

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İHVÂN-I SÂFÂ'DA TE'VİL
Yüksek lisans Tezi

Mâyide ÖZTOSUN

İstanbul/ 2006

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İHVÂN-I SÂFÂ'DA TE'VİL
Yüksek lisans Tezi

Mâyide ÖZTOSUN

Danışman: Prof. Dr. Kasım TURHAN

İstanbul/ 2006

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans
öğrencisi MAYİDE ÖZTOSUN nın İHVAN-I SAFA'DA TE'VİL adlı tez
çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.07.2006 tarih ve 2006-7/11 sayılı kararıyla
ile oluşturulan jüri tarafından ~~ayrılık~~ / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul
edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

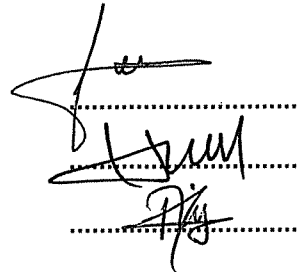
İmzası

Tez Savunma Tarihi : 05.12.2006

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. KASIM TURHAN

2) Jüri Üyesi : 4/ DOÇ. DR. HARUN ANAY

3) Jüri Üyesi : PROF. DR. AHMET YÜCEL



İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
KISALTMALAR.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
GİRİŞ.....	I
I. HERMENÖTİK NEDİR?.....	II
II. HERMENÖTİĞİN TARİHÇESİ.....	III
A. ANTİK HERMENÖTİK.....	III
B. ORTAÇAĞDA HERMENÖTİK.....	IV
C. MODERN HERMENÖTİK.....	V
1. Friedrich Schleiermacher (1768-1834).....	V
2. Wilhelm Dilthey (1833-1911).....	VI
3. Martin Heidegger (1889-1976).....	VIII
4. Hans George Gadamer (1900-2002).....	IX

BİRİNCİ BÖLÜM TE'VİL

I. TE'VİL VE HERMENÖTİK.....	1
II. TE'VİL NEDİR?.....	2
III. İSLAM'DA TE'VİL ANLAYIŞI VE TARİHÇESİ.....	3
IV. İSLAM FELSEFESİNİN KLASİK DÖNEMİNDE TE'VİL.....	8
A. KİNDİ'DE TE'VİL.....	8
B. FÂRÂBÎ'DE TE'VİL.....	11
C. İBN-İ SİNÂ'DA TE'VİL.....	12

İKİNCİ BÖLÜM İHVÂN-I SAFÂ

I. İHVÂN-I SAFÂ'NIN TARİHÇESİ.....	18
II. İHVÂN-I SAFÂ TOPLULUĞUNUN OLUŞTUĞU SOSYO-KÜLTÜREL ZEMİN.....	19
III. İHVÂN-I SAFÂ'YI ETKİSİ ALTINA ALAN FİKİR AKIMLARI.....	22
A. İSMAİLİLİK.....	22
B. PİSAGOR.....	30
C. İHVÂN-I SAFÂ'DA DİN FELSEFE İLİŞKİSİ.....	32

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İHVÂN-I SAFÂ'DA TE'VİL

I. İHVÂN-I SAFÂ'DA TE'VİL ANLAYIŞINI YAPILANDIRAN ZEMİN..	36
---	----

A. BİLGİ ANLAYIŞI.....	36
B. DİL ANLAYIŞI	38
C. VAHİY (PEYGAMBERLİK) ANLAYIŞI.....	41
II. İHVÂN-I SAFÂ'DA TE'VİL.....	46
A. TEOLOJİK TE'VİL.....	46
1. Zâhir-Bâtın Ayırımı.....	49
2. İhvân-ı Safâ'nın Teolojik Te'vil Anlayışına Dair Bir Örneklem	52
a. Cennet Ve Cehennem.....	52
b. Kıyamet.....	54
c. Öldükten Sonra Dirilme.....	55
d. Peygamber Kıssaları	58
e. Melek Ve Şeytan.....	58
B. KOZMOLOJİK TE'VİL.....	61
1. Kozmolojik Te'vil'in Sembolizm Çerçevesinde İki Açılımı....	67
a. Sayısal Sembolizm.....	67
b. Kozmik Sembolizm.....	69
SONUÇ.....	80
BİBLİYOGRAFYA.....	84

KISALTMALAR

OMÜİFD	:	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CÜİFD	:	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜEFD	:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
İA	:	İslam Ansiklopedisi
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
İFAV	:	İlahiyat Fakültesi Vakfı
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	:	Marmara Üniversitesi
İÜ	:	İstanbul Üniversitesi
bkz.	:	bakınız
Yay.	:	Yayınları
Çev.	:	çeviren
a.g.e.	:	adı geçen eser
a.g.m.	:	adı geçen makale
b.	:	bin
vb.	:	ve benzeri
h.	:	hicrî
c.	:	cilt
s.	:	sayfa
S.	:	sayı
thk.	:	tahkik
trz.	:	tarihsiz
nşr.	:	neşreden (yayınlayan)
haz.	:	hazırlayan

ÖZET

İhvân-ı Safâ X. y.y.'da Basra'da ortaya çıkmış dini, felsefi ve siyasi yönelimlere sahip bir grup olarak dönemlerinin sosyal, siyasi ve fikri dekoruna has çeşitliliği, dönemin problemlerine çözüm üretmede eklektik bir felsefi tavır ortaya koymaya çalışmıştır.

Felsefi etkinlikleri çerçevesinde ilk bakışta çok belirgin olmayan bir yorum anlayışı geliştirmişler ve bunu fizik âleme olduğu kadar metafizik âleme de özgü kılmaya çalışmışlardır.

Felsefi etkinlikleriyle evreni ve varlığı olduğu kadar metafiziği de anlamaya yönelik bir çaba sergileyen İhvân, madde ötesini anlamada temel malzeme olarak kutsal metni; evreni anlamlandırmada ise varlık veya evreni meydana getiren parçalar arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi temel almıştır. Metafiziği yorumlama çabası, Kutsal metnin merkeze alınıp eskatolojik unsurlarla tamamlanması olarak somutlaşmış ve teolojik te'vil olarak belirginlik kazanmıştır. Evren ve onu meydana getiren parçalar arasındaki kompleks ilişkinin anlamlılığı ve insanın evrende varoluş anlamına yaptığı katkıyı yansıtan yaklaşım da kozmolojik te'vil olarak ortaya çıkmıştır.

İhvân'da te'vilin hem teolojik, hem de kozmolojik yönü, kendini var kılan hususların sembolik anlamı üzerine bina edilmiştir. Buna göre kutsalın dili evreni anlama sadedinde rumuzlar ve semboller içerirken, evreni oluşturan parçalar da insanı fizikötesini veya kutsalı anlamaya yaklaştıran semboller ve rumuzları içermektedir.

İhvân, naklin kimi zaman söz konusu olan üst dili veya tekdüzeliği ile aklın gerçekçiliğinin ancak te'vil aracılığıyla örtüştürülebileceğini savunur. Buna göre İhvân'da te'vil insanın ontolojik varlığının metafizik karşısındaki konumunu ve metafiziğin de insan karşısındaki konumunu anlamlandırma çabası olarak değerlendirilebilir.

ABSTRACT

Ihvan-ı Safa as a group flourished in Basra. It has political and philosophical tendencies which tried to form an eclectic position with the aim of solving the problems of their era.

Within the frame of their philosophical activities, they developed a special understanding of interpretation (te'vil) which couldn't be understood at the first sight easily and they broadened this kind of understanding of interpretation to physical and meta physical world. In order to understand the metaphysics Ihvan uses Kur'an as a main material and when it comes to understand the universe, they base on the relationship between "being" and the elements which emerge the universe.

The trial of interpreting the metaphysical subjects becomes concordant with the efforts putting Kur'an at the center and complete the meaning with eschatological elements and flourishes as a theological interpretation. The meaningfulness of universe and complex relations, forming it and the approach reflecting the support of human for the meaning of existence in universe called as cosmological interpretation.

Both sides of theological and cosmological interpretation base on the symbolic meaning of elements which emerge themselves. While the language of "sacred" includes symbols, the elements that emerge the universe have symbols helping in understanding metaphysics and "sacred".

Ihvan, supposes the harmony between the realisation of "mind" and the "revelation" only by the way of interpretation can be evaluated as a trial which gives meaning the ontological place of human against metaphysics and the position of metaphysics against human.

ÖNSÖZ

İnsanlığın evreni, varlığı ve bu bağlamda kutsal yorumlama çabaları, tarih boyunca hemen hemen her kültür havzasında yeşeren ilim dallarının konusu olmuştur. İslam ilim geleneği içinde de bu çaba te'vil olarak yer almıştır. İslam ilim geleneğinin önemli kollarından biri olan İslam Felsefesi de, te'vil çabasına ev sahipliği yapmış ilim dallarından biridir. Çeşitli İslam filozofları tarafından irdelenmiş olan te'vil konusu, kutsal anlamlandırma çabası olarak; İslam felsefe tarihinde yer almış gizemli gruplardan biri olan İhvân-ı Safâ tarafından da ele alınmıştır. Ne var ki İhvân-ı Safâ , eklektik çalışma metodları, duruşları ve bunun sonucu olan ansiklopedik eserlerinde belirginleşmiş bir te'vil incelemesini sözkonusu kılmamıştır. Bu da İhvân-ı Safâ'nın te'vil anlayışını ele aldığımız çalışmamızın temel dayanağını teşkil edecek malzemenin tespitini bizim açımızdan hakikaten zorlaştırmıştır.

Tezimizde İhvân-ı Safâ'nın varlığı ve kutsal yorumlama çabası çerçevesinde te'vil anlayışlarını ve bu anlayışın hangi teolojik ve kozmik gerekçelere dayandığını ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda girişte batı felsefe geleneğinde varlığı insan bakımından yorumlama çabası olarak gündeme gelen hermenötik disipline de kısaca yer verdik. Bunu yapmaktaki amacımız, son yüzyıllarda hermenötiğin yapmış olduğu anlamsal açılımı, şimdiye dek sadece kutsal metni anlama çabasına hasredilmiş olan te'vil'in de yapıp yapamayacağı sorusuna ufakık ta olsa dikkat çekmektir. Temel olarak, İhvan-ı Safa'da te'vil anlayışını irdelediğimiz tezimizde bu hususun da gündeme gelmiş olmasının sebebi İhvân'ın, -ileride kozmolojik te'vil olarak incelediğimiz bir perspektiften- varlığı, insan yaşamına ve evrenin devinimine ve bu ikisinin anlamlandırılmasına yaptığı katkı bakımından ele almış olmasıydı. İhvân'nın bu yaklaşım böyle bir açılım yapmamıza neden olmuştur.

Bu çalışmamda bana yol gösteren, hocam Prof. Dr. Kasım Turhan'a, şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca, özverisiyle abideleşen anneme, her türlü manevi ve lojistik destekleriyle bu çalışmanın tamamlanmasına katkıda bulunan Hesna Haral'a, Fatma Turgay'a ve sundukları imkanlarla bu zorlu çalışmaların teşvik edicisi olan İSAM kütüphanesi emektarlarına teşekkür ederim.

GİRİŞ

Dil, duygu ve düşüncelerimizin diğer insanlara aktarılmasını sağlayan en önemli araçtır. Tabii olarak, yaşanmış ve yaşamaya devam eden zihin yapıları ve anlam dünyaları üzerine inşa edilmiş bir yapıdır. Dil, geçmiş toplumların şekil ve anlam mirasını devraldığı gibi; kullanılageldiği zaman dilimi ve bilinç düzeyi içinde de, aktif olarak anlam kazanmaya devam eder. Dilin bu iki zemin üzerinde yapılanıyor oluşu, ifade etmek amacıyla olduğu durumsal ve düşünsel arkaplanın doğru ifade edilip edilmediği ve/veya doğru anlaşılıp anlaşılmadığı noktasında birtakım problemleri de beraberinde getirir. Bu problem, fizik boyutta tarihsel süreçler içinde, devirler ve zamanlar arasında iletişim işlevi görmüş metinler ve malzemeler için sözkonusu olduğu gibi, metafizik boyutla fizik boyut arasında, Tanrı ve insan arasındaki iletişimi ifade eden kutsal metinler için de sözkonusudur. Anlatan ve anlayan açısından olmak üzere iki yönlü bir zemine işaret eden bu problem; adına Hermenötik denen anlama ve yorumlama temelli bazı çözüm denemelerini içeren bir disiplinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Tanrı ve insan arasındaki kozmik ilişkinin yazılı malzemesi olan kutsal metnin, girift ve anlaşılmaz kısımlarının daha anlaşılır kılınması ya da metnin topyekun muhtevasıyla doğru anlaşılmasına yönelik çaba, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi tüm ilahi din mensuplarınca ortaya konmuş bilim geleneklerinde mevcuttur. Kutsal metni anlama ve yorumlama çabalarının İslam bilim geleneği içindeki adı “te’vil”dir. Tezimizin de konusu olan, te’vil’in, batı bilim geleneğinde kutsal metinleri anlama ve yorumlama çabalarına ev sahipliği yapmış *kutsal metin hermenötiği ya da salt anlamıyla hermenötik* ile aynı amaç zemininde buluşmaları, tezimizi işlemeye geçmeden önce Hermenötik disiplin ve onun tarihsel gelişim sürecinden bahsetmeyi gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede, ilk olarak hermenötiğin tanımından yola çıkarak üç bölümde incelemeye çalıştığımız tarihsel gelişim sürecini ele alacağız. Son olarak da, son yüzyılda hermenötiğin gidişatına yön vermiş belli başlı teorisyenlerden ve ana hatlarıyla fikirlerinden bahsedeceğiz.

I. HERMENÖTİK NEDİR?

Hermenötik *verstehen* yani anlama kavramına açıklık kazandırmaya çalışan bir düşünme ya da felsefî tefekkür geleneğidir. Bir şiir, bir kanun, bir metin, bir insan fiili, bir dil, yabancı bir kültür veya insanın kendisi, anlama eyleminin konusunu oluşturabilir.¹ Anlama; tarihi, kültürel ve dilbilimsel sınırlar sebebiyle kayba uğramadan, ideal bir nesne ya da anlam öngörebilen bir tercüme gibidir. Örneğin Geometrik ifadeler, her dil ve kültürde önemli bir unsur kaybına uğramaksızın mutlak bir biçimde tercüme dilebilir ve bu bir dilden diğerine ana hatları itibarıyla değişmez. Tabii dilin kelime ve ifadeleri de, geometrik terimler ve ifadeler kadar ideal biçimde aktarılamasa bile, buna yakın bir ölçüde kültürler ve dönemler arasında taşınabilirler. Tabii dil, tek, anlamlı ve evrensel; geçmişten bugüne devredilebilir ki, onu anlaşılır kılan da budur. Buna göre, “Tek, anlamlı ve evrensel olan, anlaşılabilir olandır. Evrensel bir düşünce iletişimsiz yapabilir, münferit olan ise müphem ve inatçıdır ve anlama büsbütün karşı koyabilir.”

Dilin terimleri ve kavramları daima açıklanmaya muhtaçtır. Bazıları doğrudan anlaşılabilir ve açıklanabilirken, bazıları bir anlam-anlama sorunu meydana getirirler.² Bir gülümseme bir gülümsemedir, fakat adaletin kavramsal olarak açıklanması zordur.³ Bu yaşamsal zorluktur ki, Hermenötik gibi bir disiplinin varlığını –henüz, onu var kılan karakteristik hatlar belirginleşmiş olmasa bile- gerekli kılar.

Hermenötik, Grekçe *hermeneuein* fiilinden türetilmiştir. Antikite’de *hermeneuein*; ifade etmek, açıklamak ve bir dilden diğer dile tercüme etmek anlamlarına gelir.⁴ “Genel olarak; insan eylemlerinin, sözlerinin, yarattığı ürünlerin ve kurumlarının anlamını kavrama ve yorumlama sanatı olan hermenötik; XIX y.y’da pozitivizmin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerine has yöntemi, insan bilimlerinde de kullanan tavrına karşı; tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının, temel özelliğinden dolayı farklı bir yönteme ihtiyaç hissettirdiği

¹ Gerard Bruns, **Antik Hermenötik**, Çev. İhsan Durdu, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay, 2001, s.15

² Bruns, s.19

³ Bruns, s.20

⁴ Zeki Özcan, **Teolojik Hermenötik**, İstanbul, Alfa Yay, 2000, s.8

biçimindeki anlayışın sonucu olarak ortaya çıkmış bir yorum teorisidir.”⁵ Hermenötik, neredeyse düşünce sistem ve ürünleriyle paralel olan tarihi sebebiyle, çeşitli zaman dilimlerinde farklı vecheleriyle ele alınmıştır. Bu farklılık Hermenötiği tarihi serüveni içinde dönemlere ayırarak ele almayı gerekli kılmaktadır.

II. HERMENÖTİK’İN TARİHÇESİ

A. ANTİK HERMENÖTİK:

Hermenötik kelimesinin en eski ve belki de hâlâ en yaygın tanımı, kutsal metin yorumunun temellerine ağırlık vermektedir.⁶ Teolojik bir kökeni ve uzun bir tarihi olan hermenötik, felsefeye Dilthey tarafından kazandırılmış ve kullanılışı da ilk defa Antik çağda, Yunan’da olmuştur. Buna göre Antik Yunan’da, tanrıların sözleri ve mesajları insanlara, tanrıların habercisi olan Hermes tarafından iletiliyordu. Hermes tarafından iletilen bu sözlerde tanrılar, yaşamla alakalı hususlarda, insanların göremedikleri, sezemedikleri şeyleri belli söz ve ifade kalıpları içinde aktarıyorlardı. Fakat bu ifade kalıpları, kelimenin düz anlamı yani ilk etapta çağrıştırdığı imajla, anlaşılıyor, açıklama ve yoruma ihtiyaç hissettiriyordu. Tanrıların sözlerini açıklama ve yorumlama işi olan bu faaliyete *hermenötik* adı veriliyordu.⁷

Antik dönemde, hermenötiğin temel problemi allegorik yorumlama problemidir .Bu eski problemin anahtar sözcüğü Hyponoia (alt ve ya üst anlam) dır. Burada temel amaç, sıradan anlamın arkasında veya üstünde bulunduğu addedilen, esas anlamın ortaya çıkarılmasıdır. Eskiçağda sofistlik olarak anılan disiplinin işi tam da budur.⁸ Platonda ise bir sanat olarak hermenötik, düşüncelerin ifade edilmesiyle değil de bir kral buyruğunun, bir tanrısal iradenin açılmasına ilgilendir. Platonun “Yasalar”ında hermenötik, insan üzerindeki tanrı iradesini hem haber veren, hem de bunu tanrısal buyruklar formunda takdim ederek, her iki anlamı da ihtiva eden bir sanat olarak ele alınır. Geç Grekçede *hermeneuia*, açıkça “bilgece açıklama”, *hermeneios* “açıklayan, çeviren” olarak geçer. Buna göre hermenötik faaliyet, özellikle

⁵ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay, 1999 s. 447

⁶ Richard Palmer, **Hermenötik**, Çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yay, 2003, s.65-66

⁷ Cevizci, s.413

⁸ Hans George Gadamer, **Hermenötik Üzerine Yazılar**, Derleyen Ve Çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yay. 1995, s.12,13

otorite olan kutsal iradenin; muhatabın, dinleyenin anlayış seviyesine göre açıklanması olarak anlaşılmıştır.⁹

B. ORTAÇAĞDA HERMENÖTİK:

Hermenötik, Ortaçağda çoğunlukla kutsal metinlerin açıklanması, yorumlanması olarak anlaşılmış olduğundan, o dönem hermenötiği ile ilgili bilgi ve değerlendirmeler, “Teolojik Hermenötik” çerçevesinde ele alınır. Buna göre genelde, kutsal yazıların doğru açıklanmaları ve yorumlanmaları sanatı olarak algılanan hermenötik, *Kilise Babaları (Patristik)* döneminde, özellikle Augustinus’un “De doktrina christiana” (Hristiyanlık Öğretisi) adlı eseriyle bir yöntem arayışı içine girmiştir. Augustinus’un hristiyan doğması, Eski Ahitte yer almış ve Yahudi halkının kutsal tarihi olarak benimsenmiş olan tarih ile Yeni Ahit’in evrensel vahyi arasındaki çelişkileri gidermeyi amaçlamış; Hermenötik de bu amacın gerçekleştirilmesinde yardımcı bir araç işlevi görmüştür. Nitekim Augustinus, “de doktrina christiana”da, hermenötiği kullanarak, Platoncu fikirlerin de tesiriyle düşüncenin, kutsal metinlerdeki sözel ve sıradan anlamından, tinsel anlamına yükselmesi gerektiğini savunur.¹⁰ Ortaçağda, Origenes ve Augustinus tarafından derlenen ve toparlanan patristik hermenötik, yine aynı şahıslar tarafından sistematize edilmiş ve “yazının dört anlamını” ortaya çıkarma yöntemi de bu çalışmaların bir ürünü olarak geliştirilmiştir.¹¹

Patristik dönemde hermenötik, teolojik hermenötik olarak algılanmış ve işlem görmüştür. Aynı zamanda hermenötiğin profan metinlere uygulanması da bu dönemde sözkonusu edilmeye başlanmış, bu çalışmalar Schleiermacher’e kadar devam etmiştir.¹² Hermenötik, Reformasyonda kutsal yazıların özüne inme çabalarının odağı olmuş, kilisenin geleneksel öğretisiyle polemiğe giren reformcuların, savunmalarını temellendirmede kullandıkları bir yöntem olmuştur. Bu dönemde, artık Antik dönemin allegorik yöntemi terkedilmiş; nesnel bir pencereden konuya doğrudan yönelen, subjektiviteden arınmış yeni bir yöntem anlayışı gündeme gelmiştir. Sonradan, Yeniçağın teolojik ya da hümanistik hermenötiğinde, yeni ve şaşmaz bir kriter elde

⁹ Gadamer, s.11,12

¹⁰ Gadamer, s.12

¹¹ Gadamer, s.13

¹² Özcan, s.10-11

etmek maksadıyla kutsal metinlerin gizli ve geçerli anlamı araştırılarak ortaya çıkartılmak istenmiş; bununla, kilise geleneği ve skolastik anlayışın latincesiyle çarpıtılmış esas anlamın ortaya çıkartılması amaçlanmıştır.¹³ XIX. y.y’da din bilimlerinin imaj kaybına uğradığı bir dönemde Schleiermacher, Protestan teolojisine yeni bir soluk aldirmaya çalışmış, teolojiyi özellikle bilim karşısında yeniden mümkün kılmak için çaba sarfetmiştir.¹⁴

C. MODERN HERMENÖTİK:

Hermenötiğin teknik anlamda kullanılışı ilk defa Almanya’da sözkonusu olmuştur. XVII. y.y’da kutsal, edebî ve hukukî metinlerin yorumuyla ilgili bir teknik ve disiplin olarak algılanmış,¹⁵ modern dönemde özellikle; Almanya’da Danhauer’in eseri ortaya çıktıktan sonra sıklıkla kullanılmaya başlanmıştır. Oradaki Protestan çevreler kutsal metinleri yorumlamak için papazlara yardımcı olacak bir yorumlama klavuzuna ihtiyaç duymuşlardır. Çünkü papazlar kutsal kitabı yorumlama konusunda kilisenin otoritesine başvurmaktan menedilmişlerdi. Kutsal metinleri yorumlamak için bağımsız yöntemlerin geliştirilebilmesi için ise oldukça uygun bir ortam vardı.¹⁶

Modern dönemde Hermenötiğin gidişatına yön vermiş belli başlı teorisyenlerin, bu disipline yaptığı katkılar ele alındığında, hermenötiğin modern dönem serüveni daha iyi anlaşılacaktır.

1. Friedrich Schleiermacher (1768-1834):

İlk kez Schleiermacher, hermenötiği evrensel bir anlama ve yorumlama doktrini olarak öne çıkarmak istemiş ve onu tüm “doğmatik ve vesileci” unsurlarından arındırmaya gayret etmiştir. Böylece hermenötik disiplinde, metnin esas alınan normatif anlamını arka plana itmiş; metafizik bir perspektiften yola çıkarak “yaşamının tekilleştirici bir ilgi ile” anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu durumda dilin rolü ön plana çıkmış, yazılı metne bağımlı olan filolojik metod aşılmaq istenmiştir.

¹³ Gadamer, s.13

¹⁴ Sarp erk ulaş, **Felsefe Sözlüğü**, Haz. A.Baki Güçlü ve diğerleri, Ankara, Bilim Ve Sanat Yay. 2002, s. 1277-1278

¹⁵ Özcan, s.8

¹⁶ Palmer, s. 64-65

Schleiermacher, konuşma ve karşılıklı biribirini anlamayı öne çıkararak, hermenötiğe derinlik kazandırmış, bu yaklaşımıyla üzerinde tin bilimlerinin temellendirileceği zemini oluşturmuş; böylelikle hermenötiğe, hem teoloji hem de tüm tarihsel bilimlerin üzerinde inşa imkanı bulabileceği zemin olma payesini kazandırmıştır.¹⁷ Schleiermacher, hermenötiğin genel bir yorum tekniği haline gelmesi sürecinde önemli katkılarda bulunmuştur. Ona göre hermenötik ilkelere sadece güçlüklerle karşılaştığımız zaman değil, anlama çabası içinde olduğumuz her durumda başvurulmalıdır. Çünkü anlama, potansiyel olarak daima yoruma açık bir faaliyettir. Yanlış anlama, sözcüklerin anlamları ve dünya görüşleri v.b.gibi yazarı yorumcudan ayıran zaman dilimi içinde gerçekleşmiş hâdise ve değişimler sebebiyle doğal olarak ortaya çıkar. Arada meydana gelen “tarihsel değişimler” anlamayı güçleştirirler.¹⁸ Ona göre metin ya da konuşma, hem metnin yazıldığı dille gramatikal ilişkisinin incelenmesiyle, hem de yazarın içinde yetiştiği şartların, içinde bulunduğu psikolojik durumun ele alınmasıyla yorumlanmaya çalışılmalıdır.¹⁹

Schleiermacher’ın anlama faaliyeti dört aşamadan oluşmaktadır: *Dilbilgisel yorumlama* aşamasında ifade; gramer ilişkileri bağlamında ele alınmalıdır. Bu, Schleiermacher’ın bir metni anlamının o metni önce metnin yazarı kadar ve daha sonra da metnin yazarından daha iyi anlamayı ifade ettiği şeklindeki antik filoloji düsturu genelleme eğilimini ifade eder. İkinci olarak *Ruhbilimsel yorumlama*; ifadeyi, kişinin düşünce ürettiği çerçeveye odaklanarak anlamaktır. *Karşılaştırmalı yorumlama*; bir metinde karşılaşılan karanlık noktaların, anlaşılan kısımlar ışığında aydınlatılması amacını taşımaktadır. *Kutsal yorumlama* ise metnin anlamını ve bu anlamın bağlı bulunduğu odakları sezgiyle beslenen çabanın isabetiyle açığa çıkarmayı ifade etmektedir.²⁰

2. Wilhelm Dilthey (1833-1911):

Hermenötiğin ikinci büyük teorisyonu Dilthey’de Hermenötik, insan bilimleri olarak ele alınmış ve anlamının yeri “hayatın tezahürlerini ortaya çıkaran anlamı

¹⁷ Gadamer, s.14-15

¹⁸ Cevizci, s.758

¹⁹ Cevizci, s.449

²⁰ Güçlü ve diğerleri, s.1277-1278

keşfetmek” olmuştur.²¹ Hermenötiği yazılı ifadeleri anlamanın metodolojisi olarak gören Dilthey, hermenötiğe Schleiermacher’ın kabul ettiğinden daha geniş bir epistemolojik uygulama imkanı tanır ve ona zihinsel/manevi hayatın her boyutunun bilgisini kazandırabilecek ölçüde hermenötik metodolojinin faaliyet sahasını genişletir. Hermenötiğin amacının insan hayatının dile geldiği bütün nesnelerle ilgilenmek olduğunu belirten Dilthey’in temel amacı, hermenötik yöntem - insan bilimleri için bilimsel yöntemin doğa bilimlerine sağladığı temel kadar- sağlam, felsefi bir temel sağlamaktır.²² Bunu gerçekleştirmek ise, “tarihsel bilgi nasıl mümkündür?” sorusunu gerekli kılmaktadır. Dilthey’e göre tarihsel bilginin imkanı, ‘bilen öznenin yani insanın subjektif olarak yaratılmış olan bir şeyi, objektif olarak nasıl bilebileceği’ gibi bir soruna sebebiyet vermektedir. Çünkü doğanın olguları açıklanabilir durumda iken; insan hayatı ile ilgili psikolojik ve sosyal olgular, açıklamadan ziyade anlaşılmaya muhtaç durumdadırlar. Buna bağlı olarak filozof, hermenötik yöntemi, yaşanmış tecrübe ile ifade ve anlam arasındaki ilişkiye göre formüle eder. Beşeri tecrübeyle insan, kendini anlamlı tarzda dile getirir. Tarihsel anlamda bunu gözlemleyen görevi de bu tecrübeleri anlamaktır. Bu tecrübeye ortaya çıkan şey, **geist’tir** yani zihinsel ve manevidir. Bu zihinsel ve manevi insanî tecrübelerin ifade edilmeleri ise, insan zihninin ve tininin nesnelleşmesi demektir. Bu çizgide, “Bir nesnelleşmeler serisi olan tarih, bu sistemin yaratılmasıyla birleşen bireysel süreçler çözülebildiğinde ve bunların her bir parçasının oynadığı rol, hem zihinde inşa edilen dünyadaki olayların istikametinin inşasıyla, hem de onun sistematik doğasının keşfiyle gösterilebildiğinde anlaşılmış olur.”²³

Dilthey’e göre Hermenötik tinsel bilimlerin yöntemidir. Tin bilimleri ya da insan bilimleri yaşama kavramından hareket eden bilimlerdir. Bu bilimlerin metinleri, önce filolojik bir değerlendirmeden geçirilmeli, sözcüklerin, dolayısıyla metinlerin belli bir çağda sahip oldukları anlam gözönünde bulundurulmalıdır. Ancak bu sayede, o çağ

²¹ Özcan, s.11,25

²² Hüsamettin Arslan, **Hermenötik Ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Pradigma Yay, 2002, s.20

²³ Arslan, s.22

ve dönemlere ait tinsellik anlaşılabilir. Bunu gerçekleştirecek olan bilim ise Hermenötiktir.²⁴

“Dilthey’e göre yaşam sadece biyolojik bir hâdise değildir. İnsan, onu insan yapan herşeyi ile insandır ki, felsefenin konusu da her şeyiyle insan olmalıdır. Dilthey’e göre çıkış noktamız yaşamımızdır. Bu nedenle yaşam içerden algılanmalı ve anlamlandırılmalıdır. Yüksek düzeyde anlama yalnız gündelik yaşamın olağan çerçevesine oturtulabilen genel bir anlama yaklaşımından değil; çoğunluk bireylerin dünyalarının kimi olağandışılıklarıyla inceliklerinin de anlaşılmasından geçer.” Asıl üzerinde durulması gereken alan, herkesçe paylaşılan ortak kültür dünyasıdır; çünkü insan, kendisini iç gözlemle değil, tarih içinde, geçmişiyile bilebilir.²⁵

3. Martin Heidegger (1889-1976):

Martin Heidegger ise Hermenötik anlayışını, anlam kavramı çerçevesinde ortaya koyar ve hermenötiğin zeminini aşkın olandan ontolojik olana radikal bir şekilde kaydırarak²⁶ felsefeye, varlık ve varlığın anlamını bulma görevini yükler. Schleiermacher ve Diltheyin eserlerinde beliren epistemolojik sınırlamaları ve hermenötiğin metoduna has yasaklamaları geride bırakmak için Heidegger, hermenötik analiz eylemini varlık (**being**) sorununa yöneltir. Bu noktada Hermenötik, Heidegger için; objektif bilgiye ya da onu bilme iddialarına temel teşkil eden ontolojik şartların ifade edilmesidir.²⁷ Buna göre Heidegger, doğrudan varlığa yönelmek yerine, insanî varlığı temsil eden *Dasein*’e²⁸ yönelmektedir.²⁹ Varlığın analiz edilme işi olarak, *Dasein*’in hermenötiği, Heideggere göre “evrensel fenomenolojik ontoloji” olan felsefenin çıkış noktasıdır.³⁰

Heidegger’e göre, tarihsel metinlerin anlamı bağlamında karşılaşılaşılan sorular, yaşamın anlamına yönelik en temel sorulardır. *Dasein*, kendini anlama ve

²⁴ Cevizci, s.447

²⁵ Güçlü ve diğerleri, s.391,393

²⁶ Bruns, s.28

²⁷ Arslan, s.22,23

²⁸ ***Dasein***: Almanya’da ‘varoluş’ için kullanılan ve lafzen ‘burada olma’, ‘orada olma’ anlamlarında kullanılan bir terimdir. İlk kez varoluşçu Alman filozofu Karl Jaspers tarafından kullanılmıştır.

²⁹ Zekerija Sejdini, **Hermenötiğin Felsefi Temelleri**, (basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2002 s.87

yorumlama savaşı vermektedir. Dasein'in kendini anlaması, bilimlerdeki anlamadan önce gelir ve onun kendi varlığını anlaması, fiil ve eylemlerinin ulaşabildiği sınırın müsaade ettiği imkanlara bağımlıdır ki o, böyle bir zeminde inşa edilen anlamadan yola çıkarak kendisi dışındaki varlıkları yorumlamaktadır. Bütün yorumlamalar diyor Heidegger, birtakım önyargılar üzerine kuruludur ve Dasein kendisi dışındaki dünyayı tanımadan, kendini yorumlama olanağına sahip değildir.³¹ Heidegger'e göre insan olarak yaşamak, insanın kendisini her zaman 'başka insan' ve 'şeyler'in bağlamı içinde anlaması manasına gelmektedir. Anlamak, var olma imkanlarını açmak demektir ve 'varolma'; imkanlarını, anlama sayesinde çoğaltarak, genişleterek, varoluşunu kuvvetli bir tarzda ortaya koymayı ifade etmektedir.³²

Heidegger, sözcüklerin belli ve durağan anlamlara sahip olmadıklarını savunur. Zaman ve bu süreçte gerçekleşen muhtelif etkileşimler, sözcüklerin kullanılışlarında, anlamlarında değişikliklere sebep olmaktadır. Bu yüzden metinler, geleneksel anlam kalıplarının dışına çıkılarak okunmalıdır. Yazarın çizdiği dünyayı betimlemek, metnin sunduğu olanakları bu çerçevede kullanıp değerlendirmekle mümkün olabilir.³³ “Buna göre, bir yorum asla bize sunulmuş bir şeyin naif kavranışı değildir. Eğer bir kimse tam metinsel yorum anlamında, yorumun özel bir türü ile uğraşırken 'orada duran'a müracaatı seçerse, 'orada duran' şeyin, yorumlayan kişinin tartışılmamış açık varsayımından başka bir şey olmadığını apaçık görür.”³⁴

4. Hans George Gadamer (1900-2002):

Hermenötiğin son büyük teorisyenlerinden olan Gadamer'e göre ise, anlamayı engelleyen önyargılar değil, görünür olmayan önyargılardır. Gadamer'e göre hermenötik felsefenin görevi; önyargıları ortadan kaldırmak değil, onları aktif ve etkin bir şekilde yeniden gözden geçirmektir; çünkü önyargılar, anlamamanın önündeki en büyük engeldir. Dahası tarihsel hermenötiğin görevi meşru önyargılara zemin

³⁰ Arslan, s.22

³¹ Martin Heidegger, **Varlık Ve Zaman**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay. 2004, s.220

³² Sejdini, s.97

³³ Heidegger, s.220

³⁴ Bruns, s.24

hazırlamak, eleştirel aklın görevi de yanlış ve doğru önyargıları birbirinden ayırmaktır.³⁵

Hermenötik tarihi, yorumun kriterlerinin belirlenmesiyle iç içe olan bir faaliyetler alanıdır. Yorumun çıkış noktası, metindeki ipuçlarıdır. Bu ipuçlarının, yorumcu tarafından birbirine bağlanması sûretiyle, kapalı olan anlam elde edilir. Yorumcu, okuyucu sıfatıyla öğelerine ayırdığı metni geçici biçimde şekillendirir; çünkü hiçbir yorum nihaî bir anlamda kesinlik teşkil etmez.³⁶

Teoloji ve felsefenin hem objeleri hem de amaçları farklıdır. Buna rağmen aynı hermenötik yöntemi izleme konusunda filozofla ilahiyatçı kesinlikle anlaşılır. Filozof varlığı aklî bir tarzda, aşkınlık kavramına başvurmada sorgular. İlahiyatçı ise inanan insanın varoluşunu, tarihî bir olay olan vahiy ışığında yorumlar.³⁷ Bu çerçevede teolojik hermenötiğin görevi, konuşan tanrının nasıl ortaya çıktığını ve konuştuğu şeylerin muhtevasını açıp göstermektir. Teolojik hermenötiği diğer hermenötik alanlarından ayıran yön, kutsal metnin bahsettiği varlık olan Tanrının, sadece kutsal metnin dünyasında bulunmasıdır. Buna göre metnin dünyası kendine özgüdür ve konuşan sadece Tanrıdır.³⁸

³⁵ Sejdini, s.108

³⁶ Özcan, s.195

³⁷ Özcan, s.73

³⁸ Özcan, s.80

BİRİNCİ BÖLÜM

TE’VİL

I. TE’VİLVE HERMENÖTİK

Tezimizin ana konusu olan “tevil” kavramının, beşer ve yüce kudret arasında oluşan iletişimin muhteva kısmına işaret etmesi ve bu iletişim ve onu karakterize eden muhtevanın bir anlam ve anlama temeline oturması münasebetiyle giriş bölümünde; anlam ve anlama olgusu bağlamında Antik ve Ortaçağda kutsal metinlerin anlaşılması faaliyetine has kılınan; sonraki dönemlerde ise; kendisi dışındaki tüm varlık ve nesnelerle girdiği ilişkilerde bir anlama sorunsalıyla başbaşa kalan insanın, anlama faaliyetine yön vermeye çalışan bir disiplin kimliğine bürünen hermenötikten kısaca bahsetmeye çalıştık.

