



FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İHVÂN-I SAFÂ'DA AKIL VE İMAN
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

İbrahim İLGAR

Danışman

Doç. Dr. Habib ŞENER

KARS-2023



T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İHVÂN-I SAFÂ'DA AKIL VE İMAN

Hazırlayan
İbrahim İLGAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman ve Jüri Üyeleri
Doç. Dr. Habib ŞENER
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Kars – 2023

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım *İhvân-ı Safâ'da Akıl ve İman* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

SCIENTIFIC ETHIC STATEMENT

I declare that I complied with the rules of academic and scientific ethics from the proposal stage to the process of completion of the study titled *Reason And Faith in Ihwân-i Safâ* as a Master Thesis I prepared, that I obtained all information in term Project with the framework of scientific ethics and traditions, that I showed sources to the each quotation I made directly or indirectly in this study I prepared as a term Project in accordance with the writing rules and works which I used have been shown in the bibliography.

.../.../2023

İbrahim İLGAR

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
SUMMARY.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR	iv
GİRİŞ	5

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA AKIL

1.1. Akılın Anlamı ve Özellikleri	14
1.2. Akılın Kısımları	21
1.2.1. Faal Akıl	21
1.2.2. Akıl-Nefis İlişkisi.....	23
1.2.2.1. Küllî Nefis.....	30
1.2.2.2 Nefs-i Nâtika	32
1.2.3. Akıl-Varlık İlişkisi	34
1.2.4. Akıl-Bilgi İlişkisi	40
1.2.5. Akıl-Ahlâk İlişkisi.....	42

İKİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA İMAN

2.1. İnsan ve İman.....	46
2.2. İmanın Esasları	49
2.2.1. Tanrı İnancı.....	50
2.2.2. Peygamber İnancı.....	52
2.2.3. Melek İnancı	53
2.2.4. Âhiret İnancı	53
2.2.4.1. Ölüm	55
2.2.4.2. Kıyamet	56
2.2.4.3. B'as.....	57
2.2.4.4. Cennet ve Cehennem.....	58
2.2.5. Kader ve Kazâ İnancı	60
2.3. Bilgi-İman İlişkisi	61

2.4. Ahlâk-İman İlişkisi	63
--------------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA AKIL-İMAN İLİŞKİSİ.....	67
---	----

SONUÇ.....	77
------------	----

KAYNAKÇA.....	79
---------------	----



KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İHVÂN-I SAFÂ'DA AKIL VE İMAN
YÜKSEK LİSANS TEZİ
Hazırlayan: İbrahim İLGAR
Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Habib ŞENER
2023 – IV + 79

ÖZET

İnsan diğer varlıklardan düşünme, konuşma ve akletme yeteneği sayesinde ayrılır. Bunun yanı sıra insan inanma ihtiyacı olan bir varlıktır. Bu özellikleri sayesinde insan hem kendinin hem de içinde yaşadığı âlemin bilincine varır. Düşünce tarihi boyunca akıl ve iman ilişkisi hususunda genel manasıyla katı akılcılık, katı imancılık, eleştirel akılcılık ve tahkikî akılcılık olmak üzere dört farklı yaklaşım tarzı öne sürülmüştür. Akılı ön plana çıkaran katı akılcılık, dinî öğretilerin akıl yoluyla kanıtlamayacağını öne süren katı imancılık anlayışının tam karşısında yer almaktadır. Katı akılcılık ile katı imancılık arasında yer alan eleştirel akılcılık anlayışı, dinî inançların kesin ispatının mümkün olmadığını kabul etmesine rağmen, bu inançları değerlendirmede aklın sonuna kadar kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Araştırarak iman etmenin gerekliliğini ve doğruluğunu ileri süren tahkikî imancılık ise eleştirel akılcılık anlayışının tamamlayıcısı niteliğindedir. İhvân-ı Safâ'ya göre akıl ve iman kavramları çok yakın bir ilişki içerisindedir. Topluluk, akılı iman için bir ön şart olarak görmektedir. Bu çalışmada, İhvân-ı Safâ'nın akıl, iman ve akıl-iman ilişkisi hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Sözcükler: Akıl, Bilgi, İhvân-ı Safâ, İman, Nefis

KAFKAS UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES
REASON AND FAITH IN IHVÂN-I SAFÂ
MASTER'S THESIS
Author: İbrahim İLGAR
Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Habib ŞENER
2023 - IV + 79

SUMMARY

Human beings are distinguished from other creatures by their ability to think, speak, and reason. Furthermore, humans are inherently beings with a need for belief. Through these characteristics, humans attain awareness of both their own existence and the world in which they reside. Throughout the course of intellectual history, four distinct approaches have been put forward concerning the relationship between reason and faith: rigid rationalism, rigid dogmatism, critical rationalism, and speculative rationalism. Rigid rationalism, which emphasizes the prominence of reason, stands in direct opposition to rigid dogmatism, which argues that religious doctrines cannot be proven through rational means. The concept of critical rationalism, situated between rigid rationalism and rigid dogmatism, acknowledges the impossibility of providing definitive proof for religious beliefs, yet advocates for the exhaustive use of reason in their evaluation. Speculative rationalism, which posits the necessity and validity of investigating in order to attain faith, serves as a complementary approach to critical rationalism. According to Ihwân-i Safâ, reason and faith are closely interconnected, with the group considering reason as a prerequisite for embracing faith. In this study, Ihwân-i Safâ's views on reason, faith and the relationship between mind and faith will be discussed.

Keywords: Reason, Knowledge, Ihwân-i Safâ, Faith, Self

ÖNSÖZ

İnsan; akletme, konuşma, düşünme yeteneği olan hem kendinin hem de evrenin bilincine varabilen bir varlıktır. Düşünme, anlama ve kavrama yetisi olan akıl, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli niteliktir. İnanan ve inanılan şey arasındaki ilişki neticesinde ortaya çıkan iman ise değerinde nihaî olan ve gerçeklikte temel olan şey hakkında verilen hükümdür. Düşünce tarihinde akıl-iman ilişkisi hususunda katı akılcılık, katı imancılık, eleştirel akılcılık ve tahkikî imancılık olmak üzere dört temel yaklaşım tarzı ortaya konulmuştur. Çalışmamızda İslâm dünyasında X. yüzyılda ortaya çıkmış dinî, ahlâkî, felsefî ve siyasî amaçları olan İhvân-ı Safâ topluluğunun akıl ve iman hakkındaki görüşlerini incelemeyi düşündük.

Araştırmamızda İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'i başta olmak üzere bu topluluk hakkında yapılan çalışmalardan da yararlandık. Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde akıl ve iman kavramlarıyla ilgili genel bilgilere yer verdik. Birinci bölümde İhvân-ı Safâ'da akıl kavramını detaylı olarak inceledikten sonra aklın; nefis, varlık bilgi ve ahlâk kavramlarıyla olan ilişkisini ele aldık. İkinci bölümde iman kavramını temele alarak insanın inanma ihtiyacını, iman esaslarını, bilgi-iman ve ahlâk-iman ilişkisini inceledik. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ise akıl ve iman kavramlarıyla ilgili temel görüşlerinden yola çıkarak İhvân-ı Safâ'nın akıl-iman ilişkisi hususundaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Bu çalışmanın tamamlanması konusunda bana yaptığı katkılardan, gösterdiği sabırdan ve hoşgörüsünden dolayı sayın Doç. Dr. Habib ŞENER hocama, desteklerinden ötürü değerli eşim Sümeyye İLGAR ve kızım Ahsen Hafsa İLGAR'a teşekkürü borç bilirim.

İbrahim İLGAR

KARS-2023

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.s.	: aleyhisselam
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren, Tercüme eden
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
no	: Numara
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

AKIL, İMAN VE AKIL-İMAN İLİŞKİSİNE GENEL BİR BAKIŞ

Saymayı bilme ve bilme yetisi anlamına gelen Yunanca “logos” kelimesinden türemiş olan akıl kavramı¹ sözlükte; “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak”² gibi anlamlara gelir. Felsefî anlamda ise akıl şöyle tanımlanabilir:

*“İnsandaki soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisi, apaçık doğruları ya da soyut nesnelere, özleri, tümelleri, doğrudan ve aracısız bir biçimde sezme melekesi; öncüllerden sonuca geçmek suretiyle çıkarım yapma yeteneği ya da gücüdür.”*³

Akıl kavramının tanımı genel itibariyle birçok kesim tarafından benzer şekilde kabul edilse de aklın anlamı yaşanan dönemin gerekliliklerine göre farklılık gösterebilmektedir.⁴ Örneğin, akıl “ilk çağda zihinden bağımsız varlığı bilen, dünyadaki çokluğu ve çeşitliliği düzene sokan ve var olanı kavramaya yönelen bir insanî yetiyi” ifade eder.⁵ Nitekim Sokrates öncesi Yunan doğa filozofları, herkes için aynı şekilde kabul görmüş herhangi bir olguyu, düşüncenin temeli olarak kabul ettikleri akıl yoluyla açıklamayı amaçlamışlardır. Onların, dünyanın tutarlılığını dile getirmek üzere, çokluğun gerisindeki birliği, tüm görüngülerin biricik ve kurucu nedenini aramalarındaki sebep budur.⁶ Platon'a göre akıl, duyuların sağladığı ve yanıltıcı doxa karşıt olan doğru düşüncedir. Akla dayalı bilgi, onda dış görünüşler alanının üstünde yükselmemizi sağlayarak, bizi gerçekten var olan idealara götürür.⁷ Aristoteles ise akıllı ve akıl ilkelerini bilimin en temel parçası olarak görür.⁸

Orta çağ düşüncesinde ise akıl, inanca bağımlıdır ve onun hizmetindedir. İnsanın doğal bir yetisi olarak aklın bir özerkliği olabilse dahi, bu ancak söylemsel bir akıl

¹ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.28.

² Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, c.2. s.238.

³ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.28.

⁴ Habib Şener, **John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2014, s.166.

⁵ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.28.

⁶ a.e. s.28-29.

⁷ Platon, **Symposion**, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2013, s.6.

⁸ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, c.2. s.75.

olabilir. Nitekim skolastik felsefenin en büyük ve en önemli filozofu Aquinaslı Thomas'a⁹ göre insanın bir şeyin özünü kavrama şekli onun özelliklerini bilme şeklini de belirlediği bilinen bir husustur. Ancak insan aklı, Tanrı'nın özünü kavrayabilecek güçte değildir. İnsan bilgisinin kaynağı olan duyuşsal varlıklar da insan aklını ilâhî özün tabiatını kavrama noktasına ulaştıramaz. Yine Thomas'a göre normal seviyede akla sahip olan bir insanın kavrayamadığı birçok şeyi bir filozof kavrayabilir. Bir melek insan arasındaki kavrayış farkı ise sıradan insanla filozof arasındaki kavrayış farkından çok daha fazladır. Tanrısal akıl ile melekî akıl arasındaki fark ise insan aklı ile melek aklı arasındaki farktan daha da fazladır. Durum böyle olunca Thomas, filozofun elde ettiği bilgiyi kavrayamayan sıradan bir insanın bu bilgiyi inkâr etmesi nasıl bir tezatlıksa, melekler aracılığı ile vahyedilen hakikati akıl ile tahkik etme imkânı yok diye inkâr etmenin de bir o kadar büyük bir tezatlık olduğunu ileri sürer. Bu bilgilerden hareketle Thomas'ın, Tanrı ile ilgili bazı gerçeklerin insan aklının kapasitesini aştığı hususunu reddedilemez bir gerçek olduğunu kabul ettiği ve savunduğu söylenebilir.¹⁰ Dönemin bir diğer önemli filozofu Bonoventura da Thomas'a benzer şekilde imanın akla göre daha önde olduğunu, aklın ancak imanın bir hizmetçisi olduğunu savunur. Ona göre iman en üst mertebesinde bulunan Tanrı yalnızca iki yolla araştırılabilir. Bakış öncelikli olarak ya varlığın kendisine çevrilir ya da varlığın bizzat kendisi değil, ondaki "iyi" araştırılır. Bonoventura'ya göre bu ikinci durum İncil'de de belirtilmiştir. Görüldüğü gibi Bonoventura, Tanrı'nın araştırılması hususunda akıl kavramına değinmemeyi tercih etmiştir.¹¹

İslam felsefesinde akıl kavramını konu alan ilk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî¹², bu kavramı "varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher" olarak tanımlamış ve akli Aristoteles'e benzer şekilde; bilfiil olan akıl, bilkuvve akıl, müstefad-kazanılmış akıl ve zâhir akıl olarak dört başlık altında incelemiştir.¹³ Fârâbi ise akli biraz daha sistematik bir şekilde ele alarak bu kavramın altı farklı gruba göre tanımlanması gerektiğini öne sürer. O, bu tanımların ilkinin halk seviyesinde yapar. Bu tanımda

⁹ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.29.

¹⁰ Muammer İskenderoğlu, **Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi**, DÎVÂN İlmî Araştırmalar Dergisi, İstanbul, Bilim ve Sanat Vakfı, 2004, s.213-214.

¹¹ Süleyman Dönmez, "Orta Çağ Felsefesi Bir Hristiyan Felsefesi Midir", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, Türk Felsefe Derneği Yayını, 2004, s.103.

¹² Bayram Ali Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, Ankara, Grafiker Yayınları, 2017, s.99.

¹³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak b. es-Sabbâh el-Kindî, "Akıl Üzerine", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, ed. M. Cüneyt Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s.33.

halkın bir insan hakkında “O akıllıdır.” dediği şey akıldır. İkincisi, kelâmcıların “Bu aklın gerektirdiği veya reddettiği şeydir.” diyerek sıkça tekrarladıkları akıldır.¹⁴ Üçüncüsü, II. Analitikler’in sözünü ettiği akıldır. Bu aklın tanımı “Hiç düşünüp kafa yormadan meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin herhangi bir işlevidir.” şeklinde yapılmıştır. Dördüncüsü, Aristo’nun Kitâbü’l-Ahlâk adlı eserinin (Nikomakhos Ahlâki) altıncı bölümünde anlattığı akıldır. İlgili bölümde akıl nefsin bir cüzü olarak ele alınmıştır.¹⁵ Beşincisi, Kitâbü’n-Nefs’te sözü edilen akıldır. Burada Aristo, akıl kavramını; bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve fa’âl akıl olmak üzere dört kısma ayırmıştır.¹⁶ Altıncısı, yine Aristo’nun Metafizik adlı eserinde anlattığı akıldır. Bu eserde akıl ilk varlık olarak ele alınmıştır.¹⁷ Gazzâlî’ye göre en genel mânasıyla akıl, “eşyanın hakikatini anlamaya yarayan yeti ve akıl ilimlerinin algılanmasını sağlayan şeydir.”¹⁸ Gazzâlî, akıl kavramının çeşitli anlamlarda kullanılmasından dolayı bu kavram üzerinde insanlar arasında farklı görüşlerin ortaya çıktığını belirtmiş ve aklın dört farklı tanımından söz etmiştir.¹⁹ Bu anlamlardan birincisi; “insanları hayvanlardan ayıran nitelik” olarak aktarılır. Gazzâlî, Hars b. Esed-i Muhasibi’nin, akli ta’rîf etmek için kullandığı şu cümlelerle aklın birinci anlamını kastettiğini öne sürer: “Nazarî ilimler kendisiyle anlaşılabilir bir garîze tabiattır. Allahu Teâlâ’nın kalbe akıttığı bir nurdur ki, insan onunla eşyayı anlamaya isti’etâd kazanır.” Gazzâlî, kendisine has vasıf ile şekil ve renkleri gösterme açısından akli ve göz organını birbirine benzetir. Ona göre akıl garîzasını ilimlere nisbet etmek, gözü görmeye nisbet etmek gibidir.²⁰ Gazzâlî’nin ikinci akıl tanımı şu şekildedir: “Küçük bir çocuğun, caiz olan şeyleri câiz, muhâl olan şeyleri de muhâl kabûl etmesi; ikinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zarûri ilimlerdir.” Ona göre bazı kelâmcıların akli “mümkün olan şeylerin var olabileceğini, mümkün olmayanların olamayacaklarını anlamak gibi zarûri ilimler” şeklindeki akıl tanımları da Gazzâlî’nin bu tanımına benzerlik gösterir. Gazzâlî, akli “Tecrübelerden elde edilen ilim akıldır.” şeklindeki

¹⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî, “Makale fî Meânî el-Akl”, “İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri”, ed. M. Cüneyt Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s.127-137.

¹⁵ a.e. s.129.

¹⁶ a.e. s.130.

¹⁷ a.e. s.137.

¹⁸ Habib Şener, **Gazzâlî’de Varlık ve Bilgi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2019, s.97.

¹⁹ İmâm Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, **İhyâü ‘Ulûmi’-d-Dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 2002, c.1. s.214-215.

²⁰ a.e. s.215.

cümlesiyle de tanımlamıştır. Ona göre kim tecrübeleriyle kendini olgunlaştırıp ilim sahibi olursa ona akıllı, kim de bunun tersini yaparsa ona cahil denir. Gazzâlî'nin akıl konusundaki dördüncü tanımı ise “Akıl gücünün olayların sonuçlarını bileceği, geçici lezzetleri isteyen, nefsânî arzuları bütününü ortadan kaldıran bir aşamaya yükselmesidir.” şeklindedir. Gazzâlî, aklını kullanarak bu nefsânî duygularını yenen kimselerin akıllı sıfatıyla nitelendirilmesi gerektiğini belirtir.²¹ Bu bilgilerden hareketle İslâm dünyasında akıl kavramı; hakikati, onu doğrudan bildiren vahiyden bağımsız olarak bilen, doğruyu ve yanlış ayırt etme imkânı sağlayan doğal ışık olarak görüldüğü söylenebilir.²²

Modern dönemde akıl kavramı modernleşmenin temelindeki yeti olarak tanımlanmış ve inançtan bağımsız olarak ele alınmıştır. Aklın görevi, önce bilimsel düşünceyi, sonra da toplumsal düzeni kurmaktır.²³ Descartes'a göre “doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi olarak tanımlanan” akıl,²⁴ dış gerçekliği temaşa eden veya yansıtan bir güçten ziyâde, düzenleyici ve kurucu bir güç olarak kabul görür ve tüm insanlarda eşittir.²⁵ Tıpkı doğrunun ve bilginin ölçütü olarak akla saygı duymanın zorunlu olduğunu söyleyen Malebranche²⁶ gibi, Leibniz'e göre de, inançtan bağımsız olarak özerk aklın gücünü hiçbir şey sarsamaz. Zira Leibniz'e göre Tanrı'nın bir hediyesi olan insan akli Tanrısal akla uygundur. İkisi arasındaki fark bir damla su ile bile ölçülemez.²⁷ Akıl hakkında bilgi verdikten sonra iman kavramına geçebiliriz.

Sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen iman kavramı “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” demektir.²⁸ Seyyid Şerif Cürcânî bu kavramı sözlükte, “kalb ile tasdik”, terimsel anlamda ise; “kalb ile inanma ve dil ile ikrar etmek” olarak nitelendirilir.²⁹ Bu kavram, “sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” mânasındaki akd

²¹ Gazzâlî, **İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn**, c.1. s.216.

²² Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.29.

²³ a.e. s.29.

²⁴ Rene Descartes, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1999, s.31.

²⁵ a.e. s.1.

²⁶ N. Malebranche, **Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler**, çev. Bedia Akarsu, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s.7.

²⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, **Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma**, çev. Atakan Altınörs, İstanbul, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1999, s. 41-42.

²⁸ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, c.22. s.212.

²⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, **(Tarifat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü**, çev. Arif Erkan, İstanbul, Bahar Yayınları, 1997. c.1. s.31.

kökünden türeyen i'tikād da “iman” karşılığında kullanılır.³⁰ İmanın “bir bağlanmadan doğan güven” ve “Tanrı'ya duyulan sınırsız güven” gibi mânaları da vardır.³¹ İman kavramı felsefede iki farklı anlamda ele alınır. Birinci anlamıyla iman; güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatır. İkinci anlam ise “Tanrı vardır.” önermesinin kabulü olarak geçer.³² Bunun yanı sıra iman, “nihai olan ve gerçeklikte temel olan şey hakkında verilen hüküm” ve “inanılanla inanılan şey arasında verilen hüküm” olarak da tanımlanabilir.³³ İman, “genel olarak, bir şeyin ya da kimsenin varlığına, bir iddianın doğruluğuna inanma, biri için güven besleme durumu”³⁴ şeklinde tanımlanan inanç kavramıyla benzerlikler göstermekte ve çoğu zaman bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak iki kavram arasında bazı farklılıklar mevcuttur.³⁵ Bu farklılıkların en önemlisi iman kavramının, büyük ölçüde epistemolojik bir kavram olan inanç kavramının tersine daha çok dinî bir kavram olarak karşımıza çıkması ve inanç kavramının daha geniş bir yelpazede de kullanılmasıdır.³⁶ İman kavramının dinî, inanç kavramının teolojik ve felsefi olması; inanç önermelerinin tecrübe yöntemleriyle doğrulanabilir olma durumunu ortaya çıkarırken iman önermelerinde böyle bir durum söz konusu değildir. İmanda hem iman edene hem de iman edilene ulaşan bir kesinlik hâli varken inanç için böyle bir kesinlik hâlinin olmaması ve psikolojik açıdan iman etme fiilinin inanma fiiline göre daha yoğun duygular içermesi bu iki kavram arasındaki diğer farklar olarak gösterilebilir.³⁷ Akıl ve iman hakkında bilgi verdikten sonra akıl-iman ilişkisini ele almanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

Aklın imana etkisi, imanın akıl olmadan mümkün ve sağlıklı olup olmadığı, önce inanıp sonra inanılan şey üzerinde düşünmenin mi yoksa düşünerek inanılması muhtemelen konuya iman etmenin mi daha mâkul olduğu gibi konular felsefe tarihi boyunca tartışılmıştır. Akıl ve iman ilişkisi konusunda farklı yaklaşımlar olmakla

³⁰ Sinanoğlu, “İman”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c.22. s.212.

³¹ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimler Sözlüğü**, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975, s.97.

³² Hanifi Özcan, “İman”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, c.22. s.216.

³³ Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, Vahdettin Başçı, **Din Felsefesi**, Erzurum, Eser Yayınları, 2018, s.139.

³⁴ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.463.

³⁵ İmamoğlu vd., **Din Felsefesi**, s.150-151.

³⁶ Ferit Uslu, **Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2016, s.41.

³⁷ İmamoğlu vd., **Din Felsefesi**, s.151-153.

beraber bu yaklaşımları dört ana başlık altında incelemek mümkündür.³⁸ Bunlar katı akılcılık, katı imancılık, eleştirel akılcılık ve tahkikî imancılıktır.³⁹

Katı akılcılık, genel itibariyle iman konusunda akla ve zekâyâ güven duyulması gerektiğini savunan görüştür. Bu yaklaşımdaki ana kıstas, bir inancın mâkul bir insanı inandıracak şekilde doğru olduğunun gösterilmesidir. İnanç bilgiye dayanmalı; bilgi de aklı başında, mâkul kişiye göre kabul edilebilir derecede kesin olan bir temele dayandırılmalıdır. Bu görüş yeterli aklı delile dayanmayan her türlü inancı reddeder. Katı akılcılığın en büyük savunucusu W.K. Clifford'tur.⁴⁰ Evreni düşünce yoluyla yorumlamayı, bireysel ve toplumsal hayatı aklın ilkelerine göre düzenlemeyi amaçlayan bir tavır olan katı akılcılık, rasyonalizm olarak da adlandırılır. Akılcılık din alanında; inancın doğrularına, vahiy ya da başka doğüstü yollarla değil de, salt akıl ve diğer doğal yetiler aracılığı ile ulaşılması gerektiğini dile getiren görüşe karşılık gelir.⁴¹

Katı imancılık yaklaşımı; katı akılcılığın aksine, rasyonel düşünceyle desteklenen hakikatlere ters yapıdadır. Bu yaklaşımda dinî inanç sistemleri akılcı değerlendirmeye tabi değildir. Bu anlayışa örnek vermek gerekirse “Tanrı'nın var olduğunu söyleyip buna inandığımızı” söylemek bunu kanıtlamaya veya delil göstermeye ihtiyaç duymadığımızı söylemek demektir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri Bayle ve Kierkegaard'tır.⁴² Fideizm olarak da bilinen bu yaklaşımda temel dinî öğretilerin akıl yoluyla kanıtlanamayacağı savunulur. Bu anlayışta dinî hakikat, akla ya da akıl yürütmeğe değil, inanca dayanır. Bilgi kaynağı olarak imanın akıl ve bilimden önce gelmesi gerektiğini savunan fideizmin aşırı fideizm ve ölçülü fideizm şeklinde iki türü vardır. Aşırı fideizm, dinin temel öğretisinin felsefî ve rasyonel ölçütler açısından çok fazla anlamlı olmadığı öne sürerek “Saçma olduğu için inanıyorum.” tezinden hareketle, dinî hakikatlerin akla dayanan doğrulara karşıt olduğunu ileri süren görüştür. Ölçülü fideizm ise kesinliğin, akla değil de yalnız inanca bağlı olduğunu savunmak yerine, belli dinî kuralın kabulü için öncelikle inancı ve imanı temel alıp sonra akla başvurulabileceğini belirten görüştür.⁴³

³⁸ İmamoğlu vd., **Din Felsefesi**, s.143.

³⁹ a.e. s.143-148.

⁴⁰ a.e. s.144.

⁴¹ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.30-31.

⁴² İmamoğlu vd., **Din Felsefesi**, s.145.

⁴³ Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.351.

Akıl ve iman ilişkisi hususunda ele alacağımız bir diğer yaklaşım ise eleştirel akılcılıktır. Bu yaklaşım katı imancılık ve katı akılcılık arasında yer alan bir anlayıştır. Bu yaklaşıma sahip düşünürlere göre hem katı akılcılık hem de katı imancılık hatalı sonuçlar doğurmaktadır. Eleştirel akılcılık, dinî inançların kesin ispatının mümkün olmadığını belirtmekle beraber, bu inançları değerlendirmede aklın sonuna kadar kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Karl Popper'dir.⁴⁴ Popper, akılcılık ve akıl dışıcılık arasında akılcılığın yanında olduğunu belirtmekle beraber akılcılığında aşırı yönlerini eleştirmiştir.⁴⁵ Bu itibarla Popper akılcılığı; eleştirel akılcılık ve eleştirel olmayan akılcılık şeklinde iki başlık altında incelemenin doğru olduğunu ileri sürmüştür ancak eleştirel olmayan akılcılığı birçok yönden eleştirmiştir. Ona göre eleştirel akılcılığı tanımlamanın en iyi yolu, bu anlayışın fideizm ve katı akılcılık anlayışlarından farklı yönlerini ortaya koymakla mümkündür. Eleştirel akılcılık, fideizmden farklı olarak dinî inanç sistemlerinin akılcı bir şekilde değerlendirilmesinin mümkün olduğunu savunur. Katı akılcılıktan farklı olarak ise akılcı bir şekilde yapılan bu değerlendirmenin kesin bir sonuç ortaya koymasını beklemez. Bu anlayış, dinî konularda katı akılcılığın savunduğu mümkün olandan daha büyük bir rasyonalist kesinlik aramamanın gerektiğini ileri sürerken fideistlerin aksine de muhtemelen bu hayatımızın belki de diğer hayatımızın en önemli kararını verirken akıldan da uzak kalmamamız gerektiğini savunur.⁴⁶

Akıl ve iman ilişkisi hususunda ele alacağımız son yaklaşım ise tahkikî imancılıktır. Bu yaklaşım araştırarak iman etmenin gerekliliğini ve doğruluğunu savunan bir anlayıştan beslenir. Mâturîdî ve Gâzzalî bu yaklaşımın önemli temsilcileridir. Gâzzalî imanı; avam olanların imanı, kelâmcıların imanı ve âriflerin imanı olmak üzere üç mertebede değerlendirir. Avam olanlar, imanı taklit derecesinde yerine getirir. Kelâmcıların imanında ise delil ve taklit bir arada yer almaktadır. Mertebe açısından en yüksek olan âriflerin imanı ise Gâzzalî tarafından yakîn nuruyla müşahâde edilen bir iman olarak değerlendirilir.⁴⁷ Mâturîdî ise "Mademki bu insanlar için onları üzerinde birleşmeye mecbur eden bir din ve bu dine sığınmayı mecbur

⁴⁴ İmamoğlu vd., **Din Felsefesi**, s.147.

⁴⁵ Karl Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, çev. Mete Tuncay, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1989, s.287.

⁴⁶ Cafer Sadık Yaran, **Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, c.9. s.222-223.

⁴⁷ Gazâlî, **İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn**, c.3. s.34-35.

eden bir temelin olması gerekir. O halde dinin kendisiyle tanındığı şeyin temeli iki yönlüdür. Onlardan biri sem', diğeri de akıldır.” cümleleriyle dini hakkıyla tanıyabilmek için hem aklın hem de vahyin öne çıkartılması gerektiğini ve bu iki olgunun birlikte ele alınması gerektiğini vurgular.⁴⁸ Eleştirel akılcılık ve tahkikî imancılık birbirini reddeden ve birbirinin zıttı anlayışlar değil aksine birbirinin tamamlayıcısı olarak ele alınabilecek anlayışlardır. Bazı istisnai durumlar olabilsede yöntem açısından uygun ilerlenmiş bir değerlendirmenin sonucu tahkikî imandır. Aynı şekilde yöntem açısından uygun şartlarda ilerlenmiş ve sonuçta tahkikî imana ulaşılmış bir değerlendirmenin başlangıcı da eleştirel akılcı bir araştırmadır.⁴⁹

Bu bilgilerden hareketle tezimizin konusunu oluşturan İhvân-ı Safâ topluluğunun akıl-iman ilişkisi hususunda eleştirel akılcılık ve tahkikî imancılık yaklaşımına daha yakın bir noktada konumlandığını belirtebiliriz. Çünkü İhvân-ı Safâ, akıllı bilginin kaynaklarından biri olarak görmektedir.⁵⁰ Nitekim İhvân-ı Safâ'nın akıllı, iman için bir ön şart olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Onlara göre kendisine akıl verilen kişi bunu uygun ve doğru şekilde kullanıp doğru imana ulaşmakla mükelleftir. Akıl sayesinde Yaratıcı'nın birliğine ulaşmak dahi mümkündür.⁵¹ Doğru imana ulaşmak için önce akıl vasıtasıyla nefisler terbiye edilmelidir. Nefsini terbiye edenler insan-ı kâmile ulaşip olması gereken imana erişebileceklerdir. Çünkü aklın en doğal ve en doğru sonucu imandır.⁵² Bu noktada İhvân-ı Safâ'nın akıl ve iman ilişkisi hakkındaki görüşlerinin İslam düşüncesine uygun olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü İslam düşüncesinde iman; zan ve bilgiden sonra gelmektedir. İmanın bilgiden sonra gelmesi bilgiye ve dolayısıyla akıllı kullanmaya verilen önemi göstermektedir.⁵³ Ayrıca topluluk, bilgi ve iman arasındaki ilişkiyi ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzetmektedir.⁵⁴ Onlara göre nasıl ki yiyecekler bedenin gıdası ise bilgi de ruhun gıdasıdır. Ruh bilgiye, beden ise mala değer verir. Bilgi, ruhu mutluluğa; mal ise

⁴⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd** çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İsam Yayınları, 2019, s.51-53.

⁴⁹ Yaran, “**Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık**”, s.236.

⁵⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Ömer Bozkurt, Metin Özdemir, Ramazan Muslu, Murat Demirkol, Halil İbrahim Şimşek, Fatih Demirci, Kamuran Gökdağ, Yalçın Adalık. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, c.3. s.345.

⁵¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman, Metin Özdemir, Murat Demirkol, Ali Durusoy, Muhammed Fatih Kılıç, Tahsin Yurttaş. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, c.5. s.309.

⁵² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.242.

⁵³ İmamoğlu, Yazoğlu, Başçı, **Din Felsefesi**, s.143.

⁵⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.13.

bedeni mutluluğa ulaştıran araçlar arasında yer alır.⁵⁵ Bu iki kavramdan biri olmasa diğeri anlamsız kalır. Bu nedenle İhvân-ı Safâ'ya göre bilginin temelini oluşturan akıl olmadan imana tam ulaşılmazken sadece aklederek de imana ulaşmak mümkün değıldir.



⁵⁵ Hasan Ocak, **İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi**, İstanbul, Fidan Yayınları, 2019, s.258.

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA AKIL

Çalışmamızın ilk bölümünde İhvân-ı Safâ topluluğunun akıl kavramı hakkındaki görüşlerini ele alacağız. İhvân-ı Safâ, akli hem Tanrı'dan gelen ilk varlık hem de insanî bir yetkinlik şeklinde nitelendirmiştir. Onlar ayrıca akıl kavramını varlık, bilgi ve ahlâk kavramlarıyla ilişkilendirerek felsefi sistemlerini oluşturmaya çalışmışlardır.

1.1. Aklın Anlamı ve Özellikleri

İhvân-ı Safâ topluluğuna göre filozoflar ve filozof olmayanlar akıl kavramını farklı şekilde anlar ve tanımlar. Filozoflara göre akıl kavramı; Aziz ve celil olan Yaratıcı'nın yarattığı ilk varlık olan basit bir cevherdir. Bu sebeple İhvân-ı Safâ'da akıl kavramı “önce gelen” sıfatıyla da nitelendirilmektedir.⁵⁶ İhvân-ı Safâ, “Akıl nefs-i nâtıkadan başka bir şey değildir.” şeklindeki sözleriyle aklın nefisle bağıntılı bir varlık olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷ Filozof olmayanlara göre ise akıl; fiili tefekkür, düşünme, konuşma, ayırıştırma vb. özellikleri olan insanî nefsin güçlerinden bir güç olarak gösterilen şeydir.⁵⁸

Allah, akli zarûri olarak, kendisinden ve kesintisiz olarak yaratmıştır. İnsan ile Tanrı arasındaki en önemli iletişim ağını ifade eden akıl, ruhun en insanî yönüdür. Allah'ın akli yaratması kendisine has bir eylem olup Allah akıldan sonra gelen tüm varlıkları akıl vasıtasıyla yaratmıştır.⁵⁹

Görüldüğü gibi İhvân-ı Safâ, aklın birçok özelliği olduğunu ifade etmiş ve akla önem vermiştir. Onların aklın özellikleri hususundaki diğer görüşlerini aşağıdaki şirden yola çıkarak açıklayabiliriz:

*“Ey duyular âlemini aydınlatıcı akıl ile aydınlatan
Sen bütünü başlatıcısın, asırlar geçse hâlâ varsın*

⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvan-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman, Metin Özdemir, Murat Demirkol, Mehmet Vural, Kazım Arıcan, Salih Aydın, İbrahim Türkoğlu. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, c.4. s.154.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.345.

⁵⁸ a.e. s.187.

⁵⁹ Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, s.267.

*Âlem zuhurundan önce de senin ilminde hep
Sağlam eser idi kalbin vehmindeki sûret gibi
Sonra varlığa çıkardın görenin çıkarması gibi
Bütün olarak ve onları kudretli yaratıcı gibi yarattın*⁶⁰

Resâilu İhvâni's-safâ ve Hullâni'l-vefâ'da yer alan ve Allah'ı övmek maksadıyla yazılmış bu mısralarda akıl kavramının aydınlatıcı ve parlaticı özelliğinden bahsedilir. Ayrıca aklın insan için yol gösterici bir rehber olduğu vurgulanır.⁶¹ Bununla birlikte bu özelliğin Yaratıcı'ya isnat edildiği de mısralardan çıkarılabilecek diğer bir sonuçtur. Dolayısıyla onlar Yaratıcı'yı akıl sahibi bir varlık olarak kabul etmişlerdir.

İhvân-ı Safâ topluluğunun akli yol gösterici bir rehber olarak kabul etmesinin sebebi akli kalbi temizlemeye ve insanın mertebesini yükselterek insan-ı kâmile erdirmeye yardımcı bir unsur olarak görmeleridir. Topluluk, bunun yanında akli merkeze alarak insanı yüceltme gayretine girer. İhvân-ı Safâ, bu inançla Sokrates'ten itibaren var olan geleneğe benzer şekilde bir arınma yolunun peşine düşer ve biraz da tasavvufi bir biçimde insan-ı küllînin izini sürer.⁶² Eğer insan, bedeninin bileşenlerini ve yaratılışındaki mükemmelliği derin bir şekilde üstünde durarak düşünür ve tefekkürde bulunursa kendi yapısında var olan olağanüstülüğün farkına çok geçmeden varır. Bu farkındalık ise insanı mânevî olarak er ya da geç Yaratıcı'ya yaklaştırır. Kişinin bu eylemi yapmasındaki araç akıldır. Dolayısıyla sadece akıllı olan insan bu tarz bir tefekküre dalarak bu farkındalığa ulaşır.⁶³

İhvân-ı Safâ'ya göre, aklın bir diğer özelliği de her şeyin sebebi olmasıdır. Tanrı'dan sonra gelen başlıca sebep olarak akli kabul eden topluluk, her şeyin akıl sayesinde olduğunu öne sürmüştür. Konuşma, yürüme, yeme-içme gibi insanın yaşamını sürdürmesini sağlayan olguların yöneticisi de akıl olduğundan akıl insan için hayâtîdir.⁶⁴ Ayrıca insanın Kur'an'ı Kerim'de de çokça geçtiği şekliyle aklını

⁶⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.152.

⁶¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.154.

⁶² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, Enver Uysal, Ali Avcu, Murat Demirkol, Kamuran Gökdağ, Elmin Aliyev. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, c.1. s.7.

⁶³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.43.

⁶⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, ed. Abdullah Kahraman, çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, Ahmet Hakkı Turabi, İsmail Çalışkan, Enver Uysal, Ali Avcu, Ömer Bozkurt, Elmin Aliyev. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, c.2. s.325.

kullanması gerektiği ve akıl sahibi olup bunu gerektiği gibi kullanabilen insanın akıl nimetini gerektiği gibi kullanamayan insandan daha üstün olduğu İhvân-ı Safâ tarafından savunulan önemli düşüncelerden olup onlar bu düşüncelerini *Risâleler*'de bazı örneklerle desteklemişlerdir. Bu örneklerden birisi Hac ibadetiyle ilgilidir. Onlara göre, Hac ibadetinin ana unsurlarından birisi olan Arafat vakfesinin önemini kavramak için insanın kuvvetle aklını kullanması gerekmektedir. Sadece aklının nuruyla düşünen insan A'raf sûresinin kırk sekiz ve kırk dokuzuncu âyetlerinde⁶⁵ bulunan mânâyı kavrayabilir.⁶⁶

Aklını kullanan insanlardan çokça övgüyle bahseden İhvân-ı Safâ, bunun karşısında aklını kullanamayan kişilere de *Risâleler*'inde yer verir. Onlara göre, akıl kıtlığı ve ahmaklık düşünceyi yönetmeye engel durumlardır. Topluluk, düşüncesini doğru yönetemeyen kişinin şüpheye düşeceğini ve doğru yoldan sapacağını vurgulayarak onların kötü ahlâk sahibi olduklarını, sorumluluklarını unuttuklarını, üzerlerine vazife olmayan işlere giriştiklerini iddia etmektedir.⁶⁷

İhvân-ı Safâ'ya göre, akletme yetisi on beş yaşında belirginleşir ve bu yaştaki insan erginlik çağına ulaşmış olarak kabul edilir.⁶⁸ On beş yaşına gelen insan artık kurtuluş ve hidâyet arayışına girer. Bu hidâyet yolunda ancak akıl önderliğinde yürünebilir. Aklının önderliğinde hareket eden kişi nefsinin kötü arzularına kanmaz, boş heves ve uğraşlardan kaçınır, kendisi açısından hayırlı olabilecek şeylere yönelir. Bu sürecin sonunda kişinin insan-ı kâmil seviyesine ulaşması ve huzura ermesi beklenir.⁶⁹

İhvân-ı Safâ'ya göre aklın başlıca ve genel özelliği ise Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan ilk varlık olmasıdır. Yüce Yaratıcı tarafından ilk yaratılan varlık olan aklın kendi varlığının devamı Yaratıcı'ya bağlıdır. Bu sebeple akıl kendi altındaki varlıklardan çok, Yüce Yaratıcı olan Allah'a daha yakındır. Akıl, kendi altındaki varlıkların yaratıcılık bâbında öznesi konumundadır. O, Yaratıcı'nın kendisine verdiği ayrıcalıkla kendisine karşı çıkanı olmayan hâlis saf ve aydınlatıcıdır.⁷⁰ Akıl

⁶⁵ “A'raf ehli, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: ‘Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size bir yarar sağladı. Allah'ın, kendilerini hiçbir rahmete erdirmeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?’ (Cennet ehline de şöyle derler:) ‘Girin cennete; artık size korku yoktur ve siz üzülecek de değilsiniz’”(A'raf, 7/48-49)

⁶⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.110.

