel bir hareket mevcuttur. Ay altı âleminin maddeleri olan dört unsur ise kevn ve fesada (oluş ve bozuluş) uygun olduklarından aşağı ve yukarı doğrusal harekete sahiptirler. Öğelerin hareket tarzları, onların doğa içindeki dizilişlerini belirler: ortada toprak, onun etrafında su bulunur. Sonra hava gelir. Ateş ise göğe doğru, evrenin dışına doğru hareket eder. Yeryüzündeki tüm varlıklar bu unsurların çeşitli şekillerde birleşmelerinden meydana gelir. Bu unsurlarda ikişer ikişer birbirinin karşıtı olan dört tane özellik vardır. Bunlar dörtlü kombinezonla kuru-soğuk, soğuk-yaş, yaş-sıcak, sıcak-kuru şeklinde bulunur. Onlardaki bu çift özellikler sayesinde bir öğeden diğerine kolayca geçilebilir, öğeler arası dönüşüm olabilir (Gökberk, 1994: 85; Karlığa, 1991: 149; Weber, 1964: 78).

Aristoteles'in son halini verdiği unsurlar teorisi, Süryaniler aracılığıyla İslam dünyasına aktarılmıştır (Karlığa, 1991: 149). Müslüman filozoflar, İslam'ın Allah'ın kâinatı yoktan yarattığı inancıyla antik Yunan felsefesinin ezeli madde fikrini bağdaştırmaya çalışmışlardır. Felsefesinde konuya ilk defa yer veren, meşşai filozoflardan el-Kındî'dir. O, tıpkı Aristoteles gibi âlemi ay altı ve ay üstü olarak ikiye ayırır. Ay altı âlemde ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur mevcuttur. Bu unsurların sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk gibi nitelikleri vardır. Kevn ve fesat (oluş ve bozuluş), birbirinin zıttı olan bu keyfiyetlerde meydana gelir. Bu nitelikleri sayesinde belirli oranlarda karışıp birbirlerini etkileyerek varlıkları meydana getirirler. Unsurların kendilerine has tabii mekânları vardır: Ay altı âlemin en üst kısmında ateş küresi, onun altında hava, onun altında su, en altta ise toprak küresi yer alır (Karlığa, 1991: 149; Taylan, 1991: 163). El-Kındî'den sonra Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd de anasır-ı erbaa fikrini, âlemin var oluşu konusunu işlerken, felsefi sistemlerinde kullanmışlardır.

Farabi'ye göre anasır-ı erbaa, sudûr sürecinin bir parçasıdır. Zira âlem Tanrı'dan sudûr (feyz, taşma) neticesinde ortaya çıkmıştır. Onun tanrısı, Plotinos'un biri ile Aristoteles'in kendi kendini temaşa eden salt düşünce olan tanrısının bir karmasıdır. Farabi'nin bu iki düşünceyi birleştirdikten sonra bunlarla İslam öğretisi arasında bir senteze girilerek, dini felsefeye yaklaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre Allah kendi cevherini bilir ve bu cevherin kemal halinde mevcut olacak birçok hadisenin kaynağı olacağını da bilir. Allah'ın bu ezeli bilgisi, kendisi dışındaki bütün mevcudatın var oluş sebebidir (Arnaldez, 1979: 351; Kaya, 1995: 88; 2009: 467). O halde bilmek ve düşünmek (kendi varlığını temaşa etmesi) Allah için yaratmak manasındadır. Onun teorisinde Plotinos'çu, Aristoteles'çi ve İslami unsurlar iç içe bulunmaktadır. Çünkü yaratma fikrini kabul ediyorsa da Plotinos'la birlikte yaratmayı sudûra indirgemekte, Aristoteles ile birlikte maddenin ezeliğini kabul ediyorsa da ona Allah'ın eseri ve O'ndan sudûr etmiş nazarı ile bakmaktadır (Arslan, 1987: 305; Taylan, 1991: 179). Buna göre Allah'ın bilgisi sebebiyle sonsuzda, O'ndan bir varlık meydana gelir. Bu ilk varlık, ilk akıldır. İlk aklın varlığı Allah dolayısıyla zorunlu fakat kendi özünde olanaklıdır. Yani o, özü itibarıyla mümkün, ilk olduğu için zorunlu bir varlıktır. İlk varlıkta iki tür bilgi vardır: Tanrı hakkında bilgi ve zatıyla ilgili bilgi. Onun Tanrı'yı bilmesinden ikinci bir akıl, zatıyla ilgili bilgi nedeniyle de bir felek ortaya çıkar. Aynı durum ikinci akıl için de söz konusudur. Yani ondan üçüncü bir akıl ve bir felek sudûr eder. Bu sistemle faal akla kadar sayısı belirsiz akıl ortaya çıkar (Atay, 2001: 178; Aydınli, 2008: 85; Farabi, 2001: 33; Kaya, 1995: 88).

Farabi'ye göre göklerin hareketleri ve bunların bir düzene göre birbirlerine temas etmesi neticesinde faal akıldan ilk madde (heyula), ondan da

dört unsur (ustukus) ortaya çıkar. Bu unsurlardan zorunlu olarak çeşitli karışımlar meydana gelir. Bu zorunluluk, gök cisimlerinin sahip olduğu, tasavvur yoluyla bir halden diğer bir hale geçebilen bir bilgi türünden –Allah hakkındaki bilgisinden- kaynaklanır. Bu tasavvur sayesinde gök cisimlerinde cismani tasavvur ve hareket meydana gelir. Bu hareket ve değişmeler dört unsurdaki değişmelere sebep olur. Yine gök cisimlerinin etkisiyle dört unsur belirli oranlarda karışım meydana getirir ve bu karışım bitki, hayvan ve insan nefisini kabul edecek seviyeye gelmiş olur. Yapısı gereği en yüksek unsur ateş, en soğuk olanı su, en akıcısı hava, en katı olanı da topraktır (Farabi, 2001: 46; Kaya, 1995: 89; Taylan, 1991: 181).

