



İHVAN-I SAFÂ'DA VARLIK VE BİLGİ

Eyyüp Kurt

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKÇE VE SOSYAL BİLİMLER EĞİTİM ANABİLİM DALI

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

ARALIK, 2019

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren(....) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Eyyüp

Soyadı : Kurt

Bölümü : Felsefe Öğretmenliği

İmza :

Teslim tarihi :/12/2019

TEZİN

Türkçe Adı : İhvan-ı Safâ'da Varlık ve Bilgi

İngilizce Adı : Being and Knowledge in Ikhwan al-Safa'

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı: Eyyüp Kurt

İmza:

JÜRİ ONAY SAYFASI

Eyyüp KURT tarafından hazırlanan “İhvan-ı Safa’da Bilgi ve Varlık” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Gazi Üniversitesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman:

Prof. Dr. Ayhan İbrahim Aydın

Türkçe ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

.....

Başkan:

Temel Sanat Bilimleri Bölümü,
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

.....
Prof. Dr. Fulya Şengül

Üye:

Türkçe ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Gazi Üniversitesi

.....
Doç. Dr. Ekrem Ziya Duman

Tez Savunma Tarihi: .../12/2019

Bu tezin Temel Eğitim Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Selma YEL

Eğitim Bilimleri Enstitüsü Müdürü

.....

TEŞEKKÜR

Lisans ve yüksek lisans eğitimim boyunca bana her zaman, her koşulda, her konuda destek olan ve yapamayacağımı düşündüğüm her an beni yapabileceğime inandıran hocam, danışmanım Prof. Dr. Ayten KOÇ AYDIN’a teşekkürü bir borç bilirim.



İHVAN-I SAFÂ'DA VARLIK VE BİLGİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Eyyüp Kurt
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
EĞİTİM BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
Aralık, 2019

ÖZ

Bu çalışmada İhvan-ı Safâ'nın, bilgi ve varlığa ilişkin görüşleri ele alınmaktadır. Felsefenin iki önemli disiplini olan epistemoloji ve ontolojiye dair yaklaşımları, döneminin özellikleri göz önünde bulundurularak incelenmektedir. İslâm felsefesinin en yoğun döneminde ortaya çıkmış bir topluluğun analiz edeceği çok şey vardır. Nitekim birçok alanda araştırmalar yapmışlar, hiçbir ilmi faaliyeti küçümseyip geri çevirmemişlerdir. Bu yaklaşımlarının sonucu, hayatın her alanında uygun soruları sorup, en doğru cevapları bulmayı da bir disiplin haline getirmelerini sağlamıştır. Varlık nedir? Nasıl bilinir? Bu iki temel soru kapsamında varlık hiyerarşisini, tasnifini ve dereceler arası işlevlerini ortaya koymak; bilginin oluşma aşamalarını, insan aklının ve nefsinin bilme aşamasında hangi roller oynadığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler : Varlık, bilgi, nefis, insan, madde, tabiat, akıl
Sayfa Adedi : ix+74
Danışman : Prof. Dr. Ayten KOÇ AYDIN

BEING AND KNOWLEDGE IN IKHWAN AL SAFA'

(M.S. Thesis)

Eyyüp Kurt

GAZI UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF EDUCATIONAL SCIENCES

December, 2019

ABSTRACT

In this study, the views of Ikhwan al-Safa's about knowledge and existence are discussed. Epistemology and ontology, two important disciplines of philosophy, are examined by considering the characteristics of the period. There is much to be analyzed by a community that emerged during the peak period of Islamic philosophy. As a matter of fact, they have done research in many fields and have not turned down any scientific activity. As a result of these approaches, it has enabled them to ask appropriate questions in every field of life and to find the right answers as a discipline. What is being? How is it known? Within the scope of these two basic questions, to reveal the hierarchy of assets, classification and functions of degrees; It reveals the stages of the formation of knowledge and the roles that human mind and self play in the stage of knowing.

Key Words : Being, knowledge, exquisite, human, matter, nature, mind
Page Number : ix+74
Supervisor : Prof. Dr. Ayten KOÇ AYDIN

İÇİNDEKİLER

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	ii
JÜRİ ONAY SAYFASI	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZ	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
BÖLÜM I	
GİRİŞ	1
1.1. İslam Felsefesi Geleneği	1
1.2. İslam Felsefesi Filozoflarının Varlık ve Bilgi Hakkındaki Görüşleri	5
1.2.1. Kindî (801-872).....	5
1.2.2. Fârâbi (870-950).....	6
1.2.3. Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (?-925)	10
1.2.4. Âmirî (?-992)	11
1.2.5. İbn Sînâ (980-1037).....	12
1.2.6. Fahreddin Râzî (1150-1210).....	17
1.2.7. İbn Miskeveyh (941-1030).....	19
1.2.8. Gazzâlî (1058-1111)	20
1.2.9. Muhyiddin İbn Arabî (1165-1240)	22
1.2.10. Nasîrüddin Tûsî (1201-1274)	24
1.3. İhvan-ı Safâ Kimdir?	25
1.4. İlimler Sınıflaması	32
1.4.1. Pratik-Eğitsel İlimler	33
1.4.2. Dinî İlimler	33

1.4.3. Felsefî İlimler	33
1.4.4. Riyazi İlimler.....	34
1.4.4.1. Aritmetik	34
1.4.4.2. Geometri	34
1.4.4.3. Astronomi	34
1.4.4.4. Mûsiki.....	34
1.4.5. Mantık İlimleri.....	35
1.4.6. Doğa İlimleri.....	36
1.4.6.1. Cisimsel İlkeler İlmi.....	36
1.4.6.2. Sema ve Âlem İlmi	36
1.4.6.3. Olus ve Bozuluş İlmi	36
1.4.6.4. Meteoroloji İlmi.....	36
1.4.6.5. Metalürji İlmi	36
1.4.6.6. Botanik	37
1.4.6.7. Zooloji.....	37
1.4.7. Teoloji ve Metafizik İlimler	37
BÖLÜM II	
VARLIK TASNİFİ	39
2.1. Ayüstü Âlem.....	40
2.2. Ayaltı Âlem.....	42
2.2.1. İhvan-ı Safâ'da Yetkinleşme.....	45
2.2.2. Kategoriler.....	46
BÖLÜM III	
BİLGİ ANLAYIŞI.....	49
3.1. İhvan-ı Safâ'da Bilgi.....	49
3.1.1. Beş Duyu Organı.....	52
3.1.2. Akıl	53
3.1.3. Burhan	53
3.2. Bilinen Şeyleri Belirleme Kriterleri	54
3.2.1. Bir şey o şey olduğu için o mudur?	54
3.2.2. Şey Nedir?.....	54
3.2.2.1. Madde-Suret.....	55

3.2.3. Şey Kaç Tanedir?.....	56
3.2.4. Şey Nasıldır?.....	56
3.2.5. Şey Hangisidir?	56
3.2.6. Şey Nerededir?	57
3.2.7. Ne Zaman?	57
3.2.8. Niçin?	58
3.2.9. O Kişi Kimdir?.....	58
3.3. Algılayıcı Güç.....	58
BÖLÜM IV	
SONUÇ VE	61
KAYNAKLAR.....	67

BÖLÜM I

GİRİŞ

Bilginin ne olduğu, nasıl ve nereden ortaya çıktığı her zaman sorulmuştur. Felsefenin bir disiplini olan bilgi felsefesi ile düşünürler, bu konu üzerinde derinlemesine tahliller yapmışlardır. Yunanca episteme (bilgi) ve logos (kuram/bilim) kelimelerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan epistemoloji, en temel kavramı olan bilginin ne olduğu konusu üzerinde durmaktadır (Çüçen, 2003, s. 3). Ayrıca bilginin, bir varlık olmadan anlaşılabilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan çalışmamızda, bilgi ve varlık felsefesi odağında İhvan-ı Safâ metinleri incelenecektir. İhvan-ı Safâ yazarları, İslâm filozoflarının çoğunda olduğu gibi bilgi problemine çağdaş anlamda bir felsefî problem olarak bakmamışlardır, ancak bilginin ne olduğu konusu üzerinde durmuş ve bilgi türlerini açık bir biçimde tanımlarla tanımlamışlardır. Bu çalışmada araştırmanın temel noktası üzerinde durmadan önce İslâm felsefesi geleneği ve düşünürleri üzerinde durulacak, İhvan-ı Safâ'nın bu gelenekte nerede durduğu belirlenecektir. Bu yüzden dönemin kavramları ve felsefeye olan bakışlarının net olarak ortaya konması gerekmektedir. Bu yaklaşımlar ortaya konduktan sonra varlık üzerinde durulacak, genel anlamda bilgi, varlık ve bu ikisi arasındaki ilişkinin İhvan-ı Safâ risalelerini nasıl şekillendirdiği üzerine çalışılacaktır.

1.1. İslâm Felsefesi Geleneği

İslâm felsefesi kendisinden bu felsefenin ortaya çıktığı genel bir İslâm kültürü kavramı ile açıklanabilir. İslâm felsefesini gereği gibi anlamak için bu düşüncenin özelliklerini bilmek ve anlamak önemlidir. İslâm felsefesi, geçmişte olduğu gibi bugün de felsefe tarihçilerine hitap eden dinamik ve canlı bir gelenektir.

Yunan dünyasında ortaya çıkan felsefî meselelerin İslâm dünyasında ürün verip çoğalması kolay bir şey olmamıştır ve anlamlı olacak şekilde uyarlanması gerekmiştir. Çünkü terimlerin kendileri bir bağlamdan başka bir bağlama aktarıldıklarında farklı anlamlar kazanmaktadır.

Belli bir kültür, bu kültürün taşıdığı özelliklere dayalı olarak, problemin farklı bir yönüne vurgu yapmaktadır. Sözelimi âlemin yaratılışı konusundaki tartışmalar söz konusu olduğunda İslâm Dünyası Kur'an'a göre âlemin bir başlangıcı ve sonunun olduğu olgusuna işaret edilmesini istemektedir. Bu, Müslüman filozofların, Aristoteles'in dünyanın ezeliğini öngören izahını Kutsal metne aykırı olduğu için terk ettikleri anlamına gelmemektedir. Birçok Müslüman filozof, Aristoteles'in nazariyesinde, onu kendi Kur'an anlayışları ile uyumlu kılan, ya da görünürde uyumlu kılan değişiklikler yaparken, buna karşılık diğer bazı Müslüman filozoflar da, filozofların Aristoteles'in felsefesine uyguladıkları kesinliğe karşı çıkmışlardır (Leaman, 2007, s. 22, 25).

Genel anlamda İslâm felsefesi olarak adlandırılan bu alanın muhtevasına dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu yaklaşımları birlikte değerlendirip temelde üç noktada birleştiren Cüneyt Kaya, bunları; İslâm felsefesinin tevarüs ettiği felsefî gelenek(ler)le ilişkisi, İslâm felsefesinin kapsamı ve İslâm medeniyetindeki diğer entelektüel geleneklerle ilişkisi ve İslâm filozoflarının etnik kökenleri ve dinî mensubiyetleri ile felsefe arasındaki ilişki olarak sıralamıştır. Ayrıca tarihî bir olgu olarak İslâm felsefesine bakılacak olursa 8. yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat merkezli olarak sistematik bir hal alan tercüme hareketi yoluyla gerçekleşmiştir. Siyasi, sosyal ve entelektüel pek çok durumun yön verdiği bu tercüme hareketi sayesinde Antik ve Helenistik dönemde, Akdeniz havzasında üretilen felsefe ve bilim mirası, derinliği artarak yaklaşık iki yüzyıl boyunca devam etmiştir (Kaya, 2013, s. 17, 18).

Tercüme hareketinin önemine değinecek olursak İslâm felsefesinin kaynağını temelde Yunan Felsefesi oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Hint ve İran etkisi de görülmektedir. Yunan felsefesi kaynakları doğrudan Yunancadan değil, Süryaniceden çevirilerle alınmıştır. Bu da İskenderiye, yani Helenistik felsefe ve Hristiyanlaşmış Yunan felsefesi kanalı ile olmuştur. Atina Okulu dağıldıktan sonra filozofların bir kısmı İskenderiye'ye, bir kısmı Suriye'ye geçmişlerdir. İskenderiye Okulu 4. yüzyılda büyük bir felsefî-teolojik ansiklopedi ortaya çıkarmıştır. Buna *Patrologia Orientalis* denmiştir.

İki defa istilaya uğramasının etkisi ile İskenderiye kuvvetini kaybetmiş, bilginleri Suriye, Irak ve Şam'a yayılmıştır. Helenistik felsefe aracılığı ile İslâm arasındaki bağlantının kurulması Nasturî ve Yakubî manastırları ile olmuştur. Bu manastırlar ilk halifeler döneminde özgürlüklerini korumuşlardır. Kültür dilleri Süryaniceydi. Arapçaya yakın bir dil olmasından dolayı kilisenin eserleri kolayca Arapçaya çevrilerek Yunan ve İskenderiye felsefeleri İslâm dünyasına yayılmıştır.

Patrologia, İskenderiye Okulu ve Antakya Okulu olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Birincisi mistik Platoncu, daha sonra Yeni Platoncu eğilimlerden oluşmuştur. Alegorik bir yaklaşımları vardır. İkincisi ahlakçı ve Aristotelesçi eğilimlerden oluşmuştur ve kelimesi kelimesine açıklamalardan ibarettir (Ülken, 2017, s. 32).

Aslına bakılacak olursa Aristotelesçilik ile Yeni Platonculuk arasına kesin bir çizgi çizmek imkânsızdır. Burada Plotinos'un *Enneadlar*'ının yorumlanarak yeniden ifade edilmiş şekli olan sözde Aristoteles 'in *Teolojisi*'nden bahsetmek adet olmuştur. Daha da önemlisi bizzat Aristotelesçi geleneğin içerisinde zaten bulunan Yeni Platonculuk etkisidir. İskender Afrodisi hariç, Aristoteles üzerine şerh yazan çoğu önemli Yunan şarihler Yeni Platonculuktan etkilenmiştir. Bu yüzden Yeni Platonculuk İslâm felsefe geleneği içerisinde etkili biçimde kendini göstermiştir (Adamson & Taylor, 2008).

“İslâm'da bid'at hareketi içinde doğan felsefe Platon, Felotin (Plotinos), Aristo etkileri ile gelişti. Buna Şîî çevrelerde veya “müteşeyyi”ler arasında yayılan Zenon ve Pythagoras tesirlerini de katmalıdır: İhvan-ı Safâ gibi...”(Ülken, 2017, s. 34)

Abbâsîler Döneminde yüz yıl gibi uzun bir süre boyunca Süryaniceden Arapçaya yoğun bir çeviri faaliyeti yürütülmüştür. Bu durum hem özgün felsefe akımlarının doğmasına hem de kelâm, fıkıh ve tasavvuf hareketlerinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Yani İslâm felsefesi kelâm, tasavvuf hatta fıkıh içinde de gelişme göstermiştir. Yoğun çeviri faaliyetlerinin bir sonucu olarak Leaman şunları söylemektedir;

“Müslüman filozoflar hiçbir şekilde üzerlerine yazacakları bir *tabula rasaya* sahip değildiler. Ulaşabildikleri o an ellerinde hazır bulunan belli kavram ve düşünceleri en geniş imkânlarıyla kullandılar. Sadece önlerinde hazır buldukları ve ellerine verilen kavramları almakla kalmadılar, aynı zamanda görmüş oldukları problemin niteliğini açıklamak için bunları dönüştürdüler ve yeni kavramlar ürettirler. Ancak buradan hareketle İslâm felsefesinin daha önce mevcut bulunan entelektüel geleneklere bağlı olması hasebiyle yaratıcı olamayacağını söyleyemeyiz. Aksine, bu geleneklere dayanarak onun nasıl da düşüncenin yeni bir yönünü temsil ettiğini ya da en azından yeni bir yöne doğru yürüme istidadı taşıdığını görebiliriz. Birçok felsefe türünde olduğu gibi İslâm felsefesinin çoğu da mevcut meselelere yeni bazı teknik tavsiflerin ilavesinden ibarettir. Ancak bir kısmı, yeri geldiğinde problemler hakkında düşünen ve zor meseleleri çözüme kavuşturan yeni düşünce gelenekleri kuran, tamamen yeni metotlar tesis etme istidadına sahiptir.” (Leaman, 2007, s. 26, 27)

İslâm felsefesi geleneğinin oluşması aşamasında sadece “Aristotelesçi” bir yaklaşım benimsenmemiştir. Bu dönemde hâkim bir Meşşâî geleneği varlığı söz konusudur. Bu gelenek onuncu yüzyılda başlamış ve Fârâbi ise en büyük temsilcisi olmuştur. Bu gelenekte Aristoteles’in eserlerini şerh ederek felsefenin tatbikini yapmışlardır. Yunanca şerh geleneğini, özellikle de İskenderiye’de Yeni Platoncu okul tarafından üretilen şerhleri dikkate almıştır. Fârâbi, Aristoteles üzerine yazdığı şerhlerde bu eserleri kendisine örnek almıştır. Kendisinden sonraki İslâm felsefesi araştırmalarında çok önemli bir kılavuz olmuştur (Adamson & Taylor, 2008).

Meşşâî Okulu, doğa felsefesine paralel olarak gelişip yayılan bir düşünce sistemi olmuştur. Çeviri hareketleriyle kendini göstermeye başlayan Meşşâî geleneğinde mantık, astronomi, meteoroloji, politika, fizik, canlılar âlemine ait araştırmalar önemli bir yer tutmuştur. Meşşâîlik kuruluşundan itibaren Kelâm ekolleri ile sürekli bir mücadele içine girmiştir. Kelâm ile felsefe arasındaki bu mücadelenin esas noktasını, Yunan düşüncesi ile İslâm akidesinin, âlem anlayışındaki önemli farklılıklar teşkil etmektedir. Meşşâî Okulu İslâm düşünce sistemi içinde, din ile felsefeyi uzlaştırmak İslâm felsefesinin gelişmesini sağlamıştır (Dağdelen, 2018, s. 41, 42).

İslâm felsefesi eserleri üzerinde önemli tesirleri olan bir diğer husus Kelâmdır. Mantiki veya diyalektik şekilde, söz yahut yazı ile ifade edilen bir iddiaya İslâm âlimleri genel olarak ve bilhassa dinî öğretilerde Kelâm ve bu iddiayı ileri sürenlere de Mütakellimun demişlerdir (Corbin, 2010, s. 33). Kelâm Kindî ile başlamıştır.

Kelâmcılar ile felsefeciler, birbirlerine yoğun bir eleştiri getirmişlerdir. Kelâm yazarları arasında en önemli isimlerden biri olan Gazzâlî’nin felsefe geleneğine yapmış olduğu eleştirilere, filozoflar cevap verme gereğini hissetmişlerdir. Bu durum ise verimli etkileşimler doğurmuştur. Kelâm geleneğinden gelen meselelerle doğrudan ilgilenen bir başka isim, Aristoteles’i anlamada Yeni Platoncu geleneğin mirasçısı olan İbn Sînâ’dır. O, İslâm felsefesi geleneğinin en büyük temel taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bütün geleneği önemli derecede etkilemiştir (Adamson & Taylor, 2008).

İsmail Hakkı İzmirli Meşşâî ve Kelâm düşüncesini karşılaştırırken her ikisinin ayrı bir yol olduğunu dile getirmiştir;

“Bilgi ve bilimde düşünce ve burhan, yaratıcının ispatlanmasında imkân yoludur. Kelâm yolu görüş ve düşüncede diyalektik burhan yolunu takip ederken; felsefe yolu ise kesin burhan yolunu izler. Kelâm yolundan amaç akideleri karışıklıklardan koruma ve karşınının şüphelerini

ve gizlediklerini ortaya çıkarmadır. Amaç işin özünü bilme, cevher ve arazlardan konuşma değildir. Felsefe yolunda ise amaç işin özünü bilmektir.” (İzmirli, 2008, s. 115)

İslâm felsefesi öncelikli olarak bir felsefedir, dolayısıyla onu anlamak için kullanılacak teknikler de rasyonel olacaktır. İslâm felsefesinde, kesinlikle söyleyebiliriz ki, ortaya konulan tek bir felsefî yaklaşım yoktur; daha çok düşünürlerin kendi özel bakış açılarına dayanan birçok farklı tekniker vardır. İslâm felsefesinin genişliği, İslâm’ın da bir ögesi olduğu kültür çeşitliliğini temsil eder (Leaman, 2007, s. 27). Bu yüzden İslâm felsefesi geleneğindeki kültür çeşitliliği ve düşünürlerin farklı yaklaşımlarına daha yakından bakmak, varlık ve bilgiye ilişkin genel bir ön bilgi oluşturması açısından da, bu düşünürlerin görüşlerine yer vermek gerekmektedir. Aynı zamanda İslâm filozoflarından hemen sonra stoacılığın İslam felsefesi üzerindeki etkisi de incelenecektir.

1.2. İslâm Felsefesi Filozoflarının Varlık ve Bilgi Hakkındaki Görüşleri

1.2.1. Kindî (801-872)

Bağdat’ta yetişmiş, İslâm Meşşâî filozoflarının başında gelmektedir. Kendisi ile ilgili birçok açıdan Mutezile kelâmcıları ve kendi zamanındaki Yeni Pythagorasçı tabiat filozofları ile bağlantı kurulmuştur. Eserlerinin bir kısmının dışında tamamı tercüme eserlerden oluşmaktadır. Doğrudan doğruya Latinceye çeviriler de yapmıştır (Sunar, 1967, s. 52). Aristoteles’in sanılan *Esologia* kitabı önce Abd-al-Mesih tarafından Arapçaya çevrilmişken, sonra Kindî halife adına onu düzeltmiştir (Ülken, 2017, s. 59).

Kindî’nin bilgi anlayışında duyulur ve akledilir şeyler, ahlâkî ve metafizik ikililiğe uydundur. Ona göre bilgimiz ister akli, ister hissi olsun, bu ikisi arasında bir kuvvet mevcuttur. Hisler tikel veya maddi sureti idrak ederken; akıl tümel olanı, cins’i, nev’i yani akli sureti kavrar. Duyular âleminde olanlar hisle idrak edilir. Akledilir âlemde olanlar da akıl ile idrak edilir (De Boer, 1960, s. 72). Kindî bu durumu duyu algıları ve aklın idraki olmak üzere iki kısımda inceler. Birincisi maddi olana daha yakın, akli olana ve manevi olana daha uzak olan duyu algısıdır. İkincisi akli kavramlara daha yakın, maddi olana daha uzak olan akli algılardır ve Kindî’nin bu konudaki ifadeleri şöyledir;

“Duyu organları, şahısları (tikelleri) algılar, dolayısıyla, zihinde duyu verileri olarak tasarlanan ne varsa, hepsi, duyu organlarına bağlı gücün bu organları kullanması sonucunda meydana gelmiştir. Duyu algıları, tasarlama gücünde (el-musavvire) oluşur, tasarlama gücü de onları hafızaya ulaştırır. Böylece duyu algıları canlının zihninde (nefs) kavram olarak yer alır.” (Kaya, 2014, s. 12, 13)

Kindî'nin bilgi anlayışı İslâm felsefesi genelinde kendini göstermektedir. Kindî, Yeni Platonculuğun kendisindeki etkisi ile bilginin hedefinin özne ile nesne arasında özdeşlik kurmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre felsefede yöntem, kanıtlama (burhan) ve Tanrı'ya yaklaşımdır. Ruh böylece saf manevi şekilleri kavramaya elverişli, kendisi de güç halinde, manevi bir şekil olur.

Kindî bir şeyi kanıtlamada Eukleides geometrisine dayanarak, mantık yoluna gitmeden önce duyulara ait örnekleri incelemiştir. Çünkü ona göre bir şeyin var olduğu ve ne olduğu bilinmeden kanıtlama yapılamaz. Bu da zihnin ilk tanıdığı kuraldır. Kanıtlamanın konusu, maddenin temel şekillerinin bilinmesi ve hareket noktası olarak da özün bilgisidir (Ülken, 2017, s. 59, 60).

Kindî'ye göre varlık hakkındaki bilgi dört terimle sorgulanır. Bunlar; “O... mudur?”, “O nedir?”, “O hangisidir?” ve “O niçindir?” sorularıdır.

“Şurası açıkça bellidir ki, biz bir şeyin maddi sebebine ait bilgi edindiğimiz zaman onun cinsine ait bilgiyi de edinmiş oluruz; formuna ait bilgi edindiğimiz zaman onun türüne ait bilgiyi de edinmiş sayılırız. Buna göre türün bilgisi içinde faslın bilgisi de vardır. Biz bir varlığın maddi, formel ve tamamlayıcı sebebine ait bilgi edindiğimizde onun tarifine ait bilgiyi edinmiş oluruz, zira her tarif edilene ait gerçek, tarifin içinde mevcuttur.” (Kaya, 2014, s. 8)

Kindî bu yolla ilk sebebin bilinmesinin ilk felsefe olduğunu ifade etmiştir. İlk felsefeye ait bu bilgi, felsefenin geriye kalan tüm disiplinlerini kuşatmış durumdadır. Ona göre ilk sebep zamanın da sebebidir. Çünkü ilk sebebin bilgisi, değer ve cins, bir şeyin kesin bilgisine ulaşmadaki tertip ve zaman bakımından da ilktir.

1.2.2. Fârâbi (870-950)

Türkistan'ın Fârâb şehrinde doğan Fârâbi, Merv mektebine mensuptur. Bu mektep daha çok metafizik konularla meşgul olmuştur. Bağdat'ta hukuk okumuş ve memleketinde kadılık yapmıştır. Onun asıl istidadı felsefe olmuştur (De Boer, 1960: 76). Kendi devrinin göreneğine göre bütün ilimlerle meşgul olmuştur. Samani emiri Nuh bin Saman, Fârâbi'yi Buhara'ya çağırarak ondan bir ansiklopedi yazmasını istemiştir. Yazdığı bu eser, ilk İslâm Türk felsefesi ansiklopedisidir. Bu durum daha sonra birçok ansiklopedi yazılmasına sebep olmuştur. İhvan-ı Safâ'nın 52 risaleden oluşan ansiklopedisi de bunlar arasında sayılmaktadır (Ülken, 2017, s. 66).

Aristoteles üzerinde yoğun bir biçimde çalışmış olması, her konuyu derinlemesine ele almış olması ve Aristoteles'in yolundan gitmiş olmasından dolayı kendisine “muallim-i

sânî” yani ikinci üstat denmiştir. Fârâbi, İslâm dünyasında Meşşâî Okulunun ikinci kurucusudur. Aristoteles ile Platon düşüncelerini uzlaştırma çalışmaları yapmıştır. Ona göre Aristoteles ile Platon’un görüşleri uyuşabileceği gibi, ilahi din ile felsefe de uyuşabilir. Bu problem yalnızca Fârâbi için değil, bütün Helenizm etkilerini alan İslâm filozofları için söz konusu olmuştur. İhvan-ı Safâ’da da karşılaşacağımız bu uzlaştırma çabasının etkilerine ileride değineceğiz.

Çok sayıda eser yazmış olan Fârâbi’nin Aristoteles külliyatına dair şerhleri çalışmalarının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. *Organon*, *Fizik*, *Meteoroloji*, *Metafizik*, *Nikhomakhos’a Etik* eserleri bunların başında gelmektedir. Ancak bu eserlerin yalnızca bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Fârâbi ayrıca Aristoteles’in eserlerinin dışında Platon diyaloglarını, İskender, Plotinos (Felotin), Zenon ve Porphyrios (Porfirios)’un eserlerine de hâkimdir.

Aristoteles mantığına dayanan ve akılcı bir metafizik yöntem benimseyen Fârâbi, *İsagogia*, *Esologia* gibi kitaplarla Yeni Platoncu yorumlamaları tercih etmiştir.

