

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
İSLAM FELSEFESİ

İHVÂN-I SAFÂ'DA ZÂHİR VE BÂTİN

Haris MACIC

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman:

Doç. Dr. İsmail TAŞ

Konya-2011



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin

Adı Soyadı	Haris MACIC
Numarası	084245011006
Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi
Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/>
Tezin Adı	İhvân-ı Safâ'da Zâhir ve Bâtın

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Haris MACİC		
	Numarası	084245011006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. İsmail TAŞ		
Tezin Adı		İhvân-ı Safâ'da Zâhir ve Bâtın		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “İhvân-ı Safâ'da Zâhir ve Bâtın” başlıklı bu çalışma/...../..... tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Doç. Dr.	İsmail TAŞ	
Doç. Dr.	Sıddık KORKMAZ	
Yrd. Doç. Dr.	Lütfi CENGİZ	

ÖNSÖZ

X. yüzyılda İslâm âleminde, müslümanları taassuptan kurtarmak, ilim zihniyetini ve tabiat ilimlerine dayanan felsefeyi hâkim kılmak, toplumu düzeltecek bir ahlâkı ikame etmek amacıyla ortaya çıkan ve Türk-İslam felsefe geleneğinde kendilerine ‘Ansiklopedistler’ adı verilen gizli bir felsefe topluluğu vardır.

Yüksek lisans tezi formatında olan bu çalışmamız, “İhvân-ı Safâ ve Hullâni’l-Vefâ” adındaki bu gizli cemiyetin “Resâil” isimli eserlerini başlıca kaynak alarak onların felsefi paradigmaları boyunca gözlemlenen zâhir-bâtın karakteristiğini inceleme konusu yapmaktadır. Tezin başlığı belirlenirken ‘İhvân-ı Safâ’da Zâhir ve Bâtın Kavramları’ veya ‘İhvân-ı Safâ’da Zâhir-Bâtın Ayırımı” gibi başlıklardan özellikle kaçınılmıştır. Bu durumda, hedefimiz olan İhvân-ı Safâ’nın felsefi düşüncesinin her tarafında kendini gösteren ve eserlerinin her paragrafında (fasıl) rahatça sezilebilen zâhir-bâtın izdüşümlerini takip etmek oldukça zorlaşırdı. Çünkü söz konusu birinci başlığı tercih etmiş olsaydık, kendimizi sadece bu iki kavramın risalelerde hangi şekilde ele alındığı, aynı kavramları kullanan diğer gruplardan veya filozoflardan ne ölçüde ayrıldığı ile sınırlandırmış olurduk. Şayet ikinci başlığı tercih etmiş olsaydık, o zaman da benzer bir şekilde, iki kavram arasındaki ayırımın hangi durumlarda ve ne şekilde yapıldığı ile sınırlı kalırdık. Ancak seçmiş olduğumuz ‘İhvân-ı Safâ’da Zâhir ve Bâtın’ başlığı bize, hem yukarıdaki sorulara cevap arama fırsatı verdi hem de aynı zamanda meseleyi her perspektiften ele alan, İhvân’ın düşüncesi içerisinde zâhir ve bâtının her türlü tezahürünü çalışmanın içine dâhil eden bir genişlik kazandırdı.

Ancak böylesi bir genişlik bizi, bu defa çalışmamızı başka bir açıdan sınırlandırmaya doğru sevk etti. Bunun sebebi, İhvân-ı Safâ düşüncesinin her alanında bu ikili yapının (zâhir ve bâtın) şu veya bu şekilde tazammun edilmiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, beden-ruh ilişkisi, epistemoloji, eğitim, toplumsal yapı, fizik-metafizik veya din-felsefe münasebeti gibi konuların tamamı, İhvân tarafından bu çift taraflı zemin üzerinde oturtulmuştur. Anlaşılacağı üzere, bu konuların hepsi müstakil birer çalışma konusu olabileceğinden, bizim yaklaşımımız daha genel olmak durumundaydı. Bundan dolayı söz konusu problemleri ele alış şeklimiz, birbirinden bağımsızlaştırmadan hepsini zâhir-bâtın “gözlüğü” ile gözlemleyip ortaya koymak olmuştur.

Böyle bir yaklaşımı tercih ettikten sonra, çalışmamızı iki bölüm halinde sunmayı uygun bulduk. Birinci bölüm, insanın doğumundan itibaren kendisini tanınması (beden-ruh

ilişkisi), eğitimi, yaşadığı ortamı tanınması (epistemoloji), insan ilminin derecelendirilmesi ve toplumsal yapıya etkisi (avâm-havâs), fizik ve metafizik konularından oluşmaktadır. Metafizikle birlikte, daha çok entelektüel konuların tartışılacağı çalışmanın ikinci bölümüne giriş yapılmıştır. Bu bölümde din-felsefe münasebeti, hakikat-şeriat, tenzîl-te'vîl, ilim-vahiy, İslam-iman, kitap-vahiy vb. konular ele alınmıştır. Tabii olarak, Resâil'e bakarak bu tür başlıkları sıralamak çok zor olmasa da, onları birbirinden bağımsız olarak işlemek olanaksızdır. Bu nedenle birçok yerde, diğer başlıklar altında geçen meselelere atıf yapılmaktadır. Bununla beraber, İhvân-ı Safâ cemiyetinin hâlâ yeterli derecede tanınmamasından ötürü, giriş bölümümüzde onların tarihteki yerlerini ve faaliyetlerini tanıtıcı birkaç paragrafa yer verilmiştir. Belirtmemiz gereken diğer bir husus da, çok değişik altyapı ve hazırlık gerektirdiğinden dolayı astroloji ve sihir gibi meselelerin kısmen göz ardı edildiği meselesidir.

Çalışmamız boyunca başvurduğumuz temel kaynak *Resâilü İhvân-ı Safâ*'dır (1888, Bombay baskısı). Bunun yanında Türkiye'de yayınlanan ve İhvân düşüncesinin değişik yönlerini inceleyen eserlerle de yakından ilgilendik. Bunlar sırayla, "*İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*" (İsmail Yakıt, 1985), "*İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*" (Enver Uysal, 1998), "*İhvân Safâ'da Varlık Düşüncesi*" (Hamdi Onay, 1999), "*İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*" (Bayram Ali Çetinkaya, 2003). Bunların yanında, Fuad Ma'sum'un "*İhvânü's-Safâ, Felsefetuhum ve Gâyetuhum*" (1998, Süriye) adlı eseri de başlıca kaynaklarımızdandı.

Son olarak hem seminer hem de tez çalışmalarımız boyunca, yardım ve tavsiyelerini esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. İsmail Taş hocama saygılarımı ve şükranlarımı sunarım.

Haris MACIĆ

Konya / 2011

ÖZET

İhvân-ı Safâ cemiyeti X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış dinî, felsefî ve siyasi yönelimlere sahip bir gruptur. Dönemin sosyal ve entelektüel problemlerine felsefî bir yaklaşımla, eklektik bir yapı içerisinde çözüm üretmeye çalışmıştır. Ayrıca değerlendirmeye aldıkları konu ve meselelerin çok geniş bir yelpaze arz etmesinden ve bu konuların kısa ve öz bir şekilde işleniş biçimlerinden dolayı onlar, İslam felsefe tarihinde ilk “Ansiklopedistler” olarak bilinmektedir.

İhvân-ı Safâ, insanın ayırıcı özelliği olan bilişsel arzusunu en temel fitrî eğilimlerden birisi olarak addetmektedir. İnsandaki bu bilişsel süreç, insanın öncelikle kendini (nefs) bilmesi, daha sonra tabiatı bilmesi ve en sonunda da tabiat ötesini, yani metafiziksel hakikatleri kavraması olarak kendini gösterir. Bütün bu süreç içerisinde göze çarpan en önemli nokta zâhir ve bâtın karakteristiğidir. Öyle ki, bu düalist yaklaşım İhvân düşüncesinin her noktasında kendini göstermekte, hatta çoğu zaman genel paradigmanın kendisi olabilmektedir. Bu anlamda, beden ve ruh ikilisi olarak başlayan ayırım, zâhirin bilgisi (tabiata dair bilgi) ve bâtının bilgisi (metafiziksel hakikat), zâhir ve bâtın varlıklar silsilesi, dinin zâhiri olan şariat ve dinin bâtını olan hikmet, Kitab'ın zâhiri olan tenzil ve Kitab'ın bâtını olan te'vil olarak devam etmektedir.

Anahtar kelimeler: İhvân-ı Safâ, zâhir, bâtın, din, hikmet, nefis, te'vil, tenzil

SUMMARY

The Brethren of Purity, with its religious, political and philosophical tendencies, is a secret society of Muslim philosophers in Basra, Iraq, in the 10th century CE. With an eclectic approach peculiar to them, this group had tried to provide diverse solutions to the social and intellectual problems of their time. Beside all this, very wide range and diversive subjects evaluated by them in *The Resâil*, had given their name: ‘The Encyclopedists.’

Man’s cognitive desire in general is presumed by İkhwan al-Safa as one of the most prominent innate predisposition of mankind. This cognitive process starts with the knowledge of the self (*nafs*), continues with the knowledge of the nature and ends with the highest form of the knowledge; knowledge of the metaphysics. Along this process, there is one very interesting point viewed in all segments of İkhwan’s speculative paradigm: the miscellaneous display of *zâhir* (exoteric) and *bâtın* (esoteric). Accordingly, this dualist approach starts with body-soul issues, goes on through the distinction of exoterical and esoterical knowledge, shar’iyya and hikmet, tenzil and ta’wil and so on.

Keywords: *İkhwan al-Safa, zahir, batın, ad-din, hikmet, nafs, ta’wil.*

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	ii
TEZ KABUL FORMU	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
SUMMARY.....	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM.....	6
A. İNSAN, BİLGİSİ, YAŞADIĞI TOPLUM VE ÇEVRESİ AÇISINDAN ZÂHİR VE BÂTIN.....	6
1. Ruh-Beden İlişkisi.....	7
1.1 Beden / İnsanın Biyolojik Yapısı.....	7
1.2 Nefs / İnsanın Psikolojik Yapısı	9
1.3 Bir Bütün Olarak İnsan.....	12
2. İlm / İnsan Bilgisi.....	15
2.1 Kesbî İlim	16
2.2 Ledünnî / Sezgisel İlim	21
3. Zâhir ve Bâtının Toplumsal Yapıdaki Görünümü	25
3.1 Avâm ve Havâs.....	27
4. Eğitim-Öğretim	28
4.1 Risaleler	29
4.2 İlim Tasnifi	30
5. Zâhir ve Bâtın olarak Varlık.....	32
5.1 Zâhir ve Bâtın Arasında Analoji.....	32
5.2 Sudûr Nazariyesi / Varlık Hiyerarşisi.....	35

II. BÖLÜM.....	37
A. ZÂHİR VE BÂTİN ÇERÇEVESİNDE DİN-FELSEFE MÜNASEBETİ.....	37
1. Şeriat – Hikmet	37
1.1 İhvân-ı Safâ’da Şeriat – Hikmet Bağlamında Zâhir-Bâtın	39
2. Tenzîl-Te’vîl.....	43
2.1 Zâhirî ve Bâtınî İman.....	48
2.2 Zâhir ve Bâtın Din	49
SONUÇ	50
KAYNAKÇA	51

KISALTMALAR

- OMÜİFD** : On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CÜİFD : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD : Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
Bkz : bakınız
Yay : yayıncılık
Çev : çeviren
a.g.e : adı geçen eser
a.g.m : adı geçen makale

GİRİŞ

İhvân-ı Safâ Kimdir?

Konumuzu işlemeye geçmeden önce giriş bölümümüzde, İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı ve faaliyet gösterdiği tarihî şartları ve siyasî ortamı ile ilgili birkaç şey söylemek yerinde olacaktır. Bu topluluk nerede ve ne zaman ortaya çıkmıştır? Faaliyet alanı ve amaçları nedir? Neden gizli olarak kalmayı tercih etmişlerdir? Üyeleri kimdir? Eklektik metodlarının nedenleri ve sonuçları nelerdir? Kendilerinden sonra İslam düşünce tarihi içerisinde kimleri ne ölçüde etkilemişlerdir? Genel olarak İslam düşünce tarihi içerisinde konumları nedir?

İhvân-ı Safâ X. yüzyılda (hicrî IV.) Basra'da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Topluluğun kurucularının kimler olduğu ve İslam toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem de Batılı araştırmacıları uzun süre meşgul etmiştir. İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması¹ bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla risalelerin yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır.

Bu topluluğun tam adı *İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd*'dir. Bu isim bizzat kendilerince verilmiştir.² Klasik kaynaklarda bu topluluğun mensupları ve risalelerin müellifleri olarak şu beş isim zikredilmektedir: Ebu Süleyman el-Bustî/el-Mukaddesî (el Makdisî), Ebu'l-Hasan El-Zencânî, Ebu Ahmed el-Nehracûrî/Mihrecânî, el-Avfî ve Zeyd b. Rifa'a.³

X. yüzyıl, yalnız İslam tarihindeki en parlak fikrî ve ilmî zaferlere değil, bunun yanında İslam imparatorluğunun siyasî birliğinin parçalanmasına ve ilk Bağdat halifelerinin saltanatlarının özelliği olan ihtişamın da sönmesine tanık oldu. Bu süreç sonucunda büyük

¹ İhvân-ı Safâ, Resâilü *İhvânü's-Safâ*, nşr: Wilayat Husayn, Bombay (Hindistan), 4 cilt, Matba'at Nukhbat al-Akhbar, 1888. c.4, s. 125-126;

² Resâil, c.1, s. 21;

³ Tevhidi, Ebu Hayyan. El-İmta ve'l-Muanese, nşr: Ahmed Emin, Lecennetü't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1953; s. 9;

İslam devleti çeşitli hükümdarlar tarafından idare edilen küçük emirlikler halini aldı. Bağdat halifeliğinin hâkimiyeti öylesine peşpeşe tehdit edilmişti ki, onuncu yüzyıl başlarında Fatımîler (909-1186) ile Endülüs Emevîleri (929-1031) gibi iki rakip hilafet birden kurulmuştu.⁴ Bunların yanında İslam devletinin dört bir yanında birçok küçük devlet de kurulmuştu ki bu yönetim ve toplulukların (İhşidîler, Hemdanîler, Karmatîler, Büveyhîler vs.) halifeye ancak çıkarları ölçüsünde itaat ettikleri söylenebilir. İhvân-ı Safâ da, Abbasî Devleti'nin bu son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları ile dikkat çekmiştir. Ancak böylesi bir siyasî ortamda İhvân-ı Safâ mensupları, mevcut ideolojik ve siyasî konjoktürden zorunlu olarak etkilenmek durumundaydılar.⁵

İhvân'ın, İslam coğrafyasındaki bu otorite boşluğunun yarattığı siyasî ve ideolojik krizden dolayı mı ortaya çıktığı, yoksa onların tarih sahnesine çıkmalarının bu zamana denk gelmesinin rastlantısal olup olmadığı sorusu kesin olarak cevaplanamamaktadır. Bununla beraber onların, bu süreçte aktif rol oynamış ve faaliyet göstermiş olmaları fikri biraz daha ağır basmaktadır. M. Watt, İhvân'ın gizlilik içerisindeki teşkilatlanmalarını neden göstererek, onların yüksek ihtimalle, hem Emevî hem de Abbasî yönetimi sırasında birçok isyan çıkaran Şîîler'e yakın olduklarını söylemektedir. Şîîlerin birçok başarısız isyandan sonra, ihtilal planlarını (propagandalarını) gizliden gizliye yapmaya başladıkları malumdur. Dolayısıyla İhvân'ın da Şîîler'in kollarından birine veya birkaçına mensup olduklarını farzetmek yanlış olmayabilir.⁶ Bunun yanında zaman zaman Ehl-i Beyt'in üstünlüğünü vurgulamaları, kendi grupları hakkında “*şî'a, ehlü şî'atina*” gibi ifadeler kullanmaları⁷ onların Şîîliği konusundaki ifadeleri destekler mahiyettedir.

Bazı araştırmacılar ve özellikle de İsmailî yazarlar bu kanaati daha da ileri götürmüş, İhvân-ı Safâ risalelerinin İsmailî akide ile özdeş olduğunu ifade etmişlerdir.⁸ Bununla beraber İhvân-ı Safâ'nın Şîîliği ve İsmailîliği tartışmalıdır. Risalelerde bu nisbetin mevcudiyetine dair yukarıdaki sözler yanında bu iddianın aksini savunanlara kanıt olabilecek ifadeler bulmak da mümkündür. Risalelerde Şîîlik zaman zaman eleştirilmiş, Şîîlerden bir kısmının bu mezhebin ne olduğunu bilmeden onu sadece bir geçim aracı yaptığı, ilim ve Kur'an öğrenmeyi terk

⁴ Fahri, Macit. *İslam Felsefesine Giriş*, Çev: Kasım Turhan, 7. baskı, İstanbul, Şa-To Yay., 2008, s. 194;

⁵ Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 1. baskı, Ankara, Ellis Yay., 2003. s. 9-10;

⁶ Watt, Montgomery. *İslam Felsefesi ve Kelamı*, Çev: Süleyman Ateş, 1. baskı, İstanbul, Pınar Yay., 2004. s. 83-90;

⁷ Resâil, c.4, s. 194-196;

⁸ Lewis, Bernard. “İsmailîler”, İslam Ansiklopedisi, V/2, s. 1120;

ettiği ifade edilmiştir.⁹ Daha da önemlisi İhvân-ı Safâ, Şîî mezhebinin temel esaslarından biri olan “imam-ı muntazar” anlayışını da eleştirir. Beklenen imamın, muhaliflerinden korktuğu için gizlendiğine inanan kimsenin itikadını bozuk itikadlar arasında zikreder.¹⁰

Ancak diğer taraftan Resâilü İhvân-ı Safâ tam bir ansiklopedi görünümünü verirken, onların Sokrates, Platon, Aristo ve en çok olarak da Neoplatonizm’den ne derece etkilendiklerini görmek gerekir. Bunun yanında kadîm İran ve Hindistan hikmetlerini de göz ardı etmemek lazım. Tam bir eklektik derlemeyi oluşturan Risaleleri tek bir amaç açısından değerlendirmek gerekirse, onların dinî ve dinî olmayan bütün hikmeti toplayıp kendi ülküleri doğrultusunda kullanmak istemeleri bir gerçektir. Tek amaç, sâf bir nefisle, bu heyûlâ denizinden kurtulmak için İhvân-ı Safâ adı verilen “kurtuluş gemisi”¹¹ne binerek ve yardımlaşarak (taavvun) Allah’ın yanındaki sonsuz saadeti elde etmektir.¹²

İhvân-ı Safâ üyelerinin mensubiyet tartışmaları konusunda Çetinkaya’nın ifadeleri son derece önemlidir. Şöyle ki, bu cemiyeti belirli bir mezhebe veya oluşuma bağlamak son derece yanlıştır. Onların durduğu nokta, kendileriyle ilgili çalışma yapan araştırmacıların mensup oldukları mezhep hiç değildir.¹³ Az önce söylediğimiz gibi, İsmailîler onları kendi “tarafdarları” olarak gösterirken, Hüseyin Nasr gibi bazı çağdaş bilim adamları onların Şîî oldukları hakkında kesine yakın kanaat göstermektedirler¹⁴ (S.H. Nasr, “*Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*”). Aynı zamanda bazı Sünnî araştırmacıların onların arasında sünnîlerin de bulunduğu dair iddiaları Çetinkaya’nın tezini desteklemektedir. Hâlbuki İhvân-ı Safâ mezhep üstü bir konumda bulunan felsefî bir ekoldür.

İhvân da eserlerinin birçok yerinde kendileri hakkında böyle bir değerlendirmeyi destekler mahiyette ifadeler sarf etmektedir. Onların en çarpıcılarından biri şudur: “*Kardeşlerimizin ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine önyargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır.*”¹⁵ Anlaşıldığı gibi, onların şiarı, kurumamış hiçbir bilgi kaynağını ihmal etmemek ve her inancın müsbet yönlerini doktrinlerine katmaktır. Buna binaen yalnız Yunan felsefesi değil, aynı zamanda

⁹ Resâil, 196-197;

¹⁰ Resâil, c.4, s. 196;

¹¹ Resâil, c.4, s. 107;

¹² Netton, Ian Richard. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, baskı yok, Routledge Curzon, Londra, 2002;

¹³ Çetinkaya, s. 59;

¹⁴ Nasr, S. Hüseyin. *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, State University of New York, 2006; s. 143;

¹⁵ Resâil, c. 4, s. 124;

İran ve Hind'in ilmî ve edebî birikimi, Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları, Batlamyus ve Batlamyus-sonrası astronomi bir araya getirilmiştir.

