

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İHVÂN-I SAFÂ EPİSTEMOLOJİSİ VE SEZGİSEL BİLGİ

Nesibe ASLAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Doç. Dr. Emrah KAYA

HAZİRAN - 2022

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

İHVÂN-I SAFÂ EPİSTEMOLOJİSİ VE SEZGİSEL BİLGİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nesibe ASLAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez 18/07/2022 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Enver UYSAL	Başarılı
Doç. Dr. Tamer YILDIRIM	Başarılı
Doç. Dr. Emrah KAYA	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Nesibe ASLAN

18/07/2022

ÖNSÖZ

X. yüzyılda kaleme almış oldukları *Risâleler* ile İslâm felsefesinde önemli bir yeri olan İhvân-ı Safâ'nın bilgi teorisi, topluluğun felsefî sisteminde sıklıkla karşımıza çıkan başat konulardan birisidir. Esasen akla çok büyük bir önem veren ve ön planda tutan İhvân-ı Safâ, bilgi teorileri içerisinde akıl ile sezgi arasında bir yol bulmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla İhvân'ın sezgiye yaklaşımı aklî felsefenin mistik bir hüviyet kazanmasında etkili olmuştur. Bu çalışmada İhvân-ı Safâ'nın bilgi teorisinde sezgisel bilginin yeri, mahiyeti ve önemi araştırılmaktadır.

Öncelikle bana İslâm Felsefesini sevdiren ve bu çalışmanın her ayrıntısında emekleri olan, değerli vaktinden ayırıp büyük bir özveriyle çalışmamı en ufak ayrıntısına kadar inceleyip düzelten ve ayrıca fikirleriyle zihin dünyamı geliştiren saygıdeğer ve çok kıymetli danışmanım Doç. Dr. Emrah KAYA'ya teşekkürlerimi arz ediyorum. Literatür taraması ve araştırmalarım süresince gerek kaynak temini noktasında gerek ufuk açıcı ve rahatlatıcı söylemleriyle yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşlarım Sümeyra ÖKDEM'e, Nisanur GEDİK'e, Zehra YARDIMCIOĞLU'na ve kuzenim Yusuf İslam ÇİFTÇİ'ye teşekkürü bir borç bilirim. Eğitim hayatımın başından sonuna kadar destek ve yardımlarını esirgemeyen ve bu çalışmamın başarılı bir şekilde nihayete ermesi için maddî ve manevî olarak arkamda duran başta babam ve ablam olmak üzere tüm aile fertlerime ayrıca teşekkürlerimi sunuyorum.

Nesibe ASLAN

10/06/2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI	3
1.1. Pythagorasçılık.....	6
1.2. Platon	9
1.3. Aristoteles.....	14
1.4. Plotinus ve Yeni Platonculuk.....	16
1.5. İsmâîlîlik.....	20
BÖLÜM 2: İHVÂN-I SAFÂ EPİSTEMOLOJİSİ.....	24
2.1. İnsanın Yapısı ve Varlıklar Arasındaki Konumu	24
2.2. Bilginin Tanımı ve Amacı.....	30
2.3. Bilginin Türleri ve İlimlerin Sınıflandırılması.....	38
2.4. Bilginin Kaynakları	45
2.4.1. Duyu	47
2.4.2. Akıl	50
2.4.3. Burhan	62
2.4.4. Beşerî Olmayan Kaynak (Sezgisel Bilgi)	67
SONUÇ.....	80
KAYNAKÇA.....	84
ÖZGEÇMİŞ.....	94

ÖZET	
Başlık: İhvân-ı Safâ Epistemolojisi ve Sezgisel Bilgi	
Yazar: Nesibe ASLAN	
Danışman: Doç. Dr. Emrah KAYA	
Kabul Tarihi: 18/07/2022	Sayfa Sayısı: iii (ön kısım) + 94 (tez)
Bilgi, tarih boyunca pek çok düşünürün üzerine fikir beyan ettiği bir konu olagelmıştır. İslâm filozofları içerisinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimler de gerek duyu ve akıl bilgisine gerek de vahyî ve sezgisel bilgiye dair görüşleri dolayısıyla bilgi konusunda ön plana çıkmışlardır. İslâm düşünce geleneğinin bilgi anlayışını etkileyen isimlerden birisi de kendilerine İhvân-ı Safâ diyen ve onuncu yüzyılda Basra’da ortaya çıkan gizli bir topluluktur. Bu topluluk, felsefe, din ve siyaset gibi pek çok farklı alandaki görüşlerini yazmış oldukları risâleler aracılığıyla insanlara aktarmıştır. İnsanın Tanrı’ya benzemesinin ve mutluluğa ulaşmasının yegâne yolunun ilim olduğunu söyleyen İhvân-ı Safâ’nın <i>Risâlelerinin</i> en temel konusunu, topluluğun bilgi nazariyesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda <i>Risâleler</i> incelendiğinde bilginin tanımı, amacı, kaynakları ve türlerinin metinlerde açık bir şekilde ifade edildiği görülmektedir. Bilgi teorileri içerisinde akıl ile sezgi arasında bir yol bulmaya çalışmaları İhvân-ı Safâ’yı İslâm felsefesi literatüründe önemli bir konuma taşımaktadır. İhvân’ın sezgiye yaklaşımı akli felsefenin mistik bir hüviyet kazanmasında etkili olmuş ve kendilerinden sonra gelen filozofların düşüncelerine yön vermişlerdir. Bu araştırmada da İhvân’ın sezgisel bilgi anlayışı ele alınacak ve bilgi teorileri içerisindeki yeri ve önemi izah edilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda İhvân’ın bilgi teorisine ve sezgisel bilgiye dair görüşleri betimsel bir metotla okuyucunun istifadesine sunulmaktadır. Buna ek olarak yer yer Platon, Kindî ve Fârâbî gibi filozofların görüşleri ile İhvân’ın görüşleri de mukayese edilmektedir.	
Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Bilgi Teorisi, Sezgisel Bilgi	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Epistemology of Ikhwān al-Ṣafā' and Intuitive Knowledge	
Author of Thesis: Nesibe ASLAN	
Supervisor: Assoc. Prof. Emrah KAYA	
Accepted Date: 18/07/2022	Number of Pages: 3 (protext) + 94 (main)
Knowledge has been a subject on which many thinkers have expressed their opinions throughout history. Among the Islamic philosophers, names such as al-Fārābī and Ibn Sīnā have come to the fore in terms of knowledge due to their views on sense and mind knowledge, revelation knowledge, and intuitive knowledge. One of the names that influenced the understanding of knowledge in the tradition of Islamic thought was a secret society that called themselves Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity) and emerged in Basra in the tenth century. This community conveyed its views in many different fields, such as philosophy, religion, and politics, to people through the epistles they wrote. One of the main subjects of the Epistles of the Brethren of Purity who say that knowledge is the only way for man to resemble God and achieve happiness is the theory of knowledge. In this context, when the Epistles are examined, it is seen that the definition, purpose, sources, and types of knowledge are clearly expressed in the texts. The efforts to find a way between reason and intuition within the theories of knowledge carry Ikhwān al-Ṣafā' to an important position in the literature of Islamic philosophy. The Ikhwān's approach to intuition was influential in gaining a mystical identity to rational philosophy and gave direction to the thoughts of philosophers who came after them. In this research, Ikhwān's understanding of intuitive knowledge will be discussed and its place and importance in their theory of knowledge will be tried to be explained. In this direction, the views of the Ikhwān on the theory of knowledge and intuitive knowledge are presented to the reader's use with a descriptive method. Additionally, the views of philosophers such as Plato, al-Kindī, and al-Fārābī are also compared with the views of the Ikhwān.	
Keywords: Ikhwān al-Ṣafā', Theory of Information, Intuitive Knowledge	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Çalışmamız İslâm düşünce tarihinde Ansiklopedistler olarak da bilinen ve esasen akla çok büyük bir önem verip ön planda tutan İhvân-ı Safâ'nın epistemolojisindeki sezgisel bilginin mahiyetini ve felsefî sistemlerindeki yerini ve önemini araştırmaktadır.

Araştırmanın Önemi

İslâm düşünce geleneğinde gerek Gazzâlî gerek İbn Arabî gibi büyük düşünürleri etkilemiş olan İhvân-ı Safâ üzerine yapılan çalışmalar bu topluluğun önemine kıyasla oldukça sınırlıdır. Bu sınırlı çalışmalar ise daha çok topluluğun insan, ahlak, matematik ve astronomi alanlarına yönelik görüşlerine odaklanmıştır. Çalışmamızın önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira İhvân'ın bilgi teorisinin ana hatlarıyla ele alındığı birtakım çalışmalar mevcut olmakla birlikte bunlarda sezgi kavramına özel bir önem verilmediğini görmekteyiz. Hâlbuki İhvân'ın sezgiye yaklaşımı aklî felsefenin mistik bir hüviyet kazanmasında etkili olmuştur. Bu nedenle çalışmamızda İhvân-ı Safâ epistemolojisinde sezgi kavramını ele alacağız. Bunu yaparken ayrıca İhvân'ın düşüncelerinin temeline inebilmek adına Pythagoras, Platon, Aristoteles, Yeni Platonculuk ve İsmâîlîliğin etkilerini de göz önünde bulundurarak, topluluğun sezgisel bilgi anlayışını bu etkenlerle yer yer mukayese ederek ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmanın Amacı

Arınmış, saf kardeşler anlamında kendilerine İhvân-ı Safâ diyen ve birtakım ilmî ve siyasi amaçlar doğrultusunda bir araya gelen topluluk, onuncu yüzyılda Basra'da ortaya çıkmıştır. Haklarında detaylı bir bilgiye sahip olmadığımız topluluğun, dinin içerisine karışmış hurafeleri felsefeyle temizlemek amacıyla, *Resâilu İhvânu's-safâ'* adında ansiklopedik bir tarzda yazdıkları risâleleri bulunmaktadır. Bu risâlelerde matematikten astronomiye, coğrafyadan psikolojiye ve en nihayetinde ilâhiyâta/metafiziğe dair bilgiler okuyucunun istifadesine sunulmaktadır. İnsanın Tanrı'ya benzemesinin ve mutluluğa ulaşmasının yegâne yolunun ilim olduğunu söyleyen İhvân'ın felsefesinin en temel konusunu, topluluğun bilgi teorileri oluşturmaktadır. Çalışmamızda esasen topluluğun -kaleme almış oldukları risâlelerden yola çıkarak- sezgisel bilgi hakkındaki

görüşleri yer yer mukayese edilerek temellendirilecektir. Bu amaca binaen beşerî olmayan bir kaynaktan gelen sezgisel bilgilerin özellikleri ve türleri araştırılacak ve İhvân-ı Safâ epistemolojisinde sezgisel bilgilerin yeri ve önemi değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu noktada ayrıca sezgisel bilgilerin İhvân nezdinde rasyonel/aklî bir sezgi olarak mı yoksa mistik bir sezgi olarak mı kabul edildiği sorusunun cevabı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız temel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Araştırmamızın birinci bölümde ilk olarak İhvân-ı Safâ kısaca tanıtılmıştır. Daha sonra İhvân-ı Safâ düşüncesinin arka planındaki doktrin ve filozofları tanıtmak amacıyla beş alt başlık açılmıştır. Bu alt başlıkların ilkinde Pythagoras hakkında kısaca bilgi verilmiş ve Pythagorasçıların sayı, müzik, astronomi ve harmoni anlayışları genel hatlarıyla izah edilerek İhvân'ın düşüncesine etkileri değerlendirilmiştir. Ardından sırasıyla idealar âlemi, ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama öğretisiyle Platon; metafizik ve mantık ilimlerine dair görüşleriyle Aristoteles; sudûr teorisi ve Tanrı anlayışıyla Plotinus ve Yeni Platonculuk; son olarak ise zâhir-bâtın öğretisi ve nübüvvet-imamet ilişkisi bağlamında İsmâîlîlik incelenmiş ve İhvân'a etkileri ele alınmıştır.

Araştırmamızın ikinci bölümünde İhvân-ı Safâ'nın bilgi teorisi irdelenmiş ve sezgisel bilginin İhvân'ın epistemolojisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda İhvân'ın bilgi anlayışıyla bağlantılı bir kavram olması hasebiyle ilk olarak İnsanın Yapısı alt başlığında insan nefsinin özellikleri incelenmektedir. Daha sonra İhvân-ı Safâ'nın bilgi teorisini ortaya koymak amacıyla bilginin *Risâlelerdeki* tanımı, amacı ve türleri tespit edilmeye çalışılmış, ardından da İhvân'ın ilimler tasnifi okuyucuya aktararak değerlendirilmiştir. Bu bölümde son olarak bilginin kaynakları olarak isimlendirilen duyu, akıl, burhan ve sezgi incelenmiş ve bu kaynaklardan gelen bilgiler birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında tetkik edilmiştir. Beşerî Olmayan Kaynak (Sezgisel Bilgi) başlığı altında ise vahiy, ilham ve rüyanın özellikleri ve neden sezgisel bilgi olarak değerlendirildikleri izah edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise, araştırmamız içerisinde serdettiğimiz ana problemler, elde ettiğimiz bulgular neticesinde değerlendirilmiştir.

BÖLÜM 1: İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİNİN ARKA PLANI

Kendilerine “İhvân-ı Safâ” (Saflik Kardeşleri) diyen ve Ansiklopedistler olarak da isimlendirilen topluluk, X. yüzyılın ortalarına doğru Basra’da felsefî bir topluluk olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Topluluk *Risâlelerinin* fihristinde “*İhvânu's-safâ ve Hullânu'l-vefâ, Ehl-i Adl ve Ebnâu'l-hamd [Safâ Kardeşler, Vefalı Dostlar, Adalet Ehli ve Hamd Çocukları]*”¹ şeklinde tam isimlerini aktarmışlardır. İhvân’a göre şeriat, cehalet ve sapkın fikirler ile kirlenmiştir. Şeriatın bu kirlilerden temizlenmesi ancak felsefî ilimlerle mümkündür. Buna binaen *Resâilu İhvânu's-safâ’ ve Hullânu'l-vefâ’* ismini verdikleri ansiklopedi türünde bir eser kaleme almışlar ve bu eserin içerisinde felsefenin teorik ve pratik kısımlarını içeren elli iki risâle (fihristle beraber) yazmışlardır.²

İhvân-ı Safâ hakkında en sağlam tarihsel bilgileri alabildiğimiz isim Ebû Hayyân el-Tevhîdî’dir (ö. 414/1023). Tevhîdî’nin *el-İmtâ’ ve'l-müânese* isimli eserinde aktardıklarına göre İhvân dönemin şartları dolayısıyla kimliklerini gizli tutmayı tercih etmiş ve risâlelerini de verrâklara (kitapçı) dağıtmak suretiyle halka ulaştırmışlardır. Eserde Tevhîdî’nin Büveyhî veziri İbn Sa’dân (ö. 985) ile aralarında bir diyalog geçmektedir ve Tevhîdî, İhvân-ı Safâ hakkında vezire bir takım bilgiler aktarmaktadır. Bu diyaloga göre İbn Sa’dân, Tevhîdî’den, Zeyd b. Rifâ’a isimli birisi hakkında bilgi almak ister. Tevhîdî, onun uzun süre Basra’da ikamet ettiğini, orada çeşitli ilim ve sanat topluluklarıyla buluştuğunu ve herhangi bir mezhebe bağlı olmadığını söylemektedir. Zeyd b. Rifâ’a’nın sık görüştüğü topluluğun İhvân-ı Safâ olduğunu söyleyen Tevhîdî, toplulukta yer alan isimleri ve bunların arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: “Bunlar arasında el-Makdisî diye bilinen Ebû Süleyman Muhammed b. Ma’ser el-Büstî, Ebu’l-Hasen Ali b. Harun ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî, el-Avfî ve daha

¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânu's-safâ’ ve hullanü'l-vefâ’* (Beyrût: Menşûrât-ı uveydât, 1995), 1/70; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 1/15. Ayrıca bkz. Hanna Al-Fakhuri - Khalil Al-Jurr, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Daru'l-Cil, 1982), 227; 'Âdil el-'Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ’* (Dimeşk: Al-Ahli, 1993), 54; Nusret Taş - Haydar Dölek, “X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 272-276.

² Fatih Toktaş, “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 185; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ’nın Dini ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 103; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 17; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ)* (London: Routledge Curzon, 2002), 1-2.

başkaları da vardır. [...] Bu grup, aralarında sıkı bir dostluk kurmuş; kutsallık, manevi temizlik ve nasihate dayanan bir topluluk oluşturmuşlardı.”³

Topluluk üzerine çalışan bazı araştırmacılar, İhvân-ı Safâ düşüncesinin İsmâîlî doktrine eğilimli olduğunu ve hatta İsmâîlîlik ile İhvân'ın düşüncesinin özdeş olduğunu iddia etmektedirler.⁴ Örneğin Corbin, İmam İsmâîl'in torunu olan İmam Ahmed'in *er-Risâletü'l-câmia*'yı bizzat yazdığını ifade etmektedir.⁵ Ayrıca İsmâîlîlik üzerine yapmış olduğu çalışmalarla ünlü olan Farhad Daftary, *Şii İslâm Tarihi* isimli eserinde İhvân'ı “İsmâîlî bağlantılı yazarlar grubu” şeklinde tanıtmaktadır.⁶ Bu gibi iddiaların ortaya çıkmasında İhvân'ın, risâlelerde yer yer “şîa, ehlu şîatinâ” gibi ifadeler kullanması⁷, Kerbelâ olayını anması⁸ ve ehl-i beytin üstünlüğüne vurgu yapmasının⁹ etkisi büyüktür.¹⁰ Ancak Azim Nanji'nin aktardığına göre Richard Netton, İhvân üzerine yaptığı çalışmalarda “onların bireysel olarak kim olduklarını söylemekten ziyade grup

³ Ebû Hayyân el-Tevhîdî, “el-İmtâ' ve'l-müânese”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2017), 234. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Toktaş, “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”, 184-185; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 19; Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ)*, 3; el-'Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ*, 81; Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 18-19; Bayram Ali Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasiği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, *Dini Araştırmalar* 8/22 (2005), 268-270.

⁴ Bkz. Heinz Halm, “A Critique of Paul Casanova's Dating of The Rasa'il Ikhwan al-Safa'", *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 146; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 249-250; Heinz Halm, “The Cosmology of The pre-Fatimid Isma'iliyya”, *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 75; Mustafa Öztürk, “İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 284-285; Sümeyra Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 9-12; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 87; Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ)*, 3; Al-Fakhuri - Al-Jurr, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 223.

⁵ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, 156-157.

⁶ Farhad Daftary, *Şii İslâm Tarihi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa, 2016), 155.

⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/119; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/124.

⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/202; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/224.

⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/197; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/202.

¹⁰ Ancak Uysal, bu gibi ifadelerin İhvân'ın İsmâîlîlik mezhebine mensup olduğuna dair kesin birer delil sayılamayacağına söylemektedir. Bkz. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 27. El-'Avvâ da *Risâlelerin* İsmâîlî öğretiyile benzer söylemlere sahip olduğu iddialarını reddetmektedir. Bkz. el-'Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ*, 74-79; Hamdi Ragıp Atademir, “Adel Awa: İhvân Al-Safa'nın Tenkid Kafası”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1953), 98; Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 10, 17; Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasiği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, 267-268.

tarafından ne tür bir felsefenin yansıtıldığını göstermenin daha değerli olacağını öne sürmektedir.”¹¹

Çalışmamızın İhvân-ı Safâ'nın bilgi anlayışları ile alakalı olmasına binaen bu noktada biz de Netton'un görüşünü benimsemekteyiz. Dolayısıyla bu çalışmada İhvân'ın felsefî sisteminde büyük bir yere ve öneme sahip olan bilgi konusunu inceleyeceğiz. Bunu yaparken de topluluğun kimlerden oluştuğundan ve hangi mezhebe mensup olduklarından ziyade, İhvân'ın yöntem ve kaynaklarını ana hatlarıyla değerlendirmeye çalışacağız. Zira eklektik bilgi anlayışlarının bir sonucu olarak Yunan felsefe geleneği ile de ilgilenen İhvân, matematik ilimlerde özellikle Pythagoras, Nikomakos ve Öklid'den; metafizikte Platon'dan; mantık ve tabiat ilimlerinde Aristoteles'ten; ahlakta Sokrates'ten; din felsefesinde Fârâbî'den etkilenmiş gözükmektedir.¹² Risâlelerde sergiledikleri bu eklektik tavır dolayısıyla İhvân, bilgi elde etme hususunda istifade ettikleri kaynakları şu şekilde dörde ayırmaktadır: a) Bilgelerin ve filozofların matematik ve tabii bilimlere ilişkin eserleri b) Kur'ân, İncil ve Tevrat gibi Peygamberlere vahiyle nazil olan kutsal kitaplar ve sayfeler c) Feleklerin terkiibinden yıldız ve gezegenlerin hareketlerine ve burçların kısımlarına dair konuları ele alan ve ayrıca madenler, bitkiler ve hayvanları konu edinen fizik, astronomi, jeoloji ve botanik gibi tabiatla ilgili eserler d) Metafizik ilimlere dair, sadece meleklerin dokunabildiği ve Allah'ın vahiy ve ilham vasıtasıyla kullarına bildirdiği ilâhî kitaplar.¹³ Dolayısıyla İhvân-ı Safâ için Kur'ân ne denli önemli bir kaynaksa İncil ve Tevrat da o denli önemli bir kaynaktır; Peygamberin sözleri ne denli büyük bir değer taşıyorsa filozofların sözleri de o kadar büyük önem taşımaktadır. Buna binaen bölümün devamında -ilgili alt başlıklarda- daha bütüncül bir bakış açısıyla İhvân'ın felsefesini anlamlandırıp topluluğun eklektisizmini ortaya koymak amacıyla İhvân'ı etkileyen filozofların ve öğretilerin ana hatlarıyla bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

¹¹ Azim A. Nanji, “Portraits of Self and Others: Isma'ili Perspectives on The History of Religions”, *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, ed. Farhad Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 155.

¹² Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, 34. İhvân'ın benimsemiş olduğu bu eklektik tavır için ayrıca bkz. Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ)*, 7; Al-Fakhuri - Al-Jurr, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 257; Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, 279.

¹³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/39-40; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/42; Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 430; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 25; Mehmet Karakuş, “İhvân-ı Safâ Risalelerinde Peygamber ve Filozofa Verilen Değer”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2018), 79.

1.1. Pythagorasçılık

Evrene ve müziğe yayılmış matematiksel uyum (harmoni, ahenk) düşüncesini bulan ilk filozofun Pythagoras (M.Ö. 570-500 [?]) olduğu kabul edilmektedir. İtalya'nın güneyinde M.Ö.530 yılında kurmuş olduğu okulla ün kazanan Pythagoras'a dair ancak erken dönem Pythagorasçıların onun hakkındaki yazılarından ve Ksenophanes ile Herakleitos gibi filozofların onunla ilgili fragmanlarından bilgi alabilmekteyiz. Öğretilerini yalnızca sözle yayan Pythagoras'ın kişiliği esrar perdesine bürünmüş ve düşüncelerinin anlaşılması da meşakkatli bir hal almıştır.¹⁴ Ardında eser bırakmadığı için felsefe tarihinde genellikle Pythagoras'ın şahsına ait düşüncelerinden daha ziyade öğrencilerinin ve takipçilerinin düşünceleri üzerinden Pythagorasçılıktan bahsedilmektedir.¹⁵ Zira Aristoteles de Metafizik'in birinci kitabında kendisinden önceki filozofların görüşlerini serimlerken Pythagoras'a sıra geldiği zaman Pythagoras'tan değil de Pythagorasçılardan¹⁶ söz etmektedir. İhvân ise hakkındaki bu denli belirsizlikler bir yana, Pythagoras'ı *Risâlelerde* Harranlı muvahhid bir filozof olarak tanıtmakta ve filozofu çokça övmektedir.¹⁷

Felsefe Antik Yunan'da, teorik birtakım kaygılar ve “bilmek için bilmek” gayesi ile yapılırken Pythagoras Okulu'nda ise felsefe, yaşam öğretisi olarak kabul edilmekte ve pratik birtakım kaygılarla yapılmaktaydı. Bu doğrultuda okulun öğretileri hem bedensel hem ruhsal hem de zihinsel gelişime yönelik ilkeler barındırmaktaydı. Örneğin nasıl daha bilgece ve daha erdemli bir şekilde yaşayabileceğimiz sorusuna cevap bulmaya çalışan Pythagorasçılar, bu doğrultuda ruhsal arınmanın (katharsis) gerekliliğine

¹⁴ Diler Ezgi Tarhan, “Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine”, *Felsefî Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 2/15 (2020), 205; Semra Uçar, “Pythagoras, Pythagorasçılar ve Bilim”, *Physis'ten Natura'ya İlk Çağ'da Doğa*, ed. Abrim Gürgen (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2021), 97; Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 74. Pythagoras'ın ardında bir tane bile yazılı eser bırakmadığı iddialarına Laertios karşı çıkmaktadır. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 383-384.

¹⁵ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 10.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 33-37 (985b23-987a2).

¹⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2017, 1/144, 153; 3/147; Bekir Karlığa, “Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması”, *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), 252-254; Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ)*, 9.

inanmaktadırlar.¹⁸ Bütün bu özelliklerin peşi sıra Pythagoras Okulu daha çok matematiğe atfetmiş olduğu değer ile ön plana çıkmaktadır.

Matematik ile yakından uğraşan Pythagorasçılar, sayılardan elde ettikleri bilgileri genelleştirmiş ve sayıları bütün var olanların ilkeleri (arkhe) yapmışlardır. Diğer bir deyişle Pythagorasçılar, selefleri gibi, ilkeyi/arkheyi bire indirmiş ancak bu ilkeyi maddi değil bilakis zihni bir unsur olarak açıklamışlardır. Evrende bulunan düzenin sayılarla izah edilebileceğini kavrayan ve böylece sayılarla fenomenler arasında bir ilgi kuran Pythagorasçılar, sayıların bütün varlıkların ilkesi olduğu fikrine ulaşmışlardır.¹⁹ Pythagorasçılara göre sayılar tek-çift veya sonlu-sonsuz karşıtlığından kurulmuşlardır.²⁰ Buna rağmen evren bir sayı uyumudur. Zira sayıların temelini oluşturan bir, hem tek hem de çift sayıdır ve bu özelliği dolayısıyla bir sayı teklik ve çiftlik ilkelerinin ikisini uyum içerisinde bünyesinde barındırmaktadır. Pythagorasçılar bu örneğe benzer daha nice karşıtların evrende bir harmoniye sahip olduğunu kabul etmektedirler.²¹ Pythagorasçıların evrende var olan uyumu böylece açıklama gayretleri, varlıkların nizamını bir sayılar sistemi olarak temellendirmektir. Evreni anlamak için gereken başat varlığın sayı olması, var olan bütün cisimlerin esasen maddeden değil de formlardan oluşturulması anlamında ‘her şey sayıdır’ kelimayla tanımlanmaktadır.²²

Varlığın ilkesi olarak sayıyı kabul eden Pythagorasçılara göre sayıların temsil ettikleri birtakım anlamlar ve kendilerine has sembolleri bulunmaktadır. Örneğin Bir sayı,

¹⁸ Tarhan, “Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine”, 208; Uçar, “Pythagoras, Pythagorasçılar ve Bilim”, 99; Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 41.

¹⁹ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 10-11; Uçar, “Pythagoras, Pythagorasçılar ve Bilim”, 101; Cengiz Çakmak, “Mitos’tan Logos’a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofu”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Seriveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 64-65; Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Şafā’)*, 9.

²⁰ Pythagorasçılara göre şu on karşıt çiftte söz konusu bu temel karşıtlık bulunmaktadır: Tek-çift, bir-çok, dişi-erkek, sağ-sol, iyi-kötü, aydınlık-karanlık, sabit-hareketli, doğru-eğri, kare-dikdörtgen, rasyonel-irasyonel. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 33-35 (986a22); Tarhan, “Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine”, 208; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 11; Walther Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar, 2014), 52-53.

²¹ Uçar, “Pythagoras, Pythagorasçılar ve Bilim”, 103.

²² “Varlıkların harmonik bir yapı olarak görülmesi ve matematik bağıntılarla bu yapıların keşfedilebileceği görüşü, felsefede yeni bir problemin doğmasına neden olmuştur. Bu yeni problemin adı, form problemidir.” Bkz. Uçar, “Pythagoras, Pythagorasçılar ve Bilim”, 101, 112-113; Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, 138- 139. Pythagorasçı doktrinden doğan bu yeni problemin etkilerini Platon’un formlar öğretisinde ve Aristoteles’in madde ve formdan oluşan bireysel tözlerinde görebilmekteyiz. Bkz. Küçükalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 42.

Pythagorasçılıkta bütünlük timsali olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda bütün sayıların Bir sayısından türediğine inanılmakta ve tüm var olanların mutlak ilkesi olarak kabul edilen Bir sayısı, nokta ile sembolize edilmektedir.²³ İhvân-ı Safâ risâlelerinde Pythagorasçı sayılar sisteminin izleri açık bir şekilde görülmektedir. Özellikle Matematik Kısmının Birinci Risalesi'nde Pythagorasçı filozofların yolu izlenerek varlıkların sayılara tekabül eden anlamları, sayıların özellikleri ve bunları kanıtlayıcı birtakım formüller ortaya koyulmaktadır. Ayrıca İhvân da tüm sayıların bir sayısından türediğini kabul etmekte ve bu doğrultuda Pythagorasçıların varlıkların ilkesi olarak nitelendirdiği Bir sayısı ile varlıkları yaratan Bârî Teâlâ arasında benzerlik kurmaktadır. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, varlık hiyerarşisini izah ederken Pythagorasçıların sayı sistemini varlık anlayışlarının temeline yerleştirmekte ve varlıkların birbirlerine nispetini sayıların birbirlerine nispetine benzetmektedir.²⁴

Pythagorasçılar, yaşadıkları dönemin yerleşik kabullerinin aksine, evrenin tamamının matematiksel bir harmoniye göre yaratıldığını ve bundan ötürü evrendeki her şeyin kökeninde sayısal ilkelerin var olduğunu savunmuşlardır. Onlar, bir arkhe olarak kabul edip ele aldıkları sayılardan evvela geometriye, daha sonra geometriden cisimlere ve nihayetinde evrenin küre şeklinde tarif edildiği astronomiye ulaşmaktadırlar.²⁵ Matematik bilimleri noktasında Pythagoras ve Yeni Pythagorasçılıktan²⁶ etkilenen İhvân, okuyucuları ve takipçileri için ayrıca bir eğitim müfredatı olmasını gözeterek yazdıkları Risâlelerinde, ilk üç risaleyi sırasıyla bu üç konuya ayırmıştır. Bu tasnif esasen kavramsal olarak Pythagoras'a atfedilen 'quadrivium sınıflandırma sistemi'ne dayanmaktadır.²⁷ İhvân'ın özellikle matematik ilimlerini diğer ilimlere önceleyişi

²³ Daha fazla ayrıntı için bkz. Tarhan, "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine", 212-213.

²⁴ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/33, 36, 38; 3/147; Ömer Bozkurt, "İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18 (2012), 124-126; Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası* 37 (2003), 91-93.

²⁵ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 386.

²⁶ Özellikle aritmetik ve musiki ilmine dair risâlelerde İhvân'ı etkileyen bir isim olan Yeni Pythagorasçı Nicomachus'un kitabına göndermeler yapılmakta ve filozofun görüşleri izah edilmeye çalışılmaktadır. Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2017, 1/33, 41, 144; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 151.

²⁷ Bkz. Nader El-Bizri, "Epistolary Prolegomena: On Arithmetic and Geometry", *Epistles of The Brethren of Purity -An Introduction-* (New York: Oxford University Press, 2008), 180-181; Godefroid De Callatay, "The Classification of the Sciences According to The Rasa'il Ikhwan al-Safa'", *Epistles of The Brethren of Purity -An Introduction-* (New York: Oxford University Press, 2008), 60.

konusu Bilginin Türleri ve İlimlerin Sınıflandırılması başlığı altında daha ayrıntılı ele alınacaktır.

Pythagorasçılar doğa tasarımlarındaki en önemli başarılarını astronomi alanında ortaya koymuşlardır. Zira onlar, Yeryüzü'nü ilk defa evrenin merkezi olmaktan çıkarmışlar ve ayrıca Yeryüzü'nü küre şeklinde düşünmüşlerdir. Herhangi bir eğri şekilden ziyade kürenin tercih edilmesi, Pythagorasçıların yaratılışın güzelliğine olan inançlarına dayalı bir tutum olarak yorumlanabilir. Pythagorasçıların astronomiye dair görüşleri arasında en şaşırtıcı olanıysa Yeryüzü'nün de tıpkı diğer gezegenler gibi yörüngesi olan bir gezegen olduğu düşüncesidir. Buna göre İlk Pythagorasçılar, Yeryüzü'nün kendi ekseninde döndüğü şekilde Güneş'in etrafında da döndüğünü onanmış ve Kopernik sistemine giden yolu açmışlardır. Pythagorasçılar ayrıca sayılara olan ilgileri dolayısıyla gezegenlerin periyodik hareketlerini belirleyerek onların Yeryüzü'ne olan uzaklıklarını incelemişlerdir.²⁸ Pythagorasçıların bu türden yaklaşımlarını İhvân'ın risâlelerinde sıkça görmek mümkündür.²⁹

1.2. Platon

Platon (M.Ö. 427-347), duyulur/algılanır âlemin oluş ve bozuluşa tabi olduğu ve dolayısıyla güvenilir olmadığı kanısındadır. Onun bu güvensizliği bir bakıma, Herakleitos'un akış kuramına ve Protagoras'ın görelilik (izafiyet) anlayışına dayanmaktadır. Ancak Platon, Pythagorasçı filozofların ve hocası Sokrates'in fikirlerinden istifade ederek, değişen ve haliyle güvenilmez olan bu âlemin ötesinde değişmeyen ve güvenilir bir âlemin (idealar âlemi) var olduğuna inanmış ve felsefî sisteminin özünü oluşturan 'idea' düşüncesine varmıştır. Platon'un ideal varlık âlemini oluşturan idealar tümel/küllî, mutlak, değişmez, zorunlu, ezelî ve ebedî varlıklardır.³⁰

Platon, şeylerin küllî/tümel oluşunu zihinsel olarak kavramaya çalışmış ve bütün var olanların nihai temeli olarak iyi ideasını tespit etmiştir. Çünkü Eflatun'a göre hem

²⁸ Tarhan, "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine", 206; Uçar, "Pythagoras, Pythagorasçılar ve Bilim", 109-110.

²⁹ Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/137-170; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/81-111.