Hermenötiğin bir disiplin olarak, İslam bilim geleneğinde bir karşılığının olup olmaması sorusunu bir kenara bırakarak, sistematik ve bilinçli düşüncenin başladığı zamanlardan bu yana, kutsal metinlerin veya tanrısal ifadenin ve vahyin içerik ve kapsamının anlaşılması ve yorumlanması çabası ve bu yönde ortaya konan gayret, hangi medeniyet havzası içinden neş’et ederse etsin, hemen hemen tüm düşünce geleneklerinde mevcuttur. İslam düşünce geleneğinde **te’vil** olarak isimlendirilen bu çaba; bu gelenek içerisinde, metodik düşüncenin başladığı dönemlerden bu yana, denilebilir ki, tüm bilim dallarınca ele alınmış ve çeşitli varlık boyutlarına ait nazariyelerin iskeletini oluşturmada önemli katkılar sağlamıştır. Ne varki te’vil, batı bilim geleneğinde hermenötiğin sahip olduğu ölçüde yoğun bir bilimsel maziye ve çeşitli boyutlarıyla işlenme zenginliğine sahip değildir. Özellikle de hermenötiğin, aydınlanma döneminden başlayarak belli teorisyenler tarafından daha sistematik bir tarzda ele alınması ve kutsal metin hermenötiğinin dışında salt metin ve anlama problemiyle uğraşması ve bunun fizik ve metafizik boyutları kapsayan ve hatta varoluşsal anlamda, metni anlamı ve bu iki unsuru var eden tarihsel zemini sorgulaması gibi bir süreç ve değişim, te’vil için sözkonusu değildir. Bu, İslam düşüncesinin, batı

düşünce dünyasından farklı olarak, fizik ve metafizik boyutları içine alan bir bilim geleneğinin kaynaklarından besleniyor oluşunun da ortaya çıkardığı bir sonuçtur.

Anlam ve anlama problematiğinin içerik ve kapsamında meydana gelen genişleme; te'vil'in de, aslında imkan dairesinde varolan, muhtemel tüm çağrışımlarıyla ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Tezimiz de, hermenötiğe atıfta bulunması bakımından, te'vil ve onun anlam dairesinin genişlemesinin gerekliliği yönünde, küçük bir çabayı ifade etmektedir. Bu sebeple ilk bakışta tezimizle çok ilişkili görünmemekle beraber, anlam kavramından hareket etmeleri, varlığı ve kutsal yorumlama çabalarına ev sahipliği yapmaları ve aynı sorunlardan beslenmeleri hasebiyle ortak bir maziye ve geleceğe sahip olduğunu düşündüğümüz te'vil ve hermenötiği ortak bir amaca matuf olmaları yönüyle ele almaya çalıştık. Burada, hermenötik ve te'vil, birinin diğerini öncelemesi bakımından ele alınmamıştır. Yapmaya çalıştığımız şey, hermenötiğin son yıllarda yaptığı anlam ve problem genişlemesini, te'vilin de sağlayıp sağlayamayacağı sorusuna İhvân-ı Safâ'nın te'vil anlayışı çerçevesinde dikkat çekmektir. Aşağıda da inceleneceği üzere İhvân, Kozmolojik te'vil başlığı altında ele almaya çalıştığımız bir yorumlama yöntemiyle, insan için taşıdığı felsefî anlamı itibarıyla “varlığı” da yorumlamış ve ona evrenin fizik ve metafizik bütünlüğünü tamamlayıcı bir görev atfeden bir perspektiften yaklaşmıştır. Bu sebeple hermenötik disiplin tezimizin giriş bölümünde te'vil ve hermenötik irtibatını tesis etme sadedinde, atıta bulunmayı ifade etmektedir.

Hermenötik ve te'vil arasındaki niteliksel tekabüliyeti ifade ettikten sonra, şimdi de ilk asırlardan beri, kutsal metni anlama faaliyeti içinde ele alınan ve bir anlamıyla hermenötiğin İslam bilim geleneğindeki versiyonu sayılabilecek te'vil kavramının yine bu bilim geleneği içinde, ele alınış biçimlerine bakacağız.

II. TE'VİL NEDİR

Te'vil arapça bir sözcük olup, aslına dönmek anlamına gelen “av-l” kökünden gelmektedir. Taf'il vezninden bir masdar olan “te'vil”; döndürmek, herhangi bir şeyi, varacağı gayeye vardırmak gibi anlamlara gelir.³⁹ Te'vil kelimesinin sülasi kökü olan

³⁹ M. Nazif Şahinoğlu, “Te'vil”, **İA**, c.12, MEB, 1979, s.215

“e-ve-le” ise; dönmek, maksada yönelmek gibi anlamlara gelmektedir. Bir işin tedbir ve takdirinin, asıl maksadının kasdedilmesi gibi bir anlam da taşımaktadır.⁴⁰ Ayrıca te’vil sözcüğü; ceza, akıbet, onaylama, rüya tabiri, amaca ulaşma, tahakkuk, olayların görünmeyen sebeplerini açıklamak anlamlarında da kullanılmıştır.⁴¹

İslam bilim tarihi içinde, te’vil problemine ilahi metni esas alması yönünden, kaynaklık eden ayet, Âl-i İmrân sûresi yedinci ayettir: *“İlahi kelamın özü olan açık ve kesin hükümlü mesajlar ile müteşabihleri kapsayan bu ilahî kelamı sana bahşeden O’dur. Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar, sırf kafaları karıştırmak için ve ona [keyfi] anlamlar yüklemek amacıyla ilahî kelamın müteşabih olarak ifade edilen kısmına uyarlar; oysa Allah’tan başka kimse onun kesim anlamını bilemez. Bu yüzden bilgide derinleşenler şöyle derler: “Biz ona inanırız, [ilahi kelamın] tümü rabbimizdendir; derin kavrayış sahipleri dışında kimse bundan ders almasa da.”*⁴²

İslam ilim tarihi içinde, hicrî III. asırda, te’vil ile tefsir aynı manada kullanılmış, sonraki asırlarda ise te’vilin; Kur’an’ın bâtinî, tefsirin ise zâhirî anlamlarına matuf olduğu şeklinde bir yaklaşım sergilenmiştir. Te’vil kelimesinin bu şekilde özelleştirilmesi, onun -Kur’an’ın- derin felsefî izahının tefsirle değil de, te’vil ile mümkün olacağı kanaatinin ortaya çıkması sebebiyledir.⁴³ Buna göre, kutsal metnin felsefî izahı, ancak te’vilin ‘anlam imkanı’ içinde vücut bulabiliyordu. İslam düşüncesi içerisindeki te’vil anlayışları, bu imkanın ele alınış tarzlarını göstermesi bakımından ele alınmaya değer görüldüğünden aşağıda özetlenmiştir.

III. İSLAM’DA TE’VİL ANLAYIŞI VE TARİHÇESİ

Te’vil, genişletilebilir bir anlam zeminine oturması ve konumu itibariyle her ilim dalına ilham kaynağı olma özelliği ile, İslam düşünce geleneği içinde söz sahibi olmuş, hemen her bilim dalı ve fikir akımının gündemine girmiş; dinî, siyasî, sosyal ve

⁴⁰ Orhan Karmış, **Tefsir İlminde Te’vil’in Yeri Ve Önemi**, (basılmamış doktora tezi), Ankara, 1975, s.113

⁴¹ Zeynep Gemuhluoğlu, **Gazzalî Ve İbn-i Rüşd’de Te’vil**, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2005, s.10-11

⁴² Muhammed Esed, **Kur’an Mesajı** (meal-tefsir), Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yay. 1999, Âl-i İmrân, 3/7 (Bundan sonra geçecek ayetlerin de mealleri Muhammed Esed’in adı geçen eserinden alındığından, sadece sûre ve ayet numarası verilecektir.)

bilimsel yönelimlere kaynaklık teşkil eden yaklaşımlarda, çıkış noktası olma özelliği gösteren bir alan olmuştur.

Kutsal metindeki ifadelerin bir kısmı Tanrının muradının insanlar nezdinde kolayca anlaşılmasına elverişliyen; bir kısmı da kapalı anlamı ve dolaylılığı ile, ilahi muradı doğrudan anlamaya olanak vermemektedir. Te'vil literatüründe bu durumu karşılayan kavramlar **muhkem** ve **müteşâbih** kavramlarıdır.

“**Muhkem** kavram olarak kendisinden neyin kastedildiği anlaşılabilir derecede açık olan, nazım ve te'lifi itibarıyla herhangi bir ihtilafa yol açmayan ve tek bir anlama delalet eden ayetler” şeklinde tarif edilebilirken; **müteşâbih**, “mânâları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birisini tercihde zorluk söz konusu olan ayet, kelime ya da harflere denir.”⁴⁴ Muhammed esed de müteşâbih ayetleri; mecazî olarak ifade edilen ve doğrudan birçok kelime ile anlatılma yerine istiare yoluyla işaret edilen anlamı yansıtan Kur'an'ın pasajı olarak tanımlarken, muhkemi de, “ilahi kelâmın özü ” olan (*ummu'l-kitâb*), mesajın temelini teşkil eden ana ilkeleri ve özellikle ahlakî ve sosyal öğretileri kapsayan ve müteşâbih ayetlerin kendisi ışığında doğru olarak yorumlanabildiği ayetler olarak tanımlar.⁴⁵

Muhkem ve müteşâbih açısından Kur'an'daki nassların yerini belirlemede, üzerinde durulması gereken üç ayet vardır. Temelde Kur'an'ın tamamı muhkem kabul edilir ve bu Hûd sûresinin “Elif-Lâm-Râ. Bu İlahî bir kitaptır ki, ayetleri her şeyden bütünüyle haberdar olan hikmet sahibi [Allah] tarafından kendi içlerinde açık ve anlaşılır kılınmış, birbirleriyle açıklanmış ve ayrıca birbirleriyle bağlantılı olarak etraflı bir biçimde dile getirilmiştir.”⁴⁶ meâlindeki ayetine dayandırılır. Başka bir ayette de Kur'an'ın tamamının müteşâbih olduğu ifade edilir. Bu da “Allah, bütün öğretilerin en güzelini, kendi içinde tutarlı, [gerçeğin] her türlü ifadesini çeşitli biçimlerde tekrarlayan bir ilahî kelâm şeklinde indirir...”⁴⁷ meâlindeki ayettir.

⁴³ Şahinoğlu, “Te'vil”, c.12, s.215

⁴⁴ Muhsin Demirci, **Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine**, İstanbul, Birleşik Yay. 1996, s.38-39

⁴⁵ Esed, Kur'an Mesajı, c.I, s.89

⁴⁶ Hûd,11/1

⁴⁷ Zümer, 39/23

“İlahî kelâmın özü olan açık ve kesin hükümlü mesajlar ile müteşâbihleri kapsayan bu ilahî kelâmı sana bahşeden O'dur. Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar, sırf kafaları karıştır[acak şeyler bul]mak için ve ona [keyfi] anlamlar yüklemek amacıyla ilahî kelâmın müteşâbih olarak ifade edilen kısmına uyarlar; oysa Allah'tan başka kimse onun kesin anlamını bilemez. Bu yüzden bilgide derinleşenler şöyle derler: "Biz ona inanırız: [ilahî kelâmın] tümü Rabbimizdendir; derin kavrayış sahipleri dışında kimse bundan ders almasa da.”⁴⁸ meâlindeki ayet de, Kur'an ayetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu ifade eder.

Bu tanımlar, hükmü açık ve kesin olan ile anlamı kapalı ve müphem arasındaki farkı ortaya koyar, ki insanoğlunun anlayış ve kavrayış seviyelerinin farklılığı, kapalı olan anlamı insanın anlayış seviyesine bir nebze de olsa taşımayı gerekli kılar. Bu gereklilik sebebiyledir ki, vahyin sözkonusu olduğu tüm dönemler boyunca ilahî hitabın doğru ve dolaysız ya da ilahî murada muvafık olarak anlaşılması gerekliliği ortaya çıkmış, bu da İslâm düşünce tarihinde te'vil çabasını gündeme getirmiştir. Bu çerçevede, te'vil geleneği içinde ilk sistematik görüşleri serdetmeleri bakımından, ilk dönem itikadî mezheplerin te'vil anlayışlarından kısaca bahsedeceğiz.

İlk dönem itikadî mezheplerden olan Selefiyye Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarını nasslarda geçtiği şekliyle, aynen kabul edip, “Biz yalnız Allah ve Rasulünün vasıfladığı şeylerle Allah'ı vasıflarız.” prensibiyle hareket ederek bu konuda te'vili reddederler. Müteşâbih ayetlere olduğu şekilde inanılması gerektiği, buna Rasulüllahın risâletini tasdik etmenin de dahil edilmesinin gerekliliği ve de ikrar üzerinde durmaktadırlar. Yani müteşâbihatta vazedilen hususlara olduğu gibi inanılır, ikrar edilir, nasıllığı, muhtevası hakkında bir sorgulama ve araştırmaya gidilmez.⁴⁹

Eş'arî müteşâbihlerin yorumu hakkında Selefîn yolunu takip eder. “Biz Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, sahabe ve tabiin ile hadis imamlarının söylediklerine sıkı sıkıya bağlanırsınız.” ifadeleriyle bunu dile getirirler.⁵⁰

⁴⁸ Âl-i İmrân,3/7

⁴⁹ Gemuhluoğlu, s.15

⁵⁰ Ömer Dumlu, **Kur'an Tefsirinde Yöntem**, İzmir, Anadolu Yay. 1998, s.117

Eş'arîler Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda teşbih fikrini kabul etmezler. Çünkü bu, Allah'ın yarattıklarına benzemesi anlamına gelir ki, bu da O'nun kadim olduğu anlayışına terstir. Aslında bütün problemler, bazı ayetlerde geçen ve insanlara has kılınan organların Allah hakkında da düşünülmesinin imkansızlığından kaynaklanır. Bu sebeple Eş'arî bunların Allah'ın sıfatları olduğunu ifade eder.⁵¹ Bu ayetlere, *"Gerçek şu ki, sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı evrede yaratan, sonra da kudret ve egemenlik makamına geçip varlığı yöneten Allah'tır. O'nun izni olmadıkça, araya girip kayıracak kimse yoktur. İşte böyledir sizin Rabbiniz: öyleyse [yalnızca] O'na kulluk edin: artık bunu (iyice) aklınızda tutmayacak mısınız"*⁵², *"Sana bağlılıklarını bildirenler, Allah'a bağlılıklarını göstermiş olurlar: Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. O halde, kim ahdini bozarsa yalnızca kendi aleyhine bozmuş olur: ve kim Allah'a karşı taahhüdüne uyarsa [Allah] ona büyük bir ödül ihsan edecektir."*⁵³, *[Allah]: "Ey İblis!" dedi, "Kendi ellerimle yarattığım şu [varlığın önünde] yere kapanmaktan seni alıkoyan nedir [Başka bir yaratık önünde boyun eğmeyecek kadar] kibirli misin, yoksa [yalnız] kendisini üstün görenlerden misin"*⁵⁴, *"Hayır, O'nun iki eli de açıktır."*⁵⁵ ayetleri örnek olarak verilebilir. Buna göre, Eş'arî özellikle, içinde *"istiva"* ve *"eller"* in zikredildiği ayetler üzerinde durur ve aklî bir izâh getirmeye çalışır. Fetih sûresi 10. ayette geçen, *"yed"* (el) kelimesiyle ilgili olarak; bunun kuvvet ve kudret anlamına geldiğini, Allah'ın araplara kendi diliyle hitap ettiğini, *"ellerimle yaptım"* diyenin nimet veya kudret kasdetmesinin imkansız olduğunu, böyle bir te'vilin bâtil olacağını ifade eder. Görüldüğü gibi Eş'arî, içinde haberî sıfatların geçtiği ayetleri te'vil etmez. Fakat bu ayetlerin te'vilini yapan mezheplere itirazlarda bulunur.⁵⁶

Mu'tezileye göre ise Kur'an'ın manasında anlaşılmayacak türden birşey yoktur. Çünkü Allah, onu apaçık bir şekilde göndermiştir. Bunun nedeni de, O'nun Kur'an'ı anlamamız ve anladıklarımızı yaşamamızı murad etmesidir. Allah'ın muradı da anlaşılmaz değildir. Kur'an açık bir kitaptır, anlam ve muhtevası zâhirinden anlaşılmaktadır. Buna göre mânâda aslolan zâhirdir. Bir delil olmaksızın, lafzı

⁵¹ Dumlu, s.118

⁵² Yunus, 10/3

⁵³ Fetih, 48/10

⁵⁴ Sâd, 38/75

⁵⁵ Mâide, 5/64

⁵⁶ Dumlu, s.119

zâhirinden başka bir manaya hamletmek caiz değildir. Bu zâhirî manayı da, bilgili-bilgisiz herkesin anlaması mümkün değildir. Bu sebeple Kur'an'ın tefsir edilmesi gerekir ki, bu yukarıda söylenilenlerle çelişmez. Bu bakımdan "Kur'an'ın tefsirine ihtiyaç vardır; çünkü, Hz.Peygamberin daveti sadece araplarla sınırlı kalmamış, dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmıştır."⁵⁷

Mu'tezile, sıfatlar hakkında varid olan müteşâbih ayetlerin te'vilini gerekli addeder ve bunu da tevhid olarak isimlendirir. Sıfatların varlığını kabul etmek tevhide aykırı bir husustur. Onlara göre müteşâbih ayetlerde vurgulanan noktalar, Allah'ın sıfatları değildir. O'nun sıfatları insanlarınkine benzemez, şöyleki: Allah'ın arşa istiva etmesi demek; O'nun arşı kaplaması , hükmü altına alması demektir. Sâd sûresinde yer alan ve : "[Allah]: "Ey İblis!" dedi, "Kendi ellerimle yarattığım şu [varlığın önünde] yere kapanmaktan seni alıkoyan nedir [Başka bir yaratık önünde boyun eğmeyecek kadar] kibirli misin, yoksa [yalnız] kendisini üstün görenlerden misin"⁵⁸ mealindeki ayette geçen, "ellerimle yarattım" ifadesindeki 'yed' kuvvet; Mâide sûresi 64. ayette geçen "Hayır, O'nun iki **eli** de açıktır." ayetindeki 'yed (el)' de nimet anlamındadır. Mu'tezile "Allah, göklerin ve yerin nurudur."⁵⁹ ayetini de, 'isterse yer ve gök ehlini hidayete erdirendir' şeklinde te'vil eder.⁶⁰ Akılcı bir metoda sahip Mu'tezile Allah'ın zât ve sıfatlarıyla ilgili olan ayetleri te'vil etmekte bir mahzur görmez.

Mu'tezile, te'vil meselesinde, bir araya getirilmeleri mümkün olan unsurlara itimad eder. Bu sebeple kendi te'vil yöntemlerinin haklılığını ispatlamak için; dile akla ve dil ve akıl arasında birleştirme veya eşleştirmeye giderler. Aynı çerçeveden olmak üzere, mecaza da yönelirler ve konuşanın kasdını ve iradesini, dil grameri çerçevesinde, nihai bir ölçü addederler. Bunu Kur'an'da tescime yol verecek ayetler ve kendi görüşlerine ters düşecek durumlar sözkonusu olduğunda da yaparlar. Böyle yapmalarındaki maksat Allah'ın birliğini ve tenzihi vurgulamak ve akıldan çok nakle vurgu yapanların tutumlarını reddetmektir.⁶¹

⁵⁷ Mustafa Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, Ankara, Ankara Okulu Yay. 2004, s.41

⁵⁸ Sâd, 38/75

⁵⁹ Nûr, 24/35

⁶⁰ Dumlu, s.112,114

⁶¹ Sâid Şenûka, **et-Te'vil Fi't-Tefsir beyne'l-Mu'tezile ve's-Sünne**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezeheriyye li't-Türas, trz, s.429

IV. İSLAM FELSEFESİNİN KLASİK DÖNEMİNDE TE'VİL

A. KİNDİ'DE TE'VİL

Kindî'nin İlimleri sınıflandırırken ortaya koyduğu beşerî ve ilahî ilimler ayırımı, filozofun vahyi, yani te'vil çabasına temel teşkil eden malzemeyi hangi mertebeye yerleştirdiği hakkında bize bir fikir vermektedir. Buna göre beşerî ilimler, insanın istemesi ve çabasıyla belli aşamalardan geçilerek elde edilirken; İlahî ilimler istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıki çarelere başvurmadan, zamansız olarak meydana gelir. Bu bilgi sadece peygamberlere özgüdür ve peygamberlerin bu bilgisi, öğrenme sürecine ve başka bir şeye gerek kalmaksızın onları gönderen Allah'ın vahyi ve ilhamı ile gerçekleşmektedir.⁶² Buna göre, vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olup, istek ve irade dışı gerçekleştiğini savunan Kindî'ye göre vahiy; mantık ve matematik gibi beşeri bilgilerin aksine; Allah'ın peygamberlerin temiz ruhlarını, zamanla mukayyed olmaksızın aydınlatması sonucunda ortaya çıkan bir bilgidir. Allah ve insan; biri, mutlak anlamda güçlü, ezeli ve ebedi, diğeri sonlu, sınırlı ve her bakımdan yetersiz, mahiyetçe farklı iki varlıktırlar. Bu tabloya göre her insanın doğrudan Allah ile ilişki kurma imkanı bulunmadığına göre, bu konuda kendisinin peygamber olarak görevlendirdiği bir elçi vasıtasıyla iradesini kullarına bildirmesi aklın garipseyeceği bir durum değildir. Özellikle aklın yetersiz kaldığı hususlarda vahyin klavuzluğunu gerekli gören Kindî, değer bakımından olduğu kadar, insanı tatmin noktasında da vahyin, kendisine göre daha karmaşık ve girift olan felsefi bilgidен üstün olduğunu düşünür.⁶³ Her iki bilgi türünün de hakikati ifade ettiğini düşünen Kindî, ilahi bilgiyi, veciz açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olması bakımından beşeri bilgidен üstün tutmaktadır.⁶⁴ Bir peygamber olarak Hz. Muhammedin Allah'tan getirdiklerinin hepsinin aklın verilerinde mevcut olduğunu belirten filozof, insanlar içerisinde ancak akli muahkemeden yoksun olan ve cehaletle yoğrulan kimselerin bu gerçeği inkar edebileceğini söyler. Hz Muhammed'in peygamberliğine inanan ve tasdik eden birinin, peygamberden aldıklarının yorumunu (te'vil) yapan iman ve akıl sahibi kimselere karşı durmasının, ancak o kişinin aklının zayıf olduğuna işaret ettiğini söyler. Çünkü o kişi,

⁶² Cevher Şulul, **Kindî Metafiziği**, İstanbul, İnsan Yay. 2003, s.18-19

⁶³ Kindî, **Felsefi Risaleler**, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay, 2002, s.25

⁶⁴ Alper, s.56,60

ya bu konuda farkına varmadan yaptığını yıkmaktadır, veya peygamberin getirdiği vahyin dilini, o dilde benzer isimlerin bulunabileceğini, çekim kurallarını ve etimolojiyi bilememektedir. Bu gibi problemler arap dilinde çoktur ve bu durum bütün diller için sözkonusudur. Arap dilinde benzer isimlerden kaynaklanan birçok kelime çeşidi vardır, hatta bir tek isim iki zıt anlamı ifade edebilir. Mesela bir şeye hakkını veren anlamındaki âdil sözcüğü, bunun zıddı olan zalim anlamına da gelebilir.⁶⁵

Kindî, halefleri olan Farabî ve İbn-i Sinâ'dan farklı olarak, peygamberliği felsefî terminoloji ve mülâhazalarla izah etmemiş, vahiy ve din dilini de onlardan farklı değerlendirmiştir. Kindî diğerlerinin dinin sembolik dilini öne çıkarmaları ve vahye dayalı bilgiyi felsefî bilgidен aşağı görmelerinin aksine; İlahi bilginin felsefî bilgidен daha açık seçik, anlaşılır, estetik ve kuşatıcı olduğunu ve tüm bu yönleriyle dahi felsefî bilgidен üstün olduğunu savunur. Kindî, din dilinin Arapça olması sebebiyle vahyin isabetli bir anlama faaliyetine tabi olmasının, arap dilinin yapı ve inceliklerinin bilinmesiyle kâim olduğunu belirtir.⁶⁶ Buradan da anlaşıldığına göre filozof, nasları sembolik veya rumuzlu olarak değerlendirmemekte, te'vilde dilin yapısını göz önünde bulundurmakta, dilin sınırlarını aşan bir yorum çabasına girişmemektedir.⁶⁷

Bu noktada, Kindî'nin te'vil anlayışını bir örnekle somutlaştırmak yararlı olacaktır. Filozof, “göklerin Allah’a secde ve itaat edişi üzerine kaleme aldığı *Risâle fi'l İbane an sücûdi'l Cirmi'l Aksa* adlı risâlesinde, “Yıldız ve ağaç secde ederler.”⁶⁸ meâlindeki ayeti, dilin belirlediği kurallar göz önünde bulundurularak nasıl anlaşılması gerektiğini belirterek te'vil etmeye çalışmıştır. Kindî'ye göre, Arap dilinde secde, namazda alnı elleri ve dizleri yere koymaktır. Aynı zamanda secde alın el ve dizler sözkonusu olmaksızın itaat etme anlamına da gelir; secdenin namaz dışındaki anlamı itaattir. Kindî, ünlü bir şair olan en-Nabigatü'z zübyanî'nin bir beytinde “Gassan, Türk, bir bölük Acem ve Kabul, yararını umdukları için ona secde ederler” derken burada secdeden kasıt itaat etmeleridir der; çünkü şairin namazdaki secdeyi kasdetmiş olması imkansızdır. Onun “sücadun leh” ifadesi, sürekli secdeye işaret eder. Oysa namaz secdesi sürekli değildir. Demek ki şairin kasdı burada itaattir. Ayrıca arap dilinde itaat,

⁶⁵ Kindî, s.229-230

⁶⁶ Kindî, s.62

⁶⁷ Kindî, s.63

âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirme anlamına gelir. Bu durumda eksiklikten tamamlanmaya doğru bir gidiş sözkonusu olmadığına göre, itaatın manası âmirin emrini yerine getirmektir. Âmirin emrini yerine getirmek de ancak irade (ihtiyar) ile olur, irade ise nefsi yetkin olan yani düşünen varlıklar için geçerlidir. O halde gezegenler (el-eşhasü'l aliye) sözkonusu olunca secdeye, âmirin emrine itaat dışında başka bir anlam verme ihtimali kalmamıştır. Çünkü onlar namaz secdesini yapacak organlara sahip değildir. Gezegenlerde oluş yani konunun değişikliğe uğraması ve başkalaşma yani yüklemelerin değişikliğe uğraması dolayısıyla, eksikten tamama doğru intikal mümkün olmadığı için onlar itaat eden varlıklardır. Şu halde gezegenlerin şanı yüce âmirin emrine itaat ettikleri açıktır. Çünkü onlar değişikliğe uğramadan uzaya dağılmış olarak hareket etmek zorundadırlar. Onların bu hareketi çok uzun bir süreden beri devam etmektedir. Gezegenlerin hareketi sonucunda mevsimler değişmekte, mevsimlerin değişmesiyle de bütün hayati faaliyetler tamamlanmakta, her çeşit oluş ve bozuluş meydana gelmektedir. Demek ki, gezegenler yaratıcılarının iradesi doğrultusunda O'na itaat etmektedirler. Bu irade onların muazzam varlıklarının devamı ve hareketleri sonucunda oluşan varlıkların bekası için itaati gerekli kılmıştır.⁶⁹

İlk İslam filozofu olan Kindî'ye göre, nübüvvetin ortaya koyduklarının hepsi aklın verilerinde mevcuttur ve kullanılan dil ve üslup gibi özellikler sebebiyle te'vilin varlığı sözkonusudur. Kindî, din ile felsefe arasında bir uzlaşma tesis etmek maksadıyla Kur'an'ın felsefî olarak yorumlanmasına yol veren bir görüş ortaya koymuştur. Felsefî te'vil din ile felsefenin uzlaştırılması meselesinde aracılık vazifesi görür.⁷⁰

Kindî'nin lehinde ve aleyhinde olanlar arasında, felsefe ile şariat arasında bir köprü kurulması çabasındaki rolü üzerinde dikkate değer bir ittifak sözkonusudur. Kindî'ye göre Hz. Muhammed'e gelen vahyin doğruluğu sadece cahillerin itiraz edebileceği bir kıyas yoluyla isbat edilebilir ve vahyedilmiş hakikatin, insan bilgisine olan üstünlüğü, Allah'ın elçileri ve insan gücünü aşan “ilahi bilginin” taşıyıcıları olan peygamberlerin imtiyazlı statülerine bir misaldir, şeklinde bir görüş serdedir.⁷¹

⁶⁸ Rahman, 55/ 6

⁶⁹ Kindî, s.230-231

⁷⁰ Gemuhluoğlu, s.39-40

⁷¹ Macit Fahri, **İslam Felsefe Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, Şa-to Yay. 2004, s.95-96

B. FÂRÂBÎ'DE TE'VİL

Farâbî'nin din (mille) ile felsefe arasında kurduğu iki yönlü ilişki, filozofun aynı zamanda bir felsefî te'vil teorisinin temellerini nasıl attığını göstermektedir. Filozofun sisteminde, din ile felsefe arasındaki ilişki konusunu, basit olarak, akıl-vahiy uygunluğu yahut din karşısında felsefenin meşruiyeti meselesinin ötesine taşıyan, te'vilin imkan ve gerekliliğine ait temel fikirlerdir.⁷²

Felsefe ile dinin konu olarak aynı hakikati ifade ettiklerini, gaye olarak da aynı amaca matuf olduklarını savunan “Farâbî’ye göre, erdemli dinin dili, saf hakikatin doğrudan doğruya ifadesi olan önermeler ihtiva ettiği gibi, birtakım benzetmeler yoluyla ifade edilen ve burhanî yöntemle asıl anlamına irca edilmesi gereken önermeleri de ihtiva etmektedir. Her iki durumda da filozof işbaşındadır.” “Erdemli dinin hitabı, hakikatin yalnızca filozoflarca yahut felsefî içerikli hitabı kavrayacak seviyede olanlarca anlaşılabilir bir söyleme sahiptir.”⁷³ Bir dinin gerçek veya erdemli din olmasının, onun hakikatinin ya da sembolik halinin ya doğrudan veyahut burhan yoluyla bilinmesi şartına bağlı olduğunu dile getiren Fârâbî; her toplum için hakikatin farklı sembollerinin ya da benzerlerinin ve taklitlerinin getirilebildiğini söyler. Bundan dolayı hepsi aynı saadete yönelmiş olmalarına rağmen, erdemli toplumların dinleri farklılık gösterir. “Çünkü din hakikatin ya da onun imajlarının nefisteki resimleridir.” Toplum birtakım şeylerin hakikatini anlamakta güçlük çektiğinde, bu hakikatler onlara bir benzerini-taklidini getirmek suretiyle öğretilir. Bu benzetme veya taklit her toplumun örfünde, onlarca en çok bilinen ve anlaşılan şeyler kullanılarak gerçekleştirilir.⁷⁴

Hakikatin benzerini ya da taklidini ortaya koymada kullanılan malzemenin, nitelik bakımından, üstün veya düşük seviyede olabileceğini belirten Fârâbî, bu nedenle hakikatin temsili konumundaki muhayyile eseri imajların bazısının daha sağlam ve tam olduğunu, bazısının da o hakikati temsil noktasında eksik kalabileceğini savunur. O zaman hakikatin temsili durumundaki imajlar ya da semboller, bazen hakikatin

⁷² İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, İz Yay. 1996, s.199,206

⁷³ Kutluer, s.199,206

⁷⁴ Ömer Mahir Alper, *Kindî, Farabî, Ve İbn-i Sinâ'da , Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, (basılmamış doktora tezi), M.Ü, İstanbul, 1998, s.134-135

kendisiyle az ya da gizli olarak çelişebilir durumdayken, bazen de çok ya da açık bir çelişki doğurarak hakikati kolayca çarpıtabilmektedir.⁷⁵

Fârâbî'ye göre, dinin muhatabı olan toplum, dinin bu anlayış kategorilerine göre yorumlanmış biçimine muhatap olup, hitabı karşılayacak anlayış ve kavrayış seviyesine ve bu iki anlama zeminini doğuracak, yeterli bilgi ve donanıma sahip değilse; bu ya felsefe ya da din (mille) adına çatışma yaratır. Aynı hakikatin farklı kalıplarla (üsluplarla) ifadesi demek olan din (mille) ile felsefe, üslup farklılığını telafi edecek bir te'vil mantığı ve maharetinden yoksun bir toplumun anlayış seviyesine takdim edilince (karşılaşıncı), ilahi hitabın muhtevasında içkin olan mana ve onun teorik ve pratik gereklerinin aksi yönde bir izlenim uyandırır.⁷⁶

C. İBN-İ SİNÂ'DA TE'VİL

İbn-i Sinâ'ya göre; din dili hakikatlerin muhataplara ulaştırılması noktasında bazı rumuz ve sembollere sahiptir. Bu durum, İlahî hitabın, İlâhî meramı ifade edecek ölçüde dolaysız oluşunun normal veya tabii gerekliliğinin bir sonucudur. Bu bağlamda İlahî hitabın “yaradılışları, felsefî (hikemî) araştırma yapmaya yatkın olanlara hitab eden işaret ve sembolleri içermesinde bir beis yoktur.⁷⁷ İbn-i Sinâ da Farâbî gibi, Kur'an'da geçen ‘kalem’in yazmaya yarayan bir alet, ‘levha’nın düz bir satır, ‘kitabet’in de bir nakış olmadığını, onların birer remiz ve sembol olduklarını ifade eder.⁷⁸