“Fârâbi’nin metodu sonuçlamaya (el-istintac) dayanır. Sırf akıl zemininde kalmamak üzere, akıl ve akılyürütme yolunu tutar. Pythagoras ve Pascal gibi matematik sonuçlamadan başlayarak mistisizme ulaşır. Böylece, başta mantıkçı ve akılcı olan Fârâbi, sonradan mistik olur. Fakat mistisizmi felsefî bir sistem değil, bir ruh hali olarak görür. Fârâbi’nin öğretisi uzlaştırıcı bir spiritualisme’dir” (Ülken, 2017, s. 69)

Eklektik bir sistemi olan Fârâbi, ilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırmaktadır. Birincisi, mantık, doğa bilimleri ve metafiziktir. İkincisi ahlak ve siyasettir. Buraya kadarki sınıflama Aristoteles’in sınıflamasına uymaktadır. Ondan farklı olarak Fârâbi, üçüncü bir zümre ile birinciye tamamlamıştır. Bu da matematik ve müziktir. Şiir (*Poetika*) ve Hitabe (*Rhetorika*)’yi mantık ilimlerinin son iki dalı olarak ifade etmiştir. Fârâbi’ye göre Aristoteles’in *Organon* adlı eseri, sekiz kitaplık bir bütündür.

“*Organon* Müslümanlar arasında bazen dokuz, bazen de beş kitaplık bir bütün olarak telakki edilmiş ve bu esasa göre bir takım muhtasarlar yapılmış olduğu da görülmektedir. Hâlbuki İbn-i Rüşd Fârâbi’yi takip etmiştir. Fârâbi’de sekiz kitaplık telakki etmiş olduğu *Organon* hakkında bir muhtasar kaleme almıştır. Ona göre sekiz kitabın birincisi *Makulat* (Kategoriler), ikincisi *İbare* (Peri Hermeneias), üçüncüsü *Kıyas* (Analitikler, I), dördüncüsü *Burhan* (Analitikler, II), beşincisi *Mevazi’ el-Cedeliyye* (Topikler), altıncısı *Kitab el-Muğalitin* (Sofistika), yedincisi *Hitabet* (Retorika) ve nihayet sekizincisi *Kitab el-Şi’r* (Poetika) dir.” (Küyel, 1966, s. 9)

Bilginin ne olduğu, Fârâbi düşüncesinde ilmin ne olduğu konusunu anlamakla ortaya çıkmaktadır. Nitekim Fârâbi’de felsefe, fizik ötesi (metafizik), ilahiyat ve cüz’i ilimlerin birer ilim olduğunu ifade etmektedir. Türker’e göre felsefenin konusunun insanın yaratmış olduğu şeyler ve insanın yaratmamış olduğu şeyler olduğu, fizik ötesinin konusunun ise insanın yaratmamış olduğu şeyler olmasından hareketle Fârâbi’de fizik ötesi, felsefenin

nazari kısmını oluşturmaktadır. Ancak bu şekilde maddesel olmayanın bilgisine fizik ötesi ilmi ile ulaşmaktadır.

Fârâbi'ye göre insanın bilme arzusu doğasının bir gereğidir. Fayda gözetmeden şeylerin özünü bilmeye yönelen insan için bu durum, mutluluk kaynağıdır. Fizik ötesi ilminin öğrenilmesi ile insan, varlık'ı varlık olmak bakımından anlayacak, böylece varlık hakkındaki en genel bilgiye erişmiş olacaktır. Cüzi ilimlerin öğrenilmesi ile de kesin bilgiye ulaşmış olacaktır. Fârâbi'ye göre kesin bilgiye sahip olmak demek, kendiliğinden mutluluk demektir. Bilginin kesinliği, varlık prensipleri ile bilgi prensiplerinin birbirine özdeş olması ile söz konusu olmaktadır (Küyel, 1961 s. 56, 58).

Bilgi ve varlık anlayışına gelecek olursak; Fârâbi'ye göre ilmin üç kaynağı vardır. Bunlar, duyu, akıl ve nazardır. Duyu ve akıl vasıtasız bilgidir. Nazar, vasıtalı bir bilgidir ve spekülatifdir. Sezgi apaçık bilgiye ulaşma aracıdır. İki türlü sezgi vardır. Biri duyulara ve akla ait olup, dış dünyayı algılamamızı mümkün kılan; diğeri spekülasyona ait olup, şeylerin ilkelerini kavramaya elverişli olanıdır. İkinci ile soyut ve seçik şekillere nüfuz edilir ve gerçek ilim de ona dayanmaktadır.

Akılyürütme konusunda iki tür ayırım yapmaktadır. Bunlar, zorunlu akılyürütme ve olası akıl yürütmedir. Zorunlu akılyürütme fizik ve metafiziğin ilkelerini vermektedir. Olası akıl yürütme ise insanı hep olası iki yol arasında bırakmakta ve senteze götürmektedir. O buna klasik ikilik demektir.

Fârâbi'nin doğa bilimini metafizik ve psikolojiden ayırmak güçtür. Çünkü Allah ile göklerin hareketleri arasında ve gök akıllarının mertebeleri ile insan aklı arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır.

Fârâbi, madde ve suret kuramını benimsemiştir. Madde ile suretin birleşmesinden cevher doğmaktadır. Bu birlik önceden var olan öğelerden başlamamaktadır. Madde bütün tarzların değişmelerine rağmen devamlı kalmaktadır. Üç boyut sonlu olduğundan âlem de sonludur. Mekânı, bir cismi kaplayan dış cismin iç yüzü diye tanımlamaktadır. Fârâbi için madde teorisi, mekândan bağımsız değildir. Fârâbi'nin doğa anlayışı metafiziği de dahil olmak üzere, determinist özelliktedir.

Fârâbi'ye göre iki türlü bilgi vardır. Birincisi aklın kendi kendisi hakkındaki bilgisidir. Aklın kendi kendisini bilmesi açısından o zorunsuzdur. İkincisi aklın Allah'ın bir parçası olmak bakımından bilgisidir. Aklın Allah'ı bilmesi açısından zorunludur.

“... Aklın kendisini zorunlu olarak bilmesi bakımından başka bir akıl yaratır; kendisini zorunsuz olarak bilmesi bakımından ilk gök (felek)ün maddesini, kürelerin göğünü yaratır. Kendi özünü bilmesi bakımından bu göğün şekli veya nefsinin yaratır. İkinci akıl, ikinci bir göğü, o da üçüncü akıl yaratır ve böylece bizim ay-altı âlemimize ininceye kadar bu devam eder. Akıllar ve feleklerin yardımıyla doğmalar ve dağılmalar âlemi (âlem-i kevn ve fesad) doğar. Ay-altı âlem göklerin zayıflamış bir şeklidir. Aristoteles kozmolojisi, Fârâbi’de yeni bir şekil almıştır. Zorunluluğunu Allah’tan alan ve Allah gibi zorunlu olan âlem artık Aristoteles’te olduğu gibi güzellik ve alışkanlığın yumuşak kanunlarına bağımlı değildir... Fârâbi’de metafizik zorunluluk fizik zorunluluğu doğurmaktadır.” (Ülken, 2017, s. 72)

Aristoteles’e göre ilk hareket verici faal akıl veya Allah’tır. Fârâbi’ye göre tümel akıl Allah’tan çıkan ilk yaratılmıştır. Aristoteles’te Fârâbi’de olduğu gibi Allah ile evren arasında orta yaratılmışlar yoktur. Fârâbi “sudûr” teorisi etkisinden dolayı bu orta yaratılmışlar Allah’tan evrene doğru tedrici olarak inmektedir. Biz bu tedrici inişte Fârâbi’nin Kozmolojik akıllar nazariyesine değinmek istiyoruz.

Fârâbi’ye göre Allah’tan sonra meydana gelen şey sayı olarak birdir ve o da ilk akıldır. O özü itibarı ile mümkün, ilk olduğu için de zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple o zatını da bilir, İlk Varlık’ı da. İlk Varlık’ı bilmesinden dolayı ondan başka bir akıl meydana gelir. Akılların meydana gelmeler zinciri sonsuza dek gitmez. Bu akılların sonuncusu Faal Akıldır. Yeryüzündeki canlıların (nefislerin), bir yönüyle de dört unsurun varoluşunun sebebidir. Dört unsur toprak, hava, su ve ateştir. Dört unsurdan meydana gelen cisimler aktif hale gelebilmek için sıcaklık ve soğukluk gibi aktif nitelikler, yaşlık ve kuruluk gibi pasif özelliklere sahiptirler. Oluş ve bozuluşun esası bu dört maddedir. Fiziki, kimyevi ve biyolojik değişimler, bu maddelerin farklı oranlarda birleşip nesneleri meydana getirmesi oluş ve bozuluşu açıklamaktadır.

Fârâbi bilginin ortaya çıkması aşamasında nesnelerin bilinmesinin temelde neye dayandığını anlamada bize farklı bir bakış açısı sunar;

“...Bu karışım, cisme farklı yapı ve görünüm kazanma yeteneği vermektedir... Bu suretlerden duyulur nitelikler ortaya çıkar. Bu niteliklerden biri diğerine üstün gelerek onun yerini alır, fakat suret(form) bozulmadan olduğu gibi kalır. Dört unsurun karşımı sonucu elde edilen cisimde dört unsurun güç ve sureti aynen kalır.” (Kaya, 2014, s. 124)

İşte nesnelerin bilinmesi dediğimiz olay tam olarak budur. “Görünüm kazanma yeteneği” ile başlayan bilme eyleminin akıldaki sürecine değinelim.

“Faal Akıl insan idraki bakımından güneşin göze nispeti gibidir. Zulmet içinde, karanlıklarda olduğunda, gözün görme gücü sadece yeti durumundadır, bilkuvvedir. Bu faal akıl, insan üzerinde ve varlıkların aşamalı sıralanması içinde insana ve insanın evrenine en yakın varlıktır. ‘Suretlerin, biçimlerin başlıyıcısı, biçimleyen’ olarak adlandırılır. Maddelerin üzerine şekillerini yansıtır ve bilkuvve olan insan idrakine bilgisini yansıtır.” (Corbin, 2010, s. 291, 292)

Bilginin kaynağı meselesini, Platon ve Aristoteles'in fikirlerinin uzlaştırılması konusunu anlatırken incelemektedir. Platon'un *Phaidon* adlı kitabında "Öğrenmek hatırlamaktır." fikrinden hareketle Aristoteles *II. Analitikler*'de (Burhan) ve *Organon*'da bilginin zihinde önceden var olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, "Her öğretim ve öğrenim daha önce var olan bir bilgiden gelir."

Bir şey hakkında bilgi edinmek isteyen kimse ya onu daha önce bilmiyordur, ya da biliyordur. Eğer bilmiyorsa, öğreneceği şeyden nasıl emin olabilir? Eğer biliyorsa ikinci defa bilgi edinmek fazlalıktan ibarettir. Bu durum bu şekilde mümkün olmadığından: "İnsan bazı şeyleri öğrenir; oysa bundan önce onu tanımıştır. Bazı şeyleri de öğrenirken bunun yanı sıra başka şeylerin de bilgisi elde edilir. Bunun misali şudur: Var olan her şey tümel (külli) kavramların altındadır." ifadeleri ile durumu izah etmektedir.

Fârâbi her konuda olduğu gibi bilginin kaynağı konusundaki karşılaştırmaları yaparken de hem Aristoteles'in hem de Platon'un fikirlerini açıklarken sürekli olarak yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesini istemiş ve bu yönde çaba sarf etmiştir. Nitekim bilginin zaten zihinde bulunduğunu ve duyulara ihtiyaç olmadan da elde edilebileceğinin düşünülmesinin yanlış olacağını söylemiştir. Bilgilerin zihinde meydana gelmesi sadece duyular yoluyla meydana gelmektedir. Bunlar zihinde parça parça bulunduğundan, çoğu zaman gelişigüzel bilgiler olarak düşünülüp yukarıda bahsettiğimiz 'tümel olan kavramların altında olma' durumlarının göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Duyular yoluyla zihinde bilgiler oluşunca bu zihin akıllı sayılmaktadır. Bu bilgilerin çokluğu bir şeyi öğrenmek isterken daha önceki bilgilerle bir bağ kurarak öğrenmesini sağlamakta, daha da akıllı hale gelerek mükemmel akla sahip olmaya doğru ilerlemektedir.

1.2.3. Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî (?-925)

Aristoteles felsefesine karşı çıkan Râzî, İslâm akaidine de aykırı bir görüş benimsemiştir. Akli vahyin önüne geçirmiştir. Daha rasyonalist bir felsefenin yolunu sonuna kadar açmış, dokuz ve onuncu yüzyıl İslâm dünyasında felsefenin gelişimine uygun olan atmosferin hazırlanmasına katkı sağlamıştır. Âlemi bir hekim olarak kavramasından dolayı felsefe ile tıbbın aynı kaynaktan geldiğini düşünmüş ve aynı araştırma yöntemlerini kullandığını ifade etmiştir (Cevizci, 2008, s. 134). Beden ile nefis arasındaki ilişkiyi nefsin belirlediğini ileri süren Râzî, bundan hareketle nefsin hallerinin fizyonominin tetkikleri ile anlaşılabilirliğini

ve bir hekimin aynı zamanda bir ruh doktoru da olması gerektiği sonucuna varmıştır (De Boer, 1960, s. 56).

Râzî'nin Yunan felsefesi geleneğine uygun fakat İslâmî geleneğe aykırı olan beş ezeli ilkesine göre; yalnızca Yaratıcı değil, heyûlâ (mutlak madde), külli nefis (ruh), mekân ve zaman da ezelidir (Cevizci, 2008, s. 136). Eklektik bir sistemi olan ve birçok bakımdan özgün nitelikteki sistemi, Antik ve Helenistik çağda rastlanmayan bir sistemdir. Yaratıcı ve külli nefis aktif, diğerleri ne aktif ne de pasiftir. Birçok çelişkiyi barındıran doktrinleri başta kelâmcılar olmak üzere çeşitli düşünürler tarafından da eleştirilmiştir (Kaya, 2014, s. 70). Râzî'nin metafizik düşüncesinde temelde Platon'dan etkilendiğinden; ahlaka dair görüşlerinde de Sokrates'ten etkilendiğinden şüphe yoktur (Fahri, 1992, s. 91).

Platon ve Pythagoras'ın tenasüh (nefsin bedenden bedene geçmesi) fikrini kabul etmiş olan Râzî'ye göre esasen canlı olan nefis aynı derecede akılsızdır;

“Nefis madde ile birleşip cismani lezzetlerden pay alabilmek için ona şekil vermeye çalıştı. Madde buna karşı mukavemet gösterip kaçınca Allah nefse bir süre bu arzusunu tatmin edebilmesi için ona yardım ederek maddi formlarıyla bu âlemi yarattı. Aynı şekilde insanı yarattı. Ona “kendi tanrılık cevheri”nden olan akıllı verdi; ta ki akıl nefsi insan heykelindeki dünyevi uykusundan uyandırsın ve ona daha yüksek bir âlemden geldiğini ve bu âleme felsefe öğrenmekle ulaşmanın görevi olduğunu hatırlatsın. Nefs bu öğrenime kendini adadığı ölçüde kurtulmayı başarabilecek ve ma'kuller (akledilirler) âlemine kavuşacaktır.” (Fahri, 1992, s. 92, 93)

Diğer taraftan felsefe öğrenimi ile arınmamış nefisler de bu dünyada kalacaklar, akli âleme yöneleceklerdir. Ta ki felsefenin şifa verici değerini anlayacakları ana kadar. Aklın kılavuzluğuyla bu “aşağı âlem” sona erecektir. Böylece zorla şekil verilen madde asıl haline yani mutlak şekilsizlik haline dönecektir.

Aristoteles'te ‘kuşatan cisim ile kuşatılan cismin sınırı’ ifadeleriyle boşluğun imkânsızlığı anlayışı vardır. Râzî bunu reddetmektedir. Boşluğun mümkün olduğunu ifade ederek hareketi cismin zati bir niteliği olarak kabul etmektedir. Cismin hareketlerinin aşağıya yani merkeze doğru olduğunu ifade etmesiyle de bu noktada Aristo'nun görüşüne uymaktadır.

1.2.4. Âmirî (?-992)

Fârâbî ve İbn Sînâ dönemleri arasında yaşamış olan Âmirî, felsefenin ulaştığı sonuçların vahye dayalı dinin doğrularıyla çelişmediğini göstermeye çalışmıştır. Ahiret inancını temele alarak, bilgelik ve ahlaklılık ile yaşam sürülmesi gerektiğini, insanın sonsuzluk arzusuna ancak bu şekilde ulaşabileceğini ifade etmiştir. Âmirî gerçekten var olana ilişkin

bilginin tamamlanması ve doğru eyleme gereği gibi rehberlik edilmesi için vahye ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir (Cevizci, 2008, s. 163, 165).

Dinî ilimleri ve felsefî ilimleri ayrı ayrı üçe ayırmaktadır. Dinî ilimlerin birincisi duyuşsal olan hadisçilerin sanatı, ikincisi akli olan kelâmcıların sanatı, üçüncüsü de duyu ve aklın ortak olduğu fıkıhçıların sanatıdır. Lügatçılık sanatı da bu üç ilme yardımcı konumundadır. Felsefî ilimlerin birincisi duyuşsal olan fizikçilerin sanatı, ikincisi akli olan metafizik sanatı, üçüncüsü duyu ile aklın ortak olduğu matematikçilerin sanatıdır. Mantık da bu üç sanata yardımcı olan alet konumundadır. Ayrıca Âmirî, felsefî ilimleri gerçekleştiren bilgelerin de çok kritik bir öneme sahip olduğunu vurgulamadan geçmemiştir;

“...onların durumunu ortaya koymanın iyi bir şey olacağını düşündük. Çünkü onlar ülkeleri bayındır kılan ve insanların işlerini yoluna koymada yararlandıkları tıp, geometri, astronomi, mûsiki ve daha başka disiplinleri temellendirme zahmetine katlandılar, bu konularda bilinen eserleri kaleme aldılar. Bunlar çeşitli dillere tercüme edildi, akıllı milletler bunları benimseyerek onların düzeyine yükseldiler.” (Kaya, 2014, s. 198, 208);

Bilgi anlayışına değinecek olursak Âmirî, “...insanın yapısıyla (tabiat) bilgi türleri arasında bir eğilim ve doğrudan bir ilişki bulunmaktadır.” ifadelerini kullanmıştır. Onun için dinî ilimler gibi felsefî ilimlerin de akla uygun ilkelere sahip olduğunu, her ilim dalının bize sağladığı yararın, o alanlarda iyi seçim yapmamıza yardımcı olduğunu ve felsefî ilimleri iyi bilen kimsenin kendini üç bakımdan mutlu saydığını söylemiştir;

“1. Var olanların hakikatini bilme ve onları kendi yararına kullanma imkânına sahip olmakla insana ait erdemleri elde etmiş olur. 2. Şanı yüce Allah’ın yarattığı varlık türlerindeki hikmeti çok iyi kavrar; onların sebep ve sonuçlarını araştırır ve varlıktaki hayranlık uyandıran düzeni anlar. 3. Mantık öğrenmek, kulaktan dolma iddialara karşı koyma, taklit bakımından ve tutarsız mezhep görüşlerinden kurtulma imkânı sağlar.” (Kaya, 2014, s. 199)

1.2.5. İbn Sînâ (980-1037)

Çok genç yaşta yazmaya başlayan İbn Sînâ, Fârâbî’nin *El-İbâne* adlı eserini okuduktan sonra Aristoteles’i daha iyi anlamaya başlamıştır. Bulunduğu dönemin idaresinin hoşgörüsüzlüğü yüzünden sürgün edilmiş ve hapse atılmıştır. Kitaplarının çoğunu yollarda, hapislerde ve zor şartlar altında yazmıştır. Ansiklopedik eserleri ile dikkat çeken İbn Sînâ’nın sistemi bir bütün olarak burada görülmektedir. Meşşâî felsefesinin en önemli eseri sayılan *Şifa*, mantık ve matematik ile başlamakta, doğa bilimlerini inceler ve metafiziğe doğru devam etmektedir.

İslâm dünyasında El-Şeyh-ür-reis unvanıyla tanınan İbn Sînâ, Batı’da Hipokrates’ten sonra en büyük hekim olarak tanınmıştır. Bunun sebebi de yazmış olduğu, *Kitab-ül-kanun fit-tıb*

adlı eseridir. Bu eserinde kendisi doğrudan doğruya bilimsel incelemeler de yapmış, zamanına kadar gelen bütün bilgileri toplamış, sınıflama yapmış ve eseri en geniş tıp ve doğa bilimleri ‘mecelle’si haline getirmiştir.

İbn Sînâ, felsefeye dair geleneksel “teorik” ve “pratik” ayrımını yapmak suretiyle, ilgi sahasına giren var olanları tasnif etmiştir. Teorik felsefe bizden bağımsız olarak var olan varlık sahasına tekabül ederken, pratik felsefe eylemlerimiz sonucunda varlık kazanan ve bizim bilgimizden ziyade eylemlerimize konu olan varlıkları incelemektedir. İbn Sînâ için felsefenin konusu genel anlamda şu üç tanımlamada karşımıza çıkmaktadır;

“Felsefe(hikmet), bir akıl yürütme (nazar) disiplindir ve insan bu disiplinden (şu iki alana dair) (derinlikli) bir bilgi elde etme (tahsil) noktasında istifade eder: (i) Tüm varlığın (vücut), özü itibarıyla (bi-nefsihi) nasıl bir hal üzere bulunduğu ve (ii) ne tür fiillerde bulunması gerektiği. Bu sayede insan nefsi değer kazanır, yetkinleşir ve var olan âleme benzeyen büyük mutluluğa da hazırlanmış olur. (İnsanın söz konusu amaçlar için gerçekleştirdiği) bu (çaba) ise insanın gücü ölçüsündedir.

Felsefe (hikmet), insan nefsinin, gücü ölçüsünde, var olanlara (umur) dair kavramsal bilgiye ulaşmak (tasavvur) ve teorik (nazari) ve pratik (ameli) hakikatlere dair yargılarda bulunmak (tasdik) suretiyle yetkinleşmeye çalışmasıdır.

Felsefenin (el-felsefe) amacı, insanın vakıf olabileceği oranda tüm var olanların (eşya) hakikatlerine vakıf olmasıdır.” (Kaya, 2013, s. 21)

İbn Sînâ’da deneycilik ve akılcılık bir bütündür. E. Z. Râzî ve Fârâbî’nin sistemlerini birleştirerek akıl ile tecrübe arasında bir kaynaşma sağlamıştır. Böylece Skolastiğe en yetkin şeklini vermiştir. Ancak ilerleyen zamanlarda sistemi tedrici olarak deneysel akılcılıktan metafiziğe evrilmiştir.

İbn Sînâ teorik ve pratik olmak üzere felsefeyi ikiye ayırmıştır. Ona göre “insanın gücü ölçüsünde bir takım şeyleri tasavvur etmesi, teorik ve pratik hakikatlerin tasdiki yoluyla nefsini kemale erdirmesi” nihai amaçtır. Hakikatin bilgisini bulmanın, yetkinleşmenin, kendini gerçekleştirmenin, salt bilgi yolu ile kemale ermenin yolu teorik felsefeden geçmektedir. Amacı iyilik olan pratik felsefe ise ruhun yapılması gereken şeye ilişkin olgunlaşmayı sağlayan bilgiyi sağlar. Bahsedilen nihai amaca ulaşmak için Teorik felsefede ortaya çıkan Teorik akıl duyulardan ve temelde Faal Akıldan yardım alır. Çünkü bilgi, akledilirlerin Faal Akıl yardımıyla insan aklına mal edilmesi ve söz konusu temel unsurlardan hareketle genel doğrulara erişilmesi durumudur. Yani ona göre akıl, eğitim yoluyla elde edilecek bilgilerle doldurularak gelişim sağlamaktadır. Yukarıda deneycilik ve akılcılık anlayışının bir bütün olduğuna değindiğimiz İbn Sînâ’da bilgilenme süreci tasımsal (tumdengelim yoluyla sonuç çıkarma, kıyas) bir akılyürütme yoluyla gelişmiştir (Cevizci, 2008, s. 179).

İlimleri üç başlık altında sınıflamaktadır.

- 1- Doğa ilimleri ve aşağı ilimler. Bunlar maddesinden ayrılmamış olan şekillerin ilmidir.
- 2- Metafizik ve mantık (yüksek ilimler). Bunlar maddesinden tamamen ayrı olan ilimlerdir.
- 3- Matematik veya orta ilimler. Bunlar maddesinden ancak zihinde ayrılan, bazen onunla bir, bazen ayrı olan şekillerin ilmidir. Bu ilk iki ilim arasında köprü konumundadır.

İlmin kazanılması konusunu anlatırken Mantık'ın işlevine değinmektedir. Ona göre Mantık bir 'alet'tir ve onun hedefi "...insanı yanlıştan koruyan belirtileri vermektir." İlmin kazanılması iki safhada mümkün olmaktadır. Önce şeyleri tasarlamak. Daha sonra onları başka kavramlara bağlayarak olumlamak. Mantık burada öncelikli olarak kavramları, daha sonra da olumlamaları incelemektedir. Bu şekilde olumlamalar birbirine bağlanmaktadır. Birbirine bağlanan bu olumlamalar da bir kanıt meydana getirmektedir. Kavramları açık belirtiştir ve kapalı belirtiştir olarak iki yolla inceleyen İbn Sînâ, temel ve arızı kavramların ayrılmasına önem vermiştir. Aristoteles gibi on kategori ayrımını yapmış ve birincisini esas, diğerlerini arazlar olarak saymıştır.

Tanım onun için önemlidir. Bir kavramı tanımlamak için öncelikle bu kavramın öğelerinden birini göz önüne almak gerekmektedir. Bunun nedeni de ontolojik belirlemelerin birbirine karıştırılmaması ve gerçek karşılığını zihinde bulmasıdır. Mahiyet ve varlık ile ilgili kelâmın ilk okulunu kurmuş olan Mu'tezile, "şey" in gerçekliğe uygulanabilecek en geniş kategori olduğu ve bu "şey" in de "var" ve "yok" şeklinde iki alt kategoriye ayrıldığı görüşündedirler. Fârâbi'nin "şey" ve "var" açıklamalarını üst düzeyde tutmasından sonra İbn Sînâ da bu konu üzerinde durmuştur.

Şeylerin ve var olanların alanlarının eş zamanlı olduğunu, ancak anlamlarının farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre "şey" ve "var" birbirini gerektirir. Var olmayan bir şey ve şey olmayan bir var bulmak mümkün değildir. "Şey" ve "var" ın anlam bakımından birbirinden nasıl ayrıldığı Wisnovsky tarafından şöyle açıklanmaktadır;

"Bir nesneye şey olarak atıfta bulunduğumuzda; daha dakik olarak ifade edecek olursak, bir nesnenin şeyliğinden bahsettiğimizde, o nesneyi diğer bir şeyden ayrı olarak konumlandıran ayırt edici bir özelliğe atıfta bulunmaktayız: Nesneyi başka bir şeyin karşısında bir şey "yapan" özellik. Buna göre bir kedinin şeyliği –yani kediliği- onu, şeyliği tabii ki atlık olan bir attan ayrı bir şekilde konumlandıran şeydi. Bir nesneden var olarak bahsettiğimizde ise o nesnenin ne olduğuna –yani bir şeyin karşısındaki bir başka şeye- değil, o nesnenin var oluşuna işaret etmekteyiz." (Wisnovsky, 2008: 118)

İbn Sînâ, genel olarak kelâmî ayrım denilen "şey" ile "var" ayrımını kendine özgü bir ayrımla mahiyet (mahiyette) ve varlık (vücut) arasındaki ayrım haline dönüştürmüştür.

İbn Sînâ, bilgi anlayışında Fârâbî’de olduğu gibi; bilginin kesin ve aydın bazı ilkelere dayandığı düşüncesindedir. Bütün bilgimiz, sezgi ile elde edilen bu ilkelere sonulama yolu ile ıkarılmaktadır.