İbn Sina'nın Allah ile ilgili düşünceleri, evrenin Allah'tan sudûr yoluyla çıkışı ve unsurlar teorisi hemen hemen tamamen Farabi'nin aynıdır (Arslan, 1987: 307; Durusoy, 1993: 74). Ona göre Allah, evrenin hem gai hem de fail nedenidir. Evren, mutlak olarak basit ve bir olan Allah'tan O'nun kendisi hakkında sahip olduğu bilgisinden dolayı zorunlu olarak çıkmaktadır. Belirli bir zamanda ve ihtiyari olarak birdenbire meydana gelen bir olgu burada söz konusu olamaz. Ancak burada ilahi bir zaruret söz konusudur. İlahi zatın ezelden kendisi hakkında sahip olduğu bu bilgiden ilk sudûr eden ilk akıldır. Bu ilk akıl varlığı iki cephelidir: Kendisiyle mümkün bir varlığı, vacibü'l-vücut olan Allah ile zorunlu diğer varlığı. İlk akıl bu şekilde iki yönlü varlığı, âlemdeki çokluğun sebebidir. Bu akıldan üç çeşit varlık ortaya çıkar: İkinci akıl, göğün şekli olan nefsi, sınırlı göğün varlığı (felek). Bu hal, bu şekilde faal akla kadar devam eder. Farabi'de sayıları belirsiz olan akıllar, İbn Sina'da on tanedir (Arslan, 1987: 309; Altıntaş, 1985: 84; Durusoy, 1993: 74; İbn Sina, 2005: 108; İnati, 2007: 288).

İbn Sina'ya göre dört unsur, faal akıldan feyezân eden maddenin (heyula) dört farklı yeteneğinden meydana gelmiştir. Fakat burada faal akıl kendi başına yeterli değildir; onun yanında gök nefislerinin, gök unsurlarını (cisimlerini) dairevi olarak döndürmesi neticesinde anasır-ı erbaa ortaya çıkmıştır. Yine onların etkisiyle bu unsurlardan bitki, hayvan ve insan gibi mürekkep cisimler oluşmuştur (Corbin, 1986: 172; Çubukçu, 1977: 33; Durusoy, 1993: 74).

Gazali, meşşai filozoflarının ileri sürmüş oldukları sudûr fikrinin İslâm vahyinin temel tezleriyle telif edilebilir durumda olmadığını söyler. Hatta bu hususta felasifeyi tekfirle itham eder. Ona göre eğer âlem sudûr nazariyesinde anlatıldığı gibi bir var oluşsa, bu bir yaratma fiilinin sonucunda olmamış demektir. Çünkü fiilden söz edebilmek için zaman içinde bir başlangıcın düşünülmesi gerekir. Zira ezeli fiil diye bir şey olmaz, çünkü bu bizzat fiilin tanımına ters düşer. Eğer ortada bir fiil yoksa bir fail de yok demektir. Öyleyse filozofların Allah hakkında fail kelimesini kullanmaları bir tehafüttür. Onların ilk sebebine fail desek bile, ondan ilk akıl zorunlu olarak sadır olduğu için bu

faile Allah demek doğru olmaz. Çünkü o failin iradesi yoktur. Ona göre Allah âlemi, sonradan kendi iradesi ile yoktan yaratmıştır (Aydın, 1993: 168; Kaya, :2009: 468; Taylan, 1991: 270).

Filozoflarla diğer konularda tezat halinde bulunan Gazali'ye göre cisimler, basit ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılır. Basit cisimler kevn ve fesada tabi olmayan gök cisimleriyle kevn ve fesada tabi olan unsurlardan oluşur. Unsurlar dört tanedir ve araz oldukları için kevn ve fesada tabidir; süfli oldukları için de ay ve güneş gibi gök cisimlerinin etkisi altındadır (Karlığa, 1991: 140).

İbn Rüşd, Gazali'nin yoktan yaratma fikrini de İbn Sina'nın temsil ettiği felsefi anlayışı da aynı kefeye koyarak reddeder. Bu reddedişin amacı, İbn Sina'nın gerektiği gibi anlayamadığını ve Gazali'nin haksız olarak suçladığını düşündüğü Aristoteles'in saygınlığını geri vermektir. Zira İbn Sina, Aristoteles'i Allah'ın varlığını var olanların bütün kademelerine katılmış olarak gören Yeni Eflatuncu çerçeve içine yerleştirmişti. Böylece Gazali'nin de eleştirisine maruz kalmıştı. İşte İbn Rüşd, Aristoteles'in asıl metinlerine döner ve İbn Sina'nın anladığı anlamda zorunlu ve mutlak varlığın ancak kendisini tanıdığı için diğerlerinin O'ndan çıkmış olabileceğini reddeder. İbn Rüşd aynı zamanda, İslam'ın ana kaynağı Kuran'da yoktan yaratma fikrinin bulunmadığını, bunu kelamcıların icat ettiklerini söyler. Ona göre Allah hiçlik üzerinde etkide bulunmamıştır. O halde âlemin ana maddesi tıpkı Tanrı gibi kadimdir. Tanrı, ezeli olan bu madde üzerinde tasarrufta bulunmuştur (Altıntaş, 1996: 110; Ayasbeyoğlu, 1955: 17; Aydın, 1993: 191; Uludağ, 1985: 127, 130).

İbn Rüşd'e göre halk edilmemiş (yaratılmamış) olan ve yok da olmayacak olan ezeli ve ebedi maddeden bütün varlıklar yaratılmıştır. Bu madde her tür vasfı kabul etmeye hazır olan heyuladır. Heyuladan dört madde ortaya çıkmıştır. Fakat burada İbn Sina'da olduğu gibi faal aklın dört unsura biçim verici, şekillendirici olduğu anlayışı yoktur. Zaten İbn Rüşd bu anlayışı eleştirir ve reddeder. Ona göre suretler maddelerden ayrı olan zihni ve fikri gerçeklikler değildir. Fail bu suretleri maddelere koymaz, maddeyi bu suretlere göre biçimlendirmez. Bizzat maddede bilkuvve sayısız yetiler vardır. Bu suretler maddenin özünde mündemiçtir (Corbin, 1986: 172; Karlığa, 1991: 150; Taylan, 1991: 248).

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya Göre Anasır-ı Erbaa

Erzurumlu İbrahim Hakkı, felsefi konularda meşşai filozofların, özellikle de İbn Sina'nın sadık bir takipçisidir. Zira Marifetname'de yer alan sudûr nazariyesi ve anasır- erbaa ile ilgili düşünceler temelde Farabi ve İbn Sina'nın görüşlerinin hemen hemen aynıdır. Ayrıca İbrahim Hakkı'nın Marifetname'nin değişik yerlerinde, hem İbn Sina'nın Şifa'sından bahsederek ondan alıntılar yapması hem de sık sık "filozoflar bu konuda şunları söylerler"

şeklinde ifadeler kullanması, bizde onun bu konuları bu iki filozoftan aldığı izlenimi uyandırmaktadır.