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.369.

⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.50.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.280.

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.158.

Tanrı'nın gizli halifesidir. Ancak gizli olarak sıfatlandırılması onun küçümsendiği veya önemsenmediği anlamına gelmez. Aksine aklın varlığı hem dinin hem de ilmin devamlılığını sağlar.⁷¹ Yaratıcı'nın yarattığı ilk varlık olan ve es-sâbık el-bâdî olarak anılan akıl; kusursuz, eksikliklerden münezze ve hataya kapalıdır. Bundan dolayıdır ki Yaratıcı akla kendisinden sâdır olan yaratıkları koruma gücü vermiştir.⁷²

Aklın ilk varlık olmasının doğal bir sonucu Yaratıcı'dan sonra illetlerin de ilki olmasıdır. İletlerin ilki olduğu için kendisinin altındaki varlıkların tamamı ona bir sebeple bağlıdır. Bu varlıkların akla bağlılık derecesi ona yakınlığıyla doğru orantılıdır. Bundan dolayı varlıklar akıldan alabildiği kadarıyla devamlılığını sağlayacak olan maddeyi bulur ve alırlar. Yani akla en yakın varlık, ondan en çok faydalanan ve ondan sâdır olandan en çok yararlanandır. Dolayısıyla akıldan uzaklaştıkça bu durum tersine döner.⁷³ Allah, akla kendisinde bulunan; meydana getiren, canlı, güçlü, mucit, bilen fail gibi özellikleri de vermiştir. Bunun sonucunda akıl; kendisinden kaynaklı şeylerin yaratıcısı ve kendi varlığıyla varlık hiyerarşisinde altında bulunanlara hayat verme gibi bazı özelliklere sahiptir.⁷⁴

İhvân-ı Safâ, Yaratıcı'nın evrendeki tüm varlıkların özünü akla feyz yoluyla verdiğini kabul etmiştir. Bu özler (formlar), tıpkı bir sanat eseri ortaya koyarken maddeye verilen şeklin sanatkârın zihninde oluşması durumu gibi, Tanrı'nın vasıtasız olarak yarattığı tek varlık olan akılda gizlidir. Tanrı'nın, akli bağımsız ve bir sebep olmaksızın yaratması, kendinden bir ruh üflemesini de hesaba katacak olursak kâinattaki tüm varlıklarda akıl vasıtasıyla Tanrı'dan bir iz vardır. Ayrıca âlem ruhu ve ilk madde akıldan sudûr etmiştir. Alt kademelerdeki ki sâdır görevleri de akla verilmiştir. Bundan dolayı akıl, Allah'ın ilk önce yaratıp bazı görevler verdiği kilit bir varlıktır.⁷⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre aklın çokça meziyeti olduğu gibi afetleri de bulunmaktadır. Bunların sayısını Yaratıcı'dan başka kimsenin bilemeyeceği gibi insanoğlu bir kısmının bilgisine sahiptir. Herhangi bir şey için körü körüne artan arzu ve heves duygusu, kişinin kendi düşüncesini çok fazla beğenmesinden kaynaklanan büyülenme duygusu, bu büyülenme duygusundan meydana gelen ve hakkı kabul

⁷¹ Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, s.290.

⁷² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.27.

⁷³ a.e. s.200.

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.159.

⁷⁵ Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, s.267.

etmeye engel olabilecek kadar ileri giden kibir, akranlarına karşı düşmanlık, sabırsızlık, hasımla yüzleşme esnasında aşırı kin ve düşmanlık, taassup, becerilerini ve yeteneklerini anlatmada cahilce hareket ve aşırı övünme, itaatsizlik, liyâkat sahibi olmadığı halde yöneticiliğe isteklilik vb. durumlar insanî aklın neden olduğu afetler arasında gösterilebilir. Bu durumların aklın afetleri arasında gösterilmesinin temel nedeni bu duygulara ve olgulara akıl vasıtasıyla erişilir olmasındandır. Hz. Âdem'e secde etmesi emredildiğinde Şeytan'ın gösterdiği büyük kibir, Hz. Âdem'in yasak elma konusundaki sabırsızlığı ve aceleciliği, Kabil'in hasedi aklın afetlerine gösterilebilecek örneklerdir.⁷⁶

İhvân-ı Safâ, aklın özelliklerine ek olarak onun üç gücünün bulunduğunu öne sürmüştür. Bunlar hayal gücü (mütehayyile), düşünce gücü (müfekkiye) ve hâfıza gücüdür. Bu güçlerin hepsi birbiriyle alakalı ve birbirini tamamlayıcı özelliktedir. Bunlardan ilki olan hayal gücü, beş duyu organına bağlı bir güçtür. Beş duyu organından gelen ana kaynakla şekillenir. Eğer beş duyu organından birisi yönlendirme yapmazsa hayal etmekten aciz kalınır. Görme yetisi yetersiz olan birinin renkleri hayal edememesi, işitme duyusu yetersiz olan birisinin doğada ki sesleri hayal edememesi gibi durumlar buna örnek olarak gösterilebilir.⁷⁷

Hâfıza ve düşünme güçleri hayal gücünün görev açısından tamamlayıcısı niteliğindedirler. Hâfıza ve düşünme gücünün hayal gücüyle ilişkisini ise şu örnekle açıklayabiliriz: Anne ve babası olan bir çocuk aklını kullanarak anne ve baba kavramlarını hayal yoluyla belleğinde kodlar. Kodladığı bu bilgiyi hâfıza gücüyle yine belleğinde saklar. Sakladığı bu bilgiyi düşünce gücüyle akıl yürüterek yeni bir bilgi oluşturmada kullanır ve herkesin bir anne babaya sahip olduğu bilgisine ulaşır. Buradan anlayabileceğimiz üzere hayal gücünün kodlayamadığı olguları akıl tasavvur edemez.⁷⁸

Düşünce gücünün fiillerinin İhvân-ı Safâ'da iki farklı başlık altında incelendiğini görmekteyiz. Birincisi, düşünce gücünün soyut olan varlıklarla ilgili fiilleridir. İkincisi ise nefsin diğer kuvvetleriyle ilgili olan fiilleridir. Düşünme gücünün soyut varlıklarla ilgili fiillerine baktığımızda burada; düşünce, derin tefekkür, ayırt etme,

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleler**, c.3. s.368.

⁷⁷ a.e. s.344.

⁷⁸ a.e. s.340-344.

tasavvur, bir şeyi dikkate alma, birleştirme, analiz ve kesin kıyas yapma gibi fiillerin olduğu görülmektedir.⁷⁹

Bu bilgiler ışığında *Risâleler*'de beynin ön tarafında olduğu belirtilen hayal gücü yeteneği sayesinde beyne aktarılan bilgilerin; simge hâlinde kodlandığını, kodlanan bu bilgilerin işlenecekleri zamana dek hâfıza melekisinde saklandığını ve düşünce gücü sayesinde de hâfızada saklanan kodlardan yola çıkarak bilgi üretildiğini söyleyebiliriz.⁸⁰

İnsanî aklın niteliklerini incelediğimizde karşımıza çıkan bir diğer durumsa İhvân-ı Safâ'nın insanları akıl kıstasına göre farklı derecelere ayırıyor olmasıdır. Bunun başlıca sebebi insanların fitratlarının farklı olmasıdır. Her insan farklı tabiatla yaratılmış olduğu için insanların akıllarını kullanabilme ölçüleri de değişebilmektedir. İnsan kendi tabiatına göre aklını kullanarak en uygun ve en iyi olana yönelmelidir. Çünkü akıl sahibi insan hem diğer insanlardan hem de diğer varlıklardan üstündür.⁸¹ İnsanların akılları sebebiyle derecelere ayrılıyor olmasında etken olan nedenler şu şekildedir: İnsan bedenine bağlı olan nefisler kişinin eylemlerine etki etmesi, bir insanın çok sayıda ilme hâkim olmasının zorluğu, insanların ahlâkî açıdan farklı özelliklere sahip olmaları ve insanların farklı din ve mezhepleri yönelmeleridir.⁸²

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, aklını kullanırken itidal dengesini kurabilmelidir. İnsan aklını kullanırken öğrenmekten uzaklaşma ile şüpheden uzaklaşma arasında bir ölçüye sahip olursa bu konuda itidalli davranmış olur. Ancak tefrit sınırı aşılsa cahillik, ifrat dengesi aşılır ise de her şeyi bilme duygusu baş gösterir.⁸³

Çalışmamızın şu ana kadar olan bölümünde akıl kavramının tanımından ve özelliklerinden bahsetmeye çalıştık. Bu noktada İhvân-ı Safâ'nın "yaratma" eylemi hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Böylece onların akıl hakkındaki düşüncelerinin daha da açıklığa kavuşturmuş olacağız.

İhvân-ı Safâ'nın daha önce bahsettiğimiz akıl tanımının "akıl vasıtasıyla yaratma" kısmında geçen "yaratma" fiilini Ehl-i Sünnet kelamcılarının benzer şekilde "yoktan

⁷⁹ a.e. s.340-344.

⁸⁰ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul, İFAV Yayınları, 1998, s.63.

⁸¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.3. s.345-346.

⁸² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.3. s.346.

⁸³ a.e. s.106.

tasarlama” anlamındaki “ihtira”, ve “yokluktan varlık alanına çıkarma” anlamında kullanılan “ibdâ” kelimeleriyle eş anlamlı kullanmışlardır.⁸⁴ Yani topluluk yaratma fiilini Rûm sûresinde geçen “O sizi topraktan yarattı.”⁸⁵ âyetindeki gibi mevcut bir şeyden oluşturma anlamında kullanılan “halk” fiiliyle eş anlamlı olarak kullanmayı doğru bulmamıştır.⁸⁶ Bu bilgilere göre İhvân-ı Safâ’nın, Yaratıcı’nın yarattığı ilk varlık olan faal aklın yaratılışını yoktan yaratma olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte topluluk, yaratma olayının sebebinin Allah’ın kerem ve cömertliğinden olduğunu söylemiştir. Bunun yanı sıra Yaratıcı’dan akla bazı özellikler feyzan ettiğini⁸⁷ ondan bu özelliklerin bazılarının ilk maddeye ve varlık hiyerarşisindeki diğer varlıklara sudûr ettiğini⁸⁸ söyleyerek yaratma olgusunu sudûra yaklaştırmıştır.⁸⁹

İhvân-ı Safâ’ya göre akıl kavramının önemi büyüktür. Çünkü onlar varlıkları cismanî ve ruhanî şeklinde iki kategoriye ayırmışlardır. Cismanî varlıklar duyuyla kavranırken ruhanî varlıklar akıl ile bilinebilir. Hem cismanî hem de ruhanî varlıklar kendi içinde üç sınıfa bölünmüştür. Cismanî varlıklar göksel cisimler, fiziksel unsurlar ve sonradan oluşturulmuş olan varlıklardır. Ruhanî varlıkların birincisi, her sûreti kabul eden, nakledilir edilgen basit bir cevher olan ilk heyûlâdır. İkincisi; bilici, etkin ve basit bir cevher olan nefistir. Üçüncüsü, eşyanın hakikatini kavrayan bir cevher olan akıldır. Görüldüğü gibi akıl kavramı hem varlıkların ayırımında temel özellik olarak yer almış hem de ruhanî varlıklar içerisinde kendine yer bulmuştur.⁹⁰

İhvân-ı Safâ’nın bilgi anlayışında da akli önemli bir noktada konumlandırıldığını ifade etmemiz gerekir. Akıl bilginin ana kaynakları arasında sayılır ve bir delilin kesinliği ancak akıl ve ilimle anlaşılır.⁹¹ Bu bağlamda düşünüldüğünde akıl ve mantığın birbiriyle çatışması mümkün görülmez. İnsan, diliyle bildiğinin tersini söyleyebilse de akılla kavradığının zıttını bilmeye gücü yetmez. Bu durum şu şekilde örneklendirilebilir: “Ali aynı anda hem yürüyor hem de duruyor.” denemez. Böyle

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.99.

⁸⁵ Rûm, 30/20.

⁸⁶ Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s.109.

⁸⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.158.

⁸⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.273.

⁸⁹ Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s.110

⁹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.191.

⁹¹ a.e. s.86.

bir şey akıl özelinde mümkün değildir. Mümkün olsa bile insan akli bunu kavrayamaz. Bu sebeple insan akla göre hüküm vermelidir.⁹²

Topluluk, “*İsagoci*” adlı *Risâlesi*’nde akli koruyup onu gerçeklere ulaştırmanın çok önemli olduğundan bahseder ve bu durumu sağlamak için gerekli olan şeyleri anlatırken gramer sanatından örnek verir. Onlara göre, nasıl ki dili kontrol edip yanlışlardan arındırmak için gramer sanatına ihtiyaç duyuluyorsa akli koruyup onu hakikatleri yönlendirmek için de mantık sanatına ihtiyaç vardır. Yani akilla mantığın ilişkisi gramer sanatıyla dilbilgisi kurallarının ilişkisi gibidir.⁹³

İhvân-ı Safâ, her ne kadar akla önem vererek onu birçok şeyin merkezine yerleştirmiş olsa bile aklın insan özelinde sınırsız bir varlık olmadığını da kabul etmektedir. Onlara göre, insan akli her şeyi bilebilecek kapasiteye sahip değildir. Küçüklük, incelik, gözle görünmezlik vb. durumlardan dolayı zihinde betimlemesi yapılamayan çok sayıda varlık vardır. Bu duruma; heyûlâ ve atom parçacıklarının durumu, ceninin rahimde şekillenmesi, canlının yumurta içinde yaratılışı, kabuğun içindeki çekirdeğin büyüüp bitki halini alması ve çiçeklerden meyve oluşumuna doğru giden süreç örnek olarak gösterilebilir.⁹⁴ Akil, kavramıyla ilgili genel bilgileri verdikten sonra çalışmamızın sıradaki bölümünde aklın kısımlarını açıklamaya çalışacağız.

.1.2. Aklın Kısımları

Aklın kısımları isimli çalışmamızın bu bölümünde “Faal Akil” kavramını inceledikten sonra aklın; nefis, varlık, bilgi ve ahlâk kavramlarıyla olan ilişkisini ele alacağız.

1.2.1. Faal Akil

Çalışmamızın ilk kısmında hem insanî akıldan hem de Tanrı’nın ilk yarattığı varlık olarak nitelendirilen akıldan bahsettik. Faal akil kavramı Tanrı’dan gelen ilk yaratılmış varlığın ifade edilmesi için kullanılan kavramdır.⁹⁵

⁹² İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.1. s.300.

⁹³ a.e. s.17.

⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.3. s.29.

⁹⁵ a.e. s.152.

Ruhanî bir cevher olarak nitelenen faal akıl, İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin bazı bölümlerinde “etkin akıl” ismiyle,⁹⁶ bazı bölümlerinde “külli akıl” ismiyle⁹⁷ bir yerde ise “Rûhu'l Emîn” kavramıyla ifade edilmektedir.⁹⁸

Faal akıl, Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olması ve Tanrı'dan bazı özellikler taşıması⁹⁹ sebebiyle onun tamamlık, yetkinlik ve fazlın zirvesinde olan basit bir cevher olma gibi sıfatları vardır. Çalışmamızın ilk kısmında da bahsettiğimiz üzere buradaki yaratma kavramı, yokluktan varlık alanına çıkarma anlamında kullanılmış bir fiilden çok bir dönüşümdür.¹⁰⁰ Topluluk tarafından en yetkin varlık olarak görülen¹⁰¹ faal akıl; son derece tamam ve mükemmel olan mutlak ışıktır.¹⁰² O tüm şeylerin gerçeklerini idrak eden yegâne varlıktır.¹⁰³ Bu sebeple mânevî mânada faal akla ulaşmak insanın en büyük gâyelerinden biri olmalıdır.¹⁰⁴

İhvân-ı Safâ'ya göre, “faal akıl” kavramının akıl olarak isimlendirilmesinin ise birkaç sebebi vardır. Birincisi, faal aklın şeylerin kendisinden çıkmasını akletmiş olmasıdır. İkincisi ise onun hesap etme ve sayma gibi olguları kavramış olmasıdır. İhvân-ı Safâ, bu görüşlerini Meryem sûresinin doksan dördüncü¹⁰⁵ âyetiyle desteklemiştir.¹⁰⁶

Yüce Yaratıcı'nın yüzü olarak görülen faal aklın¹⁰⁷ bir diğer önemli özelliği bütün şeylerin sûretlerini taşıyor olmasıdır.¹⁰⁸ Topluluk bu konuyla ilgili görüşlerini şu sözlerle ortaya koymuştur: “Nasıl ki âlimin aklında bilinenlerin sûretleri varsa faal akılda da bütün şeylerin sûretleri vardır.”¹⁰⁹ Onlara göre, Yüce Allah, bu sûretleri faal akıldan âlemin tümünün nefsi olan küllî-felekî nefse akıtır. Oradan da varlık hiyerarşisindeki diğer varlıklara sirayet eder.¹¹⁰ Bu noktada İslâm Felsefesinde ilk defa Fârâbî tarafından ortaya konulan sudûr teorisine değinmek istiyoruz. Buna göre,

⁹⁶ a.e. s.316.

⁹⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.190.

⁹⁸ a.e. s.16.

⁹⁹ a.e. s.275.

¹⁰⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s. 99.

¹⁰¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.162.

¹⁰² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.158.

¹⁰³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.273.

¹⁰⁴ a.e. s.16.

¹⁰⁵ “*Kuşku yok ki, onların sayısını bilmiş ve bir hesapta saymıştır.*” (Meryem 19/94)

¹⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.267.

¹⁰⁷ a.e. s.354.

¹⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.152.

¹⁰⁹ a.e. s.158.

¹¹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.273.

sistemin en başında bir olan Yaratıcı, ardından sayıları on olan göksel akıllar, Fârâbî'nin ikinciler (sevânî) ve maddeden soyut-ayrık varlıklar (müfârikât) dediği ruhanîler (melekler), en altta ise mükemmellikten en uzak olan ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır.¹¹¹ Fârâbî'nin sistemleştirdiği sudûr teorisi ve buna bağlı olarak ittisal, saadet ve nübüvvet nazariyeleri İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ başta olmak üzere birçok düşünürü doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir.¹¹² Çalışmamızın bu bölümünde İhvân-ı Safâ'da akıl-nefis ilişkisini ele alacağız.