İhvân öğretisinin ana dinamiği, hoşgörü, karşılıklı yardımlaşma ve bu öğretinin belkemiği sayılan '*hikmeti*' destekleyen her türlü metinden yararlanarak meydana getirdikleri eklektik bir felsefedir. Onlar bütün milletlerin hikmetini bir arada toplamak istediler. De Boer'in ifadesiyle söylemek gerekirse, Nuh ve İbrahim (a.s.), Sokrat ve Eflatun, Zerdüş ve İsa (a.s.), Muhammed (a.s.) ve Ali (r.a.) onların hocalarıdır.¹⁶

Resâil'in telifinin gayesi de "İhvân-ı Safâ'nın Akaidi" başlıklı 44. risalenin başında bulunan bir açıklamadan çıkarılabilir; orada İhvân'ın, dünya ve onun cazibelerini küçük gören, kaynağı ne olursa olsun hakikate kendilerini veren, ilahiyat yahut 'ilahî ilmi' kendilerine asıl alaka sahası olarak benimsemiş, hakikati arayan bir arkadaşlar grubu olduğu ifade edilir. Bu topluluğun üyeliğine kabul edilenlere, maksat hâsıl oluncaya kadar birbirlerine yardım etmeleri ve birbirlerine destek olmaları ve değersiz insanlarla ilişkiler karşısında birbirlerini korumaları ısrarla anlatılır.¹⁷

Bütün bunlardan ayrı olarak bir de, İhvân-ı Safâ cemiyetini "gizli bir ajanda" sahibi ve İslam'ı içeriden yıkmaya yönelik bir teşebbüslerinin olduğunu söyleyen bir diğer cephe vardır. Bu hususta en açık ifadeler yer veren çağdaş düşünürümüz merhum Muhammed Âbid el-Câbirî'dir. Ona göre Risaleler, Arap-İslam kültürü içindeki irrasyonel gnostik "bâtınlılığı" derinleştirerek önce 'nefisleri' sonra 'bedenleri' ele geçirmeyi hedefleyen genel İsmailî stratejisi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Böylelikle "âtil akıl", yani özellikle Hermesçi ve Neo-Platoncu metinler, İhvân risalelerinin yapmayı hedefledikleri bütün dinleri kuşatıcı "felsefî din" in beslendiği kaynak olacaktı.¹⁸ Bir başka yerde Câbirî, her ne kadar İhvân aksini iddia edip bütün din ve mezheplerden, hatta Aristoculuğun bazı boyutlarından yararlandıklarını söylese de, risalelerin tam bir Hermetik derlemeyi teşkil ettiklerini ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ, İslam'ı şeffaf bir elbise olarak giymiş ve hermetik yapılarını gizleme ihtiyacı duymamışlardır. Risalelerde Hermes'e, Agathadaimon'a ve Pisagor'a yapılan yoğun göndermeler ve vasfedilemeyen 'Yüce İlah' teorisinin açıkça benimsenmesi, evreni yönetmekle yükümlü Evrensel Akıl (Küllî Akıl) düşüncesi bunu kuşkuyla mahal bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. İhvân'ın nefsin ilahî tabiatı üzerinde ısrarla durmaları,

¹⁶ De Boer, T.J. İslam'da Felsefe Tarihi, Çev: Yaşar Kutluay, 4. baskı, İstanbul, Anka Yay., 2004. s.109-110;

¹⁷ Resâil, c. 4, s. 106-107;

¹⁸ Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev: İbrahim Akbaba, 3. baskı, Kitabevi Yay. İstanbul, 2001. s. 265;

nefis riyazetinin gerekliliğini vurgulayıp onun ilim ve zühdle terbiye edilerek ilahî tabiatına dönmesinin sağlanması gibi yaklaşımları onların Hermetizm'den ne derece etkilendiklerini göstermektedir. Bütün bunlara ilaveten, hermetik kökenli “büyü” ilimlerine gösterdikleri yoğun ilgi ve onların savunmasında gösterdikleri gayret de ne derece hermetik olduklarını ortaya koymaktadır.¹⁹

Diğer taraftan Kaya da, rasyonel düşüncenin yanı sıra birtakım hurafelere de yer veren, nassları keyfî bir şekilde bâtinî te'villere tabî tutan bu ansiklopedist felsefe akımının, her dönemde bâtinî eğilimler taşıyan sûfî ve yarı-aydın çevrelerin ilgisini çekse de, İslam düşünce ve biliminin gelişmesine olumlu bir katkıda bulunduğu söylenemeyeceğini savunmaktadır.²⁰

Sonuç olarak, günümüze kadar İhvân-ı Safâ'yı ilgilendiren pek çok yönde birçok spekülasyon yapılmıştır. Bunların bu denli çeşitli ve karşıt olması bu cemiyetle ilgili günümüze kadar ulaşan verilerin azlığından kaynaklanmaktadır. Bu tartışmayı daha çok detaylandırmak ve uzatmak mümkündür ama konumuz olan İhvân'ın zâhir ve bâtin karakteristiği buna müsaade etmemektedir. Bundan sonraki satırlarda birçok bilim adamı tarafından öne sürülen mensubiyet etiketleri göz ardı edilerek, “mezhep üstü” bir İhvân-ı Safâ perspektifinden, onların kendi felsefelerinde hâkim olan mistik ve bâtinî tutumları çerçevesinde zâhir-bâtin yapısı ele alınacaktır.

¹⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 232;

²⁰ Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. baskı, Klasik Yay., İstanbul, 2005. s. 213;

I. BÖLÜM

A. İNSAN, BİLGİSİ, YAŞADIĞI TOPLUM VE ÇEVRESİ AÇISINDAN ZÂHİR VE BÂTİN

Kolayca tahmin edilebileceği üzere, İslam düşünce tarihinde zâhir-bâtın ayrımı İhvân-ı Safâ Risaleleri ile ortaya çıkan bir olgu değildir. İslam düşüncesi bir yana, zâhir-bâtın (ezoterik-egzoterik) karakteristiği, İslam dininin ortaya çıkışından önce Yahudi ve Hıristiyan mistik geleneklerinin yanı sıra, Yeni-Eflatuncu ve Hermetik felsefi akımlarında da mevcuttur. Aslında bu ikili yapının kaynağı, kronoloji de göz önünde alınarak Hermetizm olarak gösterilmektedir.²¹

Burada bizim açımızdan büyük önem taşıyan soru, zâhir ve bâtın gibi bir ayrımın, öncelikle insanın düşünsel tecrübesi açısından gerekli/zorunlu olup olmadığı ve nasıl bir işlevsellik taşıdığı sorusudur. Hemen ardından da aynı soruyu İslam düşüncesi açısından bir daha sormak gereklidir. Zâhir ve bâtın kavramlarının İslam düşüncesine girmelerinin ve bu düşünce iklimi içerisinde varlıklarını sürdürebilmelerinin sebepleri nelerdir?

Bu sorulara sondan başlayarak cevap vermek daha uygundur. Öncelikle zâhir ve bâtın kavramlarının İslam tarihi boyunca birçok siyasi, ideolojik ve fikrî ayrışma sırasında çok etkin bir şekilde kullanıldığı görülür. Kimi zaman bu iki kavramın bazı siyasi ve ideolojik emeller uğruna kullanıldığı doğru olmakla birlikte, söz konusu yapıyı sadece buna indirgemek son derece yanlıştır. Bütün kültürlerdeki gnostik akımlar, bu zâhir-bâtın çiftini kendi dünya görüşlerini oluşturmada ve eşya ile ilişkilerinde bir metot olarak kullandıkları gibi, İslam kültüründeki irfânî akımlar da bu ikiliyi yoğun bir şekilde kullanmışlardır.²² Aynı şekilde bu tezimizde de – ki İhvân'ın genel paradigması da bunu gerektirmektedir – siyasi ve ideolojik kullanımlarından ziyade, zâhir ve bâtın, insanın eşya ile kurduğu ilişki bağlamında ve bunun diğer alanlardaki yansımalarından ibarettir.

Yeryüzünde görülen, oluşa gelen her şey, her eylem ve her nesne aslında bir hakikatin, bir gerçekliğin dışavurumudur. Hakikat sabittir, değişmez ve evrenseldir, bu yüzden içtedir. Eşyanın hakikati sabittir. Hakikatler içten dışa doğru çıkışla tezahür ederler ki aslında

²¹ Câbiri, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. baskı, İstanbul, Kitabevi Yay., 2001, s. 353;

²² Câbiri, a.g.e., s. 353;

nesnelerin oluşu da böyle gerçekleşir. Oluş görüntüdedir. Bir dışavurum söz konusudur. Dışta görülen her şey sadece görüntüden ibaret olduğuna göre, o zaman aslında “var” değildir. Görünen şeylerin asıl kaynakları içte yatmaktadır ki, asıl olan, var olan onlardır. Dolayısıyla içi bilmek (bâtını bilmek), içteki ana ilkeleri bilmek, dışta tezahür eden oluşumun dinamiklerini daha kolay çözmek anlamına gelir. Ancak belirtmemiz gerekir ki, bu şekilde, yani bâtin üzerinden zâhire (görünen/fenomenal) ulaşmak daha çok İslam tarihinde önemli bir yere sahip olan tasavvuf geleneğine uygundur. *Felasife* diye tabir edilen İslam felsefesi geleneğinde ise (İhvân-ı Safâ da buna dâhildir) tersine bir yol izlenmektedir. Daha sonraki sayfalarda görüleceği üzere, İhvân’a göre görünen âlemin ilkelerini bilmek metafizik âlemin bilgisine ulaşmak için bir ön koşul mesabesinde.

Bazı son dönem yazılarında bu iki olgu “içreklik” ve “dışraklık” kelimeleriyle karşılanmaya çalışılmakta, hâlbuki İslam düşüncesinde asırlardan beri kullanılmakta olan Türkçedeki karşılıkları “zâhir” ve “bâtın”dır.

1. Ruh-Beden İlişkisi

Konumuz olan zâhir ve bâtin, her şeyden önce insan bilgisi açısından zâhir ve bâtin olduğu için, bu başlık altında İhvân nezdinde “İnsan nedir?” sorusuna cevap bulmaya çalışacağız. Daha sonraki başlıklarda ise “İnsan bilgisi nedir ve nasıl mümkündür?”, “Nasıl oluşur?”, “Sınırları var mı, varsa nedir?” vb. sorularla devam edeceğiz. Tabi ki, hem bu sorular hem de soracağımız bütün sorular için geçerli olan zâhir-bâtın problematiği esas alınacaktır.

İhvân-ı Safâ felsefesinde beden ve ruh ilişkisinin irdelenmesi, çalışmamız boyunca, bütün yönleriyle zâhir ve bâtin yapısının üzerine bina edileceği bir zemin hazırlayacaktır. Çünkü Basralı filozoflar için biyolojik yapısıyla ve bütün dünyevî ihtiyaçlarıyla beden, insanın sadece görünen/zâhirî tarafını oluşturmaktadır. İnsan, ruhânî cevheri olan nefsi de irdelenmedikçe eksik kalacaktır.

1.1 Beden / İnsanın Biyolojik Yapısı

İhvân-ı Safâ, insanı yaşama attığı ilk adımdan itibaren tanımlamaya çalışmaktadır. Hatta sık olarak da insanın nutfe halinden yetişkinliğe, oradan da ihtiyarlığa doğru yol alıp yaşam sürdüğünden bahseder.

İnsan, ana rahminde ‘doğal kalış’ (*el-meks et-tabîf*) süresi olan 8 veya 9 ayı tamamladıktan sonra dünyaya gelir. Ana rahmindeki bu kalış süresince yedi yıldız (*kevâkib*) tek tek her ay kendi tesirlerini göstermektedirler.²³ Yani bir bakıma insanın doğası, varlık tarzı ve kendi varoluşunu inşası, sırf kendi gücü ve yeteneğiyle ortaya çıkmamaktadır. İnsanın tabiatı, Tanrı’dan başka, kendi dışındaki bir takım güç odaklarının yardımıyla oluşmaktadır. Dolayısıyla İhvân’a göre, insanın varlık bütünlüğünü ve varlık tarzını daha iyi anlamak için, birtakım göksel varlıkların etkisini de mutlaka hesaba katmak gereklidir. Bu etki gördüğümüz gibi daha ana rahmindeyken başlamaktadır.²⁴

Risaleler’in “*Cesedin Terkibi*” başlığını taşıyan 23. risalesi sadece bu konuya ayrılmıştır. Burada Allah Tealâ tarafından insan bedeninin yaratılması, çeşitli malzemelerin kullanılarak yeni bir şehrin inşa edilmesine benzetilmiştir. Nasıl ki böyle bir inşa sırasında taş, toprak, kil, kum, odun vb. malzemelerin kullanılması gerekiyorsa, aynı şekilde insan bedeninin meydana getirilmesi için de öncelikle dört temel unsurun (*‘anâsıra erba’*), dört karışımın/ahlât (sarı ve siyah safra, balgam ve kan) ve diğer bazı unsurların mevcut olması gerekmektedir.²⁵ Aslında beden buraya kadar devam eden yaratılması, doğada bulunan birçok varlığın yaratılmasından farksızdır. Çünkü buraya kadar beden, söz konusu dört karışımdan meydana gelen, karanlık, ağır, âtıl, değişken, bozulup dağılabilen, cansız, hareketsiz, hissiz ve ölü, cismanî bir cevherdir.²⁶ *Risâleler* boyunca insanın bu zâhir tarafı söz konusu olduğunda benzer anlatımlarla karşılaşmaktayız.

İhvân’a göre insanın bedensel yapısında, maddî âlemin bütün varlıklarının örneklerini bulmak mümkün olduğu gibi, ruhanî varlık tarzında da melek, insan, cin, şeytan ve diğer ruhânî varlıklarla bunların âlemdeki fonksiyonlarını bulmak mümkündür. Bundan dolayı birçok yerde insan için “*mikrokozmos*” benzetmesi yapılmaktadır.²⁷ Bunun yanında insan bedeninin terkihi ile âlemin hiyerarşik terkihi arasında uzun uzun benzetmeler yapılmaktadır. Örnek vermek gerekirse, insan bedeninin en yüksek noktasında bulunan beyin organı ile metafizik varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunan Küllî Akıl (*el-akl el-küllî*) arasında bir paralellik kurulmaktadır.²⁸

²³ Resâil, c.II, s. 271;

²⁴ Şahin, Filiz. “*İhvân-ı Safâ’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı*”, SÜİF Dergisi, sayı: 11, Konya, 2001. s. 101-124; s. 104-105;

²⁵ Resâil, c.II, s. 246-248;

²⁶ Resâil, c.II, s. 247;

²⁷ Resâil, c. II, s. 300;

²⁸ Resâil, c. IV, s. 253-255;

İnsan ve kozmosun çeşitli bölümleri arasında benzerlikler kurulurken, evrenin en güzel ve mükemmel bölümü olan ay-üstü âlem, insan-ı kâmil ile karşılaştırılmıştır. Yaraticısına itaat eden, onun birliğine inanan, kalbiyle tasdik ettiği gibi, O’nu takdis, tehlil, tekbir ve tahmid ile tesbih eden ve mutluluğun unsurlarını mükemmel olarak gerçekleştiren, melekî hasletlere sahip, ruhen temiz ve günahlardan arınmış evrensel insan; zatiyla kaim, cevherleri itibarıyla mükemmel ruhânî ve nurânî ay-üstü âlemdeki varlıklar düzeyine yükselir. Ay-altı âlemdeki dünyasal bölge, yani değişikliklerin olduğu, iyi ve kötü nefslerin karıştığı yeryüzü ise, birey olarak insanla karşılaştırılmıştır. Bu insan, ay-üstü âlemdeki varlıkların özelliklerine olduğu kadar, ay-altı âlemdeki varlıkların özelliklerine de, bir başka ifadeyle melek olmaya da şeytan olmaya da müsaittir.²⁹

Ancak insanın bilgisi açısından, onun bedensel özelliklerini iyi tanıması ne kadar önemli olsa da, insanı sadece bu yönüyle tanımak, onun kendisini, fizikî çevresini bilmesi ve daha sonra da metafiziksel hakîkate ulaşma yolundaki çabaları açısından sadece bir ön safha oluşturmaktadır. Bundan dolayı İhvân, bütün bu meselelerin anlam kazanması için, insanın diğer bir yüzü, bâtın yüzü olarak nefsi takdim etmektedir.

1.2 Nefs / İnsanın Psikolojik Yapısı

Her hakikatin başı olan, “*insanın kendi nefsinin tanımasını*” yolu nedir? İnsanı mutlak hakikate götüren başlıca ipucu kendisini bilmesi olmalıdır. Çünkü bu bilginin herhangi bir başka bilgiden önceliği inkâr edilemez; şöyle ki, iç dünyayı iyice tanımadan önce, dış dünyayı bilmeye çalışmak bir insanın şu aptallığına benzer ki o, daha yüz kiloluk bir ağırlığı taşıyamazken, bin kiloluk ağırlığı taşımaya kalkışmasıdır.³⁰ İhvân-ı Safâ’ya göre bu soruya cevap arayan birisi öncelikle şu sorulara eğilmelidir:

- 1) Nefs, varolan şeylerden bir şey midir, yoksa içi boş bir sözcük müdür?
- 2) Nefs araz mıdır, cevher midir?
- 3) Âlemde kaç çeşit nefis vardır?
- 4) Nefsin bedenle irtibatı hangi şekilde olmaktadır?
- 5) Bedenle birleşmeden önce nefis neredeydi?

²⁹ Filiz, a.g.m., s. 108;

³⁰ Fahri, a.g.e., s. 206;

6) Bedenden ayrıldıktan sonra nefis nereye intikal etmektedir?

7) Nefsin bir süre beden içinde olduktan sonra ondan ayrılmasının gayesi nedir?³¹

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, İslam felsefesi tarihinde *nefs* ve *ruh* kelimeleri birbirlerinin müradifi olarak kullanılmaktadır. Bazı filozoflar tarafından, bu ikisi arasında birtakım küçük farklılıklar gözetilse de, İhvân açısından her ikisi de, insanın ikili yapısı içerisinde, beden karşısında bulunan ve ona hareket ve canlılık veren ruhânî varlıktır.

Şimdi birinci soruya dönecek olursak, İhvân'a göre, insanın sadece bedenden oluştuğunu düşünmek zordur. Bir maddeden ibaret olan beden, her ne kadar el, kol, ayak, duyu organları vb. uzuvlara sahip olsa da, ona canlılık verecek, bu uzuvları harekete getirecek, onların fonksiyonlarını mümkün kılacak bir ruh/nefs olmadıkça bedenin bir cisimden farkı kalmamaktadır. Bunların yanında, insanın aklî melekelerinin nefsin güçlerinden bir güç olduğunu göz önüne aldığımızda, nefsi olmayan bir insanın hayvandan bir farkı kalmayacağı açıktır. Nefsin bedenin içindeki konumu, bir devletteki krala veya bir gemideki kaptana benzemektedir.³²

Risaleler'de nefsin ne olduğu konusunda üç ayrı görüşten söz edilmektedir. Birincisine göre nefis latîf bir cisim olup gözle görülmez, duyularla algılanmaz. İkincisine göre, o, ruhânî bir cevherdir, dolayısıyla cisim değildir. Duyularla algılanamaz, ama akılla kavranabilir. Üçüncüsüne göre ise nefis, bedensel oluşum ve bileşiklerden ortaya çıkan bir arazdır. Bedenle birlikte var olur ve yine onunla birlikte yok olur. Bu *Cismiyyûn* adını verdikleri, materyalistlerin görüşüdür.³³ İhvân, daha ziyade ikinci görüşü benimsemektedir. Buna göre nefis, ruhânî bir cevherdir. Zatıyla diri, bilkuvve bilici ve tabiatta etkendir. Bedenin ölmesiyle ortadan kalkmaz; cisim ve araz da değildir.³⁴

Gördüğümüz gibi İhvân, esas itibariyle insanı düalist bir anlayış içerisinde ele almaktadır. Beden cansız, hareketsiz, bozulup dağılan cismânî bir cevher iken, nefis ise semavî ve ruhânî, cüzlere ayrılmayan, bozulup dağılmayan, bizzat diri, bi'l-kuvve bilen, etkin tabiata sahip, eğitime yatkın ve yetenekli, bedenlerde belli bir süre için onların tamamlayıcısı,

³¹ Resâil, c. IV, s. 220; Bu konuyla alakalı olarak İhvân-ı Safâ birçok yerde "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisini hatırlatmakta ve "Nefislerinizde de birçok ayetler vardır, görmüyor musunuz" (Zariyat 51/21) gibi ayetleri de sıralamaktadır.

³² Resâil, c. IV, s. 219;

³³ Resâil, c. III, s. 18;

³⁴ Resâil, c. IV, s. 98, 225;

Ma'sum, Fuad. *İhvânü's-Safâ, Felsefetühüm ve Gâyetühüm*, 1. Baskı, Al-Maada, Dimeşk, 1998, s. 157;

sonra onları terk edip ayrılan, sonunda sevinç ya da pişmanlıkla aslına dönen ölümsüz ve manevî bir cevherdir. İhvân, “*insanın boş yere yaratılmadığı, sonunda mutlaka hesaba çekileceği*” gerçeğine işaret eden ayeti (Mü’minûn 23/115) de buna delil olarak göstermektedir.³⁵

İhvân nezdinde nefsin en önemli özelliklerinden birisi, onun küllî nefis veya akl-i münfail dedikleri âlemin nefsinden bir cüz olmasıdır.³⁶ Âlemin bu ruhunun kâinatı hareket ettirmekte, insan ruhunun da bedeni yönetmekte olduğunu söylerler. Özü itibarıyla ölü olan beden bir cisimden ibarettir. Dolayısıyla ne cisim ve ne de arazların bir aksiyonu vardır. Hâlbuki hayatın kendisi de manevî bir arazdır. Nefs bedene (cisme) bu hayatı (hareketi, arazı) iletir. Tıpkı güneşin havaya ışığı iletmesi gibidir, ruh cisme formlarını ve renklerini verir, onu hareketli veya hareketsiz yapar, onu yönetir, mümkün ölçüde düzenler. Şu halde insanın bütün fiilleri ruhundan/nefsinden gelir. Yani insanın bütün fiilleri, cismânî organlarla tezahür eden manevî fiilleridir.³⁷

İnsan ruhu İhvân’a göre orta derecede bir varlıktır. Daha alt seviyede varlıklar olduğu gibi, yapısı itibarıyla – özü gereği – ondan daha üstün varlıklar da vardır. Tanrı, Faal Akıl, Küllî Nefs ve “maddeden soyut sûretler” (İhvân bunlara ‘*mukarrebûn melekleri*’ de demektedir) insan ruhundan üstün ve ondan daha şerefli varlıkları oluştururken, İlk Madde (Heyûlâ-i Ūlâ), tabiat ve bütün cisimler ondan aşağı varlıkları teşkil eder.³⁸

Nefsi ilgilendiren en önemli konulardan birisi de, onun bu oluş ve bozuluş (*kevn ve fesad*) âlemine “düşüşü”dür. Nefsin bu dünyaya düşüşü, onun ay-altı âleminde bulunan cisimlerle birleşmesi anlamına gelmektedir. Küllî Nefs’ten kopan bir cüz’î nefsin, ruhânî âlemden bu dünyaya gelişini İhvân 4. ciltte geçen bir paragrafta güzel bir şekilde tasvir etmektedir: Bir gemide seyahat eden bir grup insanı düşünelim. Gemi bir felâketle karşı karşıya kalıp parçalandığı zaman, onun üstünde seyahat eden insanların hepsi suya doğru savrulurlar. Birçoğu denizin derinliklerinde boğulup giderken, bazıları bir tahta parçasına tutunup suyun üstünde kalmaya çalışıyor. Diğer bazıları da, onlarla birlikte savrulanların omuzlarına basarak suyun üstüne çıkmaya çalışıyorlar. Bu âleme düşen ruhlar da aynı şekilde davranıyorlar. Büyük bir kısmı, dünyevî meşgalelere dalarak nereden ve neden geldiklerini unutuyorlar. Ancak basîret sahibi bazı insanlar, nefislerinin farkında olup bu dünyaya ne

³⁵ Resâil, c. II, s. 245-246, s. 313;

³⁶ Resâil, c.II, s. 86;

³⁷ Yakıt, İsmail. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, bsk. yok, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985. s. 25-26;

³⁸ Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 1. baskı, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul, 1998. s. 64-66;

kadar yabancı olduklarını idrak ediyorlar ve dünyevî şehvet ve zevklerin peşini bırakıp zühd hayatını tercih ediyorlar. Bu basîrete sahip olmayanlar ise heyûlâ denizinde boğulup gidiyorlar. Ancak ölümden sonra hata ettiklerini anlayıp kaybedenlerden olduklarını anlayacaklardır. “*Kim dünyada körlük ettiyse o, ahirette de kör ve tutacağı yol itibarıyla daha şaşkındır*” (İsrâ-17/72).³⁹

İfade edilen bu bölümde gözümüze çarpan en önemli husus, ay-altı dünyasına düşen bazı nefslerin cehalet ve gaflet uykusundan uyanıp eski memleketlerine gitmek istemesidir. Diğerlerinin özelliği ise, bedenün istekleri ve ihtiyaçları peşinden koşarak asıllarını unutmalarıdır.⁴⁰ Bu noktadan sonra, İhvân düşüncesinde bedeni ve nefsi ayrı ayrı kurgulamak imkânsızdır. Çünkü nakledilen paragrafa bakıldığında zaman, insanın varoluşunun gayesi de açıklanmış olmaktadır. Bu gaye de, insanın nefsinin ‘ait olmadığı’ bu dünyadan, ‘ait olduğu’ asıl memleketine giden yolu keşfetmektir. Bu yol, sadece insanın zâhir tarafıyla (beden) veya sadece bâtin tarafıyla (nefs) gidilecek yol değildir. İkisinin kusursuz bir birlikteliği ve bütünlüğü söz konusudur.