İbrahim Hakkı, âlemin var oluşu konusunda -ilk aklın ortaya çıkışı hariç- Farabi ve İbn Sina'nın sudûr nazariyesini aynen benimser. Farabi ve İbn Sina, ilk varlığın Allah'tan sudûr ettiği fikriyle İslam'ın yoktan yaratma inancı arasında bir çelişki görmemişlerdi. Sudûr onlara göre bir bakıma yaratma anlamı taşımaktaydı. Ancak Gazali, sudûr nazariyesiyle âlemin kıdemi ve Allah'ın iradesi konusundaki tehafüte dikkat çekerek sudûr fikrinin yaratma anlamı taşımadığını gösterecekti. İbrahim Hakkı, sudûr nazariyesinin yanında İslam'ın yoktan yaratma inancını da kabul etmekte ve bu iki görüşü bağdaştırmaya çalışmaktadır. Nitekim Marifetname'de ilk aklın var oluşu konusunda sudûr ifadesi kullanılmamaktadır. Ona göre ilk akıl, Allah tarafından yaratma fiiliyle ortaya çıkmıştır. O bu konuda şöyle der:

“Cenabı-ı Hakk, bütün eşyadan evvel ilk olarak Küll-i aklı yaratmış ve var etmiştir. Buna ilk akıl ve ilk cevher denir.” (İbrahim Hakkı, 1980: 17).

Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbrahim Hakkı, ilk cevherin (küll-i akıl) Allah'ın hür iradesiyle yaratıldığını düşünmektedir. Her ne kadar bu ifadelerden yaratmanın yoktan olup olmadığı açık değilse de (Çağrı, 2000: 307) O, aşağıdaki sözlerinde bu konuya açıklık getirmektedir:

“Bütün yaratıklardan evvel yokluktan, çok nurlu, yeşil bir cevher yarattı. Bazı rivayetlere göre kendi nurundan, latif ve azim (büyük) bir cevher var edip, ondan bütün kâinatı bir tertip içinde yavaş yavaş yarattı. Buna ilk cevher, Nur-ı Muhammed, Levh-i Mahfuz, akl-ı küll, izafi ruh adını verirler ki bütün ruhların ve cisimlerin başlangıcı ve kaynağı bu cevherdir.” (İbrahim Hakkı, 1980: 11).

Sudûr bu noktadan sonra başlamaktadır. Böylece o, hem İslam'ın yaratılış inancını hem de sudûr fikrini kabul etmekle Gazali'nin felasifeye olan ithamından da kurtulmuş olmaktadır.

İbrahim Hakkı'ya göre Allah, yarattığı bu akla üç bilgi vermiştir: Allah'la ilgili bilgi, kendi nefsiyle ilgili bilgi ve Allah'a muhtaç olduğunun bilgisi. Bu üç bilginin her birinden başka bir nesne var olmuştur. Küll-i aklın Allah'ı bilmesinden ikinci bir akıl, nefsiyle ilgili bilgiden başka bir nefis, yani küll-i nefis ortaya çıkmıştır. İhtiyaç bilgisinden de bir cisim oluşmuştur. İbrahim Hakkı buna, felekler feleği ya da küll-i felek der. İkinci aklın Allah'la ilgili bilgisinden üçüncü bir akıl, nefis bilgisinden burçlar veya sabit yıldızlar feleği var olmuştur. Üçüncü aklın bu üç bilgisinden sırayla başka bir akıl, başka bir nefis ve başka bir cisim sudûr etmiştir. Dokuz mertebeye dek bu ilk akıldan dokuz akıl, dokuz nefis ve dokuz felek meydana gelmiştir (İbrahim Hakkı, 1980: 17).

İbrahim Hakkı'ya göre feleklerin en büyüğü ve âlemin merkezine nispetle en son felek Atlas, ilk felek ise Ay feleğidir. İlk yıldızlar feleği Zühal'dir. Ondandır sırayla Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay feleği yer almaktadır. Ay feleğine dünya seması da denir. Onun akli, onuncu akıl yani faal akıldır. Faal akla, fayız, ilham verici akıl da denir. Ay feleğinin altında ise anasır-ı erbaa (dört unsur) ve mevalid-i selase (üç varlık) yer almaktadır (İbrahim Hakkı, 1980: 18).

Klasik İslam filozoflarında olduğu gibi İbrahim Hakkı'ya göre de dört unsur ateş, hava, su ve topraktan ibarettir. Ay altı âleme ait olduğu için –ay üstü âleme ait olanlar ulvidir- süfli cisimler olarak nitelenen unsurlardan her biri ay feleğinin altında kendi mekânlarında yüzmektedir. Bunlarda meydana gelen kevn ve fesat (oluş ve bozuluş) sonucunda maden, bitki ve hayvandan ibaret olan üç varlık grubu (mevalid-i selase) ortaya çıkar (İbrahim Hakkı, 1980: 25).

İbrahim Hakkı'nın kozmogonisinde ilk akıldan faal akla, sonra da dört unsura kadar süren oluşum Tanrı'dan iniş sürecini, bundan sonra da mevalid-i selase ile başlayıp insan-ı kamil ile nihayet bulan süreç de tekrar Tanrı'ya yükseliş sürecini oluşturur (Çubukçu, 1986: 193). O bu konuyla ilgili şöyle der:

“Bütün kainatın umum fayızı olan sari (hulul edici, akıcı) vücud için küll-i akıldan dokuz akla, ondan dokuz nefse, ondan dokuz feleğe, ondan dört tabiata, keyfiyete, onlardan anasır-ı erbaaya, ta ki toprağa gelinceye kadar hepsi başlangıç (mebde) yoludur. Toprakdan madene, ondan bitkiye, ondan hayvana, ondan insana, ondan da kâmil insana yükselinceye kadar hepsi aslına dönüş (mead) yoludur.” (İbrahim Hakkı, 1980: 21).

İbrahim Hakkı, filozofların süfli unsurları, Kuran-ı Kerim'in “O Allah ki yedi kat gökleri ve bunlar kadar da yer yarattı.” (Talâk /65, 12) ayetine uygun olarak hava unsurunu üç, toprak unsurunu iki, su ve ateş unsurunu da birer tabaka olmak üzere toplam yedi tabakaya ayırdıklarını belirtir. Buna göre en üstte, yani ay feleğinin hemen altında ateş küresi, onun altında üç tabaka halinde hava küresi, onun altında su küresi ve onun da altında iki tabaka halinde toprak küresi yer almaktadır. İbrahim Hakkı bu durumu şöyle açıklar:

“Ay feleğinin altında ateş yuvarlağı, onun altında hava yuvarlağı, onun altında su yuvarlağı, onun dibinde de toprak vardır ki bu hepsinin altındadır ve en ağırlarıdır. Ateş yuvarlağının, havanın üstünde oluşunun delili şudur: Ateş dumanyılla birlikte yukarılara çıkar ve görüldüğü gibi aslına döner. Hava yuvarlağının da suyun üstünde oluşunun delili şudur: hava ile şişirilmiş bir balon suyun dibine indirilip sonra serbest bırakılsa orada duramaz ve hemen suyun üstüne fırlayıp çıkar. Su yerinin de toprağın üstünde olduğunu ispat eden delil şudur: Eğer bir taş veya demir parçasını suyun üstünde bıraksak orada duramaz ve hemen aslına döner. Yani suyun dibine iner. Çünkü yeri, suyun altıdır ve dört unsurun en ağırı ve en aşağısıdır.” (İbrahim Hakkı, 1980: 19).