³⁰ Mustafa Ülger, "Eflatun'un Bilgi Görüşü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 191; Abdullah Demir, "Platon'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 295-296; Abdullah Demir, "Platon Felsefesinde Bilgi Sorunu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 192.

nesnelere gerçeklik veren hem de insana bilme gücü veren kaynak iyi ideasıdır ve Platon -gerek ilk formuyla gerek daha sonraki biçimleri ile- iyi ideasını Tanrı ile özdeşleştirmektedir.³¹ Platon ideaların ‘göklerin ötesinde’³² belli bir ‘düşünülr yer’de bulunduklarını söylemektedir. Ancak Wedberg’e göre *Phaidros* diyalogundaki, ideaların ‘göklerin ötesindeki bölge’de bulunduklarına dair ifade, esasen ideaların uzayda (mekânda) var olmadıklarını ifade eder görünen bir mecaz sanatıdır.³³ İdeaların aşkınlığı noktasında fazla bir sorun yoktur, lakin Platon’un pay alma iyeliği bir miktar içkinliği de akla getirmektedir. Ancak -tıpkı Pythagorasçıların varlıklar ve sayılar arasındaki ilişkiyi kapalı bıraktıkları gibi- bu nokta Platon felsefesinde açıklığa kavuşturulmamıştır. Zira “Aristoteles’e göre Platon şeylerle idealar arasındaki ilişkiyi tam tamına, Pythagorasçılar şeylerle sayılar arasındaki ilişkiyi nasıl anladıysalar, öyle anladı: Şeylerin formlardan pay aldıklarını söylediği zaman, yalnızca, Pythagorasçıların şeylerin sayıları temsil ettikleri (ya da somutlaştırdıkları) biçimindeki ifadelerinde sözselsel bir değişiklik yapıyordu.”³⁴ Kısacası Aristoteles’e göre Platon’un bu konu hakkında söylediklerinde yeni olan şey ‘pay almak’ ifadesidir. Çünkü Pythagorasçılar sayıların ‘taklit’ edilmesiyle şeylerin var olduklarını zaten söylemişlerdi.

İdealar/formlar âlemi ve oluş-bozuluşa tabi duyulur âlem şeklinde düalist bir yapıya sahip olan Platon felsefesinde bilgi/hakikat (episteme) kesinlikle bu oluş-bozuluş dünyasında olmamaktadır. Platon, sürekli bir akış hali içerisinde olan yani değişen tikeller dünyasını algılayan duyularımızın sağlamış olduğu donelerin güvenilirliği üzerinden bir bilgi tanımı yapmanın mümkün olmadığını devamlı vurgulamaktadır.³⁵

³¹ Demir, “Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa”, 286; Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 225 (508e); Ülger, “Eflâtun’un Bilgi Görüşü”, 196.

³² Bkz. Eflâtun, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (Ankara: M.E.B., 1997), 48 (247c).

³³ Anders Wedberg, “İdealar Kuramı”, çev. Ahmet Cevizci, *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), 96.

³⁴ Demir, “Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa”, 290. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 39 (987b19); Cemal Güzel, “Platon’un Bilgi Görüşü”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2003), 107; Muttalıp Özcan, “Aristoteles’in Varlık Görüşü”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 13/ (2009), 118; Demir, “Platon Felsefesinde Bilgi Sorunu”, 200.

³⁵ İhsan Turgut, “Platon’da Bilgi Türleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/ (1978), 356. Ayrıca bkz. Platon, “Theaitetos”, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 506-507 (186a-d); Harold Cherniss, “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, *The American Journal of Philology* 57/4 (1936), 452; Harold Cherniss, “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”, çev. Ahmet Cevizci, *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), 47; Ian Richard Netton, “The Rasa’il Ikhwan al-Safa’ in The History of Ideas

Dolayısıyla Protagoras'ı ve onun gibi düşünenleri eleştirmekte ve algının bilgi olmayacağını savunmaktadır. Ancak algı her ne kadar bilgi olamasa da bilginin temininde kayda değer bir rol oynamaktadır. Platon, *Menon* ve *Theaitetos* diyaloglarında bir bakıma algıyı bilgi için ilk adım -bu yaklaşımı daha sonra *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde* de görmekteyiz- olarak kabul etmektedir.³⁶ Özetle episteme duyularla elde edilemez, çünkü bilgi için mutlaklık ve değişmezlik gereklidir; dolayısıyla Platon'a göre filozof/bilge olmak, idelerin bilgisine erişmek ve bunu yapabilmek için 'diyalektiği' iyi kullanmak demektir.³⁷

Platon'un felsefesinde görünen âlem (oraton) ve kavranan âlem (noeton) düalizmine paralel olarak filozof ile filozof olmayanın dünyası birbirinden ayrılmaktadır. Başka bir deyişle Platon, görünen âlem ve kavranan âlemle ilgili dört farklı bilgi çeşidi bulunduğunu söylemektedir. Bunlar gerçeklik dereceleri bakımından düşükten yükseğe doğru sırasıyla; sanı (eikasia), inanç (pistis), çıkarış (dianoia) ve kavrayıştır (noesis). Bilginin en alt derecesi sanıdır. Bu gölgeler, yansımalar ve düşlerle ilgili bir bilgi türüdür. Platon felsefesinde bilginin ikinci derecesi ise inançtır. Bu bilgi, canlıların ve insan yapımı olan nesnelerin yani duyulur âlemdeki varlıkların bilgisidir. İnancın kaynağı duyu algısıdır. Sanıdan daha kuvvetli bir bilgi türü olsa da inanç, gerçek bilgi olmayıp muhtemel bir bilgidir. Bilgi türlerinin en alt derecelerini teşkil eden sanı ve inanç, nesneler âlemi ile ilgilidir ve kesik çizginin yarısından fazlasını kapsayan bu iki bilgi türüne Platon doksa demektedir. Diğer iki bilgi türü yani episteme grubu ise değişmez ve ezeli-ebedi varlıkların dünyası (idealar âlemi) ile ilgili olan çıkarış ve kavrayıştır. Çıkarış, Geometri ve Aritmetik gibi ilgi alanı sayılar, üçgenler ve dörtgenler olan Matematik bilimlerine dair bilgi türüdür. Çünkü bu ilim, görünen şekiller üzerinde fikir yürütürken nihayetinde görünenleri değil, bunların benzediği mücerret şekilleri düşündürmektedir. Örneğin dörtgen çizen bir kişinin en temelde düşündüğü kendi çizgisi değil, zihninde yer alan mücerret dörtgendir. Sanı ve inançtan daha üstün olan bu bilgi türünde istihraç edilen yargılar ve çıkarılan sonuçlar -ne denli düzene sokulursa

in İslam", *Epistles of The Brethren of Purity -An Introduction-*, ed. Nader El-Bizri (New York: Oxford University Press, 2008), 134.

³⁶ Platon, "Theaitetos", 507 (186d). Ayrıca bkz. Demir, "Platon'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa", 292.

³⁷ Bkz. Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 65 (73b-c); Turgut, "Platon'da Bilgi Türleri", 354-355.

sokulsun- görünenler/nesneler âlemi ile ilişkili olması hasebiyle tam bir bilgi olmaz. Kavrayış ise diyalektik yöntem ile elde edilen bir bilgi türüdür ve bilginin en güvenilir ve kesin olanıdır. Platon, *Devlet*'in altıncı kitabında bu bilgi türünü yani aklın diyalektik gücüyle kavrayışını anlatmaktadır.³⁸ Bu kavrayışta zihin, duyulara ait olan hiçbir şeyi kullanmaksızın var olan her şeyin ilk ilkesine, yani iyi ideasına yükselmekte ve sonra tekrar aşağıya inip tündengelim yöntemini kullanarak sonuç çıkarmaktadır.³⁹

Platon'da episteme ve doksa arasında yapılan bu ayrım, sadece aklın iki durumu (iki bilgi grubu) olarak değil, ayrıca bu iki duruma tekabül eden nesneler olarak da ele alınmaktadır. Platon, *Devlet* diyalogunda metafizik görüşünün temel unsurlarını ve varlık derecelerini daha anlaşılır olarak ifade etmek üzere kesik çizgi analogisini kullanmaktadır. Bu analogide, varlık bakımından aşağıya doğru iniş mevzubahisken, yani üst kesitler bir altta bulunan kesitlerin varlık sebebiyken, bilgi bakımından aşağıdan yukarıya çıkış söz konusu olmaktadır.⁴⁰ Kısacası kesik çizgi hem bilgi türlerini hem de varlık türlerini açıklayan bir analogidir.

Platon'un bilgi/episteme dediği şey, idealar adını verdiği, tümel, zorunlu ve ezeli olan soyut gerçeklerin bilgisidir. Ancak Ülger'in de sorduğu gibi "bu genel kavramlar (idealar), duyu deneyi ile bilinemediğine, zamanın dışında olan ezeli ve ebedi soyut gerçeklikler olduğuna göre, zaman ve mekânın dışında ezeli ve ebedi varlık olan ideaları, zaman ve mekânın içinde olan sonlu varlık insan nasıl bilebilecek?"⁴¹ Platon bu sorunu ortadan kaldırmak ve idealara dair bilginin duyu deneyinden evvelce ve azade (apriori/önsel) bir bilgi⁴² olduğuna parmak basmak amacıyla, bilginin bir hatırlama/anımsama (anamnesis) eylemi olduğunu iddia etmektedir. Bu noktadan

³⁸ Platon, *Devlet*, 228 (511b).

³⁹ Platon, *Devlet*, 227-229 (510b-511e), 256 (534a); Ülger, "Eflâtun'un Bilgi Görüşü", 196-197; Demir, "Platon'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa", 293.

⁴⁰ Platon, *Devlet*, 226-229 (509e-511e); Demir, "Platon'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa", 286, 292-293; Eyüp Erdoğan, "Platon'da Bilgisizlikten Bilgiye Giden Süreç", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 11 (2008), 213; R. C. Cross - A. D. Woosley, "Bilgi, İnanç ve Formlar", çev. Ahmet Cevizci, *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), 57, 67. *Devlet*'in yedinci kitabında aklın ve onu karşılayan nesnelerin durumları mağara istiaresinde de ayrıca işlenmektedir. Bkz. Platon, *Devlet*, 231-234 (514a-517a); Turgut, "Platon'da Bilgi Türleri", 352.

⁴¹ Ülger, "Eflâtun'un Bilgi Görüşü", 194.

⁴² Apriori, zaman ve mekândan bağımsız olarak; deney, gözlem ve tecrübelerimiz haricinde elde edip kesinlik atfettiğimiz yargılarımızdır. Kısacası doğruluğuna, akla dayanarak kanaat getirdiğimiz önsel hükümlerimizdir. "Deneyimden bağımsız, tecrübeye dayanmayan anlamına gelen Latince deyim." Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 2013), 129.

itibaren Platon, Yunan düşünce geleneğinde farklı bir hat olarak yalnız ölümsüzlük teorisine değil, ruhun ezeli ve ebedi oluşuna da bağlı kaldığı görülmektedir.⁴³ Bu bağlılığın kaçınılmaz sonucu olarak, anımsama eylemi şu şekilde gerçekleşmektedir:

“Ruh, insanı meydana getiren bileşenlerin ölümsüz olanıdır ve insan bedenine girmeden önce, idealar dünyası ile tanışmıştır. Bu dünyaya gelmeden önce bulunduğu dünyada gerçek bilgiye sahip olan ruh, bir bedene haps olunca da bu bilgiyi unutmuştur. İşte gerçek bilgi, ruhun bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğu idealar bilgisini hatırlamasıdır. Diyalektiğin de yardımı ile doğuştan var olan, fakat unutulmuş olan bilgiler tekrar açığa çıkar. İdealar ve nesneler, herhangi bir fizikî bağımlılıktan ayrıldığı için, ruhun ideaları bilebilmesi ancak bedenle olan bağlarından ayrılması ile mümkün olabilir. Dolayısıyla bilgeliğin peşinde koşmak, ruhun bedenle olan bağlarını gevşetmek ve ruhu bedenden ayırmakla mümkündür.”⁴⁴

Dolayısıyla Platon için bilgi mevzubahis olduğunda felsefesinin temel sacayaklarının ideaların yanı sıra ruhun ölümsüzlüğü ile hatırlama öğretisi olduğu görülmektedir. Platon bu hususu *Menon* diyalogunda kendisine doğru sorular sorulduğunda bilgiyi hatırlayan köle örneği üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Hatırlanan bu bilgi, bir öğretme fiili sonucunda değil, köleye sorulan sorular vasıtasıyla meydana gelmiştir. Sonuç olarak Platon için bilgi, Sofistlerin aksine bir kişi tarafından bir başka kişiye aktarılabilen bir şey değildir.⁴⁵ Metafizik anlayışları ve özellikle de bilgi teorileri noktasında Platon’dan etkilenen İhvân, bu doğrultuda Platoncu nefsin arındırılması öğretisine de büyük önem vermektedir.⁴⁶

⁴³ Platon, “Menon”, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 161-171 (79e-86c); Demir, “Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa”, 286; Ülger, “Eflâtun’un Bilgi Görüşü”, 195-196; Güzel, “Platon’un Bilgi Görüşü”, 105; Erdoğan, “Platon’da Bilgisizlikten Bilgiye Giden Süreç”, 212; R. Robinson - J. D. Denniston, “Platon”, çev. Ahmet Cevizci, *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), 4.

⁴⁴ Ülger, “Eflâtun’un Bilgi Görüşü”, 194-195.

⁴⁵ Platon erdemleri/bilgiyi aktarmayı savladıkları için *Menon*’da Sofistleri eleştirmektedir. Bkz. Platon, “Menon”, 179 (93b); Francis M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge* (New York: The Library of Liberal Arts, 1957), 135; Francis M. Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989), 252.

⁴⁶ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/37; 4/12; Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 211-218. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Platon’un İhvân-ı Safâ felsefesine etkilerine yeri geldikçe değinilecektir. Dolayısıyla ilerleyen bölümlerde konunun okuyucuya kapalı kalmaması amacıyla binaen bu bölümde Platon felsefesi ana hatlarıyla ele alınmaktadır.

1.3. Aristoteles

Aristoteles (M.Ö. 384-322) insanda bilme arzusunun doğuştan var olduğunu düşünmektedir. Bu noktada Aristoteles, Platon'dan ve -ileride göreceğimiz üzere- İhvân'dan farklı olarak bilgilerimizin yegâne kaynağının duyu verileri olduğunu savunmakta ve sadece deneyime önem vermektedir. Başka bir ifadesiyle Aristoteles, Platon'un duyuların erişemediği bir âleme yerleştirdiği gerçekliği (idealar) tekrar yeryüzüne indirmiştir.⁴⁷ Aristoteles varlığın çeşitli alanları olması hasebiyle farklı konu, amaç ve başlangıç noktalarını içeren muhtelif bilim dallarının bulunmasının ziyadesiyle doğal olduğunu söylemektedir. Bu doğrultuda Aristoteles yaptığı engin çalışmalarında, öncelikle bilim/bilgi dallarını hizaya koyarak her birinin konularını çerçevesine oturtmuş, daha sonra da felsefe ile bu bilimlerin ilişkilerini belirleyerek kendisine özgü bir bilimler tasnifi sunmuştur.⁴⁸ Aristoteles'in bu tasnifinde bilimler kabaca Pratik, Prodüktif (üretici) ve Teorik (kuramsal) olmak üzere üç kola ayrılmaktadır.⁴⁹ Ross Aristoteles'in ilimleri sınıflandırırken gözettiği amacı şu şekilde ifade etmektedir: "Aristoteles tarafından teorik, pratik ve üretken olarak ayrılmış olan bilimlerden her birinin amacı bilmektir. Ancak nihai erekleri, sırasıyla bilgi, eylem ve yararlı ve güzel nesnelerin meydana getirilmesidir."⁵⁰ Bilginin Türleri ve İlimlerin Sınıflandırılması başlığında da anlatılacağı üzere İhvân da bezer amaçlar gözeterek risâlelerde ilimler tasnifine gitmiş ve felsefi ilimleri -özellikle de metafizik ilmini- ilim yolcusunun ulaştığı nihai durak olarak nitelendirmişlerdir.

Aristoteles, 'ilk felsefe' olarak isimlendirdiği metafizik ilmini sistemleştiren ilk filozoftur. Aristoteles'in metafiziğe ilk felsefe demesinin nedeni bu ilmin araştırmasına en iyi bilinen ve de en temel kavramlardan başlamasından kaynaklanmaktadır. "Bununla birlikte metafizik, felsefi ilimler hiyerarşisinde hem dış dünyada hem de zihnimizde bir maddede bulunan cisimleri araştıran fizik ilmi ile dış dünyada bir maddede bulunmakla beraber zihnimizde de soyut olarak bulunan şeyleri araştıran

⁴⁷ Bkz. Cherniss, "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", 445; Cherniss, "İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf", 40.

⁴⁸ Eyüp Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 151-154.

⁴⁹ Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", 154. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 191 (1025b2).

⁵⁰ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 46.

matematik ilminin ardından gelmektedir.”⁵¹ Dolayısıyla metafizik ilmi -daha sonra İhvân’da da göreceğimiz üzere- fizik ve matematik ilimlerinin tahsilini gerektirmektedir. Aristoteles, metafizik bilgiler öbeğini ‘varlık olmak bakımından varlığı’ araştırma konusu edinen bir disiplinin çatısı altında birleştirmektedir.⁵² Çünkü Aristoteles’e göre ilk nedenleri bilmeksizin hem varlığı hem varlığa geliş kavramak mümkün değildir. Dolayısıyla Aristoteles, ilk felsefe adını verdiği derslerde en nihayetinde varlığın yoktan vücuda getirilişini değilse de ilk hareket ettiren lakin kendi hareket etmeyen ve ayrıca maddi olmayan bir başlangıcı yakalamayı amaçlamaktaydı.⁵³ Nihayetinde diyebiliriz ki varlığın özünü tayin etmek metafiziğin işidir ve işte bu noktada metafizik-mantık münasebeti ortaya çıkmaktadır. Zira Aristoteles’e göre varlığın ilkeleri ayrıca zihnin de ilkeleridir.⁵⁴

Mantık ilmini sistemli bir disiplin haline getirenin Aristoteles olduğu konusunda felsefe tarihçileri hemfikirdirler. Aristoteles’in mantık anlayışı Stoa mantığından daha çok itibar görmüş ve Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofları tarafından üzerine eserler kaleme alınmıştır. Aristoteles, mantığı bir alet (organon) ilmi olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla mantık öğrenimini diğer bütün bilimlerin önüne yerleştirmektedir. Yani onun bakış açısına göre önce alet bilinecek ve daha sonra bu aletten istifade edilerek felsefe ve bilim inşa edilecektir.⁵⁵ Kısacası Aristoteles felsefesine girişte mantık ilminin muazzam bir yeri ve değeri bulunmaktadır. Zira Aristoteles felsefesinde bir varlığı bilmenin yolu öncelikle o varlığı bir gruba dâhil etmekten ve ardından o varlığın içerisinde yer aldığı cinsi doğru bir şekilde tayin etmekten geçmektedir. Böylelikle o varlığın mahiyeti ve bu mahiyeti belirleyen illetin

⁵¹ Nesibe Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ’ya Yansımalarının Mukayesesi”, *Ege 4. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi: Tam Metin Kitabı*, ed. Leman Kuzu (Muğla: UBAK Publications, 2022), 339.

⁵² Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 603-605; Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ’ya Yansımalarının Mukayesesi”, 339; Süleyman Hayri Bolay, “Aristo ve Metafizik”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 262.

⁵³ Önal, “Aristoteles’in Metafizik’inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefenin ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 47-48, 50; Bolay, “Aristo ve Metafizik”, 262.

⁵⁴ Bolay, “Aristo ve Metafizik”, 261; Ezgi Oralgöl Demir, “Aristoteles Mantığı Ne Hakkındadır?”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018), 86; Vural, Mehmet, “Düşünce Tarihinde Mantık: Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 2 (2002), 179.

⁵⁵ Oralgöl Demir, “Aristoteles Mantığı Ne Hakkındadır?”, 72; İsmail Köz, “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 356; Bolay, “Aristo ve Metafizik”, 259-260.

ne olduğu da araştırılıp öğrenilmektir.⁵⁶ Mantık ilmiyle ilgili görüşlerinde Aristoteles'ten etkilenen İhvân, insanın ulaşacağı nihai bilginin metafizik/ilâhiyât bilgisi olduğunu söylemiş ve bu doğrultuda bilmeye giden yolu matematik ilimlerle başlatmış ve daha sonra Aristoteles mantığını risâlelerin ilk sıralarına koyarak mantık ilmiyle devam ettirmiştir.⁵⁷

1.4. Plotinus ve Yeni Platonculuk

III. yüzyılda ortaya çıkan Yeni Platonculuğun kaynakları arasında Pythagorasçılar, Platon, Aristoteles ve Stoacılar zikredilebilir. Yeni Platoncu düşüncenin en temel kaynağı Platon gibi gözüke de Plotinus (ö. 270), Roma'da kurduğu okulda Aristoteles'in eserlerini okutmuştur. Özellikle Aristoteles'in 'Hareket etmeyen hareket ettiricisi', madde-form düalitesi, birincil ve ikincil cevher ayrımı ve dört neden teorisi gibi -metafizik üzerine yazmış olan hemen herkesin tartışmak zorunda kaldığı- konuları Yeni Platoncu düşünürler de tartışmışlardır. Bunlardan ötürüdür ki Yeni Platoncu filozoflar, âlemin meydana gelişini açıklarken Platon felsefesi ile Aristoteles felsefesini bir uyum içerisinde ele almaya çalışmışlardır.⁵⁸

Yeni Platoncu felsefenin özgün fikirlerinden biri olan sudûr teorisi⁵⁹ evrenin meydana gelişini sistematik bir sıra düzeni içerisinde açıklamaktadır. Sudûr teorisi, âlemin oluşumu hakkındadır. Bu teori, Platon'un felsefesini geliştiren ve öğretilerine Yeni Platonculuk adı verilen Plotinus tarafından tesis edilmiştir. Kısacası Plotinus'un

⁵⁶ Bolay, "Aristo ve Metafizik", 260-261.

⁵⁷ Bkz. *Matematik Kısımının Onuncu-On Dördüncü Risâleleri*.

⁵⁸ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 8, 11-12; Zeki Özcan, "Plotinus'ta Mistisizm", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 421; Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk: III. Yüzyılda Ortaya Çıkıp, Batı Orta Çağ ve İslâm Düşüncesini Etkileyen Bir Felsefe Okulu", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 447-448.

⁵⁹ Doğma, meydana çıkma, zuhur etme, sadır olma anlamlarında kullanılan ve Yeni Platonculuğun karakteristik fikirlerinden biri olan sudûr teorisi, felsefî bir terim olarak âlemin meydana gelişini yorumlamak amacıyla tasarlanmıştır. Bu teori, yoktan yaratma inancından farklı olarak maddeden ilk akla kadar âlemdaki her şeyin aklilikten pay alması dolayısıyla birbirleri ile ilişkili oldukları monist/tekçi bir yapı inşa etme gayesi gütmektedir. Bkz. Mahmut Kaya, "Sudûr" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009), 37/467; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 872; Hasan Çiçek, "Plotinos'un Felsefesinde Sudûr (Türüm)'ün Metaforla Anlatımı", *EKEV Akademi Dergisi* 39 (2009), 57; Aslan, "Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi", 338.

kozmolojisi, âlemin oluşumunu Bir'den taşma yoluyla yani Tanrı'dan meydana gelme şeklinde açıkladığı için sudûrcu bir kozmolojidir.⁶⁰

Yeni Platoncu felsefede en temel kavram Bir kavramıdır. Sayı mistisizmi yapan Pythagorasçı filozofların sayısal olarak bir rakamına yükledikleri merkezi konum, Yeni Platoncu filozofların Mutlak Bir'i ile mutlaklık ve birlik temelinde benzerlik göstermektedir. “Plotinus kosmogonisinin ilk kavramı Bir'dir. Bütün sistemini ‘Bir’ üzerine inşa eder. Ve [Bir] Tanrı'yı ifade eder. [...] ‘Bir’in bir tek mahiyeti vardır, o da türetmektir. Bir’in mahiyeti her şeyi türetmek olduğundan, bu mahiyet türettiği şeye sahip değildir.”⁶¹ Tanrı özden, hareketten ve sükûnetten önce olması hasebiyle sair özlerden yalıtılmıştır ve özsüzdür. Zira Tanrı Bir'dir, bir şey değildir: Onun ne niceliği ne niteliği vardır ve O ne ruh ne de zekadır.⁶² Dolayısıyla Aristoteles'in hareket etmeyen ilk hareket ettiricisi, akıl olması hasebiyle düşünme sıfatına sahipken Plotinus'un Bir'i hiçbir vasfı kabul etmez. Çünkü Bir'e yüklenecek olan her sıfat onun birliğini zedeleyip ona çokluk katacaktır.⁶³ “Bir'den ilk varlığın sudûrunun nasıl olduğu Plotinus felsefesinde Tanrısal bir sırdır.”⁶⁴ Çünkü Plotinus'a göre her çeşit sıfattan uzak olması, dilin onu tasvir edememesi ve diğer bütün varlıklardan üstün olması hasebiyle Bir anlaşılmazdır. Başka bir ifadeyle Bir, akıl ve bilimle kavranamayanların da ötesindedir. Ancak Yeni Platonculara göre Bir'in (ilk sebep) nuruyla hayat bulan ikincil sebepler tasvir edilebilir varlıklardır.⁶⁵

Yeni Platoncu metafizikte Bir'in taşması sonucunda⁶⁶ Akıl (Nous) meydana gelmektedir. Ancak “Bir'den sudûr eden ilk şey, Bir'den sudûr etmesi bakımından

⁶⁰ Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi”, 339.

⁶¹ Çiçek, “Plotinos'un Felsefesinde Sudur (Türüm)'un Metaforla Anlatımı”, 58.

⁶² Plotinus, *Enneadlar*, 21, 42.

⁶³ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 13; Plotinus, *Enneadlar*, 39; Hatice Nur Erkızan, “Aristoteles'in Teolojisi ve İslâm Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine”, *Dört Öge* 1/2 (2012), 110.

⁶⁴ Çiçek, “Plotinos'un Felsefesinde Sudur (Türüm)'un Metaforla Anlatımı”, 59.

⁶⁵ Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi”, 339; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 29.

⁶⁶ İslâm'da, sudûr nazariyesi evvela İslâmî Yeni Platonculuğu tesis eden Fârâbî tarafından tanıtılmıştır. Her ne kadar Fârâbî -Aristoteles'i takip ederek- Plotinusçu düşüncenin aksine Tanrı'yı cevheri itibariyle bilfiil akıl olarak niteliyor olsa da sonuç olarak bütün var olanların “zorunlu ve ezeli bir sudûr/taşma ile yani herhangi bir iradî tayin olmaksızın Tanrı'dan çıktığını” ifade etmektedir. Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi”, 342. Ayrıca bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 46; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 56-58, 72; Aydın, *Fârâbî*, 83; Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve*

mevcut adını alır ve bu aşamada henüz Akıl değildir. Mevcudun ilk fiili, Bir'e yönelen bakıştır ve bu bakışla birlikte Akıl olma özelliğini kazanır.”⁶⁷ Biraz daha açıklayıcı olarak denilebilir ki, düşünce başka bir düşüncenin sonucudur ve bu gerilere doğru götürülen bir şeydir. Dolayısıyla düşüncenin ilk olarak ortaya çıktığı dayanak noktasının Akıl olduğu ve akli var kılanın da Bir/Tanrı olduğu söylenmektedir. Zira Plotinus'a göre “türetici [Bir], Zekânın [Akıl] ötesinde olduğundan, türemiş varlık Zekâ olmalıdır.”⁶⁸ Buna göre Akıl kendini düşünen ilk varlık olmaktadır. Yani Akıl “kendini Nous olduğu için düşünür. Kendisini nasılsa öyle düşünür.”⁶⁹ Plotinus'a göre Akıl hem kendini hem varlıkları düşünür ve ilaveten dönüp Bir'i de seyre dalar. Bu durumda Akıl Bir'e nazaran birçok fiile sahip olmaktadır. Yeni Platoncu kozmolojide tam da buradan çokluğa geçilebilir ki Plotinus'ta “düşünmek çok olmak”⁷⁰ demektir. O halde Tanrı bu âlemi düşünce sonucunda meydana getirmemiştir. Zira O ne kendisini ne de diğer varlıkları düşündüğü için Bir'dir, çokluk değildir.⁷¹ Plotinusçu düşüncede çokluk, Akıl

Problemler, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 156-157; Eyüp Şahin - Haris Macic, “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2014), 210-211; Ahmet Bozyiğit, “Fârâbî'nin el-Medinetü'l-Fâzıla ve es-Siyasetü'l-Medeniyye (Mebâdiü'l-Mevcûdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 37 (2018), 490; David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, çev. M. Cüneyt Kaya, ed. Peter Adamson (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 64-65. Bu noktada İhvân-ı Safâ'nın âlemin oluşumuna dair görüşleri ise bir dereceye kadar karmaşıkmaktadır. “Topluluğun çeşitli bağlamlarda âlemin oluşumu ve var oluşu hakkında farklı farklı beyanları bulunmaktadır. Bazıları yoktan yaratmayı savunurken, diğerleri Plotinusçu sudûr teorisini destekler niteliktedir.” Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi”, 343. Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/149-150. Ancak Risâlelerdeki genel tavır, ‘yaratma’ fiili üstünde yoğunlaşmaktadır. Zira bu noktada İhvân, Plotinus'tan ziyade Kur'ân ayetlerinden ve İslâm metafiziğinden etkilenmiştir ve Taş'ın iddia ettiğinin aksine Bkz. İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti* (Konya: Palet Yayınları, 2012), 188. Ayrıca bkz. Al-Fakhuri - Al-Jurr, *Târihu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, 266. Tanrı'nın İlk/Küllî Akli iradesiyle yoktan yarattığını söylemiştir. Bununla birlikte İhvân, Küllî Akıldan sonraki varlıkların meydana gelişi hususunda Plotinusçu çizgiyi takip etmiş ve onların feyzan/sudûr yoluyla vücut bulduklarını belirtmiştir. Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 1/34; 2/77; 4/156; Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, 615, 617-618; Emrah Kaya, “Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwân al-Safâ”, *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 52/2 (2019), 159; Yasien Mohamed, “The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ', Miskawayh and al-Işfahânî”, *Islamic Studies* 39/4 (2000), 659-660.

⁶⁷ İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 52.

⁶⁸ Plotinus, *Enneadlar*, 41. Yeni Platonculukta düşünme fiilinin ilk dayanak noktası olan Akıl hakkında ayrıca bkz. Ömer Türker, *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 181-182, 385-386; Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 34.

⁶⁹ Plotinus, *Enneadlar*, 58.

⁷⁰ Plotinus, *Enneadlar*, 49; Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2021), 47; Çiçek, “Plotinos'un Felsefesinde Sudur (Türüm)'ün Metaforla Anlatımı”, 59-60.

⁷¹ Plotinus, *Enneadlar*, 48.

ile ortaya çıkmakta ve Akıl'dan sonra da sudûr (taşma) devam etmektedir. Bu noktada çokluğun ortaya çıkmasını mümkün kılan durum, Akıl'nın hem kendini hem Bir'i hem de ideleri düşünme fiilidir. Böylelikle birlikten, ikilik ve çokluk doğmaktadır.⁷²

Plotinus'un sistemini Platon'dan ve kendisinden önceki Platoncular'dan farklı kılan en karakteristik özellik -Bir, Nous (Akıl) ve Ruh'tan (Nefis) oluşan- üçlü hipostaz şeması kullanmasıdır.⁷³ Bu üç öge Plotinus'un sudûr teorisindeki ana unsurlardır.⁷⁴ Akıl ve Nefis Bir'in özünde bulunurlar ve Bir tarafından aracısız olarak meydana gelmelerinden ötürü ölümsüzdürler yani oluş ve bozuluşa tabi değildirler. Yeni Platonculukta duysal âlem ve tabiata ilişkin varlıkların sebebi -Nefis aracılığıyla- Akıl'dır ve Akıl'ın kendisi de Bir'den taşması hasebiyle sebepli bir varlıktır. Kendilerini meydana getiren varlıkların sebepli olmaları dolayısıyla duysal âleme ilişkin varlıklar ise oluş ve bozuluşa tabi varlıklardır.⁷⁵ Plotinus *Enneadlar*⁷⁶ isimli eserinde bu üçlü hipostaz

⁷² Plotinus, *Enneadlar*, 22.

⁷³ Sudûrda yer alan unsurlar noktasında Plotinus'tan farklı olarak Fârâbî, cismani olmayan varlık mertebelerini "Tanrı, [10 adet] göksel akıllar, Faal Akıl, nefisler, suret ve henüz cisim haline gelmemiş ilk madde" şeklinde tasarlamıştır. Nusret Taş, "Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdıkları Temel Kavramlar", *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 5/2 (2021), 339; Aydın, *Fârâbî*, 93; Bozyiğit, "Fârâbî'nin el-Medinetü'l-Fâzıla ve es-Siyasetü'l-Medeniyye (Mebâdiü'l-Mevcûdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması", 486; Aslan, "Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi", 344. Fârâbî'nin cismani olmayan varlık hiyerarşisindeki onuncu akla karşılık gelen Faal Akıl, Plotinusçu sudûr şemasındaki Nefse takabül etmekte ve bir nevi Nefsin görevlerini üstlenmektedir. Bkz. Aydın, *Fârâbî*, 92; Şahin - Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", 218; Aslan, "Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi", 345. İhvân-ı Safâ felsefesinde tümeller olarak isimlendirilen dokuz varlık türü sudûrun unsurlarını oluşturmakta ve 1-9 arası rakamlarla uyumlu bir dizide sıralanmaktadır: "1. Yüce Yarattıcı. 2. Külli Akıl. 3. Külli Nefis. 4. İlk Heyûlâ. 5. Tabiat. 6. Mutlak Cisim. 7. Elekler, Yıldızlar ve Gezegenler. 8. Unsurlar (ateş, hava, su ve toprak). 9. Müvelledat (madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar)." Taş, "Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdıkları Temel Kavramlar", 340. Ayrıca bkz. Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 76. Tümellerin her biri kendisinden sonrakinin hem var oluşunun hem de varlığını devam ettirmesinin nedenidir. Dolayısıyla Tanrı bütün hepsinin asıl nedenidir. Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/60; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 143-146; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 163; Aslan, "Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi", 346; Netton, "The Rasa'il Ikhwan al-Safa' in The History of Ideas in Islam", 132.

⁷⁴ Daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Çiçek, "Plotinus'un Felsefesinde Sudur (Türüm)'un Metaforla Anlatımı", 59; Nejet Durak, "Plotinus Felsefesinin Etkileri", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 458; Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 605; Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 52.

⁷⁵ Bkz. Türker, *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, 323-328; Aslan, "Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi", 340; Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 34.