1.3 Bir Bütün Olarak İnsan

İhvân’ın risâlelerinde bulduğumuz bütüncül bir varlık olarak insan, esasen düşünce tarihi sürecinin fikrî ve amelî odağına yerleşmiş merkezî varlıktır. İhvân’ın insan doğası ile ilgili küllî ve evrensel bakış açısı, Ortaçağ’da eşine az rastlanacak bir insan görüşü ortaya koymaktadır. Bu insan, parçalanmış, bedeni ve ruhu birbirinden koparılmış, sıradan bir varlık değildir. Tanrı’dan sonra âlemin ikinci en önemli varlığıdır.⁴¹ Bundan dolayı da İhvân’ın felsefesi için antroposentrik (insan merkezli) denmektedir.

İnsanı oluşturan organların belli başlı güçleri (sanaat) olduğu gibi, nefsinin de bazı güçleri vardır. Böylece beşere ait bütün maddî kazanımlar onun bedeninin uzuvlarında bulunan bu güçlerinden ileri gelmektedir. Aynı zamanda var olan bütün ilimler insanın nefs kuvvetlerinin bir sonucudur. Yalnız sadece bir tek insanın nefsânî güçleri bütün ilimleri ortaya çıkarmaya yetmediği gibi, sadece bir insanın bedensel gücü de dünyada var olan maddî kazanımlara yetmemektedir. Bu nedenle, insanın bu dünyada sahip olduğu beşerî mirası

³⁹ Resâil, c. IV, s. 221;

⁴⁰ Farrukh, A. Omar. “*Ikhwan al-Safâ*”, A History of Muslim Philosophy, ed: M.M. Sharif, 2 cilt, Otto Harrassowitz-Weisbaden, c.1, s. 289-309. s. 298;

⁴¹ Filiz, *İhvân-ı Safâ’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı*, s. 102-103;

anlamak için, sadece ruh-beden bütünlüğünü değil, aynı zamanda insanlar arasındaki yardımlaşmayı (*taavvun*) da hesaba katmak gereklidir.⁴²

İnsan cismânî bedenden ve ruhânî nefsten oluşan bileşik bir varlıktır.⁴³ Her ikisinin de ulaşmak istediği ve son bulduğu bir gaye vardır. Beden olarak insanın ulaşmak istediği gaye mal ve mülktür. Nefs açısından insanın ulaşmak istediği gaye ise, temiz nefisle insanın ulaşabileceği en yüksek derecedir ki bu, vahyin kabulüdür. Vahiy alan insan diğer insanlardan üstünlük bakımından ayrılır. Çünkü hakikatin marifetine nail olmuş olur. Böylece anlıyoruz ki nefis, cevher ve ulaşabileceği rütbelere açısından bedenden daha şerefli. Birisi cismânî olup dünyevîdir, ötekisi ise ruhânî olup uhrevîdir. Vahiy ise, insanın dünyada bulabileceği en üstün Allah vergisidir.⁴⁴ Bundan sonraki başlıkta da, vahyin iktisabî olmayıp Allah tarafından seçilen kullara (nebî) bahşedilen bir bilgi türü olduğu üzerinde durulacaktır.

“Ey kardeşim! Bütün nebîlerin hayatlarını ve vasiyetlerini göz önüne aldığın zaman göreceksin ki, en nihâî amaç nefsin eğitilmesi (te'dib) ve onun beşerî mertebeden melekler mertebesine⁴⁵, kevn ve fesad âleminde bekâ ve devam âlemine yükselmesidir. İnsanlar bir duraktan başka bir durağa geçer dururlar; sulbdan rahme, rahimden dünyaya, dünyadan berzah âlemine, oradan da ya cennet ya da cehenneme geçerler. “Bahtiyar olanlara gelince, onlar cennettedirler. Göklerle yer durdukça orada ebedî kalacaklar (Hûd-11/108).”⁴⁶

Ancak melekler mertebesine giden bu yol, insan hayatı boyunca sürecek olan bir nefis tezkiyesi yoludur.⁴⁷ Nefs bu dünyada beden içinde iken, bütün faziletlerini yaşamazsa, ahirette de tam ve tekâmül etmiş bir vaziyette olmaz. Aynı şekilde insan da anne

⁴² Resâil, c.IV, s. 4;

⁴³ Gazâlî de hayatının sonlarına doğru, kelâm, felsefe ve bazı bâtinî fırkaları (Ta'limiyye gibi) boydan boya inceledikten sonra, kendini uzlete vermiştir. Bütün sorularının cevabını bulduğu bu tasavvufî yönelimi sonucunda diyor ki: „...kesinlikle anladım ki, insanoğlu beden ve kalb olmak üzere iki temel unsurdan yaratılmıştır. Kalb derken, onun Allah'ı tanımaya mahsus yeri olan ruhunun özünü kastediyorum.“ (el-Munkızu mine'd-Dalâl, s. 195).

⁴⁴ Resâil, c.IV, s. 153;

⁴⁵ İhvân'ın risalelerinde, cansız ve canlı dünya arasında fizyolojik bir geçişten bahsedilir (c.IV, s. 286-287). Bu ifadeler bir nevi evrim teorisini andırmaktadır. Örneğin, bitkilerin en üst tabakasından, hayvanların en alt tabakasına (salyangoz) bir evrim söz konusudur. Benzer ifadelerle İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde de karşılaşmaktayız (Mukaddime, c.1, s. 283-284). Ancak her iki eserde de, bu evrim insanda bitmeyip metafizik aleme taşırılmaktadır. Böylece nefsinin bütün kusur ve günahlardan arındırılan insanlar, ölümden sonra melâike sınıfına yükselmektedir.

⁴⁶ Resâil, c. IV, s. 176;

⁴⁷ Câbirî'ye göre İhvân'ın, nefsin ilahî tabiatı üzerinde ısrarla durmaları, 'nefis riyazeti'nin gerekliliğini vurgulayıp onun ilim ve zühdle terbiye edilerek ilahî tabiatına dönmesinin sağlanması gibi yaklaşımları, onların Hermetizm'den ne derece etkilendiklerini göstermektedir (Arap-İslam Aklının Oluşumu, s.232).

rahmindeyken, bütün fizyolojik tekâmülünü tamamlamazsa, dünyadan bedeninden tam olarak istifade edemez.⁴⁸

“Nefsini bilen Rabbi’ni bilir” hadisi ve “Nefislerinizde de birçok ayetler vardır, görmüyor musunuz?” (Zariyât-51/21) ayeti ile yola çıkan İhvân⁴⁹, insanın esas yönünün ruhu olduğunu kabul ederek bütün faaliyetlerinin ruhtan geldiğini söylemektedirler. İnsanî ruh aynı zamanda, “diğer canlılardan farklı olarak her bir insana mahsus temyiz gücü demek olan insanî akıldır.” Daha doğrusu, insanın aklî melekesi, nefsin melekelerinin en önemlisidir.⁵⁰ İnsanın aynı zamanda “düşünen canlı” (hayvan-ı nâtık) olarak tanımlanabileceğini söyleyen İhvân, insanın bu âlemdeki varoluş gayesinin kendini, kâinatı ve Yaratanı’ni bilmesi ve eşyanın hakikatini ve hikmetini idrak etmesi olduğunu *Risaleler* boyunca sık sık ifade etmeye çalışırlar.⁵¹ “Yiyecek ve içecek beden için neyse, ilim ve hikmet de ruh için odur.”⁵²

Ancak bu dünyada geçen yaşam süresi boyunca, insanın bedeninin ihtiyaçları ve şehvetleri peşinden koşması, onun uhrevî gayesi açısından zarar vericidir. Bir bakıma bedensel ihtiyaçlar, Allah’a ve O’nun yanındaki sonsuz mutluluğa ulaşması konusunda nefsi engellemektedir. Bunun sonucunda, beden nefis için bir zindan olarak görülmektedir.⁵³ Netton’a göre, bu noktada Eflâtun ve İhvân arasında bir paralellik kurulabilir; şöyle ki, nefis bedenden ayrılmadığı müddetçe, acı, zevk vb. bedensel duygulardan sıyrılmadığı müddetçe kendini tam olarak gerçekleştiremez ve mutlak hakikati asla kuşatamaz.⁵⁴

Dolayısıyla insanın izlemesi gereken yol şu paragrafta güzelce özetlenmiştir: “*Bundan dolayı kardeşim, sen de çok çalış ki ilim ve marifet yolunda, âriflerin yolundan ayrılma, böylece cehalet uykusundan uyanıp basîret gözlerin açılır ve nebevî kitapların sırlarına muttalî olursun ve ilham almak için kendini hazırda tutarsın. Bil ki ey kardeşim, senin nefsin de bi’l-kuvve melektir ve eğer nebîlerin ve âriflerin yolundan ilerlersen bi’l-fiil melek olursun. Ancak senin nefsin aynı zamanda bi’l-kuvve şeytandır ve eğer nebî ve âriflerin yolunu ve vasiyetlerini terk edersen ve kâfirlerin yolundan gidersen bi’l-fiil şeytan olursun. Bu ayet de söylediklerimize delalet etmektedir: “Onlar öyle kimselerdir ki, melekler canlarını tertemiz*

⁴⁸ Resâil, c.IV, s. 65;

⁴⁹ Resâil, c.IV, s.227;

⁵⁰ Resâil, c. III, s. 40;

⁵¹ Resâil, c.IV, s. 27;

⁵² Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ’nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 121;

⁵³ Netton, *Muslim Neoplatonists*, s. 17;

⁵⁴ Netton, a.g.e., s. 16;

*oldukları halde alırlar. 'Selam size! Yapmış olduğunuz güzel ameller sebebiyle buyurun cennete' derler." (Nahl-16/32)"*⁵⁵

İhvân-ı Safâ yazmış oldukları risalelerde “ey kardeşim” diye hitap ettikleri okuyucuya, en çok verdikleri nasihat “bilmek”tir (*a-l-m*). Peki, insan nasıl bilmektedir? Bundan sonra gelen paragraflarda görüleceği gibi, insan bilgisi probleminde İhvân tarafından ortaya konulan sansüalist yaklaşım, insan nefsinin “gitmesi gereken yolu” açısından ne kadar önemlidir? Duyu verilerinden beslenen insan aklının sınırları nelerdir? İktisabî bilgi, zâhirin bilgisi anlamına mı gelmektedir? Ledünnî (iyânî) bilginin konumu ve varlığın bâtın tarafıyla ilişkisi nedir? İnsan bilgisi, zâhir-bâtın problemi açısından değerlendirilebilir mi? Bu sorulara cevap aramak üzere, İhvân tarafından ortaya konulan epistemoloji meselesine girmiş bulunuyoruz.

2. İlm / İnsan Bilgisi

Bilindiği gibi, düşünmek ve bilmek belli bir gayeye yönelik ve belli bir fonksiyonu bulunan ruhî fenomenlerdir. Bu fenomenin gayesi ve fonksiyonuna “gerçek (*hakikat*)” adını veririz. Hakikatin ne olduğu, doğru düşünme ve bilmenin yolu ve mekanizması, felsefede “bilgi problemi” adı verilen bahislerde ele alınır. Bu problemin çözülmesi, hakikatin anlaşılmasına ve bilinmesine esas teşkil eder. Hakikat konusunda filozofların, “bilgi objeye uygunsuzsa o hakikattir (doğrudur)” dediklerini biliyoruz. Gayesi ve fonksiyonu hakikati elde etme olan “bilgi”yi, kaynakları ve objeye uygunluğu açısından ele alan filozoflar, bazı noktalarda “dogmatik” olarak kalmışlar ve bu konuda çeşitli doktrinlerin savunucuları olmuşlardır. Ancak düşünce tarihinde mümtaz yerlerini hâlâ koruyan İslam filozofları ve ekolleri (İhvân-ı Safâ başta olmak üzere), söz konusu problemde daima ‘anti-dogmatik’ olarak kalmışlardır.⁵⁶

İslam filozofları bilgiyi bugünkü anlamda bir felsefî problem olarak değil de, onu adetâ psikolojik bir fenomen olarak ele almışlar, onu ruhî bir faaliyet olarak değerlendirmişler ve “ruhiyyat” adını verdikleri bahislerde felsefî yorumlarla incelemişlerdir.⁵⁷ Bu itibarla da, bu çalışmamızda yaptığımız gibi, öncelikle elden geldiğince bu probleme ilişkin görüşlerini İhvân’ın psikolojisinden çıkarma zarureti doğmuştur.

⁵⁵ Resâil, c. IV, 170;

⁵⁶ Yakıt, a.g.e., s. 7;

⁵⁷ Yakıt, a.g.e., s.11-12;

İnsanın ikili yapısı bilginin de ikili olmasını doğurur; birinci tür bilgi doğal bedeninin durumu ile ilgili olup tabiat araştırması sınırlarından çıkmaz. Bu bilgi kesbîdir; hissî (duyulardan elde edilen), aklî veya burhanî olur. İkinci tür bilgi de nefse has olan bilgidir. Nefs bu bilgiyi kesb etmeden ve öğrenmeden alır. Bu bilgi birinci bilgiden daha yüksek bir bilgidir. İnsan, iyi bir şekilde doğal bilgiyi tamamladığında, nefs onu başka bir bilgiye yönlendirir. Bu bilgi ona Allah'tan bir lütuf olarak gelir. Bu bilgi ledünnî bir bilgidir. Demek ki İhvân, iki tür bilgiden bahseder: *kesbî* (kazanımsal) ve *ledünnî* (Allah tarafından karşılıksız olarak insana verilen bilgi).⁵⁸

İhvân, Tanrı'yı tanımaya geçmeden önce, görünen (zâhir) ve görünmeyen (bâtın) diye ikiye ayırdığı bu âlemde önce görüneni tanımaya çalışır. Çünkü – Platon'un idealer dünyası ile nesnelere dünyası anlayışına benzer bir yaklaşımla – görünen âlem görünmeyenin açık bir delili, en belirgin örneğidir.⁵⁹ Görünmeyenin iyi kavranabilmesi için, görünenin iyi bilinmesi gerekmektedir. Böylece fizik varlık bilgide, İhvân için ilk unsur oluşturmaktadır. Maddî nesnelere bilinmesi bilgide ilk sırayı alırken, fizikten de analogi yoluyla metafizik bilgilere ulaşılmaktadır. Bu görünür âlemde kavranması gereken ve insana en yakın varlık, bir bakıma bu görünür âlemin küçük bir örneği (mikrokozmos) olan yine insandır. Bu sebeple önce onun kavranması gerekir. Düşünen ve bilen bir varlık (*hayvan-ı nâtik*) olarak insan önce kendini, mikrokozmosu tanıyacak, sonra evrene geçecek, onu kavrayacak ve bütün bunlar onun tanrı anlayışının temelini oluşturacak, O'nu daha doğru anlamasını sağlayacaktır. Dolayısıyla daha önce de söylediğimiz gibi, insanı âlemin ve daha sonra da Tanrı'nın bilgisine götürecektir en önemli ipucu “kendini bilmesi” olmaktadır.⁶⁰

2.1 Kesbî İlim

İnsanın kendini ve içinde bulunduğu âlemi bilmesi “bilgi” adı verilen olguyla alakalıdır. İhvân'a göre bilgi, “*bilinir olanın, bilen zihnindeki formu*” olarak tanımlanabilir.⁶¹ Bilen varlık olarak insan, objeler âlemini kendinde bulunan bir takım bilgi vasıtalarıyla bilmektedir. İnsan ilkin kendini kuşatan maddî objeleri duyu organları vasıtasıyla tanır. Bu duyular, bilindiği gibi, görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyularıdır. Bu

⁵⁸ MA'SUM, a.g.e., s.193;

İslam'da zâhir ve bâtin olmak üzere iki bilgi türünün bulunduğu görüşü ilk defa Şîiler tarafından ortaya atılmıştır. (Süleyman ULUDAĞ, “*Bâtın İlimi*” maddesi, DİA, c.5, s.188)

⁵⁹ Resâil, c. I, s. 141;

⁶⁰ UYSAL, a.g.e., s. 51-52;

⁶¹ Resâil, c. III, s. 143;

duyular vasıtasıyla elde edilen duyular (*ihsâs, intiba, tenbih*) beyne iletilir. Beyinde düşünce melekelerimiz vasıtasıyla bir hükme ulaşılır. Bu şekilde örneğin, kırmızı cisimlerden elde edilen “kırmızılık” kavramı ile bilgi objesi olan nesne arasında yine bir hüküm teşkil edecek şekilde bir bağlantı kurarız ve “şu nesne veya şapka kırmızıdır” diye hüküm veririz. Bu hükümde olduğu gibi, duyular ve akıl daima beraber faaliyet gösteriyor ve birbirlerini tamamlıyorlar. Bunlardan birinin olmayışı halinde, mesela akıl olmadığında, bir hükme varmak mümkün değildir. Kezâ duyu olmadığında bir kavrama ulaşmak imkânsızdır. Şu halde duyu ve akıl, bilginin iki esaslı kaynağıdır ve daima birlikte faaliyet gösterirler.⁶²

2.1.1 Hissî / Sansüel Bilgi

İhvân’ın, insanın bütün faaliyetlerini ruha/nefse bağladıklarını hatırlamak gereklidir. İnsanda hareket ve fonksiyonlarını neftsen alan bir takım melekeler mevcuttur. İlk insanın dış âlemlerle irtibatını sağlayacak olan duyu organları vardır. Bu organların her birinde o organın fonksiyonunu icra ettiren birer duyum melekesi bulunur (gözde görme, kulakta işitme melekesi gibi). Duyum melekeleri vasıtasıyla beyne iletilen tenbihler, orada akıl ve melekeleri vasıtasıyla değerlendirilecektir.⁶³ Eğer bir insanın duyuları yoksa bilgi objelerinden hiçbirini bilinemeyecektir.

