

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ
İHVAN-I SAFA'DA VARLIK VE BİLGİ
AÇISINDAN AKIL

Ayşe Arife SOYLU

2501171454

TEZ DANIŞMANI

DOÇ.DR. Veysel KAYA

İSTANBUL-2022

ÖZ

İHVAN-I SAFA'DA VARLIK VE BİLGİ AÇISINDAN AKIL

AYŞE ARİFE SOYLU

Aklın ontolojik ve epistemolojik mahiyeti düşünce tarihi boyunca bir takım anlam dönüşümlerine konu olmuştur. 10.yy. da ansiklopedist felsefe grubu olarak anılan İhvân-ı Safâ, *Risâleler*'inde aklın iki anlama delalet ettiğini söylerler. Bu anlamların ilki aklın ontolojik diğeri ise epistemolojik ifadesidir. Ontolojik akıl, kozmolojinin en tepesinde, varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan sonra gelen, Tanrı'nın emri neticesinde yaratılan ve feyzinin taşmasıyla varlığa gelen, yetkin ve kemal sahibi bir entitedir. Var olduğu gibi varlık verir. Tanrı-alem ilişkisindeki ara konumu, yaratma ve sudur teorilerinin birlikte açıklanması çabası bakımında İhvân-ı Safâ'nın küllî akıl olarak adlandırdığı, kozmik, ontik akıl hiyerarşik varlık düzeninde çokluğa mevzu olması itibariyle oldukça önemli bir konumdur. Bunun yanında din-felsefe birlikteliğinin bir ürünü ve bütün bilimlerin kuşatılması çabasının sonucu olarak aklın meydana gelişinde yer yer kelâmın sıfatlar teorisine yaklaşılacak ifadeleri içermesi bir diğer dikkat çekici husustur. Diğer yandan epistemolojik akıl olarak ifade edilen akıl ise dönemin felsefi yaklaşımlarını kuşatma iddiası içerisinde kelâmın akıl mefhumuna yaklaşımları ve aklı bir gariza olarak ele almaları bir diğer dikkat çekici husustur.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Risâleler, küllî akıl, garizi akıl, yaratma, sudûr.

ABSTRACT

THE INTELLECT IN TERMS OF EXISTENCE AND KNOWLEDGE ON IKHWAN AL-SAFA

AYŞE ARİFE SOYLU

The ontological and epistemological essence of the intellect has been the subject of some meaning transformations throughout the history of thought. 10th century the Ikhwan al-Safa, also known as the encyclopedist philosophy group, say in their Resail that the intellect signifies two meanings. The first of these meanings is the ontological expression of the intellect and the other is the epistemological expression. Ontological intellect is a competent and perfect entity at the top of cosmology, coming after God in the hierarchy of existence, created as a result of God's command and coming into existence with overflow of its effulgence. It gives existence as it exists. The cosmic, ontic intellect, which the Ikhwan al-Safa calls the universal intellect, is in a very important position in terms of its intermediate position in the God-realm relationship, the effort to explain the theories of creation and emanation together, as it is the subject of multiplicity in the hierarchical order of existence. In addition, it is another remarkable issue that it includes expression that are approached to the theory of adjectives in the formation of the intellect as a result of the coexistence of religion-philosophy and the effort to encompass all sciences. On the other hand, the intellect, which is expressed as epistemological reason, is another remarkable issue that they approaches the Notion of reason in kalam and considered the mind as a gariza within the claim of encompassing the philosophical approaches of the period.

Key Words: Ikhwan al-Safa, Resail, kullî intellect, garizî intellect, creation, emanation.

ÖNSÖZ

İnsanın özne olarak kendisiyle, var olduğu dünya ile ve Tanrı'yla bilişsel olarak irtibat kurduğu, bildiği, anlam verdiği akıl melekesi düşünce tarihinin temel meselelerinden olagelmıştır. Filozofların akla yükledikleri anlam hep düşüncelerinin rotasını oluşturur nitelik olmuştur. 10. yy.'da yaşamış dışarıya kapalı bir grup olan İhvân-ı Safâ İslâm'ın ilkelerine bağlı kalmak çabası içerisinde felsefe birikimi ile dini tashih etme iddiasıyla *Risâleler* adı verilen eseri kaleme almışlardır. Onların *Risâleler*'de akli varlık ve bilgi planında nasıl ele aldıkları sorusu bu çalışmanın temel sorusu olmuştur. Bu soruya cevap ararken ki çıkış noktası yazılı felsefe tarihinde sistem filozoflarından bazılarının akıl derken ne kastettikleri ve sistemlerinde nasıl kullandıkları anlaşılmaya çalışılmış, bu minvalde akıl tartışmalarına yönelik bir çerçeve çizilmiş, ardından da İhvân-ı Safâ'nın felsefe yapma usulleri çerçevesince önce varlık mefhumlarında varlık hiyerarşisinin en tepesinde bulunan Tanrı'nın bir altında konumlandıkları aklın bu hiyerarşideki konumu, varlık bulma tarzı ve çoklukla ilişkisi tartışılmıştır. Bilgi problemi çerçevesinde aklın *Risâleler*'deki yaklaşımı ortaya konulması adına akli idrakin öncülü olması bakımından idrakin sınırları belirlenmiş, ardından epistemik aklın mahiyeti ve son olarak da aklın bilgi ile irtibatı ortaya konmuştur. Tüm bunlar, İhvân-ı Safâ'nın öncülü olan filozofların akıl mefhumları göz önünde bulundurmak ve yer yer karşılaştırmak suretiyle ortaya konmaya gayret gösterilmiştir. Aklın varlık alanına çıkması ve insan aklının mahiyetinin ifade ediliş usulünde kelimeler gibi diğer nazari disiplinlere kayan yaklaşımların da bulunduğu tespit edilerek çalışmaya dahil edilmiştir.

Bu çalışma pek çok zorluğa rağmen hitama erdiyse bunun gerçekleşmesinde emeği olan başta tez konumu belirlemem yönündeki teşviki, her zaman sorularına ve kaynak arayışlarıma hemen dönen kıymetli tez hocam Doç. Dr. Veysel Kaya'ya şükranı

bir borç bilirim. Yüksek lisans eğitimimde kıymetli yönlendirmeleri için kıymetli hocalarım, başta Prof. Dr. Ömer Mahir Alper’e, Dr. Sümeyye Parıldar’a ve Doç. Dr. Mustakim Arıcı’ya minnetlerimi sunarım. Tez boyunca yazdığım her satırı dikkatle okuyarak yer yer düzelme ve eleştirileriyle desteğini benden esirgemeyen kıymetli dostum Hatice Bozkuş’a, kaynak noktasında yardımlarını esirgemeyen dönem arkadaşlarım Yasemin Köycü ve Sevde Vatan’a teşekkürlerimi sunarım.

Yetişmemde, eğitim hayatım boyunca maddi manevi desteğini benden esirgemeyen kıymetli anneme, babama ve sevgili kardeşlerime şükranlarımı sunuyorum. Uzun alışma saatlerime sabır gösteren, ilmi heyecanımı göğüsleyerek uzun felsefi konuşmalarıma katlanan, desteğini her an hissettiğim, varlığıyla huzur bulduğum sevgili eşim, hayat arkadaşım Serhat Soylu’ya ve yüksek lisans eğitimim sürecinde dünyaya gelişiyle her şeyin yeniden anlam kazandığı, öğrendiğim her şeyi tekrar gözden geçirmemi sağlayan, can parem kızım Sare Soylu’ya ne kadar teşekkür etsem az kalacak.

Ayşe Arife Soylu

Temmuz 2022, İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	IV
ABSTARACT.....	V
ÖNSÖZ.....	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN VE İSLAM FELSEFESİNDE AKLIN DÖNÜŞÜMÜ

1. Antik Yunan'da Akıl.....	8
1.1. Pisagor	8
1.2. Platon: Aklın Ahlâk Açısından Ayrımı	12
1.3. Aristoteles: Aklın Kendi İçinde Çalışma Etkinliğine Göre Ayrımı	16
1.4. Plotinus	22
2. İslam Düşüncesinde Akıl	31
2.1. Kindî	31
2.2. Muhâsibî	37

İKİNCİ BÖLÜM

RİSALELERDE VARLIK AÇISINDAN AKIL

1. Aklın Varlık Hiyerarşisindeki Yeri.....43
2. Yaratılması ve Sudûr Açısından Akıl 54
3. Çokluğa Konu Olması Bakımından Akıl.....68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİSALELERDE BİLGİ AÇISINDAN AKIL

1. İdrak 79
 2. Akıl.....84
 3. Aklî Bilgi.....91
- SONUÇ**.....93

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

nşr. : Neşreden

ed. : Editör

ö. : Ölüm

thk. : Tahkik

y. : Yayınevi

krş. : Karşılaştırınız

s. : Sayfa

h. : Hicri

m.ö. : Milattan önce

m.s. : Milattan sonra

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Düşünce tarihi boyunca aklın mahiyetinin ne olduğu sorusu felsefenin ana meselelerinden olagelmıştır. Akla yüklenilen anlam filozofun inşa edeceği sistemin temeli mesabesindedir. Aklın varlık planındaki konumu ve varlıkla bilgi düzeyindeki irtibatı filozofun ontoloji ve epistemolojisinin temel dayanağıdır. Klasik dönemde aklın ontolojik konumu, varlığın mahiyeti ve nasıl var olduğu sorusunun çıkış noktalarından biridir. Alemde var olan düzenin bir ilkesi olmalıdır. Bu ilkenin var olanla ilişkisi, dolayısıyla içinde bulunduğumuz, yaşadığımız alemin Tanrı ile olan ilişkisi, varlığın nasıl meydana geldiği, alemdeki tüm bu çokluğun nasıl tek bir ilke olan Tanrı'dan meydana geldiği sorularının cevabı, ancak aklın ontolojik olarak incelenmesi neticesinde vuzuha kavuşturulabilir.

Bir diğer mesele olan epistemolojik akıl ise; özne-nesne ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi neticesinde bir takım akıl teorileri doğmuştur. Nitekim klasik dönemde alemdeki canlılığın ve hareketin sebebi nefis teorisi ile açıklanır. Bu sebeple insandaki canlılığın ve hareketin sebebi olan nefsin bir gücü olan aklın mahiyetinin ne olduğu, insanın neyi bilebileceği sorusunun öncülü olduğu görülür. Akıl teorisi insanın kendisiyle ve varlıkla kurduğu ilişkinin sınırları ve mahiyetinin belirlenimi noktasında temel belirleyicidir.

Bu yönüyle İhvân-ı Safâ'da aklın ontolojik ve epistemolojik açıdan incelemek, varlık ve bilgi planında aklın mahiyeti ve işlevini anlamayı gerektirir. Bu soruların hangi cihetle meydana geldiği ve nasıl cevaplandığını anlamanın yollarından biri düşünceyi bilindiği kadarıyla geriye götürerek tarihi serüven içerisinde takip etmektir. Böylelikle

10.yy. Basra'da¹ kaleme alınmış olan bir eserdeki akıl mefhumunun, hangi arka planla ortaya konulduğu daha anlaşılır olabilecektir.

2. Tezin Yöntemi, Kapsamı ve Sınırlar

Bu tez çalışmasının yöntemi yer yer analitik ve tasviri kısmî olarak da karşılaştırmalı bir niteliktedir. Bu çalışma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde İhvân-ı Safâ üzerinde etkileri olduğu tespit edilmiş Yunan filozoflarından olan Pisagor, Platon, Aristoteles ve Plotinus'un akıl mefhumları incelenecek, tarihi süreç içerisindeki dönüşümü detaylara inmeden yalnızca kavramdaki dönüşümün takip edilebilmesi adına ortaya konulacaktır. İslâm'ın vahyinden sonra tercümelerle neticesinde Yunan kaynakların Müslüman topluluklara ulaşmasıyla beraber dini ilimlerdeki akıl anlayışının yeni kaynaklarla mezcilmesinin bir örneği olarak ontolojik ve epistemolojik aklın Kindî'deki iz düşümüne değinilecek, yine İhvân-ı Safâ *Risâleler*'ine etkide bulunması dolayısıyla Hâris el-Muhâsibî'deki akla da yer verilecektir.

İkinci bölümde aklın ontolojik açıdan ele alınarak; İhvân-ı Safâ'nın varlık mefhumunun incelenmesi suretiyle bir çerçeve çizilmiş, ardından kozmolojik aklın mahiyeti ve diğer akıl yaklaşımları doğrultusunda neye tekabül ettiği irdelenmiştir. İhvân-ı Safâ tarafından hiyerarşik sıra ile dizilen varlık katmanlarında aklın konumu ortaya konulmuş, aklın alt ve üst varlık alanlarıyla ilişkisi incelenmiştir. *Risâleler*'in yazıldığı dönem itibariyle alemin varlığa gelişi itibariyle iki teorinin beraber kullanılmasına binaen, Tanrı'nın akli yaratması ve feyzi neticesinde aklın sudûru ve iki teori çerçevesindeki yaklaşımları yine bu başlık altında ortaya konulmuştur. Son olarak birlik-çokluk problemi çerçevesinde *Risâleler*'de aklın çokluğa hangi surette mevzu olduğu incelenmiştir.

¹ Burhan Köroğlu, "Basra and Ikhwan Al-Safa School and Thought as Representative of Silk Road Civilizations", *Acta Via Serica*, C. 2, No: 1, 2017, s. 109-120.

Üçüncü bölümde ise aklın *Risâleler*'de epistemolojik açıdan incelenmesi için; kısaca epistemolojik yaklaşımlarına değinilmesinin akabinde, İhvân-ı Safâ'nın gerçekliği bilmenin öncülü olarak belirlediği insanın kendini bilmesi ve dolayısıyla insanın düalist bir yapıda olması hasebiyle nefis-beden dikatomisinin çerçevesi belirlenmiş, duyu idrakine, yani tecrübeye verilen önem hasebiyle idrakin nasıl gerçekleştiği ortaya konmuştur. Ardından aklın mahiyeti incelenerek, bilgideki rolü ortaya konmaya çalışılmıştır.

İhvân-ı Safâ, eserlerinde teorik mevzuları sebep-sonuç ilişkisi inşa etmek veya bir meselenin ortaya konuş biçimini bir diğerinin onu gerektirmesi tarzında ortaya koymaz. Ansiklopedik bir eser olma ve eğitime gayesi gütmeye amacından olsa gerek, bilgiyi tefsir ilminin literatüründen bir kavram olan siyak-sibak ilişkisi gözetilmeksizin, direk metne eklendiği görülür. Bu durumda okuyucunun mevzuyu hem kavramsal ve teorik olarak hem de konu bütünü açısından takibini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bir kavram metin içi takibin dışında dönemin başka yaklaşımları çerçevesinde bir anlama oturabilmektedir. Diğer yandan *Risâleler*'de bir yerde iddia edilen düşüncenin başka bir yerde nakzedildiği yahut başka bir düşünceye sıçrama yapıldığı sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Nitekim bu durum eserlerin farklı kişilerce, farklı zamanlarda yazıldığı iddiasını güçlendirir niteliktedir. Ancak diğer yandan, dönemin bilimsel yaklaşımları ve tartışmalarının bir iz düşümü şeklinde okunacak olunduğu takdirde harika bir hazinedir. Bu bakımdan eserlerde yer yer birbiriyle karşıt gibi görünen yaklaşımlara yer verilmesi, eserlerde bir tutarsızlık olabileceğini düşündürmektedir. Tutarsızlığın varlığı da eserlere yaklaşırken, İhvân-ı Safâ üzerine yapılan çalışmaların birçoğunun meselelerin daha çok genel açıdan incelendiği birtakım çalışmalar şeklinde görülmesine sebebiyet vermektedir. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ araştırmaları, genel tasvirlerden ziyade, belirli konular bağlamında ayrıntılı incelemeler yapılmasını gerekli kılmaktadır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların eserleri sistematik bütünlük ve tutarlılık gözetilerek yazıldığı göz önündedir. İhvân-ı Safâ o dönemin filozofları olmaları açısından adı geçen filozoflarla beraber değerlendirildiği ve eserlerinde aynı mahiyet beklenildiği için yukarıda değinilen yüzeysellik ve teorik derinlikten yoksun olmak yargısı eserlere

yakıştırılır. Eserlerin içeriğinin kaleme alındığı dönemdeki kavramsal çerçeve, bilimsel yaklaşımlar ve tartışmaları barındırdığı göz önüne alınarak incelendiğinde, muhakkak İhvân-ı Safâ çalışmaları daha anlamlı ve nitelikli olacaktır. Ancak birbirini nakzediyor görünen yahut desteklemeyen yaklaşımlar, *Risâleler*'deki akıl yaklaşımını incelemede bir zorluk olarak karşımızda durmaktadır.

3. Literatür

İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i, günümüzde yayımlandığı şekilde beş ciltten müteşekkildir. Dört cildi belli konulara ayrılmış olarak kaleme alınmış, ancak sonuncu cilt olan *Risâletü'l-Câmia* özet olarak yazıldığı ifade edilmiştir. Eserlerin genel üslubu dolayısıyla akıl mahiyetinin, işlevinin değerlendirildiği yerler *Risâleler* içine dağılmış vaziyettedir. Ancak *akıl-ma'kul risâlesinde* birtakım meselelere değinmişlerdir. Bu sebeple *Risâleler*'in tamamı incelenmiş ve ilgili yerler taranarak çalışmaya dahil edilmiştir. Çalışmamızı metin kaynaklı olduğundan birinci kaynak İhvân-ı Safâ *Risâleler*'idir. Editörlüğünü Abdullah Karaman'ın yaptığı Ayrıntı Yayınlarından çıkan çeviri, çalışma boyunca atıf yaptığımız temel kitaptır. Ancak yer yer eserin *Mektebü'l-'ilâmu'l-islâmi* tarafından neşredilen Arapça aslına gitmek suretiyle anlam takibi sağlanmaya çalışılmıştır.

Uluslararası çalışmalardan Ian Richard Netton'ın *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the thought of the Brethren of Purity* adlı eseri İhvân-ı Safâ çalışmaları adına önemli bir yeredir. İhvân-ı Safâ'ya İsmaili tandansları barındıran eser, genel bir yaklaşım içermesi adına bir çerçeve metni sayılabilir. Godefroid De Callatay'ın *Ikhwan al-Safa' A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* adlı eseri uluslararası çalışmalardan bir diğeridir.

Tezin birinci bölümünde İhvân-ı Safâ'daki aklın arka planını, etkilenimlerini anlamak ve aklın tarih içerisindeki dönüşümünün çerçevesini çizmek adına Antik Yunan ve İslam Düşüncesinde akıl incelenmiştir. Antik Yunandaki kavramsal takibi sağlıklı yapabilmek adına temel kılavuz Francis E. Peters'in *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* olmuştur. Kavramların anlamları, oluşumları, birbiriyle olan ilişkileri ve tarihsel

çerçevesini sunması açısından Antik Yunan düşünce dünyasına yaklaştırmıştır. Herbert A. Davidson'un *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri* kitabı akıl teorilerini teori bazında incelemesi ve karşılaştırması akıl tartışmalarının boyutunu görmek açısından kıymetlidir. Yine özellikle Aristoteles'in insan aklına yaklaşımının değerlendirilmesi açısından Hümeýra Özturan'ın *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* adlı eseri aklın kendi iç işleyişini gözler önüne sermektedir. Hasan Akkanat'ın *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme* adlı eseri; özellikle Aristoteles'in psikolojisini detaylandırarak tümellere ulaşmasını kapsar. Diğer yandan İslam Felsefesindeki akıl yaklaşımlarının tümeller ile olan irtibatını içerir. Cahit Şenel'in *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* başlıklı doktora tezi, özellikle Plotinus'un kozmik aklının mahiyeti, sudûr teorisindeki konumu ve çoklukla ilişkisi bağlamında değerli analizleri barındırır. Bu eser Plotinus'un eserlerinin tümüne hâkim bir şekilde aklın detaylı bir analizine sahip olması açısından Plotinus'un eserlerinde aklın anlaşılması hususunda çalışmamıza kılavuzluk yapmıştır.

Ömer Mahir Alper'in kaleme aldığı *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği* adlı esere; Kindî'nin akli hangi cihetle ele aldığını içermesi açısından çalışmamızda yer verdik. Mahmut Kaya tarafından neşredilen Kindî Risâleleri'nde bulunan *Risâletü'l-Akl* bu başlık altında faydalandığımız bir başka eserdir. Ömer Türker'in *İslam'da Metafizik Düşünce; Kindî ve Fârâbî* adlı eserinde Kindî'deki insan aklını bilfiil kılanın üst bir ilke olan küllî akıl olduğu, Kaya'nın iddiası ise Fârâbî'de faal akıl olarak karşımıza çıkan küllî aklın insan aklına etkisinin Kindî'nin eserlerinden çıkarılamayacağını, insan aklını bilfiil kılan ilkenin tümel kavramlar olduğu yönündedir. Hâris el-Muhâsibî'nin *el-Akl ve'l-Fehmü'l-Kur'an* adlı eserini Muhâsibî'nin akli bir gariza olarak değerlendirmesi cihetiyle çalışmamıza ekleyerek Muhâsibî başlığı altında detaylandırdık.

İkinci bölümde *Risâleler*'de aklın ontolojik olarak incelenmesinde Enver Uysal'ın *İhvân- Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem* adlı doktora tezinde küllî aklın Tanrı-

alem ilişkisindeki konumunu değerlendirmesi bakımından çalışmamızda yerini almıştır. Hamdi Onay'ın *İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı* adlı doktora tezi, çalışmamızda ontolojik aklın ele alındığı başlık altında İhvân-ı Safâ'nın varlık anlayışında çıkış noktalarımızdan birini oluşturmuştur. İhvân-ı Safâ'nın dönemin varlık anlayışlarından farkını gözler önüne sermesi yönünde analizler barındırmaktadır. Ömer Türker'in editörlüğünde yeni bir çalışma olan *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik, Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar* adlı üç ciltlik eserin birinci cildinde bulunan yaratma ve sudûr teorilerini inceleyen başlıkları genel teorilerin ortaya çıkışı ve mahiyetlerinin üst plandan anlaşılması açısından çalışmamızda yararlandığımız bir diğer eserdir.

Üçüncü bölümde aklın İhvân-ı Safâ epistemolojisindeki konumunu incelerken İsmail Yakıt'ın *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi* adlı eseri çalışmamızda yerini almıştır. Bu eser İhvân-ı Safâ epistemolojisini çalışılan ilk eser olma niteliği taşır. Veysel Kaya'nın araştırmaları sonucunda gün yüzüne çıkan *Felsefe ve Vahiy, Sa'id b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risâleleri* İhvân-ı Safâ Risâleleri'in sonraki dönemlerdeki yankılarının takip edilmesi açısından önemlidir. İhvân-ı Safâ üzerine yapılan diğer çalışmalardan bazıları şunlardır; Mehmet Cevat Güneş'in İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Ruhi ve Akli Boyutu adlı yüksek lisans tezi, Emrah Kaya'nın *Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwan al-Safa = İhvân-ı Safâ Risalelerinde Akıl ve Aklilik* adlı makalesi. Çalışmamızın hitama yaklaştığı dönemde basılmış olan Nusret Taş'ın 2021'de yayınlanan *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Akıl-Vahiy İlişkisi* başlıklı doktora tezinde külli ve cüz'i akıl vahiy ile olan ilişkisi bağlamında incelenmiştir. Çalışmamızla yakın döneme denk gelen bu doktora tezi İhvân-ı Safâ'da aklın vahiy bağlamında değerlendirilmesini kapsaması yönüyle bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır. Çalışmamızın başlıklarının, içeriğinin ve filozofların akıl hakkındaki düşüncelerine karşılaştırmalı bir şekilde çalışmamızda yer vermemiz, diğer ayırıcı unsurlardan bazılarıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN VE İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKLIN DÖNÜŞÜMÜ

Akıl, insanlık tarihi boyunca insanı diğer canlı varlıklardan ayıran temel unsur olarak araştırma konusu olmuştur. Filozoflar kendi düşünce dünyalarındaki baş aktörün ne olduğu, mahiyeti, fonksiyonları, nasıl iş gördüğü, mahalli, varlık hakkında nasıl bilgi edindiği gibi sorulara cevaplar üretmişlerdir. Aklın ne'liği sorusunu sorma biçimleri ve cevaplama tarzları aslında onların felsefe yapma biçimlerinin sınırları, metodu ve kaynağı hakkında ipuçları verir. İhvân-ı Safâ'nın akıl hakkındaki görüşlerini incelemeden önce İslam Felsefesinin kaynaklarından biri olması bakımından Antik Yunan filozoflarının akıl teorilerine bakmak İhvân-ı Safâ'nın durduğu yeri konumlandırmak açısından yardımcı olacaktır.

Bu bölüm aklın Antik Yunandan İhvân-ı Safâ'ya kadar geçen süre içerisindeki dönüşümünü görmek açısından filozofların akıl teorilerine genel bir bakış sunmayı hedeflemektedir. İhvân-ı Safâ'nın risalelerinin tümünü kapsayan Pisagorcu etkiden başlayarak, Platon (m.ö.347), Aristoteles (m.ö.322), Plotinus'un (m.s.270) akli² nasıl ele aldıkları gösterilecek, ardından ilk Arapça felsefe yazarı filozof olarak tanınan Kindî (ö. 252/866?) ile İhvân-ı Safâ'ya (10.yy) yakın dönemlerde yaşamış Muhâsibî'nin (ö. 243/857) akıl teorileri ele alınacaktır. Ancak, adı geçen filozof ve alimlerin akıl teorilerinin tümünü etraflıca detaylı olarak ele alınması bu tezin gayesini aşmaktadır.

² Antik Yunan filozoflarının felsefe tarihi boyunca ruh ve akıl konusunu nasıl ve hangi cihetler açısından ele aldıkları ve meselenin seyrinin nasıl değiştiğinin bütüncül bir anlatısı için bkz.; Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, 1.cilt, çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2011, s. 261-287.

Buradaki amaç; aklın tarih içerisindeki seyrini ve dönüşümünü anlamak ve İhvân-ı Safâ'nın akıl teorisinin felsefe tarihinde hangi değişime ve dönüşümlerden geçerek onların elinde bir suret bulduğuna yönelik bir çerçeve sunmaktır.

1. Antik Yunan'da Akıl

1.1. Pisagor

Kaynaklarda milattan önce 570 ile 490 yılları arasında yaşadığı tahmin edilen Pisagor'un gerçekten yaşayıp yaşamadığı tartışma konusu olmuş³, bunun yanında daha sonraları Pisagorculuk ve Yeni Pisagorculuk olarak adlandırılan iki akım ortaya çıkmıştır. Ona doğrudan nispet edilen eser olup olmadığı dahi tartışma konusu olması sebebiyle felsefesi hakkında oldukça az bir malumata sahip olunduğu söylenebilir. Bu husus göz önünde bulundurularak onun akıl konusuna bakışı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Bilinen felsefe tarihine göre “insanın, akıl mâliki varlık olduğunun ve bunun kılavuzluğunda yaşanıldığının bilinci demek olan logostan” ilk bahseden Pisagor'dur.⁴ Bu cihetle felsefe tarihinde felsefe terimini hikmet seven anlamında ilk kullananın Pisagor olduğu düşünülür. Pisagorculukta dinsel ile felsefi düşünce içi içe geçmiştir. Bu anlamda Pisagorculuk sadece felsefi bir okul değil, aynı zamanda dinsel bir tarikat hüviyeti taşıdığı söylenir.⁵ Pisagor din ile felsefenin yahut felsefenin dini yaşam için araç olma yönündeki adımları daha önceki filozoflarda görülmemiştir. Felsefe daha çok bir doğa araştırması olarak vazediliyordu. Ancak Pisagor'un düşüncesine göre ise felsefenin, ahlaki yetkinliğe ulaşmak ve arınmak için bir araç olduğu görülür. En üstün

³ Huffman, Carl, "Pythagoras", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)**, (çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/pythagoras/>, 15 Şubat 2021.

⁴ Teoman Duralı, “Aristoteles'in Akıl Esâslı Felsefe-Bilimi Oluşturuluşu”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, s 34, 2017, s. 29.

⁵ Bayram Ali Çetinkaya, Celal Türer, Hakan Olgun, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Antikçağ Yunan düşüncesi & Orta Çağ Düşüncesi**, 2.cilt, 1. baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s. 63-65.

faaliyet olan temâşâ (*theoria*), yani evrendeki var olan tanrısal düzen üzerine derinlemesine düşünülmesi, beden zindanında hapsolmuş insan nefsinin bu zindandan arınarak kurtulmasını sağlayacaktır.⁶

Yunan filozofları arasında insan nefsinin maddi bir cevher olarak kabul edenler, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul edenler ve nefsi maddi bir cevher olmasa dahi maddede içkin bir ilke olarak kabul edenler vardır. Nitekim Pisagor ve Pisagorculukta nefis ve beden iki ayrı cevherdir. Daha sonraları bu ayırım İslam felsefesine kadar bir takım ayrıntılı izahlara ve çeşitli teorilerin çıkış noktası mesabesinde olacaktır. Pisagorculara göre insan nefsi alem nefsinin bir parçasıdır ve tıpkı alem nefsi gibi insan nefsi de ölümsüzdür.⁷ İnsan nefsi beden öldüğünde kendi derecesine uygun bir başka canlının bedenine girer.⁸ Akıl (*nous*) dışında, tecrübeleri ve duyu hisleri bir sonraki bedene intikal eder. Pisagor'un insan nefsi hakkındaki görüşlerini öğrenmek için sözü Diogenes Laertios'a bırakalım;

“İnsan ruhu, akıl, mantık ve tutku olmak üzere üç bölümlüdür. Akıl ve tutku öteki canlılarda da vardır, ama mantık yalnızca insanda vardır. Ruhun

⁶ Ahmet Cevizci, “Platon’un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri”, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1992, s. 35.

⁷ Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, 3. Baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 23.

⁸ Ruh göçü fikrini Yunan’a getiren ilk kişinin Pisagor olduğu söylenir. Bu düşüncüyü Mısır’dan aldığını söyleyenler olduğu kadar İran’dan aldığı da iddia edilir. (Huffman, Carl, "Pythagoras", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)**, (çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/pythagoras>, 9 Mart 2021) Reenkarnasyon Pisagor öğretisinde oldukça mühim bir konuma sahiptir. Öyle ki kendisinden sonra ki birçok filozofu da etkilemiştir. Bunların başında Platon gelir. Platon bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere Pisagor’dan oldukça etkilenmiştir. Gerek ömrünün sonuna doğru belirttiği idealerin aslında sayı olduğu, gerekse ruhun arınma yoluyla ancak gerçek mutluluğa erişeceği aksi takdirde beden zindanında hapsolacağı görüşleri Pisagor’dan ne derece etkilendiğinin göstergesidir (Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, 1.baskı, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, s. 326.)

egemenliği yürekte beyne kadardır; ruhun yürekteki bölümü tutkudur, beyindeki bölümleri ise akıl ve mantıktır. Duyular bunlardan dökülen damlalardır. Akıllı bölüm ölümsüzdür, ötekiler ölümlüdür. Ruh kanla beslenir; ruhun gücü rüzgardır. Ruh da ruhun gücü de gözle görülmez, çünkü esir de gözle görülmez.”⁹

Aklın mahiyeti ve nasıl iş gördüğü üzerine yukarıda da değinildiği üzere kaynakların oldukça kısıtlı olması sebebiyle doyurucu bir malumat bulunmamaktadır. Ancak Pisagor’da aklın ontolojik olarak konumu nefsin bir bölümü olarak verilmesi açısından bedenden daha üst bir yerdedir. Çünkü insan nefsinin akıl bölümü tanrısal dünyaya aittir.¹⁰ Üstteki pasajda ontolojik mahiyette bir nefis tasnifi yapılmış olunduğu görülür.

Pisagor hakkındaki kaynakların başında gelen Diogenes Laertios; evrenin oluşu hakkında Pisagor’un görüşlerini aktarırken evrenin “canlı ve akıllı” olduğunu ifade eder.¹¹ Bir diğer yandan Pisagor’a göre her şeyin ilkesi (*arkhe*) sayıdır. Tek telli bir saz yapan Pisagor’un, ses aralıklarının matematikle ilgisini keşfettikten sonra bunu gezegenlerin bir çember yörüngesinde nizami döndükleri ve ilahi bir ses çıkardıkları, bu sesin ilahi olduğundan dolayı kire ve kötülüğe batmış bedenlerde bulunan nefislerin bunu duyamayacağını söylemiştir. “Müzik ses aralıklarının matematik oranlara indirgenmesinin keşfi”¹² Pisagor’u her şeyin *arkhês*inin sayı¹³ olduğu görüşüne götürmüştür. Yunan’da Pisagor’un bu düşüncesi ilk defa zuhur etmiştir. Çünkü genel kaniya göre felsefe tarihinde Milet filozoflarının ateşte, havada ve suda aradıkları ilkeyi

⁹ Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, 3. baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 391.

¹⁰ Çetinkaya, Türer, Olgun, **Antikçağ Yunan düşüncesi & Orta çağ düşüncesi**, s. 147.

¹¹ Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 390.

¹² Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, 1.baskı, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 136-137.