şemasında yer alan unsurlar arasındaki münasebeti açıklamaya çalışırken, kaynağını Platon felsefesinde bulabileceğimiz⁷⁷ Güneş-Ay metaforunu kullanmaktadır.⁷⁸

İhvân-ı Safâ da âlemin oluşumuna dair görüşlerinde sudûr teorisinden faydalanmaktadır. Ancak bu noktada İhvân'ın, Fârâbî'nin (ö. 339/950) genişletilmiş sudûr yorumundan ziyade, doğrudan Yeni Platoncu yaklaşıma benzer ifadeleri olduğu görülmektedir.⁷⁹

1.5. İsmâîlîlik

İsmâîlîlik hareketinin tarih sahnesine çıkışı, İmam Câfer-i Sâdık'ın (ö. 148/765) vefatından sonra yerine kimin imam olacağı konusundaki tartışmalarla başlamıştır. İsmâîliyye imamları Câfer-i Sâdık'ın ölümünden itibaren, Fâtımîlerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin (ö. 322/934) imam olarak Afrika'nın kuzeyinde ortaya çıkışına kadar (909) bir setr/gizlenme devri içerisine girmişlerdir.⁸⁰ Araştırmacılar bu devri İsmâîlîliğin ilk dönemi olarak nitelendirmekte ve ilk/erken İsmâîlîlik olarak isimlendirmektedirler. Bu süreçte İsmâîlî davet gizlice yürütüldüğü için bu döneme “Gizli Davet Dönemi” de denilmektedir.⁸¹ İlk dönem İsmâîlîleri Allah'ı diğer her şeyin

⁷⁶ Esasen Plotinus'a ait olan bu eser İslâm düşüncesine Aristoteles'in Teolojisi ismiyle kazandırılmıştır. Ancak Erkızan'ın iddiasına göre Plotinus, Aristoteles'in Teolojisi isimli eserde yer alan yorumlarda *Enneadlar* isimli eserinden bazı hususlarda farklılaşmaktadır: “Arapçadaki Plotinus Aristotelesçidir. Bu bir bakıma hemen hemen tüm İslâm felsefe geleneği ile de ilgilidir. Bu geleneğin izleyicileri Platon ve Aristoteles arasında hiçbir farklılık görmezler. O nedenle, her ikisinin yeniden yorumlanması ve uzlaştırılmaya çalışılması için çaba sarf edilir.” Erkızan, “Aristoteles'in Teolojisi ve İslâm Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine”, 111. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Cristina D'ancona, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflatunculuk”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 24; Ian Richard Netton, “İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk”, çev. Gürbüz Deniz, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 351.

⁷⁷ Bkz. Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 71; Platon, *Devlet*, 223-225 (508a-509b). Ayrıca Plotinus, Platon'un ruhani aydınlanma/arınma düşüncesini sudûr teorisinde yer alan ‘iniş-yükseliş’ öğretisi ile tekrar diriltmiş ve metafizik bilgiye ulaşmanın ancak kişinin nefsinin arındırması ve maddeden bağımsızlaşması suretiyle gerçekleşeceğini iddia etmiştir. Bkz. Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi”, 339; Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2021), 38-39; Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 29; Zeki Özcan, “Plotinus'ta Mistisizm”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 423; Özcan, “Plotinus'ta Mistisizm”, 421.

⁷⁸ Plotinus, *Enneadlar*, 47.

⁷⁹ Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için *Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi* isimli müstakil çalışmamıza bakabilirsiniz.

⁸⁰ Farhad Daftary, *İsmâîlîler: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005), 142; Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 7-8.

⁸¹ Ali Avcu, “İsmâîlîler ve Bâtınî Düşünce”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 233.

ötesinde ve algılanamaz olarak düşünmüşlerdir Bunun sonucu olarak da O’nu her türlü sıfattan soyutlamışlar ve hatta O’na bir isim vermenin bile doğru olmayacağını söylemişlerdir. Buna binaen yaratma fiilini bu ilk varlıktan (Allah) varlık sahasına çıkan Kûnî ve Kader çiftine münhasır kılmışlardır. İsmâîlîler nazarında Allah’ın “kun/ol” emrinden ilk ilahî varlıklar, yani Kûnî (Sabık/önce olan) ve Kader (Tali/sonra gelen) vücuda gelmiş ve âlemdeki her şey kaynağını Kûnî ve Kader çiftinden almıştır.⁸²

İsmâîlî doktrinin karakteristik özelliklerinden birisi de dinin zâhirî ve bâtinî yönleri arasında temel bir ayrıma gitmeleridir. “Zâhir, Kur’ân’ın açık anlamını bilmek ve şeriattaki yükümlülükleri yerine getirmek gibi hususlardan oluşurken bâtın, Kur’ân ve şeriatin gizli, gerçek manasını bilmekten ibarettir.”⁸³ Dolayısıyla Kur’ân ve sünnette ne varsa onun hem zâhirî yönü hem de bâtinî bir yönü vardır. Risâlelerde dinin, İsmâîlî öğretiye benzer şekilde biri zâhir diğeri de bâtın olmak üzere iki ayrı yönünün olduğunu görmekteyiz. Zira İhvân, *er-Risâle el-Câmia*’da ahireti talep etmek için altı adet şer’i ilim olduğunu söylemektedir ve bu altı ilimden ilk ikisi sırasıyla vahiy/tenzil ve tevil ilmidir. Ayrıca İhvân, -İsmâîlî öğretiyi anımsatır bir şekilde- tevil sahiplerinin peygamberlerin halifeleri olduğunu da eklemektedir.⁸⁴ Çünkü dini (vahiy) bu şekilde bir zâhir-bâtın ayrımına tabi tutmalarına rağmen İsmâîlîler, bu iki yönün birbirleri için sadece tamamlayıcı olmadıklarını, aynı zamanda beden ve ruh gibi birbirleriyle iç içe geçtiklerini ve biri olmadan diğerrinin de var olamayacağını öne sürmektedirler.⁸⁵ Dolayısıyla zâhir/bâtın ayrımına binaen İsmâîlîlerde vahyi (dinin zâhirî yönü) alan ve

⁸² Avcu, “İsmâîlîler ve Bâtînî Düşünce”, 236; Halm, “The Cosmology of The pre-Fatimid Isma’iliyya”, 78; Haşim Osman, *el-İsmailiyye beyne’l-hakaik ve’l-ebatil* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1998), 108; Ramy Mahmoud, *Fâtûmîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 93; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*, 162-163. İsmâîlî doktrininin -Karmatilerin erken dönemine tekabül eden- Yeni Platoncu gelişimine göre İsmâîlîler, önceden Kûnî ve Kader diye adlandırdıkları varlıklara daha sonra ‘akıl’ ve ‘nefis’ demişler ve bu iki ilkeden el-Cedd, el-Feth ve el-Hayalin taşıdığını ifade etmişlerdir. Ancak İsmâîlî öğretilerde görülen bu gelişim sadece birkaç kelime ile gerçekleştirilmiştir. Bkz. Avcu, “İsmâîlîler ve Bâtînî Düşünce”, 247-248; Daftary, *Şii İslam Tarihi*, 148, 152-153; Halm, “The Cosmology of The pre-Fatimid Isma’iliyya”, 76-77; Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 361.

⁸³ Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2017), 71.

⁸⁴ Bkz. İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü’l-câmia*, thk. Ârif Tâmir (Beyrût: Menşûrât-ı uveydât, 1995), 59; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/68; Al-Fakhuri - Al-Jurr, *Târihu’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, 246-247.

⁸⁵ Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması*, 71; Osman, *el-İsmailiyye beyne’l-hakaik ve’l-ebatil*, 61; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 173; Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 213-214.

kendisinden önceki şeriatı nesih edene Natık/Peygamber denirken, vahyin bâtinî manasını tevîl ilmiyle açıklayana Esas/İmam denmektedir.

İlk İsmâîlîler devrî tarih anlayışlarının bir serencamı olarak Dünyadaki hayatı yedi devre ayırmışlardır. İhvân da *er-Risâle el-Câmia*'da ayrıca bu devrî tarih anlayışının tezahürü olan bir bölüm yazmış ve bu devirlerden her birine tekabül eden peygamberleri İsmâîlî öğretide yer aldığı gibi sıralamışlardır. Ancak İhvân'ın devrî tarih anlayışı İsmâîlî öğretinin aksine yedi değil, altı devir içermekte ve Hz. Muhammed'de son bulunmaktadır.⁸⁶ İsmâîlî öğretideki bu devrelerin her biriye bir Natık/Peygamber ve bir Esas/İmam ile başlamaktadır. Kısacası İsmâîlîler, nübüvvet telakkilerinin devamı niteliğinde bir imamet öğretisi geliştirmişlerdir.⁸⁷ Bu noktada imamların görevi de Peygamberin getirmiş olduğu şeriatın gizli/bâtınî hakikatlerini aydınlatmaktadır. Zira Natıklar zâhirle, Esaslar ise bâtınla konuşmaktadırlar ve tevîl, tenzilden bağımsız değildir. Dolayısıyla İsmâîlî öğretide Esas/İmam da Natık/Peygamber gibi bütün nebevî sırlara sahip olmaktadır. Bu inancın bir sonucu olarak İsmâîlîler Kur'ân'ın tevîlinin İmam'ın kalbinde yazılı olduğunu söylemektedirler.⁸⁸

İsmâîlî düşüncede imametın temellendirilmesi ve nübüvvetin temellendirilmesi daima paralel bir şekilde ele alınmış ve ayrıca imametın gerekliliği düşüncesi bu noktada peygamberin gerekli oluşunun tabii bir sonucu olarak görülmüştür. Bu noktada Ebû Hâtım er-Râzî'nin (ö. 322/933-34) *A'lâmu'n-Nübüvve* isimli eseri en önemli kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde Ebû Hâtım'ın nübüvvetin inkârı konusunda Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî (ö. 313/925) ile⁸⁹ yaptığı tartışmalar yer almaktadır.⁹⁰

⁸⁶ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/218-222; İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 227-229. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, 305; Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 66-67; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, 252.

⁸⁷ Avcu, "İsmâîlîler ve Bâtınî Düşünce", 237; Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması*, 60-61; Osman, *el-İsmâiliyye beyne'l-hakaik ve'l-ebatil*, 109; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 174; Daftary, *İsmâililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 211; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, 178.

⁸⁸ Osman, *el-İsmâiliyye beyne'l-hakaik ve'l-ebatil*, 45, 49; Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması*, 61-62; Mahmoud, *Fâtımîler Dönemi İsmâîlî İnanç Sistemi*, 136.

⁸⁹ Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*'de mühlitlikle itham ettiği bir kişiyle arasında geçen tartışmayı bize aktarmakta ancak tartıştığı kişinin ismini hiçbir surette zikretmemektedir. Ebû Hâtım'ın öğrencisi Hamîdüddin el-Kirmânî (ö. 411/1020) ise *el-Akvâlü'z-zehebiyye* isimli eserinde hocasının tartıştığı mühlidin Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ebû Hâtım er-Râzî, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtım er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klan Yayıncılık, 2017), 83; Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir Er-Râzî: İlâhî Gölgesinde Bir Filozof", ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 137.

Nübüvvetin inkârı esasen İslâm dininin temel esaslarından birinin yok sayılması anlamına gelmektedir ve bütün İslâm âlemini ilgilendiren bir husustur. Ancak İsmâîlî öğretide imamet ile irtibatlı olması hasebiyle nübüvvet ayrıca önemli bir konumdur. Yani nübüvvet ve imamet birbirinden ayrılmaz iki olgudur ve nübüvvetin inkârı İsmâîlîlikte ayrıca imamet kurumunun da tamamıyla çökmesi anlamına gelmektedir.⁹¹ İhvân-ı Safâ, her ne kadar *Mezheplere ve Dinlere Dair* isimli risâlede “Âlimlerin İmamet Meselesindeki İhtilafının Sebebi” başlıklı bir bölüm açmış ve peygamberin ölümünden sonra ümmetin yararı için halife olarak bir imam bulunmasının gerekli olduğunu söylemişse de⁹² Avvâ, risâlelerde geçen imam kavramının İsmâîlî öğretideki masum imam anlayışından ziyade bir unvan/lakap olarak kullanıldığını savlamaktadır.⁹³ Özetle her devrin bir peygambere denk geldiği devri tarih anlayışı ve zâhir-bâtın öğretisi gibi hususlarda İhvân ve İsmâîlîlik arasında birtakım benzerlikler görülmektedir.

⁹⁰ Ebû Hâtîm er-Râzî, “Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtîm er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, 84. Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve* isimli eserinin ilk babını Ebû Bekir er-Râzî ile yapmış olduğu tartışmaya ayırmıştır. M. Kaya da *A'lâmu'n-Nübüvve*'nin ilk babında üç oturum şeklinde ele alınan bu diyalogu *Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtîm er-Râzî Arasında Geçen Tartışma* başlığıyla dilimize kazandırmıştır. Tartışmanın konusu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 37-42.

⁹¹ Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması*, 65, 127-128; Christian Jambet, “İslam Felsefesinde Tanrı, Dünya ve İnsan”, çev. İsmail Yerguz, *Başka Diyarların Felsefeleri-2 (İbrani, Arap, İran ve Mısır Düşünceleri)*, ed. Roger-Pol Droit (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 149; Ramy Mahmoud, “Dâi Ebû Hâtîm er-Râzî'nin A'lâmu'n-nübüvve Adlı Eserinde, Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları”, *Mizânül-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (2019), 225-226.

⁹² Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/386, 393-394. Ayrıca bkz. Al-Fakhuri - Al-Jurr, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 242; Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 67.

⁹³ Bkz. el-'Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ'*, 74-79. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammet Aydın, “İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 60 (2017), 256.

BÖLÜM 2: İHVÂN-I SAFÂ EPİSTEMOLOJİSİ

İhvân-ı Safâ, risâlelerinde sıkça ifade ettikleri gibi felsefeyi, “insanın gücü ölçüsünde Tanrı’ya benzeme çabası”⁹⁴ olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanım doğrultusunda sorulması icap eden soru şudur: İnsanın gücü ölçüsünde gerçekleştirdiği bu çabası nasıl ve hangi açılardan mümkün olmaktadır? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle İhvân-ı Safâ felsefesinde insanı, cismani ve ruhani yapısı itibariyle ele alarak onun âlemdeki konumunu irdelemek gerekmektedir. Bunların ardından İhvân-ı Safâ’nın bilgi tanımına, türlerine ve kaynaklarına değineceğiz.

2.1. İnsanın Yapısı ve Varlıklar Arasındaki Konumu

Bütün varlıkların yapı, şekil ve bileşim olarak cevher ve arazlardan oluştuğunu söyleyen İhvân’a göre insan, biri cismani beden, öbürü ise ruhani nefis olan iki yakın cevherin terkibinden oluşmuştur.⁹⁵ Bu iki cevherden Nefis ve beden cevherlerinin toplamından oluşan insan canlı, düşünen ve ölümlüdür. Bu tanımda yer alan canlı ve düşünen olması durumu insanın nefis cevherine işaret ederken, ölümlü olması durumu da insanın bedeni itibariyledir.⁹⁶ İhvân’a göre cismani bedeni dolayısıyla insan, oluş-bozuluş âlemi olan bu dünyada devamlı olarak yaşamayı arzulamaktadır. Ancak nefis cevherine sahip olması hasebiyle ise insan, melekler âlemi olan ahiret yurdunu talep etmekte ve oraya vasıl olmayı istemektedir.⁹⁷ Bu doğrultuda sorabiliriz ki; mahsûsât ve ma’kûlât veya cisimsel varlıklar ve ruhani varlıklar olarak iki sınıftan oluşan âlemde insanın konumu ne olmaktadır?

⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/279; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/196. İhvân’ın bu tanımı Platon’un *Devlet*’te Tanrılara benzeyen kimse hakkında söylediklerine paralellik arz etmektedir. Bkz. Platon, *Devlet*, 359 (613a-b); Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ’nın ‘Din’ Söylemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 529.

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/288. İhvân bu noktada Aristotelesçi bir tavır izler görünmektedir. Zira Aristoteles, ay-altı âlemde madde ve formun, dolayısıyla beden ve ruhun birbirlerinden ayrı bir tarzda müstakilen var olamadıklarını söylemektedir. Nihayetinde Aristoteles’e göre forma tekabül eden ruh, maddeye tekabül eden doğal/organik cismin ilk yetkinliğidir (entelekheia). Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev - Ömer Aygün (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 89-91 (412a-b); Şahin Filiz, “İhvân-ı Safâ (X. yy)’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/ (2001), 110.

⁹⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/176; Şahin Filiz, “İhvân-ı Safâ (X. yy)’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/ (2001), 108; Koç, *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, 52.

⁹⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/175.

İhvân-ı Safâ'ya göre cisimsel varlıklar (mahsûsât) âlemindeki maddeler dört çeşittir: Sınai, tabii, tümel/külli ve ilk madde. Sınai maddeler sanatkarın sanatını icra ettiği cisimlerdir. Tabii maddeler ise dört tabiata (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşıllık) sahip olan, dört unsurdan (hava, su, ateş ve toprak) oluşan ve bozuluşa tabi olan cisimlerdir. Tümel madde âlemin tamamını oluşturan mutlak cisimdir (felekler ve yıldızlar). İlk madde ise akledilir basit bir cevher olan heyûlâdır.⁹⁸ Buna binaen Ay-altı âlemdeki bütün oluşumlar tabii madde türündendirler. Çünkü Ay-altı âlemdeki madenler, bitkiler ve hayvanlar dört unsurdan oluşmaktadırlar. Canlılar kategorisinde bulunan insan, ahlât-ı erbaa olarak da isimlendirilen dört karışımdan (kan, balgam, kara safra ve sarı safra) oluşmaktadır.⁹⁹ İhvân bu dört karışımın dört unsurdan oluşan gıdalar olduğunu söylemektedir ve bunlar bozuluşa uğradığında tekrar dört unsura dönüşmektedirler.

Ay-altı âlemdeki tabii kompleks maddelerden en eskisi madenlerdir, daha sonra oluş sırasıyla bitkiler, ardından hayvanlar ve en son meydana gelen ise insanlardır.¹⁰⁰ Bunlar kendinden öncekilerin özelliklerini alırlar ve her birinin ayrıca kendine has özellikleri vardır. Örneğin bitki beslenme ve büyümeye elverişlidir. Kendisinde bitkinin bu özelliklerini barındıran hayvanın bunlara ek olarak kendine has özelliği hissetme ve hareket etmedir. Ay-altı âlemdeki diğer varlıklara ait özelliklerde onlara ortak olan insana mahsus özellikler ise konuşma, düşünme ve akıl yürütmedir.¹⁰¹ Burası konumuz dışında olduğu için kısaca özetleyecek olursak, cisimsel varlıklar âleminde insan bir köprü durumundadır. Çünkü o Ay-altı âlemdeki oluş bozuluşa tabi varlıkların son mertebesinde bulunması ve tabii varlıkların en yetkini olmasının yanı sıra, (aşağıda açıklayacağımız üzere) nefsinin oluş ve bozuluşa tabi olmaması hasebiyle de yıldızlar, felekler ve heyûlâya da en yakın konumdadır.

⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/12.

⁹⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/205.

¹⁰⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/360-361; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/330-331.

¹⁰¹ Bu noktada İhvân Platon ve Aristoteles'in görüşlerini mezc eder görünmektedir. Zira insan nefsi ve özellikleri hakkında Platon, insan ruhunun içinde "biri doğal arzular, diğeri de kendisiyle istersek eğer diğeri arzulara karşı koyabileceğimiz tin ya da cesaret, bir diğeri ise arzulara her zaman karşı koymak gerektiğini belirleyen akıl olmak üzere üç ayrı parça olduğunu [saptamaktadır.]" Robinson - Denniston, "Platon", 4. Aristoteles de bitki, hayvan ve insan ruhu olmak üzere canlı cisimlerde bulunan üç tane yetiden bahsetmektedir. Bunların her birinin kendine özgü birtakım özellikleri vardır ve bitkisel ruhun hayvan ruhunda bulunması gibi, hayvan ruhu da insan ruhunda gizil olarak bulunmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 93-97 (413a-b); Önal, "Aristoteles'in Metafizik'te İlahiyatın Yeri ya da Felsefenin ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat", 51.

Din ve felsefenin uyum içerisinde olduğu İhvân-ı Safâ Risâlelerinde, meleklerle Adem'e secde etmelerini emreden ayetlerin felsefî açıdan yorumladıklarını görmekteyiz. “Sonra bu bedene [Adem’in bedeni] kendi ruhundan üfledi. Toprakta oluşun bu beden yüce ruh ile hayat sahibi, bilen ve güç yetirebilen bir varlık oldu. [...] Allah, topraktan gelen beden sebebiyle değil, ancak kendisinden üflediği bu yüce ruh sebebiyle meleklerin Adem'e secde etmelerini emretti.”¹⁰² İhvân bu görüşlerini desteklemek için daha sonrasında şeytanın isyanını zikrederek, onun mevzuu sadece insanın bedenine indirgeyip nakıs bir nazarla hata ettiğini ve yanlış bir kıyasla isyan ettiğini söylemişlerdir. Bu nedenle biz de insanın yapısı olarak belirlediğimiz alt başlıkta insanın bedensel yapısından ziyade ruhi-nefsi yapısına odaklanacağız. O halde insan, kendisine üflenen Rabbani ruhu ve nefsi itibarıyla ruhani varlıklar âleminde hangi mertebeye yer almaktadır?

Risâlelerinde nefis cevherlerinin, Allah katında cisim cevherlerinden daha üstün bir konumda olduğunu ifade eden İhvân'a göre nefislerin sayısı çoktur. Bu görüşlerini desteklemek için “Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez” (Müddessir, 74/31) ayetinden yola çıkan İhvân-ı Safâ, nefislerin sayısını ancak Allah bilir demişlerdir. Daha sonra bütün nefisleri üç derecede toplamış ve şu başlıklar altında sınıflandırmışlardır:

- a) İnsani nefisler
- b) Onlardan üstün olan nefisler
- c) Onlardan aşağı olan nefisler¹⁰³

Buna binaen nefislerin yedi tanesi üstün olan, yedi tanesi de aşağı olan nefisler olmak üzere toplamda on beş derece olduğunu söyleyen İhvân, âlimlerin nezdinde bilinen beş tane nefis vardır diyerek risâlelerinde bunlar üzerinde durmuşlardır. Bu beş nefis derecesi sırasıyla bitkisel, hayvanî, insanî, hikemî ve melekî nefislerdir. Bütün nefislerin tek bir cins ve cevher olduğunu söyleyen İhvân'a göre bu nefislerin derecelerinin farklı olması bilgileri, ahlakları, görüşleri ve amellerinin farklılıkları bakımındandır.¹⁰⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere bitkisel ve hayvanî nefisler insanî nefisten aşağı derecededirler. Hikemî ve melekî nefisler ise insanî nefisten üstün olan nefislerdir. Bu

¹⁰² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/25. Ayrıca bkz. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 22-23.

¹⁰³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/212.

¹⁰⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/14.

noktada yukarıda zikrettiğimiz nefislerin derece farklılıklarının nedeninin daha net anlaşılması için bu nefislerin özelliklerinden bahsetmek gerekmektedir.

Her nefsin kendi türüne ait özellikleri ve kendi tabiatına özgü arzuları vardır. Bitkisel nefse özgü arzu ve özelliklerin en temel olanları beslenme ve büyümedir. Bitkilerin tabiatlarında yerleşik olan ve düşünme olmaksızın meydana çıkan bu özellikler varlıklarının devamı için gereklidir. Çünkü bitkiler nefislerindeki arzuları dolayısıyla yararlı olana yönelip zararlı olandan kaçınmaktadırlar. Hayvanî nefsin özellikleri ise, yukarıda bitkisel nefis için söylenenlere ilave olarak cinsel istek, intikam duygusu ve liderlik arzusudur. Kendilerinden sonra gelecek olan bireylerde suretin bekasını sağlamak için nesli devam ettirmek amacıyla tabiatlarında cinsellik arzusu olan hayvanlar, ayrıca kendilerine zarar verecek şeyleri uzaklaştırmak için intikam arzusuna sahiptirler.¹⁰⁵ Bu paragraftan yola çıkarak diyebiliriz ki insanî nefisten aşağıda olan bitkisel ve hayvanî nefisler, sadece cisimsel beden varlığının sürdürülebilmesi amacıyla tabiatın bir yardım ve destekler.

Risâlelerde akledilir varlıkların nefisleri olan hikemî ve melekî nefislerin özellikleri (bunlar maddeden soyut ilahî suretler olmaları hasebiyle duyularla bizatihi algılanamazlar) daha çok insan tabiatına yerleşik güçlerden yola çıkarak açıklamaktadır. Örneğin hikemî nefsin özelliklerinden olan ilim ve marifet arzusu ve bunları talep edip kavramak için gerekli olan birtakım güçler, insanî nefsin tabiatının sahip olduğu güçlerdendir.¹⁰⁶ Melekî nefsin özelliği ise Allah’a yaklaşma ve ona daha yakın olma arzusudur. Çünkü meleklerin kendi aralarında da mertebeler vardır. İhvân’a göre bu, “her bilen üstünde bir bilen”¹⁰⁷ olması durumudur. Dolayısıyla bilgisinin bütün yaratılmışların bilgisinden daha fazla olması hasebiyle melekler arasındaki bu silsile Allah’ta son bulmaktadır. Bundan dolayı melekler Allah’a yakın olmak, daha üst bir seviyeye çıkmak isterler. Ayrıca melekî nefsin yeteneklerinden birisi de Allah’a yaklaştıkça O’ndan feyz alma ve bu feyzi kendinden daha aşağı seviyedeki melekî nefislere aktarmadır.¹⁰⁸ Kısacası cisimsel bir bedenin sebep olduğu zorunluluklar ve

¹⁰⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/215; Filiz, “İhvân-ı Safâ (X. yy)’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, 109; Koç, *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, 60.

¹⁰⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/216.

¹⁰⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/30.

¹⁰⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/216; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 67.

kısıtlamalar olmaksızın sadece ilahî olana yönelik besledikleri arzuları dolayısıyla hikemî ve melekî nefisler insanî nefisten daha üstündürler.

Bu noktada diyebiliriz ki insan nefsi kendisinden aşağıdaki nefisleri bilfiil barındırırken, kendisinden üstün olan nefisleri bilkuvve barındırmaktadır.¹⁰⁹ Diğer bir deyişle insan cisimsel bir bedene sahip olması hasebiyle bitkisel ve hayvanî nefislerin özelliklerini mevcut durumunda içerirken, nefsinin akıl gücüne sahip olması hasebiyle de hikemî ve melekî nefislerin özelliklerini potansiyel olarak içermektedir. Yani iki cevherin birleşiminden oluşan insanî (nâtık) nefis, kendisinden üstün ve aşağıda olan nefislere ait özelliklerde onlara ortak olarak ikisinin arasındadır. Bu sebeptendir ki insanî nefis, âlemi oluşturan Küllî nefse en fazla benzeyen cüz'i nefistir. Ayrıca tıpkı Platon felsefesinde ruhun idealar âleminde yeryüzüne inmesi gibi, İhvân da risâlelerinde insanî nefsi Küllî Nefsin bir cüz'ü olarak değerlendirmektedir.¹¹⁰

İhvân'a göre düşünen/insanî nefse özgü hasletler, ilimle yetkinleşme arzusu, teorik ve pratik sanatlarda uzmanlaşma arzusu, saygınlık kazanma arzusudur.¹¹¹ İhvân-ı Safâ nefsi ayrıca “özü gereği canlı, bil kuvve bilen, tabiatı gereği etkin (faal), birtakım bilgileri kabul eden nuranî, göksel ve ruhani bir cevher”¹¹² olarak da nitelendirmektedir. Bu doğrultuda diyebiliriz ki insan nefsinin biri allâme (bilen), diğeri ise faale (yapan) olmak üzere iki farklı gücü bulunmaktadır. Bilme gücüyle nefis, bilinebilirlerin suretlerini ilk olarak maddelerinden soyutlar daha sonra ise bu suretleri (tıpkı balmumuna bastırılan maddenin izinin kalması gibi) kendi özünde şekillendirir. Yapma gücüyle de nefis zihnindeki bu suretleri açığa çıkararak cisimsel maddeye işler. Diğer bir deyişle beden ve nefisten mütevellit bir varlık olan insan, ruhani nefsi itibarıyla bilgiyi algılamakta, cismani cesedi itibarıyla da sanatkarı bilmektedir.¹¹³ Buradan da tekrar anlaşılmaktadır ki insanî nefis varlıklar arasında orta mertebededir.

İnsanın nefis ve beden cevherlerinin birleşmesinden meydana geldiğini söyleyen İhvân'a göre nefsin bedende bulunması geçici bir durumdur. Çünkü nefsin hallerinin tamamlanması, faziletlerinin kemale erip yetkinleşmesi için dünyaya uğramadan yani

¹⁰⁹ Filiz, “İhvan-ı Safâ (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, 107.

¹¹⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/42, 188.

¹¹¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/215.

¹¹² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/176.

¹¹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/316; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/287.

bir süre orada kalmadan ahirete geçişi mümkün değildir.¹¹⁴ Yani dünyadan ayrılmak ve cisimler âlemini aşip ruhlar âlemine ulaşmak isteyen her nefis hakiki bilgiler, doğru görüşler, güzel ahlak ve temiz amellerle yetkinleşmelidir. Çünkü İhvân-ı Safâ'ya göre nefsin yetkinleşmesinde asıl amaç, “onun semanın melekûtuna yükselmesini mümkün kılmaktır. Bu ise madde denizinden ve tabiatın esaretinden kurtulmak, oluş ve bozuluş âleminin cehenneminden çıkıp ruhlar âlemi alanına girmek ve orada ebedi olarak sevinçli, mutlu ve lezzet içinde kalmaktır.”¹¹⁵

Bunları anlattıktan sonra tekrar başa dönecek olursak İhvân-ı Safâ'ya göre felsefenin, “başı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini bilmek, sonu ise bu bilgiye uygun söz ve fiillerdir.”¹¹⁶ Bu noktada İhvân, felsefî ilimlerin ve dinî-nebevî ilimlerin her ikisinde de ulaşılacak istenen maksadın, teferruatlarda farklılıklar görülse de esasen ortak olduğunu söylemektedir. “Şöyle ki: felsefî ilimlerin nihai amacı, insanın gücü ölçüsünde Allah’a benzeme çabasıdır. Bunun esası ise dört niteliklidir: Birincisi varlıkların hakikatinin kesin bilgisidir, ikincisi doğru görüşlere inanmaktır, üçüncüsü güzel ahlak ile ahlaklanmaktır, dördüncüsü ise temiz ameller ve güzel fiillerdir.”¹¹⁷ Zira Allah âlimlerin en âlimi, hakîmlerin en hakîmi olduğu için insan, gücü ölçüsünde varlıkların hakikatini bilmeli ve sahih inançlara sahip olmalıdır; ayrıca şanı yüce Allah hayırlıların en hayırlısı ve sanatkarların en sanatkarı olduğu için insan, güzel ahlak ile ahlaklanmalı ve güzel amellerde bulunmalıdır.¹¹⁸ Bu konularda üstünlük sahibi olan kimselerin, Allah’a yakınlığı artmış demektir. Kısacası felsefenin maksadı insanın nefsinin yetkinleştirilerek onu Allah’a yakın olan melekler mertebesine ulaştırmaktır. Aynı şekilde vahyin ve nübüvvetin amacı da insanın nefsinin arındırmak, oluş ve bozuluşa tabi bedeninin kısıtlamalarından ve cisimsel âlemin cehenneminden onu kurtarmak ve felekler âleminin nimetlerine ulaşmasını sağlamaktır.¹¹⁹ Ki bu da yukarıda geçtiği gibi insan nefsinin bedende bulunmasını yani insanın bir müddet oluş bozuluş âleminde/dünyada yaşamasını gerektirmektedir.

¹¹⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/224.

¹¹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/277; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/194.

¹¹⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/33. Ayrıca bkz. Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 92.

¹¹⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/35.

¹¹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/279; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/196.

¹¹⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/35; Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ'nın ‘Din’ Söylemi”, 527.

Bu noktada bölümün başında sorulan, “insanın gücü ölçüsünde Allah’a benzeme çabası nasıl ve hangi açılardan mümkün olmaktadır?” sorusunun cevabı açığa çıkmış oldu. Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere felsefenin bu amacı, beden ve nefis cevherlerinin ikisinin birleşiminden oluşan insanın bilme ve yapma güçlerinin nefis cevherine ait olması hasebiyle insanın nefesine yöneliktir. Çünkü yukarıda saydığımız, insanın Allah’a benzemesini ve ona yaklaşmasını sağlayacak dört maddeyi insan ancak nefisine ait olan güçlerle gerçekleştirebilir. Kısacası iki cevherden mütevellit olan insan, tıpkı cisimsel bedeninin ihtiyaçlarını karşılamak için yemek yediği, korunduğu ve neslinin devamı (suretinin bekası) için ürettiği gibi; ruhani cevheri olan nefisini de beslemeli ve derecesini daha da yüceltmeye, Allah’a yakınlaşmaya çalışarak ebedi saadeti amaçlamalıdır. Çünkü bunlar da insan nefsinin ihtiyaçlarıdır. Bu ihtiyaçların giderilmesi ve ebedi saadet amacının yerine getirilmesi de ancak ruhun gıdası olan bilgiyle mümkündür.

2.2. Bilginin Tanımı ve Amacı

Yukarıda da açığa çıkmaktadır ki insan, ruhun gıdası olarak da kabul edilen bilgi vasıtası ile Allah’a yakın melekler mertebesine çıkabilmekte ve ebedi mutluluğa da hakikatin bilgisi sayesinde sahip olduğu güzel ahlak, doğru inanç ve salih amellerle ulaşabilmektedir. İhvân, felsefî ilimlerin ve dinî ilimlerin ortak amacı olarak nitelendirdikleri bu durumu merkeze alarak, risâlelerde sıklıkla insanın meşgul olması gereken ilimlerin üzerinde durmuş ve insana bu ilimlerden öğreneceği bilgilerle yetkinleşerek ruhunu arındırmasını ve bedeninin esaretinden kurtarmasını öğütlemiştir. Bu doğrultuda İhvân-ı Safâ, ilim yolunun yolcusu ve hakikatin arayıcısı olan kimselerin öncelikle bilginin ve bilinenin ne olduğunu daha sonra da varlığın hakikatini anlamak için kaç çeşit soru olduğunu ve bu soruların cevaplarının ne olduğunu bilmesi gerektiğini söylemektedir.¹²⁰

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, nefsin birisi bilen, diğeryise yapan olmak üzere iki tür gücü bulunmaktadır: Nefis, bilme gücüyle bilinebilirlerin suretlerini maddelerinden soyutlayarak onları kendi özünde şekillendirmektedir. Bu durumda nefsin cevherinin özü, maddelerinden soyutladığı bu suretler için madde hükmüne gelmektedir. Yapma gücüyleyse nefis, zihninde yer alan suretleri açığa çıkararak, onları maddeye

¹²⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/178.

nakşetmektedir. Böylece cisim, zihindeki bu suretler için konu olmaktadır.¹²¹ Bu noktada diyebiliriz ki İhvân, ilk olarak insan nefsinin bilme gücüne işaret ederek ilmin ne olduğunu, ikinci olarak da yapma gücüne işaret ederek sanatın ne olduğunu risâlelerinde ifade etme çalışmıştır.¹²² Çünkü ilim amelin kılavuzu konumundadır, diğer bir deyişle amel ilme/bilgiye tabidir.