Buna göre, Basralı filozofların nezdinde bilginin temeli, olmazsa olmazı duyu verileridir. Daha sonra akıl ve burhan (rasyonel bilgi) gelir. Eğer insanda duyular olmasa, ne burhan ile bilinebilir şeyler (müberhenât), ne akledilirler (ma’kulât) ne de duyulanlar (mahsûsât) bilinebilir. Herhangi bir şekilde duyularla idrak edilemeyen bir şeyin, vehim gücü (mutehayyile) ile hayal edilememesi; vehim gücü ile hayal edilemeyen bir şeyin de akılla (müfekkire) tasavvur edilememesi buna en iyi örnektir. Aynı şekilde ma’kul olmayan bir şey üzerine burhan inşa etmek mümkün değildir. Çünkü burhan ancak aklın ilk bilgilerinden çıkarılmış zarurî öncüllerin neticeleri üzerine inşa edilebilir. Aklın ilk bilgilerinde (evâ’ilü’l-ukûl) mevcut şeyler ise, duyular yoluyla tek tek nesnelere elde edilmiş cins ve nev’ilere ait küllî (tümel) bilgilerdir.⁶⁴

Bu bilgi yolları İhvân’a göre, aynı zamanda insan hayatındaki gelişim dönemlerinin de ifadesidir. Duyularla bilme çocukluk dönemiyle başlar ve bulûğa erdiğinde (15 yaş) yavaş yavaş akıl bilgide etkin bir rol oynamaya başlar (İnsan nefsi-nâtika’ya ulaşır). Buraya kadar

⁶² Yakıt, a.g.e., s. 13-14;

⁶³ Yakıt, a.g.e., s. 32;

⁶⁴ Resâil, c. III, 148;

insan akli garizî (*instinctive*) bir akıldır. Otuz yaşından sonra da insan, edindiği akli (*cognitive*) bilgiler ışığında kıyas yapma imkânı bulur ve kazanılmış (*muketeseb*) akıl seviyesine gelir. Vahiy ve ilham sayesinde ise, ruh arınma sonucu olgunluğa ermiş, bir bakıma Küllî Nefs ile ittisâl, Tanrı'dan bilgi alma durumundadır.⁶⁵

2.1.2 Akli / Rasyonel Bilgi

İnsan akli, nefis-i nâtika olmadan bir şey değildir. İnsan ilk çocukluğunda bundan dolayı hiçbir bilgiye sahip olmaz ve hiçbir ahlâka bağlı kalmaz. Aynı şekilde herhangi bir fikir sahibi de olmaz. “Allah sizi analarınızın karınlarından öyle bir halde çıkardı ki, hiçbir şey bilmiyordunuz.”(Nahl-16/78). İhvân'a göre, yeni doğan çocuklar da akıl sahibidir, ancak bu akıl sadece ruhânî bir cevher ve bi'l-kuvve bilicidir. Ne zamanki mahsusâtın müşahadesi sonucu akılda mahsusâtın tür ve cinslerinin imajları oluştu ve akıl oluştu ve akıl mekanizması bunlar üzerine kurulu teemmül ve düşünce olgularını gerçekleştirmeye başladı, işte o zaman ona akıl bi'l-fiil diyebiliriz.⁶⁶

İhvân, doğuştan insan zihnini, üzerine henüz bir şey yazılmamış, boş bir kâğıda (*tabula rasa*) benzetir. Bu düşüncesiyle, doğuştan bir takım bilgiler getirme yerine, onların sonradan kazanıldığını ifade etmektedir.⁶⁷

Birçok ilim insanı, akıl ilkelerinin (*el-evâil el-akli*) akılda içkin (*merkûze*) olarak bulduklarını söyleyerek bunun için Eflâtun'un (Sokrat'ın) “*bilmek hatırlamaktır*” sözünü ileri sürerler. Bu söz doğru olmakla birlikte, İhvân'a göre şu şekilde anlaşılması gereklidir: Nefs bi'l-kuvve bilicidir, ancak bunu bi'l-fiile dönüştürmek için sistemli bir eğitim (*ta'lim*) şarttır. Bu ta'lim sırasında takip edilecek sıra da yine, duyular, akıl ve sonra da burhan olacaktır. Çünkü duyu verileri olmadan akletmek, akıl olmadan burhan imkânsız olur.⁶⁸

Daha önce de söylediğimiz gibi akıl, nefste bulunan en şerefli melekedir ve bu her akıl sahibi insan için apaçık bir gerçektir. Akılla insan diğer canlılardan üstündür. Hayvanlar da nefse sahiptir, ancak onların nefslerinde akıldan söz edilemez.⁶⁹ Aynı zamanda beşerin bütün akli faaliyeti, ikna oldukları ve reddettikleri bil-fiil akıl sayesinde gerçekleşir. Ancak aklın olabilecek bütün olumlu yönleri yanında, doğru bir şekilde işlemlerini engelleyen bir takım “akılın âfeti”

⁶⁵ Resâil, c. II, s. 396-397;

⁶⁶ Resâil, c. IV, s. 40;

⁶⁷ Resâil, c. IV, s. 51;

⁶⁸ Resâil, c. IV, s. 17;

⁶⁹ Resâil, c. IV, s. 46;

de vardır. Bunlar, hevâ, kibir, haset, hırs, acelecilik, delil azlığı, taassub ve benzeri zafiyetlerdir. Bütün bunlar aklın doğru hükmü vermeye çalışırken onu olumsuz yönde etkilemektedir.⁷⁰

Aklın bir hükme varması veya rasyonel bilgiyi üretme süreci de *Risaleler*'de ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Aklın başlıca üç melekesi bulunmaktadır: mutehayyile, müfekkire ve hâfıza. Mutehayyile melekesi vasıtasıyla beyne aktarılan duyu verilerinin imaj (*resm*) haline getirilir. Beynin ön kısmında yer alır. Bu imajlar kullanılacakları vakte kadar meleke-i hâfızada saklanmaktadır. Rasyonel bilgi üretme sürecinde en büyük öneme sahip müfekkire gücüdür.⁷¹

Müfekkire gücünün bütün diğer aklî melekeler karşısındaki konumu bir mahkemedeki hâkimin yeri gibidir.⁷² Bu güç bilişsel süreçte diğer bütün güçleri (duyular, mutehayyile, hâfıza) içinde toplayan güçtür. Müfekkirenin iki farklı fonksiyonu vardır. Birincisi söz konusu diğer güçlerle birlikte gerçekleştirdiği fonksiyondur; ikincisi de kendi içinde gerçekleştirdiği fonksiyondur. Birincisine örnek olarak her hangi bir el işi (sanaat) verilebilir. Böyle bir fiil sırasında, müfekkire gücü elde bulunan “sanaat” gücüyle birlikte hareket etmektedir. Aynı şekilde konuşma fiili de müfekkire ve nâtika güçlerinin ortak çalışmasının tezahürüdür.

Bunun gibi düşünme sırasında müfekkire gücü, mutehayyile ve hâfıza güçlerinin sağladığı imajlara ihtiyaç duyar. Bu imajları alıp kendi içinde işlemesi ve hüküm haline getirmesi, müfekkire gücünün kendi içinde gerçekleştirdiği ikinci fonksiyonel yönüdür. Bu fonksiyonel görünümlerin bazıları şunlardır: tefekkür (ilmî problemleri konu eder), terkîp/sentez (sanatları ortaya çıkarır), tahlîl/analiz (basit ve mürekkep cevherleri bilir), cem'/toplayıcı (türleri ve cinsleri bilir), kıyas (zaman ve mekânın ötesinde gizli olan hakikatleri bilir) ve tekhîn (feleklerin konumlarına bağlı olarak kainata dair bilgiyi arar)⁷³.

Toparlayacak olursak, İhvân'ın bilgi öğretisinde belirlenen bu yollar, bilgi elde etmede bir bakıma biri diğerinin temelini oluşturmaktadır. Akledilirlerin (ma'kulât) bilinmesi, fizik âlemin (mahsûsât) bilinmesini gerekli kılmaktadır. Bir şeyin delillendirilmesi için de (burhan), onun ma'kul olması şarttır. Duyulur şeyler duyularla, rasyonel şeyler akılla, metafizik hakikatler de burhan ve ispatla, bunu aşan noktada da vahiy ve ilhamla bilinir.

⁷⁰ Resâil, c. IV, s. 41;

⁷¹ Resâil, c. IV, s. 6;

⁷² Resâil, c. IV, s. 16;

⁷³ Resâil, c. IV, s. 15-16;

Awa, Adel. *Hakikatü İhvânü's-Safâ*, 1. baskı, Şam, 1993., s. 183;

Duyular yok farz edilirse bilgi objelerinden hiçbirini bilinemez. Bu nedenle duyu ve algı aktı duyulur olanın kavranmasında, dolayısıyla bilgi öğretisinde ilk aşamayı oluşturur. İspata yarayacak önermeler için ise elde rasyonel bilgiler yoksa hiçbir şey bilinemez. Çünkü İhvân, “mak’ul olmayan bir şey üzerine burhan inşa etmenin mümkün olamayacağı, burhanın ancak aklın ilk bilgilerinden elde edilmiş öncüller üzerine kurulabileceğini” söylemektedir.

Bu başlık altında İhvân-ı Safâ’nın bilgi anlayışını kısaca ortaya koymaya çalışırken, beden-nefs ikili yapısı üzerine kurulan ikili bir bilgi anlayışı ile karşılaşmaktayız. Bilginin bir tarafı, varlığın zâhir tarafıyla ilgilenmekte iken, bâtın tarafı da varlığın insanın duyularından ve aklından “saklanan”, görünmeyen tarafıyla ilgilenmektedir.⁷⁴ İnsan anlayışında, nasıl ki ruh bedenden daha önemli bir konuma sahipse, bilgi anlayışında da bilginin bu ikinci vechi daha önemli ve üstündür. Ancak her iki durumda da bâtını zâhirden koparmak mümkün değildir, çünkü birinci ikincinin öncülü, onu mümkün kılan ana unsurdur. Diğer bir deyişle, varlık hiyerarşisinde orta dercede bulunan nefis, kendinden aşağı bulunan varlıkları duyu ve akılla kavrar, kendinden üstündeki varlıkları da burhan ve ondan sonra da ilham ve vahiyle kavrar. Bu bilgiye İhvân, kısaca *ledünnî bilgi* adını vermektedir.

Esasen daha az yüksek hakikatler bile insan zihnince erişilemezdir. Bu yüzden insan duyuları nesnelere niteliklerini gelişme sürecinde değil son durumunda kavrayabilir. Örnek olarak insan, evrenin aslını yahut onun varlığa geliş sebebini kavrayamaz; her ne kadar duyularına fiilen sunulan nesnelere kolayca kavrayabilirse de hem semavî hem de ay-altı âlemindeki milyonlarca nesnenin hususî nitelik ve niceliklerinin sebebini kavrayamaz. Aklının yahut duyularının kendini aydınlatamadığı bu tür yüce meselelerde insan, Allah’ın sözcüsü olan peygamberlere uymalıdır. Onlar nasıl meleklerin ta’limine teslim oluyorlarsa o da, onların öğretilerine öylece teslim olmalıdır.⁷⁵

⁷⁴ Câbirî’ye göre zâhirî ve bâtınî bilgi İslam geleneğinde genel olarak, Kuşeyrî’nin er-Risâle’sinde yaptığı gibi, Tekasür suresindeki *ayne’l-yakîn* (vahiy, birinci zâhir), *ilme’l-yakîn* (duyu ve akıl) ve *hakka’l-yakîn* (bâtınî bilgi) üzerinde temellendirilmektedir. Yazara göre bu bir temellendirmeden ziyade bir “kılıf giydirme” olarak değerlendirilmelidir. Çünkü hangi problemi incelemeye alsak alalım atmamız gereken ilk adım bu problemin ilk baştaki ve dolayısıyla en önce gelen tezahürüne ulaşmaktır. Halbuki İslam düşünce geleneğindeki zâhirî ve bâtınî bilgi ayrımı söz konusu ayetler sebebiyle olmamıştır. Böyle bir ima mevcut olsa da yanlıştır. İnsanlık düşünce tarihinde böyle bir gelenek zaten vardır ve söz ayetlerin bu şekilde te’vil edilmesi, bu geleneğe Kur’an içinden destek sağlama çabasından ibarettir. Böyle bir ayırım İslam’dan yüzyıllar öncesinden bilinmekteydi. Bu ayırımı ilk yapanlardan birisi, bazı kaynakların da zikrettiği gibi 2. ilâ 3. Yüzyıllarda yaşamış olan Emlîh (Jamblichous) isimli bir düşünürdür. Esasında bu ayırım bir Aristo-Hermes ayırımıdır ve sadece bu düşünürü ait olmayıp Hellenistik çağın üç döneminde de (MÖ IV – MS VII) hakim bilgi sistemidir. Bâtınî bilgiyi (marifet, irfan) aramak bütün bir dönemin düşüncesi haline gelmiştir.

⁷⁵ Fahri, a.g.e., s. 206-207,

2.2 Ledünnî / Sezgisel İlim

İhvân beş bilgi modunu kabul etmektedir: duyular yoluyla kazanılan hissî, akıl yoluyla kazanılan aklî, ispat yoluyla kazanılan burhanî, nakil (*rivayet*) ve vahiy/ilham bilgisidir. Son iki kaynaktan süjenin aktif bir rolü yoktur. Yani vahiy veya ilham, kişinin kazanması (*iktisab*) ve tercihiyle değil, ancak Allah'ın kişiye onu vermesiyle (*mevhîbe*) olur.⁷⁶ Başka bir deyişle, süjenin belli bir nefsânî temizliğe eriştikten sonra “kalb gözü” adını verdikleri bir iç görmeyle gaybın (metafizik) hakikatlerine ulaşması olarak anlaşılmaktadır.⁷⁷ Hicrî 245'te vefat eden Zunnûn el-Mısırî'nin de marifeti/bilgiyi üçe ayırdığını görüyoruz: Birincisi, ihlâslı bütün mü'minlerin (*avâm*) sahip olduğu tevhid bilgisidir. İkincisi delil (*hüccet*) ve beyan bilgisidir. Bu bilgi, ihlâslı hakîmlere, ediplere ve âlimlere aittir. Üçüncüsü ise vahdaniyet sıfatlarının bilgisidir. Bu da Allah'ın ihlâslı dostlarının (*havâs*) bilgisidir. Bunlar, Allah (c.c.)'ı kalpleriyle müşahade ederler. Tâ ki Allah, kendilerinden başka hiçbir varlığın mazhar olmadığı hakikati onlara izhar eder.⁷⁸

Her halükarda maddî âlemdeki olayları biz, duyularla, deneyle, akılla ölçerek, ispatlayarak ve mantık kriterini kullanarak eşyanın sadece dış görünüşüyle ilgili bilgileri bilebiliyoruz. Ama olayların niçinini ve ilimlerin çözemediği soruları ve onların dayandığı ilkeleri bilmiyoruz. Akıl, idrak, düşünce, anlama, bilme vs. sınırlı olunca karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır; ya hakikati asla kavrayamayacağız ve eşyanın bize görüldüğü kadarını bileceğiz yahut da Allah'ın hakikati bildiği ve isteyen bazı kimselere onu verdiğini düşüneceğiz. Bu da mistik bir tecrübenin (vahiy veya ilham) bilgide oynadığı rolü gösterecektir.⁷⁹

İhvân'ın bilgide yaptığı çok önemli bir ayırım daha var. Öyle ki Allah'ın elçilerine (a.s.) gönderdiği, Cebrail (a.s.) aracılığıyla insanlığa sunulan vahiy bilgisinin bir bakıma zâhir bilgi türünden değerlendirilmesi gereklidir. Çünkü vahiy, her ne kadar iktisabî bir bilgi olmasa da ve bâtını işliyor olsa da, o gene de –tabir-i caizse – bâtının Allah tarafından insanlar için “zâhirleştirilmiş” halidir. Zâhiri bu şekilde ikiye ayırırsak, hem duyu ve akılla hem de ilahî kitaplar yoluyla apaçık hale gelmiş bilgi anlamına gelecektir. Bâtın ise bu ikisinin de ötesidir. Bu iki zâhirin ifade ettiği her şeyin bir sonu vardır ve bundan sonra sadece bâtınî bilgi söz konusu olacaktır. Bu ayırımı ikinci bölümde, tenzil-te'vil başlığı altında daha geniş bir şekilde yer vereceğiz.

⁷⁶ Risâle, c. III, s. 149;

⁷⁷ Yakıt, a.g.e., s. 30-31;

⁷⁸ Cabiri, a.g.e., s. 329;

⁷⁹ Yakıt, a.g.e., s.16-17;

Sûfiler metot olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise mistik sezgi (*keşf*) ile elde edildiğini söyler. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre veliler bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan alırlar.⁸⁰

2.2.1 Vahiy Bilgisi

İhvân, metafizik alanda vahyi de bilginin kaynaklarından biri olarak kabul etmektedir. Bu bilgi çeşidi metafizik konularda bir mü'minin en önemli bilgi kaynağıdır. Bu düşüncede, peygamberler ve melekler aracılığıyla Tanrı her türlü bilginin kaynağı olmaktadır. Böylece daha sonra tartışılacağı üzere, Bir'den diğer varlıklara sadece varlık değil, aynı zamanda bilgi fezeyanı (akış, geçiş) da olmaktadır. Ancak bu bilgiyi alabilmesi için insan, ruhunu bedeninin kölesi olmaktan kurtarıp, madde denizinden sıyrılarak cehalet uykusundan uyanması, nefsânî olgunluğa ermesi gerekir. Bu olgunluğu yakalayan insan İhvân'a göre, artık dünya yaşamında "bi'l-kuvve melek" olmuştur. Böylece insan bu olgunlukta artık insan seviyesinden melek seviyesine yükselmiş ve meleklerin ilhamını kabule layık duruma gelmiştir (Resâil, c. IV, s. 118-120).⁸¹

Vahiy insanın (peygamber) bir kasdı ve çabası olmadan, duyulardan gaib olan şeylerin insanın nefsinde belirmesidir. Bu bilgi türü özeldir ve Allah'ın (c.c.) elçi olarak seçtiği insanlar ona nail olur. Bu özel bilgiyi peygamberler, uyku veya uyanırken (sakin olup duyuların işlemediği zaman) değişik vaziyetlerde alabilirler.⁸² Vahiy alan insan diğer insanlardan üstünlük bakımından ayrılır. Çünkü vahiy mertebesi insanın dünyada bulabileceği en üstün Allah vergisidir.

Vahiy bilgisi üzerinde fazlaca durmadan İhvân, bunun benzeri olup peygamber olmayan kişilere bahşedilen marifetullah bilgisi etrafında yoğunlaşmaktadır. Zinnûn el-Misrî'nin Allah'ın vahdaniyetinin sıfatlarının bilgisi olarak isimlendirdiği marifetullah, İhvân-ı Safâ tarafından da aynen alınmakla birlikte, onlar bu bilgiyi sadece teorik anlamda almayıp bunun yanında insanın dünyevî ve uhrevî konumuyla yakından alakalıdır. İlhamın elde edilmesi bir nefs/ruh temizliğini gerektireceğinden, ahlâk felsefelerini de ilgilendirmekte ve temelde tasavvufî bir temayül bulunmaktadır.⁸³

⁸⁰ Uludağ, a.g.md., s. 188;

⁸¹ Uysal, a.g.e., s. 67;

⁸² Resâil, c. IV, s. 153;

⁸³ Yakıt, a.g.e., s. 31;

2.2.2 Marifetullah

Daha önce beden-ruh münasebeti bahsinde, İhvân nezdinde ilimlerin en şerefli sayılan *marifetü'n-nefs*'in (insanın kendi nefsinin bilmesi) insanın her türlü marifeti açısından bir zemin oluşturduğunu görmüştük. Bu ilim/marifet bütün ilimlerin kökü ve hikmetin aslıdır.⁸⁴ Bundan dolayı insan, kendi nefsinin cevherini bilmeden önce, cismânî âlemdeki hiçbir insan, ruhânîlerin (tanrı, akl-ı faal, küllî nefis, heyûlâ vs.) fiilleri ile ilgili vukûf sahibi olamaz. Onları anlamak için öncelikle kendi nefsinin bilme yolunda ilerlemesi gereklidir.⁸⁵

Ancak bu yol mahsûsât ve ma'kulat bahsinde sözü geçen bilişsel sürecini ilgilendiren yol değildir. Bu yol gaflet ve cehalet uykusundan uyanıp nefsin temizlenmesi ve bunun sonucunda kalp gözünün (basîret gözü, baş gözü, aklın ışığı gibi nitelemeler de kullanılır) açılması yoludur. İhvân-ı Safâ için asıl körlük baş gözünün değil, kalp gözünün körlüğüdür. Zira onlara göre baş gözüyle görünenlerin (zâhir) ötesinde, kalp gözüyle müşahade edilen (bâtın) şeyler de vardır.⁸⁶ İhvân'ın kastettiği kalp, göğüsteki et parçası değil, nefstir. İlahî hakikatlere ve bâtinî sırlara ancak aklî ilimlerle güçlenmiş, rabbanî ilhamlarla teyid edilmiş ilim, irfan ve basîret sahibi seçkin kişiler ulaşabilir.⁸⁷

Daha önce belirttiğimiz gibi akıl, “kavrayan” bir melekedir. Kavrayıcılık fonksiyonuyla o, “nefsin zatında eşyanın imajını, cevherinde varlıkların derin anlamını” görür. Ruhu temizlenmiş kişi bu mertebede “akıl ışığı” veya “kalp gözüyle” öbür âlemin hakikatini görebilir. Bu mertebeye bir nevi mistik bir sezgidir. Melek mertebesine ulaşılır ve ilhama (peygamberler için vahye) layık olunur, Küllî nefis ve Allah'a (c.c.) yaklaşılır. En şerefli bilgi olan *hakikat-ı ilâhiyye*'ye ulaşılır.⁸⁸

Bütün Antikçağ boyunca, kalp en önemli organ olarak görülmüştür. Aristo'da da aynı olmak üzere, o bilişsel sürecin merkezidir. İhvân da her ne kadar zâhirî bilgi açısından beyni öne çıkarırsa da, asıl olan bâtinî bilginin yeri yine kalptir.⁸⁹ Bununla birlikte kalp sadece bilginin bu yönüyle de sınırlı kalmamaktadır. İhvân'a göre, duyular duyularını öncelikle kalbe gönderirler. Yani bütün tenbihler beyne ulaşmadan önce kalbe uğrar; kalp onların bir “sığınağı” gibidir. “Kalbin duyusu”, “kalbin duyum melekesi” olmadan bütün duyularımız faydasız kalacaktır. Kalbin “dışarıdan görme menziline dışında, olanı görmeye imkân veren

⁸⁴ Resâil, c. IV, s. 79, 149;

⁸⁵ Resâil, c. IV, s. 230,

⁸⁶ Resâil, c. IV, s. 109;

⁸⁷ Resâil, c. IV, s. 109;

⁸⁸ Yakıt, a.g.e., s. 52;

⁸⁹ Farrukh, a.g.m., s. 304;

bir kavraması” vardır. Kalbin ayrıca “bilgiler objelere uygunluk göstermediğinde, objeleri tam anlamıyla idrak etmeye aşırı bir arzusu” vardır.⁹⁰ Aynı şekilde burada, “aklın ışığını” idrak eden “kalp gözlerini” ve kalp ile bilgiyi açıklayan “normalüstü” bir duyarlık ve bir sezgi söz konusudur. Kısaca vahiy ve ilhamda hâkim bir rol oynayan “mistik sezgi” söz konusudur. Bu nedenle kalp İhvân nezdinde, organların en soylusudur.⁹¹

Kalbin veya nefsin bilginin her iki vechesini (zâhir ve bâtın) kontrol eden bir unsur olarak takdim edilmesi biraz kafa karıştırıcı olabilir. İhvân bu karışıklığı gidermek için açıklamalarına başka bir yerde devam etmektedir: “*Işığın gözle ve aynanın kendine bakanla ilişkisi neyse, aklın nefisle ilişkisi odur. Nasıl ki göz, eşyayı ancak ışıkla ve nasıl ki insan yüzünü aynayla ve ona bakmakla görür, aynı şekilde nefis de kendini aklın ışığıyla görür ve varlıkların hakikatlerini, ancak akla bakarak görebilir. Nefs, eğer açıksa, ancak basîret gözüyle akla bakabilir. Nefsin basîret gözü, ancak gaflet ve cehalet uykusundan uyanıp baş gözüyle mahsûsâta bakıp, anlamlarını düşünüp hakkıyla tanımak için onun hallerini itibara almasıyla açılır.*”⁹²

Eflatun’a göre gerçek bilgiye (hakikat) ulaşmak, ancak nefsin bedenden ayrılmasından sonra mümkündür. Ancak İhvân’a göre mutlak hakikat, bu dünyada da ulaşılabilir bir şeydir ve aslında Cennet’e götüren yolun tâ kendisidir. *Resâil*’in kendisi de hakikate giden bu yolun kılavuzu görünümündedir. Aynı zamanda İhvân, Platonik bir düşünce olan, öğrenmenin sadece bir hatırla(t)ma olduğu fikrini de reddeder. Eflâtun’a göre bu hatırlama, nefsin dünyaya gelmeden önceki hayatıyla yakından ilgilidir. İhvân ise, Pitagoryen bir düşünce olan tenasuhu da reddetmekle birlikte, gördüğümüz gibi bir çeşit ‘*tabula rasa*’ fikrini benimsemektedir.⁹³ Ancak öğrenme olgusu yine ‘hatırlama’ şeklinde değil, ruhun bi’l-kuvve bilici (allâme bi’l-kuvve) olup tecrübe ile bi’l-fiil haline dönüşmesidir.⁹⁴

Son olarak da İhvân bilgiyi “zaman” açısından da ayrı bir tasnife tâbî tutmaktadır. Şimdiki zaman duyumlarla bilinmekte, geçmiş zaman haberlerin işitilmesiyle (nakil, okuma, araştırma vs.), gelecek zaman ise ispat ve ilhamla bilinebilir.⁹⁵

⁹⁰ Resâil, c. II, s. 378;

⁹¹ Yakıt, a.g.e., s. 51-52;

⁹² Resâil, c. II, s. 269-270;

⁹³ Resâil, c. IV, s. 13;

⁹⁴ Netton, a.g.e., s. 17-18;

⁹⁵ Resâil, c. III, s. 151;

İhvân da kendilerinin basîretlerinin (kalp gözü) açık olduğunu, gönül gözüyle manevî âlemi gördüklerini, temiz bir ruha sahip olduklarını, metafizik (gayb) âlemini gördüklerini, kısaca hakikatin bilgisine ulaştıklarını ve bu nedenle bu ismi aldıklarını söylerler.⁹⁶

3. Zâhir ve Bâtının Toplumsal Yapıdaki Görünümü

Şimdiye kadar beden-ruh münasebeti ve insan bilgisi açısından ortaya konulan zâhir-bâtın strüktürü, doğal olarak insanların toplumsal sınıflamalarına da yansiyacaktır. Buna uygun olarak İhvân, insanları avâm (sıradan halk), havâs (seçkinler sınıfı) ve bu ikisi arasındakiler (*mutavassıt*) olarak bölmektedir. Bu sınıflama, insanları sadece marifet/bilgi açısından değerlendirmektedir.