Marifetname’de unsurların en ulvisi ve en latifi olan ateş unsurunun, paralel iki yüzeyle kuşatılmış küre şeklinde bir cism-i basite olduğu belirtilir. İbrahim Hakkı’ya göre bu unsur, ay feleği ile hava küresinin arasındadır. Onun diğer unsurların üstünde yer aldığı delili, ateşin dumanı vasıtasıyla yukarı çıkmasıdır. Ateş küresi dünyanın etrafında, Ay feleğinin hareketlerine uygun olarak doğudan batıya doğru hareket eder. Dünyaya olan yaklaşık uzaklığı onbeşbinyirmialtı fersahtır (85.422,81 km.). Diğer unsurlar gibi renksizdir ve gözle görülemez. Onun ana özelliği sıcaklık ve kuruluktur. Bu özelliği nedeniyle yerden yükselen dumanları ve buharları yakarak ateş haline dönüştürür (İbrahim Hakkı, 1980: 25).

Dört unsurdan ikincisi olan hava, ateş küresiyle su küresinin arasındadır. Kendi yerinde tabii olarak sakindir fakat kendine özgü hareketleri vardır. Şeffaf ve renksizdir. Toplam kalınlığı onbeşbinyirmialtı fersahtır (85.422,81 km.) (İbrahim Hakkı, 1980: 28). Üç katman halinde olan hava tabakasının en üst katmanı ateş küresine yakın olduğu için sıcaktır. Burada kuyruklu yıldızlar ve yerden yükselen dumanların oluşturduğu şihaplar (kıvılcım) vardır. Bu katman, ateş küresi ile birlikte doğudan batıya doğru döner. Orta katman ise hareketsizdir. Yani bir üst katman gibi ateş küresinin hareketlerine bağlı olarak doğudan batıya dönmez. Ateş küresinin sıcaklığı buraya ulaşmadığı ve su küresinden yükselen buharlar burada yoğunlaştığı için soğuk bir nitelik kazanmıştır. Bulutların, yağmurların, karların kaynağı bu tabakadır (İbrahim Hakkı, 1980: 29, 30). Hava küresinin alt tabakası, toprak ve su küresinin üzerinde yer alır. Suyu ve toprağa düşen güneş ışınlarının yansımalarıyla ısınır. Çeşitli nedenlerle hareket halindedir. Gece, gündüz, tan vakitleri, rüzgâr, çiy, kırağı, duman, gökkuşağı gibi tabiat olayları bu tabakaya ait hareketlerdendir (İbrahim Hakkı, 1980: 33).

Dört unsurdan üçüncüsü olan su, toprak küresinin üzerindedir. İbrahim Hakkı, su küresinin, Yunan filozoflarının deyimiyle yumurtanın beyazının sarısını kuşattığı gibi toprak küresinin büyük bir bölümünü kuşattığını söyler. Ancak toprak küresi, yer yer ortaya çıkmaktadır. Bu yerlerin arasında gene de göller ve denizler bulunmaktadır (İbrahim Hakkı, 1980: 49). İbrahim Hakkı, unsurların sonuncusu olan toprak küresinin diğerlerinden ağır olduğu için en altta yer aldığını belirtir. Ona göre toprak basit ve yoğun bir cevherdir. Ayrıca belli bir çekimi olduğu için parçalarını bir arada tutabilmektedir (İbrahim Hakkı, 1980: 61). O, toprak unsuru ile ilgili şu bilgileri verir:

“Toprak unsuru, tek bir alanla çevirili yuvarlak bir cisimdir ki bu kürenin merkezi, âlemin merkezidir ve bütün milletlerin barınağıdır. Alanı, tepe ve dağlarla örülmüş, üstünde duran su ve hava kütlelerinin çukur düzeyine temas etmektedir. Yıldızlar ve unsurlar yer küresinin etrafında hareket halindedir.” (İbrahim Hakkı, 1980: 61).

Diğer unsurların toprak unsurunun etrafında döndüğünü söyleyen İbrahim Hakkı, bir şişenin içerisine bir taş konup şişe hızla çevirilince taş şişenin merkezinde nasıl hareketsiz kalırsa aynı şekilde unsurların hareketi neticesinde toprak küresinin sabit bir hal aldığını belirtir. Ona göre bu kürenin merkezi, ortasında var olduğu sayılan hayali bir noktadır. Bu nokta, aynı zamanda âlemin de merkezidir (İbrahim Hakkı, 1980: 61).

Toprak unsurunun ana özelliğinin soğukluk ve kuruluk olduğunu belirten İbrahim Hakkı, onun bu nitelikleri sayesinde yüzeyinde canlıların barınabildiğini, maden ve bitkilere kaynaklık edebildiğini söyler (İbrahim Hakkı, 1980: 61). Ayrıca ona göre toprak unsuru kendi içinde iki tabakaya ayrılmıştır. İlk tabakası bütün madenlerin, bitkilerin, hayvanların kendisinden oluştuğu çamur tabakasıdır. Bu tabaka soğuk, kuru ve renksizdir. Renksiz olmasının sebebi ise asli unsurların renklerinin olmamasıdır. İkinci tabaka, birinci tabakanın üzerinde yer alan saf toprak tabakasıdır. Yerkürenin etrafını kuşatan topraktır. Tamamen kuru, soğuk ve renksizdir (İbrahim Hakkı, 1980: 63).

Varlıkların Dört Unsurdan Ortaya Çıkışı

Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya göre ateş, hava, su ve toprak birbirlerine dönüşür ve yeryüzündeki varlıkların ortaya çıkışına kaynaklık eder. Onları harekete geçiren ve dönüşümlerini sağlayan şey, ay üstü âleminin hareketidir. Esiri cisimlerin, başka bir deyişle akılların ve gök cisimlerinin süfli cisimlere etkide bulunduğu fikrini Farabi ve İbn Sina'da da görmekteyiz. Farabi, faal akıldan ilk maddenin çıkışı, ondan dört unsurun meydana gelişi ve onlardan da diğer varlıkların oluşumunda gök cisimlerinin hareketlerinin etkili olduğunu söyler (Kaya, 1995: 89). İbn Sina'ya göre de dört unsur, faal akıldan feyezana eden maddeden gök nefislerinin, gök cisimlerini dairevi olarak döndürmesi neticesinde ortaya çıkan bir etkiyle meydana gelmiştir (Durusoy, 1993: 75).