¹³ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 2. baskı, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016, 987a2.

soyut anlamda bir aklediş düzeyine çekerek ilkenin sayı olduğunu iddia etmek salt soyut bir akledişin ürünü olmalıdır. Ancak Pisagor felsefenin gayesini akletmekle sınırlandırmayıp, ahlaki birtakım ödevlerle beden zindanına düşmüş ruhun arınarak yükselmesi şeklinde formüle etmiştir.

Tüm bu varlığın nasıl oluştuğu, birlikten nasıl çokluğa ulaştığı birçok filozof tarafından araştırma konusu edilmiştir. Pisagor'da Tanrı âlemi sayılar vasıtasıyla meydana getirmiştir. Tanrı birlik, âlem ise çokluktur. Çokluk ve zıtlıklar âlemi on çifttir; sınırlı ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, sükûnet ve hareket, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen.¹⁴ Bu zıtların ilkleri düzenin, ikincisi ise düzensizliğin ifadesidir. Zıtlar arasındaki birliği veren ise uyumdur (*harmonía*). Çokluk âlemindeki zıtlıkların uyumunu, sayıların hakîkatini idrâk eden kişi kutsallığa ve ölümsüzlüğe kavuşur. Peki sayıların hakîkatine kimler kavuşur? Burada nefsin arınması devreye girmektedir. En başta temâşâ eden, ahlâkî yetkinliğe ulaşan, kötülük yapmayan, oruç tutan, hayvan eti yemeyen, düşen şeyi yere eğilip almayan ve bunlar gibi daha birçok fiziksel öğretiyi yerine getirerek sıkı perhiz uygulayarak nefsinin arındırılan kişi ancak hakîkatin bilgisine açık olur.¹⁵ Pisagor'da aklın epistemolojik faaliyeti olan idrak, salt bilmek için bilmek şeklinde olmasından ziyade, nihai gayesi insanın ahlaki yetkinliğe ulaşmasının yanında, nefsin arınma yoluyla fiziksel dünyanın döngüsünden kurtularak tanrısal aleme ulaşmasını amaç edinmektedir.

Tanrı'nın evrene nasıl müdahale ettiğinin kuram düzeyinde açıklanması olarak sonraki filozoflarda ortaya çıkacak olan kozmik akıl/kozmetik akıllara hazırlık olarak addedilebilecek olan sayı kuramı; birlik ve çokluk, Tanrı ve âlem arasındaki bir aracı olarak görülecektir. Platon'un ilk dönem diyaloglarında idealar olarak kendini gösteren ancak olgunluk dönemlerindeki diyaloglarında sayı olarak belirtilen ilkeler, daha sonraki

¹⁴ Aristoteles, **Metafizik**, 986a22.

¹⁵ Melek Dosay Gökdoğan, "Pisagor", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/pisagor> (09.03.2021).

filozoflarda sudûr teorisi çerçevesinde Bir'den çokluğun meydana gelişi ve Bir'in çokluğa akıllar ile hakimiyeti şeklinde kendini gösterecektir.

1.2. Platon: Aklın Ahlâk Açısından Ayrımı

Sokrates'in öğrencisi olan ve felsefî sistem kurucusu olarak bilinen Platon'un ölümü milattan önce 347'dir. Atina'nın en seçkin ailelerinden birinin çocuğu olduğu bilinir. Hocası Sokrates'in idamı onu çok etkilemiş, ilgi alanı sosyal düzen ve insanın mutluluğu gibi konulara kaymıştır.¹⁶ Diğer yandan onun felsefesi Pisagor, Herakleitos, Demokritos ve nihayet Sokrates'in uzlaşımıdır. Kendi dönemine kadar ortaya konulan felsefeyi belli bir sistem çerçevesinde yeniden düzenlemiş olması açısından o döneme kadar gelmiş olan en eklektik filozof denilmiştir.¹⁷

Hakikat araştırmasının konusunu duyulur dünyadan düşünülür dünyaya çeken Sokrates, hakikati maddi-tabii varlık değil akli-soyut varlıkta aramaya başlaması devrim niteliğindedir. Hocasından bu bayrağı teslim alan Platon bu araştırmayı daha da ileriye götürerek idealar (*eidos*) olarak adlandırdığı akli mahiyetler üzerine felsefesini kurduğu kabul edilir.¹⁸ Bu bakımdan duyulur olan ile düşünülür olan ayrımı ilk defa keskin bir şekilde Platon'da yer almıştır.¹⁹ Platon tikel fenomenlerin bilgisi ile gerçekliğe ulaşamayacağını, bilakis gerçekliğin bilgisine ancak idealarla ulaşabileceğini savunur. Duyularla hissedilerek elde edilen duyumun doğru olup olmadığının teyidi de ancak düşünülür dünyanın varlığıyla mümkündür. Platon'un meşhur *mağara alegorisine*²⁰ atıfla duyulur dünya gölgeler dünyasıdır. Var olanın bu gölgeler dünyasından ibaret olduğunu düşünenler ömürleri boyunca bir yanılgı içinde hayatlarını boşa geçirirler.

¹⁶ Fahrettin Olguner, "Eflâtun", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/eflatun>, 14 Aralık 2021.

¹⁷ Ahmet Arslan, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon'a**, c. 2.cilt, 1. baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 177.

¹⁸ el-Muhasibi, **Akl ve Kur'an'ı Anlamak "El-Aql ve Fehmü'l-Qur'an**, s. 134.

¹⁹ Platon, **Phaidon**, çev. Ahmet Cevizci, 2.baskı, İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2011, 79a.

²⁰ Platon, **Devlet**, çev. Furkan Akdemir, 2.baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2016, 516d.

Halbuki bu gölgeleri yansıtan bir gerçek dünya vardır. Kişi bunun farkındalığına ulaştığı zaman düşünülür dünyanın ilkeleri olan idealara ulaşmış olur. Bu farkındalığa nefsin güçlerinden biri olan akılla ulaşır.²¹

Platon'a göre nefis idealar aleminden bedene düşmüş ilahi bir cevher niteliği taşır. İnsanı küçültülmüş devlet, devleti de büyütülmüş insan olarak gören Platon'un devlet yönetiminde kademelendirdiği sınıfların benzerini, insan nefsi içinde uygular. Buna göre insanda düşünen, öfkelenen ve isteyen olmak üzere üç nefis vardır. Bunların insan bedenindeki yerleri ise şöyledir; beyinde düşünen nefis, kalpte öfkelenen nefis, karaciğerde ise isteyen nefis bulunur. Düşünen nefis diğer iki nefsi yöneterek insanı nefis ve bedensel olarak çeşitli arınma aşamalarından geçirir. İnsanın ölmesiyle beraber bu düşünen nefis idealar katına ulaşarak gerçek mutluluğa ulaşır.²² Ayrıca daha sonraları felsefe tarihinde çokça kullanılacak olan nefsin bitkisel, hayvani ve insani şeklindeki tasnifi de Platon'a aittir.²³

Platon epistemolojisinde deney ve tecrübe sofistlerde olduğu gibi ana merkezde değildir. Bilakis Platon gerçeklik araştırmasının konusunu duyulur dünyadan düşünülür dünyaya çekerek devrim niteliğinde bir adım atmıştır.²⁴ Felsefe tarihindeki empirist kuramlarda ki gibi aklın bilgiyi elde etmedeki rolünü en aza indirgeyerek bilgiyi elde etmedeki temel rolü duyulara veren dolayısıyla aklın “entelektüel bir görme” ya da “sezgisel bir kavrayış gücü” ne sahip olabileceği ihtimalini dışarıda bırakan sofist epistemolojiye karşı olarak Platon, felsefî ve matematiksel bilginin ilk defa nefis ancak

²¹ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 377, s. 88.

²² Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s. 23, 24.

²³ Hümeýra Özturan, **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbi'de Ahlâkın Kaynağı**, 2. baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 45.

²⁴ Duyulur ve düşünülür ayrımı mahsûsât ve ma'kûlât şeklinde İhvân-ı Safâ'nın Risâleler'inde ve sonraki felsefe metinlerinde kendini gösterir. Ancak kavramın mahiyet ve kullanım farkları filozofların sistemlerine göre zaman içerisinde değişime uğramıştır. Tezin ilerleyen bölümlerinde bu husus üzerine değinilecektir.

bedenin dışında iken yani duyulardan bağımsız haldeyken kazanılmış olduğunu kabul ettiği öne sürülür.²⁵

İnsandaki nefis (*psukhé*) ve beden ayrımı Platon'un diyaloglarında çokça işlenir. Ancak kendinden önceki filozoflar kadar birbirinden ayrı ve bağımsız değildir. Daha çok birbiriyle iç içe ve sürekli irtibat halinde iki varlıktır. Nefis ve beden arasındaki ayrımın keskinliği Platon'la daha da azalmıştır. Pisagor'dan etkilenen Platon'da nefsin üç gücünden biri olan nefis-i nâtıkanın ölümsüzlüğü, idealarla ancak nefis-i nâtika yoluyla irtibat geçilebileceği ve asıl olanın da bu nefis olduğu görülür.²⁶ Nefsin üç gücünden biri olan nefis-i nâtika (*logistikon*), bir diğer deyişle akıl, idealarla iletişime geçerek önceden beri hep var olan ancak nefsin bedene girmesiyle unuttuğu bilgileri tekrar hatırlar (*anemnesis*).²⁷ Ölümlü olanla ölümlü, ölümsüz olanla ölümsüz irtibata geçer. Her şey kendi cinsiyle kaimdir. Bu bakımdan duyum; nefis yoluyla beden aracılığıyla algılamadır.²⁸

Platon'un nefsi mevzu bahis olduğunda ilk karşılaşılan handikaplardan biri de şu gibi gözükür; nefis, epistemolojik açıklamalara binaen yekpare bütün olarak betimlenir. Şöyle ki Platon epistemolojisinde akıl; duyular aracılığıyla elde edilen duyulur dünyanın verisi olan *doksa* yahut deneye dayalı bilginin karşısında konumlanan “doğru düşüncedir”. Akla dayanan bilgi (*episteme*), duyulur dünyanın da üstüne çıkarak bizi asıl gerçek olarak varolan idealara götürür. İki çeşit akıl veya akılda iki çeşit bilgi bulunduğunu belirten Platon'a göre, bunlardan birincisi ideaları doğrudan aracısız olarak kavrayan sezgisel akıldır. Diğerisi ise matematiksel idealara yüzünü dönen bu açıdan da matematiksel kanıtlamayla biricikleşen diskürsif akıldır.²⁹ Bunun yanında nefsin üçlü

²⁵ Ahmet Cevizci, “Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri”, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 1992, s. 42.

²⁶ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 327.

²⁷ Platon, **Phaidon**, 65a-67b.

²⁸ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 231; Platon; **Phaidon**, 79c.

²⁹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 3.baskı, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999, s. 29.

ayrımı etik bir zemin üzere yapılmıştır. Nefsin tek bilişsel yetisi olan akıl, kendinden aşağı olan diğer nefis türlerini hakimiyeti altında tutmalıdır. Ancak nefsin diğer güçlerinin bilişsel durumları hakkında bir açıklama Platon metninin de yer almaz. Ayrıca duyum için beden de nefiste gereklidir. Ancak haz bedenden nefise doğru yayılır. Düşünme yetisi kafanın içinde, duyum ise beyinde gerçekleşmektedir. Platon'da nefsin kendine ait birinci hareketleri ile bedende neşvünema bulup nefse ilişen ikincil hareket arasında ayrım mevcuttur. Nefsin hareketi, tıpkı hareketi kendinden ve daimî olan idealar gibidir. Oluş-bozuluşa konu olmaz. Nefsin ölümsüzlüğü ilkesini Platon buraya dayandırır. Ancak nefsin akıl gücü ölümsüzdür.³⁰

Görevi ideaları bilmek ve nefsin geri kalan bölümlerini yönetmek olan akıl, insan nefsinde içkin olarak bulunur. Dolayısıyla insanın hem duyulur hem de düşünülür dünyayla ortak irtibatta olmasını sağlayan akıldır. Bu aklın yanında bir de *Kozmik Akıl* (*nous*) vardır. Bu Akıl kozmosu yapan, ortaya koyan, hem de oluş bozuluşun nedenidir. Tanrısaldır, her şeyi o yönetir, evrene düzen verir. Ancak bu Akıl bir nefsin içerisinde var olmalıdır.³¹ Platon'da nefsi yetkinleştiren bu *Kozmik Akıl* varlık hiyerarşisinde idealarından daha aşağıdadır. İdealar *Kozmik Aklın* üstünde yer alırlar. Yaratılmamış olup, öncesi ve sonrası yoktur. İdealar tüm varlıkların en üstünde en iyi olarak Platon'da yerini korur. Bir nefsin içinde olması icap eden akıl, nefsin ideaları anlayıp kavrama yetisidir.³² Nefis *Akıl* yoluyla idealarla iletişime geçerek gerçekliğe ulaşır. Sonuç olarak kozmos akıllı bir varlık tarafından meydana getirilmiş ve düzene koyulmuştur. Platon'un, insan aklıyla idealar arasında bir yerde duran kozmik aklın birbiriyle ilişkisi ve süreci üzerine metnlerinde detaylı bir anlatıma yer vermediği görülür.³³

³⁰ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 328-329.

³¹ Platon, **Philebos**, çev. Furkan Akdemir, 1.baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2013, 30c.

³² Platon, **Devlet**, çev. Furkan Akdemir, 2.baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2016, 508e.

³³ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 247.

1.3. Aristoteles: Aklın Kendi İçinde Çalışma Etkinliğine Göre

Ayrımı

Platon'un en seçkin öğrencisi olan ve hekim ailesinden gelen Aristoteles eğitilmiş bir çevrede yetişmiş, hocasına yönelttiği eleştirilerle hocasından farklı bir sistem kurmuş, milattan önce 322'de ölmüştür.³⁴ Aristoteles'in felsefesindeki ana kavramlardan biri harekettir. Varlığın açığa çıkması ancak daha önceden varlığı açığa çıkmış olan bir başka varlığın etkisiyle mümkün olur. Kuvveden fiile çıkma, dönüşme hali fiile çıkmış bir başka var olanla mümkündür. O halde tüm bu var olma silsilesinin bir başı olmalıdır. Aristoteles işte bu sistemin en üstüne ontolojik olarak konumlandığı *ilk hareket ettirici (proton kinoun)* 'yi koyar. *İlk hareket ettirici*; akıldır (*nous*). *İlk hareket ettirici* olan aklın tek eylemi düşünmektir³⁵. "Akıl kendi kendisinin konusu haline gelmez; o, kendi kendisini konusudur ve öncesiz-sonrasız kendi kendisinin konusudur, çünkü onun konusu daima durur yani vardır." Bu düşünme türü diğerlerinden çok farklıdır. Çünkü düşünmek bir başka şeyi düşünmektir. Bir başka şey düşünmenin konusu yapılıdır. Ancak Aklın kendini düşünmesi zamansız, sebepsiz ve doğrudandır. İnsandaki gibi aşamalı, adım adım, çıkarımsal (*discorsive*) değildir.³⁶

Aristoteles'in eserlerinde kozmos ay üstü ve ay altı alem olarak ikiye ayrılmıştır. Hiyerarşik bir sırayla ay üstü alemin en yukarısında manevi bir cevher olarak bulunan *ilk hareket ettirici* yani akıl bulunmaktadır. Fizik dışı bir hareketle en dış feleğe hareket verir ve kozmos varlık alanına çıkar. Bu hareket kendi kendini düşünmesi yoluyla oluşur. Bu hareketle de var olanlar basit varlıktan bileşik varlığa doğru yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir düzende oluşurlar. İlk hareket ettiricinin ardından en dıştaki, ilk

³⁴ Mahmut Kaya, md. Aristo, **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (çevrimiçi)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/aristo>, 14 Aralık 2021.

³⁵ Özturan, **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbi'de Ahlâkın Kaynağı**, s. 34. Aristoteles'in akıl teorisi hakkında daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Myles F. Burnyeat, **Aristotle's Divine Intellect**, United State of America, Marquette University Press, 2008.

³⁶ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 249.

felek, ondan sonra da göksel cisimlerin felekleri ve onların hareket ettiricileri olan akıllar gelir. Akıllar tarafından kendilerine döngüsel hareket verilen, duyuşsal ve ezeli bu feleklerden sonra ise faal olan akıl gelmektedir. Faal akıl ezeli bir ilke olarak insandaki bilkuvve aklı bilfiil kılarak düşünmesini sağlar. Faal akıl olmadan insan düşünemez. Ancak buradaki faal akıl insanın dışında bir cevher olarak var mıdır, yoksa insanın bilme faaliyetindeki rolü olması bakımından insan nefsinde içkin onun aklını daimî olarak bilfiil kılan bir akıl mıdır? Bunlar Aristoteles'te vuzuha kavuşturulmamış mevzulardır. Kendinden sonra gelecek olan filozoflar bu boşlukları doldurmak adına yeni teoriler geliştireceklerdir. Daha sonra Fârâbî ve İhvân-ı Safâ'da da görülen meşhur benzetme Aristoteles tarafından şöyle dile getirilmiştir; göz için ışık neyse, insani akıllar için de faal akıl odur. Kendisinin verdiği ışık olmaksızın gözler bir şey göremez.³⁷ Sonuç olarak Aristoteles faal aklı ışığa benzetmiştir.³⁸

Aristoteles'te aklın mahiyet ve işlevini anlayabilmek için önce incelememiz gereken husus onun nefse nasıl bir anlam yüklediği, beden ile ilişkisi ve nefsin işlevlerinin ne olduğu hususunda çizdiği genel çerçeveyi görebilmektir. Nefsi kendi genel felsefe-bilim küresinde neye ve nereye tekabül ettiği, aklı konumlandığı yer açısından belirleyici niteliğe sahiptir.

Aristoteles nefsi Platon'daki gibi kendinden hareketli değildir. Nefis hareket veren bir ilke olmasının yanında her hareket ettirenin hareketinin sebebinin kendisi olmayacağı ilkesi gereğince nefsin hareketinin sebebi de kendisi değildir. Nefis düşünme ve arzu yoluyla hareket ettirir. Dolayısıyla nefsin hareketi şarta bağlıdır. Bununla birlikte Aristoteles zaman içerisinde nefis açıklamalarını hareket konusundan alır ve kendi başına var olan bir cevher olarak mevzuyu vazeder. İlk dönemlerinde nefsi kendinden var olan ilineksiz bir cevher olarak betimleyen Aristoteles, sonraki eserlerinde özellikle

³⁷ Özturan, **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, s. 34, Aristoteles, **Peri Psükhês**, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 2. baskı, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, 430a10.

³⁸ Herbert A. Davidson, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri**, 1. baskı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020, s. 21.

Peri Pesukhe'de tam aksi bir istikamet takip eder.³⁹ "Aristoteles'e göre nefis, bilkuvve hayata sahip tabii bir cismin, bilkuvvelikten bilfiil duruma ilk çıkışı; bir şeyi, her ne ise o yapan bilfiillığe kavuşturmasıdır." Kendi ifadesiyle söylenecek olunursa: "nefs, bilkuvve hayatı olan beden sahibi cismin ilk *entelekheia* 'sıdır."⁴⁰ *Entelekheia*'yı Aristoteles kimi yerde *energia*'nın eş anlamlısı olarak kullansa da aralarında bir özdeşlik bulunmamaktadır. *Entelekheia*; tamamlanma, mükemmellik durumu anlamlarına gelir. Nefsin tanımlanmasında *eidos*'un (idea) yerine *entelekheia*'yı kullanılması Platon'dan Aristoteles'e nefsin tanımındaki değişimi ortaya koyar.⁴¹ Nefsin tanımındaki bu değişim aklın tanım ve işlevinde de kendini gösterecektir.

Nefsi bedenden ayrı bir cevher olarak kabul etmeyen Aristoteles, bedenin her bir zerresinde mündemiç bir cevher olarak kabul ederek nefsin araştırılması hususunu fizikçilere bırakır. Hayatı, duyumu ve düşünmeyi sağlayan "...nefsin işlevleri; algılamayı, hayal etmeyi, hareket etmeyi, beslenme ve büyümeyi, düşünmeyi, yargıda bulunmayı, hareketleri bu düşünce ve yargılara göre düzenlemeyi sağlamak suretiyle bütün bir hayatı organize etmesidir."⁴² Nefsin bu işlevlerini yerine getirmesini sağlayan şey, nefsin güçleridir. Aristoteles nefsin altı gücünden (*dünamai/kuvve*) söz eder. Bunlar; beslenme, duyum, tahayyül, düşünme, arzu ve hareket güçleridir.

Beslenme gücü nefsin ilk ve en genel gücüdür. Görevi beslenme ve üremeyi sağlamasıdır. Beslenmeyle ilgili olarak gıdanın hazmedilmesi, büyüme, doğum, boşaltım gibi detaylara kitabında detaylı yer verir. Bitkiler hayvanlar ve insanların ortak bir gücüdür. Canlı büyümek ve gelişmek için gerekli enerjiyi bu güçten elde eder. Duyum gücü; dokunma, koklama, işitme, tat alma ve görmeyi kapsar. Bu güç hayvanların ve

³⁹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 331.

⁴⁰ Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbi'de Ahlâkın Kaynağı*, s. 37, Aristoteles, *Peri Psükhês*, 412a20.

⁴¹ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 104-105.

⁴² Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbi'de Ahlâkın Kaynağı*, s. 40; Aristoteles, *Peri Psükhês*, 427a15-20.

insanların ilk eylemini içerir. Hayvanlarda düşünmeden, insanlarda ise düşünerek ilk eylem gerçekleşmiş olur. Duyum gücünden elde edilen veriler, duyumun sona ermesinin ardından mütehayyilede birleşir.⁴³ Aristoteles tehayyülü (*fantasia*) duyumdan sonra insanda oluşan kanı gibi açıklar. Örnek verecek olursak; bir şeyin dehşet verici olduğuna dair bir kanıya erip ondan korkmayı sağlayan şeyin tehayyül olduğunu söyler. Bu bakımdan kanı; ne bilgi gibi kesinlik, ne de duyum gibi anlık, ne de düşünme gibi aklî değildir. Bunlar olmadığına göre o doksa, bir diğer deyişle zan olacaktır.⁴⁴ Tahayyül olmadan düşünme olamaz. İnsanın doğru yahut yanlış bir yargıya varması ancak tahayyül gücünden alınan kanılarla düşünme gücünün tefekkür etmesi sayesinde olur.⁴⁵ Arzu gücü ise; “...belli bir harekete yönelik isteme veya kaçınma hareketinin doğmasını sağlayan yetidir”. Arzu gücü Aristoteles’te aklî ve aklî dışı olarak ikiye ayrılır. Duyum ve buna dayanan tahayyül aracılığıyla harekete geçmeyi istemek aklî olmayan arzu iken, tefekküre dayanan tahayyül ve düşünce gücü aracılığıyla harekete geçmeyi isteme ise aklî arzudur. İnsanları hayvanlardan ayıran temel noktanın ikincisi olduğunu belirtir.⁴⁶ İnsan tefekküre dayandığı tahayyül ile düşünme gücünü kullanarak hayvanlardan ayrılır, ancak bunu yapmayan insanların da olduğu aşikardır.

⁴³ Durusoy eserinde Aristoteles’in bu duyum gücünün duyumladığı beş duyunun arasını birleştiren, bunların arasında ortak bir hükme varan, örnek verecek olursak, “bu beyaz cisim yumuşak, bu siyah cisim serttir” hükmünü vermemizi sağlayan “ortak duyu” adlı altıncı bir duyudan söz belirtir. Özturan ise eserinin ilgili bölümünde Aristoteles’in “ortak duyu” olarak isimlendirdiği, sonrasında Fârâbî’nin nefis teorisinde de karşımıza çıkacak olan bu duyudan bahsetmemesi dikkat celp edici bir husustur. Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s. 26; Aristoteles, **Peri Psükhês**, 426b, 425b, Özturan, **Akl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâk’ın Kaynağı**, s. 42.

⁴⁴ Özturan, **Akl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâk’ın Kaynağı**, s. 43; Aristoteles, **Peri Psükhês**, 161.

⁴⁵ Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s. 27.

⁴⁶ Özturan, **Akl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâk’ın Kaynağı**, s. 44; Aristoteles, **Peri Psükhês**, 432b7-8, 434a5-15.

Aristoteles'e göre akıl "bozulmaz bir cevherdir",⁴⁷"sayesinde ruhun bildiği, düşündüğü ve hüküm verdiği şeydir".⁴⁸ Kendi eserlerinde fizik bilimleri içerisinde incelediği psikolojinin bir konusu olarak aklı vazeder. Aristoteles'in ontolojik cihetiyle maddeden bağımsız olarak tanımladığı aklın, fizik biliminin alt disiplinlerinden birisi olan psikolojide konu edinmesinin sebebi; nefsin fonksiyonları bakımından ele alındığı için bu şekilde ortaya konulduğu iddia edilir. Bu iddia Aristoteles'in *De Anima*'sından şu pasaja dayandırılır:

"Bütün doğada olduğu gibi, her bir sınıfın maddesi (*hule*) olarak iş gören bir şey (ki bu, sözkonusu sınıfın bil kuvve bütün fertleridir), bir de onların tamamını meydana getirmesi için illet (*aition*) ya da fail (*noetikon*) olan başka bir şey, maddesine göre sanat gibi birbiriyle ilişkili olan iki şey vardır. Bu nedenle, bu iki farklılığın aynı şekilde ruhta (*psukhe*) da olması gerekir. Akıl (*nous*), dediğimiz gibi, onların tamamı olması bakımından bir şey iken, onların tamamını meydana getirmesi bakımından başka bir şeydir."⁴⁹

Madde kendisi bakımından bil kuvve olmayı kapsar. İlet ya da bir fail maddeyi fiil hale getirir. Doğada tatbik ettiği bu ilkeyi nefse de uyguladığını belirten Aristoteles, ruhu ve dolayısıyla ruhun yetisi olarak aklı bu bakımdan fizik bölümünde incelemiş olmalıdır. Bu sebeple akıl, maddesi kendisi olması bakımından edilgin, onu bilfiil haline getirenin yine kendisi olması bakımından, yani illeti olması açısından da etkindir. Bu akıllardan her ikisi de birer insanî yetidir. Etkin olan edilgin akıldaki formları bil kuvveden bilfiil forma çevirir.⁵⁰

⁴⁷ Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, s. 27.

⁴⁸ Hasan Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme**, Adana, Karahan Kitabevi, 2016.

⁴⁹ Aristoteles, **Peri Psükhês**, 430a10.

⁵⁰ Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme**, s. 54.

Bilkuvve olan edilgin akıl (*noûs pathêtikos*), bilfiil anlamında hiçbir şeydir. Kendilik olarak bir şey yapmaya kadir değildir. Ruhun bir bölümü olan akıl bedenle karışık olmayıp, tamamen ayrıktır. Bedenin akıl üzerine herhangi bir etkisi yoktur.⁵¹ Duyuların doğuştan insanda bulunmalarına rağmen akıl sonradan öğrenmeyle etkinleşir. Fetüs henüz doğmadan evvel ayrık akıl fetüse girer, doğduktan sonra öğrenme veya keşifle etkinleşir. Duyulardan etkilenmeyen bu akıl, Aristoteles'in benzetmesiyle adeta boş tablet gibidir. Üzerinde yazının bilkuvve olduğu bir tablet. Duyulardan bu aklın etkilenmemesi derken kastedilen şudur; duyum sırasında fiziksel dünyadan maddi olarak duyular etkilenir. Aklın etkilenmemesinden kasıt imgeyi kabul etmemesi değildir. Tıpkı duyumun maruziyeti gibi somut bir hissetmenin olmamasıdır. Bu bilkuvve akıl bilfiil hale geçebilmesi için bir fail illete ihtiyaç duyar. Tıpkı doğadaki yasayı izah için kullanılan madde ve fail sebep ilkesi gibi, aklın işleyişi hakkındaki izahları da bu yasa çerçevesinde gerçekleştirir. Bilkuvve aklın yetkinleşebilmesi için ihtiyaç duyduğu fail sebep bilfiil akıldır.⁵²

Etkin akıl (*noûs poietikos*) her zaman bilfiil olarak bulunan akıldır. Yukarıda bahsedilen madde ve fail sebep ilkesi cihetinden etkin akıl fail sebeptir. Ayrık, etkilenimsiz ve karışimsız olmakla beraber kendi doğası bakımından daima fiilîdir. O sürekli düşünür, ölümsüz ve ebedidir. Aristoteles etkin aklı açıklarken Platon'un da kullandığı ışık analogisini kullanır.⁵³ Akkanat'a göre "ışık da bilkuvve renkleri bilfiil yapar." Burada "da" ile yapılan vurgu, ışığın renkleri bilkuvvelikten bilfiile çıkarmasındaki rolünün fail sebep olarak kastedildiğidir.⁵⁴ Etkin aklın daima faal ve ölümsüz olması Aristoteles'in sonrasında gelen filozoflarca birtakım tartışmalara ve

⁵¹ Aristoteles, **Peri Psükhês**, 429a10.

⁵² Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme**, s. 55-57.

⁵³ Aristoteles, **Peri Psükhês**, 430a10.

⁵⁴ Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller: İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme**, s. 58; Aristoteles, **Peri Psükhês**, 430a16-17.

izahlara sebep olacaktır. Çünkü Aristoteles etkin aklın bu özelliklerine metinlerinde yeterince yer vermiş, açıklayıcı izahlarda bulunmamıştır.

1.4. Plotinus

Porfiryus'un naklettiğine göre 205/6'da Mısır'da dünyaya gelen ve pagan bir aileye mensup olan Plotinus'un hayatı hakkında detaylı bilgilen bulunmaz. Onun hayatı, kişiliği ve öğrenimi hakkında elimizdeki bilgiler öğrencisi olan Porfisyus'un hocasının kitaplarının tashihi sırasında eklediği "Plotinos'un Hayatı ve Eserlerinin Tasnifi" başlıklı bir bölümden elde edilir. Buna göre Mısır'dan İran'a askeri bir sefer eşliğinde giden Plotinus, oradan dönüşte gittiği Roma'da bir okul kurarak hayatının sonuna dek orada kalmıştır.⁵⁵

Hocası Ammonius Saccas'ın rehberliğinde temsil ettiği Eflântunculuğu benimsediği ve öğrettiği bilinmektedir. Ancak yaşadığı dönemde Eflâtunculuğun yanında Aristoteles'in eserlerinin eleştirel bir yaklaşımla okunması ve okutulması bir gelenek haline gelmişti. Platon ve Aristoteles eserleri bu açıdan karşılaştırmalı olarak okunuyordu. Aristoteles'in Platon'a kıyasla eleştirildiği yahut kimilerince desteklendiği bir atmosferde Plotinus'un her iki zümreye de tamamen ait olduğu söylenemez. Çünkü Plotinus'un ilâhi Akıl ve kendine-dönümlü (*self-reflexive*) düşünmenin özdeş olduğu şeklindeki bazı düşünceleri Aristoteles kaynaklıdır. Bunu yanında Aristoteles'i kıyasıya kritik ettiği birçok mevzuda risalelerinde bulunmaktadır.⁵⁶ Aristoteles'in "Hareket etmeyen hareket ettiricisi", dört neden teorisi, madde-form düalitesi, birincil ve ikincil cevher ayrımı gibi konuları kendisinden sonra da tartışılıp problematize edilmeye devam edildiği malumdur. Plotinus bu kavramlara eserlerinde de yer verip tartışmakla beraber Aristoteles'in "Hareket etmeyen ilk hareket ettirici" sinin kendi kendisini düşünmesini

⁵⁵ Cahit Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, 1.baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 25.

⁵⁶ D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", **İslam Felsefesine Giriş**, Editör: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Tercüme: M. Cüneyt Kaya, 5. baskı, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 12.

kabul etmez. Plotinus'un Bir'i hiçbir sıfat kabul etmez. Çünkü Bir'e yüklenecek her bir sıfat onun birliğine çokluk katacaktır.⁵⁷

Platon'dan sonraki Eflâtuncular İlk İlke'yi hem Mutlak Bir hem de Akıl olarak kabul etmişlerdir. Ancak burada Eflâtuncuların Mutlak Bir'e atfettikleri basitlik ile Aristoteles'in kendini akleden Akı (nous) arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Her çeşit aklediş, kendi üzerine olan, kendine dönen bir aklediş olsa dahi akleden ile akledilen arasında bir ikiciliğe yol açacaktır.⁵⁸ Bu Plotinus'un inşa ettiği her şeyden ve sıfattan münezzeh Tanrı anlayışına terstir. Bu bakımdan sisteminde İskenderiyeli Philo'dan (M.Ö 25/20-M.S. 50) etkilenecek dahil ettiği negatif teolojiyi kullanan Plotinus, Bir'i tenzih noktasına oldukça titiz davranmıştır.⁵⁹

Antik Yunan'da ilke (*arkhe*) arayışının doğada sürdürüldüğü bir dönemde Pisagorcular'ın ilk ilkenin Bir olduğunu ve her şeyin Ondan doğduğunu ileri sürdükleri görülür. Pisagorcu Mutlak Bir öğretisinde Bir ne tek ne çifttir, tüm sayıların ve manevi sayılardan müteşekkil olan alemin kaynağıdır. Bu yönüyle Pisagorcu Mutlak Bir Plotinusçu Bir ile benzerlik göstermektedir.⁶⁰

Platon yıldızları akıl sahibi canlı varlıklar olarak kabul etmişti. Ondan sonra gelen Aristoteles ise onların her birine akıl sahibi bir hareket ettirici belirlemişti. Orta dönem Platoncular bu görüşü aldılar. Onlar için gezegenler esir (*aither*) içerisinde oturan akıl sahibi canlı varlıklardı.⁶¹ Dolayısıyla yıldızların canlı ve akıl sahibi varlıklar olarak

⁵⁷ Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, s. 31.