Yıldızların gökyüzünde ziynet oldukları gibi, canlılar da yeryüzünün ziynetidir. Canlıların en mükemmeli şüphesiz ki akıl sahibi olan insandır. İnsanların en şereflipleri akıl (basîret) sahibi olanlarıdır. Onların en hayırlıları da ulemâdır. Ulemâ arasında dereceler vardır ve en yüksek makamda nebîler bulunur. Onların hemen altında hakîm filozoflar bulunur. Bu ikisi de (peygamberler ve filozoflar) bütün eşyanın ma'lûl ve Allah'ın da tek illet olduğunu bilirler. Ayrıca iki grup da dünyayı kötölemekte (zemm) ve amellerin hesabına (ahiret) işaret etmektedir. Nübüvvet beşerin ulaşabileceği son nokta olup ondan sonra melek mertebesi başlamaktadır.⁹⁷

İhvân'a göre, bütün insanlar marifet açısından dörde ayrılırlar: 1. İlimle rızıklandırılıp imanla rızıklandırılmayanlar, 2. İlimle rızıklandırılmayıp imanla rızıklananlar, 3. İkisiyle de rızıklananlar ve 4. İkisinden de mahrum olanlar. “*Kendilerine ilim ve iman verilenler ise, 'And olsun ki siz, Allah'ın kitabında diriliş gününe kadar durdunuz. İşte diriliş günü budur. Lâkin siz bunu bilmiyordunuz!' diyeceklerdir.*” (Rûm-30/56). Bu ayetten de anlaşıldığı gibi en şerefli ilim (bilgi) diriliş gününe ve kıyamete dair olan ilimdir. İnsanların en şereflipleri de hem imana hem de ilme sahip olanlardır.⁹⁸

İlim sahibi olmayıp iman sahibi olanlar sıradan halktır (avâm). Onlar, duyularla tecrübe edilemeyen ve akılla tasavvur edilemeyen bütün hakikatleri (dirliş, kıyamet, haşr, hesap, mîzan, cennet, cehennem vs.) eksiksiz tasdik ederler. Ayrıca Nasıl? Nerede? Ne

⁹⁶ Yakıt, a.g.e., s. 19;

⁹⁷ Resâil, c. IV, s. 181;

⁹⁸ Resâil, c. IV, s. 139;

zaman? Niçin? gibi soruları da sormazlar. Allah Tealâ şu ayette onlara işaret etmiştir: “*Sana sağcılardan selam olsun...*” (Vâkıa-56/91)⁹⁹

Bilgi sahibi olup imanla nasiplenemeyen bir grup da var ki, onlar hükemâ ve *felâsife*'nin kitaplarını okumakla yetinirler; onlardan öğrendikleri hendese, astronomi, tıp, mantık, cedel, tabiiyyat vb. ilimlerle yetinip Allah tarafından indirilen kitaplara bakmayı ihmal ederler. Böylece şer'î mevzuatın esrârından, rumûz halindeki hakikatin keşfinden ve marifetin hakikatinden habersizdirler. “*Çünkü onlara, peygamberleri mucize getirince, onlardaki ilimle (alay ettiler) ve sevindiler...*” (Mü'min-40/83) ayeti de bu zümreye işaret etmektedir.¹⁰⁰

Son olarak da, ikisinden de (ilim ve iman) nasibi olmayanlar gece gündüz şehvetlerinin ve dünyevî arzularının peşinden koşarlar. “Onun kavminden dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz halde, küfredip ahirete kavuşmayı yalanlayanlar...” (Mü'minûn-23-33) ayeti de bu zümreye işaret etmektedir.¹⁰¹

İhvân öncelikle iman ve ilim açısından insanları bu şekilde ayırsa da, asıl ayırımı insanın bâtinî bilgi karşısındaki konumuyla alakalıdır. Onlara göre, insan iyi ve kötü bir takım şeyleri akıl ve onun hükümleriyle, bir takım şeyleri de dinin koyduğu emir ve yasaklarla bilebilir. Ancak insanlar arasında akıl bakımından büyük farklılıklar vardır. Ayrıca her ne kadar salim bir akıl insanları iyiliğe çağırıyorsa da, kibir, hevâ, şehevî arzular gibi rezaletler onu doğru yoldan, aklın rehberliğinden ve erdemlerinden uzaklaştırmaktadır.¹⁰² İnsanlar akli kudretlerinde ve fikrî istidatlarında farklı olduklarından dolayı, bâtına ait bilginin karşısında onları farklı konumlarda görmek gereklidir.¹⁰³

İhvân-ı Safâ topluluğu, her ne kadar insan topluluklarını avâm, havâs ve aradakiler diye ayırsa da, insanların bilişsel güçlerinin derece derece olduğunu; bunun yanında da bazı insanların kesbî olarak diğerlerinin arasından sıyrılabileceğini söylemektedirler. Fakat bu insanlar (alimler) da “aradakiler” sınıfından havâs sınıfına geçemezler.¹⁰⁴ Gazâlî'de de zâhir ve bâtin ayırımı insanların âmm, hâss ve hâssu'l-hâss ayırımına dayanır. Her sınıfın kendine has bilgisi vardır. Hâss'a ait olan bilgilerin avâma açıklanması doğru değildir. Aynı zamanda Gazâlî bu tasnifi detaylandırırken, bütün âlimleri (müfessir, muhaddis, mütekellim, nahivci

⁹⁹ Resâil, c. IV, s. 139;

¹⁰⁰ Resâil, c. IV, s. 139;

¹⁰¹ Resâil, c. IV, s. 139;

¹⁰² Çetinkaya, a.g.e., s. 148;

¹⁰³ Ma'sum, a.g.e., s. 168;

¹⁰⁴ Resâil, c. IV, s. 10;

vs.) avâm sınıfında değerlendirir. Havâs ise marifet bilgisinde derinleşenlerdir. Ancak birçoğu helâk olur. Havâsu'l-havâs'ın ise tamamı kurtuluştadır.¹⁰⁵

Bunun yanında avâm ve havâs şeklinde insanların tasnif edilmesi düşüncesi, İhvân'dan önce Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman âlimlerden felsefeyle meşgul olanlarda da mevcuttur.

3.1 Avâm ve Havâs

Risaleler'in bir yerinde İhvân, avâm ve havâsı şu şekilde tasvir etmeye çalışır: “*Güzel bir sanat eseri ya da süslü bir kişi gördüklerinde, avâmın nefsleri ona bakmak, yakınlaşmak ve onu düşünmek ister. Havâs ise, muhkem bir sanat ya da müzeyyen bir şahıs gördüğünde, nefsleri onun, hakîm olan yapıcısını görmek ister.*”¹⁰⁶ Gördüğümüz gibi avâm düşüncesi zâhirin etkisinden kurtulamazken, havâsın düşüncesi *mahsûs*'un (zâhir) arkasındakine yönelmektedir.

Din de, zâhir ve bâtın ve bu ikisi arasındaki şeylerden müteşekkildir. Dinin zâhiri, avâm tarafından bilinen dinî hükümlerdir. Bunlar namaz, oruç, hacc, zekat vd. ibadetler, rivayet ve kıssalardan meydana gelir. Avâm ve havâs arasında bulunanlar tarafından bilinen dinî hususlar arasında tefekkuh (fikh), elfâz ve manâlar hakkında araştırma (tefsir), tenzil ve te'vil hakkında araştırma, muhkemat ve müteşabihat vardır. Havâs tarafından bilinen dinin yönü ise esrarı ve gizli bâtın meseleleri kapsar.¹⁰⁷

Avâm kelimesini İhvân genel olarak sıradan halk için kullanır. Onlar dinin zâhiriyle yetinenlerdir. İhvân arasına kendi toplulukları dışındaki herkese avâm derlerse de, genelde bilginin peşinde koşmayan, câhil sınıflara bu ismi vermektedir. Bundan dolayı İhvân, bu tür insanlar açısından Tanrı'nın antropomorfik bir şekilde tasvir edilmesini uygun görür. Zira avâm arasında Tanrı ile ilgili yaygın anlayışların - göklerdeki taht gibi – ilim sahibi olmayan mü'minlerin Tanrı'nın varlığına yardımcı olacağı görüşündedirler.¹⁰⁸

Gazâlî, avâmdan olan cahil bazı kimselerin özellikle felsefî kitaplara ulaşımının kısıtlanması gerektiğini vurgularken, şöyle bir gerekçeden hareket etmektedir: “Avâmdan kimseler, insanları hakka göre değerlendirmezler, tersine hakkı insanlara bağlı tanırlar. Yani

¹⁰⁵ Ma'sum, a.g.e., s. 165;

¹⁰⁶ Resâil, c. III, s. 66,

¹⁰⁷ Resâil, c. IV, s. 78;

¹⁰⁸ Çetinkaya, a.g.e., s. 167;

‘aklı kıt’ bu kimseler sözün ne olduğuyula değil, kimin ağzından çıktığıyla daha çok ilgilenirler.”¹⁰⁹ Bununla beraber Gazâlî “*rabbanî sırların ifşası küfürdür*” gibi sözleri hatırlatarak böyle bir şeyin yapılması halinde sebep olabileceği yıkıma işaret etmek istemektedir. İhvân ise bu noktada bu kadar sert tavır göstermemekle beraber, böyle bir hareketin gereksiz tartışmalara ve anlaşmazlıklara yol açacağından, bu tür bilgilerin avâm sınıfına açıklanmasından yana değildir.¹¹⁰

Son olarak da, tekâmül nazariyesini andıran açıklamalarında İhvân, insanlardan hayvanlara en yakın olanlarının, sadece duyulur şeyleri bilip, bütün düşünceleri bedensel arzularını tatmin etmek olanlar; en üst seviyesi ise, insanî çaba ölçüsünde faziletlerle donanıp melek derecesine yaklaşan ve bi’l-kuvve melek olanlardır.¹¹¹

4. Eğitim-Öğretim

Burada bu başlığı atmamızın temel nedeni, İhvân’ın, daha önce bahsi geçen, kişinin zâhirden bâtına yükselmesini, nefis tezkiyesini başarabilmesini sistematik bir eğitim-öğretim ile olacağını düşünmesidir. *Resâil*’in ansiklopedik içeriğinden ve içindeki konu sıralamasından yola çıkarak böyle bir çıkarımda bulunulabilir.

Kendi tariflerine göre, İhvân’ın temel amacı, kelimenin tam anlamıyla eğitsel bir nitelik taşımaktadır. Yani insanın kurtuluşa ve ruhî özgürlüğe kavuşabilmesi için onun gizli kabiliyetlerini mükemmel hale getirmek gerekir. Uzun çalışmalarının her bölümünde, okuyucuya, bu dünya hapisanesinden ancak bilgiyi bularak kurtulabileceğini ve bu dünyada bir mahpus olduğunu hatırlatır. Ele aldıkları bilimler, sadece teori ve aklî sebeplerle veya pratik uygulamaları için ele alınmamıştır. Aksine onlar bir taraftan evrenin güzelliğinden ve ahenginden, diğer taraftan insanın maddî varlıklardan öte geçmesi gerektiğinden haberdar ederek, okuyucunun ruhundaki düğümleri çözmeye yardım etmek için ele alınmışlardır.

¹⁰⁹ Gazâlî, *el-Munkızu mine’-d-Dalâl*, s. 161-162;

Ancak diğer taraftan da, Gazâlî’ye göre bazı kitaplar vardır ki, halkın genel sevgisini kazanmış hadisleri ve ünlü sûfi menkıbelerini kullanarak kendi bâtil inançlarını, bunu ayırt edemeyen avâmın aklına güzel göstermeye çalışanlar vardır. Bu kınamanın başlıca hedefi İhvân-ı Safâ’nın felsefesi ve eserleridir.

¹¹⁰ Ma’sum, a.g.e., s. 167;

¹¹¹ Resâil, c. II, s. 171-172;

4.1 Risaleler

Risaleler bilimsel açıdan değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşılabilir: Risaleler, X. asrın aklî hayatının ve özellikle de fikrî yönünün bir resmini sunar. Felsefenin bütün alt disiplinlerini iki kapak arasında toplayan ilk kitaptır. *Risaleler*, toplumu ilmî ve felsefî yöntemlerle eğitime amacıyla yapılmış bir girişimdir.¹¹²

Risaleler bir taraftan birçok konuya değinerek tam bir ansiklopedik görünüm arz ederken, kullandığı hitap şekli ve sürekli nasihat veren cümle kalıplarıyla, aslında daha çok bir eğitim kitabını andırmaktadır. Hatta eserlerini “dünyanın dört bir tarafına” gönderdiklerini dikkate alırsak, *Risaleler* – günümüz tabiriyle – İhvân’ın ileri gelenlerinin kendi öğrencileri ve takipçileri için hazırladığı bir öğreti kitabıdır.

Risaleler’de okuyucuya sürekli “kardeş” diye hitap edilirken, potansiyel öğrenci ve takipçilerinin konuya çabuk ısınmaları öngörülmektedir. Hazırladıkları bu mesajın dikkate alınmasını isterler. En sık olarak verilen, her paragrafın başında yer alan nasihat da okuyucunu “bilmesidir” (*Bil ki, ey kardeşim...*)¹¹³

İhvân-ı Safa topluluğunun kaleme aldığı risaleler, bir bütün olarak değerlendirildiklerinde, risalelerde sunulan bilgilerin, bireylerin gelişimleri ve yetileri dikkate alınarak somuttan soyuta, basitten karmaşığa, zâhirden bâtına doğru ilkesi ışığında düzenlendiği ve üyelerinin geçmesi arzulanan ahlâkî aşamalara uygun olarak planlandığı görülür. Bireylerin ahlâkî gelişimleri de esas alınarak belirlenmiş olan aşamalarda, bireylerin yaşa bağlı gelişimleri de belli ölçülerde göz önünde bulundurulmuştur.

Yaşa göre gelişen manevî yetenekler açısından dört derece söz konusudur: 1. On beş yaşından otuz yaşına kadar olan gençler yer alır, 2. İkinci rütbede 30-40 yaş arası kimseler vardır ki, eşyanın kıyasa dayanan bilgisine ve dinî olmayan hikmete sahiptirler, 3. Ancak kırk yaşından itibaren bu yolun bağlıları, şeriat zâhiri altında gizli anlamlara irşad edilmeye elverişli olurlar. Bilişleri peygamberlerin bilişleri gibidir. 4. 50 yaşın üzerindeki bütünü eşyadaki bâtınî idrake ehil olur. Bilişleri melek bilişi gibidir. Böylece tabiat kitabının sözünü de, vahyedilmiş kitabın sözünü de olduğu gibi kavrar ve çözer. Bu aşama sadece derunî yetenek ve manevî rütbeye göredir.¹¹⁴

¹¹² Çetinkaya, a.g.e., s. 151;

¹¹³ De Callatay, *Ikhwan al-Safa, A Brotherhood of Idealists on The Fringe of Orthodox Islam*, s. 1-2;

¹¹⁴ Corbin, a.g.e., s. 251-252;

Diğer taraftan *Risaleler*, bu liyakatlı mübtedilere sadece kısmen açıklanması gereken gizli ve muhtemelen daha parlak ve doyurucu bir hikmetin örnekleri olarak arzedilir; böylece onların arzuları bir kere uyandırıldı mı, bahçenin kapısından girmiş olanlar için mahfuz tutulan daha derin ve daha gizli talime başlayabilirler. *Risaleler*'de sergilenen İhvân'ın gizli hikmetinin bu kısmı görünüşü, gizli bilginin yayılmasının istenmeyişinden ziyade açıklanmamış olarak kalanın ihtişamını muhakeme etmeye kesin bir davet olarak anlaşılabilir.¹¹⁵

4.2 İlim Tasnifi

Tasavvur ettikleri eğitim ve öğretimin amacı bu olunca *Risaleler*'in konu aldığı ilimler de bu eğitsel hedefe uygunluk içinde olması gereklidir. İlimleri tasnif ederken, bilgi kazanımı için geçerli saydıkları zâhir-bâtın ayırımı ve zâhirin bâtına önceliği bu hususta da sürdürmektedirler. Basralı filozoflara göre, teorik ve pratik bütün ilimlerin başlıca iki amacı vardır:

- a) Beden sağlığını gerçekleştirmek ve insanın bedenlen sağlıklı yaşamasını sağlamak,
- b) Ruh sağlığını gerçekleştirmek ve ruhun ölümden sonraki hayatta da mutluluğunu temin etmek.

Bundan dolayıdır ki, İhvân'a göre bütün zâhirî bilimler beden sağlığı, bâtinî ilimler ise ruh sağlığını hedeflemektedir.¹¹⁶

İhvân'a göre ilimler en güzel tasnifte üçe ayrılmıştır. Birinci sınıftaki ilimler bu dünya hayatını ve genel olarak geçimi kolaylaştırmak içindir. Bunlar arasında okuma-yazma, dil, gramer, şiir, çeşitli zanaatler, hendese, ticaret, tarım vb. vardır ve daha çok avâm kesimin iştiğal ettiği alandır. İkinci grupta dinî ilimler yer alır ki, onlar daha çok ahiret içindir ve ruhu ilgilendirir. Bunlar arasında vahiy, te'vil, rivayet, fikh, zühd hayatı vb. ilimlerdir ve daha çok *mutavassıtûn* sınıfının ilgi alanına girer. Üçüncü grupta felsefî ilimler yer alır ki onlar da matematik, mantık, fizik ve ilahî ilimlerdir (havâs içindir).¹¹⁷

¹¹⁵ Fahri, a.g.e., s.198;

¹¹⁶ Resâil, c. IV, s. 296;

¹¹⁷ Resâil, c. I, s. 162;

Bu üçlü ilim tasnifinde birinci grupta bulunanlar ve özellikle de bu dünya hayatını ilgilendiren ilimler, her ne kadar diğer iki grupta bulunan ilimlerden tamamen ayrılmış olsalar da, bunlar onlar için bir ön hazırlık mesabesindedir.¹¹⁸

İkinci grupta bulunan, nefslerin iyileştirilmesini ve ahiret hayatını ilgilendiren ilimlerdir (*ulûmu şeriyye vad'îyye*). Birinci gruptan ayrılmaları amaçladıkları dünya yönündedir. Önemli olan noktalardan birisi, ne bu grupta ne de sonraki grupta (felsefî ilimler) kelâm ilminin zikredilmemesidir. Buna göre İhvân, şer'î meselelerde büyük ölçüde fıkıh âlimlerinin peşinden giderken, kelâmın amaçladığı mutlak gerçek (*the ultimate reality*) konusunda, kelâm âlimlerinin peşinden değil, kendi *hikemî* bilgilere güvenmektedirler.¹¹⁹

Son grupta ise *el-ulûmu el-felsefiyye el-hakîka* dedikleri ilimler yer almaktadır. Bunlar dörttür, matematik (er-riyadiyyat), mantık (el-mantikiyyat), fizik (et-tabiiyyat) ve ilahî ilimlerdir (el-ilahiyyat).¹²⁰ Ayrı iki gruba ayrılmış olsalar da, hem dinî hem de felsefî ilimler amaç açısından aynı gözükmemektedir. İkisi de bu dünyadan sonraki saadeti hedeflemektedir. Ancak hedefledikleri kitleler açısından farklı olup birinciler avâm ikinciler ise havâs içindir. Buna örnek olarak benzer bir şekilde 28. risalede, aynı hedefe giden farklı yolları göstermek için, çeşitli yollardan Allah'ın Evi'ne gelen hacıları göstermektedir.¹²¹

Bundan sonra ilahî ilimler de beşe ayrılmaktadır: marifetullah, ruhanî varlıkların bilgisi, nefsânî ilimler, siyaset ve nefsin aslına dönmesi anlamına gelen *meâd* ilmi. Burada siyaset de beşe ayrılmaktadır: nebevî, krallara ait, toplumsal (zanaat, ticaret vs.), özel siyaset ve *mead*. Ruhun aslına dönmesi (*meâd*) ilminin en tepede yer alması manidardır. Çünkü İhvân'a göre nefis ilahî bir varlıktır ve en büyük amacı geriye dönüşür.¹²²

İlim tasnifi veya sıralaması yakından incelenirse görülecektir ki yine zâhiri konu edinen ilimler en başta, bîatını konu edinen ilimler onun üzerine bina edilerek daha sonra gelmektedir. İlahî ilimlerin sıralaması da göz önüne alındığında, ilahî ilimleri bilmek için öncelikle tabî ilimlerde, tabî ilimleri bilmek için de öncelikle riyazî ilimlerde bir noktaya kadar gelinmesi gereklidir.¹²³

¹¹⁸ De Callatay, *The Classification of Knowledge in The Rasa'il*, s. 64;

¹¹⁹ De Callatay, a.g.m., s. 67;

¹²⁰ Ava, a.g.e., s. 170;

¹²¹ De Callatay, a.g.m., s. 68;

¹²² De Callatay, a.g.m., s. 71-72;

¹²³ Resâil, c. IV, s. 71;

Fârâbî de eğitim açısından insanların avâm ve havâs olarak ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Avâm olarak isimlendirilen sıradan halk, sadece şer'î hükümler konusunda eğitilmesi yeterlidir. Havâs ise bu şer'î öğretinin yanında felsefî ilimlerde de eğitim almalıdırlar. Yalnız bu ilimlerde eğitim almaya başlamadan önce onlar da, Kur'an, dil ve şer'î ilimler öğrenmeli, dürüst ve iffetli olmalı ve şeriat hükümlerinden hiçbirini ihlâl etmemelidir.¹²⁴ Bunların yanında kişinin zihin gücünün (nefs-i nâtıka) de geliştirilmesi gereklidir. Çünkü zihni hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru metot bu sayede öğrenilir. Bu da burhan ilminde eğitim görmekle olur. Burhan, geometrik ve mantıkî olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde felsefeye başlamak isteyen kimse önce yeteri kadar geometrik ispat şekilleri üzerinde, sonra da mantık ilmi hakkında eğitim almalıdır.¹²⁵

5. Zâhir ve Bâtın olarak Varlık

İhvân ontolojisinin temeli ve ilk unsuru günümüz ontolojisinin de çıkış noktası olarak aldığı *varolandır*. Yani etrafımızda duran, somut olarak varolan nesnelere, çağdaş ontolojinin olduğu kadar, İhvân ontolojisinin de çıkış noktasıdır. Onun varolanı da daima ve her yerde *kendi başına* olan bir varlıktır. Ancak İhvân ontolojisi, etrafımızda duran, bizi kuşatan, oluş içerisinde olan bu varolanla yetinmez. Bütün varolanlarda ortak olan varlığı da kavramaya, açıklamaya ve temellendirmeye çalışır.