İbrahim Hakkı, ulvi cisimlerin süfliler üzerinde pek çok tesiri olduğunu söyler. Bu etki, güneşin sıcaklığı, ayın rutubeti ve çekimi, diğer feleklerin dönme ve burçlara girmesi gibi hareketler ile ortaya çıkar. Ona göre bu etki neticesinde anasır-ı erbaa birbirlerine yavaş yavaş dönüşür ve mevalid-i selase (üç tür varlık) vücuda gelir. O, ulvi cisimlerin bu tesirini şöyle açıklar:

“Ey aziz, hikmet ehli demişlerdir ki bu kevn ve fesad âlemi içinde var olan kâinat, gök boşluğu ve mevalid-i selasenin hepsi üstün babaların aşağı annelere yaptıkları tesirlerin sonucudur. Yani ay feleğinin içinde tam veya eksik olsun meydana gelen bütün karışım cisimler, yedi gezegen yıldızın, gece gündüz Cenab-ı Hakk'ın emirlerine bağlı ve hepsi de onun kuvvet ve iradesiyle hareket etmektedir.” (İbrahim Hakkı, 1980: 72).

Aynı şekilde şu beyiti de aynı tesiri açıklamaktadır:

“Çün yedi erden müdam hamiledir çarzen

Tüfl-ı mevalid hem doğumdadır dembedem.” (İbrahim Hakkı, 1980: 72).

(Çünkü dört kadın yedi erden daima gebe kalır, çocukları olan mevalid her an doğmadadır.)

İbrahim Hakkı’ya göre, söz konusu ulvi cisimlerin etkisiyle ateş zamanla havaya, hava suya, su da toprağa dönüşür (istihale). Bu dönüşüm dairesel bir hareket şeklindedir. Yani bir halden diğer bir hale geçen unsur nihayetinde yine kendi suretine dönecektir. Ayrıca unsurların birbirine dönüşmesini kolaylaştıran ortak nitelikleri mevcuttur. Nitekim ateşin ana özelliği, sıcaklık ve kuruluk, havanın sıcaklık ve nemlilik, suyun nemlilik ve soğukluk, toprağınki ise kuruluk ve soğukluktur. Görüleceği gibi ateşle havanın ortak özelliği sıcaklık, hava ile suyun nemlilik, su ile toprağın soğukluk, toprak ile ateşinki de kuruluk (İbrahim Hakkı, 1980: 19).

İbrahim Hakkı, ilk dönüşüm hareketinin atmosferde başladığını söyler. Buna göre duhan, güneşin ışınları ve sıcaklığın etkisiyle havaya yükselir. Buhar da aynı şekilde deniz ve nehir sularının güneşin etkisiyle havaya karışması neticesinde oluşur. Buhar ve dumandan da mürekkebat-ı gayri tamme (tam olmayan bileşimler) ortaya çıkar. Bu oluşum atmosferde (cevi sema) gerçekleşmektedir. Suların kar ve yağmur şeklinde yere düşüp derinliklere inmesiyle, buradaki toprak suyla karışıp koyulaşır. Güneşin sıcaklığıyla bu karışım kaynarak madenler, bitkiler ve hayvanların yapıtaşlarını oluşturur (İbrahim Hakkı, 1980: 73). İbrahim Hakkı’ya göre her tür varlığın asıl maddesi, dört unsurun karışmasıyla oluşan bu maddedir. Bu karışımdan zamanla yeryüzünde maden, bitki ve insanın da dahil olduğu hayvan olmak üzere üç tür varlık (mevalid-i selase) ortaya çıkmıştır. O, bu süreci şu şekilde açıklar:

“... Bu karışım ve bileşimden ilk defa madenler meydana gelir. Bundan da bitkiler, maden ve bitkilerin bileşiminden de hayvanlar meydana gelir ve hayvan soyu kemalini, en uygun şeklini bulunca insan meydana gelir.” (İbrahim Hakkı, 1980: 20).

Bir başka yerde de şunları söyler:

“... Bu kâinatın ilk mertebeleri, yoğun (kesif) topraktır. Son mertebesi de temiz nefstir ki, bu gayet latiftir. Çünkü madenlerin başlangıcı (evveli) toprak ve suya, sonu bitkiye bitişiktir. Bitkinin de başlangıcı madene, sonu hayvana bitişiktir. Hayvanın da başlangıcı bitkiye, sonu insana bitişiktir. İnsan nefislerinin başlangıcı hayvana sonu kamil nefislere bitişiktir.” (İbrahim Hakkı, 1980: 73).

Bu ifadelerde İbrahim Hakkı’nın, cansızdan başlayarak canlıya ve nihayet insana doğru giden bir gelişim ve değişim sürecini anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Bir başka deyişle o, basit ve gelişmemiş bir yapıdan, gelişmiş ve karmaşık bir yapıya doğru bir süreçten söz etmektedir (Kahya, 1999: 382;

Özden, 1995: 285). Ayrıca onun aşağıdaki ifadelerinden bu sürecin işleyişi sırasında, yani üç tür varlık grubunun ortaya çıkışında ara varlıkların da mevcut olduğu görülmektedir:

“Bu bileşik cisimlerin yukarıda anlatılan dört oluş şekli arasında (maden, bitki, hayvan, insan) dört muhtalıt mütevassıt (ara varlık) vardır. Madenle bitki arasındaki orta madde mercandır. Bu madde, taş gibi serttir; bitki gibi de zerre zerre denizin dibinde biter, yeşerir ve yukarıya çıkıp suyun yüzüne gelince katlaşıp toprak olur. Bitki ile hayvan arasındaki madde de hurma ağacıdır. Çünkü bu ağaç, bitki iken hayvan gibi erkeğine yaklaşmadıkça hurma olmaz ve ağacın başını kesseler hemen kurur. Ne yaprak kalır ne ağaç. Hayvanla insan arasında da ortam varlıkların en belirginini maymundur. Çünkü bütün organları (kıl ve kuyruktan başka), dışı ve içi insana benzer.” (İbrahim Hakkı, 1980: 20).