Bu durumda öncelikle bilginin tanımının yapılması gerekmektedir. İhvân'a göre "İlim/bilgi, bilinebilir (malûm) olan şeyin, bilenin zihnindeki formu/suretidir."¹²³ Öyleyse bilginin karşısı olan cehalet, bu suretin zihinde bulunmayışıdır. Yani sureti olmadan bir şeyin tasavvur edilmesi bilgisizliktir. İhvân, ilim için cehalet karşısında kalbe bir hayat kaynağı, karanlık karşısında gözlerin önünün aydınlatıcı bir lamba, zayıflık karşısında da bedenin gücü ve kuvveti gibidir demiştir. Bu durumda âlim¹²⁴, eşyayı sahip olduğu gerçeklik üzere kavrayan kimselere denmektedir. Sanat ise "âlim olan [bilen] sanatçının nefsindeki sureti ortaya çıkarmak ve bu sureti maddeye vazetmekten (madde şeklinde ortaya koymaktan) başka bir şey değildir."¹²⁵

İhvân-ı Safâ bilginin ancak öğretim ve öğrenimden sonra gerçekleşeceğini söylemiştir. "Öğretim bilfiil bilen zihnin (nefis), bilkuvve bilen zihni uyarması; öğrenim ise, zihnin, bilinebilir olan şeyin formunu tasavvur etmesidir."¹²⁶ Çünkü ilim öğrenen herkesin zihninde, bilinebilirlerin sureti, ilk etapta bilkuvve haldedir. Onu öğrenen kimsenin zihninde o şey bilfiil olur. Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki "öğrenme; kuvveden fiile giden yoldan; öğretme de; o yolda delâlet (kılavuzluk) etmekten başka bir şey değildir."¹²⁷ Yani öğretmenlerin nefisleri bilfiil, çocukların nefisleriye bilkuvve/potansiyel bilendir. İhvân-ı Safâ risâlelerinde sık sık hoca öğrenci örneğini zikrederek potansiyel olarak bilen her nefse, kendisini kuvve halinden fiil haline çıkaracak bilfiil bilen bir nefis gerekir demektedir.

¹²¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/199.

¹²² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/237.

¹²³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/178; Mehmet Karakuş, "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Tanrı'nın Bilinmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (2019), 49.

¹²⁴ İhvân, *Tanımlar ve Resimlere Dair* isimli kırk birinci risâlede âlim kavramının tanımını yapmaktadır. Risâleleri bu tanıma göz önünde bulundurarak okuduğumuzda âlimler grubunun içerisine filozofların ve bilgelerin dahil edildiğini görmekteyiz. Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/283-284, 316.

¹²⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/274; 3/316.

¹²⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/189.

¹²⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/199.

İlim öğrenmenin kuvveden fiile giden bir yol olduğunu söyleyen İhvân, Platon'un "ilim, hatırlamadır" sözünün¹²⁸ yanlış anlaşıldığını düşünmektedir. Çünkü onlara göre bu sözle Platon "nefsin bilkuvve bilici olduğunu, dolayısıyla onun bilfiil bilici oluncaya kadar öğretilmesi gerektiğini kastetmiş, bu yüzden de ilmi hatırlama olarak nitelendirmiştir."¹²⁹ Oysaki Platon'a göre bilgi öğretilemeyen bir şeydir ve bilgi ancak kişiye doğru sorular sorulduğu takdirde hatırlanmaktadır ki Platon bunu *Menon* diyalogunda köle örneği ile açıklamaya çalışmaktadır. Kanaatimizce İhvân, "Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez halde çıkarmıştır." (Nahl, 16/78) ayeti gereğince Platon'un hatırlama/anamnesis öğretisini yorumlamaya çalışmıştır.

İhvân-ı Safâ düşüncesinde bilgiyi ele alıp tanımlarken ayrıca belirtmeliyiz ki İhvân'ın felsefî sisteminde varlık ve bilgi iç içe geçmiş, birbirleriyle ilişkili iki temel mevzudur.¹³⁰ Çünkü varlık onlar için bilgideki ilk unsuru oluşturmaktadır. Bu ilişkiyi ayrıca varlık ve yokluk kavramlarının analiz edilip tanımlanmasında da görebiliriz. Örneğin varlık/mevcud kavramının dil bilimsel bir analizini yapan İhvân'da bu kavram hem "bulunan" hem de "bilinen" anlamlarını içermektedir. İkisi de isim tamlaması cinsinden olduğu için bulunan/bilinen, bulanı/bileni gerektirmektedir.¹³¹ Bundan başka bu varlık türlerini tanımlarken İhvân, bu tanımları o türlerin bilindiği kaynaklar üzerinden yapmaktadır, şöyle ki: "Bütün varlıklar cisimsel ve ruhani olmak üzere iki çeşittir. Cisimsel olanı duyularla kavranandır. Ruhani olanı ise akılla kavranan ve düşünceyle tasavvur edilendir."¹³² Bu doğrultuda diyebiliriz ki yokluk da duyunun kavramasından yoksun olması, aklın tasavvuru ve kendisi üzerine kanıt getirilmesinden uzak olmasından ötürü varlığın karşıtı olarak nitelenmiştir.¹³³

İhvân, risâlelerin çoğunda ilim taliplilerinin gayelerine ulaşmalarında ve arzuladıkları şeylere yol bulmalarında onlara rehberlik etmesi için ilimlerin sınıflarını ve türlerini

¹²⁸ Konu ile ilgili olarak bkz. Platon, "Menon", çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 161-171 (80a-86b).

¹²⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/344; Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, 70-71.

¹³⁰ Platon'un kesik çizgi analogisinde varlık ve bilginin kesiştikleri noktayı daha net görmekteyiz. Bkz. Platon, "Menon", 226-229 (509e-511e). Esasında Fârâbî felsefesinde de "hem varlık ve düşünce arasında hem de varlığın işleyiş mekanizmasıyla düşüncenin işleyişi arasında bir uyum bulunmaktadır. Buna göre düşünülen şey ile var olan şey [aralarında bir nevi orta terim görevi gören suret dolayısıyla] birbiriyle örtüşmektedir." Aydın, *Fârâbî*, 55-56.

¹³¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/188.

¹³² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/191.

¹³³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/188.

açıklamış ve okuyucularını bu ilimleri öğrenmeye teşvik etmiştir. “İhvân’ın bilim sınıflaması, salt bilimleri tanıtmak gibi teorik bir gayeden çok, üyelerinin eğitiminde adeta müfredat olarak uygulanacak bir pedagojik program ve üyelerine ruhani ve ahlaki davranışları öğreten pratik bir hedef de taşımaktadır.”¹³⁴ Risâlelerinin içeriğinin bir nevi eğitim müfredatı şeklinde düzenlenmesi İhvân’ın ilme ne kadar önem atfettiğini göstermektedir. Çünkü İhvân nefislerin en yücesinin kendisinden bilgisizliğin yok olduğu ve bilginin taşıdığı nefisler olduğunu düşünmektedir. Bu durum, bir önceki bölümde de açığa çıktığı üzere, varlıkların hakikatinin bilgisine ulaştığı oranda insanın, doğru görüş ve güzel ahlak sahibi olması ve güzel amellerle bezenmesiyle alakalıdır. Ki bu dört niteliğe sahip olduğu ölçüde insan Allah’a benzemektedir. Kısacası İhvân-ı Safâ’ya göre göre ilimin fazileti kişiyi Rabbine yaklaştıran en önemli şey olmasından kaynaklanmaktadır.¹³⁵ Yani nefsin madde denizinden bilgi ile kurtularak arınmasından sonra kişi Allah’a yaklaşmaktadır.

İhvân’a göre esasen ilim semadan pirüpak olarak iner, ancak insanlar ilmi öğrendikleri zaman nefsanî eğilim ve iştahları istikametinde yönlendirirler. Yani Allah ölü toprağı bol yağmurla dirilttiği gibi, ölü kalpleri de ilmin nuru ile diriltir. Çünkü nefse göre ilim ve hikmetin hükmü, bedene göre yiyip içmenin hükmü gibidir. Yani ilim nefsin gıdasıdır ve bilgiler ruhani kazançlardır.¹³⁶

Öyleyse insanın ilimlere ilişkin bilgileri, doğru görüşleri, güzel ahlakı ve de iyi amelleri çoğaldıkça nefis, ruhani bir parlaklık ve güzel bir suret sahibi olur. Ancak nefis eğer kötü amel, düşük ahlak, bozuk görüş ve yanlış bilgiye sahip olursa bu özellikler ona hastalıklı ve çirkin bir suret kazandırır.¹³⁷ Başka bir ifadeyle insanın bedeni gibi nefsi de hastalanmaktadır. Nefislere ilişen hastalıklar, birikmiş cehaletler, bozuk görüşler, kötü huylar ve kötü ameller olarak dört kısma ayrılmaktadır. Yani şüphenin nefsin hastalığı olması gibi, kesinlik de onun sıhhatidir.¹³⁸ Bilindiği üzere bütün doktorların amacı sağlıklı insanların sağlığını korumak, hastayı sağlığına kavuşturmak ve hastalıkları

¹³⁴ Meçin, “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, 439. Ayrıca bkz. Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, 275.

¹³⁵ İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi* (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 19.

¹³⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/363; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/238, 274; 2/15; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 172.

¹³⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/16; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/20.

¹³⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/14-15; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/18.

tedavi etmektir. İhvân'ın gönül doktorları olarak isimlendirdiği peygamberlerin ve hakîm ve filozofların amacı da madde denizine dalıp gitmiş insanları bu oluş-bozuluş âleminin cehenneminden çıkararak kurtarmak suretiyle felekler âlemi ve göklerin genişliğine yani cennete ulaştırmaktır.¹³⁹

İhvân, bütün ilimlerinin kapılarının açılmasını insanın kendi nefsini bilmesine bağlamaktadır. Onlara göre insan nefsini şu üç şekilde bilebilir: Bunların ilki, insanın nefisten bağımsız olarak bedene bağlı nitelikleri, cesedinin durumlarını ve bünyesinin oluşumunu ve bileşimini titiz bir biçimde değerlendirmesi ile gerçekleşir. İkincisi, nefsinin durumlarını ve bedeninden bağımsız bir şekilde nefsinin nitelendiği vasıfları değerlendirmesi ile olur. Son olarak ise, bedeninin ve nefsinin durumlarını ve her ikisi ile ilgili nitelikleri mukayeseli olarak değerlendirmesiyle olur.¹⁴⁰ Çünkü onlara göre insanı, Tanrı'nın ve âlemin bilgisine ulaştıracak en önemli yol insanın kendini bilmesidir. Doğrusu İhvân, tasavvufta Ma'rifet-i Nefs olarak isimlendirilen “nefsini bilen Rabbin bilir”¹⁴¹ hadisini benimsemiş ve bilgi teorilerinde temel bir ilke olarak işlemiştir.¹⁴² Özetle bilginin ışıyla aydınlanıp Allah'a benzemeye çalışmak ve Allah'a yakın olan melekler zümresine dâhil olmak İhvân'a göre bilginin amacıdır.¹⁴³ Risâlelerde sıklıkla insanlar bu doğrultuda teşvik edilmektedir.

Nefsin arınmasının sonuçları olarak kişi cehalet ve gaflet uykusundan uyanıp aklî ilimlerin ruhuyla dirilerek Rabbanî âlimlerinkine benzer bir hayat sürer ve Allah'a yakın olan meleklerin yakınında bulunan ruhaniler âleminin ebedî cennetine ulaşır. Yani nefis, bilir ve kendisinde bilgisizlikler birikmezse, çirkin huylarla paslanmamış temiz bir öz ve kötü amellerle kirlenmemiş saf bir cevher olur. O, yanlış düşüncelerle bozulmaz ve sahih niyetli olur. Aksi halde nefis, bilgisiz, cevheri saf olmayan, çirkin huylarla

¹³⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/111; Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 20; Karakuş, “İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Peygamber ve Filozofa Verilen Değer”, 83.

¹⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/352-353; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/323; Filiz, “İhvan-ı Safa (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, 106.

¹⁴¹ “Sözlükte ‘bilme, tanıma’ anlamındaki ma'rifet ile nefis kelimelerinden oluşan ma'rifet-i nefis (ma'rifetü'n-nefs) terkibi felsefede zihnin varlığı kavrama sürecinin, ahlâkta insanın ruhunu kötü huylardan arındırıp üstün meziyetlerle donanarak kemale ulaşma gayretinin, tasavvufta Hakk'ın bilgisine ulaşma çabasının başlangıcı olarak gösterilmiştir.” Süleyman Uludağ, “Ma'rifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2003), 28/56.

¹⁴² Filiz, “İhvan-ı Safa (X. yy)'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, 105; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 25-27.

¹⁴³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/15; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/19.

paslanmış veya kötü amellerle kirlenmiş veya yanlış düşüncelerle bozulmuş bir hal üzere devam ederse, ruhanilerin hakikatlerini idrak etmekten mahrum, ahiret nimetlerinden uzak ve Yüce Allah’a ulaşmaktan aciz kalır.¹⁴⁴ Bunlar nefsin ilim irfanla yetkinleşmesi ve kendisini bilmesindeki amaçlardır. Bu hal üzere yani cevheri ve zatı hakkında daha bilgili bir şekilde bedeninden ayrıldığını zaman nefis, daha fazla cismani bir bedenle birlikte olmaktan hoşlanmamakta ve yeni baştan dirilişini açıklığa kavuşturmuş olmaktadır.¹⁴⁵ Böylece nefis, maddeden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürür yani zatı itibarıyla bağımsız ve cevheri itibarıyla da cisimsel bağların tamamından beri olur. Çünkü bedenin ölümü nefsin doğumudur. Böylece nefis Yüce topluluğa yükselir ve melekler topluluğuna katılır. Yani bütün bunlardan maksat bilkuvve melek olan nefsin bedeninden ayrıldığı zaman bilfiil melek olmasıdır.¹⁴⁶ Bilfiil melek olan nefis ruhani varlıkları seyrederek, beşerî zihinlerin tasavvur edemediği ve beş duyunun kavrayamadığı nurani varlıkları bizzat görür.

Bir diğer deyişle insanî nefsin sureti kesin bilgiyle, cevheri de güzel ahlak ile yetkinleşmezse tıpkı ceninin rahimde yaratılışı tamamlanmayıp sureti yetkinleşmediğinde dünya hayatından faydalanamayacağı gibi; insanın nefsi de bedenden ayrıldıktan sonraki ahiret hayatında bir kazanç elde edemez, zatı itibarıyla müstakil olamaz ve ahiret hayatının nimetlerinden de tam anlamıyla lezzet alamaz. Çünkü bir kimsenin, göklerin melekûtuna yükselip, melekler zümresine katılabilmesi ve Allah’a yakın olması ancak o kimsenin nefsini arındırıp olgunlaştırmasıyla, yani bilgilerinin hakikate uygun olması, inancının doğru ve ahlakını güzel olması konusunda ciddi bir çabasından sonra mümkündür.¹⁴⁷

Bu noktada ayrıca belirtmek gerekmektedir ki İhvân, bilgi ve iman ilişkisini *Risâlelerinde* yer yer ele almakta ve tahlil etmektedir.¹⁴⁸ İhvân’a göre bilgi, bilinen şeyin bilenin nefsindeki suretine denirken iman, bilgisi daha az olan kimsenin, bilmediği meselelere dair kendisinden daha bilgili olan kimseden aldığı

¹⁴⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/12; Vahit Celal, “İhvan-ı Safâ’da Mutluluk Düşüncesi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 14; Koç, *İhvan-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, 63.

¹⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/11-12.

¹⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/37; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 67.

¹⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/229,239; Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 215.

¹⁴⁸ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/55-65; Ömer Faruk Altıparmak, “İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 97-98.

bilgileri/haberleri tasdik etmesine denmektedir. Yani kısacası iman, haber vereni bildirdiği ve söylediği hususlarda tasdik etmektir.¹⁴⁹ Bu konuyu biraz daha açıklayacak olursak İhvân-ı Safâ'ya göre imanın varlığı bilgiden öncedir. Diğer bir ifadeyle onlara göre bilgi, nefsin bilinenlerin suretlerini zatında tasavvur etmesi durumu olduğu için nefis, kendisine işitme vasıtasıyla gelen haberleri hakikati ile tasavvur edememektedir. O halde bu durum öncelikle bir bilgi değil, daha çok bir iman, tasdik ve ikrar durumudur. Dolayısıyla peygamberler, haber verdikleri şeyler hakkında ümmetlerini önce tasdik etmeye daha sonra ise duyularının idrakinden uzak, vehimlerinin tasavvurundan irak olan bu haberleri ikrar etmeye davet etmişlerdir.¹⁵⁰

İhvân-ı Safâ *Risâlelerinde* âlimler ve müminler iki farklı grup olarak nitelendirilmektedir.¹⁵¹ Bu sınıflandırmalarına delil olarak ise Allah'ın her iki grubu da methedip övdüğü şu ayeti zikretmektedirler: “[...] Böylece Allah içinizden iman edenleri ve kendilerine ilim bahşedilmiş olanları (bu fedakarlıkları sayesinde) yüce makamlara eriştirecektir.” (Mücâdele, 58/11) Lakin *Risâlelerde* tevil edildiğine göre Allah, bu iki gruptan birini diğerinden daha üstün tutmuştur: “De ki, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer, 39/9).¹⁵² Bütün bunlara binaen İhvân'a göre tüm insanlar bilgi konusunda dört kademededirler: Onların bazılarına bilgi verilmiştir lakin iman verilmemiştir, bazılarına iman verilmiş ancak bilgi verilmemiştir ve yine onların bazılarına hem iman hem de bilgiden bolca verilmişken bazıları ise bunların her ikisinden mahrum kalmıştır.¹⁵³ Bundan ötürü peygamberler ümmetlerini önce imana davet etmişler, ancak sonra yaptıkları açıklamalara binaen ümmetlerinin kendilerini tasdik edip onaylamalarını istemişler, ardından da onları gerçek/hakiki bilgileri aramaları yönünde teşvik etmişlerdir.¹⁵⁴ Bu noktada İhvân, ayrıca ilim yolunun yolcularına tavsiyede bulunmakta ve ilimde/bilgide senden üstün olan bir habercinin sözüne inanmalı ve onu tasdik etmelisin demektedir. Fakat bu noktada dikkat edilmesi

¹⁴⁹ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/240; Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, 142-143.

¹⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/60; Aydın, “İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet”, 260.

¹⁵¹ Fârâbî de Erdemli Şehrin insanlarını hikmet sahibi kişiler ve müminler olmak üzere iki sınıfa ayırmaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz. Mehmet Aydın, “Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1973), 309; Emine Taşçı Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 678.

¹⁵² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/240.

¹⁵³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/58.

¹⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/57; Recep Aslan, “İhvân-ı Safâ'nın Nübüvvet Anlayışı”, *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 17.

gereken bir husus vardır, ilimde yolu yarılamış olan bir kimse taklide razı olmamalı; henüz yolun başında bulunan kimse de burhan istememelidir.¹⁵⁵

İnsanın bilgiyle nefsinin arındırıp yetkinleştirmesinin üstünde çokça duran İhvân, ayrıca nübüvvetin ve vahyin maksadının insan nefsinin arındırıp bu oluş-bozulmuş âleminin cehenneminden kurtarmak ve felekler âleminin cennetine ve cennet ehlinin nimetlerine ulaşmasını sağlamak olduğunu söylemektedir. Bunlar felsefî ilimlerin dinî ilimlere ortak olduğu amaçlardır. Dinî ve felsefî ilimlerin farklılık içerdiği nokta ise onları bu maksadı hayata geçirmeye götüren yollar dolayısıyladır.¹⁵⁶ Bu, bir nevi hakikat dağının zirvesine dinî ve felsefî ilimlerin ulaşmak istemesi ama bu tırmanışları esnasında zirveye giden farklı yolları kullanmaları gibidir. Öyleyse peygamberlerle aynı hedef için çabalayan filozofların özellikleri nelerdir?

Yunanlılar nezdinde filozof lafzının manası bilge/hakîmdir. Bu durumda felsefeye de hikmet adı verilir. İhvân hakîm ismini dinî kanun yapıcı kimseler için de kullanmaktadır.¹⁵⁷ İhvân'a göre hakîm yani bilge kişi bilgileri ve görüşleri düzgün, sözleri doğru, fiilleri muhkem, sanatı sağlam ve ilimleri gerçek/hakiki olan kimsedir. Dolayısıyla hakîm olan bir kimsenin bildiği şeyler, eşyanın gerçek mahiyeti, cinslerinin sayısı ve bu cinslerin türlerinin özelliklerine dair olan bilgilerdir ve eşyanın nedenlerinin araştırılması için sorulması gereken birtakım sorular vardır: “Eşyanın hakikatleri var mıdır? Eşyanın hakikatleri nedir? Bu hakikatler kaç tanedir? Onlar hangi hakikatlerdir? Nasıl hakikatlerdir? Nerede ve ne zaman hakikattirler? Niçin hakikattirler? Bu hakikatler kimlerdir?”¹⁵⁸ İhvân'a göre bilge kişiler bu dokuz soruyu en iyi soran, bu sorular sorulduğunda doğru cevap veren ve üzerinde düşünüp araştırdığında bu soruların manalarını en uygun şekilde anlayan ve kavrayan kişidir. İnsanı eşyanın hakikatlerinin bilgisine götüren soruların ilimleriyle ilgili devam edecek olursak, İhvân insanın nefsinin bilip yetkinleştirmesini, eşyanın hakikatlerini bilmesini ve Rabbine yakınlaşmasını sağlayan ilimleri felsefî sistemleri içerisinde sınıflandırmış ve takipçilerine tedrici bir ilim öğrenme yolunu öğretmiştir.

¹⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/60; Meçin, “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, 447.

¹⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/35; Aslan, “İhvân-ı Safâ'nın Nübüvvet Anlayışı”, 17. İhvân'da din ve felsefenin uzlaştırılması konusu için ayrıca bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ'nın ‘Din’ Söylemi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 527, 530-539.

¹⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/111.

¹⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/284.

2.3. Bilginin Türleri ve İlimlerin Sınıflandırılması

Bir önceki bölümde söylediğimiz üzere insanın nefsini ve Rabbini bilmesinde ve ayrıca Rabbine benzeyip yakınlaşmasında kilit noktayı ruhumuzun gıdası olan bilgi oluşturmaktadır. Bu durumun farkında olan İhvân, risâleleriyle insanlara bilgi aktarıp yol gösterirken bunu ilimleri tasnife tabi tuttıkları bir metot üzerinden tedricen gerçekleştirmektedirler. Öyleyse ilim öğrenirken tasnifin ve aşamalı bir eğitim yönteminin tercih edilmesinin sebebi nedir?

İhvân-ı Safâ insanın kendisiyle iştigal ettiği ilimleri/bilimleri riyazî (pratik) bilimler, dinî (icthadi) bilimler ve felsefî (hakiki) bilimler olarak üçe ayırır. Pratik bilimler, daha ziyade dünya hayatının iyileştirilmesi ve geçim talebi için düzenlenmiş bilimlerdir. Bunların sayısı dokuzdur:

1. Okuma ve yazma
2. Dil ve gramer bilimleri
3. Muhasebe ve iş muameleleri
4. Şiir ve aruz
5. İyi ve kötü kehanet
6. Sihir, muska, simya, hile vb. bilimler
7. Çeşitli meslek ve sanatlar
8. Ticaret ve ziraat
9. Siyer ve tarih.

Dinî ilimler, nefislerin arındırılması ve ahiret talebi için vazedilmiştir ve altı çeşidi vardır:

1. Tenzil (Kuran ve vahiy) ilmi
2. Tevil ilmi
3. Rivayet ve ahbâr ilmi
4. Fıkıh, sünen ve ahkâm ilmi
5. Zikir, mev'iza, zühhd ve tasavvuf

6. Rüya tabiri ilmi.

İhvân'ın Risâlelerinin konularını oluşturan felsefî ilimler ise dört gruba ayrılmaktadır: Matematik (riyâziyât) bilimleri, mantık bilimi, doğa (tabiat) bilimleri ve son olarak ilâhîyât (metafizik) ilimleridir.

1. Riyazî/Matematik bilimler

- a) Matematik
- b) Geometri
- c) Astronomi
- d) Musiki

2. Mantık bilimleri

- a) Analitika¹⁵⁹ (Şiir sanatı)
- b) Retorika (Hitabet)
- c) Topika (Cedel)
- d) Politika¹⁶⁰ (Burhan)
- e) Sofistika

3. Doğa bilimleri

- a) Cisimsel ilkeler bilimi
- b) Sema ve âlem bilimi
- c) Oluş ve bozuluş bilimi

¹⁵⁹ İhvân-ı Safâ Risâlelerinde buraya Analitika yazmış ve şiir sanatını bilmek ifadesiyle açıklama düşmüştür. Oysaki Analitika, Organon'dan bir bölümdür. Şiir Sanatı (Poetika) ise, biraz önce geçtiği gibi riyazî/pratik bilimlerin alt dalıdır. Kısacası burada Analitika ile kastedilen Birinci Analitikler, yani literatürdeki diğer adıyla Kıyastır. Bkz. Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan bir Sözlük Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 98; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.), 30-31; Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", 441.

¹⁶⁰ Burada doğru olan Politika yerine İkinci Analitikler yazılmasıdır. Çünkü İkinci Analitikler mantığın konusu olan burhanı içerir. Politika ise teoloji ve metafizik ilimleri içerisinde değerlendirilmektedir. Ancak Meçin burada kastedilenin siyaset olduğunu söylemektedir. Hâlbuki az önce de ifade ettiğimiz üzere İhvân-ı Safâ'nın ilim tasnifinde siyaset, İlâhîyât ilimleri içerisinde yer almaktadır. Bkz. Bir önceki dipnotta geçen kaynaklar. Ayrıca Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 5-8.

- d) Meteoroloji bilimi
- e) Metalürji (Maden) bilimi
- f) Botanik (Bitki bilimi)
- g) Zooloji (Hayvan bilimi)

4. Teoloji ve metafizik bilimleri

- a) Tanrı ve sıfatları bilimi
- b) Ruhani varlıklar (Metafizik âlem) bilimi
- c) Psikoloji (Nefsaniyyât) bilimi
- d) Siyaset bilimi
- e) Ahiret (Meâd) bilimi¹⁶¹

İhvân, ilim yolcularına bir teşvik ve öğrencilere bir metot olsun diye ilimleri bu şekilde sınıflandırmış ve bu tasnifte geçen felsefî ilimlerin her bir faslına dair risâleler yazmıştır. Ancak ilimleri bu şekilde sınıflandırmalarına rağmen dört temel bölümden meydana gelen *Risâleler*, matematiksel bilimlerle başlatılmış ve mantık bilimleri de bu bölüm içerisinde işlenmiştir. Bunun nedeni *Risâlelerde* matematik ve mantık ilimleri aralarında işlevsel olarak bir tür benzerlik bulunmasıdır. Yani matematik, insanı duyulabilirlerden akledilir şeylere götürürken mantık, fizikten metafiziğe geçmede bir köprü rolü oynamaktadır.¹⁶² Daha sonra cismani/tabii bilimler, aklî-nefsani (psikolojik) bilimler ve ilahî ve dinî yasalara dair ilimlere ilişkin risâleler kaleme alınmıştır. *Risâlelerin* yazımında da dikkate alınan bu sıralamaya göre matematiksel bilimleri araştırıp öğrenmenin maksadı, bizleri tabiat bilimlerine hazırlıyor oluşudur. Tabiat bilimlerini öğrenmenin maksadı ise metafizik bilimleri öğrenmeye kapı aralamasıdır.¹⁶³

¹⁶¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/181-185. Ayrıca bkz. De Callatay, “The Classification of the Sciences According to The Rasa’îl Ikhwan al-Safa’”, 60; Koç, *İhvan-ı Safa’nın Eğitim Felsefesi*, 176-178.

¹⁶² Uysal, “İhvân-ı Safâ’nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan bir Sözlük Denemesi”, 96. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. İbrahim Çapak, “İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/ (2004), 37.

¹⁶³ Felsefe öğrenimine Matematik ilimlerle başlanması gerektiği hususunda İhvân, Pythagorasçıları ve Platon felsefesini takip etmekte ve ayrıca Kindî (ö. 252/866 [?]) ile aynı fikirde görülmektedir. Bkz. Platon, *Devlet*, 246-254 (526c, 527c, 531a, 532a); Eyüp Erdoğan, “Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 139; Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 30-31; Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının

İhvân'a göre ilimlerin başı insanın kendisini/nefsini bilmesidir. Bilginin Tanımı ve Amacı bölümünde de ifade ettiğimiz gibi kendini/nefsini bilmek ruh ve beden ayrımının bilincinde olmaktan geçer. Çünkü insan cismani ve ruhani iki farklı cevherin terkibinden oluşmaktadır. Ancak düşünce güçleri zayıf olan, bilgide henüz yetkinleşmemiş kimselere bu ayrım nasıl öğretilir? Tam da bu noktada İhvân *Risâlelerine* matematikten ve özellikle de sayılardan başlar. Bunun nedeni ise sayı ilminin her nefiste potansiyel/bilkuvve olarak bulunması ve bir sayısının sayıların kaynağı olmasıdır.¹⁶⁴ Dolayısıyla İhvân, risâlelerde aritmetik öğretirken ayrıca -sayı ilmiyle alakası doğrultusunda- dikkatleri nefis ilmine çekmeyi ve okuyucularını nefsin cevherinin bilgisine ulaştırmayı amaçlamaktadır.¹⁶⁵ Zira bir çocuğa sayıları öğretirken somut nesnelerden yola çıkarak soyut sayılara ulaşmasını sağlarız. (1 kitap, 1 kitap + 1

Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 269-279; Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 20-21. İhvân matematik ilimlerini diğer ilimlere önelemekte ve özellikle mantık ilminden önce matematik ilimlerini öğrenmenin gerekli olduğunu söylemektedir. Çünkü onlara göre bu iki ilim pek çok noktada birbirlerine benzemektedir fakat örneklerinin duyulur ve gözle görülür olması bakımından matematik ilimler mantık ilimlerine kıyasla öğrenciler için daha kolaydır. Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/406; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/315; Çapak, “İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, 37. Kindî ve İhvân’ın aksine Fârâbî felsefesinde (*İhsâu'l-ulûm*’u temel alacak olursak) mantık ilmi başköşeye oturtulmuştur. Çünkü ona göre mantık, Aristoteles’te de olduğu gibi felsefi ilimler için bir araç konumunda olan yardımcı bir sanattır ve bütün ilimlerin dengesini ve ölçüsünü belirleyen bir terazidir. Ayrıca daha işe başlamadan bizi hatadan koruması ve nereden başlayacağımızı söylemesi hasebiyle ilk olarak öğrenilmesi gereken bir ilimdir. Bkz. Ömer Faruk Erdoğan, “İlmî Kişiliği ve İlimleri Tasnifi Bağlamında Fârâbî”, *İlahiyat Bilimlerinde Güncel Akademik Çalışmalar-2018*, ed. Veli Atmaca (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 10-15; Ömer Türker, 3, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 543; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 94-108; Yaşar Aydın, *Fârâbî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 51; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ötüken, 2003), 54-55.

¹⁶⁴ Bir’in sayı olarak kabul edilip edilmemesi felsefe tarihinde tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Pythagorasçılıkta ziyadesiyle tartışılan bir’in sayıdan sayılıp sayılmaması konusu Kindî tarafından da ele alınmış ve bu doğrultuda Kindî de sayı olarak en küçük ve ilk sayının yapısı gereği bir değil, iki olduğu görüşünü benimsemiştir. Bir kavramının, Kindî’nin düşünce sisteminde ayrı bir yeri vardır. Kindî, tıpkı Plotinus gibi bir sayısını gerçek bir olan Allah’ın vasfı olarak kabul etmektedir. Diğer bir deyişle Plotinus ve Kindî, Bir’i varlık objesi olarak algılamalarının yanında, ayrıca inanç objesi olarak da algılamaktadırlar. Netice itibarıyla Pythagoras, Plotinus ve Kindî, İhvân’ın görüşlerinin aksine, bir’i sayıların başlangıcı olarak kabul etmemekte ve bir’in sayı olmadığını söylemektedirler. Bkz. Mahmut Kaya, “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 100-101; Şulul, *Kindî Metafiziği*, 65-66; Osman Mutluel, “Plotinus ve Kindî Düşüncesinde ‘Bir’ Kavramı”, *Turkish Studies* 13/25 (2018), 309-315; Karlığa, “Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması”, 247-248. Allah’ın birliği hakkında Kindî’nin görüşleri için ayrıca bkz. Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 38-40.

¹⁶⁵ İhvân, Pythagorasçıların ve Platoncuların geleneklerini takip ederek aritmetiği psikolojiyle (nefis ilmi) iç içe geçmiş kabul etmektedir. Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/10, 49; El-Bizri, “Epistolary Prolegomena: On Arithmetic and Geometry”, 197-198; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 90; Koç, *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, 181.

kitap = 2 kitap, 1 kitap + 1 kitap + 1 kitap = 3 kitap...) İşte bu gibi yöntemlerle riyazi/matematik bilimleri kullanarak akli somuttan soyuta geçme noktasında eğiterek geliştiririz. Bu yönü hasebiyle aritmetik, ilimlerin özünü ve hikmetin kaynağını oluşturan nefis cevherinin bilgisine götüren kapılardan birisini teşkil etmektedir.¹⁶⁶

İhvân'a göre filozofların matematik bilimlerini ele almalarının ve öğrencilerini bu bilimlerle eğitmelerinin bir diğer amacı, doğa bilimlerine ulaşmaktır. Doğa bilimlerini araştırmalarındaki amaçlarıysa bu bilimlerden yola çıkıp ilâhiyât ilimlerine ilerlemektir. Çünkü ilâhiyât ilimleri hakikatlerin bilgisine dair ulaşılabilir son noktayı teşkil etmektedir.¹⁶⁷ Öyleyse İhvân'ın da sorduğu gibi “felsefi ilimlerde ilerlemiş olan geçmiş bilginlerden çoğunun, bilmeyi arzuladıklarında akıllarını şaşırtan zanları, şüpheleri ve hayrete düşüren şeyleri, onların dışındaki, bilinen sırların hakikatlerini bilmeyen ve eğitimsiz olan kimseler nasıl bileceklerdir?”¹⁶⁸ İşte bu noktada İhvân ilimleri öğrenirken aşama aşama ilerlemeyi tavsiye eder ve bunun gerekliliğini bazı örneklerle açıklamaya çalışır.¹⁶⁹

Tedrici eğitim anlayışlarının bir gereği olarak İhvân, tabiat ve ilâhiyât ilimlerinin bilgisine ulaşmak isteyen ilim yolcularına ilk olarak matematiksel meseleler üzerinde düşünüp derinleşmeyle işe başlamalarını tavsiye etmektedir. Çünkü insan matematik bilimleri ile nefisini bilmeye başlamaktadır ve kişi ancak nefisini bildikten sonra Rabbini bilebilir (ki bu da ilâhiyât bilimleri içerisinde yer almaktadır).¹⁷⁰ İhvân'ın ilimlerin menşei ve anahtarı olarak niteledikleri matematik bilimleriyle başlayan ilimler tasnifi mantık bilimleri ile devam etmektedir. Diğer bir deyişle matematik bilimlerle nefisini bilmeye başlayan kişi ilâhiyât bilimlerine varana kadar önce mantık sonra da tabiat bilimlerinden geçmelidir. İhvân-ı Safâ, mantık ilmini *Risâlelerde* Aristotelesçi geleneğin müdavimi olarak felsefenin miyarı/ölçüsü ve filozoflar için de bir alet ilmi şeklinde tanımlamaktadır. Onlara göre felsefe, peygamberlikten sonraki en üstün uğraştır. Bu doğrultuda felsefenin ölçüsünün diğer ölçülere nazaran en doğru ve güvenilir ölçü, filozofların aleti mantık ilminin de diğer aletlere nazaran en yüce alet

¹⁶⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/70.

¹⁶⁷ Meçin, “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, 454; İsmail Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi* (İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 49.

¹⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/404.

¹⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/375.

¹⁷⁰ Bkz. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 33; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 18.

olması gerekmektedir.¹⁷¹ Bu mühim işlevine binaen mantık, İhvân'a göre hem müstakil bir ilim olma hem de diğer ilimler için alet olma özelliklerine sahiptir.