⁵⁸ İbrahim Halil Üçer, “**Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi**”, Editör: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 4. baskı, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 53

⁵⁹ Cahit Şenel, *Yeni Eflâtunculuk*, md., **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-eflatunculuk>, 16 Aralık 2021.

⁶⁰ Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, s. 29.

⁶¹ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 253.

kabul edilmesi noktasında Platon ve Aristoteles'in Plotinusçu sudur teorisine etkisi oldukça açıktır.

Platon'un felsefesinin ontolojik bakımdan ana dayanak noktası olarak tespit ettiği idealar alemi ile görünür alem arasında irtibatı sağlayacak bir yapı tesis etmesi gerekiyordu. İnsanın bileşik olmayan basit bir nefsi olduğu düşüncesi onu alemin de bir nefsi olduğu düşüncesine götürdü. İnsanı ayakta tutan ve hayatta kalmasına sebep olan nasıl ki nefis ise; alemi aynı şekilde ayakta tutan da bu nefisti. Platon, ruhun uyumdan ibaret olduğunu savunan Pisagorcuları eleştirerek onun bileşik değil, basit bir yapıda olduğunu; uyum söz konusu olduğunda artma ve eksilmenin gündeme geleceğini, ruhun yapısının ise basit olması nedeniyle kendisinde artma-eksilmenin meydana gelmesinin mümkün olmayacağını savunarak Pisagorcu ruh anlayışını eleştirmiş ve reddetmiştir. Plotinus ruhun ölümsüzlüğü gibi bazı görüşleri noktasında Pisagorculuktan etkilenen Platon'un bu görüşlerini kendi düşüncesine eklemiştir. Platon'un *Demiurgosu* yani yaratıcı olan ve şekil veren Tanrı anlayışı, Plotinusçu felsefede *nous* olarak kendini göstermiştir.⁶² "Helenistik teolojide, fiziksel varlık alanını bilmede kullandığımız yöntemin ilahî olanı bilmek için de kullanılabileceği var sayılır."⁶³ David Runia'nın bu tespitine göre Aristoteles'in kapalı evren şemasında ve Platon'un idealar ile duyulur alem arasındaki irtibatın sağlanması problemindeki bazı boşluklar, sonraki dönemlerde görünür dünyayı bilmede kullandığımız yöntem ve araçları akıllar aleminde de aynı şekilde kullanmak suretiyle aşılmaya çalışılmış; en azından iki alem arasında benzetmeye gidilerek aradaki gerilim azaltılmış ve kozmolojik akılların Bir ve çok arasındaki irtibat ve devamın sağlanması adına fiziksel dünya misal alınarak yeni bir model kurulmuştur.

Felsefe tarihinde Plotinus deyince akla ilk gelen meselelerden biri kuşkusuz birlik-çokluk problemine dair çözümlemeleridir. Evrende var olan tüm bu çokluk nasıl

⁶² Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 30,31.

⁶³ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", s. 45.

mutlak bir olan Tanrı'dan doğmuştur? Burada devreye Plotinus'un Stoacılardan ödünç alarak sistematikleştirdiği sudur teorisi devreye girer. Ancak Plotinus Stoacıların maddi gerçeklik alanının yayılışını açıklamak için kullandıkları sudûr metaforunu ruhsal alan için kullanmıştır.⁶⁴ Plotinus'un Bir, Akıl ve Nefis olarak ortaya koyduğu üçlü hipostaz şemasına sahip sudur teorisi, onu kendinden önce gelen filozoflardan ayıran ve ilk defa onun tarafından ortaya konulmuş bir öğretilerdir. Bu şemanın başında Bir bulunur. Bir ve Mutlak İlk Yaratıcı (*el-mübdiü 'l-fâil*)⁶⁵ salt birdir. Plotinus'un öğretisi olan "Bir'den ancak bir çıkar" (*el-vâhid lâ yasdurü 'anhü illâ vâhid*)⁶⁶ ilkesince bütün her şey O'ndan aracısız olarak bir defada (defaten) taşmıştır. O'ndan taşanların ilki Akıldır. En mükemmelden taşan Akıl, Bir'den sonra en mükemmel varlık olarak kabul edilmiştir.⁶⁷ Bir'den taşan bu *hüviyyet*, bakışını Tanrı'ya yöneltir ve O'na benzemeye çalışarak O'ndan gelen ışık ve aydınlıkla dolarak Akla dönüşür.⁶⁸ Birden taşan bu ilk *mevcut* (*to on*) henüz Akıl değildir. O ilk fiili olan Bir'e bakışla beraber Akıl olma niteliğine erer. Bu sırada Akıl "kendi meydana gelişinin ürünleriyle dolu olmayı" alır. Bu Eflatuncu terminolojideki suretlere tekabül eder. Plotinus "Aristotelesçi noetik terminolojiyi ve İskenderci faal akıl teorisini Eflatuncu felsefeyi yorumlamada kullanarak meşhur 'akledilirler Akılın dışında değildir ve onunla özdeştir' öğretisini formüle eder."⁶⁹ Bununla Eflâtuncu idealar düşüncesini dönüştürerek Aristotelesçi nousa bir etkinlik

⁶⁴ Burhan Köroğlu, **İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2001, s. 68.

⁶⁵ İbda kavramını İhvân-ı Safâ'da Risâlelerinde çokça zikreder. Yeni-Eflatulunculuğun Tanrı tasavvurunun şekillenmesindeki etkileri tezin ilerleyen kısımlarında tartışmaya konu edilecektir.

⁶⁶ Fatih Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, 3.baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 130.

⁶⁷ Plotinus, **Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi**, çev. Cahit Şenel, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 326.

⁶⁸ Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, s. 63.

⁶⁹ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", s. 54; Plotinus, **Enneads**, 5.4, 2, 46-51.

yükleyerek âleme etki eder hale getirir. Platon'un *Demiurgos*'un alemi oluştururken model aldığı ideaları, Plotinus sisteminde *Akıl* olarak yer bulmuştur.⁷⁰

Bu sürecin nihayetinde Akıl da nefsi meydana getirir. Ancak Aklın ve Nefsin varlığa çıkışı hareketsiz olarak olur. Aklın varlık alanına çıkmasının sebebi olan Tanrı'nın bir sebebi olmamasından dolayı Aklın taşmasında hareket yoktur. Ancak Nefsin taşmasında sebebinin Akıl olması ve Aklın sebepsiz olmaması, Nefsin şeyleri oluşturmada harekete ihtiyaç duymasını sağlar. Çünkü kendi sebebi aklın taşmasında olduğu gibi sebepsiz değildir. Sebebinin sebepli olması hasebiyle harekete maruz kalan nefsin iki tür hareketi vardır. Kendi sebebine doğru hareketi *ulvî*, sebebi olduğu şeylere hareketi ise *süflî*dir. Nefis kendi sebebinden yüz çevirdiğinde yukarıdan bitkilere kadar uzanan ve tesir eden oluş ve bozuluş alemi meydana gelmiştir. Nefsin oluş ve bozuluş alemine etkisi ise en aşağıdan yukarıya bitkiler, hayvanlar ve insanların hareketlerini ve diğer özelliklerini sağlayan gücüdür.⁷¹ Nefsin oluş ve bozuluş alemindeki en değerli kısmı insan nefsidir. Çünkü insan nefsi hisseder, hareket eder, akıl ve temyize sahiptir. Bu hareketi sebebiyle aklın özelliğine sahip olur.⁷²

Akıl Bir olandan nasıl çokluğa ulaşıldığının anlaşılması için ilk basamaktır. Akıl sebebinin mükemmel ötesi olmasından dolayı bir olmakla beraber “özünde çokluk” taşımaktadır.

Plotinus *Üsûlûcyâ*'da yüce alemdeki soyut cevherlerin akıl adıyla anıldığını söyler. Akıl bir şeyin öncesini ve sonrasını zaman itibariyle bilmez. Onun bilmesi bir sıra düzeni şeklindedir. Akıl tümelleri tümel olarak bilir daha sonra tikellere yönelir. Aklın bilmesi tek seferde gerçekleşir. Akıl kendi aleminde bakışını kendine yöneltir, duyular alemine geldiğinde eşyaya yöneltir. Bedenle birlikteyken bakışını eşyaya

⁷⁰ Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, s. 53,54.

⁷¹ Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, s. 328.

⁷² Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 63-65.

yönelten Akıl, en ufak bir uzaklaşmada bakışını kendine yöneltir. Plotinus'un deyimiyle eşya ve akıl tek bir şeydir. Akıl kendisinin altındaki şeylerin bilgisine sahip değildir. Çünkü sebep olduğu şeyleri sebebin bilmesine gerek yoktur. Onları var eden zaten odur. Akıl'da ise durum benzerdir. Ki bu cahillik tüm bilgeliklerin de en üstündedir. Akıl bu bakımdan şeylerin bilme sürecine ihtiyaç duymaz.⁷³ Tanrı'nın bilmesi ve var etmesi aynı mefhumlara tekabül etmektedir. Diğer hiçbir varlıkta bilmek Tanrı'nın bilmesi gibi değildir. Aynı anlama gelmez. Diğer varlıklarda bilgi var olan bir şeyden akli ve duyusal olarak aktarılır. Plotinus'un Tanrı ile İlk Akıl arasındaki farka şu şekilde değinir: "Akli olan şeyler duyusal olanları gerektirir, Tanrı ise akli ya da duyusal hiçbir şeyi gerektirmez." Tanrı hiçbir şeyi gerektirmeden her şeyi dengede tutar. Duyusal varlık alanı akli varlıkların prototipi olarak bulunurlar ve varlıklarına devam etmek için devamlı surette akli varlıkları anmak durumundadırlar. Akli alemin duyulur alemle ilişkisi devamlıdır.⁷⁴

Bu bakımdan Akıl ile nesneler arasında bir özdeşlik söz konusudur. Akıl bir bütün olarak Platoncu anlamda ideaların toplamıdır. Aklın nesneleri bilmesi kendisini bilmesi demektir. İşte burada Aristotelesçi psikolojinin bir varsayımı olan bilen bilinen bir başka ifadeyle akıl-akledilir özdeşliğinin Plotinus sistemine dahil edilerek temellerinin atılmış olduğu görülür.

Plotinus'un ana gayesinin kurduğu sistemin Tanrı'nın tüm sıfat ve etkilerden münezzeh olduğunu ispatlaması ve inşa etmesi üzere olduğunu belirtmiştik. Çokluğun Tanrı'dan nasıl doğduğunu sudur teorisiyle ortaya koyan filozof, Tanrı'nın çoklukla olan ilişkisini de Akıl ve Nefisle açıklar. Bu bakımdan Akıl, varlığı meydana getirmesi açısından her şeydir. Her şeyi kuşatır, güneşin ısıtması benzetmesi gibi tüm varlığa sirayet eder. Onun varlıkla ilişkisi ise nefisle gerçekleşir. Nefis düşünme taşınma olmaksızın akledemez. Çünkü Akla göre nâkıstır. Nefis yukarıda değinildiği üzere en

⁷³ Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, s. 120.

⁷⁴ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 67-69.

mükemmel olandan uzaklaştığı için duyulur olana yakınlaşır. Duyulur alemle Aklın ilişkisi ise nefisle kurulur. Aklın Nefisle duyulur aleme olan sirayeti insan, hayvan ve bitkilerin üzerinde görülür. Bunların en şerefli olan insanda da nutkiyet olarak kendini gösterir.

Bir başka önemli mevzu da Mutlak Bir'den taşan Aklın, nasıl kendinde çokluğu taşıdığıdır. Akıl var kılınanların en üstünüdür. Bir'e en yakın olması hasebiyle birlik açısından en güçlü olan da O'dur. Ancak Mutlak Bir'den taşan Akıl sayı olarak sudur teorisinde çokluğun meydana gelmesinin ilk adımıdır. Çünkü Mutlak Bir'den artık Akıl taşmıştır. Akıl'dan taşan ve bizatihi Akıl'da olan manevi cevher olarak var olan akli suretler Bir'den çokluğa geçişin ilkeleridir. Bu bakımdan Akıl kendi özünde çokluk barındırmaktadır. Tanrı'dan taşan Akıl kendinden akli suretlerin çıkmasına sebep olmuştur. Bir'den sonra gelen Akıl kendinde hem birliği hem de ikiliği taşımaktadır.⁷⁵ Aslında Akıl bütün bu akli suretlerin toplamıdır.⁷⁶ Plotinus felsefesinde bilen-bilinen özdeşliği burada kendini gösterir. Bu bakımdan Akıl kendi temasının hem nesnesi hem de öznesidir.⁷⁷ Sureti veren nefis değil, suretleri kendinden ihtiva etmesi açısından Akıl'ın kendisidir.⁷⁸ Nefislerin de ilişkisi bunun üzerindedir. Akıl, ilâhi kuvvet ile nefis aracılığıyla tabiatı yönetmektedir. Tabiat da kendi altında bulunan varlığı akıldan aldığı bu güçle yönetir.⁷⁹

⁷⁵ Köroğlu, **İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe**, s. 72.

⁷⁶ Ancak suretlerin Akılda bulunması ve özdeş olması hususunun başka bir yönü de bulunmaktadır. Buna göre Plotinus suretlerin Akıl'ın onu düşündüğü için varlığa gelmediği, bilakis suretler var olduğu için Akıl'ın onu düşündüğünü ifade ederken, suretlerin Akıl'dan önce olduğu belirtilmiş olur. Nitekim suretlerin varlığı Akıla bağlı değildir. Ancak buradaki öncelik zamansal bir öncelik olmamasının yanı sıra “tek bir hipostazın metafizik oluşum evrelerini temsil eden açıklama düzeni bakımından bir önceleyiştir.”, İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, 1.baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 268.

⁷⁷ Köroğlu, **İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe**, s. 72.

⁷⁸ Köroğlu, **İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe**, s. 73.

⁷⁹ Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, s. 73,75.

Aklî cevherlerin ilki olan Akıl, suretleri kendinde barındırması açısından nicelik olarak birliğe daha yakın, diğer aklî cevherler ise Bir'den uzaklaştıkça nicelik açısından daha çoktur. Ancak buradaki nicelik manevi bir niceliktir. Aklın birliğe yakın olması kendindeki birliğin de diğer akıllardan daha kuvvetli olmasına sebep olur. Fakat çokluğun da başladığı ilkedir. İlk Akılda ihtiva edilen suretler küllî iken diğer akıllarda olan suretler cüz'îdir. Dolayısıyla ilk Akıldan taşan suretler küllî iken birlikten uzaklaşan diğer akıllardan taşan suretler de cüz'î olacaktır.⁸⁰ Nefislerden bazıları daha aklî iken bazıları sadece nefistir. Doğal cisimlerin etkinliği de buna benzer. Bazıları nefsanidir bazıları ise nefsanî olmayan cisimlerdir. Nefse sahip olan cisimler nefsanî cisimlerdir. Bu bakımdan var olan düzenin tümüne aklî, nefsanî ya da cismânî denilemez. Bunlar birbiri ardına sudûrdaki gibi hiyerarşik bir düzene tabidir. Aklın en mükemmel yönü sebeplerin İlkine, nefsin en mükemmel yönü Akla, tabîî cismin en mükemmel ve yetkin yönü nefse bakar.⁸¹

Yüzünü Akıldan çeviren Nefis tabiata yönelerek oluş ve bozuluşu düzenler. Nefsin katmanlı olarak etki ettiği bu düzende insan nefsi Plotinus'a göre nedir? Nefsi natika olarak kendini gösteren nefisle insanın akletme süreci nasıl oluşur? Aristoteles nefsin tanımını yaparken bilkuvve canlı olan doğal cismin ilk yetkinliği (*entelekhiası*) olarak belirlemişti. Ancak Plotinus bu görüşe karşı çıkar.⁸² Onun aşkın kozmik nefis hipostazı yukarıdan aşağıya tüm canlılara etki edecek bir biçimde kurgulanmıştı. Dolayısıyla Aristoteles'teki gibi kendinde cismi ile nefis arasında böyle bir yakınlığı kabul etmez. Doğal cismin kendinde bir yetkinliği olmasından ziyade yukarıdan alınan bir güç olarak betimler. İki filozof arasındaki nefis tanımlamalarının farkı, kurdukları

⁸⁰ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 76.

⁸¹ Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s.77,78.

⁸² Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 334.

sistematikten kaynaklıdır.⁸³ Plotinus'un yukarıdan aşağıya etki eden ve oluş bozuluşu sağlayan aşkın bir ilke olarak kurguladığı nefis Akıl'dan aldığı feyizle, insanın akletme sürecinde de bilkuvve olan aklı fiili duruma -insanın bu etkiyi kabule açık bir halde olması durumunda- deyim yerindeyse akıtır.

Felsefe tarihinde insan düşüncesinin bilfiil sebebi olarak kabul edilen faal aklı, Aristoteles şarihlerinden olan İskender el-Afrodîsî alemin İlk Sebebi olarak görmüştür. İskender'in bu görüşü *Akıllı Risalesi*'nin Arapçaya tercüme edilmesi neticesinde Müslüman düşünürleri etkilemiştir. Diğer bir şarih olan Themistius faal aklı Platon'un İyi İdeası ile özdeşleştirmiştir. Plotinus ise sistematize ettiği sudur hiyerarşisindeki kevnî aklı faal akıl olarak değerlendirmiştir.⁸⁴

Bütün bunlara ek olarak Plotinus müstefad akıl terimini kullanarak nefsin direk tanrısal ve kevnî akıldan elde ettiği akli bilgiye işaret etmiştir.⁸⁵ Aristoteles'te nefsin kendi içindeki bir faaliyeti olarak kurgulanan ve yaygın kanaate göre aşkın bir ilkenin etkisine maruz kalmadığı düşünülen faal aklın işlevindeki rolünü Plotinus nefsin Akıl'la ittisal halinde bulunarak bilme faaliyetini gerçekleştirdiğini iddia ederek, aşkın ile irtibatı kavramsallaştırmak suretiyle felsefesinde ortaya koymuştur. Burada insan nefsinin iki veçhesinden biri olan ve ulvî akıllar alemiyle ittisale geçebilen insan nefsinin bir bölümü, ölümsüzdür. Diğer bölümü ise ölümlüdür.⁸⁶

⁸³ Aristoteles'in nefis anlayışının Plotinus ile karşılaştırılmasının detayları için bkz; Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, s. 94-95, Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 334.

⁸⁴ Davidson, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri**, s. 26.

⁸⁵ Davidson, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri**, s. 34.

⁸⁶ Plotinus'un Akıl teorisi üzerine daha detaylı bir analiz ve anlatı için bkz. H. J. Blumenthal, **Soul and Intellect, Studies in Plotinus and Later Neoplatonism**, Great Britain, Variorum, 1993; A. H.

2. İslam Düşüncesinde Akıl

2.1. Kindî

Kûfe’de varsıl ve soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Kindî’nin tam adı; Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshak b. Es-Sabbâh el-Kindî’dir. Doğum tarihi net olarak bilinmese de tahmini olarak belirlenen doğum yılı 185/801’dir. Küçük yaşlarından itibaren ciddi bir eğitimin içinde bulunan Kindî ilk gençlik yıllarını Kûfe ve Basra’da geçirmiştir. Kufe’nin dönemin nahiv okullarının şehri olduğu, Basra’nın ise Mu’telize’nin kelâmı “bağımsız bir disiplin olarak şekillendirdiği” bir şehir olarak mevcut tartışmaların gölgesinde yetişen Kindî’nin bu zengin ilmi birikimi heybesine kattığı eserlerinde görülür. Yaşadığı dönemdeki ilmi tartışmalardan bigâne kalması düşünülemeyen filozofun çağının problemlerine eserlerinde felsefi çözümler üretmiştir. Abbasi Devleti zamanında Bağdat’ta kurulan Beytü’l-Hikme’de yapılan tercümelere büyük önem vermiştir. Ancak onun Süryanice ve Grekçe’yi bilip bilmediği tartışma konusu olagelmesi sebebiyle bilfiil eser tercüme edip etmediği şüphelidir.⁸⁷

Kindî *Tarifler Üzerine* (Fi’l-Hudûdi ve’l-Rusûmi) adlı risalesinde aklın tanımını; “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher”⁸⁸ şeklinde yapar. *Akl Üzerine* (Risâle fi’l-Akl) adlı akli incelediği kısa risalesinde ise aklın tanımına yer vermez. Yukarıdaki tanımda olduğu üzere Kindî’nin akıl tanımını epistemolojik bir yaklaşımla yaptığı görülür.⁸⁹

Daha önce bir başka bağlamda da belirtildiği üzere filozofun akıl mefhumunu anlamak için önce onun nefis düşüncesine değinilmesi gerekir. Çünkü klasik dönemde akıl, nefis teorisi içerisinde inceleniyordu. Bu bakımdan Kindî’nin nefis teorisinin izahı

Armstrong, **The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study**, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967.

⁸⁷ Kaya, “Kindî, Ya’kûb b. İshak”; Kaya, **Kindî: Felsefi Risâleler**, s. 17-27.

⁸⁸ Kaya, "Fi'l-Hudûdi ve'l-Rusûmi", **Kindî: Felsefi Risâleler**, s. 177.

⁸⁹ Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.13, Sayı 2, 2004, s. 143.

ve tüm bir varlığın içerisindeki konumunu belirlemek akli anlamak açısından kilit bir önem arz etmektedir.

Kindî alemde her var olanın sebepsiz ve kendi başına var olamayacağını, var olmasının bir sebebi olması gerektiğini düşünür. Bu sebepler silsilesinin başına İlk Sebebi getirir. Var olan her şey O'nun tarafından meydana getirilmiştir. Fail sebebi yakın ve uzak şeklinde ikiye ayırmıştır.⁹⁰ Oluş ve bozuluşun, akledilir ve duyulur alemin uzak fail sebebi İlk Sebeptir. Oluş ve bozuluşun yakın fail sebebinin ise oluş ve bozuluşa uğramayan, canlı ve düşünme kuvvetine sahip, felek olduğunu kabul eder. Organizma şeklinde alemin tümüyle canlı ve akıllı olduğu düşünen Kindî, alemdeki düzenli hareketi nefis ve akıl⁹¹ gücüyle açıklamaktadır. Buna ek olarak oluş bozuluşun yakın faili olan gökkürelerin de akıl sahibi olduğunu düşünüyordu.⁹² Var olan bir şey ister duyu ile algılsın ister akıl ile bilinsin onu o yapan şey suretidir. Nefis de canlının suretinden ibarettir.⁹³ Kindî risalesinde üç ayrı nefis tanımı yapar. Bunlara burada ayrıntılı olarak yer vermeyeceğiz. Ancak Aristoteles, Platon ve Plotinus'un nefis tanımlarına yer vererek bunları izah eder. Aristoteles'in "bilkuvve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği" şeklindeki meşhur nefis tanımında ifade edilen ilk yetkinlik, bitkilerde kendi kendine üreme, beslenebilme iken, hayvanlarda tikelleri idrak etme ve hareket edebilme olarak işlevselleşir. İnsani nefis ise "canlının kendisiyle küllîleri idrak edebilmesi ve

⁹⁰ Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği**, s. 32.

⁹¹ Kindî metafiziğinde Küllî Aklın birlik cihetinden Tanrı'dan hangi surette ayrıldığı ve çokluğa mevzu olduğu hususunda ayrıntılı bir inceleme için bkz. ; Ömer Türker, **İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, 2.baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 62-76.

⁹² Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, s. 45.; "Stoacı filozoflardan beri insanı mikro kozmos sayan ve bu doğrultuda birtakım fantezilere başvurarak maddî yapısıyla da insanı idealize edip onu âlemin küçük bir modeli şeklinde takdim eden panteist ve mistik görüşlere göndermelerde bulunmaktadır." Kindî, s. 47.

⁹³ Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği**, s. 32.

düşünölmüş fiilleri işleyebilmesini” kapsar.⁹⁴ Platon veya Plotinus etkisinin bariz bir şekilde hissedildiğı “kendiliğinden hareket eden aklî bir cevher” olarak nefsin üçüncü tanımıyla kastedilen eşyanın formlarından diğçer formlarına olan fikri bir hareketi ve duygu değışimini açıklıyor gibi görünür.

Kindî nefis teorisinde Aristotelesçi gelenekten uzaklaşarak Platon’un nefis teorisine yaklaşmış görünür. İnsan nefsinin düşünme, öfke ve şehvet güçleri vardır. Öfke ve şehvet güçleri insanın hayatta kalmasını ve neslinin devam etmesini, düşünme gücü ise fazilete ermesi için vardır.⁹⁵ Öfke gücü insanı kin ve intikama yönlendirir. Şehvet gücü ise sürekli bir şeyler isteyerek insanı sefil duruma düşünür. Düşünen nefis (*nefs-i natika*) ise bunlara engel olarak insanı korur, sefil bir duruma düşmemesini sağlar. Nefsin kendi içinde zıtlıkları taşıyamayacağından nefis bağımsız ruhani bir cevherdir. Bedenden önce de vardır, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Kindî’nin nefsi izah ederken değindiğı bir diğçer önemli husus ise tezkiye kavramıdır. Yunan felsefesinde *katarsis* olarak karşımıza çıkan bu kavram, ruhun oluş ve bozuluş dünyasına kendini kaptırmadan, bilgiyle, arınarak ulvi akıllar alemine yükselmesidir. Arınarak iyilik, fazilet, hakikat ve güzellikle nitelenen Allah’a benzemeye gayret ederek O’nun kudretinden ve faziletinden nasip almış olur. Pisagor’u kaynak göstererek nefsin varlığın hakikatini bilme noktasına gelmesi için arınması ve çokça düşünmesi gerekir. Arınan nefiste tıpkı berrak bir aynanın yansıması gibi suretlerin bilgisi ona yansır. Böylece o maddi süfli dünyadan değil, ulvi manevi hazlardan lezzet alır hale gelir. Ölümünden sonra ise akli nefisler yok olmazlar. Feleğın ötesine, Yaradan’ın nurunun bulunduğı akıllar alemine yükselir.⁹⁶

⁹⁴ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneğı, s. 33.

⁹⁵ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneğı, s. 34.

⁹⁶ Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler*, s. 49,50.

Kindî, İslam Felsefe tarihinde nefis hakkında kaleme alınmış ilk eser olma niteliğine haiz *Nefis Üzerine (Risâle fi-n-Nefs)* adlı risalesinde Platon, Aristoteles ve diğer filozofların görüşlerini özetleyeceğini aktarsa da Plotinus'un *Enneadlar*'ından etkilenmiş görünür.⁹⁷

Kindî'de nefsin ontolojik olarak varlık alanındaki konumunu ve insanda düşünen nefis olarak kendini gösteren aklın konumunu belirttikten sonra, epistemik aklın mahiyetini izaha geçiyoruz.

Kindî *Akl Üzerine (Fi-l'akl)* adlı risalesinde Aristoteles'e ait olduğunu söylediği dörtlü bir akıl tasnifi verir. Birincisi sürekli fiil halinde bulunan faal akıl, ikincisi nefiste güç halinde bulunan akıl, üçüncüsü nefiste güç halinden fiil haline çıkan kazanılmış (müstefad) akıl, dördüncüsü ise beyânî yahut zâhirî olarak isimlendirdiği akıldır. Aristoteles bölümünde zikredildiği üzere Aristoteles'in akıl tasnifi kuvve ve fiil halinde olan akıllardır. Yani ikili bir tasnifi mevcuttur. Bu bakımdan Kindî'nin Aristoteles'e atfettiği akıl tasnifi Aristoteles'e ait değildir. Nitekim beyânî yahut zâhirî akıl olarak adlandırdığı akıl ilk kez Kindî'de görülmesinin yanında ona has bir kavram olma özelliği taşımaktadır.

Kindî, Aristoteles'in insanın duyu ile çepeçevre kuşatılması sebebiyle, akli duyu ile kıyasladığını söyler. Suret iki çeşittir. Bunlardan ilki duyu ile elde edilen surettir. Diğer sureti ise madde ile irtibatı yoktur. Türler ve cinsler insan nefsinin bir gücü olan akıl tarafından algılanmaktadır. Duyular tikelleri algılar, akıl ise tümelleri bilir. Kaya, Kindî'nin faal akıl (*el-'aklû'llezî bi'l-fi'l ebeden*) dediği ve daima fiil halinde bulunan akli, insana dışarıdan etki eden bir akıl olarak değil, nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlar olduğunu belirtir. Nefsin maddeden bağımsız soyut bir cevher olması hasebiyle varlığa ait tümel kavramları bilerek onlarla özdeşleşir. İnsan akli kuvveden fiil hale çıkmasında bu tümel kavramlar rol oynar. Meşşai ekolün ayırık kozmik akıl şeklinde

⁹⁷ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*, s. 35.

olan, daima aktif olarak dışarıdan kuvve halindeki insan aklına etkide bulunarak fiil haline getirdiği görüşüne uymadığını belirtir.⁹⁸ Ancak Kindî kimi yerde insan aklını bilfiil kılan unsurun ilk akıl (*el-aklû 'l-evvel*) olduğunu belirtir. Davidson'a göre tümel kavramların mahallinin araştırılması, kavramların mahallinin de İlk Akıl olduğu, İlk Aklın Yeni-Eflâtuncu felsefedeki hiyerarşide ikinci esas olan ilk akıl (*kevni akıl*) olabileceği yönünde görüş bildirir.⁹⁹ Ancak yine de bu durum, Kindî'nin insan aklını bilfiil hale getirenin külli kavramlar olduğu söyleminin eserlerinde bulunduğu gerçeğini değiştirmez. Bu durumda görünen o ki Kindî aklı hem tümel kavramlar olarak hem de faal olan ilk akıl olarak risalelerinde yer vermiştir. Peki bu Davidson'un dediği gibi çelişkili bir tutum mudur? Türker *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* adlı eserinde Kindî'nin *Fi'l-akl* adlı risalesinde insan nefsindeki akıl kuvve halinden fiil hale dönüştürenin Aristoteles'in her kuvve halinde olanı fiile çevirmek için fiil halinde bulunan bir ilkenin varlığının zorunlu olduğu düşüncesine binaen ilk akıl olduğudur. Kaya'nın tercümesinin isabetli olmadığını belirten Türker eserinde ilgili bölümün detaylı bir tercümesine yer vererek yukarıda belirtilen görüşün isabetli olduğunu iddia eder.¹⁰⁰

Kindî'nin yaşadığı dönemde oldukça etkili olan Mutezilî düşüncenin ana konularından biri Allah'ın sıfatlarının O'ndan ayrı bir şekilde düşünülemeyeceğiydi. Allah'ın zatı dışında başka bir sıfatının varlığını kabul etmek, Allah dışında başka kadimlerin ortaya çıkmasına (*teaddüd-i kudemâ*) sebebiyet verecekti.¹⁰¹ Kindî risâlelerini yazarken yazı dilindeki üslubun, dönemin cahillerinin tepkilerini çekmemek adına kimi yerlerde uzun uzadıya tahliller yapmak yerine kapalı bir üslup kullandığını

⁹⁸ Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, s. 33,34.

⁹⁹ Davidson, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri**, s. 23,24.

¹⁰⁰ Ömer Türker, **İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, 2.baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 32-37.

¹⁰¹ Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği**, s. 7.

belirttiği iddia edilmiştir.¹⁰² Bu bakımdan Davidson'un işaret ettiği Kindî'nin faal akıl açıklarken kullandığı bu çelişik durum, hem kozmik ayırık bir akıl olduğunu işaret eden söylemleri hem de faal aklın külli kavramlar olduğu yönünde ki beyanlarını anlaşılır kılacaktır. Belki de Kindî çağdaşlarının tepkisinden çekinerek kozmik ayırık bir aklın teorik düzeyde anlatımını açık bir dille izahtan kaçınmış olabilir. Allah'ın zâtından ayrı bir kadim olarak anlaşılabilcek ayırık kozmolojik aklın izahı dönemin şartlarında, hele ki felsefenin kabul görmesi için dini terminolojiyi kullanan Kindî için imkansız yakın görünmektedir. Elbette böyle bir gayesinin olmaması da imkân dahilindedir. Nitekim yukarıda ifade edilen Türker'in iddiası da hayli ikna edici görünmektedir.