Yine görünen (zâhir) ve görünmeyen (bâtın) diye ikiye ayırdığı bu evrende İhvân, önce görüneni, etrafımızı kuşatan ve çevreleyen somut nesnelere tanımaya çalışır. Onlara göre, görünmeyen dünyanın iyi kavranabilmesi için görünenin iyi tanınması ve bilinmesi gerekmektedir.¹²⁶ Böylece fizikî varolan İhvân ontolojisinde ilk unsuru oluşturmaktadır. Maddî varlığın, tek tek somut varolanların bilinmesi ontolojide ilk sırayı alırken, fizikten de analogi yoluyla metafizik bilgilere ulaşılmaktadır.¹²⁷

5.1 Zâhir ve Bâtın Arasında Analogi

İhvân-ı Safâ'nın da içerisinde bulunduğu geleneksel varlık anlayışının modern ontolojiden farkı şudur: Modern ontoloji sadece varolanı kavramakla yetinirken, geleneksel

¹²⁴ Ma'sum, a.g.e., s. 125;

¹²⁵ Farabi, *Risâle fimâ Yenbegî en Yukaddeme kable Te'allumi'l- Felsefe*, bkz. Mahmut KAYA, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 109-116;

¹²⁶ Resâil, c. I, 141;

¹²⁷ Onay, a.g.e., s. 66;

ontoloji varoldan hareketle varlığı bütünyle kavramaya ve tanımaya çalışmaktadır. Konuya daha yakından bakıldığı ve iyi analiz edildiği zaman görülecektir ki, soyut olan varlığı doğru ve eksiksiz olarak anlamak, etrafımızı kuşatan somut varolanlardan, onları müşahade edip çok iyi tanımaktan geçer. İhvân diliyle söyleyecek olursak, soyut varlığı kavramak, fizikî dünyayı tanıyıp öğrendikten sonra metafizik âleme geçip onu tanımaya ve kavramaya çalışmakla gerçekleşir.¹²⁸

Platon'un ideal varlık dünyası ve reel varlık dünyası ayırımı, daha sonraları İslam düşüncesinde de Kindî ile başlayacak olan akledilir âlem (ma'kul) ve duyulanır âlem (mahsûs) ayırımına ilham vermiştir. Buna paralel olarak İhvân'da da cismanî ve ruhanî olmak üzere iki varlık dünyası vardır. Ruhanî varlık akılla kavranabilen,, cismanî olanlar ise duyularla idrak edilebilen varolanlardır. Faal Akıl, Küllî Nefs, İlk Madde ve maddeden soyut suretler (melekler) ruhanî varolanları oluştururken, gök cisimleri, dört unsur ve bu unsurların birleşmesinden meydana gelen tüm varolanlar da cismânî âlemi meydana getirmektedir.¹²⁹

Aynı şekilde görünür cevheriyle beden de, görünmeyen, gizli, derin hakikatleri kendinde bulundurur; duyu dışı, ancak akılla kavranan halleri ve ruhun hakikatini ortaya çıkarmaya imkân verir.¹³⁰ İhvân buradan hareketle bir analogiye giderek, gerek duyulanır (mahsûs) ve gerekse akledilir (ma'kul) yönüyle bu kâinatın bir Yaratıcı (es-Sânî)'sının bulunduğunu, aramızdaki örtülerden dolayı O'nun bilinemeyeceğini ama yaratmada ve sanatındaki işaretleriyle eserinde açık ve görünür olduğunu söylerler. Nasıl ki bir sanatçı, meydana getirdiği sanat eserinin incelenmesiyle bilinebilirse, aynı şekilde yaratılmış âlemin araştırılmasıyla Tanrı bilinebilecektir. Kısaca objenin kendisinde gözlemlenir, maddesinin ve hallerinin bilinmesiyle, objeyi yapan bilinebilecektir. İşte bu husus, "bu ilimlerde somuttan (cismanî) soyuta (ruhanî) ilerlemenin zorunluluğunu açıklar."¹³¹

Felsefî sistemlerinde zâhir ve bâtın gibi kavramlara bu kadar önem veren İhvân, bunları duyulanır ve akledilir âlem olarak göstermekte ve Tanrı'nın duyulanırda akledilir bir işaretini verdiğini söylemektedirler.¹³² Böylece duyulanır âlem (dış âlem) akledilir âlemi (iç âlemi) gösterir, yani duyulanır âlem akledilir âlemi yansıtır. İşte bu nedenle İhvân, ilk filozofların gözleriyle dış âleme baktıklarında ve oradaki şeylere duyularıyla şahit olduklarında, dış âlemde bulunan şeylerin iç anlamlarını düşünerek ve onların gizli

¹²⁸ Onay, a.g.e., 66-67;

¹²⁹ Onay, a.g.e., 69;

¹³⁰ Resâil, c. II, s. 379-380;

¹³¹ Resâil, c. IV, s. 45;

¹³² Resâil, c. I, s. 49;

durumlarını araştırarak, varlıkların derin realitelerini (hakâyık) temyiz etmek suretiyle idrak etmişlerdir demektedir.¹³³

İhvân, varlığı, varolanların varlığının nedeni ve nedenlerin nedeni olan Tanrı'yı araştırırken somut nesnelerin araştırıldığı gibi araştırmanın netice vermeyeceği kanaatindedir. Çünkü onlara göre Tanrı'nın mahiyeti hakkında "Mâ hüve" (özünde nedir?) sorusu sorulmamalıdır. Zira Allah'ın zâtı ve sıfatlarının hakikati konusunda fikir ileri sürenlerin bazıları, duyularla algılanan tikel varlıkları bilmek istedikleri gibi Allah'ı da bilmek, yoktan varedilen tümel varlıklardan bahseder gibi Allah'tan da bahsetmek istemektedirler.¹³⁴ İhvân'a göre Allah'ın zâtının gizli olması, sıfatlarının da anlamının güç olması, insan vicdanında Allah'ın yokluğu anlamına gelmez. Çünkü Allah, şiddetli zuhûru ve nurunun yüceliğinden dolayı insan tarafından daima bilinir. Şuara-26/24 ayetini de örnek göstererek; Tanrı'nın varlığından şüphe anlamında değil, bilakis O'nun varlığı hakkındaki düşüncüyü derinleştirme ve araştırmayı yoğunlaştırma anlamında bir soru olduğunu belirtir.¹³⁵

Sonuç olarak, reel dünyada insana en yakın varolan, bu âlemin küçük bir örneği (mikrokozmos) kabul edilen ve bir yönden çok iyi kavranması gereken yine insandır. Bu sebeple önce onun iyi tahlil edilmesi gerekir. Düşünen bir varlık olarak insan önce kendini, mikrokozmosu tanıyacak, sonra evrene geçerek onu kavrayacak ve bütün bunlar onun varlık anlayışının temelini oluşturacak, onun daha iyi kavranmasını sağlayacaktır. İhvân'a göre kendini tanımdan evreni, varlığın ilkesi ve nedenlerin nedeni olan Tanrı'yı tanımaya kavramaya çalışma girişimi, bilineni kavrama yeteneğine sahip olmadan, bilinmeyeni kavrama girişimidir.

İhvân devamında, diğer taraftan insanların bazıları Tanrı'yı, mekân işgal etmeyen, zamandan münezze, bütün mevcudata sirayet etmiş olan ruhânî bir sûret, ruhânî nurlardan basit bir nur olduğunu düşünürler. Hâlbuki O, sûret de olamaz çünkü sûret sahibi olmak, maddeye özgü bir şeydir. İnsanların bir kısmı ise (İhvân'ın kendisi), bütün bunlardan ilim ve marifet bakımından üstün olarak, Tanrı'nın ne şahıs ne de sûret olamayacağını bilirler; O'nun *hüviyet-i vahdaniyye* olduğunu bilip yarattıklarından kimse O'na benzemez, nerede ve nasıl olduğunu bilemez. Bütün mevcudât ondan bir feyizle (taşma, akış) meydana gelmiştir. O, kâinattaki heyûlânî suretleri izhar edendir, O zamansız ve mekânsız bütün keyfiyetleri ibda'

¹³³ Yakıt, a.g.e., s. 28-29;

¹³⁴ Resâil, c. IV, s. 38;

¹³⁵ Resâil, c. IV, s. 39;

edendir (Kün feyekûn), O herhangi bir karışma (muhalata) olmadan her şeyde varolandır, bir sayısının bütün sayılarda mevcut olduğu gibi.¹³⁶

5.2 Sudûr Nazariyesi / Varlık Hiyerarşisi

Neo-platonizmin bütün devirlerde en çok kullanılan iki kavramı vardır. Bunlar sudûr nazariyesi ve varlık hiyerarşisidir. İhvân-ı Safâ da bu iki kavramı olduğu gibi düşüncesine nakletmektedir. Plotin'in *Enneadlar*'ında bulduğumuz haliyle, ay-üstü âlemindeki varlıklar (ruhânîler) üç tanedir: tanrı, akıl ve nefis. İhvân bir tane daha ekleyerek bu sayıyı dokuza çıkarmaktadır: Yaratıcı (el-Bârî), ondan sonra Küllî Akıl, ondan sonra Küllî Nefs ve ondan sonra da İlk Madde (Heyûlâ-i Ülâ) vardır. Bu hiyerarşinin oluşması için sudûr veya feyz (emanation) kavramları kullanılmaktadır. Tanrı'dan, hikmeti gereği (*bi vâcibi'l-hikme*), güneşten ışığın yayılması gibi, Faal (Küllî) Akıl meydana gelmiştir. Aynı şekilde, ondan Münfail Akıl (Küllî Nefs) vücuda gelmiştir. Ondanda İlk Madde taşmaktadır. Daha sonra sırasıyla Tabiat, Mutlak Cisim, Eflâk, Dört Unsur ve ondan oluşanlar (muvelledât).¹³⁷ İhvân ayrıca nazariyeye Pitagoryen bir özellik de katmaktadır. Şöyle ki, her şeyin Yaratıcı'dan çıkması (feyz) birden diğer sayıların çıkması gibidir.¹³⁸

Aynı devirde yaşayan başka bir filozof olan Sicistânî'nin kozmolojisi de, hiyerarşinin ilk basamakları açısından benzerdir. Tanrı varlıklara kendi ilahî ışığından yaymıştır. Tanrı'nın ilk yarattığı varlık Akıl'dır. Akıl, Nefs'i yaratmıştır. Sonra Tanrı akli nefse göstererek tabiatı yaratmıştır. Bu nedenle Akıl, Tanrı ile diğer varlıklar arasında orta yerde bulunan bir aracı olmaktadır.¹³⁹ Daha sonra Sicistânî bu şekilde kurmuş olduğu kozmolojisini insanla tamamlar. Yani siyasî, ahlakî ve ilmî kemal sahibi olan mükemmel bir varlıkla özetler. İnsan kuvvetler bakımından diğer varlıklar içerisinde en dengeli olanıdır. Onda ulvî ve suflî âlemin güçleri toplanmıştır.¹⁴⁰

İhvân ontolojisinde ay-altı âlemdeki oluşlarda Küllî Nefs ve onun güçleri egemendir. İhvân, Küllî Nefs'in ay-altı ve ay-üstü dünyası üzerindeki etkisini, aynen bir valinin yönetimi altında bulunan kent üzerindeki yetki ve tasarrufuna benzetir. İnsandaki nefsânî güçlerin bedene nüfuz edip onu idare etmesi gibi, ruhânî güçler de oluş ve bozuluş âlemine sirayet

¹³⁶ Resâil, c. IV, s. 81;

¹³⁷ Resâil, c. IV, s. 46;

¹³⁸ Netton, a.g.e., s. 33-35;

¹³⁹ Taş, a.g.e., s. 142;

¹⁴⁰ Taş, a.g.e., s. 142;

eder, böylece bu âlemde meydana gelen her şey felekî bir tedbir ve semavî bir emirle, Tanrı'nın koyduğu düzen çerçevesinde devam eder.¹⁴¹

Sudûr nazariyesi İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde en küçük ayrıntılarına kadar işlenmektedir. Fakat bizim konumuz olan zâhir-bâtın problemiğine bağlı kalmak zorunda olduğumuzdan bu faslı burada kapatıyoruz. İhvân da sudûr nazariyesini takdim ettikten sonra, onunla ilgili söylenen her şeyin sağlaması en şerefli cevher olan nefsin marifeti sayesinde.¹⁴²

¹⁴¹ Onay, a.g.e., s. 68;

¹⁴² Resâil, c. IV, s. 46;

II. BÖLÜM

A. ZÂHİR VE BÂTİN ÇERÇEVESİNDE DİN-FELSEFE MÜNASEBETİ

Felsefe ve din münasebeti gündeme geldiğinde, öncelikle bununla genel anlamda felsefe ve semavî dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) arasındaki münasebet kastedildiğini bilmemiz gereklidir. İlkçağ Yunan felsefesinde nadir de olsa söz konusu münasebet ele alınmış fakat kayda değer tartışmalara zemin hazırlanamamıştır. Gerçek felsefe-din münasebeti bir problem olarak ilk defa, M.Ö. III. yüzyılda Büyük İskender'in hem doğuyu hem de batıyı, yani hem felsefî geleneği hem de diyaneti bir devlet çatısı altında toplamasıyla baş gösterir. Bu karşılaşmada iki taraf da doğal olarak birbirinden etkilenmiştir. Devam eden yüzyıllarda Yeni-Eflâtunculuğun ve Yeni-Fisagorculuğun yükselmesi bundan dolaydır.¹⁴³ Bu karşılaşmadan sonra uzun yüzyıllar boyunca sadece din felsefesinden veya felsefî dinden bahsedilebilir.

Yunan felsefesinin Arapça'ya nakledilmeye başlamasından ve İslam coğrafyasında hızlı bir şekilde yayılmasından sonra, Müslümanların reaksiyonu temelde iki yönde olmuştur. Bir yanda, sadece vahyin tazammun ettiği hakikatle yetinenler yer aldı. Bu grup kalbiyle hissederek ve açık Kur'an delillerini akl-ı selim ile teemmül ederek zâhirde ve bâtında yaşamını hak ve hayra yönlendirerek, tasavvur ettikleri şekilde iyi mü'min düşüncesini gerçekleştirmeye çalışmaktaydı. Bunlar genel olarak fukahanın büyüklerinden "selef" olarak isimlendirilen gruptur. Diğer tarafta, felsefede "Tanrı'yı taklit etme" imkânını gören grup yer almıştır. Dini yıkacak şekilde iddialarında aşırılığa düşenler de bu gruba dâhil olsa da, bu ikinci grubun büyük bir çoğunluğu şeriat ve hikmet, felsefe ve din arasında uzlaştırma (tevfik) sağlamaya çalışmaktaydı.¹⁴⁴

1. Şeriat – Hikmet

Felsefe ve hikmet kelimeleri, çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Dolayısıyla hikmet, bir disiplin ve düşünce tarzı olarak da felsefeyle aynı anlamlara

¹⁴³ Ma'sum, a.g.e., s. 120;

¹⁴⁴ Ma'sum, a.g.e., s. 122-123;

gelmektedir. Özellikle 9. yüzyıldan sonra, Müslüman filozoflar felsefe kavramı yerine hikmet kavramını benimsemişlerdi.¹⁴⁵ Bunun nedenlerine bakıldığında, aynı dönemde ortaya çıkan felsefe muhalefeti azaltmanın ve bu kavram yerine Ku'anî bir ifade olan hikmeti öne çıkarmanın amaçlandığı söylenebilir. Bununla birlikte, İslam'a daha uygun ve yakın, yerli bir kavram özlemi de giderilmiştir.¹⁴⁶

Diğer yandan dinin merkezî rol üstlendiği bu yüzyıllarda, felsefenin sosyo-kültürel olarak benimsenmesi ve inandırıcı olması için "İslamîleştirilmesi" gerekliydi. Müslümanın kendisiyle ve başka inançlar ve uygarlıklarla bir konuşma yapabilmesi, diyalog kurabilmesi için felsefe, aklın ortak dilinin kullanılması açısından çok makul ve gerekli bir disiplindi.¹⁴⁷

Ayrıca bazı zamanlar, İslam filozoflarının hikmeti felsefeden ayırarak farklı anlamlar yükledikleri de görülmüştür. Zira onlar hikmete, felsefeden daha derin ve kapsamlı bir anlam yüklemişlerdi. Şu halde hikmet, hem kesin doğru bilgi (mutlak gerçeklik) hem de yapılması erdemli olan bir hareket tarzıdır. Kısaca hikmet bu kullanışla felsefeden daha kapsamlı bir anlam örgüsüne ulaşır. Yani her hikmet felsefe olabilir ama her felsefe hikmet değildir. Bu çerçevede hikmet felsefeden daha geniş bir anlam alanı kazanmaktadır.¹⁴⁸

İhvân-ı Safâ ise felsefe anlayışını, mistik ve ahlâkî bir takım normlar üzerine inşa eder. İhvân için felsefe sadece "hakikatin araştırılmasından" ibaret olarak teoride kalmaz, onun "kişinin söz ve davranışlarını belli bir sistem dâhilinde düzenleme" gibi pratik bir yönü de vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin kavranması, bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile alakalıdır. Pratikteki erdem, teorik gerçekler için bir taban oluşturmaktadır. Bu nedenle İhvân felsefeyi hikmetle birleştirir ve ikisine de aynı anlamı verir.¹⁴⁹

Acaba din/şeriat ve felsefenin/hikmetin gayeleri aynı mıdır? Kaynakları açısından bir midir? Onları birbirinden ayıran şey sadece yöntemleri midir? Görünüşte var olan çekişmenin (niza') sebepleri nedir? İhvân-ı Safâ açısından bir din felsefe çekişmesinden/çelişkisinden bahsedilebilir mi? İhvân bu hususta nasıl bir mesaj vermektedir? İhvân-ı Safâ'nın bu konudaki beyânlarını göz önünde tuttuğumuzda, zâhir-bâtın problemiği nasıl

¹⁴⁵ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 27;

¹⁴⁶ Çetinkaya, *Yitik Bilgi ve Hikmet*, s. 33;

¹⁴⁷ Çetinkaya, a.g.e., s. 49;

¹⁴⁸ Bayrakdar, a.g.e., s. 27;

¹⁴⁹ Uysal, a.g.e., s. 96;

konumlandırılacaktır? Bütün bu soruların cevaplarını önümüzdeki sayfalarda vermeye çalışacağız?

1.1 İhvân-ı Safâ'da Şeriat – Hikmet Bağlamında Zâhir-Bâtın

İhvân'a göre, Arap dilinde din kelimesinin anlamı, “bir cemaatin bir başkana (reis) itaatidir.” İtaat da emir ve nehiy olmadan tebeyyün etmez. Bu ikisi de ancak bir şeriat bütünü ile var olur. İnsan da cismânî ve zâhir bedenden ve ruhânî ve bâtın olan neftsen mürekkep olduğu için dinin hükümleri ve şeriatın haddleri de iki türlü olmak durumundadır: zâhir ve bâtın. Zâhir açık olan amelleri, bâtın da itikadî ve gizli hususları kapsar ki bu asıldır. “*Ameller niyetlere göredir...*” şeklinde başlayan meşhur hadis de bunu vurgulamaktadır. Peygamberler aracılığıyla gönderilen dinin bu itikadî ve bâtın tarafı hiçbir zaman değişmez; ancak şeriat, dinin zâhiri değişmektedir.¹⁵⁰

Bir şeriat koyucunun (peygamber) bütün şeriatını, emirleriyle ve nehiyleriyle, ortaya koyacağı, üstüne bina edeceği prensipler vardır. Bunlardan birincisi, âlemin her şeye gücü yeten bir yaratıcısı, bütün mevcudatın bir illetinin olduğudur. İkincisi, Allah'ın melekleri olan varlıkların, kâim bi nefsihi, heyûlâdan mucerred olduğu ve sonucusu, bedenden ayrı olan, ondan ayrıldığı zaman yok olmayan bir nefsin varlığı prensibidir.¹⁵¹ Bunlar şeriat açısından değişmeyen ilkelerdir; her şeraitte içkin olup değişen zâhirin karşısında asıl konumundadırlar.