İbn Sînâ, bilgiye duyum ve akıl ile başlamıştır. Bunlarla beraber tecrübeyi de aklın içerisine yerleştirmiştir. Ona göre her türlü bilgi akledilir şekillerden ibarettir. Algı konusunda İbn Sînâ, algı gücünün dıştan algılama ve içten algılama olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Dıştan algılama beş duyu organlarının duyumladıkları şeylerle ilgilidir. İçten algılama ise beynin ön ve orta boşluğunda meydana gelen algılama durumudur. Beş duyu organından gelen bütün izler öncelikle ön boşluğ, daha sonra ön boşluğun son kısmı olan tasarlama gücüne gelir. Duyulan şeyler silinerek izleri saklanır. Daha sonra beynin orta boşluğunda bulunan düşünme gücüne iletilir ve bu hayaller birbirlerine iradi olarak bağlanırlar (Ülken, 2017, s. 104).

İbn Sînâ tikel ve tümelin bilinebilirliği üzerinde dururken tikellerin tümellere göre daha iyi bilindiğini ifade etmiştir. Yukarıda bahsi geçen içten algılamada tikel olanlar resmedilmektedirler. Daha sonra akıl ondaki ortak ve ayrı noktalarını alıntılararak tümellerin doğasını ortaya koymaktadır. Aklın tümele olan yatkınlığını da ortaya koyan İbn Sînâ şunları ifade etmiştir;

“Ancak şu da var ki; tikelleri idraklerinde duyu ve hayal, her yönden salt fert olan ferdin tasavvuruna ulaşmak için aynı şekilde tümel anlamla bağıntısı en çok olan ferdin tasavvuruna ait ilk şeylerden başlarlar.”(İbn Sînâ, 2014, s. 18)

Bu noktada genel ve özel anlam bakımından bilinebilirlik durumunu açıklamaktadır. Aklın idrak sıralaması da diyebileceğimiz bir açıklamada bulunan İbn Sînâ genel anlama cisim ile başlamaktadır. Cisim genel bir anlamdır ve cisim olması açısından ferdileşmesi durumu söz konusudur. Ferdileşmiş bu cisim canlıdır ve cisimden daha özel bir anlamdadır. Canlı olması bakımından ferdileşmesi söz konusudur. Ferdileşmiş canlı da insandır ve canlıdan daha özel bir anlamdadır. İnsan olması bakımından ferdileşmesi durumu söz konusudur ve ‘bu insan’ dediğimiz insandan daha özel bir anlam taşıyan biri ortaya çıkmakta ve şöyle devam etmektedir;

“Bu sıralamayı idrak güçleriyle bağlantılandığımız ve bunda iki tür sıralama gözettiğimiz zaman, genele daha çok benzeyenin ve ona daha yakın bağıntılı olanın en çok bilinir olduğunu görürüz. Zira onun ‘işte bu canlı’ olduğunun duyu ve hayal ile idrak edilmesi ancak onun ‘bu cisim’ olduğu idrak edildikten sonradır. Ve yine onun ‘bu insan’ olarak idrak edilmesi ancak ve ancak ‘bu canlı’ ve ‘bu cisim’ oluşu idrak edildikten sonra mümkündür. Bazen uzaktan bir bakışla onun ‘bu cisim’ olduğu idrak edilebilirken ‘bu insan’ olduğu idrak edilmeyebilir.” (İbn Sînâ, 2014, s. 19)

Böylece İbn Sînâ, duyu bakımından da (akılda olduğu gibi) genel ile bağlantılı olanın daha çok bilinir olduğunu ortaya koymuştur.

İbn Sînâ'da bilginin ortaya çıkışının temelini anlamak için bilinebilirlik ile ilgili açıklamalarına bakmak gerekmektedir. Bu açıklamalarına neden ve nedenlilerle devam etmiştir. O “nedenlinin, nedenden dolayı bilinebilir” olduğunu ifade etmiştir. Bu durum bazen duyu, bazen de akıl yürütme ile gerçekleşmektedir. Bazen de önce nedenli bilinip, daha sonra nedene doğru gidilmektedir. Doğaya bakıldığında ise daha çok bilinenin ‘gaye neden’ olduğunu söylemiştir.

Yalın olanın bilinmesine gelecek olursak, bu durumu duyu ve akıl olmak üzere iki yolla incelemiştir. Duyu bakımından bileşik olan daha çok bilinirdir. “Çünkü duyu öncelikle bütünü algılar ve idrak eder sonra ayırıştırır.” Akılda ise yalın olan bileşikten önce gelir. “Zira bileşiğin doğası ancak onun yalın bilindikten sonra bilinebilir.

Doğa açısından bakıldığında nesneler ve parçaların çoğunda amaçlanan bileşiktir;

“Genel ve özel durumlardan ve de yalın ve bileşik olan durumlardan akıl nezdinde en iyi bilineni ise genel ve yalın olandır. Doğa nezdinde ise en iyi bilinen, türsel özel olan ve bileşik olandır. Ancak doğa var etmeye genel ve yalın olanlar ile başladığı ve bunlardan türsel ayrımların ve bileşiklerin zatlari varlığa geldiği gibi; aynı şekilde öğrenim de genel ve basit olanların bilgisiyle başlar ve bundan da türsel ve bileşik olanların bilgisi meydana gelir. her ikisinde de birinci amaç, türsel ve bileşik olanların meydana gelmesidir (İbn Sînâ, 2014, s. 22).”

İbn Sînâ'nın bilgi görüşü ruhtan bağımsız değildir. Genel insan tasarımının bir parçası olan ruh, bedenle birlikte bir bileşik oluşturmaktadırlar.

“Bütünüyle beden insanın anlamına dâhil değildir. Ancak beden insandan başka, onun dışında onun yeri veya meskeni ya da onu taşıyıp tutan olabilir. Şu var ki insan bedene alışmış, ona ait çokça duyum almış, bedenle birlikte çok fazla bulunmuş olduğundan onu insan sanmakta ve ondan ayrılması kendisine güç gelmektedir... Gerçekte insan veya insanda dikkate değer olan şey, onun kendisine “ben” diye işaret ettiği şeydir. “Ben” onun gerçek varlığıdır. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefistir (Kaya, 2014, s. 298).”

Nefsin en önemli işlevlerinden birisi duyusal ve akli bilişin ilkesi olarak hizmet vermesidir. Bilgiyi elde etme süreci, duyularla başlayıp en üst noktasına akılda ulaşan bir soyutlama hiyerarşisi olarak görülmeye başlandıktan sonra İbn Sînâ bunu belli bir temele oturtmuştur. O bilginin elde edilmesini, bir şekilde idrak edilen şeyin suretinin kavranması anlamında algı (idrak) şeklinde tanımlamamış ve soyutlamanın türlerinin aşamalı olarak farklı ve çeşitli olduğunu ifade etmiştir (Black, 2008, s. 342, 343).

1.2.6. Fahreddin Râzî (1150-1210)

Din ilimlerinde ve akli bilgilerde üstün nitelikleri olan Fahreddin Râzî, Kelâm âlimi ve din felsefecisidir. Genel olarak Arapça olarak yazmış olduğu eserler, İslâm hukuku ve felsefe üzerinedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın eserlerini açıklamada kapsamlı çalışmaları vardır (Fahri, 1992, s. 119). Altaş, kendisi için İbn Sînâ'dan sonra İslâm düşüncesinin pek çok noktada istikametini belirleyen isim olduğunu düşünmektedir. Râzî'nin İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştiriler İslâm felsefesi açısından çok önemlidir. Bu eleştirilerin sonucu, İslâm düşüncesinin üç ana damarı, yani kelâm, felsefe ve tasavvuf açısından farklı sonuçlar doğurmuştur (Altaş, 2013, s. 429-430);

“Kelâm kendi içindeki yöntem eleştirilerini ikmal ederek mantıki kıyası kabul etmiş, tertibini ve içeriğini felsefî *mebhas*ları da (*mebahis*) içerecek şekilde düzenleyerek kendini *küllî bir ilim* olarak tanımlamıştır. Felsefe, kelâmla birlikte medreselerde okutularak İslâm düşüncesinin merkezine yerleştirilmiş, bağımsız bir zümre olarak varlığını sürdüremese de özellikle İbn Sînâ'nın eserleri ve felsefesinin yeniden üretimi yoluyla tedris edilmeye devam etmiştir... Râzî'nin İslâm fırkalarına dâhil ederek haklarındaki meşruiyet tartışmalarını sonlandırdığı irfan ehli ise onun kelâmda yaptığını tasavvufa uygulayarak felsefenin imkânlarını kullanmak suretiyle tasavvufu küllî bir disiplin haline getirme yolunda büyük bir mesafe kat etmişlerdir.”

Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın varlık ile ilgili düşüncelerinden ayrılmaktadır. İbn Sînâ'da varlık, varlık isminden başka bir şeyle açıklanamaz. Onun tasavvuru ruhta doğrudan doğruya bulunur ve o ancak cevher ve araza bölünebilir. Yukarıda İbn Sînâ başlığı altında bahsettiğimiz ‘şey’e ait olan varlık fikri ruhta ilk olarak yer alan ve kendiliğinden bilinen ilk kavramdır. Ancak Fahreddin Râzî, buna karşın şöyle demektedir (Olguner, 1985, s. 18);

“Filozofların çoğu, Mutezile ve bütün kelâmcılar varlığın var olanlar arasında müşterek bir sıfat olduğunu söylerler. Bize böyle değil gibi gelmektedir. Şayet böyle olmuş olsaydı, bu takdirde varlık ve mahiyet ayrı ayrı şeyler olur ve böylece de varlık olmayan şeyle kaim olmuş olurdu...”

Fahreddin Râzî'ye göre varlığın ve yokluğun tasavvuru herkes için apaçıktır. Varlık mahiyetten başkadır veya ona dışarıdan katılır. Bu görüşünü güçlendirmek için on bir delil ileri sürer. Temel olarak şunu ifade etmektedir: Varlık ve mahiyet birbirinden bağımsız olduğundan, harici bir varoluşsal sebep (vücudi taayyün) olmadığı müddetçe mahiyet varlığa çıkamaz (Fahri, 1992, s. 289).

İbn Sînâ'dan sonra iki yüzyıl içerisinde kelâm ve tasavvuf İbn Sînâ'nın metafiziğinde olduğu gibi “var olmak bakımından varlık” konusu üzerinde durmuş ve hakikati amaçladıklarını ifade etmişlerdir. Diğer yandan Râzî, kelâmcıların dört delilini eleştirmiştir.

Kelâmcılara göre ilk olarak “Delilin geçersizliği delillendirilenin geçersizliğini gerektirir.” ifadesine karşı çıkan Râzî’ye göre ezelde Allah’ın varlığına delil olan şeyler yoktu. Bu kural kabul edilseydi Allah’ın varlığının da sonradan meydana geldiğini kabul etmiş olacaktık ki bu mümkün değildir. İkinci delil gaibin şahide kıyasıdır. Yani “Allah’ın zatının diğer zatlardan ancak zorunluluk, kudretlilik, hayatiyet ve bilgelik gibi hallerle ayrıldığını iddia etmektedirler. Râzî’ye göre Allah sadece kendine özgü halleriyle değil, hakikatinin zatına mahsus varlığından dolayı bütün diğer mahlûklardan farklıdır. Burada hüküm bir mahiyet için geçerliyse bu, ontolojik olarak bir başka mahiyet için de geçerli olduğu anlamına gelmemektedir. Üçüncü delil ise Allah’ın bilgi ile alîm, kudret ile kadir olması yönündeki akıl yürütmedeki eleştiridir. Ona göre bu delil zayıftır, çünkü aslın illeti(nedeni) tam olarak tespit edilememekte, sadece hasımların kendi arasındaki ortak kabulden ileri gelmektedir. Dördüncü delil ise akli konularda kesin bilgiye ulaşmak için nakli deliller kullanılmasıdır.

Râzî, nakli delillere dayanmanın kesin bilgi sağlamadığını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu eleştirileri ile de kelâmda kıyas formuna giden yolu açmıştır. Yani onun yöntemi, “formu bakımından tutarlı ve maddesi bakımından doğru, sonucunu zorunlu olarak gerektiren kıyas”lardan oluşmuştur (Altaş, 2013, s. 437, 438);

“Râzî kıyasların form ve maddesine gönderme yaparak nazarın dört şeye yani i) madde ve formuna göre tertip edilen öncüllerin bilgisine, ii) öncüllerin tertibinin doğru olduğu bilgisine, iii) istenen şeyin bu öncüllerden ve tertibinden zorunlu olarak çıkacağı bilgisine ve iv) sonucun doğruluğunun bilgisine dayandığını belirtir. Buna göre sonuçta, formu ve maddesi bakımından doğru tertip ya da telif edilmiş bir nazardan meydana gelen bilgi zorunludur.”

Fahreddin Râzî’nin bilgi anlayışında Yeni Platonculuğun etkilerini görülmektedir. “Feyz âlemi”nden doğan bir işrak ameliyesi olarak ifade edilen bu sürecin nefsin bilgiyi alma kabiliyetine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Bu, Yeni Platonculuk’taki “akıl âlemi” görüşüne benzemektedir. İbn Sînâ’da olduğu gibi bu düşüncede duyular, sadece Nefsi idrak edebilmesi için, hazırlama görevini görürler. Bu aşama sezgisel olarak bilinen ve bütün bilgilerin temelini oluşturan ilk prensiplerin tam olarak kavranmasıdır.

Bilginin hatırlamak olduğunu ifade eden Platon’un görüşünü reddeden Fahreddin Râzî, Nefs’in zamanda yaratılmış (hadis) olduğunu söylemektedir. Yani bedenden önce bulunması mümkün değildir. Ona göre nefiste bulunan bilgilerin onda daha önceden bulunuyor olması zorunlu bir durum değildir. Bu bilgiler ancak Nefsin bilgiyi hususi olarak kazanmadan önce, genel anlamıyla bildiği için bulunuyor olabilir (Fahri, 1992, s. 290).

“Bilimin özünü tasarlamak herkes için gereklidir. Fahreddin Râzî iki nedenden dolayı bu yolu tutuyor. 1. Herkesin kendi varlığını “vardır” diye bilmesi kazanılmamış bir bilgidir ve bu nazar zorunlu olarak doğmuştur. Bu bilgi özel olarak bilen ilgilendiren bir özel bilgidir ki mutlak bilgi bunun bir parçasıdır. Çünkü mutlak kayıtlının özüdür. Parçaya ait bilgi bütüne ait bilgiden önce gelir. 2. İkinci tarz, bilginin öğrenilmiş olduğunu varsayma yoludur. Bu ampirizmin görüşüdür. Bilgi öğrenilmiş olup tanıma muhtaç olsa, kendisiyle tanımlanamaz. Çünkü bir şey kendisiyle tanımlanamaz. Kendisinden başka bir şeyle tanımlanacaktır ki, bu da doğru değildir. Bilim olmayan şey onunla biliniyor. Eğer bilim yine bilimle bilinecek olursa, her birinin bilinirliği ötekinin bilinirliğine bağlı olduğu için, buradan totoloji (devr) doğar. Demek ki bilim kazanma yolu ile tanım ile bilinmiyor. Öyle ise zorunlu olarak bilindiği kanıtlanır.” (Ülken, 2017, s. 150, 151)

1.2.7. İbn Miskeveyh (941-1030)

Tarihçi, filozof ve ahlak düşünürü olarak dikkat çeken Miskeveyh hemen hemen bütün disiplinleri kapsayan eserler kaleme almıştır. Evren ile Yaratıcı arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken Fârâbî’nin metafizik kozmoloji olarak sistemleştirdiği sudûr teorisini takip etmiştir. Sudûr teorisi ile aynı zamanda kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin bulunduğunu ve bu hiyerarşiyi oluşturan varlık düzeylerinin birbirlerine bitişik halde bulunduğunu ifade söylemiştir.

Onun hiyerarşik varlık anlayışında sadece Yaratıcıdan dört unsura doğru ulaşan (yetkin olandan daha az yetkin olana doğru) bir süreç değil, aynı zamanda dört unsurdan Yaratıcıya doğru bir ulaşan bir süreç vardır. Evren bir bütünlük arz eden canlı bir organizma gibidir. Hiyerarşik sıralanış ise en aşağıdan başlamak üzere şu şekildedir; organik cisimler, bitkiler, hayvanlar, beşeri varlık ve melekler. Yani fiziki varlıktan metafizik varlık alanına doğru yükselen bir kozmolojik hiyerarşi söz konusudur (Cevizci, 2008, s. 206).

Miskeveyh’e göre insan ruhu basit ve karmaşık, mevcut bulunan veya bulunmayan, duyuşal ve akledilir şeyleri idrak etmektedir. İnsan varlıkların hakikatine erebilmesi için kendi ölçüsünde hayatı boyunca sürekli düşünme durumunda olmalıdır. Bu durum düşüncenin güçlenmesine, görüşün keskinleşmesine ve önsel bilgilerin mantıksal kıyasa gerek olmadan zihinde parlamasına yardımcı olur (Kaya, 2014, s. 257). Ancak bu şekilde insan nefsi hayvan nefsinden ayrılmaktadır. De Boer’e göre bu Miskeveyh’in ahlak anlayışının temelini oluşturmaktadır. Ahlak anlayışından ziyade Miskeveyh’in nefsin ruhi vahdetinin (birliğinin) epistemolojik ilişkisine değinecek olursak;

“İnsan Nefsi, kendi zatını, bilgisini ve amelini idrak eden basit ve gayrı mahsus bir cevherdir. Nefs, cisim değildir, çünkü birbirine son derece zıt şeylerin formlarını aynı zamanda, mesela siyah ve beyaz nosyonu gibi, -bir cisim ancak birini kabul ettiği halde- ve ikisini birden kabul

eder. Sonra, Nefs hem mahsusatın hem makulatın formlarını aynı şekilde kabul eder; “Uzunluk” formu Nefs’te ne uzunluk meydana getirir ve ne de hafızada “daha uzun” olarak kalır. Nefsın bilgi ve kudreti kendini çok aşar, hatta bütün mahsus âlem onu tatmin edemez. Bunun üstünde nefsin, hisler vasıtasıyla edinilmemiş olan fitri ve rasyonel bir bilgisi vardır. Nefs bu bilgi ile duyular vasıtasıyla elde edilenlerin doğru veya yanlış olduğunu tefrik eder, duyuların çalışmalarını kontrol ile hatalarını düzeltir. Netice olarak, Nefsın ruhi vahdeti, kendi zatını idraki ve bilgisini bilmesi hususunda çok açık bir şekilde tecelli eder. Bu öyle bir vahdettir ki onda akıl, akıl ve makul birdir.” (De Boer, 1960, s. 92)

Miskeveyh’in bilgi anlayışında duyu ve aklın durumuna değinen İzmirli, onun İhvan-ı Safâ’dan etkilendiğini, ancak akli ön planda tuttuğunu ifade etmektedir;

“Miskeveyh birçok konuda İhvan-ı Safâ’yı izliyor, yalnız uzun açıklama ve ayrıntılara girme hususunda onlardan ayrılıyordu. Bilimlerin tasnifinde matematiği başa, metafiziği sona koyuyor, filozofları bilginlerden üstün tutuyordu. Bilgi kuramında duyu ve aklın her ikisine de önem veriyorsa da duyudan çok akıl yolundan gidiyordu. Aristoteles’ten çok Platon’a dönen İbn Miskeveyh, duyu ile akli bilgi vasıtaları olarak görüyor, fakat duyumlarla şartlanmış olduğumuzu düşünerek anlaşılabilir (makul) kavrama konusunda akli duyumsal formlardan kurtarmayı, aksi durumda duyumsal formların anlaşılabilir adına göz önüne geleceğini, anlaşılabilirlerin gerçeklerini öğrenemeyeceğimizi söylüyordu. Ona göre riyazet yöntemleriyle yapılan idmanlardan sonra akla sınıksız sarılan, duyuların ve duyumsal formların etkisinden kurtulan kimse, peygamberlerin davet ettikleri ve filozofların gördükleri gerçeği görebilir. Miskeveyh İhvan-ı Safâ’nın arınma yöntemine karşılık riyazeti, sabır ve sebatı öneriyor. İhvan-ı Safâ duyumcularla uyuşurken, Miskeveyh akılcılarla uyuşmuş oluyor.” (İzmirli, 1995, s. 108)

Miskeveyh, İhvan-ı Safâ ile uğraşmış ve hangi noktalarda ondan ayrıldığını *Tehzib* adlı eserinde dile getirmiştir. Ona göre İhvan-ı Safâ dini felsefeye bağlamaktadır. Dinin felsefeden bağımsız olduğu ve özel bir önemi olduğunu düşünmektedir. Miskeveyh için felsefe akla dayanırken din ise tartışmasız emirlere ve yasaklara boyun eğmektir. Felsefe düşünce özgürlüğünden doğar. Din ise felsefeden önce gelir ve önemi insanı çocukluğundan başlayarak yetiştirmektir. Felsefe ancak insan akli yetkinliğe geldikten sonra etkileyebilir (Ülken, 2017, s. 92).

1.2.8. Gazzâlî (1058-1111)

Gazzâlî, Kindî’nin başlatıp, Fârâbi ve İbn Sînâ’nın ivme kazandırarak devam ettirdiği din ile felsefenin birliğini temin etme hareketiyle felsefe yolu ile dini aklileştirme sürecinin doğrudan ya da dolaylı olarak sona erdiricisi olmuştur. Yani akıl ile iman, felsefe ile din arasında kesin bir tercih yapmış olan Gazzâlî, imanı aklileştirmenin onun özünü çarpıtmak olduğunu söylemiştir. Böylece Sünnî İslâm dünyasında Yunan tarzı rasyonalist felsefenin sona ermesine yol açmış ve yeni bir felsefenin doğuşuna sebep olmuştur. Bu da hikmete yönelik mistik bir felsefe anlayışıdır (Cevizci, 2008, s. 213).

Gazzâlî, bütün dinî ve felsefî öğretileri tahlil ettikten sonra her türlü bilgidен kuşkulanmak suretiyle, sadece metot olarak kullandığı bu kuşkuculuktan dinî kesinliğe ulaşmak için

çıkılmıştır. Ona göre matematik, mantık, doğa bilimleri de dâhil tüm öğretiler, hakikate ulaşmak için gösterilen çabada yetersiz kalmaktadır. Matematik basit ve aydın usullerle kanıtlama yoluna sahiptir. Oysa doğanın bütün karmaşıklığı ve akılla kavranması imkânsız tarafları vardır. Bu yüzden matematik ile uğraşanlar mutlak hakkındaki bilgiyi terk ederler. Herkesin matematiğin ilkelerini tartışmasız kabul ettiğini, mantığın ilkelerinin de aynı surette doğru olduğunu ifade eden Gazzâlî, bu bilimlerin alanının sınırlı olduğunu ve belirli çizgilerle çizilmiş olduğunu söylemiştir. Ancak metafizik hükümler her zaman tartışmaya açık ve doğru ile yanlış orada karışıktır (Ülken, 2017, s. 132, 133).

Gazzâlî'nin bilgi anlayışından yola çıkacak olursak düşünce yapısındaki ilerleyişi ve oluşumları daha iyi anlayabiliriz. Bu ilerleyişinde genel olarak kritik bir düşünce yapısı ortaya koymuş, bazen eleştiriyi kullanmış, ama çoğunlukla da sistemli bir şüphecilik yaklaşımını ortaya koymuştur. O kesin bilgiye ulaşmak istemiştir. Bunun mümkün olup olmadığını araştırırken birden fazla akımın hakikati farklı şekillerle tanımladıklarını görmüştür. Bütün bilgi türlerinin incelenmesi gerektiğini ve hiçbirine mesafe konmaması gerektiğini ifade etmiştir. Böylece bütün hepsini tek tek ele alıp kritik ederek kesin bilginin tanımı hakkında ulaştığı sonuçta şunu ifade etmiştir;

“Kesin bilgi, bilinenden yana hiçbir şüphe taşımayacak, yanılgı ve hayale yer bırakmayacak, zihnin bunlara imkân ve ihtimal tanınmayacak derecede açık seçik hale gelmesidir. Bilmediğim ve kesin bir görüşe varmadığım hiçbir bilgiye güvenilmez ve o bilgi hatadan emin olmaz. Hâlbuki hatadan emin olmayan hiçbir bilgi kesin sayılmaz.” (Kaya, 2014, s. 343)

Önce duyulardan şüphe edip, aklın verilerine sarılmış, daha sonra rüya halinde bulunuyor olma ihtimali de aklın verilerine olan itimadını sarsmıştır. Tüm bunlardan sıyrılan ve aklın verilerine yeniden güven duymaya başlayan Gazzâlî, buna kendisinin geliştirdiği metodun sonucunda ulaşmadığını, Allah'ın kendi zihnini açtığına ve kalbine bir nur atmasına atfetmiştir. Bu epistemolojik buhran, onun için ilahi bir müdahale ile son bulmuştur. Hayatının dönüm noktası olan bu dönemde bilgi konusunu son aşamada iki durumla açıklamıştır;

“a) Zorunlu akli bilgiler kesin bilgi verir. Ancak buna ilaveten Gazzâlî artık yeni bir zorunlu bilgi kaynağı keşfetmiş durumdadır: b) Akli bilgilerin ötesinde kesinlik açısından daha üst bir mertebede bulunan ve aklın erişim sınırlarını aşan bir bilgi alanı vardır: “Nübüvvet nuru”. Gazzâlî artık hakikatin keşfinin en sağlam yoluna ulaşmıştır; aklın ulaşabileceği sınırın ötesinde kesin olarak elde edilebilecek bilgilerin de mevcut olduğuna tam bir iman ile inanmaktadır.” (Terkan, 2013, s. 295)

Gazzâlî'nin, İslâm felsefesi araştırmalarının ölümüne sebep olduğu konusunda birçok yazar hemfikir olmuştur. Bunun nedeni Gazzâlî'nin Yeni-Platoncu Aristotelesçiliğe yönelik yapmış olduğu eleştirilerdir. Bu eleştiriler felsefe tasavvurunu ve felsefe

araştırmalarının biçimini değiştirmiştir. “Felsefenin kelâmın içerisine çekilmesi gibi mistik sezgi ve irfan ile uzlaştırılarak, mistik tecrübenin sonuçlarını ifade etmeye yarayacak bir dil sağlamıştır.” Felsefenin yoğun bir biçimde hikmet olarak adlandırılması ile beraber, mistiğin bâtinî, anlatılamaz sahasını oluşturan “saf bilince dayalı tecrübelerini” aklileştirme, doğrulama ve aktarma ihtiyacı duymaya yöneltmiştir. (Rizvi, 2008, s. 249)

1.2.9. Muhyiddin İbn Arabî (1165-1240)

Gazzâlî’den sonra gelen, onun açmış olduğu yoldan yürüyen, İslâm felsefesinin son döneminin en önemli düşünürlerinden biri olan Arabî, Plotinos’un sistemine benzeyen teosofik bir sistem inşa etmiş ve sadece mutasavvıfların eserlerinden değil kelâmcıların ve filozofların da eserlerinden faydalanmıştır (Cevizci, 2008, s. 275). Onun sistemine mistik felsefenin vücuda getirdiği en geniş senkretizm tecrübesi de diyebiliriz.

Yeni Platonculuk’ta olduğu gibi bir ile çokluğu uzlaştırırken Platon ve Aristoteles felsefelerini birer hakikat manzarası olarak sistemine dâhil etmiştir (Ülken, 2017, s. 249). Ayrıca Ebu’l-A’la el-Afîfî, İhvan-ı Safâ’nın âlemi bütünüyle canlı bir organizma şeklinde görmesinin, nefsin mahiyetinin üzerinde durmasının, insan nefsinin külli nefsin bir hali ve bir yansıması olarak görmesinin, beşeri nefsin gayesinin külli nefse dönmek olduğunun, bâtinî bilgiyi doktrin olarak kabul etmesinin, Hermetizm ve Yeni Pisagorculuğa dayanan sayı ve harf sembolizmine vurgu yapmasının ve küçük âlem ile büyük âlem arasındaki kurmuş olduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal insan anlayışının tamamen İbn Arabî’nin sistemine yansıdığını ve onun tasavvuf anlayışının en temel kaynaklarından biri olduğunu ifade etmektedir (Öztürk, s. 288).