Güç halindeki akıl (*el-'akl bi'l-kuvve*) ise insanda doğuşundan itibaren vardır. Faal akıl ona etki edene kadar o pasif halde olma durumunu korur.¹⁰³ Müstefad akıl (*el-'aklû'llezî harece mine'l kuvve ile'l-fi'l*) söz konusu olduğunda ise Kindî İskenderci doktrini takip ederek şöyle izah eder: musavvira gücünden gelen veriler bilkuvve akla ulaşınca faal akıl verileri tümel anlamlara çevirir. Bu fiil sonucunda akıl da bilkuvve halden fiil hale geçerek anlamları kazanır. Zira orada artık fiilî bir işlem başlamış, tümelin akledilmesi vaki olmuştur. Akıl istediğinde bu anlamları düşünebilir ve bedenle eyleme çevirebilir. Bu bakımdan bir enstrüman çalmayı öğrenen biri istediği zaman bu bilgisini hatırlar ve enstrümanını çalabilir.¹⁰⁴

Beyânî veya zâhir akıl (*el-'aklû'l-beyânî evi'z-zâhir*), kuvve halindeki aklın aktif durumudur. Akıl bilgiyle özdeşleşmiş olduğu için bu bilgileri ortaya çıkarmasını ifade eder.¹⁰⁵ Kindî'nin çağında hayli etkin olan kelim ekolleri arasında vaki olan bilginin bilinenle özdeşliği ve ayrılığı meselesinde Kindî'nin konumlandığı yer önemlidir.

¹⁰² Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, "İlk Felsefe Üzerine", s. 129.

¹⁰³ Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, s. 35.

¹⁰⁴ Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümel (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)**, s. 221.

¹⁰⁵ Kaya, **Kindî: Felsefî Risâleler**, s. 35.

Sonuç olarak Kindî'nin önce nefsin ontolojik olarak konumu ve bu çerçevede aklın konumu ortaya konmaya çalışılmış, ardından aklın epistemolojik açıdan yapıldığı düşünülen tanımı, tasnifi ve fonksiyonlarının açıklaması irdelenmiştir. Aklın psikolojik açıdan tasnifi, idrakin nasıl gerçekleştiği ve bu çerçevede aklın hangi basamaklarla insanın bilgi edindiği gibi sorulara cevap verilmeye çalışılmıştır.

2.2. Muhâsibî

Aynı dönemlerde akıl ve vahiy problemine tasavvuf perspektifinden bakan bir başka düşünür ve alim Hâris el-Muhâsibî'dir (ö. 243/857). Fıkıhtan tasavvufa, hadis ilminden felsefeye kadar İslam kültürünün o dönemdeki bütün disiplinlerini yakından takip edip kuşatmaya çalışan ve telif ettiği eserleriyle kendinden sonrakilere pek çok konuda kaynaklık eden Muhâsibî, akli yeni bir bağlamda ele almış; ne bir kısım fakih ve Ehl-i hadis gibi sünnet ve eser dışı görüşlerin kaynağı olduğu gerekçesiyle onu reddetme yoluna gitmiş, ne de -başta bir kısım Mu'tezilîler olmak üzere- kelamcılar gibi akli her şeyin ölçüsü haline getirmiştir.¹⁰⁶

Muhâsibî döneminde Mutezilî kelamcılarının etkin ve güçlü olduğu bir dönemdi. Muhâsibî Mutezilî olan babasının mirasını reddederek gençliğinde fakir bir hayat yaşadığı rivayet edilir. Mutezileye karşı olmakla beraber kelamî yöntemi kullanarak kendi dönemindeki sufilerden ayrılmıştır. İnsan aklının tanımını yaparken Muhâsibî'ni temel gayesi, insanın teklife muhatap olarak sahip olduğu konumda Allah'ı bilebilmesinin sebebi olan akli tanımlamak ve onun Kur'an'ı nasıl anlayabileceğini belirtmektir. Bu sebeple bir diğer önemli eserini *Kitâbu Fehmi'l-Kur'an ve me'ânîhi*'yi kaleme almıştır. Muhâsibî *Kitâbu Mâ'iyeti'l-akl ve ma'nâhu ve ihtilâfu'n-nâsi fihi* adlı kitabında aklın çeşitli tanımlarına yer verir. Ancak alimler arasında aklın şu üç anlama geldiğinin altını çizer; ona göre akıl, garizadır, fehimdir ve basirettir.

¹⁰⁶ Eşref Altaş "Muhâsibî", **İslam Düşünce Atlası**, cilt 3, İstanbul, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 292.

“Onun hakikatte tek manası şudur: Allâh Teâlâ’nın, -kullar birbirini ona muttali kılmadan ve onların kendi kendilerine görme, hissetme, zevk (idrak) ve tatma yoluyla ona muttali olmadan- birçok yarattığında yarattığı bir gaziradır/seciyedir. Allâh, onlara onu kendisinden bir “akıl” ile öğretmiştir. İşte bu akıl sayesinde onu (aklı) öğrenirler ve öğrendikleri o akıl sayesinde kendilerine fayda ve zarar veren şeyleri bildiklerine şahitlik ederler.”¹⁰⁷

Akıl insanı ilahi hitaba muhatap kılan bir unsurdur. Akıl ancak kalp ve fonksiyonları sayesinde bilinebilir. Kendinde bir bilgisi bulunmamaktadır. Yalnızca göstergeleriyle varlığı bilinebilir.¹⁰⁸ Muhâsibî’nin akıl tanımındaki belirleyici öge Kur’an’dır. Kur’an’da akıl hakkında geçen ayetlere bağlı kalmaya çalışarak bir akıl çerçevesi sunmaya çalışmış görünür. Aklın bir diğer anlamı olan fehim ise manaya delalet eder. Din ve dünya ile ilgili tüm verilerin insandaki karşılığıdır. Aklın üçüncü anlamı olan basiret, insanın dünya ve ahirette kendisine faydalı ve zararlı olan şeyleri anlamasıdır. Muhâsibî akıl çeşitlerinden olan bu aklın Allâh’tan olduğuna işaret eder. Muhâsibî’ye göre, Allah’ın büyüklüğünü anlayan, emir ve yasaklarına yüz çeviren, O’ndan daimî olarak korkan ama ümidini de kesmeyen, hal ve davranışlarını da bu minvalde ortaya koyan kimse akıllıdır. Bunların aksini yapan ise akılsızdır.¹⁰⁹ Görüldüğü üzere Muhasibi aklın tanımını şümullü bir şekilde yapmamıştır. Bunun sebebi nefis teorisi olmadan akıl üzerine konuşmanın kısıtlı bir çerçevede kalmaya mahkûm olması ve teorik düzlemde akli izah etmenin imkansızlığı gibi görünüyor. Nefis teorisine sahip olmayan Muhâsibî, bu bakımdan akli da ahlaki açıdan değerlendirerek, pratik anlamda insan fiilleriyle açığa çıktığı kadarıyla açıklamıştır.

¹⁰⁷ el-Muhasibi, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak “El-Aql ve Fehmü’l-Qur’an”*, s. 224.

¹⁰⁸ el-Muhasibi, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak “El-Aql ve Fehmü’l-Qur’an”*, s. 227.

¹⁰⁹ el-Muhasibi, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak “El-Aql ve Fehmü’l-Qur’an”*, s. 230-232.

Kelamcı bir sûfî olarak bilinen Muhâsibî'nin aklı izah ederken kelâmî istidlal yöntemi olan *kıyâsu'l-gaib ale's-şâhid* metodunu kullandığı görülür.¹¹⁰ Aklın kendinde bir tanım olamayacağı ve onun ancak pratik anlamda zahir olan filleri üzerinden tanımlanabileceği düşüncesi, insanın bilme gücü söz konusu olduğunda, Tanrı'nın ve görülmeyen varlık alanının da ancak görülenden yola çıkarak bilinebileceği düşüncesiyle paralel görünmektedir. Aklın tanımını ve sınırlarını bilmek, hayvan ve diğer mahlukattan farklı olan insanın varlığı nasıl bilebileceği, varlıkla ilişkisinin insan cihetinden nasıl olacağı meselelerinde de izler sürülmesi gereken veriler barındırır. Nitekim Muhâsibî insanın bilme serüveninin sınırlı olacağını, çünkü varlığı itibariyle sınırlı olanın sınırsızı kuşatamayacağı görüşünü benimser.

¹¹⁰ Daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak için bkz." Türker; Ömer, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı 18, 2007, s. 1-25."

İKİNCİ BÖLÜM

RİSALELERDE VARLIK AÇISINDAN AKIL

İhvân-ı Safâ *Risâleleri*nde çeşitli felsefe tanımlarına ve mefhumlarına yer verir. Selefi olan Kindî gibi onlar da felsefeyi “insanın gücü ölçüsünce Tanrı’ya benzeme çabası” şeklinde ele almışlardır.¹¹¹ “Felsefe, küllî (tümel) ilimdir. O, sebepleri ve sebeplileriyle eşyanın hakikatini, eşyaya nakşedilen tabiatları, eşyanın kendisi için yaratıldığı gayeleri (*limmiyyât*) bilmek ve bütün bunları, insanî güç ölçüsünde küllî bir ilimle kuşatmaktır. Küllî erdem, ancak bu yolla elde edilir”.¹¹² Felsefeyi bir “hakikat araştırması” olarak teorik düzlemde vazetmenin yanında “kişinin hal ve davranışlarının belli bir sistematikte düzenlenmesi” şeklinde pratik yönünü de sıklıkla vurgular. Onlara göre insanın teorik düzeydeki konumunu pratikteki durumu belirler. Bu bakımdan pratikte olan erdem, teorik hakikatler için bir zemin kurar. Bu yönüyle bakıldığında İhvân-ı Safâ’nın felsefe ve hikmeti birleştirerek aynı anlam kümesine dahil ettikleri görülür.¹¹³

Diğer yandan *Risâleler*’de birçok felsefe tanımlarıyla karşılaşılır. Bunlardan biri şudur; “Felsefenin başı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların

¹¹¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, ed. Abdullah Kahraman, 1.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 35.

¹¹² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, ed. Abdullah Kahraman, 1.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, s. 40.

¹¹³ Enver Uysal, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi*, C. 6, cilt ed. İsmail Çalışkan, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1. bs, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015, s. 276-277.

hakikatlerini bilmek, sonu ise bu bilgiye uygun söz ve davranışlardır.”¹¹⁴ Bu tanım felsefeden çok hikmete çizilen bir çerçeve gibi görünmekle beraber felsefe ve hikmeti aynı kabul ettiklerinden tanımları da iç içe geçmiştir. Diğer yandan teori ve pratiğin beraberce ele alınması bu tanımda da görülür. Bu yaklaşımın onların felsefe yapma metotlarına da yansıdığı görülür.

İhvân-ı Safâ döneminde devam eden ve canlılığını koruyan metafizik, onların da kaynak olarak beslendiği Aristoteles metafiziği idi.¹¹⁵ İhvân-ı Safâ bir bilim olarak metafiziğin tanımı, mahiyeti, özellikleri gibi hususlarda sistem filozoflarından olan Fârâbî ve İbn Sinâ gibi üzerine fazla eğilmediği görülür. Pisagor, Aristoteles ve Yeni Eflâtunculuktan etkilenmekle beraber, dönemin felsefe dili ile Kur'an-ı Kerim ayetleriyle desteklenmiş bir resim sunduğu görülür. İhvân-ı Safâ'nın metafiziği bir varlık problemi olarak ele aldığı söylenebilir. *Risâlelere* genel olarak bakıldığında varlığın nasıl temellendirilebileceği sorusu dolayımında ele alınan varlığın nasıl meydana geldiği, sebeplerin sebebi olan Tanrı'nın yaratması ve sudûr ile varlığın “meydana gelmesi” ve varlık hiyerarşisi olarak karşımıza çıkan katmanların mahiyet ve birbirlerine etkileri üzerinde çokça durulan temel meselelerdir. Yine ilk yaratma ve ardından sudûr neticesinde fiziksel âlemin ruhani âlemden kademeli olarak nasıl meydana geldiği, İlk Aklın varlığa çıkışı, daha sonra küllî nefsin taşınması, akıl ve nefsin güçlerinin yanı sıra bu güçleriyle hiyerarşik olarak kendisinin altında konumlanan ilk maddeye ve diğer varlık alanlarına etkisi gibi birbiriyle devamlılık arz eden konuları metafizik mefhumları çerçevelerinde incelerler.¹¹⁶

İhvân-ı Safâ'nın varlık anlayışının merkezinde İlk Varlık veya “varlık olarak varlık” vardır. İlk Varlık ise varolan her şeyin varlık sebebi olan Tanrı'dır. Bu bakımdan asıl varolan İlk Varlık yani Tanrı'dır. Varlık hakkındaki bu yaklaşımları Aristoteles'in

¹¹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, ed. Abdullah Kahraman, 2.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 33.

¹¹⁵ Onay, “İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı”, s. 43.

¹¹⁶ Onay, “İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı”, s. 58.

meşhur *on he on* (varlık olarak varlık) yaklaşımını andırır niteliktedir. Diğer yandan Tanrı hakkında *vücûd* yerine *mevcûd* kelimesini kullanırlar. Vücûd kavramının kullanılması İlk Varlık'ta bir ikililiğe yol açacağından mevcûd kavramını tercih ettikleri görülür. Şöyle ki; vücûd, adem (yokluk) sıfatının zıttıdır. Bütün sıfatlar zıtlarıyla bitişiktir. Ancak İlk Varlık için bu düşünülemez. Çünkü Tanrı, her iki sıfatın da yaratıcısı konumundadır. Burada İhvân-ı Safâ'nın Tanrı'yı tenzih noktasında hassas davranarak vücûd sıfatının zıttı ile kaim olması sebebiyle kullanılmayacağını, İlk Varlığın bu iki sıfatın da yaratıcısı olduğunu belirterek, Tanrı'nın yaratmasına ve tüm sıfatlardan münezzeh olmasına vurguda bulunulduğu düşünülmektedir. Diğer yandan Tanrı'nın varlık olamayacağı, bunun düşünülmesi halinde ikiliğin meydana geleceği düşüncesi Plotinus kaynaklıdır. Bu yanıyla Tanrı'nın varlık olamayacağı düşüncesinde İhvân-ı Safâ'nın Plotinus'tan etkilendiği düşünülmektedir. Tanrı'nın zât ve varlığının aynı olduğu düşüncesinde olan Mu'tezile'ye yakın bir tavır sergileyerek vücûd sıfatını Tanrı'ya nispet etmeyerek kendi içerisinde tutarlı bir tutum ortaya koydukları söylenir.¹¹⁷

İhvân-ı Safâ varolanlar (*mevcûdât*) olarak isimlendirdiği varlığı duyulur/*cismânîler* ve akledilir/*rûhânîler* olarak ikiye ayırır. Duyulurlar insanın duyuları ile idrak ettiği cisme konu olan fiziksel alemdir. Akledilirler ise ancak akıl ile tasavvur edilebilir. Ancak akledilirlerin kendinde bir varlığı söz konusu olup, varlığı insanın bilmesine bağlı değildir. Mevcûdâtın hakikatini bilmek isteyen kimse akledilirlerin ilkelerini düşünmeye yönelik aklını eğitmek için duyulurların ilkeleri üzerine eğilmelidir. Çünkü duyulur konular ilim tahsiline yeni başlayanlar için daha kolay bir alandır. Risalelerin insanları eğitmek ve hakikati öğretmek için yazıldığı göz önüne alındığında bu yaklaşımın pedagojik enformatif bir mahiyette olduğu söylenebilir.

¹¹⁷ Onay, "İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı", s. 61.

1. Aklın Varlık Hiyerarşisindeki Yeri

Risâleler'de İhvân-ı Safâ'nın varlığı hiyerarşik bir sıra düzeni içerisinde ele aldığı göz önünde bulundurulduğunda, aklın ontolojik cihetten yapılan açıklamalarında bu hiyerarşik sıra düzeninin neresine konumlandığını çözümlemek aklın mahiyetini, meydana gelişini ve diğer varlıklarla ilişkisini anlamak açısından önem arz etmektedir. O halde çözümlememize İhvân-ı Safâ'nın kullandığı bir tanım üzerinden aklın mefhumlarını ele almakla başlayalım.

“Akıl, ortak bir isim olup iki anlamda kullanılır: Bunlardan biri filozofların, kendisinin Aziz ve Celil olan Yaratıcı'nın yarattığı ilk varlık olarak gösterdikleri bir şey olup basit, ruhanî ve tüm eşyayı ruhanî bir şekilde kuşatan cevherdir. Diğer anlamı ise insanların çoğunluğunun, kendisini, fiili, tefekkür, düşünme (*reviyye*), konuşma, ayırttırma, sanatlar vb. olan insanî nefsin güçlerinden bir güç olarak gösterdikleri şeydir.”¹¹⁸

Akıl onlara göre müşterek bir isim olup, iki anlamda kullanılır. Tanımın ilk bölümünde ifade edilen akıl, ontolojik aklın İhvân-ı Safâ nezdinde nasıl ele alındığının önemli bir örneğidir. Bilindiği üzere her tanım, kavramın sınırlarını belirleme ve belirlendiği sınır içindeki açıklamalara yönelik yapılır. Bu açıdan yukarıda geçen Aklın¹¹⁹ tanımı, *Risâleler*'in kaleme alındığı dönemin mevcut ilmî birikimindeki bir ifadenin lafza dökülmesi olacaktır. Tanımda geçen kavramların da bir karşılığı olacaktır. Akıl tanımına, neden “ilk yaratılan varlık” olması ile başladığı sorunun cevabı bu bölüm içerisindeki başka bir başlık altında ele alınacağı için tanımın diğer bileşenleri ile incelememize geçelim. Akıl basit bir cevherdir. Basit oluşu nedeniyle birleşik cevherlerdeki gibi birden fazla unsurun birleşmesi yönüyle cisme konu olan bir cevher değildir. Akıl, rûhânîdir. İhvân-ı Safâ'ya göre varolanlar cismânî/duyulur ve rûhânî/akledilir olarak ikiye ayrıldığına göre Akıl duyular ile idrâkin konusu olmayıp,

¹¹⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 187.

¹¹⁹ Tez boyunca ay üstü alemde konumlanan akıla “Akıl” şeklinde büyük harf ile ifade edilecektir.

aklen bilmeye konu olan bir cevherdir. Cevher olması bakımından kendinden bir varlık türüne sahiptir. Diğer yandan Akıl varlık hiyerarşisinde kendisinden aşağıda konumlanan tüm varlığı cismânî olarak değil, rûhânî olarak kapsar. Yani varlık olarak kendi altında konumlanan varolanlara hem kendi varlığından varlık verir hem de varlığıyla etkilerini üzerlerine yayar.

İslâm düşünce geleneğinde merâtibü'l-vücûd denilen varlık hiyerarşisinde Aklın konumu nedir? Onun varlık içerisindeki konumunu belirlemek, yukarıda değinildiği üzere onu anlamaya giden yolun açılması için önem arz etmektedir. Nitekim onun konumunu anlama çabası bu hiyerarşideki diğer ilkelerin anlaşılması halinde anlamlı olabilecektir. Bu bağlamda onlara göre varlıkların sıralanışı ve dizilişi tıpkı sayıların dizilişi ve düzenlenişi gibidir. Akledilirlere konu olan Aklın konumu ise *Risâleler*'de sayıların sırasına göre şu şekilde ifade edilir:

“...Tabiatta aşkın olan şeyler dört basamak üzeredir. Birincisi Şanı Yüce Bâri'dir, sonra onun altında *küllî faâl akıl*, sonra bunun altında *küllî nefis* ve bunun altında da *ilk madde* gelir. Bunların hiçbirisi cisim değildir.”, “Ey kardeşim! Bilesin ki, *biri* tekrarlatarak *ikiyi birden* meydana getirmesi gibi, Şanı Yüce Bâri'nin kendi birliğinin (vahdaniyet) nurundan yarattığı ve yoktan var ettiği (ibda') ilk şey faâl akıl denilen basit bir cevherdir. Sonra, o, *ikiyi birin* ilavesiyle *üçü* meydana getirmesi gibi, felekî küllî nefsi de akıl nurundan meydana getirdi. Sonra *üçü birin* 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.”¹²⁰

İhvân-ı Safâ'nın varlık hiyerarşisinin en üstünde Tanrı bulunmaktadır. Onun altında Tanrı'nın yoktan var ettiği Akıl, Aklın altında nefis, nefsin altında ise ilk madde

¹²⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 1, ed. Abdullah Kahraman, 2.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 36.

konumlandırılır. Oluş bozuluşa konu olmayan dolayısıyla cisim olmayan yukarıdan aşağıya doğru sıralanan bu hiyerarşi Tanrı'nın mutlak iradesiyle yoktan var ederek meydana getirdiği Aklın bu hiyerarşinin ikinci sırasında olması sayılara benzetilerek açıklanır. Diğer yandan Tanrı'nın feyzi ile diğer mevcûdat sudûr etmiştir.

İhvân-ı Safâ *Risâleler*'de çok kere Pisagor'a atıfla mevcudatın doğasının sayıların doğasıyla benzer olduğunu vurgular.¹²¹ Filozofların sayıların tabiatını incelediklerinde her birinin diğerinden farklı özelliklere haiz olduğunu fark ettiklerini söylerler. Mevcudâta nazarlarını yönelttiklerinde her bir türün belirli bir sayı ile sınırlandırıldığını, bundan dolayı varlığın tabiatı ve sayıların özellikleri arasında mutâbakat olduğunu ve sayıların hikmetine ulaşanların varlığın hikmetine de ulaşmış olacağını iddia ederler. Bu onlara göre Tanrı'nın hikmetinin mükemmel oluşunun göstergesidir. Onlar bu görüşleri Pisagorcu filozofların ortaya koyduğunu iddia ederler. Ancak buna benzer yaklaşımlar eserlerinin birçok yerinde kendi görüşleri olarak yer bulur.¹²²

Tanrı maddesiz olarak bir ahenk içinde yoktan yaratandır. *Risâle*'de Bâri olarak anılması O'nun bu özelliğine vurgu yapılması dolayısıyladır. Nitekim yukarıda alıntılanan pasajda birin Tanrı'ya atfedilmesi, birin tekrarıyla iki sayısının meydana gelmesine benzer şekilde, Akıl yaratılmış, sonrasında ikiye birin ilavesiyle üçün meydana gelmesi gibi nefsin Akıldan taşması, üç sayısına birin ilavesiyle dördün meydana gelmesi gibi, nefsin hareketiyle ilk maddenin meydana gelmiştir. İlk maddeden yaratılan diğer varlıklar ise Akıl ve nefisle düzenlenir.

¹²¹ Hamdi Onay, "İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı", Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 163.

¹²² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, s. 100.

Öncelikle İhvân-ı Safâ'nın tasavvurundaki Tanrı yaratandır. Yoktan yaratması, Platon'un Demiorgos'u¹²³ gibi şeyleri sonradan şekillendirmesi anlamında değil, yokluktan varlığa çıkarmasıdır. Bu açıdan O, eşyayı bulan (*Vâcidu'l-Eşya*) değil, onu var eden, varlık sahnesine çıkaran (*Mûcidu'l-Eşya*), yaratan ve yoktan var eden (*mübdi'*, *muhteri'*), onun varlığını tamamlayarak (*mutimm*) devamını sağlayan (*mubkî*) ve kemâle ulaştırıp mükemmelleştirendir (*mükemmil*). Şayet Tanrı'ya mûcid değil de vâcid sıfatını yüklemiş olsalardı Platon düşüncesinde olduğu gibi oluşu düzenleyen ve eşyaya şekil veren, Aristoteles felsefesinde ortaya konulduğu üzere hareketin ilkesi olan bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkacak, bunun neticesi olarak eşyanın kıdemi meselesi gündeme gelecekti. Ancak onlar Tanrı'ya mûcidu'l-eşya diyerek alemin ve dolayısıyla eşyanın hudûsunu savunduklarından sistemleri içerisinde tutarlı bir tutum sergilemişlerdir.

Onlara göre Tanrı'nın, varlıklardan hiçbirinin pay alamadığı kendine has sıfatları şunlardır: Mükevvin, hâlik, muhteri', mübdi', alîm, kâdir, mevcûd, kadîm, hayy ve fâil. Ancak Tanrı, kendi *iradesiyle*, İslam filozoflarının Tanrı anlayışlarının gerektirdiği gibi bir zorunluluğu olmaksızın kendisindeki bu sıfatları, cömertliği ile Akla feyz eder. Sudûr neticesinde Akıl kendisinden meydana gelenlerin var edicisi (mübdi'), bir yönüyle mef'ul olurken bir yönüyle fail, tıpkı kendisine Tanrı'nın hayat verdiği gibi kendi altındakilere hayat veren ve kendinden çıkan fiillerin varlığı ve devamlı olması dolayısıyla mevcûd olmuş olur. Ancak yukarıda denildiği gibi hem varlıkların pay alamadığı hem de Aklın bu sıfatlara haiz olduğu düşüncesi aynı anda nasıl kabul edilecektir? Uysal, bu sorunun şu şekilde aşılabileceğini söyler: Sıfatlar Tanrı ve diğer mevcutlar arasında konularının farklılaşmasına göre farklı anlamlarda bulunur. Yalnız Tanrı'ya has olan bu sıfatların diğer varlıklara da sıfat olması onların kendi bulundukları

¹²³ Platon'un Demiorgos'u konum olarak İdeaların altında olan varoluşu yaratıp düzenleyendir. Ancak idealar cevher olarak Demiorgos'un üstünde varlığını korumaktadır. Demiorgos hakkında bkz.; Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 63

konum itibariyle değerlendirilerek anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu sıfatlarla Tanrı'nın nitelenebilmesi ve diğer varlıkların nitelenebilmesi arasında anlam farkı olacaktır.¹²⁴

Tanrı'nın bilgisi tıpkı bütün sayıların “bir”in zatından olması gibi kendi zatında ve kendine özgüdür. Onlar Mutezile gibi Tanrı'nın zat ve sıfatlarını aynı kabul eder. Diğer yandan tüm varlıklar hiyerarşik düzen içerisinde sıralanmışlar ve birbiriyle ilişkili olarak tıpkı birin diğer sayılara çoğalması gibi varlık alanına çıkmışlardır. Tanrı sebeplilerin İlk Sebeptir. Varlıklar var olmada ve varlıklarını sürdürmede İlk Sebep'e bağımlıdır. Bu sebeplilik silsilesinde Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olan Akıl¹²⁵ tıpkı iki sayısının birden çıkması gibi varlık sahnesine çıkar.¹²⁶

Plotinus'un öğretisi olan birden ancak bir çıkar (*el-vâhid lâ yasdurü 'anhü illâ vâhid*) düşüncesi *Risâleler*'de Tanrı'nın Akıllı yaratması olarak şeklinde yer bulur. Ancak Plotinus'taki gibi Tanrı'nın tek fiili olan kendini düşünme eylemine dair bir anlatıya *Risâleler*'de rastlanmamıştır. Plotinus'un üçlü hipostaz şeması İhvân-ı Safâ'da birin çokluğa çıkması olarak değil, birin iradesiyle çokluğu yaratması şeklinde hem Plotinus'un üçlü şeması¹²⁷ sisteme dahil edilmiş, hem de bu hiyerarşinin en üstünde olan Plotinus'un ifadesiyle Mutlak Bir'in iradesiyle yaratma gerçekleşmiştir. Onlara göre Tanrı'nın kendine özgü fiili yaratmadır. Tanrı'nın *emri* ile Akıl yoktan yaratılır. Tanrı cömertliğinin bir sonucu olarak kendi feyzinden Akla akıtır. Bu yaratılış Tanrı'nın emri ve kelimesi ile olur. Akıl Tanrı'ya yakın olduğuna şu ayeti delil gösterirler. “Bizim

¹²⁴ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 93. 94.

¹²⁵ Akıl ilk yaratılan ve Tanrı'dan ilk sudûr eden olması, bir nedenlilik ve “yoktan yaratılma” hadisesinin beraber kullanılmasını detayları bir alt başlıkta ele alınacaktır.

¹²⁶ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 98.

¹²⁷ Plotinus'un üçlü hipostaz şeması hakkında tezin birinci bölümünde bulunan Plotinus başlığını altına bkz. s. 20.

emrimiz sadece bir kere, hem de göz açıp kapama kadar çok hızlıdır.”¹²⁸ “Ve sana rûhû sorarlar. De ki ruh, Rabbimin emrindedir...”¹²⁹

Tanrı’nın yarattığı ve var ettiği ilk varlık Akıldır.¹³⁰ “Allah’ın eskimeyen, değişmeyen ve kaybolmayan yüzüdür. O, ilk ve önceki yaratılandır, tam yaratılış ve var ediliş sahibi”¹³¹ olması bakımından Akıl, “Allah’ın kelimesinin durduğu yer” olması gerekir. *Risâleler*’e göre Allah şeyleri dilediği gibi bu kelime ile yaratır. Bu durumda onlara göre Tanrı iradesinin göstergesi olan emri ile cömert olması hasebiyle kendinden anlam taşıyarak Akıl bu anlamın mevzusu yapıyor gözükür. Tanrı kendi dışındakilere nurunu ve cömertliğini feyz eder. Nitekim küllî nefis de Aklın yüzüdür (*vecih*) çünkü Akıl küllî nefsin sebebidir. Aklın tevili ise külli nefistir.¹³² Vechin ne olduğunu açıklarlarken onun aslında sebep olunan olduğu, bir nevi fiil olduğu gibi bir ima vardır. Tek kadim olan Tanrı emri ile yüzü olan Akıl kelimesinin mevzusu yapar. Tanrı her şeyi Akılla yaratmıştır.¹³³ Akıl kendisinden başkası olan bir nesne değildir. Onun zâtı fiilidir.¹³⁴

İlk bakıldığında tüm bunlar diğer filozoflarda rastlanmayan bir anlatım ve kavram karışıklığı gibi görülebilir. Ancak İhvân-ı Safâ’nın alemin var oluşunu yoktan yaratma ve taşmanın birlikte bulunduğu bir yaratma teorisiyle açıklama çabası, Tanrı’nın mutlak kudret sahibi olduğu iddiasını koruyarak Aklın Tanrı’dan nasıl meydana geldiği ortaya koymaya yöneliktir. *Risâleler*’de zamanın kökeni olan hareketin Akıldan başladığı şeklinde bir ifade mevcuttur.¹³⁵ Üst plandan bakıldığında İhvân-ı Safâ’nın ana gayesi

¹²⁸ Kur’ân-ı Kerîm, Kamer, 54/50.

¹²⁹ Kur’ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/85.

¹³⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 165.

¹³¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 173.

¹³² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 354.

¹³³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 149.

¹³⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 273.

¹³⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 305.

olarak görebileceğimiz Tanrı'dan taşan anlamın irâdesi dışında olmadığı vurgusu ve Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan her şeyin emirle yoktan var edildiğine yönelik ayetler ile sudûrun bu resme eklenmesi çabası, Aklın varlık kazanmasının keyfiyyetini ifade etmeyi zorlaştırmış görünmektedir. Tanrı'nın kelimesi ifadesiyle emirle taşan anlamın¹³⁶, Akılla bir olduğu ve aslında onun Akıl olduğu düşüncesi, Aklın muhdes olmasına yönelik bir ima olarak okunabilir. Tüm bunlara bakıldığında Tanrı'nın kelâm sıfatının zatından olup olmadığı ve ilahî kelâmın kadim mi hâdis mi olduğu gibi kelâmî tartışmaların, İhvân-ı Safâ döneminde de canlılığını korumuş olduğu görülmektedir.

“Akıl tek bir cevherdir, şeffaftır, tamamı erdemdir, ayrılığı ve gayrılığı yoktur, bozulmaz ve yok olmaz, düşmez, artmaz, ruhların bedenlerle birleşmesi gibi birleşmez. Onun birleşmesi saf tabiatlarla birleşen nefislerin cevherleriyle birleşmesidir. Onun nefislerde görünürlüğü temiz bir iz olarak parlamasıyla olur... Emir tam olarak onunla birdir... Onunla emir arasında bir ayrılık yoktur.”¹³⁷

Aklın tek bir cevher olması dönemin kelâm atom teorisindeki kullanılan atom kavramı yerine geçen *el-cevherü'l-vâhid*¹³⁸ kavramı ile benzerdir. *Risâleler*'de yer yer fizik dünyayı da açıklarken atomcu cisim teorisine yaklaşan ifadelerin de bulunduğu göz önüne alındığında, onların Akıllı tanımlarken kullandığı Aklın “tek bir cevher” olduğu ifadesiyle kelâmın terminolojisini kullandıkları görünmektedir. Yine tanımda geçen bir sonraki ifade olan şeffaf olmaması bu iddiayı destekler niteliktedir. Diğer yandan tamamının erdem olması ise Platon'un her şeyin sebebi ve ilkesi olan iyi ideasının bir yansıması olmalıdır.

¹³⁶ İlerleyen satırlarda İhvân-ı Safâ ile çağdaş sayılabilecek olan Âmirî'nin *emrin* filozofların tümel suretlerine tekabül ettiği yönündeki iddiasına değinilecektir.

¹³⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 191.

¹³⁸ Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir, 1. baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 13.