Felsefenin ölçüsü ve filozofların aleti olarak nitelendirilen mantık ilminin beş çeşidi vardır: Poetika (şiiir sanatı), retorika (hitabet sanatı), topika (cedel sanatı), analitika (burhan sanatı), sofistika (münazara sanatı).¹⁷² Ayrıca bir başka taksime göre mantık ilimleri lügavi ve felsefî/hikemî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Lügavi/lafzi mantık çatısının altına nahiv/dilbilgisi ve hitabet sanatı olan poetika ve retorika girmektedir. Aynı şekilde felsefî/hikemî mantığın da kendi içerisinde alt dalları vardır. Bunlar tartışma/cedel, burhan, mugalata ve safsata sanatları olan topika, analitika ve sofistika'dır. Bu noktada mantık ilmini kendi içerisinde felsefî mantık ve lügavi mantık olmak üzere iki kısma ayıran İhvân, Aristoteles'in analitik olarak isimlendirdiği disiplini felsefî mantık altında ele almış ve bu doğrultuda lafzi mantığı felsefî mantığa bir girizgâh olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷³

Mantıkçılar, mantıkla ilgilenen kimsenin ilk olarak kendi zihninde/nefsinde inançlarını kesin bir şekilde ispat etmekle işe başlamasını salık vermişlerdir. Ancak daha sonra zihninde doğrulanırsa şayet bu doğrulamayı başkalarında da düzeltebilmesi hasebiyle mantıkî kıyası vazetmişler ve ardından doğru burhan çıkarımında bulunmuşlardır.¹⁷⁴ Kısaca ifade etmek gerekirse kişi her şeyden evvel sözlerini çelişkiden nasıl koruyacağını bilmelidir. Bu felsefî mantık sanatıdır ve mantık bu noktada felsefenin ölçüsü, filozofların aleti olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca tıpkı tüm ilimlerin ve sanatların uzmanları arasında ittifak edilen asıllarının olması gibi mantık ilminin de ilk prensiplerini oluşturan asılları vardır. Örneğin, 'üçgenin üç kenarından ikisinin toplamı, üçüncü kenardan daha uzundur' ifadesi geometriyle ilgilenenlerin akıllarına apaçık olan ilk prensiplerinden birini oluşturmaktadır. Aynı şekilde mantık ilmi ile ilgilenen kimseler için de 'birbirine zıt olan iki şey, tek bir şeyde aynı anda bir araya gelemmez' ifadesi aynı konumda bulunmaktadır. Bu hüküm apaçık bir mantık prensibidir. Ancak

¹⁷¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/303; Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", 445; Uysal, "İhvân-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan bir Sözlük Denemesi", 96; Çapak, "İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış", 36.

¹⁷² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/69.

¹⁷³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/353; Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", 445.

¹⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/303.

‘Bir şeyin var oluşu, bir diğer şeyin yok oluşudur’ ifadesi burhana ihtiyaç duyan, daha hassas bir konuyu teşkil etmektedir.¹⁷⁵

İhvân’ın eğitim müfredatında felsefî bilimler arasında yer alan ve mantık ilimlerinden sonra gelen tabiat ilimleri ise cisimleri, cisimlerde zuhur eden muhtelif arazları ve bunların vasıfları gibi mevzuları konu edinmekte ve bünyesinde yedi alt bilim içermektedir. İlki, cismani ilkelerin yani suret, heyula, hareket, zaman ve mekânın bilgisidir. Çünkü gerek felekî olsun gerek onun haricindeki temel şeylerden oluşsun bütün cisimler bu beş şeyi içermektedir. İkincisi, gök ve evrene dair bilgilerdir. Bu ilim dalı ise feleklerin ve yıldızların cevherlerini, terkiplerini, devirlerinin illetlerini ve göksel olayların yersel olaylara etkisini konu edinmektedir. Tabiat ilimlerinin üçüncüsü, oluş ve bozuluştur. İhvân’a göre oluş ve bozuluş ilmi, cisimlerdeki dört tabiatı (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık) ve hava, ateş, su ve topraktan oluşan dört unsurun mahiyetini araştırmaktadır. Bu dört unsur ayrıca göksel birtakım etkilerle birbirlerine karışmakta ve bunların karışımından madenler, bitkiler ve hayvanlar oluşmakta ve bozuluşa uğramaktadırlar. Dördüncüsü, hava değişimleri ve meteorolojik hadiselerin bilimidir. Beşincisi, arzın derinliklerinde bulunan madenlerin bilimidir ve madenlerin özelliklerini, oluşumlarını ve bulundukları yerleri araştırır. Altıncısı botanik bilimidir. Bitkilerin yeryüzünün farklı yerlerinde nasıl yetiştiklerini ve yarar ve zararlarının neler olduklarını inceler. Tabiat bilimlerinin sonuncusu ise, hayvanların bilimidir ve hayvanların türlerini ve cinslerini, yeryüzünde nasıl yaşadıklarını vb. konu edinir. Bu noktada hayvanlar türleri, özellikleri, fiilleri ve tasarrufları noktasına farklı mertebelerde bulunurlar. Bu mertebeler kısaca nefislerinin kuvvetleri, düşünce ve tefekkürdeki ihtiyatları oranında farklılık arz etmektedir.¹⁷⁶ Tüm bu tabiat ilimlerini de öğrendikten sonra insanın zihni/nefsi ilâhiyât ilimlerini öğrenmeye hazır hale gelmektedir.

Özetle İhvân, üyelerine ve okuyucularına kendilerini geliştirmeyi, ruhani ve ahlaki olgunlaşmayı öğretirken bunu belirli bir eğitim müfredatı doğrultusunda ve ekstra fayda gözeterek yapmıştır. “Bizim bu ilimleri saymaktaki ve bu sanatlardan bahsetmekteki amacımız, onlar üzerinde düşünen ve derinlemesine inceleme yapan kimsenin, bütün bunların [ilimler] şeylerin yaratıcısının ve ilkesinin -ki ondan başka ilâh yoktur-

¹⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/353.

¹⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/351-353; Hasan Aydın, “İhvân es-Safâ’da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 6/21 (2007), 52.

birliğine... delalet ettiğini bilmesidir.”¹⁷⁷ Aksi takdirde ilim yolcusu bu müfredata uymadığı zaman daha yürüyemezken koşmaya kalkışıp herhangi bir yol kat edemeyecek, bilakis öncesinde ayaktaiken yere düşmüş olacaktır. Biraz daha açıklayacak olursak önce duyulurları inceleyip onlar üzerinde aklımızla iyice düşündükten sonra akledilirleri biliriz. Çünkü duyulur konular, öğrenciler için daha kolay ve yeni başlayanların anlayışına daha yakındır. Akledilir varlıkları düşünüp inceledikten sonra ise doğal/tabii olayları inceleyebilir ve ancak tabii olayları inceleyip öğrendikten sonra ilâhiyât ilimlerini bilebiliriz. Fakat bu ilimlerde yeterli seviyeye ulaşmayan bir kimse bu sıralamayı gözetmeksizin evrenin oluşumu gibi zor meselelerin peşine düşerse onları anlayamaz ve hata eder. Sonuç olarak kâinatın tesadüfen meydana geldiğini ve evrende her şeyin kendi haline bırakıldığını veya âlemlerin yaratıcısının evrendeki işlerden bihaber ve gafil olduğunu ve bu yüzden de hikmetsiz işler yaptığını düşünebilir.¹⁷⁸ Çünkü bu konulardaki hikmeti insan ancak ilâhiyât ilimlerini araştırıp öğrendikten sonra bilebilir.

2.4. Bilginin Kaynakları

İhvân-ı Safâ’ya göre var olanların hepsi “ya akledilir (ma’kûl) ya da duyulur (mahsûs); ya cevher ya araz ya da ikisinin bir araya gelmiş hali; ya form ya madde ya da ikisinin bileşimi; ya cismani ya ruhani ya da ikisinin bileşimidir.”¹⁷⁹ Bunlardan edilgin olan cismani cevherler duyular yoluyla algılanırken, ruhani cevherlerse etkindirler ve duyular aracılığıyla değil, ancak akılla, kendilerine ait aklî fiillerle ve cismani cevherlerdeki bilimsel sanatlardan sonra meydana çıkan pratik sanatlar yoluyla algılanırlar. Bu noktada belirtmelidir ki insan da iki yakın cevherin bir araya gelmesinden müteşekkildir. İnsandaki bu cevherlerden biri, duyu organlarıyla algılayan cismani bedendir. Diğeriyse akıl yoluyla algılayan ruhani nefistir.¹⁸⁰

Risâlelere göre insanın bilgileri dört kaynaktan gelmektedir. Bunların üç tanesi beşerî/kesbî kaynaklarken bir tanesi de beşerî olmayan kaynaktır. Beden ve nefis cevherlerinin birleşiminden oluşan insan, İhvân’a göre kesbî bilgileri üç farklı yoldan elde eder: Bunlardan birisi, beş duyudur ve bilgi edinme yollarından ilkidir. İnsanın

¹⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/69.

¹⁷⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/404.

¹⁷⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/189; Filiz, “İhvan-ı Sâfâ (X. yy)’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, 110.

¹⁸⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/350; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/320.

çoğu bilgisinin kaynağı duyulardır. Zira insan, bebekliğinin ilk safhasından başlayarak bu yolla bilgileri alır. Duyular ayrıca insanların ve diğer canlıların müşterek özelliğidir. İnsanın kesbî bilgileri aldığı ikinci kaynak, akıldır. Akılla insan, diğer canlı varlıklardan ayrılmaktadır. İhvân'a göre insanın akıl aracılığıyla bilgi elde etmesi bebeklikten sonraki dönemde olur. Üçüncü yola ise, her insan sahip değildir. Bu yol sadece bazı âlimlerin bilgi edindiği burhan yoludur. İhvân'a göre âlimlerin bir kısmının burhanla bilgi elde etmesi, onların riyâziyât (geometrik ve mantıkî meseleler) üzerinde iyice düşünüp taşınmalarının ardından gerçekleşmektedir.¹⁸¹

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, bilinebilirlerin bir bölümünü duyularla, bir bölümünü duyma yani rivayetler ve haberler aracılığıyla, diğer bir bölümünü tefekkürle ve içgüdüsel aklıyla, geriye kalan bölümünü ise vahiy ve ilham yoluyla bilmektedir.¹⁸² Çünkü onlara göre “varlıklar hakkındaki bilgi, duyularla idrak edilen şeylere ilişkin bilgilerde ve apriori bilgilerde olduğu gibi bir kısmı doğuştan gelen tabii bilgilerdir. Bir kısmı ise, matematik, eğitim ve vahyin getirdiği bilgilerde olduğu gibi öğrenimle elde edilen ve sonradan kazanılan bilgilerdir.”¹⁸³ Yani İhvân-ı Safâ insanın rivayet, vahiy ve ilham kanalıyla da bilgilere ulaşabileceğini savunmaktadır. Ancak onlara göre vahiy ve ilham aracılığıyla kazanılan ilimler, insanın kendi kesbiyle ve tercihiyle kazanılmaz bilakis bu, Allah'tan gelen bir bağıştır. Buna ek olarak İhvân, Yüce Yaratıcının insana bir lütfu olan bu ilimlerin bir kısmının kıyasa ve kanıta dayalı olan akıl yürütme ve istidlal (çıkarım) yoluyla elde edildiğini söylemektedir. Zira bu da kazanılmış akılla olmaktadır.

Kısaca diyebiliriz ki İhvân'a göre insanın bilgileri dört kaynaktan gelmektedir. Bunların üç tanesi beşerî kaynaklarken (duyu, akıl ve burhan) bir tanesi de beşerî olmayan kaynaktır. Ancak beşerî olmayan kaynaktan gelen bilginin de alıcısı beşer olduğu için ilk üç kaynakla sıkı ilişki içindedir.

¹⁸¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/189; 2/275; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 53-54; Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 28-29.

¹⁸² Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/248; Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ)*, 17; Netton, “The Rasa'il Ikhwan al-Safa' in The History of Ideas in Islam”, 134.

¹⁸³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/26.

2.4.1. Duyu

İnsanın kendi çabası/kesbi ile bilinebilirlerin formlarını elde ettiği üç kaynaktan ilki olan duyular insanın sahip olduğu bilgilerin çoğunun menşesidir. Çünkü insan bebekliğinin ilk aşamasından itibaren duyu yoluyla bilgi almaktadır.¹⁸⁴ Duyu güçleri ruhani-nefsani güçlerdir. Bu güçlerin her biri vücuttaki organlardan birine aittir. İnsan onlar aracılığıyla mekânda ve zamanda var olan şeyleri kavramaktadır. Bu doğrultuda öncelikle İhvân'ın duyulurlar, duyu ve duyguya dair yapmış olduğu tanımları vermek, sonra da insanın duyular yoluyla bilgi elde etme sürecini izah etmek daha elverişli olacaktır.

İhvân-ı Safâ'ya göre “duyulanlar, duyu organları vasıtasıyla idrak edilen şeylerdir. Duyu (his), duyulan şeyle doğrudan ilişki kurulduğunda duyu organının karakterinin değişikliğe uğramasıdır. Duygu/hissetme ise, duyu organının karakterinin niteliğine ilişkin değişikliklerin duyusal güçler tarafından hissedilmesidir (fark edilmesi).”¹⁸⁵ Başka bir deyişle insan nefsinin güçlerinden olan duyu güçleri, bedendeki duyu organları vasıtasıyla cismani varlıkları algılamaktadır. Bu algılama ise cismani varlıkla karşılaşan duyu organının karakterinin uğradığı değişikliği duyu güçlerinin fark etmesi ile gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle algılanan şeylerin tümü cisimsel arazlar yani maddenin şekilleridir. İnsan nefsinin duyu güçleri ile bunları anlaması, bedenın aletleri olan duyular (organlar) vasıtasıyla olmaktadır. Bu doğrultuda duyuların mizacının değişmesine his (duyu) denirken, bu mizaç değişimlerinin duyu güçleri tarafından fark edilmesine de hissetmek (duygu) denmektedir.¹⁸⁶

İhvân, insan nefsinin güçlerinden biri olan ve insanın bilgileri elde etmede ilk kaynağı olan duyuları toplayıcılara ve ithalatçılara benzetmektedir. Nefsin bu güçleri beş tanedir. Bunlardan biri ışık, renk ve şekilleri algılayan görme gücüdür ve vücutta cereyan ettiği yer iki gözdür. Bir diğeri sesleri algılayan duyma gücüdür ve bunun vücuttaki yeri

¹⁸⁴ Platon, kimi diyaloglarında güvenilir olmayışları dolayısıyla duyu verilerine bilginin elde edilmesinde hiçbir rol vermemektedir. Ancak kişinin gündelik hayatındaki işlere dair bilgileri düşündüğü zaman algıyı bilgi için bir bakıma ilk adım olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Platon için duyu bilgileri doğru saniya kaynaklık edebilirken episteme için kaynak olamamaktadırlar. Bkz. Robinson - Denniston, “Platon”, 4; Cherniss, “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”, 450-451; Cherniss, “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”, 45. Aristoteles ise Platon'dan farklı olarak bilginin yegâne kaynağının duyu verileri olduğunu savunmakta ve sadece deneyime önem vermektedir.

¹⁸⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/278-279.

¹⁸⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/315; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/286.

kulaklardır. Nefsin bir öteki duyu gücü tadan güç olup bunun vücuttaki yeri dildir. Dördüncüsü koklama gücüdür ve yeri burundur. Son duyu ise sertlik ve yumuşaklığı, dayanıklılık ve gevşekliği, soğuk ve sıcaklığı, nemi ve ıslaklığı algılayan dokunma gücüdür ve yeri bütün beden olmakla birlikte daha çok ellerdir.¹⁸⁷ Ancak bu noktada belirtilmelidir ki algılayıcı bu güçlerden her birisi insan bedeninin bir parçası ve organı olduğu halde duyu güçleri, nefsin cüzlerinden değildir. Ancak onların her birisi bizatihi nefistir. Bu güçlere farklı isimler verilmesinin nedeni farklı işlevlerinden ötürüdür. Buna uygun olarak, görme fiilini icra ettiğinde “görücü”: işitme fiilini icra ettiğinde “işitici”: tatma fiilini icra ettiğindeyse “tadıcı” denir.¹⁸⁸

İnsanın bilgilerinin çoğunluğunun duyu güçlerine dayandığını daha önce de söylemiştik. Şöyle ki cenin, sağlam duyular ve kuvvetli bir bedenle annesinin rahminden çıktığında, organları ziyadesiyle güçlenir ve nefsinin kuvvetleri de bedende işlevsel bir hale gelir. Böylelikle nefse ilişkin duyu güçleri, duyulurları ve onlara ait algıları şekillerine göre işlemeye başlarlar.¹⁸⁹ Çocuk, ilk olarak nesneleri dokunma duyusuyla algılar. Zira dokunma duyusu, tüm duyu organları içerisinde en kapsayıcı olandır. Daha sonrasında ise tatma duyusuyla algılar; örneğin annesinin sütü ile diğer yiyeceklerin tatlarını birbirinden ayırt eder. Ardından çocuk koklamayı tanır ve kokuları ayırt eder. Bundan sonra ilk olarak yüksek ses ile alçak sesi de birbirinden ayırır. Sonra zamanla annesinin, babasının, erkek ve kız kardeşlerinin, yakınlarının ve diğer kimselerin seslerini işitme duyusuyla birbirinden ayırır. Son olarak ise adım adım yani tedrici bir şekilde öteki duyu güçlerini ve organlarını ve onlara özgü olan duyulur varlıkları kavrayıp tanır.¹⁹⁰ Bütün bu anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere duyu organları, kendi algı sahalarına ait olan varlıkları bir tek maddeleri içinde bilirler. Bu nefsanî güçler ayrıca bedensel duyuların faaliyetinden başkaca, bilme sahasındaki şeylerin şekillerinin bir kısmını da diğer bir kısmından alırlar.¹⁹¹

Duyulurların idrak edilmesi açısından insandaki duyu güçleri arada bir yerde bulunmaktadır. Diğer bir deyişle duyu güçleri kendi sahalarındaki iki aşırı uç arasında

¹⁸⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/299; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/268.

¹⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/131; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/284; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 56.

¹⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/10; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/15.

¹⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/343-344; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/338.

¹⁹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/315; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/286.

yer alanların haricinde herhangi bir şeyi algılayamamaktadır. Buna binaen duyu organlarının durumu da böyledir. Yani duyu güçleri gibi duyu organları da algıladıkları şeyleri algılamalarında bir takım belli şartlara muhtaçtırlar. Bu şartlardan birisinin yok olması veya gerekli olan miktardan fazla ya da eksik olması durumu, duyulur şeylerin algılanmasına engel olur. Örneğin görme gücünü ele alacak olursak: bu güç aşırı karanlıkta renkleri görmeye güç yetiremediği gibi, parlak ışıkları da algılayamaz.¹⁹² Ayrıca algılayıcı güçlerin her biri, duyulur şeylerin yalnızca bir cinsini algılamaya mahsustur. Yani görme gücü, kokuları, tatları veya sesleri değil sadece renkleri algılar. İşitme gücü de benzer şekilde sadece sesleri algıarken tatları, renkleri, kokuları ve dokunulan şeyleri algılamaz. Kısacası tatma, koklama ve görme gibi duyu güçlerinden her birisi kendi sahaları dışında yer alan bir şeyi algılamazlar.¹⁹³

İhvân'a göre insanların muhtelif konularda kavrayış bakımından farklı oluşlarının sebeplerinden birisi bilme ve kavrama kuvvetlerinin farklılığıdır. Dört türden ibaret olan bu kuvvetler duyu, hayal, düşünme ve hafızadır. Bunların içinden hayal, düşünme ve hafıza kuvvetleri, bir sonraki bölümde de anlatılacağı üzere aklın tabiatına ait güçlerdendir. İnsanın sahip olduğu bilgilerin çoğunun kaynağının duyu güçleri olmasına rağmen İhvân, gayelerin en şerefli olan aklî işlere ulaşmak için çabalamasını insana tavsiye etmektedir. Çünkü İhvân'a göre "cisimsel işlerin bilgisi, nefsin yoksunluğu ve ihtiyacın fazlalığıdır; ruhani akledilir işlerin bilgisi de nefsin zenginliği ve bolluğudur. Yani nefis cisimsel işlerin bilgisi hususunda, cisimsel işleri kendileri aracılığıyla kavramak için bedene, onun duyularına ve organlarına muhtaçtır."¹⁹⁴

Burada sorulması gereken sorulardan birisi şudur: Ruhani işleri yani akledilirleri nefsin, bedene ihtiyaç duymaksızın kendi cevheriyle bilmesi nasıl gerçekleşmektedir? Bu noktada duyular bir basamak görevi mi görmektedir? Şöyle ki aklî işlere ulaşmak isteyen kişi öncelikle duyulur işlerin bilgisi için çalışmalıdır. Kişi ancak duyulur işlerin bilgisini edindikten sonra aklî işlere erişebilir. İhvân-ı Safâ'ya göre "bütün akledilirler, nefsin bizzat maddede duyular yoluyla müşahade ettikten sonra, kendinde gördüğü ve

¹⁹² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/28; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 57; Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 33.

¹⁹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/315; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/286; Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 33-34.

¹⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/202; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/197.

kendi cevherinde gözden geçirdiği ruhani suretlerdir.”¹⁹⁵ Diğer bir deyişle nefsin duyulardan beden aracılığıyla cisimsel işlerin bilgilerini almasının ardından, ruhani meseleleri bilme noktasında kendisi ve cevheri yeterli olmaktadır. Çünkü nefis cisimsel işlere dair bilgilere sahip olduğunda, artık bedeni aracılığıyla öğrenmeye ihtiyaç duymamaktadır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi tikel nefisler, ilim ve irfandan duyu güçleri aracılığıyla yararlanıp akledilir şeyleri potansiyel durumdan fiil (hakikat) durumuna çıkararak var oluşlarını tamamlarlar. Daha sonra bu kimseler geçim işlerini yoluna koymaya, ahiret hayatına hazırlanmaya, doğru görüş, güzel ahlak ve iyi amellerle nefislerini terbiye etmeye yönelik bir yol tutmaya ve dünyadaki hayatlarını idare edip suretlerini yetkinleştirmeye çalışırlar. Bütün bunlar et ve kandan oluşan beden aracılığıyla gerçekleşir. Bu tikel nefisler bedenden ayrıldıklarında ahiret nimetlerinden faydalanırlar. Sonuç olarak görmekteyiz ki duyu bir idraktır (algı). Bu idraki bilgiye çeviren şey esasen bu verilerin akıl tarafından işlenmesi ve maddelerinden soyutlanarak ruhani bir şekilde bilinmesidir.

2.4.2. Akıl

Bir önceki bölümde cismani bedenin duyu organları yoluyla eşyayı algılamasını anlattık. Bu bölümde ise bilge ruhani nefsin akıl yoluyla algılamasını anlatacağız. İnsanın kendi kesbiyle bilgi elde ettiği üç yoldan ikincisi olan akıl, İhvân'ın düşünce sisteminde kozmoloji, epistemoloji ve ahlak alanları ile ilgili olarak sıkça karşımıza çıkan başat bir kavramdır.¹⁹⁶ Ancak dikkat edilmelidir ki bu noktada mevzu insan nefsinin güçlerinden biri olan akıldan ziyade, daha çok Allah'ın yarattığı ilk varlık olan Faal Akla dayanmaktadır. Öyleyse bu bölüme başlarken ilk olarak birtakım sorulara cevap verme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır: Faal Aklın mahiyeti, özellikleri ve konumu nedir? İlk akıl olarak da isimlendirilen Faal Aklın insan aklı ile hangi konularda ve nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır?

¹⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/191; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/187.

¹⁹⁶ Fârâbî'nin felsefi sisteminde akıl, Tanrı, göksel tözler/ikincil sebepler ve insan olmak üzere birbirleriyle bağlantılı üç boyut taşımaktadır. Ona göre bütün varlıkların nihai sebebi olarak “Tanrı her şeyden önce, maddesiz olmak bakımından akıl olarak vazedildiği için ondan sudûr eden varlık da kendisi gibi akli bir öze sahip olmak durumundadır. [...] Ay-altı âlemden her bir varlık kategorisi, kendi payına akli idrakin objesi olan bir form ile gerçeklik kazanır ve bu varlık mertebelerinin en son aşamasında insan türüne ait suret de akıl olarak gerçekleşir.” Aydın, *Fârâbî*, 107-114. Ayrıca bkz. Fârâbî, “Aklın Anlamları”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2017), 133, 136-137.

Kozmolojiye dair görüşlerinin temelinde Plotinusçu sudûr nazariyesini benimseyen İhvân'ın¹⁹⁷ öğretisinde, tıpkı bütün sayıların bir rakamının uzantısı olması gibi, bütün âlem de tek olan Allah'ın birliğine dayanmaktadır:

“Bilesin ki, bir'i tekrarlatarak iki'yi bir'den meydana getirmesi gibi, Şanı Yüce Bârî'nin kendi birliğinin (vahdaniyet) nurundan yarattığı ve yoktan var ettiği (ibda') ilk şey Faal Akıl denilen basit bir cevherdir. Sonra O, iki'ye bir'in ilavesiyle üç'ü meydana getirmesi gibi, felekî Küllî Nefsi de Akıl nurundan meydana getirdi. Sonra üç'e bir'in ilavesiyle dördü meydana getirmesi gibi nefsin hareketinden ilk maddeyi meydana getirdi. Sonra diğer sayıları, daha önce örneklendirdiğimiz üzere dörtten öncekileri dörde ekleyerek dörtten meydana getirdiği gibi diğer yaratılmışları maddeden (heyûlâ) meydana getirdi, Akıl ve Nefis vasıtasıyla onları düzenledi.”¹⁹⁸

Yani bir sayısına atıfta bulunmadan sayıların ontolojik anlamda bir varlıklarının olmayacağı gibi kâinatın varlığı da yaratıcısı olan Allah'a dayanmaktadır. Diğer bir deyişle varlıkların Yaratıcıya göre durumu, sayıların bir sayısına göre durumu gibidir. İhvân sudûr nazariyesindeki hiyerarşiyi ifade eden bu sayıları kimi zaman dörde tekabül eden heyûlâda sonlandırırken, kimi zaman da dokuz sayısına kadar sıralamaktadır.¹⁹⁹

İhvân'a göre Faal Akıl, Yaratıcıdan sonra ikinci sırada yer alan, basit ve üstün bir cevherdir. “O, Allah'ın yarattıkları içerisinde ilk yaratılmış olandır ve kendisinde her şeyin suretinin bulunduğu nurlu (nurani) basit cevherdir.”²⁰⁰ Diğer bir deyişle o Allah'ın yoktan var ettiği bir yaratısı olan İlk Akıldır.²⁰¹ Yani ilk ve en yetkin yaratılan varlık Faal Akıldır.

Kısacası İhvân'ın felsefî sisteminde varlıkların hepsi, biri bir diğerinin altında veya üstünde olmak üzere mertebe mertebedir ve altta olan varlık kendinden üsttekenden feyiz almaktadır. Bu hiyerarşinin tepe noktasında bulunan Yüce Yaratıcı eşyanın

¹⁹⁷ Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için *Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi* isimli müstakil çalışmamıza bakabilirsiniz.

¹⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/85; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/36.

¹⁹⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/352; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/322-323. Ayrıca bkz. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 163.

²⁰⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/318; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/316. Ayrıca bkz. Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Safâ')*, 78-83; Netton, “The Rasa'il Ikhwan al-Safa' in The History of Ideas in İslam”, 132; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, 72, 100.

²⁰¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/270; 4/177, 336-337; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/190 4/162, 288; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 164; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 67.

suretlerini basit bir cevher olan ve şeylerin hakikatlerini idrak eden Faal Akla akıtır (feyezân). Daha sonra bu suretleri Faal Akıldan tüm âlemin nefsi olan Küllî Nefse akıtır. Sonra bunlar Küllî Nefisten ilk maddeye (heyûlâya), heyûlâdan da beşerî tikel nefse akar.²⁰² Bu suretler, insanların duyular aracılığıyla önce heyûlâda müşâhede ettikleri ardından da düşüncelerinde tasavvur ettikleri malumatlardır. Sudûrun unsurları arasındaki münasebeti açıklamak için İhvân, ilksel örneğini Platon felsefesinde görebileceğimiz ve Plotinus'un Yeni Platoncu çerçevede yorumladığı Güneş-Ay metaforunu²⁰³ kullanmaktadır.²⁰⁴ Bu metaforu, İhvân'ın kullanım amacını göz önünde bulundurarak özetleyecek olursak: Ay'ın Güneş'in ışığı ile kendi ışığını uyumlu hale getirmesi gibi; Küllî Nefis de Faal Akıldan feyzi aldığında faziletleri tamamlanmış olmakta ve eylemleri Faal Aklın eylemleri ile bağdaşmaktadır. Çünkü Küllî Nefis Faal Akıldan taşan ve mertebesi daha düşük olan münfail/edilgen bir akıldır.²⁰⁵ Diğer bir deyişle Küllî Nefis tıpkı öğrencinin âlimden ilim öğrenmesi gibi suretleri ve faziletleri Faal Akıldan düzenli olarak alabilen ruhani basit bir cevherdir. Bu noktada Küllî Nefsin tanımı da açığa çıkmaktadır. İhvân'a göre "nefis; basit, ruhani, potansiyel olarak (bilkuvve) bilen, tabii olarak yapan, aklın faziletlerini zamansız olarak kabul eden ve maddede onu zaman içinde hareket ettirmek suretiyle iş yapan bir cevherdir."²⁰⁶ Ancak bu hususta dikkat edilmelidir ki Küllî Nefsin, Faal Akıl gibi rütbece kendisinden daha üstte olan varlıkların üzerinde hâkimiyet kurması söz konusu bile değildir. Bu durumda nefis, kendisinden daha aşağıda olan mutlak cisme yönelir ve Yaratıcıya benzeyerek cisimde tasarrufta bulunur. Çünkü Faal Aklın Yaratıcıdan taşan bir nur olması gibi Küllî Nefis Faal Akıldan taşan bir güçtür ve bu doğrultuda tikel nefislerin hepsi de Küllî Nefisten taşmaktadır.²⁰⁷

İhvân, suretlerin heyûlâdan önce Küllî Nefiste nasıl bulunduğunu bilmek isteyen kimselere -konunun daha iyi anlaşılması için ayrıca- sanatçının sanatını izhar

²⁰² Al-Fakhuri - Al-Jurr, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 264-265.

²⁰³ Bkz. Platon, *Devlet*, 223-225 (508a-509b); Plotinus, *Enneadlar*, 47. Kindî ve Fârâbî ise Aristoteles'in aktif akıl ile pasif akıl arasındaki ilişkiye dair görüşünü benimsemektedir. Onlar Faal Akıl ile insan aklının ilişkisini açıklarken Güneş-görme metaforunu kullanmaktadır. Buna göre Faal Aklın insan aklı karşısındaki konumu, Güneşin (ışınları hasebiyle) görme karşısındaki konumu gibi değerlendirilmektedir. Bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, 26; Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 34.

²⁰⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/193; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/189. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, 72-73.

²⁰⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/352; 3/198; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/323; 3/193.

²⁰⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/158-159; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/158.

²⁰⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/281; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/279.

etmesinden önce nefsinde o eserin suretinin bulunmasını örnek vermektedir. Yine Küllî Nefisten önce suretlerin Faal Akılda bulunmasını, âlimlerin nefislerinde bulunan malumatların resimlerine benzetmekte ve âlimin o bilgiyi öğrencisine aktarmasını/öğretmesini de Faal Aklın Küllî Nefse feyzi gibi değerlendirmektedir. Ayrıca İhvân'a göre Faal Akla akmadan önce bilginin Yüce Yaratıcının ilminde nasıl bulunduğunu tasavvur etmek için ikiden önceki bir sayısında diğer tüm sayıların nasıl bulunduğu düşünülmelidir.²⁰⁸

Sonuç olarak Faal Akıl, Yüce Yaratıcının yarattığı varlıkların ilki ve mertebeye en üstün olanıdır. Onun bilgisi diğer varlıklardan daha fazladır. Çünkü o bilgiye aracısız bir şekilde ulaşmaktadır. Diğer bir deyişle Faal Akıl feyzi direkt Allah'tan alır ve kendinden aşağıdaki diğer varlıklara akıtır. Bu durumda Faal Aklın feyzini akıttığı ilk varlık Küllî Nefistir. Küllî Nefis de Faal Akıldan aldığı bu feyzi kendisinden aşağıda olan tikel nefislere akıtmaktadır. Ayrıca İhvân'a göre insanî nefis ve insanî akıl Küllî Nefsin güçlerindendir.²⁰⁹ Dolayısıyla Küllî Nefis, Faal Akıldan aldığı feyzi insanî nefsin gücü olan akıl gücüne de aktarmaktadır.

Buraya kadar Faal Akıldan bahsettik ancak İhvân-ı Safâ düşüncesinde akıl, ortak bir isimdir ve iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan biri yukarıda da anlattığımız üzere filozofların Faal Akıl dedikleri ve Bârî Teala'nın yaratıp vücuda getirdiği ilk varlık olan ve tüm eşyayı kuşatan, basit ve ruhani cevherdir. Aklın öteki anlamına gelince o, insanların tefekkür etme, düşünme, temyiz ve konuşma gibi birtakım eylemlerinde kullandıkları insan nefsinin güçlerinden bir güçtür.²¹⁰ Bu akıl, insan nefsinin güçlerinden biri olduğu ölçüde Küllî Nefsin de güçlerinden biridir. Diğer bir ifadeyle insanî akıl Küllî Nefsin güçlerinden biri olarak insanî nefiste bulunmaktadır. Küllî Nefis de ilk yaratılan akıldan taşan bir feyizdir. Dolayısıyla insan nefsinin güçlerinden biri olan akıl, Küllî Nefis aracılığıyla Faal Akılla irtibat kurabilecek ve ondan gelecek feyzi kabul edebilecek bir konumdadır. İslâm düşüncesinde buna İttisâl Teorisi²¹¹

²⁰⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/364-365; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/275-276.

²⁰⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/198-199; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/194; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 47.

²¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/191; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/187.

²¹¹ Faal Aklın insan aklını kuvveden fiile çıkarması durumuna denmektedir. "Faal Akıl, insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddi eşyada kuvve halinde, maddi olmayan âlemde fiil halinde bulunan akli objeleri (ma'kulât) ona kazandıran ilke olarak tanımlanmıştır. İnsan aklıyla Faal Akıl arasındaki bu ilişkiye İslâm felsefesinde ittisâl denilmektedir." İlhan Kutluer, "İttisâl", *Türkiye Diyanet*

denmektedir. Ancak bu noktada İhvân'ın ittisâl teorisi bir aracı olarak Küllî Nefsi içermesi noktasında Fârâbî'den farklılaşmaktadır. Zira Fârâbî sudûrunda Küllî Nefse yer verilmemiş ve Faal Akıl, İhvân'daki Küllî Nefsin görevlerini üstlenmiştir.²¹²

İnsanî akıl diğer canlılarda olmaksızın, her bir insana özel olan ayırt etme gücüdür. Kısacası söz konusu ettiğimiz bu akılla insan diğer canlılardan ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra akıllılar, kendi içlerinde ayırt etme güçlerinin kalitesi ve zihinlerinin saflığı noktasında farklı derecelerde olmaları hasebiyle ilim ve marifet noktasında da farklı derecelededirler.²¹³ Diğer bir deyişle akıllı kimselerin en seçkin özellikleri ilim ve marifetlerinin çok olmasıdır. Çünkü İhvân'a göre “akıl özelliği; hakikatleri bilmesi, mükemmel bir (iyiyi kötüden) ayırma (temyiz) yeteneğine, âdil bir yaşam ile iyi bir seçim gücüne (ihtiyar) sahip olmasıdır.”²¹⁴ Bu özellikleri dolayısıyla akıl, Yaratıcının insana bahsettiği en büyük nimetlerinden ve ihsanlarından biridir. Çünkü insana gerçek ilimleri veren akıl, sağlam görüş ve temyiz demektir.