Vahdet-i vücud teorisini ilk olarak ortaya atan isimdir. Akli kavrayışından dolayı kendisini “kendilerini gerçekleştirmiş, gerçek basirete sahip, nefislerinde ilahi keşif ve ilhamlara ve hakikati tecrübe etmeye açık” sûfilerden biri olarak görmektedir. İbn Arabî’nin öne sürdüğü şey, en açık haliyle istediği Hakikatin tecrübesine sevk edecek irfânî uygulama olmuştur (Rizvi, 2008, s. 250).

İbn Arabî’nin bilgi anlayışında iki tür bilgi vardır. Felsefî teori (nazar) ve mistik bilgi (keşf). İlki filozoflar ve kelâmcılar tarafından elde edilen mantıksal-rasyonel bilgiyi oluştururken, diğeri arifler ve mistikler tarafından erişilen özel tecrübi-işraki bilgiyi oluşturur. Bu iki bilgi türünden yalnızca birine yönelmek eksik olacağından, birbirleri ile

olan ilişkilerindeki tamlığı göz önünde bulundurmak gerekmektedir (Cevizci, 2008, s. 278). Gerçekliğe dair bilgi anlaşılamaz, çünkü gerçeklik sonsuzdur. Sonsuz ilişkiler aracılığıyla açığa çıkan bu bilgiyi, insanın sonlu zihninin alması mümkün değildir.

İbn Arabî, kalbin idrakinin, zihnin idraki veya akletme üzerinde bir hâkimiyeti olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ancak kalp gerçekliği kavrayabilir (Rizvi, 2008, s. 266). Bilinç ve benlik kalpte bulunur. Bir başka ifadeyle İbn Arabî'nin epistemolojisinde, bilgiyi elde etmede akıl gözü ve hayal gözü kullanılmıştır. Akıl gözü, tek tek her bir şeyin bireysel gerçekliğini, özünü ya da mahiyetini bulup ayırt etme kapasitesine sahiptir. Hayal gözü ise Zorunlu Varlık (Vacibu'l Vücud)'ın var olan her şeydeki mevcudiyetini algılama yeteneğine sahiptir. Burada aklın Tanrı'yı ayrı olarak kavradığı ve aşkınlığını kabul ettiği; hayal gücünün de Tanrı'nın varlığını tasdik ettiği görülmektedir. Bundan dolayı İbn Arabî için her iki gözle gören kalp, Tanrı'yı, benliği ve âlemi gerçekte olduğu şekliyle anlayabilmektedir (Cevizci, 2008, s. 278).

İbn Arabî, kutsi bir hadisten yola çıkarak evrenin varlık nedeninin Tanrı'nın bilinme arzusu olduğunu ifade etmiştir. "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim; âlemi yarattım ki, onunla bilineyim." hadisinde İbn Arabî'ye göre Tanrı, kendisini doğrudan veya dolaylı olarak kendisiyle bilmektedir; bilinme arzusundaki bilginin sonucu olarak evreni yaratmıştır (Cevizci, 2008, s. 284). Âlemin zuhur etmesinden önce varlık mutlak bir gizliliktedir. İkinci aşama belirlenme, yani zuhur ve tecelli aşamasıdır. Bu, "bir" in "birlik" olup kuvveden fiile geçtiği aşamadır. Üçüncü aşama birincilik ve Muhammed'in hakikatinin insanlığın hakikati olması aşamasıdır. Dördüncü aşamada art arda "ruhlar âlemi", "fikirler âlemi", "cisimler âlemi"nin zuhur ettiği görülür. İbn Arabî bu kısımda Plotinos, Platon ve Aristoteles felsefeleri birleştirmiştir. Son aşama da görünmemişlik ve görünüş derecelerinde gizli ve açık olan her şeyin evrensel ve sonsuz birliğini temsil eden "toplayıcı hazır olma" derecesidir.

İbn Arabî'ye göre görünmez varlıktan cisimler âlemine kadar olan tüm varlıklar ayrı bir yönden Yaratıcı'yı temsil etmektedirler. Bahsettiğimiz bu aşamalar Arabî'nin "beş hazır bulunuş" dediği aşamalardır. Bundan dolayı "hazır olma" durumunu anlamak gereklidir;

"Varlık gizli bir hazinenin evre evre açılışı; sonsuz gizli varlıktan onun sonsuz imkânlarının birer birer gerçekleşmesi, yani âlemlerin meydana çıkması (zuhur) ise de bu meydana çıkışta sonradan olmuş hiçbir şey yoktur. Her şey başlangıçsız ve sonsuz varlıkta hep birlikte vardır. Değişme ve zaman insanın vehmidir. Her şey aynı zamanda vardır. Gerçek olan geçmiş ve gelecek değil, değişmeyen "an"dır. Yalnız bu değişmez ezeli varlıkta yaratılış, doğuş, değişiş değil, gizliden açığa çıkan ezeli bir "hazır oluş" vardır." (Ülken, 2017, s. 251)

1.2.10. Nasîrüddin Tûsî (1201-1274)

Fahreddin Râzî ile birlikte sistematik bir kimliğe bürünen felsefî kelâm geleneğinin temsilcilerinden biridir. Meşşâî felsefesi ve kelâmın birlikte işlenmesi yönündeki girişimler Gazzali ile başlayıp Râzî ile gelişmiştir. Ancak bu iki mütefekkirin çalışmaları kendi içlerinde felsefeye bir tepki barındırmaktadır.

Tûsî, felsefe ve kelâm konularını aynı alanın meseleleri gibi ele almıştır. Bundan dolayı kendisi aynı zamanda Meşşâî felsefesi geleneğinin önemli temsilcileri arasında da sayılmış ve bu geleneğin gelişmesine büyük katkılar sağlamıştır (Şirinov, 2013, s. 472).

Felsefe, matematik, astronomi, mantık, ahlak ve geometri alanında önemli eserler ortaya koyan Tûsî, felsefede yeni bir çığır açmamıştır. Büyük Meşşâî filozoflarının yolundan gitmiştir. Kendi zamanına kadar Aristoteles'in *Ahlak* adlı eseri sadece şerh ediliyorken o İslâm dünyasının ilk sistematik ahlak kitabını yazmıştır. Miskeveyh ahlâkî sistem ortaya koyması bakımından önemli bir noktada bulunduğunu biliyoruz. Ancak onun *Ahlak*'ı da temelde Aristoteles'in *Ahlak*'ının kurallarına dayanmaktadır. Tûsî Ahlak eserinin ikinci bölümünü eğitim felsefesine ayırmıştır. Burada çocuğun doğumundan büyüdüğü zamana kadar alacağı eğitimin nasıl olması gerektiğine dair bir sistem ortaya koymuştur (Ülken, 2017, s. 146).

İbn Sînâ başlığında bahsi geçen varlık ve mahiyet meselesi Tûsî için büyük bir önem arz etmektedir. Bu konuda İbn Sînâ'nın düşünce sistemine uygun olarak düşünmektedir. Ona göre varlık kavramı, dışarıda herhangi var olanı göstermez. Bu varlık sadece zihinde bulunur. Ancak bu kavram, var olan üzerinde düşünülünce varlık, var olandan ayrı değildir. Yani Tûsî'ye göre "...var olanda varlık bizzat onun kendisindedir; kendisidir. Ancak onu "varlık" ve "mahiyet"e ayıran zihindir." (Olguner, 1985, s. 21)

Tûsî, varlığı ikiye ayırmaktadır; dış dünyada varlık ve zihinde varlık. Ona göre insan akli, gerek yüklem olarak gerekse konuyla yüklem arasında bağlaç olarak varlığı ele alması durumunda üç nitelik tespit eder. Bunlar vücub, imkân, imtinadır ve bütün bilinenler mutlaka bu üç nitelikten birine sahiptirler (Şirinov, 2013, s. 484, 485);

"Bunların varlıkları veya yoklukları zorunludur, ya da var olma ve yok olma imkânları eşittir. Birinciyle nitelenene vacib, ikinciye mümteni, üçüncüye ise mümkün denmektedir. Mezkûr üç nitelik kendiliğinde (nefsü'l-emr) ele alındığında madde, akıldaki durumları dikkate alındığında (yani aklen yüklemi konuya nispet ederken tasavvur edilen şey dikkate alındığında) cihet adını almaktadır (Bu ayrımı ilk olarak Aristoteles yapmıştır). Maddeyle cihet arasında önemli bir fark bulunmaktadır; madde zorunluluk ifade ederken cihet mümkündür."

Bilginin nasıl ortaya çıktığı konusunu, Tûsî zamansal ve mekânsal olan nesnelerdeki değişikliklerin nasıl idrak edildiğini anlattığı bölümde incelemiştir. Ona göre idrak eden varlık, şayet kendisi de zaman ve mekâna bağlıysa o zaman idrak esnasında mutlaka dış ve iç duyular gibi aletlere ihtiyaç duyar. Böylece o, ortaya çıkan değişiklikleri zamanında idrak eder, onların var ve yok olduklarına, hangi yönde kendisinden ne kadar uzakta bulunduklarına hükmeder. Bilginin tanımına bu şekilde yaklaşan Tûsî ayrıca zamansal ve mekânsal olmaya idrak edicinin de varlıklara dair bilgisinin ne olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur;

“Onun idraki külli olup her şeyi kapsar. O sonradan olan herhangi bir varlığın ne zaman var olduğunu, kendisinden sonra ve önce olanlarla arasında ne kadar bir süre bulunduğunu bilir. Ancak O, zaman ve mekâna bağlı bulunan idrak ediciden farklı olarak geçmişte var olanın şu anda var olmadığına dair yargıda bulunmaz. Buna karşılık O, belirli bir zamanda var olanın, kendisinden önceki ve sonraki zamanlarda olmayacağını, bir şeyin hangi mekânda bulunduğunu, O’nunla diğerleri arasındaki mekâna dayalı nispeti ve aralarındaki uzaklığı varlığa mutabık olma yönüyle bilmektedir. Ancak O, bir şeyin şu anda ve şurada var veya yok, hazır ve gaib olduğuna hükmetmez. Çünkü zamansal ve mekânsal bir varlık olmadığı için bütün zaman ve mekânların ona nispeti aynıdır. İşte Tanrı’nın bütün varlıklara dair bilgisi böyle bir bilgidir.” (Şirinov, 2013, s. 493)

Geçmişte var olmuş olan, şu anda var olan ve gelecekte var olacak olan her şey, hangi şekilde var olacaklarsa olsunlar Tanrı’nın bilgisi onları kuşatır. Bu yüzden Tûsî, İslâm filozoflarına ve İbn Sînâ’ya yöneltilen Tanrı’nın cüzi olan şeyleri bilmediği suçlamalarının karşısında durmuştur. Çünkü genel anlamda İslâm filozofları, Tanrı’nın bilgisiyle diğer canlıların bilgisi arasında bir fark bulunduğuna dikkat çekmiş, Tanrı’nın cüzi olanlara dair bilgisinin bizim bilgimiz gibi olması durumunda alete ihtiyaç duyacağını, bunun ise imkânsız olduğunu vurgulamışlardır. Bundan dolayı Tanrı cüzi olanları bilir ancak bu bilgi cüzi değil, külli yolla gerçekleşmektedir. Molla Sadra’nın da vurguladığı gibi tek defaya mahsus bir bilgi olup var olacak her şeyi öncelemiştir (Şirinov, 2013, s. 493, 494).

1.3. İhvan-ı Safâ Kimlerdir?

Yaklaşık 10. Yüzyılda Basra’da “İhvanu’s-safâ ve hüllanü’l-vefa ve ehlü’l adl ve abnaü’l-hamd” adı altında kurulan grup, doğa bilimini temele alan felsefeyi egemen kılarak, Müslümanları bağnazlıktan kurtaracak ve toplumu düzeltecek bir aydınlar ahlakı yaratmayı amaçlamışlardır (Ülken, 2017, s. 44). Felsefeyi birey olarak değil, bir topluluk havasında sürdürmesi kendi dönemleri ve şimdiki dönemde dikkat çekmelerine sebep olmuştur. Risalelerin başında kendi adlarını “Gerçek/sıkı dostlar, sadık yoldaşlar, adalet ehli ve

övgünün çocukları” (Toktaş, 2013, s. 183), olarak açık bir şekilde ifade etmişler ve daha açık bir şekilde şöyle nitelemişlerdir;

“... Erdemli kardeşler, nasihat eden yoldaşlar, tefekkür ehli insanlar, kalp gözüyle bakan, aklın nuruyla gören, nefisini gaflet ve cehalet uykusundan uyandıran, ilimlerin güzellikleriyle mutlu ve huzurlu yaşayan, melekût âlemine yükselmeye muvaffak olan, nefislerini arındırmış, ebedi nimetlere hak kazanmış insanların meclisi...” (Çetinkaya, 2005, s. 266)

10. yüzyılda Abbâsî yönetiminin zayıflamasıyla Gazneliler, Büveyhîler, Fatımîler, Karmatîler, Saffariler, Endülüs Emevîleri, Samanîler gibi topluluklar, dağılan birliği yeniden kurmak için harekete geçmişlerdir. Kimi zaman insanların nezdinde itibar kazanmak adına, dini bir araç olarak kullananlar olmuştur. Böyle bir dönemin karmaşası içinde ideal bir topluluk olarak zuhur eden ve kendi içlerinde organize olabilen İhvan-ı Safâ’nın bunu nasıl başardıkları bilinmemektedir.

İhvan-ı Safâ’nın siyasi emellerle hareket ettikleri düşüncesi yaygındır. Risaleler derinlemesine incelendiğinde bunu kanıtlayacak bir delil bulunmamaktadır. Toplumu düzeltmek adına yapılan her girişimi siyasi olarak nitelemek doğru olmadığı gibi; bu girişimleri, devlet yönetimlerinin yaptığı gibi toplumları kontrol altında tutmak ile karıştırmak da doğru değildir. Toplumla olan bu etkileşimin kendi zamanında siyasi olarak algılanması hatasına düşüldüğünden dolayı İhvan-ı Safâ, faaliyetlerini gizli bir biçimde yürütmüş ve risale yazarlarının kim oldukları hakkında bilgi vermemiştir (Ülken, 2017, s. 44).

İhvan-ı Safâ hakkında önemli bilgiler veren Tevhîdî, Zeyd b. Ruf’a’nın bu topluluğun kurucusu olduğunu, onun Basra’da yaklaşık on kadar entelektüel ile tanıştığını ve onlarla sık sık iletişim halinde bulunduğunu ifade etmiştir. Tevhîdî, yeni bir felsefî akımın bu görüşmeler neticesinde doğmuş olabileceğini söylemiştir (Toktaş, 2013, s. 185). Diğer taraftan İhvan-ı Safâ’yı İslâm Ansiklopedistleri olarak niteleyen Hilmi Ziya Ülken de Tevhîdî’den aktararak pek çok yazarının bulunduğunu (Tevhîdî, bu üyelerin kurucu veya yazar oldukları konusunda bilgi vermemiştir.) ifade etmektedir. Bunlar arasında Ebu Süleyman Mihricani, Ebul Hasen Zencani, Ebu Ma’sher Belhi, bulunduğunu söylemektedir (Ülken, 2017, s 44).

Kendi zamanındaki geçerli inançlarla pek de uzlaşır olduğu görülmeyen İhvan-ı Safâ’yı İbn Teymiye, zındıklıkla ve İslâmiyet’i yıkmakla suçlamıştır (Çetinkaya, 2005, s. 266). Bâtınî-İsmâîlî davet hareketinin propagandasını yaptıkları tezi ortaya atılmıştır. M. Abid el-Cabiri, İhvan-ı Safâ’yı Şîî-Bâtınî kanadının Abbâsî halifesi Me’mun’un Şîî irfan

öğretisiyle mücadelesi sırasında Aristoteles'e yönelme politikasına karşı bir tepki hareketi olarak görmektedir. Macit Fahri, Cabiri'nin bu görüşüne katılarak İhvan-ı Safâ'nın felsefî düşünce sistemini "siyasetin emrindeki felsefe" şeklinde nitelendirmiştir (Öztürk, 284). Henry Corbin, grubun yalnız Şîî sempatizanı değil aynı zamanda İsmâîlî düşünce derneği olduklarını savunmuştur (Corbin, 2010, s. 249, 250). Bazı yazarlar tarafından da (Fahuri, Neşşar, Lambton) İsmâîlîyye düşünce tarzı ile eşitlendiği, hatta onların propagandistleri oldukları söylenmiştir. Diğer taraftan S. Hüseyin Nasr, İhvan-ı Safâ'nın doğrudan İsmâîlîyye hareketine bağlanamayacağını; ancak "sûfî eğilimli Şîîler" olarak adlandırılacaklarını söylemiştir.

Goldziher, İhvan-ı Safâ'nın tasavvufla aynı çizgide yer aldıklarını söylemiştir. Ona göre her ne kadar birebir aynı demek doğru olmasa da tasavvufla örtüşen çok ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Mutasavvıflar teorik ilkeler düzeyinde insanı olgunluğa ve en yüksek hayra ulaştıran vasıtaların ne oluşu konusu üzerinde durmuştur. Aynı şekilde İhvan-ı Safâ'da sıklıkla karşımıza çıkan bu konunun kökeni Yeni Platonculuğa dayanmaktadır. Yeni Platonculuk, varlığın ilahi feyzden neşet ettiği ve nesneler dünyasının kendi başına bir gerçekliği bulunmadığı öğretilerine dayanmaktadır (Öztürk, s. 285). İhvan-ı Safâ'nın varlık anlayışında metafiziğini anlatacağımız bölümde de değineceğimiz üzere, gerçeğin bilgisine ulaşmaya engel teşkil eden maddeyi aşp, nefsin maddi bağlardan kurtulmasını sağlamak ve ulvi mertebelere yükselmesini sağlamak gerekli görülmektedir (Avcu, 2014, s. 132).

Cemaleddîn Kıftî'nin (d. 1190) *Tarih-i Hukema* adlı eserinin bir bölümünde Ebu Hayyân Tevhîdî ile Veziri arasında geçen konuşmasında, İhvan-ı Safâ'nın kimliğinin gizli olması ve yazmış oldukları eserlerde felsefe ile dinin uzlaştırılması gibi konular üzerinde durulmaktadır. Vezirin, risaleleri görüp görmediğini sorması üzerine Tevhîdî, onların bir kısmını gördüğünü, "her fenden kanaat bahşolmayacak, yetersiz derecede bahsedilmiş, dağınık, hurafeler, kinayeler eklenip bozuk düzen şeylerden ibaret" olduğunu söylemiştir. Tevhîdî'nin risaleleri şeyhine okutması üzerine o da İhvan-ı Safâ'nın felsefe ile şeriatı birleştirmeye hakları olmadığını ve böyle bir uzlaştırmayı Allah emretmemiş olduğundan caiz olmadığını söylemiştir. Vezir, Makdisî'nin bu konu hakkındaki düşüncelerini sormuş, Tevhîdî, şu cevabı vermiştir (Ziya, 2004, s. 186);

Makdisî, 'Şeriat' dedi, 'Hasta olanların tabibidir (hekim), felsefe ise sıhhatli olanların tababetidir (hekimlik). Peygamberler, hasta olanların hastalıkları artmasın ve sonunda sağlığına kavuşarak yalnız hastalıkları giderilsin diye tedavi ettiler, işte bu kadar. Filozoflar ise asla bir hastalık bulaşmasın diye sağlam vücutlu olanların sıhhatini muhafaza ederler. Hastalığı gidermek için önlem alan ile sağlam bir bünyeye sahip olanlar hakkında önlem alanlar

arasındaki fark ise açık ve nettir. Bu da deva, naci' (yani etkili ve hazmı mümkün olan, diğer bir ifade ile içine girip eser bırakan şey), tabip, nasih (yani gönlü halis ve temiz olan, nasihat veren), tabiat, kabil (yani hastanın mizacı sıhhat kazanmaya müsait) olursa mümkün olur. Sıhhatli vücuda sahip olanı yönetmenin gayesi ise sıhhati muhafaza etmektir.

Sıhhat muhafaza edilince, insana erdemleri kazanması fayda verir. İnsanı erdemleri kazanmaya yönelten ve bunları edinmesini sağlayan olgunluğu veren sıhhattir. Ancak böyle olanlar büyük bir mutluluk ile kurtuluşa ermiş olur. İlahi hayat ise sürekli ve sonsuzdur.”

İhvan-ı Safâ'nın dört tabakadan oluştuğu bilinmektedir. Birinci tabakada on beş yaşını tamamlamış gençler bulunmaktadır. Nefisleri doğal bir şekilde geliştirilir ve hocalarının sözlerine uymaları gerekir. İkinci tabakada otuz yaşını tamamlamış olanlar bulunmaktadır. Eşyanın bilgisine analojik yolla sahip olması beklenir. Üçüncü tabakada kırk ile elli yaş arasındakiler bulunmaktadır. Bunlar enbiya mertebesini teşkil eder, ilahi kanunları öğrenirler. Elli yaşının üzerindeki, tabiat, şariat ve kanunun üstüne yükselir, eşyanın hakikatini belirler (Corbin, 2010, s. 59).

Ansiklopedi, kabaca her biri belirli bir insan bilgisi konusuyla ilgilenen 52 bölümden oluşmuş ve bunlara sonunda bir “Sonuç” ya da “Kapsamlı Bir Eleştiri” eklenmiştir. Bu Risaletü'l Cami'a'dır. Risalelerin her bir bölümünün özetini barındırmaktadır. Risalet-ül Camia, insan bilgeliliğinin en üst mertebesine doğru adım adım ilerlemeyi takip etmek için tasarlanmış, bir düzene göre gözle görülür şekilde sınıflandırmadır (Çetinkaya, 2005, s. 278). Risalelere dâhil olmayan ve onun devamı sayılacak bir özet olan bu risale, eserde üzerinde durulan hakikatlere işaret edip, bunu olabildiğince açık bir biçimde ortaya koymak için kaleme alınmıştır (Toktaş, 2013, s. 190).

Ansiklopedinin bazı risalelerinin, özellikle de son bölümünün ezoterik doğası, dikkat çekici bir özellik taşımaktadır. Camia'nın göze çarpan bir diğer özelliği de, konuların neredeyse benzersiz kapsamıyla birlikte, kaynaklarının büyük çeşitliliği ve kayda değer eklektikliğidir (Çetinkaya, 2005, s. 279). Her ne kadar Aristotelesçi unsurlar bulunsa da, felsefe anlayışlarında olduğu gibi felsefe tanımında Yeni Pisagorcu ve Yeni Platoncu izler taşıdığı yoğun bir biçimde görülmektedir. Bu da felsefe sisteminin eklektik olarak düzenlendiğini göstermektedir.

İhvan-ı Safâ dinî motifler, Antikçağ felsefesi ve İslâm filozoflarının (genel anlamda Fârâbi) görüşlerine yer vermişlerdir. Kendi devirlerinde fikrî bir uyanışa öncülük etmişlerdir. Endülüs ve Ortaçağ Latin Avrupa'sını etkilemişlerdir. İhvan-ı Safâ'nın eklektik bir yönteminin olması, bütün milletlerin ve dinlerin hikmetlerini bir araya getirme amaçlarının bir sonucudur.

İhvan-ı Safâ'nın ortaya çıkışında dini kaygılarının olmasının yanında bir de ahlaki kaygılarının olması da etkili olmuştur. İhvan-ı Safâ için felsefe, sadece hakikatin araştırılması değil, aynı zamanda kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlaki bir özellik taşımaktadır. Bu yüzden felsefenin salt teoriden ibaret olmayıp zihin, kalp ve ahlakı da içermesi İhvan-ı Safâ'yı Stoacılar'a yaklaştırmaktadır (Uysal, 2000).

Stoa Okulu M.Ö. 300 yılında, Zenon tarafından kurulan, farklı zamanlarda, farklı görünümlemlerle kendini gösteren, ancak temelde ahlak, adalet ve erdem temelli bir anlayışa sahiptir. Zenon, Sokrates'ten etkilenmiştir. Onun için erdem, bütünlüğe ulaşmış bir zihin durumudur. Erdem ve erdemsizlik, Nasîrüddin Tûsî'de fazilet ve rezilet olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefeyi "ilahi ve insani şeylerin bilinmesi" olarak tarif etmesi ile İslâm felsefesini etkilemiştir (Çapak, 2015, s. 221).

Zenon felsefeyi üçe ayırır; mantık, fizik ve ahlak. Ona göre ahlakı bilimsel olarak temellendirmek için fizik gereklidir ve fizik ile ahlak mantıkla desteklenmelidir. Fârâbi ve İbn Sînâ'nın bir alet olmaktan çok bilim olarak gördüğü mantık, Gazzâlî için, bilinmediği zaman kendisine güvenilmeyen bilgilerin ortaya çıkmasına sebep olan bir alet olarak görülür. Mantığın çıkış noktasının Stoa kaynaklı olduğunu öne süren Nicholas Rescher'a göre, ancak ilk defa İbn Sînâ'nın eserlerinde tam anlamıyla bir teori olarak kendini göstermiştir (Kuşlu, 2011, s. 245).

İhvan-ı Safâ'da bilgi konusunu incelerken had ve resm üzerinde durulacaktır. Fârâbi'nin de üzerinde durduğu had ve resm ayrımı Aristoteles tarafından kullanılmamıştır. İlk olarak Stoacılar bu ayrımı kullanmıştır. Stoacılar temelde duyulara dayalı bilgilere dayanmaktadırlar. Sokrates'ten etkilenmiş olmalarından dolayı da yer yer doğuştan bilginin mümkün olduğu fikrini savunmaktadırlar. İslâm felsefecilerinde duyusal bilginin mahsus kavramıyla kullanıldığını görmekteyiz. Yukarıda İbn Sînâ başlığı altında değindiğimiz tasdik kavramını ilk kez Stoacılar tasavvur ve tasdik ayrımı yapmak suretiyle kullanmışlardır. İslâm felsefesi düşünürleri arasında bu ayrımı ilk defa kullanan Stoacılardan etkilenmiş olan Fârâbi'dir (Çapak, 2015, s. 225).

Stoacıların genel anlamda ahlak konusundaki görüşleri ile İhvan-ı Safâ'nın ahlak görüşleri arasındaki benzerlikler dikkate değerdir. Ancak bizim konumuz varlık ve bilgi olduğundan bu kadarını anlatmakla yetiniyoruz.

Felsefelerinin hareket noktası insan ruhudur. İnsanı cehaletinden kurtarmak ve onu elinden geldiği ölçüde yaratıcıya yakınlaşmak veya ‘benzemek’(Avcu, 2014: 89) amacıyla felsefelerinde ruhu yüceltme yoluna gitmişlerdir (Yakıt, 1985, s. 20, 22).

İhvan-ı Safâ risalelerinde bilgi ve varlığa ilişkin çok geniş betimlemelerle karşılaşmaktayız. Temel olarak bilgi hiyerarşisini şekillendiren etkenlerin neler olduğu ve dinî, tarihî, felsefî dayanaklarının netleştirilmesi üzerinde durulacaktır. Antik Çağda felsefenin temellerinin atılmaya başladığı, doğa felsefesinin hâkim olduğu dönemde filozofların bilgiye yaklaşımları farklı olmuştur. Bilginin ne olduğunu belirlemeye onun mahiyetini veya neliğini ortaya koyup bilgiyi tanımlamaya yönelik çalışmalar aslında Elea Okulu’nun kurucusu Parmenides’e kadar gitmektedir. Bilgi, sanı ya da kanaat (doxa) arasında bir ayırım yapan Parmenides sadece, gerçekten var olanın bilinebileceğini, değişenin, var olmayanın veya görünüşün bilgisi olmayacağını öne sürmüştür (Cevizci, 2010, s. 13).