1.2.2. Akıl-Nefis İlişkisi

İhvân-ı Safâ'da çok önemli ve geniş yer tutan nefis kavramı, hem varlık hiyerarşisinde faal akıldan sonra gelen bir varlık olarak hem de insanın özünde yer alan bir cevher olarak görülerek iki farklı anlamla ele alınır. Çalışmamızın bu bölümünde bu kavramın iki anlamından hareketle özelliklerini, türlerini ve güçlerini açıklayacağız. Ardından varlık hiyerarşisinde faal akıldan sonra gelen “küllî nefis” ve insanın özünde bulunan bir cevher olan ve düşünen nefis olarak nitelendirilen “nefis-i nâtika” hakkında bilgi vereceğiz.

Nefis kavramının *Risâleler*'de birkaç farklı tanımına yer verilmiştir. Bunlardan birincisine göre nefis; yüce, nûrânî, canlı, çok bilgi sahibi, doğası gereği etkin, hassas, anlayış sahibidir. Nefis, fani olmayan lezzet alan veya acı çeken ve ebedi olarak kalan bir cevherdir.¹¹³ İkinci tanıma göre nefis “Özü gereği canlı, bilkuvve bilen, tabiatı gereği etkin, birtakım bilgileri kabul eden, cisimler üzerinde etkin olan ve onları kullanan, bitkisel ve canlı cisimleri belirli bir zamana kadar yetkinleştiren ve yetiştiren, sonra da terk edip onlardan ayrılarak kendi unsuruna, kaynağına ve başlangıç noktasına huzurla veya üzüntüyle dönen, nûrânî, göksel ve ruhanî bir cevherdir.”¹¹⁴ Bu tanımlara göre, İhvân-ı Safâ'da nefsin bir cisim değil, bir cevher

¹¹¹ Mahmut Kaya, “Sudûr”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, c.37. s.467.

¹¹² Burhan Köroğlu, “Doğu İslâm Filozofları”, **İslâm Düşünce Tarihi**, ed. Mehmet Bayraktar, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010, s.94; Fârâbî'nin sudûr teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Hakkı Aydın, **Farabi'de Metafizik Düşünce**, Bil Yayınları, 2020, s. 161-168; İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 2001, c.14, s. 171-181.

¹¹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.237.

¹¹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.176.

olarak ele alındığını söyleyebiliriz.¹¹⁵ Onlara göre, nefis cevher olarak cisimden daha değerlidir.¹¹⁶

İhvân-ı Safâ, kendilerine Cismiyyûn adını veren bir topluluğun farklı nefis tanımlarını da *Risâleler*'inde aktarmaktadır. Onların bir kesimine göre, nefis “Duyularla hissedilmeyen ve görülmeyen latif bir cisimdir”. Cismiyyûn topluluğunun başka bir kesimine göre, “Cisim olmayan ve hissedilmeyen ruhanî, akledilir ve ölümden sonra bâki kalan bir cevherdir.” Bu topluluğun başka bir kısmı ise nefsi “bedenin mizacı ve cesedin karışımından doğan ve ölüm sırasında da; ceset çürüyüp beden telef olunca; bozulup yok olan kesinlikle yalnızca cisimle beraber varlığı olan bir araz” şeklinde tanımlamışlardır.¹¹⁷ İhvân-ı Safâ, Cismiyyûn topluluğunun bu tanımlarına karşı çıkararak nefsi araz veya cisim olarak kabul etmemiştir. Bunun yanı sıra onlar bu görüşlerini kanıtlara dayandırmayı da ihmal etmemiştir. Bu kanıtların en önemlisi “arazın hiçbir fiilin olmaması”dır. Arazın aksine nefis canlı ve etkindir. Bundan dolayı nefis araz değildir.¹¹⁸

İhvân-ı Safâ, nefsi ruh kavramı ile ilişkilendirmiştir. *Risâleler*'de nefis kavramının ruh kavramıyla genel olarak eş anlamda kullanıldığını görülmektedir. Bunun yanında nefis ve ruh kavramları yakın anlam içerecek şekilde de kullanılmıştır. Topluluk nefis ve ruh kavramını “Ey emîn ve tatmin olmuş nefis (ruh)! Sen Ondan, O da senden razı olduğun halde dön Rabbine”¹¹⁹ âyetinden yola çıkarak aynı anlamda kullanmıştır.¹²⁰ Bu âyete benzer şekilde *Risâleler*'in farklı bölümlerinde de nefis ve ruh kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülür.¹²¹ Ayrıca nefis kavramının bizzat insanla eşdeğer kullanımı da göze çarpan durumlardan biridir.¹²² Yukarıda bahsettiğimiz gibi ruh ve nefis kavramlarının yakın anlam içerecek şekilde kullanılması durumu da söz konusudur.¹²³ Nefis kavramının *Risâleler*'in birçok yerinde “zihin” kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıldığını da görmekteyiz.¹²⁴ *Risâleler*'de bahsedilen bu durumlardan ve *Risâleler*'deki kullanımlardan yola

¹¹⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.304.

¹¹⁶ a.e. s.373.

¹¹⁷ a.e. s.303.

¹¹⁸ a.e. s.304.

¹¹⁹ Fecr, 89/27-28.

¹²⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.160.

¹²¹ a.e. s.153.

¹²² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.237.

¹²³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.90.

¹²⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.100,286,310,311,312.

çıkarak nefis ve ruh kavramıyla ilgili şu çıkarımda bulunabiliriz: İnsan, beden ve ruh birleşimiyle oluşur. Beden organlardan oluşurken ruh ise nefisle şeklini alır ve olgunlaşır.¹²⁵

Nefsin Tanrı'nın akıl aracılığıyla yarattığı güç olma özelliğine sahip olduğundan bahsetmiştik. Bu güç, cisimlere en üstün formlarını ve en yetkin varlıklarını verir. Cisimler nefisle form kazanıp tabiatları oluşunca, onunla bir güç kazanır ki bu güç, cisimlerle formlarının farklılığına göre ilişkilendirilir.¹²⁶

İhvân-ı Safâ'nın nefis konusunda dikkat çekici benzetmeleri bulunmaktadır. Bunlardan birincisinde beden bir sanatkârın dükkânına benzetilir. Azalar ise nefis için dükkândaki alet edevat gibi görülür. Nefis ise, tıpkı sanatkârın her bir aletle bir sanat ve beceri ortaya koyması gibi, bedendeki bütün organlar sayesinde çeşitli işler ve beceriler sergiler.¹²⁷ İkinci benzetmede beden, yaşama elverişli bir şehre benzetilir. Bedenin halleri şehrin hallerine, nefsin o bedendeki hareketleri de şehir halkının oradaki hareketlerine benzer.¹²⁸ Topluluk bir diğer benzetmesinde; bedeni eve, nefsi de evin sakinine benzetir. Bu örneğe göre "Beden, her şeyi ile mükemmel hale getirilmiş bir evdir ve bu ev bu nefsin oturması için yapılmıştır. Bu benzetmede akıl, avlunun ortasında, evin önünde ve toplantı yerinin başköşesinde oturan sultan gibidir."¹²⁹

İhvân-ı Safâ topluluğu nefis kavramını sayılarla bağdaştırmıştır. Onlara göre Yaratıcı'nın sayısal değeri O'nun yaratmanın başlangıcı ve tek olmasından dolayı 1'dir. Nasıl ki 1'den sonra 2 geliyorsa Yaratıcı'dan sonra da akıl (faal) gelir. Akıldan sonra da 3 numara olarak görülen nefis(küllî) kavramı yer almaktadır.¹³⁰

İhvân-ı Safâ'da nefsin varlığı ve cevherinin değeri en üst noktada tutulmuştur. Özü gereği diri ve bil kuvve bilici olarak nitelendirilen nefis etkin bir cevherdir. Nefsin etkisi cisimler üzerinde açıkça görülür. Nefis; cisimleri hareket ettiren, onlara hayat ve kudret kazandıran bir yönetici olmasının yanı sıra cisme şekil veren, onu işleyen bir yapıya da sahiptir. Bütün bu özellikler onu bahsettiğimiz üst noktaya taşımıştır.¹³¹

¹²⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.102.

¹²⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.27.

¹²⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.265.

¹²⁸ a.e. s.265.

¹²⁹ a.e. s.264.

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

¹³¹ a.e. s.373-374.

İhvân-ı Safâ'ya göre, nefsin üç türü vardır. Bunlar en basitinden en gelişmişine doğru sırasıyla; bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî (nâtık) nefistir.¹³² Bitkisel nefis; yiyecek, içecek ve üreyip artma arzusu gibi durumları barındırır. Hayvanî nefis; öfke, düşmanına ve etrafına galip gelme isteği ve hırsı, lider olma arzusu gibi fiilleri barındırırken insana özel olan nefis-i nâtıkının fiilleri ise mârifet ve fazilet kazanma sevgisidir.¹³³ Bitkilerin cismaniyetinin madenlerden oluştuğunu ve bitkinin sûretinin derinliğe giden girift bir yol olduğunu dile getiren topluluğa göre hayvanî nefis bu yolu geçer ve ondan kurtulur. En şerefli hayvan olarak insan ve nefsi de hayvanî nefsin manevî yolunu geçerek ondan kurtulur.¹³⁴

İnsanın en şerefli hayvan olarak nitelendirilmesinin sebebi hem nefsanî yönden hem de fiziksel anlamda hayvanlarla benzer özellikler taşıyor olmasıdır. Büyüme, şehvet, yeme, içme, duyu, acı duyma, tat alma vb. durumlar insanlarda görülen hayvanî işlerdir. Arı ve karınca örneğinde olduğu gibi bazı hayvanların düşünme ve ayırt etme şeklindeki özellikleri sınırlıdır. İnsan; konuşma, ayırt etme ve düşünme kuvveti ile hayvandan ayrılır. Bunun yanında insan sadece büyüme özelliği ile bitkilerle ortaktır.¹³⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre nefsin üç türünün yanında beş tane de gücü vardır. Bunlar bitkisel nefis, hayvanî nefis, insanî-nâtık nefis, hikemî nefis ve ilâhî nefistir.¹³⁶ İhvân-ı Safâ'nın nefis hakkındaki görüşleri başta İbn Miskeveyh ve Kınalızâde Ali Efendi olmak üzere birçok ahlâk filozofunu etkilemiştir.¹³⁷

İhvân-ı Safâ'ya göre, bitkisel nefse ait özelliklerin birincisi beslenme arzudur. Bitkisel nefiste; yiyeceklere, içeceklere ve şehvî şeylere karşı duyulan özlem ve arzu, bu özlem ve arzuların dolaylı zorluk ve kötülöklere düşme ihtimali, arzu edilen bu olgulara ulaşıncaya duyulan ferahlık ve aşırı sevinç, bu olgulardan gelebilecek zarardan dolayı nefret ve kötü hissetme durumlarının tamamı mevcuttur.

¹³² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.186.

¹³³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.221.

¹³⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.186.

¹³⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.113,114.

¹³⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.214.

¹³⁷ İhvân-ı Safâ'nın öne sürdüğü nefsin türleri, İslâm filozofları İbn Miskeveyh ve Kınalızâde Ali Efendi'nin öne sürdüğü nefsin kuvvetleriyle benzerlik göstermektedir. Hem Kınalızâde Ali Efendi hem de İbn Miskeveyh bu nefis türlerini en az gelişmişten en gelişmişine doğru sırasıyla nefis-i behîmî, nefis-i seb'î ve nefis-i melekî olarak isimledirir. (Kınalızâde Ali Efendi, **Ahlâk-i Alâ-i**, haz. Hüseyin Algül, İstanbul, Tercüman Yayınevi, 1981, s.95; İbn Miskeveyh, **Tenzîbu'l Ahlâk**, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu, İstanbul, Büyüyen Ay Yayınevi, 2017, s.32.)

Bitkisel nefiste yiyecek ve içeceklerle şehevî şeylerin insanı cezbetmesi, onlara kapılma, onlara katlanma, onların verebileceği zararlara karşı bir onları savunmaya yönelik tedbir alma, beslenme, büyüme ve tasavvur gibi güçler bulunur. Bu özelliklerin hepsi fitraten insanın tabiatına bulunan şeylerdir. Bu arzular aynı zamanda faydalı şeyleri gerçekleştirme, zararlı şeylerden kaçınma yolunda Yaraticı'nın izniyle kişilere bir yardım ve desteğidir. Çünkü bu şeyler, onların bedenlerine hayatlarını sürdürmek için gıda ve birer sebeptir.¹³⁸

Hayvanî nefis bitkisel nefse ait tüm özellikleri barındırmaktadır. Bunlara ek olarak hayvanî nefiste cinsel istek, intikam arzusu ve liderlik arzusu yer alır. Ayrıca etten kemikten bir bedene sahip olma, her yöne hareket etmeye yönelik esnek eklemler; işaret ve simgeleri farklı sesler ve özel organlarla anlama yeteneği gibi özellikleri de vardır. Bu özelliklerin hepsi hayvanların fitratında vardır. Hayvanların fitratlarına yerleştirilmiş olan cinsel arzu isteği, neslin devamını sağlamaktadır. Onların tabiatlarına yerleştirilmiş olan intikam arzusu ise kendilerine özgü bedenî yapılarını bozup zarar verecek şeyleri kendilerinden uzaklaştırmaya yarar.¹³⁹

Bitkisel ve hayvanî nefsin özelliklerini bünyesinde barındıran düşünen nefsin yani insanî nefsin nitelikleri şunlardır: İlimde yetkinleşme ve yetiştirme arzusu; teorik ve pratik sanatlarda istekli olup bunlarda uzmanlaşmaya hevesli olma, saygınlık kazanma, kendini gerçekleştirme arzusu ve bu uğurda karşılaşılabilecek sıkıntı ile zorluklara katlanmak; sonuca ulaşıldığında duyulan sevinç ve mutluluk aksi sonuçta ise karşılaşılan üzüntü hissidir.¹⁴⁰

Hikemî nefis, ilim yolunda olmaya isteklilik ve bu yolda olmaktan dolayı haz alma gibi durumları kapsamaktadır. Bunun yanında temiz zihin, güçlü anlama yeteneği ve zekâ, temiz bir kalp, derin tefekkür yeteneği, dikkatli bir bakış, basiret, güçlü bir hâfıza, rivayet ve haber bilgisi, kıyas yapma ve öncüllerden sonuçlar çıkarma, geleceğe yönelik tahminde bulunma ve iz sürme yeteneği, feraset sahibi olma, vahiy ve ilham alma, rüya görme, insanları, meydana gelebilecek olaylara karşı, astroloji bilgileri ışığında uyarma özelliği gibi güçler de hikemî nefsin çatısı altında

¹³⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.214.

¹³⁹ a.e. s.214-215.

¹⁴⁰ a.e. s.215.

değerlendirilebilir.¹⁴¹ Melekî nefis ise Rabbine yakın olma hevesi, O’ndan feyz alma ve aldığı feyzi çevredekilerine aktarma yeteneği gibi özelliklere sahiptir.¹⁴²

Bu bilgilere ek olarak; İhvân-ı Safâ topluluğunun hem Aristoteles’den¹⁴³ hem de Platon’dan¹⁴⁴ etkilenmiş olması sebebiyle topluluğun Eflâtuncu-Aristocu nefis anlayışının belli öğelerinden faydalanarak yeni bir düşünce ve model ortaya koyduğunu, bu modele küllî nefis kavramını ekleyerek inanç açısından da konuya farklı bir bakış açısı kazandırdığını söylemek mümkündür.¹⁴⁵ Örneğin İhvân-ı Safâ’da olduğu gibi Platon’da da insanî nefsin güçlerinin bitkisel, hayvanî ve aklî olarak sınıflandırılması ve Fârâbî’nin “Aristo’nun Platon’un düşüncelerini takip ettiğini iddia ettiği” tezi¹⁴⁶ bu düşüncemizi desteklemektedir.

Çalışmamızın akıl-nefis ilişkisi başlığı altında şu ana kadar nefis kavramını anlatmaya çalıştık. Aklın bir sultana benzetildiği bu noktada akıl ve nefis arasındaki ilişkiyi biraz daha derinlemesine incelemekte fayda görüyoruz.

İhvân-ı Safâ’ya göre, varlıklar cisimsel ve ruhanî olmak üzere iki kategori altında toplanırken hem akıl hem de nefis ruhanî varlık olarak nitelendirilmiştir. Bu durum her iki varlığın benzer nitelikler taşıdığını ve aralarında bir ilişki olduğunu ortaya koyar niteliklerden birisidir.¹⁴⁷ Topluluğa göre, varlık hiyerarşisinde faal akıldan hemen sonra gelen nefis (küllî) işlerinde akla dayanır ve ona yönelir. Bunun başlıca sebebi küllî nefsin Yaratıcı tarafından faal akıl vasıtasıyla yaratılmış olmasıdır.¹⁴⁸ Ayrıca sayıları varlıklarla çokça eşleştiren topluluk, Yaratıcı’yı bir sayısıyla, faal aklı iki sayısıyla küllî nefsi de üç sayısıyla eşleştirmiştir.¹⁴⁹

Akıl, hem insanî nefsin hem de küllî nefsin güçlerinden biridir. Bununla beraber küllî nefis, Yaratıcı’dan taşan ilk feyz olan küllî (faal) akıldan taşan bir varlıktır. Bu bağlamda bakıldığında nefis ve akıl birbirleriyle sarmal bir biçimde yakından

¹⁴¹ a.e. s.216.

¹⁴² a.e. s.216.

¹⁴³ a.e. s.99,182.

¹⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.344.

¹⁴⁵ İlhan Kutluer, “İlmü’n-Nefs”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, c.22. s.148-151.

¹⁴⁶ Fahrettin Olguner, “Eflâtun”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, c.10. s.469-476.

¹⁴⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.191.

¹⁴⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.332.

¹⁴⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.36.

ilişkilidir.¹⁵⁰ Bu hiyerarşide nefis bütün emirleri akıldan alır ve onun tarafından desteklenir. Nefis yardım isteyen akıl ise yardım edendir. Akıl nefse Yaratıcı'nın feyzini aktarır. Bundan dolayı akıl, Rabbine nefisten daha çok benzer.¹⁵¹ Dolayısıyla aklın mertebesi nefsin mertebesinden daha üsttedir. Bu durumdan ötürü de nefsin akıl (faal) üzerinde tahakküm kurması söz konusu değildir.¹⁵²

İhvân-ı Safâ akıl-nefis ilişkisini insan-ayna ilişkisine benzetir. Nasıl ki insan ancak kendini aynada görebiliyorsa nefis de kendisini ancak aklın ışığıyla görür ve kendisini ancak bu şekilde tanır.¹⁵³ Yani nefislerin zatıyla ve cevheriyle tanınması akıl yoluyla gerçekleşir.¹⁵⁴

Ayna benzetmesinin¹⁵⁵ yanı sıra İhvân-ı Safâ nefis ve akıl ilişkisini beden ve ruh ilişkisine benzetir. Bedenin ruhun varlığından faydalanarak hayatını sürdürmesi gibi nefis de aynı şekilde aklın nurlarından ve feyzlerinden faydalanarak varlığını devam ettirir. Akıl olmasaydı nefis zayıf ve bitap düşerek kemâle ermekten uzaklaşacaktı.¹⁵⁶ Nefsi tamamlayıp onu kemâle erdirecek olan akıldır.¹⁵⁷ Ayrıca insan cüzî akılla bilebileceği şeyleri kavrayınca nefsi tatmin olur ve böylece insan-ı kâmile yaklaşır.¹⁵⁸ Bütün bu durumlara ek olarak varlık dünyasında gaflet ve cehaletle bakan insanî

¹⁵⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.188. (Akıl, Risâleler'in bazı bölümlerinde yaratma yoluyla bazı bölümlerinde ise taşma yoluyla var edilmiş gibi aktarılmıştır. Bizde bu durumdan hareketle İhvân-ı Safâ alıntı yaptığımız kısımda ilgili kavramı nasıl aktarmışsa o şekilde aktarmaya gayret ettik.)