Duyu güçleri bölümünde anlattığımız gibi insan aklı da açıklık ve kapalılık bakımından iki aşırı uç arasında kalan akledilirleri zihinde şekillendirmeye güç yetirebilmektedir. Akledilir varlıklar arasından bazılarının belirgin/apaçık olmaları dolayısıyla ki insan aklı onları idrak etme ve yüceliklerini kuşatma noktasında aciz kalmaktadır. Mesela Allah'ın yüceliğini idrak bu şekildedir. Zira “Allah'ın zati gizliliği aşırı olduğundan dolayı değil de aksine aşikârlığı, apaçıklığı ve belirginliği aşırı olduğundan dolayı insan aklının Allah'ı algılaması ve zati mahiyetinin yüceliğini bilmesi hiçbir şekilde mümkün değildir.”²¹⁵ Aynı şekilde insan aklı, âlemi çok büyük ve aşikâr olduğundan dolayı bir bütün olarak zihinde şekillendirmekten acizdir. Bu örneklerin aksine bir de insan aklının

Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001), 23/484. Ancak Fârâbî'nin ittisâl teorisine göre kişi, Faal Akıl'dan münfail aklına geçen şey sayesinde filozof/hakim olurken, mütehayyile gücüne geçen şey sayesinde ise peygamber olmaktadır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, 200.

²¹² Bkz. Aydın, *Fârâbî*, 92; Şahin - Macic, “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, 218; Fuâd Ma'sûm, *İhvân el-Safâ': Felsefethum ve Gâyetehum* (Suriye: Dâru'l medâ, 1998), 141-142.

²¹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/245; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/244-245.

²¹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/354; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/265. Ayrıca bkz. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 58.

²¹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/29. Ayrıca bkz. Mehmet Karakuş, “İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Tanrı'nın Bilinmesi”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (2019), 52; Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, 64. İhvân, Tanrı'nın apaçıklığı/aşikârlığı dolayısıyla bilinemez oluşu görüşünü izah ederken Fârâbî ile benzer ifadeler kullanmaktadır. Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, 64; Aydın, *Fârâbî*, 79; Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, 614; Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, 66-67; Aslan, “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ'ya Yansımalarının Mukayesesi”, 342.

atomlar gibi gizli, küçük ve ince olmalarından ötürü idrak etmekten ve zihninde şekillendirmekten aciz olduğu varlıklar vardır.²¹⁶

Risâlelerde insan aklının, doğal (garîzî) akıl ve kazanılmış (mükteseb) akıl olarak iki kısımdan oluştuğu ifade edilmektedir.²¹⁷ İhvân-ı Safâ'ya göre doğal akıl; insanın duyulur varlıklar üzerine düşünüp taşınmasının ardından ortaya çıkmaktadır.²¹⁸ Diğer bir deyişle “düşünce melekesinin duyulur âleme ait fonksiyonları garîzî akla aittir. [Bu akıl] duyulur âlemin ruhta uyandırdığı bilkuvve bilgileri, bilfiil bilgi haline getiriyor ve ilk kavramları oluşturuyordu.”²¹⁹ Ancak insan ispat seviyesine ulaşınca, duyu güçleriyle algılanamayan ve haliyle hayal gücü ile tasavvur edilemeyen metafizik hakikatler bilgi objesi olurlar. İşte bu noktada garîzî/doğal akıl mükteseb/kazanılmış akıl haline gelir. Yani duyulur varlıklar üzerine daha derin ve daha fazla düşünüp taşınan ve nefsinin maddenin kirinden daha fazla arındıran kişilerin akli, mükteseb/kazanılmış akıl haline gelmekte ve bu kişiler daha akıllı olmaktadır.²²⁰

İhvân'a göre feleklerin, dört unsurun ve bunların cüzleri üzerinde düşündüğü zaman doğal akıl, âlemin ne zaman, niçin, nasıl ve kim tarafından yapıldığını bilmese de onun bir sanat eseri olduğunu ve bir sanatkarının olduğunu kabul eder. Çünkü bu aklın ilk prensipleri içerisinde bulunan zorunlu bir önermedir ve düşünen, akıllı her kişiye apaçık bir şekilde beliren bir durumdur. Dolayısıyla doğal akıl sahipleri, âlemin bir sanat eseri olduğunu, heyuladan ve suretten oluştuğunu bilir. Ancak heyulanın durumu ve sonradan meydana gelişi doğal akılla değil kazanılmış akıl tarafından bilinir. Çünkü bu daha derin bir tefekkür ve daha fazla araştırma isteyen bir konudur.²²¹ Ayrıca akıl sahibi kimseler doğal ve kazanılmış akılları bakımından farklı mertebelerde bulunmaktadır. Diğer bir deyişle doğal akılla bilinenlerin üzerinde daha fazla duran, tefekkürünü ve araştırmasını

²¹⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/29.

²¹⁷ Aristoteles'in *De Anima* isimli eserini temel alan Fârâbî ise insanî akli dört kısma ayırmaktadır: bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve Faal Akıl. Bkz. Fârâbî, “Aklın Anlamları”, 130-133; Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, 118-134. Bu noktada Fârâbî, Kindî ile aynı kaynaktan beslenmektedir. Ancak Kindî beyânî akıl isimlendirmesi ve müstefâd aklın özellikleri noktasında Fârâbî'nin düşüncelerinden farklılaşır görülmektedir. Bkz. Kindî, “Akıl Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2017), 33-35; Şulul, *Kindî Metafiziği*, 126-128.

²¹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/383; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/374. Ayrıca bkz. Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 48-49; Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 60.

²¹⁹ Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 49. Ayrıca bkz. Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, 67-68.

²²⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/383; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/374. Ayrıca bkz. Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, 68.

²²¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/379; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/370.

daha da artıran kimseler akıllılar içerisinde yüksek mertebede bulunurlar ve daha akıllıdırlar. Çünkü daha önce de zikrettiğimiz ‘her ilim sahibinin üstünde bir bilen vardır’ ilkesi burada da geçerlidir.

Akıl bütün bu saydığımız özelliklere tabiatındaki beş gücü aracılığıyla sahiptir. Aklın güçlerini duylardan aldıkları verileri işleme önceliklerine göre zikredecek olursak bunlar sırasıyla: Hayal gücü, düşünme gücü, hafıza gücü, konuşma gücü ve sanat yapma gücüdür. Akıl, bu güçler sayesinde bilinenlerin suretlerini maddelerinden soyutlanmış olarak ruhani bir şekilde bilmektedir. İhvân, karşılıklı alıp vermeleri dolayısıyla bu güçleri tüccar ve satıcılara benzetmektedir.²²² Çünkü bu ruhani beş güç, bilinenlerin suretlerini algılama konusunda birbirlerinin adeta yardımcısıdırlar. Diğer bir deyişle bu güçler, malumat sahasına ait şeylerin görüntülerini (şekillerini) maddelerinden bağımsız olarak ruhani bir şekilde bilmektedir. Daha önce de izah ettiğimiz üzere duyu organları ise algı sahalarına ait olan varlıkları ancak maddeleri dahilinde bilmektedirler.

2.4.2.1. Hayal Gücü

Nefse ait duyu güçleri, şekilleri hasebiyle duyulur varlıkları ve bu varlıklara ilişkin algıları işledikten sonra bu algılar, yeri beynin ön kısmı olan hayal gücüne (mütehayyile) iletilir.²²³ Yani bu işlem kısaca duyulur şeylerin hepsinin suretlerinin alınması ve o suretlerin, duyulur şeyler algı alanından kaybolduktan sonra dahi hayal edilmeleridir.

İhvân’a göre nâtık nefsin güçlerinden olan hayal gücünün özelliklerinden bir tanesi “beş duyu organından birisinin yönlendirmediği bir şeyi hayal etmekten aciz kalmasıdır. Nitekim gözü olmayan hiçbir canlı/hayvan renkleri, işitmesi olmayan hiçbir hayvan da sesleri hayal edemez ve imgeleyemez. Çünkü eşyayı hayal ve tasavvur etme daima

²²² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/299; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/268.

²²³ İhvân, Kindî ve Fârâbî’den farklı olarak hayal gücünü aklın beş gücünden ilki ve zihnin haritası olarak değerlendirmektedir. Zira Kindî, hayal/tasarlama (musavvire) gücünü duyu bilgisi dahilinde ele almakta ve nefsin akıldan ayrı bir gücü olarak değerlendirmektedir. Bkz. Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, 33; Şulul, *Kindî Metafiziği*, 117-118. Fârâbî ise geleneksel Aristotelesçi anlayış doğrultusunda hayal gücünü insan nefsinin temel işlevleri arasında zikrederek duyu ile düşünme arasına yerleştirmektedir. O din ve nübüvveti bu yeti ile irtibatlandırmakta ve insan zihninin vahiy bağlamında bu yetiyi devreye soktuğunu düşünmektedir. Bkz. Aydın, *Fârâbî*, 129-130; Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, 22; Mehmet Kasım Özgen, *Farabi’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 34-35, 38; Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, 95-102. Kısacası Kindî ve Fârâbî Aristotelesçi bir yaklaşımla insan nefsinin beş gücü (beslenme, duyumlama, mütehayyile, akletme ve arzu) olduğunu kabul ederken İhvân ise insan nefsinin güçleri noktasında Platoncu çizgiyi takip etmiştir.

duyusal algıya bağlıdır.”²²⁴ Diğer bir deyişle sağlam duyulara sahip olan insan kendisine söylenen bir sözü kavradığında o söze dair anlamları hayal etme yetisine de sahiptir. Bu noktada ayrıca duyulur şeylerin suretlerinin duyu güçleri vasıtasıyla algılanmasının ardından hakikati olan veya olmayan şeyleri hayal etme konusu gelmektedir. Zira insanın, duyu güçlerinin heyuladan soyutlayarak nefse ilettiği görüntüleri/suretleri hayal gücü vasıtasıyla dilediği gibi çoğaltma ve birleştirme imkânı bulunmaktadır.²²⁵ Ancak bu hususta dikkat edilmelidir ki insan hakikati olmayan şeyleri dâhi hayal ederken duyu algılarına bağlıdır. Çünkü burada hakikati olmayan şeylerden kasıt cisimler âleminde hiçbir surette varlığı bulunmayan şeyler değildir. Bundan kastedilen daha ziyade ‘at gövdeli insan’ veya ‘horoz kafalı tilki’ gibi tek tek varlığı bulunan ancak terkip halinde hakikati olmayan şeylerdir.

Hayal gücü, duyu güçlerinden algılananların resimlerini aldığı anda bunları idrak eder, nefse iletir ve tamamını bir araya toplar. Yani hayal gücü, algılanan şeylerin şekillerini alır ve mumun kendisine bastırılan maddenin nakşını kabul etmesi gibi onları kabul eder ve bu suretleri anında düşünme gücüne götürür.²²⁶ Bu noktada İhvân, hayal gücünün duyu organlarından algılanan şeylerin görüntülerini almasını ve onları düşünme gücüne göndermesini, şehir meydanları ve çarşılardaki satıcıların eylemlerine benzetirken; duyulur varlıkların bilgilerini kendinde toplayan hayal gücünün düşünme gücüne nispeti, harita sahibinin krala nispeti gibidir demektedir.²²⁷

Son olarak toparlayacak olursak nefsin güçleri bedende düzenli olarak işleyip sağlam bir şekilde gelişirse duyu güçleri, duyulur varlıkları işleyip şekilleri bakımından kavramaya başlar. Sonra duyulur varlıkların suretlerini beynin ön kısmında bulunan hayal gücüne aktarırlar. Hayal gücü ise “normal ve afetlerden arınmış olduğunda, algılama kuvvetinin oraya gönderdiği algıların resimlerini orada oldukları gibi hayal eder; onların görünümelerini içine alır.”²²⁸ Daha sonra bu suretleri anlamlarına bakması ve haklarında düşünmesi için beynin ortasında yer alan düşünme gücüne iletir. Bu esnada duyular tarafından idrak edilen duyulur varlıkların şekil bakımından algıları

²²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/345; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/340.

²²⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/344; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/339.

²²⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/315-316; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/286-287; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 38-39.

²²⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/299; 3/188-189; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/268; 3/194; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 41; el-'Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ*, 181.

²²⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/337; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/333.

ortadan kalkar ve bu duyulurların izleri/suretleri tasavvur edilmiş bir biçimde (muma bastırılmış gibi) nefiste kalır. Böylelikle nefis, zatı itibarıyla bağımsız olur ve duyulur varlıklara daha fazla ihtiyaç duymayan bir hale gelir. Nefis bu tasavvurlar üzerinde hiçbir şeye ihtiyacı olmadan tasarrufta bulunur ve bunlar üzerinde düşünür. Kısacası “zatı bakımından nefsin cevheri bu tasavvurların maddesi ve bu algıların da sureti gibi olur.”²²⁹

2.4.2.2. Düşünme Gücü

Daha önce de geçtiği üzere insan aklının hayal, düşünme, hafıza, konuşma ve yapma olmak üzere beş tane gücü bulunmaktadır. Ancak bu güçler içerisinde yer alan düşünme gücü insan aklının işleyişinde merkezi bir konumu olan en önemli güçtür. Düşünme gücünün bu konumuna binaendir ki insan nefsine düşünen (nâtık) nefis de denmektedir. İhvân bu gücü krallara benzetirken diğer güçleri de kralın emri ve hizmetinde bulunan askerlere, yardımcılara ve vatandaşlara benzetmektedir. Ayrıca kralın sarayının ülkedeki en güzel yerde bulunması gibi düşünme gücü de bedendeki en şerefli organın en özel konumunda bulunmaktadır. Peki, öyleyse düşünme gücünün bu önemi nereden gelmektedir?

Duyu güçlerinin ilettiği algı sonuçları hayal gücünde bir araya geldiğinde hayal gücü bunları, haklarında düşünüp anlamlarına bakması için düşünme gücüne gönderir. Yani duyulurlara dair görüntüler/suretler nefsin cevherinde oluştuğunda, düşünme gücü öncelikle tek tek bu görüntüleri anlamları, nicelik, nitelik ve özelliklerini bilmek için düşünür.²³⁰ Daha sonra düşünme gücü bu görüntülere dair anlamları hatırlama vakti gelene kadar muhafaza etmesi amacıyla hafıza gücüne iletir.²³¹

Düşünme gücü, duyu vasıtalarından algılananların görüntülerini hayal gücünden alır. Algıya konu olan şeyler duyu güçlerinin algı sahasından kaybolduklarında bu şekiller, düşünme gücünde kendi başlarına ruhani suretler olarak kalırlar. Nefsin cevheri bu durumda nefisteki şekillenmiş bu suretlerin maddesi gibi, bu resimler de nefsin sureti gibi olurlar. Daha sonra düşünme gücü onları ayıklar ve bir kısmını diğerlerinden ayırarak onları beynin arkasında bulunan koruyucu/hafıza gücüne gönderir. İhvân

²²⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/10; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/15.

²³⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/15, 200; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/19, 195; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 39.

²³¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/313-314; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/284-285.

beynin orta kısmında yer alan düşünme gücünün bu eylemlerini mal satın alıp bu malları dükkanına götüren tüccarlara benzetmektedir. Ancak bu noktada şu soruya cevap verme zorunluluğu doğmaktadır: Düşünme gücü, hayal gücünden aldığı bu görüntüleri hafıza gücüne göndermeden önce ne gibi eylemlerde bulunmakta ve bu görüntüleri nasıl işlemektedir?

Düşünme gücünün fiillerinden bazıları hayal gücü gibi diğer algılama ve kavrama güçlerinin fiillerini de kapsamaktadır. Bunların yanı sıra düşünme gücünün soyut olan şeylere dair yani sadece kendisine özgü olan fiilleri de bulunmaktadır. Kısacası düşünme gücünün iki yönlü fiilleri vardır.²³² Mesela onların çoğunluğu düşünme gücü ile eller aracılığıyla ortaya koyulan sanat gücü arasında müşterektir. Yani sanatların tümü, düşünme gücü ile sanat yapma gücü arasında ortaktır. O fiillerin bir kısmı da alet olarak dili kullanan konuşma gücü ve düşünme gücü arasında ortaktır. Diğer bir kısmı duyulur varlıkların hayaldeki resimleriyle ilgilidir ve düşünme gücünün hayal gücü ile ortaklaşa yaptığı fiillerdir. Düşünme gücünün diğer güçlerle ortak olduğu fiillerin son kısmı ise hafızadaki bilgilerin resimleriyle ilgilidir ve bu noktada düşünme gücüyle hafıza gücü fiillerinde ortaktırlar. Diğer bir deyişle hıfzedilmiş malumatların resimlerini elde etme ise düşünme gücü ile hafıza gücü arasında ortaktır.²³³ Bir önceki bölümde düşünme gücünün hayal gücüyle ortak olduğu fiillerini açıkladık, bu bağlamda sonraki bölümlerde ise hafıza, konuşma ve sanat gücüyle ortak olduğu fiiller daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Düşünme gücünün kendisine has fiillerini yani soyut olanlara has fiillerini ele alacak olursak bunlar: “Düşünce, derin tefekkür, ayırt etme, tasavvur, terkip, analiz etme, toplama, bir araya getirme ve kesin kanıt sunan/burhanî kıyas yapmadır. Düşünce kuvvetinin ayrıca zihinsel uyanıklık/feraset, içsel aydınlanma, kalbin nurlanması, kehanette bulunma, hatırlama, ilham, vahiy, rüya görme ve yorumlama gibi fiilleri de vardır.”²³⁴ İhvân, *Akıl ve Akledilir Hakkında* isimli risâlesinde bu fiilleri ayrıntılarıyla anlatmaktadır.²³⁵

²³² el-'Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ*, 183.

²³³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/348; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/342; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 42.

²³⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/348; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/342.

²³⁵ Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/202; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/197.

Burada dikkat çeken hususlardan birisi -daha sonra beşerî olmayan kaynaklar başlığı altında ele alacağımız- ilham, vahiy ve rüyanın düşünme gücüne özgü fiiller arasında sıralanmalarıdır. Nitekim bir başka risâlede İhvân, nefsin bilgi elde ettiği yollardan birinin düşünme gücü olduğunu söyler ve onlara göre nefsin akledilir varlıkları anlamasını sağlayan bu yolla peygamberler meleklerden vahyi almaktadırlar.²³⁶ Buradaki akledilir varlıklardan kasıt nefsin düşünme gücü ile maddelerinden soyutlayıp zatlarını tasavvur ettiği varlıklardır. Nefis bunları zatları bakımından tasavvur etmekte, havanın duyulur varlıkların suretlerini taşıdığı gibi taşımaktadır.

2.4.2.3. Hafıza Gücü

Hafıza gücü, düşünme gücünün ayıklayıp ayırdığı eşyanın görüntülerini alır ve onları tekrar hatırlamaya kadar koruyarak tutar. Bu işlevine binaen İhvân-ı Safâ beynin arka kısmında bulunan hafıza gücünü, karşılıklı alım satım yapan güruhtaki stokçu ve ambarcılara benzetir.²³⁷ Çünkü beynin önünde yer alan hayal gücü, duyu güçlerinden aldığı duyulur varlıkların resimlerini anlayıp nefse aktarır ve tümünü bir araya getirdikten sonra beynin ortasındaki düşünme gücüne iletir. Düşünme gücü onları birbirinden ayırt eder; hakikat olanı olmayanından, zararlı olanı faydalı olandan ve doğru olanı yanlış olandan ayırarak idrak eder. Sonra bunların hepsini, gereksinim ve hatırlama anına değin koruması için hafıza gücüne iletir. Hafıza gücü beynin arka kısmında bunları depolayıp korur.²³⁸ Bu sayede nefis zatı bakımından bağımsız bir şekilde bu varlıkların resimlerini tasavvur edip düşünmeye devam edebilir. Misal olarak masa gibi bir varlığı tasavvur etmek istediğinde düşünme gücü, masanın cismani âlemdeki varlığına ihtiyaç duymaz. Çünkü o daha öncesinde duyu güçleri tarafından algılanmış masanın resmini hafıza gücünden çağırarak tasarrufta bulunabilir. Sonra muhafaza edilen masa gibi resimleri konuşma gücü alır ve vakti geldiği zaman açıklamada kullanmak için bunları orada bulunan kimselerin işitme gücü ve organına dil ile ifade eder.

²³⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/14; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/17.

²³⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/299; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/269.

²³⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/358-359; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/329; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 44; el-'Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ*, 186-187.

2.4.2.4. Konuşma Gücü

Duyulur varlıkların görüntüleri nefis cevherinde oluştuğunda, düşünme gücü ilk olarak bunların anlamını, özelliklerini, zararlarını ve faydalarını bilmek için tek tek bu görüntüleri düşünmektedir. Bu anlamlandırma sürecinin sonucu olarak ilim ortaya çıkınca, hatırlama vaktine kadar hafıza gücü onları kendinde tutar. İşte bu noktada kişi kendisine soru sorana bildikleri ve tasavvur ettikleri hakkında cevap vermek veya muhatabına kendisinde bulunan malumatlar hakkında bilgi vermek istediğinde, kralın mabeyincisinden veya tercümanından yardım istemesi örneklerinde olduğu gibi düşünme gücü de konuşma gücünden yardım ister.²³⁹

Konuşma gücünün vücuttaki yeri dildir. Dilde icra edilen konuşma gücü, “bir şeyleri haber verir, onların anlamlarını bildirir, onlara dair malumat isteyenlere cevap vermek istediği zaman o şeyler için alfabe harflerinden lafızlar meydana getirir, onları bu şeylerin zatında bulunan manalar için nişanlar haline getirir ve onları topluluğun duyma gücüne ifade eder.”²⁴⁰ Konuşma gücünün manaları ifade edebilmek için meydana getirdiği nişanlar, varlıkların anlamına işaret eden kelimelerdir. Anlamı olmayan her kelime, ruhu olmayan beden mesabesindedir. Buna binaen kendisini ifade edecek bir kelimeye sahip olmayan her mana da bedeni olmayan bir ruh gibidir.²⁴¹

2.4.2.5. Sanat Yapma Gücü

Konuşma gücünün malumatları ifade ederken kullandığı sesler, havada ancak kendisini işiten kimsenin payını alacağı kadar kalıp sonradan kaybolması dolayısıyla bir çare olarak bu lafızların manalarının kaydedilmesi için yazı sanatı doğmuştur. İnsanların bilgi ve ilimlere ulaşabilmesi için Allah’ın çeşitli yollar yarattığını söyleyen İhvân’a göre bu yollardan birisi yazı ve okuma yoludur.²⁴² Sanat yapma gücü özellikle geçmiş, günümüz ve gelecek arasında bir köprü kurma imkânı içermesi hasebiyle önemli bir fayda sağlamaktadır. Çünkü yazı sanatı geçmişten günümüze fayda sağlaması, önceki insanlardan sonrakilere bir hitap olması ve bir eser olarak bırakılması amacıyla,

²³⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/200; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/195; el-’Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ*, 187.

²⁴⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/316; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/287.

²⁴¹ Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/201; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/196; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 45.

²⁴² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/343; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/337; el-’Avvâ, *Hakikatü İhvân el-Safâ*, 187.

manalara kalemle çizgiler çizerek şekiller vermek ve onları levha veya tomarlara yazarak bilgiyi aktarmaktır. Bu bağlamda İhvân büyük bir nimet olarak nitelendirdiği bu sanatı ilahî bir hikmet olarak görmektedir.²⁴³

2.4.3. Burhan

Bilginin Kaynakları başlığı altında buraya kadar insanı bilinenlere götüren beşerî üç yoldan ikisini yani duyu ve akıl konularını anlattık. Çünkü öğrenmede ilk yol duyudur ve duyuların bilgisi olmadan akıl işleyecek verilere sahip olamaz. Tıpkı duyulardan aldığı görüntüleri ayırt edip düşünerek aklın bilgiyi elde etmesi gibi burhan da akıldan gelen bilgiler olmadan insanın bilgisinin doğrusunu yanlışından ayıramaz. Dolayısıyla her sanatın, kendisinden önceki başka bir sanattan almış olduğu ilk prensipleri vardır.²⁴⁴ Yani akıl ilk prensiplerini duyular aracılığıyla elde eder ve eğer akılla bilinen/idrak edilen bir şey söz konusu değilse, o şeye ilişkin bir burhan da söz konusu olamaz. Kısacası burhan bilgisi, duyu ve akıl yoluyla bilinenlerden sonra gelir. İnsanı bilgiye götüren yollardan biri olan burhan bütün insanların değil, ancak âlimlerin bazısının sahip olduğu bir yoldur. Âlimlerin burhan yoluyla bilgiye ulaşması, matematik bilimleri ve mantık bilimleri üzerinde iyice düşünmelerinden sonra olur.

Ancak âlimlerin doğru-yanlış ve hak-batıl olduğunu iddia ettikleri meselelere ve düşüncelerindeki şeylere dair ihtilafları, yalnızca kendileriyle kıyasın ve ölçme işlemlerinin uygulandığı birtakım ölçü ve ölçütlerle bilinmektedir. Bundan ötürüdür ki İhvân'ın müfredatında mantık, müstakil bir ilim olarak ele alınmış ve matematik ilimlerinin ardından ivedilikle öğretilmiştir. Bu doğrultuda İhvân, mantık ilmi için bağımsız beş risâle kaleme almıştır: İsagoci, Kategoriler, İbâre (Peri Hermenias), Birinci Analitikler ve İkinci Analitikler. Kategorilerde bütün var olanların cins, tür, fasıl veya şahıs/fert olduğu ortaya çıkmıştır ve onlardan her birini bilme yolu diğerlerinden farklıdır. Bundan ötürü filozofların, eşyanın hakikatine dair bilgiyi talep ederken izledikleri yollar da dört çeşittir: Taksim (bölme), tahlil (çözümle), had (tanım) ve kıyas.²⁴⁵

²⁴³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/316; 3/201-202; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/287; 3/196; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 46.

²⁴⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/354.

²⁴⁵ *Risâlelerde* her ne kadar burhan terimi kullanılmış olsa da metnin siyak ve sibakını göz önünde bulundurduğumuzda burada burhan değil, kıyas terimini kullanmak konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Zira

Mevcut varlıkların zatlarında yapıcı (mukavvim) ve tamamlayıcı (mütemmim) suretler vardır ve varlıklar bunlarla nitelenmektedirler. Fakat bu nitelikler duyular tarafından birbirlerinden ayrıştırılamamaktadır. Bu nedenle yapıcı ve tamamlayıcı suretler arasındaki farkın bilinmesi için “derin bir incelemeye ve açık bir araştırmaya; onunla (zat) ona uyan/oturan, onda toplanmış şeyler arasında kıyas ve burhan yoluyla bir ayrıştırma yapmaya ihtiyaç vardır.”²⁴⁶Başka bir ifadeyle varlıkların nitelik ve nicelikleri yalnızca vazedilmiş bileşik kıyaslarla araştırılmaları (tümevarım) suretiyle bilinmektedir. Çünkü akıl, tikel algıdan hareket ederek tümel bir hükme varmaktadır. Bu, suyun bir kısmının yaşlılığından hareket ederek geri kalan bütün suların yaşlılığına hükmetmek gibidir. Bu bağlamda kıyas ise algılanamayan tümel vakıalar üzerine, tümellerin kimi cüzlerinde mevcut olan vasıflardan hareket ederek hüküm verilmesi durumudur. Fakat tikeller ile tümeller hakkında hüküm veren kıyas, bir şeyin arızı/geçici nitelikleri için değil, zati nitelikleri noktasında mevzubahistir. Zira zati nitelikler ortadan kalktığı zaman nitelenen zat da ortadan kalkmaktadır.²⁴⁷

İhvân’a göre insanın bilgilerinin çoğu mantık ilimlerinden biri olan ve birinci analitikler olarak da isimlendirilen kıyas yoluyla gerçekleşmektedir. Zira insan, düşünmeksizin duyularını kullanabilecek tabiatıta yaratıldığı gibi, çocukluk döneminden itibaren kıyas kullanabilme tabiatına da sahiptir. Kıyaslar farklı kısımlara ve çeşitli dallara ayrılmaktadır. Öncüllerin belli şartlar doğrultusunda birliktelik oluşturmaları ve kendileri ile herhangi bir hüküm istihraç edilmesi durumunda kıyas gerçekleşmektedir. Kıyasın öncülleri aklın önsellerindeki bilgilerden alınmaktadır. Söz konusu bu önseller ise daha önce de açıkladığımız üzere duyular yoluyla elde edilmektedir. İhvân, Birinci Analitiklerin Anlamı Üzerine isimli risâlesinde kıyas türlerini şekillerine göre ve öncüllerinin küllî-cüzî ve selbî-icâbî oluşlarına göre örnekler vererek açıklamaktadır. Böylece İhvân okuyucularına doğru sonucu veren kıyas şeklini ve öncüllerini

klasik mantık eserlerinde yer yer kıyas teriminin geçtiği yerlerde, hemen ardından bir açıklama olarak, parantez içerisinde burhan teriminin de kullanıldığını görmekteyiz. Çünkü zihin burhan elde ederken kıyası kullanmaktadır. Diğer bir deyişle burhan, “kesin bir sonuç elde etmek amacıyla kesinlik taşıyan öncüllerden oluşturulmuş” kıyasa denmektedir. Bkz. İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 203,263; Öner, *Klasik Mantık*, 193. Bkz. Ancak yine de belirtmeliyim ki paragrafin devamında geleceği üzere “kıyasla tümel (külli), akledilir (ma’kûl) varlıklar olan cinslerin hakikati bilinir” ifadesinde kastedilen kıyas türü burhanî kıyastır. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/394; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/305; Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 50.

²⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/307; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/396.

²⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/359.

öğretmeye çalışmaktadır.²⁴⁸ Çünkü kişi kıyasın doğru şeklini bilip öncüllerini koruduğunda ve yanlış ve dalgınlıktan sakındığında hatalı sonuçlardan ve yanlış hükümlerden de korunmuş olmaktadır.

Ancak kıyasın hükmü bazen doğru olduğu gibi bazen de yanlış olabilmektedir. Çünkü kıyas aklın ilk bilgilerinden elde edilen önermelerden oluşmaktadır. Aklın ilk bilgileri ise duyu yoluyla kazanılmış bilgilerdir. Daha önce duyu organlarının çevresel birtakım faktörler nedeniyle yanlış olabileceğinden bahsetmiştik, dolayısıyla duyu organlarının verebileceği hatalı bilgiler kıyasın da yanlış yapılmasına ve yanlış bir yargıya varılmasına neden olabilme ihtimalini içermektedir. Bunun yanı sıra tıpkı çocukların büyürken evlerinde müşahade ettiklerine benzer birtakım şeylerin, başka insanların evlerinde de olduğunu zannetmeleri gibi; âkil kimselerin pek çoğu da kendi ülkelerinde müşahade ettikleri durumların (yağmur-rüzgâr, kış-yaz, soğuk-sıcak, gece-gündüz vb.) başka ülkelerde de bulunduğunu zannı ve vehmine kapılmaktadır. Ta ki, deneyimleri sonrasında vehmettikleri bu meselelere dair hakikatler kendileri için açıklığa kavuşuncaya kadar bu durum böyle devam etmektedir. Ayrıca İhvân'a göre ne matematikle uğraşan âlimler ne kesin bilgiye sahip olan âkil kimseler ne de felsefe yaptıklarını iddia eden (mütefelsife) filozoflar bu gibi zan ve vehimlerden kurtulabilmektedir. Mesela onlar, kendi fiil ve sanatlarını bir mekân ve zaman içerisinde görmelerine izafetle Yüce Yaratıcının âlemi bir zaman ve mekân dahilinde yarattığını zannedebilmektedir. Buna binaen onların çoğu Yaratıcının bir cisim olduğu zannına kapılmaktadır. Metafizik ilimlerde araştırma yaptıkları takdirde durumun bunun tam aksi yönünde olduğunu açığa çıkarmaktadır.²⁴⁹ Bu gibi birtakım nedenlerden ötürü bazı kıyaslar yanlışlık içerebilmekte ve hükümleri yanlış olabilmektedir. Hâlbuki aklın ölçüsü olan burhanda bu kabilden hatalar ve yanlışlıklar bulunmamaktadır.²⁵⁰

²⁴⁸ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/297-299, 307-308; 3/258-259; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/387-389, 396-397.

²⁴⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/309; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/398.

²⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/69; Ancak Uysal, İhvân'a göre burhan ve kıyas ile elde edilen her bilginin kesinlik ifade etmediğini, bunların bazen doğru ve bazen de yanlış olabileceklerini söylemektedir. Oysaki yaptığım araştırmalar sonucunda diyebilirim ki; İhvân, kıyas ilminin yanlışlıklar içerebileceğini ifade etmektedir fakat onlara göre burhan bu nokta da kıyas ile aynı kategoriye girmemektedir. Bilakis burhan kesinlik içeren, yakînî bir bilgi türüdür. Tam da bundan ötürü *Risâlelerde*, içerisinde hataya ve yanlışlığa yer olmayan burhanî kıyası anlatmış ve kullanmaya teşvik etmişlerdir. Bkz. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 65.

İnsan bilinebileceklerin bir kısmını akıl yürütme ve çıkarım (istidlal) yani burhan yoluyla bilir dedik. Bilgiye ulaşma noktasında “filozofların aklın ölçüsü adını verdikleri burhanı ileri sürmelerindeki maksat gerçekleri ortaya çıkarmak, doğruya isabet etmek ve kıyasların kullanımında sahtecilikten ve hatadan kaçınmaktır.”²⁵¹ Diğer bir deyişle kıyasın yanlış olmasına neden olabilen duysal verilerin yanlışlığını aklın tespit etmesi burhan olmaktadır. Buna binaen mantık ilimlerinden biri olan burhan, ikinci analitikler olarak da adlandırılmaktadır ve böylece onun kıyas (birinci analitikler) ile olan ilişkisi gözetilmiş olmaktadır. Zira burhan ile talep edilen maksat, içinde kusur, hata, yanlışlık ve galat bulunmayan doğru/sahih kıyasın niteliğini açıklamak ve burhanî kıyası ortaya çıkarmaktır. Burhanî kıyası *Risâleler*de izah edip öğretmeye çalışırken İhvân, içerisinde hata ve sürçmelerin bulunup bulunmadığından emin olunamayan kıyasların terk edilmesini ve sadece doğru/sahih kıyasın kullanılmasını amaçlamaktadır. Bu durumda burhan bir tek doğru sonuçlardan olmaktadır ve bu sonuca ulaşmak için iki ya da daha fazla doğru öncülün var olması kaçınılmazdır.²⁵²

Burhanî kıyasta ilk olarak aklın önselleriyle bilinen şeyler alınır, daha sonra duyularla algılanamayan ve aklın önselleriyle bilinmeyen şeyler bu bilinen önsellerden yola çıkarak talep edilir. “Aklın önsellerindeki [bilgiler ise] iki şeyden ibarettir: (a) Şeylerin hüviyetleri (b) ve mahiyetleri. Nefislerde (zihin), şeylerin hüviyetleri duyular yoluyla, mahiyetleri ise tefekkür, düşünme ve ayrıştırma yollarıyla meydana gelir.”²⁵³ Aklın önsellerine dair bu gibi işlemler kazanılmış/mükteseb akılla olur. Çünkü kazanılmış akılda matematiksel ve mantikî düşünmenin yanı sıra, burhan ve ispat yoluyla yargıya varma yetisi de mevcuttur. Dolayısıyla hayal gücünün hakikat olan veya olmayan şeyleri hayal ederken duyu organlarının algılarına tabi olması gibi akıl da çıkarsama

²⁵¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/360.