İslâm felsefecileri için de “ilk öğretmen” olarak adlandırılan Aristo’nun bilgi ve varlığa ilişkin yaklaşımlarını başlangıçta ortaya koymak, bizim için temel oluşturması adına önemli olacaktır. Aristoteles, akademik anlamda doğaya olan bakışın sistemli şekilde incelenmesi adına ilk büyük örneği oluşturmaktadır.

Doğayı “içsel bir hareket güdüsü” olarak tanımlayan Aristoteles, ayaltı âlemde hareket ve sükûnete dikkat çekerek hareketin üzerinde durmaktadır. Bu hareket, unsurların ve onların bileşimlerinin aşağı ve yukarı hareket etmesi, bitki ve hayvanların büyümesi ve niteliksel değişimdir. Bu da doğal olan varlıklarda içten gelen bir itme kuvvetine tekabül eder. Doğada bulunan nesneler madde ve formdan meydana gelir. Aristoteles için bir şeyin maddesinden ziyade formu o eşyanın doğasına daha uygundur. Çünkü “bir şeyin bilkuvve var olmasından, yani sadece maddesinden var olmasından çok, bilfiil var olması, yani formuna erişmesi durumunda ne ise o şey olduğunu, doğasını kazandığını...” savunmaktadır (Ross, 2011, s. 116, 117).

Aristoteles, kesin ve zorunlu bilginin nasıl gerçekleştiğini araştırmıştır. Bilim ve felsefe sağlam adımlarla ilerlemek için, bunlara temel olarak ihtiyaç duymuştur. Aristoteles sağlam bilgiyi geometride bulmuştur. Bu bilimsel bilgi türüne dayanarak doğa bilimlerinde de kesin bilgilere ulaşılacağına inanmıştır (Topdemir, 2002, s. 24). “Aristoteles için insanı diğer canlılardan ayıran en önemli fark da onun duyum ve deneyden gelen tümel yargılara varma yetisine sahip olmasıdır.” Bu yetisini bazen isteyerek bazen de

istemeyerek kullanır. İnsandaki merak duygusu tümel yargılara varma yetisi ile birlikte hareket ettiğinde, eşyanın varlığının bilgisini ortaya çıkarmak daha da kolay hale gelir.

Aristoteles doğaya baktığında karşısında ereksel (amaçsal) bir varoluş görmektedir. Bunu da doğa felsefesinde dört nedeni açıklarken görmekteyiz. “Bilmek, nedenlerle bilmektir. O halde fiziksel değişimin nedenlerini bilmek fizikçinin görevidir. Fizikçinin aramak zorunda olduğu nedenlerin ne çeşit nedenler olduğunu belirtmek gerekir.” (Ross, 2011, s. 123). Bu nedenler;

- Maddi neden
- Formel neden
- Fail neden
- Ereksel neden

Doğada bulunan bakır maddesinden bir tepsi yapıldığını düşünelim. Maddi neden bakırdır. Bakıra bir form verilip tepsi haline getirilir. Bu form fail neden, yani yapan kişi tarafından zihinde tasarlanır. Nihai olarak da ereksellik söz konusudur. Üzerine bir şeyler koymak için fail neden tarafından form verilen bakır maddesi. Ereksel dediğimiz şey amaç anlamıyla yakından ilgilidir.

“Evrendeki her oluş şekil verici bir kuvvetin maddeye etki etmesi ve bir şekil kazandırması ile meydana gelir. Bu suretle Aristoteles, gerçek varlıkların şekil veren kuvvetle şekil kazanan maddeden, yani madde ve formdan meydana gelmiş bir birlik olduklarını savunur. Varlık üzerindeki madde ile şekil bütünlüğünü yalnız zihinde, düşüncede ayrılabilen metafizik bir birlik olduğunun bilincindedir. Bundan dolayı da ne maddesiz bir şekil, ne de şekilsiz bir madde düşünülemez. Bu anlamda madde ve form meydana gelmemişlerdir, ezeldirler. Yani Aristoteles için Tanrı âlemi açıklayan dinamik ve hayat sahibi bir “ilke” değil, belki bir “suri(surete ait) sebep”tir.” (Onay, 1997, s. 11, 12)

Aristoteles doğada rastlantısal şeylerin olduğunu fakat bunun çoğunlukla ve daimi olarak bulunmadığını ifade etmiştir. Duyularımıza çarpan şeylerin bir amaç için olduğunu savunmaktadır. Doğaya ilişkin analogi yaparken şöyle demektedir; “Doğa iyi bir kâhya gibi kendisinden herhangi bir şey yapılabilecek hiçbir şeyi dışarı atmaz. Doğa boşuna bir şey yapmaz. Hiçbir şey boş yere değildir. Doğa sanki geleceği görmüş gibi davranır.” (Ross, 2011, s. 132)

Temelde Aristoteles metafiziği kendi döneminden günümüze kadar ontoloji tarihine çok büyük bir katkı sağlamış ve “varlık nazariyesi” denince akla gelen ilk isim olmuştur.

İhvan-ı Safâ’nın ilimler sınıflamasını yaptıktan sonra varlık anlayışını temel başlık olarak inceleyip metafiziğinden yola çıkarak, fizik âlemine doğru ilerleyeceğiz. Daha sonra bilginin ne olduğunu araştıracağız. İlk olarak felsefe anlayışlarından başlamak

gerekmektedir. Çünkü ilimler sınıflaması genel anlamda felsefî ilimlerin açıklamalarını temele almış gibi görünmektedir.

Kindî ve Fârâbi'nin "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışması" fikri İhvan-ı Safâ'nın birçok yerde bahsettiği bir konudur. Felsefeyi de bu amaçla benimsemişlerdir. Onlar için felsefe şudur

"Felsefe külli (bütünsel bir bilgidir. Eşyanın var oluş sebeplerini ve delaletlerini, eşyanın özelliklerinin mahiyetlerini, yaratılış sebebine bağlı olarak eşyanın gelişimini, insanın bütünsel bir bilgiyle gücü ölçüsünde eşyanın tümünü kavramayı bilmesi ve bununla külli erdemlere ulaşmasıdır. İhvan-ı Safâ felsefe anlayışını mistik düşünce ve bir takım ahlâkî normlar üzerine oturtmaktadır. Felsefe sadece teorik olarak "hakikatin araştırılması"ndan ibaret değildir. Bununla beraber onun, kişinin söz ve davranışlarını belli bir sistem dâhilinde düzenleme gibi pratik bir yönü de vardır. Bu nedenle felsefeyi hikmetle birleştirip, her ikisine de aynı anlamı yükleyen İhvan-ı Safâ, bununla hem zihinde (fikir, düşünce), hem de pratikte (iş, fiil) Tanrı'ya benzemeyi kasteder. Çünkü Tanrı, mutlak alim, mutlak hâkim, mutlak sani ve iyidir. İnsan ilim, hikmet, sanat ve iyilikle iştigal ettiği ölçüde Tanrı'ya yaklaşmış olur." (Onay, 1997, s. 55)

1.4. İlimler Sınıflaması

Din ile felsefeyi hikmet anlayışı çevresinde harmanlamaya çalışan İhvan-ı Safâ, eklektik bir üslup ve şiirsel bir dil kullanmıştır. Yazmış oldukları risaleler matematikten, astronomiye, müzikten aşka ve psikolojiden felsefeye kadar hemen hemen tüm ilimlere ait muhtevalar içermektedir. Onlar ilmi bir değer taşıyan hiçbir kaynağı dışarıda bırakmadan doğru gördükleri her türlü bilgi ve ilim için çalışılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Tüm bu engin bilgileri işleyerek oluşturdukları ilim anlayışları ile onuncu yüzyıl İslâm düşüncesinin bir portresini çizen İhvan-ı Safâ, çoğu konuda döneminin ilerisindedir. İlim sınıflandırmasına bakacak olursak da bunu rahatlıkla görmekteyiz (Meçin, 2014, s. 437).

Fârâbi'nin *İhsau'l-Ulum*'undan etkilenmiş olan İhvan-ı Safâ, ondan daha detaylı bir ilim sınıflaması yaparken nefislerin ilim araştırmalarında hangi yoldan ilerleyecekleri, amaçlarına ulaşmada temel ayrımlarla yolunu doğru olarak belirlemesi amacıyla en temelde üç ayırım ile işe başlamaktadır.

- Riyazi ilimler (Pratik-Eğitsel)
- Dinî-İctihadi ilimler
- Felsefî-Hakiki ilimler

1.4.1. Pratik- Eğitsel İlimler

- Okuma-yazma
- Dil ve gramer
- Muhasebe ve iş muameleleri
- Şiir ve aruz
- İyi ve kötü kehanet
- Sihir, muska, simya, hile vb.
- Çeşitli meslek ve sanatlar
- Ticaret ve ziraat
- Siyer ve tarih

1.4.2. Dinî İlimler

- Tenzil (Kuran ve Vahiy) ilmi
- Te'vil ilmi
- Rivayet ve ahbar ilmi
- Fıkıh, ahkâm ve sünen ilmi
- Zikir, mev'ıza, zühd ve tasavvuf
- Rüya tabiri ilmi

1.4.3. Felsefî İlimler

- Riyazi (matematik) bilimler
- Mantık bilimleri
- Doğa bilimleri (tabiiyyat)
- İlahiyat bilimleri

1.4.4. Riyazi İlimler

1.4.4.1. Aritmetik

Sayıların mahiyeti, çeşitleri, her bir çeşidin özellikleri, birbirlerine eklenip çıkarılması ile ifade ettiklerini araştırır.

1.4.4.2. Geometri

Boyutlu ölçülerin mahiyetini, ölçülerin başı olan noktanın ve noktadan nasıl başladığını, geometri ilminin nasıl ölçülere dayandığını araştırır.

1.4.4.3. Astronomi

Yıldızları, felekleri, bunların niceliklerini, ölçülerini ve boyutlarını, mevcut düzenlerini, hareketlerinin hızını, dönüşlerini, niteliğini, tabiatlarının mahiyetini, bu âlemde var olanlardan önce nasıl var olduklarını araştırır.

1.4.4.4. Mûsiki

Uyum ve harmoni ilmi olan mûsiki, oran ve ilişkilerin mahiyetini cevherleri farklı, formları ve güçleri birbirlerine zıt, tabiatları birbirini itici olan şeylerin birbirinden uzaklaşmamaları, uyuşup birleşerek tek bir şey olmaları ve aynı anda farklı etkiler oluşturmaları için nasıl bir araya getirilip uyumlu hale dönüştürülebileceğini araştırır. Bunu derinlemesine anlattığı ayrıca bir risale bulunmaktadır. Buradaki tanımda İhvan-ı Safâ cevher, form ve tabiat kavramlarını kullanarak aslında birlik halindeki harmoninin sadece müzik için olmadığını anlamaktayız. Zaten bunu anlattığı risalede, astronomi risalesinde değindiği uyum ile bir irtibat kurmakta, birlikte hareket eden göksel varlıkların aynı şekilde bir hareket sergilediklerini ifade etmektedir (Risaleler I, 2014, s. 181).

Yukarıdaki ilimlerden astronomi Ptolemy'nin Almagest'inde tasvir ettiği çerçevede düşünülmelidir. Müzik, seslerin bir araya getirilmesinin bilgisidir. Geometri, Euclides'in Elementler'inde aksiyomatik yapıda ve ispata dayanan bir ilimdir. Geometride nokta, sayı ilmindeki “bir” gibidir. Aritmetik ise özellikle Pythagoras ve onun açıklamalarına uygun

olarak, varlıkların sayılara karşılık gelmesiyle elde edilen bir ilim olarak ele alınır. Pythagoras'ın ortaya koyduğu bu ilim, İhvan-ı Safâ tarafından, Müslüman düşünürlerin genelinde olduğu gibi, İslâmî düşünce ile bağdaştırılarak tevhid anlayışına uygun hale getirilmiştir. Bu alanda en çok çalışmayı yapan İhvan-ı Safâ'nın risalelerine bakıldığında sıklıkla karşılaştığımız “ikiden önce birin var olması gibi...” ifadeleri bize bunu göstermektedir (Kökcü, 2019, s. 62).

1.4.5. Mantık İlimleri

- Analitika: Şiir sanatını bilmek
- Retorika: Hitabet sanatını bilmek
- Topika: Cedel sanatını bilmek
- Politika: Burhan sanatını bilmek
- Sofistika: Tartışma ve cedelle kandırma sanatını bilmek.

Aristoteles'in burhan sanatına önem verdiğini ifade eden İhvan-ı Safâ, bu sanatın filozofların ölçüsü olduğunu söylemiştir. İnsanların tartı ve uzunluk birimleri ile şeyleri ölçerek bilmesi gibi “filozoflar da doğru sözü yalandan, doğru görüşü yalan görüşten, hak inancı batıldan, iyi davranışı kötü davranıştan burhan sayesinde ayırt eder.”

Mantık bilimine giriş mahiyetinde olan Porfiryos'un *İsagogia* adlı eserini inceleyen İhvan-ı Safâ, kitabın içeriğinin altı lafız üzerinde şekillenen amacının şunlar olduğunu ifade etmiştir; şahıs, cins, nev' (tür), fasıl (ayrım), hassa ve araz olan bu altı lafzın anlamlarını, mahiyetini, ortaklık, farklılık durumlarını ve bunların zihinlerdeki anlamlarında neye karşılık geldiğini araştırmaktadır.

Yine Aristoteles'in *Kategoriler* kitabının amacının, biri cevher, dokuzu araz olan, on lafzın mahiyetini, kaç çeşit olduğunu, ortak ve farklı yanlarını ve zihindeki bütün anlamları nasıl karşıladığını araştırmaktır. Ayrıca Aristoteles bu lafızlar için “cinslerin cinsi” olduğunu belirtmektedir.

Peri Hermeneias kitabında yukarıda belirttiğimiz on lafzın terkibe dönüştüklerinde ifade ettikleri anlamları, oluşan kelime ve hükümleri bu hükümlerin doğruluğunun veya yanlışlığının ortaya konması üzerinde durulmaktadır.

Birinci Analitikler'de amaç bu on lafızdan öncüller oluşturulmasının niteliği, çeşitleri, duyulur şeyler ortaya konmak istediğinde nasıl kullanılması gerektiği ve hükümlerinin ilişkisi ve sonuçlarını bilmektir (Risaleler I, 2014, s. 182).

İkinci Analitiklerde burhanın nasıl kullanılacağı anlatılmaktadır. Burhan, yanlışı ve hatası olmayan gerçek kıyastır (Risaleler I, 2014, s. 183).

1.4.6. Doğa İlimleri

1.4.6.1. Cisimsel İlkeler İlmî

Madde, suret, zaman, mekân ve hareketlerin birbirleriyle ilişkilendirilerek ortaya koydukları anlamlar üzerine araştırmalar yapan ilimdir.

1.4.6.2. Sema ve Âlem İlmî

Feleklerin ve yıldızların cevherlerini, onların niceliğini, oluşumlarının niteliğini ve dönüş nedenlerin, oluş ve bozuluşu kabul etmediklerini, aynı şekilde yıldızları ve yeryüzünü bu şekilde araştırır.

1.4.6.3. Oluş ve Bozuluş İlmî

Dört unsurun cevherlerinin, mahiyetini gök cisimlerinin etkisiyle nasıl bir araya geldiğini ve bozuluş anında nasıl geri dönuştüğünü araştırır.

1.4.6.4. Meteoroloji İlmî

Yıldızların etkileri, hareketleri ve ışınlarının unsurlar üzerine yansıması ile havanın nasıl değiştiğini, unsurların ve havanın nasıl etkilendiğini araştırır. (Sıcak, soğuk, şimşek, fırtına, kasırga vb.)

1.4.6.5. Metalürji İlmî

Yeryüzünün derinliklerinde toplanmış olan, buharlardan katılaşmış (el-asarat, tozun sıkışarak toplanmasıyla katılaşmış olan) madeni cevherleri, ilaç özelliği olan maddeler,

kükürt, cıva, madeni ve doğal tuz, nişadır, altın, gümüş, bakır, demir, kurşun, antimon ve zırnık mineralleri, billur ve yakut, bazihrat (güçlü bir panzehir özelliği olan madeni bir taş) vb. Türden katı özleri, bunların özelliklerini, yararlarını ve zararlarını araştırır.

1.4.6.6. Botanik

Yeryüzündeki, her tülü bitkiyi, türlerini, niteliklerini, yarar ve zararlarını araştırır.

1.4.6.7. Zooloji

Beslenip büyüyen, hisseden, yeryüzünde yürüyen, havada uçan, suda yüzen, sürünen hayvanların cisim, çeşit ve türlerini ve özelliklerini araştırır.

1.4.7. Teoloji ve Metafizik İlimler

- Yaratan ve O'nun birliğinin niteliğini araştırır.
- Ruhani varlıklar ilmi, etkin, bilen, akli ve basit cevherleri araştırır.
- Psikoloji ilmi, kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar mevcut doğal ve göksel cisimlere nüfuz eden ruhları ve nefisleri araştırır.
- Siyaset ilmi, yönetim çeşitlerini araştırır. İhvan-ı Safâ değer yönetiminden başlamakta, genelden özele doğru bir yol izlemektedir.
- Nebevi Yönetim
- Krallık Yönetimi
- Genel Yönetim
- Özel Yönetim
- Kişisel Yönetim
- Ahiret ilmi, yeniden dirilme, nefsin uykudan uyanıp ahirette bulunarak ödüllendirilmesi veya cezalandırılmasını araştırır (Risaleler I, 2014, s. 185).

Bilimler sınıflaması göz önüne alındığında Risalelerin bu bilimlerden hangilerini incelediklerini hakkında fikir sahibi oluyoruz. Giriş olarak risalelerin konuları ve amaçları kısaca özetlendikten sonra üç bilimden yalnızca felsefi olanları içeren elli iki risale

karşımıza çıkmaktadır. İhvan-ı Safâ, felsefî ilimleri önce dört alt gruba, daha sonra her birini başka alt gruplara ayırmış ve her birini de bir risalenin konusu yapmıştır.

Antik Yunan felsefesinin izlerinin yanı sıra İran ve Hint kaynaklarının da dinî, irfânî ve bâtinî etkileri göze çarpan ilimler sınıflamasında, doğu kültüründe bir karşılığı olan tasavvuf, rüya yorumlama, sihir ve kehanet gibi mistik ve ezoterik muhtevaların birer ilim olarak kabul edildiğini görmekteyiz. İlimler sınıflamasında pratik bir amaç sağlamayı isteyen İhvan-ı Safâ, ilim öğrenmedeki yaş sınırlamalarına ve basitten karmaşığa doğru ilerleyen merdiven basamaklarına benzeyen yükselişe dikkat ettiğimizde, eğitim programı hassasiyetinde hazırlanmış hiyerarşik bir sistemle karşılaşmaktayız. İhvan-ı Safâ, duyulur bilimlerden akledilir bilimlere, bir başka ifade ile somuttan soyuta doğru bir yol izlemektedir (Meçin, 2014, s. 454).

BÖLÜM II

VARLIK TASNİFİ

Metafizik, İhvan-ı Safâ'nın, kendi sistemleri gereği bütün risalelerin genelinde kendini güçlü olarak hissettirmektedir. Duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklını doyuma ulaştıran şeyler, Metafizik alanını oluşturan şeylerdir. Bu anlamda ve burhanlara dayanan kesin deliller İhvan-ı Safâ için aklın ölçüsüdür. Metafiziğin konusunu maddeden soyut var olanlar, nedenlerin nedeni ve ilk nedenden somut var olanların nasıl meydana geldiği gibi konular oluşturmaktadır (Onay, 1997, s. 57, 58).

Genel olarak varlıkları dokuza varlık durumuna ayıran İhvan-ı Safâ, yaratılışı belli bir hiyerarşiye dayanarak açıklar. Bu hiyerarşi yaratıcı ile başlayıp dünyevi yaratılmışlarla son bulur (Dağdelen, 2008, s. 40). Biz yedinci başlığı temel bir ayırım noktası olarak kullanıp, felekler âlemine kadar olan kısma Ayüstü âlem, ondan aşağısına da Ayaltı âlem diyeceğiz. İhvan-ı Safâ, her şeyin Allah tarafından yaratılmasını sayıların birden türetilmesine benzetir. Plotinos'un sudûr teorisi İhvan-ı Safâ metafiziğini temelden etkilemiştir. Biz bunu feyezân (taşma) olarak nitelendireceğiz.

- 1) Allah
- 2) Külli Akıl (Faal Akıl)
- 3) Külli Nefis (Tümel Nefis)
- 4) Tabiat
- 5) İlk Madde
- 6) Mutlak Cisim (İkinci Madde)
- 7) Felek (Ayaltı-Ayüstü)
- 8) Dört Unsur
- 9) Hayvanlar-Bitkiler-Madenler

2.1. Ayüstü Âlem

İhvan-ı Safâ'nın varlık anlayışını bir bütün olarak incelemek gerekir. Âlemin hikmetli, ezeli, diri, alîm, işleri sağlam bir şekilde düzene sokan, mevcutları mükemmel şekilde sıralayan bir yaratıcısı vardır (Risaleler III, 2014, s. 74). O mutlak varlık olan Allah'tır (Risaleler III, s. 231). İhvan-ı Safâ, Allah'ın yaratıcı olduğunu ve O'ndan alt kademedeki bulunanların feyezân (taşma) ile var olduğunu ifade etmiştir. Bu iki farklı var etme biçimini birlikte kullanmıştır. Bu yoktan var etmedir. Âlemin varlığı O'ndan taşan feyzin sonucudur. İhvan-ı Safâ bunu Güneş'ten yayılan ışığa benzetmiştir. O ışıkla karanlıklar nasıl gözle görülür bir hal alıyorsa, aynı şekilde varlıklar da yaratıcının varlığının feyzi ile var olmaktadır. Burada ışığı Güneş'in bir parçası olarak değil, aynı şekilde feyzi bir parça gibi değil, güneşten yani yaratıcıdan taşarak etrafa yayılan olarak düşünmek gerekir (Risaleler III, 2014, s. 276).

Allah'ın ilk yarattığı ve var ettiği şey yetkinlik, tamamlık olan basit ve ruhani bir cevher olan külli (faal) akıldır. Faal akılda her şeyin sureti mevcuttur. Faal akıllı cevher olarak niteleyen İhvan-ı Safâ, külli nefsin kendisinden taşarak var olduğunu söyler ve bir alt tabakada bulunur (Risaleler III, 2014, s. 152). Yine aynı şekilde tabiat ve ondan sonra ilk madde taşarak var olurlar.

Külli nefis, faal akıl ile ilk madde arasındadır. Bilen ve yapandır. Yapan olması sayesinde suretler, şekiller ve görünüşleri; bilen olması sayesinde hakiki ilimler ve düşünceleri yetkinleştirir (Risaleler III, 2014, s. 153). Sürekli bir yönelim halindedir. Faal akıldan faziletleri almak için ona yönelir ve bu faziletlerle yardım etmek için ilk maddeye yönelir (Risaleler III, 2014, s. 151). Bu durum, birine yönelmesinin sonucunda diğerinden uzaklaştığını gösterir. İlk maddenin kabul ettiği ilk şey en, boy ve derinlikten oluşan cismin suretidir.

Ruhani âlem ve cismani âlem olarak varlıkları ayıracak olursak; faal akıl, külli nefis, ilk madde ve sadece suretler ruhani şeylerdir (Risaleler III, 2014, s. 289). Cisimsel olanlar duyularla, ruhani olanlar ise akılla kavranan düşünceyle tasavvur edilendir. İlk madde, uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşan miktarı kabul ederek ikinci maddeyi yani mutlak cismi oluşturur. İkinci madde, en, boy ve derinliği kabul edip onlarla cisim olandır. Onun üç sebebi vardır. Etkin sebebi Yaratıcı, şekilsel sebebi akıl, tamamlayıcı sebebi nefistir.

Nefsin maddeye ilişmesindeki amaç onu tamamlaması ve mükemmel hale getirmesidir (Risaleler III, s. 192). Bu aşamada gözle görebildiğimiz cisimler ikinci maddelerdir. Gözle

göremeyip aslını ondan aldığını bildiğimiz de birinci maddedir. Burada cisim şekillerin en üstünü olan küre şeklini alarak felekler ve yıldızlar âlemini oluşturur. Buna ‘çevreleyen felek’ diyen İhvan-ı Safâ ay feleğinin sonuna kadar gittiğini söylemiştir. Ay feleğinin altında dört unsurdan meydana gelmiş, toprak merkezli, cisimlerinin cevheri kaba, cirmi yoğun olan tabiat bulunur. Bu aşamada doğada bulunan varlıklar külli nefis ile olan bağlantılarını kendilerinde mevcut bulunan cüzi (tikel) nefis ile gerçekleştirirler;

“... Sen şehirlerin çarşılarına girip başındaki iki gözle insan sanatkârlara baktığında onların üretim yaptıkları ana madde konumunda olan unsurlara geçen Felekî Külli Nefisten yayılmış cüzi nefisler olan doğal güçlere ve onun ürünleri olan hayvan, bitki ve maden fertlerine, sonra onun için alet-edevat niteliğinde olan yıldızlara bakman gerekir... Belki bu cisimlere akan ruhani güçleri nefsinin saf cevheri ile görürsün de işte o zaman kendi nefsinin bilirsin, çünkü o da onlardan birisidir.”

Aritmetik İhvan-ı Safâ için dereceleri belirlemede çok önemli bir konuma sahiptir. Bu dünyadan yola çıkarak görünmeyenlerin dünyasını anlamanın mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. “Nefis nerededir?” sorusu sorulduğunda onu “akıl aşağısında” ve “tabiatın üstündedir.” (Risaleler I, 2014, s. 180) diyebilmenin yolunun bu akıl yürütme ile mümkün olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde matematiğin öğrenilmesini sağlayan eğitim, İhvan-ı Safâ için bu bilgi mesafelerini kat etmede ve yetkinleşmede en temel araçtır. “...eğer doğal sanat eserlerini görüp gözlemleseler, onlar üzerine düşünüp kıyas yapmasalardı o ilimleri elde edebilirler miydi, düşünmeleri gerekir. Bu, ilim ve sanatlara yol bulmaları için ‘tabiatın öğretimi’ gibi bir şeydir (Risaleler I, 2014, s. 200).”

Külli nefsin, külli akıldan gelen suret ve faziletleri düzenli ve sıralı biçimde aldığını öğrencinin öğretmenden bilgi almasına benzeterek açıklamaktadırlar (Risaleler III, 2014, s. 158). “Düzenli ve sıralı” (Risaleler III, 2014, s. 289) ifadeleri, eksiklikten tamlığa doğru çizilmesi gereken bir yol olduğunu, bunun da elbette eğitim ile mümkün olduğunu bize gösterir. Sonuç olarak ilk madde nefsin gölgeleri olup zaman ve mekândan münezze olan Allah’ın “Ol” sözüyle zaman ve mekâna ait olan eşya görünürdür. Bir sayısının bütün sayılardan önce gelmesi gibi tüm bu varlık hiyerarşisinde Allah, varlıkça bütün varlıklardan önce gelir (Risaleler III, 2014, s. 289), (Risaleler II, 2014, s. 322), (Risaleler II, 2014, s. 149).

Külli nefis, felekler âleminin en küçük unsurlarına kadar girmiştir. Nefis, kendisinden rütbece aşağıda bulunan mutlak cisme yönelir. Onu hareket ettirme, şekil ve suret verme gibi potansiyelinde bulunan şeyleri ortaya çıkarır (Risaleler III, 2014, s. 42).

2.2. Ayaltı Âlem

İhvan-ı Safâ anlayışında ay feleğinin altı ve ay feleğinin üstü arasında birbirini tamamlayan bir ilişki mevcuttur. Öncelikli olarak ay feleğinin altında bulunanlara dikkat kesilmek gerekirse sürekli bir değişim ve dönüşüm ile karşılaşmaktayız. Toprak, hava, su ve ateşin birbirleri ile olan bağlantıları bu dönüşümün aslını oluşturur.