İbrahim Hakkı'nın bu görüşleri, Darwin'de rastladığımız evrim fikrini anımsatmaktadır. Hatırlanacağı gibi Darwin'e göre bugün düzen içinde bulunduğunu gördüğümüz herhangi bir canlı yapı, asırları bulan bir evrim sürecinin neticesinde oluşmuştur. Karmaşık canlı bünyelerin gerisinde çok daha basit seviyede olan başka bünyeler vardır. Köpek kulaklarını öne, tavşan geriye doğru çeviriyorsa bu onların baştan beri hep öyle olageldikleri anlamına gelmez. Söz konusu özellikler, tabii çevreye uyma çabasının, hayatta kalmak için verilen amansız savaşın ve tabii seleksiyon hadisesinin neticesinde ve çok yavaş bir tempo içinde oluşmuştur. Bu temponun nihai gaye gayesi de yoktur (Aydın, 1994: 77; Darwin, 2002: 133, 160, 179; Max Müller, 1887: 94).

İbrahim Hakkı'da görülen, tüm mevcudatın dört unsurun dönüşümüyle (istihale) ortaya çıkan basit bir karışımdan tekâmül ettiği fikri, Darwin'in evrim fikriyle benzerlik göstermektedir. Elbette Darwin burada biyolojik bir evrimden söz etmekte ve her canlı türünün bir diğerinden türediğini söylemektedir. Ayrıca Darwincilerin insanın maymundan geldiği şeklindeki düşünceleri (Darwin, 2002: 133, 180) ile İbrahim Hakkı'nın hayvan türü ile insan arasında geçiş canlısı olarak maymundan bahsetmesi de bir diğer benzerliktir. XVIII. yüzyıl Osmanlısında İbrahim Hakkı'nın canlılar arasında biyolojik bir geçişten söz edip etmediği açık değildir. Zira o, konuya biyolojik açıdan değil, felsefi ve tasavvufi açıdan yaklaşmıştır. Ancak O, alt basamaktaki bir varlıktan üst basamağa geçiş sürecini açıklamak için istihale kelimesini kullanmaktadır. İstihale, “hal değiştirme, bir halden diğerine geçme, başkalaşım, dönüşüm” anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir (Doğan, 1994: 557). Bu durumda, Darwinci evrim fikrinde olduğu gibi İbrahim Hakkı'nın gelişim anlayışında da bir canlı varlıktan diğerine bir geçiş ve dönüşümün kastedilmiş olabileceği ihtimal dahilinde bulundurulmalıdır.

Darwin'in evrim teorisiyle İbrahim Hakkı'nın tekamül fikri, pek çok açıdan benzerlik gösterse de aslında birbirinden farklıdır. Her şeyden önce, Darwinizmin aksine İbrahim Hakkı'nın tekamülü, rastgele ya da doğal seleksiyon yoluyla değil, bizzat Allah'ın iradesiyle vuku bulmaktadır. İkinci olarak bu tekamül, yalnızca biyolojik bir evrim değil madde ve ruh bütünlüğü içinde bütün ontik gerçekliği kapsayan bir gelişmedir (Çağrı, 2000: 308). Ayrıca bu gelişmenin nihai bir gayesi vardır: o da eşref-i mahlukat olan insanın ortaya çıkmasıdır. O, bu hususu şöyle dile getirir:

“Bu dört varlığın her biri, kendi mertebesinin en aşağısından başlar ve en son şekline ulaşır. Varlıkların derece ve mertebeleri bu teselsül (silsile) içinde düzenlenmiş ve insan mertebesinde son bulmuştur. İşte devreden (dönen), akıp giden zamanın en son ve mükemmel varlığı, cihan zerrelere zübdesi (hülasası, özeti) insan vücududur. Yedi feleğin (gezegen) dört ana unsurun ve üç bileşik cismin özetlerinin sonucu insan bedenidir. Belki her iki cihanın var oluşlarının gayesi hazreti insandır.” (İbrahim Hakkı, 1980: 21).

İbrahim Hakkı'nın varlıkların ortaya çıkışı ile ilgili bu tekamül fikri, aslında İslam felsefesinde öteden beri bilinegelmektedir. Her ne kadar İslam dünyasında hakim olan görüş, Allah'ın her varlığı ayrı ayrı ve tek başına yaratmış olduğu şeklinde olsa da özellikle Cabir b. Hayyan ve Nazzam ile başlayıp Biruni, İhvan-ı Safa, İbn Miskeveyh ile gelişen, daha sonra da Muhyi-yi Gülşeni, Kınalızade Ali Efendi gibi Osmanlı alimleri yoluyla devam eden ve nihayet İbrahim Hakkı'da kendini gösteren bir tekamül fikri mevcuttur (Bayraktar, 2001: 12; Çağrı, 2000: 308). Nitekim onlardan İbn Miskeveyh'e göre, dört unsurdan ilk önce cansız varlıklar, sonra bitkiler, sonra hayvanlar ve nihayet insanlar ortaya çıkmıştır. Bu varlıklardan her biri, kendi içinde nefsin kuvvetlerine sahip olmaları bakımından derecelere ayrılır. Buna göre bitkilerin en aşağısı, herhangi bir erkeklik ya da dişilik vasfına sahip olmayan, topraktan kendiliğinden çıkan bitkilerdir. En üstünde de bitkisel nefsin tüm niteliklerinin yanında bazı hayvani emareleri de taşıyan hurma ağacı yer alır. Hayvan cinsinin en altında yer alan canlılar, kendilerinde his, duyum gibi özelliklerin çok az olduğu inci, mercan gibi deniz canlıları, en üstünde ise maymunlardır. Bu sınıflandırmanın en üstünde de nefsin tüm niteliklerini bünyesinde barındıran insan yer alır (Bayraktar, 2001: 92, 94).

Görüldüğü gibi İbn Miskeveyh'e göre bu varlıklar, nefsin kuvvetlerine sahip olup olmamaları bakımından birbirinden ayrılır. Aynı şekilde İbn Sina da bitki, hayvan ve insan türünü birbirinden ayıran şeyin nefsin kuvvetleri olduğunu düşünür. Ona göre nebati (bitkiye özgü), hayvani ve insani olmak üzere üç türlü nefis vardır. Nebati nefsin gaziye (beslenme), mümenniye (büyüme, gelişme) ve müvellide (üreme) kuvvetleri bulunur. Hayvani nefsin, nebati nefse ek olarak muharrike (hareket edici) ve müdrike (algılayıcı, idrak edici) kuvvetleri vardır.

Bunlardan muahharrike güce bağlı olarak şehvet ve öfke gücü bulunur. Müdrike kuvvetinin de hem batini (içte ait) hem de zahiri (dışta ait) güçleri mevcuttur. Batini güçler, müşterek his, hayal ve müsavvire, mütehayyile, mütefekkiye, vehmiye ve zakireden oluşan iç duyularla idraki sağlar. Dış duyular ise görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş tanedir. İnsani kuvve ise canlılardaki bu özelliklere ek olarak âlime (bilici) ve amile (yapıcı) güçlere sahiptir (Altıntaş, 1985: 133; Çubukçu, 1977: 31; Durusoy, 1993: 36).