İbn-i Sinâ'ya göre peygamberlik, dünya ve ahiret mutluluğunun temini için gerekli olan ve vahiy olarak nitelendirilen ilahi bilgi akışının –feyezanın- kendisiyle gerçekleştiği kavramı ifade etmektedir. Peygamber de, vahiy olarak adlandırılan bu akıştan aldıkları yoluyla, siyaseti vasıta kılarak duyulur dünyayı; bilgiyi vasıta kılarak da aklı mamur etmek maksadıyla insanlara aktaran kişidir.⁷⁹ Filozofa göre, hitabın sembolik olması sadece dini hitaba has bir durum değildir. Keza Pisagor, Sokrat, Platon

⁷⁵ Alper, 135-136

⁷⁶ Alper, s.199,206

⁷⁷ Gemuhluoğlu, s.48

⁷⁸ Gemuhluoğlu, s.49

⁷⁹ İbn-i Sinâ , *er-Risâle fi İsbâtî' n Nübüvvât ve Te'vil-i Rumûzihim*, (Tis'u Resâil içinde) Konstantiniyye, 1881

gibi yunan filozofları da hakikatlerin ehil olmayanlar nezdinde aşîkar olmasından korkarak bir takım sembol ve işaretler kullanmışlardır. Platon, öğrencisi Aristoteles’e bir kısım hakikatleri açıklama izni vermesine karşın Aristoteles, ancak bir kısım bilginin anlayabileceği bir seviyede olan eserlerinde, birtakım hakikatler bıraktığını ve onları açmadığını ifade etmiştir. Bu örneğe kıyasla bile, bütün insanlığa hitabeden dinin sembolik bir dil kullanması doğal karşılanmalıdır.⁸⁰ Bu bakımdan, Peygamberlerin de kendilerine vahiy yoluyla gelen bilgileri, zamanın varolan şartlarına münasip olarak; örneğin İbranice ya da Arapça konuşan bir toplumun dil yapısına, ifade kapsamına uygun olarak insanlara aktardıklarını kaydetmektedir.⁸¹ *El-Adhaviyye fi’l Meâd* adlı eserinde bu noktayı açıkça dile getiren filozof; şeriatlerin geniş halk kitlelerine hitap edecek bir içeriğe sahip olduğunu, bunun da benzetme (teşbih) ve sembolleştirme (temsil) yoluyla gerçekleştiğini; böylece insanların hakikatin anlayabildikleri kısmı yoluyla, anlayamadıkları kısmına veya yönüne yaklaşmalarının sağlanabileceğini belirtir.⁸²

Filozofa göre dinlerin, temel birtakım hakikatlerin vazında o hakikatleri tüm çıplaklığı ile halka duyurmamaları, herkese hitap etme yükümlüklerinin meydana getirdiği bir durumdur. Örneğin; gerçek anlamıyla tevhid, tek bir yaratıcıya iman etmekle beraber; O nun her türlü nitelik, nicelik, yer, zaman, mekan ve değişim gibi birtakım vasıf ve arazlardan da uzak olmasını idrak ve kabul etmek anlamına da gelmektedir. O’na iman etmek demek, O’nun, ortağı olmayan bir zat oluşuna, sayısal ya da manevi anlamda bir varlığa sahip bir cüzünün bulunmayışına, evrenin içinde veya dışında olmadığına veya kendisine işaret edilebilecek herhangi bir yerde bulunmadığına inanmayı da gerektirmektedir. Ama “tevhid” bu şekilde halka verildiğinde, Araplar, İbraniler veya başka herhangi bir millet; davet edildikleri iman çizgisinin aslında (kendilerince) “olmayana” iman etmek olduğu sonucuna varabilirler. İşte bu sebeple teşbih, Tevratın bütününe hakim bir ifade tarzı olmuş; Kur’an’ın ise sadece bir kısmı teşbihle varid olmuştur. Tevhid konusu için bu hususlar ya da problemler sözkonusu iken; önem bakımından tevhidden sonra gelen itikadi konuların daha çok teşbih ve temsil içerecek olmaları sebebiyle, durumlarının nasıl olacağı kestirilebilir. Nitekim

⁸⁰ İbn-i Sinâ, *fi İsbâtin Nübüvvât*, s.85

⁸¹ İbn-i Sinâ, *er Risâletü’l Arşîyye*, thk. İbrahim Hilal, Kahire, 1980, s.31

ahiret azabı ve mutluluğu ile alakalı pek çok anlatım ve tasvir tamamen sembolik bir dille serdedilmiş; bu sebeple pek çok insan uhrevî azap ve mutluluğun sadece maddi boyutlarını algılamışlardır ki, bu doğru bir yaklaşım değildir. Ahiret ahvaliyle ilgili olarak anlatılanlar “cismani” değil de “ruhani” boyutlarıyla anlatılmış olsaydı, zihinlerin bu hakikatleri ilk anda kavramaları mümkün olmayacak; bu durumda dinlerin “davet” ya da “uyarma”ları anlamsız olacaktı. Bu gibi hususiyetlerin doğurduğu mecburiyet sebebiyledir ki, dinler sembolik anlatım yoluna başvurmuş ve insanların vazedilen hakikatlerin gerçek manalarına yaklaşmaları hedefi, gerçekleştirilmek istenmiştir.⁸³ Tüm bunlardan; her konuda dinin zâhirini delil kabul etmenin mümkün olmadığı gibi bir sonuç çıkarılabilir. Aksi halde insanlar inanılması imkansız ve gerçekten çirkin olan bazı konuları kabul etmek durumunda kalabilirlerdi.⁸⁴

İbn-i Sinâ aşağıda verilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere, dillerdeki mecazî anlatım tarzlarına dikkat çekmektedir. Kur'an'da, “*Nûn. (Ey Muhammed) Andolsun **kaleme** ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin.*”⁸⁵, O, **kalemle** yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir”⁸⁶, vb ayetlerde geçen **kalem** ve “*Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın **eli** onların ellerinin üzerindedir...*”⁸⁷. “*Şüphesiz biz, toprağın; onlardan neleri eksilttiğini bilmekteyiz, **yanımızda** (o bilgileri) koruyan bir kitap vardır.*”⁸⁸ “*Eğer onlar büyüklük tasarlarsa, bilsinler ki Rabbinin **yanında** bulunanlar (melekler), gece gündüz hiç usanmadan onu tespih ederler.*”⁸⁹ vb. ayetlerde geçen “Allah'ın eli”, “Allah'ın yanı”⁹⁰ gibi ifadeler, tamamen mecazî ifadelerdir.⁹¹ Kur'an'da geçen, “kalem” cansız bir alet; “levh”, düz bir nesne; “kitabet”de yazı olarak değil; kalem ve levh ruhani birer melek, kitabet de hakikatlerin tasavvuru biçiminde anlaşılmalıdır. Kalem, ilahi emirdeki bazı manaları alarak, ruhani bir yazıyla “levha” aktarmakta; böylece hüküm yani kaza, kalemden; kader ise levh'den çıkmakta, ilahi bir emir olarak çeşitli aşamalardan geçerek

⁸² İbn-i Sinâ, **el-Adhaviyye fi'l Meâd**, thk. Hasan Âsi, Beyrut, 1987, s.103

⁸³ İbn-i Sinâ, **el Adhaviyye fi'l Meâd**, s.97-98, 103

⁸⁴ İbn-i Sinâ, **fi İsbâti'n Nübüvvât**, s.85

⁸⁵ Kalem, 68/2

⁸⁶ Alak, 96/5

⁸⁷ Fetih, 48/10

⁸⁸ Kaf, 50/4

⁸⁹ Fussilet, 41/38

⁹⁰ Zümer, 39-56

gökteki meleklerle, oradan da yeryüzündeki meleklerle inmekte ve orada mukadder olan varlık ve oluşlar gerçekleşmektedir.⁹²

İbn-i Sinâ'nın te'vil anlayışının bir nebze daha anlaşılabilmesi için, onun, Nûr sûresi 35. ayet hakkındaki yorumu da örnek olarak verilebilir. “Allah yerlerin ve göklerin nûrudur. O'nun nûrunun misali, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba, kristal bir fanus içindendir. O fanûs da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nisbet edilemeyen yani zeytin ağacından çıkan yağdan tutuşturulur. Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Nûr üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir. Allah, inananlara işte böyle temsiller getirir. Allah herşeyi bilir.”⁹³ meâlindeki ayetin ayrıntılı bir yorumunu yapar. Ayette geçen “nûr” kelimesi müşterek olup, zâtî veya hakiki ve müstear veya mecaz, anlamı olmak üzere iki manaya gelmektedir. Kelimenin zatî anlamı en üst noktada görünür kılan anlamına gelirken, müstear anlamı da hayrın kendisi veya hayra ulaştıran sebep anlamına gelmektedir. Bu ayetin anlamı, filozofa göre müstear anlamın her iki tarafını yani hem hakiki hem de mecazî tarafını içine alan küllî bir anlamdır. Allah'ın göklerin ve yerin nûru” olduğu ibaresi, O'nun kuşatıcı bir biçimde her hayrın kendisi ve sebebi olduğunu ifade etmektedir. Mişkat yani kandil sözcüğünden kasıt ise heyulani akıl ve nefs-i natıkadır. Çünkü mişkat, kendi içinde karanlık ama aydınlanmaya hazır bir durumda bulunmaktadır. Lamba, müstefad akla karşılık olarak kullanılmakta “kristal fanus” ibaresi de heyulani akıl ile müstefad akıl arasında bulunan aklî bir mertebeye yani bi'l meleke akla tekabül etmektedir.⁹⁴ Heyulani aklın müstefâd akla nisbeti kandilin nura ve lambaya –fanusa olan nisbeti gibidir ki, o fanus da bil fiil, müstefad akıldan ibarettir.⁹⁵ Yağın, kandilin yanıcı maddesi olması gibi; “zeytin ağacından çıkan yağdan tutuşturulur” ibaresi İbn-i Sinaya göre, akli fiillerin maddesi durumunda bulunan fikrî güce işaret etmektedir.⁹⁶ “Doğuya da batıya da nisbet edilemeyen” ifadesine gelince; sözlükte doğu, nurun doğduğu yer; batı ise nurun kaybolduğu yer anlamına gelmektedir. Mecaz anlamıyla doğu, kendisinde bulunduğu yer, batı ise

⁹¹ İbn-i Sinâ, el- Adhaviyye f'il Meâd, s. 100

⁹² İbn-i Sinâ, **fi Kuva'l İnsaniyye ve İdrâkâtihâ**, (Tis'u Resâil İçinde), Konstantiniyye, 1881, s.47

⁹³ Nûr, 24/35

⁹⁴ İbn-i Sinâ, fi İsbati'n Nübüvvât, s.86 ve Alper, a.g.e, s.215

⁹⁵ İbn-i Sinâ, fi İsbati'n Nübüvvât s.86

⁹⁶ Alper, s.215

kendisinde ışığın kaybolduğu yer manasına gelmektedir.⁹⁷ “Ne doğuya ne de batıya nisbet edilemeyen” ifadesiyle mutlak anlamda fikrî güce işaret edilmekte, doğuya nisbet edilemeyeceğinin vurgulanmasıyla, onun mutlak olarak nurun kendisinde doğduğu saf nutki güçlerden olmadığı ifade edilmiş olmaktadır. Batıya da nisbet edilemeyeceği ifadesiyle, o gücün mutlak manada nurun kendisinde kaybolduğu ya da bulunmadığı hayvanî behimî güçlerden olmadığı anlatılmak istenmiştir.⁹⁸

“Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışı verir.” İfadesinde ise fikir gücüne yapılmış bir övgü sözkonusudur. Ayette geçen “değmese”ibaresi ile ittisal ve feyezan (akış) kasdedilmektedir. “Ateş” ibaresi ile de mecazî mana olarak külli akıl (faal akıl) kasdedilmektedir.⁹⁹

İbn-i Sinâ felsefî te’vil örneklerini diğer filozoflara nazaran daha fazla sayıda örnekle somutlaştırmış bir filozoftur. Örneğin; Kur'an’da geçen “arşı” cismanî varlıkların sonu, “dügümlere üfleyen büyücü kadınları” bedenın büyümesiyle ilgili nebati güçler, “hased ettiği zaman hasedçiyi”¹⁰⁰ beden ve onun güçleriyle nefis arasında meydana gelen çekişme; “sinsi vesveseci”yi¹⁰¹ (hannas) mütehayyile gücü ve “gerek cinlerden ve gerek insanlardan”¹⁰² ayetindeki “cin” ve “insan”ı, dış ve iç duyular olarak te’vil etmektedir.¹⁰³

İbn-i Sinâ’nın felsefî sisteminde te’vil olgusuna yaptığı vurguyu ortaya koyan bir başka konu da, kozmolojik açıdan semavî nefisler yani melekut aleminin konumudur. Melekût âlemi, faal muhayyilenin doğrudan sembol ve tasavvurları aldığı alandır. Melekût âlemi; algılanan, müşahade edilen sembol ve anlamların onaylandığı alanı da ifade eder.¹⁰⁴

Örneklerden de anlaşılacağı üzere İbn-i Sinâ Kur'an’ ayetlerini, akklı temel olarak felsefî bir yaklaşımla te’vil etmekte, bizatihi aklın kendisi olarak kabul ettiği

⁹⁷ İbn-i Sinâ, fi İsbati’n Nübüvvât, s.86

⁹⁸ İbn-i Sinâ, fi İsbati’n Nübüvvât, s.86 ; Alper, s.215

⁹⁹ İbn-i Sinâ, fi İsbati’n Nübüvvât, s.87

¹⁰⁰ Felak, 113/5

¹⁰¹ Nas, 114-4

¹⁰² Nas, 114/6

¹⁰³ Alper, s.216

¹⁰⁴ Gemuhluoğlu, s.50

felsefi ameliyeyi veya bunun ortaya koyduğu ürünü, ayetleri yorumlamada önemli argümanlar olarak kullanmış, din dili ile aklın ya da felsefenin dilini ortak bir paydada buluşturan bir tutum sergilemiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ

I. İHVÂN-I SAFÂ'NIN TARİHÇESİ:

İhvân-ı Safâ miladî X. (h.4.y.y) yüzyılda, Basra'da ortaya çıkmış; dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Topluluğun tam adı “İhvân-ü's Safâ ve Hüllanü'l-Vefâ Ve Ehlü'l-Adl Ve Ebnâü'l Hamd"dir.¹⁰⁵ Topluluğun kurucuları ve risalelerin yazarı olarak klasik kaynaklarda, Zeyd b. Rifâa¹⁰⁶, Ebu Süleyman Muhammed b. Maşer el-Büstî (Makdisi), Ebü'l Hasan Ali b.Harun ez-Zencanî, Ebu Ahmed Mihrecânî, Avfî isimleri zikredilmektedir.¹⁰⁷ Şehrezûrî'nin Tarihü'l Hükemâi'l İslam isimli eserinde İhvân-ı Safâ grubuna ait isimler; Ebû Süleyman Ma'şer el-Büstî (el- Makdisî diye bilinir), Ebu'l Hasan Ali b. Harun ez-Zencanî, Ebu'l Ahmed Nehrecûrî, Avfî, Zeyd b. Rifaa şeklinde sıralanır.¹⁰⁸ İhvân-ı Safâ hakkında cüz'i de olsa bilgilerin yer aldığı ilk eserlerden biri, Ebu Hayyan et- Tevhidî (Ö.414-1023) nin, ‘el-imta ve'l muânese’ adlı eseridir. Bu eserde de topluluğun isimleri, Zeyd b. Rifaa, Ebu Süleyman Muhammed b. Maşer el-Büstî (el-Makdisi diye bilinir), Ebul Hasen Ali b. Harun Zencanî, Ebu Muhammed el-Mihricanî ve Avfî olarak sıralanmıştır.¹⁰⁹ Topluluk, fikir ve düşüncelerini, dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları ve toplam elli iki risaleden oluşan “Resâil-ü İhvânî's Safâ” isimli ansiklopedik karakter taşıyan eserlerinde anlatmıştır. “Risâletü'l Camiâ” isimli eser ise, risalelerin bir özeti görünümündedir.¹¹⁰

Risaleler dört ana bölüme ayrılmışlardır: a) Riyazî (Matematiksel ve Eğitsel) Bilimler, b) Cismanî-Tabiî Bilimler, c) Psikolojik ve Aklî Bilimler, d) Teolojik ve

¹⁰⁵ Risâletü'l Camiâ'da, topluluğun ismi, “İhvân-ı Safâ hüllanü'l vefa ehlü'l hamd ve ebnâü'l mecd” olarak yer almaktadır. Bkz. Risâletü'l Camiâ, I, s. 141

¹⁰⁶ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, **DİA İslâm Ansiklopedisi**, c.22, İstanbul, TDV, 2000, s.1

¹⁰⁷ İbnü'l Kiftî, **Tarihü'l Hükemâ**, 646-1248, nşr. Haz. Julius Lippert, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandl, 1903, s.83

¹⁰⁸ Beyhâkî, **Tarihü Hükemâi'l İslam (tetimmetu sıvani'l hikme)**, thk. Muhammed Kurd Ali, Dimaşk, Matbuatu Mecmai'l-İlmi'l-Irakî, 1946, s.35-36

¹⁰⁹ Ebu Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhidî, **el-İmtâ ve'l Muânese**, nşr. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyd, Beyrut, el-Mektebetü'l Asriyye, 1953, s.4-5

¹¹⁰ Uysal, “İhvân-ı Safâ”, DİA, c.22, s.1-2

Metafizik Bilimler.¹¹¹ İhvân-ı Safâ, ansiklopedi yazımında uyguladıkları eklektik anlayışı tüm sistemlerine yaymış bir topluluktur. Bu sebeple; tüm milletlerin, tüm dinlerin bilgi ve hikmetlerini bir araya getirmek istemişlerdir.¹¹² Ansiklopedik tarzda hazırlanmış bir külliyyat görünümünde olan risaleler¹¹³ Yeni Eflatuncu, Maniheist, Hermetik, gnostik karakterli felsefe, bilim ve kültürlerin sentezini içermektedir.¹¹⁴ Ebû Hayyan et-Tevhidî, onların kendilerini sevgi, dostluk, sadakat, temizlik ve nasihat üzere bir araya gelen; aralarında Allah'ın rızasını ve cenneti kazanmak için onları teşvik edecek bir mezhep tesis eden bir grup olarak nitelendirdiklerini belirtmiştir. Dinin cehaletle kirlendiğini, sapıklıkla (dalaletle) bozulduğunu ve onun tüm bunlardan arındırılmasının ancak felsefeyle mümkün olduğunu savunan¹¹⁵ topluluk, risaleleri bir nevi yayın organı olarak kullanmıştır.

İhvân-ı Safâ kendi kaynaklarını şöyle ifade eder: “Bizim bilgilerimiz dört kitaptan alınmıştır. İlki, bilge ve filozofların yazdığı kitaplar, ikincisi Tevrat, İncil, Kur'an ve diğer peygamberlere indirilen; nice gizli sırlarla dolu, manaları melekler tarafından vahyedilen suhuf, üçüncüsü tabiata dair kitaplardır.¹¹⁶

II. İHVÂN-I SAFÂ TOPLULUĞUNUN OLUŞTUĞU SOSYO-KÜLTÜREL ZEMİN

X. y.y, İslam tarihinde bilim ve felsefenin doruk noktalarına ulaştığı, aynı zamanda müslüman toplum arasında sosyal birlik ve bütünlüğün bozulduğu, bir yüzyıl olmuştur. Abbasiler için Bağdattaki bazı nüfuz bölgeleri dışında egemenliklerini ifade eden pek bir yer kalmamıştı. Fatımîler, Mağrip ve Afrika'da yayılmış durumdaydılar. Emevîler Endülüs üzerine hakimiyet kurma çabası içine girmiş; Karamita ise Bahreyn ve Yemen için aynı hakimiyet hayali peşinde idiler. İslam dünyasında; biri Irak, biri Güney Afrika, diğeri de İspanya'da olmak üzere üç halife bulunmaktaydı. Bu iktidarların ortaya çıkışlarında ve nüfuzlarını devam ettirmelerinde, dini fazlaca

¹¹¹ Enver Uysal, **İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Tanrı Ve Alem**, İstanbul, MÜİFV Yay, 1998, s.33

¹¹² T.J. De Boer, **İslamda Felsefe Tarihi**, Çev: Yaşar Kutluay, İstanbul, Anka Yay. 2001, s.109

¹¹³ Şahin Filiz, **İlk İslam Hümanistleri**, Konya, Onbir Eylül Yay. 2002, s.54

¹¹⁴ Mustafa Öztürk, “*İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an Ve Yorum*,” **OMÜİFD**, S.14-15, 2003, s.283

¹¹⁵ Tevhidî, s.5

¹¹⁶ Mahmud Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yay, 2003, s.221-223

kullanmalarından kaynaklanan ve yönetim birimine yönelik olarak gelişen, fikri ve siyasi nefret had safhadaydı.¹¹⁷ Birbirini tetikleyen siyasal ve fikrî çalkalanmalar sosyal tabakalar nezdinde bir gruba veya cemaate mensup olmayı gerektiriyordu. Siyasi iktidarın kendisiyle nüfuz bulduğu siyasi veya dini düşünce devletin resmi ideolojisi haline geliyor, diğerlerine gelişme imkanı bırakmıyordu.¹¹⁸ Bozulan devlet birliği sonucunda; Safariler, Gazneliler, Büveyhîler, Fatımîler, Karmatîler, Endülüs Emevileri gibi birçok devlet ortaya çıkmış, bu durum, siyasi ve sosyal çekişmelerin fikir ve mezhep ayrılıklarını körüklediği bir tablo ortaya koymuştu.¹¹⁹ Siyasi düşüncenin, fikrî ve dinî bir surette yaşam bulmasının normal olduğu islam topraklarında; ilkelerinin çoğunu Yeni Pisagorcu tabiat felsefelerinden alan ve yapısal olarak içinde birçok dereceler barındıran ve de gizli olarak faaliyet gösteren cemiyetler ortaya çıkmıştı.¹²⁰ İhvân-ı Safâ da, bu cemiyetlerden biri olarak aşırı Şîî ve İsmailî propagandanın yaygın olduğu Büveyhî iktidarı döneminde tarih sahnesine çıkmıştı.¹²¹ Bu dönemde grup, hilafeti epey uğraştıran hadiselerden siyasi olarak etkilenmiş¹²² ve bu huzursuzluğun izleri topluluğun yayılma ve gizlenme tarzlarına yansımıştı.

Bu dönem hem siyasi hem de bilimsel çalışmalar bakımından yoğun bir yüzyıl olmuştur. Bu dönemde (IX, X.yüzyıllar) bilginin en yoğun işlendiği yerler, Fırat ve Dicle havzalarıdır. Buralardaki en önemli bilim ve medeniyet merkezleri; Basra, Harran ve Bağdat'tı.¹²³ Bu dönem, kendisini meydana getiren zihinsel arka plan dikkate alındığı zaman Fârâbî, İbn-i Sinâ gibi felsefecilerin yetiştiği ve Fars, Yunan ve Hind kültür havzalarından nakledilen malzemenin akıllarda yer etmeye başladığı; müslümanların kendi dinleri hakkında bildikleriyle diğer dinler hakkında öğrendikleri bilginin kritiğini yaptıkları bir dönem olmuştur.¹²⁴ Bu sebeple İhvân-ı Safâ, Yunan ilminin henüz Suriye manastırlarında tetkik edildiği; matematik, tabîî ilimler, tıp ve felsefeye dair birçok eserin Me'mun'un "*Darü'l Hikme*"sinde tercüme edildiği, Yunan

¹¹⁷ Cebbûr Abdünnûr, **İhvânü's Safâ**, Kahire, Darü'l Meârif, 1984, s.5-6

¹¹⁸ Abdünnûr, s.6-7

¹¹⁹ Enver Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi**, İstanbul, MÜİFV Yay. 1998, s.15,17

¹²⁰ Boer, s.106-107

¹²¹ Filiz, s.51

¹²² Armand Abel, "*Basra'da İhvân-ı Safâ Muamması Ve Bunun 10. y.y 'da Halifeler Devletinin Sosyal Tarihî Bakımından Mânâsı*", **Belleten**, c.29, S.116, 1965, s.612

¹²³ Vasili Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Çev: M.Fuat Köprülü, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1963, s.32

eserlerinin kütüphanelerde toplandığı, matematik ve astronominin Kindî'nin de katkılarıyla özel alaka gördüğü bir dönemde oluşma imkanı bulmuştur.¹²⁵

Bu dönem, evreni ve varlıklar arası hiyerarşi ve kozmik denge konusunu, matematik ilminin malzemesi olan sayılar ve onların birbirleriyle olan nisbetleriyle açıklamaya çalışan düşünürlerin varlık gösterdiği bir dönemdir. Bu yüzyıl aynı zamanda Hermetik (gizilci) bir geleneğin de mirasçısıdır.¹²⁶ Bu zaman diliminde matematik, Pisagorculuğun da felsefe çevrelerinde yayılmasına katkıda bulunmuştu. Pisagorculuğun kendine has karakteristiği, Hellenik ve Hellenistik düşüncenin tesiri altında kalan İslam coğrafyalarındaki büyük düşünce akımları üzerinde etki göstermiş; bu durum, Yunan ve Şark düşünceleri arasındaki kopukluk sebebiyle meydana gelen İslam düşüncesindeki çift kutupluluğu tatmin etmiş ve bu çift kutupluluğun ortaya çıkardığı aklî ve ruhî gerilimleri eritme yolunu göstermişti. Pisagorculuğun bâtinî özelliği, Doğu'ya has dünyadan vazgeçme ruhuna uygun düşmüş, siyasî ve sosyal karışıklıkların doğurduğu bunalım ortamında, Ruh'un güvenli sıcaklığına ulaşma çabasını uyandırmıştı.¹²⁷

Böyle çoğulcu bir sosyo-kültürel zeminde teşekkül eden İhvân-ı Safâ'nın bu zengin atmosferden etkilenmemesi mümkün değildi. Hem mevcut sorunların hem de bu sorunlara getirilebilecek muhtemel çözüm yollarının kapsamı ve çeşitliliği, İhvân-ı Safâ'nın, tüm yönleriyle eklektik sayılabilecek bir anlayış ve çalışma metodu geliştirmelerine ve bunu siyasi ve felsefî yönelimlerine yansıtmalarına olanak sağlamıştır. Bu eklektik tavır doğal olarak, İhvân'ın çeşitli görüş ve fikir akımlarından etkilenmesi gibi bir sonucu da beraberinde getirmiştir. Bu etki ışığında, gerek siyasî, gerekse fikrî manada İhvânı etkileyen akımların belli başlıcalarından olan İsmailîlik ve daha çok matematik ve kozmolojik yaklaşımıyla bu etkiyi paylaşan Pisagor'dan kısaca bahsedeceğiz.

¹²⁴ Yuhanna Kumeyr, *İhvânü's Safâ*, Beyrut, el-Matbaatü'l Katulikiyye, 1954, s.37

¹²⁵ Carl Brokelman, *İslam Milletleri Ve Devletleri Tarihi*, Ankara, Örnek Matbaası, 1954, s.130,132

¹²⁶ Abel, a.g.m, s.607

¹²⁷ Fahri, s.193

III. İHVÂN-I SAFÂ'YI ETKİSİ ALTINA ALAN FİKİR AKIMLARI

A. İSMAİLİLİK:

Öteden beri dile getirilen ve çağdaş yazarlarca da kabul gören görüş, İhvân-ı Safâ'yı İsmailî düşünceyle bağlantılı görmek istemektedir. Bu çerçevede bazıları ansiklopedileri İsmailî lider, İmam Cafer Sadık'a nisbet etmekte, İsmailî gelenek de İmam Ahmed'i risalelerin yazarı olarak kabul etmektedir.¹²⁸

İsmailîyye, Bâtınîyyenin¹²⁹ İslam Mezhepler Tarihi terminolojisindeki reel karşılığıdır ve Şîî, tasavvufî ve felsefî olmak üzere üç kültür havzasında temsil edilen ortak bir düşünce sistemidir.¹³⁰ Bağımsız bir hareket olarak İsmaililiğin tarihi, İmam Cafer el-Sadık'ın 148/765'teki ölümünden sonra, yerine kimin geçeceği konusunda İmamî Şiiler arasında ortaya çıkan tartışmaya dayandırılabilir.¹³¹ İsmaililik, İsmail b. Cafer adına kurulmuş, Bahreyn'de Karmatî hareketiyle büyük siyasî başarılar elde etmiş, Mısır'da 910 yılında Fatımî devletini kurarak¹³² etkinlik alanını genişletmiştir. Gerek inanç ve gerek siyaset yönünden müslümanlar üzerinde etkili olmuş Mağrip'ten Yemen'e, Suriye'den İran ve Hindistan'a kadar hemen her bölgede kümelenmiş veya birinden diğerine sıçramak suretiyle hayatîyetini devam ettirmiş bir firkadır.¹³³

İsmaililik, yukarıda da belirtildiği gibi; dini siyasi ve felsefî yönelimleri olan çok yönlü bir hareket olmakla birlikte, biz burada, bu hareketin tezimize temas eden ve İhvân-ı Safâ'nın te'vil anlayışına ışık tutan yönlerinden bahsetmekle yetineceğiz.

¹²⁸ Uysal, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi, s.22-24

¹²⁹ **Bâtıniye:** Gizli olmak; birşeyin içüzünü bilmek" anlamındaki **batn** veya **butn** kökünden türeyen **batın** kelimesine nisbet ekinin eklenmesiyle oluşmuş bir terimdir. Buna göre batıniyye "gizli olanı ve birşeyin içüzünü bilenler" anlamına gelir. Terim olarak, her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya onunla ilişki kurmuş masum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar" diye tarif edilebilir ki, mutedil sufilerden aşırı şîî fırkalara ve mühlidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır. XII. asırdan itibaren Batıniyye olarak isimlendirilen düşünce, nasları zâhir-bâtın ayırımına tabi tutarak teviller yapan, islamın temel hükümlerini (zarurat-ı diniye) bütün müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkar veya ibaha sınırına kadar götüren itikadi fırkalar yanında, son derece gizli bir biçimde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezi idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken çeşitli siyasi gruplar için de kullanılmış ortak bir lakaptır. Bkz. Avni İlhan, "Bâtıniyye" **DİA**, c.5, İstanbul, TDV, s.190-191

¹³⁰ Mustafa Öztürk, **Kur'an Ve Aşırı Yorum**, Ankara, Kitabiyat Yay. 2003, s. 39,77

¹³¹ Farhad Daftary, **İsmaililer: Tarih ve Kuram**, Çev. Ercüment Özkaya, Ankara, Rastlantı Yay. 2001, s.127

¹³² Mustafa Öz, Mustafa Muhammed Eş-Şek'a, "İsmailiyye", **DİA**, c.23, İstanbul, TDV, 2001, s. 128-129

İsmaili te'vil doktrinini ve onların İhvân-ı Safâ üzerinde bıraktıkları etkiyi daha iyi anlayabilmek için dini ve fikri sistemlerini yapılandıran bazı kavramlardan bahsetmek gerekmektedir.

İsmailiyye, eski Hint-İran, Keldanistan inançları ve felsefeyle yoğrulmuş bir dünya görüşüne sahiptir. Onlara göre yeryüzü Allah'ın kendi varlığını ortaya koyan delillerden hali kalmaz ve bu kanıtlar (huccet) “Nâtık” yani, konuşan, söyleyen huccet ya da “Sâmit” yani susan huccettir. Nâtık huccet, peygamber; Sâmit huccet de onun vâsisi olan “imam”dır.¹³⁴ Yeryüzünde imam kavramı etrafında insanlık silsilesinin açılışını yapan Adem peygamber, İsmailiyye içinde yer alan gizlilik dairesinin de ilk peygamberi olmuştur. İmam, yeryüzünde Tanrının yüzü olarak *kâmil insanı* temsil etmektedir. İmamın en üst sırada *kâmil insan* olarak övülüp yüceltilmesi, te'vil'in yani *Bâtinî* (ezoterik) islamın, *zâhirî* (ekzoterik) İslama karşı üstünlüğünü ifade etmektedir.¹³⁵

İmam kavramı tüm insan felsefesinin silsile biçiminde tezahür etmiş görünümüdür. Çünkü insan biçimi Tanrı biçiminin bir görüntüsüdür. Tanrının bir anlamda görünür olma işleviyle kuşatılan bu biçim, aynı zamanda kozmik bir kurtuluş işlevini de üstlenir. Çünkü ruhsal nitelikler dünyasına yani öbür dünyaya dönüş gerçek insan biçiminin tam aldığı bir varolma durumuna geçiştir; zaten varlık olarak insanın tek sahip olduğu konuşmadır, logos yani Söz'dür. Demek ki “şey”lerin, kökenine giden yolu keşfetmesi yeniden bulması insan aracılığıyla olmaktadır. Bu mükemmel insan biçimi kesinlikle imamın kendisidir. Yani imam ‘*kamil insandır*’ ve kurtarıcılık müessesesinin en yüksek organıdır. Tüm zâhirî görüşlerin gerçek anlamının uygulamaya geçirilmesi demek olan *tahkik* tarafından koşullara bağlandığı gibi, aynı zamanda İmamın hizmetinde olan *te'vil*'in de onun üzerinde ileri sürdüğü koşulları vardır. Önemli olan imamların deneyimli kişilikleri değil, imamlık kurumunun özüdür, ruhudur.¹³⁶

¹³³ Zübeyir Yetik, **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, Beyan Yay. İstanbul, 1990, s.111

¹³⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, **Şiilik**, İstanbul, Der Yay. 1979, s.89

¹³⁵ İsmail Kaygusuz, **Hasan Sabbah Ve Alamut**, İstanbul, Su Yay. 2004, s.66

¹³⁶ Kaygusuz, s.66-67

Madem ki İmam Tanrı'nın görünüm alanına çıkışının başlangıcıdır, öyleyse insan için mümkün olan, Tanrıyı tanımanın tek yolu, *İnsan-ı kâmil* olarak İmamı tanımaktır. Çünkü İmamı ya da imamlık kurumunu tanımak insanın kendisini tanımasıdır. *Davet*'in bütün üyeleri bu kuruma iştirak ederek bunu gerçekleştirirler.¹³⁷

İsmailî doktrinde yar alan bu iki ana karakter, başka bir açıdan da **Rasul** ve **Vâsi** olarak ele alınmakta ve her bir karakter, aynı zamanda kendisine tekabül eden dönemi de temsil etmektedir. Bu ana karakterlerden biri, tenzil yani vahyin nakledicisi anlamında sahibi olan *Rasul*, diğeri de vahyin bâtınî anlamlarına olan vukufiyeti nedeniyle, yardımcısı konumunda olan *Vâsi*dir. Te'vil anlayışında zamansal tekabüliyeti ifade eden dönemler de; vahyin yani tenzilin açıktan okunması ve tebliği ve somut ifade kalıpları içinde ifade tarzı olan konuşma eyleminin fâili isminde Nâtık (yukarıda nâtık hüccet olarak bahsedilmişti.) dönem ve tenzilin-vahyin gizil bâtınî anlamlarının her bünye ve anlayış seviyesine indirgenememesi sebebiyle gerekli olan susma eylemini temsil eden, Sâmit dönem olarak ikiye ayrılır. Bu dönemsel ayırım, İhvân-ı Safâ'da, setr ve keşf devirleri olarak yer almaktadır. Setr devrinde ilim sadece cüz'i nefislere ulaşır. Bu, duyular aracılığıyla gerçekleştirebileceği gibi, nazarî işaretler ve teklifi emirler (ibadet vb. hususlar, yani vahyin konu edindiği hususlar) aracılığıyla da gerçekleşebilir. Keşf devrinde ise nefsin, eşyanın hakikatine dair gerçekleri bilmesi, gizli sırların ve rumuzların farkına varması gerçekleşir. Böylece akıl nefse tecelli etmiş olur, ondan feyz ve cömertliği kabul eder.¹³⁸ Temel kavramsal ayırımları belirledikten sonra İsmailî te'vil anlayışından bahsedebiliriz.

İsmailî doktrin dönemlere ayrılabilir. İlk evrenin en önemli özelliği zâhir-bâtın ayırımıdır. Zâhir ve bâtın nasların iki yönünü temsil eder. Görünen anlamın ötesinde olan bâtınî anlamdır. Evrende her varlık bir hiyerarşiye tabidir. Bu hiyerarşi içindeki yer de ancak o varlığın bu düzen içindeki yerinin bilinmesiyle olur ki, bunun yolu da te'vildir.¹³⁹ İsmailî geleneğin temsilcilerinden olan Kadı Numan'a (Numan b. Muhammed) göre, tek olan Allah'tır ve bunun dışındaki her şey çift olarak yaratılmıştır. İnsan da beden ve ruhtan müteşekkildir. "*Düşünüp ibret alınız diye her şeyi çift*

¹³⁷ Kaygusuz, s.67-68

¹³⁸ **Risâletü'l Câmia**, nşr. Cemil Saliba, Dimaşk, Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Arabî, 1951, c.I, s.258

¹³⁹ İsmail K. Poonawala, "*Kur'an'ın İsmailî Yorumu*", Çev: Mustafa Öztürk, OMÜİFD, S.16, 2004, s.378

olarak yarattık.”¹⁴⁰ “Allah’ın nimetlerini açık (zâhiren) ve gizli (bâtineten) olarak size bolca ihsan ettiğini görmediniz mi”¹⁴¹ ayetleri İsmailî te’vilin zâhir bâtın ayırımını temellendiren ayetlerdendir.¹⁴² Onlara göre şariatler peygamberlere göre değişse de, bâtınî hususiyetler değişmez.

İsmailî zâhir-bâtın mukayesesinde üstünlük bâtını taraftadır. Te’vil şariatın özünü anlayabilmek için muhakkak başvurulması gereken bir anlama yöntemidir. Peygamberler vahyin zâhiri, imamlar da Bâtınî yönünü ortaya koyarlar.¹⁴³ Buna göre “Muhammed’in hücceti, -cesetlere üflenmiş ruh misali- te’vil sahibinin yani vâsinin hücceti üzeredir. Çünkü bâtın ilmi, zâhir ilmi üzerine bina edilmiştir. Bâtınla din sabit olur kemale erer. Cehaletle ölü hale gelen ilim, bâtınî te’vil ile dirilir. Ruh ilim gibidir, davranış (amel) yani onun pratiği de cisim gibidir. Her cisimde ruh olmadığı gibi; her amelin de ilmi yoktur. İlmi olmayan amel, ruhsuz ceset gibidir. İlmi olmaksızın sadece davranışı sergileyen cahil de, ölü gibidir, ta ki hak sahibi onu ilmiyle diriltene kadar.” Zâhir ve bâtın konusunda, Cafer b. Mansurü’l Yemen’in şu sözü varılan aşırılık noktasını gösterir: “Zâhir ve bâtın ile amel eden bizdendir. Bâtın olmaksızın zâhir ile amel eden ise bizden değildir. Kelb dahi ondan daha hayırlıdır.”¹⁴⁴

İsmailî te’vili öne çıkaran hususiyet şüphesiz bâtınî te’vil anlayışıdır. Tenzilin veya vahyin bâtınî yönü; zâhirin muhtevası yani, ilmin kendisini kuşattığı ve zâhirinin kendisine müstemil olduğu yönüdür. Çünkü; her harfin bir haddi (sınırı) vardır ve her haddin de bir çıkış noktası bulunmaktadır. Âl-i İmrân sûresinin muhkem ve müteşâbih kavramlarına ve dolayısıyla te’vil problematiğine kaynaklık eden yedinci ayeti, buna delil olarak gösterilir. Bu bağlamda, Peygambere ait olduğu varsayılan şu ifadeye de yer verilir: “Bana hiçbir ayet indirilmedi ki zâhiri ve bâtını olmasın.”¹⁴⁵ İsmailî düşüncenin temsilcilerinden biri olan Ebû Yakup es-Sicistani’ye göre; peygamber vahyin ana kaynağı olan metafizik alemle irtibat halindedir. Peygamberin ruhsal donanımı

¹⁴⁰ Zariyât, 51/149

¹⁴¹ Lokman, 31/20

¹⁴² Ponavala, a.g.m, s.374,375

¹⁴³ Öz, eş-Şek’a, “İsmailiyye”, DİA, c.23, s.129-130

¹⁴⁴ İhsan İlâhî Zâhir, **el-İsmailiyye**, Lahor, İdaretü Tercümani’s Sünne, 2005, s.456

¹⁴⁵ Zâhir, s.453

metafizik en üst bilgiyi elde edebilecek bir kıvama sahiptir. Bu, üst metafizik âlemin insan diline çevrimlenmiş hali olan vahiy sadece salt ‘literal’ anlamıyla anlaşılamaz.¹⁴⁶

Sonraki aşamada da İsmailî te’vil perspektifi, “zâhir”i ve “bâtın”ı, yukarda bahsi geçen, Rasûl ve vâsi arasında taksim etmiş; zâhirî davet ya da davetin zâhirî yönünü peygambere, bâtinî yönünü de vâsiye has kılmıştır. Çünkü zâhir şeriate, bâtin da hakikate tekabül etmektedir. Buna göre, şeriatın sahibi Rasulüllah, hakikatin sahibi de Ali b. Ebi Talip olmaktadır. Yani nübüvvet konusunda Ali peygamberin ortağı kabul edilmiş ve neredeyse tebliğin yarısı Rasûl’e yarısı da Ali’ye has kılınmıştır. İsmailîler bunu peygamberden naklettikleri şu rivayete dayandırmışlardır. “Ben tenzilin sahibiyim, Ali de te’vilin sahibidir”. Bu durumda İmam, dinin diğer yarısına malik olmakla kalmıyor, aynı zamanda tenzil sahibinin bildiğinden, muttali olduğundan daha çok vukufiyet sahibi olmuş oluyordu.¹⁴⁷ Bundan şu anlaşılabilir: Zâhir sözkonusu olduğu zaman Ali’nin susması gibi, Peygamber de bâtin sözkonusu olduğu zaman susar. Kur’an’ın zâhiri Peygamberin mucizesidir, bâtinı da onun ehl-i beytinden gelen imamların mucizesidir. Peygamber dini kısmen, hak eden veya etmeyen ayırımı yapmaksızın tebliğ etti, Ali ise diğer kısmını; kavrama yeteneği ve hazırbulunuşluğuyla gerçekten ehil olana, hak edene tebliğ etti.¹⁴⁸

.Nâtık, şeriatı neshetmek için; Sâmit de kendinden önceki te’vili neshetmek için gelir. Nâtık’ın Sâmite yakın olması ve onu esas alması gerekir. Kur’an’da yer alan “*Andolsun, Biz, Mûsâ’ya kitab’ı (Tevrat’ı) verdik ve kardeşi Hârûn’u da ona yardımcı kıldık.*”¹⁴⁹ ayeti buna işaret temektedir. Ebû Yakup es-Sicistani’ye göre bu ayet, şuna delalet eder: Nâtık, din ve dünya işlerinde Sâmit olana ihtiyaç duyar. Bu Tanrısal hikmetin bir gereğidir. Buna göre Sâmitin de Nâtık gibi nübüvvetin sırlarına vakıf olması gerekir ki, danışmanlıkta ve yardımda, onun hükümlerini temizlemeye imkan bulabilsin.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Ponavala, a.g.m, s.368

¹⁴⁷ Zâhir, s.454-455

¹⁴⁸ Zâhir, s.458,460

¹⁴⁹ Furkân, 25/35

¹⁵⁰ Zâhir, s. 455

Görüldüğü gibi İsmaili te'vil anlayışının iskeletini zâhir ve bâtın ayırımı meydana getirir. Bu ayırım İsmaili doktrinde dinden siyasete dek uzanan bir perspektif alanının temelini oluşturmaktadır. Bu ayırım sayesinde ki İsmailiyyeyi var kılan ana karakterlerden biri olan İmam, dini ve dünyevi bir meşruiyet zeminine oturtulabilmekte ve denilebilir ki bu sayede vâsi ya da imam tenzilin ve de vahyin neredeyse ruhuna vakıf tek temsilci olarak metafizikten siyasete dek uzanan bir çizgide, irade beyanına malik tek merci konumunda bulunabilmektedir.

İsmaili te'vil fikrinin ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, şimdi de İhvân-ı Safâ'nın dini, felsefî ve siyasi yönelimleriyle İsmailî olup olmadıkları yolundaki tartışmaları gözden geçirebiliriz.

T.J. De Boer İhvân-ı Safâ'yı; gayeleri her vasıtayı meşru kılarak siyasi nüfuz kazanmak olan ve bu gaye yolunda Kur'an-ı Kerim'i işlerine geldiği gibi te'vil eden batınî bir akîde temeline oturan oluşumlardan biri olan ve X. yüzyılda faaliyet gösteren Karmatîler dahilinde ele alır ve Karmatîler ile İhvân-ı Safâ arasındaki ilişkiyi; Hristiyanlığın iki fırkası kourundaki Babtistlerle, Anababtistler arasındaki ilişkiye benzetir.¹⁵¹ Mâcit Fahri, Büveyhîlerin saltanatı esnasında Basra'da ortaya çıkan İhvân'ın, İmamları İsmailin 760 yılında ölümünden beri kendisini gizli siyasi propagandaya adanmış rafizî (heterodox) şî' teba olan İsmailî fertlerden meydana geldiğini ve ilk İsmailî ve bilhassa Karmatî dailerin gizli propaganda faaliyetlerini, ona yeni bir ilmî ve felsefî ruh katarak sürdürdüğünü savunur ve İhvân'ın felsefî düşünce sistemini siyasetin emrindeki felsefe olarak nitelendirir.¹⁵² L.Massignon İhvân-ı Sâfâ'yı Karmatî müellifler arasında gösterirken;¹⁵³ S.Hüseyin Nasr, İsmailîlerin risâleleri yaygın bir şekilde kullanmalarına ve te'vil gibi temel fikirlerin iki grupta da var olduğu göz önünde bulundurulsa bile, İhvân'ı İsmailîlere bağlamanın zor olduğunu; fakat kozmolojik doktrinleri dikkate alındığında onların 'sûfî eğilimli şî'ler' olarak tanımlanmalarının daha doğru olduğunu belirtir.¹⁵⁴

¹⁵¹ Boer, s. 58-60

¹⁵² Fahri, s. 194

¹⁵³ L.Massignon, "Karmatîler", **İA**, c.6, İstanbul, MEB Yay. 1988, s.359

¹⁵⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev: Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yay. 1985, s.47

Farhad Daftary'e göre, "risâleleri kaleme alan grup Fatimî İsmailîliğinin resmi görüşünü temsil etmemektedir. Bu ansiklopedik girişimin aktörlerinin, Samuel Stern'in savunduğu gibi, Bahreyn Karmatîleri de dahil, Fatimîleri kabul etmeyen muhalif İsmailî topluluklarını ortak ve idealize edilmiş bir temelde yeniden birleştirmeyi amaçlayan İsmailî yazarları olması mümkündür.(...) Güney Irak'ın gerçekte Bahreyn Karmatîlerinin hakimiyeti altında Basra'da yazılmış olmaları, risâlelerin Karmatîlerin etkin teşvikiyle ya da en azından zımnî onayıyla kaleme alındığını düşündürmektedir. Gerçekten İhvân-ı Sâfâ öğretilerini, Karmatîlerin ve dönemin Fatimîleri kabullenmeyen bütün muhalif İsmailî topluluklarının yeniden ortaya çıkışını bekledikleri gizli yedinci İmam Muhammed b. İsmail'e dayandırıyordu."¹⁵⁵ Cebbûr Abdünnûr da İhvân-ı Sâfâ'nın eklektik bir sisteme sahip olmasından dolayı, hem şîî-batınî-ismailî hem Mutezilî, hem Mecusî, diğer taraftan da Pisagorcu ve Eflatuncu olduklarını dile getirmiştir.¹⁵⁶

Muhammed Âbid el-Câbiri ise, İhvân-ı Sâfâ'yı, gnostik şîî tezlerine Aristo ilim ve mantığına dayanan aklî tezlerle direnmeyi esas alan Me'mun'un kültürel politik stratejisine bir tepki hareketi olarak yorumlamaktadır. Buna göre irrasyonel Hermetik karaktere sahip olan İhvân'ın risâleleri, halife Me'mun'un 'yunanı'n evrensel aklına sığınmasına verilen şîî ismailî cevabı temsil etmektedir. Câbiri ayrıca; İhvân-ı Sâfâ risâlelerinin Arap-İslam kültürü içindeki irrasyonel gnostik batınlığı derinleştirerek, önce nefisleri sonra bedenleri ele geçirmeyi hedefleyen, genel İsmailî stratejisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini; bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, İhvân-ı Sâfâ risâlelerinin gerçekten şîî-batınî kanadının Me'mun'un kültürel politikasına tepki olduğunun görüldüğünü belirtmektedir.¹⁵⁷

Hanna el-Fehûrî, İhvân-ı Sâfâ'nın genel olarak Şîî-batınî, özelde de İsmailî olarak zikredilebileceğini ve karakteristikleri itibarıyla İhvân ve İsmailiyyenin neredeyse biribirinin aynı özellikler gösterdiğini belirtirken;¹⁵⁸ İsmailiyye üzerine yapmış olduğu araştırma ve incelemeleriyle bilinen Arif Tamir ise, İhvân-ı Sâfâ'nın,

¹⁵⁵ Daftary, s. 279-280

¹⁵⁶ Abdünnûr, s.26

¹⁵⁷ M.Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi Yay. 2000, s.242-243

¹⁵⁸ Hanna el-Fehûrî, **Tarihü'l Felsefeti'l Arabiyye**, Beyrut, Darü'l Cîl, 1982, c.I, s.239

felsefelerini İsmailî dâiler tarafından tesis edilen fikirler üzerine temellendirdiklerini; felsefî tohumun İsmailiyye fikri gölgesinde dolduğunu ve filizlendiğini, buna göre İsmailî bir etki zeminine sahip olduklarının söylenebileceğini ifade eder.¹⁵⁹ Yuhanna Kumeyr de, birebir örtüşmeyen yönlerinden ötürü İhvân-ı Safâ'nın Karamita, Şîî ve İsmaili olarak nitelendirilemeyeceklerini; grup çatısı altında biraraya gelen kişilerin meydana getirdiği sosyal ve fikri çeşitlilikten de anlaşılacağı üzere; belirli bir oluşum ya da mezhebe bağlanmak ve onlara nisbet edilmek yerine, her fikir, din ve mezhepten yararlanma yolunu seçen eklektik bir tavır sergilediklerini, buna göre “ihtiyarî mezhep” anlayışını tercih ettiklerini söylemenin daha doğru olduğunu savunur.¹⁶⁰

İhvân-ı Sâfâ'nın İsmaililikle dolayısıyla şîîlikle olan organik bağları risâlelerde çok net lafızlarla yer almamasına karşın İhvân'ın şîîliğin doktrinel ve pratik hususiyetlerine aykırı davrananlara yönelik eleştirisi risâlelerde açık bir şekilde yer almıştır:

“Kardeşim bilmelisin ki, insanlar arasında dindaşlarımızdan bir grup, bizim ve mensubu olduğumuz ailenin değerini kabul ettikleri halde, bizim ilmimizden hikmet ve esrârımızdan habersizdirler. Bu yüzden varlığımızı ve sürekliliğimizi inkâr ederler. Bununla birlikte varlığımızı kabul eden ve ortaya çıkmamızı bekleyen yandaşlarımızı ziyaret ederler. Fakat onlara karşı bağnaz ve kızgındırlar.

Bilmelisin ki, bunun sebeplerinden biri kendilerine yaptırım uygulayan amirlerinden korkan bazı kötü insanların Şîîliği maske olarak kullanmalarıdır. Zira onlar her çeşit kötülüğü işlemekte ve yapmaları gereken bütün emirleri terketmektedirler. Yaptıkları kötülükleri eleştirenlere karşı kendilerinin şîî olduğunu söyleyerek Alevîliğe sığınmaktadırlar: “Yaptıkları ne kötüdür.”¹⁶¹ İnsanlardan bir grup da bedenleriyle bizden oldukları halde ruhları bizden uzaktır.(...) Bizim hareketimizle ilişkileri yalnız bedenleriyleedir. Oysa Kur'an'ın adından

¹⁵⁹ Arif Tamir, **Hakikatü İhvani's Safâ**, Beyrut, Darü'l Meşrik, 1986, s.8

¹⁶⁰ Kumeyr, s. 37-38

¹⁶¹ Mâide, 5/62

*ve İslam'ın resminden başka bir şey bilmezle.(...) ve bu insanlar, Şiiliği kazanç haline getirmişlerdir.*¹⁶²

B. PİSAGOR:

İhvân-ı Safâ Pisagorculuk ile aşağı yukarı aynı düşünceleri paylaşan, İslam düşünce ekollerinden biridir. Risalelerinde de aynı düşünceleri paylaştıklarını ve yollarının Pisagor ve Pisagorcu filozoflarla aynı olduğunu, bu yolun da en doğru yol olduğunu savunurken, önderlerinin de Pisagor olduğunu belirtirler.¹⁶³

İonialı asıldan olan ve VI. asırda Sisam'da doğan Pisagor, bir rivayete göre Fenike'yi, Babil'i, Mısırı gezmiş ve orada doğunun ilahiyat alanındaki düşüncelerini ve matematiğin vatanı sayılan bu yerde geometriyi öğrenmişti. Yunanistan'a dönüşünde bütün yönleriyle ahlak, siyaset ve dinde ortak doktrinler olarak kabul edilen bir tür tarikat kurmuştu.¹⁶⁴ Pisagor, Mısır ve Babil etkileri taşıyan felsefesini, Yunanistan'a döndükten sonra yaymış ve bu anlayışa sahip öğrenciler yetiştirmişti. Olumlu kişilik sahibi insanları okuluna alan Pisagor, öğrencilerinde sezgi gücünü geliştirmeyi amaçlamaktaydı. Görünen âlemin üzerinde bir âlem olduğu, ancak sezgi gücüyle kavranabilirdi. Öğrencilerinden birbirleriyle dost olmalarını isteyen ve bunun karşılıksız sevginin model ifadelerinden biri olduğunu savunan Pisagor, "Dost bir başka sensin. O ve sen aslında birsiniz." şeklindeki ezoterik yorumuyla bunu desteklemişti.¹⁶⁵ Topluluklarını ayakta tutan ilkeleri, dostluk ve kardeşlik zemini üzerinde inşa eden İhvân-ı Safâ da, aynı anlayışı benimsemiş; bu, grubun gizlilik ve devamlılık niteliklerini besleyen önemli bir unsur haline gelmişti.

İhvân-ı Safâ, genel felsefî yönelimlerinde olduğu gibi, matematik felsefelerinde de Pisagor'a uymuşlar ve varlıkların doğasının sayıların doğası ile aynı olduğunu savunmuşlardır.¹⁶⁶ Pisagor'un sayılar sisteminde 'bir' den başlayarak her sayı,

¹⁶² Kaya, s.219-220

¹⁶³ Yalçın Çetinkaya, **İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi**, İnsan Yay. İstanbul, 2003, s.83

¹⁶⁴ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev: H.Vehbi Eralp, İstanbul, Pulhan Matbaası, 1949, s.21

¹⁶⁵ Cihangir Gener, **Ezoterik-Bâtınî Doktrinler Tarihi**, Ankara, Gece Yay. 1994, s.52-58

¹⁶⁶ İsmail Hakkı İzmirli, **İslam'da Felsefe Akımları**, İstanbul, Kitabevi Yay. 1995, s.102

evrendeki varoluş ve düzenin bir yönünü temsil etmekteydi. “Sayılar evrene hükmeder.” diyen Pisagor, evrenin tüm anlamının sayılar sembolizmi içinde yer aldığını savunan anlayıştan hareketle, kozmik hiyerarşiyi sayılar üzerine temellendirmekteydi.¹⁶⁷ Metafizliğini sayılar üzerine inşa eden Pisagora göre, evrene hakim olan düzendir. Zıtlardaki birlik ve ahenk, her şeyin temelindeki matematik münasebetlerin sonucudur. “Sayı, âlemin prensibi ve mahiyetidir ki, bu eşya da duyulur hale gelmiş sayı biçiminde tezahür eder. Her varlık bir sayıyı gösterir ve ilmin son gayesi her birinin karşılığı olan sayıyı bulmaktır.”

Pisagor’a göre sayıların ve varlıkların sonsuz dizilişi ‘bir’den çıkar. Nasılki sayı eşyanın mahiyetidir, sayının da mahiyeti birdir. Tabiattaki tüm zıtlıklar; kuru-yaş, sıcak-soğuk, kötü-iyi vb’nin hepsi tek ve çiftin çeşitlerinden başka bir şey değildir. Mutlak bir ne çift ne de tektir ya da aynı zamanda, tek ve çift tekil ve çoğul tanrı ve âlemdir.¹⁶⁸ İhvânda bu anlayış, kozmik düzenin izahında, her sayının fizik veya metafizik bir varlığa tekabül edişi, bu tekabüliyetin kozmik denge içinde ahenkli bir şekilde eritilişi ve bunun çeşitli varoluş tarzları arasında paylaştırılması biçiminde anlam kazanmıştı.

Aynı etki çerçevesinde değerlendirilmek üzere İhvân için Hermes etkisinden de sözedilebilmektedir. Eklektik tutumlarının bir gereği olarak bilgi ve yönelim kaynaklarını antik dönem ve öncesine kadar dayandırmaları, hermetik etkiyi kaçınılmaz kılmıştır. Örneğin Muhammed Âbid el-Câbirî’ye göre İhvân-ı Safâ İslam’ı şeffaf bir elbise olarak giymiş olmalarına rağmen Hermetik yapılarını gizleme ihtiyacı duymamışlardır. İhvân’ın, vassfedilemeyen Yüce İlah teorisini açıkça benimsemeleri, nefsin İlahî tabiatı üzerinde ısrarla durmaları, nefis riyazetinin gerekeliliğini vurgulayıp; onu ilim ve zühdle terbiye edilerek ilahî tabiatına dönmesinin sağlanması türünden yaklaşımları, “gizli-büyü” ilimlerine gösterdikleri yoğun ilgi onların Hermesçi olduklarını ortaya koymaktadır.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Gener, s. 58-59

¹⁶⁸ Weber, s.22

¹⁶⁹ M.Âbid el-Câbirî, Arap-İslam Aklının Oluşumu, s.211

IV. İHVÂN-I SAFÂ'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ:

İhvân-ı Safâ felsefeyi teorik (ilmi) felsefe ve pratik (amelî) felsefe olmak üzere ikiye ayırır. Teorik felsefenin amacı eşyanın hakikat (gerçekliğine) ait bilgisini mevcut olduğu üzere bilmektir. (Nesneye ait bilgiyi kendi ontolojik doğası üzere bilmek) Bu bilme, eşyaya ait anlamları, eşyanın ortaya çıkışına ait izleri, ipuçlarını, duyularla ya da daha alt duyularla yapılan gözlemleri, ince anlamları, saklı işaretleri ve latif rumuzlarını bilmeyi kapsar. Burada İhvân bilme biçimleri arasında meydana gelen doğal farklılaşmayı dikkate alarak; inançtan kaynaklanan bilme ile aklın çıkarımlarının sonucunda oluşan bilme kıyaslamasında, akli çıkarımlarla bilmeye ontolojik ve metafizik bir üstünlük atfeder.¹⁷⁰ İhvân'a göre filozoflar, bilgeler yaratılışın nasıllığı meselesinde, konuyu ifade ediş biçimleri yönünden ihtilafa düşmüşler; fakat mana – anlam- yönünden ittifak etmişlerdir.¹⁷¹

İhvân'a göre hikemî ilimler (felsefe) ile nebevî şariatlerin ikisi de ilahî birer emirdir. İkisi de en son gayede birleşirler. Ayrıntılarda birbirlerine muhalefet ederler.¹⁷² Felsefe ile din'in pratik sahada görünen farklılıkları, her birinin varlık düzlemindeki anlamlarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple metafizik yasaların konuları da farklılık arz etmektedir. “Bu, bir doktorun ilaçlarının, hastalık ve elemelerin çeşitlilik arz etmesi sebebiyle farklılık arz etmesi gibidir.”¹⁷³

İhvân'a göre, şariat ve ilahi yasalar, muhtelif unsurların tarih içinde etkileşimleri sonucunda bozulmuş, kendinden olmayan bir çok unsuru barındırır hale gelmiştir. Cehaletle kirlenen, sapıklıkla bozulan şariatın özüne yabancı her unsurdan arındırılması gerekmektedir ve bu ancak felsefe yoluyla sağlanabilir. Çünkü felsefe itikadî hikmeti ve ictihadî maslahatı barındırır.¹⁷⁴ Felsefenin en yüksek amacı, beşerin takatı ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışmasıdır. Buna göre felsefenin bu bağlamdaki özel amacı, varlığın hakikatinin bilgisini elde etmek, sağlam görüşlere inanmak, güzel

¹⁷⁰ Risâletü'l Câmia, I, 105-106

¹⁷¹ Risâletü'l Câmia, II, 7

¹⁷² **Resâil-ü İhvânü's Safâ**, Dâr-ı Sadr, Beyrut, trz, c.III, s.30, (Bu eser bundan sonra *Resâil* olarak geçecektir.)

¹⁷³ Resâil, III, 30

¹⁷⁴ İbnü'l Kiftî, s.83-84

ahlakla ahlaklanmak, güzel ve akıllıca eylemlerde bulunmaktır.¹⁷⁵ Felsefe, bu noktada rububiyyeti kanıtlamak, Tanrının birliğine inanmayı temin etmek, şeriatle ona yaklaşmak, övülen bir ahlakla ahlaklanmak ve nefsin kötü temayüllerinin bıraktığı izden insanı kurtarmak, adalet ve insaf sahibi olmak gibi amaçları gerçekleştirme görevini icra eder.¹⁷⁶

İhvân'a göre felsefe, küçük âlemle büyük âlem arasındaki alakayı anlama, akli olarak görme ve onu yorumlama ameliyesidir.¹⁷⁷ küllî bir ilimdir ve eşyanın hakikati hakkındaki bilgiyi sebeplenir. Malûlleri, mahiyeti ve tabiatıyla bilmeyi gerektirir. İnsanın gücünün yettiği ölçüde küllî bir ilimdir ki bununla faziletler alınır.¹⁷⁸ “Felsefe gerçeğin dinî bir ispatını, akli ve vahyi vererek; vahiy akla dayalı bir takvayı, itidali ve Allah sevgisini vererek bunu gerçekleştirir. Felsefe gerçeğe ulaşma ameliyesi olarak zihinde kalmaz, kişinin söz ve davranışlarını belli bir sistem dahilinde düzenler. Bu onun kendisinden ayrı düşünölemeyen pratik yönüdü. Teorik düzeydeki hakikatlerin kavranması kişinin pratik sahadaki hazırbulunuşluk düzeyiyle ilgilidir. Pratik teorinin zemini dır.¹⁷⁹ İnsan akıl yoluyla Allah'ın rahmetini ve kozmostaki gücünü kavrar. Akıl ve Vahiy onun rahmetinin kanıtlarındandır ve bunlar birbirlerinin kemâline katkıda bulunurlar.¹⁸⁰ Akıl Allah'ın ilk yarattığı şeylerdendir ve bu durum onun varlıklar içindeki yerini gösterir.¹⁸¹

Din ve felsefe uygunluğu bildiğimiz manada bir uygunluk değildir. Birinin diğetine meylettiği noktada, dinî hakikatlerle felsefî hakikatlerin arasını toplama, bulma çabası, denemesidir ya da bu iki hakikat dışında üçüncü bir hakikatin, müşterek unsurların toplanması yoluyla kurtarılmasıdır. İnsanın fikir derecelerinin dikkate alınarak, bazı dinî nasların felsefî anlamlarla yorumlanması şeklinde karşımıza

¹⁷⁵ Resâil, III, 30

¹⁷⁶ Risâletü'l Câmia, I, 100

¹⁷⁷ Abdölemin Şemseddin, **el-Felsefetü't Terbeviyye inde İhvân-i s Safâ**, Beyrut, eş- Şirketü'l- Alemiyyetü li'l Kitap, 1988, s.39

¹⁷⁸ Risâletü'l Câmia, I, 99

¹⁷⁹ Enver Uysal, “ *İhvân-ı Safâ'nın X.y.y İslam Dünyasının Felsefe Ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi* ”i, **CÜİFD**, c.6, S. 2, 2002, s.96

¹⁸⁰ Bayram Ali Çetinkaya, İhvân-ı Safâ'nın Din Söylemi, **İslamî Araştırmalar Dergisi**, c.15, S. 5, 2002, s.532-533

¹⁸¹ Risâletü'l Câmia, II,16

çıkılmaktadır. Fuad Masum’a göre İhvân-ı Safâ üç çeşit yaklaşımla din-felsefe uygunluğunu kurmaya çalışır.¹⁸²

a. Vahiy yoluyla, gelen hakikatin değerini ikrar eder. Bu durumda din ve felsefe arasında, iki hakikatten biri ihmal edilerek, diğeri hesabına uygunluk kurulmaya çalışılır. (felsefe-din uygunluğu)

b. Nebinin filozofa nisbetle itibarı bakımından din-felsefe uygunluğu: Nebi kendisine vahiy gelmeden önce nebi değilse, filozofun gölgesinde kalır. Bunun üzerine nebinin filozof gibi bildiği ile nebi gibi bildiği arasında uygunluk aranır.

c. Teorik anlamda zâhirle bâtını örtüştürme çabası: Bu durumda dinî nasslar anlamları yönünden yakın zâhirî anlamına hamledilir, bâtınî anlamını ise ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilemez. Bu dinî nassların tefsiri ise, ince felsefî anlamlardır. Bu, Peygambere ait olduğu iddia edilen şu ifadeye dayandırılır: “Eğer Aristoteles yaşasaydı bana iman ederdi.” Bu üç yaklaşımın İhvân’ın temel felsefe-din uygunluğu anlayışını bir bakıma özetlediğini söyleyebiliriz.

İhvân’a göre felsefe, vahiy metinlerinin gizli batınî anlamlarının araştırılmasına imkan tanır. Bu, vahiy metinlerinin zâhirî anlamlarına methodsuz bir şekilde takılıp kalmamayı öğretir.¹⁸³ Bu noktada felsefe yapmaktan insanın çıkarı nedir sorusu gündeme gelmekte ve bu konuda İhvân şunları söylemektedir: “Felsefe insana özgü bir fiil olan düşünme yetisini, düşüncüyü işleterek geliştirmek, kendisinde güç halinde bulunanı fiil alanına çıkarmak, bir canlı olarak yaratılmışken varlığını insanca sürdürmek için; insanca erdemleri, meleklerin ahlakını ve yüksek ilahi bilgileri kazanmak suretiyle, yok hükmünde olan şeyleri var kılmaktır. Zira insanın ruhu (nefs), doğuştan aktif ve güç halinde bilgidir.” Bu durumda bilgi edinerek ilim tahsil ederek güç halinde bulunanı ortaya çıkartmakla, insana yakışan olgun ahlak tamamlanmış olur. Sonuçta insan en aşağılık durumdan en yüce mertebeye erişmiş olur.” Öyle ki ruhu değerli bir meleğe dönüşür ve yücelik merdivenlerinin basamaklarında yükselerek ahiret

¹⁸² Fuad Masum, **İhvan-ı Safâ - Felsefetühüm ve Ğayetühüm**, Beyrut, Darü’l Madâ Li’s-Sekâfeti Ve’n Neşr, 1998, s.131-132

¹⁸³ Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ’nın Din Söylemi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, s.533-534

yurdunda meleklerle ve Kutsal Ruhla birlikte değerli şahsiyetlerin bulunduğu yere yükselir.”¹⁸⁴

Nihayetinde cüz’i insan ya da küçük âlem, denilebilir ki tüm felsefenin gayesi ve masdarını teşkil etmektedir.¹⁸⁵ İfade edilenlerden de anlaşıldığı üzere; İhvân felsefe ile hikmeti birleştirmekte, Yunan felsefesiyle İslam şeriatının düzenlenmesi sonucunda kemâlin elde edileceğini savunmaktadır.

¹⁸⁴ Kaya, s.221,223

¹⁸⁵ Şemseddin, s.28

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA TE'VİL

I. İHVÂN-I SAFÂ'DA TE'VİL ANLAYIŞINI YAPILANDIRAN ZEMİN

A. BİLGİ ANLAYIŞI:

İhvân bilgi tanımına, “ilim ve malum nedir” sorularıyla giriş yapar. İhvân’a göre “İlim âlemin nefsinde malumun sûretidir.” Bunun zıddı ise cehalettir, yani nefste bu sûretin yokluğudur. İhvân, alimlerin nefislerini bi'l fiil bilici, öğrenenlerin nefislerini, bi'l kuvve bilici olarak nitelendirmekte; bu bağlamda, öğrenmeyi de potansiyel (kuvve) halinde olanı ortaya çıkarmak olarak tanımlamaktadır. Kuvve, bilgiyi ortaya çıkarabilmenin onu bilfiil yapabilmenin imkanıdır.¹⁸⁶

İhvân’a göre bir varlık hakkında bilgi edinebilmek için onu şu soruların çizdiği çerçeveye oturtmak gerekir: (O) var mı, nedir, kaçıtır, nasıldır, hangi şeydir nerededir ne zamandır, niçindir, kimdir... var mıdır Bu vb. sorular, sorulanın varlığı ya da yokluğunu araştırmak içindir. O nedir sorusu bu çizgideki en önemli sorudur ve cevabı, eşyanın hakikati hakkındaki bilgiyi ihtiva eder.¹⁸⁷ Bilgi edinmenin ilk yolu, duyulardır. İkincisi akıl, üçüncüsü burhan ve ispat, dördüncüsü de vahiy ve ilhamdır. Düşünme ve bilme yeteneklerine sahip olan insan sırasıyla; önce kendini, âlemi ve nihayet Tanrı’yı bilir.¹⁸⁸ Buna göre en alt bilgi edinme vasıtası olan duyular, bize en alt düzeydeki bilgiyi verirken, akıl; ikincil düzeydeki bilgiyi verebilmektedir. Bilgi edinme vasıtalarından olan burhan ve isbat -ki bunun felsefeye tekabül ettiği söylenebilir- ise değer ve hakikatten ifade edebildiği pay bakımından üçüncü sırada yer almaktadır. Vahiy ve İlham da, insanın bilgi edinme vasıtalarından biridir.

İhvan bilimleri başlıca üç bölümde inceler: a) *Riyazî (pratik) bilimler*: Bunlar okuma ve yazma, dil ve gramer bilimleri, muhasebe ve iş muameleleri, şiir ve arûz,

¹⁸⁶ Resâil, I,262

¹⁸⁷ Resâil, I,262

¹⁸⁸ Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, MÜİFV Yay.İstanbul, 1998, s.53,54

kehanet doktrinleri, sihir vb. hususları irdeleyen ilimler, çeşitli iş ve sanatlar, ticaret ve ziraat, tarih ve biyografilerdir. *b) Dinî bilimler:* Vahiy ilmi, Tefsir ve te'vil, Hadis, Fıkıh, Mev'iza, zühd ve tasavvuf, rüya tabiri. *c) Felsefî bilimler:* Matematik bilimlerden olan Aritmetik, Geometri, Astronomi, Müzik; Mantık bilimlerinden olan, Analûtika (şiiir), Retorika, Topika, Politika, Sofistika; Tabiat bilimlerinden olan madde, form, zaman, mekan ve hareket hakkında bilgi veren; cismanî ilkelerden bahseden ilim(ilmü'l mebaîi'l cismaniyye), yeryüzü ve gök bilimleri, Oluş ve bozuluş bilimi, Meteoroloji, Mineraloji, Botanik, Zooloji, İlahiyat bilimlerinden olan; Tanrı ve sıfatları bilgisi, ruhanî âlem ile ilgili bilim, küllî ruh bilgisi, siyaset bilimi, ahiret ve yeniden diriliş bilimi.¹⁸⁹

Felsefî ilimler ve mantık, ne gündelik sorunlara ve ihtiyaçlara cevap verebilen, ne de dini, bu sorunların halline münhasır kılan bir anlayışın ihtiyaçlarına matuf kılınacak ilimler değildir, aksine “sağlam bir ruha ve sırf insan zekasının manevî ihtiyaçlarına cevap veren ilimlerdenidir.”¹⁹⁰ Onlara göre, somut ve belirgin olan soyut ve anlaşılmaz olana yaklaşmak için bir vasıtaadır. Aklî prensipler olmadan hiçbir isbat mümkün görünmemektedir.¹⁹¹ Kendileri olmadan hiçbir isbatın mümkün görünmediği aklî prensipler de somut olanın veya görünenin ortaya koyduğu veriyi, metafizik olanı anlamaya götüren verilere dönüştürerek kişiyi asıl gerçekliğe ve bir bakıma kendini bilmeye yaklaştırır.

Kendini bilme tüm bilimlerin ana prensibidir. İnsan, âlemi araştırmaya kendinden başlamalı, beden ve ruhun terkiibini araştırmalı, duyulur âlemden akledilir aleme doğru giden bir hiyerarşi takip etmelidir. Çünkü her şeyin ilke sebebi olan Tanrı, ancak yaratılmışların incelenmesiyle bilinebilir.¹⁹² Bu bilme bilgiyi dini ya da la dini ayırımına tabi tutmadan, metafizik ya da rasyonel ayırımı gütmekten hepsinden yararlanmayı gerekli kılmaktadır. İşte bu prensip sebebiyledir ki İhvân, düşünceye temel teşkil etme bakımından Kur'an'a ne kadar değer atfetmişse Tevrat ve İncil'e de o

¹⁸⁹ Uysal, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı Ve Âlem, s.29,32

¹⁹⁰ Adel Awa, “İhvân-ı Safâ'nın Tenkid Kafası”, Tanıtın: Hamdi Ragıp Atademir, **AÜİFD**, Ankara, S.1, 1953, s.100

¹⁹¹ Awa, a.g.m, s.102

¹⁹² İsmail Yakıt, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi**, İÜ Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1992, s.26

kadar değer atfetmiştir. Yine onlar nezdinde Hz. Peygamber veya Hz. Ali'nin sözü ne kadar referans olma özelliği gösteriyorsa felsefede Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun; matematik ve geometride Pisagor ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un sözü de aynı ölçüde referans kabul edilir. Teoride durum böyle olmakla birlikte İhvân'ın müslüman bir toplumda yaşaması ve kendilerinin de müslüman olmaları sebebiyle, risalelerdeki dinî terminolojinin temelini Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözleri oluşturmuştur.¹⁹³

B. DİL ANLAYIŞI

İhvân-ı Safâ'nın te'vil anlayışına geçmeden önce; her te'vil anlayışının bir dil anlayışı çerçevesine oturtulduğu fikrinden hareketle, grubun dil anlayışından ve bu anlayışın dayandığı zemin olan dil teorilerinden kısaca bahsetmek gerekmektedir.

İhvân'ın dilin (kelamın) başlangıcıyla ilgili görüşleri genel islami kabule paraleldir. İhvân'a göre rakamların, dolayısıyla harflerin teşekkülü fizikötesi alemde meydana gelmiş ve bu rakamlarla meydana gelen ilk form, esma ve sıfatlar Hz. Adem'e öğretilmiştir. İlk zamanlar insan sayısının azlığı sebebiyle herhangi bir kayıt ve yazıya ihtiyaç duyulmamıştır. İlk neslin ölümü ve yerini yenilerinin alması üzerine adem evladı çeşitli iklimlere ve coğrafyalara yayılmış, yazı ihtiyacı gündeme gelmiştir.¹⁹⁴ İhvân bu noktada astronomik birtakım bağlantıların ve tesirlerin devreye girdiğini, bu sebeple harf sayısının 24 olarak teşekkül ettiğini ifade eder.

İhvân'a göre dillerin çeşitlenmesinin temel sebebi, çoğalan neslin farklı iklim ve coğrafyalara yayılması ve bu sebeple seslerde ve harflerin çıkış noktalarında bir farklılaşmanın meydana gelmesidir. Ayrıca, insan bedeninin yapısal farklılıklarının da bu noktadaki payını unutmamak gerekir. İhvaân, dillerin sergilediği çeşitliliğin, kemal noktasına ulaştığı formun arapça olduğunu savunur. Çünkü arapça, en ideal ifade kalıbı ve anlam zenginliğine sahiptir ki, son (kâmil) dinin kutsal metninin dili de budur.¹⁹⁵

Yazının temeli hususunda da belirlemelerde bulunan İhvân; hangi dil, toplum, nakış, sûret, hat olursa olsun hepsinin temelini dairenin yarıçapı olan düz çizgi

¹⁹³ Enver Uysal, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı Ve Âlem, s.25

¹⁹⁴ Resâil, III, 142-144

¹⁹⁵ Resâil, III, 143-144

olduğunu savunur. Mevcut ne kadar yazı varsa hepsi düz ve kavisli çizginin bir araya gelmesiyle oluşmuştur.¹⁹⁶ Bu çerçevede, çizgiler harflere, harfler lafızlara, lafızlar da fikrî bir forma delalet eder, ki asıl amaç fikrî olanı ortaya koymaktır.¹⁹⁷

Dil sözkonusu olunca, İhvân-ı Safâ'nın üzerinde durduğu husus, dilin teknik veya gramer bilgilerinden çok, anlamı-manayı ileten bir vasıta olma noktasında icra ettiği görevdir. Topluluğa göre, sözün anlamı ruhu gibidir, lafız da bedenidir. Beden olmadan ruhun kıyam bulmasına imkan yoktur.¹⁹⁸ Söz mânânın zâhiridir yani muhtevanın kılıfıdır. Anlama işaret eden lafızlar sözkonusu olduğunda İhvân, söz veya lafzın ifade kalıbı içinde aldığı görevin veya kelimenin salt anlamsal temsil ve tecrübesini ortaya koyan açıklamalarıyla görüşünü ortaya koymaya çalışır ve isim, müsemmiye, müsemma, vasıf, sıfat, mevsuf, vb. sözcüğe ait halleri açıklamaya çalışır. Buna göre; *İsim*: Zaman kaydı olmaksızın lafzın manasına delalet ettiği şeydir. *Müsemmiye*, isimlendirilen; *müsemma da*, işaret edilen mânâdır. *Vasıf*, 'şey'e atfedilen nitelik; *mevsuf*, kendisine işaret edilen veya nitelikle nitelenen şeydir. Sıfat ise, mevsufa ilişkin mânâdır.¹⁹⁹ Mânâdan maksat hakikatlerin bilinmesidir. Hakikatlerin bilinmesinden maksat ise, haberlerin doğruluğu ile, söylenilenlerin işaret ettiği şeylerin örtüşmesi ve onların asıllarının bilinmesidir. Sözcükte içkin olan veya yapışmış bulunan anlamın bir sınırı sözkonusudur ki, o da kelimenin tüm kapsamının hakikatine işaret ettiği alandır. Anlamın varlığı, haberle doğrulanır. Ancak haber doğru olabildiği gibi yalan da olabilir.²⁰⁰ Anlam sözkonusu ise, sözün pragmatik fonksiyonu da gündeme gelir ve söz bu bakımdan da iki şekilde değerlendirilir. Faydalı söz ve faydasız söz. Fayda, meçhul hakkındaki haberdur yani haberin muhtevasıdır. Haberin bize vaadettiği muhtevanın ise üç anlamı olabilir. Bunlar vâcip anlam, câiz anlam ve mümteni' anlamdır.²⁰¹ Vâcip anlam, sözün zorunlu olarak çağrıştırdığı mânâyı işaret ederken; câiz anlam, sözün ihtiva etmesi muhtemel veya sözün kapsamına girdiğinde, söz ve anlamı arasında herhangi bir noksanlık ve hataya sebebiyet vermeyecek anlam olarak anlaşılabilir. Mümteni anlam ise, sözün ihtiva ve işaret etmesi imkânsız olan, sözün

¹⁹⁶ Resâil, III, 219-220

¹⁹⁷ Resâil, I, 393

¹⁹⁸ Resâil, III, 109

¹⁹⁹ Resâil, III, 393

²⁰⁰ Resâil, III, 119

²⁰¹ Resâil, III, 109

deleletiyle kendisine ulaşamayacak anlamı ifade eder. Buna göre, muhtevanın hakikate işaret etme gücü, bu üç anlamdan hangisinin kapsamına giriyor olduğuna bağlıdır.

Yukarıda çizilen çerçeveye göre İhvân, söz ve anlamı arasında; o dili konuşan tüm insanlar için geçerli olabilecek bir kıstas belirler ve bunu “lafzi mantık” olarak nitelendirir. Bu kıstas, bir bakıma insanın konuşma eylemiyle, düşünme eylemi arasında mevcut olan geçişliliği ifade eder. Risalelerde bu yaklaşımı sergileyen ifadeleri aynıyla vereceğiz: “Varlıkların insan nefsindeki ibare ve nitelenmeleri farklı farklıdır. Tek tek her insan muhatabın havsalasındaki, (zihnindeki) mevcut varlık ya da olguya ait ismi, niteliği, ibareyi bilemeyeceği için; herkes için aynı hedef noktasını gösterecek bir aracı lazımdır; bu aracı da lafzî mantıktır.”²⁰² Mantık *nutuk*’tan türetilmiştir. Nutuk, yani konuşma, insan nefsinin eylemlerinden biridir. Bu eylem fikrî konuşma ve lafzî konuşma olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Duyulur, cismanî, bir emir olan lafzî konuşma (nutk); her insanın, nefsindeki mânâları diğer insanlara iletmek, bildirmek için ibarelendirmesidir. Lafzî konuşma işitilir sesler ve hecelerdir ki, beden organlarından biri olan dil ile tezahür eder.²⁰³

İhvân dilin ve dolayısıyla sözcük ve anlamının üç biçimde varlık gösterdiğinden bahseder. Buna göre, sözün ifade kalıpları olarak, söz ve ses biçiminde somutlaşmış şekli olan ‘Lafzî konuşma’ harflerden oluşur. Söz ve anlamına atfedilen üç varlık biçimi burada (lafzî) konuşma içinde; Fikrî harfler, Lafzî harfler, Çizgisel harfler (hattî) olarak tezahür eder.”²⁰⁴ Çizgisel harf yazıya, lafzî harf; sese veya eylem anlamında konuşmaya tekabül eder. Harflerin bu üç işlevsel formları içinde, üzerinde durulması gereken, fikrî harfler ve onlara verilen anlamdır. İhvân-ı Safâ’nın ifadesiyle “Fikrî harf, manânın sözcüklerle dile dökülerek varlık kazanmasından önce, nefislerin veya ruhun fikir atmosferinde, manayı betimleyen (karşılayan), tasvir eden ruhanî bir sûrettir. Fikrî konuşma (nutk) da buna göre, akledilir ruhanî bir iştir. O, nefsin kendinde, eşyanın anlamlarını tasavvur etmesi ve cevherinde (özünde), onun duyulur resimlerini

²⁰² Resâil, I, 402

²⁰³ Resâil, I, 391-392

²⁰⁴ Resâil, I, 391-392

görmesi, fikrinde onu ayırdedebilmesidir (temyiz).²⁰⁵ Bu ayırım aynı zamanda fikrî imgenin veya imajın ses biçiminde varolana dek geçtiği aşamaları da ifade etmektedir.

Konuşmada belli ölçü ve orantının bulunuyor olması gibi, insanlar arası münasebetlerde de mantığın kıyas ve ölçüleri egemendir. Allah o'nu insanların; ihtilaf ettikleri, iddalaştıkları, bilenlerden herbirinin kendi hüküm ve anlayışının doğruluğunu savunduğu, birinin yekdiğerini yalancılıkla suçladığı, fikirlerin ayrıldığı, ihtilafın yükseldiği, insanlar arasından hükmüne razı olunabilecek birinin bulunmadığı durumlarda, bir hakikat ölçüsü olsun diye vermiştir ki, onunla hükmettikleri zaman hakikate ulaşmış olsunlar.²⁰⁶ Nasıl ki düşünce, mecrasını bulabilmek için bir ölçüye ve mihenge yani mantığa ihtiyaç duyar; aynı şekilde dil de bir ölçüye ihtiyaç duyar ve bu ihtiyacı, dilin kendine has mantığı karşılar. Dil ancak bu mantık sözkonusu olduğu zaman, hakikatten kendine düşen payı hakkıyla ifadeye muktedir olabilir.

Sonuç olarak İhvân için dil, söz ve anlam olarak düşünceyi temsil eden ve onu mecrasına taşıyan bir formdur. Buna göre dil, kendisini meydana getiren mekanik parçalardan çok, kendisiyle varılmak istenen amaca matuf olmak üzere ele alınır. Amaç ise, iletişimin iki ucu arasındaki yolculuğu simgelemekle beraber kelime ve anlam arasındaki mesafe ve örtüşmeyi de temsil eder.

C. VAHİY (PEYGAMBERLİK) ANLAYIŞI

İhvân-ı Safâ'nın vahiy veya peygamberlik anlayışı, aşağıda vahyin akıl ya da felsefe karşısındaki konumu açısından değil; daha ziyade, peygamberlik prosedürü içindeki teknik anlamıyla ele alınacaktır. Bu, İhvân'ın salt gerçekliğe ait bilgiyi elde etme yollarından biri olarak kabul ettiği vahyi; aynı zamanda zihnî bir süreç olarak da irdelemesinin bir sonucudur. Diğer anlamıyla, yani vahiy ve aklın veya felsefenin birbirleri karşısındaki konumları itibariyle vahiy ve peygamberlik, "İhvân'a göre din ve felsefe uygunluğu" başlığı altında ele alınmıştır. Bu nedenle konunun bu yönüne tekrar temas etme gereği duymuyoruz.

²⁰⁵ Resâil, I, 392

²⁰⁶ Resâil, I, 424

Her te'vil projesinin bir teolojik çerçeveye oturtulması gerekliliğinden ²⁰⁷ hareketle İhvân'ın teolojik te'vil anlayışına zemin teşkil eden yaklaşımdan bahsetmek gerekmektedir. İhvân-ı Sa

fâ'da teolojik unsurlarla, kozmolojik ve metafizik unsurların geçişliliği veya geçirgenliği, te'vil anlayışının eklektik zeminini besleyen bir atmosfere işaret eder. Bu eklektik hava, te'vilin muhtemel her çeşidi üzerinde varlığını hissettirmektedir. İhvân'ın te'vil anlayışı aklın ve vahyin birbirleri için referans kabul edilişleri temeli üzerine bina edilir. Bu sebeple teolojik te'vil konusuna geçmeden önce, İhvân'ın teolojik yaklaşımlarının referanslarından biri olan vahiy anlayışlarından bahsedeceğiz.

İhvân açısından bu konuda öncelikle vurgulanması gereken nokta, vahyin imkanıdır. İhvan'a göre insan nefsinin meleklerin ilhamını ve peygamberlerinkine has bir tarzda vahyi kabul etmesi ve ortaya çıkan anlamı kolaylıkla hazmetmesi mümkündür. Peygamberlik kurumunun kendisi bizzat buna kanıt teşkil eder.²⁰⁸ Fiziki varlık âlemi sözkonusu olduğu zaman, duyu, akıl ve burhanı bilgi edinme yolu olarak kabul eden İhvân, metafizik varlık boyutu sözkonusu olduğu zaman ise, vahiy ve ilhamı bilgi edinme yolu olarak kabul eder. Bu anlayış, duyu akıl, ilham ve vahyin her birinin kendi kapsama alanlarına terki anlamına gelmez; aksine, bilgiye kaynaklık eden her yolun, kendini diğer yöntemle dirsek temasına götüren bir karaktere de sahip olduğu fikrine götürür.

İhvân-ı Safâ, vahiy ve ilhamı ana hatlarıyla tanımlamaktan ziyade, bu iki kavramı farklı açılardan tarif etme çabasına girişir. Bu tarif çabalarına göre vahiy ve ilham; insanüstü bir kaynaktan, her türlü bilginin kaynağı olan Tanrıdan alınan bilgidir.²⁰⁹ “Duyular yoluyla zatında (kendinde), varlığın anlamlarının nasıl idrak edildiğinin bilgisini düşünmek ve araştırmak, akıl planında da, fikirde içkin olan anlamları bulup çıkarmanın keyfiyeti vahiy ve ilham olarak isimlendirilir.”²¹⁰ Vahiy bir teklif ve kasıt olmaksızın, gâib işler hakkında, duyular vasıtasıyla insan nefesine

²⁰⁷ Gemuhluoğlu, s. 51

²⁰⁸ Resâil, IV, 116,118

²⁰⁹ Enver Uysal, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı Ve Âlem, s.66-67

²¹⁰ Resâil, I, 392

haber verilmesi, te'sir edilmesidir.²¹¹ İhvân'a göre cüz'i nefislerin ilim, marifet ve güzel ahlaktan, küllî nefsin tasavvuruyla kabule yanaştıkları şey, kendi cinsleri içinde en şerefli en faziletli olana akseder. Örneğin, peygamberlerin nefisleri bunlardandır. Bu nefisler, cevherlerinin saflığıyla küllî nefisten feyiz alır, ki bu feyiz de, ilahî kitaplara yansıyan muhtevanın kendisidir.²¹²

Nefsin vahiy kabulü şu şekillerde olur: "Biri nefis uykuda duyuları kullanmayı bıraktığı zaman yani rüya yoluyla gerçekleşir. Çünkü rüya, nefsin duyulur resimleri zatında (kendinde) tasavvur etmesidir. Duyuların sakın olduğu uyku halinde fikrî kuvvetiyle ve düşünme gücüyle, evrendeki işleri oluşlarından önce tasavvur etmesidir." Diğer bir vahiy kabulü şekli ise, uyku ile uyanıklık arasında, duyu alımının sakınlaştığı, herhangi bir dış etken tarafından uyarılmanın olmadığı durumlarda gerçekleşir. Bu da iki çeşittir: Melekî şahsın görüntüsü olmaksızın daima işaretle sesin kullanıldığı durum ve yine melekî şahsın görüntüsü olmaksızın, sadece sözün kullanıldığı durumdur. Bu yaklaşım şu ayetle te'yid edilir: "Bir kişi için; vahiy yoluyla, perde arkasından veya onun gönderdiği bir elçi vasıtası dışında Allah'la konuşması mümkün değildir."²¹³

Vahiyde, alan kişi açısından bir irade dışılık, kasıtsızlık ve kendindenlik sözkonusudur.²¹⁴ Başka bir deyişle vahiy ve ilham, akıl perspektifinden, fikirde içkin anlamın bulunup çıkarılması ve bunun herhangi bir dile ait lafızlarla ibarelendirilmesidir.²¹⁵ Fikir gücü, nefsin makûlat ve mevcudâtın özünü idrak ettiği yollardan biridir. Nefsin kendisiyle dilin anlamlarını karşıladığı yollardan biri olan işitme ve mevcudatın nefislerinin müşâhade edildiği vasıtalarından biri olan nazar yani sezgi de, makûlat ve mevcudâtın özünün idrak edildiği diğer yollardandır. Peygamberler bu yollardan biriyle meleklerden vahiy alırlar. İhvân'a göre bu üç vasıtanın varlığı kendisiyle bilgi almayı gerekli kılar ve bu gereklilik şu ayetlerin yorumundan çıkarılabilir:²¹⁶ *"De ki, sizi yaratan, size kulaklar, gözler ve kalpler veren O'dur."*²¹⁷

²¹¹ Resâil, IV, 84

²¹² Resâil, II, 10

²¹³ Resâil, IV, 84

²¹⁴ Resâil, IV, 119

²¹⁵ Resâil, I, 399

²¹⁶ Resâil, III, 13

²¹⁷ Mülk, 67/23

Vahiy veya ilhamın sözkonusu olduğu durumlarda, ruhî ve bedensel yetkinlikler beraberce işe koşulmaktadır. Bu esnada nefsin yetilerinden biri olan müfekkire gücü önemli katkılarda bulunmaktadır. Müfekkire gücü, birçok fonksiyona sahiptir. Bu fonksiyonlardan ikisi, kendi zatında mücerred yani soyut kılan niteliklerle ilgili olan işler, diğeri de öteki kuvvelerle beraber meydana gelen işlerdir. Örneğin; dil, söz, kelim, müfekkire ile hafıza gücünün ortaklaşa meydana getirdikleri işlerdendir. Yani dil, müfekkire gücü ile konuşma (nâtika) gücünün ortak çalışmalarının ürünüdür. Korunmuş (saklanmış) bilgilerin resimlerini almak da, müfekkire gücü ile hafıza gücünün müşterek ürünüdür. Müfekkire gücünün fikrî işler arasında saydığı hususlar tasavvur, itibar (değerlendirme), terkip (oluşturma), tehlil (çözümleme), cem' (bir araya getirme), firaset (uzakgörüşlülük), engelleme (zecr), havatır, ilham, vahiyin kabulü ve rüyaların tahlilidir.²¹⁸ Müfekkire gücü bunlarla beraber, ilahî yasaların (nevamis) bilgisi ve ilahî kitapların tedvini ve ancak maddî ve manevî anlamda hakkıyla arınmış olanların yapabildiği gizli te'vil görevini de icra eder.²¹⁹ Anladığımız kadarıyla müfekkire gücü, düşünce, fikir, hayal vb. zihnî imge ve imajlar arasında örtüştürme görevini icra eder. Yani zihnin akletme eylemi sırasında meydana gelen süreçlerin ve sonuçların birbirine uyum sağlaması gibi bir sorumluluğu yerine getirir.

İhvân'a göre nübüvvet olmasaydı insan, aklî çıkarımlarla peygamberlerin dil aracılığıyla ulaştırdıkları, emir, nehiy, diriliş, ödül, ceza vb. hususlardan haberdar olmaya, onları kavramaya güç yetiremeyecekti.²²⁰ Bu sebeple seçkin niteliklere sahip peygamber, hitabettiği toplumun seçkinlerinin gizlide ve açıkta sarıh bir şekilde iman ettikleri hususları onlara bildirmeye çalışır. Yani Allah, aklı risalet (peygamberlik) ve vahyin önüne bir mukaddime kılmış; risâleti ve vahyi de, kıyamet ve dirilişe mukaddime kılmıştır. Diriliş ve kıyameti de nihaî gaye önünde mukaddime kılmıştır.²²¹ Nübüvvet ve nevamisten kasıt, insan benliğinin temizlenmesi, oluş ve bozuluş âleminin cehenneminden, aldaticılığından kurtarılmasıdır.

Peygamberlik kurumunun amaçsallığı üzerinde de duran İhvân'a göre "peygamberler, nefislerin doktorlarıdır. Onların vaz'ettiği kanunlardan maksat, heyula

²¹⁸ Resâil, III, 245,246

²¹⁹ Resâil, III, 246

²²⁰ Resâil, IV, 101

denizine batmış nefislerin kurtuluşu ve oluş-bozuluş âleminin ateşinden kurtulmaları, felekler âleminin cennetine ve göklerin genişliğine varmalarındır”.²²² Buna göre insanlar, ahiret işlerinin anlamını olgun şekliyle kavramamaları ve bu kavrayış düzeyini yakalamak için yetkin bir düşünce ameliyesi ortaya koymamaları sebebiyle Allah tarafından kınanmaktadırlar.²²³ “*Onlar dünyanın zâhirini biliyorlar, ahiretten ise tamamen gafildirler.*”²²⁴

Peygamberin hitabettiği toplumun; kutsal metnin yapı ve üslubunda olduğu kadar, peygamberin hitabı ve söyleminde de kendini gösteren bir belirleyiciliğe sahip olduğunu ifade eden İhvân’a göre, hitabedilen kitlenin anlayış ve kavrayış seviyesi, kutsal metnin veya dinî söylemin rengini ve tonunu belirler. Felsefî bir kavrayış ve anlama kapasitesine sahip olan bir topluma, varlıkların oluş ve bozuluşlarının hakikatine dair gerçeklikler olduğu gibi aktarılırken; bu, avam (halk) nezdinde rumuzlar ve ortak lafızların gölgesine saklanır. Çünkü; derin düşünme imkanına sahip olmayan avamın, bu rumuz ve işaretleri yorumlama çabaları inançlarını ve zihinlerinde yer etmiş varlık kategorilerini alt üst edebilir. Bu sebeple belirli bir kavrama imkânından yoksun bir yapının, o yapının doğası kıstas alındığında kendince imkânsız olanı, hazme zorlanması zihnî ve ruhî bir kargaşa ve belki de inançsızlık dışında bir netice vermez. İşte bu sebeple, kapalı (batınî) ifadelerin anlaşılması ve yorumlanması, bunu hazmedebilecek ruhî ve zihnî hazırbulunuşluğa sahip bir zemin sözkonusu olduğunda mümkündür. Bu noktada İhvân’ın zâhir ve bâtin ayrımı gündeme gelmektedir.

Görülüyor ki İhvân, kutsal metnin veya dini söylemin üslubunun niteliğinde, hitap edilen toplumun kavrayış biçiminin ve seviyesinin belirleyici olduğunu savunmaktadır. İhvân nezdinde neredeyse ontolojik bir zorunluluk gibi karşımıza çıkan zâhir ve bâtin ayrımının en önemli gerekçelerinden biri budur. İnsan algısı sözkonusu olduğu zaman gündeme gelen bu ontolojik şartlar, te’vili meydana getiren hususlardan olan doğal insani ve yapısal şartların sonucudur. Yani te’vil sadece, kutsal metnin Tanrısal misyon ve muhtevanın ağırlığına has bir kapalılığa sahip oluşunun meydana getirdiği bir sonuç olarak karşımıza çıkmamakta; diğer insanî, tarihsel ve toplumsal

²²¹ Resâil, IV, 100

²²² Resâil, II, 141

²²³ Resâil, I, 260,261

şartların da te'vil olgusunu beslediği savunulmaktadır. Şimdi bu gerekçeler ışığında İhvân'ın te'vil anlayışını irdelemeye geçebiliriz.

II. İHVÂN-I SAFÂ'DA TE'VİL

İhvân-ı Safâ'yı icelediğimiz zaman, te'vil anlayışlarında ana hatlarıyla iki cephenin mevcut olduğunu görüyoruz. Bu cephelerden biri, varlığını ve biçimini eskatolojik yaklaşıma borçlu olan ve bu hususların irdelenmesiyle beslenen teolojik te'vil; diğeri de, İhvân'ın evren anlayışı tarafından biçimlendirilen ve anlamını evren ve onu meydana getiren kompleks parçaların birbirleriyle olan münasebetlerinden alan kozmolojik te'vildir. İlk olarak teolojik tevili irdeleyeceğiz.

A. TEOLOJİK TE'VİL

İhvân-ı Safâ'da teolojik te'vil, eskatolojik hususlar üzerine inşa edilmiştir. Metafizik âleme ait haller ve o halleri hazırlayan duyulur alemdeki koşullar, bu yaklaşımı besleyen unsurları ihtiva eder. İlahiyat, irdelenmesi gereken bir alan olarak İhvânın felsefesini teşekkül boyutuna taşıyan en önemli parçadır. Kozmolojik tevilde de ele alınacağı üzere İhvân'ın varlık anlayışı ahiret ve dünyayı birbirlerinden ayrı mahdut alanlardan ibaret değil, aksine fizik ve metafizik boyutuyla topyekün insanı ve varlığı içine alan ve birbirlerini besleyen bir muhtevaya sahiptir. İhvân'ın yaptığı, akıl ve nakil ya da hikmet ve şariat arasındaki bir çabayla sınırlandırılmaz. Aksine aklın kendisi hakkında bir görüşünün ve şariatında bilgisinin olmadığı sihir, yıldız vb. şeyler hakkında bir yol çizmeye kalkışmaktır. Bunu tefsir ve te'vili kullanarak yapmaya çalışmışlardır.

İhvân-ı Safâ'ya göre, dinlerin tek bir sûreti vardır. Fakat emirler ve yasaklar sözkonusu olduğunda, birbirlerinden ayrılırlar. Dinin sûreti aynı zamanda basittir. Fakat emirler ve yasaklar sistematik ayrıntılardan mürekkep formlardan meydana gelen karmaşık bir yapı arzeder. Varlık sürekli oluş-bozuluş ve değişikliğe maruz kalmaktadır. Bu oluş-bozuluş ve değişme, şariatlerin muhtevasına da yansır.²²⁵

²²⁴ Rûm, 30/7

²²⁵ Risâletü'l Câmia, II, 326

Biribirini takip eden ilahi yasaların vazedilmesi, bilimlerin ortaya koydukları ve yasaların emrettikleri; gök, yağmur, yer ve bitki gibidir. Yasa sahiplerinin sözleri yağmur gibidir. Peşpeşe gelmeleri ve bunların işitilmeleri de yer gibidir. Bilimler, görüşler, bilim dallarından gerektiği şekilde faydalanmak sonucunda yer ve gök arasında ortaya çıkan ürünler; bitkiler, hayvanlar ve madenler gibidirler. Bu mânâyâ şu âyet işaret eder: *“O gökten su indirdiğinde ve [kurumuş] nehir yatakları[ndan her biri] kendi hacimlerine göre dolup taştıklarında, akıntı yüzeydeki çerçöpü, tortuyu alır götürür, tıpkı süs eşyası ya da alet yapmak için ateşte eritilen [madenlerin], yüzeyinde açığa çıkan köpüklü tortudan arındırılması gibidir bu. Hak ile bâtili Allah işte böyle bir benzetmeyle gözönüne koyuyor: çünkü, gerçekten de, tortuysa, çerçöpse sözkonusu olan, bu, [bütün] köpüksü şeyler gibi akar gider; ama insanlara yararlı olan şeye gelince, o her (zaman olduğu) yerde, sapasağlam ayakta kalır. Allah işte böyle benzetmelerle ortaya koyuyor.”*²²⁶ Ayette geçen *“her biri kendi hacimlerine göre dolup taştıklarında”* yani kalpler ondan az ya da çok şey kaptıklarında, *“akıntı yüzeydeki çerçöpü, tortuyu alır götürür.”* Yani şikayetçi iki yüzlü kalplerin ezberlediği, lafzın ve zâhirinin müteşâbih mânâsını, *“tıpkı ateşte eritilen,”* yani o madenî cevherler ki, kalıba dökülme esnasında çerçöpleri vardır, *“işte Allah hakla bâtili böyle ortaya koyuyor.”* yani hak ve batıl örneğini, *“gerçekten tortuysa, çerçöpse sözkonusu olan, bu bütün köpüksü şeyler gibi akar gider.”*, yani batıl olan görüşler, şüpheler gider ve fayda sağlamaz. *“Ama insanlara yararlı olan şeylere gelince, o her yerde sapasağlam ayakta kalır.”* Yani tenzilin lafızları sadık mü'minlerin kalplerinde sabit kalır, yerleşir ve anıldığı şekilde hikmetin meyvelerini verir.²²⁷

Kur'an-ı Kerim'de, olağanüstü olaylarla ilgili hususları sembolik tarzda yorumlayan ihvân; açık olmamakla birlikte özel bir anlatım tarzı sergileyen birtakım âyetleri de sistemlerindeki bazı felsefi mülâhazalara uygun olarak yorumlamışlardır. Nûr sûresi 35. ayet bu hususta verilebilecek örneklerden biridir. İhvân'ın teolojik te'vil anlayışını bir nebze daha belirginleştirebilmek için; Nûr suresi 35. ayet ile ilgili yorumlarını da vermeyi gerekli görüyoruz. Çünkü bu ayet, İslam filozofları nezdinde metafizik varlık hiyerarşisinin insana dönük kısmını bir nebze ortaya koyma ümidiyle

²²⁶ Ra'd, 13/17

²²⁷ Masum, s.162-163

sıklıkla ele alınmış ve yorumlanmıştır. Ayetin içinde yer alan ve belirlenmiş metafizik varlık kategorileriyle örtüştürülen imgeler, filozoflar tarafından doğru bir zemine oturtulmak amacıyla irdelenmiştir. Eskatolojik kavramları vermeden önce İhvân'ın bu ayet ile ilgili yorumunu vermeyi uygun buluyoruz.

“Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru içinde kandil bulunan bir oyuk(tan yayılan ışığa) benzer. O kandil ki sırça fânûs içindedir; o fânûs ki, inci (gibi parıldayan) bir yıldızdır sanki! Ve o kandilin yakıtı, ne doğuda ne de batıda eşine rastlanmayan mübarek bir zeytin ağacından alınmaktadır. Ve o ağacın yağı [öyle arı-duru, öyle parlak ki] neredeyse ateş değmeden de ışık verecek: Nûr üstüne nûr! Allah, [erişmek isteyen] nûruna eriştirir; işte [bunun içindir ki] Allah insanlara örnekler vermektedir; çünkü her şeyi bütün boyutlarıyla [yalnızca] Allah bilir.”²²⁸ Ayette yer alan “O'nun nurunun misli” küllî akıl olarak yorumlanmıştır. Bu küllî akıl, “kandil gibidir.” Küllî nefis yani kandil, aklın nuruyla aydınlatılmış, gönderilmiştir. Mişkat (kandil) ya da küllî nefis, Allah'ın nûruyla aydınlatıyor gibidir. Ayetteki “fânûs-cam” sözcüğü ilk sûret yani ilk forma tekabül etmektedir. Fânûs şeffaftır, yani nefsin feyziyle aydınlıktır, (tıpkı aklın nefse olan feyzi gibi). O (fânûs yani ilk form), bilinçli bir yıldız gibidir ki, o zaten soyut bir formdur ve zâtî yani kendi varlık buudunun meydana getirdiği gereklilik sebebiyle, çeşitlenerek gruplanmıştır. “O ne batıya ne de doğuya nisbet edilemeyen, mübarek br ağaçtan zeytin ağacından yakılır.” Yani küllî nefis, neredeyse üç dalın veya yönün de sahibidir. Tüm varlıklara hayat ve hareket verir ki, bu doğuya da batıya da nisbet edilemeyen, Allah'ın emriyle ortaya çıkan, terkip ve telif olmayan bir lambanın yanması gibidir. “Onun yağı neredeyse ateş değmese dahi aydınlatacak, nûr üstüne nûrdur.” Yani neredeyse o (küllî nefis), güzelliği ve yüceliği ile akıl olacak. Ne zaman ki onu hayırlarıyla uzatır, işte o zaman nûr üstüne nûr olur. İşte böylece, aklın nûru nefsin nûrunun üstündedir.²²⁹ İhvân bu noktada, “ateş” sözcüğü üzerinde durur. Ateş, hareket ederek yücelere ulaşır diğer taraftan da toprağı biraraya getirip sertleştirerek aşağıların aşağısına doğru hareket eder. Ateş burada, insan da var olan düşünme yetisini ve onu harekete geçiren öğrenme isteği ve şevkini temsil etmektedir. Bu istek ve çabanın

²²⁸ Nûr, 24/35

²²⁹ Risâletü'l Câmîa, II, 326

sonucu da ilim olarak ortaya çıkar. Ateş, yani bilgi, kandilin tutuşmasının yani aklı melekenin çalıştırılarak harekete geçirilmesinin bir sonucudur.

1. Zâhir-bâtın ayrımı:

İhvân'da te'vil anlayışına meşruiyet kazandıran en önemli gerekçe, zâhir- bâtın ayrımıdır. İhvân'a göre evrensel hikmetin bir gereği olarak varlık, zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılmaktadır. Zâhir, beş duyunun algılayabildiği, bâtın da duyuların algılayamadığı varlık tarzıdır. Zâhir olan varlık türü, cisimlerin cevherleri, arazları ve çeşitli form ve biçimlerde kendini gösteren halleridir. Bâtınî (gizli) olanlar da, nefsin cevherleridir. Bu bağlamda dünya algısını dolduran her ne varsa zâhir, öte metafizik (ahiret) varoluş tarzına ait ne varsa bâtınîdir. Zâhir olan iş ve oluşlar, bâtın olan iş ve oluşların anlaşılması için birer ipucu ve gösterge niteliğindedir.²³⁰ “Zâhirî âlem o âlemin nefsi dışındaki bütün bir varlık dünyasıdır. Bâtınî âlem de o âlemin zahiri dışındaki bütün bir varlık dünyasıdır.” Âlem nefsi, bütün olan âlemin tüm parçalarında faaliyet göstererek, ona ruh ve anlam kazandırır. Bu, insan nefsinin maddesine yani bedenine ruh vermesi gibidir.²³¹ Bu çerçevede İhvân, âlemi de maddi ve ruhî âlem olmak üzere ikiye ayırmış olmaktadır. Ama bu zıt iki boyut yine birleşerek, bütünleşerek âlemi meydana getirmektedirler.²³²

İhvân, zâhir-bâtın ayrımına sadece dini söylemin kendisini değil bizzat onun referans metni olan Kur'an'ı da dahil eder. Buna göre, İlk olarak muhatap kabul edilen topluluğun geneline hitap eden; namaz, oruç, zekat v.b hükümler zâhir ağırlıklı muhtevayı teşkil ederken; lafızların derin anlamlarına inmeyi gerektiren, bu bağlamda ilimde derinleşenlerin araştırma ve incelemelerine ihtiyaç hissettiren bir diğer ifadeyle tefsir ve te'vil gerektiren hükümler de bâtın ağırlıklı muhtevayı teşkil eder.²³³

Zahir ve bâtın ayrımına temel teşkil eden ve bir bakıma kutsal üslubun tarihî ve sosyal zemin içinde aldığı biçimin gerekçesini teşkil eden zâhir-bâtın ayrımını İhvân, kutsal metnin doğrudan anlaşılabilir olarak uygulamaya geçirilmesinin önündeki

²³⁰ Resâil, I, 141

²³¹ Filiz, s.83

²³² Filiz, s.145

²³³ Resâil, III, 511

mahzurlardan biri olarak zikreder. Evrendeki hiyerarşik yapı nasıl tüm varlıkları içine alacak şekilde genişliyor ve böylelikle varlıklar arası bir tabakalaşma meydana getiriyorsa, insanların vazedileni kavrama, anlama ve anlamlandırmaları yönüyle meydana gelen farklılık da hiyerarşik bir yapıyı sözkonusu kılmaktadır

Buna göre Peygamberler insanlara hitabettiklerinde; her insanın anlayışı ölçüsüne tekabül eden bir kavrama imkanının oluşması için anlamları ortak lafızlar kullanmışlardır. Bu lafızlar “genel anlamlı” ve “özel anlamlı” olarak taksim edilebilir. Genel anlam, muhatap kitlenin çoğunluğunun anlayabildiği anlamlardır. Özel anlam ise dikkat ve incelik isteyen ve ancak bunu kavrama, ayırdetme yetisine sahip kimselerin anlayabildiği anlamdır. Bu bakımdan, kutsal metinlerin üslubunda gözetilen, genelin iyiliğidir; çünkü insanlara anlayışları ölçüsünde konuşmak gerekir.²³⁴ İhvân’a göre Kur’an’ın hitabı herkesedir. Bilgili-bilgisiz herkesi kapsadığı için avamın bilgi düzeyi dikkate alınarak bazı irrasyonel ifadeler yer verilmiştir. Ortalama bir anlayış seviyesine sahip insanlar girift ifadelerle ait mânânın içinden çıkamayacaklarından hitabın maksadını tam olarak anlayamayacaklardır.²³⁵ Tenzil ve te’vil ayırımı bu durumda, sözkonusu olmaktadır. Çünkü; *tenzil* okunan ve işitilen sözcükler, *te’vil* ise mefhum ve mânâlardır. Seçkin (havass) lere yönelik olan te’vildir. Ancak insanların çoğu avam düzeyinde olduğu için avamın anlayış düzeyi de dikkate alınmış ve “bu zorunlu olarak Kur’an ayetlerinde aklın verilerine ters düşen ifadeler yer verilmesine sebep olmuştur.”²³⁶

İlahi kitapların anlaşılır, akledilir anlamları te’vil edilebilir. Bunun gerekçesi açık-zâhir hükümlerin sözkonusu olması gibi, gizlî bâtinî sırların da sözkonusu olmasıdır. Eğer bâtin varsa ona ait bir te’vil çabası da olmalıdır.²³⁷ İhvân bu noktada temel bir kıstas geliştirir ve Kur’an’ın layıkıyla anlaşılması ve kavranmasını bu ölçünün varlığına bağlar. Bu ölçü, tüm fizik ve metafizik donanımları gerekli kılan bir ölçüdür ve aynı zamanda fizikî varlık boyutunun tüm şartlanmalarından kurtulmuş olmayı gerektirir. “İlahî kitaplardaki muhteva, gizli ilimleri, latif manaları içermektedir

²³⁴ Resâil, IV, 122

²³⁵ Mustafa Öztürk, Kur’an Ve Aşırı Yorum, s.332-333

²³⁶ Mustafa Öztürk, “İhvân-ı Safâ’nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur’an Ve Yorum”, OMÜİFD, S.14-15, 2003, s.292-293

²³⁷ Resâil, IV, 138

ki,²³⁸ “O’na iyice temizlenmiş olanlardan başkası el süremez.”²³⁹ Nâzil olunanlardan okuduklarını, gördüklerini kalbî ve aklî bir tasdik ölçüsüyle okuyabilenler, zâhirin ardındaki gizli anlamı çözme çabası içine girenler ancak, ilahî yasaların (nevamis) hakikatlerine vakıf olabilirler.

İlahi metindeki üslup, zâhir-bâtın ayırımını gerekli kılrsa da, İhvân metnin zâhirine takılıp kalmış anlayışları yermekten geri durmaz ki, bu yergi İhvân’a göre doğrudan İlahi bir yergidir: “Onların kalpleri vardır, onlarla anlamazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. Onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da aşağıdırlar.”²⁴⁰ Bu insanlar; hakikatleri işitme konusunda sağır, inceliklerini bulma, anlama konusunda dilsiz, kalp gözüyle aklî olarak görülebilenleri görme konusunda da kördürler. Bu, onların zâhir olanları görmüyor, duymuyor olmalarından değil, gafil olmalarındandır.²⁴¹

Kutsal metne ifade tarzı bakımından çeşitli boyutlar atfeden İhvân, bu metnin muhatabı olan kitleyi de; metnin zâhirî yönünün muhatabı olan avam; bâtinî yönünün muhatabı olan hikmet ve hakikat erbabı ve bu ikisinin arasında bulunan grup olmak üzere üç’e ayırır.

Basit bir ifade kalıbı içinde tenzil olunan Kur’anî söylem, İhvân’a göre ardındaki gizli anlamların keşfedilmesi için mecazî olarak yorumlanmalıdır. Sathî ifade kalıplarının ardına gizlenmiş gerçek anlamı belirlemekse ancak ilimde, felsefede derinleşmiş bilginlerin işidir.²⁴² İhvân; yaratılış, adem, şeytan, hesap günü, cennet cehennem vb. metafizik imgeleri anlama çabasıyla ifadelerdeki sembolizmi dikkate almakla beraber, mecazî anlamı gözardı etmeyen bir tavırla bu hususları yorumlamaya girişir.²⁴³ Bu doğrultuda kıyamet, diriliş, cennet, cehennem gibi eskatolojik hususlar ile melek ve şeytan gibi ontolojik varlıklardan meydana gelen örnekler kümesi, İhvân’ın te’vil anlayışını daha ziyade anlamamızı sağlayacaktır.

²³⁸ Resâil, II, 10

²³⁹ Vâkıa, 56/79

²⁴⁰ A’raf, 7/179

²⁴¹ Resâil, III, 13

²⁴² Öztürk, a.g.m, s.295

²⁴³ Öztürk, a.g.m, s.297

2.İhvân-ı Safâ'nın Teolojik Te'vil Anlayışına Dair Bir Örneklem

a. Cennet Ve Cehennem:

İhvân'a göre cennet, ruhlar âlemdir ve tamamen ruhani sûretlerden meydana gelmiştir. Orada lezzet ve sürur vardır; oluş-bozuluş değişiklik ve bela yoktur. Çünkü her anlamda diri olanların yurdudur. İhvân'a göre cennet ehlinin nitelikleri hakkında ne kadar öngöründe bulunursak bulunalım, söyleyeceklerimiz kısa bir özetten öteye geçmeyecektir.²⁴⁴ Bu âlem, ay altı aleme has oluş ve bozuluşların olmadığı, nihaî bir yetkinlik ve mükemmelliğin vuku bulduğu, ruhların tatmin olduğu felekler âlemdir. Cennet, aşkın bilgi ve erdemleri, hikmetleri kavrama, bunu hazmetme kapasitesine sahip, cahilliğin kirlerinden arınmış, mutmain yüce nefislerin ikamet edeceği bir mekandır.²⁴⁵ İhvân'a göre din dili, muhatap kitlenin anlayış seviyesine yaklaşılsın diye cennet tasvirlerinde cismanî ifadeleri kullanmıştır. *“Çevrelerinde ölümsüz gençler, baş ağrısı ve dönmesi vermeyen bembeyaz bir kaynaktan doldurulmuş kaseler, ibrikler, kadehler; seçecekleri meyveler, arzulayacakları kuş eti ile dolaşıp onlara hizmet sunarlar!”*²⁴⁶, *“Onlar dikensiz ak nilüfer ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları ve uzamış gölge altında çağlayarak akan sular kenarlarında; bitip tükenmeyen ve yasak da edilmeyen bol meyveler arasında; yüksek döşekler üzerinde olacaklardır.”*²⁴⁷ gibi ayetlerde cismanî ifadelerin kullanılması bu cisimlerin salt maddesel bir halde cennette bulundukları anlamına gelmez. Aksine bu eşya ve cisimler, “ruhanî eşya ve cisimler”dir.²⁴⁸

Peygamberlerin ifadelerinde, inancın somut örnekler üzerine oturmasını sağlayan ibareler sıklıkla yer almaktadır. Bu, onların (peygamberlerin) böyle inandıkları anlamına gelmez. İhvân'a göre onların bu yöntemleri dille takrirdir, yoksa ifade ettiklerine aynıyla inanmak değildir. İnancı bu şekilde somut örneklerle sembolize etmelerinden maksat, ona olan rağbet, ilgi ve isteği arttırmaktır. Çünkü insan rağbet etmediğini istemez, gerçekleşmeyecek -gerçekleşme imkânı olmayacak- olanı tasavvur

²⁴⁴ Resâil, II,60

²⁴⁵ a.g.m, s.298

²⁴⁶ Vâkıa, 56/117-21

²⁴⁷ Vâkıa, 56/28-34

²⁴⁸ Resâil, III,76

da edemez. Bu sebeple Kur'an'ın cennet tasvirlerinde, hitap edilen topluluğun anlayışı seviyesinde cismanî nitelikleri ortaya koyan ifadeler yer alır.²⁴⁹

Bu çerçeveden bakıldığı zaman yukarıda bahsi geçen ve İhvân'ın insanları anlayış seviyeleri itibarıyla üç'e taksim ettiği ayırım akla gelir. Birinci seviye, şeriatın batını yönü ile muhatap olan batınî bir anlayış ölçüsüne sahip olup, şeriat ve felsefe ilimlerinde derinleşmiş olanlardır. İkinci seviye şeriatın zahiri yönüyle muhatap olan avamdır. Diğer grup ta anlayış seviyeleri orta düzeyde olan gruptur ki, Kur'an bunlar için de örnekler verir: “*Muhakkak ki, takva sahipleri cennetlerde ve ırmak başlarında, güçlü bir melikin huzurunda doğruluk koltuğunda olacaktır.*”²⁵⁰ Buna göre, İhvân'ın cennet hakkındaki görüşlerinin, temel İslami inanç ve düşünceden farklı olduğu bu husustaki fikirlerinin açık olmadığı ve ana hatlarıyla felasifenin görüşüne yaklaştığı söylenebilir.²⁵¹

İhvân-ı Safâ, kozmolojik yaklaşımlarla teolojik yaklaşımları harmanlama eğiliminde olduğunu göstermektedir. Bu sebeple İhvân'da herhangi bir konunun teolojik bağlamının izahı, sıklıkla bir kozmolojik zeminle ilişkilendirilir. Cennet kavramı etrafındaki görüşler de bunu göstermektedir. Yüce, ideal, mutluluk kaynağı, bozuluştan uzak, güzel ve yetkin olan ne varsa hepsi yıldızlarda, feleklerde, ay üstü alemde; oyalayıcı, geçici, aldatici olan ne varsa ayaltı alemdedir. Cennet kalıcılığı temsil ederken ayaltı âlem geçiciliği sembolize temektedir. Bu yaklaşım Peygamberden nakledildiği savunulan şu ifadeyle desteklenir: ‘Cennet semadadır, cehennem yeryüzündedir.’²⁵² Buna göre müteal olan, üç boyutlu fizikî anlamda bir yüksekliğe tekabül ederken; eksik ve aşağı olan da, mekansal anlamda bir aşağı konuma işaret etmektedir. Bu, grubun tüm varlık boyutlarını harmanlamak sûretiyle anlamaya çalışan eklektik yaklaşımıyla beslenen hiyerarşik düzen izahının bir yansımasıdır.

İhvân'a göre Cehennem denilen ceza ve ikab mekanı ise ayaltı âlem denilen cisimler âlemidir. Âlemde, sürekli olarak oluş bozuluş ve değişikliklere maruz

²⁴⁹ Resâil, III, 76

²⁵⁰ Kamer, 54/54-55

²⁵¹ Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİF Vakfı Yay. İstanbul, 1994, s.103

²⁵² Resâil, I, 137-138

kalınmaktadır. Bu âlemin ahalisi, ayette ifade edilen şekliyle,²⁵³ “*Şüphesiz âyetlerimizi inkar edenleri biz ateşe atacağız, derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz*” çeşitli bela ve musibetlere maruz kalmakta; bu da, ayetin anlamında beliren azabın aslında dünyevî bir versiyonunun da mevcut olduğu şeklinde bir izlenim uyandırmaktadır. Yani ayaltı âlem, konumu ve geçirdiği oluş-bozuluş, değişiklik vb. süreçlerle cehenneme karşılık geliyorsa, insanoğlunun yeryüzünde maruz kaldığı sıkıntı ve zorlukların da ayetlerde tasvir edilen cehennem ehlinin hallerine karşılık geldiği söylenebilir²⁵⁴ Bir diğer (bâtınî) anlamıyla da Cehennem, felsefî bilgi ve erdemlerden yoksun olan; bu sebeple, beş duyu ile sınırlandırılmış varlık dünyasında sıkışıp kalmış insanın; felsefî bilgi ve erdemleri bilmenin ve yaşamının sonucunda elde edilen aşkın yetkinlik, itminan ve mutlulukla arasındaki uzaklığın yakıcılığına işaret etmektedir. Bu, “Yalanladığınız azaba doğru gidin! Üç kola ayrılmış olan ne gölgelendiren, ne de alevden koruyan bir gölgeye gidin!”²⁵⁵ meâlindeki ayete dayandırılmıştır. İhvân’a göre üç kola ayrılmış gölge ifadesi, cisimlerin; uzunluk, genişlik ve derinliklerini ifade etmekte, ayetlerdeki ‘kafirler’ ifadesi de, bu üç boyutlu cisimlerle birleşmiş, onlarla ilgili şartlanma ve bağımlılıklarından kurtulamamış ruhlara işaret etmektedir.²⁵⁶ Görülüyorki felsefî bir bilinç ve yaklaşımın İhvân’ın teolojik sistemi içinde bir karşılığı olmakta, akıl ve felsefî yetkinlik kişiyi kamil insana doğru bir kurtuluşa götürebilme imkânına sahip olmak yanında, sınırsız bir sıkıntı ve zorluğa da maruz bırakabilmektedir.

b. Kıyamet:

İhvana göre, felekler âlemini oluşturan şahıslar ve bu şahısların cevherlerinden bazısı bazısına imtizac etmez. Meydana getirdiği bütünlüğü korur, parçaları bozulmaz ve kendisinden, kendisi dışında bir şey meydana gelmez. Aksine zamanın uzunluğu ve devamlılığı içinde bâki kalır. Felekler âlemi, kürevî şekle sahip olduğu ve devri hareketi devam ettiği sürece; bozulma, değişme ve istihaleye maruz kalmaz. “Ancak onu yapan, yaratan, yücelten dilerse, onu bir defada ya da tedrici olarak yok edebilir

²⁵³ Nisâ, 4/56

²⁵⁴ Resâil, II, 20, ayrıca bkz. Resâil, II, 60

²⁵⁵ Mürselât, 77/30-31

²⁵⁶ Öztürk, a.g.m, s.297

veya hareketini durdurabilir.”²⁵⁷ Buna göre, kıyamet evrendeki tüm hareket sisteminin durması, muhit feleğin, yıldızların dönüşünün ve gece-gündüzün akışının durması, mevsimlerin oluşmaması, kozmik düzenin bozulması, küllî nefsin küllî cisimden ayrılması anlamına gelmekte bu da büyük kıyamet olarak adlandırılmaktadır.²⁵⁸ Kıyamet hâdisesinde, felekî küllî nefsin cisimlerden bir defada ayrılması, hayatın topyekun sona ermesi anlamına gelmektedir.²⁵⁹ Meâd, cüz’i nefislerin küllî nefislere dönmesidir. Büyük kıyamet, küllî nefsin felekle irtibatının kesilmesi, küçük kıyamet de cüz’i nefsin bedenden ayrılmasıdır. Haşr ise, cüz’i nefislerin küllî nefiste bir araya gelmeleridir.²⁶⁰ İhvân, “evren tanrının feyzinden mahrum kalırsa yok olur” diyerek evrenin yok oluşunu imkansız sayan filozoflardan ayrılmaktadırlar.²⁶¹

c. Öldükten Sonra Dirilme:

İhvân ba’s yani dirilişi anlatma sadedinde önce Kur'an’da yer alan birtakım ayetleri sıralar.²⁶² İhvân’a göre ba’s’in iki anlamı vardır. Biri, **İrad(İyrad): yerine getirme**, diğeri de, **İsdar: yayınlama, ortaya çıkarmadır**. Bunlar, başlangıç ve dönüş (mebde ve meâd) anlamlarına gelmektedir. **Mebde**, nefsin akıldan (küllî akıl) ayrıştırılması demektir. Bu aynı zamanda, birtakım eşyanın diğeri birtakım eşyadan ayrıştırılması veya nesnelerin farklı içerik ve biçimlerle birbirlerinden farklılaşmaları ve bu farklılaşmayla varlık alanında görünür olmaları biçiminde de anlaşılabilir.

İbtidai anlamdaki dirilme yani *mebde*, kuvveden fiile geçmeyi yani heyulada olan varlığın, zaruri olarak yokluktan varlığa geçişini ifade eder. İsdar (ortaya çıkarma) anlamındaki diriliş yani meâd ise, nefsin bedenle birleştikten sonra ondan ayrılmasını ifade eder. Dünyaya doğma, varlığa doğma, yokluktan varlığa dirilme de diyebileceğimiz mebde, cüz’î iken; ahirete dönüş anlamındaki dirilme (meâd), küllîdir.

²⁵⁷ Resâil, II, 88

²⁵⁸ Resâil, III, 333

²⁵⁹ Resâil, II, 88

²⁶⁰ Öztürk, a.g.m, s.299-300

²⁶¹ Câbirî, Arap İslam Aklının Oluşumu, s.105

²⁶² Bkz. Mü’minun , 23/113-114, Kâf, 50/21, Zümer, 39/ 56-57, Nebe, 78/40, Kâf, 50/27, Duhan, 44/41, Abese, 80/34, Yâsin, 36/65, Fussilet, 41/20-21

Bedenlerin maddesel anlamda topraktan derlenip diriltilmesi; ruhlar-nefisler bedenlere iade edildiği zaman sözkonusudur.²⁶³ Ancak anlaşıldığı kadarıyla İhvân mü'min ve kafir nefislerin dirilmesi hususunda bir ayırım yapar. Buna göre kafirler yalanlarının ve kötü fiillerinin karşılığı olarak bedenleriyle diriltileceklerdir. Mü'minlerin ise güzel amellerine karşılık olarak, ruhları ve bedenleri diriltilecektir ki bu, Allah'ın bir vaadidir.²⁶⁴ Ancak İhvân'ın üzerinde durduğu asıl konu mecazî anlamdaki diriliştir. Dirilişten maksat, ölü bedenlerin dirilişi yahut topraktan beden parçalarının toplanması değildir. Kur'an'da geçen ve kafirlerle Allah arasındaki diyalogda ifade edilen: *“Gerçekten biz ölüp, kemik ve toprak yığını haline geldikten sonra mı, biz mi diriltileceğiz”*²⁶⁵ şeklindeki bir soruya, İhvan'a göre Allah 'evet' cevabını verir. Bu soru ve cevabın işaret ettiği mefhumdan anlaşıldığı kadarıyla dirilişten kasıt; nefislerin gaflet uykusundan uyanmaları ve cehaletin ölümünden diriltilmeleridir, ki şu ayetler de buna işaret etmektedir: *“Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık ihsan ettiğimiz kimsenin durumu karanlıklar içinde kalıp ondan hiçbir zaman çıkamayacak kimsenin durumu gibi olur mu (....)”*²⁶⁶ , *“Sonra şükredesiniz diye ölümünüzden sonra sizi tekrar dirilttik”*²⁶⁷ Konuyla ilgili olarak sarıh olmayan bir tavır sergileyen İhvân şöyle der:

*“ Bedenin dirilişine yakîn getiremeyen ve onu tasavvur edemiyenin, nefislerin dirilişiyle muhatap olması hikmetten değildir. Çünkü bedenlerin dirilişinin tasavvur edilmesi mümkündür, anlaşılması ve bilinmesi de zihnin anlayış kabiliyetine daha yakındır. Onu ikrar ve tasavvur edemeyene gelince; o nefislerin dirilişi noktasında insanların en inkarcısı ve en cahilidir ve bu meseleyi tasavvur edebilmekten de çok uzaktır. Çünkü nefislerin dirilişi havassın bilgisidir. Rabbani maarifet ve ilahi bilgiye murtaz olmuş olanlardan başkası onu tasavvur edemez.”*²⁶⁸

İfadelerden anlaşıldığı kadarıyla dirilişin ruhsal anlamda üst bir farkındalık seviyesini ifade eden bir diriliş olabilmesi için, kişinin bu hadiseyi kavrayacak aklî-

²⁶³ Resâil, III, 300

²⁶⁴ Resâil, III, 300

²⁶⁵ Saffât, 37/16

²⁶⁶ En'am, 6/122

²⁶⁷ Bakara, 2/56

²⁶⁸ Resâil, III, 300

manevi yetkinliğe sahip olması gerekir. Bu, bedenle dirilişi tasavvur edebilmeyi, ona inanmayı gerektirdiği gibi duyular aleminde seçkin (havass) insanın eylem çerçevesi içine giren fiilleri yapmış olmayı da gerektirir. Yani ba'as, hem dünya ve ahiret arasındaki geçiş süreçlerinden birini ifade etmesi açısından bir olgu; hem de dünyadaki yapıp etmelerin karşılığı olması anlamında, mükafat ya da cezadır.

İhvân, iyilik ve kötülüklerin yargısının yapıldığı mizanın, kıyamet gününe has, saf, şeffaf, nefsanî bir sûret olduğunu, ve onun aracılığıyla sahibine ait yapıp-etmelerin niteliklerinin anlaşıldığını söyler.²⁶⁹ O gün, kişi yapıp etmelerine baktığı ve nefsi, cevherine bitişen azabı gördüğü zaman, “keşke cisim olsaydım.” diyecektir.²⁷⁰

Hayvanların dirilmesi meselesi de, İhvân'ın diriliş değerlendirmesi içinde yer alır. Dünyanın güzellikleri bozulup, öte âleme ilişkin düzenlemeler devreye girdiği zaman hayvanî nefis diye bir şey sözkonusu olmaz; çünkü felek bütünüyle kendini gerçekleştirmiş, insan sûreti ideal formuna ulaşmıştır. O zaman eşya adına ne varsa hepsinin tam olarak gerçekleşmiş olması gerekir. Ne var ki, hayvanlar, bu tam olma halinden eksik kalırlar. Tamlığın sözkonusu olduğu yerde eksiklik mevzubahis olamayacağından, öte âlemde hayvanların varlığı da sözkonusu değildir. Kaldı ki öte âlemde insan; latîf, ruhanî, yüce nefsiyle melek olur ve insanı bir zamanlar hayvana muhtaç kılan ihtiyaçlar sözkonusu olmadığı için insan hayvandan müstağni olur.²⁷¹ O zaman kıyamet günü, hayvanlar için beka yani kalıcılık sözkonusu değildir. Hayvan dereceli bir şekilde menziline tam olan sûrete katılana kadar ilerleyecektir. Eşya en faziletli haliyle tamlığına erdiğinde, faziletler çerçevesinde gayesi tamamlandığında, nefis tabiatından bir defada boşalıp ayrılır ve akılla ilintilenmek için döner, O'ndan küllî feyzi-cömertliği kabul eder.²⁷² Böylece onun için, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği lezzet, nimet, behcet, mutluluk sözkonusu olur.²⁷³ Bundan sonra, âlemin hepsi insan sûretinde tam olur ki, o en güzel formdur. “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.”²⁷⁴ ayeti bunu göstermektedir.

²⁶⁹ Risâletü'l Câmia, II, 52

²⁷⁰ Risâletü'l Câmia, II, 20

²⁷¹ Risâletü'l Câmia, I, 132-133

²⁷² Risâletü'l Câmia, I, 133

²⁷³ Risâletü'l Câmia, I, 134

²⁷⁴ Tin, 95/4

d.Peygamber Kıssaları:

Kur'an'da geçen kıssaları İsmailî-bâtînî bir anlayışla yorumlama çabasında olan İhvân; Yusuf, Süleyman, Harut, Marut, Ye'cüc-Me'cüc, Yunus, Ashab-ı kehf kıssalarının eğitimli kişilere doğru yolu göstermek gibi bir amaca matuf olduğunu ve ruhbilim konusunda bilgili olanlar için bazı gerçekleri işaret eden rumuzlar ve semboller mahiyetinde olduklarını ifade eder.²⁷⁵ “İhvân, Peygamberlere atfedilen kıssaları da sembolik bir şekilde yorumlar. Örneğin; Hz. İsa'nın körü ve alacalıyı iyileştirme mucizesinin maddî anlamda bir iyileştirme olmadığını, dahası bunun kör gönül gözüne ruhanî cevherlerle sürme çekmek yani mânevî ve ruhanî bir tedavi uygulamak olduğunu ileri sürer.”²⁷⁶

e. Melek - Şeytan:

İhvân, şeytan ve cin gibi bazı kozmik varlıklar hakkında da farklı bir yaklaşım sergiler. Şeytan ve melek gibi ontolojik varlıklar hakkında değerlendirme yaparken, şeytan ve meleğin içinde bulunduğu varlık düzlemini ve onun duyular âlemindeki müşahhas biçimini, ahlaki bir izahın karşılığı biçiminde ortaya koyar.

Buna göre öncelikle, Şeytan-İblis ile ilgili olarak büyük semavî dinlerin kutsal metinlerinde yer almış olan cennetten kovulma hikayesine değinir. Şeytanın İblise tabi olan ilk şahıslardan olduğunu, bunların toplu halde, ve her tarihi devir içinde gönderilen İlahi elçi ve peygamberlerle birlikte bulunduklarını belirtir. İhvân'a göre bu durum setr devrinin sona erdiği, keşf devrinin başladığı zamana kadar devam etmiştir.²⁷⁷

Anladığımız kadarıyla şeytan, iki varlık boyutuyla ele alınmaktadır. Dünyadaki iblis ya da şeytan, peygambere, nebilere ve imamlara olan muhalefetleriyle tanınan insanlara karşılık gelirken, metafizik boyuttaki ruhani İblis de insanın kan damarlarında dolaşan, yer olarak ta gadabî (şehevî) nefsi mekan tutan bir varlık olarak algılanmaktadır. Kan damarlarında dolaşan metafizik bir surete sahip bu şeytan, kişiye egemen olduğu zaman kişinin, nefsi temayülleriyle, dini temayülleri arasına girmekte,

²⁷⁵ Öztürk, a.g.m, s.304

²⁷⁶ Öztürk, a.g.m, s.305

²⁷⁷ Risâletü'l Câmia, I, 130

dünyayı ve onun geçici işlerini kişiye daha sevimli göstermektedir. Ne varki bu soyut şeytanın, keşf devrinde kuvveti ve direnme gücü azalır, nâtık nefs (aklın egemen olduğu nefis) ona kahir gelir, hükümranlığı altına alır. Bu nâtık yani zeki nefsin ortaya çıkması, küllî nefsin aklî feyzi (taşma) desteklemesiyle gerçekleşir.²⁷⁸ Kutsal metinlerde geçen, şeytan ve Tanrı arasındaki muhavere, şeytanın : "*Rabbim! Beni azdırmama karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların **hepsini** azdıracağım*"²⁷⁹ ifadesini nakleden İhvân, "*ihlâsa erdirilmiş kulların hariç*" ibaresinden kastedilenlerin, nâtık nefislerini, gadabî nefislerinin egemenliğinden kurtarmış, hiçbir şekilde ona tabi olmayan, meyletmeyen nefisler-kişiler olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Başka bir ayetle de bu yorum destekler:²⁸⁰ "*...Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir **hakimiyetin** yoktur.*"²⁸¹ Buna göre hevası aklına gelebe çalanların hepsi iblistir ve gadabî nefisine tabi olup onu cehaletinin ağırlığı içine dahil eden kişi şeytandır. İhvân buna dayanarak zâhir-bâtın ayırımına dayanan ahlaki bir değerlendirme yapmaktan geri durmaz ve Allah'tan gelen vahiy sözkonusu olduğu zaman sadece zâhirine dayanarak davranış tarzı geliştirenlerin insan şeytanlarından olduğunu savunur.

Bu sebeple, İhvân'a göre "bedenli kötü nefisler bi'l kuvve şeytandırılar; nefisleri bedenlerinden ayrıldığında ise, bi'l fiil şeytan olurlar. Bi'l fiil şeytanî nefisler, bi'l kuvve şeytanî nefsi bi'l fiil şeytan kategorisine almak için o'na vesvese verirler.²⁸² Ayette buna işaret kabilinden şöyle denilmektedir: "*Aldatmak için birbirlerine câzip sözler fısıldayan cin ve insan şeytanları...*"²⁸³ Ayette bahsi geçen 'insan şeytanları', kötü huylarla bezeli, bedenlenmiş nefislerdir. Cin şeytanları da, gözlerin göremediği, bedenli, müfarık, kötü nefislerdir. Burada İhvân'ın vesveseye ilişkin tanımı ve yorumu dikkat çekmektedir. Bir yanlış anlamaya meydan vermemek için risalerlede yer alan ifadeleri olduğu gibi veriyoruz: "Bu müfarık nefislerin bedenli nefislere verdiği vesvese şuna benzer: "Bir kimse ki yemeğe ve içmeğe karşı büyük bir istek duyar. Fakat onu tam anlamıyla hazmetmek için harareti zayıflamıştır. İştahı vardır, istemektedir; fakat

²⁷⁸ Risâletü'l Câmia, I, 131

²⁷⁹ Hicr, 15/40

²⁸⁰ Risâletü'l Câmia, I, 135

²⁸¹ Hicr, 15/42

²⁸² Resâil, III, s.81

²⁸³ En'am, 6/112

istediği şeyi faydalı ve lezzetli bulmamaktadır. Bununla beraber; kendilerine bakarak iştahının doğurduğu açlığı gidermek için, yemekleri ve yiyenleri görmek ister.” Bedenli kötü nefisler, bedenlerinden ayrıldıklarında, bedenliyi buğzettikleri nefislere vesvese verirler.”²⁸⁴ Vesveseden maksat, madde aleminden, mana âlemine, varoluşunun gereklerini yerine getirmeyip eksik ve bozuk kalarak geçmiş nefislerin, madde âlemindeki cinslerinin zihinlerini, işlerini nihai noktaya vardırma konusunda karıştırmak ve bu işlere dair kararlarını sonuca ulaştıracak atmosferin netliğini ortadan kaldırmaktır.

Bu konuda son olarak, İhvân-ı Sâfâ’ya göre, şeytanlardan kurtulma yollarından bahsederek konuyu bitirmeyi düşünüyoruz.. İhvân’a göre kişi Peygamber, elçi ve İmamlardan birine tabi olursa bu tür varlıkların, hem insan şeklinde olanlarından hem de farklı ontolojik tezahürlerle ortaya çıkmış bulunanlarının tasallutundan kurtulabilir. Çünkü onlar zâhirde ve bâtında ona düşmanlık etmektedirler ve onun bedeni içinde bulunarak, damarlarındaki kanın mecrasından akmaktadırlar. Kişi onlardan kurtulduğunda, tuzaklarından arındığında, bedensel varlığıyla bulunduğu sürece, bi’l kuvve meleklerden olur. Ruhu cesedinden ayrıldığında ise, bi’l fiil melek olur. Ama bu tür varlıkların kendisini teşvik ettiği kötü vasıflarla donanmış olduğu sürece, fiziki alemde, bi’l kuve şeytan, metafizik boyutta da bi’l fiil şeytanlardan olur.²⁸⁵

İhvân melekler hakkında fazla bilgi vermez, sadece kozmik sistem içindeki işlevlerine değinir. Buna göre melekler sistem dahilinde, sistemin işleyişine vekalet etmektedirler. Bu, sistemin işleyişine katkıda bulunan her olgu ve güç melektir şeklinde de anlaşılabilir. Şu ayetler buna delil gösterilir: “Üzerlerinde *hâkim* ve *üstün* olan Rablerinden korkarlar ve **emrolundukları şeyleri yaparlar.**”²⁸⁶ “...Her biri bir **yörüngede** yüzmektedir.”²⁸⁷ “Hiç ara vermeksizin **gece** gündüz **tespih** ederler.”²⁸⁸

²⁸⁴ Resâil, III, 81

²⁸⁵ Risâletü’l Câmia, I, 254

²⁸⁶ Nahl, 16/50

²⁸⁷ Yâsin, 36/40

²⁸⁸ Enbiya, 21/20

B. KOZMOLOJİK TE'VİL

‘İhvân-ı Safâ’da Te’vil’ başlığı altında kozmolojik te’vil anlayışına yer verme sebebimiz, İhvân’ın eklektik felsefesinin, kendilerine has bir kozmolojik değerlendirmeler bütünü meydana getirmiş olmasıdır. İhvân’ın varlık boyutlarını temel olarak; fizik ve metafizik olarak ayırma ve kaba hatlarıyla sınırı belirleme gibi bir yaklaşımı sözkonusu değildir. Çünkü İhvân için âlem, madde ve mânâ boyutuyla birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde ele alınması gereken kompleks bir bütünü ifade eder. Evren, kendisini meydana getiren parçaların anlamlı bir toplamıdır. Düzen ve devamlılığını bu parçaların sistemli bir tarzda geçişlilik gösteren işlevlerinden alır. Yani metafizik âlem fizik âlem üzerine bina edilmiştir. Kendi ifadeleriyle, varlık tabakaları birbirleri için mukaddime kılınmıştır. Böylesine birbiriyle içiçe geçmiş bir evren tasavvuruna sahip olan İhvân için evreni meydana getiren parçaların en azından o parçaların içinde yer aldığı varlıklar kümesinin, onların te’vil anlayışlarının dışında kalacağı düşünülemez. Bu çıkarım, İhvân-ı Safâ’da te’vil anlayışının diğer ayağını oluşturan hususları, kozmolojik te’vil başlığı altında ele almayı gerekli kılmıştır. Buna göre ilk olarak İhvân’ın, varlığın başlangıcı hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

İhvân-ı Safâ’ya göre, sayı olarak bir’in; sayıların ilki, başlangıç ve kaynağı olması gibi, Allah da varlığın kaynağıdır.²⁸⁹ Buna göre, “tabii şeyler” yani cismani âlem, belli bir zaman dilimi dahilinde tedrici olarak yaratılmıştır. Bu yaratma belli bir sistem çerçevesinde tedrici olarak gerçekleşmiştir. Buna delil olarak, “*Gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur.*”²⁹⁰ Ve “*Rabbinin katında bir gün, saydıklarınızdan bin yıldır.*”²⁹¹ ayetleri gösterilir. İhvân’ın ilahi ruhani varlıklar dediği soyut varlıklar, dereceli bir sistem dahilinde, “*O’nun işi bir şeyin olmasını istediği vakit, ona sadece ‘ol’ demektir. O da olur.*”²⁹² ayetinde özetini bulduğu gibi, bir defada yaratılmıştır.

293

²⁸⁹ Risâletü’l Câmia, II, 16

²⁹⁰ Hadid, 57/14

²⁹¹ Hac, 22/47

²⁹² Yâsin, 36/82

²⁹³ Uysal, a.g.e, s.153-154

İhvân'a göre, Allah'ın yaratması, önceden mevcut parçacıkların bir araya getirilmesi şeklinde anlaşılabilir, bir terkip veya telif değildir. Aksine o, ilk olarak ortaya çıkarma, icat, meydana getirme ve yokluktan varlığa çıkarma anlamlarında *ihdas* ve *ihtiradır*. Bu, konuşanın sözü ve yazanın yazısı örnekleriyle açıklığa kavuşturulabilir. İki örnekten biri olan söz; meydana getirmeye, yazı da terkiye benzer. Bu nedenle konuşan sustuğu zaman, sözün coşkunluk ve duyarlılığının bir hükmü kalmaz. Yazıyı yazan, yazma işini durdurduğu zaman, yazı ve ifadede içkin olan anlam kaybolmaz. Bu nedenle Allah, varlığının ve cömertliğinin göstergelerinden biri olan yaratmayı bıraktığı zaman, varlık hükümsüz kalır. Bu örnek göstermektedir ki varlıkların yaratılmaları; bir terkip ve telif değil, bir icat ve meydana getirmedir. Çünkü terkip ve telif, kalıcıdır ve kendisini meydana getiren parçaların da öncesizliği fikrini çağrıştırır. Müellif telifini durdurduğu, terkip eden terkip etmeyi bıraktığı zaman – yazarın yazma işini durdurduğu zaman harflerin suretlerinin kalıcı olması gibi- ortaya çıkan şey kalıcı olur. Oysa kalıcılık, sadece yaratıcıya has bir vasıftır.²⁹⁴ Buna şu ayet kanıt olarak gösterilebilir. “*Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri, yok olup gitmesinler diye (kurduğu düzende) tutuyor. Andolsun, eğer onlar (yörüngelerinden sapıp) yok olur giderlerse, O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halimdir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.*”²⁹⁵

İhvân yaratmayı zaman mefhumu açısından değerlendirdiğinde, feyezana olgusuna değinir ve *feyz* ve *fazilet feyezani* İhvân'ın felsefesinde ontolojik bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Buna göre O'nun faziletleri son bulmaz, ihsanları kesilmez, feyzi sona ermez. Feyz tanrının kemalinin diğer varlıklara da yansımasıdır. Tanrı, faziletleri önce basit ve ruhani bir cevher olan akla, oradan da maddeye feyezana ettirir.²⁹⁶

İhvân'a göre; sıcaklık, soğukluk, ağırlık, hafiflik, dirilik, ruhun bedenden ayrılması, eksiklik, tamlık, yaşlık, kuruluk, vb. tüm haller ve durumlar cüz'i nefislere yani ayaltı âlemde (oluş-bozuluş) bulunan tabii cisimlere işaret eder.²⁹⁷ Bahsi geçen dereceli/aşamalı yaratma sürecinde küllî nefisten ayrılan cüz'i nefisler cesetlerle

²⁹⁴ Risâletü'l Câmia, II, 288-289

²⁹⁵ Fâtır, 35/41

²⁹⁶ Risâletü'l Câmia, 159

birleşmek için tabii heyula âlemine inerler. Bilkuvve olarak madenlere, bitkilere, insanlara karışarak, bilfiil şahıs şeklinde ortaya çıkarlar.²⁹⁸

Küllî nefisten ayrılan temiz cüzi nefisler de çeşitli varlık formlarına bürünürler. Bu formlar taşıdıkları nefsin niteliklerine sahip olurlar. Örneğin; zeki, temiz nefislerin eserlerinden ve kurtuluşa ermiş ruhların güçlerinden olan madenlerden, değeri yüksek, görüntü ve tadları güzel olanlar vardır. Sırf bu nedenlerden dolayı yüce âleme katılmış olanları buunmaktadır. Bu Allah'ın rahmet ve tecellisinin madenler üzerinde de cereyan ettiğini gösterir. Yani maden olsun, bitki, hayvan ya da insan olsun, bunların kirden, necasetten, uzak olabilenleri Tanrıya dönmek için vahiy meleği olan Cebrâile tabidirler. Şu ayetin içeriğinde belirtildiği gibi:²⁹⁹ *"Sen O'ndan **razı**, O da senden **razı** olarak Rabbine dön!"*³⁰⁰

İhvân'ın kozmolojik hareket noktalarına yön veren varlık hiyerarşisi, yaratılış ekseninde şu şekilde sıralanır:

- 1.Yaratıcı-Bir, basit, ezeli ve ebedi olan
- 2.Akıl-intellect –yaratılıştan olan ve sonradan kazanılan
- 3.Nefis –soul- Nebati, Hayvani, İnsani nefis
- 4.Madde –heyula- 4 çeşittir: El ürünü olan, fiziki olan, külli madde ve orjinal madde
- 5.Tabiat—Beş çeşittir, Semavi tabiat ve dört unsura bağlı tabiatlar
- 6.Cisim
- 7.Gök—yedi gezegene sahiptir.
- 8.Unsurlar, elementler

²⁹⁷ Risâletü'l Câmia, II,12

²⁹⁸ Risaletü'l Câmia, I, 367

²⁹⁹ Risâletü'l Câmia, I, 377-378

³⁰⁰ Fecr, 89/26

9.Bu dünyanın varlıkları –her biri üç parçadan oluşan mineral, bitki ve hayvan âlemleri.³⁰¹

İhvân’a göre âlemin, sürekli bir hareket ve canlılığa tabi olması hasebiyle yaratma ve yaratılma eylemi devamlılık arz etmektedir. Bu kevn (oluş) ve fesad (bozuluş) olarak nitelendirilir ve bunlar olguca ve anlamca içiçe geçmiş iki kavramı ifade eder. Sözlük anlamı kısaca yaratma olan ve İhvân’ın “*O sizi topraktan yarattı.*”³⁰² ayetine dayanarak, var olan bir şeyden başka bir şey ortaya çıkarma şeklinde açıkladığı ‘halk’ kavramının ifade ettiği anlam, İhvân’ın temel kozmik süreçlerin temeline atfettiği metafizik başlangıç noktasını ifade eder.³⁰³

Pisagor’dan etkilenmesi bakımından olsa gerek, İhvân-ı Sâfâ’ya göre de kosmos bir ahenktir. Bu ahenk kozmosun duyulur ve metafizik yönlerini kaynaştıran bir niteliğe sahiptir. Bu ahenk birbirlerini etkileyen, birbirlerinin varoluşunu tetikleyen, birbirlerine dönüşen ve birbirlerinin varlığına ruh ve yön veren varlıklar sisteminin amaçsallığının sonuçlarından biridir. Bu amaçsallık ahenk ve mükemmelliği beraberinde getirir. İhvan’a göre kozmik devinim kendini var eden tüm organlarıyla birlikte mükemmel forma ulaşma amacındadır. Bu hususta İhvan şöyle der: “Kardeş bil ki feleklerin idaresinden, yıldızların yörüngelerinde yüzmelerinden, peygamber, bilge ve elçilerinden gelişinden en büyük maksat, âlemin tamamen “hayır” olması ve ondaki acziyet, kötülük ve noksanlığın giderilmesi, başlangıçtaki durumuna dönmesidir ki, hikmet tamamlansın ve yaratılış en ideal formuna ulaşsın. Oluş ve bozuluş âlemi ilerleme kaydetsin ve yeryüzü cehennemi iptal olsun.”³⁰⁴

Âlem, İhvanın yükseklik olarak nitelendirdiği iyi hal ve düşüklük olarak nitelendirdiği rezilet ve ikisinin ortasında bulunma hali olan mutavassıt olma durumundan hali olmaz. Bu semavî bir emir ve felekî bir takdir sebebiyledir. Örneğin; bilmeleke olan rütbe ve saygınlık güneşin ve ona ait niteliklerin, reisler ve meliklerin doğumu üzerindeki etkisi sebebiyledir.³⁰⁵ İhvân’a göre memleket bozulsa kozmik

³⁰¹ Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan Yay. İstanbul, 1985, s.62

³⁰² Rûm, 30/20

³⁰³ Uysal, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı Ve Âlem, s.144 -145

³⁰⁴ Risaletü’l Câmia, I, 77

³⁰⁵ Risâletü’l Câmia, I, 416

ahenk te bozulur. Yeryüzündeki bolluk bereket, çokluk yöneticinin adaleti, alimlerin çokluğu, beldelerin mamur olması vb hususlar, birbirleriyle etkileşen kozmik unsurlar ve onlar arasında mevcut olan kozmik ahenge işaret etmektedir. Aksi durum da, kozmik ahengin bozulmasına sebebiyet vermektedir.³⁰⁶

İhvân-ı Safâ'da ortaçağ kozmologlarının genel görüşleri doğrultusunda, dünyayı evrenin merkezine yerleştirir ve Güneş, Ay ve diğer gezegenlerin dünyanın etrafında döndüklerini kabul eder. İhvân'ın tanımladığı kâinat, canlı bir cisimden ve her şeye hayat kazandıran Külli Nefs'ten oluşan eski yunanlıların kosmosuna oldukça benzemektedir.³⁰⁷ İhvân'ın tanımladığı felekler sisteminde güneş hayatî bir konuma sahiptir. Zaman feleğin hareketinin miktarıdır. Bu da güneşin doğuşu ve batışıyla gerçekleşir ve bilinir. Güneş vahiy mahsulü olan İlahi kanunlar gibidir. Fakat güneş, külli nefsin hareketi içinde söz sahibi değildir. Buna ihtiyaç da yoktur. Güneşin varlığı sözkonusu olunca zamanın da varlığı sözkonusu olmaktadır, ancak külli nefis için, zaman gibi bir mefhumun varlığı sözkonusu olamaz. Güneş yükselince, âlem bütünüyle aydınlanır. Bu sebeple nûr küllidir, cüz'i değildir. Ayaltı âlemin helakı, saadeti, azabı güneş sebebiyledir.³⁰⁸

İhvân'a göre evren canlıdır, ruh ve nefis sahibidir. Yaratıcısına karşı itaatkardır. Tüm yaratmalar, evren içinde gerçekleşmektedir. Boşluk-doluluk vb. şeylerden hiçbirisi bunlardan hali değildir. Evren bir mekan içinde değildir; fakat mekan ve konum adına ne varsa hepsi âlem- evren içinde konumlanmışlardır. Ve bu sistem dahilinde Allah'ın melekleri tüm bu işlere vekalet etmektedirler.³⁰⁹

İhvân kozmolojisinde âlem “büyük insan” (makrokozmos), insan da “küçük âlem” (mikrokozmos)'dir. Makrokozmos ve mikrokozmos kavramları ilk örnekler kavramına, kâinatın aritmetolojisine sıkı sıkıya bağlıdır. Risalelere göre yaratılışın herşeyi birbirine bağlı ve hiyerarşiktir. Yaratılış bir bakıma astronomik kanunlara tabidir. Aşağı âlemde meydana gelen olaylar, bağlı bulunduğu üst âlemin, semavi bir nizam ve yönetimi gereği meydana gelirler. “Sûdur, Tanrı ve akıldan (nous) itibaren

³⁰⁶ Resâil, I, 180

³⁰⁷ Yalçın Çetinkaya, a.g.e, s.78

³⁰⁸ Risâletü'l Câmia, II, 48-49

³⁰⁹ Risâletü'l Câmia, II, 25

sonsuz dallanan bir ağaç gibi üst âlemin bir şekliyle aşağı âlemin çok şeklini oluşturur. Aşağı âlem makrokozmosun aksiyonunu ortaya koyan bir makrokozmostur.”³¹⁰ Evren çeşitli parçaları arasındaki benzerlik nedeniyle bir araya getirilmiş, birleştirilmiş bir bütündür. İhvân bunu şöyle ifade eder: “Bütün dünya bir kentin, bir hayvanın veya bir insanın bir olduğu gibi birdir.” Onun parçaları devamını ve varlığını ilahi kelimadan alan, yaşayan bir vücudun organları gibi bir araya getirilmiştir.”³¹¹ İnsanın küçük âlem, âlemin büyük insan şeklinde tezahür etmesi, Allah’ın, varlığın bütün boyutlarıyla, yarattıklarına muttali olduğunu, onları bildiğini gösterir.³¹²

Kozmolojik yorum anlayışında öne çıkan hususlardan biri de İnsan ve kozmosun çeşitli bölümleri arasında bir benzerlik oluşturulması ve birinin diğerini sembolize eden bir karakter görüntüsünde sunulmasıdır. Bunun sonucu olarak evrenin kusursuz bölümlerinden biri olan Ay üstü alem, insan-ı kamil yani insanlık budunun en kamil formu ile karşılaştırılırken; Ay altı alem olarak isimlendirilen dünya da, tüm oluş ve bozuluşlara ev sahipliği yaptığı ve kötü nefisleri barındırdığı için insan-ı cüzi yani sıradan ile karşılaştırılmıştır. İnsan, insan-ı kamil ile insan-ı cüzi arasında yaratılmıştır ve her ikisinin de karakteristik özelliklerini taşır. Başka bir ifadeyle de yeryüzü nasıl göklerden yaratılmış ise insan-ı cüzi de kendisinin mükemmel modeli olan insan-ı kamilden yaratılmıştır.³¹³

Genel olarak ‘insan küçük âlemdir, âlem büyük insandır’ anlayışı çevresinde şekillenen İhvân’ın Kozmolojik te’vilinin, öne çıkan iki hususiyeti bulunmaktadır. Bunlardan biri, temel olarak Pisagorcu sayı teorisinden beslenen ve sembolik bir tarzda ele alınan sayısal sembolizm; diğeri de evren ve onu meydana getiren parçaların, ihvanın anlam dünyası içinde çeşitli varlık biçimleriyle örtüştürülmesiyle meydana gelen kozmik sembolizmdir.

³¹⁰ Filiz, s.99-100

³¹¹ Nasr, s.55

³¹² Risâletü’l Câmia, II, 25

³¹³ Risâletü’l Câmia, 79

1. Kozmolojik Te'vil'in Sembolizm Çerçevesinde İki Açılımı

a.Sayısal sembolizm:

Sayılar İhvân'ın kozmolojik sisteminin temel yapı taşlarından biridir. Pisagoryen etki burada kendini açık bir şekilde göstermektedir. İhvân bunu şöyle izah eder: *Pisagorcucu filozoflara gelince, onlar "var olan herşey sayısaldır." diyerek herşeye hakkını vermişlerdir....Allah kendilerini desteklesin kardeşlerimizin görüşü de böyledir.Bu sistemde her varlık doğal akışı ve ilahî düzeni içinde hiyerarşik olarak yerli yerine oturtulur. (...) Varlıktaki hiyerarşi ve yarılmışlardaki düzen, bir sayısının oluşturduğu sayılar düzeniyle uyum içindedir ve hepsi "bir"e muhtaçtır. İhvân'ın görüşüne göre de "bir" ve ondan sonra gelenler bir başkasına muhtaçtırlar ki o da "sayan"dır.³¹⁴ "İhvân'a göre 'İlmü'l aded' (sayılar ilmi) tabiatın üstünde yer alan ve varlıkların prensibi olan bir ilim olarak, kişiyi tevhid ve onu anlamaya yönelten bir yoldur. Bununla birlikte sayı ilmi, ilimlerin kökenidir, ilk iksir ve en büyük kimyadır. Nefsin üzerine işlenen Akl'ın ilk feyzidir ve "Tevhid ve temyizi konuşan bir dildir. Dolayısıyla risalelerde Tanrı'nın dünya ile olan ilişkisi, bir'in diğer sayılarla olan ilişkisi gibi ele alınmıştır."³¹⁵*

Sayılar, İhvân-ı Safâ düşüncesi içinde başat bir konuma sahiptir. Pisagorcucu sayı teorisi ve bu teorinin savunduğu; sayıların ve niteliklerinin insanın dünya ve ahiret hayatının olgusal yönü ve bunların birbirleriyle bağlantılı olduğu düşüncesi temel bir yer işgal eder.³¹⁶ Evrende doğal³¹⁷ olarak veya sistematik metodlarla düzenlenen herşey, tüm olarak veya parçalara ayrılmış haliyle, herşeyi yaratanın tedbiri ve takdiri ile bir sayısal değerle uyum gösterecek şekilde düzenlenmiştir. Sayılar kavramsal olduğu ve maddi olmadığı için zaman hareket, gökler, yıldızlar ve her çeşit varlığın kozmik izahı sırasında başvurulmuş bir motif olmuştur

. İhvân'a göre sayı, "tevhidin tekrarlanması sonucunda insan nefsinde ortaya çıkan imajdır. O halde sayı, kaynağından hiçbir zaman kopmayan bir yansıma, bir'in

³¹⁴ Kaya, s. 223

³¹⁵ Çetinkaya, a.g.e, s.81

³¹⁶ Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", (Çev. İlhan Kutluer) **İslam Düşüncesi Tarihi**, (Ed. M. Muhammed Şerif), c.1, İstanbul, İnsan Yay, 1990, s.332.

³¹⁷ Risâletü'l Câmia, II, 113

yansımasıdır.”³¹⁸ Böylece İhvân bir te’vil metodu ve aracı olarak sayısal sembolizmi kullanır. Sayıları tabiat ve vahiy kitapları arasındaki bağlantı ve şifre konumuna yerleştirir. İhvân’ın sık sık sayılara müracaat etmesi ve kullandığı teşbih dili, çoklukta birliği görme ve çokluğu birliğin yansıtılmış bir imajı olarak görme yollarından biridir. “Sembolizm ve teşbihin temel esasları, risaleler’in tümünde mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak için kullanılmıştır.”³¹⁹

İhvân’a göre tüm sayılar İlahî hikmetin varoluş tarzlarından biridir. Bütün varoluş ve tefekkürün mutlak prensibi bir sayıdır.³²⁰ Tüm sayıların bir’in türevleri olması gibi, mevcut varlık ta bir olan mutlak varlıktan yaratıcıdan neş’et etmiştir. Nasılki tüm işleyiş ve fraksiyonlarıyla sayılar bir’in kaynaklık ettiği bir türeyişin eseriye, varlık ta; tüm farklı varoluş tarzları ve çeşitliliğinin işaret ettiği gibi sonsuz sayı ve çeşitlilikte tezahür edebilen yaratıcı kudrete işaret etmektedir. İhvân’a göre, yaratılış ve varoluşun her safhasında bir nisbet ve denge gözetilmiştir. Herşey bir ölçüye göredir. Sayıların birbirlerine olan nisbetleri belli sonuçlar doğurur. Nisbet ölçülü ve dengeli olursa, güzellik ve iyilik ortaya çıkar. Nisbetteki dengesizlik te olumsuz sonuçlar doğurur. [kozmolojik denge] Nasıl ki farmakolojide ölçü bir miktar fazla olduğunda sonuç öldürücü olabilir, aynı şekilde, oranlardaki dengesizlik te varlıkta bozulma ve kötülük olarak tezahür edebilir.³²¹

İhvan’a göre sayılar ve geometrik dizilişleri arasında, insan ve hallerine te’sir eden bir bağ mevcuttur. Mesela üçlü bir dizilişle şekillendirilecek geometrik bir şeklin (kare), bu diziliş üzerine çoğaltılmasıyla elde edilecek formülün ve bundan çıkacak sonucun herhangi bir doğum hadisesinde ızdırap çekene kolaylık sağlayacağından bahsedilir. İhvân’a göre bu vb. örnekler öne sürdükleri tezleri kanıtlar niteliktedir.³²² İhvân-ı Sâfâ, Yeni Pisagorcu Hint görüşüne uygun olarak, matematiğin ve onun yan dallarının öğrenilmesini, felsefî çalışmanın temeli sayar. İhvân’ın matematiği salt anlamıyla değil, birtakım özellikleri muhtevi bir biçimde karşımıza çıkar.³²³ Örneğin

³¹⁸ Nasr, s.59

³¹⁹ Nasr, s.77,78

³²⁰ Boer, s.112,

³²¹ Resâil, I, 235

³²² Resâil ,I,122

³²³ Boer, s.112

geometri ruhu eğitici bir özelliğe sahiptir ve kişinin maddi olandan manevi olana, somut olandan soyut olana doğru ilerlemesinde önemli bir paya sahiptir.³²⁴

İhvân Matematik ilmi dahilinde coğrafyaya da yer verir. Buna göre yeryüzü veya âlem, felekler âlemine yaklaşmak için bir sebep teşkil etmektedir. Çünkü biz dünyaya bakarken ve onu incelerken, bizi felekler âlemine götürecek fikir ve düşünce ameliyesi yoğunlaşmakta ve bizi gaflet uykusundan uyandıracak, mânâ âlemine yaklaştıracak bir izlenime sahip kılmaktadır.³²⁵ İhvân'ın evreninde her şey birbiriyle ilintilidir. Zâhırde var olan herşey ya doğrudan varolanın ilahî maksadına ya da, başka hemcins malzemeler veya ilişkiler yoluyla (dolaylı olarak) mânâ âlemindeki gerçekliğine işaret etmektedir.

İhvân'a göre matematik ilimlerin teorisinden felsefecilerin amaçladıkları şey, ondan tabiat ilimlerine ulaşmaktır. Tabiat ilimlerinden gayeleri de ilahi ilkelere ve onun ilmine ulaşmaktır ki, bu felsefecilerin ve bilgelerin en yüksek amacıdır. Bundan sonraki nihaî amaç da hakikatin bilgisine ulaşmak, ona doğru mesafe katetmektir.³²⁶ Matematik ilmi teorik ve pratik sanatların aslı, hikmetin unsurlarından biri ve ilmin kökü olan nefsin cevherinin marifetine götüren kapılardan biridir, ki nefsin cevherinin bilgisi de İhvân'a göre kendi dediklerinin toplamıdır.³²⁷

b.Kozmik Sembolizm:

Yukarıda sayısal sembolizm ele alınırken değindiğimiz sembolizm, İhvân'ın te'vil anlayışında belirgin olarak kozmik işlevi ve anlamıyla yer almaktadır. Bunun için, evrenin kendine has anlatımına tercüman olan sembolizm hakkında önce genel bir bilgi verip, ardından İhvân'da kozmik sembolizmi inceleyeceğiz.

Esas olarak her formülasyon, her ne şekilde olursa olsun varlığı dış görünüşe göre açıklayan bir semboldür. Bu düşünceye göre dil bir sembolizmden başka bir şey değildir. Bu nedenle kelimelerin kullanımıyla figüratif sembollerin kullanımı arasında bir zıtlık yoktur. Tersine bu iki anlatım modu birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

³²⁴ Ferruh, s.71

³²⁵ Resâil, I,159

³²⁶ Resâil, I,75,76

Genellikle dilin formu “analitik” ya da mantiki yoldan sonuca ulaşan bir yapıdadır. Mümkün olduğunca yeniden türetme yolunu takip eden şablon ve aletlere uygun olan (en yakın biçimde) insan zihninde de durum budur.³²⁸

Bunun tersine sembolizm, sıkı anlamda sentetik (sun’i) ve o suretle sezgi yolu ile anlaşılan bir yapıdadır. Sanki dilden çok, entellektüel sezgiye hizmet etme görevini icra eder. Bu sonuncusu akıldan daha yüksektir ve çağdaş filozofların hoşuna giden daha düşük sezgiyle karıştırılmaması konusunda dikkatli olunması gerekir.³²⁹

Sembolizmin formal bir tanımını vermek gerekmektedir. “Buna göre tecrübenin bazı bileşenleri, onun diğer bileşenleriyle bağlantılı olan bilinç, inanç (veya kanaat), duygu ve kullanımları netice veriyor ise, insan zihni sembolik olarak işliyor demektir. İlk kümedeki bileşenler ‘semboller’i, ikinci kümedekiler ise bu sembollerin ‘anlamı’ni oluşturur. Sembolden anlama geçişin gerçekleştiği organik işleyişe de, ‘sembolik referans’ denilecektir.”

Bu sembolik referans, algılayanın tabiatı tarafından sürece katılan, dinamik ve birleştirici olan unsuru oluşturur. Bu da sembol ile anlamı arasında bir birliği tesis edecek bir altyapıya ihtiyaç duyar. Ama iki tabiat arasındaki ortak unsur, kendi başına bir sembolik referansı gerekli kılmadığı gibi; tak başına hangi unsurun ‘sembol’ ve hangisinin ‘sembolün anlamı’ olacağına da karar veremez. Algılayanın doğası tarafından sürece katılan birleştirici unsur, sembolik referansın, birtakım yanlışlar üreterek algılayanı vahim durumlara düşmekten, referansı korumayı garanti edemez.³³⁰

Günlük yaşamda, meramımızı kısa ve öz biçimde anlatacağımızı düşündüğümüz maddesel içerikli semboller dışında Whitehead’ın ifadesiyle “bir bakıma sun’i olan fakat onlarsız yapamayacağımız daha köklü” sembolizm türleri bulunmaktadır. Dil,

³²⁷ Resâil, I, 101

³²⁸ Rene Guenon, **Symbols Of Sacred Science**, Sophia Perennis, Hillsdale NY, 2004, s.7

³²⁹ Guenon, s.8

³³⁰ Alfred North Whitehead, **Süreç Epistemolojisi Bağlamında Sembolizm**, Çev. Ramazan Ertürk, A Yay. Ankara, 2000, s.28-29

yazılı olsun sözlü olsun bu tür bir sembolizmdir. Kelime bir semboldur ve onun anlamı duyanın zihninde oluşturduğu fikirler, imajlar ve duygulardır.³³¹

İmajların ve duyguların dili olan sembolik dil, insan aklından üstün gerçeklikleri –ki bunlar, düşünce, ahlaki düzen, fizik çevre, ruhun kaderi vb.- onunla içinde bulunduğu kozmik düzende, insan için açıkta olan gerçeklikleri açığa vuran ifadelerin anlamları üzerine kurulmuştur. Bundan da öte Schneider’e göre bu dil, dinamizmi yükselten ve ona gerçekten dramatik bir karakter veren bir kaliteye sahiptir. Bu kalite sembolün özü, düşünenin tez ve antitez zemininde temsil ettiği çeşitli yönleri bir arada ifade etme yeteneğidir. Buna geçici bir açıklama getirilebilir: Bilinçsiz ya da tabiatındaki zıtlığın ayırteçiliğini düşünmeksizin sembolün yaşadığı “yer” ya da gerilimin yer aldığı kesin “an”da ortaya çıkan “sembolik kurgu”, bilinçliliğin (aklın) kendi kendine çözemediği zıtlıkların arasını tesis etmektir. Yani bilinçsiz yer ve sembolik kurgu, bilincin kendi kendine çözemediği zıtlıkların arasını kurar.³³²

Cebir ilmine ait sadece matematiksel sembollerin oluşturduğu bir dil türü daha bulunmaktadır. Bu semboller doğal olarak günlük dilin sembollerinden farklıdır ve kurallarına uyulduğu takdirde, insanın akıl yürütmesinin gerçekleşmesini temin eder. Günlük dillerdeki sembollerde kişi, hiçbir zaman dilin anlamını unutup, karşılaştığı zorluktan kurtulmak için dilin sentaksına güvenmez. “Her hal-ü karda, dil ve cebir, Ortaçağ Avrupası’nın katedrallerinden daha köklü ve aslî olan sembolizm türlerini temsil eder görünmektedir”³³³

İslam Felsefesinin klasik döneminde Fârâbî ve İbn-i Sinâ, Yunan’ın alegorik yazma stilinden etkilenmişlerdir. Örneğin; Arapçaya tercüme edilen ve Galen’in özeti durumunda olan Platon’un Devlet’i, alegorik anlatım stilini ortaya koyan örneklerdendir.³³⁴

İhvân-ı Sâfâ da, imaj ve imgeleri nesnesel sembollerle anlatmak olan sembolik dili sıklıkla kullanmıştır. İhvân dil anlamında salt sembolizmi kullanmasının yanı sıra,

³³¹ Whitehead, s.23

³³² J.E Cirlot, **A Dictionary Of Symbols**, (İntroduction), Philosophical Library, Secon Edition, New York, 1971, s. XXX, XXXI

³³³ Whitehead, s.23

³³⁴ Dimitri Gutas, **Avicenna And The Aristotelian Tradition**, E.J. Brill, Leiden, 1988, s.299-300

evrendeki varlık ve durumları belirli imaj ve imgelerle eşleştirecek, belli manalara atıfta bulunma olarak tarif edebileceğimiz ve bir nevi kozmik sembolizm olarak değerlendirebileceğimiz bir sembolizm türünü de kullanır. Esas olarak bu çerçevede İhvân'a atfedebileceğimiz husus “evrenin dili” anlayışını benimsemiş olmalarıdır. Bu bağlamda evren kendisini oluşturan tüm parçalar ve bu parçaların meydana getirdiği girift ve karmaşık sistemiyle bir senfoni gibidir ve bu sistemin büyük olsun küçük olsun her ögesi varlığı, işlevi ve konumuyla bize birşeyler söylemektedir. Bu evrenin sesi ve mesajıdır. Buna dayanarak evrenin her bir parçası insanı diğer bir parçaya dolayısıyla aslına yönlendiren yakınsak ipuçları içermektedir. Bu mesajlar varlığın fiziki tarafını idame ettirme yönünde olabildiği gibi, eskatolojik bağlantılara da işaret ediyor olabilir. İnsan küçük âlem, âlem de büyük insan olduğuna göre varlıkların birbirlerinin bileşkesi olmaları doğaldır ve bu hikmetin bir gereğidir.

Yukarıda sözedilen anlayış çerçevesinde, İhvân risaleleri, çoğunlukla, kıssalar, ahlaki hikayeler ve siyasi nüktelerle doludur. Kıssalarda çoğunlukla hayvanlar konuşturulur. Çünkü bu verilmek istenen mesajı anlatmanın en açık ve edebî yoludur. Bu aynı zamanda verilmek isteneni en ideal biçimde özetlemenin de yoludur. Bunu toplumsal ve siyasi açıdan kendilerini korumak için de yapmış olabilirler.³³⁵ Risalelerde yer alan aşağıdaki hikaye anlatmak istediğimizi pekiştirecektir.

Bir grup insandan oluşan bir toplulukta çeşitli dinlerden yetmiş kişi bulunmaktadır. Bunlar deniz taşıtlarından birine binik bir şekilde diledikleri bir yöne yönelmişlerdir. Fakat deniz onları, meyvesi, ağaçları, suyu bol ve toprağı güzel bir adaya atmıştır. Bu topluluk orada, insandan nefret etmeyen hatta yakın davranan birçok hayvan sınıflarıyla karşılaşır. Adada tutunur, herkes kendince bir makam edinir ve orayı vatan olarak benimserler. Önceden olduğu gibi, hayatlarını idame ettiren günlük işlerini ve çalışmalarını devam ettirirler.

Günler geçer ve bir zaman sonra bu topluluk, hayvanların adadaki varlığından rahatsız olmaya başlar ve bu rahatsızlıklarını, olumsuz tavırlarıyla ada hayvanlarına gösterirler. İnsan topluluğunun verdiği rahatsızlık dayanılmaz bir hal alınca, hayvanlar toplanır ve kaçmaya başlarlar. Sonra, cinlerin Kralı olan ve Şahmerdan lakabıyla anılan

şahsa ve ona tabi kavme rastlarlar. Katırın başkanlığında olan ve merkep, öküz, koç, deve, fil at, domuz ve tavşandan oluşan şikayetçi grup, krala insanların zulmünden bahseder. Kral ve danışmanının istişaresinden sonra kralın huzurunda; iki tarafın da dinleneceği açık bir mahkemenin kurulmasına karar verilir ve tüm hayvanların meliklerinden, kendilerinin ya da temsilcilerinin mahkemede hazır bulunmaları istenir.

Mahkemeye, yırtıcı hayvanların kralı olan aslan Dimre'nin kardeşi İbn-i aviy kelileyi; kuşların kralı olan Şahmerağ, hezardestan (andelib)i; yırtıcıların başı olan anka papağanı; sürüngelelerin başı olan yılan sarsarı; denizlerin kralı, kurbağayı temsilci olarak gönderir. Haşerelerin kralı olan Arı ise kendisi katılır. İnsanlar da aralarından yedi kişiyi temsili olarak seçerler. Bunlar; Abbasoğullarından heyetin başkanı durumunda olan bir Iraklı, Serendip yarımadasından bir Hintli, Şam'dan bir İbranî ve mesihî, Hicazdan bir kureyşî, Yunan beldesinden bir Rumî, Şahcihan'ın ülkesi Merv'den de bir horasanlıdır.

Mahkeme gerekli usul ve kaideler üzerine başlar.³³⁶ Hâkim itham edilen tarafa, mahkeme uslü gereği, bazı sorular yöneltir. İsimlerini ve işlerini sorar. İddia makamı şikayetlerini dile getirir. Karşı taraf iddiaları çürütmek için kendini savunur. İnsanlardan oluşan grup kendilerini savunmak maksadıyla Kur'an'ın zâhiriyle delil getirerek karşı tarafı susturmak istediklerinde, hayvanların temsilcileri de Kur'an' ayetlerini delil getirerek ve diğer ayetlerin ışığında tefsir ederek, o ayetin altında kendilerine sığınılacak bir himaye gölgesi bulmaya çalışırlar. Fakat insan, felsefeye sığındığında daha güçlü bir mantık ortaya koymuş olur ve bu onları daha haklı bir konuma taşır.

Dava baştan sona, bir hürriyet ve faydalanma davasıdır. İnsan bu hayvanlardan faydalanmak ve kendisi olarak da hür kalmak istemektedir. Her iki taraf da mahkemenin tarafsızlığından ve adaletinden emindir. Çünkü hâkim ne insan ne de hayvandır. Çeşitli tartışma ve karşılıklı söz düellolarından sonra Şahmerdan kararını verir: Hayvanlar

³³⁵ Masum, s.99

³³⁶ Risâletü'l Câmia, II, 203,205

felek çarkının dönüşü bitene dekyani dünya durdukça, insanların emri altında bulunacaklardır.³³⁷

Bu hikaye, İhvân'ın felsefesi ve fikri bakımından bariz bir yer işgal eder. İhvân'a göre "bu hayvanların zikredilmesinden maksat, beşerin yaratılması konusunda güçlü bir örnek ve yazılı bir kanıtı sahip olmaktır. Kur'an'daki kıssalar ve bizim anlattığımız sembolik hikayeler açık bir zihne ve doğru görüşe sahip insanlar için gizli kalmaz".³³⁸

İhvân-ı Sâfâ'ya göre duyulur varlık ve oluşların hepsi, aklî ruhanî işlere ve oluşlara işaret eden bir örnek ve kanıttır.³³⁹ Buna göre, insan küçük âlem olduğu zaman hikmetin bir gereği olarak, onda büyük âlemi sembolize eden örnekler mevcut olmuştur. Örneğin kalp organı, güneş gibidir. Kalbin konumu, güneşin felekler âlemindeki konumu gibidir. Güneş feleğin ortasında olduğu gibi kalp te vücudun ortasındadır. Nasıl ki güneş bozulmadan uzak olduğu zaman diğer gezegenler ve felekler de bozulmadan uzak kalır; öylece vücuttaki temel organlardan biri olan kalp te sağlam olduğu zaman diğer organlar da bozulmadan uzak kalır.³⁴⁰ Tüm varlıklar, bekalarına ve yaratılmalarına müteallik suretlerdir. İlk nedende son buluncaya kadar, devamlı olarak bazısı bazısına dönüşür.

İhvân-ı Sâfâ'nın evrendeki varlıkların kozmik anlamlarının temsil ettiği, doğrudan ya da dolaylı imgelemlerle ortaya koyduğu sembolizm Risâletü'l Câmîâ'daki şu ifadelerde örneğini bulur: Örneğin; gömlek hissedilebilen somut bir varlıktır ve o bir giyim eşyasının sûretidir. Kıyafetin bir heyûlası vardır ve kıyafet aslında ipliğin bir sûretidir. İpliğin de bir heyulası vardır ve iplik pamuğun bir sûretidir yani formudur. Pamuğun da bir heyulası vardır ve pamuk da, bitkinin formlarından yani biçimlerinden biridir. Bu duruma göre bitkinin de bir heyûlası vardır ve bitki de; ateş, hava, su ve topraktan meydana gelen tabii cisimlerin bir sûretidir yani onların bir araya gelmesiyle oluşan bir biçimdir. Ve yine bunların da her biri, mutlak cismin birer formudur. Mutlak cisim de ilk heyuladan meydana gelen bir sûrettir. İlk heyula ise, küllî neftsen taşan

³³⁷ Risâletü'l Câmîa, II, 205,207

³³⁸ Risâletü'l Câmîa, II, 441-442

³³⁹ Risâletü'l Câmîa, II, 88-89

³⁴⁰ Risâletü'l Câmîa, II, 111-112

ruhanî bir sûrettir. Küllî nefs te, Küllî akıldan taşan ruhanî bir sûrettir, formdur. Küllî akıl da Allah'ın var kıldığı varlıkların ilkidir. Bu İlahî bir tertiptir. Bu sayıların bir'e olan nisbetleri ve çift ya da tek oluşlarının bir'e dayanması gibidir. Yalnız, bunlar içerisinde sadece insanın yaratılışı farklıdır.³⁴¹

İhvân'ın insan-evren ilişkisine dair anlayışının ortaya koyduğu çerçeveye göre, kozmik düzende gerçekleşen her olayın, metafizik âleme tekabül eden bir karşılığı vardır ve bu insanın ahiret hayatını şekillendiren sembolik bir anlam taşır. Bu İhvân'ın yönteminde genellikle edebî bir teşbihe başvurulmuş yapılmakla birlikte içinde “evrenin diline” ait olarak nitelenebilecek unsurlar da taşır. Örneğin; “deniz, ırmak ve yağmurun hareketi, dinî emirlerin zâhiriyle amel edenlerin hareketlerine benzetilir. Nasıl ki, deniz ve ırmak bünyesinde güzel etli helal balıklar, inci ve mercanları barındırıyorsa, dinin zâhirinin içinde de böyle güzel faydalar ve şerefli tatlar bulunmaktadır. Deniz hareket ederek bünyesindeki güzellikleri ortaya çıkarırken; dinin zâhiri de kendisiyle amel edilerek bunu gerçekleştirmektedir.”³⁴² Deniz, ırmak ve yağmurun hareketi, dinin sırları ve hükümlerinin güzellikleri ile amel edip, ruhlarına hayat veren ve öte alemlerini mamur etmeye çalışan Allah dostlarının hareketlerine de benzer. Yeraltındaki hareketlilik de, getirdiği şeriatle diğer şeraitleri nesheden peygamberin hareketine benzemekte ki, bununla bir grup insan kurtulurken diğeri yanlış davranışları sebebiyle yok olur.³⁴³

Göksel olayların devir ve kesişmelerinin uzun ya da kısa oluşuna göre; ay altı alemde uzun ya da kısa süreli olaylar meydana gelmektedir. Gezegenlerden herbirinin farklı sürelerde gerçekleşen devirleri ve bunların kesişmeleri; biyolojik yaşamın döngüsü, mevsimlerin, dağların oluşumu, insan yaşamındaki hastalık, evlilik, zenginleşme, ikbal, gözden düşme, ölüm gibi haller üzerinde etki gösterdiği gibi; meslek gruplarının yazgısı, krallıkların, imparatorlukların yükseliş ve düşüşü gibi olaylar ve süreçler üzerinde de etkide bulunmaktadır.³⁴⁴ İhvân'a göre yıldızlar ilminin (Astronominin) ay altı alem üzerindeki etkilerini bilenler ve buna inananlar, onu inkar

³⁴¹ Risâletü'l Câmia, II, 75-76

³⁴² Risâletü'l Câmia, II, 266

³⁴³ Risâletü'l Câmia, II, 267

³⁴⁴ Sibel Özburun, **Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin dönüşüm Dinamikleri**, Ütopya Yay. Ankara, 2004, s.322-323

edenlerden öte bir bakış ve anlayışla, başka bir yolla, “ruhani bir felsefe ve nefsanî ilimler yoluyla, İlahî bir onay ve yardımla”, bahsi geçen bu astronomik etkilere inanmaktadırlar.³⁴⁵ Bu bağlamda örneğin; güneş yörünge yayının sonuna ve Oğlak burcunun başına ulaştığı zaman günler kısaltmaya, geceler uzamaya başlar. Bunun sonucunda soğuklar girer, bitkiler ölür, bazı canlılar yeraltına siner. Bedenler zayıf düşer ve ruh gamlanır, kalp hüzünlenir. Bu esnada dünya pörsümüş bir yaşlı gibidir. Buna göre, Güneş hangi burcun yörüngesine girerse ayaltı âlem onun etkilerini yaşar. Tüm bunlar dünyaya ait iş ve oluların metafizik (ahiret) işleri üzerine bina edildiğini gösterir.³⁴⁶ Ve bunlar zâhiren, varlıktaki tevhidi gösteriyorsa da sembolik olarak da, tanrısal tevhidi göstermektedir.

İhvan’ın eklektik kozmolojik sisteminde yönlendirici bir etkiye sahip olan unsurlardan biri de burçlardır. Bu noktada Muhit feleği devreye girer. Muhit feleği sürekli olarak bir dolap gibi; yerin üzerinde doğudan batıya; yerin altında batıdan doğuya doğru döner. Her gece gündüz bir defa dönmektedir. Diğer felekler ve yıldızlar onunla beraber dönmektedirler. Ayette buyurulduğu gibi: “*Her biri bir yörüngede yüzüyor.*”³⁴⁷ Bahsi geçen muhit feleği, 12 kısma ayrılır. Her bir kısım burç olarak isimlendirilir.³⁴⁸ İhvân-ı Safa’ya göre burçlar Allah’ın hikmetinin bir gereği olarak 12 ‘dir. Çünkü Allah ancak hikmetle ve zeki bir öngörüyle muamele eder. Bu sebeple feleklerin şeklini yuvarlak (küre) kılmıştır ki, bu şekil, şekillerin en faziletlisidir. İşte bu şekildir ki onu genişletmekte ve çeşitli göksel âfetlerden uzak tutmaktadır. Felekleri genişleten husus onların (dairevî) hareketidir bu hareket te, hareketlerin en üstünüdür. Bu hareket sebebiyle, merkezi ortasıdır ve kutupları da eşittir. Tek bir satıhla çevrelenmiştir. Ancak tek bir noktaya temas eder.³⁴⁹ Bu noktada İhvan Güneş’i felekler konseptinde merkezi bir konuma yerleştirir ve her zaman başvurduğu sembolik izah tarzını tercih eder. İhvân’a göre Güneş, yıldızlar arasında kral gibidir, diğerleri onun yardımcıları ve askerleri gibidirler. Ay güneşin veziri , Utarid katibi, Merih ordu başkanı, Müşteri kadı, Zühal hazine sahibi, Zühre komşuları, Felekler kalemi, burçlar

³⁴⁵ Resâil ,I,145

³⁴⁶ Risâletü’l Câmia, II, 126,131

³⁴⁷ Enbiya, 21/33

³⁴⁸ Resâil, I,115

³⁴⁹ Resâil, I,119

beldeleri gibidir. Yönleri şehirler, dereceleri köyler, mahalleri (konumları) çarşılar; saniyeler mahalledeki evler ve dükkanlar gibidirler.³⁵⁰

Yeryüzü insan mizacının ilgisini çekecek enteresan niteliklerle donatılmıştır. Yeryüzünün coğrafi özelliklerinden bahseder onun farklılık ve çeşitliliği ile ilgili örnekler sunar. Kutuplarda altı ay gece ve altı ay gündüz oluşundan bahseder. Dağlardan nehirlerden uzunluklarından bahsederek konuya dikkati çeker ve şu ayetle örnekleri noktalar:³⁵¹ “*Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri hakk olarak yarattık.*”³⁵²Buna karşın insanoğluna düşen görev; yeryüzünde gerektiği ölçüde gezip dolaşma, araştırma, inceleme ve yaratıcının muradına vâkıf olmaktır. Bu hem insan mizacının bir gerekliliği hem de ilahî bir buyruktur. İhvân’a göre, bu yaşamsal gerekliliği yerine getirmeyenler Kur’an’da şöyle nitelendirilirler ve “*Kim bu dünyada körlük ettiyse ahirette de kördür.*”³⁵³ “*Onlar; sağır, dilsiz ve kördürler, akletmezler.*”³⁵⁴³⁵⁵ İhvân’ın insan ve evren ilişkisinde, evrenin insanı nihai gayeye ulaştıran semboller zinciri içindeki hayatî anlamına verdiği değer, şu ayette ifadesini bulmuş gibidir.³⁵⁶ “*Onlar ki, ayakta otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar;göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler; Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın, layık olmadığın şeylerden Seni yüce tutarız. Bizi ateşin azabından koru.*”³⁵⁷

İhvân’a göre evrende görülen hareket, varlıklar arasında zincirleme devam eden bir karaktere sahiptir. Bu nedenle her hareket, kendini meydana getiren bir hareketten doğmakta ve kendinden meydana gelecek bir harekete de sebebiyet vermektedir. İhvân’ın rükün dediği ve evrensel ilke olarak anladığımız hususların sebebiyet verdiği hareket ve hadiselerin sebebi yıldızların hareketi, yıldızların hareketinin sebebi feleklerin hareketi, feleklerin hareketini sebebi de Küllî nefstir. Tanrı sebebiyle varlıklara hareketi veren ise, mukarrebun meleklerinden bir melektir. İhvân’a

³⁵⁰ Resâil, I,151

³⁵¹ Resâil, I,166,167

³⁵² Hicr,15/85

³⁵³ İsra, 17/72

³⁵⁴ Bakara, 2/171

³⁵⁵ Resâil, I,168

³⁵⁶ Resâil, II,1898

³⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/191

göre şu ayet buna işaret etmektedir.³⁵⁸ “*Cebrâil ve meleklerin dizi dizi durdukları gün Rahman olan Allah’ın izni olmadan kimse konuşamayacaktır.*”³⁵⁹ Ayın hareketleri sonucunda, çözölme, eksilme, olunlaşma, kuruma, ürün olarak tamamlanma, maden ve hayvanların oluşması vb. olaylar hep ayaltı alemde meydana gelir. Tüm bunlar, ayın hareketlerinin bir burçtan diğere geçişinin bir sonucudur.³⁶⁰ Güneş içinde aynı etkiler sözkonusudur. Güneşin varlıklar üzerindeki tesirlerine yukarıda temas edilmişti.

İhvân-ı Sâfâ, risalelerde gördüğümüz insan-evren mutabakatını devlet ve toplum arasında, bu iki sistemi ayakta tutan bağı benzetmesiyle vurgulamaya çalışmıştır. İnsan nefsi, nasıl beden içerisinde etkinlik gösteriyor ve onu yönlendiriyorsa, küllî nefis de evren içinde hareket etmekte ve onu yönlendirmektedir. Bu durumda devlet ya da toplum içinde Peygamber sülalesinden bir imam olmalı yetkin davetçiler ve hüccetler de ona yardım etmelidirler. Risâlelerde bu ideolojik tavrın açık bir şekilde görölmemesi nedeni risâlelerin yazılma ve yaygınlaştırılma çalışmalarının gizlilik içerisinde yapılması ve İsmailiyye felsefesinin “kitlesele” kısmını temsil etmiş olmasıdır.

İhvân’ın evren anlayışını ortaya koyarken kullanığı yöntem, klasik kutsal metin te’vil tarzından farklı olarak, varlık sistemini meydana getiren elemanlar arasındaki ilişki ve ilintiyi tesbit etmek ve tüm bu varlık parçalarını oluşturan durumlardan beslenmiş, telif edilmiş mürekkep bir yorum tarzı geliştirmek olmuştur. Buna göre Kozmik sistemin parçaları, tek başlarına mahdut oluş ve anlamlarıyla ele alınmamakta aksine, oluşuyla ve sistemin devinimine yaptığı katkıyla her parçanın varlığını daha anlamlı kılan varlık olması anlayışından hareket eden bir anlayış geliştirilmiştir.

İhvân’ın kozmolojik te’vil anlayışında, eklektik bir bütönlük sözkonusudur. Varlığı meydana getiren her bir unsur ve form, kendi içinde birbirlerine temas eden, karmaşık bir geçişliliğı arzetmesine rağmen birbirini tamamlayan bir sistem göröntüsündedir. Bütünü meydana getiren parçaların, salt maddi veya salt metafizik yönleri, kendilerinde içkin bulunan her halin imkanıyla birbirlerine yaklaşır ve sistematik bir şekilde birbirini dokunur ve tamamlar.

³⁵⁸ Resâil, III, 328

³⁵⁹ Nebe, 78/38

³⁶⁰ Risâletü’l Câmia, II, 102

Te'vil konusunda ehil olmayanların bu işle iştiğal etmeleri İhvân'ın sakındırdığı hususlardandır. “O kimse ki, nebevî kitaplardaki gizli sırlar ve te'vil gerektiren işlerle ilgileniyor, anlamı mecrasından çıkarıyor, düşeni ya da düşük olanı yüce olanın yerine koyuyor, kendisine boyun eğmekle mükellef olmadığı kimselere boyun eğiyor, ancak bâtil söz konusu olduğunda itaati söz konusu edeni çağırıyor, kişiyi layık olmadığı makama koyuyor, Allah'ın kitabını te'vili dışında te'vil ediyor, haramı helal sayıyor ve çirkinliğin bâtınını güzel ve hoş görme gayretine düşüyor, güzelin bâtınını da yaban ve çirkin görme –gösterme hevesine kapılıyor. İşte böyle bir kişi, cehaleti ve hayretinde de mütereddittir.³⁶¹ Hakikati sınırlandırmaya çalışan az kalsın bâtıla düşecek gibidir. Oysa hidayetden sonra sapıklıktan başka ne vardır. Hidayet çıkınca geriye kalan nedir³⁶²

³⁶¹ Risâletü'l Câmia, I, 136-137

³⁶² Risâletü'l Câmia, I, 139

SONUÇ

İhvân-ı Sâfâ, dönem olarak, X. y.y.'da yaşama imkanı bulabilmiş ve bu yüzyılın tüm sorunları ve bunların çözümüne yönelik denemelerden payına düşeni almış bir topluluk olarak, konjonktürün gereklerini yerine getirme bilinci taşıyan bir kimlik sergilemiştir. Bu kimlik, bilginin kümülatif niteliğini göz önünde bulundurarak, geçmişin ilim mirasından yararlanmayı göz ardı etmediği gibi, içinde bulunulan zaman diliminin fikrî, sosyal, siyasal mozağından hareket ederek, geleceğe uzanabilme çabasını da göstermiştir. Bu, kendinden kaynaklanan bir özgünlük ortaya koyma iddiasından ziyade, kendisine tekaddüm eden felsefe ve tefekkür geleneklerinden beslenen eklektik bir özgünlük çabası olarak nitelendirilebilir. Buna göre İhvân'ın, her ne kadar Karmatî veya İsmailî benzeri bir etkinin altında görünüyorsa da, görüşlerini, öğretilerini o dönemin karmatî İsmailî markası dışına taşıma isteği sergilediği vurgulnsabilir. Düşüncelerinin kapsamına dar gelmeyecek, onların bu noktada beliren ihtiyaçlarını tatmin edecek bir fikir zemini bulamayışları; o dönemin, siyasi hegemonyasının da tesiriyle, düşünce ve görüşlerini taşıyabilecek yeni bir akım yaratamamaları gibi nedenlerle böyle bir kisve altında faaliyet göstermiş olmayı kabullendikleri söylenebilir.

İçinde bulundukları dönemin karmaşık siyasi ve sosyal problemleri içinde, bir çıkış yolu bulabilmek; sistemin ürettiği problemlere ancak her fikir ve düşünce sisteminden alınmış çözüm teorileri ve bunların – belki de denenmiş – pratiklerinden yararlanma yolunu seçmekle mümkün olabilirdi. Bu eklektik anlayışla, dönemin tüm fikrî, siyasi ve sosyal problemlerine, aynı insan mozağından beslenen çeşitlilikte, zengin çözüm önerileri getirmiş olmayı amaçlamış gibi görünmektedirler. Bu minval üzere, İhvan'ın tezimizin konusu olan te'vil anlayışı da, bu zengin dokuyu yansıtan eklektik bir karakter göstermektedir. Buna göre İhvân, maddeden metafiziğe, tüm varlıklar kümesini temsil eden, evrensel bir bütünlük içinde kutsal metni te'vil (yorumlama) yoluna gitmiştir. “İnsan küçük âlemdir, âlem büyük insandır.” anlayışı çerçevesinde, kutsal metne ait yorumlarını, evrendeki kozmik ilişkiler ağının bütünlüğünü, göz önünde bulundurarak ele almışlardır. Sistemlerinin ve düşünce yapılarının eklektik tabiatı ve bu tabiatın doğal sonucu olan bünyesel çeşitlilik, İhvân'ın

te'vil anlayışında, astronomiden mineralojiye kadar uzanan bir çizgide yorum yapmalarını gerekli kılmıştır. Bu, risâlelerde Te'vil anlayışlarını açık ve net bir biçimde ortaya koyacak herhangi bir sistematik çerçevenin bulunmaması gibi bir sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, İhvân'ın te'vil anlayışını ortaya koyacak malzemeyi tespit etmek, bizim açımızdan hakikaten zor olmuştur.

Bahsi geçen malzeme kısıtlılığı ve dağınıklığına rağmen ortaya koymaya çalıştığımız, (İhvân-ı Safâ'nın) te'vil anlayışı, yukarıda bahsettiğimiz eklektik zeminden beslenir. Buna göre İhvân özel anlamda Kur'an' te'vilini, genel anlamda ise varlığın temel işlev ve anlamını kavramaya yönelik olan te'vili, ana hatlarıyla iki temel üzerinde inşa eder. Bunlardan biri, genel olarak İhvân'ın nübüvvete dair fikirleri, zâhir-bâtın ayırımı ve eskatolojik anlayışlarıyla biçimlenen “teolojik te'vil”; diğeri ise İhvân'ın fizik ve metafizik olarak keskin hatlarla birbirinden koparmadığı evren-kozmos fikriyle biçimlenen “kozmozolojik tevil”dir.

İhvân'ın teolojik te'vili, önemli oranda zâhir-bâtın ayırımına dayanır. Evrendeki hiyerarşik yapı nasıl tüm varlıkları içine alacak şekilde genişliyor ve böylelikle varlıklar arası bir farklılaşmayı zorunlu kılıyorsa, insanların vaz'edileni kavrama, anlama ve anlamlandırmaları yönüyle meydana gelen farklılık da din dilinin, insanların farklı anlama seviyeleri dikkate alınarak vaz'edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Dinin, ritüellerin meydana getirdiği hususlarla muhteva kazanan zâhiri ile, lafızların veya varlıkların derin ezeli anlamlarına inmeyi ve ilahi bir misyonla desteklenmekle beraber, felsefi bir yetkinliği de gerekli kılan batını, İhvan'ın kutsal metni ve hatta varlığı ikiye ayırmakla beraber, muhatap kitleyi de ikiye ayırmasını gerekli kılmıştır. Bu farklılaştırma ihtiyacı, aynı eklektik anlayışın sonucu olarak çok açık olmamakla birlikte, İhvân-ı Sâfâ'da fırkalar, inançlar üstü görünme iddiasının bir sonucu olarak da algılanabilir. Dinin zâhirinin halka ait olduğu yaklaşımı dairesinde, neredeyse tamamen zâhir konsepti içine giren dinin, insanlık hiyerarşisinde onlar gibi bilgin, yetkin olan ehl-i felsefe veya, ilahi lûtfâ mazhar peygamberler dışında kalan kesime hitap ettiği şeklinde bir tutum geliştirmiş olmaları, kendilerini inancın ve felsefenin de üzerinde bir yerde konumlandırmaya çalışmaları, bu minvalde değerlendirilebilir.

Bu tavır İhvân'ın, din dilini seçkinlere yönelik olan kısmı ve avama yönelik olan kısmı olmak üzere iki taraflı bir malzeme görüntüsü içine sokması sonucunu doğurmuştur. Zâhir-bâtın ayırımından hareket eden ve çift kutuplu bir hal alan ama sadece görüntüye has olan, din dilindeki bu çelişki, İhvân'a göre ancak te'vil ile giderilebilir. Naklin kimi zaman sözkonusu olan üst dili yahut tekdüzeliği ile aklın gerçekçiliği ancak te'vil aracılığıyla bir araya getirilip anlaşılır kılınabilir. Te'vil, İlahî dil ile insan arasındaki iletişim sorununu giderebilme imkanına sahip olmakla birlikte, varlıkların derin ezeli anlamını kavramaya da vesile olabilir.

Evreni oluşturan parçaların sistematik işleyişiyle anlam kazanan kozmolojik te'vil ise, temel olarak evrende yer alan varlıkların kozmik birer sembol olmaları fikri üzerine bina edilir. “Âlem büyük insandır, insan küçük âlemdir.” ilkesinden hareket eden kozmolojik anlayışa göre, âlem insanın nihaî gayeye ulaşması yolunda çeşitli görünüşlerle ortaya çıkan bir semboller yumağıdır. İnsana düşen görev, tanrısal hikmet ve meramı anlayabilmek için; her bir sembolün işleyiş ve sistematığından derin ezeli anlamını kavramak ve onu insana böylesi bir kazanım sağlayacak anlamlar sıkalasında doğru bir yere yerleştirmektir.

İhvân'a göre insan, yukarıda beliren anlamı kavramak için evrendeki sembolizmden yararlanmalıdır. Bu, İhvân'da evrendeki varlık ve durumları belirli imaj ve imgelerle eşleştirerek, kapalı manalara atıfta bulunma olarak tarif edebileceğimiz ve bir bakıma kozmik sembolizm olarak da değerlendirebileceğimiz bir sembolizm türü olarak belirginleşir. Bu çerçevede esas olarak üzerinde durulması gereken husus, İhvân'ın, âlemi konuşan bilinçli bir varlık gibi algılamak isteyip ona “evrenin dili” de diyebileceğimiz bir lisan atfetmiş olmasıdır. Buna göre evren, kendisini meydana getiren parçalar ve bu parçalardan meydana gelen girift ayrıntılar sistemiyle bir senfoni gibidir ve bu sistemin büyük olsun küçük olsun her ögesi varlığı, işlevi ve konumuyla bize birşeyler söylemektedir. Bu evrenin sesi ve mesajıdır. Buna dayanarak evrenin her bir parçası, insanı diğer bir parçaya götüren, evrensel bütünlüğü ve hikmeti anlamaya yönelten ipuçlarını ihtiva etmektedir. Bu mesajlar, varlığın maddi tarafını layık olduğu yere koyma ve idame ettirmeye yönelik olabileceği gibi, madde ötesine ve bir bakıma eskatolojik bağlantılara da işaret ediyor olabilir. İnsan küçük âlem, âlem de büyük insan

olduğuna göre varlıkların birbirlerinin bileşkesi olmaları doğaldır ve bu hikmetin bir gereğidir.

İhvân'ın kozmolojik anlayışı serdeden yöntemi, klasik kutsal metin te'vil tarzından farklı olarak, varlık sistemini meydana getiren elemanlar arasındaki ilişki ve ilintiyi tesbit etmek ve tüm bu varlık parçaları arasındaki ilişki ve durumlardan devşirilmiş, telif edilmiş bütüncül bir yorum tarzı geliştirmek olmuştur. Buna göre kozmik sistemin parçalarının her birinin varlığının anlamı, bir diğer varlığın anlamıyla tamamlanıyor ise; varlık sahaları, tek başlarına mahdut oluş ve mânâlarıyla ele alınmamalı aksine, mevcudiyeti ve külli sistemin devinimine yaptığı katkıyla değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Sayısal ve kozmik sembolizm olarak belirlediğimiz başlıklar İhvan'da kozmolojik te'vilin, bu yönlerine işaret etmektedir.

Görölüyorki İhvân-ı Safâ, fizik ve metafizik varlık sahasını muhteva ve anlamca örtüştürme gayesiyle te'vili bir vasıta olarak kullanmıştır. Buna göre kutsalı ve varlığı yorumlamakla elde edilecek bilgi, kişide aklî ve ahlakî bir bütünlük olarak tebarüz edecek ve insana varlığını fizik ve metafizik boyutta, ideal şekilde temsil etme imkânını verecektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdünnûr, Cebbûr, **İhvânu's Sâfâ**, Kahire, Darü'l Maarif, 1984
- Alper, Ömer Mahir, **Kindî, Farabî Ve İbn-i Sinâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi**, (basılmamış doktora tezi), M.Ü, İstanbul, 1998
- Arslan, Hüsamettin, **Hermenötik Ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma Yay. 2002
- Barthold, Vasili, **İslam Medeniyeti Tarihi**, Çev. M. Fuad Köprülü, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay. 1963
- Beyhakî, Ebu'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed, 565/1169, **Tarihu Hükemai'l-İslam**, thk. Muhammed Kurd Ali, Dımaşk, Matbuatu Mecmail-İlmi'l-Irakî, 1946
- Brokelman, Carl, **İslam Milletleri Ve Devletleri Tarihi**, Ankara, Örnek Matbaası, 1954
- Bruns, Gerard, **Antik Hermenötik**, Çev: İhsan Durdu, İstanbul, Yeni Zamanlar Yay. 2001
- Cirlot, J.E, **A Dictionary Of Symbols** (Introduction), Second Edition, New York Philosophical Library, 1971
- Çetinkaya, Yalçın, **İhvân-ı Sâfâ'da Müzik Düşüncesi**, İstanbul, İnsan Yay. 2003
- Daftary, Farhad, **İsmailîler: Tarih Ve Kuram**, Çev.Ercüment Özkaya, Ankara, Rastlantı Yay. 2001
- De Boer, T.J, **İslamda Felsefe Tarihi**, Çev.Yaşar Kutluay, İstanbul, Anka Yay. 2001
- Demirci, Muhsin, **Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine**, İstanbul, Birleşik Yay. 1996
- Dumlu, Ömer, **Kur'an Tefsirinde Yöntem**, İzmir, Anadolu Yay. 1998

- Ebu Hayyan Ali b. Muhammed et-Tevhidî, **el-İmta vel Muâne**, nşr.Ahmed Emin Ahmed ez-Zeyd, Berut, el-Mektebetü'l Asriyye, 1953
- El- Câbirî, Muhammed Âbid, **Felsefî Mirasımız Ve Biz**, Çev. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi Yay. 2000
- _____ **Arap-İslam A46kının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, Kitabevi, 2000
- _____ **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, Kitabevi, 1999
- En-Neşşâr, Ali Sâmî, **İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay. 1999
- Esed, Muhammed, **Kur'an Mesajı**, Çev: Ahmet Ertürk-Cahit Koytak, İstanbul, İşaret Yay.1999
- Fahri, Macit, **İslam Felsefe Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, Şa-to Yay. 2004
- Filiz, Şahin, **İlk İslam Hümanistleri**, Konya, Onbir Eylül Yay. 2002
- Gadamer, Hans George, **Hermenötik Üzerine Yazılar**, Derleyen ve Çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yay., 1995
- Gemuhluoğlu, Zeynep, **Gazalî Ve İbn-i Rüşd'de Tevil**, (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2005
- Gener, Cihangir, **Ezoterik-Bâtını Doktrinler Tarihi**, Ankara, Gece Yay. 1994
- Gölpınarlı, Abdülbaki, **Şîlik**, İstanbul, Der Yay.1979
- Guenon, Rene, **Symbols Of Sacred Science**, Sophia Perennis, Hillsdale NY, 2004
- Gutas, Dimitri, **Avicenna And The Aristotelian Tradition**, E.J. Brill, Leiden, 1988

Güçlü, A.Baki ve diğerleri, sarp erk ulaş **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim Ve Sanat Yay.2002

Heidegger, Martin, **Varlık Ve Zaman**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay. 2004

İbn Sinâ, **er-Risâle fî İsbati'n Nübüvvât Ve Te'vili Rumûzihim**, (Tis'u Resâil içinde), Konstantiniye, 1881

_____ **fî Kuva'l insaniyye ve idrâkâtihâ** ,(Tis'u Resâil içerisinde), Konstantiniyye,1881

_____ **el- Adhaviyye fî'l meâd**, thk. Hasan Asi, Beyrut, 1987

_____ **er- Risâletü'l Arşîyye**, thk. İbrahim Hilâl, Kahire, 1980

İbnü'l Kiftî, **Tarihü'l Hükemâ**, Ebu'l Hasan Cemaleddin, Ali b. Yusuf b. İbrahim, 646-1248, Yay. Haz.Julius Lieppert, Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandl, 1903

İzmirli, İsmail hakkı, **İslam'da Felsefe Akımları**, İstanbul, Kitabevi Yay.1995

Karmış, **Orhan, Tefsir İlminde Te'vil'in Yeri Ve Önemi** (basılmamış doktora tezi), Ankara, 1975

Kaya, Mahmud, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik Yay.2003

_____ **Kindî, Felsefî Risâleler**, Klasik Yay. İstanbul, 2002

Kaygusuz, İsmail, **Hasan Sabah Ve Alamut Kalesi**, İstanbul, Su Yay. 2004

Kumeyr, Yuhanna, **İhvânü's Sâfâ**, Beyrut, El-matbaatü'l-katolikiyye, 1954

Kutluer, İlhan, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2001

Masum, Fuad, **İhvân-ı Sâfâ -Felsefetühüm Ve Ğayetühüm**, Beyrut, Darü'l Mada li's Sekafeti ve'n Neşr, 1998,

- Nasr, Seyyid Hüseyin, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yay., 1985
- Özburun, Sibel, **Hermes'ten İdris'e/Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri**, Ankara, Ütopya Yay., 2004
- Özcan, Zeki, **Teolojik Hermenötik**, İstanbul, Alfa Yay. 2000
- Öztürk, **Mustafa, Kur'an Ve Aşırı Yorum**, Ankara, Kitabiyat Yay. 2003
- _____ **Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu**, (Ebu Müslim El-İsfahani Örneği), Ankara Okulu Yay. Ankara, 2004
- Palmer, Richard, **Hermenötik**, Çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları, 2003
- Resâil-ü İhvani's Sâfâ Ve Hüllanü'l Vefâ**, I-IV, Dâr-ı Sadr, Beyrut, BYY
- _____ **er-Risâletü'l Câmiâ**, nşr. Cemil Saliba, Matbuatü'l Mecmai'l İlmi'l Arabî, Dimaşk, 1951
- Sejdini, Zekeriyya, **Hermenötiğin Felsefî Temelleri**, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002
- Şenuka, Said, **et-Te'vil fi't-Tefsir beyne'l-Mu'tezile ve's-Sünne**, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, B.Y.Y
- Şemseddin, Abdülemin, **el-Felsefetü't Terbeviyye İnde İhvân-i's Sâfâ**, eş-Şirketü'l Alemiyye li'l Kitap, Beyrut, 1988
- Şerif, M.Muhammed, **İslam Düşüncesi Tarihi**, I-IV, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990
- Şulul, Cevher, **Kindî Metafizigi**, İstanbul, İnsan Yay. 2003
- Tamir, Arif, **Hakikatü İhvâni's Sâfâ**, Beyrut, Darü'l Meşrik, 1986
- Tatar, Burhanettin, **Felsefî Hermenötik Ve Yazarın Niyeti**, Ankara, Vadi Yay. 1999
- Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul, MÜİFV Yay. 1994

İslam Ansiklopedisi, I-XXXI, İstanbul, TDV, 2000

İslâm Ansiklopedisi, I-XIII, MEB, 1979

Timuçin, Afşar, **Felsefe Sözlüğü**, BDS Yay. 1994, Y.Y

Uysal, Enver, **İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Tanrı Ve Âlem**, İstanbul, MÜİFV Yay. 1998

_____ **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi**, İstanbul, MÜİFV Yay. 1998

Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul, İÜEF Yay.1957

Whitehead, Alfred North, **Süreç Epistmolojisi Bağlamında Sembolizm**, Çev. Ramazan Ertürk, Ankara, A Yay. 2000

Yakıt, İsmail, **İhvân-ı Sâfâ Felsefesinde Bilgi Problemi**, İ.Ü. Edebiyat Fak.Yay. 1992

Yetik, Zübeyir, **İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler**, İstanbul, Beyan Yay.1990

Zâhir, İhsan İlahi, **el-İsmailiyye**, Lahor, İdaretü Tercümani's Sünne, 2005

Sürelî Yayınlar

Öztürk, Mustafa, “*İhvân-ı Sâfâ’nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur’an’an Ve Yorum*, **OMÜİFD**, S.14-15, 2003

Uysal, Enver, “*İhvân-ı Sâfâ’nın X. y.y İslam Dünyasına Işık Tutan Bir sözlük Denemesi*”, **CÜİFD**, C.6, S.2, 2003

Abel, Armand, “*Basra’da İhvan-ı Safâ Muamması Ve Bunun 10. y.y ‘da Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası*”, **Belleten**, C.29, Sayı.116, 1965

Çetinkaya, Bayram Ali, “*İhvân-ı Sâfâ’nın Din Söylemi*”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C.15, S.4, 2002

Awa, Adel, *İhvân-ı Safâ’nın Tenkit Kafası*, **AÜİFD**, S.1, 1953

İzmirli, İsmail Hakkı, *İhvân-ı Safâ Felsefesi*, **Sebilürreşâd**, C.14, S.328, 1961

Poonawala, İsmail K., *Kur’an’ın İsmailî Yorumu*, **OMÜİFD**, S.16, 2004