Mevzu' din, kurallar getiren din (şeriat) hakikatin (öz amaç, öz düşünce) dış görünüşüdür, zâhiridir. Hakikat, şeriatın bâtını, içyüzüdür. Şeriat simgedir (misâl), hakikat simgelenendir (memsûl). Zâhir olan dış yüz, âlemin teselsül ve devreleri, aşama ve dönemleri boyunca sürekli dalgalanma ve değişimdedir. Bâtın ise oluşa, varoluş biçimlerine tabî olmayan ve bunlarla kayıtlı bulunmayan, bir ilahî kudret, tanrısal erke (energie divine)'dir.¹⁵²

İslam dini yalnızca şer'î, hukukî yorumu ile bir kural ve şeriat dini, zâhir dini olma yorumu ile sınırlanmalı mıdır? Bu soruya olumlu cevap verildiği takdirde artık felsefeden bahsedilemez. Yoksa bu zâhir, günlük hayat davranışlarını düzenlemekle yeterli olduğu ileri sürülen bu “egzoterik”, bâtının, içyüzün, “ezoterik”in bir zarfından, örtüsünden ibaret değil midir? Bu soruya “evet” dediğimizde de pratik davranışın bütün anlamı değişmiş olacaktır, çünkü mevzu' dinin lafzı, söylemi yani şeriat, artık öz anlamını hakikatte, öz gerçeklikte

¹⁵⁰ Resâil, c. IV, s. 61;

¹⁵¹ Resâil, c. IV, s. 185;

¹⁵² Corbin, a.g.e., s. 29;

buluyor demektir ki bu gerçeklik ilahî vahiylerin bâtinî anlamıdır.¹⁵³ Bu gerçek (hakikat) olmaksızın, kuru kuruya şeriat, dışı düzenleyen hükümler insanı cehalet, zulmet ve kölelikten kurtarmazlar. Bunlarsız şeriat bir nasslar cetveli, bir ilm-i hal kitabı olarak kalır ve insan daha önce bilmediği ve tanımadığı yeni manaların kendisine açılması imkânını kendine kapamış olur.

İhvân bu gerçeği şu şekilde dışı vurur: “*Bu âlemde mevcut olan her şeyin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Şeylerin zâhiri kabuklardır (kaşûr), bâtınları ise içtir, özdür (lûbb). Din de, insan var oldu olalı bu âlemde var olan şeylerden biridir. Onun şeriat ehlinin ta’lim ettiği genel ve özel olmak üzere açık, zâhir hudûd ve ahkâmı vardır. Bununla birlikte onun hüküm ve hadlerini ancak derinlik sahibi havâsın bilebileceği sırlar ve bâtınlar vardır.*”¹⁵⁴ Bu paragrafta anlaşıldığı gibi, İhvân için “Kitab” ve “Hikmet” arasında bir kaynak farklılığı yoktur. Rasûlullah (a.s.) hem Kitab’ın hem de Hikmet’in öğreticisi olduğuna göre, fıkıh ile felsefe arasında sadece görünüm açısından bir farklılıktan söz edilebilir.

İhvân’a göre, şeriatta bulunan peygamberlerin öğretileriyle, ilim ve felsefede ifade edilen rasyonel bilginin konularının birbirine zıt olduğu sonucu çıkarılamaz. Felsefe ve şeriatın nihaî gayesi, bilgi peşinden koşmak ve faziletli yaşamak suretiyle “insan gücü nisbetinde Tanrı’ya benzemektir.” Böylece nefis kemâle ulaşabilir ve ebedî mutluluğu elde edebilir.¹⁵⁵

Ancak diğer taraftan İhvân, bâtın karşısında zâhirin kıymetini ortaya çıkarmakta kararlıdır: “*Dinin bir zâhiri, bir de bâtını vardır. Dinin kurucusu tam anlamıyla ikisidir.*”¹⁵⁶ Onlara göre, hasta olan nefslerin iyileşmesi için şeriat şarttır. Ancak iyileşmiş olan nefsler, felsefe ihtiyacını duyarlar. Çünkü şeriat, hikmete hazırlayıcıdır, onun karşısında hazırlayıcı konumundadır. Diğer taraftan hikmet, sadece şeriatla elde edilemeyen, melek mertebesine giden yolun kendisidir.¹⁵⁷ Hikmeti elde etmenin başlangıcı tefekkürdür. Bu hale kavuşmak da, şeriatın sayesinde ulaşılan temiz ve saf nefis/kalple mümkündür. Çünkü Allah Tealâ da hikmeti, ancak selim akıl ve temiz kalp sahiplerine bahşeder: “*O, hikmeti dilediğine verir...*” (Bakara-2/269).

¹⁵³ Corbin, a.g.e., s. 66-67;

¹⁵⁴ Resâil, c. I, 100;

¹⁵⁵ Çetinkaya, a.g.e., 214;

¹⁵⁶ Resâil, c. IV, s. 82;

¹⁵⁷ De Callatay, a.g.e., s. 95-96;

Ancak insanın kurtuluşu veya nefsinin kurtuluşu için sadece felsefe yeterli değildir. “Tanrı’yı taklit etme” (*imitatio dei*) deyimi, aslında sadece bilişsel anlamda değil, insanın temiz bir kalbe, saf bir nefse sahip olmasını gerektirir. Buna göre İhvân, nebevî mesajları, zâhirî ve batınî yönüyle insanın kurtuluşu ve saadeti için gerekli olduğunu düşünür.¹⁵⁸

İhvân her ne kadar, nefsin temizlenmesi ve toplumdaki düzenin sağlanması konusunda şeriatı olmazsa olmaz olarak görürse de, şeriat aynı zamanda ikiyüzlülerin (munafikûn) kolayca kullanabileceği bir “örtü”dür. Bundan dolayı da şeriat esas olarak alınamaz, çünkü asıl olan, hakikat olan kalpte yatan tasdiktir.

İhvân’a göre felsefe ve din arasındaki ilişki uyumluluk halindedir. Her ikisinin amacı da gerçeğin bilgisini elde etmek, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmaktır. Sadece yöntemlerde farklılık bulunmaktadır. İhvân bu farklılığı göstermek için doktorların uyguladıkları metotları örnek gösterirler. Örneğin bir hastalığın tedavi edilmesi için doktorların farklı metot ve uygulamaları vardır. Ancak hepsinin amacı hastayı tedavi etmek ve hastalığı ortadan kaldırmaktır. Tıpkı bunun gibi din ve felsefe de aynı amaca farklı yollarla ulaşmayı hedefleyen farklı yöntemlerdir. Şu kadar var ki, sıradan halk (avâm) için şeriatın zâhiri ahkâmı yeterli olsalar da, tefekkürde derinleşmiş nefslere daha derin felsefî nazariyelere ihtiyaç duymaktadır.¹⁵⁹

Din ve felsefe arasında ortaya çıkabilecek farklılıklar, her bir nefsin özel tabiat ya da mizaç farklılığına tekabül eden metot yahut yaklaşım farklılıklarıdır. Nefs ne kadar saf olur ve bedensel zevklerden uzak kalırsa Kur’an’daki gizli manayı ve onun felsefesindeki aklı bilginin verileriyle uygunluğunu o kadar iyi kavrar. Tam tersine, beden ve zevkleriyle çokça ilgilenen nefis, Kur’an’ın lafzî ya da zâhirî manasının dışına çıkamaz; sonuçta cennet ve cehennemden zevk ve elemelerinden başka bir şey anlamaz. Ancak bu, sonuçta, Kur’an’ın lafzî yahut zâhirî ifadesiyle ikna olan ve onun “örtülü” manasını anlamaya gücü yetmeyenlerin karşı karşıya kaldığı dalalettir.¹⁶⁰

Dinin cehalet ve sapık görüşlerle karışıp kirlendiğini düşünen İhvân için, bu durumu düzeltecek, dini temizleyecek olan da felsefe/hikmettir. Çünkü felsefe itikada dair hikmetleri ve içtihadı ait meseleleri de kuşattığını, dolayısıyla Yunan felsefesi ile İslam dininin

¹⁵⁸ Baffioni, a.g.m., s. 114-115;

¹⁵⁹ Risâil, c. III, s. 79;

Ma’sum, a.g.e., s. 129;

¹⁶⁰ Çetinkaya, a.g.e., s 214;

uzlaşmasıyla kemalin meydana geleceğini iddia etmektedir.¹⁶¹ Diğer yandan *Risaleler*'e göre felsefenin en önde gelen faydalarından biri de, vahiy metinlerinin gizli (bâtınî) anlamını araştırmaya imkân tanınması ve bizim onların dış anlamlarına takılıp kalmamamızı sağlar. Felsefe bize, küfrün, cehaletin, körlüğün ve günahın özünün dünyevî zevklere ya da büyük cezalara gönderme yapan vahyin zâhirî yorumları ile yetinmemek gerektiğini anlamamızı sağlar. Yetkin bir bilge için bu göndermeler, ruhanî hakikatlere ilişkin saf alegorilerdir.¹⁶²

Özetlemek gerekirse, *Risaleler*, Kur'an da dâhil olmak üzere, dinî metinlerin zâhirinin ötesine geçme ve felsefeyi bu amacın gerçekleştirilmesi için birinci derecede araç olarak benimsemeye duyulan ihtiyacı açıkça ortaya çıkarmış oldu. Bununla beraber unutmamak gerekir ki, İhvân-ı Safâ şeriat ve hakikatin beraber kabul edilmesinin zorunluluğuna işaret etmiştir. Çünkü “şeriatın bâtınını benimsemeksizin sadece zâhirine yönelen kişi ruhu olmayan ceset gibidir. Şeriatın emirlerini tutmaya ve tabiatla bağını korumaya devam eden kişi, kâmil bir ruha, geniş bir nimete sahip olur. Bunlar, insanı yüksek semalara ve yüce bir ruhaniyete yükseltir. Her kim de hakikî ilimlere ve aklî görüşlere yönelip şeriatın zâhirî emirlerini, sünnetlerini ve vaciplerini ihmal ediyor görünüyorsa, o kişi bedenden sıyrılıp noksanlarını gizleyen örtüyü kaldırmış, ayıplarını ortaya dökmüş olur. Çünkü mücerret suretini vaktinden önce ortaya çıkarmış ve hikmeti uygun olmayan zamanda açıklamıştır.¹⁶³

Başlığı kapatmadan önce, konuyla alakalı olarak İhvân-ı Safâ'ya yöneltilen birkaç eleştiriyi zikretmek istiyoruz. El-Câbirî konuya çok daha geniş bir yaklaşım getirerek İslâm'daki irfânî yönelimlerin tamamını orijinal bulmayarak çok daha eskilere dayandığını (Hermetizm) ve bazı siyâsî sebeplerden ötürü İslâm coğrafyasında yayılma imkânı bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu tür yönelimlerin hızlı bir şekilde yayılmasının temel nedeni zâhir, bâtın, tenzîl, te'vîl, kalp vb. gibi temel irfânî kavramların İslam dinî metinlerde “açık” bir şekilde bulunmalarıdır. Bunların anlamlarının teknik bir şekilde tanımlanmış olmaması, bu kelimelerin şu veya bu derecede irfânî amaçlar için kullanılmasını mümkün kılmıştır.¹⁶⁴

Yine Çetinkaya ve Taş'a göre, her ne kadar İhvân-ı Safâ din ile felsefe arasında oluşturulacak olan uzlaşmanın kemali meydana getireceğini iddia etse de, nihayetinde dini felsefenin eline teslim ediyor görünmektedir.¹⁶⁵

¹⁶¹ Tevhidî, *el-İmtâ*, c. II, s. 5;

¹⁶² Çetinkaya, a.g.e., s. 216;

¹⁶³ Cabiri, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 362;

¹⁶⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 354;

¹⁶⁵ Taş, a.g.e., 162; Çetinkaya, a.g.e., s. 45;

2. Tenzîl-Te'vîl

Te'vîl kelimesi “tenzîl” (indirme, vahyetme) kelimesi ile birlikte, karşı anlamları ile birbirlerini tamamlayan bir terim ve kavram ilişkisini oluşturur. Tenzîl hususuyla mevzu dini, kurallar getiren ve düzenleyen dini (*religion positive*), melek tarafından peygambere aktarılan vahyin lafzını, söylemini ifade eder. Te'vil ise aksine bir tutumla aslına götürmek, sonuç olarak metnin asıl ve gerçek anlamına varmak demektir. Şu halde te'vili uygulayan bir kimse, tebliğ edileni dış görünüşünden (zâhir) çevirerek gerçeğine, “hakikat”ine döndürmüş olur.¹⁶⁶ Eğer ibare, Kur'an ayetinin ârifin nefsinde işaret ettiği ve birbirini çağrıştıran mana ve düşünceleri açık ve kontrollü bir dil ile açıklamaya çalışırsa te'vil olur. İbare, ârifin hissettiği ve “kalbi”nde “bulduğu” (vecd) birbiriyle çatışan ve çelişen düşünce ve duyguları özgür, kendiliğinden, kontrolsüz ve düzensiz bir şekilde açıklamaya çalışıyorsa buna da “şatah” denir. Diğer bir deyişle şatah, “dilini, kaynağından taşan bir vecdi anlatması” diye tanımlanabilir.¹⁶⁷

İhvân-ı Safâ genelde tüm ilahî kitaplara, özelde de Kur'an'ı anlamaya yönelik olarak yaptıkları bu tenzil-te'vil ayırımında zâhirlle özdeşleştirilen tenzil avâma; bâtını temsil eden te'vil ise havâsa mahsustur. Ancak insanların büyük çoğunluğu avâm düzeyinde olduğu ve peygamberlerin getirdikleri mesajlar bilgili bilgisiz herkesi kapsadığı için, ilahî vahiylerin indirilişinde sıradan insanların algı ve kavrayış düzeyleri esas alınmış¹⁶⁸ ve bu durum zorunlu olarak Kur'an ayetlerinde aklın verilerine ters düşen birtakım ifadelere yer verilmesine yol açmıştır. Sözelimi, Kur'an'da cennet ve cehennem tamamen temsilî bir dille anlatılmış ve yapılan tasvirlerdeki motifler bu dünyaya özgü nesnelere seçilmiştir. Başka bir deyişle, cennet ve cehennemin Kur'an'da duyulara hitap edecek şekilde tasvir edilmiş olması, sıradan insanların, bu konuda kendilerine anlatılan şeylerin kompleks bir söylem düzeyi içinde ifade edilmesi durumunda hitabın maksadını gerek teorik gerekse pratik açıdan tam olarak kavrayamayacak olmalarından kaynaklanmıştır.¹⁶⁹

Kur'an her ne kadar bir felsefe kitabı olmayıp bir din kitabı olsa da, felsefenin problematiğine giren birçok konuya değinmektedir. İkisi de tanrı, âlem ve insan münasebetini işlerler ve aralarındaki ilişkileri irdelerler. Bunun yanında iyilik-kötülük, irade, ahiret, varlık, kader ve daha birçok konu ikisi açısından ortaktır. Kur'an bütün bu konularda evrensel hakikati barındırdığını ifade etmektedir. Yalnız Kur'an'ın bu evrensel hakikati ifade etme

¹⁶⁶ Corbin, a.g.e., 45-46;

¹⁶⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 373;

¹⁶⁸ Resâil, c. III., s. 133;

¹⁶⁹ Resâil, c. IV, 138;

şekli ve kullandığı terminoloji, vahyin inme sırasındaki bedevî Arapların entelektüel seviyeleriyle yakından ilgilidir.¹⁷⁰

İhvân, sıradan insanların anlayabilmesi için basit bir söylem düzeni içinde serdedilen Kur'an ifadelerinin ardındaki gizli anlamların belirlenmesi gerektiği görüşünü savunmakta ve buna bağlı olarak söz konusu ifadelerin mecazî şekilde yorumlanmasını sahih anlamının vazgeçilmez koşulu olarak görmektedir. Ne var ki onların nazarında, bu ifadelerin otantik anlamlarını belirlemek, kelimenin yerleşik manasıyla müfessir olarak bilinen kimselerin yapacağı iş değildir. Bilakis bu, ilimde gerçek manada derinlik kazanmış bilgelerin (hükemâ) ve filozofların işidir. Nitekim, “*Kime hikmet – İhvân’a göre felsefe – verilmişse, ona pek çok hayır bahşedilmiştir.*” (Bakara-2/269) ayetindeki ‘çok hayır’ ifadesi, İhvân’a göre, Kur’an bilgisi, onun ayetlerindeki gizli manaların ve ince işaretlerin tefsiri anlamına gelmektedir.¹⁷¹

İhvân dinle ilgili bütün konuları, zâhir-bâtın şeklinde temel bir ayırımı tabî tutmaktadır. Bu ayırım, insanların din anlayışlarına ve nassları anlama düzeylerine göre kategorize ederken de karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İhvân dinî bilgiyi ve dini anlamada yetkinlik açısından insanları üç kategoriye ayırmaktadır. Buna göre en alt kategoride dinin zahiriyle yetinen ve kapasiteleri ölçüsünce namaz, oruç, zekât ve hacc gibi şer’î/amelî yükümlülükleri yerine getirmeye çalışan sıradan insanlar yer almaktadır. Buna karşın ikinci kategoriye, dinî ilimlerde nispeten derinleşmiş insanlar temsil etmektedir. Bunlar, şeriatın zahirî yönüyle amel etmekle birlikte, onun bâtinî bir yönünün bulunduğunu da kabul ederler. İhvân’ın kategorik ayırımının en üst noktasında ise, havâs (seçkin) insanlar yer almaktadır. Havâs, dinin sırlarını ve eşyanın hakikatini kavrama yetisine sahip olan, hikmet ve ilimde gerçek manada derinleşmiş az sayıda insandan oluşmaktadır.¹⁷² Zâhir hükümlerin bilinip Müslümanlar tarafından benimsenmesi, onların dünya salahı içindir; derin bâtinî manaların bilinmesi ise, onların ahiret salahı içindir. Kim ki, bu gizli manaları öğrenir ve onlara uygun olarak yaşarsa, nefsi bedenden ayrıldığı zaman *heyûlâ*’ya özgü üç boyuttan (derinlik, genişlik, uzunluk) kurtulur ve melâike sınıfına yükselir. İlahî kitapların ve şer’î hükümlerin gerçek anlam ve sırlarını bilme yetisine sahip olamayan ve sadece zahirî

¹⁷⁰ Sharif, a.g.e., s. 136-137;

¹⁷¹ Resâil, c. IV, s. 196;

¹⁷² Resâil, c. IV, s. 89-90;

Öztürk, a.g.m., s. 292;

hükümlerle amel etmekle yetinen kişilerin nefisleri ise, bedenlerinden ayrıldıklarında kendilerine izin verilinceye değin insanî suretlerin içinde mahfuz kalırlar.¹⁷³

Esasen insanların tıpkı bu dünyadaki gibi cennette de etten kemikten bir beden yapısıyla hayat sürecekleri şeklindeki inanç, tamamen yanlış ve bozuk (fasid) bir inançtır. Kur'an'ın cennetteki halleri bu dünyadaki hallere benzer bir şekilde anlatması, Ku'ran'ın iniş sırasında karşısında bulduğu muhatap kitleyi dikkate almasındandır. Diğer yandan İncil, İsa'nın (a.s.), anlayış ve karakteri peygamberlerin ve filozofların kitaplarını okumakla olgunlaşmış bir topluluğa hitap etmesi sebebiyle, ahiret hayatının mutluluğundan tamamen gayr-ı cismânî ibarelerle söz eder.¹⁷⁴ Bu sebepten ötürü, İhvân-ı Safâ'ya göre Hıristiyanlık ve Zerdüştlük mükemmele en yakın iki dindir.¹⁷⁵

Kur'an tazammun ettiği manayı Cebrail (a.s.)'in mi Muhammed (a.s.)'in mi ibareleştirdiği sorusu da İhvân açısından önemlidir. "Bil ki ey kardeşim, meleklerin kelamı (konuşması) bir takım işaret ve imalarla olur. İnsanların konuşması da lafız ve ibarelerden oluşur. Mana ise birdir, müşterektir. Vahiy alan nebiler, melekten aldıkları bu işaret ve imaları insanlara ibare ve lafız halinde iletmektedirler. Böylece nebîler insanlara konuşurken ve vahiy aktarırken, meleklerden aldıkları manalarla müşterek lafızları kullanırlar. Ancak her insan bu lafızlardan kendi aklının veya bilgi seviyesinin ulaştığı ölçüde mana çıkarabilmektedir. İşte burada insanların hâss ve âmm olarak ayrıldığını görürüz. Avâm bu lafızlardan bazı anlamları çıkarırlar, havâs da daha dakîk ve hakikate daha uygun manalar çıkarabilmektedir. Bu durum iki grup açısından da uygundur.¹⁷⁶ Bu zâhir anlamlar, iç anlamların birer simge ve örneği sayılmaktadır.¹⁷⁷ Kur'an'daki tenzil ve te'vil lafızları genel olarak lafzî delaletin ve işarî (remzî) delaletin karşılığı olarak görülebilir. Tefsirde de birincisi zahir, ikincisi nassın bâtınıdır.