İhvan-ı Safâ'ya göre ateş dönüşüm geçirir ve hava olur. Hava dönüşüm geçirir ve toprak olur. Hava dönüşüm geçirir ve ışık olur. Ateş başlangıçta havayla, sonda ışıkla temas kurar. Doğal varlıklar içerisindeki bu değişim ve dönüşümün zorunlu olduğunu ifade eden İhvan-ı Safâ'ya göre, her ne kadar hayatın ve hareketin maddesi olsalar da bu elementler zati olarak canlı değildir. Diğer taraftan ölü de sayılmazlar. Bunların her biri iki yöne sahiptir. Hayata ve ölüme aynı anda bitişiktirler. Bu anlamda canlılığın ve cansızlığın ortasında bulunarak hareketi ve değişimi meydana getirirler. Yönelmekle değil, “uyumla hareketlidirler.” (Risaleler III, 2014, s. 111)

Toprağın iki yönü vardır. Yukarıda ve ince olan kısmı suya bitişiktir ve kendisiyle canlıların hayatının devam ettiği ve böylece bitkilerden çıkardığı şeylerle hayat sahibi olandır. Diğer kısmı yoğun olan kısımdır. Su kabul etmeyen ve kendilerinde bitki çıkmayan kayalar ve dağlar gibi. Canlılar yararlanamadığı için de ölüdürler. İhvan-ı Safâ, bunun gibi suyun havaya ve toprağa bitişik yönünü, havanın ateşe ve suya olan bitişik yönünü, hayat ve ölüme benzeterek kendi aralarındaki ilişkilerini ve bütün olarak sağladıklarını açıklamaktadır (Risaleler III, 2014, s. 112).

İhvan-ı Safâ elementlerin birbirleri ile “bitişiklik” (Risaleler III, 2014, s. 181) hallerinden yola çıkarak bir varlık derecelendirmesi yapmışlardır. Madenlerin sonu bitkilerin başlangıcına, bitkilerin sonu hayvanların başlangıcına, hayvanların sonu insan âleminin başlangıcına, insanın sonu da meleklerin mertebelerinin başlangıcına bitişiktir (Risaleler III, 2014, s. 112). Bu derecelendirme İhvan-ı Safâ'da tekâmül anlayışı için çok büyük öneme sahiptir. Maddi nesnelerden başlayarak devam eden bir yol görmekteyiz.

Madenlerin başları toprağa, sonları bitkilere bitişiktir. Kâinata meydana gelenlerin içinde en düşük mertebesi olandır (Risaleler II, 2014, s. 142). İhvan-ı Safâ madenlerin oluşumunu anlatırken özlerini cıva ve kükürt maddelerinin oluşturduğunu, dört unsur ile kürelerin dönüşleri ve gezegenlerin hareketlerinin de etkisi olduğunu ifade etmiştir. Bulundukları yerin yapısına göre farklılık arz eder. Bir kısmı toprak, çamur ve tuzlu yerlerde, bir kısmı denizlerin derinliklerinde ve suların dibinde, bir kısmı da dağların mağaralarında, taşların

içlerinde ve kumların yarıklarında oluşur (Risaleler II, 2014, s. 79). Kükürt ve cıvanın parçaları birbirlerine karışıp birleşir, sürekli bir sıcaklık ile olgunlaşıp pişerek farklı madeni cevher çeşitlerine bağlanırlar. İhvan-ı Safâ, bu madeni cevherlere uzunca yer vermektedir (Risaleler II, 2014, s. 88).

Bitkilerin kuvvetlerini ve elementlerle olan ilişkisine değinecek olursak, bitkilerin yedi kuvveti vardır. Çeken, tutan, sindiren, iten/atan, besleyen, şekillendiren ve büyüten kuvvet. Bu kuvvetler öncelikli olarak toprak, hava, su ve ateşten öz sıvılarını çeker, onların ince kısımlarını ve içlerinde bitki türüne benzer parçalar varsa emer, sonra akmamaları, çözülmemeleri için tutan kuvvet ile kendinde tutar, sonra özüne iletmek üzere onları sindirir, sonra itici kuvvetle onu bölgelerine iletir, besler, büyütür, çoğaltır ve şekillendirerek renklendirir (Risaleler III, 2014, s. 156).

Hayvanlar beslenme ve büyüme şekilleriyle bitkilerle ortaktır. Hareketli ve algılayan şekilleriyle de onlardan ayrılır. Bitkiler, hayvanlar ile dört unsur arasında bir araçtır. Unsurların ince parçalarını ve sıvı özlerini damarlarıyla çekerek çekirdeklerinden, kabuklarından, yapraklarından, meyvelerinden, reçinelerinden ve çiçeklerinden verir (Risaleler II, 2014, s. 142).

Hayvanların beden fiillerinde her organının bir amacı vardır. Bu amaç şahsın sürekliliği, yetkinleşmesi ve en olgun haline ulaşmasıdır. Böylece cins, tür ve şahıs olarak olabildiğince uzun yaşar (Risaleler II, 2014, s. 148).

İhvan-ı Safâ'ya göre ay feleğinin altında bulunan cisimlerin hareketleri, ay üstü cisimlerin hareketine benzemektedir. Gök cisimlerinin hareketleri yedi çeşittir. Biri dairesel, altısı yersel harekettir. Ay altı âlemdeki cisimler nedenli iken, ay üstü âlemdeki cisimler nedendir. Böylece nedenli olanda nedenin etkisi bulunur. İhvan-ı Safâ, tıpkı çocukların oyunlarında anne baba ve hocalarının sanatlarını taklit etmesi gibi, ikincil şeylerin birincileri taklit ettiğini ifade etmiştir (Risaleler I, 2014, s. 191).

İhvan-ı Safâ'nın insanı nasıl açıkladığına gelecek olursak; "İnsan hayvani mertebenin sonu, insani mertebenin ilki ile bağlantılıdır." (Çalışkan, 2014, s. 261) İnsanı varlıkların en mükemmeli olarak niteleyen İhvan-ı Safâ, insanın ayaltı âlemde bulunan kâinatın en kusursuz varlığı olarak nitelemişlerdir (Risaleler II, 2014, s. 333).

İnsan bedeninin her uzvunda âlemdeki her varlık ile bir bağlantısı (semboller) bulunur (Yakıt, 1985, s. 23). İnsanın nefis (ruh) ve bedenden meydana gelir, beden bir kabuk

konumundadır, nefis de öz konumundadır. İhvan-ı Safâ, insanın bedenini anlamasının yolunun nefsini anlamasından geçtiğini söylemektedirler. Beden bu âlemde bir tikeldir, bu âlemin bir parçasıdır. Ruh da külli nefsin bir parçasıdır.

İhvan-ı Safâ, insan ruhunun bedene etkisinden yola çıkarak külli nefsin âleme olan etkisinin kavranabileceğini analiz etmektedirler (Yakıt, 1985, s. 23). Nefsi ağaca benzetmektedirler, bedeni de onun meyvesine. İnsanı üç aşamada analiz etmişlerdir. Bedeni, nefsi ve ikisinin birlikteliği (Risaleler II, 2014, s. 262). Bedenin bünyesinin kuruluşu, vücut parçalarının bir araya getirilmesi ve organların birbiri ile uyumlu olmasını bir şehrin kuruluşuna benzetmektedirler. Yaratıcı insanları yarattığında onu bedeninin asılları olan dört elementten oluşturdu. Tabiatları birbirine zıt olan bu güçleri birbirleriyle orantılı bir şekilde karıştırıp, bunları bedenin asıl unsurları yaptı;

“... Sonra bu dört karışımı bir araya getirerek ondan şekilleri farklı dokuz cevher meydana getirdi... Sonra onları da birbirleri ile uyumlu hale getirip birbirine bağlı on tabaka halinde bir kısmını diğerlerinin üzerine oturttu. Sonra onları birbirine denk ve aynı seviyede iki yüz kırk sekiz direğe dayadı ve onlar üzerine ayağa kaldırdı... Bu dört tabiatın ayrıntısı; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktır. Tabiatları birbiri ile birleşebilen ve güçleri orantılı dört unsur ise ateş, hava, su ve topraktır. Yapısı birbiri ile zıt dört karışım safra, balgam, kan ve siyah safradır; dokuz cevher kemik, beyin, sinir, damarlar, kan, et, deri, tırnak ve saçtır...” (Risaleler II, 2014, s. 263)

İnsan bedenini detaylı olarak açıklayan İhvan-ı Safâ, beden de bulunan her organın nefis için bir iş gördüğünü ifade etmişlerdir. Nefiste olup bedene dağılmış olan üç güç vardır; karaciğerde bulunan erdem ve erdemsizlikleri gösteren nebati nefis, kalpte bulunan ahlaki ve duyuları gösteren hayvani nefis ve beyinde bulunan ayırt etme yeteneklerini gösteren düşünen nefistir. Bu özellikler tek bir kökten çıkmış dallardır. Tek bir öze bağlıdırlar. Ona farklı isimler verilmesinin nedeni kendisinden ortaya çıkan fiillere göre isim verilmesinden kaynaklanır. Düşünme eylemini gerçekleştirdiğinde düşünen nefis, büyüme eylemini gerçekleştirdiğinde büyüyen nefis denmesi gibi örnekler çoğaltılabilir (Risaleler II, 2014, s. 266).

İhvan-ı Safâ, nefsin güçlerinin ortaya koyduğu fiillerin sayılamayacak kadar çok olduğunu, neler ortaya koyabileceğinin yalnızca Allah'ın bildiğini söylemektedirler.

Ayaltı âlemde bulunan varlıklar genel olarak basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılır. Basit olanlar dört unsurdur. Bileşik olanlar canlı(hayvan), bitki ve madenlerdir. Oluş bakımına sırasıyla bakacak olursak, önce madenler, sonra bitkiler, sonra hayvanlar, daha sonra da insanlar gelir. Bunların her birinin kendine özgü özellikleri bulunduğunu açıklamıştık. İhvan-ı Safâ, insanda bu varlıkların hepsinden özellikleri bulunduğunu ifade

ederek, insanın ölümsüz olması itibari ile meleklerle benzediğın de eklemektedir. Bunu da öldükten sonra yeniden dirilmeyi anlattığı bölümde açıklamaktadır (Risaleler II, 2014, s. 331). Ayrıca ayaltı âlemdaki düzeni ve sıralanışı “bitişiklik” ile anlattığı başka bir bölümde insanın sonunun meleklerle bitişik olduğunu söylemektedir (Risaleler III, 2014, s. 181).

2.2.1. İhvan-ı Safâ ‘da Yetkinleşme

“Ey kardeşim! Bil ki ay küresinin altındaki oluşumlar (kâinat), basit ve eksik halleri ile başlar, aşama aşama en olgun ve en mükemmel hale doğru geçerler. Bu da zamanın ve vakitlerin geçmesi ile olur. Çünkü bu oluşumların tabiatı, göksel varlıkların bir anda nüfuz etmesini kabul etmez, fakat zeki bir öğrencinin yetkin bir üstattan bilgi alması gibi, tedrici olarak parça parça kabul eder.”(Risaleler II, 2014, s. 297)

İhvan-ı Safâ için varlıklar bu dünyada öylece var olmak için yaratılmamıştır. Onlar kendilerinin sebebi olan ilk varlıkların hallerini taklit ederler. Oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklar, felekî şahısların sebepleri ve aletleri olduğunu söyleyen İhvan-ı Safâ, bir felsefe tanımını alıntılarmaktadır; “Felsefe, insanın gücü nispetinde ilaha benzemesidir.” (Risaleler III, 2014, s. 89) Bunun aşamalı olarak gerçekleştiğini söylemektedir. Yetkinleşme konusunu eğitim ile sıklıkla ilişkilendirirler. Öğrencinin, öğretmeni tarafından kendisine öğretilen şeyi aşamalı olarak değil de bir seferde öğretmeye çalışmasının mümkün olmadığını ifade etmektedirler (Risaleler III, 2014, s. 116).

İnsanın akli melekelerine tam anlamıyla ulaşması ancak tedrici bir gelişim yolu ile olabilir (Yakıt, 1985, s. 27). Yetkinleşme öncelikle insanın kendini tanımasıyla (Risaleler III, 2014, s. 153) daha sonra gerçeğe ve akla yönelmesi ile gerçekleşir (Risaleler III, 2014, s. 132). Bilge kişilerin nefisleri, fiillerinde külli (tümel) nefse benzemeye gayret eder. Külli nefis de aynı şekilde felekleri idare edişinde, yıldızları hareket ettirişinde yaratıcıya benzeme gayretindedir. Bilge kişiler için felek, Yaratıcıya duyduğu aşk ve O’na duyduğu özlemden dolayı en mükemmel gayeler ve en üstün sonlar üzere sürüp gidecek olan devamlılık sevgisiyle dönüp durmaktadır (Risaleler III, 2014, s. 230).

Ay feleğinin altında bulunan insanın ahiretin varlığını bilmesi; dünyayı bilmesine bağlıdır. İhvan-ı Safâ dünya ve ahiretin muzaf cinsinden olduğunu yani birinin bilinmesinin diğerinin bilinmesine bağlı olduğunu söylemektedirler (Risaleler III, 2014, s. 240). Bu anlamda insanın ilk bilgi edindiği şey dünya olmasından dolayı başlangıcın ve ilerleyişin yolunu çizerler. Daha bu dünyanın insanı gaflete düşürmesi, yolundan saptırması gibi etkilerden sıyrılarak tam ve kâmil olmaya ulaşmak, en üstün hale geçmek gerektiğini ifade

ederek bunun için bütün canlıların nefislerinin ölmesine hükmedildiğini söylemektedirler (Risaleler III, 2014, s. 306).

“Sonra bil ki ey kardeş! Sen, rahimde sperm (nutfe) olarak yaratıldığından beri Rabbine yönelensin ve nefsinle ona bağlısın. Her gün O’nun düzenlediği bir halden başka bir hale daha tam, daha mükemmel, daha şerefli olarak geçmekteisin.”(Risaleler III, 2014, s. 325)

İnsanın cismi âlemin başlı başına bir parçası olduğunu ve eşyaya bir bütün olarak benzeyenin de bu parça olduğunu söyleyen İhvan-ı Safâ bir bütün olarak âlemin kendisi olan külli (tümel) nefse en çok benzeyen cüzi (tikel) nefis olduğunu ifade etmiştir. Nasıl insanın nefsi bedenin bünyesine nüfuz ediyorsa, külli nefse ait güçler de âlemin tamamına nüfuz etmektedir (Risaleler II, 2014, s. 333).

2.2.2 Kategoriler

“O nasıldır?” sorusu ile bir şeyin niteliğinin araştırılmasını ve bu soruyu on kategori ile cevapladığımızı ifade etmiştik. Bu kategorilerin her biri dünya üzerindeki şeylerin cinsinin adıdır. Cinsin türlere ayrılıp bölünmesi ve fertlere kadar uzanmasına değineceğiz.

“Kardeşim bil ki filozoflar dış dünyadaki varlıkları incelediklerinde, düşündükleri ilk şey Zeyd, Amr ve Halit gibi fertler oldu, daha sonra ise gelmiş geçmiş insanlardan göremediklerinin tamamı hakkında düşündüler. Böylece insanlık suretinin onların tamamını kapsadığının bilgisine ulaştılar.” (Risaleler I, 2014, s. 282)

Her bir insanın farklı nitelikleri bulunmuş olsa da onların varlık veren suretleri aynıdır. Değişen arazlarıdır; boylarının uzunluğu, siyahlığı ve beyazlığı gibi. Bu nedenle insanı tür olarak adlandırmaktadırlar. Tür olmak bakımından aynı durum hayvanlar için de geçerlidir. Bu iki türün canlılığı ortak olmasından onlar cins olarak adlandırılmaktadır. Bitki ve ağaçlar artan, büyüyen ve gelişendir. Bu büyüyen olma durumu onların cinsidir ve hayvanları da kapsayacak şekilde bitkiler onun türleridir.

İhvan-ı Safâ, doğada bulunan cisimlerin de cins olduğunu söylemektedir. Bu noktada bir taraftan, cismin cisim olması bakımından hareket etmediğini, duyumsamadığını, hiç bir şey bilmediğini; diğer taraftan onun hareketli ve edilgin olduğunu, ona şekil, suret, nakış ve renk verildiğini fark etmektedir. Bu sebeptendir ki cisimle birlikte eylem ve etkileri ortaya çıkaran başka bir cevher bulunduğunun bilgisine ulaşmaktadır(Risaleler I, 2014, s. 189).

Cevher, ruhani ve cismani cevher olarak ikiye ayrılır. Ruhani cevherler, madde ve suret olmak üzere ikiye ayrılır. Suretler, nefis ve akıl gibi ayrı suretler, şekiller ve renkler gibi

ayrık olmayan suretler olarak ikiye ayrılır. Cismani cevherler ise felekî ve doğa olmak üzere ikiye ayrılır. Doğal cismani cevherler yalın (basit) ve bileşik (mürekkep) olmak üzere ikiye ayrılır. Yalın olanlar ateş, hava, su, topraktır. Bileşik olanlar cansız ve büyüyen olmak üzere ikiye ayrılır. Cansız olanlar madenlerdir. Büyüyenler, bitkiler ve canlılardır. Bitkiler, ağaçlar, yabani otlardır. Canlılar düşünen ve düşünmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Düşünen insandır. Düşünmeyenler ise rahimde meydana gelenler, yumurtada meydana gelenler ve suyun yüzeyinde yaşayanlar olmak üzere üçe ayrılır. “İnsan türlerin türü, cevher de cinslerin cinsidir.” (Risaleler II, 2014, 283)

Cevherin bir tanımı olmadığına daha önce değinmiştik. O kendi başına vardır ve zıt arazlar alma kabiliyetine sahiptir. Bu anlamda doğada oluş ve bozuluş ile cevher arasında çok önemli bir ilişki vardır. İnsan olarak gözümüzle gördüğümüz devrimin, cisimlerin ve canlıların kendi içlerinde de bulunduğunu ve sürekli olarak mevcut tuttuklarını ortaya çıkarmak; yetkinleşmeyi ve birincil varlıklara ulaşmanın başlangıcını oluşturması bakımından en önemli yönelimi meydana getirecektir.

Sayısal olarak dile getirilen cevherler nicelik cinsi olarak adlandırılır. Kendisine “ne kadar?” sorusu sorulamayan beyazlık, siyahlık, gibi şeyler nitelik cinsi olarak adlandırılır. Nitelik cinsi cevherlerin sıfatıdır. Onlarla tamamlanmış olur. Görelilik cinsi duruma göre değişen fakat zâtı itibarıyla değişmeyen şeydir. Örneğin bir öğretmenin aynı zamanda anne olması gibi. Bir şeyin yerinin durumunu ortaya koyan mekân cinsidir. Geçmiş, şimdi ve geleceği ay, yıl gün olarak isimlendirmek zaman cinsidir. Burada olmak, şurada bulunmak gibi ifadelerin tamamı konum cinsidir. Bir şeyde bulunma durumu sahiplik cinsidir. Son olarak etki ve edilgi ise bir işi yapanın onu yapması etki iken, yapılan işin yapılması ise edilgidir.



BÖLÜM III

BİLGİ ANLAYIŞI

Varlığı bilmeden bilgiyi bilmek ya da bilgi sahibi olmadan varlığı anlamak gibi bir öncel durum yaratmaktan kaçınarak, İhvan-ı Safâ'da hem bilgiyi hem de varlığı anlamının en iyi yolunun bu iki disiplinin birlikte kavranmasını sağlamak gerekir.

3.1. İhvan-ı Safâ'da Bilgi

İhvan-ı Safâ risalelerinde öncelikle varlığa olan yaklaşımları ortaya koyduk. Bilgiyi edinme yollarına bakacak olursak üç yol karşımıza çıkmaktadır. İlki duyular, ikincisi akıl, üçüncüsü de burhan denilen analitik yoldur. Onlara göre duyular olmadan ne akıl ile ne de burhan yoluyla bilinenlerin hiç biri bilinemez. Buradan birinin, diğerine temel oluşturduğunu görmekteyiz. Bu anlayış doğrultusunda İhvan-ı Safâ, öncelikle âlemin görünen tarafını tanıyıp anlamaya çalışmıştır. Ancak görünen âlemin iyi bilinmesi ile görünmeyen âlem doğru olarak kavranabilir. Yani bilinenden bilinmeyene doğru bir yol izlenir. Böylelikle fizikten analogi yoluyla metafizik bilgilere ulaşılmaktadır (Meçin, 2014, s. 432).

Bilginin ne olduğunu “Bir şey o şey olduğu için o mudur?”, “Şey nedir?”, “Şey nasıldır?”, “Şey kaç tanedir?..”, “Şey nerededir?”, “Ne zaman?”, “Niçin?”, “O kimdir?” (Risaleler III, 2014, s. 41) gibi sorularla araştırmadan önce insanın tikel nefsiyle ilgili sorularla başlayalım. “İnsan nedir?”, “İnsan nasıldır? “Bu bedenle beraber kaç tanedir?”

İhvan-ı Safâ için, bütün gerçek ilimlerin başlangıcı, insanın nefsini bilmesi ile ilgilidir. Zira insan, birbirinden farklı iki cevherin ve bunların içine giren arazların bir araya gelmiş toplamıdır; bu iki cevherden biri şu cismani beden, diğeri ise ruhani nefistir. Nefis cevheri İhvan-ı Safâ'ya göre beden cevherinden üstündür. Sokrates'in felsefe tarihine yön verdiği

“Kendini bil.” ifadesinden yola çıkarak çevremizdeki gerçekliğin ne olduğunu bilmenin yolu insanın kendini bilmesinden geçmektedir. Bize en yakın olan kendi nefsimizdir. İhvan-ı Safâ, ruhun ve bedenın ilişkisinin anlaşılması gerektiğini, bilginin araştırılması için de duylar âleminde zorunlu bir başlangıçla akledilir âleme geçilebileceğini ifade etmiştir (Yakıt, 1985, s. 28).

İhvan-ı Safâ, insanın ne olduğu konusundaki görüşlerinde, düalistik bir yaklaşımı benimser;

“İnsan, birbirine yakın iki cevherin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Biri duyu organlarıyla algılayan geniş ve derin olan şu cismani beden, diğeri ise akıl yoluyla algılama yapan bilge ruhani nefistir.” (Risaleler II, 2014, s. 320)

Nefsin ne olduğu konusunda risalelerde üç farklı yerde geçen tanımlara baktığımızda genel anlamıyla bir fikir edinmekteyiz. İlki nefsin latif bir cisim olup duylarla algılanamayan olmasıdır. İkincisi nefsin, ruhanî bir cevher olduğu ve cisim olmadığıdır. Dolayısıyla duylarla algılanmaz ama akılla kavranabilir. Üçüncü tanımda ise nefsi materyalistlerin tanımladığı şekli ile ifade eder; buna göre bedenî oluşum ve bileşiklerden ortaya çıkan bir arazdır. Bedenle birlikte var olur, yine onunla birlikte yokluğa gider. Risalelerin geneline bakıldığında İhvan-ı Safâ’nın temelde benimsemiş olduğu nefis tanımı ikincisidir (Filiz, 2011, s. 113).

Nefsin ruhani cevher olduğunu söylemektedir. Nefis, bizzat diridir. İnsan bedeninin ihtiyaç duyduğu hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Buna karşın beden ise bir an bile tek bir durum üzere durmaz. Sürekli bozulan ve dönüşendir (Risaleler III, 2014, s. 52). Nefis, insanın yaşamının sonuna kadar bedenın aracılığı olmadan duyulur şeylerin hakikatini bilemez, akledilir anlamları tasavvur edemez, herhangi bir iş yapmaya güç yetiremez (Risaleler III, 2014, s. 62).

İhvan-ı Safâ, bilginin nefiste potansiyel olarak (kuvve halinde) bulunup bilfiil haline nasıl çıktığını ortaya koymuştur. Bu ancak eğitim ve öğretim ile mümkün olup, eğitimde hedeflenen son amaçtır. Ulaşılabilecek hedeftir. Bu hedef bahsettiğimiz nefsin cevherlerinin iyileştirilmesi, ahlakının olgunlaştırılması ve canlıların yurdu ahirette sürekli kalabilmesi için tamamlanıp yetkinleştirilmesidir.

Bedenin ve nefsin birlikte insanı meydana getirmesi hem nefiste hem de bedende birbirlerine sıkı bir bağlanma meydana getirir. Nefis, bilgi bakımından donanımlı olduğunda beden en iyi şekilde ona eşlik eder. Nefis, bilgisizlik bakımından sürekli bir

durumda olduğu zaman ise onun maddesi zatını örter ve bu durumda nefsin cevherine ilişkin bilgisi ortadan kaybolur. Nefis başlangıcını unuttuğu için bilgisizliğı öyle bir noktaya varır ki bedenden ayrı bir varlığı olduğunu bilemez, bir cisim olduğunu zanneder. Görüldüğü üzere insanın yetkinleşmesinin bilginin aktarılmasına bağılı olduğunu ve kuvveden fiile getirilen elementlerin insanı oluşturduğunu ifade etmiştir.

Yaratıcı, mevcut varlıkların bir kısmını duyuların algılayamayacağı biçimde var etmiştir. Bunlara bâtinî veya gizli olanlar denir. Zahiri, yani açık olan varlıklar ise duyu organlarına temas ederek bilinebilir halde bulunmaktadırlar. İhvan-ı Safâ'ya göre Yaratıcı zahiri olan varlıkları, bâtinî olan varlıkların delili yapmıştır (Risaleler I, 2014, s. 101). Yani “duyumlanabilende akledilirin bir işareti”ni vermiştir (Yakıt, 1985, s. 28). Burada görünenlerden hareketle görünmeyene ulaşmanın kritik bir öneme sahip olduğunu görmekteyiz.

“İhvan-ı Safâ, bilme çabasında, bu anlayışı doğrultusunda, görünen ve görünmeyen (zahir ve batın) olarak ikiye ayırdığı bu âlemde, önce görüneni tanımaya çalışır. Çünkü görünen âlem, - Platon'un idealar âlemi ile nesneler dünyası arasındaki ilişkide olduğu gibi- görünmeyenin açık delili, belirgin örneğidir. Görünmeyenin doğru kavranabilmesi için, görünenin iyi bilinmesi gerekmektedir. Böylece fizik varlık İhvan-ı Safâ için, bilgide ilk unsuru oluşturmakta; nesneler dünyasının bilinmesi, bilgide ilk sırayı alırken, fizikten de analoji yoluyla metafizik bilgilere ulaşmaktadır.” (Uysal, 2002, s. 95)

Bu yüzden eğitim-öğretim aracılığı ile kuvveden bilfiil hale getirilen bilgilerle de insanı en üstün hale getirmek nihai hedefleridir. Yapılması gereken bilginin olabilecek en doğru şekilde ortaya konmasıdır. Ancak bu yapıldıktan sonra ilimlerin temeli sağlam olarak atılabilir. İhvan-ı Safâ'ya göre insanda bilgiyi elde edip sanat yapma potansiyeli bulunmaktadır. Bunun pratik bir biçim halini alabilmesi için bir öğreticiye gerek vardır. Bu durum İhvan-ı Safâ'nın eğitim konusunda önemli bir noktayı dile getirdiğini bize göstermektedir.