¹⁵¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.156.

¹⁵² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.42.

¹⁵³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.288.

¹⁵⁴ a.e. s.287.

¹⁵⁵ "Ayna" metaforunu Mevlânâ da kullanmıştır. Mevlânâ'ya göre insan, kendi nefsinin kuvvetlerini yönlendirebilir. Bu yönlendirmenin uzak hedeflere doğru olması halinde insanın aydın görüşlü ve can gözüyle görebilen bir şahsiyete bürünebileceğini öne süren Mevlânâ, insanın ancak o zaman kendini bileceğini dile getirmektedir. Mevlânâ, bu durumu şöyle örneklendirmiştir: "Demir gibi kapkara olan varlığını cilala. Gönlün şekillerle dolu bir ayna gibi olsun. Her yanında iyilerin, güzelliklerin ve meleklerin şekilleri gözüksün. Onun için Allah sana akıl cilasını vermiştir." Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Mevlânâ, İhvân-ı Safâ'ya benzer şekilde kişinin kendini tanıması ve çevresindeki güzellikleri görmesine yarayacak olan manevî aynayı oluşturması için akli temele almaktadır. Dolayısıyla hem Mevlânâ hem de İhvân-ı Safâ, insanın kendini bilmesi için aklın nuruyla kendisini aynada görmesi gerektiğini öne sürmektedir (Emine Öztürk, "Peygamber Varisi İki Büyük Sufi Ebu'l-Hasan Harakânî ve Mevlânâ", **Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, c.4. s.248; Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, **Mesnevî-i Ma'nevî**, çev. Derya Örs, Hicabi Kurlangıç, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s.560).

¹⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.249.

¹⁵⁷ a.e. s.304.

¹⁵⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.331.

nefisler ancak aklın nuruyla aydınlanır.¹⁵⁹ Çünkü nefislerin en büyük hastalığı cehalet, bu hastalığın ilacı ise akıldır.¹⁶⁰

İhvân-ı Safâ, akıl-nefis ilişkisini bazı benzetmelerle açıklamaya çalışmıştır. Onlara göre, nefis dünya hayatına, akıl ise âhiret hayatına benzemektedir. Çünkü nefis dünyanın mamur edilmesinin sebebidir. Akıl ise hayatın yurdu ve Yaratıcı'nın karar kıldığı yerdir. Yani nefsin akla geri dönmesidir.¹⁶¹ Bunun yanı sıra onlar nefsi mekâna akılı mekânı kaplayana benzetmişlerdir. Akıl zaman, nefis zamanda bulunandır. Akıl neden, nefis nedenlidir. Akıl mebbe, nefis meâddir. Akıl zâhir, nefis ise bâtındır.¹⁶²

Çalışmamızın bu kısmında nefis-akıl ilişkisinin daha iyi kavranabilmesi için “Küllî Nefis” ve “Nefs-i Nâtika” kavramlarını açıklayacağız.

1.2.2.1. Küllî Nefis

Felekî nefis olarak bilinmesinin¹⁶³ yanında tümel nefis ve edilgin(münfail) akıl olarak da bilinen¹⁶⁴ küllî nefis, sadece Yüce Yaratıcı'nın izniyle akıldan taşan, özü gereği canlı olan ruhanî bir güçtür.¹⁶⁵ Özü gereği canlı olmasının sebebi faal akıldan sonra varlık silsilesinde yer alan diğer varlıklarla iletişimi sürdürerek akışı sağlayan varlık olmasıdır. Yaratıcı, küllî nefsi akıldan sonra ve akıl aracılığı ve taşma yoluyla yaratmıştır.¹⁶⁶ Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'ya göre küllî nefsin fail nedeninin Yaratıcı, biçimsel nedeninin ise faal akıl olduğunu söylemek mümkündür.¹⁶⁷ İnsan nefsi nasıl insan bedeninin tamamını kaplıyor ve ona nüfuz ediyorsa küllî nefis de tüm âleme nüfuz eder.¹⁶⁸

Küllî nefsin iki gücü vardır. Bunlar bilen ve yapan güçlerdir. Yapan gücü sayesinde o, cisimleri kendisine nakşolan sûretler, şekiller, görünümler, süs, güzellik ve renkler ile yetkinleştirerek geliştirir. Bilen güç sayesinde de hakiki ilimler, güzel huylar, doğru düşünceler, iyi davranışlar, sağlam sanat ve meslekler gibi faziletler

¹⁵⁹ a.e. s.187.

¹⁶⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.20.

¹⁶¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.305.

¹⁶² a.e. s.185.

¹⁶³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.18,36.

¹⁶⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.158.

¹⁶⁵ a.e. s.153.

¹⁶⁶ Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s.168.

¹⁶⁷ a.e. s.170.

¹⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.154.

potansiyelden fiile çıkar. Bu faziletler cevherinin saflığı ve cisminin inceliği ile kabul etmesi oranında onları yetkinleştirir.¹⁶⁹

Faal akıldan küllî (tümel) nefse taşan sûretler sonraki aşamada ilk maddeye, oradan da tikel nefislere aktarılır.¹⁷⁰ Bu aktarma olayı tek seferde gerçekleşmesine rağmen cüz'î nefislerin bu aktarımı kabul etmeye tek seferde güçleri yetmez ve aktarma olayı zamana yayılır.¹⁷¹ Bu durum tıpkı bir öğretmenin öğrencisine tüm bilgileri birden verememesine benzer. Öğretmen bilgileri tek seferde vermek istese bile öğrencinin kapasitesi buna yetmeyeceği için öğrenci bilgileri tedrici olarak alır. Cüz'î nefislerin küllî nefisten faziletleri alma kapasitesi onların madde âlemine teslim olma durumlarıyla ters orantılıdır. Cüz'î nefis ne kadar madde denizinden uzaklaşır ve gaflet uykusundan uyanırsa bir o kadar küllî nefsin faziletlerinden faydalanabilir. Cüz'î nefis küllî nefsin faziletlerinden faydalandıkça ona benzemeye başlar.¹⁷²

İhvân-ı Safâ'nın mutluluk anlayışının da küllî nefisle ilişkili olduğunu görüyoruz. Onlara göre cüz'î nefis ne kadar küllî nefse benzerse o kadar mutludur.¹⁷³ Cüz'î (tekil) nefisler, küllî nefisten gelen feyzi kabul ettikten sonra kendilerine yardımcı olan melekleri takip ettikleri takdirde "Sidretü'l-münteha" seviyesinde bulunan meleklerin mekânına ulaşabileceklerdir. İşte bu mekâna ulaşma mutluluktur.¹⁷⁴

İhvân-ı Safâ'ya göre, gezegenlerin dönmesinin sona ereceği; bitkiler, hayvanlar ve insanların bedenlerinin çürüyeceği; âlemin en baştaki boş hâline döneceği ve evrendeki düzenin yerini düzensizliğe bırakıp her şeyin yok olacağı vakit geldiğinde küllî nefis cisimden yüz çevirmiş ve kendi âlemine yönelerek ilk sebebine kavuşmuş olacaktır.¹⁷⁵

İnsanî nefis tikel nefis türlerinden olup çalışmamızın önceki bölümlerinde bahsettiğimiz üzere düşünme, hayal, hâfıza, konuşma ve yapıcı güçlere sahiptir.¹⁷⁶ Çalışmamızın bu bölümünde akıl kavramıyla yakından ilgili olan düşünme gücünü yani nefis-i nâtıkayı ele alacağız.

¹⁶⁹ a.e. s.153.

¹⁷⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.293.

¹⁷¹ Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s.172.

¹⁷² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.15.

¹⁷³ a.e. s.15.

¹⁷⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.306.

¹⁷⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.290.

¹⁷⁶ a.e. s.194.

1.2.2.2 Nefs-i Nâtıka

İhvân-ı Safâ, duyguları düşünce yoluyla kavraması, türleri düşünce yoluyla ayırt etmesi, cevher ve arazları düşünce yoluyla bilmesi gibi nedenlerden dolayı nefis-i nâtıkanın bizzat insanî aklın kendisi olduğunu savunmuştur.¹⁷⁷ Buna bağlı olarak *Risâleler*'in bazı kısımlarında nefis-i nâtıkanın doğrudan insanî nefis olarak ele alındığı da görülebilmektedir.¹⁷⁸ Aslında nefis-i nâtıkanın insanî nefis olarak ele alınması onun kendisine has bir durum olmayıp insanî nefis olarak anılan başka güçler de vardır. İhvân-ı Safâ'ya göre, insanî nefis öz ve tektir ancak nefsin güçleri ortaya çıkardıkları eylemlere göre farklı isimler alırlar. Örneğin, vücutta beslenme ve büyüme eylemi oluşturan insanî nefis, bitkisel nefis olarak adlandırılır. Vücutta duyu, hareket vb. eylemleri açığa çıkaran nefis hayvanî nefis olarak nitelendirilir. Düşünme ve fark etmeyi ortaya çıkaran insanî nefis ise nefis-i natıkadır.¹⁷⁹ Bunun yanı sıra insanî nefsin altında yedi derece, üstünde yedi derece olmak üzere toplam on beş derece nefis olduğunu söyleyen topluluk, bu durumun ulemâ nezdinde farklılık gösterdiğini ve beş nefis derecesinin kabul gördüğünü vurgulamaktadır.¹⁸⁰

Nefs-i nâtıka, hem bitkisel hem de hayvanî nefse özgü nitelikler taşır. Nefs-i natıkanın “dilinin akıcı olması ve kelime çeşitliliğinin fazlalığı, kendini güzel ifade etmesi, güzel sanatlara yönelik ilgisinin varlığı, duyu organlarının ilginçlikleri ve bunların algılaması hususundaki enteresan yapıları, sanata yatkın olması, ilimde ilerleme arzusuna sahip olması, saygınlık kazanma arzusu ve etrafındakilere liderlik etme” gibi sadece kendisine has özellikleri de bulunmaktadır.¹⁸¹

Nefs-i nâtıkayı bedenın kralı olarak niteleyen İhvân-ı Safâ,¹⁸² onun; düşünme gücü, hayal gücü, hafıza gücü, konuşma gücü ve yapıcı güç olmak üzere beş gücünün olduğunu söyler ve bu güçleri kralın arkadaşlarına benzetir.¹⁸³ Bununla birlikte topluluk, nefis-i nâtıka sayesinde bu güçlerin işlevsel hâle geldiğini ve içinde bulunduğu bedene eylem kazandırarak onun yolunu çizdiğini söyler.

¹⁷⁷ a.e. s.345.

¹⁷⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.186.

¹⁷⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.266.

¹⁸⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.213.

¹⁸¹ a.e. s.216.

¹⁸² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.72.

¹⁸³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.194.

Nefsin bedene yerleştirildiğini ardından bedenle alakalı tüm sorumluluğun ona bırakıldığını söyleyen¹⁸⁴ İhvân-ı Safâ'ya göre, nefsin olgunlaşması insanın kemâle ulaşmasıyla doğru orantılıdır ve bu olgunlaşma için nefsin bir bedende bulunması şarttır.¹⁸⁵ Tikel nefsin küllî nefisten faydalanabildiği kadarıyla olgunlaşabileceğini söyleyen topluluk¹⁸⁶ bu olgunlaşma sonucunda ulaşılabilecek olan insan-ı kâmil mertebesine ulaşmanın yolunun nefislerin iyileştirilmesinden geçtiğini öne sürmektedir.¹⁸⁷

İhvân-ı Safâ, bedeninin hastalıklara yakalandığı zaman tedavi görüp iyileşmesi gibi nefsin de kendine özgü hastalıklara karşı bazı tedavilerle iyileştirilebileceğini savunmaktadır. Onlara göre, nefsin tedavi yöntemleri sünnete uymak, haramdan ve yasaklardan uzak durmak, peygamberin adaletinden ve ahlâkından faydalanmak, hatadan pişman olup dönmeyi bilerek tövbe edebilmek ve iyi amellerde bulunmaktır. Bunları yapan kişi nefsinin terbiye eder ve olgunlaştırır.¹⁸⁸

Yukarıda yer verilen eylemlerin yapılabilmesi ve olgunlaşmaya yönelinebilmesi için öncelikle kişinin nefsinin bilmesi gerekmektedir. Nefsinin bilen insan kendini tanıyarak hastalıklarını görerek onun için çareler üretmeye çalışır.¹⁸⁹ Bunun yanı sıra nefsinin tanımamayan insan Rabbini de tanıyamaz. Rabbini tanımamayan insan ise nefsinin eksiklerini göremez. Bunun sonucunda eksiksiz olduğunu düşünerek kemâle erdiğini zanneder ve hataya düşer.¹⁹⁰

Olgunlaşma sürecini nefsi arındırmaya bağlayan İhvân-ı Safâ'ya göre “Nefsinin arındıran kişinin ahlâkı güzelleşir ahlâkı güzelleşen insan ise Allah'a yaklaşır.”¹⁹¹ Olgunlaşma sürecindeki nefsin ilk durağı küllî nefistir. Süreç ilerledikçe nefis, faal akıl seviyesine çıkar.¹⁹² Kemâle ermede son nokta ise aynı zamanda başlangıç noktası yani Allah'tır.¹⁹³ Ancak İhvân-ı Safâ'da her nefsin başlangıç noktasına yani Allah'a dönebildiğini söylemek tam anlamıyla mümkün değildir. *Risâleler*'den

¹⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.262.

¹⁸⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.61.

¹⁸⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.14.

¹⁸⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.16.

¹⁸⁸ a.e. s.16.

¹⁸⁹ a.e. s.303.

¹⁹⁰ a.e. s.305.

¹⁹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.13.

¹⁹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.35.

¹⁹³ a.e. s.165.

ulaşabildiğimiz kadarıyla ölüm neticesinde bedeni terk eden¹⁹⁴ nefislerden sadece mutmain olup kemâle eren nefisler Allah'a dönebilirler.¹⁹⁵ Kısaca ifade edilecek olursa kişinin nefisini arındırabilme becerisine göre, o nefis iyi veya kötü olarak nitelendirilebilir. İyi nefisler olgunlaşarak kemâle erip mükâfatlandırılırken, kötü nefisler bunu başaramaz ve mükâfattan mahrum kalarak cezalandırılırlar.¹⁹⁶ Burada bir hususu açıklamanın önemli olduğunu düşünüyoruz. İhvân-ı Safâ'nın mükâfat ve cezayı cennet ve cehennemi kastederek kullanıp kullanmadığı hususu şüphelidir. *Risâleler*'den anladığımız kadarıyla İhvân-ı Safâ, ödülü mutmain olan nefsin dünya hayatından uzaklaşp Allah'a ulaşması anlamında kullanırken cezayı ise dünya hayatına sıkışp kalma, dünyaya yönelme şeklinde kabul etmiştir.¹⁹⁷ Nefs-i nâtika hakkında bilgi verdikten sonra çalışmamızın bu kısmında İhvân-ı Safâ'nın akıl ve varlık ilişkisi hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

1.2.3. Akıl-Varlık İlişkisi

İhvân-ı Safâ'nın akıl-varlık ilişkisi hakkındaki görüşlerinden önce varlıkların yaratılmasının illetleri hususundaki görüşlerini açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Âlemi yokken var etmesinin sebebini Yaratıcı'nın hikmeti olarak açıklayan topluluk, âlemin yaratılış zamanının neden bu zaman olarak belirlendiği problemini ise Yaratıcı'nın ilim sıfatından hareketle açıklamaktadır. Buna göre, Allah, önceden her şeyi bildiği için bu zamanı daha uygun görmüş ve âlemi bu zamanda yaratmıştır. İhvân-ı Safâ, Yaratıcı'nın âleme bu sûreti vermesinin sebebini de yaratma zamanıyla alakalı probleme benzer bir şekilde açıklamaktadır. Allah, bu sûretin daha uygun olduğunu bildiği ve ilmine daha uygun olduğu için âlemi bu sûrette yaratmıştır.¹⁹⁸

İhvân-ı Safâ, her yaratılanın fail, maddi, sûri ve gâi neden olmak üzere dört illeti olduğunu ileri sürmüştür. Topluluk bu illetleri açıklamak için divan örneğini vermektedir. Divanın fail illetini marangoz, maddi illetini kereste, sûri illetini dikdörtgen şekli, gâi illeti ise divanın üzerine oturmak olarak açıklar. Bütün beşeri yaratıcıların yaratma fiilini gerçekleştirmek için bir maddeye, belli bir zamana, belli

¹⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.1. s.141.

¹⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.3. s.46.

¹⁹⁶ a.e. s.237.

¹⁹⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.1. s.175.

¹⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.3. s.295

bir mekâna, el ve ayak gibi organlara, keser gibi birtakım aletlere; her nefsânî yaratıcının madde ve bir takım belli aletlere ihtiyaç duyduğunu belirten topluluk, Yüce Yaratıcı'nın ise bunlardan hiçbirine ihtiyaç duymayacağını çünkü O'nun fiilinin madde, zaman, hareket, alet edevatın vb. şeylerin yaratılması olduğunu öne sürmektedir.¹⁹⁹

Evrendeki tüm varlıkların bilgisini elde etmeyi kendilerine amaç edinen İhvân-ı Safâ, varlıkların tamamının aslının tek bir maddeden yaratıldığını;²⁰⁰ bu varlıkların basit ve bileşik adı altında iki kısımda toplanabileceğini;²⁰¹ onların maden, bitki, hayvan ve insan olmak üzere dört gruba ayrılabilceğini söyler. Topluluğa göre, bu varlıkların alt tabakası bir alttaki varlığa, üst tabakası ise bir üstteki varlığa bağlanır. İhvân-ı Safâ, bu bağlantıyı şöyle bir benzetmeyle açıklamaktadır:

“Madenlerin alt tabakası toprak, üst tabakası ise bitkilerle bitişiktir. Yosun buradaki bir tür ara halkadır. Bitkilerin hayvanlara bağlanan yemişi hurmadır. Diğer bitkilerden farklı olduğu için hurma hayvanî bir bitkidir. Dişi hurmanın aşılınması hayvanlarınkini andırır. Hurmanın baş tarafı kesildiğinde, tıpkı hayvanların ölmesi gibi artık o da gelişmez. Hayvanların en gelişmişisi insana en yakın olanıdır. Bunlar niteliklerine göre birkaç çeşittir. Şöyle ki; fizikî benzerlik açısından maymun, zekâsıyla fil, organizasyon yeteneği açısından ise arı insan ile hayvan arasındaki bir aralıkta yer alır.”²⁰²

Bu bilgileri alt alta topladığımızda tekâmül çağrışımları barındırdığını görmekte ve incelemeye değer bulmaktayız. Varlık hiyerarşisini soyuttan somuta bir modellemeyle açıklayan topluluk, maddî âlemi kendi içinde ayaltı ve ayüstü âlem olarak ayırır. Ayaltı âlemde oluş ve bozuluş mümkünken ayüstü âlem bu duruma söz konusu olmayan varlıkların alanıdır. Ayüstü âlemde sabit bir evren anlayışı hâkimdir. Ayaltı âlemde ise topluluk tarafından türlerin kendi içinde kemâle doğru bir seyrinin olduğunun savunulması, türler arasında hiyerarşik bir düzenin varlığından söz edilmesi, aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla; madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olarak bir sıralamanın oluşu ve bu sıralamadaki varlıkların

¹⁹⁹ a.e. s.294.

²⁰⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.131.

²⁰¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.178.