İbn Miskeveyh ve İbn Sina gibi âlimlerin tekamül anlayışını sürdüren İbrahim Hakkı'ya göre de anasır-ı erbaadan ortaya çıkan üç tür varlık grubunun (mevalid-i selase) kendine has nefis halleri vardır. İbrahim Hakkı'ya göre mevalid-i selasenin ilki olan madenler, gelişme ve büyüme sağlamayan bir nefse sahiptir. Onlar, tümü toprakta hapsolmuş olan buhar ve dumanlardan meydana gelen cisimler olup nitelik ve nicelikleri ayrı ayrı karışımlar ve bileşenler halindedir (İbrahim Hakkı, 1980: 74).

Bitkiler ise şuursuz (bilinçsiz) bir nefse sahiptir. Onlardaki bu kuvvete nefs-i nebatîye (bitki nefsi) denir. Bu kuvvetin özellikleri, cismin varlığının devamını sağlayan beslenme, üreme, çoğalma, büyüme ve gelişme gibi özelliklerdir. Bu özellikler, varlıkların kemalının ilk derecesidir. Dolayısıyla sonraki basamaklarda yer alan hayvan ve insan grubunun da özelliklerindedir (İbrahim Hakkı, 1980: 78).

Hayvanlarda nebati kuvvetin yanında ona has nefs-i hayvani bulunur. Bu kuvvetin özellikleri ise idrak ve hareket etmedir. İdrakin bedeni (maddi) ve batini (içsel) iki alanı vardır. Bedene ait idrak kuvvetleri, görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma kuvvetleridir (İbrahim Hakkı, 1980: 79). Batini (içsel) kuvvetler de beş tanedir. Bunlar şöylece sıralanabilir:

- a-Hiss-i Müşterek (Ortak Duyu): Duyu organlarıyla elde edilen izlenimlerin, suretlerin hepsini müşterek his karşılar ve iç güçlere yayar. Bu hissini yeri, beynin ilk boşluğunun önüdür.
- b-Hayal gücü: Yeri, beynin ilk boşluğunun sonundadır. Bütün duyum ve izlenimleri, suretleri, müşterek histen alır ve suretlerin asılları yokken onların hepsinin hayallerini saklar, gerektiğinde tasavvur eder ve tasarlar.
- c-Vehim gücü: Beynin orta boşluğunun sonundadır. Bu kuvvet, dış âlemde bulunan fakat beş duyu organıyla idrak edilemeyen en ince ve derin manaları idrak eder. Örneğin kurttan kaçılması gerektiği, bu kuvvet sayesinde idrak edilir.
- d-Hafıza kuvveti: Beynin arka boşluğunun ön kısmında yer alır. Vehim kuvvetince hissolanamayan ince ve derin manalarla, duyu verileri ve diğer kuvvetlerin aldığı izlenimleri hıfzeder (saklar).

e-Tasarruf gücü: Beynin orta boşluğunun ön kısmında yer alır. Bu kuvvet, hayal ve hafıza gücünden aldığı suret ve manaları birleştirir ve ayırır. Eğer akıl, tasarruf gücünü kendisi kullanırsa bu işleme tefekkür (düşünme), vehim gücü kullanırsa, buna hayal denir (İbrahim Hakkı, 1980: 79, 80).

Hayvani nefsin hareket kuvveti iki kısımdır: Birisi şevk (dürtü) denilen kuvvet-i baise (sebeplü kuvvet), diğeri de fail (yapıcı) kuvvettir. Hayalimizde istenen ya da istenmeyen bir fikir şekillenirse fail kuvvet, organları harekete geçirmek için dürter. Şevk kuvveti, fail kuvveti lezzet almaya sevk ederse buna şehvet kuvveti denir. Eğer şevk kuvveti, fail kuvveti üstünlük kazanmak gayesiyle harekete geçirirse buna hiddet ya da gazap (öfke) kuvveti denir (İbrahim Hakkı, 1980: 80).

İbrahim Hakkı'ya göre insanoğlu mevalid-i selaseden sonuncusunun, yani hayvan gurubunun içinde yer alır. Onda nebati ve hayvani nefis güçleri yanında kendisine özgü nefis-i natika (konuşan nefis) gücü vardır. Nefis-i natikanın akıl kuvveti ve fail kuvveti (yapıcı kuvveti) olmak üzere iki gücü vardır. Fail kuvveti ile düşündüğü, karar verdiği ve inandığı şeyleri yapabilir. Akıl kuvveti ile tasarlayabilir, düşünebilir ve inanabilir (İbrahim Hakkı, 1980: 81). Akıl kuvvetinin kendi içinde dört mertebesi vardır:

- a-Heyula-i akıl: Bu akıl, J. Locke'un tabula rasası gibi üzerinde hiçbir bilgi olmayan tüm makul (akılın erdiği) şeyler açısından boş olan akıldır. Ancak bu akılın tıpkı okuma yazma istidadı (yeteneği) olan bir çocuk gibi bilgi almaya kabiliyeti vardır.
- b-Meleki akıl: Bu akıl, ispata muhtaç olmayıp akılın tereddütsüz kabul ettiği fikirleri (bedihi makulat) elde edebilen akıldır. Bu akılda tüm teorik (nazari) fikirler, düşünmeye ihtiyaç kalmadan sezîş (hads) ile hasıl olur.
- c-Akl-ı bi'l-fiil: Bu akıl seviyesinde herhangi bir sebeple birikmiş, toplanmış fikirler bulunur. Dilediğinde onları yeni fikirler kazanmaya ihtiyaç duymadan kullanmaya hazır halde bulur.
- d-Mutlak akıl: Bu akıl, diğer akıllar yoluyla kazanılmış fikirleri mütalaa eder, onlar üzerinde düşünür (İbrahim Hakkı, 1980: 81).

Sonuç

İslam felsefesinde anasır-ı erbaa olarak bilinen dört unsur fikri, Marifetname'de kâinatın ortaya çıkışıyla ilgili konuların işlendiği üçüncü bölümde yer almaktadır. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın konuya bakışı, meşşai filozofların hemen hemen aynıdır. O, özellikle varlık, sudûr, on akıl, felekler ve nefis konularında olduğu gibi anasır-ı erbaa konusunda da İbn Sina gibi düşünür. Nitekim İbrahim Hakkı'ya göre kâinat, sudûr neticesinde ortaya

çıkıştır. Ancak İbn Sina'dan farklı olarak ilk akıl, Allah'tan zorunlu bir taşma ile değil, bizzat O'nun küll-i iradesiyle ve yokluktan var olmuştur.