Onlara göre insanın bütün var olanları gözlemlemesi, onların ilkelerini, varlık sebeplerini ve sistemlerinin derecelerini araştırması ilimler arasında şerefli sayılanlar arasındadır. Eğer nedeni olan bir şey varsa onun nedenlerini ve bu nedenleri ile bağlantısının nasıl olduğunu ortaya çıkarmak gerekir. (Risaleler I, 2014, s. 113)

“... İnsan cisimsel bir beden ile ruhani bir nefsin bir araya gelmesinden ibarettir. Oysa beden ve nefis nitelikleri bakımından birbirinden tamamen farklı durumları, birbirine zıt, arızı birtakım fiilleri ve geçici bazı nitelikleri ortak olan iki cevherdir.” (Risaleler I, 2014, s. 175, 176)

Tat, renk, koku, ağırlık, hafiflik, sükûn (durağanlık), yumuşaklık, sertlik, katılık ve gevşekliğı algılayan cisimsel bir cevher olan beden; kan, balgam, kara safra ve sarı safradan ibaret olan dört karışımdan oluşmuştur. Bahsedilen bu karışımdaki dört şey de

toprak, ateş, su ve havadan ibaret dört unsurdan meydana gelmiştir. Dört unsur da sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlılık, olmak üzere dört tabiata sahiptir. “Beden bozulup, özü ve nitelikleri itibari ile değişen ve öldükten sonra da tekrar dört unsura dönüşen bir yapıya sahiptir.” Bunun bir diğer sebebi ölüm ile beraber gelen, ruhun bedenden ayrılıp onu kullanmayı bırakmasıdır (Risaleler I, 2014, s. 176).

Nefis ise özü gereği canlı, tabiatı gereği etkin (faal), bil kuvve bilen, birtakım bilgileri kabul eden, cisimler üzerinde etkin olup onları kullanan, bitkisel ve canlı cisimleri belirli bir zamana kadar yetkinleştiren sonra da terk edip onlardan ayrılarak, kendi unsuruna kaynağına ve başlangıç noktasına nasılsa öylece dönen nurani göksel ve ruhani bir cevherdir (Risaleler I, 2014, s. 176).

Bilgi konusuna gelecek olursak, İhvan-ı Safâ bilme işleminin nefiste gerçekleştiğini söylemektedir. İlmin nefse ait bir haslet olduğunu, yeme-içme sayesinde beden nasıl gelişip büyüyorsa, nefis de ilim sayesinde aydınlanır, aydınlatır ve sağlıklı olur. Bu ilim, nefsi kendisi gibi cevheri asla yok olmayan kademelere yükseltecek olan araçtır (Risaleler I, 2014, s. 177). Varlığın hakikatlerini anlamak için de bilgi konusunu biraz daha derinleştirelim.

Bilginin bilen ile bilinen arasında oluşan ilişkide aranması için özne ve nesneyi belirlemek, bilinenin, zihinde meydana getirdiği değişiklikleri ve süreci anlamak ve zihne yerleşen bilginin bir başka zihne aktarılması aracı olan eğitim ve öğretimi de tanımlamak, böylece bilgiyi bütün yönleri ile ele almak istiyoruz. Daha sonra maddi nesnelerin madde-suret ilişkisini inceleyeceğiz. İhvan-ı Safâ’nın söz konusu olan nefsin özelliklerini açıklamalarına bakacak olursak soyut açıklamalarla karşılaşırız. Bilineni bilme işinin ruhani alanda gerçekleştiğini görüyoruz. “Duyusal güçler ruhani-nefsani güçler olup her biri vücut organlarından birine aittir.” (Risaleler II, 2014, s. 278). Bu nokta da ruhsal olan ile zihinsel süreçleri arasındaki bağlantıyı ortaya koymaya çalışacağız.

3.1.1. Beş Duyu Organı

İnsanın bilgiyi elde etmesinde bedene ait (Risaleler III, 2014, s. 278) beş duyu organı ilk aşamadır. Doğduğumuz andan itibaren bilgilerimizin kaynağının çoğunu bu duyular oluşturur. Duyusal güçlerimiz duyulacak şeyleri nasıl algılar? Algılanan şeylerin tamamı, cismin cisim olması ve onda dâhil olan cismani arazlardır. İhvan-ı Safâ görme duyusunun

en şerefli duyu olduğunu vurgular ve her duyunun hata yapabileceğine de değinir. Duyular maddi nesneleri algılarken neden hata yapar? Cisimlerde bulunan cismani arazlar cismin kendisi gibi algılanırsa hata yapar. Ayrıca bir cisimde cismani arazlar ne kadar çok ise hata yapma olasılığı da yüksektir (Yakıt, 1985, s. 34, 35).

3.1.2. Akıl

Bir diğer bilgi elde etme yolu akıl ile gerçekleşir. Akıl, insanın kendisini, fiillerini, tefekkür, düşünme, konuşma, ayrıştırma, sanatlar vb. İnsani nefsin güçlerinden bir güç olarak gösterdiği bir şeydir (Risaleler III, 2014, s. 187). Duyu güçleri duyulur varlıkları ve onlara ilişkin algıları şekilleri bakımından incelemeye başlar. Sonra bu algılar beynin ön kısmında bulunan hayal etme gücüne iletilir. Hayal etme gücü ise onları düşünme gücüne ulaştırır. Sonra duyuların gözlemlediği duyulur varlıkların algıları (şekli) kaybolur ve bu duyulur varlıkların izleri tasavvur edilmiş olarak nefiste kalır (Risaleler III, 2014, s. 15). Yani ihtiyaç ve hatırlama zamanına kadar hafıza gücünde saklanır (Risaleler II, 2014, s. 329).

3.1.3. Burhan

Bilgi elde etmedeki bir başka yol ise burhandır. İhvan-ı Safâ'ya göre bazı insanlar duyumsadıklarını daha fazla düşünür ve duyulan şeylerin hallerine dikkat kesilir. Bu insanların zihninde aklın önsellerinden bilgiler daha fazla olur. Bu önsel bilgileri birer öncül ve kıyas olarak kullanıp bir çıkarsamada bulunurlar. Buna burhani bilgiler denir. Varlıkların nicelik ve niteliklerini ancak bileşik kıyaslarla araştırıp bilinebileceğini ifade eden İhvan-ı Safâ, şu örneği gösterir.

“İnsan, bazı cisimlerin ağır ya da çok büyük olduğunu duyularla bilirse de onların ağırlıklarının niceliğini sadece tartıyla (mizan); çokluklarının niceliğini sadece ölçekle (keyl); büyüklüklerinin niceliğini de sadece arşın (zer') veya benzeri ölçülerle bilir. Bunların tamamı insanın, varsayım ve tahminler üzerinden bilemeyeceği şeyleri kendileriyle bildiği ölçü ve ölçütlerdir.”(Risaleler I, 2014, s.307)

Daha sonra soyut âleme geçiş yapar. Maddeden soyutlanmış suretler artık tasavvur edilebilir. İlk aşamada bilgiyi, maddi nesnelerin duyu organları aracılığıyla algılayarak kazanan insan, son aşamada bilgiyi elde etmek için maddeye ihtiyaç duymaz.

“Bilgi, bilinebilir olan şeyin, bilen zihindeki formudur (sureti).” Bu formun zihinde bulunmayışı cehalet, bilgisizliktir (Risaleler I, 2014, s. 178). Bilgiyi açıklayan bu cümleyi

inceleyelim. Bilen ve bilinen söz konusudur. İhvan-ı Safâ bilinen için ‘mevcud’ ifadesini kullanmıştır. Kastettiği ise tam olarak ‘var olan’ değildir. Bu ifadeyi ‘yokluk’ veya ‘yoksunluk’un zıttı olarak kullanmıştır. Her iki kavramın köklerini ayrıştırarak aradaki bağlantıya dikkat çekmişlerdir. Onlara göre ‘Bilinen, bileni gerektirir.’ Çünkü bu ikisi isim tamlaması cinsindendir (Risaleler III, 2014, s. 188).

Öğrenci ile öğretmen arasındaki eğitim ilişkisinde öğretmen için bilgi bilfiil hale gelmiş aktarılmaya hazırdır. Öğrenci ise henüz aktarmak için değil almak için hazırdır. Ayrıca öğrenci bil kuvve bilendir. Yani bilme potansiyeli kendi doğasında mevcuttur. Yani bilgi aynı anda bir tarafta öğretilen, diğer tarafta öğrenilen durumdadır (Risaleler I, 2014, s. 178). Ayrıca bu bilme, öğrenme aşaması tedrici olarak gelişir. İnsan nefsi külli bir hakikati bir seferde bilebilecek bir durumda değildir. Bunun nedeni maddi nesneler dünyasında bulunulmasıdır (Filiz, 2011, s. 123).

3.2. Bilinen Şeyleri Belirleme Kriterleri

Daha önce bahsettiğimiz gibi, bilinen şeyleri belirlemede gerekli kriterleri ortaya koymak için, bilginin ortaya çıkışında sorulması gereken dokuz sorunun cevaplanması gerekmektedir;

3.2.1. Bir şey o şey olduğu için o mudur?

Bir şeyin varlığını ya da yokluğunu araştırır. Bu soruyu sorduğumuzda alacağımız cevap “Evet” veya “Hayır”dır.

3.2.2. Şey Nedir?

Şey nedir? Sorusu bir şeyin hakikatini araştırır. “Had” ve “Resm” türünden bir tanım yaparak bu hakikate ulaşabiliriz. Basit ve bileşik olmak üzere varlıkların iki çeşit olduklarını ifade eden İhvan-ı Safâ, cisim için “bileşik”; madde ve suret için “basit varlıklar” demiştir.

Bileşik varlıkların hakikatlerinin bilinebilmesinin yolu onu meydan getiren şeylerin bilinmesinden geçer. “Çamur nedir?” diye sorduğumuzda hakikatte onun toprak ile suyun karışımı olduğu cevabına ulaşırız. Bu soruyu kendi kendimize sormamız belli bir zihinsel

süreç ile gerçekleşir. Fakat çoğu zaman zihin bunu kendinden bir yeti ile yapar. Bu bileşik varlıklar az önce dediğimiz had yani tanım ile anlaşılmaktadır. Filozofların cisim tanımını şöyle yaptıklarını ifade etmektedir; “uzun, geniş ve derin olan şey.” Burada uzun, geniş ve derin olma sureti, şey olması ise maddeyi işaret etmektedir. Cismin hakikati bundan başka bir şey değildir. Nefis ve bedenden oluşan insan da aynı şekilde bileşik varlığa örnektir (Risaleler I, 2014, s. 178). Basit varlık ise kendilerine özgü nitelikler bilindiği zaman bilinebilir.

3.2.2.1. Madde-Suret

Yukarıda ayrıştırıp basit dediğimiz madde ve suretin tanımına gelecek olursak, madde: kesinlikle hiçbir niteliği bulunmayan, suret kabul eden basit bir cevherdir. Suret ise “bir şeyi ‘o şey’ yapan şey”dir (Risaleler I, 2014, s. 179). İhvan-ı Safâ’ya göre suret, varlık veren suret ve tamamlayıcı suret olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dört unsurdan olan ateşi örnek olarak verecek olursak; ateş, madde ve suretten meydana gelir. Ateşin varlık veren sureti maddesinden ayrılırsa kendisi de yok olur. Uzunluk, genişlik ve derinliğin ayrılması ile ortadan kaybolması gibi. Ateşin tamamlayıcı sureti ise maddeden ayrıldığı zaman yok olmaz. Onu ulaşması mümkün olan en yetkin duruma ulaştıran surettir (Risaleler III, 2014, s. 49).

Örnekleri artırmak gerekirse; Maddi nesneler mutlaka, hareket, durma, birleşme, ayrılma, karanlık (gölge) oluşturma, aydınlatma, ışığı geçirme (şeffaflık), geçirmeme, sıcak, soğuk, yaş, kuru, hafif, ağır, katı, gevşek, sert, yumuşak, tadı, rengi, kokusu olma durumu gibi bir nitelikte bulunurlar. Yukarıda da değinildiği gibi bu özellikler maddi nesnelerin madde olmasından sonra onlara dâhil, ilave olan arazlardır (Risaleler II, 2014, s. 276). Varlık bakımından madde, suretten önce gelir (Risaleler I, 2014, s. 281).

Şimdi had ile resm arasındaki farka gelecek olursak; yukarıda açıklandığı üzere, had, tanımlanan şeyin meydana geldiği bileşenlerden; resm ise tanımlanana özgü niteliklerden alınmıştır. Had, tanımlanan şeyin cevherini haber verir ve onu başkasından ayırır. Resm ise tanımlananı sadece başkasından ayırt eder (Risaleler I, 2014, s. 179). İnsan varlığa yaklaşırken basit ve bileşik olma durumunu göz önüne alarak bilgi ortaya koymaya dikkat etmelidir. Bilgi konusunda başlangıçta yanlış bir yol izlemek bizi varlığın bilgisinin hakikatinden uzaklaştırır.

Başka bir biçimde “zorunlu”, “mümkün” ve “imkânsız” kavramları ile varlığın durumunu anlatan İhvan-ı Safâ şunları söyler;

“Bil ki var olmak (kevn) bakımından zorunlu (vacib) olan, doğal olarak mümkünden önce gelir ve mümkün de imkânsız (mümteni) önceler. Zira var olmak (kevn) bakımından zorunlu olan var olmadığı takdirde mümkün, mümkün olmadığı takdirdeyse imkânsız bilinemezdi.” (Risaleler I, 2014, s. 294)

3.2.3. Şey Kaç Tanedir?

Bir şeyin miktarı hakkında bize bilgi verir. Miktarı olan şeyler iki çeşide ayrılır. Bitişik ve ayrı olanlar. Bitişik olanlar beşe ayrılır. Bunlar; çizgi, alan, cisim, mekân ve zamandır. Ayrı olanlar ise iki çeşit olup sayı ve harekettir.

3.2.4. Şey Nasıldır?

Bir şeyin niteliğini araştırır. Bu niteliklerin çok çeşidi vardır. Temelde on kategoridir. Bunlar; Cevher, nicelik, nitelik, görelilik, mekân, zaman, konum/durum, sahiplik, etki, edilgidir (Risaleler I, 2014, s. 282). “Cevherin tanımı yoktur. Ancak onun alameti, kendi başına var olması zıt arazlar alma kabiliyetine sahip olmasıdır (Risaleler I, 2014, s. 283). “Araz ise bir şeyde, o şeyden bir parça olmaksızın bulunan ve o şey ortadan kalkmaksızın ortadan kalkabilendir.” İhvan-ı Safâ’ya göre Yaratıcı hariç, var olan her şey ya cevher ya da arazdır. Bazı cevherler madde ve suret gibi yalın, bazıları ise cisim gibi bileşik olur (Risaleler I, 2014, s. 315). İlk cevherler madde ve formdur. İlk arazlar, mekân, hareket ve zamandır. İhvan-ı Safâ bunlara ses ve ışığı da ekler. Aslında Madde (heyûlâ) birdir. Bütün çokluk formlardan gelir (Yakıt, 1985, s. 24).

Bilgi açısından bakılacak olursa edilgin olma durumu önemlidir. Cismani cevherlerin hepsi edilgindir ve ancak bu sayede duyular yoluyla algılanır. Bilinebilir olmaları edilgin olmaları sayesinde. Ruhani cevherler ise etkindir, duyular yoluyla değil ancak akılla ve kendilerinden meydana gelen akli fiiller ve cismani cevherlerde bilimsel sanatlardan sonra ortaya çıkan pratik sanatlar aracılığıyla algılanır (Risaleler I, 2014: 189). Yukarıda değinilen öğrenci ile öğretmen arasında meydana gelen bilgiler bunlardır.

3.2.5. Şey Hangisidir?

Bütünden bir kısmını, ya da hepsinden birinin ne olduğunu araştırır. Örneğin yıldız dendiğinde hangisinin olduğunu sorarız; fakat Güneş dediğimizde tek olmasından dolayı bu soruya gerek yoktur.

3.2.6. Şey Nerededir?

Bir şeyin mekânını ya da derecesini araştırır. Mekân, bütün cisimler için değil, bazı cisimler için bir niteliktir. “Ahmet nerede?” diye sorduğumuzda aldığımız cevap, evde okulda gibi yerler olacaktır. Bir de “mahal” vardır ve ikiye ayrılmaktadır. Mahal arazın bir niteliğidir. Cisimsel ve ruhani arazdır. Cisimsel araz, cisimlere nüfuz eder. “Siyahlık nerede?” diye sorduğumuzda, siyahın bir cisme nüfuz ettiğini yani onun içine işlediğini biliriz. Tadı, rengi ve kokusu olan cisimlere nüfuz eden bütün renk, tat ve kokular da aynı şekildedir. Ruhani arazlar ise ruhani cevherlere nüfuz eder. Örneğin “bilgi nerede?” diye sorduğumuzda “bilenin zihnine nüfuz etmiş” olduğunu söyleriz. Cömertlik, adalet, cesaret gibi nitelikler... Derece ruhani cevherlerin niteliklerinden biridir. “Nefis nerededir?” sorusunu sorduğumuzda “Aklın aşağısında, tabiatın üzerindedir.” Şeklinde cevap verilir. Örnek olarak “5 sayısının yeri neresidir?” sorusunu sormak aynı şekildedir. Burada ruhani cevherler bir mekânla veya bir mahal ile nitelenemezler. Bunlar ancak derece ile nitelenebilir ve buna da ancak az önce yapıldığı gibi bir akıl yürütme ile ulaşılabilir (Risaleler I, 2014, s. 179, 180).

3.2.7. Ne Zaman?

Bir şeyin oluş zamanını araştırır. Geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere, zaman üçe ayrılır. Saatler, aylar ve yıllar da bu ayrıma tabidir. Ayrıca İhvan-ı Safâ'nın hareket üzerine söylediklerini de bu soru ile birlikte vermeyi anlamlı buluyoruz. Çünkü zaman ve hareketin birbirlerinden ayrılmayan iki şey olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre hareket, cisme dâhil olan ve cismi tamamlamayan ruhani bir şekildir. Hareketsizlik ise bu şeyin olmayışıdır (Risaleler II, 2014, s. 276). Cisim zamandan ayrılamaz. Bu cismin tanımından gelmez, cismin hareketinden kaynaklanır. “Zaman, gök cisminin tekrarlı bir şekilde dönüşü ile meydana getirdiği hareketten başka bir şey değildir” (Risaleler II, 2014, s. 277). Ayrıca İhvan-ı Safâ için cisim, cisimsel olması bakımından hareketli değildir. Ona göre fiil ve

davranışlar hareket ile gerçekleşir. Bu durum cisimleri hareket ettiren başka bir cevherin bulunduğunu, bu cevherin de nefis olarak adlandırıldığını ifade eder (Risaleler I, 2014, s. 198). Cisim de edilgen bir konumda, yani hareket ettirilen olarak karşımıza çıkar (Risaleler III, 2014, s. 265).

3.2.8. Niçin?

Bu soruda dört neden üzerine düşünülür. İnsan ürünü olan nedenli şeyler için; a) maddi neden, b) formel neden, c) fail neden, d) tamamlayıcı neden (gaye) söz konusudur. Herhangi bir şeyin nedeni üzerine düşünürken öncelikle bu dört neden arasındaki ayrımı göz önüne getirmek gerekir. Çünkü nedeni olan her şeyde bu dört neden mevcuttur.

3.2.9. O Kişi Kimdir?

Bir şeyi tanımak üzere üç maddeye başvurmayı gerektirir. “Sokrates kimdir?” diye sorduğumuzda nereli olduğu, aslının ne olduğu ve mesleğinin ne olduğuna bakarız (Risaleler I, 2014, s. 180).

3.3. Algılayıcı Güç

İnsanda duylardan sonra bulunan algılayıcı güçler mevcuttur. Duyularla gelen veriler bu algılayıcı güçlerin alanına girince nasıl bir etkileşim gerçekleşir? Bunun üzerinde duracağız. İhvan-ı Safâ öncelikle dokunma gücünden başlamaktadır. Onlara göre dokunma duyusunun dokunulan şeyleri algılaması cisimsel bir algıdır. Örnek olarak dokunulan bir şeyin sıcaklığı hakkında hemen bir fikir sahibi olabiliriz. Elimizi ateşe doğru uzattığımızda ısınan elimizden zihnimize ‘haber iletir’. Zihin meydana gelen değişikliği algılar. Ancak sıcaklığın sabit olduğu bir cisme dokunulduğunda algılayıcı güç sıcaklık ile ilgili bir hareket meydana getirmeyecektir. Yani algılayıcı gücü tetikleyen cismin, bedenden daha katı veya yumuşak, daha soğuk veya sıcak olması gerekmektedir. (Risaleler II, 2014, s. 280)

Algılanan şeyin durumunun değişmesine göre algılayıcı güç de farklılık arz eder. Bu farklılık onun zatında ve cevherinde vardır. Burada İhvan-ı Safâ, sıcak odadan normal odaya geçişte üşüme hisseden insan, yine soğuk odadan normal odaya geçince ısınma

hissetmesini örnek olarak göstermektedir. Bunu değişik kılan da insan mizacıdır (Risaleler II, 2014, s. 280); *“Algı, algılayıcının mizacının, sadece nitelik bakımından algılanan olmasından daha fazla bir şey değildir. Algılama ise, nefsin bu mizaçların değişimini hissetmesinden başka bir şey değildir.”* (Risaleler II, 2014, s. 281) Bir başka durum, bilinen şeyin zamansal olmasına göre farklılık arz etmesidir. Eğer bir olay yaşanmışsa, bu yaşanan olaya dair bilginiz geçmişe dair duyum ve haber almaz. Şu an içinde gerçekleşiyorsa bu duyumsamaya devam ediyor olmakla birlikte gelir. Gelecekte olacak olana dair bilginiz ise akıl yürüme ile mümkündür ve bu yol bilimsel titizlik gerektirir (Risaleler I, 2014, s. 108).

Algılamada, beden ve nefis arasındaki ilişki nasıl gerçekleşmektedir? Bir zanaatkârın aletlerini kullanması ne ise nefsin de organların bir parçası olan algılayıcı güçleri kullanması odur. Algılayıcı güçlerin her biri ‘bizatihi nefis’ tir. Farklı işlevleri yerine getirdiği için her birine ayrı bir isim verilmiştir. İşitme işini yapması ile ‘işitici’ olması, görme işini yapması ile ‘görücü’ olması, tat alma işini yapması ile ‘tadıcı’ olması gibi, bu bizatihi nefis; his ve hareket meydana geldiğinde de ‘canlı’ adını almaktadır (Risaleler II, 2014, s. 284). İhvan-ı Safâ için algılayıcı güçlerin ruhani özelliklerine şaşkırmamak gerekir. Asıl şaşırtıcı olan algılayıcı güçler, algıladığı şekilleri nasıl taşımaktadır? Aynı zamanda bu durum daha ruhani gözükmemektedir (Risaleler II, 2014, s. 283). İnsanın bütün fiillerinin, hatta hecelediği dilin bile ruhundan geldiğini ifade ederler. Cismani organlarla kendini ortaya çıkaran manevi fiiller bilme olayının da ruhsal bir faaliyet olduğunu ortaya koymaktadır (Yakıt, 1985, s. 26).

Bir başka yerde İhvan-ı Safâ duysal güçlerin ruhani-nefsani güçler olduğunu ve his ile aynı şey olduğunu ifade etmektedirler (Risaleler II, 2014, s. 278). Buradan çıkardığımız şey duyu organları ile duysal güç birbirinden farklı şeylerdir ve ayrı olarak adlandırılmalıdır. Her bir duysal güç vücut organlarından birine tekabül eder. Onlara göre duyu (his), duyulan şeyle doğrudan ilişki kurduğunda duyu organının karakteri değişikliğe uğrar. Duygu ise hissetmedir. Duyu organının karakterinin niteliğine ilişkin değişiklikler duysal güçler tarafından fark edilmesi ile bilinir (Risaleler II, 2014, s. 279). Böylece bilginin duyu ve duygu ile bilinmesinin farklılıklarını ortaya çıkarmış bulunuyoruz. Duygunun duysal güçlerde yapmış olduğu niteliksel değişim, onunla ortaya çıkan bilginin duyu organlarına oranla daha güvenilir olup olmadığı sorusunu beraberinde getirir.

İhvan-ı Safâ'ya göre beynin ön kısmında, hayal etme gücünün bulunduğu yerde, 'ince ve yumuşak sinirler' yayılmaktadır. Algılanan şeylerin sonuçları bu hayal etme gücüne iletilir. Bu sinirler algılayıcı güçlerin kökleri ile birleşir. Daha sonra farklı parçalara bölünür ve beynin parçalarına 'bir örümcek ağı gibi bir ağ oluşturarak' yayılır (Risaleler II, 2014, s. 284).

İhvan-ı Safâ'nın bu betimlemelerinden sonra, parçaların beynin içinde nasıl bütün olarak değerlendirildiği noktaları ile ilgili ifadeleri dikkat çekici niteliktedir. Algılanan şeylerin tamamının algı sonuçları hayal etme gücünde toplanır. Hayal etme kendisine ulaşan sonuçları, bunlar hakkında düşünmesi ve anlamlarına bakması için beynin ortasında bulunan düşünme gücüne iletir. Şöyle bir örnekle açıklarlar bunu; bir haritayı çizmek için birden fazla, birçok yerdeki elde edilen verileri birleştirmek gerekir ki, böylece çizilen harita anlamlı olsun. Ya da "bir Krala ulaştırılan mektuplarla Kralın haberdar olması gibi..." "Kral bunları okur, değerli bulduğunu hazinecisine saklamak üzere verir." (Risaleler II, 2014, s. 284)

Görüldüğü üzere İhvan-ı Safâ, bu örneklerle beynin değerlendirme sürecinin nasıl gerçekleştiğine dikkat çekmiştir. Algılanan şeylerin sonuçları beynin içerisinde belli aşamalardan geçerek, karar mekanizmasına ulaşır ve depolanmasına karar verilir. Bu ifadeler her algılanan şeyin hafızada tutulmadığını göstermesi açısından da önemlidir.

Yukarıda 'Şey nedir?' sorusunu yanıtlarken 'Çamur nedir?' sorusunu sorduğumuzda, onun toprak ve suyun karışımı olduğunu söylemiştik. Fakat çoğu zaman beynimiz bunu kendinden yapar ve her seferinde parçaların tek tek özelliklerini düşünmek zorunda kalmayız. İnsan, bizatihi nefis olan algılayıcı güçleri aracılığıyla hayatı boyunca bu süreci sürekli tekrarlamaktadır (Risaleler II, 2014, s. 283). İşte insan bu açıdan incelendiğinde düşünme gücü, en önemli yeti olarak görünmektedir ve bir Kral misali karşımızda durmaktadır.

BÖLÜM IV

SONUÇ

Onuncu yüzyılın sonları ve on birinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmış olan İhvan-ı Safâ topluluğu, her şeyden önce bir topluluk olması bakımından İslâm felsefesi geleneği içerisinde, diğer düşünürlere nazaran kendilerini farklı bir biçimde göstermiştir. Felsefeye dair yaptıkları çalışmaları, insanların nesneler âlemini aşıp ruhanilerin âleminde mükemmele ulaşması için doğruyu yanlıştan ayıracak ölçüleri belirlemeyi, din ile felsefe arasında bir birlik sağlamayı ve eğitim aracılığıyla bunu insanlara duyurmayı kendilerine bir görev bilmişlerdir. Ortaya çıktıkları fırtınalı dönemin etkisi ile kendilerini ve yürüttükleri faaliyetleri gizlemiş olan bu topluluk, bozulmuş olan ahlakın, yıkılmış olan düzenin yeniden inşa edilmesi görevini gerçek bir samimiyetle yerine getirmeye çalışmışlardır. Nitekim bozulmuş bir düzenin başındaki sahiplerinin felsefî düşünce altyapısına hakim, sağlıklı bir düşünce yapılarının olmadığı düşünülecek olursa, o dönemde İhvan-ı Safâ'nın gizli faaliyet yürütüyor olmasının, bilimsel ve düşünsel anlamda özgürce hareket edip, bunu yaşayacak atmosferin olmayışından kaynaklandığı rahatlıkla anlaşılabacaktır. İhvan-ı Safâ'nın faaliyetlerine iki yüz yıl kadar devam ettiği düşünülmekte, etkilerinin ve yayılmasının da üç yüz yıl kadar sürdüğü düşünülmektedir.