²⁰² a.e. s.9.

ortak varlık halkalarıyla bağlanarak birbirinden izler taşıdıklarının öne sürülmesi İhvân-ı Safâ topluluğunun tekâmül anlayışı barındıran bazı düşüncelere sahip olduklarını ortaya koymaktadır.²⁰³ Nitekim *Risâleler*'de geçen "Hayvanların bedenleri tamamen toprağa döner, çürür ve toprak olur. Ondan ikinci kez bitki ve daha önce açıkladığımız gibi bitkiden de hayvan meydana gelir. İyice düşünülürse sanki dönen bir dolapmış gibi olduğu görülür." şeklinde ki cümlelerde buna kanıt olarak gösterilebilir.²⁰⁴

İhvân-ı Safâ, basit ve bileşik ayrımının yanı sıra varlıkları cisimsel ve ruhanî olarak iki kısma da ayırmışlardır. Cisimsel varlıklar duyuyla kavranabilen varlıklardır. Ruhânî varlıklar ise akılla kavranıp tasavvur edilebilen varlıklardır. Bunun yanı sıra cisimsel varlıkları göksel cisimler, fiziksel unsurlar ve oluşturulmuş-türemişler; ruhanî varlıkları ise heyûlâ, nefis ve akıl olmak üzere üç çeşit olduğunu öne sürer. İhvân-ı Safâ'ya göre, Yaratıcı ne cisimsel ne de ruhanî bir varlık olarak nitelendirilebilir.²⁰⁵

İhvân-ı Safâ, varlıkları sayılarla özdeşleştirerek açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre, Yaratıcı'yı bir, akıllı iki, nefsi üç, ilk maddeyi dört, tabiatı beş, cismi altı, felekleri yedi, unsurları sekiz ve doğumla meydana gelenleri dokuz rakamı özdeşleştirmişlerdir.²⁰⁶ Onların varlıkları sayılarla özdeşleştirme durumu aslında topluluğun varlıkların oluşumundaki genel anlayışını özetler niteliktedir. Çünkü varlık anlayışlarında bir varlık hiyerarşisi ilişkisi vardır. Bu hiyerarşik ilişkide tüm varlıklar birbirlerine mâlûlun illetine bağlı olması gibi bağlanmışlardır.²⁰⁷ İhvân-ı Safâ'nın varlık anlayışında Yüce Yaratıcı'nın yarattığı ilk varlık olan akıldan sonra mertebesi ondan biraz daha düşük olan nefis gelir. Nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç çeşidi vardır. Varlık hiyerarşisinde nefisten sonra heyûlâ gelir. Heyûlâ yapılmış, tabiî, tümel ve ilk olmak üzere dörde ayrılır. Heyûlâdan sonra gelen bir diğer varlık tabiattır. Tabiat beş kısımda ele alan topluluk, bunlardan birincisini feleğin tabiatı olarak, kalan dördünü ise feleğin altında yer aldığını ileri sürmektedir. Tabiattan sonra mutlak cisim gelir. Mutlak cisimden felek oluşur. Bu oluşumun

²⁰³ Hamdi Onay, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi", **Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi**, 2021, c.12. s.302.

²⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.180.

²⁰⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.191.

²⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.322-323.

²⁰⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.295.

sonucunda da feleğin etkisi yedi yıldız üzerinde cereyan eder. Felek ve yedi yıldız arasındaki bu etkileşimle birlikte unsurlar felekte varlık bulur. Felekle varlık bulan bu unsurlar sonrasında ise tümel varlıklar, onlardan da tikel varlıklar oluşarak varlık hiyerarşisi sürer.²⁰⁸ Topluluğa göre, önce var olmuş olan varlık kendisinden sonra gelen varlığa bir feyiz verir. Bu feyiz, varlık hiyerarşisinde daha önce gelen ve üstte olan varlığın zâtını ayakta tutan niteliklerden birisi hâlini alır. Örneğin, ateş kendi çevresine sıcaklık aktarır. Sıcaklık ateşin cevherselliği olup onu ayakta tutan özelliğidir. Aynı şekilde su çevresindekilere ıslatma feyezana ettirir. Burada da ıslaklık, suda bulunan bir cevherdir ve suyun zâtını ayakta tutan niteliklerden biri hâlini almıştır. Örneklerle açıklamaya çalıştığımız bu süreklilik feyz zincirinden bir varlığın niteliğini kaybedinceye kadar sürer. Eğer bu zincirde kopan bir varlık olursa feyz sona erer.²⁰⁹ Çalışmamızın bu bölümünde İhvân-ı Safâ'nın “yaratma” ve “taşma/sudûr” kavramlarını kullanmasından hareketle varlıkların oluşumu hakkındaki bazı görüşlerine yer vermenin akıl-varlık ilişkisinin anlaşılması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

İhvân-ı Safâ'ya göre; tek, kâdim ve bâki olan Allah, ilk önce varlık sıralamasında kendinden sonra gelen akli yaratmıştır. Allah'ın akli yaratması olayı *Risâleler*'in kimi yerinde “taşma” olarak nitelendirilirken²¹⁰ kimi yerinde ise doğrudan “yaratma” kavramıyla ifade edilmiştir.²¹¹ Burada farklı iki kavramın kullanılması bir çelişki gibi görünmektedir. Bu durumu şu şekilde açıklayabiliriz: Akıl, Allah tarafından doğrudan yaratılmış olan ilk varlıktır. Ancak Allah, akli bir nevi diğer varlıkların en üstünü yaptığı ve feyezana silsilesinin en tepesine yerleştirdiği için ona kendinden bazı özellikler taşıyarak onu üstün kılmıştır. İşte bu durum, aklın varoluşunun *Risâleler*'de bazen “yaratma” bazen de “taşma” şeklinde anlatılmasına sebep olmuştur.

İhvân-ı Safâ, ilk sebep ve Yaratıcı'dan feyezana eden-yaratılan ilk varlık olarak kabul ettikleri akli, O'nun ışığı olarak nitelendirir.²¹² Aklın Yaratıcı'sına karşı olan aidiyeti aklın altındaki varlıklara göre daha fazladır.²¹³ Diğer bütün varlıklar akla bir sebeple

²⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.186-187.

²⁰⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.287.

²¹⁰ a.e. s.188.

²¹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.23.

²¹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.278.

²¹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.158.

bağlıdır. Bundan dolayı akıl illetlerin ileti olarak görülür. Akıl, Yaratıcı'nın kendisine bahsettiklerinden taşan nimetlerin ve özelliklerin ana kaynağı olma göreviyle şereflendirilmiş ve güçlendirilmiştir.²¹⁴ Yaratıcı'dan akla var etme, meydana getirme, diri ve kudretli olma, icat etme ve bilme gibi özellikler taşınmıştır.²¹⁵ Diğer tüm varlıklar güçleri ve nitelikleri ölçüsünde akla verilmiş bu niteliklerden kendilerine uygun olanları alır.²¹⁶

Varlık hiyerarşisinde akıldan sonra nefis gelir.²¹⁷ İhvân-ı Safâ, akıl ve nefsin durumunu güneş ışığı ile ay ışığı arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Ay ışığının güneş ışığına göre durumu neyse nefse göre aklın durumu da odur.²¹⁸ Topluluğa göre, nefsin iki yönlü olmak üzere iki gücü vardır. Bu güçlerden birisi tabiatı izleyen güç olup tabii fiiller yönünden tabiata bağlıdır. Diğer gücü ise akla yakın tarafta olan güç olup akılla ilişki kurar ve felek şekilleriyle teşekkül eder. Bu sayede akıl onu aydınlatır ve yönetir. Nefis bu iki güç vasıtasıyla bir köprü görevi görerek akıldan aldıklarını tabiata ve altındaki diğer varlıklara aktarır.²¹⁹ Ancak nefis, akıldan taşan her şeyi alamaz. Eğer akıldan taşan her şeyi alabilseydi nefsin akıldan bir farkı kalmazdı. Nefis diğer tüm varlıklarda olduğu gibi akıldan faydalanabildiği kadar yetkinleşmiş ve tamama ermiş sayılır.²²⁰ Nefsin bir diğer özelliği de akıldan kendisine taşan tüm yetkinlikleri kendisinden sonra gelen varlıkların tamamına aktarabilmesi²²¹ ve cevherinin yok olmayıp güçlerinin ortadan kalkmaması durumudur. Çünkü nefsin fiilleri kesintiye uğramaz ve akıldan taşan unsurların desteğiyle feyzi sürekli kabul eder ve böylece ebedîlik özelliği kazanır.²²²

Varlık hiyerarşisinde nefisten sonra ruhanî varlıkların son halkasını oluşturan heyûlâ gelir.²²³ *Risâleler*'de "Sûrete (şekle) girebilen basit cevher,²²⁴ bütün cisimlerin varsayılan özü, eşyanın gerçek olan kısmı, zihinde tasarlanan şey,²²⁵ kesinlikle hiçbir

²¹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.295.

²¹⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.159.

²¹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.295.

²¹⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.180.

²¹⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.323.

²¹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.163.

²²⁰ a.e. s.155.

²²¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.154.

²²² a.e. s.153.

²²³ Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s.174.

²²⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.315.

²²⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.15.

niteliği bulunmayan ve sûret kabul eden basit bir cevher”²²⁶ gibi ifadelerle tanımlanmaktadır. İhvân-ı Safâ'nın heyûlâ hakkındaki görüşleri, topluluğun etkilendiği düşünürlerden²²⁷ Aristoteles ile benzerlikler gösterir. Aristoteles'in ilk maddesi (hyle) “tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” olarak tanımlanır.²²⁸ İhvân-ı Safâ ise Yaratıcı'nın cismanî âlemi var etmek için öncelikle iki asıl olan heyûlâ ve sûreti var ettiğini ve böylece mutlak cismi yarattığını ileri sürmektedir.²²⁹ Heyûlâ edilgin bir karakterdedir ve görünüre çıkmaz. Edilgin yapısından dolayı uzunluk, genişlik, derinlik gibi nitelikler kazanabilir. Bu nitelikleri kazanınca da “mutlak cisim” veya “ikinci madde” olarak sıfatlandırılmaya başlar.²³⁰

Varlık hiyerarşisinde inceleyeceğimiz son varlık tabiattır. Topluluk, tabiatı küllî nefsin kuvvetlerinden bir kuvvet olarak tanımlar.²³¹ Küllî nefis, bu kuvvetten yani tabiattan ayrı dış çevresinin altındaki bütün cisimlere erişmiş ve tabiat bu itibarla cisimlerin bütün parçalarına nüfuz etmiştir.²³² Dinî anlamda buna “âlemi korumak ve evreni düzenlemek üzere vekil tayin edilmiş melekler” adı verilir.²³³ Bunun yanında tabiatın, “Allah'ın emrini yerine getiren ve kendisine emredilen her şeyi yapan ve hiçbir şeye karşı çıkmayan bir melek” şeklinde nitelendirildiğini de görmekteyiz.²³⁴ Görüldüğü gibi İhvân-ı Safâ, tabiatı Allah'ın emirlerini yerine getiren bir varlık olarak kabul etmektedir. Onların bu görüşlerinin deizme bakış açılarının ortaya konulması yönünden dikkate değer olduğunu düşünüyoruz. İhvân-ı Safâ'nın akıl-varlık ilişkisi hususundaki görüşlerini açıkladıktan sonra akıl-bilgi ilişkisi hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

²²⁶ a.e. s.179.

²²⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.111.

²²⁸ Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, c.17. s.295-296.

²²⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.168. (*Çalışmamızın bu kısmında İhvân-ı Safâ'nın mutlak cisim için “yaratma” fiilini kullandığını görmekteyiz. Topluluğun genel düşüncesine bakacak olursak bu fiilin yerine “taşma” veya “feyezan etme” fiilinin kullanılması gerekirdi. Ancak bu ve bunun gibi birkaç yerde akıl dışında ki varlıklar içinde kullanıldığını görmekteyiz. Bunun sebebinin Yaratıcı'nın, akla kendinden taşıdığı özelliklerden olan 'kendinden kaynaklı şeylerin yaratıcısı olma özelliği' (bk. c.4. s.159.) vermiş olmasından kaynaklı olarak topluluğun bu fiili kullanmaktan çekinmediğini düşünmekle beraber, buna bağlı olarak akıl vasıtasıyla yaratılan (bk. c.1. s.27) varlıkların da zaman zaman yaratma fiiliyle öne çıkarıldığını değerlendirmekteyiz.*)

²³⁰ Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, s.174.

²³¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.60.

²³² a.e. s.105.

²³³ a.e. s.60.

²³⁴ a.e. s.99.

1.2.4. Akıl-Bilgi İlişkisi

İlim ile aynı anlamda kullanılan bilgi kavramı, “bilinebilir olanla bilinenin zihindeki formu” olarak tanımlanır.²³⁵ Bilgi öğretim ve öğrenimden sonra gelir. Öğretim, bilfiil bilen nefsin bilkuvve bilen nefsi yönlendirmesi olarak tanımlanırken öğrenim ise nefsin mâlumatin sûretini kendinde tasavvur etmesidir.²³⁶ İhvân-ı Safâ, ilim yolunda olan kimselere, öğrenilmeye çalışılan bilgiye ulaşmaları için dokuz felsefî sorunun sorulması gerektiğini dile getirmiştir. Bu sorular şöyledir: “O mudur?”, “O nedir?”, “O kaç tanedir?”, “O nasıldır?”, “O hangisidir?”, “O nerededir?”, “O, ne zaman?”, “Niçin o?”, “O kimdir?”²³⁷

Topluluk, bilgiye çok büyük önem vermektedir. Onlara göre, insanın yaratılış gâyesi; kendini,²³⁸ âlemi ve Yaratıcı’yı bilmektir. Yaratıcı’nın bilgisi, elde edilebilecek en faziletli bilgidir.²³⁹ Bunun yanı sıra bilgide ifrat ve tefrit sınırını aşmamak gerektiğini de önemle vurgulamışlardır. Gerekli olmayanı bilmek ve gerekli olanı bilmemek, bilme fiilinin iki uç noktası olarak görülmektedir. Bilme fiilinin itidâl üzere olan eylemi ise anlamaktır.²⁴⁰

İhvân-ı Safâ’ya göre, bilgiyi elde etmede duyular, akıl, burhan ve vahiy olmak üzere dört yol vardır.²⁴¹ Akla, duyulara ve burhana uygun olmayan bir bilginin kabul edilmesi mümkün değildir.²⁴²

Duyular bilgiyi elde etmede ilk yoldur. İnsan duyulara doğuştan sahiptir. Bu duyulardan; dokunma, tatma ve koklama duyuları cisimleri bir temas ile algılamak üzere işitme ve görme duyuları bir temas olmaksızın ruhanî bir şekilde idrak etmektedir.²⁴³ Organlarda bir bozukluk olmaması halinde duyular özde yanıılmazlar. Ancak duyuları bilgiye götüren kanalda bir bozukluk varsa sonuç farklı veya yanlış olabilir. Örneğin, gözünde bozukluk olan birisiyle gözü sağlıklı olan birisi aynı yere baktıklarında birebir aynı şeyi görüp aynı bilgiyi aktaramayabilirler.²⁴⁴

²³⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.178.

²³⁶ Ocak, **İhvân-ı Safâ’nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi**, s.139.

²³⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.178.

²³⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.303.

²³⁹ a.e. s.247.

²⁴⁰ a.e. s.106.

²⁴¹ a.e. s.248.

²⁴² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.31.

²⁴³ a.e. s.274.

²⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.332.

Bilgiyi elde etmede ikinci yol akıldır. Duyu verilerini algılama, tefekkür ve akıl yürütme ile burhana ulaşma olmak üzere aklın üç işlevi vardır.²⁴⁵ Nefs-i nâtika ile aynı anlamda kullanılan akıl,²⁴⁶ epistemolojik anlamda garîzî ve mükteseb akıl olmak üzere iki kısımda incelenmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın akli nefis-î nâtika ile aynı anlamda kullanmasından çalışmamızın "Nefs-i Nâtika" isimli bölümünde bahsetmiştik. Nâtık nefis için "bilkuvve bilici" nitelmesi yapan topluluk,²⁴⁷ insan zihnini yazılmaya hazır temiz bir sayfaya benzetmiş²⁴⁸ ve insan zihnini boş bir kağıda (tabula rasa) benzeten John Locke gibi²⁴⁹ düşünürleri de etkilemiştir. İşte bu temiz zihin garîzî akıl olarak tanımlanmaktadır.²⁵⁰ İlim öğrenme kapasitesine sahip olan herkesin zihninde bilinebilir şeylerin bilkuvve hâlde olduğunu savunan topluluğa göre, o şeyler öğrenildiği zaman öğrenilen ilim zihinde bilfiil hâlini alır. Mükteseb akıl, bilfiil hâle geçmiş zihin –sonradan kazanılmış akıl- için kullanılan terimdir. Çocukların ve bilmeyenlerin nefisleri bilkuvve bilen olarak tanımlanırken üstatların nefisleri bilfiil bilen olarak tanımlanır. Her bilkuvve nefsi bilfiil nefse çıkaracak bir bilfiil bilen nefis gereklidir.²⁵¹

Aklî bilginin oluşumunda akılda bulunan önseller etkilidir. Bu önseller nefis (zihin), tümevarım, tefassüh ve fert fert düşünme yöntemleriyle bilginin zihinde bilfiil durumuna gelmesine katkı verir. Örneğin, yeni öğrenme çağlarındaki bir çocuk ilk defa bir hayvanın yürüdüğünü görür. Sonrasında bu duruma aşına olmaya başlar. En sonunda her hayvanın yürüyüp hareket ettiği kanısına varır.²⁵²

Aklın ölçüsü olarak nitelenen burhan, bilgi edinmede bir diğer yoldur. Vehim gücüyle tasavvur edilemeyen ve duyularla algılanamayan bilgiler ancak burhan yoluyla elde edilebilir. Bu yolla elde edilen bilgiler matematiksel ve mantıksal bir düşünme silsilesinin sonucudur. Bu silsile, boş bir levha olarak tanımlanan garîzî akılda değil, bilginin fiil halini aldığı müktesep akılda gerçekleşir. Bu silsileyi

²⁴⁵ Ocak, **İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi**, s.139.

²⁴⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.345.

²⁴⁷ a.e. s.44.

²⁴⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.46.

²⁴⁹ Şener, **John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme**, s.53.

²⁵⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.24.

²⁵¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.199.

²⁵² a.e. s.313.

sonuçlandırarak kabileyete her insan sahip olmadığından dolayı bu yolla bilgi edinenler genellikle âlimlerdir.²⁵³

İhvân-ı Safâ, bilgi edinmenin kaynakları arasında vahiy ve ilhamı da kabul etmektedir. Bu yöntem her ne kadar daha çok metafizik alanına girse bile topluluk, bu kaynak üzerinde önemle durmuştur. Buna göre, bilgi insanüstü bir varlıktan alınır. Ancak bu bilgiye her insan ulaşamaz. Bu bilgiyi elde etmek için öncelikle insan-ı kâmil derecesine ulaşabilmek veya kalp temizliğine erişmiş olmak gerekir. Ancak bu seviyeye gelmiş ve “bilkuvve melek” olarak nitelenebilecek kişiler bilgilere bu yöntemle ulaşabilir. Bu yöntemle sadece peygamberler ve Allah dostları doğrudan akılla bilinmesi ve ispatı mümkün olmayan bilgilere ulaşırlar. Kıyâmet, yeniden diriliş, Hz. Âdem ve İblis kıssası gibi bilgiler buna birer örnektir.²⁵⁴

İhvân-ı Safâ'nın akıl-bilgi ilişkisi üzerine düşüncelerini aktarmaya çalıştık. Topluluğa göre bilginin kaynağında duyu, akıl, vahiy ve ilhamın bulunduğunu gördük. Bu durum, İhvân-ı Safâ'nın hem fizik hem de metafizik alanla ilgili bilgilere ilgi duyduklarının bir göstergesidir. Çalışmamızın bu bölümünde topluluğun akıl-ahlâk ilişkisi üzerinde durduğu konuları aktaracağız.