Risâleye göre Küllî Akıl mukarrebun meleklerinden biridir.¹³⁹ Akıl dinî terminolojideki meleğe tekabül etmesi, İhvân-ı Safâ'nın felsefe ile dinin dillerinin farklı ancak kaynak ve maksatlarının bir olması dolayısıyla ikisinin birbirini tamamladığı yönündeki düşüncelerinden kaynaklanmış görünür. Bu açıdan bakıldığında din ve felsefenin birlikte yer aldığı bir açıklama modeli kurma gayreti, onları iki farklı ıstılahı birbiriyle meczetmeye yönlendirmiştir. Varlık hiyerarşisinde Akıl nefisten daha basit ve üstün olan ve nefsi destekleyen ilâhî bir güçtür.¹⁴⁰ Akıl, bilfiil bilir ve nefsi zamansız¹⁴¹ olarak destekler.¹⁴² Varlık hiyerarşisinde Aklın aşağısında olan nefis, Akıldan sudûr ederek varlık kazanmıştır. *Risâleler*'de nefis, Akıl tarafından etkilenmesi ve edilgen olması bakımından münfail akıl şeklinde de geçer. Tıpkı alimin aklında bilinenlerin suretleri olması gibi bütün şeylerin suretleri de Akılda vardır. Nefis Akıldan gelen bu suret ve faziletleri tıpkı öğrencinin öğretmeninden ilim alması gibi, sıralı ve düzenli olarak alır. Nefiste tıpkı Akıl¹⁴³ gibi rûhânî, basit bir cevherdir.¹⁴⁴

Tanrı'nın zâtî varlığından akıttığı feyizleri nefis Akıldan alır. Ancak nefis Akıldaki sûretleri bir anda kuşatamaz. Onları ancak aşama aşama kavrar.¹⁴⁵ Nefis

¹³⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 2, ed. Abdullah Kahraman, 2.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 299.

¹⁴⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 173.

¹⁴¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 135.

¹⁴² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 159.

¹⁴³ Kindî'de alemin bir organizma şeklinde akıllı ve canlı olduğunu düşünüyordu. Alemdeki düzenli hareketi Akıl ve nefisle açıklıyordu. Kindî'nin düşüncesinde bulunan yakın fail uzak fail mefhumuna İhvân-ı Safâ'da rastlanmamakla beraber metindeki genel yaklaşımdan bu anlayışın hâkim olduğu çıkarılabilir. Tüm varlık en üstten aşağıya kadar üsttekinin alttakini veya içindekini kapsadığı daireler şeklinde tasavvur ettikleri göz önüne alındığında, hiyerarşik düzende üstteki varlıkların alttakilere uzak ve yakın fail sebep olarak etkide bulundukları görülür. Bu durumda Akıl nefsi etkilerken altındaki, diğer bir ifadeyle dairesinin içindeki diğer varlıkları da etkilemiş olur. Bu durumda Akıl nefsin yakın faili olurken, nefsin altındaki varlıkların uzak faili olmuş olur.

¹⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 158.

¹⁴⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 268

gücüyle ay altı dünyadaki tüm cisimlere nüfuz ederek onları yönetir ve tasarrufta bulunur. Fiillerinin ortaya çıkması bu tasarruflardır. *Risâleler*'e göre filozoflar ve tabipler bunu tabiat olarak, din ise bunu melekler olarak ifade eder. Küllî nefis diyerek aslında tüm altındaki varlığı kuşatarak etkide bulunmasına ve tek bir nefis olmasına binaen bu şekilde isimlendirilir.¹⁴⁶

Nefis iki yönlüdür. Yukarı yönüyle Akıldan taşan feyizle dolduğu zaman varlık hiyerarşisinde kendi altında olan varlıklara feyezana eder.¹⁴⁷ Sebebi olan Akla yöneldiği zaman kendi fiilleri düzgün olur, Akıl nefse feyzinden akıtır, nefis ise ancak yönünü Aklın nurlarına, feyizlerine ve iyiliklerine çevirdiğinde huzur ve sekinet bulur.¹⁴⁸ Ay altı dünyaya hükmettiği gücü olan tabiata yönünü çevirdiğinde ise oluş-bozuluşa konu olan cisme iştiraki sebebiyle onda noksanlık meydana gelir. Sebebinden uzaklaştığı için onun fiilleri bozulur, cehalet denizine batar.¹⁴⁹ Nefis bazen hayırlar almak için yönünü Akla çevirir, bazen de Akıldan aldığı bu hayırları vermek için yönünü maddeye çevirir. Almış olduğu feyzi maddeye ulaştırmak için ona yöneldiğinde Akıldan uzakta kalır. Madde feyzi almada isteksiz olduğundan dolayı nefis feyzi akıtırken yorulur.¹⁵⁰ Bu da ondan noksanlık meydana getirir. Nefsin Akılla olan irtibatı Plotinus'un sudûru açıklarken kullandığı dilin neredeyse birebir aynısıdır. Mutlak Bir'den taşan Aklın mükemmel olması ve ondan taşan nefsin ona yüzünü döndüğü müddetçe onun feyzinden faydalanarak kemâle ve yetkinliğe ulaşabileceği, yüzünü çevirdiğinde ise noksanlığa uğrayacağı konusu Plotinus'ta Tanrı ile Aklın ilişkisinde gündem olur.¹⁵¹ Ancak İhvân-ı Safâ'nın bu anlatıyı Tanrı-Akıl arasında değil, Akıl-nefis arasında ifade ettiği görülür.

¹⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 154.

¹⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 357.

¹⁴⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 249.

¹⁴⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 4, s. 174.

¹⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 151.

¹⁵¹ Tezin birinci bölümündeki "Plotinus" başlığı altında Aklın iki yönlü ilişkisinin nasıl ele alındığını karşılaştırmak için bkz. s. 20-22.

Nefis Aklın ona taşırdığı kuvvetleri kabul eder. Bunlarla nefis tamlığa, kemâle ve yetkinliğe ulaşır. Akıl nefsi hem bilkuvve hem de bilfiil olarak etkiler. Bilkuvve etkilemesi nefsin akıldan taşmadan önce Akılda var olmasıdır. Bilfiil etkilemesi, var kılması ise nefsin kendi altındaki varlıklara sahip olduğu zamana kadar devam eder. Onlara göre bir şeyin fiili kendi altındakinde daha net ve güçlü olur. Aklın fiilleri nefiste ortaya çıkar. Onu dairesi nefsin dairesini kuşatır. Akıl ise Tanrı'nın fiilidir. Akıl, nefis ve diğer varlıklar Tanrı tarafından kuşatılırlar.¹⁵²

Bu sebeple Akıl, öncelik, tamlık, yetkinlik ve önce yaratılmış olması açısından diğer varlıklara göre üstün konumdadır. Ardından nefis akıldan çıkarak onu takip etmiştir. Akıl ve nefis arasında seviye farkı vardır. Akıl derece bakımından nefisten üstündür. Nefsin akıldan derece olarak daha aşağıda olma hali onda bir eksiklik meydana getirir. Bu kusurluluk onun yetkin olmasında (kemâl olmasında) da bir eksikliği doğurmaktadır. Yani nefsin derece olarak akıldan aşağı olması onun eksik olması ve dolayısıyla yetkinliğinin eksik olması, onda bir acziyet doğurur. Nitekim ondaki bu acziyet onun küllî fazilete tam olarak ulaşamamasını sağlar.

Risâleler'de kazanılmış (*müstefâd*) akıl olarak da anılan nefsin türleri mevcudattaki derecesine delalet etmesi için bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç tanedir.¹⁵³ Ancak ilerleyen bölümde İhvân-ı Safâ'nın nefis teorisinde nefsin türleri ele alınacaktır.

Nefsin tabii âleme etki eden gücü olan tabiat nefisten sudûr etmiştir. Nefis tabiatın ilkesi olması nedeniyle ondan daha yüksek bir konumdadır. Bu ikisi arasındaki derece farkı aklın seviyesine ulaşmaları bakımından tabiatın nefisten daha yetersiz olması sebebiyledir. Dolayısıyla tabiat nefisten daha yetersiz olması sebebiyle küllî feyzi almada nefisten daha aşağı bir seviyededir.

¹⁵² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C.4, s. 177.

¹⁵³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 165.

Akıl nefsin aklî seviyeye ulaşamayarak bu seviyeden uzakta kalmasına razı olmayıp, nefsi kendisine yükselterek kendisindeki iyiliklerden (*hayrât*) ve üstünlükten pay alabilmesi için ona şefkat göstermiştir. Nefse şefkat göstererek onu kendi derecesine çıkarmış ve ondaki eksikliği gidererek onu yetkinlik seviyesine ulaştırmıştır. Akıl tamamen iyilikten ibarettir.

Nefis kendi altındaki varlıkları diriltir ve kendi hareketiyle onlara hareket verir. Akledilen şeylerin ve tabii âlemin tamamı üzerinde bilfiil olarak etki eder ve düzenler. Akılda onu destekler.¹⁵⁴ Nefsin varlık hiyerarşisinde kendi altındaki varlıklara etkisinde Aklın rolü desteklemekten ibarettir. Bu anlamda Fârâbî'nin faal akı gibi oluş-bozuluş dünyasına doğrudan varlık verme, etki etme ve düzenleme İhvân-ı Safâ'da nefsin işidir. Nefisin gücü olan tabiat oluş-bozuluşu yönetir, düzenler.

İhvân-ı Safâ “kardeşlerim” olarak hitap ettiği takipçilerine, nefislerinin eğitilmesi ve ruhlarının arınması için yazdıklarını söyledikleri ve onlara göre nihai gaye olan¹⁵⁵ *Risâletü'l-Câmi'a*'da varlıkların Tanrı'ya olan nispetinin sayıların bire olan nispeti gibi olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu açıklamaya aynı anlatının bulunduğu diğer Risâleler'de rastlanmaz. Sayılar ile birin ilişkisinin anlatılmalarını takipçilerinin zihnine ve anlayışlarına yakınlaştırmak için yaptıklarını söylerler. Tanrı onlara göre sayıların kaynağı olan bir gibidir. Akıl iki gibi, nefis üç gibi, ilk madde dört gibi, tabiat beş gibi, cisim altı gibi, felek yedi gibi, unsurlar sekiz gibi ve doğanlar (*müvelledat*) dokuz gibidir. Aklın Tanrı'ya nispeti, güneş ışığının güneşe nispeti gibidir. Nefsin akla nispeti ise ay ışığının güneşe nispeti gibidir. Ay güneş ışığıyla dolunca ışığı tıpkı onun ışığına benzer. Nefiste Aklın feyzini kabul edince fiilleri Aklın fiilleri gibi olur.¹⁵⁶

Onlara göre feleklerin idaresinde olan alemin akışındaki maksat, alemin bütünüyle iyilik, nûr ve mutluluk haline gelmesidir. Yaratmanın aslı, Tanrı'nın

¹⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 186.

¹⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 42.

¹⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 145, 146.

cömertliği ve feyzidir. Kıyamet onların düşüncesinde nefsin kendi altındaki mevcudata feyiz vermeyi bırakması, mevcudatın tekrar nefiste toplanmasıdır. Nefis Akıl seviyesine ulaştığından sükûnet bulur ve hareket ortadan kalkar. Nefsin ulaşabileceği son noktaya vararak sürekli rahatlığı ve kâmil olarak huzuru (*itmi'nan*) bulur. Nefis Aklın seviyesine ulaştığı için ondaki tabiata yönelik olan tabiî hareket de son bulur. Nefis sürekli kalıcılık isteği (*talebü'l-bekâ*) için çaba sarf eder. Kalıcılık (*bekâ*) ise tabiatın değil Aklın bir sıfatıdır. Nefis bu çabasını gerçekleştirdiğinde tabiatı terk eder, bu durumda da tabiat ortadan kalkar. Kalıcılık (*bekâ*) Küllî Akla özel olduğu için Akıl nefsi kendine doğru çeker. Diğer yandan da tabiat oluş-bozuluşa konu olduğu için nefsi kendine doğru çeker.

157

Varlık hiyerarşisinde dördüncü olarak nefisten taşan ilk madde bulunur.¹⁵⁸ O her çeşit sureti kabul edebilen, herhangi bir niteliği olmayan, niteliklerine belli bir düzenle sahip olabilen, rûhânî basit bir cevherdir. Ma'kul olmasından dolayı fiziki aleme konu olmaz. İlk madde Aristoteles'in *hylesine* benzer şekilde duyu idrakine konu olmayan, salt varlığın sureti olmakla beraber onların Aristoteles'ten farkı ilk maddenin yaratılmış olduğunu kabul etmeleridir. İhvân-ı Safâ'ya göre ilk maddenin üç sebebi vardır. Fâil sebebi Tanrı, sûri sebebi Akıl, gaî sebebi ise nefistir. İlk madde hüviyet ve nicelik kabul ettiğinde yani onlara göre en, boy ve derinlikten oluşan miktarı kabul ettiği zaman mutlak cisim haline gelir.¹⁵⁹ İlk madde tamamen bilkuvvedir. Onu bilfiil kılan ise nefistir. Beşinci sırada olan tabiat nefisin ay altı alemdeki varlık göstermesini sağlayan gücüdür.

2. Yaratılması ve Sudûr Açısından Akıl

Risâleler'de Aklın Tanrı'dan nasıl meydana geldiği ve dolayısıyla alemin Tanrı'dan nasıl meydana geldiği üzerine iki teori beraber kullanılmıştır. Bunlar yoktan

¹⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 34-36.

¹⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 165.

¹⁵⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 152.

yaratma (*halk*) ve *sudûr* teorileridir. Eserin kaleme alındığı dönemde bu iki teorinin beraber kullanımı yalnızca İhvân-ı Safâ'da rastlanılan bir durum değildi. Kindî ve Âmirî'de de bu iki teorinin Tanrı-alem ilişkisi açıklanırken birlikte kullanıldığı görülür. Düşüncenin; oluşum, gelişim ve dönüşümleri, birtakım görüşlerin ve iddiaların karşılaştırılması, birleştirilmesi ve ayıklanması gibi evrelerden geçerek oluştuğu göz önüne alınarak halk ve sudûr teorilerinin Tanrı-alem ilişkisini açıklamada neden bir arada kullanıldığına dair bir soruya bu başlık altında cevap aranacaktır.

İhvân-ı Safâ sudûr teorisini varlığın meydana gelişini açıklamak için kullanırken, aynı zamanda Tanrı'nın kâdir-i muhtâr fail olduğunu da *Risâlelerinde* belirtmişlerdir. Tanrı'nın, feyezân etmesi hâkim olanın hikmetinin¹⁶⁰ bir zorunluluğu gereği olduğunu ifade ederken, aynı zamanda da iradi olarak bir yoktan yaratma eyleminden bahsetmişlerdir. Burada bu iki teoriyi aynı anda savunmak çelişki gibi görünür. Çünkü hem iradeli olarak yoktan yaratan hem de zorunlu olarak kendinden taşan bir Tanrı mefhumu teorilerin savundukları ilkeler bakımından tutarsız görünmektedir.

İhvân-ı Safâ'da yoktan yaratma (*halk*) ve sudûr teorilerinin birleştirilmesi çabası ilk bakışta görülür. Din ile felsefenin mecz edilme çabasında, İhvân-ı Safâ tarafından bir yandan felsefenin dini hurafe ve yanlışlardan temizleme misyonu olduğu ileri sürülmüş, öte yandan Kur'ân-ı Kerîm'deki ifadelerle çelişmeme hassasiyeti korunmuştur. Bu çabanın sonucu olarak Tanrı'nın her şeyi yoktan yarattığı yönündeki ayetler doğrultusunda Tanrı'nın yoktan yaratmasını kabul eden İhvân-ı Safâ, dönemin hâkim felsefe anlayışında yer alan Plotinusçu sudûra da yaratma modellerinde yer verirler. Benzer gayret İhvân-ı Safâ'nın çağdaşlarından olan Âmirî felsefesinde de görülür. Tanrı'nın irade göstererek İlk Aklı yoktan yaratmasının yanında, kendi feyzinin taşması ile İlk Aklın sudûr etmesi *Risâlelerin* farklı bölümlerinde ayrı ayrı yer almıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın yoktan var etmesinin yanında alemle olan ilişkisi illiyet üzere

¹⁶⁰ İhvân-ı Safâ'da Tanrı'nın feyzini hâkim olmasından dolayı yani hikmet ile fiilde bulunmasının gereği olarak taşıdığı vurgusu, Mâtürîdî kelamcılarının Tanrı'nın kudretiyle irade ederek tercihte bulunurken hikmete göre tercihte bulduğu görüşünden etkilenmiş görünür.

kurulur. Onlar bu durumu bir padişahın ülkesindeki işlerini altındaki vezir ve tebaası vasıtasıyla görmesine benzeterek açıklarlar. Padişah yücedir ve emrinin altındakilere gerekli talimatları vererek hükmünü idare eder.

Tanrı'nın Akli yoktan yaratması ne demektir? *Halk* (yaratma) teorisi tarih içerisinde birçok değişime uğramıştır. Tek bir halk teorisinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak genel itibariyle halk teorisi; alemin Tanrı tarafından saf yokluktan çıkarılmasıdır. Bu teori iki ilke üzerine inşa edilmiştir. Bunlardan birincisi, *şeyler arasında zorunlu nedensel bir ilişki yoktur*. Buna bağlı olarak alemde determinizm yoktur, bütün şeyler doğrudan Allah'a bağlıdır. İkincisi ise, *Tanrı kâdir-i muhtardır*. Allah saf kudret sahibidir, hiçbir şeye zorunlu değildir. Kudret, ilahî iradeye bağlı olarak dönüşür. Bu teorinin temel iki iddiası ise, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu ve alemin hâdis olduğudur. Alem hâdis olduğuna göre o zaman Tanrı kadimdir. Alem sonradan meydana gelmiş ise varlığını ya Tanrı'dan almıştır, yani Tanrı kendi varlığından varlık vererek diğer varolanlar varlık sahnesine çıkmıştır. Ya da varlık yokluktan meydana getirilmiştir. Birincisi kelamcılara göre Tanrı'nın bölünmesi ve etkilenmesi anlamına geldiği ve sonradan meydana gelenlerle benzer nitelikler taşıyacağı için, Tanrı'nın da sonradan olanlarla benzer niteliklere sahip olması söz konusu olamayacağı, dolayısıyla Tanrı'nın alemden tümüyle münezze olması ve alemin cisim olması sebebiyle, alem varlığını Tanrı'dan almamıştır. O zaman alem yokluktan yaratılmıştır. Esasında yokluk Yunan filozoflarının bir kısmında aklen imkânsız olması sebebiyle kabul edilmemiştir. Bu düşünce Yeni Eflâtunculuk'ta da devam etmiştir. Varlık ve yokluk çelişik durumları ifade eder. Bu durumda varlığın yokluğa yokluğun da varlığa dönüşmesi aklen mümkün değildir. Kelamcılar da bunu kabul ederler. Ancak onlar yokluğun varlığa dönüştüğünü değil, Allah'ın bilgisinin herhangi bir cismî unsura ihtiyaç duymadan varlık kazandığı, bunun da yokluğun varlığa dönüşmesi olmadığı görüşündedirler. Buna ek olarak bilginin bilen fâilden bir anlam feyzi olmaksızın nasıl oluştuğu meselesi bir problem olarak yerini korumuştur. Bu problemi mâdumun şeyliği teorisiyle aşmaya çalışmışlardır. Kelamcılar yoktan yaratmanın imkânsız olmadığını, bunda yaratılandan hareketle değil, bizzat failden

hareketle olduğu yönünde bir çözüm bulmuşlardır. Bu durumda ilahî kudretin mutlak olması Tanrı'nın her şeye kadir olması anlamındadır. Bilfiil olması sebebiyle Tanrı'nın zorunlu olarak taşıdığı düşüncesi, alemin hudûsu ve yoktan yaratma düşüncesine terstir. Yoktan ve sonradan yaratma yaratılan şeyi bilmeyi, yaratma iradesini, ona yönelmeyi ve kudreti neticesinde onu var etmeyi gerektirir. Bu durumda Tanrı'nın zorunlu olarak fiil göstermesi yaratma fikrine zıt bir düşüncedir. Nitekim şeyler arasında nedensel bir ilişki olduğu düşüncesi de bu durumda halk teorisi içinde kabul görmez. Her şey bizzat Tanrı'nın fiili olarak varlık gösterir. Bu düşünce Tanrı'nın sıfatlarını gündeme getirir.¹⁶¹

Yaratılış İhvân-ı Safâ'ya göre ancak şu üç şekilde olmalıdır: ya her şey yokluktan bir defada meydana gelmiştir, ya varlığı aşamalı olarak zaman içerisinde yaratılmıştır, ya da bir kısmı bir defada diğer bir kısmı ise aşamalı olarak var olmuştur. Onlar bu seçeneklerden üçüncüsünü kabul ederler. Cismani ve ruhânî olarak ayırdıkları mevcudattan cismani olanlar, yani duyuya konu olan duyulurlar (*mahsus*) aşamalı olarak yaratılan kısmı oluşturur. İlahî ve ruhanî dedikleri akledilirler (*ma'kul*) kısmı ise oluş-bozuluşa, zamana ve mekâna konu olan madde olmaksızın bir defa da yaratılmıştır. Tanrı'nın “ol” emri ile olurlar. Buna da *kun fe yekûn* ayetini delil getirirler. İlk yaratılan varlık Akıl olduğundan, Tanrı'nın ol emri ile Akıl yoktan (*leys*) ve bir şeyden değil, yokluktan (*adem*)¹⁶² bir defada yaratılmıştır.¹⁶³

Akıl kendi altındakileri düşünür. Akıl dairesi kendine mahsus, kendinden çıkan fiil ile muttasıftır. Akıl dairesi aydınlatıcı ve parlaktır. Onun aydınlığı artmaz ve çoğalmaz. Aksine Mutlak Bir'e yakınlığı sebebiyle O parıldayan ilahi nurlar gibi görünür. Kendisine benzeyen ve kendi cinsinden olan şeylerin eklendiği çoğalır, dolayısıyla artmaya ihtiyacı olan artar. Artmaya ihtiyaç duyulursa eksilmede beraberinde

¹⁶¹ Ömer Türker, **İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik, Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar**, C. 1. cilt, ed. Ömer Türker, 1. baskı, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 362-376.

¹⁶² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, s. 190.

¹⁶³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 290, 291.

gelir. Her şeyden münezzeh olan birlik, kendinden meydana gelen şeyler yoluyla çoğalan birlik denilen sayılardaki birin çoğalması gibi çoğalmaz. Çünkü o çokluğun aslı ve yaratılışın ilkesidir. Akıl, kendisinden meydana gelen şeyleri kapsayan ilk daire olması hasebiyle ona *önce gelen* denmiştir. Akıl kuşatan, nefis kuşatılandır. Akıl fiili ile nitelenir. Aklın sahip olduğu şeyler, değişme ve dönüşme söz konusu olmayan ilahi işleri sürekli düşünmesi sebebiyle değişmez ve dönüşmez. Buna şu ayeti delil getirirler: “Allah’ın işlerinde değişme olmaz.” Yukarıda kelimcilerin dediği gibi alemin yani Tanrı’dan gayri varlığın hadis olduğu yönündeki iddialarını nakzeden bir yaklaşım bulunmaktadır. Aklın muhtevasını Allah’ın kelamı olduğundan, Akıl sürekli kendine komşu olanları düşündüğünden dolayı ondan değişimin olmayacağı, onun baki olduğu ifadesi hadis olduğunu nakzeder. Tanrı’nın cömertliği sayesinde, varlık feyzini kabul ederek Akıl her varlığın ilkesi olur. Bu sebeple onun adı Akıl olmuştur. Çünkü o bütün varlığın suretlerini akleder, onlara özelliklerini cömertçe verir, düzenlerini sağlar ve mekanlarını oluşturur. Onun sahip olduğu şeyler tükenmez. Tanrı kudret ve emrinden dilediği kadarını ilahlığının kabul edilmesi, sürekli yardım istenmesi, kendisine daima teşbih ve takdis edip yüceltmesi için memnun olduğu yaratma fiiline taşırır. Bu noktada sudur teorisini kabul eden İhvân-ı Safa yoktan yaratmadan vazgeçmediği için Tanrı’nın Aklı var kılmasını gizemli ve karışık bir üslupla ortaya koymuş gözüktür.¹⁶⁴

İhvân-ı Safâ’nın tıpkı halk teorisini sisteminde kullandığı gibi zaman zaman kelimcilerin yöntemlerine başvurdukları görülür.¹⁶⁵ Tanrının Aklı neden yarattığı ve bu yaratımın mahiyetini açıklarken kelimcilerin sıfatlar teorisine yaklaşırlar. Kelama göre Tanrı ilim sıfatına haizdir. Çeşitli mezheplere göre bunun mahiyeti değişse dahi bu sıfat Tanrı’ya atfedilir. *Risâletü’l-Câmi’a*’da, Aklın yaratılış gayesini açıklarken Aklın

¹⁶⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 4, s. 154, 155.

¹⁶⁵ Literatürde İhvân-ı Safâ’nın Risâleler’deki metodunun “felsefi kelam” olduğu yönünde yaklaşımlarda mevcuttur; Abbas Hamdani, “The Ikhwan al-Safa’: Between al-Kindi and al-Farabi”, **Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary**, ed. Omar Ali-de-Unzaga, London, New York, I.B.Tauris Publishers, 2011, s. 192.

bilgiden çıktığı, emrin¹⁶⁶ ise ondan sudûr ettiği ifade edilir.¹⁶⁷ Ancak kelimada olduğu gibi ilmin Tanrı'nın sıfatı olduğu, sıfatın Tanrı'nın zatından olup olmadığına dair bir ibare gözükmemektedir. Dolayısıyla mahiyeti kapalı olmakla beraber kelimadaki ilim sıfatına yaklaşmış bir anlatı içerisinde Aklın Tanrı'nın ilim sıfatı ile emir neticesinde yaratıldığını söylerler. Elbette felsefedeki *logos*'u andırır bir mahiyet ihtiva ettiği de gözden kaçmamalıdır.

Buna göre İhvân-ı Safâ'ya göre Akıl Tanrı'nın bilgisinden emir ile sudûr etmiştir. Emir de bilgiden sudur etmiştir. Akıl sonradan yaratılmıştır. Akıl emri kabul ederek yaratıcısına boyun eğmektedir. Kelime de Akılla birleşiktir. Tanrı'dan taşan ilk fazilete Akıl bilgi vasıtasıyla birleşir. Akıl basitlerin ve birleşiklerin dolayısıyla bütün varlığın faziletini kapsayan bir hüviyettir (*to on*). Bu sebeple Tanrı akıllı bilgi ile nitelemiştir. Aklın mahiyeti ve var edilme keyfiyeti Tanrı'nın emridir.¹⁶⁸ Bu anlatıma göre halk ve sudûr teorisinin Aklın meydana gelmesinde beraber kullanılması hem kelamın terminolojisini hem de felsefenin terminolojisini kullanmayı gerektirmiş gözükmektedir.

Yüce Yaratıcı'nın akıllı daima ve ebediyen desteklemesi de böyledir; Tanrı'nın feyzi sürekli, Aklın onu kabul etmesi de devamlıdır. Zira Yüce Yaratıcı'nın faziletleri

¹⁶⁶ İleri sayfalarda değinileceği üzere emrin Âmirî'de geçtiği üzere tümel suretlere delalet etmesi, onların emire yükledikleri anlamı bulmak açısından önemlidir.

¹⁶⁷ İlim, kelime, kelam kelimelerinin mahiyeti ve mutekellimûn ve felâsifenin kullanım farkları için bkz; Yusuf Şevki Yavuz, "İLİM md., **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilim--sifat>, 17.05.2022; Mustafa Sinanoğlu, "KELİME md., **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelime>, 17.05.2022; Yusuf Şevki Yavuz, "KELÂM md., **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--sifat>, 17.05.2022.

¹⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 155.

yok olmaz, lütufları bitmez, feyzi son bulmaz. Çünkü o, hayırların kaynağı, bereketlerin ilkesi, cömertliğin madeni ve her mevcudun sebebidir.¹⁶⁹

Risâleler'e göre Akıl hem Tanrı'nın yaratmasıyla hem de Tanrı'nın taşmasıyla varlık kazanmıştır. Peki Tanrı neden taşar? Taşmasının sebebi nedir?¹⁷⁰ Bunun cevabını İhvân-ı Safâ şu şekilde veriyor. Tanrı varlığı tam olan, faziletleri yetkin, bütün her şeyi olduğundan önce bilen ve bunları da istediği vakit var etmeye gücü yeten olması hasebiyle bu faziletleri haddizatında kendine saklaması, bir bakıma cimrilik etmesi, "hikmetine mugayirdir". O'nun taşması tıpkı güneşin ışığını etrafına yayması gibidir. Cömertlik ve faziletin taşması "sürekli", "art arda" ve "kesintisiz" devam ettiğinde O'ndan ilk taşan "Faal Akıl" dır. Nitekim metinde Akıl yer yer İlk Akıl, Küllî Akıl olarak yer edilirken burada Faal Akıl olarak ifade edilmiştir. Anlaşılan o ki metinde yapılmak istenen vurguya göre tercih edilen "akıl" isimlendirmesi değişiklik göstermektedir. Diğer yandan sudûru açıklarken O'nun her şeyi bilen ve dilediği vakit dilediğini yapabilen olmasına yönelik vurgu, Tanrı'nın irade sahibi olduğu, fiillerinde *fâil-i muhtâr* olduğunu kabul ettiklerinin bir ifadesidir. Diğer yandan sudûru açıklarken Tanrı'nın hikmetinin gereği olarak faziletinin taşıdığını, başka bir ifadeyle *mûcib bizzât* olduğunu aynı pasajda ifade ederler. Yani Tanrı İhvân-ı Safâ'ya göre hem *fâil-i muhtâr*¹⁷¹ hem de *mucib*

¹⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 153, 154.

¹⁷⁰ Plotinus'ta sudûrun gerçekleşme sebebi, Tanrı'nın var olmasının var etmek olduğu ve bunun da O'nun en mükemmel fiili olduğunu yönündedir. Zorunlu olarak kendine tamamen yeterli olması hasebiyle, O'ndan başkalarına da yetecek varlık taşar. Tanrı "zâtı gereği zorunlu kılıcı" (*mûcibün bi'z-zât*)'tır. İslam felsefe geleneğine sudur daha çok bu anlamda yer bulmuştur; Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik, Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, s. 387.

¹⁷¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 276. İhvân-ı Safâ'ya göre Allah fâili muhtardır. Ancak O'nun fiili kendinden bir parça değildir. Bu sebeple var olanlara vücud yerine mevcut diyerek Tanrı'yı diğer varlıklardan ayırmak suretiyle failin fiili ile özdeş olmadığının yolunu açmışlardır. Alemin hadis olduğunu, alemin Tanrı'dan bir parça olmadığı şeklinde ifade ederek, Kur'ân-ı Kerîm'de alemin yoktan yaratıldığı yönündeki ayetlere zıt düşmemiş olmuşlardır. Ancak Tanrı-alem ilişkisini nedensellik üzerine inşa ederlerken Aristoteles'in fiziki dünyayı açıklarken kullandığı ancak Plotinus'un ma'kul varlıkların da varlığa gelişini açıklamak için sistemine dahil ettiği madde-suret teorisini kullanarak

bizzâttır. Bu cihetle hem mütekellimuna hem de felâsifeye yaklaşmış görünmektedirler. Onların bu yaklaşımlarını metnin birçok yerinde görmek mümkündür.

Sudûr gerçekleşirken Faal Aklın varlık bulmasından evvel şöyle bir kayıt düşerler; sudûr “sürekli”, “art arda” ve “kesintisiz” devam etmelidir. “Faal Akıl ise tamam, yetkin ve üstün olan basit bir ruhani cevher ve mutlak ışıktır. Tıpkı alimin aklında bilinenlerin suretlerinin olması gibi onda da bütün şeylerin suretleri vardır”.¹⁷² Plotinus’un güneş ve güneşin yaydığı ışık benzetmesinin İhvân-ı Safâ tarafından çokça zikredilmesinin bir örneği de burasıdır. Faal Akıl olarak ifade ettikleri Akıl ışık olarak tanımlarken Plotinus’tan ilham almış olmaları mümkün gözükmektedir. Diğer yandan meşhur olan “Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetinden mülhem sudûrun sebebini açıklarken Tanrı’yı güneşe, O’ndan taşan Akıl da ışığa benzetmeleri, içinde bulundukları dini atmosfer ve ilmi birikimin neticesi olarak da görülebilir. *Hâlidî hikmet* anlayışıyla Yunan’dan gelen bilginin hakikatin başka bir ifadesi olarak kabul edildiğinde Kur’an’ı Kerim’de geçen bu ayet ile Plotinus’un ışık benzetmesindeki benzerlik onlara göre oldukça “normal” bir mutabakat olacaktır.

Birden çok müellifin kaleme aldığı düşünülen *Risâleler*’de farklı Akıl anlatılarına rastlanır. Onlardan biri de bu paragrafta açıklanacağı üzeredir. *Risâleler*’e göre sayı ilmi¹⁷³ ilimlerin esası, hikmetin temeli, bilgilerin ilkesi ve ilk iksir ve en büyük kimyadır. *Risâleler*’deki her şeyin buna dayandığı ifade edilir. Onlara göre iksir,

eşyanın nasıl varlığa geldiğini açıklamışlardır. Varlık hiyerarşisinde inşa ettikleri bu nedensellik, Akıl’da son bulmaktadır. Akıl Tanrı tarafından tek seferde hem yaratılmış hem de sudûr etmiş ilk varlık olarak yer bulmuştur. Zaten onlara göre nedensellik Akıla kadar olan mevcûdata yani yaratılmışlara yönelik bir açıklamadır. (3.C., s. 284) Bu anlamda onlar teoriye yaklaşırken seçmeci bir tutum sergiledikleri görülür. İhvân-ı Safâ’nın varlığın meydana gelişini temellendirirken düğümlendiği temel nokta Aklın varlığa gelişine hem hudus hem de sudûr diyerek, aynı anda iki teoriye sahip çıkmalarıyla oluştuğu görülmektedir.