Zahirî anlamlar devre dışı bırakılarak sadece bâtınî anlamlar ele alınırsa, bunun anlamı semavî risaletin insanların tamamı için olmadığı, küçük bir zümre için olduğu anlaşılır. Risalet, bilgi ve ilimdeki yetkinliği, takatı nispetinde, bütün akıl sahiplerinin yüklenebileceği anlamların müşterek lafızlarıyla herkese hitap eder.¹⁷⁸

¹⁷³ Resâil, c. IV, s. 138-139;

¹⁷⁴ Fahri, a.g.e., 208;

¹⁷⁵ De Boer, a.g.e., s. 119;

¹⁷⁶ Resâil, c. IV, s. 179;

¹⁷⁷ İzmirli, a.g.e., 102;

¹⁷⁸ Ma'sum, a.g.e., 159,

Nefs ne kadar saf olur ve bedensel zevklerden uzak kalırsa Kur'an'daki gizli manayı ve onun felsefedeki rasyonel bilginin verileriyle mutabık olduğunu o kadar iyi kavrar. Tam tersine, beden ve zevkleriyle çokça meşgul olan nefis, Kur'an'ın lafzı ya da zahiri manasının üstüne çıkamaz, neticede cennet ve cehennemden zevk ve elemelerinden, Kur'an'dan tasvir edildiği gibi, dünyada tattığı zevk ve elemelerden başka bir şey anlamaz.¹⁷⁹ Diğer taraftan İhvân'a göre saflaşmış ve bedensel zevklerinden arınmış nefis, Kur'an'daki gizli manaları ve bu manaların felsefedeki rasyonel bilgisinin verileriyle uyum arz ettiğini pekâlâ anlamaktadır.¹⁸⁰

İhvân-ı Safâ, felsefe ile yoğun meşgulliyetleri sonucunda elde ettikleri entelektüel birikim sayesinde kendilerini varlık ve hikmetin tamamını kavrayan gerçek "rusûh ulemâsi" olarak görmeleri nedeniyle, müfessirleri ve içinde yaşadıkları zaman dilimine kadar yapılan tüm tefsirleri ağır bir üslupla eleştirir. Bu cümleden olmak üzere, müfessirlerin "hurûf-u mukatta'a"nın anlamlarını belirleme noktasında "kîl-u kâl" (bu tabir İhvân'a aittir) türünden pek çok görüş ortaya attıklarını dile getiren İhvân, bu görüşlerin insanlardan yalnızca bir kesimini (avâm) tatmin edecek nitelikte olduğunu; ancak akıllı ve entelektüel, tecessüs sahibi olan ve "niçin, nasıl ve ne sebepten" gibi sorular sormak suretiyle bizzat hakikatin peşinde koşanların bilgi açlığını doyuracak bir nitelik taşımadıklarını ifade eder.¹⁸¹

İhvân-ı Safâ yaratılış, Adem, şeytan, hesap günü, cennet ve cehennem gibi tüm metafizik temaların da bütünüyle sembolik olarak algılanması ve bu konularla ilgili ayetlerin mecazî şekilde yorumlanması gerektiğini savunmaktadır.¹⁸² Örnek vermek gerekirse, "Şüphesiz, ayetlerimizi inkâr edenleri ateşe atacağız; onların derileri piştiğinde ateş azabının acısını yeniden tatmaları için pişen derilerini değiştireceğiz." (Nisa-4/56) ayetini ehl-i zâhir literal anlamda anlamaktadır. Ayette anlatılan sahneler cismânî anlamda aynen vuku bulacaktır. Kitabın te'vilini, işaret ve sembolleri bilmeyen bu insanlar, aynı şekilde cenneti tasvir eden ayetleri de literal anlamda almaktadırlar. İhvân'ın burada eleştirdiği inanç sahiplerinin başta Ehl-i Sünnet olmak üzere ahiret âlemindeki hayatın cismânî olduğuna inanan tüm İslam mezheplerini kapsadığında şüphe yoktur. Öztürk'e göre İhvân'ın, ahiretle ilgili nassların zahiri anlamlarına itibar etmenin, en iyimser ifadeyle, katıksız bir cahillik ve

¹⁷⁹ Fahri, a.g.e., 207;

¹⁸⁰ Resâil, c. IV, s. 138-139;

¹⁸¹ Resâil, c. III, s. 125;

¹⁸² Öztürk, a.g.m., s. 297;

Kur'an'ın bātındaki gerçek anlamlarını bilmemek şeklinde nitelemesi klasik bir İsmailî anlayışın göstergesidir.¹⁸³

Kur'an-ı Kerim'de olağan üstü olaylarla ilgili hususları sembolik tarzda yorumlayan İhvân; açık olmamakla birlikte özel bir anlatım tarzı sergileyen birtakım ayetleri de sistemlerindeki bazı felsefî mülâhazalara uygun olarak yorumlamışlardır. Nûr suresi 35. ayet de bu hususta verilebilecek örneklerden biridir. Çünkü bu ayet, İslam filozofları nezdinde metafizik varlık hiyerarşisinin insana dönük kısmını bir nebze ortaya koyma ümidiyle sıklıkla ele alınmış ve yorumlanmıştır.

“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir oyuk(tan yayılan ışığa) benzer. O kandil ki sırça fanus içindedir; o fanus ki, inci (gibi parıldayan) bir yıldızdır sanki. Ve o kandilin yakıtı ne doğuda ne de batıda eşine rastlanmayan mübarek zeytin ağacından alınmaktadır. Ve o ağacın yağı (öyle arıdır, öyle parlak ki) neredeyse ateş değmeden de ışık verecek; Nur üstüne nur! Allah, (erişmek isteyen) nuruna eriştirir; işte (bunun içindir ki) Allah insanlara örnekler vermektedir; çünkü her şeyi bütün boyutlarıyla (yalnızca) Allah bilir.” (Nur-24). Ayette yer alan *“O'nun nurunun misli...”* küllî akıl olarak yorumlanmıştır. Bu küllî akıl, *“kandil gibidir”*. Küllî nefis yani kandil, aklın nuruyla aydınlatılmıştır. Ayetteki ‘fanus/cam’ ilk sûret veya forma tekabül etmektedir. *“O ne batıya ne de doğuya nisbet edilemeyen, mübarek bir ağaçtan zeytin ağacından yakılır”* Yani küllî nefis tüm varlıklara hayat ve hareket verir ki, bu doğuya da batıya da nisbet edilemeyen, Allah'ın emriyle ortaya çıkan bir lambanın yanması gibidir.¹⁸⁴ Bu örnekte de görüldüğü üzere, İhvân, kendi felsefî nazariyelerine dayanak oluşturacak şekilde ayetleri yorumlarken zâhirin arkasında ‘saklanan’ bātını ortaya çıkarmak istemekte fakat bu, *Risâleler*'de geçen birçok örnekte olduğu gibi oldukça zâhirden kopuk ve metodik olmayan bir şekilde cereyan etmektedir.

Öztürk'e göre İhvân-ı Safâ'nın Kur'an ve yorum anlayışı gerek teorik gerekse pratik yönleriyle klasik İsmailî düşüncedeki batınî te'vil nazariyesiyle birebir örtüşmektedir. Bu örtüşmeden hareketle, İhvân'ın en iyimser ifadeyle, İsmailî düşüncenin gönüllü temsilcileri olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸⁵

¹⁸³ Öztürk, a.g.m., s. 295;

¹⁸⁴ Resâil, c. II, s.132;

¹⁸⁵ Öztürk; a.g.m., s. 306;

İhvân genel olarak Tanrı'nın antropomorfik şekilde tasvir edilmesinden hoşlanmaz. Örnek vermek gerekirse, nassın zahiri üzerinde ısrar eden Hanbelîlerden uzak dururlar. Allah'ın arşî istivâ etmesi gibi meselelerde onlar, bu istivânın keyfiyeti konusunu sadece Allah'ın ve kendilerinin de dâhil olduğu O'nun seçtiği kullarının bilebileceğini söylerler. Buna göre hikmet sahibi filozoflar bu zor görevin altından kalkabilirler.¹⁸⁶

Zâhir-bâtın yapısı üzerinde inşa edilen te'vil anlayışlarını burada sonlandırırken, söz konusu te'vil anlayışının doğurduğu birtakım sonuçlardan da bahsetmek yerinde olur.

2.1 Zâhirî ve Bâtınî İman

İhvân'a göre zâhirî iman şu beş şeyi dil ile ikrar etmektir: (1)Âlemin bir yaratıcısı var, O hakîmdir, her şeye kadirdir ve bütün yaratılanların yaratıcısıdır, ortağı yoktur; (2) Peygamberleri tasdik etmek; (3) Allah'ın yardımcıları olan melekleri tasdik etmek; (4) Vahyedilmiş kitapları tasdik etmek ve (5) Kıyameti tasdik etmek. Bâtınî imana gelince o, dil ile ikrar edilen bu şeylerin, kalplerde yakîn olarak belirmesidir. İmanın aslı da budur. Zahirî iman sahibi bir mü'min, bu imanla Yahudi, Hıristiyan, Mecusî ve diğerlerinden ayrılır ve bu ikrarla namaz, oruç, hacc gibi şer'î vazifelerle mükellef olur.

İlahî kitapların övdüğü ve cennet vaat edilen kimselere gelince, onlar bütün bu hakikati kalplerinin derinliklerinde yaşayanlardır. Bu hale giden yol da tefekkür yoludur.¹⁸⁷

Gördüğümüz gibi İhvân'ın zâhirî iman olarak formüle ettiği iman şekli, geleneksel sünnî Matürîdî doktrinine uygun olarak peygamberlerin bildirdiklerini tasdik ve bunu dil ile ikrar etmektir. Bâtınî imana gelince, gerçekleştirilmek üzere dil ile ikrar iman ilkelerinin kesin olarak kalplerde gizli kalmasıdır.¹⁸⁸

Ayrıca İhvân'a göre, peygamberlerin getirdiği, duyuların idrakinden ve zihinlerin tasavvurundan gaip olan şeyleri ikrar edene mü'min denirken, bunları kalbiyle tasdik edene ise *sıddik* denir. Ba's, kıyamet, haşr, hesap ve ahiretle ilgili benzeri meselelerin bilgisi gizli ve latîf sırlardır. Bunlar ancak peygamberlerin melekler vasıtasıyla Allah'tan getirdikleri bilgileri tasdik etmek suretiyle bilinir. Bunlarla yetinmeyip aklî delil ve felsefî hüccet isteyenlerin arınmış nefislere, temiz kalplere, dikkatli kulaklara, güzel ahlaka, ilim ve hikmette derinleşmeye ihtiyacı vardır. Bunları gerçekleştirebilenlerin ulaştığı iman hakikî imandır.

¹⁸⁶ NETTON, a.g.e., s. 80;

¹⁸⁷ Resâil, c. IV, s. 142;

¹⁸⁸ ÇETİNKAYA, a.g.e., s. 163;

Bunu başaramayanlar için peygamberlerin getirdiklerine iman etmekten ve onları tasdik etmekten başka yol yoktur. Bu ise taklidî imandır. Aksi takdirde bu konularda bilgi sahibi olamazlar ve neticede inkâra düşerler.¹⁸⁹

2.2 Zâhir ve Bâtın Din

İhvân düşüncesinde, din, iman gibi zâhir ve bâtın diye ikiye ayrılır. Zâhir din, dinin namaz, oruç, zekat, Kur'an okuma, tesbih vb. herkesi sorumlu tuttuğu işlerini kapsar. Bâtın din ise, dinin maksatlarının ön plana almaktır. Çünkü din koyucu, dindeki her bir eylemi bir maksada binaen bildirmiştir. İhvân'a göre akıl sahibi insan, dinin bu eyleminin amacını öğrenmeye başarır, o zaman bu eylemi bizzat yerine getirmeksizin de onun hedeflediği amaca ulaşır. Tabi ki, bunu başarabilenler, özellikle hakîmlerdir.¹⁹⁰ Bir başka ifade ile, dini iki kısma ayıran İhvân'a göre, bunların ilki asıl ve temel işlerdir ki, kalp ve gizli itikat ile dir. Diğeri ise furûdur ki, açık ve gizlilikte söz ve amel üzerine bina edilmiştir.¹⁹¹

Bunların da dışında, İhvân ibadeti de iki çeşit olarak görür. Birincisi şeriatın ve şeriat koyucunun gerektirdiği bütün mükellefiyetleri yerine getirmektir. İkincisi ise felsefî ibadettir ve tevhidin ikrarından ibarettir. İnsan şer'î ibadetlerinde kusurlu olduğu müddetçe, hiçbir surette felsefî ibadete kalkışmamalıdır. Ona karşı koymamalıdır. Çünkü şeriatın ve şeriat koyucunun (a.s.) emrettiği amelleri yapmak, imandan (felsefî ibadetten) önce gelir. Çünkü bir insan müslüman (teslim olan) olmadan mü'min olamaz.¹⁹²

Bu tür ayrımları çoğaltmak mümkündür. Sonuçta İhvân'da felsefî ve şer'i kurban ayrımları da yapılmıştır. Hatta İslam ve Yunan felsefesini mezcetmede o kadar ileri gidiyorlar ki, Müslümanlar tarafından kullanılan hicrî/kamerî sene ve İslamî bayramlar ve Yunanlıların kullandığı şemsî sene ve onların bazı bayramları arasında birtakım paralellikler kurulmaya çalışılır.

¹⁸⁹ Resâil, c. IV, s. 141;

¹⁹⁰ Resâil, c. IV, s. 223;

¹⁹¹ Çetinkaya, a.g.e., s.119;

¹⁹² Resâil, c. IV, s. 273;

SONUÇ

Beden-ruh münasebetinden başlayarak, insan bilgisi (epistemoloji), varlık anlayışı, şeriat-hakikat ve tenzil-te'vil diye devam eden İhvân düşüncesi içinden zâhirden ayrı, ondan kopuk bir bâtın kurgulamak imkânsızdır. Bâtın her zaman bir zâhirin üstünde bina edilir ve onunla birlikte var olmaktadır. İhvân-ı Safâ Risaleleri boyunca, bunun tersine bâtın-zâhir ilişkisizliği üzerine kurulan her türlü tasavvur ve düşünce reddedilmektedir. Çünkü onlara göre hakikat her zaman, eşsiz bir zahir ve batın birliğinden doğmaktadır.

Bu çalışmamızda, İhvân hakkında süregelen bazı mensubiyet tartışmalarını göz ardı ederek, onların zâhir ve bâtın strüktürünü sosyal, siyasi, felsefi ve dinî açılardan ele almaya gayret gösterdik. Şunu söyleyebiliriz ki, her ne kadar saydığımız bu alanlar kısmen birbirinden ayrılabilirse de, İhvân-ı Safâ tarafından uygulanan zâhir-bâtın yöntemi hepsi için geçerli olmakla birlikte, metot olarak da daima aynı kalmaktadır. Ancak bu ayırım öncelikle dildeki lafız ve manâ ayırımında kendini göstermektedir. Lafız apaçık olarak her insan tarafından aynı şekilde algılanabilirken, mana dereceleri açısından durum insandan insana göre değişebilmektedir. Hemen bu merhaleden sonra, İhvân toplumsal tabakalar anlamında yeni bir ayırım ortaya koymaktadır. Bu da avâm ve havâs ayırımıdır. Daha sonraki merhalelerde aynı ikili yapı benzer şekilde devam etmektedir.

Her ne kadar günümüzde ve İhvân'ı takip eden asırlarda onların bu zâhir-bâtın sistematiği, başlıca İsmailîler olmak üzere birçok grup tarafından, kendi sistemleriyle özdeşleştirilmeye başlandıysa da, bu hala tartışmalı bir konu olmaktan çıkmamıştır. Gerçi İhvân'ın uyguladığı tenzil-te'vil sistematiği İsmailî tefsir metotlarıyla birebir örtüşse de onların diğer problemlerde uyguladıkları zâhir-bâtın ayırımı, İsmailî doktrinden farklılaşmakta, yer yer Neo-Platonik ve Neo-Fisagoryen öğeler içermektedir.

Bütün bunlardan ayrı, tüm dinleri ve medeniyetleri kuşatıcı yeni ve üst bir din veya hikemî yol çizmek istedikleri amaçlarının en üstünü gibi gözükmektedir. Bu yönüyle İhvân-ı Safâ, tarihte böyle bir çabanın ilk temsilcilerinden biri olarak görülmektedir.

KAYNAKÇA

- AVÂ, Adel. *Hakikatü İhvânü's-Safâ*, 1. baskı, Şam, 1993;
- AYDIN, Hasan. *İhvân-ı Safâ'da Bilim Eğitimi, Amacı ve Bilim Sınıflaması*, Elektronik Sosyal Bilişim Dergisi, 2007, c. 6, sayı: 21, s. 41-59;
- BAFFIONI, Carmela. “*The Scope of the Rasa'il Ikhwan al-Safa*”, The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il, ed: Nader el-Bizri, 1. baskı, Oxford University Press, 2008, s. 101-123;
- BAYRAKDAR, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara, 1988;
- CÂBİRÎ, Muahmmmed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, 3. bsk, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001;
- Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, 3. bsk, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001;
- deCALLATAY, Godefroid. *Ikhwan al-Safa A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, baskı yok, Oneworld-Oxford, Londra, 2005;
- “*The Classification of Knowledge in the Rasa'il*”, The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il, ed: Nader el-Bizri, 1. baskı, Oxfrud University Press, 2008, s. 58-83;
- CORBİN, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, 2 cilt, 7. bsk, İletişim Yay., İstanbul, 2008;
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 1. bsk, Elis Yay., Ankara, 2003;
- Yitik Bilgi ve Hikmet*, baskı yok, Nasihat Yay., Ankara, 2007;
- “*İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler*”, CÜİF Dergisi, cilt: IX/2, Sivas, 2005, s. 205-261;
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah. “*İhvân-ı Safa Ve Ahlak Görüşleri*”, AÜİF Dergisi, s. 12, Ankara, 1964;
- DE BOER, T.J. *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, 4. bsk, Anka Yay., İstanbul, 2004;
- EBU REYYAN, Muhammed Ali. *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, 2. bsk, Daru'l Marife Camiyye, İskenderiyye, 1990;
- FAHRÎ, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, 7. bsk, Şato Yay., İstanbul, 2008;

- FÂRÂBÎ, “*Mutluluğu Kazanma*”, Fârâbî'nin Üç Eseri, çev: Hüseyin Atay, AÜİF Yay., bsk yok, Ankara, 1974;
- FARRUKH, Omar A. “Ikhwan Al-Safa”, A History of Muslim Philosophy, ed: M.M. Sharif, 2 cilt, Otto Harrassowitz-Weisbaden, 1963, c. 1, s. 289-309;
- FİLİZ, Şahin. “*İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı*”, SÜİF Dergisi, sayı: 11, Konya, 2001, s.. 101-124;
- GOODMAN, Lenn E. “*Reading The Case of the Animal versus Man: Fable and Philosophy in the Essays of the Ikhwan al-Safa*”, The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il, ed: Nader el-Bizri, 1. bsk, Oxford University Press, 2008, s. 248-275;
- HAMDANÎ, Abbas. “*The Arrangement of the Rasa'il Ikhwan al-Safa and the Problem of Interpolations*”, The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il, ed: Nader el-Bizri, 1 bsk, Oxford University Press, 2008, s. 83-101;
- İBN SİNA, *Şifa (Metafizik II)*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, bsk yok, Litera Yay., İstanbul, 2005;
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev: Süleyman Uludağ, 5. bsk, 2 cilt, Dergah Yay., İstanbul, 2007;
- İHVANÜ'S-SAFÂ. *Resâilü İhvânü's-Safâ*, ed: Vilayet Hüseyin, bsk yok, 4 cilt, Matbaat Nukhbat el Ahbar,, Bombay, 1888;
- İSMA'İL, Mahmud. *İhvânü's-Safâ: Ruvvâdu't-Tenvîri fi'l-Fikri'l-Arabî*, 1. baskı, İskenderiyye, 1996;
- KAYA, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3 baskı, Klasik Yay., İstanbul, 2005;
- LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, 2 bsk, Cambridge University Press, 2004;
- MAHMUD, Abdülhalim. *El-Munkızu mine'd-Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, çev: Salih Uçan, 2 bsk, Kayıhan Yay., İstanbul, 1997;
- MA'SUM, Fuad. *İhvânü's-Safâ, Felsefetühüm ve Gayetühüm*, 1 bsk, al-Maada, Dimeşk, 1998;
- MÂTÜRÎDÎ, Ebu Mansur. *Kitabu't-Tevhid*, çev: Bekir Topaloğlu, 3 bsk, İSAM Yay., İstanbul, 2005;
- MICHOT, Yahya Jean. “*Misled and Misleading...Yet Central in Their Influence: Ibn Taymiyya's Views on the Ikhwan al-Safa*”, The Ikhwan al-Safa and Their Rasa'il, ed: Nader el-Bizri, 1 bsk, Oxford University Press, 2008, s. 139-180;

- MONTAIGNE. *Denemeler*, çev: Sebahattin Eyübođlu, 17 bsk, İş Bankası Yay., İstanbul, 2009;
- NASR, Hossein Seyyed. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, State University of New York Press, 2006;
- NETTON, I.R. *Muslim Neo-Platonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, bsk yok, Routledge Curzon, 2002;
- “*The Rasa’il Ikhwan al-Safa in the History of Ideas in Islam*”, The Ikhwan al-Safa and Their Rasa’il, ed: Nader el-Bizri, 1 bsk, Oxford University Press, 2008, s. 123-139;
- ONAY, Hamdi. *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, 1 bsk, İnsan Yay., İstanbul, 1999;
- ÖZTÜRK, Mustafa. “*İhvân-ı Safâ’nın Düşünce Sisteminde Kur’an ve Yorum*”, OMÜİF Dergisi, sayı: 14-15, Samsun, 2003, s. 283-308;
- SHARIF, M.M. “*Philosophical Teachings of the Qoran*”, A History of Muslim Philosophy, ed: M.M. Sharif, 2 cilt, Otto Harrassowitz-Weisbaden, 1963, c.1, s. 136-154;
- SHEIKH, Saeed M. *Islamic Philosophy*, bsk yok, Octagon Press, Londra, 1982;
- TAŞ, İsmail. *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, 1 bsk, Kömen Yay., Konya, 2006;
- TEVHİDÎ, Ebu Hayyan. *El-İmtâ ve’l-Muâne*, nşr: Ahmed Emin, Lecentü’tTe’lif ve’t-Terceme, Kahire, 1953;
- TÜFENKÇİ, Semra. “*İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Siyaset*”, SÜİF Dergisi, sayı: 18, 2008, s. 151-178;
- UYSAL, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 1 bsk, MÜİF Yay., İstanbul, 1998;
- “*İhvân-ı Safâ’nın X. yüzyıl İslam Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi*”, CÜİF Dergisi, VI, sayı: II, s. 93-106;
- “*İhvân-ı Safâ*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, c. 22, s.1-5;
- YAKIT, İsmail. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, bsk yok, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1985;
- WATT, M.W. *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev: Süleyman Ateş, 1 bsk, Pınar Yay., İstanbul, 2004;