1.2.5. Akıl-Ahlâk İlişkisi

İhvân-ı Safâ'nın akıl kavramı hakkındaki görüşlerini çalışmamızın “Akıl, Anlamı ve Özellikleri” başlığı altında ele almıştık. “Akıl-Ahlâk İlişkisi” başlıklı konumuzda ele alacağımız “akıl” kavramının “faal akıl” değil, “insanî akıl” olduğunu belirtmek isteriz. “Fiilî tefekkür, düşünme, konuşma, ayrıştırma vb. özellikleri olan insanî nefsin güçlerinden bir güç olarak gösterilen şey” olarak tanımlanan insanî akıl kavramı, *Risâleler*'de nefs-î nâtıka kavramıyla aynı anlamda ele alınmıştır.²⁵⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre, ahlâk insan tabiatına alışkanlıklarla yerleşen huylardır.²⁵⁶ İnsanın ahlâkının temelinde ise bedeninin terkihi, yaşadığı zaman dilimi ve coğrafya, dinî ve örfî gelenekler çerçevesinde yetiştirilme tarzı, doğduğu ve ana rahmine

²⁵³ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s.64.

²⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.4. s.82.

²⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.3. s.345.

²⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, c.1. s.228.

düştüğü anda feleğin konakları ve yıldızların konumu olmak üzere dört unsur vardır.²⁵⁷

Ahlâkı garîzî ve mükteseb olmak üzere iki kısımda ele alan İhvân-ı Safâ'ya göre, garîzî ahlâk, insanın dünyaya geldiğinde herhangi bir ahlâkî öğretiyeye sahip olmaması,²⁵⁸ fitratına yerleştirilmiş biçimlendirilebilir huylar anlamına gelmektedir.²⁵⁹ Yani biçimlendirilmemiş huylar garîzî ahlâk olarak tanımlanmaktadır. Mükteseb ahlâk ise garîzî ahlâkın akıl, çevresel faktörler vb. unsurlar tarafından biçimlendirilerek ortaya çıkartılmış ve insan tabiatına geçmiş huylar bütünüdür. Mükteseb ahlâk da kendi içerisinde mahmûde ve mezmûme olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ahlâk-ı mahmûde meleklerin ahlâkı, ahlâk-ı mezmûme ise şeytanların ahlâkıdır. Günahların anası olarak nitelenen şeytanların ahlâkının başlıcalarını İblis'in kibri, Âdem'in hırsı ve Kâbil'in kıskançlığı oluşturmaktadır²⁶⁰ Söz konusu üç kötü ahlâkın dalları ise şöyle sıralanabilir: Kibre benzeyen davranışlar; insanın en çok kendi fikirlerine değer vermesi, kurallara uymaması, ilişkilerinde kaba ve istikrarsız olması, diğer insanlara karşı düşmanlık yapmasıdır. Bir şeye karşı aşırı tamahkâr olma, fakirlik endişesiyle aşırı mal biriktirme, güvenilir bir kişi hakkında sû-i zan besleme, düşmanlıklara sebep olacak yalan söz söylemek hırsa benzeyen davranışlara örnek olarak verilebilir. Kıskançlığa benzer davranışlar ise kin, fesatlık, öfke ve azgınlıktır.²⁶¹

İhvân-ı Safâ, nefsin bedenden ayrılmasından sonra âhirette kendisine yapılacak muameleyi etkileyecek dört unsurdan söz etmektedir. Bunlar eğitim ile ilgili (talîmî) bilimler, insanda inanç haline gelmiş olan görüşler, irade ve tecrübe ile kazanılmış ameller ve mükteseb ahlâktır. Ahlâkın iyi olması durumunda âhirette görülecek karşılık iyi, kötü olması durumunda ise görülecek karşılık da kötü olacaktır. İhvân-ı Safâ'ya göre, aklını iyi yönde kullanamamış kişilerin ahlâkını güzelleştirmesi mümkün değildir.²⁶² Aklın hizmetçisi olarak görülen nefis

²⁵⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.329

²⁵⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.240.

²⁵⁹ a.e. s.218.

²⁶⁰ a.e. s.239.

²⁶¹ a.e. s.240.

²⁶² a.e. s.240.

olgunlaştırıldığı takdirde insan kemâle erecektir. Kâmil insan güzel ahlâk sahibidir.²⁶³

İhvân-ı Safâ'nın nefsin olgunlaştırılması hususundaki görüşlerinin sonraki dönemlerde bazı filozofları etkilediğini söylememiz mümkündür. Örneğin, Nasreddin Tûsî, nefsin olgunlaştırılmasına bağlı olarak teorik ve pratik olgunluk şeklinde iki tür olgunluk olduğunu öne sürmüştür. Nasreddin Tûsî'nin ortaya koyduğu pratik olgunluk kavramı İhvân-ı Safâ'daki olgunluk²⁶⁴ kavramıyla benzerlik göstermektedir. Şöyle ki Tûsî, pratik olgunluğu "ahlâka uygun şekilde kazanılmış olgunluk" şeklinde tarif eder.²⁶⁵ Bu ise kâmil insan olma yolunun güzel ahlâktan geçtiğini savunan²⁶⁶ İhvân-ı Safâ'nın düşünceleriyle örtüşür.

İhvân-ı Safâ'da ahlâkın olgunlaştırılması hususunda zühd hayatı öne çıkmaktadır. "Dünya hayatına karşı bilinçli ve dengeli ilgisizlik" olarak nitelenen zühd, aza razı olup hayatı devam ettirmek için gerekli miktara kanaat getirmek demektir. Güzel ahlâk ve erdemli davranışlar zühd hayatı yaşayan kişinin peşinden gelir. Zühdün zıttı ise dünyaya meyledip âhireti unutarak hareket etmektir. Böyle yaşayan kişilerin peşinden kötü ahlâk ve çirkin erdemler gelir. Az yemek, iffetli ve namuslu olmak, cömertlik, ihsan ve yardımseverlik zâhidlerin başlıca özellikleri arasında yer alır.²⁶⁷ Dünyada kalbi en rahat olan kişiyi zühd hayatı yaşayan kişi olarak nitelendiren²⁶⁸ İhvân-ı Safâ, zühd hayatına giden yolu şu cümlelerle anlatır:

"Ey kardeşim! Bil ki, anlattığımız bu hasletlere giden yol, öncelikle işe dinin belirlediği yol ile başlaman, kutsal kitaplarda belirtildiği gibi, dinin sahibinin emirleri ile amel etmendir ki, bu emirleri din bilginlerinin çoğu bilir. Burada onları belirtmeye gerek duymuyoruz. Sana şunu tavsiye ediyoruz: Bedenle ilişkisi nedeniyle nefsinin kuşatan kabuklardan sıyrıl. Nefsinin saran 'doğal şeyler' ve 'cismanî nitelikler' elbisesini çıkar. Nefsinin, bedeninin karışmaları, kötü ahlâk, koyu cehalet ve bozuk düşüncelerden oluşan pastan temizleyip parlat. Nefsinin bütün bunlardan temizlemelisin ki, Allah'ın kelimelerinden biri olan ve O'nun bedene

²⁶³ a.e. s.218.

²⁶⁴ a.e. s.240.

²⁶⁵ Nasreddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev. Rahim Sultanov, Vahap Taştan, Hâbil Nazlıgöl, Ankara, Fecr Yayınları, 2005, s.91.

²⁶⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.218.

²⁶⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, s.244-245.

²⁶⁸ a.e. s.264.

üfleyerek can bahşettiği nûrânî, ruhanî şeffaf ve aydınlatıcı nefsin özü ve cevheri, tertemiz hale gelsin.”²⁶⁹

İhvân-ı Safâ, akıl vasıtasıyla nefsini güzelleştiren kişinin insan-ı kâmile ulaşacağını öne sürer. Ayrıca insan-ı kâmil mertebesine erişen kişilerin ise ahlâkının güzelleşmesinden ötürü âhiret mutluluğuna da erişeceğini vurgular.²⁷⁰ Bu bağlamda İhvân-ı Safâ’ya göre akıl kavramının ahlâkın güzelleştirilmesi ve geliştirilmesi için vazgeçilmez bir araç olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle çalışmamızın ilk bölümü olan “akıl” konusunu tamamladık. İkinci bölümde İhvân-ı Safâ topluluğunun “iman” kavramı üzerine görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.



²⁶⁹ a.e. s.246.

²⁷⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.13.

İKİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA İMAN

Çalışmamızın ikinci bölümünde İhvân-ı Safâ topluluğunun iman hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Bununla birlikte topluluğun iman olgusunu “insanı yücelten bir nitelik” olarak vurgulamasından dolayı²⁷¹ biz de çalışmamızda imanın insanla bağlantısını açıklamaya çalışacağız.

2.1. İnsan ve İman

İhvân-ı Safâ, bütün varlıkların cevher ve arazlardan ibaret olduğunu; yapı, şekil ve bileşim olarak bu ikisinden oluştuğunu öne sürmektedir. Arazlar cismanî veya ruhanîdir. İşte insan, beden ve nefis olmak üzere iki cevherin bir araya gelmesinden oluşmuştur.²⁷² Bundan dolayı insan, “canlı, düşünen ve ölümlü varlık”tır. Bu tanımda “canlı” ve “düşünen” kelimeleriyle nefse, “ölümlü” kelimesiyle ise bedene işaret edilmektedir.²⁷³ Yaratıcı bedeni yaratıp ona kendinden bir ruh üfleyerek onu canlı hâle getirmiş, ardından da nefsi bedene yerleştirerek bedenın sorumluluğunu nefse yüklemiştir.²⁷⁴

Topluluk, insan bedenini bir sanatkârın dükkânına benzetir. Bu benzetmede bedendeki azaların tamamı sanatkârın dükkânındaki alet edevat gibidir. Nefis tıpkı sanatkârın her bir aletle sanat ve beceri ortaya koyması gibi bedendeki bütün organlar sayesinde çeşitli işler ve beceriler sergiler.²⁷⁵ Bu örnekte görüldüğü gibi nefis kavramının öz, bedenın ise kabuk olarak kabul edilmesi²⁷⁶ bedenın yönetilen, nefsin ise yöneten olduğunu ortaya koymaktadır. Nefis, bedenini olması gerektiği gibi yönetirse beden de ailesini yönetebilir.²⁷⁷

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, âlemin oluşumu ve Yaratıcı'yı öğrenmesi için dünyaya gönderilmiştir.²⁷⁸ Yaratıcı'nın yeryüzündeki halifesi²⁷⁹ ve yaratılmışların en

²⁷¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.199.

²⁷² a.e. s.320.

²⁷³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.178.

²⁷⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.262.

²⁷⁵ a.e. s.265.

²⁷⁶ a.e. s.261.

²⁷⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.51.

²⁷⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.92.

²⁷⁹ a.e. s.141.

mükemmeli olma²⁸⁰ özellikleriyle şereflendirilen insanın ana amacı nefsini olgunlaştırmak ve kemâle ermektir.²⁸¹ Ay altı âlemini maden, bitki, hayvan ve insan olarak dört kısma ayıran topluluğa göre, insan bu varlıkların hepsinden üstündür.²⁸² Aslında insan haricindeki diğer varlıklar insandan önce yaratılmıştır. İnsanoğlunun varlığı Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yaratılmasıyla başlamıştır.²⁸³

İhvân-ı Safâ, insanın doğum tarihi ve karakteri arasında bağlantı kurmaktadır. Şöyle ki; doğum tarihi insanın karakterini etkileyen bir unsur olarak kabul eden topluluk,²⁸⁴ onun yaratılma aşamaları hakkında şu bilgilere yer vermektedir:

“Muhakkak ki sen atılmış bir sudan (meni) yaratıldın; ardından ana rahmine, sağlam bir karargaha yerleştirildin, yapının tamamlanması ve sûretinin gelişmesi için orada dokuz ay bulundun; sonra bu geniş dünyaya çıkartıldın, öğreniminin kemâli ve gücünün artması için dört yıl geçti, duyularınla bu dünyadaki duyulur şeyleri müşahede ettin, anlama, şuur, temyiz, tefekkür, düşünme ve içgüdüsel olarak bilme yetilerin hasıl oldu. Sonra okula başladın; öncesinde haberdar olmadığın okuma, yazma, adab, matematik, hesap işlemleri, ölçme ve tartma gibi şeyler sana öğretildi. Sonra camilerde, namazlarda, cenaze törenlerinde ve bayramlarda ilim ve fazilet ehlinde kimselerin meclislerinde bulundun; çarşı pazarların, çeşitli sanat ve kitapların aracılığıyla nehirlerden, köylerden, şehirlerden, denizlerden, kıtalardan ve dağlardan oluşan bu âlemi müşahede ettin. Bu dünyadaki bitki, hayvan ve madenlerden oluşan varlık çeşitlerini gördün. Bunların hallerinin sıcakta ve soğukta, gece ve [gündüz], yaz ve kış, karanlıkta ve ışıktaki nasıl değiştiği; rüzgâr, bulut ve yağmur çeşitleri hakkında bilgi edindin. Feleklerin devranına, burçların yükselişine, gezegenlerin akışına, zamanın olaylarına ve hadiselerin iniş çıkışlarına bizzat şahitlik ettin. Bütün bunlar senin gaflet ve cehalet uykusundan uyanman, müşahede ettiklerin üzerinde tefekküre dalman, bu dünyanın gördüğün hallerini düşünmen ve ölümden sonra bu durumdan başka bir duruma geçeceğini, yeniden farklı bir şekilde yaratılacağını

²⁸⁰ a.e. s.333.

²⁸¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.306.

²⁸² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.132-135.

²⁸³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.100.

²⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.303.

*yakin bir ilimle bilmen içindi. Yolculuk için hazırlıklı ol! Ecelin gelmeden ve ömür bitmeden önce bu yolculuk için hazırlan. Şöyle ki meleklerin ahlâkıyla ahlâklan ve onların özellikleriyle süslen, şeytanın kardeşlerinin ve iblisin ordusunun ahlâkını tamamen terk et.*²⁸⁵

İnsanın şeytandan uzak durması, meleklerin ahlâkıyla ahlâklanması gerektiğini belirten topluluk, böylece imana atıfta bulunmaktadır. Topluluk, iman kavramını peygamberlerin kendilerine getirdiği duyular üstü gaybî bilgilere inanıp bu bilgileri dil ile ikrar etmek²⁸⁶ ve haber vereni bildirdiği hususlarda tasdik etmek²⁸⁷ şeklinde tanımlar. İmanın ilk ve en sağlam direğini itaat etmek olarak dillendiren²⁸⁸ İhvân-ı Safâ'da iman kavramı hayrın ve insanî faziletlerin toplandığı bir olgu olarak görülür ve iman sahibi kişiler övülmeye layık kişiler olarak nitelendirilir.²⁸⁹

İmanı zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayıran topluluğa göre zâhir iman, beş şeyi dil ile onaylamaktır. İnsanın onaylaması gereken ilkeler şunlardır: Âlemin bir tek, güç yetiren, hikmetli, bütün mahlûkâtı yaratan bir yaratıcısının olduğu; Allah'ın melekleri yarattığı ve meleklerin var olduğu, Allah ile insanoğlu arasında aracı meleklerin bulunduğu; aracı meleklerin peygamberlere getirdiği haberlerin vahiy ve ilham yoluyla alındığı, kıyametin kesinlikle gerçekleşeceği ve kıyamet sonrasında yeniden diriliş, haşır, hesaba çekilme, ödüllendirilme veya cezalandırmanın olduğudur. Bâtın iman ise “kalplerin dil ile ikrar edilen bu şeyleri araştırmak sûretiyle onaylaması”dır. İhvân-ı Safâ'ya göre, asıl olan iman bâtın imandır. Asıl inanan kişi ise hem zâhir imanda hem de bâtın imanda sayılan hususlara kalbinin içiyle inanan kişidir.²⁹⁰

İhvân-ı Safâ, inanan kişilerin dört derece olduğunu belirtmesine rağmen bunlardan üç tanesini açıklamaktadır. Bu derecelerin birincisinde bulunan insanlar, diliyle iman ettikleri halde kalpleriyle bunu desteklemezler. Bu kişiler ince anlamları ve gizli işaretleri akledemezler. Bundan dolayı kalpleriyle tasdik edemeyip şüpheye düşebilmektedirler. İkincisinde bulunanlar, imanını onaylayıp diliyle de ikrar ederler. Bu mertebeye ulaşanlar peygamberlerin ve salih kulların üzerinde ittifak ettiği

²⁸⁵ a.e. s.122.

²⁸⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.234.

²⁸⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.59.

²⁸⁸ a.e. s.67.

²⁸⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.64.

²⁹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.61.

mânevî değerlerin bir hakikat olduğunu düşünürler. Ancak onlar bu hakikatleri derinlemesine kavrayacak beceriye sahip olamazlar. Üçüncü derecede bulunanlar ise hakikati hem bilir hem de derinlemesine kavrayabilirler.²⁹¹

İhvan-ı Safâ'ya göre mümin, inancından yüz çevirmeyen kişidir.²⁹² Mümin kişinin belli başlı özellikleri vardır. Bu özellikler şunlardır: İhlâslı olmak, kazâ ve kader inancına sahip olmak, tevekkül etmeyi bilmek, sabırlı olmak, dünyaya rağbet etmeyip âhirete yönelmek ve Allah'tan başka kimseden korkmamak.²⁹³ Topluluk, inanmayanların mertebesini ise “hayvanlardan, bitkilerden ve madenlerden daha değersiz” olarak nitelendirir. Çünkü inanmayan kişi Yaratıcı'sına göre şekil almazken madenler alır, inanmayan kişi Yaratıcı'sına rükû etmezken ağaçlar eder, inanmayan kişi Yaratıcı'sına itaat etmezken hayvanlar O'nu bilmemesine rağmen itaat eder.²⁹⁴

İman kavramının din felsefesindeki genel kullanımı “Tanrı vardır.” önermesinin kabulü şeklinde özetlenebilir.²⁹⁵ İhvân-ı Safâ'ya göre iman, insanın özünde vardır. İnsan ancak bu potansiyelini geliştirebildiği ve nefsinin olgunlaştırılabildiği oranda fitraten sahip olduğu inanma duygusunu açığa çıkaracaktır. Çalışmamızın bu aşamasında imanın esaslarını ele almaya çalışacağız.

2.2. İmanın Esasları

İman, “haber verenin haber verdiği şeyi doğrulamak ve onaylamak” demektir.²⁹⁶ İhvân-ı Safâ'ya göre, bir kişinin iman sahibi olabilmesi için yerine getirmesi gereken bazı şartlar vardır. Şeytan ve şeytanın yolundan gidenler ile²⁹⁷ nefislerini arındıramamış olanlara²⁹⁸ kapalı olan bu şartlar şu şekilde sıralanabilir: Tüm varlıkları yaratan sonsuz kudret sahibi tek Yaratıcı'nın varlığına inanmak, meleklerin varlığına inanmak, peygamberlerin varlığına inanmak, âhiret gününe ve dünya hayatından sonra yaşanılacak bir sürecin (ölüm, yeniden diriliş, haşr, cennet-

²⁹¹ a.e. s.136.

²⁹² a.e. s.70.

²⁹³ a.e. s.63-67.

²⁹⁴ a.e. s.161.

²⁹⁵ Habib Şener, “Paul Tillich'te Akıl-İman İlişkisi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı No:2, 2018, s.40.

²⁹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.320.

²⁹⁷ a.e. s.235.