¹⁷² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 158.

¹⁷³ İhvân-ı Safâ’nın sayı ve nicelik konusunda Pisagorcu öğretiden etkilenimi ve kapsamı konusunda bkz. Ayşe Kökcü, “İbn Sina ve İhvan-ı Safa Bağlamında Matematikten Metafiziğe Sayı ve Nicelik Algısı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, C. 9, No: 9:1, 2019, s. 59-74.

kimyadır. Kimya, zenginlik, zenginlik de mutluluktur. Mutluluk ise en iyi halde daim kalmaktır. En iyi halde daim kalmak ise Tanrı'ya benzemeye çalışmaktır. Sayı ilmini esas aldıkları eserin birçok yerinde vurgulanmıştır. Ancak burada daha evvel hiçbir yerde geçmeyen bir husus dikkat çekmektedir. Yazdıkları dört risalenin muhtasar hali olduğunu söyledikleri son risale olan *Risâletu'l-Câmi'a*'nın girişinde sayıların her şeyin ilkesi olduğu, ilk iksir ve en büyük kimya olduğu şeklinde bir tanım yapılmaktadır. İslam Düşünce Tarihi'nde kimyevi ekol olarak bilinen Câbir b. Hayyan'ın başını çektiği ekolün etkileri burada hissedilmektedir.¹⁷⁴ Tüm bir varlığın kimya olarak tanımlandığı, en üstün kimyanın ise sayılar olduğunu söylemelerinin bir sebebi vardır. Onlara göre bu Risâleler ehil olmayan kimselerin eline geçmemesi gereken bir emanettir. *Risâleler*'in yazarı/yazarları kardeş olarak nitelediği muhatabına, Tanrı'nın yarattığı ve cömertliği sayesinde taşarak varlığa gelen bütün varlıklar için esas alınan ilk varlığa yüklediği sorumluluğu yüklediğini belirtir. Nitekim onlara göre ilk varlık, mahlukatın kendisi için ibadet ve tevekkül edeceği bir mihrap olarak yaratılmıştır. Vecih olarak tanımladıkları bu varlık; değişmeyen ve hiçbir şekilde ortadan kalkmayan, dönüşüme uğramayan ve hiçbir surette yok olmayacak olan sınırdır.¹⁷⁵ Şu ayeti bu sözlerine delil olarak

¹⁷⁴ Cabir bin Hayyân alemleri makrokosmos olarak insanı ise mikrokosmos olarak görür. Tıpkı İhvân-ı Safâ'da olduğu gibi alem büyük insan, insan ise küçük alemdir. Onun düşüncesinin en temel kavramlarından Yunandaki *harmonia* (uyum, ahenk) kavramına denk düşen *mizandır* (ölçü). Mizanı hem fiziki dünya için hem de duyuya konu olmayan alem için bir ölçü ve ilke olarak belirler. Alemde olan her şey akıllı bir düzenleme, niceliksel olarak belirlenebilen ve ölçülebilen bir ahenk ve uyum içerisindedir. Pisagor'un sayılar düşüncesi Câbir bin Hayyân'da da kendini gösterir. Alemdeki her şeyin bir sayısal ahenk içerisinde olduğu düşüncesi onu bu ahengin keşfini bulmaya götürmüş, deney ve gözlem yoluyla kimya başta olmak üzere çalışmalar sürdürmüştür. İhvân-ı Safâ'nın alemin oluşmasında Pisagorcu sayı yaklaşımını benimsemesi ve Cabir bin Hayyân kanalıyla geçmiş olduğu düşünülen tüm alemin kaynağının üstün bir kimya ile var olduğu ifadeleri bu etkilenimin ürünü gibi durmaktadır; Süleyman Hayri Bolay, "Câbir İbn Hayyân'ın Bazı Felsefi Görüşleri", 1. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, Şanlıurfa, 2006.

¹⁷⁵ Sınır (*péras*) düşüncesi İhvân-ı Safâ'nın feyiz aldığı Pisagorcularda önemli bir yer teşkil etmektedir. Aristoteles'in ifadesine göre Pisagorcular için sınır, sınırsız-la birlikte, sayının dahi gerisinde

gösterirler: “Her şey yok olacaktır, O’nun vechi dışında”¹⁷⁶. Onlara göre Tanrı’nın ilk varlığa yüklediği bu sorumluluk, gizli ilminden ve saklı sırrından onu haberdar etmesidir. Nitekim bu ilim de olanın ve olacağın bilgisidir. O nur ve yücelikten yaratılmıştır. Mahlukatin kendisine ibadet ve tevekkül etmesi için bir mihrap olarak yaratılan ve sudûr eden, Tanrı’nın vechi olarak ifade edilen, olanın ve olacağın bilgisinin verildiği, nur ve yücelikten var edilen ve en önemlisi ilk varlık olarak tanımlanan bu varlık Akıldır. Ancak tüm bu nitelemelerin geçtiği paragrafta Akıl ismi anılmamıştır. Bilakis sanki Akıl kelimesinin dile getirilmemesi için özel bir çaba sarf edilmiş denilirse abartılmış sayılmaz. Onlar Tanrı ile yaratılan ilk varlık arasındaki farkı açıklarken Tanrı’yı nitelemek için hadis olanlar için nitelenen sıfatların kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Çünkü muhdes ancak kendi benzeriyle nitelenebilir. Dönemin kelmacılarının tartışma konularından bir olan Tanrı’nın sıfatları meselesinin İhvân-ı Safa’daki yansıması burada görülür. Tanrı ile yaratılan ilk varlık olan Akıl arasında nedensel bir bağ olmadığı, aklında tıpkı yaratılan diğer varlıkların nitelenebileceği ve fakat Tanrı’nın bir sıfatı olmadığı vurgulanmış görünmektedir. Dolayısıyla Tanrı ruhani ve cismani nitelemelerin hepsinden münezzehtir. Tanrı O’nun bilinmesini istediği kadarıyla bilenebilir, ancak bu bile yaratılmışların zihinlerine yaklaştırmak için kullanılan ifadelerdir. Tanrı ancak kendi bilinmek istediği kadarı bilinebilir. Bir üst bölümde değinildiği üzere Tanrı’ya atfedilen isimler ancak kendi istediği kadar bilinebilir. O’nun varlığının bilgisi kuşatılamaz.

Onlar burada Arap harfleriyle bir açıklama yaparak anlatırlar. Arap alfabesindeki elif harfi (ا), bir (الاحد) kelimesinde iki kez ve iki farklı şekilde yazılır. Birinci elif (ا) tek

duran nihai bir gerçeklik ilkesi olup İyi ile ilişkilendirilir. Pisagorcuların *pérası*, onların felsefesindeki müzikal harmonide sayısal oranları keşfetmeleriyle ilgili olabildiği söylenir. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 286. İhvân-ı Safâ Plotinus’tan aldıkları sudûr öğretisine sayı ve sınır düşüncesini eklemiştir; Godefroid De Callataÿ, **İkhwan Al-Safa’: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam**, Oxford, Oneworld, 2005, s. 18.

¹⁷⁶ Kasas, 28/88.

başına dururken, ikincisi (لَا) şekil olarak birinciden farklıdır. Farkı bir başka harfle birleşmiş olmasıdır. Birdeki (الأحد) birinci elif, *ahadiyeti* temsil ederken, ikinci elif *vâhidiyete* tekabül eder. Nitekim *vâhidiyet*, *ahadiyettedir*. İlahi *ahadiyeti* tanımlayacak hiçbir şey, hiçbir vasıf bulunmadığı gibi O'nun nerede olduğuna da katiyyen işaret edilemez. Çünkü O, Mutlak Bir'dir (أحد). “Allah'ın yarattığı ilk varlık ise birler (أحد) olarak kendisinden çıkan, çiftlerle teklerin kendisinden neşet ettiği kaynakların ilkesi olan birdir (واحد). İlk iksir ve üstün kimya olan bu varlık, yüce bir yaratımla meydana gelmiştir ve bütün çokluğun kaynağıdır. Bu varlık az sayıda ideaya (قليل المثل) sahip olsa da bilkuvve olarak mümkün çokluğun kaynağıdır. Bu nedenle bu varlığa kimya denilmektedir. Çünkü ondan nicelik, potansiyel olarak vardır. Bu varlıktan çıkan kimya ise mutluluğun kaynağıdır. Varlığın katlanarak çoğalması ve birlerin (أحد) ortaya çıkması bu varlık sayesinde gerçekleşir. Kimya ise değerli bir şifa ve latif bir cevherdir. Öyle ki kimyanın, madeni eşyaları, en değersiz düzeyden, en üstün, yüce ve yetkin düzeye dönüştürdüğü kabul edilir.” Devam eden satırlarda en kıymetsiz kurşun madeninin kimya sayesinde en değerli maden olan altına çevirebildiği söylenir.¹⁷⁷

Üstü kapalı gizemli bir sembolizm içerisinde ilk yaratımının kimya ile meydana geldiği üzerinde durulmakla beraber yeterli bir izaha yer verilmez. Mutlak Bir'den yaratılan ve sudûr eden Bir olarak ifade edilen Akıl, Birinci Risâle'de bulunan *Matematik Risalesinin* sayılar bölümünde iki sayısı ile ifade edilmiştir. “...Biri tekrarlararak ikiyi birden meydana getirmesi gibi, Şanı Yüce Bâri'nin kendi birliğinin (*vahdaniyet*) nurundan yarattığı ve yoktan var ettiği ilk şey faal akıl denilen basit bir cevherdir. Sonra, o, ikiye birin ilavesiyle üçü meydana getirmesi gibi, felekî küllî nefsi de akıl nurundan meydana getirdi...”¹⁷⁸ Üçüncü Risâle'de bulunan *Nefis ve Akıl Hakkında* isimli risâlenin *Pisagorculara Göre Varlığın Aklî İlkeleri* bölümünde sayıların kaynağının ve aslının bir olduğu ve her şeyin birden meydana geldiğini söylerler. Birin tüm sayıların nedeni olması gibi Tanrı'nın da mevcudatın nedeni olduğu; birin

¹⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 17,18.

¹⁷⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 1, s. 36.

benzerinin bulunmaması gibi Tanrı'nın da benzerinin bulunmadığı şeklinde bir ve diğer sayılar üzerinden bir varlık hiyerarşisinin anlatıldığı bu risâlede bir¹⁷⁹ ile Tanrı'yı benzeştirdikleri görülür. Birin her sayıya kendi miktarından vermesi, her sayıyı kuşatarak bulunması gibi benzetmeler yoluyla Tanrı'nın da her varlığa varlık vermesi ve görünen görünmeyen her şeyi kuşatarak bilmesinin aynı olduğu söylenir. Birin tekrarlanmasıyla ilk sayının yani ikinin meydana gelişi ve artışı gerçekleşiyorsa Tanrı'nın varlığından taştan ilk varlık Akıldır.¹⁸⁰ Görüldüğü gibi *Risâletü'l-Câmi'a*'da üst satırlarda geçtiği üzere bir Akla nispet edilirken Birinci ve Üçüncü Risâleler'in ilgili bölümlerde iki sayısı Akla nispet edilir. Sayılara yükledikleri Pisagorcu anlamlardan dolayı, sayıların tabiatının varlığın tabiatıyla aynı olduğu kabul etmişler,¹⁸¹ öte taraftan Tanrı'nın varlığı yokluktan yaratması ve birliğin çokluğa taşmasını iç içe geçirerek halk ve sudûr teorilerini aynı anda kullanmak suretiyle oluşu ve çokluğu izah etmişlerdir. Bu nedenle eserlerinin farklı yerlerinde birbiriyle çelişik görünen ifadeler rastlamak mümkündür.

Yine *Risâletü'l-Câmi'a*'da eserin müellifi/müellifleri kardeşim olarak hitap ettiği kimseye yüklediği sorumluluğu açıklarken, Fârâbî'nin sudûr teorisini çağrıştırır bir şekilde Bir'den (احد) çıkmış birin (واحد), kendisinden tekil üç olarak türeyen çoğul ikinciye yüklediği sorumluluğa benzer olduğu ifade edilir. Nitekim bu sorumluluk yükleme sürecinin birlerin (آحاد) son bulduğu dokuza gelindiğinde son bulduğu söylenir. Bunun izahı metinde yer almaz. Metnin birçok yerinde görüldüğü üzere Plotinus'un sudûr teorisindeki üçlü hipostaz İhvân-ı Safâ felsefesinde genel kabul görmüştür. Ancak ilk olarak Fârâbî'de sistemleşen dokuz aklın taşmasının *Risâleler*'de bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kısaca değinilen bu dokuzlu çoğalma, akılların kendilerini düşünmeleriyle başka bir aklın taşmasına sebep olmasından ziyade, Pisagorcu bir yaklaşım olarak çokluğun sayılar üzerinden bir ifadesi olsa gerektir.

¹⁷⁹ İhvân-ı Safâ'ya göre bir sayı değildir. Sayılar ikiden başlar.

¹⁸⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 149.

¹⁸¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 147.

Çünkü aksi olsa bunu *Risâleler*'in başka bölümlerinde dile getirmeleri ve izah etmeleri gerekirdi.¹⁸²

Onlara göre bazı filozofların madde ve suret dediklerine bazıları levh ve kalem, bazıları ışık ve karanlık, bazıları cevher ve araz, bazıları ruhânî ve cismânî, bazıları, bast ve kabz, bazıları muhabbet ve şevk, bazıları hareket ve sükûn, bazıları varlık ve yokluk, bazıları zaman ve mekân, bazıları dünya ve ahiret, bazıları neden ve nedenli dedikleri ancak bunların yaratılmış olan Akıl ve nefsin farklı cihetlerine tekabül ettikleri izah edilir. Örnek olarak iki esasın madde ve suret olduğunu söyleyenler aslında bunu iddia etmeleriyle Aklın nefis için suret ve onun tamlığı olduğunu kastetmek istediklerini söylerler. Cevher ve araz olduklarını söyleyenler, cevher ile aklı kastetmiş olurlar, çünkü akıl onların deyimiyle cevherlerin babası, cevherleştiricisi, unsurların unsuru, onları unsur yapandır. Nefis ise akla nispetle ve ondan olması sebebiyle araz olmasının yanında altındakilere göre cevher olur.¹⁸³ Bu açıklama tarzı yukarıda zikredilen diğer ikili anlatılar için devam eder. Bir olan Tanrı'nın yaratması ve cömertliğinin feyziyle taşan bu ikiler aslında Akıl ve nefse tekabül etmiş olurlar. Onların *Risâleler*'de felsefenin, kelamın, tasavvufun kavramlarını kullanarak bunların da üstünde bir üst açıklama dili inşa etme çabaları burada da görülür. Onlara göre aslında farklı lafızlar kullanmaları sebebiyle kendisinden bahsettikleri şeyin Akıl ve nefis olduğunu fark edemeyen diğer din, mezhep ve fırkalar; İhvân-ı Safâ'nın tüm bilgileri birleştirme ve gerçeği ortaya çıkarma misyonunun bir sonucu olarak üst bir dille ortaya koydukları hakikatin içinde kendilerine yer bulurlar.

Diğer yandan *Risâleler*'de Akıl ve nefis hakkında yüce alemde latif ve saydam olan¹⁸⁴ şeklinde bir niteleme mevcuttur. Alemin latif ve yoğun/kesif olarak ikiye ayrılması kelam fizik teorisinde karşımıza çıkar. Kelam fiziğine göre atomların yoğunlaşması şeklinde oluşan ve duyuya konu olan kesif cisim ile yine atomlardan

¹⁸² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 18.

¹⁸³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 304. 305.

¹⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 185.

oluşan fakat yoğun olmaması nedeniyle latif ve saydam olan ve dolayısıyla duyuya konu olmayan mevcutlar arasında bir ayrım yapılır. Yine felâsifenin Aristoteles'ten miras olarak aldığı fizik dünyanın sebeplilik (*illiyet*) üzerine var olduğunu açıklayan madde-sûret teorisinin de *Risâleler*'de kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda İhvân-ı Safâ alemi açıklarken hem filozofların madde-sureti teorisinin hem de kelamcılarının kullandığı atomculuğun etkisinde kalmışlardır. Son tahlilde bu halk teorisi ile sudûr teorisinin meczedilmesi, daha üst planda ise din ile bilimin ya da din ile felsefenin birleştirilme çabasının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Aklın latif ve saydam bir cevher olarak sunulması ise bu çerçevede dahilinde anlaşılması gereken bir anlatı gibi gözükmemektedir.

Risâleler'de alemin aslının Akıl olduğu görüşü, ilk yaratılanın akıl olduğuna dair bir rivayetle desteklenir: “Yüce Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır. O, ona ‘gel’ dedi, o da hemen geldi. ‘Git’ dedi, o da hemen gitti. Bunun üzerine Allah şöyle dedi: İzzetim ve celâlim hakkı için bana senden daha sevimli olan bir şey yaratmadım. Seninle alırım, seninle veririm. Seninle ödüllendiririm, yine seninle cezalandırırım.”¹⁸⁵ Onlara göre Allah'tan bu sözü aktaran kimse, Allah'ın sözü ile *emiri* kastetmiştir. Nitekim Tanrı'nın emrini ilk kabul eden de Akıl'dır. Böylelikle onlar meşhur akıl rivayetini Tanrı'nın iradesi ile yaratmasındaki emri ve emre itaat eden Aklın kastedildiğini düşünmüşlerdir.

Tanrı-alem ilişkisini sudurcu illiyet üzerinde temellendirmek, onlara göre alemin Tanrı'dan bir parça olduğu düşüncesine yol açtığı için Tanrı ve alemi birbirinden ayıramaz şekilde düşünmeye götürür. Tanrı'nın Akıl yoktan yarattığı düşüncesiyle halk teorisini benimseyen İhvân-ı Safâ, varlıkta nedenselliği Akılla birlikte başlatarak hem alemi hadis kılmış ve Tanrı'nın kıdemliğine halel getirmemiş olur hem de Tanrı'nın her şeyden münezze ve üstün olması dolayısıyla tenzihi bir tevhid ilkesi gereğince alem ile Tanrı arasına bir mesafe koymuş, böylece alemin Tanrı'dan pay almasının önüne geçmiş olmaktadır.

¹⁸⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 250.

Tanrı'nın zorunlu olarak kendini düşünmesi sonucunda Aklın O'ndan taşıdığını savunan sudûr teorisini, kendini düşünerek taşan bilfiil bilenin Akıl olduğu şeklinde yenilenerek, Tanrı'ya bir zorunluluk yüklemekten kaçınmışlar, O'nun mutlak kudret sahibi olduğu iddiasını korumuşlardır.

3. Çokluğa Konu Olması Bakımından Akıl

İnsanın duyuları ile idrak ettiği alemdeki çokluğun nasıl oluştuğu sorusu eski bir sorudur. İhvân-ı Safâ bir örnekle duyuya konu olan bir cismin metafizik ile bağlantısını Aristoteles'ten miras alınan daha sonra Plotinus'un da sistemine eklediği madde-suret teorisi üzerinden açıklar. Bir gömlek örneğiyle cismani alemden ruhani aleme doğru sûretin yolculuğu ele alınır. Onlara göre gömlek duyu ile idrâk edilen cismânî bir varlıktır. O giysideki bir sûrettir. Giysi de onun maddesidir (*heyûlâ*). Giysi eğrilmiş iplikteki bir sûrettir. Eğrilmiş iplik de onun maddesidir. Eğrilmiş iplik pamukta bir sûrettir. Pamuk da onun maddesidir. Pamuk bitkide bir sûrettir. Bitki de onun maddesidir. Bitki, ateş, hava, su ve toprak olan tabi cisimlerde bir sûrettir. Bunlardan her biri de aynı şekilde mutlak cisimde bir sûrettir. Mutlak cisim de ilk maddede bir surettir. İlk madde de nefisten taşan ruhânî bir sûrettir. Nefis de Akıldan taşan ruhânî bir surettir. Tüm bunların hiyerarşik olarak son bulduğu ilke İlk İllet olan Tanrı'dır.¹⁸⁶ İliyet üzerinden açıklanan suretin bu yolculuğu Akla kadar ulaşır. Tanrı tarafından ilk yaratılan varlık olan Akıl, nefse suret vererek Tanrı'dan aldığı feyzi nefse akıtmak suretiyle varlık vermiş olur. Peki Akıl'ın bu sureti barındırması hangi cihetledir? Çokluğu kendinde içkin olarak taşıması Akıl için ne anlama gelir?

¹⁸⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 202.

Risâleler'e göre eşya yani alem feyezân etmeden önce Tanrı'nın ilminde vardır.
¹⁸⁷ Tanrı'nın emriyle Aklın yaratılması, aynı zamanda Tanrı'nın cömertliği sayesinde feyzini taşıması, varlığında Akla taşması anlamına gelir.

“Yaratıcı, bütün varlıkları, suretleri ve diğer görünenleri, Yaratıcı'nın kendisine bol bol verdiği ve var ettiği ilk varlık olan Akla akıtmıştır ki, bu Akıl basit ve ruhanî bir cevher olup içinde bütün varlıkların suretleri yığılma ve sıkışma olmaksızın bulunur; tıpkı ortaya çıkmadan ve maddeye (heyula) geçmeden önce sanatçının zihninde (nefis) yapıtların suretlerinin bulunması gibi. Küllî Akıl da bu suretleri güneşin ışıklarını havaya yayması gibi küllî nefse bir defada ve zamansız olarak akıtır. Ayın güneşin ışığını bazen alması ve havaya bazen akıtması gibi, nefis de bu suretleri bazen alır ve heyulaya bazen akıtır. Havanın ayın ışığını zaman zaman ve parça parça alması gibi öğrencinin hocadan azar azar alması gibi, madde/heyula da bu suretleri küllî nefisten zamanla ve tedrici olarak azar azar alır.”¹⁸⁸

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere varlığın bilgisi onların deyişiyle varlığın suretleri ve ayanları¹⁸⁹ Tanrı'nın ilminde bulunur. Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olan Akla Tanrı zati varlığından¹⁹⁰ bunları feyz yoluyla akıtmıştır. Nitekim Tanrı'nın bilgisi Aklın ihtiva

¹⁸⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 286.

¹⁸⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 189.

¹⁸⁹ Aristoteles'teki ousia (cevher) kelimesi Arapçaya ilk ayn olarak tercüme edilmiştir. Daha sonra bu terim kelimciler tarafından kullanılmıştır; Hayrettin Karaman, “Ayn”, **Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayn>, (02.06.2022). Ancak sonraları bu terim yerini atom (*cüz'-i lâ yeteazza*) ve cevher-i ferd terimlerine bırakmıştır; Shlomo Pines, **İslâm Atomculuğu**, s. 13. İhvân-ı Safâ'nın Basra'da olması sebebiyle dönemin kelimcilerinden etkilendiğinin bir delili ayan kelimesini suretle beraber kullanması ve belki de felsefe ve kelâmın birbirlerinin başka ifadeleri olduğu ön kabulü neticesinde varlığın suretlerden ve ayanlardan oluştuğunu ifade etmesidir. Hudus teorisi bağlamında *Risâleler*'de de geçtiği üzere yalnızca Tanrı'nın kadim olması ve diğer yaratılmış varlıkların hadis olduğunun kabulü Aklın neyi ihtiva ettiğini ve onun da hadis olduğunu yine kelimcilerin bir terimini kullanarak ifade ettikleri görülür. Bu bakımdan varlıkların oluştuğu ayân kelâmın terminolojisine ait bir terim olurken suret ise felsefenin terminolojisine aittir.

¹⁹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 268

ettiği makulleri kapsar.¹⁹¹ Alimin aklında bilinenlerin suretleri olması gibi Akılda da her şeyin¹⁹² sureti vardır.¹⁹³ Bütün varlığın suretleri Akılda yığılmadan ve sıkışmadan bulunur. Suretlerin Akıldaki bulunma tarzına bir sanatçının sanatını ortaya maddi olarak koymadan önce onu zihninde bulunması anlamında ihtiva ettiğini söylerler. O zaman suretlerin bulunma tarzı tüm tikellerin tek tek Akılda bulunması şeklinde olmayıp tümel bir tarzda bulunması demek olacaktır. Yüce bir kimya olarak da betimlenen Aklın kendinde az suret¹⁹⁴ ihtiva ettiği yönündeki ifadeleri bu anlayışa kapı aralamış gözükmektedir. Nitekim tüm varlığın Akı'da bilkuvve olarak bulunduğu¹⁹⁵ yönündeki iddiaları, her bilkuvve olanın bilfiil olanla yetkinleşeceği ilkesince Tanrı'nın Akli bilfiil kılması neticesinde eşyanın varlığa çıkması olarak anlaşılabilir. Bu yönüyle onlar Tanrı'nın çoklukla olan irtibatının yalnız varlık verme olarak değil, etkide bulunma, şekillendirme ve yönetme gibi her açıdan yaratmış olduğu varlığı kuşatmasını birbiri içinde bulunan daireler şeklinde tasvir edip en üst dairenin sahibi olan Tanrı'nın bir alt daireyi ihtiva eden Akli kapsadığı ve bu kapsamanın en alttaki varlığa dek sürdüğünü ima eden açıklamaları bulunmaktadır.¹⁹⁶

Tanrı bir şehrin hükümdarı olarak tasvir edilir.¹⁹⁷ Hükümdar şehirdeki işleyişi, idareyi sağlamak için vezirine emirler vererek yönetimi sağlar. Vezir ise kendi altındakilere bu emrin uygulanması için yönergede bulunur. Bu en aşağıya kadar böyle devam eder. Dolayısıyla Akıl Tanrı'nın bilgisine ve emrine konu olan ve diğer varlık alanıyla arasındaki vezir konumundadır.

¹⁹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 4, s. 22.

¹⁹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 152.

¹⁹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 158.

¹⁹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 17,18.

¹⁹⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 22, 23.

¹⁹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 4, s. 22.

¹⁹⁷ Alemin büyük insan, insanın ise küçük alem olduğu vurgusu *Risâleler*'de çokça işlenen bir konudur. Alemin büyük bir insan olduğu yönünde açıklamaları, insan vücudundaki organların ve diğer parçalarının tasviri üzerinden yapılır.

Görünen o ki İhvân-ı Safâ sudur teorisini aldığı Plotinus gibi Aklın suretleri hangi tarzda ihtiva ettiği,¹⁹⁸ suretlerin Akıl'a nasıl ulaştığı hakkında detaylı ve sistematik bir anlatıya sahip gözükmemektedir. Diğer yandan *Risâleler*'in birden fazla kişi tarafından kaleme alınması sebebiyle Kindî ve Fârâbî gibi sistematik bir anlatı bütünüyle karşı karşıya olmadığımız unutulmamalıdır. Nitekim eserin içeriğindeki bu çok seslilik Aklın ne olduğu ve neleri ihtiva ettiğini, çokluğa nasıl konu olduğunu izah etmeleri açısından tek bir anlatıların bulunmamasına sebep olmuş gözükmemektedir.

Tanrı'ya Sânî denmesinin sebebi onlara göre O'nun suret vazetmesinden dolayıdır. İlk yaratılan varlık olan Akıl her şeyin suretini kendinde barındırır. Buna Kur'ân-ı Kerîm'den şu ayeti delil getirirler: “Andolsun, Allah onları ilmiyle kuşatmış ve tek tek saymıştır.”¹⁹⁹ Mûcidu'l-eşya olan Tanrı yoktan yarattığı Akıla, yine yoktan yarattığı eşyanın suretlerini var kılmıştır. Akıl kendisinden şeylerin ortaya çıkması için Yaratıcı'sının emri ile hareket eder.²⁰⁰

Tek kadîm olan Tanrı emri ile yüzü olan Akıl kelimesinin mevzusu yapar. Tanrı her şeyi Akılla yaratmıştır.²⁰¹ Akıl kendisinden başkası olan bir nesne değildir. Onun zâtı fiilidir.²⁰² Akıl da kelimadaki anlamıyla Tanrı'nın bir fiilidir, emir ise Âmirî düşüncesindeki gibi bir anlam yüklendiği takdirde külli suretlerin Tanrı'nın cömertliğiyle taşarak akla ulaşmasıdır.

Âmirî'ye göre filozoflar *kalemi* tümel akıl, *emri* tümel suretler, *levh-i mahfûzu* da tümel nefis olarak yorumlarlar.²⁰³ Nitekim İhvân-ı Safâ'ya göre *levh-i mahfûz*da şeylerin

¹⁹⁸ Plotinus'ta Aklın suretleri nasıl ihtiva ettiğini karşılaştırmak için tezin birinci bölümüne bkz. s. 24.

¹⁹⁹ Kur'ân-ı Kerîm; Meryem, 19/94.

²⁰⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 185, 186.

²⁰¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 149.

²⁰² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 273.

²⁰³ M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 1. baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 49, 50.

suretleri bulunur ve nefisle birleşen bir hüviyettir. O, Allah'ın insan alemine verdiği bir surettir. Bu şahıs, tümel nefisle birleşmiştir. Akıl da onunla birleşmiştir. Allah kudretiyle onu kuşatmıştır. Onun altında olanlar onun tasarruf yetkisiyle ve isteğiyle olmuştur. Akıl ise onun itaate dönük yüzüdür.²⁰⁴

Nefis Akıl için mevzu olmuştur. Akıl nefsi olgunlaştırmak²⁰⁵ için ona faziletler, suretler ve iyilikler akıtır ve külli nefis kendisine akıtılmış suret ve şekillerle cismin şekillendiricisi ve sûretlendirici yapıcısı olur. Ancak külli nefsin zarif, bilici ve etkin bir ruhanî cevher olmasından dolayı suretler onda yığılma ve sıkışmaya sebebiyet vermez.

“Akli suret, “külli nefis”in, “külli akl”ı kabul etmesi ve ona yakın olmasından dolayı “külli akl”ın “külli nefis”teki etkileridir. Külli nefsin kabul ettiği şeyler, oluşum bakımından nitelik konumundan cismanî boyuta çıkan aydınlatıcı ışıklardır. Zira bunlar, duyulur durumlara (varıncaya) kadar son derece basit ve soyut idiler. Bunlar, duyuların doğrudan algıladığı ve onlardaki özel bir kuvvetten dolayı kendilerinden etkilendiği, maddede (heyula) bulunan bir surettir.”²⁰⁶

Nefis Akıldaki şeyleri bir anda kuşatamaz. Onları ancak aşama aşama kavrar. Akılda faydaların nefse ulaşması, tüm noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah'ın tebliğinin nefse ulaşması demektir. Tanrı zâtî varlığından feyizler akıtır.²⁰⁷

Pisagor'un alemin canlı ve akıllı olduğunu düşündüğünü Diogenes tarafından aktarıldığı kadarıyla, bu çalışmanın birinci bölümünde değinildiği üzere biliyoruz. Nitekim onun düşüncesinde her şeyin ilkesi (arkhe) sayıdır. Tanrı varlığı sayılarla yaratmıştır. Pisagor'u hoca olarak kabul eden İhvân-ı Safâ'nın, çokluğun meydana gelişi hususunda sayılarla ilgili bir anlatıya sahip oldukları ifade edilmişti. Onlara göre Akıl ve nefis sayıların aslı ve kaynağıdır. Sayıların artması ve çoğalması akıl ve nefisten

²⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 190.

²⁰⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 193.

²⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 86.

²⁰⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 268

kaynaklanır.²⁰⁸ Bire eklenen birlerle çokluğun oluştuğuna dair daha önce değinilen, çokluğun sayı öğretisi içerisinde birlerin eklenmesiyle çoğaldığı, iki olarak betimlenen Aklında kendinde mümkün çokluğu barındırması şeklinde bir anlatı da bulunmaktadır. Bu yönüyle sayı öğretisi de sudûr teorisiyle beraber kullanılmış olmakla beraber bilkuvve çokluğun kaynağı olması ve kendinden çokluğun meydana gelmesi gündeme gelmiştir.



²⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 122.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RİSALELERDE BİLGİ AÇISINDAN AKIL

Özne olarak insanın neyi nasıl bilebileceği sorusu çok eski bir problemidir. Düşünce tarihinde filozoflar kendi sistemleri içerisinde bu soruya çeşitli cevaplar aramışlardır. Kuşkusuz bu arayış insanın içinde bulunduğu, muhatap olduğu dünyayı nasıl bileceği ve onunla nasıl iletişime geçebileceği problemlerinin bir ürünüdür. İnsanı diğer varlıklardan ayıran aklın bilgi edinmedeki rolünün inceleneceği bu bölümde İhvân-ı Safâ'nın bilgi anlayışlarının üzerinde kısaca durularak asıl meseleye geçiş yapılacaktır. İhvân-ı Safâ'nın bilgi meselesindeki temel önermelerinden bazıları şunlardır. Onlara göre insan doğuştan birtakım bilgilerle gelmemiştir. Bilgiler sonradan kazanılmıştır. Sonradan kazanılan bu bilgilere ulaşmanın yolu ise öncelikle duyulardan geçer. Ardından akıl, sonrasında ise burhan bilgiyi elde etmenin yolları olarak gösterilir. Duyuların olmaması halinde duyulur, akledilir ve burhani olarak ispatlanabilir bir şeyin bilinmesi mümkün gözükmemektedir.²⁰⁹ Bu bakımdan akledilir aleme ulaşmak duyulur alemin idrakinden sonra olur. İhvân-ı Safâ'nın ilimler tasnifi²¹⁰ de bu temel düşünce üzerine kurulmuştur. Metafiziğe ulaşmak için sırayla önce matematik, ardından mantık

²⁰⁹ İhvân-ı Safâ bedeninin ruhî kemalin önünde bir engel teşkil ettiği iddiasıyla Platon'a yaklaşmış görünürler. Ancak duyu idrakini bilme eyleminin başına yerleştirmeleri ve talim yoluyla duyulurlara yönelirken, ardından akledilir ve akabinde burhani olana yönelmeleriyle Platon'dan ayrılmış görünmektedirler; Ian Richard Netton, “İhvân-ı Safâ”, C. 1, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, 2. baskı, İstanbul, Açılım Kitap, 2017.

²¹⁰ *Risâleler*'de ki “ilimler tasnifi”ne dair bir çalışma için bkz.; Godefroid de Callatay, “The Classification of Knowledge in the Rasâ'il”, **The Ikhvân al-Safâ' and their Rasâ'il. An Introduction**, kitap editörü Nader El-Bizri, Oxford, Oxford University Press - The Institute of Ismaili Studies, 2008, s. 58-82.

tahsil edilir ve nihayet bu sıralamanın sonunda metafizik ilmine ulaşılır. Bunun yanında İhvân-ı Safâ vahiy ve ilhamı da bilginin bir aracı olarak *Risâlelerinde* işlerler.²¹¹ İnsanın Tanrı'ya ulaşmasının yolu önce kendisini bilmesidir. Onlara göre kendisini bilemeyen, Tanrı'yı tanıyamaz.²¹²

İhvân-ı Safâ'da insan aklının bilgiyle olan ilişkisini incelemek için aklın maliki olan insanın onların eserlerinde hangi mahiyetle konu edildiğini araştırmamız gerekir. İnsanı mahiyeti nedir sorusu, bilgi söz konusu olduğunda özne-nesne ilişkisinin ilk tarafı olan öznenin neliğinin anlaşılmasına binaen cevaplanmalıdır. İnsanın ne olduğu sorusuna verilecek cevap ancak diğer insan mefhumları serdedildiğinde anlamlı olabilir. İnsan, felsefe tarihinde farklı unsurlara indirgenerek ya da birtakım unsurların birleşimi olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu minvalde insan kimi zaman salt bedenden ibaret olarak, kimi zaman da beden ve nefisten müteşekkil olarak kabul edilmiştir. Yine insanın gerçekliğinin idealist bir yaklaşımla yalnızca nefsin varlığı olduğunu savunan yaklaşımlar da mevcuttur. Her bir yaklaşım biçimi insanın ontolojik konumu, varlıkla kurduğu epistemolojik ilişki, mebd-mead mevzuları çerçevesinde birtakım açıklamaları ve problemleri barındırmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın bu noktadaki yaklaşımları, insanın nefis ve bedenden müteşekkil düalist bir yapısı olduğu yönündedir.

İhvân-ı Safâ nefsin varlığının, temellendirmesine meselesine ayrı bir önem atfetmiştir. Müttekaddimun kelmacıları nefis-beden ayrımını reddetmiş,²¹³ insanın iki ayrı cevherden müteşekkil olduğu kabul edildiği takdirde tek bir insanın varlığından söz edilemeyeceğini iddia etmişlerdir.²¹⁴ İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'de yer yer kelmacıları

²¹¹ Mehmet Zahit Tiryaki, "İhvân-ı Safâ", C. 1. cilt, **İslam Düşünce Atlası**, ed. İbrahim Halil Üçer, 1. baskı, İstanbul, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

²¹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, s. 49.

²¹³ Kelmacıların ruh teorileri için bkz; Muhammet Ali Koca, "Kelmada Ruh Teorileri", C. 3, **İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik**, ed. Ömer Türker, 1. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

²¹⁴ Ömer Türker, "Tecerrüd Teorisi", C. 3, **İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik**, ed. Ömer Türker, 1. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

eleştirdiği vakidir.²¹⁵ Dönemin kelamcılarının nefsin varlığını kabul etmemeleri dolayı *Risâleler*'de nefsin var olduğu iddiasına bu kadar geniş yer verilmesinin nedeni olarak görülebilir.

İhvân-ı Safâ'ya göre “bileşik varlıkların gerçekliği” ancak onların nelerden meydana geldiği bilindiği zaman bilinebilir. Örnek olarak çamurun gerçekliği sorulduğunda “toprak ve su karışımı” olduğu söylenir. Bileşik olan herhangi bir varlık sorulduğunda, onun meydana geldiği ve nitelendiği şeylerin ortaya konulması gerekir. Bunun adı ise *hadd* (tanım). Bu bakımdan onların usulüne binaen bileşik bir varlık olan insan; “canlı, düşünen (*nâtık*) ve ölümlüdür”. “Canlı ve düşünen” ifadeleri ile onun nefsi, “ölümlü” ifadesi ile onun bedeni kastedilmiştir.²¹⁶

“İnsan bedeni ve nefis; nitelikleri bakımından birbirinden tamamen farklı, durumları birbirine zıt, arızî birtakım fiilleri ve geçici bazı nitelikleri ortak olan iki cevherdir. İnsan, cisimsel bedeni itibariyle dünyada sürekli kalmayı, ebedî olarak burada yaşamayı arzular. Ruhanî nefsi itibariyle ise ahiret yurduna talip olur, oraya ulaşmayı temenni eder.”²¹⁷ İnsanın bedeni ve nefsi iki ayrı cevher olarak görülürken, birbiriyle olan ilişkisi arızı fiiller ve özellikle vurgulanan geçici nitelikler noktasında birleşirler. İnsan bedeni oluş-bozuluş dünyasının bir parçası olarak madde karanlığına batmışken, nefis ise ruhanî alemde bir parça olmasıyla, iştiaqla asıl vatanına dönmeyi arzular. Bu yönüyle İhvân-ı Safâ eserlerinde nefis teorisini, hem “büyük alemde” olan evrendeki hareketin ve yetkinliğin sebebini hem de “küçük alem” olarak betimledikleri insandaki canlılığın ve yetkinliğin sebebini ortaya koymak için bir araç olarak kullanmışlardır. Külli nefis, ay altı dünyaya etkide bulunduğu tabiat gücüyle tikel nefse sahip olan insan üzerinde de etkide bulunmaktadır. Ancak eserlerinde külli nefsin tikel nefislere nasıl dönüştüğü sorusuna yanıt olacak şekilde, bireyselleşmenin mahiyeti üzerine bir

²¹⁵ Ahmet Erkol, “İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Kelama Karşı Takınılan Olumsuz Tavrın

Nedenleri Üzerinde Bir Değerlendirme”, **Marife**, No: 2, 2009, s. 167-184.

²¹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, s. 178, 179.

²¹⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 175.

açıklamaya rastlanmamıştır. Her ne kadar madde ve cismani alem yetkinleşmenin önünde aşılması gereken bir engel olarak dursa da diğer yandan duyular aracılığıyla iyice araştırılmalı ve gerçekliğine vukufiyet sağlanmalıdır. Gerçekliğe ulaşmak isteyen insanın önce kendi gerçekliğine vakıf olabilmesi halinde akledilir, külli olanlara ulaşabileceği ifade edilmiştir. Bu yönüyle duyulur dünyayı bilmek yetkinliğe ulaşmada önemli bir adımdır.

Nefis canlı ve ruhanî bir cevherdir ve bu yönüyle küllilere benzemektedir.²¹⁸ Canlı olması bakımından o herhangi bir cisimle birleştiğinde cismi de canlı hale getirir. İhvân-ı Safâ nefis tanımlarıyla Aristoteles'ten ayrılmışlardır. Birinci bölümde değinildiği üzere Aristoteles nefsi, “tabii cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlar. İhvân-ı Safâ ise nefsin eyleyen-yapan gücünün cisme etkisiyle cismin canlılık kazandığını ifade ederken, canlılığı üst bir ilkeye dayandırır. Bu bakımdan nefis teorisinde Aristoteles'ten ayrılırken Yeni Eflâtunculuk etkisinde kaldıkları görülür. Diğer yandan Platon ve Aristoteles'in nefis teorilerini nefis açıklamalarında birlikte kullandığı görülen İhvân-ı Safâ bunların birbiriyle ilişkilerine dair tatmin edici bir yaklaşım sergilemekten ziyade, bilgi düzeyince iki filozofun nefis teorilerine eserlerinde yer vermişlerdir. Onlara göre bu iki teori özünde aynı olmakla beraber yalnızca nefsin başka güçlerine yönelik yaklaşımlardır. Ancak bu iki yaklaşımın nerede başkalaştığı ve nerede aynileştiği hususuna yer vermezler. Birinci bölümde değinilen Platon'nun nefsi shevi, gazabi ve insani şeklinde ayrımının yanında, Aristoteles'in bitkisel, hayvani ve insani nefis²¹⁹ ayrımına da bu cihetle beraber yer vermişlerdir. İnsanın akıl yetisinin de nâtık nefis olduğunu iddia etmişlerdir.

İhvân-ı Safâ'ya göre nefsin sayılamayacak kadar kuvveti vardır. Bununla beraber her bir kuvvetin fonksiyonu farklı olmakla beraber özünde hepsi nefistir. Nefis özünde tek olmakla beraber kendisinden meydana gelen fiillere ve eylemlere göre ona farklı

²¹⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 14.

²¹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 165.

isimler verilmiştir. Örneğin insan vücudunda beslenme ve büyüme meydana getirdiğinde ona büyüyen nefis (*en-nefsu'n-nâmiyye*); vücutta duyu, hareket ve intikal meydana getirdiğinde hayvânî nefis (*en-nefsu'l-hayvâniyye*); düşünme ve fark etmeyi meydana getirdiğinde ise düşünen nefis (*en-nefsu'n-nâtika*) olarak isimlendirilir. Diğer yandan vücuttaki her bir organın işlevini yerine getirmesi, onlara göre nefsin güçlerinden olan bir gücün ona ilişmesi sayesinde olur. *Risâleler*'de nefsin güçlerinin her bir organın işleyişine nasıl etki ettiğine dair detaylı bir anlatı mevcuttur.²²⁰

İhvân-ı Safâ'ya göre cismanî bir beden ve ruhanî bir nefisten müteşekkil olan insan; her bilinenin ancak kendi cinsiyle bilinebileceği kuralı doğrultusunda cisme konu olan cismanîleri bedeniyle, cisme konu olmayan ruhanî ve akledilir olanları da nefis aracılığıyla bilir. Bunun yanında nefsin duyulur ve akledilir varlıkların sûretlerini idrak etmesini bir ayna metaforu üzerinden açıklar. Şayet aynanın şekli düzgün ve yüzü parlak olursa, cisimsel suretler olduğu gibi görülür. Aynanın şekli eğri olursa, cisimsel şeylerin sûretleri gerçekte olduğundan farklı gösterir. Ayna paslı olursa bu sefer orada hiçbir şey görünmez. Bu durumda nefsin ve bedenin fonksiyonlarının doğru işler vaziyette olması, bilginin gerçeklikle mutabakatı açısından zorunludur.

Risâleler'de İhvân-ı Safâ'nın varlığı tikel ve tümel olarak ayırdığı daha önceki bölümde belirtilmişti. Tikeller duyular ile tümeller ise akıl ile bilinebilir. Bilginin akla ulaşmasındaki öncül, doğru bir duyu idrakine bağlıdır. Bu anlamda İhvân-ı Safâ varlık alanlarından duyulur alanın bilinmesini akledilir olanın idrakine öncül olarak belirlemiştir. Bu bakımdan duyulur olanın idrakine büyük önem atfetmişlerdir. İdrakin mahiyeti çerçevesinde *Risâleler*'de resmedilen psikoloji ile aklın sınırları, mahiyeti ve işlevlerinin anlaşılması iç içe geçmiştir. Bu açıdan önce idrak incelenecek, ardından aklın *Risâleler*'de nasıl konu edildiği ve akli bilginin mahiyeti üzerine durulacaktır.

²²⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 157.

1. İdrak

İnsanın bilgiyi elde etme araçlarından ilki duyulardır. *Risâleler*'in birçok yerinde duyulurlar olmadan bilgiye ulaşamayacağı, insanın önce kendi nefsinin bilgisine ve bununla beraber fiziki dünyanın bilgisini yönelmesinin gerçekliğe ulaşmada tartışılmaz bir öneme haiz olduğu vurgulanmıştır. Duyulara atfettikleri önem hasebiyle sensualist olmakla da nitelenmişlerdir. Ancak İhvân-ı Safâ duyuların hatalı idrâke de konu olabileceğini gündeme getirmekle duyulara verdikleri yüksek konumu şüpheli bir yaklaşım sergileyerek hafifletmişler ve tabir yerindeyse bu yaklaşımla duyuların konumunu hafifletme yoluna gitmişlerdir.²²¹ Duyularla idrak edilen şeyler, duyularda etkili ve mizacın niteliğini değiştiren arazlardır.

İnsanın beş duyu gücü vardır. Sesleri idrak eden duyma gücü olup, organı kulaktır. Bir diğeri ışıkları, renkleri ve şekilleri idrak eden görme gücüdür. Görme gücünün gerçekleştiği yer iki göz bebeğidir. Tadan gücün gerçekleştiği yer ise dildir. Dördüncü güç kokuları idrak eden koklama gücü olup gerçekleştiği yer burun delikleridir. Beşinci duyu olan dokunma gücü ise sertliği, yumuşaklığı, dayanıklılığı, gevşekliği, soğuğu, nemi ve ıslaklığı idrak eder. Gerçekleştiği yer damarlar ve bütün bedendir. Duyu güçleri duyulur varlıkları ve onlara dair algıları şekilleri bakımından yani yalnızca hissedildiği, duyumlandığı kadarıyla işler. Daha sonra bu algılar, iç duyumun merkezi olan beynin²²² ön kısmında bulunan mütehayyile gücüne iletirler.²²³

²²¹ İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 2.baskı, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992, s. 35.

²²² İnsan beyni; "...bedenin kralı, duyuların kaynağı, fikrin ocağı, düşüncenin evi, ezberin hazinesi, nefsin meskeni ve aklın mahallidir. Kalp, her ne kadar vücudun kralı, bedenın yöneticisi, atardamarların kaynağı ve doğal sıcaklığın ocağı olsa da beynin fiillerinde hizmetçisi ve yardımcısıdır. Kalbe fiillerinde hizmet eden ve yardımcı olan başka üç organ vardır. Bunlar karaciğer, atardamarlar ve akciğerdir."; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 2, s. 148.

²²³ İbn Sinâ, beş duyunun algıladığı verilerin toplandığı ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*) adlı bir merkezden bahseder. Ortak duyu dış idrak güçleri ile iç idrak güçleri arasında bir konumdadır. Beş duyumun kendisinde gerçekleştiği merkezdir. İhvân-ı Safâ ise duyu idrakinin duyu güçleriyle gerçekleştiği

Mütehayyile (*hayal*) gücü bunları beynin ortasında bulunan müfekkire (*düşünce*) gücüne iletir. Müfekkire gücü bunları ayıklar ve bir kısmını bir kısmından ayırdıktan sonra bunları muhafaza etmesi için beynin arkasında bulunan muhafıza (*hafıza*) gücüne iletir.²²⁴ Muhafıza gücü bunları tekrar hatırlama zamanına kadar korur.²²⁵ Duyulurların idrakinde duyum nefisle olur ancak nefis bilme faaliyetinde bir süre sonra duyuma ihtiyaç duymaz.²²⁶

Mütehayyile gücü için önceliklere duyu algısı lazımdır. Duyular tarafından algılanan resimler mütehayyile de toplanır.²²⁷ Mütehayyile gücünün birtakım özellikleri

ve bu resimlerin mütehayyilede toplandığını belirtir; Ali Durusoy, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, 3. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, 2012, s. 129. Yalnızca *Risâletü'l-Camia*'da ortak duyu şeklinde bir ibare vardır. Ortak duyunun sat ruhani olduğuna yönelik bir açıklama mevcuttur, ancak diğer Risâleler'de idrakin gerçekleşmesinin izah edildiği bölümlerde ortak duyudan bahsedilmemesi, yalnızca daha çok mistik anlatılara yer verilen *Risâletü'l-Camia*'da geçmesi akıllara iki seçeneği getirir. Ya *Risâletü'l-Camia* farklı bir kimse tarafından kaleme alınmıştır. Ya da diğer dört *Risâle*'den farklı bir zamanda kaleme alınmıştır. İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5. s. 129. Fârâbî'nin idrak aşamalarında duyumsama gücü (*el-kuvvetü'l-hassâse*) olarak yer verdiği güç, İbn Sinâ'nın ortak duyusuna (*el-kuvvetü'l-hâsse*) benzer işleve sahip olduğu görülür. Fârâbî'de idrak güçleri; duyumsama gücü (*el-kuvvetü'l-hassâse*), mütehayyile gücü (*el-kuvvetü'l-mütehayyile*) ve düşünme gücü (*el-kuvvetü'n-nâtika*) şekline yer alır; Hatice Bozkuş, “Fârâbî'nin Anlam Teorisi: Epistemolojik Bir İnceleme”, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019, s. 21.

²²⁴ Hatice Bozkuş, “Fârâbî'nin Anlam Teorisi: Epistemolojik Bir İnceleme”, s. 21.

²²⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 2, s 264-268.

²²⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, s. 71.

²²⁷ İbn Sinâ'ya göre ortak duyunun dış duyular aracılığıyla idrak ettiği suretleri, beynin ön boşluğunun arkasında bulunan hayal ve musavvire gücü bu suretlerin nesnesi yok olsa dahi muhafaza eder; Hidayet Peker, **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, 2.baskı, Bursa, Emin Yayınları, 2011, s. 43. Beynin orta boşluğunda bulunan tahayyül ve tefekkür gücü ise; hayal gücünün koruduğu suretlerin bazılarını bazılarıyla birleştirir ve bazılarını ise birbirinden ayırır. Bu güç hayvanlara nispetle tehayyül, insanlara nispetle de tefekkür olarak adlandırılır. Bu güç sayesinde ilginç şeyler hayal edilebilir. Örneğin; gümüş sureti ile ayın sureti birleştirilip, gümüş ay sureti inşa edilebilir; Bilal Kuşpınar, **İbn Sina'da Bilgi**

mevcuttur. Bunlardan ilki mütehayyilenin duyulurların resimlerini alındıktan sonra, şeyler duyu organlarının alanından kaybolduğunda dahi hayal edebilmesidir. Bir diğeri, mütehayyile gücünün duyumla algılanan şeylerin resimlerini aldıktan sonra gerçekte hayal arasında ayırım yapabilmesidir. Mütehayyile gücü duyular vasıtasıyla gelen tikellere ait verileri dilediği takdirde birleştirebilir, ayırabilir. Örneğin insan zihni mütehayyile gücü aracılığıyla maddesinden soyutlanmış olan at sureti ile kuş suretini kanatlı bir at suretine dönüştürebilir. Bir kuşu beş ayaklı, bir dinozoru bulutun üzerinde yatarken hayal edebilir. Ancak mütehayyilenin işlevini gerçekleştirmesi duyu güçlerine bağlıdır. Mütehayyilenin suretleri alabilmesi ve işleyebilmesi duyu güçlerinin sağlıklı çalışmasıyla mümkündür. Duyu güçlerinden biri düzgün çalışmadığı takdirde, mütehayyileye o duyunun idrak alanına dahil olan suretler ulaşamaz. Her insanın mütehayyile gücü aynı değildir. İhvân-ı Safâ'ya göre bu farklılık onların nefislerinin farklı olmasından kaynaklanmamakta, insan beynindeki maddi bileşimler ve mizaçlarının²²⁸ dengede olup olmaması mütehayyile gücündeki farklılıkları doğurmaktadır. Buna göre insan nefsi mütehayyile gücünün işleminde ve çalışmasında ev sahibi rolünde olsa da mütehayyilenin insan fertleri arasındaki farklılığı nefis kaynaklı değil, cismani bedeninin etkisiyledir. Buna göre mütehayyile işlevselliği bakımından nefsin yönettiği bir güç olmakla birlikte cismani yapısından kaynaklanan farklılıkların nedeni yine cismani bir varlığa sahip olan bedendir.²²⁹ Duyu güçleriyle gelen verilerin nefsin zatında kalması ve nefsin dilediğinde bunları kullanması

Teorisi, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1995, s. 38. Görülen o ki İhvân-ı Safâ'da mütehayyilenin fonksiyonu olan suretleri algılama fonksiyonu, İbn Sinâ'da Ortak duyuya verilmiş, yine mütehayyilenin fonksiyonu olan suretlerin nesneler ortadan kalkması halinde dahi kendinde muhafaza eden fonksiyonu, İbn Sinâ'da hayal kuvvesinde görülür. İhvân-ı Safâ'da mütehayyile gücünün farklı suretleri birleştirip yeni bir suret meydana getirme fonksiyonunu, İbn Sinâ' tehayyül ve tefekkür gücüne yüklemiştir.

²²⁸ İhvân-ı Safâ'nın mizaç yaklaşımı hakkında kapsamlı bir inceleme için bkz.;Gülistan Aktaş, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açından 'Mizaç' Kavramı", Sivas, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

²²⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 338-342.

açıklanırken meşhur mum-mühür örneği verilir. Tıpkı mührün erimiş mumun üzerinde iz bırakması gibi, maddesinden soyutlanmış olan suretler de nefsin zatında kalırlar. Nefsin cevheri kendisindeki bu şekillenmiş resimler için madde gibi, bu resimler de nefsin cevherinde suret gibi olurlar.

Müfekkire gücü ise diğer güçleri kapsayan bir niteliğe haizdir. Duyulurların görüntüleri nefsin cevherinde oluştuğunda mütefekkire gücünün ilk fiili, bu görüntülerin anlamını, niceliklerini, niteliklerini, özelliklerini, fayda ve zararlarını bilmek için bunları tek tek düşünmesidir. Nitekim bu anlamlarla ilim ortaya çıkınca hafıza gücü hatırlama zamanına kadar onları kendinde muhafaza eder.²³⁰ Müfekkire gücünün fiilleri ikiye ayrılır. Birincisi soyut olanlara dair fiilleri, diğeri ise nefsin diğer güçleriyle ortak olan fiilleridir. Sanatlarla ilgili olarak aleti eller olan sanat gücü ile aleti beynin ortası olan müfekkire gücünün ortak fiilleri bunlara örnektir. Buna göre bir sanatın icra edilmesi sanat gücü ile müfekkire gücünün beraber çalışmasına bağlıdır. Benzer şekilde aleti dil olan konuşma gücüyle, müfekkire gücünün ortak fiilleri söz, konuşma ve dillerin vuku bulması şeklinde karşımıza çıkar. Mutehayyile gücü ile müfekkire gücünün ortak fiilleri mutehayyiledeki duyulurlardan sıyrılmış resmlerin oluşmasıdır. Ancak bunun mahiyetinden bahsetmezler. Bir diğeri de hafıza gücü ile ortak fiilleridir.

Müfekkire gücünün soyut olanlara dair fiilleri ise; düşünce, derin tefekkür, ayırt etme, kesin kanıt sunan/burhânî kıyas yapmadır. Diğer yandan müfekkire gücünün; feraset (zihinsel uyanıklık), zecr (içsel aydınlatma), kalbin nurlanması, kehanette bulunma, hatırlama, ilham, vahiy, rüya görme ve yorumlama gibi fiilleri de mevcuttur. Bu fiillerin açıklanmasında şu yoluna gidilir;

“Kuşkusuz insan, mütefekkire gücüyle ile derin tefekkürde bulunarak ilimlerin ince ve derin meselelerini ortaya çıkarır; idare ve siyasette tedbir imkânı elde eder. İbret nazarıyla bakmak suretiyle geçmişte gerçekleşen olayları bilir; tasavvur yoluyla eşyanın hakikatlerini kavrar. Terkipte bulunarak sanatları ortaya

²³⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 195.

çıkarır; analiz aracılığıyla basit ve bileşik cevherleri bilir. Toplamak ve bir araya getirmek suretiyle cinsleri ve türleri tanır. Kıyas yaparak zaman ve mekân itibarıyla bilinmeyen ince meseleleri kavrar; zihinsel uyanıklık ve çabuk kavrayış yoluyla tabiatlarda bulunan şeyleri tanır. İçsel aydınlanma ve kalbin nurlanması sayesinde olayları ve hallerin değişimini bilir; kehanet aracılığıyla olayları astronomik verilerin gereğine uygun olarak öğrenir. Rüya ve rüya yorumu ile müjdeli ve uyarıcı olayları bilir. Vahiy ve ilhamı kabul etmek suretiyle ise ilahi yasaları ortaya koymayı ve semavi kitapları tedvin etmeyi öğrenir.”²³¹

Bu pasajda insanın nazari yönüne vurguda bulunmaktadır. Bu yönüyle mütefekkiye gücü mütehayyileden aldığı suretleri birleştirerek cinsleri ve türleri tanır. Mütehayyilenin soyutladığı suretleri hafıza gücüne gönderen mütefekkiye gücü tekrar hafızadan gelen suretler üzerinde işlemde bulunur. İnsanı diğer varlıklardan ayıran fiillerin birçoğuna yer veren İhvân-ı Safâ vahyin de mütefekkiye gücü vasıtasıyla geldiğine bu pasajda işaret eder. Mütefekkiye gücünü ilerleyen satırlarda yargıca benzetirken;²³² bu yargıç iki hüküm arasında ancak beş duyudan ikisinin tanıklıkta bulunduğu ya da aklın ilk prensiplerinden (*a priori*) olan tikel önermelerin neticelerinin belli olmasından sonra bir yargıda bulunur. Bunun yanında *Risâleler*’de Fârâbî yahut İbn Sînâ’nın detaylıca eserlerinde yer verdiği gibi bir soyutlama teorisinin detaylarına rastlanılmamıştır.

²³¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 342.

²³² İlk İbn Sînâ’da görülen, onun iç idrak güçleri olarak belirlediği 4 güçten biri olan vehim gücü, beynin orta boşluğunun son bölümünde yer alır. Tikel olarak algılanan nesnelerdeki duyunun dışında kalan manaları idrak eder. Örneğin; “kurttan sakınılır” yargısı vehim gücü tarafından verilir. Bu yönüyle İhvân-ı Safâ’nın mütefekkiye gücüne yüklediği bu işlem, İbn Sînâ tarafından vehim gücüne verilmiştir. Elbette *Risâleler*’de vehim gücü hakkında detaylı ve sistematik bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu çıkarıma, İhvân-ı Safâ’nın mütefekkiye gücünün fiillerinden olan yargıç olma, yargılama ve hüküm verme fiilleri yoluyla ulaşılmıştır. Diğer yandan İbn Sînâ’ya göre beynin en arkasında bulunan hafıza gücü, vehim gücünün idrak ettiği manaları muhafaza eder; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*, s.39-40.

Sonuç olarak müfekkire (düşünme) gücü (*el-kuvvetü'l-müfekkire*), mevcûdu duyu güçleriyle algılanan özelliklerinden ayırdığında, İhvân-ı Safâ'nın tabiriyle nefsin cevheri bu varlık için madde (heyula), bu varlık ise nefsin cevherinde suret olarak bulunur. Duyulurların algıya konu olan varlığı ortadan kalktığında daha önce duyu gücünden mütehayyile (*hayal*) gücüne gönderilen resimler, mütehayyile gücün tarafından müfekkire gücüne iletilmekte ve müfekkire gücünün hafıza gücüne gönderdiği resimler nefsin cevherinde birer suret olarak kalmaktadırlar. Nihai kertede nefis kendisine döndüğü zaman malumatı idrak etmek için duyu gücünü kullanmaya ihtiyaç duymaktadır.²³³

2. Akıl

“İnsanların çoğunluğunun, kendisini, fiili, tefekkür, düşünme (reviyye), konuşma, ayırtırma, sanatlar vb. olan insani nefsin güçlerinden bir güç olarak gösterdikleri şeydir...Akıl, insani nefsin güçlerinden biri olduğu kadar külli nefsin güçlerinden de biridir.”²³⁴

Onlara göre insan aklı *nefs-i natıkadır*.²³⁵ Nefis anne rahminde cenine tutunduğu zaman hiçbir şey bilmez haldedir. Yani onda bilgiler mevcut değildir. Öyleyse İhvân-ı Safâ'ya göre doğuşta insan aklı sahip olduğu bilgileri Platoncu bir anlamıyla unutmuş değildir. Aksine insan aklı bembeyaz bir sayfa gibi olup ona henüz hiçbir şey ilişmemiştir. Bu durumu şu ayetle delillendirirler; “*Siz hiçbir şey bilmez iken Allah sizi analarınızın karınlarından çıkardı.*”²³⁶ Nefis ise onlara göre bil kuvve hayata sahip, diri, tabiatı gereği faal olan ruhani bir cevherdir. Yani yeni doğmuş bir insan ferdinde nefsi

²³³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, s. 71.

²³⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 187-188.

²³⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 368.

²³⁶ Kur'ân-ı Kerîm; Nahl, 16/78.

natıka henüz bilkuvve bilen halindedir.²³⁷ Peki natık nefis nasıl fiilî hale geçer? Duyu idraki bahsinde izah edildiği üzere İhvân-ı Safâ'ya göre duyu güçleri aracılığıyla idrak edilen duyulurların resimleri mütehayyileye ulaşır. Türler, cinsler ve suretlerden ibaret olan bu resimleri nefis ayırt etmeye, düşünmeye, incelemeye, fayda ve zararlarını tanımaya, onları tecrübe etmeye ve onları dikkatlice gözden geçirmeye başladığı andan itibaren bilfiil akıl ismini alır.²³⁸ Bu durumda cinsler ve türler olarak ifade edilen tümel kavramlar akıllı bilfiil hale dönüştürür. Öyleyse Aristotelesçi “her bilkuvve olanın fiil hale dönüşmesi için bilfiil bir ilkenin ona etki etmesi gerektiği” prensibi İhvân-ı Safâ tarafından insan aklından ayırık bir ilke olarak anlaşılmamıştır. Bilkuvve aklın bilfiil hale dönüşmesi tikellere ait resimlerin insan zihninde birikmesi neticesinde türler ve cinslerin nefis tarafından fark edilmesi, ayırt edilmesi, düşünülmesi gibi akli ameliyeler sayesinde mümkündür. Bu yönüyle bilkuvve aklın faal hale dönüşmesi insan nefsinin kendi içinde olup biter ve üst bir ilkenin varlığından söz edilemez. Diğer yandan tikellerden tümele doğru yapılan sıçramada da İhvân-ı Safâ, üst bir ilkenin varlığından söz ediyor görünmemektirler.²³⁹ Nitekim Kindî’de tam olarak belirgin olmasa da daha sonraları ilk olarak Fârâbî’de faal aklın bilkuvve halindeki insan aklının bilfiil kılması hususuna, İhvân-ı Safâ *Risâleler*’inde rastlanmaz.

Birinci bölümde Kindî’nin akıl tasnifine değinilirken; kuvve halindeki insan aklının fiil hale geçmesi için dışarıdan bir etkiye maruz kaması gerektiğinden yani daima fiil halinde olan bir ilkenin –ki bu ilke Kindî için faal akıldır-²⁴⁰ bilkuvve varlığı fiil hale

²³⁷ İleriki sayfalarda aklın *garizi* ve *müktesep* olmak üzere bir ayrımı ele alınacaktır. Ancak *Risâleler*’deki “dağınık yapı” sebebiyle ve felsefedeki genel kullanım dolayısıyla ilk olarak aklın bil kuvve ve bilfiil olarak değerlendirilmesi üzerine değinilmiştir.

²³⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 367-368.

²³⁹ Fârâbî ve İbn Sînâ’da bilkuvve akıl daima faal olan faal aklın etkisi neticesinde bilfiil aklı dönüşebilir.

²⁴⁰ Kindî’nin faal aklı hakkında detaylı bir inceleme için bkz.; Şenol Korkut, “Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, No: 70, 2019.

geçirdiği yönündeki bir yorumdan bahsedilmişti.²⁴¹ Ancak Kindî’de aklın kuvveden fiile geçişine dair bir diğer yaklaşım da bilkuvve olan aklın, cinsler ve türlerden edilen tümel kavramlar yoluyla bilfiil hale dönüştüğüydü. İhvân-ı Safâ, açıkça belirtmese de birtakım ifadelerinden kuvve halindeki aklın tümel kavramların aracılığıyla bilfiil olduğu şeklindeki bir görüşü benimsedikleri yorumu yapılabilir. Ancak böyle bir yorum *Risâleler*’in geneli göz önüne alındığı takdirde anlamlı olur. Çünkü İhvân-ı Safâ, aklın epistemik tasnifi hususunda diğer filozoflar gibi ayrıntılı izahlara yer vermediği için, ancak ifadelerin geneli üzerine bir okuma yapıldığı takdirde bu yoruma ulaşılabilir.