²⁵² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/310,315; 5/77; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/400,406. İslâm düşünce dünyasına mantık ilmiyle ilgili katkılarından ötürü Muallim-i Sâni olarak da isimlendirilen ve burhan ilmine dair müstakil bir eser yazan Fârâbî ise burhanı üçe ayırmaktadır: "O halde burhan, üç çeşittir. Bunlardan biri, varlık burhanıdır ki, bir şeyin varlığının burhanı olarak adlandırılır. İkincisi, bir şeyin niçin var olduğunun burhanıdır. Üçüncüsü ise, her ikisini de birleştiren burhandır ki buna mutlak olarak burhan adı verilir. Hem varlığa hem de sebebe ilişkin kesinlik, mutlak olarak 'burhanî bilgi' diye adlandırılır. Mutlak burhan, bil-araz değil de bizatihi bir şeyin hem varlığını hem de varlık sebebini veren kesin kıyastır." Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik, 2020), 7-8.

²⁵³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/310; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/400.

(istihraç) faaliyetinde bulunmak için delilin bizzat kendisine tabidir.²⁵⁴ Bu durum burhanın/ispatın sadece doğru sonuçlar esas alınarak yapılmasından kaynaklanmaktadır.

Varlıkların bir bölümünün nefis cevherinden daha alt seviyede bir bölümünün de daha üst seviyede olduğunu daha önce söylemiştik. Nefsin kendinden daha düşük seviyede bulunan varlıkları bilmesi, onlarla doğrudan temas kurma ve onlara dokunma gibi duyu vasıtalarıyla olur. Nefisin cevherinden daha yüce olan varlıkları bilmesi ise, duyularla doğrudan temas kurmadan veya akılla kavramadan kabul ettiği burhan yoluyla olur.²⁵⁵ Diğer bir deyişle burhanla, doğru kıyas ve kanıtlamaların akli kabule zorladığı metafizik hakikatler olan akledilir ve küllî varlıkların hakikati bilinir. İhvân bu durumu risâlelerde şöyle ifade etmektedir:

Duyulur şeyleri daha fazla düşünüp incelediği, onların hâllerini tefekkür süzgecinden geçirdiği ve onları düşüncesiyle birbirilerinden ayıştırdığı (temyiz) takdirde anlayış sahibi âkil bir insanın zihnindeki (nefis) aklî bilgiler çoğalır. Bu bilgileri kıyaslarda kullanıp sonuçlarının çıkarsamasında bulunduğu da zihnindeki (nefis) burhanî bilgiler çoğalır. Burhanî bilgilerin çoğaldığı her nefis bunun uyarınca, maddeden soyutlanmış (mücerred) suretler olan ruhani şeyleri tasavvur etmeye güç yetirir ve bu durumda onlara benzeyerek bil kuvve onlar gibi olur. Ölüm anında bedenden ayrıldığında ise bilfiil onlar gibi olur.²⁵⁶

Kişi, her ne kadar metafizik hakikatleri burhan yoluyla biliyor olsa da İhvân'a göre ilim yolunun yolcusu henüz yolun başında iken ilmi burhanla talep etmemelidir.²⁵⁷ Aksi takdirde bu durum ilim talebesinin doğruya isabet etmede ve gerçekleri ortaya çıkarmada hatalarını artıracaktır. Bu noktada onlar, *İkinci Analitiklerin Anlamı Üzerine* isimli risâlelerinde bu duruma bir örnek olarak mantık ilminden önce matematik ilimlerini öğrenmenin gerekliliğine dair güzel bir pasaj kaleme almışlardır.²⁵⁸

²⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/345; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/340; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 49.

²⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/287-288; Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 66; Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, 51.

²⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/319; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/410-411.

²⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/60; 1/318; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/409.

²⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/317; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/406. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. El-Bizri, "Epistolary Prolegomena: On Arithmetic and Geometry", 210-212.

Kısacası burhanla alıştırma yapan kişiler, evvela aklın önsellerindeki şeylerden oluşturulan kıyaslarla elde ettikleri şeyleri asıllar ve öncüller yapmaktadırlar. Daha sonra ise onların sonuçlarından da duyularla algılanmayan ve aklın önselleri ile bilinmeyen, aksine zorunlu burhanla elde edilen, sair bilgilerin çıkarsamasını yapmaktadırlar. Akabinde, elde ettikleri bilgileri yeniden öncüller ve kıyaslar yapıp bunların sonuçlarından da -öncekilere nazaran- daha titiz ve ince bir akıl yürütmeyi gerektiren diğer bilgilerin çıkarsamasına (istihraç) giderler ve bunu bütün hayatları boyunca yapmaya devam ederler.

2.4.4. Beşerî Olmayan Kaynak (Sezgisel Bilgi)

İhvân'a göre bütün insanlara kendisinden ilim ve sanat bilgisi edineceği bir hoca/üstat gerekmektedir ki bu hoca da öğretmiş olduğu bu ilmi kendi hocasından almıştır. Ancak İhvân bu durumun, ilmini beşerden tahsil etmeyen bir kaynağa değin bu şekilde devam ettiği fikrini kabul etmektedir. Dolayısıyla insan, sahip olduğu bilgileri şu durumlardan biri ile edinmektedir: Ya o bilgiyi haberle veya kendi içtiadı, zihin gücü ve düşünmesiyle elde etmiştir, ya da beşerî olmayan (sezgisel) bir kaynaktan elde etmiştir. İnsanın bilinebilecek şeylerin bir kısmını duyular, akıl ve burhan yoluyla bildiğini daha önce söylemiştik. Bununla birlikte insan ilimlerin bir kısmını ise vahiy, ilham ve rüya vasıtasıyla bilmektedir. İhvân-ı Safâ, her ne kadar *Risâleler*de vahiy, ilham ve rüyayı aklî (düşünme gücü tarafından kabul edilen) bir bilgi türü olarak değerlendirse de özü itibariyle bunların beşerî olmayan bir kaynaktan geldiğini belirtmektedirler. Diğer bir deyişle bu bilgiler, insanın kendi kesbi ve tercihiyle değil, aksine Allah'tan gelen bir bağış şeklinde gerçekleşmektedir. Özetle ilimlerden herhangi birini tümüyle kuşatan kimse yoktur, zira son raddede herkes Allah'ın dilediği miktarda bilgiye sahip olabilmektedir.²⁵⁹ Bu noktada konunun daha anlaşılır olması için öncelikle sezgi kavramını ele alacak ve sonra İhvân'ın sezgisel bilgi anlayışını değerlendirmeye çalışacağız.

Felsefe tarihi boyunca sezgi kavramı, farklı anlamlarda kullanılmış ve bütün insanî bilme tecrübelerini ihata etme iddiasında olan bilgi teorilerinin başat kavramlarından birisi olagelmiştir. “Genel anlamda sezgi kavramı, herhangi bir değer ya da gerçekliğin aracısız, doğrudan kavranması veya herhangi bir eylem amacının aracısız, doğrudan,

²⁵⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/199; 3/248.

içsel olma durumu olarak tanımlanmaktadır.”²⁶⁰ Felsefî literatürde ise sezgi (hads/intuition), analiz veya kanıtlama yoluyla elde edilen bilginin tam tersine, bir şeyin bilgisini aklı kullanmaksızın doğrudan elde etme yetisi ve doğrudan bilgidir.²⁶¹ Diğer bir ifadeyle “felsefede sezgi, varlık ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel ilişkileri bir anda kavramayı, hatta bazen bütün bir gerçekliği, gerçeğin nihaî ve en yüksek kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan bir yetidir.”²⁶² Ancak yine de şu hususa dikkat etmek gerekmektedir: “Sezgiyi tarif etmeye çalıştığımızda sezginin, bir konusu bulunduğunu, o konu üzerinde yoğunlaşmayı işaret ettiğini, o konu hakkında hızlı ve aracısız bir bilgilenme yolu olduğunu öne sürebiliriz.”²⁶³ Dolayısıyla sezgi kavramının tanımlarında geçen aracısız ve doğrudan şeklindeki ibareler, “bir çıkarımın, nedenlerin, öncüllerin, bir tanımlama işleminin, doğrulamanın, sembollerin ve bir düşünme sürecinin bulunmaması”²⁶⁴ anlamında kullanılmaktadır. İhvân, *Risâlelerde* sezgi kavramını kullanmamaktadır. Ancak İhvân’ın beşerî olmayan kaynak şeklinde nitelediği ve havâtır²⁶⁵ türü içerisinde değerlendirdiği vahiy, ilham ve rüya sezgisel olarak değerlendirilecek türde bilgilerdir. Çünkü *Risâlelerde* vahiy, ilham ve rüyalar sezgi kavramının tanımına uyar bir şekilde, insanın kendi kesbi olmaksızın Tanrı tarafından (melekler/Küllî Nefis aracılığıyla) bir lütuf olarak insana verilmektedir. Bu noktada ayrıca belirtmelidir ki İhvân’ın “içe ses doğması” şeklinde ifade ettikleri havâtır türündeki vahiy, ilham ve rüyayı kabul etme eylemi risâlelerde düşünme gücünün kendine özgü fiilleri içerisinde zikredilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamızda İhvân’ın içe doğan ses şeklinde izah ettiği ve bilgi türleri sınıflandırmasında da beşerî olmayan kaynak başlığı altında zikrettiği vahiy, ilham ve rüyayı sezgisel bilgi kategorisinde değerlendirip aktarmaya çalışacağız.

İhvân’a göre vahiy ve ilham gibi beşerî olmayan bir kaynaktan gelen sezgisel bilgileri Tanrı’nın insanlara bir lütuf olarak vermesinin nedeni vardır. Bu dünya hayatı insanın nefisini çeldirici pek çok unsur içermekte ve bundan ötürü kendisinde akıl gücü hâkim

²⁶⁰ Arslan Topakkaya, “Platon’dan Bergson’a Sezgi Kavramı”, *Felsefe Tartışmaları* 39 (2007), 50.

²⁶¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 769. Ayrıca bkz. Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, 134.

²⁶² Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2015), 153.

²⁶³ Ömür Karslı, “Gazali’de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 499.

²⁶⁴ İsmail Köz, “Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 25.

²⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/197, 287.

olmayan nefisler madde denizinde boğulabilmektedir. Bu noktada Tanrı bir kolaylık, bir rahmet olması açısından nefisini yetkinleştiren insanlara Faal Akıl ve Küllî Nefis aracılığıyla ilmi öğretmektedir.²⁶⁶ Nihayetinde Tanrı tarafından insana bahşedilen vahiy ve ilham gibi sezgisel bilgilerin yegâne amacı, insanı oluş-bozuluş âleminde/cehennemden kurtarmak ve felekler âleminin/cennetin ferahlığına, cennet ehlinin nimetlerine ulaşmasını sağlamaktır.²⁶⁷ Sonuç olarak bu tür sezgisel bilgiler, *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde* Tanrı'dan gelen bir kolaylık ve rahmet olarak değerlendirilmektedirler. Ancak bu noktada İhvân-ı Safâ'nın sezgisel bilgi anlayışına geçmeden önce Platon ve Kindî'nin sezgi anlayışını ele alacağız. Zira İhvân, sezgisel bilgi anlayışında bu iki filozofla birtakım benzer görüşlere sahip görünmektedir.

Felsefe tarihinin farklı dönemlerinde sezgi kavramı farklı anlamlarda kullanıldığını söylemiştik. Örneğin Platon, doğruya/hakikate ulaşmak için aklın gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını düşünmektedir. Bu noktada varlığın özünü anlama eylemini Platon, ruh gözüyle bakmak/görmek olarak ifade etmektedir. “Çünkü mükemmel biliş insanın ruhuna doğumdan önce verilir ve dolayısıyla ruhun bedenin kirlerinden arındırılması sonucunda idealar âlemindeki durumunu hatırlamasıyla varlığın özü bilinmektedir. Bu diğer bir deyişle manevi dünyada zaten öğrenmiş olduğumuz şeylerin bir hatırlatıcısıdır.”²⁶⁸ Kısacası Platon'a göre hakikat sadece akıl ile kavranabilecek bir şey değildir. Bu bağlamda Platon sezgisel bilgiyi ve analitik bilgiyi birbirinden ayırmaktadır. “Sezgisel bilgi kendiliğinden oluşan bir bilgi türü olmayıp, bunun kazanılması için insanın gerçekliği kavraması, başka bir ifadeyle iyi ideasını kavrayacak belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşması gerekir. Yani sezgi Platon'da bilginin ilk aşamasını değil, son aşamasını oluşturur.”²⁶⁹ Zira Platon'da sezgisel, noetik bilişin nesneleri idealardır. Dariusz Piętka, Platon felsefesindeki bu biliş sürecini şu şekilde açıklamaktadır:

“İlk başta, bireysel bir insan vücudunun güzelliğini fark ederiz, daha sonra bu güzelliği birçok bedende fark ederiz ve daha sonra bunu bireysel ruhlarda ve daha sonra eylemlerde, yasalarda ve öğretilerde fark ederiz. Güzelliği birçok şeyde

²⁶⁶ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/163.

²⁶⁷ Aydın, “İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet”, 256.

²⁶⁸ Dariusz Piętka, “The Concept of Intuition and Its Role in Plato and Aristotle”, *Organon* 47 (2015), 30.

²⁶⁹ Topakkaya, “Platon'dan Bergson'a Sezgi Kavramı”, 50. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Dariusz Piętka, “The Concept of Intuition and Its Role in Plato and Aristotle”, *Organon* 47 (2015), 31-32.

algılayarak, güzelliğin özünü görebiliriz. Böyle bir görme, aslında, güzelliğin [güzel ideasının] ne olduğunu anlamaktır; bu, aynı zamanda adaletin, iyiliğin ve diğer ideaların ne olduğunun anlaşılması gibi durumlar için de geçerlidir. [...] [Dolayısıyla] sadece bazılarımız eşitlik kavramını tam olarak ne olduğunu bilerek kullanabilir. Ancak, [hepimiz] eşit nesneleri sorunsuz bir şekilde tanımlayabiliriz.”²⁷⁰

Kısacası Platon'un eserlerinde sezgi, tamamen rasyonel olan, doğrudan ve kapsamlı bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Rasyonel bilişin duyuşal bilişten daha mükemmel olması hasebiyle de sezgi, Platon'a göre insan için en mükemmel biliş yolunu oluşturmaktadır.

Bilginin kaynaklarının akıl ve duyularla sınırlı olmadığını söyleyen Kindî ise, *Nefis Üzerine* isimli risâlesinde arınan ve sezgiye uygun bir kıvama gelen nefislerin doğrudan yani herhangi bir aracı bulunmaksızın bilgi sahibi olma imkânı bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre maddi dünyanın kirinden temizlenerek arınan insanın nefsinde varlığa dair tüm bilgi formları barizleşmeye başlamaktadır. “Ancak bu arınma olayında, mistik anlayıştan farklı olarak, arınan nefsi bilgiyle aydınlatıp sezgiye hazır hale getirmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında bunun rasyonel sezgi olduğu söylenebilir.”²⁷¹ İhvân'ın vahiy, ilham ve rüyaya dair görüşleri Kindî'nin sezgi anlayışıyla paralellik göstermektedir. Zira İhvân da kaynağı beşerî olmayan bu sezgisel bilgi türleri (vahiy, ilham ve rüya) için nefsin dünyevi kirlerden arındırılmasını ve aklın (düşünme gücünün) vahiy ve ilhamı kabule hazır hale getirilmesini şart koşmaktadır. Ayrıca *Risâlelerde* -Platon'un idealar âleminde olan ruhlarını anımsatırcasına- insanın tikel nefsinin Küllî Nefisten bir parça olması ve yine nefsin arındırılması ve aklın yetkinleştirilmesi sonucunda hakikatin bilgisine ulaşılması durumu da Platon felsefesindeki bilgi türlerinden noesisle (episteme) benzerlik arz etmektedir. Bu noktada İhvân'ın bilgi teorisini ana hatlarıyla konu edinen birtakım çalışmalarda sezgi kavramına kısaca değinilse de bu eserlerde sezgisel bilgiler kalple bağlantısı²⁷²

²⁷⁰ Piętka, “The Concept of Intuition and Its Role in Plato and Aristotle”, 28-29.

²⁷¹ Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, 36.

²⁷² İhvân, *Risâlelerde* “kalp gözü”, “kalp ile görme” ve “kalp körlüğü” gibi ifadeler kullanmakta ve mistik bir yaklaşımla tasavvufi bir yönü barındırır görünmektedir. Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/17, 84, 365, 388. Ancak kanaatimce İhvân'da sezgi kavramı kalpten ziyade insan aklının düşünme gücüyle alakalı bir bilgi türüdür. Dolayısıyla İhvân, bu noktada Tasavvufçular ve Yeni Platoncular

doğrultusunda mistik bir karaktere büründürülerek anlatılmaktadır. Kanaatimizce İhvân'ın felsefesinde vahiy ve ilham bilgisi -Yakıt ve Çetinkaya'nın kabul ettiğinin aksine²⁷³- akli bir bilgi yani rasyonel bir sezgi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷⁴ Zira İhvân, *Risâlelerde* her ne kadar sezgisel bilgi ifadesini kullanmasa da onlar, beşerî olmayan kaynaktan gelen bu bilgileri rasyonel bir sezgi olarak değerlendirir görünmektedir. Çünkü İhvân'a göre vahiy, ilham ve rüyayı kabul etme, düşünme gücünün kendisine özgü, soyut olanlara yönelik fiillerinden biridir.²⁷⁵ Dolayısıyla her ne kadar kaynağı beşerî olmasa da vahyi ve ilhamı kabul eden düşünme gücüdür. Bu noktada konuyu daha anlaşılır kılması hasebiyle şu soruya cevap aranmalıdır: İhvân'a göre insan, beşerî olmayan bir kaynaktan gelen sezgisel bilgilere düşünme gücüyle nasıl sahip olmaktadır?

İnsanın Yapısı bölümünde de belirttiğimize göre insan, en güzel biçimdeki cismani bedenden ve en yüce durumdaki ruhani nefisten oluşan bir bütündür. İnsanı oluşturan bu iki cevher içerisinde ruhani nefis, cismani bedenden daha üstündür. Binaenaleyh insanlık mertebesi, bu iki cevherin terkibinden oluşması hasebiyle, diğer varlık mertebelerinin ortasında yer almaktadır. Varlıkların, altındakilere kıyasla insanlık mertebesine en yakın olanı hayvanlar mertebesiye, üstünakilere kıyasla en yakın olanı ise melekler mertebesidir. Melekler maddeden soyutlanmış, akılsal varlıklardır. Melekler mertebesini takip eden insanın mertebesi ise nefisleri gafletten ve cehaletten uyanıp ilim ve bilgiyle canlanmış ve basiret gözleri açılmış kimselerin mertebesidir. Onlar bu sayede kalplerinin nuruyla duyularından uzak olan akli varlıkları ve ruhani

arasında bir bağ kurmaya çalışmakta ve mistik yönü ihmal etmemekle birlikte akli yönü daha çok vurgulamaktadır.

²⁷³ Yakıt ve Çetinkaya, İhvân-ı Safâ düşüncesindeki vahiy ve ilham bilgisini mistik bir sezgi olarak değerlendirmektedir. Çünkü onlara göre nefsin arındırılmasına dayalı olarak Tanrı tarafından insana verilen bu mevhibeler mistik sezginin bilgisini oluşturmaktadır. Bkz. Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 53-54; Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, 218.

²⁷⁴ E. Kaya, insan aklının İlk Akılla ittisâli sonucunda elde ettiği sezgisel bilgilerin rasyonel/akli olduğunu ifade etmektedir. Bu çalışmamızda ise biz, vahiy ve ilham gibi sezgisel bilgilerin insan nefsindeki düşünme gücü tarafından kabul edilmesi hasebiyle rasyonel/akli olduğunu söylemekteyiz. Dolayısıyla iki çalışma arasında görülen bu farklılık bir anlam farklılığı değil, lafzi bir farklılıktır. Bkz. Kaya, “Reason and Rationality in the Epistles of Ikhvân al-Safâ”, 168-169. Ancak yine de belirtmeliyiz ki İhvân'ın sezgi anlayışı bütünüyle rasyonel bir sezgi değildir, aksine mistik bir yaklaşımdır. Bizim burada akli/rasyonel dememiz mistik yönün ihmal edilmesi dolayısıyla değil, en nihayetinde bu bilgi türünün de aklın süzgecinde girmesinden ve düşünce gücüyle bağlantısının risâlelerde daha sık vurgulanmasından ötürüdür.

²⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/197,342; 4/342-343; Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, 188-189.

konuları görmekte ve cevherlerinin saflığı dolayısıyla da ruhlar âlemini müşahade etmektedirler. Kısacası bu kimseler bilkuvve/potansiyel olarak melekler ve nefisleriyle melekler türüne ait oldukları halde cismani bedenleri hasebiyle dünyada insanlarla beraber yaşamaktadırlar.²⁷⁶ Dolayısıyla bilgilerinin çoğunluğu ruhani olan bir âlim, meleklerle daha yakın bir mertebede bulunmaktadır.

İhvân, insanın cevherinin saflığı ve nefsi itibarıyla ulaşabileceği en yüksek mertebenin, kendisini türünün diğer fertlerinden üstün kılan beşerî olmayan bir kaynaktan gelen sezgisel bilgileri alması olduğunu söylemektedir. Yani vahiy ve ilham alan kimse düşünme gücü aracılığıyla idrak ettiği vahyî/hakiki bilgilerle diğer fertler üzerinde üstünlük sağlamaktadır.²⁷⁷ Ancak kişinin bu mertebeye ermesi için düşünme gücünün sezgisel bilgileri yani vahyi ve ilhamı kabule hazır hale gelmesi gerekmektedir, ki bu da kişinin huylarını güzelleştirmesi ve nefsini arındırıp dünyadaki fazlalıkları bırakmasıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca İhvân'a göre "nefsini güzelleştirmek ve meleklerin ilhamını kabule hazır hale getirmek isteyen kimse [ilk olarak] çocukluğundan beri ortaya çıkan kötü huylarını düzeltir, sonra şeriatta anlatıldığı gibi uygulamalarında adil bir şekilde davranır."²⁷⁸ Daha sonra ise, İhvân'ın müfredatını göz önünde bulundurarak, matematik ilimlerinden başlayıp metafizik ilimlerine kadar sırasıyla hissi ilimleri ve aklî konuları inceleyip pekiştirerek nefsinin sezgisel bilgileri kabule hazır hale getirir. Çünkü bilgilerdeki basireti arttıkça kişi, aklın itaatine daha çabuk girmekte, inancı peygamberlerin inancına daha çok benzemekte, semavi varlıklara daha çok yaklaşmakta ve doğal olarak nefsi meleklerin/Küllî Nefsin ilhamını daha kolay kabul etmektedir. Ancak bu noktada İhvân, meleklerle benzerlikleri ve vahiy ve ilhamı kabule yatkınlıkları oranında insanları sınıflandırmaktadır:

"Nefis cevheri saf ve anlayışı zeki olan her insanın ahlakı ve seciyesi soyluların ahlakına yakın ve benzerdir. Onun düşüncesi ve inancı peygamberlerin inancına ve çok araştırma açısından filozofların düşüncesine yakındır. Onun amelleri ve yaşantısı en çok meleklerin fiillerine benzer. Onun nefsinin meleklerin ilhamını, vahyi ve haberleri kabul etmesi daha mümkün ve manalarını anlaması daha kolaydır. Peygamberlerin nefisleri, sonra Sıddıkların nefisleri, ardından doğru

²⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/99, 212; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 67.

²⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/72.

²⁷⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/94.

sözlü, hayırlı, erdemli ve iyi müminlerin nefisleri, en sonunda kim daha benzer ve daha yakınsa o böyledir.”²⁷⁹

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere İhvân-ı Safâ'ya göre her nefis, kendine nüfuz edeni kabul etme bakımından farklı bir yatkınlığa sahiptir. Buna göre peygamberler aklî ilimler, ruhsal hikmetler ve rabbani bilgiler hususunda insanların en yüksek tabakasında bulunan kişilerdir. Sanat/zanaat ve cisimsel bilgiler hususunda ise insanlar içerisindeki en yüksek sınıf filozoflar sınıfıdır.²⁸⁰ Bu bakımdan âlimin hikmet ilimleri ile ulaşmak istediği gaye, oluş ve bozuluş âleminde bedenlerin iyiliğiyle peygamberlerin ilimleri ile ulaşmak istediği gaye ise ahirette nefsin iyiliğidir. Bunlara ilaveten ilahî ilimleri sadece peygamberler değil filozoflar ve peygamberlerin varisleri de meleklerden/Küllî Nefisten almaktadırlar. Çünkü onlara göre bu kimseler temyiz güçleri, bilgileri ve amelleri dolayısıyla neredeyse peygamber olacak kimselerdir ve bu yüzden de meleklerden sezgisel bilgiyi almaya nefisleri müsaittir.²⁸¹

İhvân'a göre peygamberler, her ne kadar bir beşer olsalar da arınmış nefisleri hasebiyle meleklerle benzeyen âlimler kategorisindedir. “Onlar Allah'ı hakkıyla tanırlar. Onlar aracılığıyla Allah'a yaklaşmak daha doğru ve gerçektir.”²⁸² Bu amaca binaen Allah, hakikatlerin bilgisine ulaşmayı ve kendisine yakın olmayı kolaylaştırmak için, bir yönüyle insana diğer yönüyle meleklerle benzeyen kimseleri insanlar ile melekler arasında vasıta kılmıştır. Bu araçlar, vahyi ve ilhamı doğrudan Allah'tan alan meleklerle ulaşırlar ve onlardan aldıkları vahiy ve ilhamı diğer insanlara ulaştırırlar. Bu noktada belirtmelidir ki İhvân'a göre meleklerin konuşması işaret ve ima şeklindedir.²⁸³ İnsanların konuşmaları ise ibareler ve lafızlardır. Fakat bunların hepsi arasında manalar ortakdır. Başka bir ifadeyle peygamberler, vahyi ve ilhamı meleklerden işaret

²⁷⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/92.

²⁸⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/18; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/14; Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 26.

²⁸¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/258; 4/290. Bazı kaynaklarda bunların İsmâîlî öğretiyi çağrıştırır bir şekilde imamlar oldukları söylenmektedir. Esasen İhvân, İsmâîlî düşünceye benzer bir şekilde yedi devirli peygamber şemasını (devri tarih anlayışını) Risâlelerde ele almıştır. Ancak onların bu şemasında -İsmâîlî öğretinin aksine- peygamberlerin halifeleri olarak imamlar açık bir şekilde zikredilmemekle beraber Hz. Muhammed altıncı/son devrin peygamberi olarak kabul edilmektedir. Bkz. Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, 189.

²⁸² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/385.

²⁸³ Önemli bir İsmâîlî dâî olan Ebû Hâtim er-Râzî de vahyi tanımlarken herhangi bir kelam bulunmaksızın işaret ve ima olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle İhvân-ı Safâ ve Ebû Hâtim er-Râzî bu konuda aynı kavramları kullanıyor görünmektedirler. Bkz. Ökdem, *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*, 43, 68.

ve ima şeklinde almakta ve daha sonra aldıkları bu manaları diğer insanlara cismani bedeninin organı olan dille ifade etmektedirler. Bu şekilde peygamberler, her ümmete ulaşır ve bu manaları bilinen lafızlarla insanlara açıklarlar.²⁸⁴ Yani melekler ve insanlar arasında aracı olan peygamberler beşerin güç yetiremediği meseleleri bilirler. Zira onları bilmek sadece vahiy ile yani ilahî bir destek ve meleklerden alma yoluyla mümkündür. Kısacası elçi gönderme ve vahiy ve haber getirme, diğer bir deyişle sezgisel bilgiler melekler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

İhvân, Tanrı'dan Faal Akla, Faal Akıldan Küllî Nefse ve Küllî Nefisten de insan nefsindeki düşünme gücüne akan ve dolayısıyla sezgisel bir bilgi olan vahyi, peygamberlik müessesesi ile ilişkisi dolayısıyla *Risâlelerinde* sık sık ele almaktadır. Bu bağlamda bir diğer sezgisel bilgi olan ilham ise genellikle vahyin ardından zikredilmekte ve ikisi arasında -vahyin sadece peygamberlere verilmesi haricinde- herhangi bir fark zikredilmemektedir. İhvân-ı Safâ epistemolojisinde beşerî olmayan bir kaynaktan gelen bir bilgi türü olarak izah edilmeye çalışılan vahyin ilhama nazaran daha detaylı ve sıklıkla ele alınması hasebiyle bu bölümde biz de vahiy bilgisine ağırlık vereceğiz. Ancak konunun daha iyi anlaşılması için, İhvân'dan önce Kindî ve Fârâbî felsefesinde vahyî bilginin nasıl izah edildiğine kısaca değinmek gerekmektedir.

Kindî, İslâm felsefesi tarihinde vahyi teolojik ve epistemolojik açıdan ele alıp değerlendirmeye çalışan ilk filozof olma imtiyazına sahiptir. Bu noktada o da vahyin beşerî bilginin aksine irade dışı, kesbi olmayan bir bilgi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla vahiy -Allah'ın nuruyla peygamberlerin arınmış ve saf nefislerini aydınlatması neticesinde- zaman faktörü olmadan ortaya çıkmaktadır.²⁸⁵ Buradan da görüldüğü üzere Kindî felsefesinde -halefleri Fârâbî ve İhvân'ın görüşlerinin aksine- vahiy bilgisi herhangi bir aracı olmaksızın, peygamberin ruhunu doğrudan Allah'ın aydınlatması sonucunda gerçekleşmektedir. İhvân'da beşerî olmayan, sezgisel bir kaynak olarak karşımıza çıkan vahiy, Fârâbî felsefesinde de önemli bir kavram olarak yer almaktadır. Fârâbî felsefesinde vahiy yoluyla Tanrı-insan ilişkisi gerçekleşmektedir. Fârâbî'ye göre dinde vahiy meleği olarak kabul gören Cebrail ile Faal Akıl aynı şeydir.

²⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/95; Ma'sûm, *İhvân el-Safâ': Felsefetezum ve Gâyetehum*, 142.

²⁸⁵ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 36; Kindî, "Nefis Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 245-247; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği* (İstanbul: Kitabevi, 2008), 50-51.

Bu bağlamda “dinî bir kavram olan vahiy, Fârâbî’de ilkelerini Grek felsefe geleneğinden alan bir anlayış içerisinde Tanrı’dan insana gelen genel bir bilgi akışı olarak görülmektedir.”²⁸⁶ Böylece vahiy teolojik algılanışından ziyade metafizik bilginin en yüksek formunu teşkil eder bir konuma gelmektedir. Ancak Fârâbî vahiy bağlamında insanın mütehayyile yetisini devreye sokmakta ve peygamberliği bu yetiyle irtibatlandırmaktadır. Fârâbî bu durumu şöyle ifade edilmektedir:

“Yüce Allah tarafından Faal Akla taşan şeyi Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla o insanın edilgin aklına sonra da mütehayyile yetisine ulaştırır. Bu insan Faal Akıldan edilgin akla taşan şeyle bir bilge, bir filozof ve tam anlamıyla bir düşünür olur. Faal Akıldan mütehayyile yetisine taşan şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı ve halihazırda var olan tikeller hakkında bir haber verici olur.”²⁸⁷

Fârâbî’ye göre Faal Akıldan hem filozofun nefisine hem de peygamberin nefisine bilgi akmaktadır. Ancak bu bilgiler Faal Akıldan filozofun müstefad aklına taşarken, peygamberin ise mütehayyile gücüne bir taşma söz konusudur. Bu noktada ayrıca Fârâbî, rüyayı da vahyi kabul eden tahayyül yetisinin taklit fiilinin bir ürünü olarak görmektedir.²⁸⁸

İhvân’a göre insanlardan bir grup ilham, vahiy, te’yid/doğrulama ve gizli anlamlar olarak melekler aracılığıyla peygamberlere verilen sezgisel bilgilerin gerçekliklerini anlayamamışlardır. Çünkü onlar “peygamberlerin vahiy almalarını, şifa verme ve fayda sağlama özellikleriyle bilinen şifalı ve faydalı ilaçlar örneğinde olduğu gibi mantıkî kıyaslar ve felsefî tedrisat”²⁸⁹ olarak değerlendirmektedirler. Oysaki peygamberlerin vahyi meleklerden alması, onların nefislerinin cevherinin saf ve arı olması ve meleklerin nefisleri ile aynı türden olması dolayısıyladır.

Bilginin Tanımı ve Amacı ve Akıl isimli bölümlerde de açıklamaya çalıştığımız üzere cüzi nefisler, -Fârâbî’nin düşüncesinden farklı olarak- Küllî Nefisten kendilerine akan

²⁸⁶ Aydın, *Fârâbî*, 128. Ayrıca bkz. Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, 113-114; Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, 140-144.

²⁸⁷ Aydın, *Fârâbî*, 129-130. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, 180-182; Ma’sûm, *İhvân el-Safâ’: Felsefetezum ve Gâyetehum*, 140-141; Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, 115-118; Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, 102, 144-149.

²⁸⁸ Aydın, *Fârâbî*, 132; Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*, 174.

²⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/17.

feyz ile eşyanın hakikatlerine vakıf olmakta ve Küllî Nefisten faziletleri kabul etmektedir. “Tümel (Küllî) Nefsin faziletleri tek bir defada tikel (cûzi) nefisler üzerine akar ve [Tümel Nefis] daima tikel nefislere iyilikte bulunur. Fakat tikel nefisler ancak zamanla aşamalı bir şekilde bunları kabul edebilir.”²⁹⁰ Başka bir ifadeyle tikel nefisler, Küllî Nefisten akan feyzi oluş-bozuluş âleminin cehenneminde bulunmaları ve dolayısıyla madde denizinde boğulmaları hasebiyle tek seferde kabul edememektedir. Ancak Küllî Nefisten akan bilgiler, nefisleri maddenin kirinden arınmış ve saf olan kimselerin nefislerine kolaylıkla nüfuz etmektedir.²⁹¹ Özetle peygamberlerin nefisleri, Küllî Nefisten akan bilgileri/ilahî kitapları nefislerinin arı ve saf olması hasebiyle kabule uygundur. Bu noktada sorulması gereken esas soru *Risâlelerde* vahyî bilginin nasıl değerlendirildiği ve İhvân’a göre peygamberlerin vahyi nasıl aldığıdır.