Risalelerinde her türlü konu üzerine eğilmeye çalışan İhvan-ı Safâ için bu durum çok önemlidir. Âlemin yapısını bir organizmaya benzetirler. Bu yüzden evrende olan biten şeylerin birbirleriyle bağlantılı olduğunu düşünürler. İnsanın bir yeri acısı, ağrısını tüm vücuduyla nasıl hissediyorsa, âlemde bilinmeyen şeylerin varlığı da düşüncede soru işaretleri oluşturur ve insanı bir tür arayışa, aradığını bulmaya sevk eder. Dünyevi varlıkların bilinmesinden Yaratıcı'nın bilinmesine kadar olan bu arayış dünyadayken son bulmayacaktır. Ruhun bedenden ayrılıp melekler âlemine geçmesiyle bilmek eylemi ortadan kalkacaktır. Ancak yine de herşeyden önce şeylerin ve varlıkların ne olduğu ve hangi konumda bulundukları bilgisine sahip olmak gerekir. Bundan dolayı ilimleri bilmek

ve bu ilimler aracılığıyla evren hakkında bilgi sahibi olmak öncelikli olarak karşımıza çıkar.

Doğru gördükleri bütün ilimlerin tasnifini yaparak onları inceleyen İhvan-ı Safâ eklektik bir sisteme sahiptir. Onların eklektik metodu ilimlerin bir araya getirilip işlenmesinden ibaret değildir. Farklı konuları ve ilimleri tek bir sistemde bütünleştirerek kaynaştırmışlardır. Matematik, astronomi ve psikoloji’de Pythagoras, mantıkta Aristoteles, metafizikte Platon, ahlakta Sokrates ve din felsefesinde Farabi’den birçok alanda yararlandığını görmekteyiz.

Tasnifi yapılan ilimlerin birbirleri ile kurulan bağlantılarının yanısıra eklektik yöntemlerinin en önemli noktasını din ile felsefenin uzlaştırılması oluşturmaktadır. Bu uzlaştırma temelde rasyonel bir zemine dayanmaktadır. Bunu bilgi anlayışlarından çıkarmak mümkündür. Metafizik bilgilere fizikten yola çıkarak ulaşmaları, din ile felsefenin uzlaştırılmasını mümkün hale getirmiştir.

İhvan-ı Safâ’nın bilimler ansiklopedisi niteliğindeki risalelerinde, kapsamlı ve nitelikli bir epistemolojik inceleme söz konusudur. “Bilgi nedir?” sorusunu bizzat sormuşlar ve bundan hareketle bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemişlerdir. İhvan-ı Safâ için bilgiler üç yolla elde edilmektedir. Bunlar duyular, akıl ve burhan yoludur. Bilgi edinme yollarından biri olan duyuların bilgisi, ilimleri öğrenmede ilk aşamayı oluşturmaktadır. Nesnelerle karşılaşıldığında yalnızca duyulardan yola çıkmak eksik bir bilgi ortaya çıkarır. Aklın, nesnelerin madde ve form biçiminde oldukları bilgisine ulaşması gerekir. Daha sonra burhan (kıyas) yoluyla bilinmeyenlerin bilgisine ulaşılır. Genel anlamıyla ifade edilen bu bilgi edinme sürecini, en temel noktalarını dikkate alarak ifade etmek gerekmektedir.

İhvan-ı Safâ’nın bilgiye yaklaşımı, yoğun olarak ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesi konusundaki ifadelerinde kendini göstermektedir. Bu durumu daha iyi anlayabilmek için, varlık aynlayışına, insanın yapısını nasıl gördüğüne ve tasnifteki ilimlerin bilinebilirlik durumlarına nasıl yaklaştığına bakmak gerekir. Onlara göre insan ruh ve bedenden oluşmuştur. Genel olarak ruhu nefis olarak adlandıran İhvan-ı Safâ, bilgiyi elde edenin, yani bilici olanın nefis olduğunu söyler. Bu durum metafizik ilimlerin öğrenilmesini de mümkün kılar. Ancak beden olmadan da nefis, duyulabilenlerin hakikatini bilemez. Duyulabilenler akli bilgiler için temel oluşturur. O halde nefis, beden olmadan akli bilgileri ve anlamları da bilemez. Buradan anlıyoruz ki her ne kadar nefis, bedenin ihtiyaç duyduğu

birçok şeye ihtiyaç duymuyorsa da bilgi, nefis ve beden birlikteliği sonucu oluşabilmektedir.

İhvan-ı Safâ için duyular yoluyla elde edilen bilgiler çok önemlidir. Duyular arasında görme organının elde ettiği bilgileri değerli bulmaktadırlar. Duyu organlarımızın bizi yanıltabileceğine de değinmişlerdir ancak bu durumu, her zaman olabileceği şüphesinden hareketle bu bilgi türünden uzak kalınmasının yanlış olacağını düşünmektedirler. Çünkü onlar için insan, doğumundan hemen sonra dünyayı duyuları aracılığıyla keşfetmektedir. Çocuk için aklını kullanabileceği ana kadar duyu bilgileri ona rehberlik eder. Duyuların bizi yanıltması, cevher ve arazlar arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Onlara göre eğer cismani cevherlerde araz ne kadar çok ise yanıltma ihtimali de artmaktadır. Bu durum elbette algılayıcı gücün dışında gerçekleşmekte, daha sonra tanımlama yapan zihinde karışıklıklar meydana getirmektedir.

İhvan-ı Safâ, dünyaya ait ilk bilgileri elde ederken kullandığı duyu yetileri ile barışıktır. Birçok şeyi algılamamıza sebep olan duyuların bilgisini önemsemeleri, kendilerinin de ilimleri öğrenmede birçok farklı alana yönelip her konuda bilgi sahibi olmak istemeleri durumu ile de örtüşmektedir. Buradan İhvan-ı Safâ'nın bilgi ve ilimlere olan yaklaşımlarının genel bir resmini görebiliriz.

Cismani varlıkları duyumsamıza sebep olan, cisimlerin edilgin olma özelliğidir. Şu görmüş olduğumuz şeyin bir madde ve formdan meydana geldiğini ve aslolan bilginin de formda mevcut olduğunu ifade etmektedirler. Onlar için her bir insanın farklı özellikleri bulunduğu ve “bu insan”, “şu insan” şeklinde nitelemekten ibaret bir bilgi ile yetinmek, yetkinleşmede ve nihai bilgiye ulaşmada yetersizdir. Genel anlamda insanlık formunun tüm insanlar için değişmez oluşunu fark ettikten sonra, akıl alanında epistemolojik tahliller yapmaya başlamaktadırlar.

Onlar için duyuların önemli olmasının nedeni, başlangıç bilgilerinin onunla elde edilmesinden dolayıdır. Duyulabilir olanda akledilir olanın işaretleri mevcuttur. Bu aşamadan sonra, bize en doğru yolu gösterecek olan ve bir noktadan sonra duyulara ihtiyaç bırakmadan elde edebileceğimiz bilgiyi verecek olan bilgi türü akılsal bilgidir. Bu bilgi türü kullanılarak kıyas yoluyla elde edilecek olan bilgiler bize metafiziğin ve ruhani alemin kapılarını aralayacaktır.

İhvan-ı Safâ'nın varlık anlayışı bölümünde kategoriler başlığı altında incelenen cevher konusunun üzerine eğilip, akılsal bilginin oluşum sürecini analiz etmek gerekmektedir.

Bunu yaparken bilgi ve varlık konusunu birlikte değerlendirilmesi gerekir. Çünkü varlığın nerede, nasıl ve hangi durumda bulunduğu önemli olması kadar; varlığın bilgisinin akılda bulunuyor olması da önemlidir. Çünkü bu, varlığın salt bilgidен ibaret olmadığını göstermektedir. Bir tarafta salt bilgidен ibaret olmayan varlıktan söz edilirken, diğer tarafta varlığın var olmasına anlam kazandıran akılsal bilgidен söz edilmektedir.

İhvan-ı Safâ'da hiyerarşik bir varlık tasnifi vardır. Buna kısaca değinecek olursak; her şeyin yaratıcısı olan Allah bütün alemleri kuşatmıştır. İhvan-ı Safâ'ya göre varlıklar Allah'tan sudûr ederek (taşma) varlığa gelmişlerdir. İlk olarak Faal akıl yaratılmıştır. Yetkin ve tam olan faal akılda her şeyin suretleri mevcuttur. Daha sonra Külli nefis, Faal akıldan taşarak meydana gelmiştir. Külli nefis, bilen ve yapandır. Daha sonra tabiat ve ilk madde meydana gelmiştir. İlk madde, en, boy ve derinliği kabul ederek ikinci maddeyi meydana getirmiştir. Bu noktada cisim, en üstün şeklini alarak ve felekler alemini oluşturmuştur.

En üst basamaktan, ay feleğine kadar olan kısım metafizik varlıklar sahasını oluşturmaktadır. Ay feleğinin altında ise oluş ve bozuluş alemleri meydana gelmiştir. Bu alem dört unsurdan oluşan alemdir. İhvan-ı Safâ'ya göre en aşağıdan en yukarıya her şey birbiri ile bağlantılıdır. Çünkü bir olan Allah her şeyin kuşatıcısıdır.

Külli nefis, faal akıldan aldığı faziletleri ilk maddeye aktarır. Oluş ve bozuluş aleminde karşılaştığımız maddeler kendilerinde bulunan cüzi nefisler ile birlikte var olmaktadır. Ancak bu şekilde tamamlanıp yetkin hale gelebilmektedirler. İhvan-ı Safâ bu noktada ayaltı aleminde nefis, akıl ve madde konusunu anlatırken, ayüstü aleminde bulunan nefis, akıl ve madde ile kıyas yaparak akılyürütmekte; Bir ve Tek olan Allah'ın her şeyi çift yaratmış olduğunu ifade etmektedir. Fiziksel alemindeki var olanlar ile ruhani aleminde var olanlar birbirlerine benzemektedirler. Elbette fiziksel aleminde var olanlar cüzi, eksik ve henüz yetkin olmayandır. Bu yüzden cüzi olanlar kendilerine ilişen nefis sayesinde, külli olanların kuvvetleri ile hareket edebilmektedirler.

İhvan-ı Safâ, metafizik varlıkların tasnifini yapmada Farabi'nin etkisinde, durumlarını açıklamada ise Pythagoras etkisindedir ve aritmetikten yararlanmaktadır. Bu yaklaşımla varlıkları konumlandırmakta ve onlara dair çıkarımlarda bulunabilmektedir. Risalelerde birçok yerde açıklamaları ve sırlamaları sayılarla yaptıkları görülmektedir. Varlık hiyerarşisi de birden dokuza kadar devam eder. Bir, İhvan-ı Safâ için sayı değildir. O bütün sayıların içerisinde bulunandır. Bundan hareketle Allah aleminde var olan her şeyin sanatkarıdır. O her şeyde ve her yerde vardır. Buradan hareketle görülmektedir ki İhvan-ı Safâ, varlık

tasnifi yaparken yararlandığı aritmetik, Yaratıcı dahil neredeyse bütün varlıkların özelliklerini belirlemede yardımcı olmaktadır.

Aristoteles'in evrende hiçbir şeyin gereksiz olmadığı konusundaki düşünceleri, İhvan-ı Safâ'da her şeyin birbiri ile aritmetikte olduğu gibi uyumulu olduğu düşüncesine karşılık gelmektedir.

Plotinos'un sudûr teorisini temele alarak Bir'den taşan varlıkların ve meleklerin seviyesine ulaşmadaki en temel araçlar nelerdir? Nasıl ulaşılacaktır? İhvan-ı Safâ Risalelerinin geneline bakıldığında ilimlerin anlatımında izlenilen sıralama akılyürütme metodlarına uymaktadır; "(1) matematik ile ilgili risaleler hakkında, (2) tabiat ile ilgili risaleler hakkında, (3) akli risaleler, ruhsal birikimler ve ilahi taşırmaların anılması hakkında ve (4) ilahi ve dini yasalara dair ilimler hakkında." İhvan-ı Safâ, din ile felsefenin rasyonel temelde uzlaştırılması ile aklın doğru hüküm vermesi yetisine dayanarak, melekler seviyesine kadar ulaşmanın başlangıcını matematik ilimler ile yapmaktadır.

Tüm bu bilgi edinme süreci de bir anda değil tedrici olarak gerçekleşmektedir. Tedrici olarak yetkinleşen insanın ulaştığı bilgiler ile, ilimleri en temelden öğrenmeye yeni başlayan bir insanın elde ettiği bilgiler aynı değildir. Ancak duyu verilerinden başlayıp metafizik ilimlere varan da yine aynı insandır. Bu, ruh ve beden birbirlere ardı sıra gelmesi ile değil, birlikte var olmasıyla orta çıkan bir durumdur.

Temel anlamda İhvan-ı Safâ'da sayılarla tasnif edilip ayrılan varlıkların bilinmesi birbirlerine olan bağılıklarının sonucu olarak, birbirlerini gerektirir. Birinin bilinebilmesi, diğerinin bilinmesine bağlıdır. Tüm varlıkları bir arada tutan bu kopmaz ilişki, İhvan-ı Safâ'nın bir arada bulunarak bir bütün şekilde sistemlerini ortaya koyma isteklerini açıklamaktadır. Onlar kollektif bir biçimde organize olmuş, kendilerince alemin küçük bir örneği gibi hareket etmişlerdir. Bu durumları yine kendilerinin vermiş oldukları; öğrencinin öğretmenini taklit etmesi, külli nefsin yaratıcıya benzeme gayreti gibi örneklerle açıklanabilir. Bu yolla insanlara varlığın hakikatini haber vermek ve insanları hakikatin bilgisi ile buluşturmak istemişlerdir.



KAYNAKLAR

- Adamson, P., & Taylor, R. C. (2008). *Giriş*. P. Adamson & R. C. Taylor (Eds), *İslâm felsefesine giriş* içinde (s. 1-11). İstanbul: Küre.
- Altaş, E. 2013. *Fahreddin er-Râzî: külli perspektifler arasında*. M. C. Kaya (Ed.), *İslâm felsefesi: tarih ve problemler* içinde (s. 429-465). İstanbul: İsam.
- Black, D. L. (2008). *Psikoloji: nefis ve akıl*. P. Adamson & R. C. Taylor (Eds), *İslâm felsefesine giriş* içinde (s. 339-359). İstanbul: Küre.
- Cevizci, A. (2010). *Bilgi felsefesi*. İstanbul: Say.
- Cevizci, A. (2008). *Ortaçağ felsefesi tarihi*. Bursa: Asa.
- Corbin, H. (2010). *İslâm felsefesi tarihi. Başlangıçtan ibni rüşd'ün ölümüne*. İstanbul: İletişim.
- Çapak, İ. (2015). Stoa felsefesi ve İslâm düşüncesine etkisi. *İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1(2), 7-29.
- Çetinkaya, B. A. (2005). Bilimler ansiklopedisi klasiği olarak ihvan-ı safâ risaleleri. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 8(22), 263-285.
- Çüçen, A. K. (2003). Bilgi kuramına giriş. *Bilimname Dergisi*, 2(2), 3-12.
- Dağdelen, A. (2018). İslâm'da doğa felsefesi: ihvan-üs-safâ okulu, meşşâî okulu ve ibn sînâ. *Journal of Politics Economy and Managament Dergisi*, 1(1), 35-48.
- De Boer, T. J. (1960). *İslâmda felsefe tarihi*. Ankara: Balkanoğlu.
- Fahri, M. (1992). *İslâm felsefesi tarihi*. İstanbul: İklim.
- Filiz, Ş. (2011). İhvan-ı Safâ (X. yy)'ya göre insanın biyolojik ve psikolojik yapısı. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(11), 101-125.

İbn-i Sina. (2014). *Fizik*. İstanbul: Litera.

İhvan-ı Safâ Risaleleri I, (2014). *Matematik kısmının üçüncü risalesi: Astronomi-astroloji astronomi yani astroloji ve kürelerin (gök cisimlerinin) oluşumu hakkındadır*. (çev. Aliyev, E.), A. Kahraman (Ed), (1. cilt. s. 81-111). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri I, (2014). *Matematik kısmının on birinci risalesi: Kategoriler (on mekulat) üzerine*. (çev. Aliyev, E.), A. Kahraman (Ed), (s. 279-289). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri I, (2014). *Matematik kısmının on ikinci risalesi: İbrane'nin (Peri Hermenias) anlamı üzerine*. (çev. Aliyev, E.), A. Kahraman (Ed), (s. 289-295). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri I, (2014). *Matematik kısmının on dördüncü risalesi: İkinci analitiklerin (burhan) anlamı üzerine*. (çev. Aliyev, E.), A. Kahraman (Ed), (s. 303-320). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri I, (2014). *Matematik kısmının dördüncü risalesi: Coğrafya*. (çev. Avcu, A), A. Kahraman (Ed), (s. 111-129). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri I, (2014). *Matematik kısmının sekizinci risalesi: Pratik sanatlar ve amaçları üzerine*. (çev. Uysal, E.), A. Kahraman (Ed), (s. 187-201). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri I, (2014). *Matematik kısmının yedinci risalesi: Bilimsel sanatlar ve amaçları üzerine*. (çev. Uysal, E.), A. Kahraman (Ed), (s.173-187). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin dokuzuncu (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi üçüncü) risalesi: Bedenin oluşumuna dair*. (çev. Çalışkan, İ.), A. Kahraman (Ed), (s. 259-273). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin on birinci (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi beşinci) risalesi: Spermin düştüğü yere dair*. (çev. Çalışkan, İ.), A. Kahraman (Ed), (s. 289-317). İstanbul: Ayrıntı.

- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin dokuzuncu (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi üçüncü) risalesi: Bedenin oluşumuna dair.* (çev. Çalışkan, İ.), A. Kahraman (Ed), (s. 259-273). İstanbul: Ayrıntı.
- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin on birinci (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi beşinci) risalesi: Spermin düştüğü yere dair.* (çev. Çalışkan, İ.), A. Kahraman (Ed), (s. 289-317). İstanbul: Ayrıntı.
- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin sekizinci (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi sekizinci) risalesi: Hayvanların ve hayvan türlerinin yaratılış şekillerine dair.* (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 139-259). İstanbul: Ayrıntı.
- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin sekizinci (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi sekizinci) risalesi: Hayvanların ve hayvan türlerinin yaratılış şekillerine dair.* (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 139-259). İstanbul: Ayrıntı.
- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Tabii-cismani şeylerin (el-cismaniyyatü't-tabiiyyat) on altıncı -İhvan-ı Safâ risalelerinin otuzuncu- risalesi: Lezzetlerin nitelikleri, hayatın ve ölümün hikmeti ile bunların mahiyetlerine dair.* (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 55-81). İstanbul: Ayrıntı.
- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin beşinci (İhvan-ı Safâ risalelerinin on dokuzuncu) risalesi: Madenlerin oluşumunun açıklanmasına dair.* (çev. Aliyev, E.), A. Kahraman (Ed), (s. 75-103). İstanbul: Ayrıntı.
- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin onuncu (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi üçüncü) risalesi: Nefsin eğitilmesinde ve ahlakın düzeltilmesinde “duyu (has) ve duyum (mahsus)”a dair.* (çev. Kahraman, A.), A. Kahraman (Ed), (s.273-289). İstanbul: Ayrıntı.
- İhvan-ı Safâ Risaleleri II, (2014). *Cisimsel-doğal bilimlerin on ikinci (İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi altıncı) risalesi: Filozofların “insan küçük bir âlemdir” görüşüne dair.* (çev. Kahraman, A.), A. Kahraman (Ed), *İhvan-ı Safâ risaleleri içinde* (s.317-335). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (en-nefsaniyyatu'l akliyyat) birinci -İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz ikinci- risalesi: Pisagorculara göre varlıkların/mevcutların akli ilkeleri hakkında.* (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 145-161). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (en-nefsaniyyatu'l akliyyat) üçüncü -İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz dördüncü- risalesi: Filozofların “âlem büyük bir insandır” şeklindeki görüşünün manası hakkında.* (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 171-185). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Tabii-cismani şeylerin (el-cismaniyyatü't-tabiiyyat) on altıncı -İhvan-ı Safâ risalelerinin otuzuncu- risalesi: Lezzetlerin nitelikleri, hayatın ve ölümün hikmeti ile bunların mahiyetlerine dair.* (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 55-81). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (en-nefsaniyyatu'l akliyyat) dokuzuncu -İhvan-ı Safâ risalelerinin kırkinci- risalesi: Nedenler ve nedenlilere dair.* (çev. Durusoy, A.), A. Kahraman (Ed), (s. 281-313). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Tabii-cismani şeylerin (el-cismaniyyatü't-tabiiyyat) on üçüncü -İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi yedinci- risalesi: Tabii-beşeri cisimlerde tikel/cüzi nefislerin nasıl meydana geldiğine dair.* (çev. Gökdağ, K.), A. Kahraman (Ed), *İhvan-ı Safâ risaleleri içinde* (s. 9-23). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Tabii-cismani şeylerin (el-cismaniyyatü't-tabiiyyat) on üçüncü -İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi yedinci- risalesi: Tabii-beşeri cisimlerde tikel/cüzi nefislerin nasıl meydana geldiğine dair.* (çev. Gökdağ, K.), A. Kahraman (Ed), *İhvan-ı Safâ risaleleri içinde* (s. 9-23). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (en-nefsaniyyatu'l akliyyat) birinci -İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz ikinci- risalesi: Pisagorculara göre varlıkların/mevcutların akli ilkeleri hakkında.* (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 145-161). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (en-nefsaniyyatu'l akliyyat) üçüncü -İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz dördüncü- risalesi:*

Filozofların “âlem büyük bir insandır” şeklindeki görüşünün manası hakkında. (çev. Demirkol, M.), A. Kahraman (Ed), (s. 171-185). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (ennefsaniyyatu'l akliyyat) dokuzuncu –İhvan-ı Safâ risalelerinin kırkinci- risalesi: Nedenler ve nedenlilere dair.* (çev. Durusoy, A.), A. Kahraman (Ed), (s. 281-313). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (ennefsaniyyatu'l akliyyat) sekizinci –İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz dokuzuncu- risalesi: Cinslerinin niceliği hakkında.* (çev. Bozkurt, Ö.), A. Kahraman (Ed), (s. 263-281). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (ennefsaniyyatu'l akliyyat) dördüncü –İhvan-ı Safâ risalelerinin on beşinci- risalesi: Akıl ve makul/akledilir hakkında.* (çev. Bozkurt, Ö.), A. Kahraman (Ed), (s.185-201). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Tabii-cismani şeylerin (el-cismaniyyatü't-tabiiyyat) on beşinci –İhvan-ı Safâ risalelerinin yirmi dokuzuncu- risalesi: Ölümün ve hayatın hikmetine dair.* (çev. Bozkurt, Ö.), A. Kahraman (Ed), (s. 39-55), İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (ennefsaniyyatu'l akliyyat) altıncı –İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz yedinci- risalesi: Aşkın mahiyetine dair.* (çev. Şimşek, H. İ.), A. Kahraman (Ed), (s. 217-233). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Tabii-cismani şeylerin (el-cismaniyyatü't-tabiiyyat) on yedinci –İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz birinci- risalesi: Dillerin, yazı şekillerinin ve ibarelerin farklı olmasının sebeplerine dair.* (çev. Avcu, A.), A. Kahraman (Ed), (s. 81-145). İstanbul: Ayrıntı.

İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (ennefsaniyyatu'l akliyyat) yedinci –İhvan-ı Safâ risalelerinin otuz sekizinci- risalesi: Öldükten sonra diriliş ve kıyamete dair.* (çev. Kahraman, A.), A. Kahraman (Ed), (s. 233-263). İstanbul: Ayrıntı.

- İhvan-ı Safâ Risaleleri III, (2014). *Akli nefsanilerin/nefs ve akla dair olan şeylerin (en-nefsaniyyatu'l akliyyat) onuncu –İhvan-ı Safâ risalelerinin kırk birinci- risalesi: Tanımlar ve resimlere dair.* (çev. Kömürcü, K.), A. Kahraman (Ed), (s. 313-327). İstanbul: Ayrıntı.
- İzmirli, İ. H. (2008). *İslâm felsefesi tarihi*. İstanbul: Ötüken.
- İzmirli, İ. H. (1995). *İslâmda felsefe akımları*. İstanbul: Kitabevi.
- Kaya, M. (2014). *İslâm filozoflarından felsefe metinleri*. İstanbul: Klasik.
- Kaya, M. C. (2013). *Giriş: İslâm felsefesinin mahiyeti üzerine*. M. C. Kaya (Ed.), *İslâm felsefesi: tarih ve problemler içinde* (s. 15-37). İstanbul: İsam.
- Kökcü, A. (2019). İbn Sînâ ve İhvan-ı safâ bağlamında matematikten metafiziğe sayı ve nicelik algısı. *Beytülhikme Dergisi*, 9(1), 59-74.
- Kuşlu, H. (2011). Stoa mantığı ve fârâbi'ye etkisi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 245-251.
- Küyel, M. T. (1961). Fârâbi'de fizik ötesinin önemi ve menşei. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1.2(20), 055-073.
- Küyel, M. T. (1966). Fârâbi'nin peri hermeneias muhtasarı. *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 0(4), 01-085.
- Leaman, O. (2007). *Giriş*. S. H. Nasr & O. Leaman (Eds), *İslâm felsefesi tarihi içinde* (1. cilt. s. 17-29). İstanbul: Açılım.
- Meçin, M. (2014). İhvan-ı safâ'da bilgi, bilim ve ilimlerin sınıflandırılması. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), 427-459.
- Olguner, F. (1985). *Üç türk islâm mütefekkeri ibn sînâ – fahreddin râzî – nasîrüddin tûsî düşüncesinde varoluş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Onay, H. (1997). *İhvan-ı Safâ'nın varlık anlayışı*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Öztürk, M. (2003). İhvan-ı Safâ'nın felsefî düşünce sisteminde kur'an ve yorum. *On dokuz mayıs üniversitesi ilahiyat fakültesi*. 14(14-15), 283-309.

- Rizvi, S. (2008). *Mistisizm ve felsefe: İbn Arabî ve molla sadra*. P. Adamson & R. C. Taylor (Eds), *İslâm felsefesine giriş* içinde (s. 247-273). İstanbul: Küre.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı.
- Sunar, C. (1967). *İslâm felsefesi dersleri*. Ankara: İlahiyat Fakültesi.
- Terkan, F. (2013). *Gazzali: hakikat arayışı ve tecdid arasında bir hayat*. M. C. Kaya (Ed.), *İslâm felsefesi: tarih ve problemler* içinde (s. 289-329). İstanbul: İsam.
- Toktaş, F. (2013). *İhvan-ı Safâ: din-felsefe ilişkisi ve siyaset*. M. C. Kaya (Ed.), *İslâm felsefesi: tarih ve problemler* içinde (s. 183-221). İstanbul: İsam.
- Topdemir, H. G. (2002). Aristoteles'in bilim anlayışı. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2(32), 23-37.
- Uysal, E. (2000). *İhvan-ı safâ*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihvan-i-safa> adresinden erişilmiştir.
- Uysal, E. (2002). *İhvan-ı Safâ'nın x. yüzyıl islâm dünyasının felsefe ve bilim düzeyine ışık tutan bir sözlük denemesi*. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6(2), 93-106.
- Ülken, H. Z. (2017). *Eski yunan'dan çağdaş düşünceye doğru İslâm felsefesi kaynakları ve etkileri*. Ankara: Doğubatı.
- Wisnovsky, R. (2008). *İbn Sînâ ve İbn Sînâcı gelenek*. P. Adamson & R. C. Taylor (Eds), *İslâm felsefesine giriş* içinde (s. 103-151). İstanbul: Küre.
- Yakıt, İ. (1992). *İhvan-ı Safâ felsefesinde bilgi problemi*. İstanbul: Üçdal.
- Ziya, Y. (2004). *İhvan-ı Safâ*. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2(6), 179-187.



GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR...