

64069

T.C
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İHHVAN-I SAFÂ'NIN VARLIK ANLAYIŞI

(Doktora Tezi)

Danışman
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN

Hazırlayan
Hamdi ONAY

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

T64069

Kayseri-1997

Ö N S Ö Z

Felsefe hakkında; insan zihninin eşyayı yorumlaması, insan aklının varolanı ve varoluşu sorgulaması, hakikati arama yolunda üretilen bilgiler bütünü gibi çeşitli tanımlar yapılmıştır. Aslında insan, toplum ve evren hakkında bütüncül bir açıklama yapmak zor olduğundan felsefenin genel bir tanımını yapmakta zor görünmektedir. Böyle olmasına karşın felsefenin, varlık şuurunun derinleşmesini; insanın gerek kendi varlığı gerekse içindekilerle birlikte evrenin varlığına duyduğu ilgin büyümesini ve genişlemesini sağladığını söyleyebiliriz. Ayrıca, felsefenin evrende bulunan varolanların ve olup-biten olayların hepsini tam ve bütünlük içerisinde kavramak ve insanın kendisinin bu bütün içinde aldığı yeri ve oynadığı rolü belirtmek amacını taşıdığını da söyleyebiliriz.

Tarihi süreç içinde oluşan ve gelişen felsefî sistemlerin bir çoğu, klasik Yunan felsefesine dayanır. Hatta bu klasik felsefenin üstatları Ortaçağda olduğu gibi, Yeniçağda ve günümüz felsefelerinde de, filozoflar için bir ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. İslam Felsefesi Tarihi içerisinde, kaynağı bu temele dayanan oluşumlardan, biri de İhvân-ı Safâ topluluğudur. Biz de bu araştırmamızda İhvân-ı Safâ'yı ve varlık anlayışını ele aldık.

Farabi ve İbn Sina dönemleri arasında, başka bir ifadeyle, İslam Felsefesi Tarihinin orijinal dönemi kabul edebileceğimiz bir çağda yaşamış olan İhvân-ı Safâ, kimliklerini açıklamamaları ve çalışmalarında gizliliği ilke edinmeleri sebebiyle, üzerinde

III

farklı tartışmaların yapıldığı dinî, felsefî ve hatta siyasî bir oluşumdur. Ancak İslam Felsefesi Tarihinin bu önemli fikrî akımı üzerinde yapılmış ve yapılmakta olan çalışma ve araştırmaların yeterli düzeyde olduğunu söylemek mümkün değildir.

Nitekim, ülkemizde İhvân-ı Safâ üzerinde yapılmış olan çalışmaları sıralayacak olursak; İsmail Hakkı İzmirli'nin, Darü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuasında "İhvân-ı Safâ" adıyla yayınladığı makaleyi; Yusuf Ziya Yörükân'ın el-Kıfî'den "İhvân-ı Safâ" adıyla çevirdiği ve Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuasında yayınlanan makaleyi; İsmail Yakıt'ın "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi" adlı araştırmayı; Enver Uysal'ın Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapmış olduğu "İhvân-ı Safâ Metafiziğinde Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi" adlı çalışmayı sayabiliriz. Yapılan bu çalışmaları, muhteva açısından değerlendirme yapmak istersek; İhvân-ı Safâ üzerinde yapılmış olan çalışmalardan ilk ikisinin İhvân-ı Safâ'yı genel yönleriyle tanıtmayı hedefleyen çalışmalar, diğer ikisinin de İhvân-ı Safâ Felsefesi üzerine yapılmış müstakil çalışmalar olduğunu söyleyebiliriz. İhvân-ı Safâ hakkındaki tartışmaların ana noktalarını dikkate almak suretiyle biz de; "İhvân-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı" problemini incelemeye karar verdik. Konunun şimdiye kadar araştırılmamış olması da bu kararı vermemizde etkili olmuştur.

Risaleleri baştan sona tetkik ettiğimizde gördük ki, bazı ayrıntılar bir yana, İhvân-ı Safâ, varlığı ve varolanı kavrama ve açıklama üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yüzden diyebiliriz ki, İhvân-ı Safâ Felsefesinin odak noktasında, bizim araştırmamızda esas aldığımız varlık konusu yer almaktadır.

IV

Çalışmamızda “İhvân-ı Safâ Risaleleri”ni temel aldık. İhvân-ı Safâ’nın varlık hakkındaki düşüncelerini asıl olarak oradan çıkarmaya çalıştık. Zaman zaman aynı konuları tekid bakımından “er-Risâletü’l-Câmi‘a” ya da başvurduk. Bu anlamda yapmaya çalıştığımız felsefî tahlillerde de hareket noktamız yine Risaleler olmuştur. Araştırmamız boyunca Risaleler “Resail”, İhvân-ı Safâ da bazen sadece “İhvân” olarak geçecektir.

Tezimizin giriş bölümünde genel olarak varlık kavramı üzerinde durduk. İlk çağdan başlayarak varlık kavramının gelişim seyri içerisinde önemli farklılıkların altını çizmeye çalıştık. Ayrıca eski ve yeni ontoloji hakkında genel bir değerlendirme yaptık. Birinci bölümde İhvân-ı Safâ topluluğu ve eserleri, İhvân-ı Safâ’nın kaynakları, İhvân-ı Safâ çağında metafizik, İhvân-ı Safâ’nın etkilerini gerekçeleriyle inceledik. İkinci bölümde İhvân-ı Safâ’da varlığın ilkelerini, daha doğrusu bazı önemli varlık kategorilerini tespite çalıştık. Bu konuya girmeden önce İhvân’ın varlık anlayışını, felsefe ve metafizik görüşlerini kısaca özetlemeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise, İhvân-ı Safâ’da varlık türleri ve varlık tarzlarını ele alarak inceledik. Böylece İhvân’ın varlık deyince ne anladığını, varlık ilkelerini, varlık türlerini, veriliş aktlarını ve varlık tarzlarını ortaya koymaya çalıştık. Özellikle ruhanî varlıklar konusunda, çalışmamız açısından teferruat sayılabilecek bir takım metafizik problemlere girmemeye özen gösterdik. Ayrıca İhvân’ın “oluş” konusundaki düşüncelerinin evrim (évolution) ile kesişen noktalarına dikkat çektik. Bu araştırma neticesindeki kanaatlerimizi bir sonuç şeklinde tezimizin sonunda verdik.

Araştırdığım konunun çeşitli safhalarında yakın ilgi ve yardımlarını gördüğüm İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki çalışma arkadaşlarıma bu vesileyle ayrı ayrı teşekkür ederim. Özellikle akademik hayatım boyunca hiç bir zaman rehberliğini esirgemeyen ve bu araştırmam süresince de engin bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim danışman hocam sayın Prof. Dr. Hasan ŞAHİN'e teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Hamdi ONAY



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	II
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	IX

GİRİŞ	I
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVAN-I SAFÂ

1. İhvan-ı Safâ ve Eserleri.....	26
2. İhvan-ı Safâ'nın Kaynakları.....	36
3. İhvan-ı Safâ Çağında Metafizik.....	42
4. İhvan-ı Safâ'nın Metodu.....	48
5. İhvan-ı Safâ'nın Etkileri.....	51

İKİNCİ BÖLÜM

İHVAN-I SAFÂ'DA VARLIK İLKELERİ

1. İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı.....	55
2. İhvan-ı Safâ'da Varlık ilkeleri.....	78
a. Kozmolojik Kategoriler	80
aa) Zaman	81

VII

ab) Mekan (Boyutluluk-Yer Kaplama).....	83
ac) Nedensellik.....	86
ad) Karşılıklı Etki	91
ae) Cevher (Töz).....	94
b. Organik Kategoriler.....	100
ba) Formun Korunması.....	100
bb) Türün Değişmesi (Mutasyon)	104
bc) Canlının Kaynağı	106
c. Antropolojik Kategoriler.....	109
Etkinlik ve Edilgenlik	109
d. Bütün Alanlar İçin Ortak Kullanılan Kategoriler.....	113
da) Oluş	113
db) Durum	120
dc) Real-Bağ.....	123

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVAN-I SAFÂ'DA VARLIK TÜRLERİ VE VERİLİŞ AKTLARI

1. VARLIK TÜRLERİ.....	125
a. Real Varlık Alanı	127
aa.) İnorganik Alan.....	133
ab.) Organik Alan.....	136
ac.) Ruhsal Alan	137
ad.) Tinsel Alan.....	141

VIII

b. İdeal Varlık Alanı	144
ba) Matematik Alan.....	147
bb) Değerler Alanı.....	149
bc) Düşünceler Alanı.....	150
2. VERİLİŞ AKTLARI.....	153
a. Real Varlığın Veriliş Aktları.....	153
aa.) Bilgi Aktları.....	153
ab) Duygusal Aktlar	164
b. İdeal Varlığın Veriliş Aktları.....	167
ba) Bilgi Aktları.....	167
bb) Duygusal Aktlar	170
3. VARLIK TARZLARI	172
a. Zorunluluk.....	173
b. Olanak (İmkan)	175
c. Gerçeklik.....	177
S O N U Ç	179
BİBLİYOGRAFYA.....	184

KISALTMALAR

a.g.e.,	adı geçen eser
a.g.m.,	adı geçen makale
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
D.İ.A.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.	Hicri
Haz.	Hazırlayan
İ.A.	İslam Ansiklopedisi
İ.Ö.	İsa'dan Önce
İ.S.	İsa'dan Sonra
krş.	Karşılaştı
M.	Miladi
Nşr.	Neşreden
Yay.	Yayınları
S.	Sayı
s.	Sayfa
Trsz.	Tarihsiz

X

Yrsz.

Basım Yeri Yok

y.y.

Basım yeri ve Yılı Yok

o



GİRİŞ

Varlıkla ilgili felsefî görüşlere ulaşmamızı sağlayan üç temel durumdan söz edebiliriz. Birincisi, varlık düşüncesinin oluşumunu kavrama : Varlıkla ilgili söylenmiş ve söylenmekte olan şeyler, varlık düşüncesinin nasıl geliştiği hususunda zihnimizi yeterli düzeyde aydınlatmalıdır; ikincisi, varlıkla ilgili sistemli düşünme şekillerini değerlendirme : Varlığa ilişkin inceleme, varlıkla ilgili sistematik düşünme biçimleri söz konusu olduğunda tam olarak neyin tartışılacağını belirlemede ve o sorun üzerinde bir yargıda bulunmada bize yardımcı olmalıdır; üçüncüsü, yeni varlık görüşlerini inceleme ve değerlendirme yolu : Varlığa ilişkin çalışmalar son tahlilde bizi, varlıkla ilgili söylenebilecek her şeyin söylenmiş olup olmadığı noktasında düşünmeye sevk etmelidir.

Varlığa ilişkin inceleme açısından merkezî önem taşıyan yol ikinci yoldur. Felsefenin gelişme seyrinin varlığı açıklamaya yönelik şüphe ve tereddüde dayalı pek çok fikirle dolu olduğunun imkanı göz önünde bulundurulacak olursa, bir çok kısmî benzerliklerle birbirine bağlı varlık anlayışlarının ayrıntılı tahlilini yapmanın yanında, tek bir tutumun değişen tonları denilebilecek bu görüşleri tümel bir bakış açısıyla değerlendirmenin pek te kolay olmadığı söylenebilir. Bu görüş açısıyla biz, araştırmamız açısından daha kesin ve doğrudan bir yaklaşımı tercih edip *'İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı'*ni ele alarak hem kendine özgü bir varlık anlayışına sahip bir fikrî oluşumun varlıkla ilgili düşünme şeklini açıklığa kavuşturmayı hem de varlık anlayışları içerisindeki yerine dikkat çekmeyi amaçladık.

Asıl hedefimiz bu olmakla birlikte, incelediğimiz konunun açık seçik kavranması için, varlıkla ilgili söylemin başlangıç noktasını, günümüze gelinceye kadar geçirdiği merhaleleri ve günümüz felsefesindeki durumunu ortaya koymak istedik.

Varlık anlayışının ilk olarak nasıl geliştiğine geçmeden önce “varlık” terimini hangi anlamda kullandığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Varlık kavramı, Türkçe’imizde isim köklerine takılarak soyut adlar türeten (lik-lık) ekinin var deyimine eklenmesiyle yapılmıştır ve var bulunanı dile getirir¹. Burada var bulunan nedir ? diye bir soru yöneltildiğinde, cevaben, varlık tartışmasının en can alıcı noktasının da zaten burası olduğunu söyleriz. Zira, *var bulunan nedir?* sorusu, var bulunan somut mu, soyut mu, canlı mı, cansız mı, sadece zihinde bulunan bir şey mi, yoksa hem zihinde hem de haricte varolan bir şey mi ? sorularını da hemen beraberinde getirir. Bu soruları cevaplandırma girişiminde bulunmak doğrudan varlık tartışması içine girmek demektir. İkinci bölümden itibaren bu konuları ayrıntılı bir şekilde ele almaya ve kendi hayat görüşü içerisinde bu tartışmaya yer vermiş bulunan bir fikrî oluşumun bu husustaki görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken “varlık kavramı” dilimizde hem soyut, hem somut, hem tümel, hem de tikel varolanları karşılar nitelikte olduğundan, hem zihinde hem de haricte varolan şeyleri kastettiğimizi vurgulamak isteriz.

Meseleye bir başka açıdan bakarsak, varlık tartışmasının başlamasında önemli bir yeri olan mitolojik dünya görüşüne değinmemizin konuyu daha iyi kavramamızda bir hayli yardımcı olacağını söylememiz gerekir. Felsefe tanımlarından biri de, “varlık ve varolanlar üzerine yöntemli bir düşünme” olarak tanımlandığına göre ki bununla

¹ Felsefe Ansiklopedisi , Orhan Hançerlioğlu, İstanbul, 1986, “Varlık” mad., VII / 134; Bedi Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, “varlık” mad , İstanbul, 1988, s.132.

İ.Ö. 600 yıllarında Yunanistan'da doğmuş yeni bir düşünüş biçimini kastetmekteyiz. Homeros ve Hesiodos'un çağdaşları için hava, güneş ışınları, fırtına, bulut ve şimşek gibi fenomenler, arkalarında saklı, insan ruhuna benzeyen fakat kudretçe ondan üstün, onun gibi ölümsüz, görünmez Tanrısallığın duyulur görünüşleridir². Yunan mitolojilerinin çoğunun Homeros ve Hesiodos tarafından yazıya geçirilmesiyle birlikte bu mitolojiler tartışılmaya ve dolayısıyla eleştirilmeye açık bir karakter kazanmışlardır³.

Böyle bir süreçle başta Ksenofanes olmak üzere bir çok Yunanlı filozofun, dinsel açıklama ve mitolojik söylentilerde varlık ve yaşamla ilgili ortaya konulan çözümleri eleştirmesiyle birlikte doğrudan deney ve gözleme dayalı ve bizzat tabiatın kendisine yönelik düşünme süreci başlatılmış oldu. Doğa ve doğal süreçlerle ilgilendikleri için kendilerine '*Doğa filozofları*' da denilen ilk Yunan filozofları ilk defa dinden ve mitolojilerden tamamen bağımsız olmayan fakat kendi gözlemlerini de katarak doğru yaşama, doğru davranma konusunda ortaya koydukları dinsel kiplerle yol gösterici olmak istemişlerdir. Aristo'nun "*fizikçiler*" adını verdiği bu düşünürler tabiatın menşinin ne olduğu ve tabiatın nasıl meydana çıkmış olduğunu açıklamaya çalışırlar. Onlar, bir şekilde doğadaki herşeyin nasıl değiştiğini gözlemliyor ve bu değişmelerin arkasında belli bir "öz" ün olması gerektiğini düşünüyorlardı. Sözgelisi, ilk doğa filozofu Thales, doğadaki mevcut her şeyin özünün "su"⁴; Anaksimandros, "sınırsız olan" (apeiron); Anaximenes, "hava" olduğunu söylüyorlardı⁵. Yani onların bir anlamda

² John Masley Robinson, *Early Greek Philosophy*, New York, 1939?, s. 17-18; Alfred Weber, a.g.e., s. 10.

³ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986, s. 15-16; Walther Kranz, a.g.e., s. 1; H. Ziya Ülken, *Felsefe Giriş*, Ankara, 1963, II / 11; Jostein Gaarder, *Sofinin Dünyası (Felsefe Tarihi Üzerine Bir Roman)*, Çev. Gülay Kutal, İstanbul, 1995, s.35.

⁴ Etienne Gilson, a.g.e., s. 17-18.

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1990, s.26.

bilimsel düşünce doğrultusunda geliştirdikleri anlayışa göre, “*ana madde*” (arkhe), yalnızca zihinde değil, hariçte varolan somut bir şeydi. Bu noktada hemen belirtmeliyiz ki, Milet Mektebi’nin bu önemli düşünürlerinden ikincisi olan Anaksimandros’u bir yönüyle diğerlerinden ayırmak gerekmektedir. Ona göre realitenin gerçek prensibi sonsuzluktur. Bu ise, maddî olmayan, yaşadığımız evrende real karşılığı olmayan metafizik bir kavramdır. Anaksimandros için, herşeyin başlangıcında bulunan, herşeyi harekete geçiren ve herşeyi kuşatan bu sonsuzluk, bitmek tükenmek bilmeyen ve sınırsız olan *Apeiron*’dur⁶. Dolayısıyla varolan herşey, varlığını bu prensipten alır. Aynı zamanda iyi birer gözlemci olan, mitoloji ve efsaneyi bırakıp algılarla bilinen gerçekliğin kendisine yönelen bu filozoflar, fizikî varlığın kaynağı olarak düşündükleri bir arkhe belirlemişlerdir. Ancak sayısız varlıkların bu ana kaynaktan nasıl meydana geldiği üzerinde, teknik adıyla oluş sorunu üzerinde yeterli ölçüde durmamışlardır.

Oluş sorununu asıl ortaya koyup vurgulayan Herakleitos (İ.Ö. 550-480) olmuştur. Evrendeki olguların süresizliğini, güzel ve sanath sözlerle ifade eden Herakleitos, evreni, sürekli bir oluş ve akış, devam eden bir süreç olarak kavrar. Olgular durmadan kendi zıtlarına dönerler : sıcak, soğuk olur, soğuk ise sıcak. Yine aynı şekilde yaş kuru, kuru da yaş olur. Evrende duran ve kalan bir şey yoktur. Filozofun meşhur bir deyişiyle “bir nehirde iki kere yıkanmaz”. Çünkü sular değişmiş, daha doğrusu akıp gitmiştir. Bundan dolayı dünkü nehir artık bu günkü nehir değildir. Bu günkü nehir, yalnız görünüşte dünkü nehirdir⁷. Ona göre hava ve su, sönmek veya yeniden doğmak üzere olan ateştir; toprak ve katı cisimler sönmüş ateştir; belirlenen

⁶ Weber, Felsefe Tarihi, s. 13; Kamıran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara, 1987, s. 14.

⁷ Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 26; Birand, a.g.e., s. 18.

saatte yeniden tutuşacaklardır⁸. Herakleitos'a göre doğadaki tek tek nesneler, evrenin yasası olan “**Logos**” (Tanrısal akıl)’un savaşılan karşıtlarını bir uyuma vardırmasından oluşurlar⁹. Logos’u ateşle aynı kabul eden Herakleitos’a göre doğa, ana madde olan “**ateş**” gibi sürekli bir değişme, bir oluş içindedir. Yine Herakleitos’a göre sürekli bir oluş ve başı sonu olmayan bir değişmeden ibaret olan evren içerisinde durucu ve kalıcı bir şey bulduğumuzu sanarsak, bu bir yanılmadır ve bir aldanmadır. Çünkü evrende değişmeyen sürekli şeyler varmış sanısı, zıtlıkların bir müddet için görünmemesinden doğar. Evrendeki oluş, ancak zıtlıkların varlığı ve herşeyin kendi zıttına dönüşmesiyle açıklanabilir. Oysa bütün bu değişmeler, oluş ve akış içinde, her vakit kendi kendinin aynı kalan tek şey, evrendeki oluşu idare eden ve evrendeki bütün olgulara hakim olan kanun (logos)’dur¹⁰. Kalıcı şeyler varmış sanısına kapılmamız, değişmenin kuralsız değil de belli bir düzene, belli bir ölçü ve yasaya göre olması yüzündendir; işte bu ölçü : kanun, ateş veya Logos’tur¹¹. Öyleyse Herakleitos’un bu düşüncelerini şöyle toparlamak mümkündür: O, yaşadığı evrende, gözünün önünde cereyan eden bütün bu değişimleri, oluşu ve akışı ifade ederken, belki şu gerçeğin altını çizmek istiyordu. Bu evrende olup biten tüm olgular ve evrenin bütününe düzgün ve birlikli olmasını sağlayan şey, her zaman değişmeden kendi kendinin aynı kalan, Herakleitos’un bazen ateş, bazen uyum, yasa, kanun ve bazen de idare eden Tanrısal akıl dediği Logoş’tur¹².

⁸ Weber, a.g.e., s. 21.

⁹ Macit Gökberk, *Felsefe’nin Evrimi*, İstanbul, 1979, s.3.

¹⁰ Robinson, a.g.e., s. 94-95.

¹¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.26.

¹² Weber, a.g.e., s. 23; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26.

Felsefî anlamda varlık kavramının oluşmasında önemli bir yeri olan bir anlayış da Parmenides (İ.Ö. V. Yüzyılın ilk yarısı) tarafından geliştirilen ve oluş sorununa tamamen karşı çıkan anlayıştır. Parmenides için sürekli bir değişme ve akış içinde bulunan eşyanın yanıltıcı bir çokluğa büründüğü, görünüşler alemine karşılık değişmeyen, bölünmeyen ve hareket etmeyen tek ve birlikli gerçek bir alem vardır. Çünkü ona göre, gerçek olan şey varlığın bir olduğu ve varolduğudur. Onun düşüncesinin esasını “ancak varolan vardır ve varolmayan yoktur” vecizesi ifade eder¹³.

Parmenides, daha önce mitolojik çok tanrıcılığa karşı çıkan ustası Ksenofanes’in “tek tanrı” fikrinden de etkilenecek “tek tanrı”yı varlık saydı ve sadece O’nun gerçek olup tüm değişmelerin görüntüden başka bir şey olmadıklarını ileri sürdü. Varlık tekti, demek ki tüm çokluklar birer yanılsamaydı ve bunlar yine birer görüntü ve yanılsama olan varolanlara (nesnelere) özgüydü. Nasıl ki aklık; akçiçek, akböcek, aktaş vs. de bir ve aynı ise, varlık ta öylece tüm varolanlarda bir ve aynı idi. İşte metafiziğin ve idealizmin temel savı olan “varlık” ve “varolan” ayrımı, Parmenides’in bu teziyle başlar¹⁴. Ona göre, akçiçek, akböcek, aktaş, ak vs. somut olarak vardır; oysa aklık hiç bir yer ve zamanda yoktur ve soyuttur. Varolanlara karşı varlık da böyledir. Demek ki asıl gerçek varolanlar değil; onun arkasında bulunan görünmeyen, dışarıda olmayan, eşdeyişle “varlık”tır. Varolanların gerçekte varolmadıkları, buna karşı asıl dışarıda olmayanın gerçek ve varolduğu yolundaki metafizik görüşün kökeni Parmenides’in bu tezine dayanır. Bu teziyle Parmenides, metafizik ve idealizmin günümüze kadar sürüp gelen ikinci temel ilkesini de ortaya atmış oluyor:

¹³ Gökberk, Felsefe Tarihi, s.28.

¹⁴ Robinson, a.g.e., s. 107.

Bizler, gerçek olmayıp birer görüntü olan değişimleri ve çoklukları duyularımızla algılıyoruz. Değişmez ve tek olan asıl gerçekliği ise duyumlayamadığımız için aklımızla kavırıyoruz. O halde duyular aldatıcıdır ve asıl gerçek duyularla değil, akılla kavranandır¹⁵. Milet Mektebi'nin fiziğine ve onun arkhesine karşılık, Elea Felsefesinde fiziğin bu temel kavramlarına, kavramların kendileri hakkındaki düşünce, metafizik eklenmektedir. Herakleitos'da olduğu gibi Parmenides'te de ana-madde (arkhe) artık metafizik boyutlu ana-varlık, ilk-varlık veya temel varlıktır. Nihayet bu anlamda varlık biridir. O da ezeli, ebedi, sürekli, değişmez, bölünmez bir tek olarak düşünülebilir. Madem ki Tanrı'da değişme yoktur ve Tanrı herşeydir; şu halde bizim değişme dediğimiz şey bir görünüş ve bir vehim (doksa) den ibarettir¹⁶.

Empedokles, Herakleitos'la Parmenides arasındaki bu çelişkiyi giderme doğrultusunda oldukça büyük bir gayret sarf etmiştir. Bu çelişki, felsefe tarihinin genel olarak da metafiziğin en temelli ayrılıklarından biridir¹⁷. Hatırlanacağı gibi Parmenides'e göre, mantığımız bize hiç bir şeyin değişmeyeceğini söylüyordu. Oysa Herakleitos'un gözlem ve deneyimleri doğada sürekli bir değişim olduğunu ortaya çıkarmaktaydı. Empedokles ise, Parmenides'in de Herakleitos'un da iddialarının bir yönüyle haklı olduklarını ve bir başka yönden ikisinin de yanlış olduklarını öne sürmektedir. Ona göre, bu fiki ayrılığının temelinde, her iki filozofun da şeylerin özünde tek bir ana-madde olduğuna inanmaları yatmaktadır. Su elbette bir balığa veya bir kelebeğe dönüşemez. Su aslında değişmez, saf su sonsuza dek saf su olarak kalır. Yani Parmenides "hiç bir şey değişmez" derken haklıdır. Empedokles, öte yandan

¹⁵ Kranz, a.g.e., s. 75 vd.; Felsefe Ansiklopedisi, VII / 134.

¹⁶ Weber, a.g.e., s. 16-17.

¹⁷ Gökberk, Tarih, s.28.

Herakleitos'la "duyularımıza güvenmek" konusunda hemfikirdir. Gördüklerimize inanmalıyız ve gördüğümüz şey tam olarak doğadaki değişimlerdir. Empedokles, tek bir öz madde bulunduğu yolundaki görüşün bırakılması gerektiği sonucuna varmıştır. Ona göre, doğada dört temel madde ya da kendi deyimiyle "kök" bulunuyordu. Bu dört kök toprak, hava, ateş ve su idi. Doğadaki tüm değişimler bu dört maddenin karışmalarından ve sonra da ayrışmalarından ileri geliyordu. Çünkü her şey toprak, hava, ateş ve su'nun değişik oranlarda karışımından oluşuyordu¹⁸. Ancak toprak, hava, ateş ve su oluşturdıkları maddelerin içinde değişmeden ya da "dokunulmadan" oldukları gibi duruyorlardı. Dolayısıyla ona göre Herakleitos, "her şey değişmektedir" derken yanılıyordu. Çünkü, toprak, hava, ateş ve su aslı itibariyle değişmiyordu. Ne oluyorsa bu dört değişik maddenin karışmasından, çözülmesinden ve sonra tekrar yine karışmasından oluyordu¹⁹. Yani, bütün değişimler ve çokluklar toprak, hava, ateş ve suya bağımlı olarak gelişiyor olmaları nedeniyle gerçek bir değişim sayılmaz, bu da aslında hiç bir şeyin değişmediği anlamına gelir ki, Herakleitos bu noktada yanılırken Parmenides haklı görünmektedir. Öte yandan bizler toprak, hava, ateş ve suya bağımlı olarak gelişiyor olsalar bile, birtakım değişimleri bizzat duyularımızla algılıyor olmamız nedeniyle bu duruma yanılsama denilemez, bu da aslında duyularımızın güvenilir olduğu anlamına gelir ki, Parmenides bu noktada yanılırken Herakleitos haklı çıkmaktadır.

Kısacası, 'anavarlık' tan "oluş"u açıklama noktasında Herakleitos'la Parmenides arasındaki çelişkiyi gidermek amacıyla ortaya konulan çözüm şuydu :

¹⁸ Robinson, a.g.e., s. 151; Felsefe Ansiklopedisi, VII / 135.

¹⁹ Gaarder, a.g.e., s.46.

Anavarlık öncesiz, sonrasızdır; hiç değişmez, kendisiyle özdeşir, ama tek değildir ve hareket de eder. Böyle bir uzlaştırmaya dayanan İ.Ö. V. yüzyıl doğa felsefesinin diğer iki büyük düşünürü Anaksagoras ve Demokritos’a göre de anavarlık sayıca bir çokluktur. Anaksagoras’a göre anavarlık, ne kadar varolan varsa o kadar tohum (spermata) vardır. Demokritos’a göre ise anavarlık sayıca sınırsız olan atomlardır²⁰. Belirtmemiz gerekir ki Empedokles’in bulduğu çözüm gayet tutarlı görünüyor ise de metafizik ve idealizmin gelişme çizgisi açısından Parmenides’in görüşleri çok daha fazla önem arz etmiş, görüşleri varlık tartışmasının başlangıcı olarak kabul edilmiş ve sonraki filozoflar varlık konusundan söz ederken şu ya da bu şekilde Parmenides’in görüşlerinden faydalanmışlardır.

İlkçağın önemli düşünürlerinden Platon da Parmenides gibi duyuların bize hiç bir bilgi vermediklerini, aldatıcı olduklarını ve asıl gerçeğin duyularla değil, akılla kavranacağı düşüncesini taşıyordu. Mutlak ve değişmez olan şey, fiziksel bir ana-madde değil, tüm şeylerin ona benzeyerek oluştuğu tinsel ya da soyut kalıplardır. Ancak Platon, tümel olarak varolduğu halde, bağımsız bir alanda bireysel (nesnel) olarak varolmayan bu gerçeğe “idea” adını vermektedir²¹. Yani, Platon’a göre, yaşadığımız alemde varolan ve duyularımızla algıladığımız tüm nesnelerin gerçek örnekleri, algılayamadığımız, varlığına aklımızla karar verdiğimiz bir başka dünyadadır. Akılla kavradığımız bu ideal dünya, içinde yaşadığımız ve duyularımızla içindeki her şeyi algıladığımız

²⁰ Gökberk, Evrim, s.4.

²¹ Platon, Devlet, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cıncı, İstanbul, 1995, s. 194; Weber, a.g.e., s. 51-53.

dünyadan daha gerçektir. Çünkü, duyular dünyasındaki her şeyin “değiştiği” ve hiç bir şeyin sonsuza kadar varolmadığı gerçeği geçerlidir²².

Bununla beraber Platon, duyusal şeyler ve ideaların dışında, günümüz ontolojisinin ideal varlık olarak sınırlandırdığı matematik bağıntıların varlığını da kabul etmektedir. Ancak bunlar ezeli-ebedî ve hareketsiz olmaları bakımından duyusal nesnelerden; birden fazla sayıda olmaları bakımından da, bireysel ve tek bir gerçeklik olan idealardan ayrılan gerçekliklerdir. Dolayısıyla Platon’un varlık hiyerarşisinde matematik nesneler, ideal ve real varlık arasında bulunan “aracı” gerçekliklerdir²³. O halde Platon’un varlık düşüncesini şu şekilde özetlemek mümkündür : Duyulur (real) şeylerin nedenleri idealar, ideaların ilkeleri ise “bir olan” (Tanrı)’dır. Yani duyulur alem, ideler aleminin bir kopyasıdır. Daha açık şekliyle, duyulur şeyler ifade ettikleri idelere katılırlar. Çünkü onlar aksettirdikleri ideler sayesinde vardır, bu idelerden aldıkları realiteden başka bir realiteye sahip değildirler²⁴.

Öğrencisi Aristo (İ.Ö. 384-322) ise, tümellerin varoluşlarını, bireysel nesnelerin bulunduğu gibi bağımsız bir alanda bulunamayacağını ileri sürerek metafizikçilerin ve idealistlerin daha çok benimsedikleri bir görüş ortaya koyar. Aristo’nun Parmenides ve Platon’dan farkı şudur : Aristo’ya göre de tümel olan gerçektir. Ne var ki ona göre, gerçek olan tümeller varlığa (zuhura) çıkamazlar, varlığa çıkanlar (varolanlar) tümel değil tikel (bireysel, nesnel) dirler²⁵. Aristo’ya göre, çeşitli anlamlara gelen varlık, asıl anlamında varolan bir şey “bir şeyi o şey yapan şey”, yani onun tözünü ifade eden şey-

²² Platon, Devlet, s. 517.

²³ Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 112.

²⁴ Gilson, a.g.e., s. 27; Weber, a.g.e., s. 55.

²⁵ Aristoteles, Metafizik, s. 357-360.

dir. Eğer ortada bir varlık var ise, o daha çok gezinen, oturan, sağlıklı olan gibi ilinek-leri olan şeydir. Bunun sonucu şeylerin daha gerçek varlıklar olarak görünmesinin nedeni, her birinin altında gerçek ve belli bir öznenin (töz) olmasıdır. O halde varlığı açıklayan ilkelerden her birinin bu ilkeye bağlı olarak varolduğu açıktır. Bundan dolayı herhangi bir anlamda varlık değil, mutlak anlamda varlık ancak “töz” olabilir²⁶.

Varlık kavramının açıklık kazanmasında ulaşılan sonuç şudur: gerçek olan tümel olandır. Tikel (nesnel) olan gerçek değildir. Varolanlar (nesneler) ancak varlığa bağımlı olarak varolabilirler. Buna karşılık varlık, varolana hiç bir bağla bağlı değildir. Aklık örneğini hatırlayacak olursak; aklığın varolması için ak nesnelere hiç bir ihtiyacı yokken, ak nesnelerin olabilmesi için aklığa ihtiyacı vardır. O halde gerçek, başka bir ifadeyle tümel ya da varlık duyularla değil, düşünme ve akılla kavranır.

Aristo felsefesinde varolan her şeyin birtakım sıfatları vardır; bu sıfatları taşıyan veya kendisine bu sıfatlar atfedilen her şey mevcuttur. Mevcut olan bir şey de cevherdir. Aristo’ya göre gerçek varlık, gelişen olaylar içinde kendisini gerçekleştiren cevherdir. Aristo’nun cevher anlayışında duyularüstü alemdeki bizatihi varolan manevî cevhere karşı, duyulur cevher de vardır. Bu cevher, konke fertlerin aynîliğini korur. Bu bakımdan duyulur nesneler aleminde ferdîleşme, duyulur cevherin yani, maddenin eseri olarak ortaya çıkar²⁷.

Aristo tabiattaki oluşu ise şöyle açıklar : “Evrendeki her oluş şekil verici bir kuvvetin maddeye etki etmesi ve bir şekil kazandırması ile meydana gelir”²⁸. Bu sù-

²⁶ Aristoteles, u.g.e., s. 306-307.

²⁷ Aristoteles, Metafizik, s. 306-309; Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara, 1976, s.119.

²⁸ Aristoteles, Oluş ve Bozuluş Üzerine, Çev. Celal Gürbüz, İstanbul, 1990, s. 147.

retle o, gerçek varlıkların şekil veren kuvvetle şekil kazanan maddeden, yani madde ve formdan meydana gelmiş bir birlik olduklarını savunmuştur²⁹. Yine o, varlık üzerindeki madde ile şekil bütünlüğünü yalnız zihinde, düşüncede ayrılabilen metafizik bir birlik olduğunun bilincindedir. Bundan dolayı da ne maddesiz bir şekil ve ne de şekilsiz bir madde düşünülemez. Bu anlamda madde ve form meydana gelmemişlerdir, ezelidirler, demektedir³⁰. Aristo, hocasının tesirinden tam olarak kurtulamadığından tıpkı Platon gibi Tanrı'yı kâinâtın yaratıcısı değil, belki düzen vericisi olarak tasavvur etmektedir. Ona göre Tanrı, şekilsiz bir hammadeden "Venüs Heykeli" çıkaran bir mimar gibidir³¹. Yani, tabiatın kaosuna düzen ve maddesine de şekil vermiştir. Dolayısıyla alemi açıklayan dinamik ve hayat sahibi bir "ilke" değil, belki bir "sûrî sebep" tir.

Bütün bunlara rağmen Aristo metafiziği doğulu olsun, batılı olsun ortaçağ skolastisizminden günümüze kadar ontolojinin tarihi oluşumuna muazzam bir katkı yapmıştır. Bu gün artık 'varlık nazariyesi' ya da eski ontoloji deyince ilk akla gelen Aristo metafiziği veya ona dayalı ontolojilerdir. Modern Ontoloji'nin karşı çıkmaya çalıştığı, işte bu Aristo'ya dayanan ontoloji geleneğidir.

Ortaçağ'da Anselmus ve Guillaume'ye kadar 'varlık tümeldir ve tümeller gerçektir' anlayışı devam etmişken Roscelin ve Ockham'lı William'ın temsil ettiği 'tümeller addırlar' anlayışı sonradan kabul görmüştür. Bu düşünceye göre evrensel olan, sadece bir isimden ibarettir ve gerçek varlık ancak bireysel varlıktır. Bunun realitedeki sonucu şu olacaktır; yalnız bireysel olan gerçek ise, kilise bir söz ve sestem

²⁹ Aristoteles, Metafizik, s. 580-585.

³⁰ Aristo, a.g.e., s. 327 vd.

³¹ Hilmi Ziya Ülken, Felsefe Dersleri,, İstanbul, 1928, s.109.

başka bir şey değildir ve sadece onun üyesi olan bireyler birer realitedir³². Roscelin ve Villiam'ın adcılık anlayışı kilisenin temel anlayışına ters düştüğü için gerçekçilerle ad-cılar'ın arasındaki çelişmeyi Abaelardus, 'tümeller kavramdır' anlayışıyla gidermeye çalışır ve tümeller, nesnelerin dışında ancak kavram olarak varolabilirler, demektedir. Abaelardus, bu düşüncesini şöyle açar : Evrensel, bireyselin içinde vardır, fakat bireyselin dışında yalnız kavram olarak vardır³³. Ortaçağda varlık kavramı gerçek anlamını İslam düşünürlerinde bulur. Genelde Yunan Felsefesini, özelde ise Platon ve Aristo'yu yorumlayan Farabi, her iki filozofun varlık telakkilerinin aynı, fakat ele alış tarzlarının farklı olduğunu göstermeye çalışır³⁴. Bu yönüyle müslüman bir Türk filozofu olan Farabi, diğer İslam filozofları içerisinde özel bir yere sahiptir.

İslam Filozofları varlık kavramını ifade ederken; Arapça "vücûd" (varlık), "mevcûd" (varolan), "kevn" (oluş) ve "kâin" (olan) terimlerini kullanmaktadırlar. Ancak bu terimlerle kastedilen manalar çoğu kez açık olmayıp, bazen bunların yerine *mahiyet*, *hüviyet*, *şey* gibi terimler de kullanmışlardır³⁵.

Ortaçağ filozoflarına göre; ilk ilke, ilk sebep Tanrı olarak kabul edilmektedir. O, Faal Akl'ın varlığının yakın nedenidir³⁶. Daha geniş bir anlamda ise Tanrı, evrende bulunan, görünen, görünmeyen bütün varolanların nedenidir. O, nedenlerin nedenidir. Ancak O'nun varlığı hiç bir illete dayanmaz. Tanrı'nın varolması, kendisinin dışında bir

³² Weber, a.g.e., s. 153.

³³ Weber, a.g.e., s. 156.

³⁴ Ebu Nasr Mehmed b. Mehmed el-Farabi, el-Cem' Beyne Re'yi'l-Hakimeyn, Çev. Mahmut Kaya, Eflatun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması, İstanbul, 1984, s. 1-5

³⁵ İzutsu, a.g.e., s. 130 vd.

³⁶ Farabi, es-Siyasetü'l-Medeniyye, Çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-Rami Ayas, Ankara, 1980 s. 1-2.

şeyle mümkün değildir. O, eşyanın varlığı için ilk sebeptir³⁷. İslam Düşünürleri varlık kavramının başka bir tasavvura gerek duymadan anlaşılan bir mefhum olduğunu ve zihinde apaçık bir anlamının bulunduğunu dile getirirler³⁸.

Varlık kavramı, İslam Felsefesi'nin tarihî gelişiminin daha ilk dönemlerinden itibaren, Grek Felsefesi'nin bir mirası olarak, Müslüman düşünürlerin çözüme ulaştırmak zorunda oldukları en büyük metafizik problem olma özelliğini korumuştur. İslam Felsefesi uzun tarihi boyunca bir çok seçkin düşünür ve pek çok felsefi okul üretmiştir. Birinci bölümden itibaren 'varlık düşüncesini' ortaya koyacağımız İhvan-ı Safâ okulu da Aristo geleneğini takip etmiş ve İslam Felsefesi'nin orijinal dönemi kabul edilen Farabi (870-950) ve İbn Sina (980-1037) dönemlerine rastlayan bir dönemde ortaya çıkmış olan felsefi bir oluşumdur.

İhvan-ı Safâ, Farabî'den İbn Rüşd'e uzanan Batı felsefesinin oluşumu için hayatiyet arz eden orijinal bir dönemde ortaya çıkmıştır. Her ne kadar felsefenin temel konularında sistematik bir bilgilendirme yolunu seçmemiş olsa da, kendi çağında revaçta olan tüm felsefi konuları doğrudan veya dolaylı olarak ele almış ve risâlelere yansıtmıştır. Zaman zaman kedilerince önemli gördükleri konuları tekrar tekrar ele alarak sürekli gündemde tutmuşlardır.

Yeniçağda varlık kavramına Descartes, Berkeley ve Hegel başka bir boyut getirmişlerdir. Descartes, 'düşünüyorum o halde varım' diyerek, varlığı bireysel ve öznel düşünme aktına bağlamaktadır³⁹. Berkeley de 'varlık algılanmadır' diyerek,

³⁷ Farabi, 'Uyûnû'l-Mesâil, Kahire, 1910, s. 4.

³⁸ Farabi, es-Siyase, s. 18; Farabi, el-Medinetü'l-Fazıla, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990, s. 2; H. Ömer Özden, İbn Sina-Descartes, İstanbul, 1996, s. 54-55.

³⁹ René Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1967, s. 35; Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1963, s. 28-29; Gilson, a.g.e., s. 61.

varlık deyimini ‘*varoluş*’ anlamında kullanmakta ve “varlık” la varolan nesneleri kas-
 tetmektedir. O düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır : “Benim düşüncelerim veya
 hayal gücüm, gerçek nesnelerin algılanmasının ötesine geçemez. Çünkü bir şeyin bilfiil
 hissedilişinden ayrı olarak onu görmek ve duymak benim için mümkün olmadığı gibi,
 düşüncelerimde de hissedilebilen bir şeyin algılanmasından ve duyulmasından ayrı ola-
 rak düşünmek imkansızdır”⁴⁰. Netice itibariyle, genel olarak düşünölemeyen şeylerin
 algılanmalarına hiç bir bağ yokken varolduklarını iddia etmek tamamen anlaşılmayan
 bir şeydir. Bu nesnelerin algılandıkları zihin yahut düşünen şey (ruh) haricinde bir va-
 roluşları yoktur⁴¹ demektedir. Dolayısıyla O’na göre varolmak algılanmaktır veya al-
 gılamaktır. Hegel’e göre ise varlık, evreni açıklayabilecek olan ilk ve tek yoldur. Aynı
 zamanda o, en evrensel ve yokluğa (hiçlik) en yakın kavramdır. Çünkü evrendeki tüm
 varolanlar teker teker soyutlanınca, ortada yalnız varlık kalır. Varlık, tüm varolanlarda
 ortak olan tek şeydir ve en yüksek soyutlamadır. Şu halde saf ve basit varlık, yokluğun
 aynıdır⁴². Dolayısıyla o varlığı “yokluk” kavramıyla birlikte açıklamakta, varlıkla yok-
 luğu karışmış olarak ele almaktadır.

Markscı felsefede varlık, bilinçten bağımsız olarak varolan maddî evreni dile
 getirir ve maddî olan anlamında kullanılır. Bu anlayışla Marksçılık, varlığı bilincin ürünü
 olarak gören idealizmle, bilinci varlığın ürünü olarak gören idealist materyalizmi aşar.
 Marksçılık, maddî olanla mânevî olan arasındaki bağıntı sorununu felsefenin temel
 sorunu olarak belirlemiştir. Ve bu soruya varlık birincil, bilinç ise ikincildir diyerek
 cevap vermiştir. Zira, önce maddî evren oluşmuş, bilinç bu oluşmanın belli bir aşama-

⁴⁰ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Çev. Mehmet Safiî Engin, İstanbul, 1935 s. 37.

⁴¹ Berkeley, a.g.e., s. 35-36.

⁴² Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 348-349; Gilson, a.g.e., s. 62.

sında ortaya çıkmıştır. Ancak bilinç, varlığın edilgin bir yansıması değil, onu etkileyen etkin bir güçtür. Bilinç hiç bir zaman ‘bilinçli varlık’ tan başka bir şey olamaz İnsanların varlığı onların maddî yaşam süreçlerinden başka bir şey değildir. İnsan bilincinin, onun maddî varlığının yani toplumsal yaşamındaki değişmelerle birlikte değiştiğini açıkça görmek mümkündür. Maddî yaşamın üretimi toplumsal, siyasal ve düşünsel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değil tam tersine, insanların bilinçlerini belirleyen onların maddî ve toplumsal yaşamları başka bir deyişle varlıklarıdır⁴³.

Varlıkla ilgili tüm düşünsel faaliyetler sonuç itibariyle müstakil olarak ele alınan bir felsefe disiplininin ortaya çıkmasını sağlamış ve buna ‘varlık bilimi’ (ontoloji) denilmiştir. Ontoloji, Yunanca on to (varlık) kelimesiyle logos (bilgi) kelimesinin bir araya getirilmesinden doğmuş bir terimdir. Birleşik bir terim olarak ontoloji ‘varlık bilgisi’, ‘varlık nazariyesi’ anlamına gelir. Ontoloji, varlığı varlık olarak; bize göründüğü gibi değil, hakikatte olduğu gibi ele alır ve inceler⁴⁴. Ontoloji kelimesini bu anlamda felsefi düşünüşe karşılık olarak kullanan ilk düşünür XVIII. yüzyıl filozoflarından Christian Wolff (1679-1754)’ tur⁴⁵.

Wolff’a gelinceye kadar ontoloji kelimesini karşılamak üzere Aristo’nun öğrencilerinin kullandığı “metafizik” kelimesiyle, varlığın ötesine, arkasına nüfuz etmek, varlığın özüne ulaşmak, varlığın sebeplerini, ilk esaslarını aramak anlamındaki ontolojik tavrı dilegetirmişlerdir. Varlığın kaynağı olan Tanrı’yı, ruhun ölümsüzlüğünü,

⁴³ Felsefe Ansiklopedisi, VII / 140.

⁴⁴ Nicolai Hartmann, “Almanya’da Yeni Ontoloji Cereyanı”, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefe Arşivi*, İstanbul, 1946, C. I, S.2-3, s.202-254; İsmail Tunali, *Sanat Ontolojisi*, İstanbul, 1984, s.7.

⁴⁵ Richard Taylor, *Introduction, The Ontological Argument*, Neşr: Alwin Plantiga, London, Melborn, 1968, s. III; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1992, s.114.

kosmos'un varlığını kanıtlamak... gibi varlığın mahiyeti ve özü ile ilgili soruları ve ilk sebepler, ilk ilkeler, cevher, araz gibi ebedî gerçeklikleri inceleyen, '*ilk felsefe*' olarak da vasıflandırılan metafizik, genel manada bütün ilimleri kapsayan ve sonradan ontoloji denilerek alanı daraltılan, yani sadece varlığı, varlık olarak inceleyen, bilimsel ve felsefi tavrın adıdır⁴⁶. Bu tavra ilk felsefe denilmesinin nedeni ise; her gerçeğin sebebi olan "**İlk Gerçek**"ın bilgisini⁴⁷ ve varlığı kavramada, varlığın ilkesi olarak kabul edilen Tanrı'yı kaçınılmaz olarak konu edinmesi gerekliliğinden kaynaklanmaktadır⁴⁸.

Böyle bir gerekliliği açıklığa kavuşturması bakımından ontoloji kavramından türetilen ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamada kullanılan '*ontolojik delil*'in temel esprisinin ne olduğunu dile getirmemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki, ontolojik delil dışındaki kanıtlar Tanrı'nın, ancak dolaylı olarak istidlal ve akıl yürütme sayesinde bilinebileceğini ileri sürdükleri halde, ontolojik delil, Tanrı'nın doğrudan doğruya hiçbir vasıtaya gerek kalmaksızın bilinebileceği üzerinde durur⁴⁹. Burada görüldüğü gibi, gerek Tanrı'nın ve gerekse O'na bağlı olarak, varlığın açıklanışı doğrultusunda sergilenen ortak bir tavır vardır; o da bunların kendileriyle ilgili tüm spekülâtif tartışmalar bir tarafa bırakılarak doğrudan (apriori) kavranılabilecekleri düşüncesidir.

XX. yüzyıl çağdaş felsefe görüşleri arasında en önemlilerinden biri, hiç şüphesiz Nicolai Hartmann'ın kurup geliştirdiği '*yeni ontoloji*'dir. Bu anlamda felsefe, ontoloji adı altında "**varolanın temel yapısını**", "**determinasyon ilkelerini**",

⁴⁶ Aristoteles, Metafizik, 187-189; ayrıca bkz. Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 114-116.

⁴⁷ Ebu Yusuf Yakup İbn İshak İbî Kindî, *Felsefi Risaleler*, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 1-2.

⁴⁸ Mahmut Kaya, "*İlk Felsefe*", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XII / 331-332.

⁴⁹ Gilbert Ryle, "Ontoloji" mad., *Encyclopædia of Britannica*, London, 1970, XVI / 976.

“varolanın türlerini”, “varolanın tarzlarını” araştırır⁵⁰. ‘*Varolanı varolan olarak*’ ele alan günümüz ontolojisi, varlığı ve varolanı tanımlama yerine, eski ontolojiler de olduğu gibi varlığı fenomenlerinden hareketle kavramaktadır. Çünkü varlık ve varolan en son şeyler olduklarından tanımlanamazlar. Burada hemen belirtelim ki; modern ontoloji, kendi tezini ortaya koyarken eski ontolojiyi varlığı tanımlama iddiasıyla eleştirmektedir⁵¹. Oysa, eski ontolojinin ana kaynaklarına inildiğinde, bu tür bir iddianın geçersiz olduğu, aksine varlığın tanımlanamaz olduğu görülecektir⁵².

Günümüz ontolojisinin bize göre dikkate değer en önemli yanı şudur : Yeni ontoloji, somut olan ‘*varolan*’ lardan hareketle ‘*aşağıdan*’ yapı fenomenlerini analiz eden ‘*analitik bir ontoloji*’ dir⁵³. Günümüz ontolojisinin varlık karşısındaki temel tavrı, tek yanlı felsefi teorilerden değil de doğrudan doğruya hayattan ve bilimsel çalışmalardan hareket eden, şey’e tabi olarak yönelen *intentio recta*’dır. Bize göre felsefi teoriler (izm’ler) eski ontolojilerde olmayan, felsefeye sonradan sokulmuş tek taraflı düşüncelerdir. Dolayısıyla eski ontolojileri tek taraflı felsefi teorilerden hareket etmekle suçlamak haksız bir iddia olacaktır. Çünkü eski ontolojilerin temel tavrı şey’e (varlık) yönelen tabiî, nesnel bir tavidir.

Felsefi düşünme araştırma alanlarının hepsinin de temelde ontolojik yapıya sahip olduğunu kabul etmesiyle *yeni varlık biliminin* kurucusu olarak kabul edilen Nicolai Hartmann, bilgi kuramı için çıkış noktasının gerçek nesneler dünyası, bilinci-

⁵⁰ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1992, s.113.

⁵¹ Hartmann, a.g.m. s. 202-254; Mengüşoğlu, *Giriş*, s. 113; Tunali, a.g.e., s.7.

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, 393-395; Farabi, *Ma Badi Ara Ehli Medineti’l-Fazla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990, s.15 vd.; Ebu Ali Hüseyin İbn Sina, *eş-Şifa*, İlahiyat I-II, Neşr. İbrahim Madkour, Kahire, 1961, s.29 vd.

⁵³ Tunali, a.g.e., s. 7.

mizin ürünleridirler, savı değil; belki kendi başına varolan nesneler nasıl oluyorda bilginesneleri haline geliyor? sorusu olduğunu ileri sürüyordu. Nesneler bizim onları bilip-bilmememiz karşısında kayıtsızdırlar; kendi başlarına vardılar. Bu da nesnelerin kendiliğinden bizim bilincimize düşmesiyle değil, tam tersine bilincin kendini aşıp, kendi dışına çıkıp, nesneleri kavramasıyla olur⁵⁴.

*Varolanı ve varlığın bütünü*nü kendine konu alan yeni ontoloji , zorunlu olarak real dünyayı, onun heterojen yapısını araştırarak ve çözümlemeye çalışacaktır. Genel hatlarıyla ele aldığımız yeni ontolojiyi kendinden öncekilerden ayıran temel noktalar nelerdir? sorusunun cevabı, eski ontoloji ile yeni ontoloji'nin genel bir değerlendirmesinin yapılmasına bağlıdır. Çıkış noktaları itibariyle aralarında temelli bir fark olmayan, ancak ifade ediş biçimleri açısından farklı görünen bu iki ontolojinin genel bir mukayesesini şu şekilde yapabiliriz :

Doğal ve gündelik yaşamımızda karşılaştığımız, önümüzde duran şey'in "gerçek" bir şey olduğunu; onun tıpkı kendimiz gibi "var" olduğunu ve bunu kendiliğinden anlaşılır sayarız. Öyleki bu durumda gerçek olmanın ve genellikle varlık'ın ne ifade ettiği gibi bir soruyla pek ilgilenmeyiz bile. İşte bilimlerin dayandıkları 'gerçeklik tasarımı' ile ilgili sorun yapmadıkları bir şeyi felsefe kendisine sorun edinir; yani varlığı ve varolanı kendisine konu edinir. Böylesi bir tavır Aristo (İ.Ö.)'un "ilk Felsefenin görevi" dediği şeydir ve felsefi anlamda düşünmenin ortaya çıktığı günden beri varolmuştur⁵⁵.

⁵⁴ Hartmann, a.g.m., 202-254; ayrıca bkz. Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, 1987, s.175-187.

⁵⁵ Alvin Diemer, "Ontoloji", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1990, s.93-127.

Bu dünyada sonsuz sayıda “şeyler” (nesneler)le kuşatılmış olarak yaşamaktayız. Burada masalar, sandalyeler, dağlar, vadiler, taşlar ve ağaçlar bulunmaktadır. Etrafımızda bulunan bu şeylerin her birine felsefî yahut ontolojik açıdan “mevcut” yani varolan denir. Aristo geleneğine dayanan metafizik hiç şüphesiz bu manada anlaşılan nesnelere ilişkin bir felsefedir⁵⁶. Bu felsefe masaların, taşların, dağların ve ağaçların nihai manada “gerçek nesneler” olduğu kabulüne dayanır. Bunlar, asıl ve en temel gerçeklik alanının nesneleridir. Eşyanın bu şekilde ‘*birincil cevherler*’ olarak algılanması ortak duyumuzla da son derece uyum içerisindedir. Çünkü bizim ortak duyumuz da doğal olarak çevremizdeki somut tikel varlıkları en son gerçek olarak algılamaya meyillidir. Zira ortak duyunun algıladığı şeyler beş dış duyuya giren şeylerdir ve ortak duyu bu tür şeylerin parça algılarının toplanıp bütünlendiği bir havuzdur.

Ontoloji kavramını ilk defa bağımsız bir felsefe disiplini olarak temellendiren kişinin Christian Wolff olduğunu daha önce belirtmiştik. Buna rağmen çağdaş ontoloji ile Wolff’a dayanan eski ontoloji arasında isim benzerliği yanında önemli farklılıklar da mevcuttur. Orta Çağ için ontoloji, metafizikle aynı anlama geliyordu. Değişik bir ifadeyle, eski ontoloji veya metafizik genel manada bütün bilimleri kapsayan felsefî bir tavidir. Modern ontolojiye gelince, alanı daraltılmış, sınırları çizilmiş, sadece varlığı varlık olarak ele alıp, bir bütün halinde inceleyen felsefî bir disiplin akla gelmektedir. Bu anlamda eski ontoloji bir metafizikti. Buna karşılık modern ontolojinin iddiası, kendisinin bir metafizik olmadığı gibi, onun ana özelliği de anti-metafizik oluşudur⁵⁷. Ne var ki bütün varlık alanlarında bu tanımlamaya uygun olarak hareket etmenin zor-

⁵⁶ Toshihiko Izutsu, *İslamda Varlık Düşüncesi*, Çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995, s.50.

⁵⁷ Tunalı, a.g.e., s.1.

luğu da şüphesiz gözönünde bulundurulmalıdır. Nitekim, modern ontoloji varlığı ve varolanı temellendirirken her fırsatta karşı çıktığı metafizik ve idealizme düşmekten kurtulamamıştır⁵⁸.

Eski ontoloji de olduğu gibi yeni ontolojinin de temel problemi, Aristo'nun ortaya koyduğu *on he on* yani, "*varolan bir şey olarak varolan*" dır. Hartmann'a göre Aristo'nun problemi bu şekilde ortaya koyması doğrudur ve bütün dikkatleri genel varlıktan prensipçe farklı olan ' **varolan**'a çekmiştir. Yine Hartmann'a göre, Felsefenin ilgisinin genel varlıktan varolana kayması, felsefenin gelişmesi açısından çok önemlidir⁵⁹. Her iki ontoloji'nin ortak yönlerinden bir tanesi de ' **kategori** ' meselesidir. Varlığı kendileriyle kavradığımız kategoriler eski ontoloji'de olduğu kadar yeni ontoloji'de de önemli bir yere sahiptir. Ne var ki eski ontolojide kategorilerin sayısı sınırlıydı⁶⁰. (Aristo ve Kant kategorilerini hatırlayalım) Ancak yeni ontoloji, kategorilerin sayısını peşin olarak tespit etmez. Çünkü, bilimsel ve felsefî çalışmalar ilerledikçe yeni yeni kategoriler ya da onların özel şekilleri olan yasalar ortaya konmaktadır.

Bu benzerliğin yanında varlığın ele aldığı soru sorma, problem edinme ve varlık-ilkeleri ile birlikte ortak bir temelde birleşen yeni ontolojinin, eşdeyişle *eleştirel ontolojinin* gerekçesini Hartmann şöyle dile getirmektedir : "İnsan dünyada tek başına değildir, varlık ilişkilerinin oluşturduğu geniş bir dizge içindedir. Bu dizge ona özgü değildir, insanın bulunmadığı yerde de vardır. İnsanın da bir parçasını oluşturduğu dünya, varlık ilişkileriyle kurulmuştur. İnsan kendisini bu ilişkilerden soyutlarsa içinde

⁵⁸ Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1993, s.437-441.

⁵⁹ Tunali, a.g.e., s.2.

⁶⁰ Aristo kategorileri on , (substans, nicelik,nitelik, bağlılık, yer, zaman, durum, sahip olmak, aktiflik, pasiflik) Kant ise bu kategorilerin sayısını oniki olarak belirlemiştir.

yaşadığı dünyayı bütünüyle kavrayamaz. Varlık ilişkilerini tanımadan ne tarihin oluşumu ve ne de yaşamın toplumsal yönleri anlaşılamaz. Etkinlik, isteme, umma, korkma vs. gibi insanî davranışlar da bu ilişkilerle ilgilidir. Demek ki bu ilişkiler bilinmedikçe insanın tinsel yapısı da anlaşılamaz. Bütün bunlardan dolayı zamanımızda felsefî bir *'temel bilim'* aramak ihtiyaç olmuştur. Bu ihtiyaç bizi, Aristo'dan beri ilk felsefe rolünü üstlenen bir disipline, *'varolanı varolduğu gibi inceleyen'* bir bilime, kısaca yeni bir ontolojiye götürmektedir⁶¹.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere yeni ontoloji varolanın bütününe kavramak ve bunu yaparken de varlık ilişkilerini gözardı etmemek amacındadır. Şüphesiz bu bir bakış açısıdır. Ancak o, yeni bir tavır ve yeni bir yöntemle elde edilebilir. Bu ontolojinin varlık karşısındaki temel tavrı şudur: evrenin bir nedeninin olup olmamasının, onun oluşunun bir gayeye matuf olup olmamasının, ontolojinin problemleri için hiç bir önemi yoktur. Buna paralel olarak, varlığın ana nedeni araştırılırken varlığın kendisi, **varolan** unutulmuştur denilmektedir⁶². Halbuki evren ve onu var edenle ilişkisi dikkate alınmadan ve varlık amacı (hedefi) belirlenmeden varlığı tanımak eksik bir tanıma olacaktır. Dolayısıyla modern ontolojinin, varlığın -var edenle ilişkisini ortaya koymadan, varlığının amacını belirtmeden- tam olarak nasıl kavranacağı meselesi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani somut olarak önümüzde duran bu **'varolan'** ı yaşam içerisindeki bütün ilişkileriyle birlikte kavrayacağız, ama **'varolan'** ın ilk kaynağına, bu ilk kaynaktan real varlık alanına nasıl ve ne şekilde çıktığına bakmayacağız bile... İşte tam burada aklımıza Heidegger'in Batı Ontolojisine yaptığı eleştiri gelmek-

⁶¹ Hartmann, a.g.m., s.202-254.

⁶² Tunali, a.g.e., s.8.

tedir. Çağdaş batılı düşünürlerden Heidegger, sadece varolan (mevcut, *das seiende*) üzerine yoğunlaşıp, varlığın (vücûd) hayatî önemini tamamen unutmasından dolayı tüm batı ontolojisine açıkça karşı çıkmaktadır. Ona göre ontolojinin ana konusu olması gereken, varolan değil, bu ifadenin son derece önemsiz bir kısmını oluşturuyormuş gibi gösterilen “varolmak” veya “varlık” kavramıdır⁶³.

Varlığın ve varolanın nasıl kavranacağı sorusuna modern ontoloji şu cevabı vermektedir : “Ontolojinin ilk işi, ‘*varolan bir şey olarak varolan*’ ı bütün genelliği içerisinde açıklamaktır, tıpkı varolanın verisini prensip yönünden sağlamak olduğu gibi⁶⁴”. Dolayısıyla eski ontolojinin varolana yönelme ve onu araştırma ilkesi, aynı zamanda modern ontolojinin de bir temel ilkesidir. Ne var ki, varolan genel olarak evrende homojen değildir. Tam tersine tabii ve nesnel tavır bize varolanın heterojen olduğunu ve bu heterojen varolanların real dünyayı ya da dünya gerçekliğini meydana getirdiğini söylüyor. Şu halde ontolojinin araştırdığı şey, real dünyanın bütünlüğü ya da birliğidir⁶⁵.

Görüldüğü gibi yeni ontoloji varlığı kavrama konusunda “*varlığı genelliği içerisinde açıklama*” ilkesinden hareket etmektedir. Oysa geleneksel diye nitelendirdiği eski ontolojiyi, ‘*varlığı*’ genelliği içerisinde ele aldığı için eleştirmektedir. Hartmann, varlığı belirleme konusunda şunları söylemektedir : “Varlığı genelliği içinde ele almak, tek tek yani birey halindeki real varolanları değil de, bunların en yüksek cinslerini ele almak, belirlemek anlamına gelir. Bu cinsler ise ontolojik değil, lojik karakterde olan şeyler, kavramlar, formlardır. Bunun sonucu olarak da eski ontoloji, onların kavramla-

⁶³ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Ömek, Ankara, 1991, s. 8-9; Toshihiko Izutsu, a.g.e., s.51.

⁶⁴ Tunalı, a.g.e., s.9.

⁶⁵ Tunalı, a.g.e. ,s. 9.

rını, cinslerini ve özlerini inceler. Bu ontoloji gerçekte, real varlığa özgü bir görüş noktasına varmadığından, sadece bir ‘*ideal varlık mantığı*’ olarak kalır ve bu ideal varlık yapılarını, real varlık yapıları olarak kabul eder⁶⁶”.

Modern ontolojinin en büyük iddialarından bir tanesi de “**varlık ilişkileri**” dir. Aralarında bir bağıllık bulunmasına rağmen, *bilgi düzeni* (ratio cognos cendi) ile *varlık düzeni* (ratio essendi)ni birbirinden ayırmak gerekir. Ontolojide şimdiye kadar yapılan tüm hatalar, bunları birbirine karıştırmaktan doğmuştur. *Varlık düzeninde* alttan üste doğru sıralanan dört basamak vardır⁶⁷ : İnorganik (maddî) varlık basamağı, organik varlık basamağı, ruhî varlık basamağı ve manevî (tinsel) varlık basamağı⁶⁸. Hartmann’a göre, en büyük yanlışın, varlığı meydana getiren temel ilkenin ya da evrenin nedeninin bu alanlardan sadece birinde yani “tek”te aranmasıdır. Bu problemin cevabını maddeciler inorganik basamakta, metafizik ve idealizm de tinsel basamakta aramışlardır⁶⁹.

Antik çağdan beri *varlık*’ı anlama ve kavrama isteği felsefenin gelişmesine paralel olarak sistemli bir şekilde günümüze kadar devam edegelmiştir. Felsefenin gelişme evreleri içerisinde değişik isimler altında incelenen varlık konusu günümüzde yeni ontoloji ya da kritik ontoloji adı altında ele alınmaktadır. Çağdaş bir felsefe anlayışı olan bu yeni ontoloji, varlığı, elbetteki bir takım yeni tavır ve yöntemlerle ele almaktadır. Buna rağmen meseleye çok yakından bakıldığında *varlık*’ı kavrama konusunda yeni algılama şekli yanında çoğu kez aynı gerçeği farklı şekillerde ifade etme olgusunu

⁶⁶ Tunah, a.g.e. s.,8.

⁶⁷ Hartmann, a.g.m., s.202-254.

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Hartmann, a.g.m., s. 202-254.

⁶⁹ Hançerlioğlu, Düşünce Tarihi, s.437-441.

gözlemlemekteyiz. Netice itibarıyla, bir takım yenilikler getirmesine rağmen çağdaş ontoloji, yöntemi farklı olsa da eski varlık nazariyeleri üzerine temellendirilmiş bir ontoloji olarak karşımıza çıkmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

İHVAN-I SAFÂ

1. İhvan-ı Safâ ve Eserleri

Milâdî X. yüzyıl, yalnız İslam düşüncesinin en parlak fikrî ve ilmî gelişmesine değil, aynı zamanda İslam İmparatorluğunun siyâsî birliğinin parçalanmasına ve ilk Bağdat halifelerinin saltanatlarının özelliği olan ihtişamın da sönmesine tanık oldu¹. Eskiden buyrukları İndus'tan Atlantik'e kadar hakim olan ve bir tek halifenin mülkü sayılan muazzam genişlikteki ülke, bu asırda çeşitli hükümdarlar tarafından idare edilen küçük emirlikler haline gelmişti. Kısaca, X. asırda Abbasi idaresinin zayıflaması ile İslam ülkesi bir karmaşıklığa sahne olmuş ve bir otorite boşluğu meydana gelmişti. Abbasi İmparatorluğunun içinde bulunduğu bu durumdan faydalanarak; Afganistan'da ve Pencap'ta Gazneliler ve Büveyhîler, Mısır'da Fatimîler, Bahreyn'de Karmatîler, İran'da Saffarîler, Türkistan'da Samânîler ve Endülüs'te Endülüs Emevîleri, parçalanmış bu birliği kendi idealleri doğrultusunda yeniden kurmaya çalışıyorlardı². Bu durum çok değişik fikir akımlarının ve özellikle de batınî karakterli ayrımcı ekollerin gelişmesine yol açıyordu. İşte İhvan-ı Safâ da H. IV. / M. X. asırda (yaklaşık 970) Abbasi idaresinin zayıflayıp, bir çok bağımsız emirlik ve beyliklerin ortaya çıkmasıyla birlikte

¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987, s.133-134.

² Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, Çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, s.140; M.Fahri, a.g.e., s.134.

oluşan siyâsî, sosyal ve fikrî çözümlere çare arayışı neticesinde ortaya çıkmış bir topluluktur³.

Kaynaklarda dile getirilen ortak kanaata göre merkezi Basra⁴'da bulunan ve adı "**İhvan-ı Safâ ve Hullân-ı Vefâ**⁵" (Gönlü Arınmış - Temiz Kardeşler ve Sözünde Sadık Dostlar) olan topluluk, yaşadıkları dönemdeki fikir hareketlerinin ayrımlaşmaya yol açan yapılanmasını görerek, din ile felsefe arasını uzlaştırmak sûretiyle sosyal bütünlüğü yeniden te'sis etmeye çalışan fikri bir akımdır⁶.

X. yüzyıl'da Basra, dinî düşünce yapısı, bilim ve felsefedeki etkinliği bakımından İslam dünyasının en önemli merkezlerinden biridir. Kaderiyye ve Mürctie orada ortaya çıkmış, Hasan Basrî, Vasıl b. Ata, İbrahim en-Nazzam, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî de düşüncelerini orada bayraklaştırmışlardır⁷. Kısacası X. yüzyıl Basra'sı, İhvan'ın çıkışı gibi yeni çıkışlara hem âşina hem de potansiyel olarak müsaitti.

İlk kaynaklarda rastlayamamamıza rağmen, bazı son dönem kaynakları İhvan-ı Safâ topluluğunun Bağdat'ta da bir şubesi olduğunu kaydetmektedir⁸. Bununla beraber bu topluluğun faaliyetleri bir bakıma bir felsefe okulu, bir hikmet merkezi görünümünde olduğundan, şubesi olmasa da coğrafyanın her bölgesinde sempatizanlarının ve

³ Ömer Desûkî, *İhvan-ı Safâ*, Yrsz., 1947, s.43.

⁴ Ebu Hayyan et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, Mısır, 1929, s.45-46; De Leacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarih-teki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara, 1959, s.88; İsmail Hakkı İzmirli, "İhvan-ı Safâ", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, C. VI, S. 4, İstanbul, 1928, s.272.

⁵ Bu isim onlara bizzat kendileri tarafından verilmiştir. Risalelerde topluluğun adı tam olarak şöyle geçer, "İhvanu's-Safâ ve Hullanu'l-Vefâ ve Ehlü'l-'Adl ve Enbâ'u'l-Hamd". bkz. *Resâ'ilü İhvan-ı Safâ*, Nşr. Butros Bustânî, Daru Sâdır, Beyrutî, ts., I / 21, 47. Risaleler bundan sonraki dipnotlarda Resâil olarak geçecektir; Yusuf Ziya Yörükân, *İhvan-ı Safâ*, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Yıl : 1, S.1, İstanbul, 1925, s. 183-193; Carl Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, Mısır, 1975, IV / 155.

⁶ T.J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s.58; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. Ahmet Özalp, İstanbul, 1995, s.100.

⁷ Macit Fahri, a.g.e., s. 134.

⁸ de Boer, a.g.e., s. 59-60.

üyelerinin bulunması mümkün görünmektedir. O dönemde felsefe konularında yazılan çeşitli eserlerin çoğu, zamanın kayıtsızlığı ve takdirsizliği yüzünden çürüyüp yok olduğu halde, bu Risalelerin günümüze kadar gelmeleri sevindiricidir⁹.

Bu topluluğun kurucularının kimler olduğu konusunda, ilk kaynağımız olan İhvan-ı Safâ Risalelerinde maalesef herhangi bir bilgiye rastlayamıyoruz. Gizliliği ön planda tuttuklarından dolayı, onların kimlikleri, nerede ve ne zaman yaşadıkları hakkında kesin ve ayrıntılı bilgiye ulaşamamıştır. Toplulukla ilgili hem ortaçağ İslam dünyasında, hem de Batıda pek çok tartışma gündeme gelmiş ve özellikle de bu topluluğun Şîî karakterli olup olmadığı üzerinde durulmuştur¹⁰. Buna rağmen bu gruba mensup üyelerin dostu olan Ebû Hayyan et-Tevhidî (Öl. H. 400 / M. 1009)'nin söylediğine göre topluluğun en meşhur beş ismi şunlardır : Zeyn b. Rufâa, Ebu Süleyman Muhammed b. Muşîr el-Bustî (Makdisi veya Mukaddesî olarak da bilinir), Ebu'l-Hasan Ali b. Harun ez-Zencânî, Ebu Ahmed el-Mihricânî ve el-Avfî¹¹. Tevhidî, Zeyd b. Rufâa'dan bahsederken onun Basra'da uzun süre kaldığını ve orada örgütün -biraz önce isimlerini saydığımız- diğer kurucuları ile karşılaşp onlarla dostluk kurduğunu ve kendilerini Allah'ın rızasına yaklaştıracak bir mezhep kurduklarını belirtmektedir. İhvan-ı Safâ, İslam düşünürleri arasında çeşitli konuları ontolojik bir yaklaşımla ele alan bir grup olarak göze çarpmaktadır. Risalelere en fazla İsmailîlerin sahip çıkması ve onları "Bilimin Kur'an'ı", "Kur'andan sonra Kur'an" diye tanımlamaları¹², onların

⁹ Yörükân, a.g.m., s. 183-193.

¹⁰ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, s.249-253.

¹¹ Tevhidî, a.g.e., s.45.

¹² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İstanbul, 1985, s. 47; Ahmet Mahmut Suphi, *el-Felsefetü'l-Ahlakîyyetü fi'l-Fikri'l-İslam* Çev. Nadim Macit, (İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi), Basılmamış, s. 193.

İsmailî olduklarını iddia edenler için en önemli kanıttır. Ancak İsmailîlerin onlara sahip çıkmaları, onların tam olarak İsmailî oldukları anlamına gelmez. Onları İsmailî kabul edebilmemiz için, daha sağlam ve ciddi kanıtlara ihtiyaç vardır. Risaleleriyle İslam Düşüncesinde rasyonalist siyasî boyutlu bir devrim gerçekleştirmek isteyen bir grup olarak, İhvan-ı Safâ'yı herhangi bir ekol ya da sisteme dahil etmek, onların fikir ve düşüncelerini tanımamak anlamına gelir.

Felsefeyi el altından okuyup, yayan bu cemiyet mensuplarının dört mertebesi vardır¹³ :

1. Ebrâr ve ruhamâ (İyiiler ve merhametliler) : Bunlar onbeş yaşını tamamlamış, düşünce ve ruh itibariyle temiz, verilen şeyleri kabule ve onaylamaya hazır olanlar,

2. Ahyâr ve Fudalâ (Seçkinler ve faziletliiler) : Otuz yaşını doldurmuş, felsefî yeteneklerini göstermeye kabiliyetli ve dolayısıyla şefkat, merhamet ve hoşgörünün kendilerinde tezahür ettiği kişiler,

3. el-Fudalâ el-Kirâm (Faziletli ve şerefli) : kırk yaşlarında, ilâhî kanunun gücünü temsil etmeye muktedir, ilim ve faziletin kendisinde yerleşmiş olduğu kimseler,

4. Elli yaşlarında, ilahî yardımın geldiği ve hakkı doğrudan kavrayacağına inanılan kişilerdir. Teslimiyetin son mertebesini temsil ettiği için bu seviyedeki insanlara *melek* te denilmektedir¹⁴.

Bu cemiyete mensup üyelerin her birinin cemiyet içerisinde yeteneğine göre bir görevi vardı ve üyeler kendi aralarında parolalar kullanırlardı¹⁵. İhvan, topluluğa kat-

¹³ Resail, I / 8. Bustani Risalelere yazdığı giriş kısmında bu bilgileri aktarmaktadır, Nasr, a.g.e., s.42.

¹⁴ Resail, IV / 329.

¹⁵ İzmirli, İslam'da Felsefe Akımları, s.100-101.

mak istediği kişileri dener, inanç ve karakterlerini inceden inceye gözlemler, uygun gördüklerini kabul ederdi. İçinde yaşadıkları toplumun her kesiminden seçkin insanlardan üyeleri vardı. İhvan, kendi üyelerini şöyle anlatmaktadır : “Bizim beldelere dağılmış, erdemli insanların en iyileri olan dostlarımız vardır. Onlardan bir kısmı katiplerin, işçilerin, vezirlerin, yöneticilerin ve meliklerin çocuklarıdır. Bir kısmı toplumda ileri gelenlerin, çiftçilerin ve tüccarların çocuklarıdır. Bir kısmı ise alimlerin, ediplerin, fakihlerin ve din tebliğcilerinin çocuklarıdır. Bir kısmı da sanatkarların, mutasarrıfların ve insanların en güvendiği kişilerin çocuklarıdır. Kuşkusuz kardeşlerimizden bilgi ve görüşüne güvendiğimiz her birini bu gruplar için, onlara şefkat, rahmet ve incelikte nasihatı ulaştırıp, hizmetlerinde daha bağlı olsunlar diye dua ile kardeşlerimize yardımcı olmaları için görevlendirdik”¹⁶. İhvan, sıradan din bilginlerinin şiddetle aleyhinde bulunur, sırf kuramsal bazda kalan filozofları da önemsemezlerdi. Onlara göre; Kur’an’ın iç anlamlarını bilenler gerçek din bilgini; varlığın gerçekliğini bilmekle birlikte, güzel ahlaklı, dürüst iş yapan, başkalarına ilgi ve yardımları sürekli olan kimseler de filozoftu.

Buveyhîlerin saltanatı altında oluşumunu tamamlayan İhvan-ı Safâ’nın, amaçlarını gerçekleştirmek için yaşadıkları dönemdeki bütün ilimleri kapsayan çeşitli eserleri vardır :

1. el-Medârisü’l-Erba’a,
2. el-Kütübü’s-Seb’a,
3. el-Ceferân,
4. er-Resâilü İsnâ ve Hamsûn,

¹⁶ Resail, IV / 165.

5. er-Risâletü'l-Câmi'a¹⁷.

Şüphesiz bu eserlerin en önemlisi, bizim de üzerinde araştırma yaptığımız, elli iki¹⁸ risaleden oluşan ve ‘*ansiklopedik*’ bir eser olan “**İhvan-ı Safâ Risâleleri**” dir. Bu anlamda İhvan-ı Safâ’ya **İlk İslam Ansiklopedistleri**¹⁹ demek yerinde olacaktır. Risalelerden anlaşıldığına göre onların amaçları şuydu : Müslümanlar arasında bilimi etkin ve canlı tutmak, Müslümanları taassuba düşmekten ve toplumsal düzeni yıkılmaktan kurtarıp, bir aydınlar ahlakı meydana getirmektir. Onlar, bir takım bilgisizliklerle kirlenmiş olan şeri’atın ancak felsefe ile durulabileceğini, bu bağlamda İslam Şeri’atı, Yunan Felsefesi ile uzlaştırılıp, sistemleştirilirse istenilen olgunluğa ulaşılacağı kanaatini taşıyorlardı²⁰. İhvan, üyelerinin, bu risalelerin tamamını elde edebilmesinin güçlüğünden dolayı “*er-Risâletü'l-Câmi'a*” isimli ayrı bir risale yazdıklarını, bunun bir bakıma diğer risalelerin özeti olduğunu, bu sebeple Risâlelerin hepsini okuduktan sonra bu özet risaleyi okumanın doğru olacağını belirtir²¹.

Bir çok tekrarlardan oluşan risalelerin büyük bir kısmı tabii ilimlere tahsis edilmiştir. Metafizik, kelâm ve psikoloji konularından bahsedilen yerlerde *Plotinus*’un geliştirdiği ve *Afrodissias*’lı *Alexander* da devam eden **Yeni Eflatunculuğun** izleri görülmektedir. Görüşlerinin hemen hepsi de *Farâbî* ve *Yeni Eflâtuncu* öğretilerin, biraz renk değiştirmiş ve mantıktan biraz daha uzak ve daha muğlak ifade edilmiş şek-

¹⁷ Câmi’a, 539.

¹⁸ Resâil, I / 21; İhvan-ı Safâ, **Risâletü'l-Câmi'a**, Tahkik : Mustafa Galib, Beyrut, 1974, s. 539; M. Fahri, a.g.e., s.133.

¹⁹ İlmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, İstanbul, 1983, s.27-30.; M. Fahri, a.g.e., s.133; Hasan Şahin, E.Ü.İ.F. **İslam Felsefesi ders Notları**, Kayseri, 1993, s.25-26.

²⁰ Resail, III / 90; IV / 41-42; Macit Fahri, a.g.e., s. 135.

²¹ Resâil, IV / 250; Bu risale sonradan ayrı basım olarak **Risâletü'l-Câmi'a** adıyla Mustafa Galib tarafından tahkik edilerek basılmıştır; Nasr, a.g.e., s.48.

linden başka bir şey değildir. Bu durumuyla *vahdet-i vücûd* ve *Mu'tezilî* anlayışa doğru bir eğilim niteliği taşır. Filozofların öğretileriyle mukayese edildiğinde fikirlerinin aynı malzeme üzerine bina edildiğini, ancak bunların elinde savunulan görüşlerin yaygın anlayışa tamamen bağlı olmadığını görüyoruz. Fakat bu da İhvan-ı Safâ'nın aklî bir mesleği benimsemesinin yanında, fikirlerini Kur'ân'la da besledikleri gerçeğini gözardı etmemizi gerektirmez²².

Risaleler, tamamen yepyeni bir nazariye ortaya koymayıp, felsefî mevzulara işaret gayesi taşırlar. Risaleler incelendiğinde, Yeni Eflatuncu terimleri ve bir çok esasları ihtiva etmesi yönüyle sathî olarak tasavvufa benzediği düşünülebilir. Fakat gerçekte aralarında esaslı bir fark vardır : İhvan-ı Safâ risaleleri, nefsin maddeden kurtuluşunu ve neticede tümel nefisle birleşmesini hayatın gayesi olarak gösterirken, mutasavvıflar nefsin maddeden kurtuluşunu hikmet ve bilgi çerçevesi içerisinde aklî bir kuvvete uygunluk olarak ileri sürerler²³. İhvan-ı Safâ, risalelerinde her ne kadar felsefeyi hikmetle birleştirip, insanların söz ve davranışlarına yansıyacak amelî ya da pratik değere haiz konulara temas ediyor ise de -ki bu yönüyle tasavvufa benzer- amaçları doğrultusunda akla daha fazla değer verip, rasyonel düşünme ve algılama sürecini bir takım duygusal ve dramatik imajlar çizerek te olsa önplanda tutar. İhvan'ın ortaya çıkışının Batınîler, İsmailîler ve Karmatîlerle bir ilişkisi olup-olmadığı bir yana, Risalelerin nerede, kimler tarafından ve ne zaman yazıldığı konusu da, o dönemden beri tartışılan konular arasındadır. Kıftî, bu risalelerin Mu'tezile kelimcilerine ait oldukları

²² O'Leary, a.g.e., s. 88.

²³ O'Leary, a.g.e., s. 89.

nı²⁴, de Boer de mezkur risalelerin Şi'a ile Mu'tezileyi birleştirdiklerini²⁵ ileri sürmektedirler. Bu risalelerin ele alınmasında Mu'tezile'nin payının olduğunu söylemek güçtür. Fakat bu, Mu'tezile'nin İmamiyye ve İsmailiyye mezheplerine karıştığı kadar, bazı görüşlerinin de söz konusu risalelere girmiş olabileceğine engel değildir. Bu risalelerdeki felsefî görüşler yanında i'tizâlî görüşler yok denecek kadar azdır. Ne var ki onlar, eserlerinde sırf spekülâtif bir felsefe kurma girişiminde de bulunmazlar²⁶. Bu yönleriyle de filozofların eserlerinde görülen sistematik bilgilendirme tarzına rastlanmaz. Aksine onlar felsefelerini risalelerinin tümüne yaymışlardır.

Risaleler daha ziyade bir bilgi deposudur. Kendilerine özgü bir bilimlerin tasnifi dikkate alınarak yazılmıştır. Dört ana bölümden oluşan Risalelerin ilk bölümünde matematik ile mantık (14 risale), ikinci bölümünde fizik (17 risale), üçüncü bölümünde psikolojik ve aklî bilimler (10 risale), dördüncü bölümünde de din ve ilahiyat bilimleri (teoloji, metafizik) (11 risale) ele alınmış ve dört cilt halinde basılan risalelerin her cildinde bir bölüm işlenmiştir.

İlk İslam ansiklopedistleri olarak kabul edilen İhvan-ı Safâ, felsefî görüşlerini temellendirmek üzere Kur'an ayetlerinin sembolik ve batinî yorumunu yapmayı tercih etmişlerdir²⁷. İhvan, sadece kendi üyelerini ruhî eğitim ve öğretimden geçirerek '*gaflet uykusu*' ndan uyandırmayı yeterli görmez; bunun yanı sıra kendi toplantılarını -daha sosyal ve dışa dönük bir platformda olmasına rağmen- sûfî ihvanların organizasyonu

²⁴ Kılî, *İhbâru'l-'Ulemâ bi-Ahkâmî'L-Hükemâ*, Mısır, 1326, s. 58.

²⁵ de Boer, a.g.e., s. 58.

²⁶ Ömer A. Ferruh, "İhvan-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, Çev. İlham Kutluer, İstanbul, 1990, s.1 / 329.

²⁷ Ömer A. Ferruh, "İhvan-ı Safâ", s.1 / 328.

şeklinde daha kapalı bir topluluğa benzetmeye çalışmışlardır²⁸. İhvan-ı Safâ'nın böyle bir tutumu benimsemesinin nedeni, onların belirli zamanlarda ve bir nevi özel localarda bir araya geldikleri de gözönünde bulundurulursa, gizliliği temin etmek olduğu söylenebilir. Ancak bu durum, onların -batınlıkta olduğu gibi- hakikati sadece kendi mensuplarının anlayabileceklerini düşünmelerinden ileri gelmez; zira, onlar, kendi topluluklarına aday gördükleri herkesin, hakikati anlayacak zihni potansiyele sahip olduklarını düşündükleri için, onların gizliliğe önem vermesi, hakikatin değersiz insanlar önünde ulu-orta harcanmasına engel olmak gayesine matuftur. Bu açıdan da teşkilatları kardeşçe bir yardımlaşmayı, dünyevî ve manevî meselelerde birbirini aydınlatma ve özellikle de her türlü değişime muhalif zayıf zihinlere nasıl yeni ufuklar kazandırılacağına dile getirir niteliktedir²⁹. Bu bağlamda kendilerinde hoşgörünün ne kadar sınırsız olduğunu ve tüm bilgi kaynakları karşısında ne kadar objektif olduklarını kendilerine ait şu sözlerinden anlayabiliriz :

“Kardeşlerimize hiç bir ilme düşman olmamaları, hiç bir kitabı tetkik etmekten kaçınmamaları ve herhangi bir mezhep üzerinde tâassup göstermemeleri gerekir. Çünkü bizim fikir ve düşüncelerimiz bütün mezhepleri ve bütün ilimleri kuşatır. Bu şu demektir; başlangıcı ve sonu, gizliliği ve açıklığı itibarıyla dıyulur (mahsus) ve kavranır (makul) bütün varolanları hakikat gözüyle araştırmaktır. Bunların hepsi, tek bir ilke, tek bir sebep, tek bir alem ve tek bir ruhtan olması; değişik cevherleri, farklı cinsleri,

²⁸ Nasr, a.g.e., s.42.

²⁹ M. Fâhri, a.g.e., s.134.

çeşitli türleri ve değişen parçaları kapsamı açısından aynı hakikattir³⁰."

İhvân-ı Safâ, dünya hayatında insanın varlığı konusunda Mu‘tezileye benzer bir görüşe sahiptirler. Onlara göre, insanlar dünyada bir süre kalmadan cennet nimetlerinden faydalanamazlar. Bu görüşleri için felsefî deliller getirmeyen İhvan, bazı uyarı ve benzetmelerle yetinmişlerdir. Dünyada kalmak, nefsin sûret alması ve faziletlere bürünmesi için gereklidir. Dünyada faziletlere erişmeyen bir nefis, ahirette de olgunluğa erişemez. Bunun içindir ki, ahiret için dünya hayatını istemek zorunludur. Bu da kötülüklerden uzaklaşma, gizli-açık emanetleri gözetmek, insanlara sadakat ile muamele etmek ve onları aldatmamakla mümkündür. Bütün bunlar dünya ve ahiretin düzeltilmesi içindir³¹.

Yukarıdaki görüşlerini de gözönünde bulundurarak diyebiliriz ki, İhvan-ı Safâ, her çeşit düşünme ve inanmanın arka planında tümel gerçekliğin bir yansımasının olduğunu ve böylesi gerçekliğin de -inkar ya da tasdikle doğası değişmeyen- evrensel gerçek olduğunu varsayarak bütün insanların, bu hakikatten bir öz taşıdığını ve en son gerçeğin de bütün bu özleri birleştiren bir hür düşünme şekli olduğu fikrini benimsemiştir.

³⁰ Resail, IV / 41-42.

³¹ Suphi, a.g.e., s. 194.

2. İhvan-ı Safâ'nın Kaynakları

Risaleler, kaleme alındıkları dönemlerde büyük bir etki meydana getirmişlerdir. Ne var ki müteakip asır alimleri tarafından yeterince hüsnü kabul görmemiştir. Dolayısıyla yazarlarının kimler olduğu, ne şekilde yazıldığı, ve nerede neşredildiği vs. gibi pek çok konu kapalı ve sınırlı kalmıştır³². Başlangıçtan beri bir sır perdesine bürünmüş olan Risaleler hakkındaki bu tartışma konularının yanında; belki bundan daha önemlisi, Risalelerin hangi kaynaklardan beslendiği ve İhvan-ı Safâ'nın bunları kendi felsefelerini yayma çabasında nasıl uyarladıkları konusu ele alınmalıdır. Bu hususta denebilir ki, söylenen şeylerin en genel ve ortak yönü İhvan'ın bütün bilgi kaynaklarını -yaşadıkları dönemde revaçta olan bütün din, mezhep, fırka ve felsefî cereyanların görüşleri- kendi felsefelerini temellendirmede ve bu felsefenin yayılmasını sağlamada kullanmış olmalarıdır. Fakat onlar, bütün bu bilgi kaynaklarından faydalanırken, bu görüş ve anlayışlara kendi felsefeleri içerisinde sistemli bir şekilde yer vermek yerine, yeri geldikçe bu kaynaklardan iktibas etme yoluna gitmişlerdir. Sadece mevcut bilgileri, kendi dönemlerindeki önemine binaen zikrederek, bu bilgileri, kendi felsefî amaçları doğrultusunda yeni bir renk ve motifle sunmuşlardır. Bu bağlamda onlar matematiksel felsefede Pisagor'u rehber alarak varlıkların doğasının sayıların doğasıyla uyum içerisinde olduğunu savunmuşlar ve bir takım ana konuları bunun üzerine bina etmişlerdir³³.

³² Yörükkan, a.g.m., s. 183-193.

³³ İzmirli, İslamda..., s.102.

Sayılar, İhvan-ı Safâ doktrininin taşıyıcısıdır. Fisagorcu sayı teorisi ve bu teorisinin “insanın dünya ve ahiret hayatıyla mistik bağlantısı” düşüncesi, onların zihinlerini adeta esir almıştır. İhvan, sayıları iki grupta ele alır :

a) Bir faktör olarak “*Bir*”

b) İkidenden sonsuza kadar olan dizi.

“Bir” mutlak birliktir; bölünmez, azalmaz ve çoğalmaz. Tüm sayıların aslı “bir”dir. “İki”, “bir” rakamının iki kez tekrarıdır. Öteki sayılar, “bir”in toplamalarıyla oluşur, dolayısıyla “bir” her ardışık sayı için bir faktör olma özelliği gösterir. Bu anlayış, şu önermeye ulaşmak için kullanılmıştır : “*Bir* kendisinden türeyen sayıların mahiyetinden nasıl farklı ise, bir olan Allah da kendisinden türeyen tüm varlıklardan farklıdır”³⁴.

Mantık ve fizikte Aristo’yu örnek alan İhvan’a göre, mantık filozofun gerçeği tespit etmede en güvenilir aletidir. Onlar, matematik ve sayılarla ilgilenerek; insanı duyumlanabilir şeylerden düşünülörlere götürmek gayesi gütmüş, mantıkla da fizikten metafizik’e geçişi sağlamaya çalışmışlardır³⁵. İhvan, ahlakta Sokrates’i örnek kabul etmekle birlikte Hind’in “Kelile ve Dimne”sini, Aristo’ya nispet edilen “Elma Kitabı”nı, Eflatun’un “Yasalar”ını, Fisagor’un “Risale-i Zehebiyye” sini ellerinden bırakmamışlardır. Metafizikte Yeni Eflatunculara ve dolayısıyla Eflatun’a uymuşlardır. İlahiyatta, şariat ile felsefeyi birleştirip, nasları felsefe ile yorumlamışlar, dış anlamları iç

³⁴ Resail, I / 24,28, 31; Ö. A. Ferruh, a.g.m., I / 332.

³⁵ Resail, I / 427; İhvan’ın mantık anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. Abdülkuddüs Bingöl, “İhvan-ı Safâ Risalelerinde Mantık Konuları”, ...

anlamaların birer simgesi ve örneği kabul edip Tanrı, nefis, şariat kavramlarını batını biçimde açıklamış ve nassların simgesel anlatımlar olduklarını kabul etmişlerdir³⁶.

Risâlelerin evreni açıklama şekli gözönünde bulundurulduğunda bunların Fisagoryen ve Câbirî kaynaklardan beslendiği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak Proclus'un, *Fisagorcu filozofların altın zinciri* ve Müslümanların *Cabirîler* dediği bu kişilerin hayatları ve doktrinleri hakkında yeterince tarihi kaynak olmaması risalelerin kaynaklarını tespitini zorlaştırmaktadır. Ne var ki, Câbir külliyyâtının, fisagoryen ve Hermetik kaynaklardan etkilendiği İran, Hindistan ve Çin'den de birtakım fikirlerden beslendiği söylenebilir. Câbir külliyyâtı ile risaleler arasındaki yakın ilişki nedeniyle Câbir'in kaynakları aynı zamanda İhvan'ın da kaynaklarıdır, denebilir. Ayrıca risalelerde meşşâî felsefesinin etkilerini görmek te mümkündür. Bundan başka İbn Mukaffâ ve Cahız geleneğini takip eden İhvan, coğrafya, ekoloji, müzik ve dil-bilim gibi alanlarda daha çok İran ve Hint izleri görülmektedir. Hepsinden önemlisi de İhvan'ın bütün düşüncelerinde Kur'ânî bir etkinin görülmesidir. Bu anlamda İhvan kozmolojisinin bazı bölümleri (kürsî, taht vs.) tamamen Kur'ânî terimler ağıyla örülmüştür³⁷.

İhvan-ı Safâ'nın kendi düşüncelerini temellendirdikleri eserlerinde (İhvan-ı Safâ Risâleleri) yararlandıkları tüm kaynakları genel olarak şu şekilde sınıflandırabiliriz: °

a) Filozoflar ve hükemânın dilinde yazılmış matematik ve tabiat bilimine dair kitaplar; °

³⁶ İzmirli, *İslamda...*, s.102.

³⁷ Nasr, a.g.e., s. 330.

b) Kaynağı meleklerin getirdiği manalardan ibaret olan Tevrat, İncil, Kur'an ve içlerinde gizli sırların bulunduğu diğer peygamberlere indirilen sayfalar gibi, peygamberlere indirilmiş kutsal kitaplar;

c) Feleklerin oluşumunu, burçların kısımlarını, yıldızların hareketlerini, varlıkların ölçütlerini, zamanın akışını ve şartların değişimini; bitkilerin, hayvanların ve maddenlerin oluşumuna ilişkin incelikleri; beşer eliyle yapılan sanatların sınıflarını ve bulundukları durum üzere bütün varolanları inceleyen fizik konularına ilişkin doğal kitaplar;

d) Ancak temiz olanların dokundukları ilahi kitaplar³⁸.

Ancak İhvan için esas aldıkları bu dört kaynak düşüncelerine temel olma bakımından eşit değerdedir. Kur'an ne kadar öneme sahip ve güvenilir ise, Tevrat veya İncil de o kadar önemlidir. Din-bilimde Hz. Muhammed'in veya Hz. Ali'nin sözü ne kadar önem taşıyorsa, felsefede Sokrates, Platon ve Aristo'nun, matematik ve geometride Fisagor ve Öklides'in, coğrafyada Batlamyus'un sözünün de önemi o kadar büyüktür³⁹. Çünkü onlara göre hakk tektir ve kimsenin tekeline değildir. Allah ruhunu, Hristiyan, müslüman, siyah ve beyaz bütün insanlara göndermiştir⁴⁰. Fakat İhvan Risalelerde Kur'an ve Hz. Muhammed'in sözlerine (sünnet ve hadis) daha fazla önem vermiş ve onlardan daha fazla iktibas yapmışlardır.

Evrendeki bütün varolanların bilgisine ulaşmayı ilke edinen İhvan-ı Safâ⁴¹, bu araştırmasına matematik bilimlerle başlar. Matematik bilimler, onların Tanrı'yı birleme

³⁸ Resûl, IV / 42.

³⁹ Enver Uysal, "İhvan-ı Safâ Metafizikinde Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1990, s.8-9.

⁴⁰ Nasr, a.g.e., s. 43.

⁴¹ Resail, I / 48.

(Tevhid) düşüncesinde, varlığı ontolojik olarak açıklamasında ve analogi yoluyla akli yorumlar getirmesinde büyük bir etkindir.

İhvan-ı Safâ, Risalelerinde, beslendikleri kaynaklardan da esinlenerek bir bilimler sınıflaması yapmışlardır. A.Comte'ta olduğu gibi⁴², felsefî bilimleri basitten mürekkebe doğru tasnif eden İhvan, matematik ve mantıktan sonra tabîî bilimler ve metafizik konulara doğru tedrici bir seyir takip eder. Bu ayrıntılı tasnifteki gayeleri, araştırmacılara ve bilim isteklilerine amaçlarına ulaşmada kılavuzluk etmek, onlara sistem kazandırmaktır⁴³.

İhvan'ın bilimleri tasnifi şu şekildedir :

a) Riyazî (eğitsel) ilimler :

- 1) Okuma ve yazma,
- 2) Dil ve gramer bilimleri,
- 3) Muhasebe ve iş muameleleri,
- 4) Şiir ve aruz,
- 5) İyi ve kötü kehanet doktrinleri,
- 6) Sihir, muska, hile, simya vb. doktrinler,
- 7) Çeşitli iş ve sanatlar,
- 8) Ticaret ve ziraat,
- 9) Tarih ve biyografiler.

b) Şer'î ilimler,

- 1) Tenzil bilgisi (Kurra, Hafızlar),
- 2) Te'vil ilmi,
- 3) Rivayet ve haberler ilmi (hadisçiler),
- 4) Sünen ve ahkam ilmi (fukaha),
- 5) Mev'iza, züht ve tasavvuf (abidler, zahitler, ruhban),

⁴² H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 29; *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cemil Sena, İstanbul, 1974, I / 222.

⁴³ Resâil, I / 266.

6) Rüya tabirleri ilmi (rüya yorumcuları),

c) Gerçek Felsefe ilimleri,

1) Matematik bilimleri,

a) Aritmetik,

b) Geometri,

c) Astronomi,

d) Musiki,

2) Mantık bilimleri,

a) Şiir (analotika),

b) Hitabet (retorika),

c) Cedel (topika),

d) Burhan (politika),

e) İkna ilmi (sofistika),

3) Tabiat bilimleri,

a) Madde, form, zaman, mekan ve hareket hakkında bilgi veren, cisimli

ilkeler bilimi,

b) Gök ve dünya bilimleri,

c) Oluş ve bozuluş bilimi,

d) Hava olayları bilimi (Meteoroloji),

e) Madenler bilimi (Mineroloji),

f) Bitki bilimi (Botanik),

g) Hayvan bilimi (Zoooloji),

4) Tanrısal (İlahi) bilimler,

a) Tanrı ve sıfatları bilimi,

b) Ruhânîlerle ilgili bilim,

c) Nefsilerle (ruh) ilgili bilim,

d) Yönetim (Siyaset) türleri bilimi,

1) Peygamberlere ait yönetim

2) Krallara (melikler, beyler) ait yönetim,

3) Kamu (il ve belde) yönetimi,

- 4) Özel (kişinin ailesi, evi ve işini yönetmesi) yönetim
- 5) Öz (kişinin kendini yönetmesi) yönetim,
- e) Ahiret ve yeniden diriliş bilimi⁴⁴.

3. İhvan-ı Safâ Çağında Metafizik

İnsan, doğası gereği daima gerçeğin arayıcısı olmuştur. Çünkü onun yaratılışında, belki de yaratılış gayesinde en güzel olanı, en iyi olanı merak etme, arama ve elde etme arzusu bulunmaktadır. Onun düşünce hayatında daima hissedilen akledileni, görünen, görünmeyen, gerçek olan, ideal olanı istemiş ve gerekli kılmıştır. Dolayısıyla insan elde ettikleriyle yetinmemiş; her yeni buluş ve düşünceden sonra bunun da arkasında hala gizli kalan bir şeyler aramıştır. Bunun içindir ki insanlık, en güzel olanın en iyi olanın, gerçek olanın ve ideal olanın yapılması demek olan felsefe bilimini ortaya çıkarmıştır. İlk çağlardan beri devam eden bu düşünüş biçimi, bir çok eleştirilere⁴⁵ uğrasa da hala devam etmektedir ve sonsuza dek devam edecektir. Doğal olarak insanlık, felsefe yapmaktan asla geri durmayacaktır. İslam filozofları metafizik terimini kendi dillerine çevirmiş; mâ dūn et-Tabîa (fizikötesinde), mâ fevk et-tabia (fiziküstünde), ma ba'd et-tabia (fizikten sonra), ma kable et-tabia (fizikten önce) gibi kalıplarda kullanmışlardır. Bununla beraber bu deyimler yerine el-Felsefe el-Ulâ veya

⁴⁴ Resâil, I / 266-274; İzmirli, "İhvan-ı Safâ", s. 508-511.

⁴⁵ Felsefenin içinde bulunan bilimler felsefeden ayrılıp kendi alanlarını belirledikten sonra, artık felsefeye ihtiyaç kalmadığı kanaati gündeme geldi. Ayrıca, metafiziğe her fırsatta karşı çıkanları da bu kategoride değerlendirmek gerekir.

Din ve İlahiyât terimleri daha çok kullanılmıştır. Risalelerin yazarlarının Farabî döneminden sonra yaşadıkları gözönünde bulundurulduğunda, onların metafiziğinin Eflatun ve Aristo metafiziği ağırlıklı olduğu söylenebilir. Farabi dönemindeki metafizik konular, İhvan-ı Safâ'nın da ele aldığı en temel felsefî ve metafizik konulardır. Kendi dönemlerinde gündemde olan metafizik kavramlara getirmiş oldukları açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda, onların diğer İslam filozofları (Kindi, Farabi ve daha sonraları İbn Sina) gibi Aristo metafiziğinin en sadık takipçileri olduğunu ortaya çıkar. Bu bağlamda İhvan döneminde tüm canlılığıyla devam eden ve onların da kaynak olarak beslendiği metafizik, Farabi metafiziği ve dolayısıyla da Aristo metafiziğidir.

Metafizik kelimesini ilk defa Aristo kullandı. Onun fizikten sonra yazdığı kitabının adı metafiziktir⁴⁶. Aristo, metafizik kelimesini iki şekilde kullanmaktadır : Hareket etmeyen, ezeli, soyut varlık ve varlık olarak varlık. Birinci kavrayışa göre metafiziğin konusu hareket etmeyen, maddesi olmayan, ezeli ve bağımsız olan şeydir. Bu bakımdan o, “en yüksek varlık” ın ilmidir. Bu anlamdaki metafizik bir teoloji (ilahiyat) dir; deneyden ve pratikten en uzak, en soyut ve en yüksek ilim olup varlığın köküne (kaynağına) ulaşmak ister. Bu felsefe her şeyden önce külli sebepleri ve ilk prensipleri, manevi cevheri, ilk kavranabilir olanı nazar-ı itibara alır⁴⁷. Dolayısıyla metafizik; son gerçek nedir? Varolan her şeyin genel ayırt edici niteliği nedir? Varolanın doğasını belirlemek hangi kategoriler (terimler, kavramlar, simgeler) ile zorunludur?... gibi so-

⁴⁶ Aristo, Metafizik, s.147-151; ayrıca bkz. Hayrani, Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, Ankara, 1992, s.2.

⁴⁷ S. Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ankara, 1976, s.30.

rular sorar. Bu anlamda filozofun en zor görevlerinden biri, her gün pek çok kez kullandığımız üç harfli bir sözcüğü, “var”ı tanımlamaktır⁴⁸.

İkinci anlayışa göre ise varlık olarak varlığın incelenmesidir. Bu anlamda da o bir varlık nazariyesi ve varlığın temel yapısını, varlık türlerini ve varlık tarzlarını inceler. Bu durumda o bir teoloji değil, ontoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Aristo metafiziğinin odak noktasını ontoloji konusu oluşturmaktadır. O, varlığı açıklarken cevher kategorisinden büyük ölçüde yararlanmaktadır. Diğer kategorileri dolaylı olarak cevher (subzants)’e bağlamaktadır. Aristo’nun cevher kategorisi kendinden sonra gelen ortaçağ İslam filozofları tarafından geniş bir biçimde ele alınmıştır. Daha sonraları Kindi, Farabi, İhvan-ı Safâ vb. de cevher kategorisini, varlığı açıklamada en önemli öğelerden biri saymaktadırlar.

İslam düşünürlerinin metafizik anlayışı, Aristo metafiziğine oranla daha metodolojik ve daha sistematiktir. O, parçaların tümüyle kendisine bağlandığı bir “Bir” meydana getirir. İhvan-ı Safâ okulunun da içinde bulunduğu İslam felsefesi basit olmayan varlık problemini açıklamak için doğuş (südûr) teorisini benimser. İslam metafiziği Pytheagoras’a, Eflatun’a, Aristo’ya ve Yeni Eflatunculuğa ait elemanları bünyesinde bulundurur; fakat Kur’an ayetlerinden hareket ederek onları özel bir biçimde kendine ait kılar. IX. yüzyılda doğan İslam felsefesi “Bir” sorunun çözmek için Aristo’nun hareketsiz “ilk hareket ettirici”si üzerine eğildi. İslam filozofları için Allah kendinde zorunlu bir varlıktır ve her şeyin kaynağıdır.

⁴⁸ Stanley M. Honer-Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, Çev. Hasan Under, Ankara, 1996, s.135-136.

Aristo metafiziği ile yakından ilgilenen Farabî, onun daha açık ve anlaşılır bir hale getirilmesi gerekliliğini savundu. Metafiziğin, özel ilimlerin ötesinde, küllî bir ilim olduğunu öne süren Farabî “Fî Ağrâdi’l-Hakîm” adlı eserinde bu konuya geniş açıklamalar getirmiştir⁴⁹.

Farâbî, metafizik adına Tanrı ve sıfatları, cevher-a`raz, madde-sûret, sūdûr ve halkaları, birlik ve yokluk konularını ele almaktadır. Fârâbî’ye göre varlığın bütün dolgunluğuyla ilk insandan hiçbir iz taşımadan ilkin ve doğrudan doğruya ait olduğu şey, Tanrıdır. Tanrı, bütün diğer varolanların varlığının sebebidir ve cevheri itibâriyle kendisinden gayrı olan her şeyden farklıdır⁵⁰.

Kısaca söylemek gerekirse, İhvan-ı Safâ çağında metafizik konuları Yunan felsefesinin özellikle de Aristonun temellendirdiği ve İslam filozoflarının geliştirdiği konulardır. Ne var ki, o dönemlerde bütün bilimler felsefe içerisinde mütalaa edildiği için bugünkü felsefe konularının yanında matematik, mantık, tabiat, fizik, musiki, siyaset, tıp vs. gibi bilimler de filozofların ilgilendiği konular arasında yer almaktaydı. Bir filozof aynı zamanda iyi bir matematikçi ve iyi bir tıp bilginiydi. Bundan dolayı İhvan-ı Safâ da X. yüzyılda geçerliliğini devam ettiren bu konularda risâleler yazarak mevcut problemleri ele almıştır.

İhvan-ı Safâ metafiziğinde ilk sıra Tanrı konusuna tahsis edilmiştir. Tezimizin ikinci bölümünde geniş olarak ele alınacağı üzere, Tanrı’yı ifade de **vücûd** kelimesini kullanmayan İhvân, “*Tanrı’yı bilme*” yi insanın önce kendini bilmesine ve tanımasına

⁴⁹ Altıntaş, a.g.e, s.5.

⁵⁰ Farabi, es-Siyasetü’l-Medeniyye, s. 1-36; ayrıca bkz. Mübahat Türker Küyel, **Aristo ve Farâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara, 1959, s. 82-83.

bağlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle İhvan-ı Safâ metafiziğinin ilk basamağı, insanın önce kendini bilmesi ve tanımasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan Tanrı'yı bilmesi imkansızdır⁵¹. Bu bağlamda meseleyi geniş bir perspektiften ele alan İhvan, şu görüşlere yer verir : “Bütün ilimlerin başı insanın kendisini bilmesidir. İnsanın kendini bilmesi ise üç şekilde olur : 1) Bedenin durumlarını ve bedenin ruhtan ayrı olarak özelliklerinin bilmesi, 2) Ruhun durumlarını ve onun bedenden ayrı olan özelliklerini bilmesi, 3) Her ikisinin de birbirine yakın olan ve her ikisinde de ortak olan özellikleri bilmesidir”⁵².

Risalelerdeki dağınık şekli bir yana, ilimlerin sınıflandırılması ışığında, bir bilim olarak düşünüldüğünde metafizik İhvana göre beş kısma ayrılmaktadır :

a) Tanrı'yı ve O'nun birliğini, nasıl diğer bütün varolanların nedeni ve yaratıcısı olduğunu, cömertliğinden diğer varolanların nasıl feyzân ettiğini, her şeyi en güzel şekilde idare edip bu alemdeki düzeni nasıl koruyup ve devamını sağladığını, görünen (şehâdet) ve görünmeyen (gayb) alemleri nasıl bildiğini ve Tanrının her yönüyle ezeli ve ebedi olduğunu... bilmek. Bu durumuyla metafizik, genel hatlarıyla zihnî ve tinsel varolanların son gerçek olduğunu öne süren idealizmden, yalnızca madde-enerjinin ve fiziksel güçlerin en son gerçek olduğunu öne süren maddeciliğe kadar uzanır. Bu şekilde maddeciliğe, fizik ilmini tasvir ettiği varolanların ötesinde hiç bir gerçeklik olmadığını savunan metafizik bir kuram olduğunu söylemek bir paradoks değildir⁵³.

b) “Tanrı'nın melekleri ve samimi kulları” diye açıklanan **ruhânî varlıkları** bilmek.

⁵¹ Resâil, I / 75 vd.

⁵² Resail, II / 462.

⁵³ Honer-Hunt, a g e., s. 136-137.

c) Diğer bütün felekleri çevreleyen felek (muhi't) ten yeryüzünün merkezine kadar olan tabii cisimlere etki eden ruhlari (külli' nefis ve onun güçleri) ve bunların yıldızlara hareket vererek felekleri nasıl idare ettiğini, bitki ve hayvanların bedenlerine nasıl girdiğini ve ölümden sonra nasıl dirileceğini bilmek.

d) Siyaset ilmini bütün yönleriyle bilmek.

e) Ölümden sonra yeniden dirilmenin nasıl meydana geleceğini, ruhların yaptıklarının karşılığını görmek üzere yeniden dirilip, iyilerin mükafatlandırılmaları ve kötülerin cezalandırılmalarının ne şekilde gerçekleşeceğini bilmek⁵⁴.

İhvan-ı Safâ metafiziği, Pythagoras, Aristo ve Yeni Eflatuncu unsurların yer aldığı, din ve ilahiyat ilimleriyle (teoloji) içiçe girmiş bir metafiziktir. Ne var ki, doğal olarak metafizik konuların yer alması gerektiği düşünülen risalelerin “**din ve ilahiyat bilimleri**” bölümünde (Resail, IV. Bölüm) sistematik bir metafizik yerine bazen avam için yazılmış ansiklopedik özellikteki bir eserde bulunabilecek sıradan bilgiler yanında, sihir, büyü, yıldız falı vb. konular da yer almaktadır⁵⁵. Sonuç olarak diyebiliriz ki; tıpkı ontolojisi gibi metafiziğini de risâlelerin bütününe serpiştirmiş olan İhvan-ı Safâ, yaşadıkları dönemde gündemde yer tutan, konuşulan ve tartışılan tüm konulara risalelerinde yer vermiştir.

⁵⁴ Resail, I / 272 vd.

⁵⁵ Resail, IV / 283 vd.

4. İhvan-ı Safâ'nın Metodu

Bir felsefî akımın “yöntem”ini belirleme o ekolün fikirlerinin kökenine ulaşma anlamına gelir. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, bir fikrî ekolün, bir toplum içinde vaziyet alışığı ile felsefenin temel problemlerini anlamada belirlediği aksiyomların neler olduğu arasında bir fark bulunmaktadır. “Sentezci” olma özelliği ile temayüz eden İhvan-ı Safâ'nın dinî metinleri anlama ve yorumlamada dayandıkları esaslar, bilinen fikrî ve teolojik akımlardan önemli ölçüde farklılık arz ettiği ortadadır. İhvan-ı Safâ'nın metodu dediğimiz bu başlık altında, o tarihi ortamda dile getirilen problemleri anlama ve yorumlamada dayandığı kriterleri incelemek istiyorum.

İhvan-ı Safâ metodunun en kayda değer yönü, onların mezhep çekişmelerinin dorukta olduğu bir dönemde, her din ve bilimden, her felsefe ve mezhepten temel doğruları ve yararlı buldukları düşünceleri alan seçmeci (eclectique) bir sisteme sahip oluşlarıdır⁵⁶. Onlar, bütün milletlerin ve dinlerin hikmetini bir araya toplamak istemişlerdir. Onlara göre, şeriatın zahiri hasta ve zayıf nefslar ve avam içindir. Kuvvetli nefslar için derin felsefî nazariyeler lazımdır. Felsefelerinin gayesi, insanın gücü nispetinde kendisini (nefs) Allah'a benzetmesidir.

İhvan-ı Safâ, menfi yorumlanabilecek temâyüllerini, toplum ve toplumun anladığı din, daha anlaşılır bir ifadeyle toplumda yanlış olarak yerleşmiş dinî kanaatlar hakkındaki tenkitlerini “*hayvan ve insan risaleleri*”nde sembolik ifadeler (intak sanatı) kullanmak suretiyle hayvanlara söyletirir⁵⁷.

⁵⁶ de Boer, a.g.e., s. 61; İzmirli, a.g.m., 508-517; Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s. 28;

⁵⁷ Resail, II / 241-245; de Boer, a.g.e., s.61.

Burada gözardı edilmemesi gereken nokta şudur : Onların, yaşadıkları dönemdeki fikrî bağınazlığı çok derinden kavramış olmaları, toplumda hassas kabul edilen konulardaki görüş ve düşünceleri anlatırken, kitlesel çalkantılara yol açmadan, halkın nabzına uygun bir şekilde, sembolik ve şifresel anlatım şeklini benimsemiş olmalarıdır. İhvan'ın bu metodunun farklı zamanlarda ve çeşitli toplumlarda örneklerine rastlamak mümkündür. Kanaatimize göre, konuya açıklık kazandırması bakımından şu iki çarpıcı örneği vermek yerinde olur : XVIII. yüzyıl Alman felsefesinde önemli bir konuma sahip Freidrich Nietzsche, kendisinden önceki bütün siyasî, ahlakî ve dinî sistem ve teşekkülleri ağır bir şekilde eleştirip, '*üstün insan*' ı tarif ettiği meşhur eseri "**Zerdüşt Böyle Buyurdu**" da kendisinin toplumuna açıkça söyleyemediği fikirlerini *Zerdüşt*'ün diliyle anlatmıştır⁵⁸. Kitabının önsözünde Nietzsche'den çok fazla etkilendiğini söyleyen Cemil Sena'da "**Ahuramazda Böyle Dedi**" isimli eserinde aynı tür bir yöntem takip ederek modern çağdaki dinî yozlaşmayı eleştirir nitelikte görüş ve düşüncelerini Zerdüşt'ün Tanrısı Ahuramazda'ya söyler⁵⁹. Bu fikir adamlarının İhvan-ı Safâ'nın izlediği metottan hiç etkilenmemiş olduklarını söylemek pek doğru olmasa gerektir. Bu amaca yönelirken İhvan-ı Safâ'nın muhalifleri için gösterdiği ileri sürülen müsamaha konusu da dikkatle incelenmesi gereken bir husustur. İhvan, bu yönüyle de toplumun üzerine yığıldığı kabusu hissetmeyen ve ruhânî bir hayatı seçen Sufiye'den ayrılır. Onlar, hayatlarında pratikle teorik olanı birleştirme konusunda başarılı olabilmişlerdir. Bu problemin bir yönünde Mu'tezile, diğer yönünde de sufi ekol eksik kalmıştır.

⁵⁸ Fredrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, Çev. Osman Derinsu, İstanbul, 1981, s.104-105.

⁵⁹ Cemil Sena, *Ahuramazda Şöyle Dedi*, İstanbul, 1968, s.49 vd.

Risalelerden çıkarabildiğimiz kadarıyla, İhvan-ı Safâ'nın bütün gayeleri, imanî meseleleri tasdik etmek ve ahiret saadetine ulaşmak olduğunu tekrarlamaktır. Bunun bilgilendirme ve teorik bilimlerde belli bir seviyeye ulaşmakla gerçekleştirebileceğini düşünüyorlardı. Ancak bunun pek te kolay olmadığını -zira, yaşadıkları dönemde toplumu kendi sultanı altına almaya çalışan sayılamayacak kadar fikrî ve siyâsî çeşitlilik vardı- bildikleri için onlar, hayali olsa dahi ne karada, ne denizde, ne de havada olmayan manevi bir şehir kurmak istediklerini ifade ediyorlardı⁶⁰.

Risalelerde okumaya liyakatli ilk okuyuculara hikmetin sadece bir kısmı açıkça anlatılırken, önce onların hikmete karşı arzuları kamçılanmaya çalışılır; bu şekilde ilk eşiği atlamış olanların artık mahfuz tutulan daha derin ve daha gizli gerçeklikleri kavrayabileceği farz edilerek onlara bilgiler, sembolik ve şifresel ifadelerle takdim edilirdi⁶¹. Bu tarzı benimsemelerine de onların şu görüşü yol açmaktadır : Çocuğun gelişmesi, akıl çağına erişmekle en yüksek noktasına ulaşır. Eğer o iyi talih burcunun altında doğmuşsa onun nefsi nihayetinde ruhânî bir cevher olarak, gerçek vazifesini keşfedecek ve Sokrates gibi hikmeti, Mesih gibi zühdü, İslâm'a göre ibadeti takip etmek suretiyle yeniden semâvî yurduna ulaşmaya çalışacaktır. Bu şekilde nefsin bedende hapisliği esnasında ona bitişebilecek maddî arzılardan temizlenmesi başanılmış olacak ve o, sonunda yalnız arınmış nefsin idrak edebileceği '*ruhânî sûretleri*' ve '*murânî varlıkları*' idrak edebilecektir. O, beden tarafından aşağıya çekildiği ve onun arzu ve istekleriyle meşgul edildiği sürece Fisagor, İsa, Aristo ve Muhammed'in tattığı mutluluğu tadamayacaktır⁶².

⁶⁰ Resail, II / 234-239.

⁶¹ M. Fahri, a.g.e., s.136.

⁶² Resail, I / 138 vd.; III / 81 vd.

5. İhvan-ı Safâ'nın Etkileri

Bir fikrî akımın etkisi, onun tarih içinde oynadığı rol ile eşdeğerdedir. İhvan-ı Safâ'nın etkisini belirleyecek şey, İhvan-ı Safâ'nın tarih içindeki rolü ne olmuştur? Sorusuna verilen cevapla belirlenebilir. Öyleyse, öncelikle bu sorunun cevabını aramalıyız. "İhvan-ı Safâ" denildiğinde, fikrî anlamda neyi karşıladığı, bunun kimler tarafından benimsendiği, ayrıca benimsenen ve ilgi duyulan fikirlerin, toplumsal ve siyasal düzlemde ne derece etkin olduğu hususu İhvan-ı Safâ'nın etkisinin ne olduğunu anlatır.

İhvan-ı Safâ'nın etkisini üç temel başlıkla ele alabiliriz. 1) İslam Düşüncesinin dışındaki etkisi, 2) İslam toplumunun gündemine giren konuların tartışılmasında İhvan'ın referans olma durumu açısından etkisi, 3) İhvan-ı Safâ'nın müstakil olarak varlık, bilgi ve değer konusunda fikrî referans olma imkanını taşımaktaki etkisi.

İhvan-ı Safâ'nın felsefe yardımıyla dini islah etme gayreti hem kelamcılar, hem de filozoflar arasında tam olarak kabul görmemiştir. Kelamcılar onları Kur'an'a bâtını anlam vererek asıl manasından uzaklaştırmakla itham etmişlerdir. Bir takım meşşâyî filozofları İhvan'ın risalelerindeki Fisagoryen-platonik görüşlere olan meyli, modern felsefenin spritism (ruhçuluk), occultuism (ara-nedencilik) anlayışını andırdığı gerekçeyle fazla benimsememişlerdir. Fakat, İhvan-ı Safâ risaleleri aydınlar ya da yarı aydınlar üzerinde çok tesirli olmuştur. İslam alemindeki Batıniyye, İsmailiyye, Haşşâşîn,

Dürzilik vs. gibi pek çok fırkada İhvan'a ait fikirlere rastlamak mümkündür⁶³. İhvan-
dan önce sadece kralların sarayına münhasır kalan Meşşâî felsefe, İhvan vasıtasıyla
doğuyu kendisine vatan edinmiştir. Gazalî, İhvân'ın, sayıların varolanlarla ilişkisi ko-
nusundaki görüşüne atıfta bulunarak⁶⁴ İhvan-ı Safâ felsefesinin halk arasında yayılmış
olduğunu kabul eder ve ondan iyi gördüğü hususları iktibas etmekte bir mahzur gör-
mez⁶⁵.

Risaleler ilk önce yazıldıkları yer olan Basra'da yayılmışken, daha sonra da
kelamcılar ve özellikle de Mu'tezile yardımıyla Irak'ta ve tüm Doğuda itibar görmüş-
tür. Mu'tezile alimleri risalelere çok değer vermişler, onları elden ele dolaştırıp, gizli
gizli yanlarında taşımışlardır. Risaleler daha sonra Kurtubalı meşhur matematikçi ve
tabib Ebu'l-Hakem el-Kirmânî (Öl. H. 458 / M. 1066) vasıtasıyla Endülüs'e ve oradan
da tüm Avrupa'ya geçmiştir. Risalelerin şarkta yayılışı ve asıl değerini el-Kirmânî'nin
Endülüs adeti üzerine fikirlerini yayma amacı doğrultusunda Doğuya geçmesi sonra-
sında kazanmıştır. Endülüslüler, İhvan-ı Safâ risalelerini görmeden önce sadece mate-
matik ve tıp ilmine itibar ederken, risalelerin gelmesiyle birlikte diğer felsefî alanlar
üzerinde de düşünmeye başlamışlardır⁶⁶.

Fikri anlamda İhvan-ı Safâ'nın etkilerinin en belirgin olarak görüldüğü kişi,
şüphesiz İbn Sinâ'dır. XII. yüzyıl tarihçisi el-Beyhakî, babası gibi İbn Sinâ'nın da İh-
van-ı Safâ Risâlelerini okuma alışkanlığında olduğuna işaret etmiştir⁶⁷. Aristo ve Grek

⁶³ de Boer, a.g.e., s.68.

⁶⁴ Gazalî, el-Me'ârifü'l-Aklyye, Tahkik : Ali İdris, Madagaskar, 1988, s. 50-51.

⁶⁵ Ebu Hamit el-Gazalî, el-Munkuzu mine'd-Dalâl, Çev. Hilmi Güngör, İstanbul, 1988, s.40.

⁶⁶ İzmirli, "İhvan-ı Safâ", s.517 vd.

⁶⁷ Macit Fahri, a.g.e., s. 107.

Felsefecilerden başka, İbn Sina'nın düşüncesini şekillendiren iki önemli te'sir İhvan-ı Safâ Risâleleri ve Farâbî'nin eserleri olmuştur. Her ne kadar o, kendi otobiyografisinde hocalarının katkısından çok kendi kendine yetiştiğini ön planda tutsa da, felsefeye başlaması fikrinin, babası ve kardeşiyle İsmailî daîler arasındaki fikrî tartışmaları dinlemekten kaynaklandığına işaret eder⁶⁸. Bu da gösteriyor ki, İbn Sina'nın yetişmesinde İsmaililik ile İhvan-ı Safâ Risâlelerinin etkisi ve katkısı büyüktür.

İhvan-ı Safâ, akla geniş yer verdiğinden bütün olaylara akılcı bir yaklaşımla bakar. Bunların din ile bilimi uzlaştırma çalışmaları İslam ülkelerinde aynı ilgiyi görmedi. Dini nassları ve imanı akıldan üstün gören diğer düşünce akımları İhvan-ı Safâ'ya karşı çıktılar. Onlar, insanı yanıltan duygulara dayandığı gerekçesiyle aklın hakikat ölçüsü olamayacağını, dolayısıyla her zaman kuşkuyla yaklaşımda bulunulması gerektiği fikrini savunuyorlardı⁶⁹.

Yukarıda ifade edilen karşı görüşler Risalelerin yayılışını önleyemedi. Sonraki asırların bir kaç akılcı düşünürü tarafından benimsenen İhvan-ı Safâ görüşleri, İslam ülkelerinde akılcı anlayışın felsefî köklerinden biri olmaya devam etti. Risaleler tamamiyle günümüze kadar gelmiştir. Yazma nüshaları İstanbul kütüphanelerinde mevcuttur⁷⁰. Risalelerle ilgili çağdaş Batılı düşünürlerden Dietrici, Flügel, Goldziher ve Luis Massignon çalışmalar yapmışlardır⁷¹.

⁶⁸ aynı eser, aynı yer.

⁶⁹ Neşet Çağatay, *Makaleler ve İncelemeler*, Konya, 1983, s.??.

⁷⁰ İzmirli, a.g.m., s.519.

⁷¹ Dietrici, *Die Philosophie der Araber*, I-III, Berlin, 1876; Flügel, *Über Inhalt Und Verfasser der Arabischen Encyclopadie* Gesell-Schaft, Leipzig, 1859; Goldziher, *Le Dogme et La Loi del İslam*, Paris, 1920; Luis Massignon, "Esquisse d'une Bibliographie Karmati", *Essays Presented to E.G., Browne*, Cambridge, 1922.

İhvan-ı Safâ ve Risaleleri hakkında geleneksel Sünnî anlayışın tutumuna gelince, bunun pekte hoş olmadığını Halife Müstencid'in H. 554 / M. 1150 yılında kütüphanelerdeki bütün nüshalarının -İbn Sina'nın eserleriyle birlikte- yakılmasını emretmesinden rahatlıkla anlayabiliriz. Buna rağmen, risaleler yaşamıştır; Farsça ve Türkçe'ye çevrilerek bütün İslam mutasavvıf ve düşünürleri üzerinde muazzam bir etki yapmıştır⁷².

⁷² H. Corbin, a.g.e., s.249-253.

İKİNCİ BÖLÜM

İHVAN-I SAFÂ'DA VARLIK İLKELERİ

1. İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı

İhvan-ı Safâ'nın varlık konusundaki temel fikirlerine geçmeden önce, konuya ışık tutması bakımından İhvan'ın felsefe ve metafizik görüşlerine kısaca temas etmeyi uygun görmekteyiz.

İhvan-ı Safâ, felsefeyi, İslam düşüncesinin önemli simalarından olan Kindî¹ ve Farabî²'nin "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışması"³ şeklinde yaptıkları tanımı benimsemektedir. İhvan-ı Safâ'nın, daha kapsamlı ve genel bir felsefe tanımı ise şöyledir : "Felsefe, küllî (bütünsel) bir bilgidir. Eşyanın varoluş sebeplerini ve delâletlerini, eşyanın özelliklerinin mahiyetlerini, yaratılış sebebine bağlı olarak eşyanın gelişimini, insanın bütünsel bir bilgiyle gücü ölçüsünde eşyanın tümünü kavramayı bilmesi ve bununla küllî erdemlere ulaşmasıdır."⁴ Görüldüğü üzere İhvan, felsefe anlayışını mistik düşünce ve bir takım ahlâkî normlar üzerine oturtmaktadır. Teorik an-

¹ Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya (Felsefî Risâleler), İstanbul, 1994, s.1.

² Ebu Nasr Mehmed b. Mehmed el-Fârâbî, *Fima Yenbağî en Yukaddeme Kable Te'allumi'l-Felsefe*, (Mebâdî'u Felsefeti'l-Kadîme içinde), Kahire, 1915, s.13.

³ Resail, I / 225, 399, 427; III / 41, 371, 382.

⁴ *Risâle el-Câmi'a*, thk. Mustafa Galib, Beyrut, 1984, s.60. Aristo da buna benzer bir tarifle felsefeyi "Hakikatin bilgisi" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Aristo, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985, s.150.

lamda gerçeğin yakalanması gibi yüksek hedeflerin tespit edilmesi, bir bakıma kişinin pratik yaşam tarzına yansımaları ile yakından alakalıdır. Onlara göre felsefe, sadece teorik olarak “**hakikatin araştırılması**”ndan ibaret değildir. Bununla beraber onun, kişinin söz ve davranışlarını belli bir sistem dahilinde düzenleme gibi pratik bir yönü de vardır. Bu nedenle felsefeyi hikmetle birleştirip, her ikisine de aynı anlamı yükleyen⁵ İhvan, bununla hem zihinde (fikir, düşünce), hem de pratikte (iş, fiil) Tanrı’ya benzemeyi kasteder. Çünkü Tanrı, mutlak alim, mutlak hakîm, mutlak sâni ve iyidir. İnsan ilim, hikmet, sanat ve iyilikle iştigal ettiği ölçüde Tanrı’ya yaklaşmış olur⁶.

İhvan-ı Safâ’nın felsefesi, insan merkezli (antroposentrik) bir felsefedir. Evrendeki bütün varolanlar, evrenin küçük bir örneği kabul edilen insan için vardır. Onu diğer varolanlardan ayıran en büyük özellik, onun düşünen ve bilen bir varlık olmasıdır. Düşünme ve bilme, felsefi antropolojide olduğu gibi bir bakıma onun varlık (ontolojik) ve mükemmellik şartıdır. Zaten, İhvan’a göre de insanın bu dünyadaki varoluş gayesi, onun kendini⁷, içinde bulunduğu evreni⁸, varlığın nedeni olan Tanrı’yı⁹ ve varlığın hikmetini ve gerçekliğini bilmesidir.

İhvan-ı Safâ’nın tespitleri yakından incelendiğinde görülmesi gereken önemli bir hususun şu olduğu anlaşılacaktır : Felsefe yapan veya felsefe ile uğraşan kişinin bir şekilde varlığı temellendirme ve açıklama zorunluluğu vardır. İçinde yaşadığımız bu dünya ve bu evrende varolanların nasıl meydana geldiğini, varolanların devamlarını

⁵ Resail, III / 345.

⁶ Resail, I / 290.

⁷ Resail, I / 75-76.

⁸ Resail, III / 337.

⁹ Resail, III / 155.

nasıl sağladıklarını ve aralarındaki ilişkinin ne türden bir ilişki olduğunu belirleme ve ortaya koyma gereği vardır. Filozof ile Peygamberi toplumdaki işlevleri açısından ele alan İhvan'ı Safâ, filozofla peygamber arasındaki farkı şu şekilde izah eder: “şeriat sahibi (peygamber), şeriatı vaz’ etmede (esasları ve hükümleri ortaya koymada) söylemesi, yapması, emretmesi doğrudan kendi çabası kendi çabası ve re’yine (içtihat) bağlı olmaması, en önemli özelliklerinden biridir. Peygamberin buradaki konumu kendisi ile Tanrı arasında bulunan melaikenin değişik vakitlerde kendisine ulaştırdığı bilgi (vahy) ile açıklanır. Hükema ve filozoflara gelince; onlar ilimlerden faydalanarak bir görüş çıkardıkları, kitap te’lif ettikleri, sanatlardan bir sanat ürettikleri ve heykel kurdukları yada yönetim biçimi oluşturdıkları zaman, (bütün bunlar) onların kendi içtihatlarına, meseleleri araştırma derinliğine inme ve görüş belirtme yeteneklerine bağlıdır. İşte peygamberle filozoflar arasındaki fark budur¹⁰.

İhvan-ı Safâ’nın metafiziğine gelince; kendi sistemleri gereği metafizikle ilgili görüşlerini Risalelerin tümüne serpiştiren İhvan, metafiziğinde bir metot belirlemeye çalışır. Metafiziğin konusuna giren şeyler, duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklının doyuma ulaştığı şeylerdir. Mesela Tanrı’nın hayy, kâdir, hakîm, hâlık gibi sıfatları olması yanında; oturma, kalkma, girme, çıkma, hareket ve sükun gibi sıfatlarla, maddeden soyut suretlere, ruhanî basit cevherlere yüklenebilecek diğer özelliklerin O’na yüklenemeyeceği konusu, duyularla kavranamayacak, vehim gücüyle tasavvur edilemeyecek bir durumdur. Bu ancak, kesin delil ve burhanlara dayanan derin bir düşünme ile bilinebilir. Çünkü İh-

¹⁰ Resail, IV / 136.

van'a göre kesin deliller akılların ölçüleridir¹¹. Bu perspektifte değerlendirilebilecek bir başka örnek ise evrenin dışında ne bir boşluğun, ne de doluluğun olamayacağı düşüncesidir. Akıl, evrenin ötesinde ne bir boşluğun, ne de doluluğun olmadığını kavrayabiliyorsa da, vehim evrenin dışında bitmez tükenmez bir boşluk veya doluluk olduğunu zanneder¹².

Metafiziğin konusunu maddeden soyut varolanlar, nedenlerin nedeni ve ilk nedenden somut varolanların nasıl meydana geldiği.. vs. gibi konular oluşturduğundan ondaki yöntem, duyularla algılanabilen somut varolanları, dolayısıyla tabiatı inceleyen fizikte kullanılan yöntemden doğal olarak farklı olacaktır.

Muhtemelen İslam kaynaklarındaki açık bilgilere dayanarak, İhvan meseleye, İslam düşünce geleneğinde yaygın olarak dile getirilen “Tanrı’nın varlığı ve delilleri” şeklindeki ifadeyi değil de, “Tanrı’nın bilinmesi”, “Tanrı ve sıfatları”, “Somut nesnelerin Tanrıdan nasıl feyezân (doğuş, südür) ettiği” gibi ifadeleri tercih ederek açıklama getirmek istemektedir. Yaratma, yaratmanın niteliği, evren, akıl ve küllî nefsin yaratılma veya sudurundaki öncelikleri, küllî nefsin güçleri ile bu güçlerin felekleri ve cisimleri idaresi... vb. İhvan metafiziğinin odak noktasını oluşturan konulardır. Bununla beraber, ruhânî varlıklar, ahiret hayatı, siyaset ve bölümlerine ilişkin diğer konular, İhvan metafiziğinin konuları arasında yer almaktadır.

İhvan, salt bilim olarak metafizik, tanımı, mahiyeti, özellikleri... gibi konular üzerinde İslam filozofları(Farabi, İbn Sina)’nda olduğu kadar genişçe durmaz. Risalele-

¹¹ Resail, III / 403.

¹² Resail, III / 402.

rin tümünü gözönünde bulundurduğumuzda, Aristo, Pythagoras ve Yeni Eflatuncu unsurların yer aldığı İslam düşüncesinden bağımsız olmayan ve Kur'an ayetleriyle desteklenmiş bir metafizik olduğunu görmekteyiz. Fakat bununla beraber, İhvan metafiziği genel olarak ele alındığında, özel manada varlık problemini ön planda tutan bir metafiziktir. Daha yakından bakıldığında -konuların darlığı bir yana- okuyucuya, Risaleler'de tartışılan konuların tümü, varlığı temellendirmek ve açıklamak üzere ele alınmış konular olduğu fikrini vermektedir. Tabiatıta varolanların doğrudan veya dolaylı olarak, nedenlerin nedeni Tanrıdan nasıl feyezana ettiği ve doğuş teorisinin önceliklerini ve merhalelerini en temel problem olarak ele almaktadır. Pythagoras'a atfen mevcudâtın doğasının sayıların doğasına göre olduğunu vurgulayan İhvan, sayıların doğası iyi kavranıldığında varlık hiyerarşisinin daha iyi anlaşılacağı kanaatini taşımaktadır¹³.

Aristo, maddeden bağımsız ve hareketsiz varolanları, ilahi varlığı, ilk hareket ettiriciyi ve varlığı konu edindiğinden dolayı metafiziği, "en yüce bilim"¹⁴ olarak nitelendirirken, İhvan-ı Safâ da, bu anlayış çerçevesinde, metafiziğinin temel konusunu oluşturan Tanrı ve O'nun sıfatlarını bilmeyi, nedenlerin nedeni ve ilk nedenden somut varolanların feyezânını "bilimlerin en üstünü, marifetlerin en yücesi"¹⁵ olarak kabul etmektedir. Bundan çıkan sonuç şudur : Aristo, metafiziği ilk felsefe olarak kabul ettiğine ve tanımını "en yüce bilim" olarak değerlendirdiğine göre ve İhvan-ı Safâ'nın da metafiziği ele alış tarzı "bilimlerin en yücesi" olduğuna göre, her ikisinin de bakış

¹³ Resail, I / 101-106, 398, 401, 441; II / 380, 457- 461; III / 178, 199-200, 337, IV / 273.

¹⁴ Aristo, a.g.e., s.302-303.

¹⁵ Resail, III / 513.

açıları aynıdır ve ihvan açık olarak söylemese de metafiziği ve dolayısıyla varlığı araştırmayı ilk felsefe kapsamında değerlendirmektedir.

İhvan, Tanrı'nın hakikati ve sıfatları hakkında bilginlerin çok dedikodu yaptığını, ancak bu konuda çoğunun yanılgıya düştüğünü belirtir. Tanrı'yı gerçekte olduğu gibi kavrayamayanlar, zatının gizliliği ve sıfatlarının inceliğinden değil de, O'nun nurunun parlaklığından ve zuhurunun şiddetinden kavrayamamaktadırlar. Doğrusu İhvan'a göre Tanrı'nın zat ve sıfatlarının gerçekliğini kavrama konusunda bir metot yanlışlığı yapılmakta; Tanrı, duyu organlarıyla duyumlanabilir, somut varolanlar (tekil) gibi algılanmak istenmekte, konu yer kaplayan ve belli bir zaman boyutunda oluşan diğer varolanlar gibi araştırılmak istenmektedir. Bu yanlış durum ise Tanrı hakkında insan zihnini doğru olmayan bir takım neticelere ve bazı yanlış kanaatlara götürmektedir¹⁶. Bu kısa girişten sonra, İhvan-ı Safâ'nın varlık hakkındaki değerlendirmelerine geçebiliriz.

İhvan-ı Safâ ontolojisinin odak noktasını “ilk varlık” veya “varlık olarak varlık” konusu oluşturmaktadır. Ona göre, ilk varlık, bütün varolanların varlık nedeni olan Tanrıdır¹⁷. Dolayısıyla İhvan gerçek ve asıl varlık olarak Tanrı'yı kabul eder. İhvan varlığı, tıpkı Aristo'nun *on he on* (varlık olarak varlık) sıfatlanmasına benzer bir yaklaşımla nitelendirmektedir. Ona göre varlık hakkında söylenebilecek en açık ve en sağlam kanaat şudur : “Varlık şu anda sayı ve miktar olarak ne ise odur.”¹⁸ Daha genel

¹⁶ Resail, III / 513.

¹⁷ Resail, III / 179, 185, 201-203, 209 vd.

¹⁸ Resail, III / 179.

bir ifadeyle bunun anlamı şudur : Bizim onu kavradığımız şekliyle değil, fakat herhangi bir sujenin onu kavraması dışında, o ne ise odur, yani varlık olarak varlıktır.

Buna rağmen İhvan-ı Safâ, Tanrı hakkında, soyut ve genel bir kavram olan ve yokluk (adem) sıfatının karşıtı anlamına gelen “varlık” (vücûd) kavramını kullanmaz¹⁹. Buna karşılık, Tanrı hakkında; duyu organlarından biriyle bilinen (somut varlık), veya akılla kavranılan veyahut da kendisini sağlam herhangi bir delilin bize tanıttığı varlık anlamına gelen “varolan” (mevcûd) sıfatını kullanmaktadır. Tanrı’nın yokluğun zıttı anlamında varlık (vücûd) olmadığı, aksine O’nun “bir” sayısının bütün sayıların aslı, başlangıcı ve kaynağı olması gibi, bütün varolanların (mevcûdât) ilkesi ve nedeni olduğunu belirtir. Eğer aksi düşünülecek olursa diyor İhvan, Tanrı’nın yokluk (adem) da olması gerekirdi. Oysa yokluk, herhangi bir şey değildir, hatta hiçlikten ibarettir. Tanrı ise, karışma ve birleşme olmaksızın her şeydedir ve her şeyle beraberdir. Tıpkı “bir” sayısının her sayıda ve sayılanda olduğu gibi²⁰. Ne var ki konu biraz irdelendiğinde, “Tanrı’nın varlık olamayacağı, böyle düşünüldüğü takdirde, bir ikiliğin meydana gelebileceği düşüncesi”nin Plotinos kaynaklı olduğu görülecektir²¹. Başka bir deyişle Tanrı’nın varlık olamayacağı düşüncesinde İhvan, Plotinos’tan etkilenmiştir. Bunun İhvan’ın eklektizmi ve dini, felsefi mülâhazalarla açıklama ve ayıklama gayretinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

Burada İhvan’ın sergilediği bu tavrıyla varlık tartışmasına getirdiği boyut bir gerçeği gözler önüne sermektedir. Gerek İslam dünyasında ve gerekse Batı düşünce-

¹⁹ Resail, IV / 208.

²⁰ Resail, III / 348-349.

²¹ C. A. Kadir, “İskenderiye ve Süryani Düşüncesi”, Çev. Kasım Turhan, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Editör : M. M. Şerif, İstanbul, 1990, I / 144.

sinde varlığı, varolanı, varoluşu karşılamak üzere bir çok kelime ve kavram kullanılmaktadır. Belki bu durum varlığı daha iyi açıklamak ve ortaya koymak noktasında son derece yararlı da olmuştur. Ancak bu kavramların bazen açıklanmaksızın birbiri yerine kullanılması, kullanılan bu terimle soyut varlığın mı, somut nesnelerin mi yoksa oluşun mu kastedildiği açıklanmazsa veya araştırmacı tarafından iyi analiz edilmezse bir kavram kargaşası meydana gelecektir. Oluşan bu kavram kargaşasına ilave olarak bir de filozofların koymuş oldukları sistem ve ilkelerine bağlı kalma çabası da eklenince konu, iyiden iyiye içinden çıkılmaz bir hale bürünecektir. İşte İhvan-ı Safâ da Tanrı ve sıfatları hakkında koymuş olduğu ilkeye sadık kalmak düşüncesiyle varlığın ilkesi Tanrı hakkında vücûd kavramını kullanmaktan kaçınmıştır. Fakat bunun yanında bazen tek tek somut nesneler için bazen de hem somut, hem de soyut varolanlar için ortak kullanılan **mevcûd** kavramını kullanmıştır. Tabii ki vücûd yerine mevcûd terimini kullanması karşısında Plotinos'un düşüncelerinin etkisini de unutmamak gerekir.

Yeniden İhvan ontolojisine dönecek olursak; görünen (zahir) ve görünmeyen (batın) diye ikiye ayırdığı bu evrende İhvan, önce görüneni, etrafımızı kuşatan ve çevreleyen somut nesneleri tanımaya çalışır. Onlara göre, görünmeyen dünyanın iyi kavranılabilmesi için görünenin iyi tanınması ve bilinmesi gerekmektedir²². Böylece fizikî varolan, İhvan ontolojisinde ilk unsuru oluşturmaktadır. Maddî varlığın, tek tek somut varolanların bilinmesi ontolojide ilk sırayı alırken, fizikten de analoji yoluyla metafizik bilgilere ulaşılmaktadır.

²² Resail, I / 141.

İhvan ontolojisinin temeli ve ilk unsuru günümüz ontolojisinin de çıkış noktası olarak aldığı ‘*varolan*’ dır. Yani etrafımızda duran somut olarak varolan nesneler, çağdaş ontolojinin olduğu kadar, İhvan ontolojisinin de çıkış noktasıdır. Onun ‘*varolan*’ ı da daima ve her yerde “kendi başına” olan bir varlıktır. Ancak İhvan ontolojisi, etrafımızda duran, bizi kuşatan , oluş içerisinde olan bu varolanla yetinmez. Bütün varolanlarda ortak olan varlığı da kavramaya, açıklamaya ve temellendirmeye çalışır. İhvan-ı Safâ’nın da içerisinde bulunduğu geleneksel varlık anlayışlarının modern ontolojiden farkı şudur : Modern ontoloji sadece varolanı kavramakla yetinirken, geleneksel ontoloji varolandan hareketle varlığı bütünüyle kavramaya ve tanımaya çalışmaktadır. Konuya daha yakından bakıldığı ve iyi analiz edildiği zaman görülecektir ki, soyut olan varlığı, doğru ve eksiksiz olarak algılamak, etrafımızı kuşatan somut varolanlardan, onları müşahade edip, çok iyi tanımaktan geçer. İhvan diliyle söyleyecek olursak; soyut varlığı kavramak, fizikî dünyayı tanıyıp, öğrendikten sonra, metafizik aleme geçip, onu tanımaya ve kavramaya çalışmakla gerçekleşir.

İşte bu noktada İhvan, varlığı, varolanların varlığının nedeni ve nedenlerin nedeni olan Tanrı’yı araştırırken somut nesnelerin araştırıldığı gibi araştırmanın netice vermeyeceği kanaatindedir. Çünkü onlara göre Tanrı’nın mahiyeti hakkında “Ma hüve” (özünde nedir?) sorusu sorulmamalıdır. Zira, Allah’ın zatı ve sıfatlarının hakikati konusunda fikir ileri sürenlerden bazıları, duyularla algılanan tikel varlıkları bilmek istedikleri gibi Allah’ı da bilmek, yoktan var edilen tümel varlıklardan bahseder gibi Allah’tan bahsetmek istemektedirler²³. Buna cevap olarak İhvan “Biliniz ki Allah’ın zatının gizli olması, sıfatlarının anlamının güç olması ve gizliliği sebebiyle insanın vic-

²³ Resail, III / 513-514.

danında Allah'ın yokluğu anlamına gelmez. Çünkü Allah, şiddeti zuhuru ve nurunun yüceliğinden dolayı (insan tarafından daima bilinir)²⁴. İhvan buna Kur'an-ı Kerîm'den Fir'avn'ın sorusuna Hz. Musa'nın verdiği cevabı²⁵ örnek göstererek; Tanrı'nın varlığından şüphe anlamında değil, bilakis O'nun varlığı hakkındaki düşünciyi derinleştirme ve araştırmayı yoğunlaştırma, varlığı detaylarıyla irdeleme anlamında bir soru olduğunu belirtir²⁶. Buradaki soru Tanrı'yı fizikî alemde varsayıp, o yönüyle bilgi istemesine rağmen, cevap bu doğrultuda değil, O'nun fizikî alemi aşan kimliği ve mahiyeti ile ilgili bir cevaptır. Böylece İhvan-ı Safâ'nın Tanrıya atfettiği varlık araştırması septik bir araştırma değil, belki egzistansiyel ve ontolojik anlamda bir varlık araştırmasıdır. Bu araştırmada İhvan bu soru hakkında detaylara girmediği gibi, varlık, mahiyet ve hüviyet kavramları hakkında da Farabi ve İbn Sina'da olduğu kadar²⁷ geniş açıklamalara girmez.

İhvan, zât ve varlık konusunda Mu'tezile ekolü gibi düşünerek, Tanrı'nın zât ve varlığını aynı kabul eder. Zâtını kavrayabilmek mümkün olmadığından, O'nun varlığını tam anlamıyla kavrayamayız. Çünkü, zât ve varlık O'nda aynı şeydir²⁸. Nitekim İhvan, Mu'tezile'nin fikirleri doğrultusunda zât, vücûd aynılığı düşüncesiyle vücûd sıfatını Tanrı'ya nispet etmeyerek bu konuda kendi düşünceleri doğrultusunda tutarlı bir tavır sergilerler.

²⁴ Resail, III / 514.

²⁵ Şuara, 26 / 24.

²⁶ Resail, III / 514.

²⁷ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s.10-19; H. Ömer Özden, *İbn Sina - Descartes*, Ankara, 1996, s.59-60.

²⁸ Resail, III / 368 vd.

Real dünyada insana en yakın varolan, bu alemin küçük bir örneği (mikro-kosmos)²⁹ kabul edilen ve bir yönden çok iyi kavranması gereken yine insandır. Bu sebeple önce onun iyi tahlil edilmesi gerekir. Düşünen bir varlık olarak insan önce kendini, mikrokosmos'u tanıyacak, sonra evrene geçerek onu kavrayacak ve bütün bunlar onun varlık anlayışının temelini oluşturarak, onun daha iyi kavranmasını sağlayacaktır. İhvan'a göre, kendini tanımadan evreni, varlığın ilkesi ve nedenlerin nedeni olan Tanrı'yı tanımaya ve kavramaya çalışma girişimi, bilineni kavrama yeteneğine sahip olmadan, bilinmeyeni kavrama girişimidir ki, daha yüz kg'lık bir ağırlığı kaldırmazken, bin kg'lık bir ağırlığı taşıma teşebbüsüne; ya da henüz yürümeye gücü yetmeyen birinin koşmaya çalışmasına benzer³⁰.

Evreni görünen ve görünmeyen evren diye ikiye ayıran İhvan ontolojisinde, *varolanlar* da tümel (küllî) ve tikel (cüz'î) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadırlar. Çok açık olmamakla birlikte, İhvan tümeller ile kendilerine 'ruhânî varolanlar' da denen maddeden soyut olarak varolanları, tikeller ile de Farabi ontolojisindeki "ay-altı alem"e denk tek tek somut nesneleri kastetmektedir.

İhvan ontolojisinde ay-altı alemdeki oluşlarda Küllî Nefs ve onun güçleri egemendir. İhvan, Küllî Nefs'in ay-altı ve ay-üstü dünyası ile insan emeğinin ürünü olan eserlerdeki fonksiyonunu aynen bir valinin, yönetimi altında bulunan kent üzerindeki, yetki ve tasarrufuna benzetir³¹. İnsandaki nefsânî güçlerin bedene nüfuz edip, onu idare etmesi gibi, ruhanî güçler de oluş ve bozuluş alemine sirayet eder, böylece bu alem-

²⁹ Resail, II / 456 vd.

³⁰ Resail, III / 120.

³¹ Resail, III / 216.

de meydana gelen her şey felekî bir tedbir ve semâvî bir emirle Tanrı'nın koyduğu düzen çerçevesinde devam eder³². Ay-altı dünyasındaki oluşların semâvî (göksel) cisimlerin hareketlerinin tesiri ile meydana geldiği düşüncesi Farabî'de de mevcut olan bir düşüncedir³³.

İhvan'a göre Allah, felekleri ve yıldızların hareketlerini ay-altı dünyasındaki diğer erkânı ve onların maden, bitki ve hayvan türünden ürünlerini idare etmeye Küllî Nefsi vekil kılmıştır³⁴. Nitekim İhvan'a göre, bitkiler, gizli olmayan açık-seçik yapıtlar-yaratıklardır. Fakat onların yapımcısı ve illeti gizli ve görülmez bir illettir. Üstelik onları gözler de görmekten alı konulmuştur. İşte onların bu yapımcısı ve illetine **İslam filozofları** "doğal güçler", **namus** (şer'i'at) "melaike" ve madenleri oluşturmak, hayvanları üretmek ve bitkileri yetiştirmekle görevli cündullah **biz** ise "cüz'î nefslar" adını vermekteyiz. Burada her ne kadar ibareler muhtelif ise de mana birdir³⁵.

Platon'un ideal varlık dünyası ve real varlık dünyası ayrımı, daha sonraları İslam düşüncesinde de Kindî ile başlayacak olan "akledilir alem" (makul) ve "duyulur alem" (mahsus) ayırımına ilham vermiş, ayrıca Platon'un, evreni insan gibi cisimden ve ruhtan oluşmuş sayması, "**alem ruhu**" kavramının İslam kozmoloji doktrinlerinde hareket noktası olarak merkezî bir yer işgal etmesine neden olmuştur³⁶. Buna paralel olarak İhvan'da da cismânî ve ruhânî olmak üzere iki varlık dünyası vardır³⁷. Ruhânî

³² Resail, IV / 339.

³³ Farabi, el-Medinetti'l-Fazıla, 30-32; ayrıca bkz. M.Türker Küyel, **Aristo ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara, 1959, s.146.

³⁴ Resail, III / 328.

³⁵ Resail, II / 152.

³⁶ S. Hayri Bolay, "alem" mad., **D.İ.A.**, İstanbul, 1989, II / 357.

³⁷ Resail, III / 362.

varlık akılla tasavvur edilip, kavranılabilen, cismânî olanlar ise duyularla idrak edilebilen varolanlardır. Akıl, Küllî Nefs ve İlk Madde (heyûla) ve maddeden soyut suretler ruhânî varolanları oluştururken, gök cisimleri (felekler, gezegenler ve sabit yıldızlar), dört unsur ve bu unsurların birleşmesinden meydana gelen tüm varolanlar da cismânî alemini meydana getirmektedirler. Cismânî varlığın her birisi için dört illet (neden) vardır; fail neden, formel (sûrî) neden, ereksel (gaî) neden ve maddi (heyûlâî) neden. Mesela bıçak örneğinde; demirci fail neden, demir maddî neden, bıçağın şekli formel neden ve kesici olması da ereksel nedendir³⁸. Platon'un "görünürler alemini, idealar aleminin kopyasıdır"... görüşünü hatırlatan bir ifadeyle İhvan ontolojisinde de ideal varlık dünyası "makul alem", real varlık dünyası da "mahsus alem" şeklinde ifade edilerek, mahsus alem bizi makul aleme götüren belirtiler olarak kabul edilmektedir³⁹. İhvan bunu şöyle dile getirir : "Allah, duyulur cismani durumları ruhani ve akli durumların misal ve delili yapmıştır... ancak nefis cisimli durumları bilmede cesede, duyulara ve duyu organlarına muhtaçtır, ta ki bunlar vasıtasıyla cismani durumlar algılasın. Fakat, nefsin ruhani durumları algılamasına gelince; bir kez beden aracılığıyla duyulardan onları algıladıktan sonra, artık ona kendi özü ve kendi cevheri yeter"⁴⁰.

İhvan-ı Safâ, Tanrı-varolan (nesne)lar ilişkisinde, bir başka ifadeyle çokluk problemine geçişte, bir taraftan Kindî gibi "yoktan yaratma"yı kabul ederken, diğer taraftan varoluşu açıklamada detaylarda dinî motiflerin çokluğuna rağmen, temelde Yeni Eflatuncu doğuş (sudûr) teorisini esas almaktadır. Bu durum onların eklektik bir

³⁸ Resail, III / 237, 362.

³⁹ Resail, III / 246.

⁴⁰ Resail, III / 245-246

sisteme sahip olmalarının din ile felsefeyi uzlaştırma gayretlerinin bir sonucu olarak algılanabilir.

Burada yaratmayla sudûr aynı sistemde birbiriyle uyuşmaz ve uzlaşmaz iki düşünce gibi algılanabilir. Ancak konu İhvan'ın eklektizmi çerçevesinde dini felsefe ile islah etme gayreti olarak değerlendirilirse, İhvan'ın yaratmayı feyz ve sudûr ile açıklama gayreti daha kolay anlaşılabilir. İhvan'ın yaşadığı çağda yaratma dinî, sudûr da İslam dünyasında yaygın olan felsefî kanaati temsil etmektedir. Bize göre İhvan'ın bu çabası bir uzlaştırmadan daha çok yaratmayı ancak sudûr yoluyla aklî olarak izah edebilecekleri fikrinden kaynaklanmaktadır. Çünkü İhvan sudûr (feyz) teorisini izah ederken fikirlerini destekleme ve güçlendirme noktasında bol miktarda Kur'an ayetlerinden yararlanma yoluna gitmektedir.

İhvan'a göre bu evrende varolanlar, ay-altı ve ay-üstü dünyası, ruhanî varlık alemi ve cismânî varlık alemi, bütünüyle Tanrı tarafından yaratılmıştır. İhvan'ın yaratma ile ilgili kullandığı tabirler "halk", "ibda'", "ihtirâ" ve "icâd" dır⁴¹. Bu kavramlar arasında derece farkı olsa da ifade ettiği anlamlar genellikle yaratma" anlamını taşırlar⁴². İhvan, "halk" (yaratma) kelimesine Kuran'daki "o sizi topraktan yarattı"⁴³ ayetini örnek göstererek "varolan bir şeyden, başka bir şey ortaya çıkarma", "İbda" (yaratma) kelimesine ise "kûn feyekûn" ayetini örnek göstererek "bir şeyi, bir şey olmayandan icad etmek" anlamlarını yüklemektedir⁴⁴. Daha yalın bir ifadeyle, İhvan-ı Safâ'ya göre

⁴¹ Resail, II / 87, 127; III / 518; IV / 237.

⁴² Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Tâcû'l-Arûs*, Beyrut, 1966, V / 370; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, tsz., I / 170-171.

⁴³ er-Rûm, 30 / 20.

⁴⁴ Resail, III / 517-518.

yaratma, bir meydana çıkarış ve tekrar asla döndürmeden ibarettir. Nitekim varolan her şey, tek varlıktan çıkar ve yine ona döner⁴⁵.

Alemin varlığının Tanrıdan gelişini İhvan, konuşan birinin ağzından dökülen sözler, güneşten veya bir lambadan yayılan ışık, yanan bir cisimden yayılan sıcaklığa benzetir. Söz konuşanın konuşmasına bağlı olduğu gibi, ısı cismin yanmasına, ışık ta güneşin veya lambanın aydınlatmasına bağlıdır. Konuşma, konuşanın konuşmaya devam ettiği sürece vardır, susunca onun varlığı da sonra erer. Aynı şekilde lamba yandığı sürece ışık vardır ve güneş batmadığı sürece ışığın varlığı devam eder. Yanan cisim söndüğünde ışığı ve ısısı gider ya da İhvan'ın "arimetik risalesi"nde ki benzetmeyle sayının varlığının iki (rakamından) önceki "bir"den meydana geldiği gibi⁴⁶. İhvan'ın, varlığın Tanrıdan feyezânı ile ilgili vermiş olduğu güneş ve ışık örneği, Plotinos'un da aynı örneklerle açıkladığı sudûr nazariyesini çağrıştırmaktadır.

Arapça bir kelime olan sudûr; bir işin olması, bir şeyin başka bir şeyden doğması, bir yerden ayrılmak, bir yere ulaşmak⁴⁷ anlamlarına gelmektedir. İhvan-ı Safâ da diğer İslam filozoflarında olduğu gibi; hayrın çok olduğu zaman akması ve taşması anlamına gelen "feyz" (feyezân) sözcüğünü kullanmışlardır⁴⁸. İslam filozofları Tanrı-alemler ilişkisini, yaratma yerine alemin, Tanrıdan belli bir düzene göre varlığa çıktığı fikrini ortaya koymak sûretiyle açıklamışlardır. Bu anlamda müslüman düşünürlerde feyz terimi, bütün varolanların sürekli olarak Tanrıdan taşıp, akmakta olduklarını dile getirir. Tanrıdan varlığa gelen şeyin varoluşu, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına

⁴⁵ Hasan Şahin, E.Ü.İ.F.İslam Felsefesi Tarihi Ders Notları, Kayseri, 1993, s.27.

⁴⁶ Resail, III / 337.

⁴⁷ Zebidî, Tacu'l-Arus, V / 71.

⁴⁸ İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, II / 1154; Zebidî, Tacu'l-Arus, V / 71.

borçlu olan bir taşma (feyz) sonucudur ve Ondan başka olan her hangi bir şeyin varlığı O'nun kendi varlığından sudur eder. Bu bakımdan Ondan varlığa gelen şeyin varlığı hiç bir şekilde O'nun nedeni değildir⁴⁹. Aynı şekilde İhvan, "Tanrı alemi yok iken niçin yarattı?" diye sorulacak muhtemel bir soruya : "Çünkü Tanrı hakîmdir. O'nun alemi yaratması da bir hikmettir. Hakimin hikmetli fiil işlemesi O'nun için bir zorunluluk (vacib) tur. İşte bu hikmetinin gereği O alemi yaratmıştır"⁵⁰ ifadeleriyle cevap verirken, Tanrı'nın evreni yaratmasını, O'nun hikmetinin zorunluluğu olarak görmektedir. "Tanrı'nın uluhiyetinden kaynaklanan, kendi zatından gelen, fazilet ve ihsanının kendi dışına da taşma gereğini; sahip olduğu feyz, fazilet ve ihsanını kendinde hapsedmesinin O'nun hikmetine ters düşeceği" düşüncesinin bir sonucu olduğunu kabul etmektedir. Bu, Tanrı'nın faziletlerini bütün varolanlara yayma arzusu ve "bilinme", "tanınma" isteği şeklinde içten gelen bir iradenin gerçekleşmesidir. Bu arada hazır iradedden bahsetmişken İhvan göre Tanrı, fiilin muhtardır. Bunu feyz ve sudurla irtibatlandırırken şu düşüncelere yer verir : "Konuşabilen biri; isterse konuşur, isterse susar, Tanrı da dilerse yapar, dilerse yapmaktan vazgeçer"⁵¹. Tanrı'nın eşyayı varetmesi ve yaratmasının hükmü de bunun gibidir. Çünkü O, yapmaya ve yaratmaya muhtar ve özgür olarak kadirdir.

Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı, kendi kelimesi ve kudretiyle var ettiği ilk varlık akıl'dır. O, Tanrı'nın eskimeyen ve yok olmayan yüzü (vech), mükemmel bir yaratılışla ilk yaratılan şey (varlık)dir. Sudûr teorisindeki adıyla ilk akıl, varolanların

⁴⁹ Farâbî, el-Medine, s. 15-16; H. Ömer Özden, *İbn Sina-Descartes*, İstanbul, 1996, s.81.

⁵⁰ Resail, III / 196, 361.

⁵¹ Resail, III / 338.

Tanrı'ya en yakın olanıdır. Bazen küllî akıl diye de adlandırılan⁵² bu akıl, İhvan'a göre ise; Tanrı kendi sûret ve örneğini verip, onu bir güçle kuvvetlendirince, Tanrı'nın emrine bir konum ve kudretine de bir mekan olmuştur. İhvan, Tanrı'nın akıllı, kendi suretinde yarattığına işaret ederek, kutsal kitaplarda "Tanrı'nın Adem'i kendi sûretinde yarattığı" düşüncesi hatırlatılır. Nitekim filozoflarda da "eserde etki edenin izlerinin bulunduğu" fikri ifade edilmektedir⁵³. Bu da kendi fikirlerine esas aldıkları Plotinos kaynaklı bir düşüncenin doğruluğunu açıklarken bir takım kanıtlar getirme gayretinin bir neticesidir.

Şüphesiz akıl, Tanrıdan kendisine gelen feyz ve faziletleri herhangi bir zaman ve mekana ihtiyaç duymadan bir defada kabul eder. Ruhanîyetinin güçlülüğü ve Tanrı'ya olan yakınlığından dolayı bütün varlık, akılda kuvve halinde bulunmaktadır⁵⁴. Daha anlaşılır bir ifadeyle, bütün varolanların suretleri akılda gizlidir. Tanrı cömertliği gereği hem sıfatlarından belli bir pay, hem de aklın varlığı ve devamı için gerekli diğer faziletleri ona feyezan ettirir⁵⁵. Akıl ise, diğer faziletlerle beraber bütün varolanların sûretlerini feyz yoluyla Küllî Nefs'e aktarır.

Küllî nefis, Muhît Felek'ten yeryüzünün nefesine kadar bütün evreni içine alan "mutlak cisim"le bütünleşmiş *alem ruhu* mesabesindedir. İhvan'ın "edilgen (münfail) akıl"⁵⁶ da dediği Küllî Nefs, tıpkı insan ruhunun bütün bedene nüfuz edip, onu yönettiği gibi onun sayısız güçleri de bütün evrene yayılmış, Herakleitos'un alemde sürece-

⁵² Resail, III / 213; Risale el-Cami'a, s.240, 490.

⁵³ Resail, IV / 206.

⁵⁴ Resail, III / 185.

⁵⁵ Resail, IV / 207.

⁵⁶ Resail, III / 197.

len oluş ve değişmeyi yöneten “logos” una benzer yapısıyla özü gereği canlı, kuvve halinde bilen, doğası gereği etkin, basit ruhanî bir cevherdir⁵⁷. Akılda potansiyel olarak bulunan bütün varolanların sûretleri ve Tanrıdan gelen feyz ve erdemler, Küllî Nefs’e intikal ederek İlk Maddeyi oluşturur ve daha sonra da, nesneler dünyasının işlevlerini sürdürecektir olan da bu Küllî Nefs’dir. Eşya (varolanlar) onunla varolur ve cisim de, kendisini bir düzene sokacak olan hareketi ondan alır. Öyle ki, faal akıl vasıtasıyla Tanrıdan almış olduğu feyz ve erdemleri İlk Madde aracılığıyla nesneler dünyasına aktarır ve onların hareket etmelerini sağlamış olur. Ruhânî, latîf (saydam, şeffaf), canlı ve etkin bir cevher olan Küllî Nefs, akıl yoluyla Tanrıdan aldığı bütün sûretleri, ruhanî cevherlerin aksine, kalın (galîz), yoğun, bilgisiz, cansız ve edilgen bir cevher olan Küllî Cism’e aktarır⁵⁸. Küllî Nefs, akıl için madde konumunda, onun etkisine açık, fakat İlk Madde ve Nesneler Dünyası için ise akıl durumunda ve onlara etki eder bir konumdadır.

İhvan-ı Safâ’nın varlıkları tasnifindeki ruhânî varlığın son halkası İlk Madde (el-Heyula el-ûlâ) dir. Her türden sureti kabul edebilen Küllî Nefsten feyezane etmiş⁵⁹, ancak belli bir düzenle bir niteliğe sahip olabilen⁶⁰, ruhanî basit bir cevherdir. Burada İlk Madde denildiğinde her ne kadar akıl, “maddî olan” bir şeyi çağrıştırırsa da İhvan onu metafizik nitelikte görmekte ve ruhânî varlık grubunda zikretmektedir. Ona göre İlk Madde duyuların algılayamadığı, akılla kavranılabilen, basit bir cevher, salt varlığın form (sûret) udur. Metafizik karakterde olduğundan makûl ve edilgendir. Uzunluk,

⁵⁷ Resail, III / 36, 214.

⁵⁸ Resail, III / 240.

⁵⁹ Resail, III / 186.

⁶⁰ Resail, I / 263; III / 470.

genişlik ve derinlik gibi suretleri kabul edip, nitelik kazanınca o, *Mutlak Cisim* veya *İkinci Madde* olur⁶¹. İhvan cismi “Madde ve sûretten mürekkep bir cevher” olarak tarif eder. Buna paralel olarak da maddeyi, “sûret kabul edebilen bir cevher”, sûreti ise “bu cevherin kabul ettiği her şekil” olarak tanımlar ve genel olarak varlığın maddeye göre değil, sûrete göre farklılık arz ettiğini söyler. İhvan bu fikirlerini şu örneklerle kanıtlamaya çalışır : “Nitekim pek çok şeyin cevherinin aynı olmasına rağmen, sûretinin farklı olduğunu görüyoruz. Örneğin bıçak, kılıç, balta ve testere öz (cevher) itibarıyla aynı olup, demirden yapıldığı halde, sûretleri birbirinden farklıdır. Zaten bunların isimlerinin farklı oluşu da sûretlerinin farklı oluşu nedeniyledir”⁶².

İhvan’a göre ruhânî cevherlerle cismânî cevherler arasındaki en önemli fark; hepsinin cevher olmalarına karşın cismânî cevherlerin uzunluk, genişlik ve derinlik gibi sûretlerle nitelenmeleridir. Cismi, cisim yapan bu üç boyuttan sonra, sıcaklık, soğukluk, hareket, sükûn, sertlik ve yumuşaklık gibi nitelikleri kabul eder. Cismin “tamamlayıcı formu” olan bu nitelikleri, cisim özelliğini aldıktan sonra kabul edebileceği arazlardır⁶³. Bu tanımlamalardan sonra İhvan’ın bir cismin kabul edebileceği suretleri iki kısımda değerlendirdiğini anlıyoruz. Bunlardan biri cismin henüz İlk Madde veya Mutlak Cisim olduğu, cismi cisim yapan ve onun varlığını sürdüren sûretler ki, bunlar uzunluk, genişlik ve derinlikten ibarettir. Bir diğeri ise cismin artık kendine has şekli olan ve belirli bir cisim olan, cismi tamamlayan sûretlerdir. Bunlarla da cisim, ulaşabileceği en mükemmel duruma ulaşır. Cismi mükemmelleştiren bu sûretlerin sayı-

⁶¹ Resail, III / 186.

⁶² Resail, II / 6.

⁶³ Resail, II / 397.

şı bilinemez; bunlar, üçgen, kare gibi şekiller ve hareket sükun, sertlik, yumuşaklık vs. gibi niteliklerdir⁶⁴.

Küllî Nefsin bütün aleme yayılmış güçleri olduğunu belirtmiştik. Ay-üstü dünyasında ve ay-altı dünyasındaki bütün oluşlarda bu güçlerin işlevini İhvan'ın varlık anlayışında çok önemli bir yer tutar. İhvan'ın risalelerde çok önem attettikleri bir başka konu da “tabiat” konusudur. Şimdi de onların tabiat ile neyi kastettiklerini anlamaya çalışalım. İhvan, Külli Nefs'in ay-altı dünyasındaki bütün varolanlara etki eden gücüne tabiat adını vermektedir⁶⁵. O, nesneler dünyasındaki bütün etkileri meydana getiren ruhânî bir güçtür. Tabiat maden, bitki ve diğer canlılar (hayvan, insan) üzerinde ve onlar aracılığıyla bütün gücünü gösterir. Mesela bir marangozun testere ile kesmesi, balta ile yontması ve matkap ile delmesi gibi. Her ne kadar burada kullanılan aletlere göre fiiller farklı ise de fail aynıdır. İhvan'ın tespitlerine göre anlatılan bu etkin güce İslam filozofları “tabiat” veya “tabiî güçler” adını verirken, din buna “melaîke” demektedir⁶⁶. Melaîke'ye atfedilen görevi, İhvan'ın varlık anlayışında Küllî Nefs ve onun güçleri, yani tabiat gerçekleştirir.

Nitekim İhvan, Tanrı kendine özgü fiiliyle aklı varedip, bir takım genel (küllî) kaideler koyarak, ay-altı dünyasındaki oluşların idaresini Küllî Nefs ve onun güçlerine (tabiat) bırakmak sûretiyle kendisinin cüz'î şeylerle⁶⁷ ve nesneler dünyası ile bizzat ilgilenmemesi, her şeyin O'nun koyduğu kanunlar çerçevesinde ve belli bir düzene göre işlediği kanaatindedir. Çünkü onlara göre Tanrı, özü gereği cisimlerle doğrudan

⁶⁴ Resail, II / 25.

⁶⁵ Resail, II / 123, 132.

⁶⁶ Resail, II / 123-124.

⁶⁷ Cüz'î şeyleri, tek tek olaylar veya tek tek somut nesneler olarak anlayabiliriz.

temas etmez⁶⁸. O, örneksiz ve yoktan yaratma dışındaki fiilleri bizzat üstlenmez, Küllî Nefs ve onun güçleri olan Melaike'ye (el-Mele'ü'l-A'lâ) emretmesiyle meydana gelir. İhvan bu düşüncelerini kral örneği ile şu şekilde açıklamaya çalışır: "Falan kral şu şehri kurdu, şu bölgeyi imar etti derken kastedilen, O'nun o şehri bizzat kendisinin kurup, imar etmesi değil, O'nun istemesi ve bu konuda da yardımını esirgememesidir. Kralın emrettiği işleri adamlarının yapması da krala atfedilir". İhvan bu düşüncelerini açıklarken, her konuda olduğu gibi, Kur'an'dan bir çok ayetle de desteklemektedir. Risalelerde nesneler dünyasında son derece etkin olan bu ruhânî güç, tabiat olarak açıklanır ve onu kabul etmenin önemi defalarca vurgulanır. Bu nedenle de İhvan, evrene yön veren ve onda etkin olan bu ruhânî güç (tabiat) lerin fiilini kabul etmeyenleri şiddetle eleştirir⁶⁹. Varlık hiyerarşisinde Tanrı, Faal Akıl, Küllî Nefs ve İlk Madde'den sonra Tabiatın gelmesini, dört rakamından sonra beş rakamının gelmesi gibi açıklayan İhvan, dört unsuru (toprak, su, hava, ateş) tabiatın zatından ve kendisine konum olan maddesi olarak görmektedir. Maden, bitki ve hayvanları ise tabiatın bu dört unsuru etkilemesiyle meydana getirdiği eserler olarak kabul eder⁷⁰.

İhvan'ın "tabiat" ile hem ay-üstü ve ay-altı dünyasının temel unsurlarını, hem de özellikle ay-altı dünyasındaki bu unsurlara etki eden ruhânî güçleri kastettiği anlaşılır. Onlara göre, asıl üzerinde durulması gereken, tabiatın ruhânî bir güç olarak etkisidir.

Nesneler dünyasındaki bu varoluş sürecinde unsurlar aleminin varlığı, unsur-

⁶⁸ Resail, II / 126-128, 152-153.

⁶⁹ Resail, II / 63-64.

⁷⁰ Resail, II / 133.

lardan meydana gelen nesneler dünyasından önce, feleklerin oluşumu da unsurlar aleminden daha da öncedir. Ruhânî varlıklar aleminin ise felekler alemine ölçülemez, sonsuz bir zaman önceliği söz konusudur. Tanrı ise, varlığı bunların hepsinden önce olandır⁷¹. Fizikî dünyadan, metafizik aleme doğru diziliş böylece. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, bütün alemler varolduktan sonra canlılar dünyası oluşmuştur. Onun da en eşsiz ve ağır konluğu insandır. Bu anlamda yine feyz (sudûr) teorisini göz önünde bulundurarak, konu varlık alanında derinleştirilirse, İhvan'ın matematiksel yorum ve açıklamasıyla, sayıların peş peşe birbirini takibi gibi, varlığı birbirinden sonra gelen ontolojik bir hiyerarşi ortaya çıkar :

- 1- Tanrı,
- 2- Faal Akıl,
- 3- Küllî Nefs,
- 4- İlk Madde (el-Heyûla el-ulâ),
- 5- Tabiat,
- 6- Mutlak Cisim veya İkinci Madde,
- 7- Feklekler Alemi,
- 8- Unsurlar Alemi,
- 9- Bu unsurların karışımıyla meydana gelen nesneler dünyası⁷².

⁷¹ Resail, III / 352-353.

⁷² Resail, II / 461; III / 181, 203, 213, 461.

İşte, İhvan-ı Safâ'nın ruhânî varolanların ve daha sonra da cismânî varolanların oluşumunu açıklama tarzı budur. Bu açıklamalar kendini tatmin etmeyip te, varlığın oluşumu hakkında daha geniş bilgi edinmek isteyen kişiyi İhvan, kendi bedeninin nasıl oluştuğunu, bir damla meniden bütün organlarının nasıl varlığa çıktığını düşünmeye davet etmektedir⁷³. Çünkü kendi yaratılış sırlarını çözemeyen birinin varlığın meydana geliş tarzını tam anlamıyla çözebilmesi mümkün değildir.

2. İhvan-ı Safâ'da Varlık ilkeleri

Varlık-bilimde varolan şeyler bir bütünü oluştururlar. Oluşan bu bütünü araştırmayı yine varlık-bilim kendisine hedef edinir. Burada akla hemen şöyle bir soru gelebilir; ontoloji varlığı bütünlüğü içerisinde nasıl inceleyebilir ? Aristo'da olduğu gibi İhvan-ı Safâ da varlığın çok genel bir tanımını yaparak, '*varolanı varolan olarak*' ele alır ve inceler. Bu çok genel ve formel tanım yanında ontolojinin tasvire, betimlemeye dayanan tanımı şöyledir : Ontoloji, varolanın temel yapısını, onun determinasyon ilkelerini, varolanın türleri ile tarzlarını araştırır⁷⁴. Böylece bu tanımlama ile ontolojinin araştırma alanları çizilmiş ve onun nelerle uğraşacağı da belirtilmiş olmaktadır.

Aristo geleneğiyle bizler varlığı ve varolanı bir takım yasalarla tanıyoruz. İşte varolanı yöneten, determine eden bu ilkelere "**Kategori**" adı verilmektedir. Kategori terimi felsefede olduğu kadar, İslam felsefesinde de çokça kullanılan bir terimdir. Nitekim İhvan'ı Safâ'da kategori terimini bazen kategori, bazen de mekûle olarak ifade etmektedir. Aristo'nun on kategorisine karşılık, İhvan şu on kategoriyi zikreder: töz

⁷³ Resail, III / 354.

⁷⁴ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, 1986, s.41; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.120.

(cevher), nicelik (kemiyyet), nitelik (keyfiyyet), bağılılık (izafet), yer (eyne), zaman (meta), durum (vaz'), sahip olma (meleke), aktiflik (yefalu), pasiflik (yenfeilu).⁷⁵

İsim vermeden kendilerinden önce gelen filozofların kategori tasniflerini kullanan İhvan, onların varlıkları şöyle incelediklerini belirtmektedir: “filozoflar varlıklara baktıklarında ve Zeyd, Amr, Halid gibi şahısları ilk gördüklerinde; mazide olan ve şu anda orada olmayan bütün insanların da Zeyd, Amr, Halid gibi şahıslar olduklarını bilirler. Onların uzunluk, kısalık, siyahlık, beyazlık vb. niteliklerinde şüpheye düştüklerinde “hepsi insandır” derler ve insanı da bir “tür” olarak isimlendirirler.”⁷⁶ Bu bağlamda İhvan’ın metafiziğinde de kısaca değindiğimiz gibi... fizikî varolanları tanıma çalıştığımız yöntemle, metafiziğe ait, yani ruhânî varolanları kavrayamayız. Bu konuda İhvan bir varlık ayrımı yapılması gerektiğini ve özellikle de Tanrı’nın tanınması söz konusu ise, O’nun mutlaka diğer varolanlardan farklı düşünülmesi aynı kategorilerle tanıma gayretine girilmemesi gerektiğini vurgular⁷⁷.

Varolanın bir bütün olduğunu belirtmiştik. Varolan bir bütün olduğu için onun ilkeleri de aynı şekilde bir bütünü oluştururlar. Buradaki ilişki tıpkı heterojen aktlar arasındaki ilişki gibidir (heterojen aktlarla ilgili geniş bilgi tezimizin üçüncü bölümünde verilecektir). Aynı şekilde, kategoriler hiç bir zaman sayı bakımından tespit edilemezler, demiştik. Böyle bir düşünce, bilim ve felsefede araştırmaların son basamağa vardığını, artık bundan sonra hiç bir araştırmanın yapılamayacağı sonucunu doğurur⁷⁸. Halbuki bu tür araştırmalar hiç bir alanda ve hiç bir zaman son basamağa varamazlar.

⁷⁵ Resail, I / 404-405.

⁷⁶ Resail, I / 405-406.

⁷⁷ Resail, III / 513.

⁷⁸ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.122-123.

Hele söz konusu varolan ve varlık olunca, insan bilgisi varlığı sonuna kadar araştırmış olamaz.

Bu tespitlerden sonra, İhvan-ı Safâ'nın varlığı determine eden ve yöneten ilkelere (kategori) nasıl ele alıp, incelediğini görelim :

a. Kozmolojik Kategoriler

Kozmoloji kelimesi, düzen anlamında gelen kosmos (cosmos) ile bilgi anlamına gelen loji (logie) sözcüklerinden türetilmiştir⁷⁹. Şu halde kozmoloji deyimi, kainatın nasıl meydana geldiğine dair düzenli bilgi veya araştırma anlamına gelmektedir⁸⁰. Türkçe'mizde evren-bilim anlamına gelen kozmoloji; evrenin oluşumunu, yapısını, devamını inceleyen felsefi bir bilimdir⁸¹. Evren ise; gök cisimlerinin meydana getirdiği bütünlük, uzay gerçekliğinin tamamı, daha geniş bir ifadeyle, düzenli ve birlik içindeki bütünü oluşturan varolanların tamamıdır⁸².

Eski ve ortaçağ evren bilimlerinin şekillerinde farklılık olmasına rağmen genelde paylaştıkları ortak bir nokta vardır. Bu da bütün bu bilimlerin göstermeye çalıştığı ve temel dayanak noktaları olan **Tabiatın Birliği** ilkesidir. Nitekim eskiçağ kozmolojileri, temel konusu ve amacı bütün varolanların birliğini göstermeye çalışan bilimlerdir⁸³.

⁷⁹ S. Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, 1996, s. 134.

⁸⁰ Nihat Keklik, **Felsefenin İlkeleri**, İstanbul, 1978, s.273-274.

⁸¹ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1988, s. 77.

⁸² Bolay, a.g.e., s. 134.

⁸³ S. Hüseyin Nasr, **Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İstanbul, 1985, s. 55.

İhvan-ı Safâ Risâleleri, kozmoloji öğretileri bakımından, sadece İslam sanat ve bilimlerinin en hareketli olduğu dönemin bir ürünü değildir. Bunun yanı sıra hermetikler, neo-pythagoryenler, matematikçiler ve peripatetikler gibi ekollerin genel bir görünüşünü ve dolaylı olarak sufilerin tabiat kavramı hakkındaki görüşlerini de yansıtmaktadır⁸⁴. Temelde aynı sorulara cevap arayan, fakat farklı yorumlar yapan ekollerin bilgi ve yorumlarını sentezleme çabası İhvan'ın temel karakteridir. Burada da karşımıza çıkan budur.

Bu tespitlerden sonra şimdi de evrenin (cosmos) yapısını, sürekliliğini ve birliğini ortaya koyan ilkelerin neler olduğunu görelim.

aa) Zaman

Zaman ve mekan kategorileri real-varlığa ait kategorilerdir. Bütün real olaylar bu kategorilerin alanı içinde olup biterler. Zaman bir akıştır; onun hiç bir boyutu ve yer kaplaması yoktur. Zaman içerisinde cereyan eden olaylar mütemadiyen birbirlerini izlerler. Aslında ölçülen zaman değil, zamanla mekanın ilişkisidir⁸⁵. İhvan-ı Safâ'ya göre "zaman yılların, ayların, günlerin ve saatlerin toplamından başka bir şey değildir. Bu sayılan zaman dilimlerinin sûreti, yeryüzü çevresinde gece ile gündüzün daime peş-peşe gelişinin tekrarını düşünen kimsenin zihninde oluşur"⁸⁶. Görüldüğü gibi İhvan-ı

⁸⁴ Nasr, a.g.e., s. 56 vd.

⁸⁵ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.125.

⁸⁶ Resail, II / 18.

Safâya göre de zamanın bağımsız bir varlığı yoktur; zaman, ancak hareket halindeki cisimlerle ilgisi içinde kavranabilir⁸⁷.

İhvan-ı Safâ, zaman kategorisini incelediği makalesinde, isim vermeden kendinden önceki filozofların zamanla ilgili görüşlerini “cumhûra (çoğunluk) göre” diyerek aktarır. Sonra bu görüşlerin tahlil ve tenkitini yaparak katıldığı ve katılmadığı noktaları belirtir. Bu bağlamda İhvan şu görüşlere yer verir : “Çoğunluğa göre zaman, saatlerin, günlerin, ayların ve yılların geçmesinden ibarettir. Zaman, felek hareketlerinin tekrarlanarak sayımıdır ya da feleğin hareketlerinin sayıldığı bir müddettir, denilir. İnsanların çoğu zanneder ki, bu anlamıyla kullanıldığında zaman, asla mevcûd değildir. Bu durumda en uzun zaman dilimi senelerdir⁸⁸. Diğer taraftan zaman, ebedi olarak mevcuddur. Bu yönüyle de zamanın tümü, yirmi dört saatten oluşan gece ve gündüzden ibarettir”⁸⁹.

İslam filozofları zamanı, parça (cüz)ları olmayan, ve kendisiyle hareketin sayıldığı müddet şeklinde tanımlamaktadırlar⁹⁰. Bu anlamda, filozofların tanımı ve İhvan’ın naklettiği bilgiler ışığında bir hareketten bahsedildiğine göre, zaman ancak ay-altı (değişme ve oluş) dünyasında bahse konu olacak bir kavramdır. Buna göre feleklerden öncesinde zamandan bahsetmek mümkün değildir.

Madem ki eşya (varlık) hareket etmektedir ve olaylar zamanda meydana gelmektedir, öyleyse fiziksel olayları ve varoluşu meydana getiren şartlar ne olabilir? Bu

⁸⁷ Resail, III / 387.

⁸⁸ Resail, II / 17.

⁸⁹ Resaail, II / 18-21.

⁹⁰ Hamdi Onay, *İslam Filozoflarında Felsefî Terimlerin tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991, s.3.

anlamda kainat, ne sabit ve sakin, ne de sonsuz boşlukta duran bir şeydir. Aksine birbirine bağlı olgu ve olayların bir oluşumdur. İşte o, olgu ve olayların aralarındaki bağlantılarına göre zaman ve mekan kavramları ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın yaratıcılığı ancak zaman ile mekan açısından yorumlandığında anlaşılabilir. Zaman ve mekan **Mutlak Ben** (Tanrı)in çeşitli imkanlarıdır ki bunları biz, kendi matematiksel zaman ve mekan kavramlarımızla kıyas ederek, bir ölçüde zihinlerimizde canlandırabiliriz⁹¹. Şu halde hareket ve uzayla çok yakın bir bağla ilgili olan zaman, kozmolojik olarak ele alınmıştır⁹². Buna rağmen, şu kadarını söylememiz gerekir ki, faal yaşamı nedeniyle dış dünyayı olduğu kadar, cisimli maddeleri de şekillendiren Küllî Nefs'in ay-altı dünyasındaki varolanlara yaptığı etki ile onlardan her birinde meydana gelen hareketin sayımına zaman denilebilir.

ab) Mekan (Boyutluluk-Yer Kaplama)

Mekan kategorisi de tıpkı zaman gibi real varlığa ait bir kategoridir. Bütün real olaylar bu kategori alanı içerisinde olup, biterler. Fakat, mekan kategorisi, yalın olmayan *boyutluluk*, *yer kaplama* gibi bir çok özel kategorileri bünyesinde toplayan karmaşık bir kategoridir. Aslında boyutlara sahip olan mekan değil, mekanın içinde yer kaplayan şeylerdir⁹³.

Mekan, bu dünyadan bağımsız somut bir gerçekliğe sahip değildir. Ay-altı, yani nesneler dünyasında mekanı daha anlaşılır buluruz. İhvan için de mekan boyutlu

⁹¹ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, İstanbul, tsz., s.94.

⁹² Ömer A. Ferruh, "İhvan-ı Safâ", Çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Edit : M.M. Şerif, I / 331.

⁹³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.124.

cisimlerle ilgisinden dolayı, daha nesnel ve daha realdir. Çünkü mekan, içindekini öylece tutan bir kaptır, içinde tuttuğu cismin sınır (son)larını oluşturur⁹⁴. Bu anlamda mekan, cisimlerin kendisine doğru taşındığı ve ulaşınca içinde durduğu şeydir. Bu niteliğiyle mekan, kuşatıcı bir cismin sonudur. Cisimler ilintileriyle değil, sadece boyutlarıyla mekana girerler. Cisimler boyutları nedeniyle mekana muhtaçtır. Şayet boyutlar mekan olsaydı, mekan ayrıca bir mekana muhtaç olurdu ve bu durum sonsuzca uzayıp giderdi. Şu halde mekan, kuşatıcı cismin sonlarıdır⁹⁵. Bu anlamda mekan, fizikî varoluşun şartlarından birini oluşturmaktadır.

İhvan-ı Safâ, mekan konusuna eski filozofların görüşlerini sıralayarak başlar. Cumhura göre mekan, mekan tutan (mütemekkin)ın içinde bulunduğu kaptır. Her şeyin mekanı içinde bulunduğu kaptır. Balığın mekanı su, kuşun mekanı da havadır, denildiği gibi, Özet olarak her mekan tutan şeyin mekanı, onu çevreleyen cisimdir⁹⁶.

İhvan-ı Safâ mekan hakkındaki görüşleri aktarmayı şöyle sürdürür : “Mekan, kuşattığı şeyi kuşatan cismin yüzeyidir. Aynı şekilde, kuşatan şeyin kuşattığı cismin yüzeyidir, şeklinde tersi de ifade edilmiştir”⁹⁷. Burada İhvan, her iki görüşe göre de “mekanın cevher olması kaçınılmazdır” hükmünü getirmektedir. Ayrıca mekanın kuşatan ile kuşatılan cismin yüzeyleri arasındaki ortak bölüm olduğunu da nakleden İhvan, bu görüşe göre de; “mekanın a‘raz olması gerekir” yargısına varır⁹⁸.

⁹⁴ Resail, II / 12-13; III / 387.

⁹⁵ Hasan Şahin, “Abdullatif Bağdâdî’nin Mekan Felsefesi”, Abdullatif Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri, Kayseri, 1992, s.69-79.

⁹⁶ Resail, II / 12.

⁹⁷ Resail, II / 12-13.

⁹⁸ Resail, II / 13 vd.

İhvan-ı Safâ, mekan ve boşluk arasında kurulan bağıntıyı dile getiren düşüncelere de bu aktarmasında yer verir. İhvan, mekanın “cismin içerisinde boyut kazandığı bir boşluk” olduğunu söyler⁹⁹. Boşluk olarak nitelenen bu boyutlar, sadece zihinde var olunca, bunların dışında soyut bir varlığının olması gerekmez. Çünkü bunlar, bir mekanda bulunan cismin maddesinden soyut olarak dışarıda mevcut değildirler. Öte yandan Hasan Şahin’in “Abdullatif Bağdadi’nin Mekan Felsefesi” adlı makalesinde naklettiğine göre; her cismin, biri cismin dışında olan ve ondan ayrılmayan, özel; diğeri cisimden ayrı olabilen, cisme yabancı olan iki tür boyutunun olduğunu ve bunlardan her birinin sadece zihinsel değil aynı zamanda dışarıda doğal bir varoluşa da sahip olduklarını belirtmektedir¹⁰⁰. Çünkü boşluk maddeli bir cisim değildir, tam tersine boşluk, kendisinde karşı koyma olmayan ve sadece maddeleri kabul etmeye hazır boyutlardır. Doğal cisim ise maddedir ve boşluk yani zihinsel (mütehayyel) boyutlar maddeyi kabul etmeye hazırdır¹⁰¹.

Eğer mekan evrenin dış yüzeyi ise, o taktirde, evrenin dışında boşluk mu, yoksa doluluk mu olduğu sorusunun sorulması gerekmektedir. Bu soruya İhvan şu cevabı verir : “Bir çok kimse vehimle muhît feleğinin arkasında başka bir cisim ve sonsuz bir boşluk olduğunu zanneder. Oysa alemin dışında ne bir boşluk ve ne de doluluk vardır. Bunu iddia eden kimse ispatlamak zorundadır”¹⁰². Evrenin dışında başka hiçbir nesne olmadığı gibi, orası bir mekan da değildir. Evrende olan her şey; hem kendisine dayatılan bir mekan, hem de evrende bulunanlar bir mekanda bulunurlar. Fakat, şunu söy-

⁹⁹ Resail, II / 13.

¹⁰⁰ Şahin, a.g.e., s. 69-79.

¹⁰¹ Şahin, a.g.e., s. 69-79.

¹⁰² Resail, I / 446-448; II / 29.

lememiz gerekir ki, evrenin bir mekan oluşu, onun bir mekanda olduğu anlamına gelmez.

Bu ifadelerden de anlaşıldığına göre, İhvan düşünceleriyle soyut bir mekan kavramını kabul etmediğini, fakat somut bir mekan anlayışını benimsediğini ortaya koyar. Eğer mekan, evrenin dış yüzeyi, zaman da feleklerin dönüşünün sayısı ise, şu halde mekan ve zamanın varlığının feleklerden önce olduğu düşünülemez.

Doğal cisimlerin, doğal hareketleri ve kendilerine has doğal mekanları vardır. Onlar, doğal olarak doğal mekanlarına doğru hareket eder ve orada dururlar. Ağır cisim, bütün cisimlerin altında yer alır, yer küresi böyledir. Hafif olan cisim, bütün cisimlerin üstünde yer alır. Hafif cisim merkezden dışa doğru, ağır cisim ise merkeze doğru hareket eder. Bu mekanlar, merkez ve kuşatıcı diye tanımlanır. Eğer boşluğun boyutları olsaydı, bütün cisimler mekanda hareket ederdi; doğal cismin kendine has doğal bir mekanı olmazdı. Aynı şekilde ağır cismin merkezi ve hafif cismin kuşatıcısı bulunmazdı, yer küresi havada dururdu, ateş yer küresini ve suyu yakardı¹⁰³. Bütün bunlara rağmen İhvan'ın mekan tanımı ve mekan hakkında ki düşünceleri doğal mekan anlayışını ortaya koyar.

ac) Nedensellik

Nedensellik, zaman bakımından birbirlerini takip eden ve böylece meydana gelen olayların sıradüzeninin bir yorumudur¹⁰⁴. Önemli kozmolojik bir kategori olan ne-

¹⁰³ Şahin, a.g.e., s. 69-79.

¹⁰⁴ Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, 1991, s.137.

densellik, bir sonraki olayın bir önceki olay tarafından yönetilmesi, determine edilmesi anlamına gelmektedir. Burada söz konusu olan ontoloji olduğuna göre; bir sonraki varolanın bir önceki varolan tarafından yönetilmesi demektir. Bir olay, kendinden önceki başka bir olayın sonucudur. Bu iki olay arasında, “aynı olaylar aynı sonuçları doğurur”¹⁰⁵ şeklinde ifade edilebilecek bir bağlantı vardır. Bir şeyin yokluktan ayrılarak varlığa gelmesi anlamına gelen oluş, bir takım nedenlerle meydana gelmektedir. Necessellik konusunda İhvan-ı Safâ, evrende dört ana sebep kabul eden Aristo’ya dayanmaktadır. Bu dört neden şunlardır :

- 1- Maddi (Heyulânî) Sebep : Bir şeyin yapıldığı madde,
- 2- Formel (Surî) Sebep : Bir şeyi meydana getirmek üzere bir maddeye verilen sûret,
- 3- Aktif (Fail) Sebep : Bir maddeye sûret veren fail,
- 4- Ereksel (Gai) Sebep : Meydana getirilen nesnenin yöneldiği gaye.

İhvan’a göre nesneler dünyasında meydana gelen oluşlarda bu sebeplerin dördü de birlikte olmalıdırlar. Bu dört sebep birlikte etkili olmadıkları takdirde istenilen varlık meydana gelmeyecektir¹⁰⁶.

Varolanın, varlığa çıkması için sahip olduğu bu dört sebebi daha açık bir şekilde, ancak tabii nesnelerde görmek mümkün olduğundan; İhvan da örneklerini real varlık dünyasına ait fenomenlerden vermektedir. Mesela, üzerine oturan sedir (divan) in maddî nedeni odun, formel nedeni sedirin dış şekli, fail nedeni sediri yapan marangoz ve nihayet tamamlayıcı nedeni üzerine oturularak sedirin hizmet vermesi

¹⁰⁵ Aydın, a.g.e., s. 137.

¹⁰⁶ Resail, III / 237, 370.

olarak ortaya çıkar¹⁰⁷. Bu sebeplerin bir araya gelmesiyle, cisim tam manasıyla varlığa çıkar.

Nesneler dünyasındaki varolanlardan ruhanî varlığa doğru geçişte bu sebepler düzenli olarak azalır. Dört varlık prensibinden sadece üçünün bulunduğu varolanlar mevcuttur; bu varolanlarda maddî neden, bulunmamaktadır. Bu varlığa örnek olarak İlk Madde gösterilebilir. İlk Madde için fail neden Tanrı, formel neden akıl, tamamlayıcı neden Küllî Nefs'tir. Yine aynı şekilde bu prensiplerden sadece iki tanesiyle meydana gelen varlık da bulunmaktadır : Nefsin iki illeti vardır, bunlar yüce Allah ve akıldır. Nefsin fail ve varedici nedeni Allah, sûrî (biçimsel) nedeni ise akıldır. Bu dört nedenden sadece bir tanesiyle meydana gelen varlık ise Faal Akıl'dır. Aklın bir tek illeti, fail illeti vardır, o da Allah'tır ve Allah varlığı, tamlığı, sürekliliği, yetkinliği zamana bağlı olmadan bir defada akla akıtır. Nihayet bu hiyerarşik çıkışın sonunda ne cismânî, ne de ruhânî diye vasıflandırılmayan her iki varlığın da doğrudan veya dolaylı nedeni olan Tanrı vardır¹⁰⁸. O, etkilenen değil, bizzat neden ve nedenlerin nedenidir. Bütün varolanlar, belli hiyerarşik düzen içerisinde alt alta sıralanmış, varlığa çıkmada ve varlığını devam ettirmede bütün sayıların temelinde "bir" rakamına bağlılığı gibi, ilk neden (el-illetü'l-ûlâ) olan Tanrı'ya bağlıdırlar¹⁰⁹. Bu düşünceleriyle İhvan, Tanrı'nın "yaratıcı" olma özelliğinin altını çizmekle beraber, O'nu aynı zamanda bütün varolanların hem varlık alanına çıkmasında, hem de varlıklarını sürdürmelerinde kendisine

¹⁰⁷ Resail, III / 237-238.

¹⁰⁸ Resail, I / 166, 263; II / 6-8, 133; III / 36, 237-238; IV / 202, 409.

¹⁰⁹ Resail, III / 36, 237-238; IV / 202, 409.

bağlı oldukları bir İlk Neden olduğunu ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu bağlılık nedensel bir bağlılıktır, daha geniş bir ifadeyle ontolojik bir bağlılıktır.

İhvan'ın varlık düzenini anlatırken sayıları örnek vererek sayıların düzenini varlık düzeni ile özdeşleştirmesinde şöyle bir eşleşme söz konusudur : Her ne kadar 1'den 9'a kadar olan sayılara karşılık olarak verdiği varlık hiyerarşisinde 1 rakamına karşılık Tanrı gelmekte ise de, Tanrı ve varolanları izah ederken varlık hiyerarşisini faal akıldan başlatmaktadırlar. Şurası muhakkaktır ki, genellikle Tanrı'ya atfedilen işlevler İhvan'ın düşüncelerinde, Tanrı'nın eskimeyen ve yok olmayan yüzü (vech), ilk yaratılan ve en mükemmel bir yaratılışa sahip olan faal akla¹¹⁰ nispet edilmektedir¹¹¹. Hatta Sudûr geleneği içerisinde akıl, düşünen ilke olan "bir" in hayali, görüngüsü, imajı olarak ortaya çıkar. Bir ile aynı olmayan bu ilke, Bir'i ve kendisini düşünür ve böylece çokluk meydana gelir¹¹². Çünkü akıl, **İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı** başlığı altında da ele aldığımız şekliyle, Tanrıdan doğrudan, kesintisiz ve hiç bir harekete gerek duymadan feyezana eden İlk Varlıktır. O, öncesizliğini (kıdem), süreklilik ve mükemmelliğini Tanrıdan alır. Tanrı, sonradan varolanların bütün suretlerini bu akla taşımış ve ona sudûru yeniden başlatma yetisini vermiştir. Tanrı ise, varlığını kendisinden alan, varlığında hiç bir şeye muhtaç olmayan, aksine varolanların varlığının sebebi-
dir.

Sebeup ile netice arasındaki bağ üzerinde İhvan'ın ileri sürdüğü görüşleri Aristo'ya kadar geriye götürmek mümkündür. Aristo'da sebeup ile netice arasındaki bağ

¹¹⁰ Câmî'a, s.240, 490.

¹¹¹ Resail, I / 35; III / 48.

¹¹² Weber, a.g.e., s. 113-114; Birand, a.g.e., s. 123 vd.; Atay, a.g.e., s. 104.

zaruri olduğundan, nedensiz bir eser meydana gelmez¹¹³. Ontolojik olarak ifade etmek gerekirse; bütün varolanların, varlık nedeni Tanrıdır, nedensiz hiç bir şey varlığa çıkamaz.

İhvan'a göre, asıl varlık Tanrıdır. Hakîm olan Tanrı, hikmetinin gereği olarak bu evreni varlığa çıkardı. Çünkü, bilgeliğin, bilge tarafından yapılması zorunludur¹¹⁴. Tanrı, bütün eksikliklerden ve yokluktan münezzehe olduğu için, zâtı gereği var olduğunu düşünmemek imkansızdır. İhvan, Tanrı'nın mutlak olarak varolduğu ve hikmeti gereği anlamlı işleri zorunlu olarak yaptığı fikri ile, peşinen varlık hiyerarşisinde bir neden-sonuç ilişkisini kabul eder. İhvan, neden-sonuç ilişkisinde katı bir determinizmi savunmadığı gibi; *nedenler, sonuçları determine etmezler* şeklindeki açıklamaları ile Gazali¹¹⁵ kadar kesin tavır da takınmamışlardır. Bu durumu, İhvan'ın yaşadığı dönem içerisinde değerlendirmek ve ona göre bir netice çıkarmak daha uygun olacaktır.

İhvan, varlık tabakalarının meydana gelişlerindeki nedenselliği sık sık vurgulamaktadır. Varolanların (mevcûd) hepsi varlıkta üst üste sıralanmış ve netice itibariyle İlk Nedene bağlanmıştır. Varlık sıralanışında ruhanî varolanlardan sonra gelen mutlak cisim, kabul ettiği bir takım niteliklerle, bizzat somut nesneleri meydana getirmektedir. Varlığa çıkan nesneleri somut olarak örneklendirecek olursak; gömlek kumaşın formu iken, kumaş bir yandan gömleğin maddesi, diğer yandan da ipliğin formu olmaktadır. İplik, pamuğun formu, pamuk ise bitkinin formudur¹¹⁶. Böylece en alttan en üste ters

¹¹³ Aristo, Metafizik, s. 441 vd.

¹¹⁴ Resail, III / 361-369.

¹¹⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara, 1976, s.153.

¹¹⁶ Resail, III / 234-235.

çevirdiğimizde ise, madde-şekil ilişkisi en alta kadar (somut varolanlara kadar) devam edecektir.

Bu açıklamalar ışığında bir değerlendirme yapmak gerekirse; İhvan'ın düşünce sisteminde nedensellik fikri bulunduğu açık verilerle sabittir. Varlık hiyerarşisinin bütünlüğünü “neden”e bağlayan İhvan, bunu da doğrudan İlk Neden olan Tanrı'ya bağlamaktadır. Ruhani olandan somuta doğru olan işleyişi madde-şekil işleyişine kadar bir bütünlük içinde gören İhvan'ın nedensellik teorisi günümüzdeki determinizmden ayrılmaktadır. Çünkü günümüzdeki bu anlayış nedenselliği maddî düzende olan bir zorunluluk olarak görmektedir.

ad) Karşılıklı Etki

Aynı zaman ve aynı mekanda olup biten olaylar, karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler ve tek bir oluş meydana getirirler. Karşılıklı etki kategorisi de determinasyonun değişik bir şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Karşılıklı etki ile nedensellik ve doğadaki yasalılık kategorileri arasında içten bir bağ vardır¹¹⁷. Onlar real varlık dünyasında bir arada bulunurlar ve bir harmoni oluştururlar. Eğer onlar arasında gerçekten bir harmoni olmasaydı; onlar birbirleriyle uzlaşamazlardı. Oysa aynı nedenler kompleksinin tekrar etmesinin sebebi, karşılıklı etki kategorisidir. Karşılıklı etki gelişigüzel bir şeyin, gelişigüzel başka bir şeyle bir arada bulunması değil, fakat sadece belli bir

¹¹⁷ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.126.

şeyin, başka belli bir şeyle birlikte bulunması demektir¹¹⁸. Bu tanım da bize göstermektedir ki, bu üç determinasyon şekli birbirleriyle iç içedir. Karşılıklı etki derken, biz burada, ruhânî varolanların (faal akıl, Küllî nefis, vs.) nesneler dünyasındaki somut varolanlara yaptığı tek taraflı metafizik bir etkiyi kastetmiyoruz. Belki bu etki türü de direkt olarak olmasa da, dolaylı olarak üzerinde durulması gereken bir etki niteliği taşıyabilir. Ama bizim burada üzerinde durmamız gereken etki, somut nesnelerin ilişkiler içerisinde bulunduğu bu evrende onların birbirlerine yapmış oldukları karşılıklı etkidir. Bu etkileşme neticesinde biz, tek tek somut varolanların varlığının farkındalığından söz etmek istiyoruz. Bu etkileşmenin en belirgin olarak tespit edilebileceği varlık alanı şüphesiz organik varlık alanıdır; özellikle de önceden gören, önceden belirleyen ve meydana gelen olayların farkında olan insanın yapıp etmelerinde bu etkileşmeyi görebiliriz.

Karşılıklı etki kategorisinin ancak belli bir şeyin başka bilinen belli bir şeyle aynı zaman ve mekanda birlikte bulunması hususunda İhvan'ın "bu evrendeki yüksek sanat, koku, tat ve renkleri birbirinden çok farklı bitkiler ve meyvelerin bir uyum (harmoni) içerisinde bulunmasını..."¹¹⁹ aralarındaki bir uyum ve karşılıklı etki sonucu meydana geldiği neticesini çıkarabiliriz. Risalelerde sık sık vurgulanan sanat ve yüksek sanat tabirlerinden bir karşılıklı etkinin bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü bir sanat eseri ancak insanla insan ve insanla diğer varolanlar arasında bulunan bir karşılıklı etki sonucunda meydana gelebilir.

¹¹⁸ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 126.

¹¹⁹ Resail, III / 209.

Ayrıca İhvan filozoflara atfen “tabiat batıl hiç bir şey yapmaz; varlıklar arasında faydasız hiç bir varlık yoktur. Hiç bir şey yoktur ki bir fayda celbine veya bir zarar define yaramasın”¹²⁰ sözünü ifade etmektedir. Nitekim “bir fayda sağlama” veya “bir zararı giderme” belli bir etkileşmenin sonucudur. Varolanlar arasında böyle bir amacı gerçekleştirme isteği, karşılıklı etkinin varolduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Belki bunlardan daha önemlisi, İhvan-ı Safâ kendilerinin yazmış oldukları 21. Risale olan “**Cisimli Doğal Varlıklara Dair**”, risaleleri; bitki cinsleri¹²¹, hayvanların nasıl yaratıldığı¹²² ve insan bedenleri¹²³ adlı bölümlerinde gerçek anlamda bir etkileşmeden söz edildiği görülmektedir. İhvan bununla da kalmayıp, insanlar arasında erdemli, kişilikli ve dindar insan yetiştirmeyi hedefleyen Tanrı elçileri (peygamber) ile toplum arasındaki etkileşmeden de örnekler vererek uzun uzun bahsetmektedirler. İnsanlar arası ilişkileri göz önünde bulundurarak, aile arası ilişkiler ve yönetimdeki işleyişin nasıl olması gereği üzerinde de doyurucu bilgiler sunmaktadırlar¹²⁴. Bununla beraber, milletlerin birbirleriyle olan karşılıklı etkileşmelerini ele alan, tarihî bir vakı'a olan toplumlarda da sevgi, şefkat ve hoşgörü eksikliği olduğunu vurgulayan İhvan, neticede milletlerin birbirlerine haksızlık ve zulüm yapmamalarını salık vermektedir¹²⁵.

İhvan, etki ve karşılıklı etki meselesini, başta varlıktan olmak üzere fertler arasında; insan, tabiat ve diğer canlılar arasında; insanın toplumla olan ilişkilerinde göre-

¹²⁰ Resail, III / 347.

¹²¹ Resail, II / 152 vd.

¹²² Resail, II / 210-213.

¹²³ Resail, II / 215-216.

¹²⁴ Resail, IV / 26, 250. Bu bölümde İhvan “siyaset ve çeşitleri” başlığı altında, insanlar arası etkileşmeden ve karşılıklı ilişkilerden bahsetmektedir.

¹²⁵ Resail, II / 214.

rek; bunun tabii alanda, ulaşılan düzenle ayrılık göstermesini ima etmekte; insan hayatının bütünlüğünü korumak için haksızlığın insan hayatından çıkarılıp sevgi, şefkat ve hoşgörünün amaç edinilmesini önermektedir.

Bütün bu örnekler de göstermektedir ki, İhvan varlığı ontolojik bir hiyerarşi içerisinde verirken, sadece sıralayıp geçmemekte, varlık ilkelerini de kullanarak varlığın somut bir şekilde algılanmasına ve tanınmasına yardımcı olmaktadır.

ae) Cevher (Töz)

Cevher, kendi başına varolan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olan, fakat kendisi yüklem olmayan, **öz varlık** anlamında felsefi bir terimdir¹²⁶. Aristo'ya göre, varlık bir çok anlamlara gelmekle birlikte asıl anlamında "bir şeyi o şey yapan şey"¹²⁷ yani onun tözünü (cevher) ifade eden şeydir. Cevher kategorisi ontolojik olarak varlığı temellendirme ve açıklama konusunda en önemli kategorilerden birisidir. Eski varlık anlayışları cevher kategorisine merkezî bir önem atfediyorlardı. Hatta varlık nedir? sorusuna adeta "cevher nedir?"¹²⁸ sorusuna verilen yanıtı vermekteydiler. Bunun sonucu olarak ta çağdaş ontoloji, eski varlık anlayışlarını bir cevher ontolojisi olarak niteleyip, eleştirmektedir. Ama bütün bunlara rağmen modern ontoloji de cevher kategorisini, varlığı açıklayan ilkeler demek olan kategorilerden biri olarak kabul etmektedir.

¹²⁶ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Ta'fîfât*, "cevher" mad., y.y., s.79; İlhan Kutluer, "cevher" mad., *D.İ.A.*, III / 450-455.

¹²⁷ Aristo, *Metafizik*, s. 306-307.

¹²⁸ Aristo, *Metafizik*, s. 313; M.Türker Küyel, a.g.e., s. 92 vd.; Bolay, a.g.e., s. 34 vd.

Cevher'i "kendi başına varlığını sürdüren ve bir takım sıfatlar alan şey"¹²⁹ olarak betimleyen İhvan, bir manada "şey"e, işaret etmektedir. Birinci mana asıl şey'in ne olduğunu, özünü, mahiyetini verir. Bu insandır, attır, taştır vs. gibi. Hemen aynı yerde sıfatı "bir parçası durumunda olmaksızın cevhere konan bir ilintidir" şeklinde veren İhvan, varlığın ilkeleri olan diğer kategorileri, cevher kategorisi üzerine bina etmektedir. Bu niteliğiyle cevher, bir varlığı tasvir etmek için başvurulabilecek ilkelerin başında gelir. Bundan dolayı cevher olmadan diğer kategorilerden bahsedilemez. Demek oluyor ki, varlığın aslı, onun mahiyetidir, özüdür ve cevheridir. Varlığın zaman içerisinde olması, bir mekanda olması, bir nedeninin bulunması vs. bunun üzerine bina edilmektedir.

Modern ontoloji sınırları içerisinde düşünüldüğünde, bizim burada konu edinmemiz gereken cevher, nesneler dünyasında ve kendi başına varolan somut varolanların cevheridir. Yani, tabiatıta varolan tek tek nesnelerin cevherlerinden bahsetmeliyiz. Çağdaş ontoloji, bu cevherle ilgilenir. Buna karşın eski ontolojiler de bu cevhere öncelik vererek "birincil cevherler" diye ele almaktadırlar¹³⁰. Çünkü, ortada bir varolan varsa, o, *gezinen, oturan, duran ve görünen* bir şeydir. Bunun sonucu olarak ta şeylerin birer gerçek varolan olarak görünmelerinin nedeni her birinin altında onu var kılan ve böyle bir kategoride kendisini bize gösteren bir cevherin olmasıdır.

Cismi "madde ve sûretten mürekkep bir cevher" olarak tanımlayan İhvan'a göre cisim, sadece sureti veya maddesiyle değil, fakat her ikisiyle birlikte cisim olur. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi İhvan, hükemânın: "heyula suret kabul eden her cevhere

¹²⁹ Resail, III / 385.

¹³⁰ Aristo, Metafizik, s.314.

denir” görüşünü benimsemektedir. Bu anlamda İhvan, tıpkı hükemâ gibi heyulayı, “suret kabul edebilen her cevher”; sureti ise “cevherin kabul ettiği her şekil ve işlemedir.”¹³¹ diye tanımlamaktadır. Genelde varolanın maddeye göre değil, sûrete göre farklılık arz ettiğini dile getirirler. Nitekim pek çok şeyin cevherinin aynı olmasına rağmen, sûretlerinin farklı olduğunu gözlemlemekteyiz. Örneğin, bıçak, kılıç, testere vs. demirden yapıldığı için özleri (cevher) aynı olduğu halde, formları (şekil) birbirinden farklıdır. Onların isimlerinin birbirinden farklı oluşu da bu formlarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.

Platon’a göre cevher, akla ve nefse yakın, duyuşsal varlığa uzak olan şeydir. Takipçisi ve talebesi Aristo’ya göre ise cevher adına en layık olan, birinci cevherlerdi. Yani ferdî olanlardı. İhvan’ın cevher anlayışı, çağdaş ontolojinin cevhere yüklediği anlama daha yakın bir anlayış olmakla beraber, Aristo’nun cevher anlayışı ile uygunluk arz eder. Cevher deyince, İhvan’ın kastettiği, Aristo’nun birincil cevherler dediği ferdîler, yani şahıslardır. Onlar, şahıs cevherlerin özelliklerini şöyle ifade etmektedirler : “felekler alemi ve onların şahıslarının cevherleri birbirleriyle kaynaşmaz, parçaları karışmaz, kendileri dışında onlardan bir şey oluşmaz. Dahası onlar, şimdi nasıl iseler çağlar ve çağlar ötesi zaman boyunca öylece var olmaya devam ederler. Üstelik devrî hareketi ve küresel şekilleri devam ettiği sürece, onlar değişmez, bozulmaz ve başka bir şeye dönüşmezler.”¹³²

O halde İhvan’a göre, varolmak için, a’razilara muhtaç olmayan ve mutlak maddada cevher olabilen şeyler mevcuttur. Şahıslar demek olan bu cevherler, varolmak

¹³¹ Resail, II / 6.

¹³² Resail, II / 88.

için kendilerinden başka bir şeye (izafet) muhtaç değildirler. Kısaca söylemek gerekirse, şahıs olan bu cevherler, Aristo'nun diliyle, kendilerine *ilk cevherler* denen cevherlerdir.

Buna paralel olarak İhvan, Risalelerde şahıs cevherlerin dışında başka cevherlerin de bulunduğunu kaydeder. Nitekim İhvan göre, “varlıklar tümüyle iki türlüdür: Cisimli varlıklar, Ruhlu varlıklar. Duyularla algılanan varlıklar, cisimli varlıklar, akılla algılanan ve düşünceyle tasavvur edilen varlıklar ise ruhlu varlıklardır.”¹³³. Buna göre İhvan'ın varlık ayrımını şöyle şemalandırmak mümkündür.

1- Cisimli Varlıklar:

- a) Felek cirimleri
- b) Doğal erkan (dört unsur): hava, su, toprak, ateş.
- c) Sonradan olan doğumlu-ölümlü varlıklar: bitki, hayvan, insan

2- Ruhlu Varlıklar:

- a) Akıl
- b) Nefs
- c) İlk madde

Yukarıda yapılan sınıflandırmaya göre İhvan, ferdî cevherlerin karşısına, ruhânî cevherleri koymaktadır. Fakat bu cevherler, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutlulukla nitelendirilemezler. İşte İhvan ontolojisinde cismânî (ferdî, şahıs) cevherlerle,

¹³³ Resail, III / 237 vd.

ruhânî (külli) cevherler arasındaki en önemli fark budur¹³⁴. Yani ontolojik anlamda küllî cevherler, ferdî cevherlerin varlıklarıyla ancak gerçeklik kazanır ve görünüşe çıkarlar.

Bu düşünce biçimimizin bizi götüreceği sonucu şu şekilde ifade edebiliriz : İhvan-ı Safâ'ya göre, cevher söz konusu olduğunda, şahısların ve cisimleşmiş olanların cevherleri, asıl cevheri temsil etmektedir. Bu tür bir cevher anlayışı, günümüz ontolojisi ile de paralellik arz etmektedir. Buna karşılık varlık hiyerarşisini ele aldığımızda, tümevarım metoduyla, ancak diğer ruhânî cevherlerden de bahsedebiliriz. Bu değerlendirmeler neticesinde diyebiliriz ki cevher, maddeden soyut olan ve soyut olmayan şeklinde iki ana gruba ayrılır. "Madde ve suretten oluşmuş" anlamında cisim ile bu oluşumu meydana getiren madde ve sûret soyut olmayan cevherler grubuna girer. Maddeden soyut olan cevherler ise, akıl ve nefis'dir.

Cevher bahsini kapatamadan önce, konumuzu tamamlayıcı olması bakımından İhvan'ın madde konusuna bakış açısını vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Risalelerde madde konusu üzerinde ayrıntılı bir şekilde duran İhvan, maddeyi dört kısımda ele alır¹³⁵:

1- Sınaî (işlenebilir) Madde : Bu bir sanatkarın, üzerinde sanatını icra edebileceği, işlenebilir her cisim sınaî maddedir. Marangoz için ağaç, demirci için demir, dokumacı için iplik, fırıncı için un işlenebilir birer sınaî maddedir. Bu madde bizim günlük

¹³⁴ Resail, I / 263; II / 397; III / 183.

¹³⁵ Resail, II / 6-7.

dilimizde *maddî olan* derken kastettiğimiz, elle tutulur, gözle görülür ve belli bir şekle kavuşmuş olan maddedir.

2- Tabîî Madde : Tabîî madde toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsurdur. Ay-altı dünyasındaki her şey (mineral, bitki, hayvan, insan vs.) bu maddeden meydana gelmiştir. Bozulmaya uğradıktan sonra da tekrar o maddeye dönüşürler.

3- Küllî Madde veya Mutlak Cisim : Küllî Madde ise, mutlak cisimdir. Felekler, yıldızlar ve elementleri ile bütün evren temelde bu cisimden oluşmaktadır. Bunların hepsinin farklı farklı olmaları, sadece formlarının farklı olmasındandır.

4- İlk Madde : İlk Madde de ancak zihinde tasarlanabilen, duyuların idrak edemediği, akılla kavranabilir, basit bir cevherdir. O, salt varlığın formudur.

İhvan'ın madde ayırımındaki bu sıralaması, fizikî görünüşe çıkmış, somut varolandan ancak akılla kavranan metafizik maddeye doğru yapılmış bir sıralamadır. Dolayısıyla tamamen ontik bir sıralamadır. İhvan'ın *tabîî madde* dediği dört unsur da, başka bir yerde ifade ettikleri¹³⁶ gibi, aslında basittirler. Basit olan şeyler görünüre çıkamadığından, metafizik varolanlardır.

İhvan'ın madde anlayışında, Aristo'dan ayrıldığı en önemli nokta, İlk Madde'nin ezeli değil, fakat yaratılmış, meydana getirilmiş olduğunu kabul etmeleridir. Madde'nin yaratılmış olduğunu¹³⁷ açık bir dille ifade eden İhvan, öte yandan da Küllî Nefs'ten feyz (sudûr) yoluyla meydana geldiğini¹³⁸ belirtir. İhvan'ın maddenin yaratıl-

¹³⁶ Resail, II / 133.

¹³⁷ Resail, III / 466-470.

¹³⁸ Resail, III / 186.

mış olduğu konusundaki bu görüşü çelişki ve tutarsızlık gibi algılanmamalıdır. Aksine İhvan'ın bu görüşleri "sudûr nazariyesi" ile uyum içinde olup, İhvan'ın düşünce sistemi açısından da oldukça tutarlıdır. "Eklektizm" olduğu fikrine tutunarak, bir "toplama" (yığıntı) olarak da görülmemelidir. Çünkü **özgün fikir, kendince fikir değil, daha önce düşünülenleri yeni bir anlama ulaştırmaktır.** İlk Nedenden çokluğa geçişi sudûr ile açıklayan İhvan, ontolojik bir sıralama çerçevesinde "cevher teorisi" ile açıklamaktadır. İhvan, bu düşüncelerini, Kur'an ayetlerinden de örnekler sunarak kuvvetlendirmektedir.

Modern ontolojinin cevheri bir kategori olarak ele aldığını daha önce belirtmiştik. Cevherler, mahiyetleri gereği *basit, yalın* olduklarından, görünüşe çıkamazlar. Nesnel anlamda somut varolanların, onları var kılan bir cevhere sahip olduklarını kabul eden çağdaş ontoloji, bu cevher bilgisini nasıl elde ediyor ? Her şeyden önce, bu bilgi nasıl bir bilgidir ? Elbette ki bu sorulara verilecek cevap şu olmalıdır : Varolanların somut olsalar dahi, birer cevhere sahip olduklarını kabul eden bilgi, yeni ontolojinin şiddetle eleştirdiği, spekülative, konstruktive ve doğal olarak da metafizik bir bilgidir. Bu sebepten dolayı filozoflar varlığın görünen kısmının arkasında, görünmeyen ama o varolanı daima var kılan bir cevher arayışı içerisine girmişlerdir. Bu ise refleksiyonlu bir bilgi, dolayısıyla ikinci dereceden bir düşünme ile elde edilen bir bilgidir. Netice olarak altını çizmek istediğimiz fikir şudur : Doğrusu metafiziği dışlayarak, varlığı tam anlamıyla, bütün yönleriyle kavramak ve açıklamak mümkün görünmemektedir.

b. Organik Kategoriler

ba) Formun Korunması

Oluş içerisinde olan varolanların kendilerini bize tanıttıkları şekle *Form* adı verilmektedir. Varlığa bu form, dışarıdan bir suje tarafından verilmiş değil, aksine kendileri bu formda oldukları için, suje onları oldukları gibi kabul edip algılamaktadır. Örneğin bitkilerin toprakta sabit bir şekilde, kökleri, gövdeleri, dalları, yaprakları, çiçekleri ve bazılarında olduğu gibi meyveleri ile dik durumda olması; hayvanların yeryüzüne paralel baş, gövde, bazılarının ayaklı ve bazılarının da ayaktan yoksun olması; insanların da dik bir baş, becerikli el ve ayakları ve çok kullanışlı bir vücut yapısına sahip olmaları gibi. Peki yaşadığımız süreç içerisinde bitkileri, hayvanları, insanları hatta tabiatı belirli periyotlarla, değişiklik gösterse bile (mevsim), hep aynı şekil ve düzende tutan şey nedir? Varlıktaki bu formu hep aynı, olduğu gibi koruyan güç nedir? ve bunu neyle sağlamaktadır? Burada sadece varolanları meydana getiren unsurların ne ölçüde birbirlerine dayandıklarını veya hangilerinin diğerlerine tâbî olduklarını bilmek fazla önemli değildir; fakat aynı zamanda hepsinin temelinde sağlam ve devamlı olarak neyin bulunduğunu araştırmak lazımdır. İşte varlık-bilim açısından, varolanların bu türden devamlılığını sağlayan şey, cevherdir¹³⁹. Bu yüzden İslam düşünürleri, parçaları olmayan ve bozulmayan “basit cevher”i araştırmakla fazlaca meşgul olmuşlardır. Nitekim İhvan-ı Safâ, ruhun ölümsüzlüğünü vurgulama noktasında, ilk önce onun, “basit cevher” olduğunu öne sürer¹⁴⁰ ve düşünceden ruhun değişip, bozulup, fena bulmayacağı

¹³⁹ B. Carra de Vaux, “cevher” mad., İ.A., İstanbul, 1993, III / 124-125.

¹⁴⁰ Resail, III / 237 vd.

sonucunu çıkarır. İhvan bu düşüncesiyle, cevher fikrinden ziyade, “basitlik” üzerinde durmaktadır. Çünkü basit varlık, bileşik varlıkların aksine, değişmeyen, bozulmayan ve yok olmayan, makul (ideal) varlıktır.

Form terimini “suret” kelimesiyle karşılayan İhvan’ı Safâ, bir varlığın ancak form (suret) la tanınabileceğini vurgulamaktadır. İhvan felekler, burçlar, yıldızlar, bitkiler, hayvanlar, madenler ve sanat eserlerinden bahsederken: “bunların hepsi formlardır. Varlıklar bu kimlikleriyle ince manalara ve gizli anlamlara delalet ederler. İnsanlar Allah’ın Latîf sıfatını ifade eden içsel gerçekle değil, bu varlıkları formlarıyla bilirler.”¹⁴¹

Cevher; büyümesi, gelişmesi ve yaşlanmasına rağmen bir varlığı hep aynı formda tutan şeydir. Yani o, varlığın aslıdır diyebiliriz. Cevher bahsinden de hatırlayacağımız gibi, İhvan-ı Safâ, “heyula, form kabul eden her cevher; form ise bu cevherlerin kabul ettiği her şekildir”¹⁴² diye bir tanımlama yapmaktadır. Varlıklardaki bu form, o varlığın cevheri sayesinde değişmeden, bozulmadan korunmaktadır. O halde bu varlık, bu değişmeyen formu hangi güçle korumaktadır, ayakta tutmaktadır? Bu soruya İhvan’ın vereceği cevap, *tabiat* olacaktır. Çünkü İhvan’a göre: “tabiat, feleki külli nefsin bir gücüdür. O bu güçle, yer küreden esir gezegeninin merkezine kadar, ay altı dünyasındaki bütün cisimlere sirayet eder.”¹⁴³ O nesneler dünyasındaki bütün etkinlikleri yapan bir güçtür. Maden, bitki ve hayvan (insan)ları, tabiatın nesneler dünyasına ve özellikle de dört unsura olan etkisiyle meydana getirdiği eserler olarak değerlendirir¹⁴⁴. Çok açık bir ifade bulunmamakla beraber, anlaşılan odur ki, bununla İhvan, evrendeki

¹⁴¹ Resail, IV / 42.

¹⁴² Resail, II / 6.

¹⁴³ Resail, II / 132.

¹⁴⁴ Resail, II / 133.

oluşu kastetmektedir. Dolayısıyla tabiat, nesneler dünyasındaki bütün etkinlikleri yapan bir güçtür. Maden, bitki ve hayvan bu gücün etkisi altındadırlar. Tabiat etkisini onlar üzerinde ve onlar aracılığıyla gösterir.

O zaman akla şöyle bir soru gelebilir : Bitki türlerinin hep aynı şekilde olması, örneğin buğday başağının hep aynı form üzere olması, hayvan türlerinin yine aynı şekilde ve bulundukları form üzere devam etmesini tabiat nasıl sağlamaktadır? İşte bu soruya da İhvan, doğal olarak Tanrı diye cevap vermektedir. Tabiat, külli nefsin güçlerinden bir gücü olması sebebiyle, nesneler dünyasındaki bu oluşu gerçekleştirir. İhvan, tabiat hakkında şu bilgileri vermektedir : “Tabiat, Tanrı’nın itaatkar kullarından, müeyyed meleklerinden, bir melektir. Bunlar Tanrıya karşı saygılarından dolayı sürekli görüp gözetme işini yaparlarken onlara emrettiği şeylerde Tanrıya isyan etmezler.”¹⁴⁵ Bir başka yerde ise şöyle söylemektedirler : “Tabiat külli nefsin güçlerinden biri olması nedeniyle, ay-altı dünyasındaki varlığa, onun fertlerine nüfuz etmektedir. Bu, şer’i literatürde, evreni korumak, yaratıkları yönetmekle görevli melekler diye isimlendirilirken, felsefi terminolojide “tabiî güçler” olarak adlandırılır. Bu güçler, Tanrı’nın izniyle bütün cisimlerde etkindir”¹⁴⁶. İhvan, Ay gezegeni altındaki cisimleri ise şöyle tasnif eder:

1- Basit Cisimler:

a) Toprak

b) Su

¹⁴⁵ Resail, II / 127.

¹⁴⁶ Resail, II / 63.

c) Hava

d) Ateş

2- Bileşik Cisimler:

a) Madenler

b) Bitkiler

c) Hayvanlar

İhvan'ın açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, evrende bulunan varolanlar kendini hissettiren bir oluş içerisinde. Ama, akıp giden bu süreç ve bu oluşa rağmen, varolanlar formunu korumaktadır.

bb) Türün Değişmesi (Mutasyon)

Türün değişmesi, canlı-varlık alanı için söz konusu olan bir kategoridir. Gerçi gözlemlenmesi uzun zaman alsa da, tüm varlık tabakaları için de bir değişme söz konusudur. Fakat o, daha çok doğa felsefenin bir konusudur. Dolayısıyla türün değişmesi, yenilenmesi ve türünü devam ettirmesi, canlı-varlık alanı için, çok önemli fenomen alanıdır. Bu varlık alanında türler, değişmekte midir? Eğer değişme söz konusu ise, bu değişme, nasıl bir değişmedir? Değişmeyi varlığın kendi türünü devam ettirmesi, ya da varlığın bozulan dengesini yeniden kurması şeklinde mi anlamalıyız? Daha açık bir ifadeyle Aristo'nun dediği gibi, bir hareket sonucu varlıkta meydana gelen değişmeden mi söz etmeliyiz? Aristo bu problemi şu şekilde çözmektedir : “Genel olarak varlığın kendisinden geldiği şey doğadır. Onların kendisine göre meydana geldikleri şey de

doğadır. Çünkü meydana gelen şeyin, örneğin bir bitki veya hayvanın, bir doğası vardır. Sonuç olarak meydana gelmenin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, gerçekleştiği şey de doğadır. Ancak bu, bir başka varolanda bulunmakla birlikte form ve tür bakımından aynı olan anlamında doğadır. İhvan'ı Safâ varlıklar arasında türün kendi içinde değişmesi ve doğal ayıklanması anlamında bir tekamülün olduğunu öne sürer: “varlıklar, farklı cins ve farklı türdedirler. Bütün var olanlar başlangıç ve sonuç itibarı ile birbirlerine bağlıdır. Bu anlamda var olanlar bir düzen ve sistem içerisinde ayrımlaşarak ortaya çıkarlar. Ay altı dünyasında meydana gelen var olanlar dört cinstir. Bunlar madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan. Bu her cinsin altında bir çok değişik türler vardır. O türlerin en alt mertebesinde bulunan da en üst mertebesinde bulunan da o türe dahildir. Bu iki uç arasında altta, toprakta oluşan madenler bulunur ki, bunlar kireç, madenlere renk veren karışımlar çeşitli güzelliklerdir. Bunun üst tarafında ise, yakut ve kırmızı altın bulunur. Geri kalan her şey üst ve alt diye ifade ettiğimiz iki tarafın arasında bulunurlar.”¹⁴⁷ Bitki, hayvan ve insan türleri arasındaki doğal ayıklanmayı anlatan İhvan, her türün kendi türünü meydana getirerek çoğaldığını ve türünün devamının sürdürdüğünü ifade eder. Buna benzer doğal ayıklanma ver her türün kendisini meydana getirdiği fikri Aristo’da da mevcuttur. Aristo’ya göre de insanı meydana getiren insandır”¹⁴⁸. Aristo’nun vermiş olduğu bu örneği daha fazla çoğaltmak da mümkündür. Bu anlamda bitkiyi meydana getiren bitkidir, hayvanı meydana getiren hayvandır. vs. Meydana getirme (üretme), şekil ve tarzları her tür için farklı farklı olsa da her varlık türünü devam ettirmesi hususunda kendi türüne mecburdur.

¹⁴⁷ Resail, II / 167.

¹⁴⁸ Aristo, Metafizik, s.335.

Aristo'nun bu pasajda doğa dediği şey, Risalelerde İhvan-ı Safâ'nın "tabiî madde" dolayısıyla "tabiat" dediği şeydir. İhvan "tabiatın doğasına dair" adlı risalesinde bu konuyu şöyle açıklamaktadır : "Ay-altı dünyasında varolanlar basit ve bileşik olmak üzere iki çeşittir. Toprak, su, hava ve ateş basitleri; maden, bitki, hayvan (insan) da bileşikleri oluşturmaktadır. Tabiat dediğimiz güç bunların hepsine etkide bulunmaktadır. Bütün varlık alanları bu gücün etkinliği altında birer alet gibidirler. Yani tabiat, etkinliğini onlar üzerinde ve onlar aracılığıyla gösterir, onları Tanrı'nın istediği şekilde hareket ettirip, durduran, yöneten, son hedeflerine ulaştıran hep odur"¹⁴⁹. Buradan şu neticeyi çıkartmak mümkündür : Varlık türleri bir hareketle, bir değişme içerisinde girmektedirler. Fakat buradaki değişme, ne *mekanik*, ne *vitalist* ve ne de *evolution* anlamında bir değişmedir. O, tamamen ontolojik ve teleolojik bir değişmedir. İhvan'ın düşüncelerinde bir tür evrim fikri olduğu muhakkaktır. Ancak onlar, tabiatın bütün tabakaları arasında şekillerin değişmesinden, türlerin değişip, gelişmesinden ibaret bir değişimin olduğunu ileri sürerler¹⁵⁰. Dolayısıyla bu bağlamda türün kendi içerisinde bir değişme ve gelişme göstermesi kolayca gözlemlenebilecek bir olgudur. İhvan'ın kısaca "tabiat etkinliğini, varlık türleri üzerinde ve onlar aracılığıyla gösterir ve bütün bunları Tanrı'nın izniyle yapar" ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, İhvan'ın ontolojisinde belirlenen bu varlık tabakaları arasında bir değişme vardır. Ancak bu, bir üst tabakaya dönüşecek bir değişme şeklinde değildir. Bu değişme, sadece türün kendi içerisinde meydana gelen bir değişmedir. Bu da varlık tabakaları arasında bir yakınlık ve bir heterojenlik meydana getirir.

¹⁴⁹ Resail, II / 123, 132-133.

¹⁵⁰ Resail, II / 87 vd; Hasan Şahin, Ders Notları, s.27.

bc) Canlının Kaynağı

Kozmolojik kategorilere dayanarak evrenin **çoklukta birlik** ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda evren, birbiriyle uzaktan yakından, az yahut çok farklı görünümlerin etkileşip, kaynaştığı bir bütünlüktür. Bununla beraber, canlı ya da cansız bütün varolanlara *varlık* veren kurucu unsurlar vardır. Bunun sonucu olarak bu evrende mevcut bütün varolanlara varlık veren kurucu unsurlar aynıdır. Çağdaş fiziğin gereği olarak, evreni meydana getiren olayların, süreçlerin varolanların birbirlerini tamamlayan iki temel özelliği vardır. Bunlardan biri **dalgalı**, diğeri ise **cisimli halde olmak**¹⁵¹. Şu halde, cisimlilik, herhangi bir varolanın maddî yapıda olduğunu gösterir.

İhvan-ı Safâ'nın günümüz fiziği, biyoloji felsefesi ve ontolojisinin anladığı anlamda varolanı ele almadaki bilinçlilik seviyesi, tartışma kabul etse bile; varolanı bu ortak bilimlerin ele aldığı şekilde, cisimden başlattığı bir gerçektir. Daha özlü bir şekilde ifade edersek; İhvan **cisimliliği**, ay altındaki bütün cisimlerin ortak heyulası olarak tespit etmektedir¹⁵². Hareket, değişme, oluş gibi süreçler ve varolanın bir takım özellikleri bu cisimlilikten sonra sıralanır.

Yine biyoloji felsefesinin René Descartes'a dayandırdığı, varolanların manevî ve cismânî diye ikiye ayrılmaları ve bitki, hayvan ve bedeni ile insanı cisimlilerden

¹⁵¹ Duralı, a.g.e., s. 21.

¹⁵² Resail, II / 53 vd.

sayması¹⁵³, görüldüğü gibi, X. yüzyıl düşünürleri olan İhvan-ı Safâ'ya kadar geriye gitmektedir.

Organik kategoriler arasında yer alan *canlının kaynağı* ilkesine gelince; canlı olma, varolanın bir aşaması ve belirli bir görüntüsüdür. Demek ki canlı olmayı da taşıyan ve canlı olmayan daha temel bir taban vardır; bunlar bir bütün olarak, heterojen bir varlık tabakasını oluştururlar. Canlı olmayı belirleyen bir takım özellikler vardır :

1- Etkilere karşı, tepki göstermek; DEVİNME

2- Kendi kendine gelişme; BÜYÜME,

3- Kendi benzerini ola getirme; ÜREME,

4- Bütün bu süreçleri yaşamak için gerekli enerjiyi sağlama; BESLENME, vb.

Varolanlardan canlı ile cansız arasındaki ayrımı daha özlü biçimde dile getirecek olursak, şunu söylememiz gerekir : Canlılar esasta *öz güçleriyle* biçimlenir ve hareket ederlerken, cansızlar genellikle *dış kuvvetlerin* etkisiyle harekete geçirilirler¹⁵⁴. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz : Canlı varlık ile cansız gibi algılanan varlık arasında dıştan bir bakışla, açık seçik ve kesin bir sınırın çizilmesi kabil değildir. Günümüzün gelişmiş laboratuvar çalışmaları sonucunda karmaşık organik yapılar üretilmelerine rağmen, en basit örgütlenişli canlı dahi henüz elde edilebilmiş değildir. Bundan tıp alanındaki, üretilen yapay organları kastetmekteyiz.

¹⁵³ Duralı, a.g.e., s. 169.

¹⁵⁴ Duralı, a.g.e., s. 20.

Tıp ve fizik alanında yapılan olumlu çalışmalar hızlı bir şekilde devam ede dursun; İhvan, Tanrı'yı esas kaynak, Külli Nefsi dağıtıcı kaynak olarak canlının kaynağı kabul etmektedir¹⁵⁵. Yani Küllî Nefs, yapısı gereği, kendinden sonra feyezana yoluyla devam edip gelen tüm varlıklarda canlının kaynağı olarak kabul edilmektedir. Çünkü İhvan Külli Nefsi **alem ruhu** olarak isimlendirmektedir.

c. Antropolojik Kategoriler

Etkinlik ve Edilgenlik

Varlık dünyası içerisinde en etkin varlık, insandır. Dolayısıyla etkinlik antropolojik kategori olarak değerlendirilmektedir. İnsan, aktif bir varlık olduğundan dolayı, çeşitli ilişkiler, olaylar ve kaygılar içinde bulunmaktadır. O, varlığını devam ettirebilmesi için bunlarla hesaplaşması ve içinden çıkması gerekmektedir. Bugün artık insanı bütünlüğü ile ele alıp inceleyen modern bir felsefe disiplini oluşmuştur; “**Felsefî Antropoloji**”. Bu teori, insanın varlık bütünlüğünde görünüre çıkan aslî olgularından kalkarak, insanın varlık-şartlarını tespit etmektedir. Örneğin, insanın bilen bir varlık olması, insanın dileyen bir varlık olması, insanın değer koyan bir varlık olması, insanın önceden gören, önceden belirleyen bir varlık olması, insanın tarihî bir varlık olması ve insanın inanan bir varlık olması gibi¹⁵⁶.

İnsanın sayısız eylemlerinin yanında, onu asıl yapıp, eden, yasa koyan, aktif olan bir varlık olarak etik (Ahlak) alanında görebiliriz. “İşte antropolojik ve ontolojik

¹⁵⁵ Resail, III / 36.

¹⁵⁶ H.Aydın, a.g.e., s. 153.

bir temele dayanan etik, bütün insan eylemleriyle, bu eylemlerin determinasyon problemleriyle uğraşmak ve onları açıklamak zorundadır”¹⁵⁷. Gerçekte etik, real varlık alanı ile ideal varlık-alanının birbirleriyle olan bağıını belirlerler. Buna göre, real olan insan hayatı ve yapıp etmeleri ontolojinin ortaya koyduğu sonuçlardan yararlanarak, real olmayan bir sfer tarafından yönetilmektedir. Görüldüğü gibi varlık şartları, temeli ni insanın ontik yapısında bulurlar. Bunları insanın kendisi kazanmadığı gibi yok da edemez. İnsan hangi bilgi ve kültür seviyesinde olursa olsun bu varlık şartlarına sahiptir¹⁵⁸.

Etkinlik (aktif olma), ister etik de, ister bilim, felsefe, sanat, din veya günlük hayatın herhangi bir alanında olsun, alanın değişmesi, aktif olmanın, yapıp etmenin varlık yapısında bir değişikliğe neden olmaz. Çünkü antropoloji bakımından etkinlik, çok geniş anlamda anlaşılmaktadır. Antropoloji, insan ve insan kazanımına bağlı, sosyal hayatın bütünlüğünü oluşturan bir kategoridir. Bunun sonucu olarak da insanın doğal yaşamı içerisinde, bütün eylemlerine müdahale etmeden anlamaya çalışır. Bundan dolayı da ontolojik temellere dayanan antropoloji, her eylemi bir etkinlik olarak kavrar; insan yetenekleriyle her etkinliğe bütünlüğüyle katıldığını gösterir¹⁵⁹.

İhvan-ı Safâ'nın etkinlik anlayışı, doğal akış içerisinde sürüp gelen bir yapıp etmelere dayanan bir eylemler zinciridir. İnsanla insan arasında olan, meydana gelen, daha doğrusu, *olması gerekenle* ilgilenmektedir. Gerçi İhvan'ın *olması gerekenleri*, ontik ve somut bir varlık alanına dayanan günümüz antropolojisini yöneten *yüksek*

¹⁵⁷ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.271.

¹⁵⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, 1988, s.41-60; H. Aydın, a.g.e., s. 153.

¹⁵⁹ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s.94.

*değerler*¹⁶⁰ grubuna girmektedir. Eğer eylemlerde yüksek değerler sferinin determinasyonu etkinlik kazanırsa, toplum katmanları arasında bir uzlaşma gerçekleşir ve objektiflik sağlanmış olur.

Fikrî ve siyâsî anlaşmazlıkların yaygınlaştığı, mezhep ve grup çekişmelerinin dorukta olduğu, bilimlerin dinlere göre şekillendiği bir dönemde her din ve bilimden, her felsefe ve mezhepten, güzel ve yararlı buldukları düşünceleri eserlerine aldıklarını söyleyen İhvan, bunu yaparken de amaçlarının yaşadıkları toplumda fikir ve düşünce bağnazlığını yıkmak ve kendi kanaatlerince yanlış bilgi ve sapık düşüncelerle kirlenmiş olan dini, felsefe ile yeniden saf ve doğal hale getirmektir. Bu fikirlerden de anlaşılacağı gibi, burada *olması gereken*, toplumdaki bir takım rahatsızlıkları ortadan kaldırmak ve genel amaçlara yönelik olduğu için bir objektiflik söz konusudur ve sosyal tabakalar arasında bir uzlaşma sağlamaktadır. Bu anlamda onların bu düşüncelerini, ontik ve somut bir varlık alanına dayanan günümüz antropolojisini yöneten *yüksek değerler* sferi içerisinde değerlendirebiliriz. İhvan'ın Risalelerde bu türden, yani etkinlik kategorisinde değerlendirilebilecek, ahlâkî eylemler ve yapıp etmelerle ilgili materyaller oldukça fazladır. Ancak esash bir şekilde adını koyarak “etkinlik ve edilgenlik” kategorilerinden, metafizik alanda söz edebiliriz. İhvan, sudûr teorisinin açıklamalarıyla, varlık hiyerarşisi içerisinde bir kısım varolanlara etkinlik ve edilgenlik yüklemektedir. Birbiri ile ters orantılı bir şekilde, etkinliği artanın edilgenliği azalır, edilgenliği artan varlığın ise etkinliği azalır.

İhvan'a göre; Faal Akıl, Tanrı'nın *kendine has fiili* ile kendi sûretinde ve varlıklardan kendisine en yakın olarak yarattığı şeydir. Onun bekasının (sonsuzluk) nedeni

¹⁶⁰ Mengüsoğlu, Felsefeye Giriş, s.273.

ise Tanrı'nın, onu kendinden feyezana eden ilk feyz ve varlıkla güçlendirmiş olmasıdır. Akıl, Tanrıdan kendine gelen beka, tamlik ve mükemmellikten ibaret olan feyz ve erdemleri herhangi bir zaman ve mekana gereksinim duymadan, ruhâniyetinin güçlülüğünden ve Tanrı'ya olan yakınlığından dolayı, bir defada kabul etmiştir¹⁶¹. Bütün varolanların sûretlerinin kendisinde bulunduğuna akıldan Küllî Nefs feyezana etmiştir. İhvan'ın "münfail (edilgen) akıl" da¹⁶² dediğuna küllî nefis, özü gereğuna canlı, doğala olarak etkin, bil kuvve bilen, basit, ruhânî ve faal akla göre edilgen bir cevherdir¹⁶³. Daha önce de belirttiğuna gibi, İlk Madde boyutluluğuna kabul ederek mutlak cisim veya ikinci maddeye dönüşür. Artık maddesi ve şekliyle cisim meydana gelmiştir. İkinci maddenin İlk Nedene uzaklığı ve ruhânî cevherlerden eksikliği nedeniyle de feyz burada son bulur. Bundan sonra Küllî Nefs ve güçleri (tabiat, insan ruhu) mutlak cisme yönelip, ona şekil ve hareket kazandırır. Bütün bu etkinlikler ve bunların oluşla devam eden idaresi, hep Küllî nefis'in etkinliğindedir.¹⁶⁴

Tanrı'yı feyz zinciri dışında tutarsak, çünkü neden-sonuç zincirinde Tanrı aklın tek nedenidir¹⁶⁵, Tanrı'ya nazaran Akıl edilgen, Akla göre Külli Nefs edilgen, Külli Nefse göre İlk Madde edilgen, İlk Maddeye göre de İkinci Madde edilgendir. Tersini düşünöldüğünde İkinci Maddeye göre İlk Madde, İlk Maddeye nazaran Külli Nefs, Külli Nefse kıyasla Faal Akıl ve nihayet Faal Akla nispetle de Tanrı etkindir. Netice itibariyle, sudûru göz önünde bulundurursak, varlık hiyerarşisinde en üstten en alta

¹⁶¹ Resail, III / 185.

¹⁶² Resail, III / 197.

¹⁶³ Resail, III / 36.

¹⁶⁴ Resail, II / 133.

¹⁶⁵ Resail, III / 238.

doğru bir etkinlik ve en altta bulunan evrendeki somut nesnelerden başlayarak en üste doğru bir edilgenlik söz konusudur. Fakat, canlı varlık-alanı içerisinde, etkinlik ve edilgenlik konusunda, insan özel bir konuma sahiptir.

İnsanın tek başına bütün evreni temsil ettiği ve Hz. Ali'ye atfedilen bir görüşe dayanarak İhvan da evrene *büyük insan*¹⁶⁶ demektedir. Onlar, isim vermeden, geçmiş filozofların da bu kanaati paylaştıklarını belirtirler. Ancak İhvan'ın evren-insan benzetmesinde, daha çok insandan hareketle, insanın *küçük evren* olduğu fikri üzerinde durduğunu ve bunu geniş yorumlarla ve çeşitli örneklerle ortaya koymaya çalışmış olduğunu söyleyebiliriz. İhvan, İnsan anatomisinden hareketle, beden ve ruhtan müteşekkil olan karmaşık yönünü açıklamaya çalışır. Yine İhvan, İnsan ruhunun, bedeninin bütün organlarına hükmettiği gibi, evrenin her parçasına hükmeden Nefs¹⁶⁷ ve onun güçlerinin, bu güçlerin evrendeki aktifliğinin, onun ruhânî olan yönünü oluşturduğunu belirtmektedir¹⁶⁸.

d. Bütün Alanlar İçin Ortak Kullanılan Kategoriler

da) Oluş

İçinde sürekli bir halde yaşadığımız evrende, biz insanların ocağı, otağı, yeri-yurdu durumundaki dünyamızda, görebildiğimiz kadarıyla, uçsuz bucaksız, fezada onu çepeçevre saran ve tek hüküm sürenin *değişme* olduğunu görüp, düşünmesini bilenler, çok eski çağlardan beri tespit etmişlerdir. Bu önemli tespiti özlü bir biçimde ilk dile

¹⁶⁶ Resail, II / 24-25.

¹⁶⁷ Bu nefis hakkında İhvan'ın, yeri geldiğinde Külli Nefs, Külli Ruh ve Alem Ruhu adlarını kullandığını belirtmiş tik.

¹⁶⁸ Resail, II / 24-25 krş. Resail, III / 212-213.

getirenlerden biri, belki en önemlisi, memleketlimiz olan Efesli Herakleitos'tur. Varlık düzenini “*her şey akar*” ve “*aynı akarsuya iki kere giremezsin*” vecizeleriyle anlatmaya çalışan Herakleitos, sözlerini şöyle sürdürür : “Her şey olmaktadır; her şey akarsuyu andırırçasına hareket halindedir, her şey gelip geçicidir, hiç bir şey sabit değildir”¹⁶⁹. Bu düşüncelerle o, evrende her şeyin oluş içerisinde bulunduğunu ve oluşun bir varlık çeşidi olduğunu vurgulamaktadır.

Değişmenin çeşitlerinden olan *oluş* hakkındaki düşüncelerini İhvan-ı Safâ, kendilerinin 17., Risalelerin ise II / 3. Risalesinde açıklamışlardır. Onlar *oluşu*, karşıtı olan *yok oluşla* birlikte ele almaktadırlar. İhvan, cisimleri basit ve bileşik diye iki kısma ayırdıktan sonra, basit cisimleri de tekrar oluşu kabul eden ve etmeyen diye ikiye ayırırlar. Oluşu ve bozuluşu kabul etmeyen cisimler, basit, bölünmez, bütün gök varlıklarıdır. Bunlar için sürüp giden bir seyrelme (tahalhul) ve ayrılma (iftirak) yoktur. Bu göksel varolanların hareketleri, hareketlerin en mükemmeli olan dairevi harekettir¹⁷⁰.

Oluş içerisinde olan varolanlar ise, bu evrenin varolanları olup, temelini dört unsur (element) oluşturur ve devamlı hareket, değişme, oluş ve bozuluş ile karşı karşıyadır. Dört unsurun, dört niteliğin ikişer iki şer birleşmesinden meydana gelen, sekiz niteliği vardır. Bunlar :

Toprak : Soğuk ve kuru,

Su : Soğuk ve nemli,

Hava : Sıcak ve nemli,

¹⁶⁹ Aristo, Metafizik, s?, Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, 1994, s.69.

¹⁷⁰ Resail, III / 197.

Ateş : Sıcak ve kuru,

İhvan'a göre bu değişme, oluş ve bozuluşun temelinde, bu nitelikler yardımıyla, dört basit unsurun birbirlerine dönüşmelerinde büyük pay sahibidir. İhvan, bu dönüşümü şöyle anlatır : “Ay-altı dünyasındaki cisimler yedi çeşittir. Bunlardan dört tanesi tümel asıllardır. Bu dört temel unsur; *ateş, hava, su ve topraktır*. Diğer üçü ise, üretilmiş bireylerdir. Bunlar da; *hayvan, bitki ve madenler (mineral)*dir”¹⁷¹. Bu dört elementin bazısı bazısına dönüşür; su bazen hava, bazen toprak olduğu gibi, hava da bazen su, bazen ateş olur; ateş de böyledir; ateş alevi sönüp kor haline geldiğinde hava olur, hava yoğunlaşıp, kalınlaştığında su olur, su soğuyup donduğunda toprak olur. Aksi ise toprak çözülüp şeffaflaştığında su olur, ateş şeffaflaşp saydamlaşarak kendinden daha şeffaf, saydam başka bir şeye dönüşmediği gibi, toprak da kalınlaşarak, yoğunlaşarak ve sertleşerek kendinden daha yoğun bir maddeye dönüşmez¹⁷². Bu dört basit, temel elementin, değişerek birbirlerine karışmalarından üretilmiş olan maden, bitki ve hayvan oluşur. Hayvan, bitki ve maden dünyasının aslı, ‘*buhar*’ (koku, tütüsü, duman) ve ‘*özsü*’ (usarât)nun birbirlerine karışmasıyla meydana gelmektedir¹⁷³. Her şey bu oluş sürecinde *buharât* ve *usarât*’ın sekiz nitelikle birlikte birbirlerine karışmasıyla meydana gelir.

Evrendeki şekilleri (oluş) soylu ve kötü diye iki gruba ayıran İhvan; devamla, madde üzerine uygulanan bu sûretlerden birisi ilerleme ve devam etme anlamında oluş, diğeri ise aksi yönde gerileme olarak kabul edilen bozulmadır. “Yeni sûret daha soylu

¹⁷¹ Resail, II / 52-53.

¹⁷² Resail, II / 57-58.

¹⁷³ Resail, II / 58.

olduğundan oluşum (generation) vardır denilir”. Dört temel basit elementle, üretilmiş üç varlık dünyası arasındaki geçiş iki türlü nefes alma: Nemli ve gazlı (buharât), Nemli sulu (usarât) ile gerçekleşir¹⁷⁴.

Bu düşüncelerinden dolayı İhvan, bazı yazarlar tarafından “Darvin’in evrimcilik anlayışının habercileri”¹⁷⁵ ve “Darvin teorisinin pek erken habercileri”¹⁷⁶ olarak kabul edilmişlerdir. Bizim kanaatimize göre de İhvan’ın yaratmayı sudûrla açıklaması, içinde yaşadığımız evrenin sürüp giden bir oluş içerisinde olduğunu vurgulaması ve evrenin var edilişinin tedrici olarak meydana geldiğini, Kur’an ayetlerinden de destek alarak söylemesi, bir evrim fikrini ön plana çıkarmaktadır. Fakat bu evrimi çağdaş “evolution” fikri ile bir tutmamak gerekir. İhvan’ın yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, tıp ilmi, canlı ile ilgili çalışmalar ve teknolojik gelişmeler bu kadar ileri bir seviyeye ulaşmamıştı. Dolayısıyla bu durumu yeniden ele alarak incelemek, sanırım, biyoloji felsefesinin görevlerindendir. Ancak şu kadarını söylemeliyiz ki, çağdaş evolution ve Darwin teorisi açıklamaları arasında bulunan ve bugün itibariyle hala ispatlanamamış teorileri, İhvan’ın evrimi anlatan fikirleri arasında görmek mümkün değildir. Doğadaki bu değişim ve evrimin teleoloji tamamen dışlanarak- mekanik olarak gerçekleşmesi, varlık tabakaları arasında değişim ve evrimden geçerek türlerin bir üst tabakaya geçmesi, insanın kimden, nereden ve nasıl neş’et ettiği¹⁷⁷.. vs. gibi örnekleri verebiliriz. Oysa çağdaş ontolojinin bugünkü iddiası; İhvan ontolojisine paralel olarak her varlık basamağı kendinden önceki basamak ya da basamaklardan tamamen

¹⁷⁴ Resail, II / 58-59.

¹⁷⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.140.

¹⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul, 1983, s.30

¹⁷⁷ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, Çev. Öner Ünal, Ankara, 1984, s.48.

bağımsızdır ve heterojen bir yapıda olmalarına rağmen her varlık tabakasının kendine özgü kanunları vardır¹⁷⁸, şeklindedir. Saydığımız bu farklardan da anlaşıldığı üzere, evrim konusunda İhvan'ın düşünceleri ile Darwin teorisi arasındaki mesafe açıklığı, daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Nitekim, T.J. de Boer¹⁷⁹ ve S. Hüseyin Nasr¹⁸⁰ da çağdaş anlamdaki boyutları göz önüne alarak evolution ile İhvan evrimciliğinin birbirinden çok uzak mesafelerde olduğunu belirtmektedirler.

İhvan'ın açıklamalarından da anlaşılabileceği gibi, bütün real şeyler oluş içinde bulunurlar. Oluş, real şeylerin, real dünyanın temelindeki bir varlık tarzıdır. Fakat o, zamanlılık değildir; ancak zamanda yer alan olaylardır. Bu manada zaman, ilk kez oluşta somut bir nitelik kazanır¹⁸¹. Her şey gerçeklikte, süreç, oluş halinde bulunmakla birlikte, insan zekası olup bitenleri süreçlilikleri içerisinde kavrayıp anlamlandıramaz. Olayların gelip geçtiği dünyada onları yeniden diriltmek, gerçekliğe döndürmek imkansızdır. İşte, '*ben*'i önemli ölçüde ben kılan da, benim için '*gerçeklik*' iken, gerçeklik olmaktan çıkanların birikimidir. Çünkü bu , benim kişisel birikimimdir. Pek tabiidir ki, "*birikim*"im, bir tek *yaşantıları*minin toplamından ibaret değildir. Kişiliğimin şekillenmesinde yön verici etkenlerden biri *soya çekim*, bir diğeri ise kültür ortamının diğer mensuplarının *birikimleri*dir. Başka bir ifadeyle, insan, birikimleri ve kişiliği üzerinde; ana-babamızdan kalıtım yoluyla getirdiklerimiz, çevremizden, içinde bulunduğumuz kültür ortamından aldıklarımız ve nihayet bireysel irademizle, yaşantımızla kazandığımız birikimlerin toplamının izleri vardır. O halde, kişi olarak oluşumumuzda yer alan

¹⁷⁸ Hartmann, a.g.m., s.219-220.

¹⁷⁹ T.J. de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s.56.

¹⁸⁰ S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmolojil Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife Şişman, İstanbul, 1985, s.82.

¹⁸¹ Mengüüşöğlü, Felsefe Giriş, s.126-127.

üç birikim seviyesi vardır diyebiliriz : Türümöze has kalıtsal birikim, toplumumuzun kazandırdığı ortaklaşa (kolektiv) birikim ve nihayet kendi çabamızla ortaya çıkardığımız, sentezimizin verisi (kişisel) birikim¹⁸². Üyesi olduğumuz insan türüne özgü kalıtımımızın izlerini sürdüğümüzde canlılar evrenini keşfedebiliriz. Bu da bize evrimi verecektir.

Bütün bu çelişkilere ve henüz elimizde temel, bilimsel ihtiyaçları karşılayan bir teorisinin bulunmamasına rağmen evrim görüşünden yoksun bir tavrıla canlı süreçlerini ve olaylarını esaslı bir şekilde açıklamak imkansızdır. Nasıl ki, *yerçekimi Yasası'ndan* yoksun bir *klasik mekanik* açıklanamazsa, benzer biçimde **evrimsiz** bir ontoloji, eksik ve tam olarak anlaşılamaz kalmaya mahkumdur. Esasen unutulmaması gereken husus şudur : Bizlerin, canlılar evreninin bir üyesi olduğumuz gerçeği tartışılmaz bir vakıadır. Genetiği, fizyolojiyi, paleontolojiyi, biyolojiyi... vs. bir kenara koyalım, bizim de diğer bütün canlılar gibi, beslenmemiz, büyüüp serpilmemiz, ürememiz, hastalanıp ve nihayet o kaçınılmaz kadere boyun eğip ölmemiz... canlı olduğumuzu gözler önüne sermek için yeterli neden değil midir?...

Yine, Sayın Duralı'nın da dediği gibi; işin aslı esası aranırsa evrim düşüncesine itirazı yeniçağ Avrupa'sından ithal ettiğimiz ortaya çıkmaktadır¹⁸³. İnsanın menşei meselesi ile evrim fikri, İslam Düşünce Tarihinde, aralarında İhvan-ı Safâ'nın da bulunduğu en mutasavvıfından, en felsefe-bilim tavrırlısına kadar hemen bütün kalbur üstü kişilerce ele alınıp, irdelenmiştir. Şu kadarı var ki, onların savunduğu evrim düşüncesi ile

¹⁸² Duralı, a.g.e., s. 19.

¹⁸³ Duralı, a.g.e., s. 193.

günümüz evrim teorileri arasında büyük farklılıklar olduğu muhakkaktır. Sözügelışi İhvan'ın ortaya koymaya çalıştığı evrim, bugünkü anlamda anlaşılan evrim gibi değildir.

İhvan, devamla içinde yaşadığımız canlılar evreninde oluşu gizlenemez bir gerçek olarak tespit ettikten sonra, Risalelerde her fırsatta “içinde yaşadığımız evren, içerisindekilerle birlikte Tanrı tarafından yaratılmıştır” vurgusunu yapmaktadır. Bir taraftan canlılar evreninde bir değişme, bir oluş ve evrim söz konusu iken; diğer taraftan bu canlılar evreninin Tanrı tarafından yaratılmış olması, onlar için bir ikilem teşkil etmektedir. İhvan'ın bu açmazını ilk etapta hemen akla gelen din ile felsefeyi uzlaştırma gayreti olarak değerlendirmemek gerekir; aksine tıpkı yaratmayı sudûrla açıkladıkları gibi, onların önce canlılar evreninde varolanların “Tanrı tarafından yaratıldığı” sonra da bu yaratmanın günümüzde de “oluşla devam ediyor olması” düşüncesini şu şekilde anlamak mümkündür : Evrende varolan türler başlangıçta Tanrı tarafından yaratılmıştır. Daha sonra yaratılan bu varlık türleri, bir sistem çerçevesinde (oluş) devam ederek meydana gelmektedirler. Bu durumu biyoloji felsefesi içerisinde çağdaş batılı yazarlar şöyle dile getirmektedir : “Türler en başlangıçta yaratılmış biçimler (form)dir. Miktar ve çeşit yönünden ne kadar çok, nice değişik olurlarsa olsunlar, hepsi de yaratılmıştır. Bugün artık hiç bir yeni tür meydana gelemez”¹⁸⁴.

İhvan, yaratılan türlerin kendi aralarında bir sistem dahilinde devam eden oluşlarını çeşitli terimler harmonisi ile ifade eder. Tekâsûf (sıkışma), tetâli ve tevâli (artarda geliş), iktirân (bitişme) gibi terimleri, cansız varolanların meydana gelişini

¹⁸⁴ Durah, a.g.e., s. 171.

anlatırken; tevalüt ve tevellüt (doğum, üreme) gibi terimleri de canlı varolanların oluşlarını ifade ederken kullanmışlardır¹⁸⁵. Şu halde İhvan'ın düşüncelerinde Tanrı'nın eşsiz kudreti ile, yokluktan varlığa çıkan, ilk yaratılıştan sonra evrende canlı-cansız tüm varolanlar kendilerine özgü bir oluşla türlerini devam ettirmektedirler.

Görülüyor ki İhvan, evrenin ve varolanların meydana gelişlerini uzun vadede Tanrı'nın eşsiz kudreti ve iradesine dayandırarak halletmek istemektedir. Nitekim onlara göre bu evren, kendilerinin ifadesiyle, “ay-altı ve ay-üstündeki yersel ve göksel cisimleri, ruhânî ve cismânî bütün varolanlarıyla Tanrı tarafından yaratılmıştır”¹⁸⁶. Bununla beraber yaşadığımız evrende sürekli olarak bir takım değişiklikler yaşanmakta, mevcut bir takım maddeler, belli şartlar altında, başka maddelere dönüşmektedir. Buna paralel olarak ilk yaratılanlardan sonra basit varolanlardan, bileşik varolanlara doğru Tanrı'nın koyduğu ilkelere uygun tarzda ve onun kontrolü altında bir tekâmül, bir değişim, bir oluş ve yok oluş sürüp gitmektedir.

db) Durum

Bütün ortak alanlar için kullanılan durum kategorisi şu anlama gelmektedir : Herhangi bir şekilde olan bir varolanın oluş sürecinden geçerek başka bir şekle girmesidir. O halde durum, bir mekan içerisinde ve zamanın herhangi bir boyutunda bir varolanın içinde bulunduğu hal, vaziyettir. Bu anlamda durum, değişir, fakat oluş, devam

¹⁸⁵ Resail, II / 52 vd.

¹⁸⁶ Resail, II / 87, 127; III / 518; IV / 237.

edip gider; öyleyse oluş, durumların sürekli olarak değişmesinden başka bir şey değildir¹⁸⁷.

Cevher merkezli eski varlık nazariyeleri bizzat varolanların durumlarını inceleyip, ele almak yerine, varlığın cevhere göre durum aldığını ileri sürerek; durumları cevherin *tarzları* (modus) veya cevherin *geçici durumları* (aksidens) olarak kabul ediyorlardı. Aynı şeyin yaşadıkları dönem itibarıyla İhvan-ı Safâ için de geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü İhvan, X. Yüzyıl sonlarında yaşadıkları halde, tıpkı “*oluş*” bahsinde geçtiği gibi, “*durum*” kategorisini de modern ontolojiye yakın bir tarzda ele almaktadır.

Ay-altı dünyasında sürekli oluş içerisinde ve gerçek nesneler olan varlıkları maden, bitki, hayvan ve insan diye sınıflandıran İhvan, bu her varlık türünün kendine özgü ayrı ayrı durumları olduğunu belirtir¹⁸⁸. Yine aynı şekilde onlara göre dört basit unsurun sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi dört durum (nitelik)u vardır. İçinde bulunduğumuz bu evren ve içerisindeki diğer varolanlar, dört doğurgan ana unsurun, önceden de değindiğimiz gibi, ikişer ikişer sekiz niteliğin durumlarına göre şekil alırlar. İhvan, doğayı ve doğadaki olayları gözlemleyerek, ilk önce cansız varlığın (maden) durumunu betimleyerek işe başlar. Güneş, gece ve gündüzün durumları, dört mevsim ve tabiat olayları (kar, yağmur vb.) nın durumlarını ve nasıl meydana geldiklerini izah etmeye çalışır¹⁸⁹. Daha sonra İhvan, yeryüzünün nasıl yeşil örtüye büründüğünü, ağaçların yapraklanması, çiçek açıp meyve vermesi, ziraatçılık zanaatına dikkat çeke-

¹⁸⁷ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 127.

¹⁸⁸ Resail, II / 473.

¹⁸⁹ Resail, I / 128, 160 vd.

rek, özel imkanlarla mahsul alma durumlarını Risalelerde geniş bir şekilde ele alır. Hayvan (canlı) ların oluşması ve yeryüzüne dağılmalarını, hayvan türlerinin durumlarını, insanla diğer hayvanların karşılıklı durumlarını, bitkilerle hayvanların durumlarını, bazı hayvanların tek tek özel durumlarını birbirleriyle alakalandırarak anlatmaktadır¹⁹⁰.

Bütün varlık alanlarının durumlarını ayrı ayrı geniş bir şekilde ele alan İhvan, varlık hiyerarşisinde çok özel bir yere sahip olan insanın durumunu da ayrıcalıklı olarak anlatmaktadır. Onlara göre, insanın diğer varlık türlerinin hepsinde bulunan ortak özellik (durum) leri vardır. İnsan için tıpkı dört temel unsur gibi, değişme ve değişiklik kabul eden dört yapısı, durumu söz konusudur. Mineraller (me`âdin) gibi oluş, bozuluş, bitkiler gibi beslenen ve artan, hayvanlar gibi duyum (his) ve hareket etme durumlarına sahiptir¹⁹¹. İnsan türü, bu varlık alanlarının hepsinin durumlarına aynı anda sahiptir. Bu şu anlama gelir : İhvan'ın müşahade ve tespitlerine göre, madenler sadece oluş ve bozuluşa, bitkiler buna ilave olarak beslenme, büyüme ve üreme (artma), hayvanlar da bunlara ek olarak duyum ve hareket etme yeteneklerine sahiptirler. Daha önceden geçtiği gibi, evrende çok ayrıcalıklı bir durumda olan insan ise, bütün bu varlık türlerinin durumlarıyla beraber özel bir yapıya sahip olmasının yanında, düşünce ve konuşma (nutk) gibi çok önemli özelliklere sahiptir.

Bununla beraber, İhvan ontolojisinin, durum kategorisi çerçevesi içerisinde ele almaya çalıştığımız gözlem ve tespitlerine dayanan verilerinin, modern ontolojinin durum kategorisini betimleme tarzıyla örtüştüğünü söylememiz gerekmektedir. İhvan, tıpkı çağdaş ontoloji gibi, bir takım alanlara ayırdığı varolanları ve bu varolanların içe-

¹⁹⁰ Resail, I / 128 vd.; II / 178, 214, 291 vd.

¹⁹¹ Resail, II / 473.

risinde bulunduğu durumları hiç bir refleksiona düşmeden, tabî ve nesnel bir tavırla ele alıp, incelemektedir.

dc) Real-Bağ

Evrende varolan bütün duyulur (gerçek) şeyler arasında bir bağ vardır. Böylece bu real bağ kategorisi bir apaçıklık gösterir. Gerçekten de real varlık dünyasında şekil, yapı, bütünlük, birlik ve birbirine bağılılığı gösteren her şey real-bağ kategorisi alanına girer¹⁹². Örneğin mekanda bütün ile parçalar arasında, zamanda birbirini izleyen olaylar arasında bir bağ vardır.

Real varlık-alanında türler arasında ve türlerin kendi içinde bulunan varolanlar arasında bir bağ vardır. *Oluş* ve *durum* kategorilerinden de hatırlanacağı gibi, evrende canlı cansız bütün varolanlar bir hareket, bir değişme ve oluş içerisinde dirler ve bunlar şekil ve yapı olarak bir durumda bulunurlar. Evrende bulunan bütün varolanlar, kendi türleri içinde veya türler arasında bir takım özelliklere sahiptir, müspet veya menfî bir kısım ilişki içerisinde dirler. Bu durumu İhvan-ı Safâ, canlı varlık konusundan bahsederken şöyle izah etmektedir : “Bir çok hayvan (canlı) çeşidi vardır. Bu çeşitlere giren her hayvanın da kendine özgü özellikleri bulunur, insan da bir hayvan türü olduğu için, bu özelliklere sahiptir. Ancak insanda iki özellik daha vardır ki, diğer bütün özelliklerini kapsar; ‘menfaatına olan şeyleri isteyip, zararına olan şeylerden de kaçınmak’ Ne var ki insan, menfaatına olan şeyleri bazen yırtıcı bir hayvan gibi zorla ve üstün gele-

¹⁹² Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 126.

rek, bazen kedi ve köpek gibi yağcılık yapıp, kuyruk sallayarak, bazen de örümcek gibi hile ile elde eder”¹⁹³. Bu özelliklerin hepsi de insanda bulunan özelliklerdir. Örneğin krallar ve sultanlar menfaatlarını galebe (güç, kuvvet) ile, hilekarlar dilenerek ve alttan alarak, zanaatkarlar ve tüccarlar hile ve nezaketle elde ederler. Ama neticede insan türünün hepsi de ortak özellik olarak kendilerine zarar gelebilecek olan şeylerden ve düşmanlarından kaçarlardı¹⁹⁴.

İnsan bazen aslan gibi atılgan, tavşan gibi korkak, köpek gibi cimri, güvercin gibi evcil, koyun gibi uysal, arı gibi maharetli ve faydalı, örümcek gibi hilekâr, papağan gibi konuşkan, fare gibi zararlı, domuz gibi cahil ve baykuş gibi uğursuzdur. Bu özelliklerin hepsi de insanda mevcuttur. Özetle, hiç bir varolan yoktur ki (hayvan, maden, bitki, unsur, felek, yıldız, burç vs.), onda bulunan özelliklerin hepsi ya da bir benzeri insanda bulunmasın¹⁹⁵. Dolayısıyla evrende bulunan varolanlar arasında yapı, şekil, bütünlük yönünden bir bağ olduğunu gösterir. Bu yapısal özellikler iyi gözlemlendiğinde ve türlerin genel karakteristik özellikleri incelendiğinde bu varolanların daha real olarak tanınmalarına ve bilinmelerine imkan verecektir.

Doğa bilimlerinde real-bağ kategorisi büyük rol oynar. Çünkü doğada yasa durumunda olan bütün şeyler arasında bir bağlılık vardır; yol, süreklilik, hız, yön, kütle, ısı, kuvvetlerin şiddeti vb. olduğu gibi. Fiziğin konusu olan bu yasalardan, elde edilen sonuçlardan ontoloji de yararlanır. Zaten *felsefenin de bütün bilimlerin veri ve sonuçlarından yararlanması* bu anlama gelmektedir.

¹⁹³ Resail, II / 373-375.

¹⁹⁴ Resail, II / 374.

¹⁹⁵ Resail, II / 375.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVAN-I SAFÂ'DA VARLIK TÜRLERİ VE VERİLİŞ AKTLARI

1. VARLIK TÜRLERİ

İhvan-ı Safâ'da varlık, iki türdür: Duyu organlarıyla algılanan **cismânî varlık**, Akılla kavranılan ve düşünce ile zihinde şekillendirilen **ruhânî varlık**¹. Cismani varlık, yeni ontolojinin real varlık adını verdiği, zaman-mekan içinde bulunan her türlü değişim ve oluşa tâbi olan varlıktır². Ruhani varlık, cismani varlığın tam karşıtı olan, zaman-mekan içinde olmayan, bunun sonucu olarak da meydana gelmeyen ve değişmeyen ideal varlıktır³. Şu halde ideal varlık, düşünce ve tasavvur gibi maddî (görünür) olmayan esasları kabul etmekte, dolayısıyla dış alemi gerçek varlık olarak kabul eden görünür varlığın zıttı olmaktadır⁴. Çünkü varlık ya a`yân'da veya zihinde bulunur. Bu suretle maddî olsun, manevî olsun, hatta sırf hayalde bulunsun, her şeye varlık hükmünü verebiliriz⁵. Bu anlamda, varlık alanlarında "cansız" diyebileceğimiz bir alan söz konusu mudur? Elbette ki bu sorunun cevabı şu olacaktır : Bu iki varlık tarzı, bir tek maddenin iki şeklini, iki biçimini ifade ederler. Çünkü cansız bir varlık silsilesi yoktur.

¹ Resail, III / 237.

² Resail, II / 52-53.

³ Resail, II / 52 vd; krş. Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 27-28.

⁴ S.H.Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, s.109.

⁵ H.Ömer Özden, İbn Sina- Descartes, s.57-58.

Yalnızca büyük bir canlılar silsilesi vardır. Madenler, bitkiler ve hayvanlar bu silsilenin farklı gelişme şekillerinden başka bir şey değildirler⁶.

İhvan-ı Safâ'ya göre tüm varlıklar hem illet (neden), hem malül (sebepe) dürler. Biz önce cismani nedenleri belirtmekle işe başlayacağız. Çünkü bunlar öğrencilerin kavrayışına daha yakın ve ruhani illet ve malüllere nazaran öğrenmeye yeni başlayanlar için daha kolaydır. Cisimli varlığın her birinin dört nedeni vardır : Fail Neden, formel (biçimsel) neden, ereksel neden, heyulânî (maddi) neden. İdeal varlığın nedenleri, dört nedenden kademeli olarak düzenli bir şekilde tek'e doğru azalma gösterir. İdeal varlıkta ortak olan yön, onların hepsinde maddî nedenin olmamasıdır⁷. İhvan-ı Safâ ideal varlığı üç ana başlık altında toplamaktadır. 1) Her sureti kabul eden, makul, edilgin ve basit bir cevher olan el-heyula el-ûlâ, 2) Bilen, etkin ve basit bir cevher olan (Küllî) Nefs, 3) Eşyanın gerçekliğini algılayan ve basit bir cevher olan (İlk) Akıl'dır⁸.

Buna göre; varlığın çeşitlilik ve çokluk içinde bir birliği olduğunu vurgulayan İhvan, varlığın tabakalarının ve varoluş tarzlarının bulunmasının yanında, bunların varlığa ait şeyler ve varlığın bir yüzü olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü varlığın, değişik nitelikler taşıyan ve aralarında birbirini gerekli kılan tabakalardan kurulu olan bir bütün olduğu apaçıktır. Günümüzde ise varlığın açıklanması, birbirine bağlı varlık tabakalarının özellikleri üzerinde durulması gerekir⁹. Yani değişik nitelikler taşıyan varlık türlerini kavrayabilmek için evren bir bölümüyle değil, bütünlüğüyle ele alınmalıdır. Kısacası, olgular ve olaylar arasındaki varlık bağıntıları araştırılmalıdır.

⁶ M. Şemsaddin Gûnaltay, *Felsefe-i Ülâ*, Haz. Nuri Çolak, İstanbul, 1994, s.112.

⁷ Resail, III / 237.

⁸ Resail, III / 237.

⁹ Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul, 1995, s.81.

a. Real Varlık Alanı

İhvan-ı Safâ'ya göre ay-altı dünyasında bulunan cisimli doğal varlıklar, göksel cisimlerin etkisiyle meydana gelir (oluş), değişir ve birbirlerine dönüşürler¹⁰. İhvan'ın "ay-altı dünyası" ifadelerinden real varlık alanını kastettikleri çok açık olarak anlaşılmaktadır. Bununla beraber real varlık, zaman-mekan içinde bulunan bir varlık türüdür. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak; bu varlık türünün zaman-mekan içinde yer alması, onun bir değişme ve oluş içerisinde bulunduğunu ve değiştiğini gösterir. Bu geniş anlamında oluş; hem meydana gelme, değişme, hem de başka şekillere girme anlamlarına gelir¹¹. Bütün real varlık dünyasında bu fenomenleri görmek ve göstermek çok kolaydır. Bunun için insanın çevresine bakması sanırız yeterli olacaktır. Örneğin insan doğuyor, büyüyor, gelişerek değişik şekiller kazanıyor; en sonunda yerini yeni kuşaklara bırakıyor. Bitkiler dünyasındaki değişme ve oluşun bütün basamaklarını kısa denilebilecek bir zaman içinde görmek çok kolaydır.

İhvan-ı Safâ'nın oluş sıra-düzenindeki unsurlar (element) dünyası ve bu unsurlardan meydana gelen diğer cisimli (maddî) varolanların hepsi, mutlak cismin külli nefis etkisiyle değişik şekiller (nitelik, form) kazanmış biçimleridir. Böylece madde anlayışında Aristo'dan etkilenen İhvan için, fenomenler dünyasındaki her şey, Aristo'da olduğu gibi maddenin çeşitli formları görünümünü vermektedir¹². Ancak İhvan, insanı

¹⁰ Resail, 52-62..

¹¹ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.127.

¹² Resail, II / 166 vd.

ele alırken en alt varlık alanından başlayarak temellendirir, onun real varlık yönünü, görünen maddî yapısını vurgulayarak tamamen doğal-nesnel bir tavırla inceler.

İhvan, temelini dört elementin oluşturduğu ay-altı dünyasındaki cisimlilerin oluş sıra-düzenini şöyle açıklar :

- a) Madenler (Mineraller),
- b) Bitkiler,
- c) Hayvanlar,
- d) İnsan¹³.

İhvan'ın varlık alanlarındaki bu sıralama, aynı zamanda onların varlık alanına geliş sırasıdır. Madenlerin bitkilerden önce varlık alanına çıkması, onların bitkiler için bir zemin oluşturmaları, bitkilerin hayvanlardan önce varlık alanına çıkması da hayvanlar için gıda olması nedeniyledir. Bu durumu İhvan şöyle açıklamaktadır : “Bitkiler, meydana gelmede ve varolmada zaman bakımından hayvanlardan önce varlık alanına çıkmışlardır. Çünkü onlar hayvanların formları için madde, bedenleri için gıdadır. Bitkiler hayvanlar için, işlevleri yönünden, bir anne gibidirler; çünkü bitkiler suyun nemini, toprağın özünü, damarlarıyla emip, onunla yaprak ve meyve yapar, tıpkı bir annenin yediği yemeğin özüyle çocuğuna süt hazırlayarak yavrusuna vermesi gibi, bitkiler de benzer bir mekanizma ile hayvanlara temiz gıda hazırlarlar. Eğer bitkiler olmasaydı, hayvanlar salt topraktan gıdalanma durumunda kalacaklardı”¹⁴.

Real varlık dünyasında her varlık alanı, varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu temel alandan sonra meydana gelmiştir. Hayvanların bitkilerden, insanların da hayvan-

¹³ Resail, II / 167; krş Resail, III / 129.

¹⁴ Resail, II / 180.

lardan sonra varlık alanına çıkması gibi. Çünkü insan varlığının devamı, bitki ve hayvanlardan aldığı gıda ile mümkündür¹⁵. İnsanın, varlığını devam ettirme hususunda, varlığı kendinden önce olan bu üç varlık alemini (mineral, bitki, hayvan) kullanma ve onlara dayanma zorunluluğu vardır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, bu varlık alanlarının kendi aralarında bir tabakalanma olduğu gibi, tabakalar arasında da bir derecelenme ve yakınlık söz konusudur. Örneğin, insan tabakasının en alt seviyesi hayvanlar tabakasının en üst seviyesine, hayvan dünyasının en alt seviyesi bitki tabakasının en üst seviyesine, bitki dünyasının en alt seviyesi madenlerin en üst seviyesine, madenlerin alt seviyesi de toprak ve suya bitişiktir¹⁶.

Bu varlık alanları cismânî oluştaki düzeni ifade etmelerinin yanında, kendi aralarında da heterojen bir bütünlük oluştururlar. Varlık alanları, Risalelerde üzerinde oldukça fazla durulan bir konudur. İhvan'ın bu konuyu tespiti, bu varlık alanlarının meydana geliş düzeni ve onlar arasında da bir yakınlığın bulunduğu şeklindedir. Nitekim İhvan, bu düşüncelerini somut örneklerle şöyle izah eder : Madenlerin en alt derecesini toprağa en yakın olan kireç, en üst derecesini altın temsil eder. Bitkilerin madenlere en yakın seviyesini havuzlarda ve bazı taşlar üzerinde oluşan yosunlar, hayvanlara en yakın olanını ise hurma ağacı oluşturur. İhvan, hurma ağacının baş tarafının kesilince büyümesinin durup, kuruduğu ve hayvanlar gibi öldüğünü bu nedenle de hurmanın şekil olarak bitki olmasına rağmen, nefis olarak hayvan olduğunu söyler. Hayvanların en alt derecesini sadece dokunma duyusuna sahip olan salyangoz oluşturur. İnsan derecesine en yakın olan hayvanları ise İhvan, huy itibariyle at, zeka yönüyle

¹⁵ Resail, II / 114; krş Resail, II / 182.

¹⁶ Resail, II / 172-180; krş. Resail, III / 129, 224-229; Resail, IV / 276-281.

fil ve papağan, fizikî yapısı itibariyle maymun, sanatkarlık yönüyle de arı olarak tespit eder¹⁷. İnsanların hayvanlara en yakın olanları sadece duyulur şeyleri bilen, bütün düşünceleri bedeni arzularını tatmin etmekten ibaret olanlar; en üst seviyesi ise, insanî gayretler ölçüsünde bir takım erdemlerle donanıp, melek derecesine yaklaşan ve bil-kuvve melek olanlardır¹⁸.

Ancak varlığı tabakalar halinde düşünme; İhvan ontolojisinden önce ortaya çıkan hatta, ta Aristo'ya kadar geriye giden bir düşünme biçimidir¹⁹. Genel olarak söylendiğinde skolastik düşünce ve klasik rasyonalist teorilerin ve metafiziklerin hakim olduğu çağlar boyunca da, varlık yine bölümlü ya da tabakalı olarak düşünülmüştür. Fakat burada önemli olan bu tabakalı düzenin nasıl anlaşıldığı meselesidir. Nitekim Aristo varlığı türlü şekillerde ve bir takım tabakalar halinde sıralarken, en altta maddeyi ya da maddî varlığı gösterir, onun üstünde maddeli varlıklar, daha sonra organik cisimliler, ruha sahip canlı varolanlar ve nihayet en son olarak da politik varolan (zoon politikon) insanla pramidal yapıyı tamamlar²⁰.

Şüphesiz modern ontolojinin en önemli keşiflerinden biri, varolanı bir tabakalar düzeni içinde ele almasıdır. Varolanın homojen değil, heterojen olduğunu belirttiğimize göre, onun böyle tabakalı bir sistem içinde ele alınması varolanın yapısı (struktur) na da uygun düşmektedir. Ortaya konan bu tabakalar düzeninde organik karakterli, real varlık ve ideal varlık diye²¹ iki varlık türü bulunur. Dolayısıyla modern ontolojinin,

¹⁷ Resail, II / 166-170.

¹⁸ Resail, II / 171-172.

¹⁹ Aristo, Metafizik, I / 340-344.

²⁰ Aristo, Metafizik, s.90-94; Nicolai Hartmann, "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanları", *Felsefe Archivi*, C. I, No. 1, s.20-21.

²¹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.127.

varolanı bir takım varlık tabakaları şeklinde betimlemek sûretiyle kavradığını söylemeliyiz.

Kısaca eski diyebileceğimiz varlık tabakaları öğretisini eleştiren modern ontoloji de dört ana varlık tabakası kabul eder. Bunlar : *İnorganik(maddî)*, *organik (uzvî)*, *ruhî ve tinsel (geist)* varlık tabakalarıdır²². Yayılma alanı bakımından inorganik varlık tabakası en geniş olanıdır. Tabakalar yükseldikçe, yayılma azalır. Organik olan inorganik varlığın yalnız küçük bir kısmında bulunur. Ruhi olan ancak çok fazla gelişmiş olan organik varlıklarda bulunur ve yine ruhi varlığın yalnız bir türünde tinsel varolanlar bulunur²³. Şu halde varlığın yapısı, tabanı çok geniş, yukarıya doğru yükseldikçe yayılma alanı azalan, küçülen ve darlaşan pramidal sistem karakteri taşıyan bir tabakalı bütünlüktür. Böylece real varlık birbirinden kesin çizgilerle ayrılan dört heterojen varlık tabakasından meydana gelmektedir. Şimdi bu varlık tabakaları arasında hakim olan karşılıklı ilginin ne olduğunu görelim.

Genel olarak bu dört varlık tabakası arasında her üst tabaka, bir alt tabakaya dayanır ilkesi vardır. Yani her üst tabaka bir alt tabakaya zorunlu olarak dayanır ve onun tarafından taşınır. Dolayısıyla üst tabaka için alt tabakanın varlığı vazgeçilmez bir şarttır. Buna karşılık, üst tabakanın bir bağımsızlığı (autonomie) söz konusudur. Buna göre tabakalar düzeninde bir yandan üst tabakanın alt tabakaya bağımlı oluşu, öbür yandan da üst tabakaların bağımsız oluşu söz konusudur. Bu durumu N. Hartmann şöyle açıklamaktadır : “Bütün başka yönlerden üst tabaka, aşağı tabakaya göre bağımsızdır. Yukarı tabaka aşağı tabakaya bağlıdır, fakat onun tarafından belirlenmiş değil-

²² Hartmann, a.g.m., s.19-20.

²³ Tunalı, a.g.e., s. 23-24.

dir. Her üst tabaka bir alt tabakaya ancak kısmen tabidir. Üst tabaka alt tabakanın üzerinde durur ve alt tabaka tarafından taşınır; fakat bununla beraber ona karşı hürdür”²⁴. Buradan da anlaşılmaktadır ki alt tabakalar taşıyıcı olduklarından ötürü daha güçlüdürler.

Felsefe bakımından varlığın böyle tabakalı olarak ele alınması felsefenin bugün geldiği düzey bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Bu dört tabakalı varlık, çoğu yeni felsefe görüşleri tarafından tek yanlı olarak yorumlanmış ve bunun neticesi olarak ta çeşitli metafizik sistemlere ulaşılmıştır. Eğer bu tabakalardan, örneğin maddî varlık mutlaklaştırılırsa, buradan bütün varlık alanlarını maddeye götüren ve onları madde kanunlarıyla açıklayan *realizm* ya da *materyalizm* denilen sistemler; organik varlık temel alınırsa, diğer varlık alanlarını canlı varlığın varyantları olarak kabul eden *vitalizm*; ruhsal varlık mutlaklaştırılırsa bu sefer de *spritualizm* gibi felsefi izmler meydana gelmiş olur. Tinsel varlık da temel alınabilir, böyle bir metafizik anlayıştan da *idealizm* denilen sistem doğar²⁵. Ontoloji dört tabakalı bir varlığı real dünyanın temeline koymakla izmlere giden bu yolu kapatmaktadır. Gerçi, real varlığı özneye, onun herhangi bir yeteneğine götürmek ve real varlığın özne tarafından meydana getirildiğini ileri sürmek “naiv insanı” inandıramamaktadır. Yani doğal görüşe dayanan insan, hiç bir zaman real olarak varolan şeylerin, öznenin, ya da onun yeteneklerinin bir ürünü olduğuna inanmaz. Belki, real varlığın insanüstü bir özne tarafından ve bir kez yaratıldığını kabul eder²⁶.

²⁴ N. Hartmann, a.g.m., s.243.

²⁵ Tunalı, a.g.e., s. 29.

²⁶ Mengüşoğlu, Felsefe Giriş, s.129.

Real varlık sferinde değişik dereceler göstermekle birlikte bir bireysellik vardır. Bireysel olma inorganik alandan başlayarak, bireyselliğin en üst derecede temsil edildiği insana kadar devam eder. Çünkü bireysellik insanda belirgin bir takım niteliklerle ortaya çıkar. Gerçekten de insan dünyasında hiç bir insan bir başkasının yerine tam anlamıyla geçemez. İnsanlar arasında görünüşte bir benzerlik olsa da, insanlar karakterleri, başarıları, tavır takınmaları bakımından birbirlerinden çok farklıdırlar.

Bu değerlendirmeler sonucunda diyebiliriz ki, varlığı tabakalar şeklinde ele alan İhvan, bu varlığı, varlık alanlarıyla değil, bu alanların nesnelerini, fenomenlerini baz alarak isimlendirmektedir. Bununla beraber bu varlık alanlarına tabii nesnel bir tavırla yaklaşılarak tabakalar arasına bir değer hiyerarşisi koymadan, özellikle insanı inorganik, organik ve ruhî alanlardan bağımsız değil, bilakis onlara katılan, onlardan pay alan ve onlara dayanan bir varlık olarak görmektedir. Netice itibariyle İhvan'ın bu temel fikirlerine dayanarak ve Risalelerin geniş bir yelpazesini arkamıza alarak onların varlığı ele alış tarzlarının tamamen doğal nesnel bir tavırla ontolojik temellere dayandığını söyleyebiliriz.

Real varlık alanı hakkındaki bu değerlendirmelerden sonra şimdi bu alanın açılımı kabul edilen inorganik, organik, ruhî ve tinsel varlık alanlarını inceleyelim.

aa.) İnorganik Alan

Varlık alanlarının temelinde bulunan inorganik varlık alanı, diğer varlık alanlarının kendisine dayandığı en geniş alandır. Cismânî ve ruhânî alem ayrımına paralel olarak İhvan, varolanları da cismânî ve ruhânî diye ikiye ayırmaktadır. Duyu organla-

ıyla algılanan bütün varolanlar cismânî varlık olarak tanımlanmaktadır. Alem denilince akla ilk önce cismânî varolanların dünyası geldiği gibi, İhvan da alemden bunu kastetmektedir. Onlara göre, gök cisimleri kuşatıcı (muhît) felek, gezegenler, sabit yıldızlar, elementler ve bu elementlerin birleşmesinden meydana gelen maden, bitki ve hayvanlar da cismânî alem içerisinde yer almaktadır²⁷. İnorganik varlık alanının oluşumları fiziksel ve kimyasal kanunlara ve sebeplere bağlıdır. Büyümeleri dışsaldır; yüzeylerine yeni parçacıklar eklenerek sınırsız olarak büyüyebilirler²⁸. Kısacası inorganik varlık alanında, birbiri içine girmiş yapıların farklı şekillerde derecelendiği bir düzen olarak görüp algıladığımız bütün kosmos bulunur. Dolayısıyla inorganik varlık tabakası bütün evreni kuşatmaktadır. En küçük varlık olan elektrondan kalkarak, en büyük fizikî varolanlara kadar yükselen bütün bu varlık alanlarını kapsamaktadır²⁹.

İhvan-ı Safâ inorganik varlığı, diğer varlık alanlarının kendisine dayandığı ve her birinin varlığını sürdürmede ona muhtaç olduğu bir temel olarak kabul etmektedir³⁰. Yine aynı şekilde ontolojisinde varolanları küllî ve cüz'î olarak ikiye ayıran İhvan, cüz'îleri en aşağı (geniş) olanından, yukarıya doğru, tıpkı sayıların düzeni gibi bir tertip ve düzen içerisinde düzenlendiğini vurgulamaktadır³¹. Kanaatimize göre burada İhvan, küllîler ile ruhlu varlıkları, cüz'îler ile de cisimli varlıkları kastetmektedir. Cismânî alemde bir değer hiyerarşisi olduğunu ileri süren İhvan, varlığı eksik olandan,

²⁷ Resail, III / 237, 362.

²⁸ Günaltay, a.g.e., s. 110 vd.

²⁹ Tunali, a.g.e., s. 24.

³⁰ Resail, II / 87-91.

³¹ Resail, III / 359, 368.

varlığı tam ve en üstün olana doğru sıralanıp, mükemmele doğru yönelmeleri nede- niyle de cüz'î varolanları “*oluşu sürekli olan*” diye niteler³².

İhvan, oluşu sürekli olan cüzi varlıklar diye³³ nitelendirdiği inorganik varlık a- lanının yapısı ve oluşumundan bahsederken, onun *oluş* içerisinde olduğunu, sürekli değiştiğini, fakat bu değişimin çok uzun bir zaman dilimi (duhûr, edvâr) içerisinde gerçekleştiğini söylemektedir. Bir adım daha ileri atarak, inorganik (maddî) varlık ala- nını diğer varlık alanlarından, “oluş ve bozuluş” u kabul etmesiyle, öne çıkarmakta ve cisimli varlıkların en üst basamağında bulunan insanı diğer varlık tabaklarıyla alakalan- dırmaktadır. İhvan cisimli varlıkları en alttan en üste doğru oluş sırasına göre meydana gelişini şöyle açıklamaktadır: “oluş bakımından önce madenler, sonra bitki, sonra hay- van, sonra insan gelir... insan, tüm bu türlerin özelliklerine katılır. Bu durum, insanın dört unsur gibi dönüşme ve değişmeyi kabul eden dört tabiatının bulunması, madenler gibi oluş ve bozuluşa sahip olması, bitki gibi beslenip büyümesi, hayvan gibi hissedip hareket etmesi, melekler gibi ölmeme veya ölümsüzlük imkanına sahip olmasından ileri gelir.”³⁴

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bütün varlık alanlarının temeli olan inorganik alan da hiç durmadan değişmektedir. Fakat bu alandaki değişimler yavaş olmakta ve bu yüzden kısa denilebilecek bir ömre sahip olan insanın gözüne pek gözükmemektedir. Jeolojik çağlar bu varlık alanının da ne kadar çok değiştiğini bize göstermektedir³⁵.

³² Resail, III / 31.

³³ Resail, II / 437; III / 31.

³⁴ Resail, II / 473.

³⁵ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.127.

ab.) Organik Alan

İnorganik varlığın üzerinde organik varlık alanı bulunur. Organik varlık kendi kendine havada (boşluk) durmaz; aksine fizik, organik varlık için maddî varlığın ilgilerini ve kanunlarını şart koşar. Her ne kadar bu ilgiler ve kanunlar canlı varlığı meydana getirmeye yetmiyor olsa da, organik tabiat bunlara dayanır. İnorganik alanın üzerine yükselen ve bu maddî varlığa dayanan varlık, canlı dediğimiz varlık alanını ifade eder. Dolayısıyla organik varlık, her birinin belli görevi olan farklı organlardan oluşmuştur. Canlı varlıkların gelişmeleri içseldir ve varoluşları bir zaman (ömür) ile sınırlıdır³⁶. Bu durumda canlı varlık, bitkilerden başlayarak en basit tek hücrelilere, en ayrılmış organizmalara ve insana kadar uzanan geniş bir alanı içerisinde bulundurulur³⁷.

İhvan'ın *ay-altı dünyası* dediği alem, oluş ve bozuluşun sürekli olduğu alemdir. Bu alemde bulunan temel unsurların belli bir oran çerçevesinde birleşmesiyle de oluşa tâbi olan maden, bitki ve hayvan (insan) lar dünyası meydana gelir³⁸. Elementlerin birleşmesini müzikteki ses uyumuna ve resim tablosundaki göze hoş görünen kompozisyona benzeten İhvan, bütün canlılar alanı (organik alan) ndaki şekillerin, renklerin, koku ve tatların, görünüşlerin de bu dört temel elementin birleşme oranına göre değiştiğini belirtir. İnsanın fizikî ve ruhî yapısının da bu oranla ilgisi bulunduğunu vurgulayan İhvan, kendisinde bu birleşme oranının en güzel olduğu kimsenin bünyesi sağlam ve güçlü, rengi saf ve berrak, fizikî ve ruhî yapısının da düzgün olduğunu anlatmaktadır³⁹. Canlı varlık dünyasının bütünlüğü içerisinde organik alandaki fenomen-

³⁶ Gûnaltay, a.g.e., s. 10.

³⁷ Tunalı, a.g.e., s. 25.

³⁸ Resail, I / 251; krş. Resail, II / 52-53, 57-58.

³⁹ Resail, I / 254 vd.

leri göstermek çok kolaydır. Bu alandaki değişimleri göstermesi açısından gözümüzün önünde sürekli değişen organizmaya bakmamız yeterli olacaktır.

İhvan-ı Safâ, organik alanı başka bir ifadeyle canlı varlık alanını bitki, hayvan ve insan diye kendi içerisinde tabaklandırarak ele almaktadır. Dolayısıyla İhvan, organik alan çerçevesinde değerlendirilebilecek canlı varlık dünyasını (bitki, hayvan, insan) ayrı ayrı tabaklandırarak ve her birinin varlığa çıkışını, varlık düzenini ve tek tek taşıdığı özellikleri göstermektedir⁴⁰. Öyleyse buradan diyebiliriz ki bitki, hayvan ve insan sferlerinin oluşturduğu canlı varlık dünyasının fenomenlerinde meydana gelen organik alan konusunda İhvan, bu varlık tabakalarının meydana gelişini, varlık düzenini ve aralarında bulunan bağa ontolojik olarak dikkat çekmektedir.

ac.) Ruhsal Alan

Organik tabakanın üzerinde bilinç olarak görünüşe çıkan ruhî varlık tabakası yükselir. Her ruhi olay, zorunlu olarak bir organik varlığı şart koşar. Doğal olarak bir organlı ve maddî taşıyıcı olmadan ruhi varlık ortaya çıkamaz. Kısaca ruhsal alan, organlı olup, şuura kavuşmuş (bilinç) varolanlardır. Fakat bunun yanında, ruhi varlık alanı ile organik ve inorganik varlık alanları arasında bir mahiyet, bir prensip farklılığı vardır. Ruhi tabaka ile bu iki alt tabaka arasındaki prensip ayrılığı, ruhi içeriklerin uzay (mekan)da olmamasından, içsel oluşlarından ibarettir⁴¹. Gerek maddî, gerekse organik olan uzayda yer kaplarlar, insan bilinciyle bir egzistansiyel bağlılıkları yoktur. Buna

⁴⁰ Resail, II / 178-180.

⁴¹ Tunalı, a.g.e., s. 25.

karşılık ruhi olanın özelliği, onun bir iç alan oluşu, maddî olmayan uzay dışı bir dünya oluşudur.

Skolastik felsefeden, daha belirgin olarak da Descartes'tan beri ruhsal varlık alanına yalnız zaman içinde bulunan bir varlık sferi gözüyle bakılmıştır. Bilim ve felsefenin bugünkü durumunda böyle bir ayırımın yapılmasına gerek kalmamıştır. Çünkü bugün bilim ve felsefe için artık bir organizmaya bağlanmayan ruh düşünülemez; ruhsal varlık alanını öteki varlık alanlarından ayırmak artık kolaylaşmıştır. Ruhsal varlık alanı ancak mekanda *yer kaplayan* bir organizmada meydana çıkmaktadır. Bundan dolayı ruhsal varlık dünyası, dolaylı olarak da olsa, mekan içinde bulunmaktadır. Bunun için de bütün real varlık dünyasını zaman-mekan içinde bulunan bir varlık olarak değerlendirmek mümkündür⁴².

İhvan-ı Safâ'nın ruhi varlık alanındaki görüşlerini ise şöylece açıklayabiliriz : Modern ontolojinin "ruhi varlık alanı" derken ruh tabirine yüklediği anlama karşılık İhvan, "nefs" terimini⁴³ kullanmaktadır. Nefslerin sayılamayacak kadar çok olduğunu vurgulayan İhvan, bu hiyerarşinin merkezinde insan nefsinin (ruh) bulunduğunu belirtmektedir. İnsan nefsinin üzerinde ve altında yedi derece nefs olduğunu; üsttekiler arasında melek ve kutsi nefsler bulunduğunu, alttaki nefsler arasında ise hayvanî ve nebati nefsler yer aldığını ve bu nefsleri ancak filozofların, hakîmlerin ve tabiplerin bilebileceklerini ileri sürmektedirler. Nebati (bitki) nefslerin daha altındakileri ve meleki nefslerin de daha üstündekilerini asla bilme şansımız yoktur⁴⁴.

⁴² Mengüşoğlu, u Felsefeye Giriş, s.128.

⁴³ Resail, I / 311; II / 414, 477; III / 232, 457.

⁴⁴ Resail, I / 311.

Ruhsal alan hakkında isim belirtmeden eski filozofların “insan, cismânî bir beden ve ruhânî bir nefsten oluşan bir organizma olduğundan, insanın bizzat bedeninde cismânî alem (nesneler dünyası) deki bütün varolanlar için örnekler bulunur” düşüncesini nakleden İhvan, açıklamasını şöyle sürdürür : “varlıklar arasında yalnızca insan, birbirine yakın iki cevherden meydana gelmiş bir bütündür. Bu iki cevherden birincisi uzun, geniş, derin ve duyular yoluyla algılayıcı olan şu cisimli ceset (beden); diğeri bilen ve akıl yoluyla algılayan şu ruhani (nefs)dir”⁴⁵. Ruhun yapısı ve konumu hakkında ise İhvan şu bilgilere yer verir : “Nefsin tözü (cevheri) göksel bir cevherdir. Onun dünyası ise ruhânî bir dünyadır. Nefs, kendi zatı ile diridir ve o, beden gibi varlık ve bekasının kıvamında, yeme içme giyinme, barınak vb. lerine muhtaç değildir. Bu dünya ilintilerinden içinde insanın ihtiyaç duyduğu şeylerin hepsi, ancak bozulan, değişen bedenın ihtiyaç duyduğu şeylerdir. Nefs belli bir vakte kadar bedende olmaya devam ettiği müddetçe bütün gayretleriyle o bedenın ihtiyaçlarını yerine getirmeye çalışır”⁴⁶. Bu bağlamda ruhun özü düşünmektir, bu yönüyle de ruh, bedenden ayrılır. Yer değiştirmek, başka başka durumlara bulunmak ruha ait değil, sadece bedene ait bir olgudur. Bizim düşüncemizde, duyulur şeylerin var olduğu fikrini meydana getiren şey ve bizim dışımızda bulunan bir maddî cevher vardır. Öyleyse, düşünen cevherin özünü **düşünce** teşkil ettiği gibi, cisimli cevherin özünü de uzunluğu, genişliği ve derinliği olan **boyutluluk** teşkil eder⁴⁷.

⁴⁵ Resail, II / 457.

⁴⁶ Resail, IV / 183 vd.

⁴⁷ Hasan Şahin, **Descartes’ın Tanrı Anlayışı ve İslamî Açından Değerlendirilmesi**, Basılmamış Doktora tezi, Ankara, 1982, s.20.

Ruhsal alan ile organik ve inorganik alanlar arasında bir mahiyet farkı olduğunu belirtmiştik. İşte İhvan'ın bu açıklamalarından organik varlık alanının (üretilmiş bireyler)⁴⁸, üzerinde hem inorganik alanın (temel asıllar),⁴⁹ hem de göksel ve ruhanî dünyanın (feleki nefis)⁵⁰ fenomenlerinin bir arada bulunduğu “*ruhsal bir alan*” olduğunu anlayabiliriz. Bu ruhsal alan hem duyumlanan ve canlı olan bitki, hayvan ve insanın görünüşleri ile hem de ancak akılla kavranılabilen, özellikle de insanda bilinç olarak görünüşe ulaşan ve bilen bir ruhu bünyesinde bulunduran bir organizma gibidir. Zaten günümüzde bilim ve felsefe için ‘*bir organizmaya bağlanmayan ruh düşünülemez*’ düşüncesi de aynı şeyi ifade etmiyor mu? Ne var ki, İhvan’a göre ruhun beden üzerinde etkili olması ve bedeni yönlendirmesi gerekmektedir⁵¹.

İhvan'ın üzerinde en fazla durduğu nefisler günümüz ontolojisinin *ruhi varlık tabakası* çerçevesinde, insani, hayvanî ve nebati nefislerdir. Buradan açıkça anlaşılabileceği gibi, bu ruhi varolanlar canlı varlık diye de adlandırılabilen olan, real varlık alanının fenomenleridir. Bu açıklamaların üzerine İhvan, insani nefsin beş duyusunun yanı sıra, mütehayyile (hayal etme gücü), mütefekkiye (düşünme gücü), hafıza (koruma gücü), natika (düşündüklerini ifade etme gücü) ve sânia (yapma gücü) isimlerinde beş gücü (meleke) nün daha olduğunu belirtir⁵². İhvan'ın verdiği bu bilgilerden anlaşılan odur ki, İhvan'ın ruhi varlığı, insan bilinciyle egzistansiyel manada ilişkili olan bir varlıktır. Burada şunu söylemek gerekir ki, günümüz ontolojisi, ruhsal varlık alanı ancak me-

⁴⁸ Resail, II / 52.

⁴⁹ Resail, II / 53.

⁵⁰ Resail, II / 132.

⁵¹ Resail, III / 457 vd.

⁵² Resail, II / 414.

kanda yer kaplayan bir organizmada meydana çıkmaktadır, derken; bu tanımlamaya paralel bir tarzda İhvan da ruhî (nefs) varlık ancak bir organizma (beden) ile alakalandırıldığında görünüşe çıkabileceğini belirtmektedir⁵³. Yani, ruhî varlık kendinden önceki organik ve inorganik varlık alanları tarafından taşınır.

ad.) Tinsel Alan

Real varlığın en üst tabakasını tin ya da tinsel varlık alanı oluşturur. Tinsel varlık ta, bütün aşağı varlık tabakaları tarafından taşınır. Kanatimizce İhvan'a göre; "Tin" den maksat "Nefs"dir. Çünkü İhvan'ın nefis'e yüklediği anlam günümüz felsefesinde tin'e yüklenen anlamla eşdeğerdedir. Yani nefis'de tin gibi bizzat etkindir, bilendir ve diridir⁵⁴. Tin'in varoluşu kendi kendini nesne olarak almasıdır. O halde tin, düşünen, varolan bir şeyin varlığını ve nasıl varolduğunu düşünme yetisine sahiptir⁵⁵. Tinsel varlığın temel kanunu şudur : Tek kişinin kişisel tin'i bir ruh hayatına, bu ruh hayatı organik bir yapıya ve bu organik yapı da zincirleme olarak inorganik varlığa dayanır. Buna göre tinsel varlık, dayanaklarını doğrudan doğruya real varlığın tabakalar düzende bulur⁵⁶. Yabancı kimselerin kişilikleri nesneleştirilemediği gibi, tin de nesne haline getirilemeyen biricik varlıktır. O, saf ve halis bir yapıp etmedir. Onun varlığı kendi aktlarını özgürce gerçekleştirmesine bağlıdır⁵⁷. Bu anlamda tin'i, "insanî akıl" olarak algılayan İhvan-ı Safâ, ruh ve bilinç varlığını şöyle tanımlamaktadır : "İnsani akıl, ko-

⁵³ Resail, III / 41, 457 krş. Resail, I / 311; IV / 183.

⁵⁴ Resail, II / 461.

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, İstanbul, 1991, s. 57.

⁵⁶ Tunalı, a.g.e., s. 26.

⁵⁷ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1988, s.50.

nuşan nefsten başka bir şey değildir. Zira nefs cesede bağlıdır.”⁵⁸ İhvan’ın bu düşüncelerinden, günümüz felsefesinin “**organizmaya bağlanmayan ruh düşünülemez**” düşüncesine kaynak olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insan, özü bakımından ruh, yani bilinç ve özgürlüktür. Ancak birey, tabiat halinde kör içgüdünün, kaba tutkuların ve hayvani hayatın ayırt edici özelliği olan bencilliğin (egoizm) egemenliği altındadır. Aklı geliştikçe, başkalarının kendi benzerleri olduğunu anlayıp; aklın (özgürlüğün, ruhluluğun), sadece kendi imtiyazı değil, fakat herkesin ortak malı olduğu düşüncesine varır⁵⁹.

Doğası gereği **tin**, tam olarak kendi kendini maddenin karşısına koyarak bize tanıtır. Felsefe ise bize, tin’in bütün özelliklerinin özgürlükten doğduğunu, hepsinin özgürlük için bir araç olduğunu öğretir. Özgürlüğün tin için tek doğru olduğu yolundaki bilgi, spekülâtif felsefî bir bilgidir⁶⁰. Kişisel tin bilinçleri, kollektif olarak bir araya gelerek **tinsel alanı** oluştururlar. Dünya tarihi tinsel taban üzerinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla dünya ruhsal ve fiziksel doğayı kendisinde bir araya getirir. İhvan-ı Safâ’nın diliyle ifadelendirecek olursak : “İnsan, birbirine yakın iki cevherden; ruh ve bedenden oluşmuştur”⁶¹.

Önceleri gözden kaçan tinsel varlık alanını ilk defa Hegel (1770-1831) keşfeder. Ancak tinsel varlık öğretisini daha derinden temellendirip geliştiren Nicolai Hartmann olmuştur⁶². Bugün bulunduğu konum itibariyle kültür dünyasının feno-

⁵⁸ Resail, III / 457.

⁵⁹ Weber, a.g.e., s. 356.

⁶⁰ Hegel, a.g.e., s. 58.

⁶¹ Resail, II / 383; III / 457.

⁶² Tunalı, a.g.e., s. 26.

menleri tinsel alanı oluşturlar. Kültür dünyası ise, ruhî varlık alanından tamamen farklıdır. Ancak varlık alanları arasında bulunan bağımlılık gereğı tinsel varlık ta, ruhî varlığın organik ve inorganik varlık alanlarına bağı oluğu gibi, ruhî varlığa bağıdır ve ona dayanır. Ruh, ancak ruh olana kayıtsız şartsız itaat edebilir. Siyasi hayatta (devlet) aradığı en yüksek tatmini bulamadığında ruh, sanatın, dinin ve bilimin  zg r alanlarında yükselişini devam ettirir⁶³. Ruh  bireyler tarafından taşınan tinsel varlığı, kısaca kültür ve tarih varlığı olarak tanımlamamız mümkündür. Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur; varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Kısacası tinsel dünya, insanın meydana getirdiğı dünyadır. İnsan istediğı kadar Tanrı'nın dünyasını tasarlayıp dursun, bu dünya tinsel bir dünyadır, insan tarafından var kılınmaktadır⁶⁴. Gerçek olan řu ki, insanın olmadığı yerde kültür de, tarih de asla meydana gelmez⁶⁵. Buradan řu sonucu çıkarabiliriz : Tinsel varlık insan ve bilinç varlığı tarafından taşınır. Fakat insan bireysel olduğu halde, tinsel varlık alanı kolektif olduğundan insandan ve bilinç varlığından kesin olarak ayrılır. Bu yönüyle varolanlarda mahiyet ( z) ve varolmayı birbirinden ayırma yeteneğı olan insan tini (ferdî), onun öteki özelliklerini temellendiren bir niteliktir⁶⁶.

O halde geniş anlamda tinsel varlık alanı ortaktır : “Bir  ađda geçer olan ahlak kanunları ortaktır; herkesin benimsediğı ve inandığı bir din, ortaktır. Çünkü hiç kimse kendi dinini kendisi yaratamaz; aksine daha çok herkes kendini çevreleyen bu tinsel

⁶³ Weber, a.g.e., s. 361.

⁶⁴ Hegel, a.g.e., s. 53.

⁶⁵ Tunalı, a.g.e., s. 26.

⁶⁶ Scheler, a.g.e., s. 53.

varlıktan bir şeyler alır⁶⁷. Kısaca tinsel alanın bütün tarihi fenomenleri bireylerin ruhî hayatına dayanır. Ancak sanatın yapıtları, dinin kurumları, bilimin verileri güçlü bağlarla kurulmuş bir devlet içinde, sağlam ve sabit bir iktidarın koruyuculuğunda mümkündür. Hayvan bitkisiz, bitki madensiz yaşamadığı gibi, sanatçı, mü'min ve filozof da toplumdan ve devletten vazgeçemezler⁶⁸. Şu kadar ki, tinsel alanda bireyi aşan daha geniş bir yan vardır ki, bu bakımdan tinsel varlık, ruhî varlıktan birey üstü oluşuyla ayrılır.

b. İdeal Varlık Alanı

İdeal varlık, real varlığın tam karşıtıdır, zaman-mekanda bir yer kaplamaz. Bundan dolayı bu varlık türü ne değişir, ne oluş içinde bulunur, ne de başka bir şekle girer; onun bireyliği de söz konusu değildir⁶⁹. Bu alanda gerçeklik ifade eden ilkeler, kavranılan şeyler ve bağlılıklar; zamanın akışına bağlı olmayan ve değişmeyen bir varlığa sahiptirler. Bu şeyler için ne geçmiş, ne de gelecek vardır. Böylece hiç bir değişiklik geçirmeyen, her türlü değişimin dışında varlığını sürdüren bu varlıklar; artık duyularla değil, sadece akıl yoluyla kavranabilirler⁷⁰. Bundan dolayıdır ki, görünür alemde bulunan her şeyin, anlaşılır (makul) alemde kendisine karşılık olan bir ilk örneği vardır⁷¹. Yani ferdî nefisler, alem nefsinin parçaları gibidirler. Nitekim bedenün unsurları

⁶⁷ Tunali, a.g.e., s. 27.

⁶⁸ Weber, a.g.e., s. 361.

⁶⁹ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.128.

⁷⁰ Heimsoeth, a.g.e., s. 88.

⁷¹ Weber, a.g.e., s. 114.

kainatın unsurlarının bir parçasıdır⁷². Bu nedenle ideal varlığa zaman zaman karşı çıkmış, hatta varlık adının bu alan için kullanılıp kullanılamayacağı konusu da tartışmalara sahne olmuştur. Bununla beraber ideal varlık, “doğal” (naiv) görüşe de dayanmaz; ilk kez felsefe ve bilimde meydana çıkar. Buna rağmen doğal insan da, günlük hayatında hesaplar yapar; başkasına karşı dürüst hareket etmeyi, sözünü tutmayı beğenmez, böyle bir insana güven duymaz; dürüst olan ve dürüst olmayan hareketlerden söz eder. Fakat bu fenomenler tıpkı damarlarında dolaşan kan gibi apaçık şeyler olduğundan naiv insan için bir problem bile değildirler. Ontoloji, ideal varlık terimiyle matematik alanı, değerler alanı ve düşünceler alanını kasteder. Yani bu alanlarda ortaya çıkan fenomenleri göz önünde bulundurur. Bu varlık sferleri de tıpkı real varlık sferleri gibi ‘*kendi başına varolan*’ varlık sferleridir⁷³.

Varlığı, cisimli (duyulur) ve ruhlu (ideal) olarak ayıran İhvan, “*ideal varlık*” ile her zaman kendisinin aynı kalan, temel ilkesi öncesiz, sonsuz ve değişmezlik olan ve *ay-üstü aleminin* varolanları diye de niteledikleri *ruhanî varolanları* kasteder⁷⁴. Ruhânî varolanlar kavramından ise bütün varolanların sûretleri kendinde gizli olarak bulunan, eşyanın hakikatlerini kavrayabilen ve basit bir cevher olan Akıl, evrenin maddesinin her parçasına etki eden, bilen basit bir cevher olan Nefs, her çeşit sureti kabul edebilen, akledilir, edilgin bir cevher olan İlk Madde ve maddesinden soyut sûretleri kastettiği anlaşılmaktadır⁷⁵. Çünkü insan düşüncesinde öyle fikirler vardır ki, onlarda sadece mahiyet (öz) temsil olunur, fakat varlık aranmaz. Örneğin üçgen fikri, böyle bir

⁷² Paul Janet-Gabriel Seailles, *Histoire de la Philosophie*, Çev. Elmalı Hamdi Yazır, Metalib ve Mezahib, İstanbul, 1978, s.139.

⁷³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 130.

⁷⁴ Resail, III / 237.

⁷⁵ Resail, I / 277-278, 464-465; III / 237 vd.

fikirdir. Kısaca mekan, sayı ve şekil gibi bize hariçten gelmiş olan fikirlerin bir çoğu özleri gösterir ve bu fikirleri biz açık seçik olarak kavrarız⁷⁶. Bu anlamda real varlık, ideal varlığın varlığını duyulur nesneler dünyasında kayıtlar (görünüre çıkarır)⁷⁷.

Bu açıklamalar ışığında günümüz felsefelerinin “*ideal varlık alanı*” başlığı altında değerlendirdikleri matematik, değerler ve düşünceler alanlarını İhvan’ın apaçık şeyler kabul ederek real varlık alanının fenomenleri şeklinde değerlendirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı İhvan, bu alanları varlık bakımından bir problem olarak bile görmez. Çünkü bazı durumlarda bu varlık alanları real varlık alanının aynı olarak kabul edilmektedir⁷⁸.

İdeal varlık alanı, felsefi ve bilimsel teoriler tarafından istenilen şekilde yorumlanmaktadır. Buna ideal varlığı somut olarak göstermenin güçlüğü de eklenince bu teorilerin özgürlüklerinin ne şekilde artabileceği ortadadır. Nitekim öteden beri ideler daima real varlık sferinin dışında gösterilmişlerdir. İdeler dünyası, real dünyayı aşan, bu dünyanın temelini oluşturan bağımsız bir dünya olarak kabul edilmiştir. Fakat ontoloji ideal varlık derken, real varlık dünyasını aşan, bağımsız, bu dünyanın dışında bulunan bir ideler alemini kastetmemektedir. Sonuç olarak İhvan-ı Safâ, ontolojinin, ideal varlık alanına getirdiği bakış açısına uygun olarak matematik, değerler ve düşünceler alanlarının fenomenlerini real varlık dünyası içinde görmektedir⁷⁹.

⁷⁶ H. Şahin, Descartes, s.68.

⁷⁷ Janet-Seailles, a.g.e., s. 187.

⁷⁸ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.129.

⁷⁹ Resail, III / 199-200.

ba) Matematik Alan

Evrende ideal ve real varlık türleri içiçe olmalarına rağmen, alan olarak birbirlerinden çok farklılıklar arz ederler. Düşüncelerimizden bazıları dışarıda varolan eşyayı değil, fakat bu eşyanın özünü gösterir. İşte matematik gerçeklikler bu türden gerçekliklerdir⁸⁰. Bu anlamda bir ideal varlık tabakası olan matematik alan, real varlık dünyasında bulunan ya da bulunması ihtimal dahilinde olan bağıntıları kapsar. Örneğin, $3^3 = 27$; çok kenarlı bir şeklin açılarının toplamı $= 2(n-2)R$ 'dir, burada (R) dik açıyı ve (n) kenarların sayısını gösterir; $\pi = 3.14$; bir üçgenin iç açılarının toplamı $= 180$ derecedir gibi. Bu ilişkiler real dünyada ister bulunsun, ister bulunmasın, irreal sayılarda olduğu gibi, matematik alan bu bağıntıları saptarken real varlık dünyasına bağlı kalmaz. Fakat bütün bunlara rağmen, matematik bağıntılar ancak real varlık dünyasındaki ilişkilerde gerçekleşebilirler⁸¹. Bu yüzden zihnimizde sadece düşünce olarak bulunan bazı şeyler, dışarıda bir varoluşları olmasa bile, sırf bir hiçlik ve yokluk değillerdir. Tam tersine onlar gerçek ve değişmez bir tabiata sahiptirler⁸².

Matematik alanın temeli kabul edilen sayılar, İhvan-ı Safâ için çok fazla şey ifade etmektedirler. Şöyle ki, sayılar İhvan doktrininin taşıyıcısıdır. Pythagoras'cu sayı teorisi (sayıların özellikleri, oranı, artması, tam ve kesirli sayılar ... vs.) ve bu teo-
rinin fizik ve metafizik varolanlarla mistik bağlantısı onların zihinlerini adeta esir almıştır⁸³. Önceden de ifade ettiğimiz gibi İhvan sayıları iki gruba ayırmıştır :

a) Bir faktör olarak "bir";

⁸⁰ H. Şahin, Descartes, s.69.

⁸¹ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 130.

⁸² H. Şahin, Descartes, s.69.

⁸³ Ömer A. Ferruh, "İhvan-ı Safâ", Çev. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I / 327-349.

b) İkidenden sonsuza kadar olan dizi.

Risalelerde, fırsat buldukları her yerde tekrar tekrar anlattıkları sayıların bağıntısı İhvan'ın varlığı açıklama ve varolanlar arasında bulunan münasebetleri, ilgileri ayırtılarıyla izah etme ve ortaya koyma vasıtalarıdır. İhvan'ın matematik varlık alanı çerçevesinde değerlendirilebilecek konular arasında; karekök alma, küpün hesaplanması, Öklides bağıntısı gibi aritmetik işlemler⁸⁴; doğal sayılar, tek sayılar, çift sayılar, kesirli sayılar, nokta ve çizgi gibi genel matematik bilgiler⁸⁵; çizgiler, açılar, daire ve çember, yüzeyler, şekillerin aslı olan üçgen, kare, dikdörtgen ve çokgenler gibi geometrik problemleri⁸⁶ sayabiliriz. Bu bağıntı ve ilişkilerin real dünyada bulunup, bulunmamasına bakmaksızın genel manada hepsinden bahsetmektedirler. Ancak şurası muhakkak ki, matematik ilişkiler real varlık dünyasında gerçekleştikleri ölçüde vardılar. İhvan, bununla beraber uzay ve evrenle ilgili geometrik ve matematik bilgiler de vermektedir. Güneş sistemi, gezegenler ve bunların birbirlerine olan mesafe ve bağıntılarını ilgi çekici bir tarzda ele almaktadır⁸⁷. İhvan, sayılar ve matematik bağıntılardan bahsederken Pythagoras ve Öklides'in isimlerinden övgü ile bahseder.

Netice olarak İhvan, ideal varlık dünyasına ait matematik alana Risalelerde geniş yer vermektedir. Matematik bağıntılar ve geometrik şekillerin yanında varlığı da gerçekliklerine çok güvendiği matematik sayılarla izah etmeye çalışır.

⁸⁴ Resail, I / 70-82.

⁸⁵ Resail, I / 56, 64, 66, 68-70.

⁸⁶ Resail, I / 82-94.

⁸⁷ Resail, I / 124, 126, 128, 130 vd.; III / 321.

bb) Değerler Alanı

İdeal varlığın özel bir alanı da “*değerler alanı*”dır. Ancak, değerlerle matematik bağıntılar arasında bir fark vardır. Matematik bağıntılar, real varlığın bütün alanlarında ve özellikle inorganik alanda gerçekleşebildikleri halde; değerler, yalnız insanın yapıp etmelerinde ve bunların bir ürünü olan insan başarılarında ortaya çıkar⁸⁸.

İhvan-ı Safâ, değerler alanına, bu değerlerin farkında olan insanla başlar. Nitekim İhvan, kendi müntesiplerine dünya hayatının değeri konusunda şunları öğütler : “Ey kardeşim, gaflet uykusundan ve cehalet karanlığından uyan. Dünya, gurur ve başa kakma evidir. Akıllı kişi, bu keder ve bela evinde kalmayı tercih etmez”⁸⁹. İnsan karakteri üzerinde etkili olan faktörleri geniş bir yelpaze içerisinde ele alan İhvan, kazanılmış huyların; beden mizacı, ülkenin iklimi, çocukların aileleri, öğretmenleri, arkadaşları ve meşhur kişilerle ilişkisi, burçların ve yıldızların etkisi gibi faktörlerle belirlendiği fikrini ileri sürer. İhvan, insanın içinde bulunduğu şartların değişmesinin, değer (yargı) lerinin değişmesinde önemli bir rolü olduğunu belirtir⁹⁰. Bütün bu faktörlerden etkilenen insan mizacında gelişen olaylar ve değişen şartlar sonucunda bir takım yeni değer yargıları oluşur.

İnsan, değer yargılarını doğumundan itibaren kazanmaya başlar ve bu süreç ölümüyle sona erer. İnsanın iyi olanı da kötü olanı da yapabilme yeteneği (ve serbestisi) olduğunu kabul eden İhvan, ahlaki değerlerin ve davranışların öğretilbilir mahiyette

⁸⁸ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 130.

⁸⁹ Resail, IV / 36.

⁹⁰ Resail, I / 299, 302-305.

olduklarını kabul eder⁹¹. Onlara göre, “yapılması gerekli olan bir şey eğer sırf gerektiği için, gerektiği şekilde, gerektiği ölçüde ve gerektiği yer ve zamanda amacına uygun olarak yapılırsa ona iyi (hayr) denir; o şeyi seçerek ve bilerek yapan kişiye bilge, filozof ve kamil insan denilir. Toplum için iyi olan dinin emrettiği, kötü olan ise yasakladığı şeydir”⁹². Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi İhvan, insanın yapıp-edem bir varlık olduğunu, onun bütün bu eylemlerini bir değerler sferinin sonucu olarak meydana getirdiğini vurgulamaktadır. Bu nedenle insanın yapısı ve değerlerini oluşturan faktörleri uzun uzun açıklayan, bu değerlerin çoğunun eğitim yoluyla sonradan kazanıldığını öne süren ve bunun sonucu olarak da insanın doğumundan itibaren sürekli olarak değer yargılarının değişmekte olduğunu ileri süren İhvan, bu düşüncelerini de Kur’an ayetleriyle destekler.

bc) Düşünceler Alanı

Düşünceler alanının idealitesi özel bir durum arz eder. Çünkü buradaki idealite özel bir araştırmaya dayanmadan gösterilme olanağı olan bir idealitedir. Düşünceler yazı ile tespit edilir ya da atasözleri gibi sözlü olarak kuşaktan kuşağa geçerler. Her iki durumda da onların varlık nitelikleri herhangi bir karşı tavırla karşılaşmazlar. Bu anlamda düşüncelerin idealitesi onların değişmemesi, zaman üstü olması, zamana bağlı kalmaması demektir⁹³. Düşünceler alanının fenomenleri atasözleri ya da yazıyla tespit edilmiş özel düşünceler olduğuna göre, doğal olarak vereceğimiz örnek, üzerinde ça-

⁹¹ Resail, IV / 7-8.

⁹² Resail, IV / 8 vd; İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara, 1972, s.140-150.

⁹³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.131.

lıştığımız, X. Yüzyıl düşünürleri olan İhvan-ı Safâ'nın yazmış oldukları Risalelerindeki özel düşünceleri olacaktır. Burada dikkatlerden uzak tutulmaması gereken husus; herhangi bir düşünürün yazıya geçirilmiş özel düşüncelerinin birer fenomen olduğu gerçektir. Bunlar ideal varlık alanının fenomenleridir.

Fakat düşünceler alanında, matematik ve değerler alanında olduğu gibi, bir gerçekleştirme söz konusu değildir; düşünceler dünyasında, onların yeni baştan canlanması, yani real bir düşünmenin, bir insanın düşünmesinin inceleme nesnesi olması ya da olmaması söz konusudur. Düşüncelerin real bir düşünmeyi determine etmeleri onların bilinmesine bağlıdır⁹⁴.

İhvan-ı Safâ yaşadıkları dönemde geçerli olan matematik, tıp, fizik, metafizik, din vs. gibi felsefe ve bilimlere ait konuların yanında, kendi yorum ve düşüncelerini de Risalelerine yansıtmışlardır. Bu özel düşünceleri daha çok kendi grup ve topluluklarına birer mesaj niteliği taşır. İhvan'ın kendi düşünceleri ve inançları dışındaki grup ve topluluklara karşı takındığı tavrın felsefe ve bilim tarihçileri açısından özel bir önemi vardır; her grubun hakikatin sadece kendi tekelinde olduğunu kabul edecek kadar katı bir taassubun yaygın olduğu bir dönemde; düşünce farklılıklarının soy, yer, zaman ve hatta ferdî mizaç ve karakter gibi etkenlerden kaynaklandığı kanaatini taşıyan İhvan⁹⁵, her insanın ayrı ayrı düşünce ve kanaatlere sahip olmasının gayet doğal karşılanması gerektiğini vurgulamaktadır⁹⁶. Bugün bile değeri tam olarak anlaşılamayan din, vicdan ve fikir hürriyetinin ortaya konulmasında bu düşünceleri, günümüz toplumlarında yaşanan sıkıntılar göz önüne alındığında, İhvan-ı Safâ'nın ne kadar çarpıcı bir örnek teş-

⁹⁴ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.131.

⁹⁵ Resail, III / 62-63, 72; IV / 28, 53, 73-74, 117.

⁹⁶ Resail IV / 41-42.

kil ettiğinin göstergesidir. Eski filozoflardan büyük bir övgüyle bahseden İhvan-ı Safâ, Platon'un "mutluluk" hakkındaki düşüncelerini Risalelerde anlatır : "Platon, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra mutlu olacağını düşünüyor ve buna inanarak şöyle diyordu:

"Yunanlıların bilgisi Eflatun, şu görüşü benimsiyor ve ona inanıyordu.

*Yani o, bedenden ayrıldıktan sonra nefslerin bekasına ve hallerinin iyileşeceğine inanıyordu. Şu söz onun bilgeliğinden bir kesittir: "bizim, içinde hayırlanacağımız bir meadımız (dönüş yerimiz, geri dönüşümüz) olmasaydı, bu dünya kötüler için bir şans ve fırsat olurdu."*⁹⁷.

İhvan ayrıca Sokrates, Aristo ve Pyhatogoras'ın da aynı görüşleri paylaştıklarını ileri sürer ve Aristo'nun düşüncesini nakleder "filozof, nefsi cesetten ayrıldıktan (öldükten) sonra fikirleri kıymet kazanır"⁹⁸.

Açık bir dille ifade etmek gerekir ki, İhvan-ı Safâ, yaşadıkları dönemde bilim ve felsefe ile dinin nassları arasındaki engeli kaldırarak, bilim ve felsefeyi sırf spekülasyon ve fantazi olmaktan kurtarıp doğal hayata, insanların arasına ve varlık alanlarına indirmek için ciddi ve samimi bir uğraşı vermişlerdir. Belki bundan daha önemlisi "düşünceler alanı" çerçevesinde, kendilerinden asırlar sonra bizim, İhvan'ın bu fikirlerini bir inceleme nesnesi yaparak yeniden ele almamızdır.

⁹⁷ Resail, IV / 35.

⁹⁸ Resail, IV / 36.

2. VERİLİŞ AKTLARI

a. Real Varlığın Veriliş Aktları

aa.) Bilgi Aktları

Real varlık her ne kadar önümüzde duran ve “*kendi başına varolan*” bir varlık türü olsa da onu elde etmesi, tanınması ve kavraması için insanın bilgiye ihtiyacı olacaktır. Bilgi bir açıdan şöyle tanımlanır : Bilgi, özne ile nesne arasındaki bağıdır; iki uçlu olan bu bağın bir ucunda özne, diğer ucunda nesne bulunur. Özne, bir çok özellikleri, işlevleri, eylemleri olan ve evrende “*kendi başına varolan*” insandır. Nesne ise, yine evrende varolan, bir takım özellikleri, türleri ve şekilleri olan varlık dünyasının ya da insan yapıtlarının her hangi bir alanıdır. Dolayısıyla buradaki bilgi, varolana ve varlıkla ilgili olana ait bir bilgidir⁹⁹. Bu bakımdan özne ile nesne arasındaki bu bağ, öteki varlık bağları gibi bir bağıdır¹⁰⁰. Varlıkbilim gözüyle özne ve nesneye baktığımızda; onlar, kendi başına varolan şeylerdir. Yani onlar varolmak için bilinmeye muhtaç değildirler; bilgi bağlantısından önce ne iseler, yine öyle kalırlar. Özellikle nesnenin, bilinmesi veya bilinmeye çalışılması onu hiç bir şekilde değiştirmez, daima nesne olarak kalır. Doğal olarak bu da nesnenin bir özne tarafından bilinip, bilinmemesine karşı ilgisiz olması anlamına gelir. Bununla beraber özne de nesne haline getirilebilir. Bu du-

⁹⁹ A.Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 1995, s.49.

¹⁰⁰ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s.48.

rumda herhangi bir nesneden farksız bir hal alır. Fakat özne, bilmek istediği nesne karşısında böyle bir ilgisizlik gösteremez. Çünkü onun nesne ile nesneyi bilmek istemesi gibi bir ilgisi vardır¹⁰¹.

İhvan-ı Safâ, bilgi elde etme konusunda; sufiler ve naturalistler (tabiatçılar)in görüşlerini birleştirirler. Onlara göre ruh, birleşik varlıkları duyularla ve basit varlıkları da burhan yoluyla kavrar. Fakat gerçeğe ulaşmak, ancak ruhun arınması yoluyla kazanılır. Bununla beraber onlar, bilgi edinmek için bir rehber ve öğretmene ihtiyaç duyarlar. Ama öğretmen ihtiyacı, **masum imam** anlayışı ile ilgili bir görüşten kaynaklanmadığı için, Batınlıktan ayrılırlar¹⁰².

Özne ile nesne arasındaki bağı kuran *bilgi aktlarıdır*. Bilim ve felsefe, insan tarafından gerçekleştirilen bu aktların ve duygusal aktların ürünüdürler. Bilgi aktlarının başında **algı aktı** gelmektedir. Çünkü bizi, varlık dünyası (konkre dünya) ile temasa getiren, ilişki kurduran şey algı aktıdır. Biz çevremizdeki şeylere algı aktıyla yöneliriz; eşyanın mekandaki tertip ve sıra-düzenini, çevremizdeki şeylerin şekillerini, renklerini, kokusunu, sertliğini, yumuşaklığını, uzaklık-yakınlık, küçüklük ve büyüklüklerini algı aktı bize tanıtır. Bundan dolayı doğal hayatımızda, bilim ve felsefede algı aktı önemli bir rol oynar¹⁰³.

İhvan-ı Safâ, felsefesinde algı (**idrak**) aktını, bilgi elde etme konusunda en geçerli ve ilk bilgi kaynağı olarak değerlendirmektedir. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma diye sıralanan beş duyuda insan, hayvanlarla aynıdır; insan ve hayvan do-

¹⁰¹ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.48.

¹⁰² Necip Taylam, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul, 1983, s.150; H. Şahin, Ders Notları, s.26.

¹⁰³ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.55.

ğumundan beri bu duyulara sahiptir¹⁰⁴. İhvan'a göre bunlar, dört yaşına kadar çocuğun tek bilgi kaynağıdır. Daha sonra yavaş yavaş aklî yetileri(meleke)ni kullanmaya başlayan çocuk, erginliğe ulaştığında hayvanlardan ayrılır ve aklî yetilerinin egzersizleriyle rasyonel şeyleri de öğrenmeye başlar. Bununla birlikte insan, hayatının her döneminde duyu organlarıyla, yani algı aktıyla bilgi elde etmeye devam eder¹⁰⁵. Duyu organlarından her birinin kendine has bir duyum gücü (meleke) vardır. Bedenin organlarından bazılarına ait olan bu güçlere İhvan, o organın '*ruhanî / nefsanî gücü*' demektedir. İnsan evrende varolan (nesne)ları bu güçleriyle (beş duyu) algılar¹⁰⁶.

Duyu organlarının genel karakteristiği, onların her birinin varlıkları algılamada tek oluşları ve hepsinin algılama alanının farklı farklı oluşudur. Yani göz sadece görme, kulak sadece işitme görevini yapar. Risalelerinde duyum melekelerini ayrı ayrı inceleyen İhvan'a göre onların algılamada özleri gereği yanılmaz olduklarını ileri sürmektedir. Duyular, doğru algılamalarına engel olacak fizyolojik bir bozukluk yoksa, normal fizikî şartlar altında doğru neticeye varırlar. Örneğin, göz görme işinde, kulak işitme hususunda herhangi bir engel olmadıkça görevini tam yapar, kısaca duyular normal şartlarda yanılmazlar¹⁰⁷.

Buna karşılık İhvan, duyuların algılama şartlarını ve bu algılamada yanılmaya yol açabilecek sebepleri de inceler. İhvana göre, duyular bazı şeyleri bizzat (vasıtasız), bazılarını ise araçlar vasıtasıyla (dolaylı olarak) algılar; bizzat algıladıklarında kolay kolay yanılmazlar, ancak dolaylı olarak algıladıkları şeylerde yanılma, imkan dahilinde

¹⁰⁴ Resail, III / 413-414, 424-425.

¹⁰⁵ Resail, III / 413 vd. Krş Resail, II / 406-407.

¹⁰⁶ Resail, II / 401-402.

¹⁰⁷ Resail, II / 407-410; III / 107..

dedir; o halde duyu, aracilar vasitasiyla aracılığıyla şeylerde yanılabilir. Arazların çokluğu, yanılma riskini artırır. Örneğin, su dolu bardakta çay kaşığının kırık görünmesi gibi, çünkü o, sadece hava aracılığıyla değil, aynı zamanda su aracılığıyla da algılanmaktadır. Bu bağlamda gözü *en üstün duyu*¹⁰⁸ organı olarak niteleyen İhvan, görme duyusunun doğrudan algıladığı şeyin ışık ve karanlık olduğunu belirtir, dolayısıyla göz, bunları algılamada herhangi bir yanılığa düşmez. Ancak görme duyusu ışığı özüyle doğrudan; renkleri ışık aracılığıyla, diğer cisimleri, bunların yüzeylerini, şekillerini, konumlarını, boyutlarını ve hareketlerini de renkler aracılığıyla algılar¹⁰⁹. Buna rağmen o da, arazlarla algılanan şeylerde yanılığdan kurtulamaz¹¹⁰. Böyle durumlarda İhvan, duyumdan elde edilen bilginin doğruluğunun kontrolü için biraz daha araştırılmaya ve diğer duyuların yardımına ihtiyaç olduğu kanaatini belirtir¹¹¹.

Genel bir çerçeve içerisinde değerlendirecek olursak İhvan-ı Safâ, maddî, somut varolanların tam ve hatasız olarak algılanması, günümüz felsefelerinin geldiği noktada modern ontolojiye paralel olarak, duyu organlarının ancak birlikte çalışmasıyla gerçekleştirebileceğini vurgulamaktadır¹¹². Varolanların tam ve eksiksiz algılanması, bu duyulardan her birinin az ya da çok katkısıyla mümkündür. O halde modern ontoloji algı aktı görme, işitme, dokunma, koklama, tatma gibi duyularımızın ortak işlevleriyle gerçekleşir diyen İhvan'ın Safâ uyum içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. İhvan'ın duyulur şeylerde, somut varolanlarda duyu impresyonunun doğru ve yanılmazlığını kabul etmele-

¹⁰⁸ Resail, III / 106-107, 410-412.

¹⁰⁹ Resail, III / 106.

¹¹⁰ Resail, III / 107.

¹¹¹ Resail, III / 107-110; karşı Resail, III / 410-412.

¹¹² Resail, III / 410-412.

rinden dolayı onları “*sensualist*”ler (duyumcu) olarak değerlendirenler olmuştur¹¹³. Oysa yukarıda bahsedildiği gibi İhvan-ı Safâ, fizyolojik ve fizikî bir takım engeller olduğunda duyuların yanılabilceğini kabul ve itiraf etmeleriyle, duyulara karşı **septik** bir tavır da sergilemişlerdir. Bu da onları tam anlamıyla veya temelde sensualist görmenin yanlış olacağı fikrini vermektedir. Kısaca söylemek gerekirse, duyu ve duyum melekeleri hususunda İhvan, anti-doğmatik bir tutum göstermektedir. Bu durumda belki İhvan’ı Safâ için duyumcu (sensualist) ların öncüleri olarak kabul edebiliriz.

İhvan-ı Safâ’nın orijinal bir tarafı da; onların insanın doğuştan bir şey getirmediğini ve hiç bir şey bilmediğini ısrarla söylemeleridir. Onlar, “yeni doğan çocuğun hiç bir bilgisi yoktur”¹¹⁴ tezini özellikle savunurlar. İhvan’ın bu ifadeleri, asırlar sonra günümüz eğitim felsefesine küçümsenmeyecek bir etkisi olan, İngiliz amprist düşünürlerinden John Locke’un savunduğu ‘*tabula rasa*’ (boş levha) fikrini hatırlatmaktadır¹¹⁵.

Bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi modern ontolojinin bilgi aktlarının en geniş ve en temeli kabul ettiği algı aktı konusunda İhvan, duyuların ilk bilgiler olduğunu, fizyolojik ve fizikî engeller olmadıkça doğru ve yanılmaz olduklarını, ancak duyu organlarının algılama yaptıklarında yanılmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmektedirler.

Özne ile nesne arasında bağ kuran önemli bilgi aktlarından bir tanesi de **düşünme aktıdır**. Ancak, düşünme aktı ile algı aktı arasında yakından ilgi bulunmakla beraber gerek sınırları, gerek alanları, gerekse başarıları bakımından esaslı farklar var-

¹¹³ Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s.28.

¹¹⁴ Resail, III / 457.

¹¹⁵ İsmail Yakıt, İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi, İstanbul, 1992, s.35.

dır. Algı aktı, ancak özne ile real varlık alanları arasında bağ kurarken, düşünme aktı ideal ve mental varlık alanları, kısaca insanla tüm varlık alanları arasında bağ kurar. Dolayısıyla algı aktı sınırlıdır; bu sınırlılık duyudan duyuya değişmektedir. Algı aktı denilince sadece yalın manada görme ve işitmeyi değil, aynı zamanda duyu organlarımızın mikroskop, teleskop gibi optik araçlarla ışık, elektrik dalgalarıyla çalışan radar, ses-dinleme araçlarıyla donatılmasını birlikte anlamaktayız. Örneğin çok uzaklarda atılan, ışık ve dumanını göremediğimiz bir topun sesini kaydeder, matematik hesaplara dayanarak yerini bilebiliriz. Sis yüzünden hareket edemeyen gemileri kolaylıkla hareket ettirebiliriz. Fakat bütün bu teknik donanım ve imkanlar yine de algı aktının sınırlılığını ortadan kaldıramaz¹¹⁶.

Algı aktı, yalnız real varlık alanı içinde kaldığı halde, düşünme aktı bütün varlık alanlarını, hatta irreal olan şeyleri, varolan şeylerle hiç ilgisi olmayan hayal sferini de içine almaktadır. Çünkü mahiyeti itibarıyla insan, hem real olan, hem ideal ve mental olan bir şeyi, hem de saf bir hayal olan şeyleri düşünebilir. Şu halde düşünme aktı, sadece bütün varlık alanlarına ve irreal sferlere uzanmakla kalmaz, bununla beraber zaman ve mekana bağlı kalmaksızın, algı aktının tersine, sınırsız bir hareket alanına sahiptir¹¹⁷.

Hayal gücünün işleyişini başlangıçta duyulur alemin algılanmasına bağlayan İhvan, hayal sferini düşünme aktının geniş alanı içerisinde değerlendirmektedir. Onlara göre, insan duyular vasıtasıyla ulaşamayan şeyleri tasavvur edebilse de, hayalin oluşması için duyuların algısı gerekmektedir. Örneğin, doğuştan kör ve sağır olan kişi

¹¹⁶ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.59.

¹¹⁷ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.60.

renkleri ve sesleri hayal edemez. Buna karşılık duyulur dünyanın nesnelerini şematik olarak aynı anda algılayan bir canlı, onları hayal edebilir. Yine aynı şekilde bir şehre giden insan, o şehrin cadde ve sokaklarını dolaşır, insanlarıyla tanışır, hareketlerini tanır, konuşmalarını dinler, gördüğü bütün şeyleri algılar vs. Sonra o şehirden çıkar gider. Daha sonra her defasında söz sırası o şehre geldiğinde onu daha önce algıladığı gibi hayal eder, hatta hatırası çok eski olsa bile¹¹⁸. Bu fenomen hayat boyu algılanan her şeyde meydana gelecektir. Bununla beraber İhvan'a göre insanın hayal gücünün bir özelliği de, her hangi bir dış duyu tarafından algılanıp verilmeyen hiç bir şeyi tahayyül edemeyişidir. O nedenle İhvan'a göre insanın başlangıçta duyularının izlenimi olmadan, rasyonel şeylerin imajını da tasavvur edebilir. Bu bağlamda İhvan, *vehim* ve *tasavvuru* hayal gücü içerisinde değerlendirmektedir¹¹⁹.

Zihnin hayal gücüne ait olan kısımlarında, hayal gücünün çeşitli fonksiyonlarını belirten İhvan, Risalelerinde insanın bu gücüne bir sınırlama getirmez. Çünkü duyulardan bağımsız olarak hayal gücüyle real şeylerin olduğu kadar irreal şeylerin de hayal edilebilir olduğunu kabul eder. İnsan, hayal gücüyle daha önce duyulur dünyadan algıladığı bilgi nesnelerinin imajlarını irreal bir tarzda organize edebilmektedir. Örneğin, hurma ağacının tepesinde bir deve, devenin sırtında hurma ağacı, dört ayaklı bir kuş, kanatlı bir at, insan başlı bir hayvan hayal edilebilir¹²⁰.

Hayal gücünün sınırsız fonksiyonu konusunda İhvan, şu tespitleri de eklemektedir : "Hayalle insan bir zaman içerisinde Doğuda ve Batıda, karada ve denizde, gök sferlerinde gezinebilir. İnsan hayal vasıtasıyla bazen kendini bu alemde, bazen de ale-

¹¹⁸ Resail, III / 243.

¹¹⁹ Resail, III / 416-420; krş, Resail, II / 13.

¹²⁰ Resail, III / 416.

min dışındaymış gibi hayal edebilir. Hayal, sayıları ve boyutları sonsuza kadar götürebilir. Yine insan hayalle evrenin başlangıcını, sonunu, maziye ve yokluktan bu evrenin sebebini arayabilir veya onun varlığını kaldırabilir ...vs.”¹²¹. Bu nedenle de hayal sınırsız hürriyetinin ve bu olgusunun hatasıyla yükümlü olduğundan bütün düzensizliklerin sebebidir. İhvan, hayal konusunu şöyle sona erdirir : Bu sebeplerden ötürü, herhangi bir hayalin gerçekliği bahsedildiğinde veya duyulduğunda, delili olmadan, ispatı yapılmadan o hayalin doğru veya yanlışlığına, mühendislerin ve mantıkçıların yaptığı gibi, hükmetmek gerekmez¹²².

Bütün bunlara rağmen düşünme ancak varlık sferlerinin fenomenleri içinde kaldıkça bize bilgi sağlayabilir. Bu nedenle düşünme aktı daima algı ile kontrol edilmeye, bu mümkün olmadığı takdirde onun sonuçlarının mantık bakımından kontrol edilmesine gerek duyulacaktır. Bu da göstermektedir ki, günümüz ontolojisi bakımından düşünme aktı alanında da günlük hayat fenomenlerinden hareket edilmektedir. Günlük hayatta yapacağımız işler hakkında bir plan hazırlarken, üzerinde çalıştığımız bilimsel problemleri araştırırken; matematikçi problemlerini çözerken, tarihçi belgelerini sınıflandırıp değerlendirirken, fizikçi, kimyacı, biyolog deneme araçlarını kurup, araştırdığı konular üzerinde deney yaparken vs. bütün bu yapıp etmelerde baş vurduğumuz şey düşünmedir. Fakat diğer alanlarda olduğu gibi burada da düşünme aktı öteki aktlarla birlikte çalışmaktadır¹²³. Düşünme alanında, özellikle algı aktı çok önemli bir rol oynar.

¹²¹ Resail, III / 419-420.

¹²² Resail, III / 420-422.

¹²³ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.61.

Düşünme çeşitli şekillerde ortaya çıkar ve ortaya çıkış biçimine göre adlar alır. Mesela, eğer düşünme, tipik olmayan bir durumu, ani olarak hemen kavarsa, *zeka*; belli problemleri tasarlar, onları kavramlarla anlatır ve bunlar üzerinde düşünmeye dayanan açıklamalar yaparsa *akıl*; algılama alanında olan bir olayı hiç bir düşünme yapmadan doğrudan doğruya kavarsa *anlama* adını alır; eğer düşünme olup-biten bir şeyi ya da içinde bulunduğumuz bir durumu, hiç bir kavrama başvurmada doğrudan doğruya algılasa *sezme*; hiç bir kayıt ve koşula bağlı kalmadan ortaya çıkarsa *hayal*(fantazi); ve düşünmenin nesnelleşmiş ürününe de *düşünce* adı verilir¹²⁴.

Düşünme aktı, fizyoloji ve psikoloji bakımından da ele alınabilir, o taktirde bu akt bir işlev niteliği gösterir. Bu bakımdan düşünmenin beyinle ilgisini kurarız; nitekim biz çok güç diye nitelendirdiğimiz bir problemi düşünüp, çözerken kafamızın ağırlaştığını ve ısındığını duyarız. Bunun sonucu olarak da düşünmenin beyinle ilgisi vardır diyebiliriz. İşte İhvan-ı Safâ : “Duyu organlarıyla duyumlanan nesnelerin algıları beynin hayal merkezine gelir, hayal bunu düşünme gücüne (meleke) iletir. Bu geçiş doğrudan doğruya bir melekedan diğerine geçme şeklinde gerçekleşir”¹²⁵ ifadesi ile düşünmenin beyindeki fonksiyoner görevini açıklamaya çalışmaktadır. İhvan’ın bu ifadelerinden anlaşıldığına göre, bu geçiş olayı sinirler kanalıyla gerçekleşmektedir¹²⁶. Düşünme melekesi, yapısı gereği ruhta bulunan bu imajları tek tek inceler, onlar üzerinde düşünür, muhteva, anlam karakter, nicelik, nitelik vs. lerini birleştirerek (sentez) ve

¹²⁴ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.61-62.

¹²⁵ Resail, III / 105-106.

¹²⁶ İsmail Yakıt, a.g.e., s. 41.

ayrıştırarak (analiz) araştırır, sonra beynin arka kısmında buluna hafızaya iletir. Yeri ve zamanı geldiğinde onları tekrar çağıracağı bir ana kadar orada tutar¹²⁷.

Düşünme aktının fonksiyonunu İhvan, örnekler vererek anlatır. İnsan düşünmenin tasavvur fonksiyonu ile varolanların gerçekliğini; sentez fonksiyonuyla sanatları ortaya çıkarır. Yine aynı şekilde tahlil fonksiyonuyla basit ve bileşik cevherleri, toplayıcı (el-cem) fonksiyonuyla türleri ve cinsleri bilir. Kıyas fonksiyonuyla da zaman ve mekanda gizli olan şeyleri (metafizik gerçeklikleri) kavrar¹²⁸. Bu saydıklarımızdan başka fonksiyonlardan da bahseden İhvan, düşünme melekesinin diğer melekelerle (hafıza, hayal, yapma yetisi vs.) ortak hareket ettiğini ifade eder¹²⁹. Onlara göre saydığımız bütün melekeler bir organizma gibi ortaklaşa işlev görürler. Hissetme gücü duyulardan hayale, hayalden düşünme melekesine gelen biçimleri, nefsin cevherinde şekillenmiş olarak hafızaya gönderir. Bu durumda nefis yeni bilgiler oluşturması için duyu organlarına ve bedene ihtiyaç duymaz. Çünkü bilgilerin tamamının süretileri nefsin özünde (cevher) vardır. Nefsin bunu yapması için zorunlu olarak kendi zatına bakması yeterli olacaktır¹³⁰.

Düşünme aktına, düşünme ile dil ve konuşma arasındaki ilişkiye değinerek son vermek istiyoruz. Konuşma ile düşünme arasındaki bağ çok eski dönemlerde tespit edilmiştir. İşte İhvan-ı Safâ da bu bağı görüp, ifade edenler arasındadır. Konuşmayı, düşünmeyi ve dil ile ifade etmeyi fizyolojik olarak geniş bir şekilde ele alan İhvan, bunun *anlatma melekesi* ile gerçekleştiğini söyler. Konuşan öznenin yardımıyla anlatma

¹²⁷ Resail, II / 414, 471-472.; krş Resail, III / 243.

¹²⁸ Resail, III / 421.

¹²⁹ Resail, III / 246, 421 vd.

¹³⁰ Resail, I / 102-104.

melekesi, kelimeleri dinleyicilerin işitme duyusuna ulaştırmaya yönelik olarak havaya sesler olarak bırakır. İhvan, kelimeleri bütün organlarıyla beraber bir bedene, anlamları ise ruhlarına benzetir. Anlamı olmayan sözcük içinde ruh olmayan beden gibidir. Nefsin düşünme gücünde olup ta ifade edici sözcükten yoksun olan her anlam, bedeni olmayan ruh konumundadır.¹³¹

Öznenin, nesnelerle bağ kurduğu bilgi aktlarından biri de **anlama aktı**dır. Algı aktı, özne ile real varlık ya da realite alanına geçebilen varlık alanları arasında bağ kuruyordu; düşünme aktı özne ile bütün varlık alanları, hatta irreal olan şeyler arasında da bağ kuruyordu; anlama aktı ise, öznenin, hiç bir araca ve ilkeye başvurmadan tam olarak dışarıdaki nesneyle bağ kurmasıdır¹³². Dolayısıyla anlama aktı, sadece real olanla, ya da bu alana geçebilen şeylerle bağ kurar. Buna göre özne, algı aktında verilen bir nesnenin anlamını veya onun ne demek istediğini doğrudan kavrar. Bu kavrayışın temel özelliği, arada herhangi bir aracın bulunmamasıdır¹³³. Bununla beraber anlama, algı aktının işlevi bittiğinde de devam edebilir; çünkü anlama aktı, bir fenomen değerini, o fenomenle birlikte kavramaktadır. Anlama aktı manevi ilimlerin yanında asıl işlevini, bütün insanlık hayatı, hatta bütün real varlık alanı üzerinde sürdürür. “Genel olarak insan, yaşadığı sürece anlar. Dünyada karşılaştığı her şeyi, real varlık alanının bütün fenomenlerini peşin anlamanın ufku içinde ve her vakit belli bir yorumlama getirerek, şu ya da bu şey olarak anlar”¹³⁴.

¹³¹ Resail, III / 245; krş. Resail, II / 411, 414-415.

¹³² Cihan, a.g.e., s. 69.

¹³³ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.66.

¹³⁴ Kamıran Birand, **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**, Ankara, 1960, s.24.

Anlama aktının alanı da algı aktı gibi geniştir : Bir yüz ifadesini, bir hareketi, bir karakter yapısını anlamak; bir sanat yapıtını, bir metni örneğin felsefî, edebî veya bir şiiri kısaca bir kültürü anlamak; bir insanın üzüntüsünü, sevincini, acısını veya bir hayvanı anlamak; bir hukuk sistemini, bir matematik problemini, bir doğa manzarasını anlamak; bize karşı beslenen iyi ya da kötü bir niyeti, bir kahramanı, bir devlet adamını ve tarihin her hangi bir dönemini anlamak gibi. Sayısını daha da çoğaltabileceğimiz bütün bu fenomenler anlama aktının alanına girerler. Böyle bir akt, varlıksal (ontolojik) temele dayanır. Çünkü insan, düşünme yeteneği dışında, çeşitli yönleriyle, duyulur dünyada bulunan nesnelerle ortak bir temelde bulunur. Bu ortak temel canlıların birbirlerini anlamalarına imkan verecek tarzda kuruludur¹³⁵.

Kendi dönemleri içerisinde anlama aktını düşünme aktının bir alt sferi olarak gören İhvan-ı Safâ, bunun üzerinde fazla durmamıştır. Onlar anlamayı, sadece beynin bir fonksiyonu olarak, nesneleri doğrudan doğruya algılamadaki fonksiyonunu ön plana çıkarırlar.

ab) Duygusal Aktlar

Varolanların bizi her ne yolla olursa olsun etkilemesi neticesinde bizde oluşan birikime *tecrübe* diyoruz. Tecrübe olarak elde edilen birikim ya duyular ya da duygular (feelings) yoluyla oluşur. Duyular çoğunlukla somut varolanları algıladıkları halde, duygular davranışlardan etkilenmekle beraber soyut nesneleri algırlar¹³⁶. Fakat bu ayırım içerisinde davranışları (insan davranışları, hayvan davranışları, herhangi bir ola-

¹³⁵ Cihan, a.g.e., s. 71.

¹³⁶ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul, 1992, s.118.

ya gösterilen tepkiler vs.) ayrı bir kategori olarak görmek gerekir. Yapılan bu sınıflandırma aslında epistemolojik olmasına rağmen, ontolojik sınıflandırmayı mümkün kılmaktadır. Evrende varolanlar ya somut ya da soyut olarak bulunduğu, başka şekilde söylersek, varlığın hem real varlık alanını hem de ideal varlık alanını tespit etmekle kavranılabilir olacağına göre, bu hem bilgi aktları, hem de duygusal aktlarla mümkün olacaktır.

O halde, bilgiye konu olan fenomenleri genel manada üç sınıf altında toplayabiliriz : 1) Somut şeyler veya olgular, 2) Soyut ve metafizik (aşkın) varolanlar, 3) Davranışlar ve uygulama imkanı bulan konular. Biz bu çalışmanın seyri içerisinde birinci ile üçüncüyü birlikte ele almayı uygun gördük. İşte değişik şekillerde ve farklı boyutlarda olsa da her üç bilgi nesnesi ile hem epistemik (bilgi), hem de duygusal ilişki içine girebiliriz. Bunun sonucu olarak da insan tecrübesi sadece duyular (bilgi aktları) yoluyla elde edilen deneyimler değil; aynı zamanda duygular (tutku, sevgi, nefret, tikslenme, heyecan vs.) vasıyası ile de elde edilen bir birikimdir. Ne var ki, sufi eğilimli olanlar bir yana bugüne kadar hiç bir filozof, bilgi kuramında duygusal aktlara yer vermemiştir¹³⁷. Ancak hüküm vermede, dolayısıyla bilgi edinmede, öznenin psikolojik durumlarının rolünü vurguladığı gerçeği bunun dışındadır.

Bununla beraber zaman zaman sufi eğilimler gösteren İhvan-ı Safâ'yı bu iddia-
nın dışında tutmak gerekir. Çünkü onlar, tıpkı mutasavvıflar gibi, bilgi kuramını “sezgi” (intuition) üzerine kurduklarından bütün duyguların merkezi olarak kalbin, bilgi edinmedeki rolünü yeterince vurgulamışlardır. Bu bağlamda İhvan, Risalelerde

¹³⁷ Açıkgenç, a.g.e., s. 120.

bilginin duyularla başladığını, düşünme ile geliştiğini ve sezgi ile en yüksek seviyeye ulaştığını -örnekler vererek- söylerler.

Bugün gelinen noktada artık şurası bir gerçektir ki, hem bilgi aktları hem de duygusal aktlar real ve ideal varlık alanlarının belirlenmesinde birlikte çalışırlar. Bu alanların birbirlerinden tamamen kopuk olduğunu söylememize imkan yoktur. Varlığı kavrama konusunda bilgi edinme durumunda olan bir kişiyi göz önünde bulundurursak, onun bu alanlarla olan ilişkisi hiç bir kopukluk arz etmez. Bununla beraber felsefe duyular devamlı öznel olan tecrübenin kaynağı olarak kabul edilmişlerdir. Burada bizim vurgulamak istediğimiz şey, duygusal aktların, aynı zamanda nesnel tecrübeye (real varlık alanı) de kaynak teşkil ettiği düşüncesidir. Bunun sonucu olarak da öznel tecrübeyi aynen nesnel tecrübe gibi tümelleştirebileceğimizin altını çizmek istiyoruz¹³⁸.

Duygusal aktlarda realite bütün katılığı ve çıplaklığı ile bize verilmektedir. Örneğin bir sevgi aktı, bir nefret ve tiksinti aktı, sevilen şeyi, nefret edilen şeyi, tiksinti duyulan şeyi bütün ağırlığıyla bize vermektedir. Bu aktlar gelmekte olan, gelecek olan, geçmiş bulunan real fenomenlerle ilgil kurabilirler. Gelmekte olan real fenomen sevilen bir şeyse bir önceden sevinme şeklinde ortaya çıkar; eğer hoş olmayan bir durumla ilgili ise önceden duyulan bir nefret ve tiksinti şeklinde ortaya çıkar; hatta onun belli bir katılığı ve baskısı vardır. Nitekim, geçmişte kalmış, hoş olmayan bir durum, kendisini bize bu niteliğiyle hatırlatır¹³⁹.

¹³⁸ Öznel ve nesnel konusunda geniş bilgi için bkz. Açıkgöç, Bilgi Felsefesi, s.122-128.

¹³⁹ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.131.

b. İdeal Varlığın Veriliş Aktları

ba) Bilgi Aktları

İdeal varlığı bize veren aktlar aynı şekilde real varlığı veren aktlardır. Bu aktlar, algı, düşünme, anlama gibi bilgi aktları ile sevgi, nefret, tikslenme vs. gibi duygusal aktlardır. Öyleyse real varlığı bize veren bilgi ve duygusal aktlar aynı zamanda ideal varlığı da vermektedirler.

Algı aktı insanlarla real varlık dünyası arasında bağ kuran aktların başında geldiği gibi, İhvan-ı Safâ'yı öne sürerek söylersek, bir çok bilgi aktlarının da temelidir. Fakat algı aktı, yalnız özne ile varlık arasında bağlar kurmakla kalmaz, bununla beraber İdeal varlık arasında da bağ kurar¹⁴⁰. Örneğin, ideal varlık sferiyle ilgili olan geometrik bir şeklin, bir cebir denkleminin anlamını, içinde taşıdığı problemleri de yine algı aktıyla anlarız. Buna rağmen ideal ve mental varlık alanları algı aktının doğrudan bir nesne alanı değildirler. Bu varlık alanlarındaki şeyler realite alanına geçtikleri zaman, matematik denklemlerde olduğu gibi, algı aktının alanına girer.

Bilgi aktları arasında real varlığın verililişinde hareket alanı en geniş olan düşünme aktlarıdır. Duyular vasıtasıyla real varlıktan alınan imajlardan, düşünme melekесinin yeni kavramlar oluşturmalarını bedene ve duyu melekelerine ihtiyaç duymadan yapabildiğini¹⁴¹ öne süren İhvan, bunu ideal varlık alanına, geometri sferine uygulayarak şöyle anlatır : Bütün rasyonel (ideal) şeyler, ruhun, duyular vasıtasıyla algıladıktan sonra bilgi nesnelerinin kendinde (ruh) bıraktığı manevi şekillerdir. Zaten bilginin bu

¹⁴⁰ Mengüsoğlu, Felsefeye Giriş, s.58.

¹⁴¹ Resail, I / 102-104.

nesneleri Akıl (faal) dan Ruh (Küllî Nefs)'a ve oradan İlk Maddeye ve ferdî insan ruhuna yayılmış ilk örnek, ana örnek (**archétype**) le aynı formdadırlar. İhvan bu düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir. “eşya bütünüyle değişik görünüşleri olan suretlerdir. O suretleri Allah, eşyanın hakikatini algılayan ve basit bir cevher olan faal akla, akıldan da bütünüyle alemin kendisi olan feleki külli nefse, külli nefsten heyulaya, heyuladan da beşeri cüzi nefse (insan nefsi) akıtır. O cüzi nefsin, insanların düşüncelelerinde, duyular yoluyla heyuladan müşahade ettikleri bilgilerden tasavvur ettikleri suretlerdir¹⁴². İdeal varlığın düşünme aktıyla birlikte verilişini ve soyutlama ilkesini ele alan İhvan, bu konuda matematik alana ait geometrik örnekler vermektedir. Real (somut) geometrik şekillere alışmış bir insan, uzunluk genişlik ve derinlik kazanmış şekil ve boyutları duyularından soyutlar. Ruh bu boyutların ve şekillerin maddeleri gibi olur ve bu boyut ve şekiller form olarak teşekkül ederler. Bu formların real olarak varlığı yoktur. Onlar ister cisim, ister ruhun cevherinde olsunlar şekillerden (figür) ibarettirler. Somut (concret) ölçülerinden daha fazla meşgul olmaksızın “türler, cinsler, nitelikler vs. Aynı şekilde bir araya geldiklerinde onlara a’raz olan özellikler bilinir”. Nesnelerin işgal ettiği “*komum*” dan hareketle, mekanda kendini göstermesi de böyledir¹⁴³. Bunlara dayanarak İhvan, düşüncede nesnenin tür ve cinslere ayrılmış, bir araya getirilmiş, soyut, maddeden yoksun, duyulur cevher (ideal) in de, modelini almış bir imajının bulunduğunu söyler¹⁴⁴. Fakat onlar varolanların kendilerini ideal ve real varlık olarak gösterebileceğini anlamlı bir şekilde söylerler. Dolayısıyla onlar, ideal varlığı “düşünmenin soyutladığı (intaza‘at) cins ve türlerin imajı” olarak tanımlarlar. Yani

¹⁴² Resail, I / 398; krş. Yakıt, a.g.e., s. 43.

¹⁴³ Resail, I / 102-104; III / 10-12.

¹⁴⁴ Yves Marquet, *La Philosophie des Ihwan al-Safâ*, Cezayir, 1973, s.236-237.

ideal varlık canlı varlık veya eşya gibi real olan “fertler” den çekip çıkartılmıştır¹⁴⁵. O halde yapı olarak bu işlem bir analogi üzerine oturmuş soyutlama, genelleme ve (tümelleştirme) işlemidir¹⁴⁶. Böyle bir işlemi daha önce *hayal*’in de yaptığını “real varlık alanı” başlığı altında bir farkla görmüştük. Çünkü hayal bu işlemi metodik bir düşünme çabasına girişmeden ve kendiliğinden yapmaktadır. İdeal varlığı kavrama konusunda ciddi bir neticeye ulaşma amaçlandığında düşünme, hafızaya başvurduğu gibi, hayale de baş vurmaktadır¹⁴⁷.

Her ideal varlık gibi, değerlerin hiç bir şeklide değişmemesi yanında, düşünceler de kendi başına kaldıkları zaman, her hangi bir canlılık göstermezler. Onların etkin olmaları için, özel bir araştırma nesnesi haline getirilmeleri gerekir. Matematik alanının yapıları, bağıntıları başkalarına öğretildiği halde, değerler başkasına öğretilemez; değerler hakkında verilen bilgi ancak insanın değer duygusunu keskinleştirebilir, bilinçli olmalarını sağlayabilir¹⁴⁸. Sonuç itibariyle bütün bu ideal sferler arasında ortak olan taraf şudur; onların bize verilmeleri için real varlığı bir ortam (medium) olarak kullanmalarıdır. İdeal sferlerin hepsi de, insanın yapıp etmelerini yönetmeleri, realiteye uygulamaları, bilgi aktarlarının harekete geçirmeleriyle meydana çıkmaktadır. Çünkü her çağa rengini veren, her çağı canlandıran *değer skalası* hakkında bilgi ya da duygu değişmektedir¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Resail, III / 10, 425.

¹⁴⁶ Marquet, a.g.e., s. 236; krş.. Yakıt, a.g.e., s. 44.

¹⁴⁷ Resail, II / 414-415; III / 243-244.

¹⁴⁸ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 133.

¹⁴⁹ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.135.

bb) Duygusal Aktlar

İdeal varlığı bizler daha çok duygusal (emotional) aktlarla algıladığımızı ve bu duygusal aktların davranışlardan etkilendiğini öne sürmüştük. Bu aktlar, öznellik (subjektive) özelliğine sahiptirler. Fakat burada öznel kelimesini geleneksel anlamında kullanmadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü geleneksel anlamda öznel olan bir ilişki, o tecrübeyi yaşayan kişi dışında başka bir kimse tarafından bilinemez. Bunun nedeni ise başkasının tecrübesini benim yaşayamamamdır. Bundan dolayı bizim burada kastettiğimiz belli bir nesnellik içermekte olan öznelliktir¹⁵⁰. Örneğin sevgi, nefret, heyecan, tikslenme vs. gibi duygusal aktlar, her ne kadar tam olarak tarif edilemeseler de herkes tarafından tanınan duygulardır.

Duygulardan ve duygusal aktlardan açıkça söz etmeyen İhvan, Risalelerde, Küllî Nefsin işlevlerinde etkin olan “aşk” tan bahsetmektedir. Aristo’da “*İlk Muharrik*” in hareket verme sebebi olan sevgi, burada aşk adıyla anlatılır¹⁵¹. İhvan’ın varlık anlayışında Allah, ilk maşuktur. Bütün mevcudat ona aşıktır ve ona yönelmiştir. Çünkü bütün var olanların varlığının devamı bekası kemali pür varlık olan Allah’a aittir¹⁵².

İhvan ayrıca manevî güç (kuvve)lerin adeta merkezi durumunda olan kalbten de bahsederler. Onlara göre, “kalp duyusu” olmasaydı şu dış duyular yok olurdu. Yani onlara göre bütün tembihler ve tepkiler beyne ulaşmadan önce kalbe uğrarlar. “Kalbin dış duyuya girmeyen şeyleri gören bir gözü vardır.”¹⁵³ dolayısıyla o, görünür varlığın dışında ideal olanları da birbirine bağlantılı olarak kavrar. Bunun yanında kalbin ayrıca

¹⁵⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Açıkgenç, a.g.e., s. 122-128.

¹⁵¹ S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 63.

¹⁵² Resail, III / 285-286.

¹⁵³ Resail, III / 106; Marqoet, a.g.e., s. 240 vd.

“bilgiler nesnelere uygunluk gösterdiğinde, nesneleri tam olarak algılayıp, kavramaya aşırı bir arzusu vardır”¹⁵⁴. Aynı şekilde burada aklın ışığını kavrayan **kalb gözlerini** ve kalp ile bilgiyi açıklayan bir duyarlılık ve bir sezgi söz konusudur. Kısaca açmak gerekirse, tamamen öznelliğe dayanan “vahy” (peygamberler için) ve “ilham” (Tanrının sevgili kulları için) da hakim bir rol oynayan **mistik sezgi** söz konusudur. Bu işlevlerinden ötürü kalp, İhvan nezdinde organların en soylusu olarak değerlendirilmiştir¹⁵⁵. Bu anlamda, onlara göre Tanrı, her ne olursa olsun, tüm duyulur cisimli durumları, ruhsal ve akli durumların işaretleri ve sembolleri olarak yapmıştır. Böylece Tanrı, duyuların yollarını da basamaklı yollar yapmış ve bu basamaklarla akli durumların bilgisine çıkılır. Akli durumların bilgisi ise nefsin (ruh) ulaşacağı en son amacı teşkil eder¹⁵⁶. Buradan da anlaşılacağı gibi ideal varlık alanını kavrayıp algılamak hem duyu, hem de duygusal aktların birlikte çalışmasıyla mümkün olacaktır.

İhvan’ın bu değerlendirmelerinden de anlaşılacağı gibi onların ideal varlıktan kastettikleri, bu evrenin varolanları değildir. Onlar, ideal varlıktan metafizik (aşkın) varolanları kastetmektedirler. Bu anlamda duygusal aktlar da Risalelerde fazlaca irdelenen ve belirginleştirilen konular arasında değildir. Buna karşılık varlık-bilim, bilgi aktları yanında duygusal aktların da bulunmasını gerekli görür. Örneğin anlama aktı, bizde bir şeyi sevmeyi, sevgi ile karşılamayı, ona açık olmayı ve bu anlamda ön yargılardan sıyrılmayı gerekli kılar. Çünkü soğuk ve sevgisiz bir tavır, ön yargılarla dolu bir

¹⁵⁴ Yakıt, a.g.e., s. 52.

¹⁵⁵ Resail, III / 407; Yakıt, a.g.e., s. 240.

¹⁵⁶ Resail, III / 246.

yaklaşım bizi peşin olarak anlamadan yoksun bırakır. Sevgi ile anlama arasında karşılıklı bir ilişki vardır : sevmek için anlamak, anlamak için sevmek gereklidir¹⁵⁷.

3. VARLIK TARZLARI

Fenomenlerden kalkan varlık-bilimin, yalnız **varolan**'da temel olan determinasyon ilkelerini ve varlık türlerini göstermesi yeterli olmayacaktır. Bununla beraber ontolojinin varlık tarzlarını da incelemesi gerekmektedir. Ontolojinin varlık tarzları şunlardır :

1. Zorunluluk : Başka türlü olamamak.
2. Gerçeklik : Böyle olmak.
3. Olanak : Böyle olabilmek ya da olamamak.
4. Rastlantı : Başka türlü de olabilmek.
5. Gerçek olmamak : Böyle olmamak.
6. Olanaksız : Hiç olmamak.

Varlık tarzları, bilgi ve mantıkla bir ilgi içerisindedir. Felsefe tarihi içerisinde varlık tarzı (modalite), mantığın ve gnoseolojinin bir problemi olarak ele alınmaktadır. Oysa ontolojik modalite, **varolanla** ilgilidir. Biz, varlık tarzlarını bu yönden bir yaklaşımla ele alacağız.

İhvan-ı Safâ, varlık tarzları konusunda varlık-bilim açısından fazla ayrıntıya girmez; sadece varlık türleri ve bu türlerin temel nitelikleriyle yetinir. Ancak İhvan-ı Safâ'nın da üyesi olduğu Ortaçağ İslam Felsefesi geleneğinde varlık tarzları ele alınmış

¹⁵⁷ Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 67.

ve enine boyuna tartışılmıştır. Biz burada ilk nüvesini İhvan-ı Safâ Risaleleri'nde bulduğumuz varlık tarzlarını, aynı geleneğe sahip filozoflarla destekleyip tam olarak anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız.

a. Zorunluluk

Varlık felsefesinde öz, olanak (imkan)lı olanı ve varlık, zorunlu (vacib) olanı dile getirir. Özü ile varlığı ayrı olan varlıklar **mümkün**; özü ile varlığı aynı olan varlıklar ise **“zorunlu”** olarak adlandırılırlar¹⁵⁸. Bununla beraber iki türlü zorunlu vardır : Varlığı özünden dolayı zorunlu, bu Tanrıdır. Çünkü Tanrıda varlık ve öz aynıdır. Bir başka şeye nispetle (izafi) zorunlu, her dairenin bir merkezi olması da izafi bir zorunluluktur¹⁵⁹. İhvan-ı Safâ'ya göre Tanrı, nedeni olmayan ilk nedendir. Bütün varolanların nedeni, onda son bulur. Dolayısıyla O, nedeni bulunmayan yegane varlıktır¹⁶⁰. Böylece diğer varolanların varolabilmeleri ve varlıklarını devam ettirebilmeleri için varlığı zorunlu olan bir **İlk Neden**'e ihtiyaçları vardır ki, o da **Tanrı**dır. İlk ve zorunlu varlık, birbirinden ayrı ve birbirine yabancı unsurlardan meydana gelmediği gibi, bir tek unsurun bir araya gelmiş parçalarından da oluşan bir varlık değildir¹⁶¹. Tanrı, matematiksel bir niceliğe de sahip olmadığından, sayısal olarak da bölümleri ve parçaları olmayan bir **tek**'liğe sahiptir. Bu bağlamda İhvan, Tanrı'nın yarattıklarının tek'liği konusunda şunları söyler : “Tanrı, gerçekte her bakımdan birdir. Yarattıklarının da her

¹⁵⁸ Cürcanî, Ta'rifât, “vacib” mad., s.250; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 30.

¹⁵⁹ Kasım Turhan, *Amirî ve Felsefesi*, İstanbul, 1992, s.83.

¹⁶⁰ Resail, III / 36, 234-235.

¹⁶¹ Atay, a.g.e., s. 47.

bakımdan bir olması mümkün değildir. Bilakis Tanrı'nın yarattıklarının; tek olması, çok olması, çift olması ve eşli olması gerekir. Tanrı, nedenlerin nedeni olduğu için yaptığı her fiili ile de tek'tir¹⁶².

İhvan-ı Safâ, Tanrı'nın tekliği ve birliği konusunda Pythagoras'tan nakillerde bulunur. Pythagoras, sayılarla bağıntı kurarak Tanrı'nın birliğinin kavranmasında şöyle bir açıklama getirmiştir : “Sayıları ve onların iki rakamından önceki bir sayısından nasıl çoğaldıklarını bilmek, Tanrı'nın birliğini bilmektir; sayıların özelliklerini ve sıralanışını bilmek, Tanrı'nın varlığını ve yarattıklarının nasıl tertip ve sıraya koyduğunu bilmektir”¹⁶³. Bu duruma göre varlık ve birlik sözleri, ilk varolanda aynı anlamdadır. İlk varolan, varlığının özelliği ile diğer varolanlardan ayrıldığı gibi, birliğin özelliğiyle de başka birlerden ayrılır.

Varlık-bilim açısından varlıklar, özleri itibariyle iki kısma ayrılırlar : 1) Herhangi bir şeyin özü varlığını gerektirmiyorsa, buna mümkün (olanaklı) varlık, 2) Özü varlığını gerekli kılıyorsa, buna da vacib (zorunlu) varlık denir¹⁶⁴. Varlık tarzları birbirinden farklı olan bu iki varlık, birbirinden tamamen ayrı, serbest ve müstakil değildir. Her ne kadar özleri ve yapıları gereği birbirinden ayrılıyorsa da, biri varlığını diğerine borçludur. Dolayısıyla bir şeyin kendi özüne göre var olup-olamayacağı mümkündür. Bu varlık, İhvan-ı Safâ'nın “madde ve formdan oluşmuş varlık¹⁶⁵” dediği **olanaklı varlıktır**. O halde, bir şeyin başkasıyla olan ilgisine göre değil, yalnızca o şeyin varlık

¹⁶² Resail, III / 201.

¹⁶³ Resail, III / 200.

¹⁶⁴ Atay, a.g.e., s. 31-32.

¹⁶⁵ Resail, II / 6.

yapısına ve özüne göre, varlığının zorunlu, olanaklı ve olanaksız (mümteni) olmasındandır.

Zorunluluk kavramını nedensellik kategorisiyle olan alakasından dolayı kolayca kavrayabiliriz : Olanaklı varlığın, varlık ve yokluk tarzlarının gerçekleşmesi birbirine eşit olduğundan; bu iki varlık tarzından birinin gerçekleşmesi için bir nedene ihtiyaç vardır. İşte bu nedenden dolayı varlığın gerçekleşmesi zorunludur.

b. Olanak (İmkan)

Nesne ve olayların gelişmesindeki aşamaları yansıtan, olanak kategorisidir. Dolayısıyla bu kategori, bir şeyin gerçekleşmesini, yapılmasını ve bulunmasını olanaklı kılan şeyi ifade eder¹⁶⁶. Varlık-bilim açısından olanak ve gerçeklik birbirleriyle bağımlı nesnel gelişme kategorileridir. Yani olanak, gerçekleşmek için gerekli bütün şartlara sahip olandır. O halde olanak, bir fenomenin gerçekleşmesi için gerekli bütün şartların varlığını ya da en azından bu şartların yokluğunu; gerçeklik ise, fenomeni oluşturan şartların varlığının meydana getirdiği fenomeni dile getirir. Örneğin, gökyüzünde yağmur bulutlarının birikmesi, başka bir ifadeyle yağmurun doğal şartlarının hazırlanması, yağmur yağması olanağını hazırlar, yağın yağmur da bir gerçekliktir. Buna rağmen yağmur yağmayabilir, dolayısıyla olanak gerçekliğe dönüşmeyebilir¹⁶⁷. Bu bağlamda, kendiliğinden var olmayan ve özünde de varlığı imkansız olmayan her şeyin varlığı ve meydana gelişi, başkasına yani kendisinin dışında bir nedene bağlıdır. İşte bu neden,

¹⁶⁶ Cürcanî Ta'rifât, "imkan" mad., s.227; Büyük Larousse, "olanak" mad., XVII / 8818; T.D.K., Türkçe Sözlük, II / 1104.

¹⁶⁷ Felsefe Ansiklopedisi, III / 303-304.

onu yokluktan varlığa, olanaklılıktan zorunluluğa çıkan şeydir. Bu neden vasıtasıyla, o şey, var olup, varlığı sabit olduğunda, zorunluluğa geçer¹⁶⁸.

Yine aynı şekilde olanak ile bil-kuvve arasında da bir yakınlık söz konusudur. Bizim bil-kuvve ile kastettiğimiz “**kuvvet**”, bir iş, oluş ve değişim süreçlerinin başlangıç ilkesi olan kuvvettir¹⁶⁹. Buradaki bil-kuvve anlamından, henüz varolmayan, fakat gelecekte varolabilecek güce haiz olan anlaşılmalıdır; gelecekte gerçekleşirse buna bil-fiil varolan denir. Bu anlamda bil-kuvve ile bil-fiil birleşmez. Bir şey, bil-kuvve olarak varsa, o bil-fiil yoktur demektir. Bil-fiil var ise o artık bil-kuvve değildir. Oysa olanaklı, varolduktan önce olanaklı olduğu gibi, varolduktan sonra da olanaklı oluşu devam eder. Yani aynı şekilde, bil-kuvve varolanın gelecekte bil-fiil varolması gerekmez; bu durum varolanı bil-fiil var edecek şartların birleşmesine bağlıdır. O halde bil-kuvve varolan ancak gelecekte bir olgu ile gerçekleşecektir. Olanaklı varlık, kainatta kendisinin üç şekilde gösterir : 1) Varlığı yokluğundan çok olan; kış mevsiminde soğukun ve yaz mevsiminde sıcaklığın hüküm sürmesi gibi, 2) Yokluğu varlığından çok olan; kışın sam yeli esmesi ve kar yağması gibi, 3) Varlığı ile yokluğu denk olan; ilk baharda havanın bulutlu ya da açık olması gibi¹⁷⁰. Bu yönüyle varolan şeylerin tümü anlamına gelen evren, olanaklı bir varlıktır. Bu sebeple de evren, var olabileceği gibi, yok da olabilir. İçinde yaşadığımız evren, var olduğuna göre; onun varlığı “**kendiliğinden varolan**” başka bir varlık sebebiyle varolmuştur¹⁷¹.

¹⁶⁸ Günaltay, a.g.e., s. 86-87; Turhan, Amiri ve Felsefesi, s.83.

¹⁶⁹ Atay, a.g.e., s. 39.

¹⁷⁰ Turhan, Amiri ve Felsefesi, s.84.

¹⁷¹ Günaltay, a.g.e., s. 87.

Tecrübe ile açıktır ki, evrendeki somut nesnel varolanların oluşmaları ve dağılımları (kevn ve fesat), olanaklı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu varolanların meydana getirdikleri aleme de değişken alem, oluşumlar alemi anlamında **kainat** adı verilmektedir. Eğer bu varolanlar, olanaksız (mümteni) olsaydı, hiç bir surette varolmamaları gerekirdi. Eğer zorunlu olsalardı, hiç değişmemeleri, ezelden beri aynı şekilde varolmaları gerekirdi¹⁷².

c. Gerçeklik

Gerçek, fiilen olmuş ya da varolan şeylerin tümü, kainat ve realite anlamlarına gelir. Bu durumda bir nesne veya bir nitelik olarak varolan, varlığı inkar edilemeyen, olgu durumunda olan şeyler, gerçek şeylerdir¹⁷³. Varlık-bilim olarak gerçek ise, bilinçten bağımsız, somut ve nesnel olarak varolan ya da doğasına uygun tüm özellikleri taşıyan şey anlamına gelir. Gerçek terimi, felsefe tarihi sürecinde, hakikat, somut olarak varolan, dokunulabilir (nesnel), meydana çıkmış (a'yân) ve meydana olan terimleriyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır¹⁷⁴.

Zaman zaman metafizik anlamda, bilinçte olgusal olarak, gerçek olarak kullanılmasının yanında bazen de somut, nesnel ve görünürde olan varlık için kullanılmıştır. Bu anlamda ezeli ve ebedi gerçek olan varlıklar vardır. Akli kaynaklar, matematiksel gerçekler ve ahlâkî gerçekler ezeli gerçeklerdendir. Bu gerçekler, meydana geldikleri alemden ve kendilerini betimleyen nefsimizden bağımsızdırlar. Örneğin çift sayıların

¹⁷² Atay, a.g.e., s. 41.

¹⁷³ Akarsu, Felsefi Terimler Sözlüğü, s.84-85; Büyük Larousse, "gerçeklik" mad., IX / 4511; T.D.K., Türkçe Sözlük, I / 540.

¹⁷⁴ Felsefe Ansiklopedisi, II / 215.

toplamlarının yine çift bir sayı olması, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması, matematiksel birer gerçekliktir. Yine aynı şekilde adaletin iyi, zulmün kötü olması, ahlâkî bir gerçekliktir. Eğer bu gerçekliklerde olanaktan başka bir varlık tarzı bulunsaydı; asla bunların gerçekliklerini ortaya koyacak bir varlıkları olamazdı¹⁷⁵.

İlkçağ Yunan Felsefesinden başlayarak, günümüze kadar sürüp gelen metafizik ve idealist felsefenin “gerçek” anlayışı, Hegel’in şu deyiminde ifadesini bulur : “Gerçek, ancak akılla kavranandır”¹⁷⁶. Bu anlamda bu tanımlama, zorunlu varlık açısından bir problem doğurmaz; olanaklı varlık konusunda ise, en tartışmalı konu olanaklı varlığın bilinç veya bilinçdışı bir anlam taşıyıp-taşımadığıdır. Yani olanaklı varlığın, yoktan var etme ile bir şeyden var etme arasındaki tartışmayı alevlendirir.

¹⁷⁵ Günaltay, a.g.e., s. 99.

¹⁷⁶ Weber, a.g.e., s. 356 vd.

SONUÇ

İhvan-ı Safâ, H. IV / M. X. yüzyılda Basra çevresinde yaşamış, başta Bağdat olmak üzere, o dönem İslam coğrafyasının her tarafında müntesipleri olan, felsefi bir topluluktur. Amaçları, Müslümanlar arasında bilimi etkin ve canlı tutmak, Müslümanları taassuba düşmekten ve toplumsal düzeni yıkılmaktan kurtarıp, bir aydınlar ahlakı meydana getirmektir. Bu amaçları doğrultusunda onlar, yanlış inançlarla kirletilmiş olan şeriatı, felsefe ve bilim zihniyeti ile temizlemeye ve gerçek yapısıyla meydana çıkarmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de her din ve mezhepten, her bilim ve düşünceden yararlı buldukları fikirleri almayı prensip edinmişlerdir. Bu görünümeleriyle de onlar, özellikle Pythagoras ve Yeni Platon'cu düşüncelerin ağır bastığı, zaman zaman da Platon ve Aristo ile hermetik etkilerin dikkati çektiği “**eklektik**” bir sisteme sahiptirler. Bu eklektik yapıları içerisinde Mu'tezile Ekolü'nün, Farabî'nin ve Kur'an ayetlerinin ağır bastığını da belirtmek gerekir.

İhvan-ı Safâ düşüncelerini, matematikten fizik ve kozmolojiye, psikolojiden felsefe ve metafiziğe kadar kendi dönemlerinde revaçta olan bütün bilimleri içeren toplam 52 risaleden oluşan ansiklopedik nitelikteki **Risaleler** (Resail)'de ve risalelerin özeti durumundaki **er-Risâletü'l-Câmi'a**'da dile getirmiştir. Bu anlamda onlara **İlk İslam Ansiklopedistleri** demek yanlış olmaz.

Felsefeyi “insanın gücü ölçüsünde Tanrıya benzemeye çalışması” şeklinde tanımlayan İhvan-ı Safâ, felsefeyi hikmetle birleştirir ve bununla da Tanrıya hem düşüncede hem de eylemde benzemeyi kasteder. İhvan felsefeyi, Varlık-bilim açısından şöyle tanımlamaktadır: “Felsefe küllî (bütüncül) bir bilgidir : Eşyanın varoluş sebeplerini ve delâletlerini, eşyanın özelliklerinin mahiyetlerini, yaratılış sebebine bağlı olarak eşyanın gelişimini, insanın bütünsel bir bilgi ile gücü ölçüsünde eşyanın tümünü kavramayı bilmek ve bununla küllî erdemlere ulaşmaktır.” Bu tanımlama ile İhvân-ı Safâ, Tanrıya benzeme ile, eşyanın hakikatinin kavranması arasındaki bağıntıyı da vurgulamaktadır.

Varlığı, görünen (zahir) ve görünmeyen (batıl) diye ikiye ayıran İhvan-ı Safâ, önce görünür alemi, etrafımızı kuşatan ve çevreleyen somut varlıkları tanımaya çalışır. Platon’un ideler alemi ve real dünya anlayışına benzer bir yaklaşımla görünür alemi, görünmeyenin bir yansıması ve bir örneği olarak kabul edip, görünmeyen alemin tam olarak kavranılabilmesi için görünürlerin iyi tanınması (müşahede) ve bilinmesi gerektiğini ileri sürer. Varlığın, çeşitlilik ve çokluk içinde bir birlik olduğunu vurgulayan İhvan-ı Safâ’ya göre, “varolan her şey, tek varlıktan çıkar ve yine ona döner”. Oluş sıra-düzenindeki unsurlar (element) dünyası ve bu unsurlardan meydana gelen cisimli (maddî) varolanların hepsi; mutlak cismin, küllî nefis etkisiyle değişik şekiller kazanmış biçimleridir. Bu düşünceleriyle alemde bütün varolanların bilgisine ulaşmayı kendilerine ilke edinen İhvan, araştırmalarına matematik ilimlerle başlar. Matematik ilimler, onların Tanrı’yı birleme düşüncelerinde, varlığı ontolojik olarak açıklamalarında ve bu bağlamda analogi yoluyla akli yorumlar getirmelerinde büyük bir etkendir.

İhvan-ı Safâ’nın varlık anlayışının temeli, Aristo’nun *varlık olarak varlık* (on he on) diye nitelediği var olandır. Yani, etrafımızda duran, görünüşe çıkan somut var

olanlardır. İhvan'ın "var olanı" da daima ve her yerde "kendi başına" olan bir varlıktır. Ancak İhvan'ı Safâ, çevremizi kuşatan, etrafımızda duran ve daima oluş içerisinde olan bu var olanla yetinmez; bütün var olanlarda ortak olan "varlık"ı da kavramaya, açıklamaya ve temellendirmeye çalışır. Bize göre İhvan'ı Safâ'nın günümüz ontolojisinden ayrıldığı en önemli nokta burasıdır. Günümüz ontolojisi var olanla yetinip, bütün var olanlarda ortak olan varlığı görmezlikten gelmiştir. Bu anlamda İhvan'ı Safâ ontolojisinin odak noktasını "ilk varlık" konusu oluşturmaktadır. Ona göre ilk varlık, bütün var olanların varlık nedeni olan Tanrıdır. Dolayısıyla İhvan, gerçek ve asıl varlık olarak Tanrı'yı kabul eder.

İhvan, Tanrı'nın alemde bulunan bütün varlıkların var olmalarının ve varlıklarını sürdürmelerinin nedeni (İlk Neden) olduğunu vurguladıktan sonra, "kendine özgü" yaratma fiiliyle ilk ve aracısız olarak yarattığı varlığın Akıl olduğunu, Küllî Nefs'in Akıldan, metafizik karakter taşıyan İlk Maddenin de Küllî Nefs'ten feyz (südûr = emanation) yoluyla varolduğunu kabul eder. Onlara göre, Tanrı'nın bu şekilde "kendine özgü" yaratma fiiliyle var ettiği bu ruhanî varolanlardan sonra cismânî alem yaratılmıştır. Ancak bu yaratılış, Akıl'ın yaratılmasında olduğu gibi, aracısız bir yaratılış değil, aracı varlıklar (Akıl, Küllî Nefs, İlk Madde) vasıtasıyla bir yaratılıştır. Dolayısıyla İhvan-ı Safâ'ya göre, "yaratma" bir meydana çıkarma ve tekrar asla döndürmeden ibarettir. Aklî olarak, yaratmayı sudûrla açıklayan İhvan, her konuda olduğu gibi, bu konudaki düşüncelerini de Kur'an ayetlerinden örnekler vererek desteklemektedir. Böyle olunca İhvan'ın düşüncelerinde alemin idaresi de, "uzak neden" itibarıyla Tanrıya yüklenmektedir. İhvan-ı Safâ, insan ruhunun bütün bedene nüfûz edip, onu yönetmesi gibi, Küllî Nefs'in de "alem ruhu" olarak bütün aleme nüfûz ettiği ve alemn-

deki bütün etkinliklerin külli Nefs ve onun güçleri aracılığıyla gerçekleştiği inancını taşır. Dolayısıyla Tanrı, bütün cismani alemleri Külli Nefs ve güçleri aracılığıyla yönetir. Onlara göre, alemde etkin bu ruhani güçlerin dindeki adı Melaike, felsefe dilindeki adı ise “Tabii Güçler”dir.

Yaratma konusundaki bu ve buna benzer düşünceleri, İhvan-ı Safâ’da bir tür evrim fikrinin var olduğunu açıkça ortaya koyar. Onlar, tabiatta bulunan bütün varlık tabakaları arasında şekil değiştirmekten ibaret sürekli bir değişimin olduğunu ileri sürerler. Yaşadığımız evrende sürekli olarak bir takım değişiklikler yaşanmakta, mevcut bir takım maddeler belli şartlar altında başka maddelere dönüşmektedir. Buna göre bitkilerin alt basamağı madenlerin üst basamağına, hayvanların ilk derecesi bitkilerin son derecesine dayalıdır. Hayvanların son derecesi de insanlığın ilk derecesine dayanır. Böylece hayvanlardan insanlara geçiş açıklanır. Fakat insanların en son derecesi ile melekler arasında ve meleklerle de ilahi alem arasında kurulan bağlantılar nedeniyle bu anlayış, Darwin’in evrim görüşünden ayrılır.

İhvan-ı Safâ, bilgi elde etme konusunda “algı aktı”nı en geçerli ve ilk bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Algı aktının dört yaşına kadar çocuğun tek bilgi kaynağı olduğunu savunan İhvan, insan ve hayvanın doğumundan beri duyu organlarına sahip olduğunu vurgulamaktadır. İhvan-ı Safâ’ya göre duyu organları, özleri gereği algılamada yanılmazlar; doğru algılamalarına engel olacak fizyolojik bir bozukluk yoksa, normal şartlar altında doğru neticeye varırlar. Daha sonra yavaş yavaş akli yetilerini kullanmaya başlayan çocuk, erginliğe ulaştığında hayvanlardan ayrılıp, akli yetilerinin egzersizleriyle rasyonel şeyleri de öğrenmeye başlar.

İhvan-ı Safâ duyulur şeylerde, duyu izlenimini (impresyon) doğru ve yanılmazlığını kabul etmelerinden dolayı, sensualistler olarak değerlendirilmişlerdir. Oysa fizyolojik ve fizikî bir takım engeller olduğunda duyuların yanılabilceğini kabul ve itiraf etmeleriyle, duyulara karşı kayıtlı bir tavır da sergilemişlerdir. Bu nedenle onları tam anlamıyla sensualist olarak değerlendirmek doğru bir tutum olmaz.

İhvan-ı Safâ, “iyiliğin bizzat iyilik için yapılması ilkesi”ni ortaya koyarak, kendilerinden asırlarca sonra Kant’ın yeniden ele alarak bilimin gündemine taşıdığı bu görüşe öncülük etmiştir. Ahlakın eğitim, öğretim ve deneyimle gelişip, değişeceğine dair görüşleriyle de bilgilerimizi iç ve dış deney verileriyle sınırlayan John Locke’a öncülük yapmıştır. Ayrıca Locke’un günümüz eğitim felsefesine küçümsenmeyecek bir katkısı olan “**tabula rasa**” (boş levha) fikrini hatırlatan bir yaklaşımla İhvan, daha X. yüzyılda insan zihnini doğuştan boş ve temiz bir kağıda benzetir. Onlar, insanın doğuştan bir şey getirmediğini ve hiç bir şey bilmediğini ısrarla söyleyerek, “yeni doğan çocuğun duyulur şeylere ait hiç bir bilgisi yoktur” tezini özellikle savunurlar. Ne var ki onlar, aynı konuda Tanrı fikrinin insanda doğuştan olduğunu da ileri sürerek kendi içlerinde bir çelişkiye düşmekten kurtulamazlar.

BİBLİYOGRAFYA

Açıkgenç, Alparslan, **Bilgi Felsefesi**, İstanbul, 1992.

Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, 1987.

_____, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1988.

Altıntaş, Hayarani, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara, 1992.

Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, I-II, 1985.

Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.

_____, **Oluş ve Bozuluş Üzerine**, Çev. Celal Gürbüz, İstanbul 1990.

Atay, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, Ankara, 1974.

Aydın, Hüseyin, **Yaratılış ve Gayelilik**, Ankara, 1991.

Berkely George, **İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine**, Çev. Mehmet Saffet Engin,
İstanbul 1935

Bingöl, Abdülkuddüs, "İhvan-ı Safa Risalelerinde Mantık Konuları", **Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu**, Haz. Kenan Gürsoy-
Alparslan Açıkgenç, Ankara 1986.

Birand, Kamuran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, 1987.

_____, **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**, Ankara, 1960.

Bolay, Süleyman Hayri, **Aristoteles Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, Ankara, 1976.

_____, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, 1996.

_____, “alem” mad., **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**,
İstanbul, 1989, II / 357.

Bozkurt, Nejat, **20. Yüzyıl Düşünce Akımları**, İstanbul, 1995.

Brockelmann, Carl, **Tarihü'l-Edebi'l-Arabî**, Mısır, 1975.

Büyük Felsefe Lügatı, Mustafa Namık Çankı, İstanbul, 1954.

Büyük Larousse, “gerçeklik” mad., IX / 4511

Büyük Larousse, “olanak” mad., XVII / 8818.

Cihan, A.Kamil, **İbn Sina ve Gazali’de Bilgi Problemi**, Basılmamış Doktora Tezi,
Kayseri, 1995.

Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994.

Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, **Ta’rîfât**, “cevher” mad., Basım Yeri Yılı Yok.

Çağatay, Neşet, **Makaleler ve İncelemeler**, Konya, 1983.

Çubukçu, İbrahim Agah, **İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**, Ankara, 1972.

Darwin, Charles, **Türlerin Kökeni**, Çev. Öner Ünalın, Ankara, 1984.

de Boer, T.J., **İslam’da Felsefe Tarihi**, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.

Descarts Rene’, **Metod Üzerine Konuşma**, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1967.

Desûkî, Ömer, **İhvan-ı Safa**, Yrsz., 1947.

Diemer, Alvin, “Ontoloji”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev. Doğan Özlem,
İstanbul, 1990, s.93-127.

Dietrich, **Die Philosophie der Araber**, I-III, Berlin, 1876.

Duralı, Teoman, **Biyoloji Felsefesi**, Ankara, 1992.

Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, **Fima Yenbağî en Yukaddeme Kable**

Te'allumi'l-Felsefe, (Mebâdi'ü Felsefeti'l-Kadîme İçinde), Kahire, 1915.

_____, **'Uyûnü'l-Mesâil**, Kahire, 1910.

_____, **el-Cem' Beyne Re'yi'l-Hakimeyn**, Çev. Mahmut Kaya, (Eflatun ile Aristoteles'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması), İstanbul, 1984.

_____, **el-Medinetü'l-Fazıla**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1990.

_____, **es-Siyasetü'l-Medeniyye**, Çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-Rami Ayas, Ankara, 1980.

Felsefe Ansiklopedisi, Orhan Hançerlioğlu, İstanbul, 1986.

Ferruh, Ömer A., "İhvan-ı Safa", Çev. İlhan Kutluer, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Editör : M.M. Şerif, İstanbul, 1990.

Filozoflar Ansiklopedisi, Cemil Sena, İstanbul, 1974.

Flügel, **Über Inhalt Und Verfasser der Arabischen Encyclopädie Gesellschaft**, Leipzig, 1859.

Gaarder, Jostein, **Sofinin Dünyası (Felsefe Tarihi Üzerine Bir Roman)**, Çev. Gülay Kutal, İstanbul, 1995.

Gazali Ebu Hamit, **el-Munkızu mine'd-Dalâl**, Çev. Hilmi Güngör, İstanbul, 1988.

_____, **el-Me'ârifü'l-Akliyye**, Tahkik : Ali İdris, Madagaskar, 1988.

Gilson, Etienne, **Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.

Gökberk, Macit, **Felsefe'nin Evrimi**, İstanbul, 1979.

_____, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1990.

Goldziher, **Le Dogme et La Loi del İslam**, Paris, 1920.

Günaltay, M. Şemsettin, **Felsefe-i Ülä**, Haz. Nuri Çolak, İstanbul, 1994.

Hançerlioğlu, Orhan, **Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1993.

Hartmann, Nicolai, “Almanya’da Yeni Ontoloji Cereyanı”, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefe Arkivi**, C. I, S.2-3, İstanbul, 1946, s.202-254.

Hegel, G.W.F., **Tarihte Akıl**, Çev. Önay Sözer, İstanbul, 1991.

Heidegger Martin, **Metafizik Nedir?**, Çev. Yusuf Örnek, Ankara 1991.

Heimsoeth, Heinz, **Felsefenin Temel Disiplinleri**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, 1986.

Honer, Stanley M. -Thomas C. Hunt, **Felsefeye Çağrı**, Çev. Hasan Under, Ankara, 1996.

İbn Sina Ebu Ali Hüseyin, **eş-Şifa**, İlahiyat I-II, nşr. İbrahim Madkour, Kahire 1961.

İhvan-ı Safa, **Resâ’ilü İhvan-ı Safa**, Nşr. Butros Bustânî, Daru Sâdır, Beyrut, trs.

_____, **Risâle el-Câmi’a**, thk. Mustafa Galib, Beyrut, 1984.

İkbal, Muhammed, **İslam’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, Çev. Ahmet Asrar, İstanbul, tsz.

İzmirli, İsmail Hakkı, “İhvan-ı Safa”, **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, C. VI, S. 4, İstanbul, 1928, s.272.

_____, **İslam’da Felsefe Akımları**, Haz. Ahmet Özalp, İstanbul, 1995.

İzutsu, Toshihiko, **İslamda Varlık Düşüncesi**, Çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995.

Janet, Paul -Gabriel Seailles, **Histoire de la Philosophie**, Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Metalib ve Mezahib, İstanbul, 1978.

Kadir, C. A., “İskenderiyye ve Süryani Düşüncesi”, Çev. Kasım Turhan, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Editör: M.M.Şerif, İstanbul, 1990.

Kaya, Mahmut, "İlk Felsefe", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, XII / 331-332.

Keklik, Nihat, **Felsefenin İlkeleri**, İstanbul, 1978.

Kıfî, İhbârû'l-'Ulemâ bi-Ahkâmî'l-Hükemâ, Mısır, 1326.

Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak, **Felsefî Risâleler**, Çev. Mahmut Kaya (Felsefî Risâleler), İstanbul, 1994.

Kranz, Walther, **Antik Felsefe**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, 1994.

Küçük, Hasan, **Sistematik Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1985.

Kutluer, İlhan, "cevher" mad., **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, III / 450-455.

Küyel, Mübahat Türker, **Aristotelesteles ve Farâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara, 1959.

Mantran, Robert, **İslamın Yayılış Tarihi**, Çev. İsmet Kayaoglu, Ankara, 1981.

Marquet, Yves, **La Philosophie des Ihwan al-Safa**, Cezayir, 1973.

Massignon, Luis, "Esquisse d'une Bibliographic Karmati", **Essays Presented to E.G., Browne**, Cambridge, 1922.

Mengüşoğlu, Takiyettin, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, 1992.

_____, **İnsan Felsefesi**, İstanbul, 1988.

Nasr Seyyid Hüseyin, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İstanbul, 1985.

Nietsche, Fredrich, **Zerdüşt Böyle Buyurdu**, Çev. Osman Derinsu, İstanbul, 1981.

O'leary, De Leacy, **İslam Düşüncesinin Tarihteki Yeri**, Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara, 1959.

Onay, Hamdi, **İslam Filozoflarında Felsefî Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991.

Özden, H. Ömer, **İbn Sina -Descartes**, Ankara, 1996.

Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cımcöz, İstanbul 1995.

Robinson, John Masley, **Early Greek Philosophy**, New York, 1939.

Ryle, Gilbert, "Ontoloji" mad., **Encyclopedia of Britannica**, London, 1970,

Şahin, Hasan, **Descartes'ın Tanrı Anlayışı ve İslamî Açından Değerlendirilmesi**, Basılmamış Doktora tezi, Ankara, 1982.

_____, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ders Notları**, Kayseri, 1993.

_____, "Abdullatif Bağdâdî'nin Mekan Felsefesi", **Abdullatif Bağdâdî Sempozyumu Bildirileri**, Kayseri, 1992, s.69-79.

Scheler, Max, **İnsanın Kosmostaki Yeri**, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, 1988.

Sena, Cemil, **Ahuramazda Şöyle Dedi**, İstanbul, 1968.

Suphi, Ahmet Mahmut, **el-Felsefetü'l-Ahlakiyyetü fi'l-Fikri'l-İslam**, Çev. Nadim Macit, (İslam Düşüncesinde Ahlak Felsefesi), Basılmamış.

Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul, 1983.

Taylor, Richard, **Introduction The Ontological Argument**, Neşr: Alwin Plantiga, London, Melborn, 1968.

Tevhidî, Ebu Hayyan, **el-Mukabesât**, Mısır, 1929.

Tunalı, İsmail, **Sanat Ontolojisi**, İstanbul, 1984.

Turhan, Kasım, **Amirî ve Felsefesi**, İstanbul, 1992.

Uysal, Enver, **İhvan-ı Safa Metafiziğinde Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi**,

Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1990.

Ülken, Hilmi Ziya, **Felsefe Dersleri**, İstanbul, 1928.

_____, **Felsefeye Giriş**, Ankara, 1963.

_____, **İslam Felsefesi**, İstanbul, 1983.

Vaux, B. Carra de, “cevher” mad., **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1993,

Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991.

Yakıt, İsmail, **İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi**, İstanbul, 1992.

Yörükân, Yusuf Ziya, “İhvan-ı Safa” , **Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**,

Yıl : 1, S.1, İstanbul, 1925, s. 183-193.

Zebidî, Muhammed Murtaza, **Tâcü'l-Arûs**, Beyrut, 1966.