Âlemi ay üstü ve ay altı olarak ikiye ayıran İbrahim Hakkı'ya göre anasır-ı erbaa, ay altına ait süfli cisimlerdendir. Ateş, hava, su ve topraktan oluşan unsurlar küre şeklindedir ve her biri kendi mekânında yüzmektedir. İbrahim Hakkı âlem modelinde onları tıpkı İbn Sina gibi en üstte ateş, sonra sırayla hava, su ve toprak olarak tasnif eder. Aynı zamanda Kuran'ın “*O Allah ki yedi kat gökleri ve bunlar kadar da yer yarattı.*” (Talak/65, 12) ayetine uygun olarak, hava unsurunu üç, toprak unsurunu iki, ateş ve su unsurunu da birer tabaka olarak düşünür. Ayrıca o, bunların temel özelliklerini ve yerküre üzerinde buldukları yerleri anlatırken dönemin coğrafya, astronomi ve matematik gibi ilim dallarının verilerinden yararlanır.

İbrahim Hakkı, dünyadaki tüm varlıkların anasır-ı erbaadan tekamül ederek ortaya çıktığını söyler. Unsurlarda kevn ve fesat (oluş bozuluş) nitelikleri vardır. Güneş ışınları, ayın ve yıldızların hareketleri gibi semavi tesirlerle unsurlar kendi arasında dönüşüme uğramış, sırayla maden, bitki ve hayvanlar âlemi ortaya çıkmıştır. Onun, varlıkların günümüzdeki hallerine basit bir yapıdan başlayarak geldiği düşüncesi, kendisinden yaklaşık yüz yıl sonra ortaya çıkacak olan Darwinci evrim teorisiyle benzerlikler göstermektedir. Ancak onun tekamül anlayışı, bizzat Yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşmesi ve insan-ı kamil gibi nihai bir gayeye sahip olması açısından söz konusu evrim fikrinden ayrılmaktadır.

Kaynakça

- Altıntaş, H. (1985), *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları
- Altıntaş, H. (1996), “Munkızın Bilgileri Işığında Gazali ve Felsefe”, *A.Ü.İ.F.D.* c. 35, s. 91-116
- Aristoteles (2010), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar
- Arnaldez, R. (1979), “Farabinin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem”, çev. Hayrani Altıntaş, *A.Ü.İ.F.D.* c. 23, s. 349-358
- Arslan, A. (1987), *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Atay, H. (2001), *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları
- Ayasbeyoğlu, N. (1955), *İbn Rüşd Felsefesi*, Ankara, T.T.K. Basımevi
- Aydın, M. (1993), “İslam Felsefesi”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, c. 14, s. 120-209
- Aydın, M. (1994), *Din Felsefesi*, İstanbul, Selçuk Yayınları
- Aydınlı, Y. (2008), *Farabi*, İstanbul, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi)

- Bayraktar, M. (2001), *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara, Kitabiyat
- Brehier, E. (1969), *Felsefe Tarihi*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi
- Corbin, H. (1986) *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları
- Çağrııcı, M. (2000), “İbrahim Hakkı Erzurumi”, *İslam Ansiklopedisi TDV*, İstanbul, c. 21, s. 305-311
- Çankı, M. N. (1954), *Büyük Felsefe Lugati*, c. 1, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası
- Çubukçu, İ. A. (1977), *İslam Düşünürleri*, Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınları
- Çubukçu, İ. A. (1986), *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara, A.Ü.İ.F. Yayınları
- Darwin, C. (2002), *İnsanın Türeyişi*, çev. Orhan Tuncay, İstanbul, Gün Yayıncılık
- Doğan, M. (1994), *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Ülke Yayınları
- Durusoy, A. (1993), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul, M.Ü.İ.F.V. Yayınları
- Erdem, H. (2005), “Marifetname’ye Göre Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Düşünce Dünyasından Bazı Görünümler”, *S.Ü.İ.F.D. Sayı*, 19, s. 7-16
- İbrahim Hakkı, (1980), *Marifetname*, Sadeleştiren Turgut Ulusoy, c. 3, İstanbul
- Farabi (2001), *El-Medinetü’l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Ankara, MEB Yayınları
- Gökberk, M. (1994), *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Gölpınarlı, A. (1971), “İbrahim Hakkı Erzurumlu”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, c.19. ss. 507-508
- Guthrie, W. K. C. (1999), *İlkçağ Felsefe Tarihi*, çev: Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları
- Hançerlioğlu, O. (1973), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi
- İbn Sina (2005), *Kitabü’ş-Şifa Metafizik II*, çev. Ekrem Demirci-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları
- İbrahim Hakkı, (1980), *Marifetname*, Sadeleştiren Turgut Ulusoy, c. 3, İstanbul
- İnati, Ş. (2007), “İbn Sina”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leiman, c. 1, İstanbul
- Kahya, E. (1999), “Erzurumlu İbrahim Hakkı”, *A.Ü.İ.F.D. c.40*, s. 371-385
- Karlığa, H. B. (1991), “Anasır-ı Erbaa”, *İslam Ansiklopedisi TDV*. İstanbul, c. 3, s. 149-151
- Kaya, M. (1995), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul

- Kaya, M. (2009), “Sudur”, *İslam Ansiklopedisi TDV*, İstanbul, c. 37, s. 467-468
- Kazar, M. (2001), “Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı Kişiliği ve Eserleri”, *A.Ü.İ.F.D.* sayı 16, s. 333-350
- Max Müller, F. (1887), *The Science of Thought*, London
- Özden, H. Ö. (1995), “Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya Göre Varoluş”, *ATATÜRK Ü.İ.F.D.*, Sayı 12, s. 277-288
- Pazarlı, O. (1950), *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Ülkü Basımevi
- Sena, C. (1976), *Filozoflar Ansiklopedisi*, İstanbul, c.4
- Süreyya, M. (1971), *Sicilli Osmani*, c.1, İstanbul
- Tahir, M. (1975), *Osmanlı Müellifleri*, c.1, İstanbul
- Taylan, N. (1991), *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul, Ensar Neşriyat
- Topaloğlu, B. (2003), “Marifetname”, *İslam Ansiklopedisi TDV*, İstanbul, c. 28, s. 57-59
- Uludağ, S. (1985), *Felsefe ve Din İlişkileri*, İstanbul, Dergah Yayınları
- Weber, A. (1964), *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Remzi Kitabevi