İhvân’a göre vahiy tikel bir bilgi ve yeryüzüne ait bir öğretim değildir. Aksine tümel bir destek/bilgi ve aklî bir feyizdir. Kısacası vahiy ilahî bir bilgi ve rabbani bir öğretimdir.²⁹² Vahiy bilgisiyle ilahî kitapların tedvini, kanunların konulması ve kendisine sadece fizik dünyanın kirlerinden arınmış kimselerin dokunabildiği saklı tevillerin bilgisi anlaşılmaktadır. Yani vahyin kabulüyle semavi kitapları tedvin etmek ve ilahî yasaları ortaya koymak da öğrenilmektedir.²⁹³ Buna binaen İhvân, “peygamberlerin (as) farklı dillerle getirdikleri vahiy ve haberlerin anlamlarının meleklerden vahiy ve ilham yoluyla alındığına”²⁹⁴ iman etmelerini ve bu kitaplarda işaret edilen gayelerin bilgisini elde etmeye çalışmalarını okuyucularına tavsiye

²⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/15.

²⁹¹ Bkz. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/14; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 172; Al-Fakhuri - Al-Jurr, *Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 252; Fuâd Ma'sûm, *İhvân el-Safâ': Felsefetehum ve Gâyetehum* (Suriye: Dâru'l medâ, 1998), 136.

²⁹² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/244; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 67; Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 54. İhvân nefisini maddenin kirinden arındırıp bilkuvve melek olan kimselerin melekut âleminde bulunan melekî nefislerden vahiy ve ilham aldığını söylemektedir. Bu şemada melekler, dinî bir isimlendirme olarak insanların daha kolay anlamaları için kullanılmakta ve Küllî Nefse tekabül etmektedirler. Küllî Nefis bu bilgiyi Küllî Akıldan, Küllî Akıl da Tanrı'dan aldığı için bu, en nihayetinde Tanrı'ya dayanan bir kaynaktır. Daha sonraları Gazzâlî (ö. 505/1111) ise *Ledün Risâlesi*'nde bu kimselerin vahiy ve ilham aldıkları kaynakları ayırmış ve vahyin Küllî Akıldan, ilhamın da ondan daha aşağı mertebede olan Küllî Nefisten alındığını söylemiştir. Diğer bir deyişle Gazzâlî, sezgisel bilgilerin kaynaklarını daha da detaylandırarak İhvân'da kapalı kalan bu hususu açmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *Ledünni* ilimler anlayışında İhvân-ı Safâ düşüncesinin etkileri olduğu söylenebilir ve İhvân-ı Safâ'nın Gazzâlî'ye etkileri ayrı bir çalışma konusu olarak işlenebilir. Bkz. Gazzâlî, *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, çev. Serkan Özbürün - Yusuf Özkan Özbürün (İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1995), 91, 94.

²⁹³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/14.

²⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/61.

etmektedir. İhvân'a göre insanî nefsin güçlerinden biri olan düşünme gücünün vahyi kabul etmesinin çeşitleri vardır: "Birincisi, nefsin duyuları kullanmayı terk ettiği sırada uykuda olan vahiydir. İkincisi, organların sakin ve duyuların durgun olduğu sırada uyanıkken olan vahiydir."²⁹⁵

Nübüvvet, meleklerin mertebesini takip eden en yüce derece ve insan halinin ulaşacağı en yüksek mertebedir. İhvân'a göre nübüvvetin kırk altı hasletinden ilki, peygamberliğin unsurlarından biri olan sahih/doğru rüyadır ve İhvân'a göre nefsin vahyi uykudayken kabul etmesi daha genel ve daha yaygındır. Uyanıkken meydana gelenden rüya ise daha özel ve daha azdır.²⁹⁶ Ayrıca onlara göre rüyaların bilgi/hakikat değerinin olduğu ve sadık rüyanın aynen devam ettiği peygamber rivayeti ile de desteklenmiştir.²⁹⁷

İhvân-ı Safâ, melekler aracılığıyla elde edilen, beşerî olmayan bilgi kaynakları kategorisi içerisinde vahiy ve ilham gibi rüyayı da zikretmektedir. Ancak İhvân, rüyaları da birtakım özelliklerine göre kendi içerisinde sınıflandırır görünmektedir. Diğer bir deyişle onlar bütün rüyaları eşit olarak değerlendirmemektedirler. Zira *Risâlelerde* rüyaların bir kısmı insanî aklın düşünme ve hayal güçleri ile ilişkisi bağlamında ele alınırken, bir kısmı da meleklerden gelen ilham ve Tanrı'dan gelen vahiy olarak kabul edilmektedir. Bu noktada İhvân, kişinin beşerî tabiatı itibariyle gördüğü rüyalar üzerinde çok durmazken; vahiy ve ilham şeklinde sezgisel bir bilgi türü olarak görülen rüyaları konusu, kaynağı ve elde edilişi açısından ayrıntılarıyla ele almaktadır. *Risâlelerde* sezgisel bilgi türlerinden biri olarak değerlendirilmesi ve hatta peygamberlikten bir cüz olarak nitelendirilmesi hasebiyle biz de rüyayı Akıl bölümünün Düşünme Gücü alt başlığında değil, Sezgisel Bilgi bölümünde ele almayı daha uygun gördük. Ancak bu noktada rüyanın da vahiy ve ilham gibi aklî bir yönünün olduğunun altı çizilmelidir. Zira her ne kadar sezgisel bir bilgi türü olsa da -vahiy ve ilhamda olduğu gibi- rüya da düşünme gücü tarafından kabul edilmektedir.

İhvân'a göre nefis ruhani, faal, bilen ve düşünen bir cevherdir. Her ne kadar cismani bedenle bulunsa da nefsin bedensel araçlar ve cisimsel aletlere gereksinim duymadığı birtakım fiilleri vardır. "Bunlar, birçok adam, kadın, çocuk, cahil, âlim, iyi ve kötü

²⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/72; Ma'sûm, *İhvân el-Safâ': Felsefetehum ve Gâyetehum*, 142.

²⁹⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/99.

²⁹⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/75-76.

insanın gördüklerinde onların uyanıkken göremediği rüya ve ilginç tasarrufları görmesidir.”²⁹⁸ Rüya görme ve yorumlama İhvân tarafından düşünme kuvvetinin soyut olanlara özgü fiillerinden biri olarak değerlendirilmektedir. İhvân’a göre insan, düşünme gücüyle derin bir tefekküre dalarak ilimlerin ayrıntılı meselelerini ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada insan, düşünme gücünün kendine özgü fiillerinden biri olan rüyalar ve rüya yorumları vasıtasıyla müjdeleyici ve uyarıcı olayları bilmektedir.²⁹⁹ Peki öyleyse rüya nedir? Kindî’ye göre rüya nefsin duyuyu kullanımdan kaldırıp düşünceyi kullanmasıdır: “Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefisteki izlenimidir.”³⁰⁰ İhvân’a göre ise “uyku, nefsin duyuları kullanmayı bırakmasıdır. Rüya ise nefsin fikri gücü sayesinde hissedilir şeylerin resimlerini duyuların durgunlaştığı uyku anında kendi zatında tasavvur etmesi ve olan şeyleri gerçekleşmeden önce tahayyül etmesidir.”³⁰¹ Kısacası Kindî ve İhvân, rüyayı ana hatlarıyla birtakım işaretlerin (sûretler) hayal gücünden ortak duyuya yansımaları şeklinde izah etmektedirler. Ancak İhvân’a göre nefisleri meleklerle benzeyen kimselerin ve peygamberlerin gördükleri sâdık rüyalar ise onların nefislerinin melekût âlemiyle ilişkisi sonucunda ortaya çıkmaktadır.³⁰²

Risâlelerde rüya görmenin altı çeşidinden bahsedilmektedir. Bunlardan ilki karmaşık düşler ve nefsin konuşmalarıdır. Diğer bir deyişle bu, her insanın gün içerisinde uğraştığı işleri ve bilinç altındaki şeyleri gördüğü rüyalar. Rüya çeşitlerinin ikincisi, beden karışımlarının yoğunluğu bakımından görülen rüyalar. Mesela mizacında sevdâ safrası baskın olan kimselerin rüyasında siyah rengi, duman, pislikler ve üzüntü verici şeyleri görmesi bu kabildendir. Rüya görme çeşitlerinden bir üçüncüsü ise astrolojinin gerekleri bakımından görülenlerdir. Yani bu, insanın doğumu sırasında yıl ve ayların değişimlerine istinaden astrolojinin hükümlerinin (burç ve gezegenlerin konumlarına) gerektirdiğine göre gördüğü rüyalar. Örneğin bir kimsenin doğumu esnasında dokuzuncu burçla ve onu istila eden Merkür’le bir irtibat söz konusuysa bu kimsenin rüyaları daha çok gizli sırların ve ince ilimlerin araştırılmasıyla ilgilidir. Eğer

²⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

²⁹⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/342; 4/342-343.

³⁰⁰ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2018), 257.

³⁰¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

³⁰² İlyas Çelebi, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008), 35/307.

Merkür değil de Jüpiter’le bir ilişki söz konusuysa rüyaları çoğunlukla ibadetler, namaz ve oruçla ilgilidir. Buraya kadar olan kısımlar kişinin beşerî tabiatı itibarıyla gördüğü rüyalar kategorisine girmektedir. Ayrıca bazı rüyalar, şeytanın vesvesesi bazıları da meleklerden gelen ilhamlardır. Son olarak bazı rüyalar ise Allah’tan gelen bir vahiy ve destektir.³⁰³

Meleklerden (Küllî Nefis) gelen bir ilham ya da şeytandan gelen bir vesvese şeklinde vuku bulan rüyalar İhvân’a göre aynı hükme tabidir. Çünkü onlara göre insanın nefsi hem meleklik potansiyeli hem de şeytanlık potansiyeli içermektedir. Yani bir kimse huyları çirkin, davranışları kötü, yaşantısı zalim ve bilgisizliği birikmiş bir şekilde yaşıyorsa onun nefsi bilkuve şeytan olur ve eğer bu hal üzere ölürse onun nefsi bu durumda bilfiil şeytan olur. Aynı şekilde bir kimse huyları güzel, faziletli, erdemli, dünyadan yüz çevirmiş ve görüş, düşünce ve bilgilerinde meleklerle benzer bir şekilde yaşıyorsa onun nefsi bilkuve melektir ve öldükten sonra bilfiil melek olur. Ancak tıpkı insanın kendi türünün fertlerine selam vermesi gibi melekler de sadece kendi türlerinin fertlerine selam verirler ve kendi benzerleri ile konuşurlar. Buna istinaden bilfiil melek olan kimseler meleklerden ilham olarak gelen rüyalar görebilmektedirler. İhvân, meleklerden ve şeytandan gelen rüyaların özelliklerini *Risâlelerde* açıklamaya çalışmaktadır. Muhtevasında öğüt bulunan, tevilinde ise takvaya dair bir işaret, iyiye teşvik ve dünyadan uzaklaştırma ve ahirete özendirmeye benzer bir mana bulunan her tür rüyayı onlar meleklerden bir ilham olarak değerlendirmişlerdir. Bunun aksine şeytanın vesvesesi olan rüyalar ise dünyanın arzu duyulan çerçöpüne rağbet eden ve bu oranda dünyaya beslediği ilgi ve iştahı gittikçe büyüyen kimselerin gördükleri rüyalarlardır. En nihayetinde rüya görmenin son çeşidi olan yani Allah’tan bir vahiy ve destek olarak görülen rüya çeşidine gelince bu, daha önce açıkladığımız üzere nübüvvet mertebesindekilerin gördükleri rüyalarlardır.³⁰⁴

³⁰³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/85-86; Ma’sûm, *İhvân el-Safâ’: Felsefetezum ve Gâyetehum*, 143.

³⁰⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/86-90, 99.

SONUÇ

X. yüzyılın ortalarına doğru Basra’da felsefî bir topluluk olarak tarih sahnesine çıkan İhvân-ı Safâ, felsefî sistemlerini oluştururken pek çok kaynaktan faydalanmıştır. Müslüman bir topluluk olmaları hasebiyle en temelde İslâm dininin kaynakları olan Kur’ân ayetlerinden ve hadislerden istifade etmekte ve bunları yer yer yorumlayarak felsefelerine yedirmektedirler. Ayrıca *Risâlelerde* Şii İsmâilî öğretinin birtakım görüşleri yer almaktadır ki bundan ötürü topluluktaki kişilerin İsmâilî dâîler olup olmadıkları tartışma konusu olmuştur. Bunun haricinde *Risâlelerde* Yunan felsefe geleneğinin de izlerini görmekteyiz. Onlar evvela antik çağ Yunan filozoflarından olan Pythagoras’ın sayı öğretisini benimsemekte ve sayılara teoloji ile ilgili görüşlerinde yer vermektedirler. Metafizikte Platon’dan, mantık ilimlerinde Aristoteles’ten ve kozmolojiye dair sudûrcu görüşlerinde ise Plotinus’tan etkilenmişlerdir.

İhvân’a göre insan, birbirine yakın iki cevherin (nefis ve beden) bir araya gelmesi sonucu oluşmaktadır. Bu iki cevherin birlikteliği dolayısıyla insan düşünen ve ölümlü bir varlıktır. İnsan nefsi Tümel/Küllî Nefisten bir parçadır ancak buna rağmen cismani bir bedene sahip olması nedeniyle ay-üstü âlemdeki varlıklar arasında değil de ay-altı âlemde yaşamaktadır. Cismani beden ve ruhani nefis terkibinden mütevellit insan ay-altı ve ay-üstü âlemdeki nefisler arasında bir köprü konumundadır ve bedeni dolayısıyla bitkisel ve hayvani nefisleri bilfiil nefsinde barındırırken, ruhu dolayısıyla hikemi ve melekî nefisleri bilkuvve barındırmaktadır. Ancak İhvân’a göre nefsin bir bedende bulunması geçici bir durumdur. Çünkü cisimler âlemini aşmak ve ruhlar âlemine ulaşmak isteyen her nefsin hakiki bilgiler, doğru görüşler, güzel ahlak ve temiz amellerle yetkinleşmesi için dünyaya uğraması bir süre orada kalması gerekmektedir. Zira nefsin yetkinleşmesindeki asıl amaç, semanın melekûtuna yükselmesini ve Tanrı’ya yaklaşmasını sağlamaktır.

İhvân-ı Safâ bilgiyi bilinebilirlerin, bilenin zihnindeki sureti (formu) olarak tanımlamaktadır. Bilgi konusu *Risâlelerde* en sık işlenen konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira İhvân’a göre insan, bilgisi ölçüsünde yetkinleşmekte ve Tanrı’ya benzeyip yakınlaşmaktadır. Kısacası İhvân’ın mutluluk formülünün yapı taşı bilgi teorisi oluşturmaktadır. Yani sahibini Allah’a yaklaştıracak olan bilgi/ilim mutluluk kapısının anahtarıdır. Bu noktada Fârâbî düşüncesindeki Faal Akıl ile ittisâl

teorisinin İhvân'da Küllî Nefis ile ittisâle dönüştüğünü görmekteyiz: İnsan, faziletleri kabul edebildiği ve nefsi Küllî Nefse yaklaşılabildiği ölçüde mutlu olmaktadır.

İnsanın nefsini yetkinleştirip melekût âlemine yükselmesinin bilgi ile olacağını söyleyen İhvân, bu noktada okuyucularına bir müfredat sunmakta ve ilimleri belirli bir sıra ile okumak gerektiğinin önemini sık sık vurgulamaktadırlar. Bu noktada onlar *Risâlelerde* matematik ilimler, tabiat ilimleri ve ilâhiyât ilimleri olarak sırasıyla felsefî ilimleri ele almaktadır. Felsefe öğreniminde filozofun aleti olan mantık ilmi ise hem alet ilmi olarak hem de müstakil bir ilim olarak değerlendirilmekte ve matematik ilimlerinin içerisine dâhil edilmektedir.

Bilginin kaynakları noktasında İhvân, evvela beşerî/kesbî kaynaklar olan duyu, akıl ve burhanî bilgileri irdelemekte daha sonra ise insan nefsinin bilişinin en son mertebesi olan vahiy, ilham ve rüya gibi beşerî olmayan kaynakları ele almaktadır. Duyu bilgisi noktasında Platoncu bir yaklaşımla duyu verilerini bilginin ilk safhasına yerleştirmekte ve kesinlik içermedikleri için bu verilerin kullanım alanını gündelik hayata dair bilgiler ile sınırlandırmaktadırlar. Bilginin kaynaklarından bir diğeri olan aklın ise beş gücü bulunmaktadır, bunlar sırasıyla: hayal gücü, düşünme gücü, hafıza gücü, konuşma gücü ve sanat yapma gücüdür. Hayal gücünün duyulardan aldığı verileri düşünme gücüne aktarmasından sonra düşünme gücü bu verileri analiz etmekte ve kategorilere ayırıp kavramlaştırmaktadır. Düşünme gücünün bu soyutlaştırma işleminden sonra duyu gücüne ihtiyaç kalmamakta ve akıl, duyulardan bağımsız bir şekilde hafıza gücüne gönderdiği bu bilgileri istediği zaman çağırarak kullanabilmektedir. Burhan ise kesbî bilgi kaynakları içerisinde en kesin olan bilgi türüne kaynaklık etmektedir. Burhan ile ulaşılmak istenen maksat, içerisinde kusur, hata, yanlışlık ve galat bulunmayan doğru/sahih kıyasın niteliğini açıklamak ve burhanî kıyası ortaya çıkarmaktır.

Risâlelerde duyu, akıl ve burhan bilgisini ayrıntıları ile ele alan İhvân-ı Safâ, sezgisel bilgiye de bilgi teorileri içerisinde ayrıca yer vermektedir. Bu bağlamda İhvân, vahiy, ilham ve rüyanın özleri itibariyle beşerî olmayan, sezgisel bir kaynaktan geldiğini belirtmektedir. Onlara göre bu bilgiler, insanın kendi tercihi ve kesbi ile değil, aksine Allah'tan gelen bir bağış/lütuf şeklinde gerçekleşmektedir. Kaynağı beşerî olmayan bu bilgilerin elde edilişi noktasında İhvân Platon ve Kindî'nin sezgisel bilgilerini anımsatır ifadeler kullanmaktadır. Diğer bir deyişle İhvân, *Risâlelerinde* her ne kadar sezgisel

bilgi ifadesini kullanmıyor olsa da beşerî olmayan kaynak başlığı altında zikrettiği bilgileri rasyonel/aklî bir sezgi olarak değerlendirir görünmektedir. Çünkü *Risâlelerde* her ne kadar ilahî kaynaklı bilgiler olsalar da bunlar ayrıca kalpten ziyade düşünme gücü tarafından kabul edilen aklî bir bilgi türü olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Dolayısıyla İhvân'ın bilgi teorisinde akıl, temel bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve bütün bilgi türleri aklî bir yön içerir görünmektedir.

İhvân, sezgisel bilgilerin elde edildiği kaynak noktasında Kindî ve Fârâbî'den bir dereceye kadar farklılaşır gözükmektedir. Kindî vahiy ve sezgi bilgisinin doğrudan Allah'ın insan ruhunu aydınlatması ile gerçekleştiğini söylemekte ve bu noktada Faal Akıl ve Küllî Nefis gibi araçlara yer vermemektedir. Fârâbî de sezgisel bilgilerin esas itibariyle Tanrı tarafından insana verildiğini kabul etmekte ancak rasyonel olarak açıklamaya çalıştığı bu türden bilgileri insan nefsinin Faal Akılla ittisâl sonucunda elde ettiğini söylemektedir. Kindî ve Fârâbî'den farklı olarak İhvân, sezgisel bilgilerin Küllî Nefisten/meleklerden alındığını düşünmektedir. Bir başka ifadeyle İhvân'a göre vahiy, ilham ve rüya gibi sezgisel bilgiler, Tanrı'dan Faal Akla, Faal Akıldan Küllî Nefse ve Küllî Nefisten de insan nefsindeki düşünme gücüne akmaktadır.

İhvân için sezgisel bilgi türlerinden biri olan vahiy, özellikle peygamberlik müessesesi ile irtibatı dolayısıyla üzerine daha çok konuştukları ve ilhamdan daha önemli gördükleri bir bilgi türüdür. Bundan dolayı vahiy bilgisini ele alırken İhvân, *Risâlelerde* vahiy ve ilhamı yan yana ele alıp ikisine ortak nitelikler yükler görünmektedir. Diğer bir deyişle vahiy ve ilhamı kabul ederken insan nefsinin durumu ve bu bilgilerin elde edildiği kaynak noktasında İhvân, vahiy ve ilham bilgisi arasında -vahyin peygamberlere has bir bilgi olması haricinde- büyük farklar zikretmemekte ve ikisinin de Küllî Nefisten geldiğini söylemektedir. Beşerî olmayan kaynak başlığı altında değerlendirilen rüya ise *Risâlelerde* kendi içerisinde kısımlara ayrılmaktadır: Rüyaların bir kısmı insanî aklın düşünme ve hayal güçleri ile ilişkisi bağlamında ele alınmakta, bir kısmı da meleklerden gelen ilham ve Tanrı'dan gelen vahiy ve destek olarak kabul edilmektedir. Bu noktada İhvân, kişinin beşerî tabiatı itibariyle gördüğü rüyalar üzerinde çok durmamakta; vahiy ve ilham şeklinde sezgisel bir bilgi türü olarak görülen rüyaları ise konuları, kaynağı ve elde edilişleri açısından ayrıntılarıyla ele almaktadır.

Düşünsel anlamda birçok farklı kaynaktan beslenen İhvân-ı Safâ, akıl ile sezgi arasında bir yol bulmaya çalışarak İslâm düşüncesinde etkili olmuş ve kendilerinden sonra gelen filozofların düşüncelerine yön vermişlerdir.



KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. 35-57. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı., 2008.
- Al-Fakhuri, Hanna - Al-Jurr, Khalil. *Târihu 'l-Felsefeti 'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru'l-Cil, 3. Baskı., 1982.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*. İstanbul: Kitabevi, 2. Baskı., 2008.
- Altıparmak, Ömer Faruk. “İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 81-102.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 4. Basım., 2018.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Y. Gurur Sev - Ömer Aygün. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım., 2019.
- Aslan, Nesibe. “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ’ya Yansımalarının Mukayesesi”. *Ege 4. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi: Tam Metin Kitabı*. ed. Leman Kuzu. 338-353. Muğla: UBAK Publications, 2022.
- Aslan, Recep. “İhvân-ı Safâ’nın Nübüvvet Anlayışı”. *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 11-22.
- Atademir, Hamdi Ragıp. “Adel Awa: İhvan Al-Safa’nın Tenkid Kafası”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1953), 95-102.
- Avcu, Ali. “İsmâîlîler ve Bâtınî Düşünce”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Felsefe Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*. 229-268. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Avvâ, ’Âdil el-’. *Hakikatü İhvân el-Safâ’*. Dımeşk: Al-Ahli, 1. Baskı., 1993.
- Aydın, Hasan. “İhvân es-Safâ’da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 6/21 (2007), 41-59.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ötüken, 2003.
- Aydın, Mehmet. “Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’âdet Kavramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (1973), 303-315.
- Aydın, Muhammet. “İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 60 (2017), 251-265.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2021.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Aristo ve Metafizik”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*. 259-284. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Bozkurt, Ömer. “İhvân-ı Safâ’da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 18 (2012), 123-152.
- Bozyiğit, Ahmet. “Fârâbî’nin el-Medinetü’l-Fâzıla ve es-Siyasetü’l-Medeniyye (Mebâdü’l Mevcûdat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 37 (2018), 481-501.
- Celal, Vahit. “İhvan-ı Safa’da Mutluluk Düşüncesi”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 11-17.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 2013.
- Cherniss, Harold. “İdealar Kuramının Felsefi Yönden Sağladığı Tasarruf”. çev. Ahmet Cevizci. *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)*. 40-50. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
- Cherniss, Harold. “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas”. *The American Journal of Philology* 57/4 (1936), 445-456.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Baskı., 2013.
- Cornford, Francis M. *Platon’un Bilgi Kuramı*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2. Basım., 1989.
- Cornford, Francis M. *Plato’s Theory of Knowledge*. New York: The Library of Liberal Arts, 1957.
- Cross, R. C. - Woosley, A. D. “Bilgi, İnanç ve Formlar”. çev. Ahmet Cevizci. *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)*. 51-77. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
- Çakmak, Cengiz. “Mitos’tan Logos’a Geçişin Arka Planı ve Doğa Filozofu”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*. 51-96. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı., 2015.
- Çapak, İbrahim. “İslâm Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 25-42.
- Çelebi, İlyas. “Rüya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/306-309. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2008.

- Çetinkaya, Bayram Ali. “Bilimler Ansiklopedisi Klasîği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”. *Dinî Araştırmalar* 8/22 (2005), 263-285.
- Çetinkaya, Bayram Ali. “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 205-261.
- Çetinkaya, Bayram Ali. “İhvân-ı Safâ’nın ‘Din’ Söylemi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 523-535.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ’nın Dini ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Çiçek, Hasan. “Plotinos’un Felsefesinde Sudur (Türüm)’un Metaforla Anlatımı”. *EKEV Akademi Dergisi* 39 (2009), 53-64.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Erdal Toprak. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2005.
- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa, 1. Basım., 2016.
- D’ancona, Cristina. “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni Eflatunculuk”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson. 11-34. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Basım., 2008.
- De Callatay, Godefroid. “The Classification of the Sciences According to The Rasa’il Ikhwan al-Safa’”. *Epistles of The Brethren of Purity -An Introduction-*. 58-82. New York: Oxford University Press, 2008.
- Demir, Abdullah. “Platon Felsefesinde Bilgi Sorunu”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*. 191-224. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Demir, Abdullah. “Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 285-300.
- Durak, Nejdet. “Plotinus Felsefesinin Etkileri”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Baskı., 2021.
- Ebû Hâtim er-Râzî. “Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 83-100. İstanbul: Klan Yayıncılık, 10. Baskı., 2017.
- Ebû Hayyân el-Tevhidî. “el-İmtâ’ ve’l-müânese”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 233-247. İstanbul: Klasik, 10. Basım., 2017.
- Eflâtun. *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. Ankara: M.E.B., 1997.

- El-Bizri, Nader. “Epistolary Prolegomena: On Arithmetic and Geometry”. *Epistles of The Brethren of Purity -An Introduction-*. 180-213. New York: Oxford University Press, 2008.
- Erdoğan, Eyüp. “Platon ve Aristoteles’in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2009), 138-162.
- Erdoğan, Eyüp. “Platon’da Bilgisizlikten Bilgiye Giden Süreç”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 11 (2008), 211-221.
- Erdoğan, Ömer Faruk. “İlmî Kişiliği ve İlimleri Tasnifi Bağlamında Fârâbî”. *İlahiyat Bilimlerinde Güncel Akademik Çalışmalar-2018*. ed. Veli Atmaca. 1-26. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Erkızan, Hatice Nur. “Aristoteles’in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine”. *Dört Öge* 1/2 (2012), 107-114.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fârâbî. “Aklın Anlamları”. çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-fâzıla: Tanrı Âlem İnsan*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 3. Baskı., 2019.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 5. Baskı., 2020.
- Filiz, Şahin. “İhvan-ı Safa (X. yy)’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 101-124.
- Gazâlî. *Tevhîd ve Ledûn Risâleleri*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Basın Yayın, 1995.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet Aydın. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Gürsoy, Adnan. “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (2015), 153-180.
- Güzel, Cemal. “Platon’un Bilgi Görüşü”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2003), 105-115.

- Halm, Heinz. "A Critique of Paul Casanova's Dating of The Rasa'il Ikhwan al-Safa". *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. ed. Farhad Daftary. 145-152. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Halm, Heinz. "The Cosmology of The pre-Fatimid Isma'iliyya". *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. ed. Farhad Daftary. 75-84. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- İhvân-ı Safâ. *er-Risâletü'l-câmia*. thk. Ârif Tâmir. Beyrût: Menşûrât-ı uveydât, 1995.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvânu's-safâ' ve hullanü'l-vefâ*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Menşûrât-ı uveydât, 1995.
- Jambet, Christian. "İslam Felsefesinde Tanrı, Dünya ve İnsan". çev. İsmail Yerguz. *Başka Diyarların Felsefeleri-2 (İbrani, Arap, İran ve Mısır Düşünceleri)*. ed. Roger-Pol Droit. 141-156. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı., 2015.
- Karakuş, Mehmet. "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Peygamber ve Filozofa Verilen Değer". *Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2018), 74-87.
- Karakuş, Mehmet. "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Tanrı'nın Bilinmesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 9/17 (2019), 44-55.
- Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir Er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof". ed. M. Cüneyt Kaya. 119-143. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım., 2017.
- Karlığa, Bekir. "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması". *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), 245-261.
- Karslı, Ömür. "Gazali'de Sezginin Anlamı, Konumu ve Sınırı Sorunu". *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 497-509.
- Kaya, Emrah. "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwân al-Safâ". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 52/2 (2019), 155-172.
- Kaya, Mahmut. "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 91-118. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Kindî ve Felsefesi". *Kindî: Felsefî Risâleler*. 15-105. İstanbul: Klasik, Dördüncü Basım., 2018.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". 37/467-468. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2009.
- Kindî. "Akıl Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 33-36. İstanbul: Klasik, 10. Basım., 2017.

- Kindî. “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. 268-285. İstanbul: Klasik, Dördüncü Basım., 2018.
- Kindî. “Nefis Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. 244-250. İstanbul: Klasik, 4. Basım., 2018.
- Kindî. “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”. çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risâleler*. 253-263. İstanbul: Klasik, 4. Basım., 2018.
- Koç, Ahmet. *İhvan-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Köz, İsmail. “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 355-374.
- Köz, İsmail. “Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi”. *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 23-40.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar, 3. Basım., 2014.
- Kutluer, İlhan. “İttisâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/484-485. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.
- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı., 2007.
- Mahmoud, Ramy. “Dâi Ebû Hâtim er-Razi’nin A’lamu’n-nübüvve Adlı Eserinde, Filozof Ebû Bekir er-Râzî’nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları”. *Mizânül-Hak: İslami İlimler Dergisi* 9 (2019), 269-289.
- Mahmoud, Ramy. *Fâtımîler Dönemi İsmâilî İnanç Sistemi*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ma’sûm, Fuâd. *İhvân el-Safâ’: Felsefetehum ve Gâyetehum*. Suriye: Dâru’l medâ, 1. Baskı., 1998.
- Meçin, Mahmut. “İhvân-ı Safâ’da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 427-458.
- Mohamed, Yasien. “The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ’, Miskawayh and al-Işfahânî”. *Islamic Studies* 39/4 (2000), 657-679.
- Mutluel, Osman. “Plotinus ve Kindi Düşüncesinde ‘Bir’ Kavramı”. *Turkish Studies* 13/25 (2018), 305-317.

- Nanji, Azim A. "Portraits of Self and Others: Isma'ili Perspectives on The History of Religions". *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. ed. Farhad Daftary. 153-160. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Netton, Ian Richard. "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk". çev. Gürbüz Deniz. *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 351-355.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Şafā')*. London: Routledge Curzon, 2002.
- Netton, Ian Richard. "The Rasa'il Ikhwan al-Safa' in The History of Ideas in İslam". *Epistles of The Brethren of Purity -An Introduction-*. ed. Nader El-Bizri. 123-138. New York: Oxford University Press, 1. Baskı., 2008.
- Onay, Hamdi. *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Oralgül Demir, Ezgi. "Aristoteles Mantiğı Ne Hakkındadır?" *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018), 71-89.
- Osman, Haşim. *el-İsmailiyye beyne'l-hakaik ve'l-ebatil*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1998.
- Ökdem, Sümeyra. *Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Önal. "Aristoteles'in Metafizik'inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefenin ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 47-56.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı., 1986.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı., 2014.
- Özcan, Muttalip. "Aristoteles'in Varlık Görüşü". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 13 (2009), 113-131.
- Özcan, Zeki. "Plotinus'ta Mistisizm". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Özgen, Mehmet Kasım. *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 283-309.

- Piętka, Dariusz. "The Concept of Intuition and Its Role in Plato and Aristotle". *Organon* 47 (2015), 23-40.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 40. Basım., 2020.
- Platon. "Menon". çev. Adnan Cemgil. 149-190. İstanbul: Remzi Kitabevi, 15. Basım., 2019.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı., 2015.
- Platon. "Theaitetos". çev. Macit Gökberk. *Diyaloglar*. 451-542. İstanbul: Remzi Kitabevi, 15. Basım., 2019.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Reisman, David C. "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı". çev. M. Cüneyt Kaya. ed. Peter Adamson. 59-80. İstanbul: Küre Yayınları, 2. Baskı., 2008.
- Robinson, R. - Denniston, J. D. "Platon". çev. Ahmet Cevizci. *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)*. 1-9. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Baskı., 2011.
- Şahin, Eyüp - Macic, Haris. "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2014), 192-226.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuk: III. Yüzyılda Ortaya Çıkıp, Batı Orta Çağ ve İslâm Düşüncesini Etkileyen Bir Felsefe Okulu". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan ve Orta Çağ Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Şerif, M. Muhammed. *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*. ed. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Tan, Muzaffer. *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâilî Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 1. Baskı., 2017.
- Tarhan, Diler Ezgi. "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine". *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 2/15 (2020), 203-224.
- Taş, İsmail. *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*. Konya: Palet Yayınları, 2012.

- Taş, Nusret. “Sudûr Nazariyesini Savunan İlk Dönem İslam Filozoflarının Kötülük Problemi Bağlamında Başvurdıkları Temel Kavramlar”. *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 5/2 (2021), 327-350.
- Taş, Nusret - Dölek, Haydar. “X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 271-286.
- Taşçi Yıldırım, Emine. “İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/2 (2020), 665-685.
- Toktaş, Fatih. “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 183-220. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Baskı., 2017.
- Topakkaya, Arslan. “Platon’dan Bergson’a Sezgi Kavramı”. *Felsefe Tartışmaları* 39 (2007), 49-68.
- Turgut, İhsan. “Platon’da Bilgi Türleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 349-359.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”. *Sosyoloji Dergisi* 22 (2011), 533-556.
- Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. *Üsûlûcyâ: Aristoteles’in Teolojisi*. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Uçar, Semra. “Pythagoras, Pythagorasçılar ve Bilim”. *Physis’ten Natura’ya İlk Çağ’da Doğa*. ed. Abrim Gürgen. 97-121. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 1. Baskı., 2021.
- Uludağ, Süleyman. “Ma’rifet-i Nefs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/56-57. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ’nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan bir Sözlük Denemesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 93-106.
- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Ülger, Mustafa. “Eflâtun’un Bilgi Görüşü”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 191-201.

- Vural, Mehmet. “Düşünce Tarihinde Mantık: Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 2 (2002), 179-192.
- Wedberg, Anders. “İdealar Kuramı”. çev. Ahmet Cevizci. *Platon Felsefesi Üstüne Araştırmalar (İdealar Kuramı)*. 78-19-00. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2. Baskı., 1989.
- Yakıt, İsmail. *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı., 1992.



ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Nesibe ASLAN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Makale ve Bildiriler	
1. Aslan, Nesibe. “Plotinusçu Sudûr Teorisinin Fârâbî ile İhvân-ı Safâ’ya Yansımalarının Mukayesesi”. Ege 4. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi: Tam Metin Kitabı. ed. Leman Kuzu. 338-353. Muğla: UBAK Publications, 2022.	