Çalışmanın ikinci bölümünde aklın ontik konumunu, mahiyetini açıklarken İhvân-ı Safâ’nın yer yer kelam terminolojisini kullanmak suretiyle kelamcılara yaklaştıklarına değinilmişti. Benzer bir durumu aklın epistemik ayrımında da takip etmek mümkündür.²⁴² Yukarıda bahsedilen akıl insan nefsinin bir gücü olarak karşımıza çıkıyordu. Şimdi bahsedilecek olan akıl tanımı ve akıl türlerinin ayrımı ise dönemin kelamcılarının akıl yaklaşımlarının²⁴³ izlerini taşımaktadır. *Risâlet’ül-Câmia*’da bahse konu kelamî etki, insan aklının *garizî akıl* ve *müktesep akıl*²⁴⁴ şeklindeki ayrımında görülür.²⁴⁵ Aklın bir *gariza* olduğu yaklaşımı ilk dönem İslam düşüncesi literatüründe aklın tanımı yapılırken kullanılan önemli bir kavram niteliği taşıyordu.²⁴⁶ Birinci

²⁴¹ Kindî’nin akıl tasnifinde aklın bilkuvve halinden bilfiil hale dönüşmesi için bkz. s. 30-32.

²⁴² *Risâletü’l-Câmia*’da *Risâleler*’in genelinden farklı bir üslubun mevcudiyeti, bu cildin diğer ciltleri kaleme alan müelliflerin haricinde bir müellifin/müelliflerin kaleme aldığı kanısını güçlendirmektedir.

²⁴³ Kelâm ve fıkıhın akıl mefhumuna dair detaylı bir inceleme için bkz.; A. Cüneyd Köksal, “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 40, 2011.

²⁴⁴ Diğer *Risâleler*’de de kısa değinilerle adından söz edilir ancak ne olduğu hususunda detaylara yer verilmez.

²⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 165.

²⁴⁶ Veysel Kaya, *Felsefe ve Vahiy, Sa’îd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risâleleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 107.

bölümde değinildiği üzere Haris el-Muhâsibî’de aklın gariza/seciyye olduğunu iddia eder. Kelamcı mutasavvıf olarak nitelenen el-Muhâsibî’nin İhvân-ı Safâ üzerindeki etkisi akli bir gariza olarak tanımlamalarında görülür. Garizî akıl insanın tabiatında bulunan bir yeti olarak ifade edilir;²⁴⁷

“..insani yetkinlik, ancak, bilkuvve olarak insanda bulunan ve insanın düşünme (nutk) mahiyetine tekabül eden bilgiyi kabul etme yetisini bilfiil hale getirmekle mümkündür. Nitekim insanın yaratılışında bulunan (garizî) düşünme, doğruyu ve yanlış biribirinden ayırt etmesini sağlayan ve insanın var kılınmasındaki amaca karşılık gelen aklın sûretidir. İnsan, işte bu düşünme özelliği sayesinde diğer canlılardan daha üstün olur. Bu alemde bulunan varlıkların her birine has kılınan bir fiil vardır ve her bir varlık, bu fiili gerçekleştirmesi için yaratılmıştır. İnsana has kılınan fiil ise yaratılıştan gelen (garizî) düşünme yetisini yetkinleştirmektir. Bu yetkinleştirme süreci ise insanın tefekkür ve teemmül etmesi, kendisinde bilkuvve olarak bulunan şeyi bilfiil hale getirmesi, insanî erdemleri, melekûtî ahlakı, yüce ve rabbani bilgileri geliştirmek suretiyle yokluk hükmüne tabi bir canlı (hayvan) iken insanlık mahiyetini kazanır ve insan olarak var olur. Çünkü insanî nefis, bilkuvve olarak bilen ve tabiatı itibariyle eyleyendir. Bilkuvve olarak var olan, bilfiil olarak yoktur. Bilfiil olarak varlık kazandığında ise varlığı ve yetkinliği elde eder. İnsan, kendisine has kılınan fiili gerçekleştirmezse; kendi şartları bakımından en üstün olana yönelik gayret göstermez ve kendisi için en faydalı olan davranışlarda bulunmazsa o zaman insanlık mahiyeti kazanmaz ve insan olarak var olamaz. O halde insanî mahiyet ve ahlaki hikmetle, ilim öğrenmekle ve bilkuvve olanı bilfiil hale getirmekle yetkinleşebilir. Böylece insan dosdoğru yol üzere olur, en aşağı seviyeden en üstün seviyeye intikal eder.”²⁴⁸

²⁴⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 24.

²⁴⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 40-41.

Bu pasaja göre İhvân-ı Safâ'nın *garizi akıl*²⁴⁹ ifadesiyle aslında insanın tabiatına içkin, henüz ona bir şey ilişmemişken dahi onda var olan ve onu diğer varlıklardan ayıran, teklife muhatap kılınması suretiyle vurgulanan akli kastettikleri görülmektedir. Başka bir yerde *bilkuvve akıl* olarak geçen akıl, burada insanın yetkinleşme sürecinin öncesinde yaratılıştan insanın tabiatına konulmuş olduğu vurgulanmak suretiyle bu isimle yani bir *gariza* olarak ifade edilmiş görünmektedir. İnsanın kendine has kılınan bilme ve eyleme özellikleri daha evvel bahsedildiği üzere külli nefsin de özellikleridir. Aynı şekilde *nefs-i nâtika*'nın da özelliği olan bu bilme ve eyleme fiilleri insanın yetkinleşmesinin yollarıdır. Bilme ve eyleme özellikleri sonraki filozofların sistemlerinde nazari ve ameli akıl olarak form değiştirir. Ancak İhvân-ı Safâ'da böyle bir ayrıma rastlanmaz. O halde pasajda geçtiği üzere insan kendi imkanları el verdiğince bilerek yetkinleşecektir. Yukarıdaki pasajda değinilen husus eserin başka bir bahsinde tekrar ifade edilir; insanın nefsinin, yani garizi aklın yetkinleşmesi kesin bilgi²⁵⁰ ve güzel ahlâkla mümkündür.²⁵¹ Diğer yandan eylemek de bilme ile beraber ifade edilerek, insanın ancak teori ve pratiğin beraberliğiyle yetkinleşebileceği vurgulanmış görünmektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ'nın "*felsefenin başı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini bilmek, sonu ise bu bilgiye uygun söz ve davranışlar...*"²⁵² olduğu ifadeleri göz önüne alındığında, insan aklına dair görüşlerinin felsefe tanımları ile tutarlı olduğu görülür.

²⁴⁹ *Garizi akıl*, Uysal'a göre bilfiil halindeki akıldır. Ancak *Risâleler*'deki *garizi akıl* tanımlamalarında İhvân-ı Safâ'ya göre garizi aklın insanın tabiatına konulan bir yeti olduğu kanaatindeyiz. Ancak *Risâleler*'deki genel üslup dolayısıyla farklı yerlerde başka ifadelere yer verilmesi bakımından Enver'in nitelemesi de dikkate değerdir; Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s. 60.

²⁵⁰ İslâm felsefesinde kesin bilgi (yakîn) tartışmaları hakkında detaylı bir analiz için bkz; Yasemin Köycü, "İslâm Felsefesinde Yakîn Kavramı ve İçeriği", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

²⁵¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 37.

²⁵² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 1, ed. Abdullah Kahraman, 2.baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 33.

Akıl kavramının mahiyeti, tanımı, tıpkı felsefe kavramında olduğu gibi, insanın nazari yönünün çıkış noktasının belirlenimi olması hasebiyle tüm bir düşünce sisteminin tabiri caizse temeli durumundadır. Ortaya konulan akıl tanımı, filozofun nasıl bir yol ve yöntem üzere ilerleyeceğinin yönelgesi, prospektüsü gibidir. Bu bakımdan aklın gariza yahut başka bir şey olduğu yönünde yapılan tanımlamalar söz konusu felsefe sisteminin temel yapı taşlarından birini oluşturur. İhvân-ı Safâ, aklın gariza olduğunu ifade etmekle felsefenin nihai gayesi olarak benimsedikleri bilmek ve eylemek yoluyla, bir başka deyişle teori ve pratiği kullanmak suretiyle insanın “yetkinleşerek” Tanrı’ya benzemesine imkân tanımış olur. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ, Tanrı mefhumunu insanın yaratılışına, tabiatına, güncel tabirle söyleyecek olursak fitratına konulmuş, ekilmiş olan akılla ulaşılabileceği bir yere konumlandırır. Böylece insanın Tanrı mefhumuna ulaşması “normal” ve sağlıklı olan bir durum olarak kabul ederler.

İşte gariza olan bu akıl, duyular yoluyla elde edilen tikellere dair resimlerin, biçimlerin, mütefekkiye gücünün bu tikelleri alması ve bunların tümel kavramlara dönüşmesi neticesinde bilfiil hale dönüşür.²⁵³ Onlara göre her varlığa has kılınan bir fiil vardır. İnsanlara has kılınan fiil ise gariza olarak yerleştirilen aklın yetkinleştirilmesi, bu yolla yokluk hükmünde olan insanın var olmasıdır. İhvân-ı Safâ’nın *müktesep akıl* dedikleri ancak muhtevasına yer vermedikleri bu akıl;²⁵⁴ insanda gariza olarak bulunan aklın yetkinleşmiş hali olsa gerektir. Yetkinleşme ise insanın tefekkür ve teemmül etmesi, kendinde bilkuve olanı fiil haline dönüştürmesi insani erdemleri, melekuti ahlakı, rabbani bilgileri geliştirerek yokluk hükmünden, insan olarak varlık hükmüne geçmesi,²⁵⁵ var olması şeklinde olur. Bunları gerçekleştirmeyen insan olarak var olamaz.

²⁵³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 368.

²⁵⁴ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 60.

²⁵⁵ İnsanın var veya yok olması durumunun ifadesi İslam düşüncesinin diğer nazari ilimler ve dallarından olan kelâm ve usûl-u fikhın literatüründe değerlendirilen kavramlar olmasından dolayı burada bir etkilendirme olduğu vaki görünmektedir. Bir şeyin var ya da yok hükmünde oluşuna dair hüküm verme usûl-u fikh ve kelâmda olumlama ve olumsuzlama (nefiy ve ispat) varlık ve yokluk kavramları olarak gündeme gelir. “Fıkıh usulünde illetin olduğu yerde hükmün bulunması (vücud), olmadığı yerde ortadan

²⁵⁶ Onlara göre asıl maksat müktesep akıldır. Bu nedenle müktesep akla ulaşmak için duyulurları daha çok düşünen ve nefsinin daha fazla arındıran kimsenin daha akıllı olduğunu söylerler.²⁵⁷

İhvân-ı Safâ'nın haleflerinden Risâleler'i yeni gün yüzüne çıkmış olan Sa'î b. Dâdhürmüz; felsefe risâlelerinde akıl mefhumuna yer verirken, İhvân-ı Safâ'ya benzer bir yaklaşımla akıllı “doğal akıl” (*el-aklû'l-garîzî*) ve “kazanılmış akıl” (*el-aklû'l-müstefâd*) olarak tanımlamıştır. İbn Dâdhürmüz'e göre garizi akıl tutuşturulmayı bekleyen bir kandil, müstefad akıl ise bu kandilin ısıtmasını sağlayan yakıt gibidir. İhvân-ı Safâ düşüncesinin sonraki yıllarda nasıl fikri dönüşümlere uğradığının takip edilmesi açısından İbn Dâdhürmüz'ün Risâlelerinin incelenmesi önem arz etmektedir. Bu yönüyle akıl tanımlarına ve sınıflamasına selefleri olan İhvân-ı Safâ'dan daha ayrıntılı yer vermeleri, İhvân-ı Safâ *Risâleler*'indeki akıl anlatılarının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ip uçları barındırmaktadır. Bu bakımdan Risâleler'i gün yüzüne çıkaran Kaya, İbn Dâdhürmüz'ün iki akıl tasnifini şu şekilde yaptığını ifade eder; “insanın nesnelere yönelik bilgi kazanmasında işitme ve görme gibi duyu organları ile aklın, gerek doğuştan getirdiği gerekse sonradan kazandığı veriler temel işlevi görür. Doğuştan gelen garizi akıl, aklın salt ve gerçek anlamdaki mahiyetine tekabül eder; insan bu akıl sayesinde insanlık vasfını edinir. Bu nedenle de dini ve toplumsal yükümlülüklerin (*tekliif*) muhatabı haline gelir. Kazanılmış akıl ise, insanın zihin düzeyinde yetkinleşme yolunun daha ileri bir aşamasını temsil eder ve içtihat ve sistematik düşünme (*kuvvetü'n-nazar*) yetilerini kolayca işletme noktasına ulaşır. Kazanılmış aklın, kendisine temel oluşturan garizi akıldan soyutlanması düşünülemez; ama doğuştan gelen akıl, kazanılmış akıl olmadan da düşünebilir. Bu anlamda doğuştan

kalkması (adem), bu metodolojik ilkenin temeli görünümüdür. Aynı prensip klasik kelâm içerisinde de temel bir dinamik olmuş; varlık ve yokluğa dair verilen hükümler mantığın olumluluk ve olumsuzluk ile ilgili teorisinin tatbikini hayata geçirmiştir.” Veysel Kaya, **Felsefe ve Vahiy, Sa'îd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risâleleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018, s. 108.

²⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 5, s. 40-41.

²⁵⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, C. 3, s. 347.

gelen aklın, metodolojinin terimleriyle *asl* (kök) olduğu, kazanılmış aklın ise *fer'* (dal) olduğu söylenebilir.”²⁵⁸

Diğer yandan İhvân-ı Safâ'ya göre aklın temyiz ve ihtiyar olmak üzere iki özelliği vardır. Bununla gerçekliğe kavuşur.²⁵⁹ İnsani akıl olarak da adlandırdıkları bu temyiz niteliği diğer canlılarda olmayıp insan bireylerinin her birine verilmiştir.²⁶⁰ Aklın bu özelliğine değinmekle, insanın kendisiyle, alemle ve Tanrı'yla ilişkisindeki iradi yönüne vurguda bulundukları görülmektedir. Aklın temyiz niteliği daha çok fıkıh çevrelerince tercih edildiği ve değerlendirildiği göz önüne alındığında,²⁶¹ emir-yasak-sorumluluk çerçevesinde insanın mükellefiyet boyutu temyiz ve ihtiyar ile bütünleşiktir. Bilgiye ilk ulaşıldığı andan itibaren insan akli kendisine gelen suretleri, idrak ederek anlamlara dönüştürmesi ve daha sonra bu tümel anlamları kullanması bir temyiz ve ihtiyarın neticesidir. Buna ek olarak nefis-i natika ölümle yok olmaz. Onların deyimiyle cismani tabiatın karanlığından ayrılınca ruhani aleme katılır.²⁶²

3. Akli Bilgi

Akli bilgi akıldaki ilk bilgilerin (*evâilu'l-ukûl*) oluşmasıyla başlar. Bu bilgiler ise daha önce belirtildiği üzere duyuların idrak ettiği şeyler, yani tikeller üzerine tek tek düşünerek bir kanaatin oluşması sonucunda bu kanaatin, idrak edilen şeyin cinsine genelleştirilmesiyle olur. Örnek olarak bir çocuk henüz erken yaşlarda görme duyusuyla bir hayvanın yürüyor olduğunu görür ve tek tek algılamalardan sonra; çocukta hayvanların yürüyerek hareket ettiği kanaati oluşur. Doğrudan gözleme dayalı bu malumat ilk bilgidir. Aynı şekilde tecrübeyi kullanarak suyun akışkan, ateşin yakıcı

²⁵⁸ Kaya, *Felsefe ve Vahiy*, Sa'îd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risâleleri, s. 111.

²⁵⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 1, s. 265.

²⁶⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 316; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 4, s. 83.

²⁶¹ İbrahim Kafi Dönmez, Temyiz, md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/temyiz>, 04.07.2022.

²⁶² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 5, s. 139.

olduğunu öğrenme de böyle olur. Öte yandan üzerinde daha derin düşünme gerektiren hususlar da bu çerçevede değerlendirilir. Mesela farklı şeylere eşit parçalar ilave edildiği takdirde de farklılığın devam edeceği gibi üzerine biraz daha düşünme gerektiren hükümler de bu bilgi çerçevesinde değerlendirilir. Bu bakımdan duyular yoluyla oluşan ilk akli bilgiler rasyonel bilginin temelidir.²⁶³ Dolayısıyla ilk akli bilgiler akılda duyulurların tek tek tümevarımı (*istikra*) sonucunda meydana gelir.²⁶⁴

İlk akli bilgilerden sonra kıyas ve burhan üzere bilgi teorilerini inşa ederler. Burhan ve kıyas meseleleri üzerine müstakil risâleler kaleme almak suretiyle eserlerinde yer vermişlerdir. Diğer yandan Risâleler’de burhan, aklın ölçüsü olarak nitelenmiştir.

“Burhan; sadece, aklın ilk prensiplerinden alınan zorunlu öncüllerin sonuçlarında ibarettir. Aklın ilk prensipleri içerisinde yer alan şeyler ise, sadece, duyu organları yoluyla tikel fertlerden elde edilen türlerin ve cinslerin tümellerinden ibarettir... Akılla bilinen şeyler; tamamı zihinde bulunan, cinsler ve türler olarak nitelendirilen nesnelerden ve fertlerden duyu organları yoluyla elde edilen tikel duyuların resimlerinden başka bir şey değildir. Açıkça görüldüğü üzere akıl, insan için, bizzat duyulurların resimlerini tasavvur ederek düşünce yoluyla onların cinslerini, türlerini ve zâtlarını birbirinden ayırt edip, cevherlerini ve arazlarını bildiğinde, ayrıca dünya işlerini tecrübe edip günlerin insanlar arasında neler getirip neleri götürdüğüne ibretle baktığında konuşan/düşünen nefisten (en-nefsü’n-nâtıka) başka bir şey değildir.”²⁶⁵

Garizi ve müktesep akıl ile alakalı *Risâleler*’de birtakım açıklamalar bulunsa dahi, bu akıl türlerinin makullerle ilişkisine dair detaylı bir anlatıya rastlanılmamaktadır.

²⁶³ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 60-61.

²⁶⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 1, s. 311.

²⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, C. 3, s. 345.

SONUÇ

İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde aklın varlık ve bilgi açısından araştırılmasını kapsayan çalışmamızda hem meseleye giriş olması hem de İhvân-ı Safâ'nın genel itibariyle etkilendiği ve beslendiği kaynaklar olmaları itibariyle önce Yunan'dan Pisagor, Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta aklın ontolojik ve epistemolojik konumları incelendi. Ardından İslam düşüncesinde akıl mefhumunun oluşmasında öncü isimlerden olan ve İhvân-ı Safâ'da da etkileri bariz olarak görülen Kindî ve Hâris el-Muhâsibî'nin akıl yaklaşımları ele alındı. Elbette filozofların tezin kapsamı dahilinde değerlendirilmesi gereken görüşleri çalışmaya dahil edilirken, diğer hususlar dışarıda bırakıldı. Şüphesiz her bir filozofun akıl yaklaşımını detaylıca ele almak tek bir yüksek lisans tezini aşan bir husustur.

Aklın varlık planındaki konumu dikkate alındığında varlığın meydana gelmesi hususunda İhvân-ı Safâ'nın Plotinus'un sudur teorisine bağlı kalmakla beraber, Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde tasvir edilen yoktan yaratmayı da sitemlerine dahil ettikleri görülür. Kendi dönemlerindeki Amirî gibi diğer filozoflarda da görülen bu yaklaşım, felsefe ve dini ortak paydada buluşturma, birbirinin tamamlayıcısı yahut bir hakikatin farklı ifadeleri olarak görüldüğü takdirde, sudur ve hudus (yaratma) teorilerinin beraberce kullanılması bir sorun teşkil etmeyecektir. Ancak mesele İhvân-ı Safâ'nın ifadesiyle Külli Aklın nasıl meydana geldiği hususuna gelindiğinde tıkanır. Buna mukabil *Risâleler*'de yer yer sudur teorisi kullanılırken yer yer hudus teorisi kullanılır. Bazen de aklın varlık bulması açıklanırken beraber aynı satırlarda yer alırlar. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın Plotinus'tan miras aldığı varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan sonra gelen varlık olan aklın hem mutlak bir olan Tanrı'nın feyzi neticesinde sudur ettiğini hem de kâdir-i muhtâr Tanrı'nın iradesiyle ve emriyle yoktan yaratılmış olduğunu kabul etmiş olurlar. Yani hem Tanrı'nın iradesinin olduğu ve seçim yaptığı hem de iradesi olmadan kendi varlığının taşıdığını iddia etmiş olurlar. Bu yaklaşım çelişkilidir. Bu noktada tezin kapsamını aşmakla beraber onların adem (yokluk) ve Tanrı mefhumları derinlemesine

araştırılması gereken hususlar olarak karşımızda durmaktadır. Diğer yandan o dönemde kullanılan literatür gereği felsefe ve kelam ilmi dillerini beraberce kullanmaları metinde onların ifadelerinin anlaşılmasını zorlaştıran bir diğer husustur. Aklın meydana gelmesi, sudur ve hudus teorileri bakımında aklın ele alınması ve hem çokluğun kaynağı hem de çoklukla kurduğu ilişki bakımından aklın konumu mevzularında kelamî açıklamalara yer verdikleri görülür.

Risâleler'de varlık, tümeller ve tikeller olarak ikiye ayrılmıştır. İhvân-ı Safâ insanın tikellere dair bilgisi duyular yoluyla, tümellere dair bilgisi ise, akıl yoluyla ulaşabileceğini söyler. Nitekim insanın duyular kanalıyla onu çepeçevre kuşatan cismani alemini idrak etmesini detaylı olarak eserde yer verilir. Ancak tümellerin bilinmesi meselesine gelindiğinde, mistik bir dil ve süslü ifadelerle izaha mahal vermeden kısa bilgiler verildiği görülür. Matematiğe verdikleri önem, fiziksel alemini bilmeden metafiziğe ulaşamayacağı iddiaları, akıldan önce duyuların bilgisinin gerekli olduğu yönündeki söylemleri, maddi dünyada bir kesinlik arayışının üzerine inşa edilen metafizik mefhum olduğu düşünülebilir. Ancak belki *Risâleler*'in ansiklopedik bir niteliğe haiz olmaları, belki eserlerinin eğitsel bir amaç üzere yazıldığı vurgusu çerçevesince metafizik konularına eğilmedikleri ve serdettikleri bilgileri üst bir sistematik çerçeve içinde sunmadıklarına sık sık rastlanılmaktadır. Elbette buna etken bir diğer unsur, eserlerin kim tarafından ve hangi zaman aralığında yazıldığı hususunun henüz açıklığa kavuşmaması olmalıdır. Tüm bunlar göz önüne alındığında Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi diğer filozoflarda gördüğümüz bir akıl teorisi izahına rastlamak mümkün gözükmemektedir.

Risâleler'de Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi insan aklının özne olarak muhatabı kıldığı nesneleri bilme aşamalarını tarif eden bir akıllar tasnifine rastlayamıyoruz. Aklı nefsin bir gücü olarak tarif etmelerinin yanında kelama yakın bir yerde durarak akli *gariza* olarak nitelemeleri, dolayısıyla insanın tabiatında, güncel tabirle söylenecek olursa fitratında içkin, konulmuş, yerleştirilmiş bir yeti olarak tarif edilmesi, haddi zatında zaten var olan bir yetinin duyu idrakine muhatap olmasıyla aktif halen gelmesi

şeklinde kabulüne yol açmıştır. Bu yönüyle yukarıda ifade edildiği üzere hem felsefeye hem de kelama yakın bir konum alarak, din ve felsefeyi birleştirme misyonlarını tamamlamış olurlar. Ancak İhvân-ı Safâ'da, halefleri olan Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi, aklın bilkuvvelikten bilfiillîğe ulaşması, bu sürecin ise duyu idrakine mütaakip insan nefsinde meydana gelen tikellerin bilgisinin, soyutlama neticesinde üst bir ilke olan faal akıldan gelen feyizle tümellere ulaşması şeklindeki bir süreçten bahsedilemez. İnsanın bilme faaliyetinde aklın idrak aşamalarının insanın içinde bulunduğu dünya da gerçekleşmemesi ve metafizik bir ilkenin bilme faaliyetine birebir etkide bulunmaması, akli bir gariza olarak kabul etmeleri ve dolayısıyla kelama yaklaşımlarının bir sonucu olarak okumak mümkündür. *Risâleler*'deki genel üsluba müteakip gariza olan aklın müktesep akla dönüştüğü ifade edilmiş olmakla beraber teorik olarak eserlerinde bu hususa yer vermemişlerdir.

KAYNAKÇA

Akkanat, Hasan: **Klasik Dönem İslam FelsefesindeTümeller (İbn Sina Eksenli Bir Çözümleme)**, Adana, Karahan Kitabevi, 2016.

Aktaş, Gülistan: “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açıdan ‘Mizaç’ Kavramı”, Sivas, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Alper, Ömer Mahir: **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği**, 2. bs, İstanbul, Kitabevi, 2008.

Altaş, Eşref: “Muhâsibî”, **İslam Düşünce Atlası**, C. 3, İstanbul, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Aristoteles: **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, 2. baskı., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2016.

———: **Peri Psükhês**, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 2. baskı., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.

Armstrong, A. H.: **The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study**, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967.

Arslan, Ahmet: “İlk Çağ Felsefesi Tarihi: Sofistlerden Platon’a”, C. 2.cilt, t.y., s. 473.

Blumenthal, H. J.: **Soul and Intellect, Studies in Plotinus and Later Neoplatonism**, Great Britain, Variorum, 1993.

Bolay, Süleyman Hayri: “Câbir İbn Hayyân’ın Bazı Felsefî Görüşleri”, Şanlıurfa, 2006.

Bozkuş, Hatice: “Fârâbî’nin Anlam Teorisi: Epistemolojik Bir İnceleme”, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Burnyeat, Myles F.: **Aristotle’s Divine Intellect**, United State of America, Marquette University Press, 2008.

Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, 3.baskı., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999.

———: “Platon’un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri”, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi Tezi, 1992.

Çetinkaya, Bayram Ali, Celal Türer, Hakan Olgun: **Antikçağ Yunan düşüncesi & Ortaçağ düşüncesi**, 2017.

D’ancona, Cristina: “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, **İslam Felsefesine Giriş**, 5 cilt, Küre Yayınları, 2018.

Davidson, Herbert A.: **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri**, 1. bs, Litera Yayıncılık, 2020.

De Callataÿ, Godefroid: **Ikhwan Al-Safa’: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam**, Oxford, Oneworld, 2005.

Dönmez, İbrahim Kâfi: “Temyiz”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (04.07.2022), (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/temyiz>.

Duralı, Teoman: “Aristoteles’in Akıl Esâslı Felsefe-Bilimi Oluşturuluşu”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, No: 34, 2017, s. 27-34.

Durusoy, Prof. Dr. Ali: **İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri**, Üçüncü Baskı., İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, 2012.

Erkol, Ahmet: “İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Kelama Karşı Takınılan Olumsuz Tavrın Nedenleri Üzerinde Bir Değerlendirme”, **Marife**, No: 2, 2009, s. 167-184.

Godefroid de Callatay: “The Classification of Knowledge in the Rasâ’il”, **The Ikhwân al-Safâ’ and their Rasâ’il. An Introduction**, kitap editörü Nader El-Bizri, Oxford, Oxford University Press - The Institute of Ismaili Studies, 2008, s. 58-82.

Hamdani, Abbas: “The Ikhwan al-Safa’: Between al-Kindi and al-Farabi”, **Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary**, ed. Omar Ali-de-Unzaga, London, New York, I.B.Tauris Publishers, 2011.

İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, 5 cilt, C. 3, ed. Abdullah Kahraman, 1.baskı., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

———: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, 5 cilt, C. 4, ed. Abdullah Kahraman, 1.baskı., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

———: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, 5 cilt, C. 5, ed. Abdullah Kahraman, 1.baskı., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.

———: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, 5 cilt, C. 1, ed. Abdullah Kahraman, 2.baskı., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

———: **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, 5 cilt, C. 2, ed. Abdullah Kahraman, 2.baskı., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020.

Kaya, Mahmut: **Kindî: Felsefî Risâleler**, 4. bs, Klasik Yayınları, 2018.

———: “Aristo”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (14.12.2021), (Çevrimiçi)
<https://islamansiklopedisi.org.tr/aristo>.

———: “Kindî, Ya’kûb b. İshak”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 2002, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak#1>.

Kaya, M. Cüneyt: **Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, 1. baskı., İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Kaya, Veysel: **Felsefe ve Vahiy, Sa’îd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risâleleri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

Kenny, Anthony: **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, 1 cilt, C. 4, çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2011.

Koca, Muhammet Ali: “Kelamda Ruh Teorileri”, C. 3, **İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik**, 3 cilt, ed. Ömer Türker, 1. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

Korkut, Şenol: “Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, No: 70, 2019, s. 27.

Kökcü, Ayşe: “İbn Sina ve İhvan-ı Safa Bağlamında Matematikten Metafiziğe Sayı ve Nicelik Algısı”, **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, C. 9, No: 9:1, 2019, s. 59-74.

Köksal, A. Cüneyd: “Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 40, 2011.

Köroğlu, Burhan: “Basra and Ikhwan Al-Safa School and Thought as Representative of Silk Road Civilizations”, **Acta Via Serica**, C. 2, No: 1, 2017, s. 109-120.

———: “İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe”, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2001.

Köycü, Yasemin: “İslâm Felsefesinde Yakîn Kavramı ve İçeriği”, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kuşpınar, Bilal: **İbn Sîna’da Bilgi Teorisi**, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1995.

Laertios, Diogenes: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, 3. baskı., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Muhasibi, Haris b. Esed El-: **Akıl ve Kur’ân’ı Anlamak “El-Aql ve Fehmü’l-Qur’an”**, 3.baskı., İstanbul, işaret y., 2015.

Netton, Ian Richard: “İhvân-ı Safâ”, C. 1, **İslâm Felsefesi Tarihi**, 3 cilt, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, 2. baskı., İstanbul, Açılım Kitap, 2017.

Onay, Hamdi: “İhvân-ı Safâ’nın Varlık Anlayışı”, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Olguner, Fahrettin: “Eflâtun ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (14.12.2021), (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/eflatun>.

Özturan, Hümeýra: **Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbi’de Ahlâkın Kaynağı**, 2. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Peters, Francis E.: **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, 1.baskı., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, t.y.

Platon: **Devlet**, çev. Furkan Akdemir, 2.baskı., İstanbul, Say Yayınları, 2016.

———: **Phaidon**, çev. Ahmet Cevizci, 2.baskı., İstanbul, Gündoğan Yayınları, 2011.

———: **Philebos**, çev. Furkan Akdemir, 1.baskı., İstanbul, Say Yayınları, 2013.

Plotinus: **Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi**, çev. Cahit Şenel, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Pines, Shlomo: **İslâm Atomculuğu**, çev. Osman Demir, 1. baskı., İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Peker, Hidayet: **İbn Sina'nın Epistemolojisi**, 2.baskı., Bursa, Emin Yayınları, 2011.

Sinanoğlu, Mustafa : “Kelime”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (17.05.2022), (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelime>.

Şenel, Cahid: **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, 1. bs, Dergah Yayınları, 2017.

———: “Yeni Eflâtunculuk, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (16.12.2021), (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/yeni-eflatunculuk>.

Tiryaki, Mehmet Zahit: “İhvân-ı Safâ”, C. 1. cilt, **İslam Düşünce Atlası**, 3 cilt, ed. İbrahim Halil Üçer, 1. baskı., İstanbul, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Toktaş, Fatih: **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, 3.baskı., İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

Türker, Ömer: **İslam Düşüncesinde Teoriler Metafizik, Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar**, 3 cilt, C. 1. cilt, ed. Ömer Türker, 1. baskı., İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

———: **İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî**, 2.baskı., İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.

———: “Tecerrüd Teorisi”, C. 3, **İslam Düşüncesinde Teoriler -1 Metafizik**, 3 cilt, ed. Ömer Türker, 1. bs, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

Uysal, Enver: **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlâk ve Kelâmın Sentezi**, 10 cilt, C. 6, ed. İsmail Çalışkan, thk. Bayram Ali Çetinkaya, 1. bs, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.

———: **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

———: “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği •”, t.y., 16.

Üçer, İbrahim Halil: “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikâli: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, 4. bs, İsam Yayınları, 2017.

———: **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, 1.baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Yakıt, İsmail: **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi**, 2.baskı, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki: “Ayn”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (02.06.2022), (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayn>.

———: “İlim”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (17.05.2022), (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilim--sifat>.

———: “Kelâm”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, (17.05.2022), (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--sifat>.