²⁹⁸ a.e. s.238.

cehennem) olduğuna inanmak.²⁹⁹ İhvân-ı Safâ, ayrıca “Bütün müminler Allah’a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman etmişlerdir.”³⁰⁰ âyetinden hareketle “kitaplara iman”ı da bir iman unsuru olarak vurgulasa bile kitaplarla ilgili detaylı bir açıklamaya gitmemiştir. Topluluk, aynı şekilde “kadere iman”ı iman unsurları arasında müstakil olarak ele almamış olup *Risâleler*’inde farklı konu başlıkları altında değinmiştir.³⁰¹ Bizde İhvân-ı Safâ’nın iman esasları arasında gösterip detaylı olarak ele aldığı Tanrı inancı, melek inancı, peygamber inancı ve âhiret inancı konularını detaylı incelemenin, kazâ ve kader inancı konusunda ise genel bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.2.1. Tanrı İnancı

İmanın esaslarının en başında Tanrı inancı gelir. Tanrı, varlıkları kendisinden taşırandır. O, bütün keyfiyetleri zamandan ve mekândan münezze olarak yoktan var edendir. Bir şeyin olması için O’nun “ol” demesi yeterlidir ve O, hiçbir şeyle iç içe girmeden her şeyde vardır.³⁰² O her şeyden haberdar olandır.³⁰³

Tanrı hakkında bazı yanlış görüşler de vardır. Bunlardan birincisi, iki Tanrı’nın bulunduğu dair görüştür. Buna göre, biri hayırlı ve üstün diğeri kötü ve alçak olan iki Tanrı bulunmaktadır. Bu iki Tanrı birbiriyle sürekli çekişir ve birbirine muhalefet eder.³⁰⁴ İkinci yanlış görüş ise insanın dünya hayatı bittikten sonra her şeyin biteceğini, insanoğlunun yeniden dirilip Tanrı’nın huzurunda toplanmayacağını ileri sürenlere aittir.³⁰⁵ İhvân-ı Safâ’ya göre bu tarz görüşler sayısı bilinemeyecek kadar çoktur. Ancak aklını kullanan insanda bu bozuk görüşlere inanmaz.³⁰⁶

İhvân-ı Safâ’ya göre, ilimlerin en şerefli ve değerlisi Tanrı’yı ve O’na layık sıfatları bilmektir.³⁰⁷ Bununla birlikte âlimlerin en üstünü, insanları Tanrı’ya davet eden, O’na yönelten, insanları dünyada zühde özendirip âhirete rağbet ettiren, Allah’ın

²⁹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.61.

³⁰⁰ Bakara 2/285.

³⁰¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.31.

³⁰² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.410.

³⁰³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.105.

³⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.414.

³⁰⁵ a.e. s.414.

³⁰⁶ a.e. s.416.

³⁰⁷ a.e. s.408.

gazabından korkutan, O'nun rahmetinden ümit kestirmeyen, O'ndan sakındıran ve O'na itaati terk etme konusunda insanlara izin vermeyendir.³⁰⁸

Tanrı'yı bir olarak kabul edip O'nu iyi tanıyan bilginler; O'nu diri, kadir, âlim, hâkim ve yaratıcı olarak kabul ederler. Bu kişiler; O'nun ayakta durma, oturma, girme, çıkma, hareket etme gibi şeylerle nitelenemeyeceğini savunurlar. Cahiller ise Tanrı'nın beş duyu organı ve vehim gücüyle algılamanın mümkün olabileceğini düşünürler.³⁰⁹

İhvân-ı Safâ, Tanrı'yı bilmenin biri genel biri özel olmak üzere iki yolunun olduğunu ileri sürer. Genel yol bütün varlıklarda Tanrı'nın varlığının ve birliğinin içgüdüsel olarak bulunmasıdır. İnsanın yaşadığı bir felaket anında Tanrı'ya sığınması genel yol için bir örnektir. Âlim-cahil, mümin-kâfir, iyi-kötü her kim olursa olsun bir felaket anında istemsizce bile olsa Tanrı'ya sığınır ve O'ndan yardım diler. Tanrı'yı bulmanın özel yolu ise burhandır. Burhan yoluyla Tanrı'yı bulma nebîler, âlimler, bilgeler, evliyalar ve hayırlı insanlara hastır.³¹⁰ Hz. İbrahim'in akıl yürütmeye Tanrı'ya ulaşması özel yol için bir örnektir.³¹¹ Zaten İhvân-ı Safâ, Tanrı'nın birliğine de akıl ile ulaşmanın mümkün olduğunu kabul etmektedir.³¹²

İhvân-ı Safâ, çeşitli şekillerde Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Topluluğun Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken kullandığı başlıca yöntem başka filozoflarca da çokça kullanılan hudûs delilidir.³¹³ Kozmolojik deliller arasında gösterilen hudûs delili, evrenin ve içinde bulunan tüm varlıkların ezeli olmayıp sonradan yaratıldığını öne süren delildir.³¹⁴ Hudus delili şu üç önermeden oluşur:

“1- Her hadisin, yok iken var olan bir şeyin hudûs bulması, sonradan varlığa gelmiş olması için bir nedene ihtiyacı vardır.

2- Evren hadistir yani sonradan var olmuştur.

3- O halde onun hudûs bulmasının yani varlığa gelmesinin bir nedeni olmalıdır. Bu neden de Tanrı'nın bizatihi kendisidir.”³¹⁵

³⁰⁸ a.e. s.412-413.

³⁰⁹ a.e. s.330.

³¹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.201.

³¹¹ a.e. s.201.

³¹² a.e. s.309.

³¹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.285.

³¹⁴ İmamoglu vd., **Din Felsefesi**, s.63.

³¹⁵ a.e. s.63.

İhvân-ı Safâ, bu delili şu şekilde ifade eder: Geçmişten günümüze kadar yapılmış olan her şeyin bir yapıcısı vardır. Âlemdedir yapılmıştır. O hâlde büyüklüğü aklın sınırlarını zorlayan âleminde her şeye gücü yeten bir yapıcısı olmalıdır. O da Tanrı'dır.³¹⁶

İhvân-ı Safâ'nın, Tanrı inancıyla bağlantılı olarak "kötülük problemi" hakkında da görüşlerini ortaya koyduğunu görüyoruz. Onlara göre, Tanrı'nın kötülüğe izin verdiğini söyleyenler aklını kullanamayan ve kazâ – kader kavramlarını doğru şekilde anlayamamış olan insanlardır. Bu insanlar, "Tanrı bizim kaderimize bunu yazmış. O yüzden bu işi (kötülüğü) yaptım. Bu sebeple bu işten sorumlu olamam." derler. Oysa Tanrı, kötülükten kaçınmayı emreder. İnsan, kendisine verilmiş cüzi irade ve aklıyla bu konuda tercih yapabilir. Aklını doğru yönde kullanan insan Tanrı'nın emrine uyarak doğru yoldan giderken aklını kullanamayan insan ise Tanrı'nın yolundan sapar ve kötülüğe yönelir.³¹⁷

2.2.2. Peygamber İnancı

Peygamberler, Yaratıcı ile kulları arasındaki elçidir.³¹⁸ Onlar, Allah'tan aldıkları vahiyleri muhataplarına onların dilinden³¹⁹ ve onların anlama düzeyine göre aktarmakla yükümlüdürler.³²⁰ İhvân-ı Safâ tarafından nefislerin doktorları ve gönül doktorları³²¹ sıfatlarıyla nitelenen peygamberler, Yaratıcı'nın cömertliği ve merhametinin doğal bir sonucu olarak bir uyarıcı olarak gönderilmişlerdir.³²² Onların gönderiliş sebebi; insanın, Yaratıcı'nın yaratılmışların hakikatini anlamlandırmasında onlara yardımcı olmaktır. Yaratıcı'nın kullarına peygamberler göndermesi, O'nun en büyük ihsanıdır.³²³

İhvân-ı Safâ'ya göre; yaratılmışların en şerefli insanlar, insanların en faziletli akıllılar, akıllıların en hayırlısı âlimler, âlimlerin derece bakımından en üstünü ise peygamberlerdir.³²⁴ Peygamberlerin insanlara verdikleri bilgiler kesindir. Dolayısıyla

³¹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.285.

³¹⁷ a.e. s.137.

³¹⁸ a.e. s.315.

³¹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.28.

³²⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.285.

³²¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.111.

³²² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.11.

³²³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.234.

³²⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.99.

kesin bilgiye ulaşmak için peygamberlere iman şarttır.³²⁵ Peygamberlerin özelliklerinden bazıları şunlardır: Kötü nefisleri doğru yola iletmek ve gaflet içerisindeki nefislere diriliş gününü hatırlatmak, dinde sünnetin icra edilmesi, dinde izlenecek yolun açıklanması, helal ve haramın anlatılması, dünya işlerine dair hükümlerin açıklanması, züht hayatının özendirilmesi.³²⁶

2.2.3. Melek İnanıcı

İhvân-ı Safâ'da “en yüce topluluk”³²⁷ olarak kabul edilen melekler, “Allah’ın safi” şeklinde nitelendirilmiştir. Meleklerle âlemin koruyuculuğunu yapma ve kulların yönetimleriyle ilgilenme gibi görevler verilmiştir. Melekler sadece kendilerine emredilen şeyleri yaparlar ve yasaklanmış şeyleri çiğnemezler.³²⁸

İhvân-ı Safâ’ya göre, varlıklar övülen ve yerilen olmak üzere iki kısma ayrılır. Yerilen varlıkların varlık hiyerarşisi açısından en düşük mertebede olanı şeytandır. Övülen varlıkların hiyerarşide en yüksek mertebede olanı ise meleklerdir. Melek mertebesine ulaşmanın yolu Allah’a ve peygamberlere itaat etmekten geçer.³²⁹ İnsan erdemli ve hayırlı olursa manevî anlamda bir melek olur.³³⁰ Bununla birlikte erdemli ve hayırlı bir hayat süren kişiler, yeniden dirilişin ardından “en yüce topluluk” olarak ifade edilen meleklerin arasına katılır.³³¹ Buna karşın şer odaklı bir yaşam süren insan şeytanlaşır.³³²

2.2.4. Âhiret İnanıcı

İhvân-ı Safâ’ya göre âhiret, ölüm vasıtasıyla insanın nefsinin bedenden ayrıldığı andan itibaren sonsuza kadar devam eden olaylar zinciridir.³³³ Cüzî nefislerin küllî nefse dönmesi olarak da tabir edilen âhiret kavramı, “dönüş yeri” olarak nitelenir.³³⁴ İhvân-ı Safâ, âhiret kavramını iki farklı şekilde kullanmaktadır. Birincisine göre, âhiret, ölümlle başlayan yeni bir hayattır. Bu yeni ve sonsuz hayatta insan bazı

³²⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.30.

³²⁶ a.e. s.395.

³²⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.116.

³²⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.61.

³²⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.125.

³³⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.142.

³³¹ a.e. s.116.

³³² a.e. s.142.

³³³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.224.

³³⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.320.

aşamalardan geçerek dünyada yapıp ettiği şeylerin karşılığını alacaktır.³³⁵ İkinci kullanımda ise âhiret, daha genel bir kavram olarak ele alınır. Bu kullanımda dünyada yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılığının, yalnızca ölümden sonra verileceğine inanmanın doğru bir inanç olmadığı vurgulanır.³³⁶ İki kullanımın ortak noktası ise âhiretin nefsin bedenden ayrılışı olan ölüm ile başlamasıdır. İlk bakışta bu kullanımların bir tezatlık barındırdığı sanılsa da aslında bu durum, İhvân-ı Safâ'nın âhiret kavramını anlatmak için kullandığı bir metot olarak görülebilir.

İhvân-ı Safâ'ya göre asıl hayat âhiret hayatıdır.³³⁷ Âhiret yurduna ulaşmak insanın yaratılmasındaki en yüksek gayedir.³³⁸ İnsan nefsini kemâle erdiremeden dünyadan ayrılırsa âhirete eksik gider.³³⁹ Zümer sûresinin dokuzuncu âyetinden³⁴⁰ hareketle âhirete inanan ve âhiretin varlığını bilen kişilerin daha üstün olduğunu vurgulamışlardır. Topluluk, aşağıdaki mısralarda âhiretin önemini göstermeye çalışmıştır:

“O dünyadır. Halbuki onlara başkası vaat edildi.

O, pazarlık sonunda düşünceleri ertelemedir.

Yine bu mâna da başka bir şiir söylenmiştir:

Nimet ve lezzetten nasibi alınız

Hepsi, ne kadar kalırsa kalsın, sonunda geçer gider.

Âhireti umursamayan birisi de şöyle demiştir:

Bize şunu haber veren hiç kimse gelmedi:

Ölen ya cennette ya da ateştedir.”³⁴¹

İhvân-ı Safâ, dünya-âhiret dengesinin önemini ortaya koymaktadır. Onlara göre, her ne kadar insanın âhirete rağbet etmesi önemli olsa da, insan yaşantısında aşırılıklara kaçmayarak dünya ve âhiret dengesini sağlamalıdır.³⁴²

³³⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.247.

³³⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.418.

³³⁷ a.e. s.45.

³³⁸ a.e. s.392.

³³⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.307.

³⁴⁰ “(Böyle bir kimse mi Allah katında makbuldür?) yoksa gece vakitlerinde, secde hâlinde ve ayakta, âhiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi? De ki: ‘Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?’ Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.” (Zümer, 39/9)

³⁴¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, s.308.

İhvân-ı Safâ, dünya-âhiret dengesinin sağlanması hususundaki görüşlerinin yanı sıra insanları dünya ve âhiret mutluluğu açısından dört gruba ayırır: Birinci grupta hem dünyada hem de âhirette mutlu olanlar yer alır. İkinci grupta dünyada mutlu âhirette mutsuz olanlar bulunmaktadır. Üçüncü grupta dünyada mutsuz olup âhirette mutlu olanlar vardır. Dördüncü grupta ise hem dünyada hem âhirette mutsuz olanlar yer almaktadır. Hem dünyada hem âhirette mutlu olanlar, dünyada birçok konuda istedikleri şeyleri elde edebilmiş ve sağlıklı kişiler olmakla beraber âhiret içinde çalışıp birikim yapanlardır. Dünyada mutlu âhirette mutsuz olanlar, dünyadaki nimetlerden bolca faydalanırken bu nimetlere dalarak âhireti unutanlardır. Dünyada mutsuz âhirette mutlu olanlar, dünya hayatında zorluklar ve acılar yaşamalarına rağmen âhiretlerine birikim yapabilenlerdir. Hem dünyada hem de âhirette mutsuz olanlar ise dünyada zorluk çekmelerinin yanı sıra ilahî kanunlara da uymayarak âhiret için gerekli işleri yapmayan kişilerdir.³⁴³ Çalışmamızın bu bölümünde İhvân-ı Safâ'nın âhiret inancı hakkındaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi âhiret hayatının aşamalarını ele alacağız.

2.2.4.1. Ölüm

Ölüm, nefsin bedenden ayrılmasıdır. Dünya hayatının sonu, âhiret hayatının başlangıcı olarak kabul edilen ölüm, doğal ve arazî olmak üzere iki sebepten dolayı oluşur. Doğal sebepler, bedenin yaşlılık vb. durumlarla fonksiyonlarını kaybetmesidir. Arazî sebepler ise dışarıdan gelen saldırılar, hastalıklar vb. durumlardır.³⁴⁴ İhvân-ı Safâ tarafından âhiret hayatının başlangıcı olması sebebiyle “ikinci doğum” olarak da tanımlanan³⁴⁵ ölüm, bedensel ve nefsanî olmak üzere iki türdür. Bedensel ölüm, nefsin bedeni kullanmayı bırakmasıdır. Nefsanî ölüm ise nefsin cevherini bilmemesi, onun zatının bilgisinden bihaber olmasıdır.³⁴⁶

İhvân-ı Safâ'ya göre ölüm insanlara soğuk gelir. Bu sebeple insanların birçoğu hayatı severken ölümü sevmez. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi; canlıların tabiatlarında sürekli var olmaya yönelik bir isteğin olması, ikincisi ise; ağrılar ve acıların

³⁴² a.e. s.98.

³⁴³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.226.

³⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.241.

³⁴⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.307.

³⁴⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.44.

canlıların nefislerine etki etmesidir.³⁴⁷ Aslında ölüm Yaratıcı'nın bir hikmeti ve lütfudur. Çünkü ölüm, Tanrı'ya ulaşmak isteyen iyi nefsin bedenden ayrılabilmesi için bir vesiledir.³⁴⁸ Bundan dolayı ölüm korkusunun nefsini kemâle erdirebilmiş kişilerde olmaması gerekir.³⁴⁹ Ölümden korkmamak Allah dostlarının bir özelliğidir.³⁵⁰

2.2.4.2. Kıyamet

İhvân-ı Safâ, kıyamet kavramını “büyük kıyamet” ve küçük kıyamet olarak ikiye ayırır.³⁵¹ İhvân-ı Safâ büyük kıyameti “gezegenlerin durması, bütün hayatın sona ermesi, âlemin yok olması ve küllî nefsin bütün yaratılmışlardan ayrılması sonucu oluşan büyük olay” olarak tasvir etmektedir.³⁵² Topluluk, küçük kıyamet kavramını ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) “Kişi öldüğünde kıyameti kopmuştur.” şeklindeki hadisinden yola çıkarak ölümlerle aynı anlamda kullanmıştır.³⁵³ İhvân-ı Safâ, “kıyamet” kavramını, nefsin düştüğü kötülüklerden kurtularak kendine gelmesi ve ayağa kalkması öldükten sonra diriliş, nefsin gaflet ve cehalet uykusundan uyanması, silkinip kendine gelme gibi anlamlarda da kullanmaktadır.³⁵⁴

İhvân-ı Safâ insana, küçük kıyamet gelmeden önce gerçek kıyamet için hazırlanmasını ve âhirete yönelik işler yapmasını öğütler. İhvân-ı Safâ'da ruhlar ölümsüz ve ebedî olarak kabul edilir. Ruhların kâmil olanları mutlak varlığın anlamını tadabilecekken, kâmil ruh olamamış olanlar ise bu tattan mahrum kalacaklardır.³⁵⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre akıl sahiplerinin ulaşabileceği en büyük bilgilerden bazıları yeniden diriliş ve kıyametin asıl mahiyetidir.³⁵⁶ Kıyametten önce ölen insan kıyamet gününe kadar “berzah hayatı”nda yaşayacaktır.³⁵⁷

³⁴⁷ a.e. s.60.

³⁴⁸ a.e. s.48.

³⁴⁹ a.e. 303.

³⁵⁰ a.e. s.168.

³⁵¹ İhvân-ı Safâ **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.44.

³⁵² a.e. s.78.

³⁵³ a.e. s.44.

³⁵⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.239.

³⁵⁵ Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, s.270.

³⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.244.

³⁵⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.44.

2.2.4.3. B'as

Genel itibariyle b'as, âhret hayatının başlamasıyla birlikte ölü bedenlerin yeniden dirilmesidir. Bu diriliş, ölümlle bedenden ayrılan nefis ve ruhların, bedene geri dönmesiyle meydana gelir. Ruhlar bedenlerine geri dönünce cesetler canlılık kazanır, dirilir, harekete geçer ve donmuş bir vaziyet aldıktan sonra duyulamaya başlarlar.³⁵⁸ İhvân-ı Safâ, bu kavramı “ölü cesetlerin kabirlerden diriltilip kaldırılması ve bedenlerin topraktan çıkartılması” ve “cahil nefisleri gaflet uykusundan uyandırmak ve cehalet ölümünden diriltmek” olmak üzere iki mânada kullanır.³⁵⁹ Bu tanımlardan birincisinin daha çok zâhirî mânada ikincisinin ise bâtinî mânada kullanıldığını söylemek mümkündür.

Yeniden dirilmenin ruhen mi yoksa bedenen mi gerçekleşeceği genel bir tartışma konusudur. Topluluk, bu konuyla ilgili düşüncesine şöyle aktarır: “Ey kardeşim, bilmiş ol ki, cesetlerin diriltileceğini kesin olarak bilmeyene ve düşünemeyene nefislerin diriltileceğini söylemek hikmete uygun düşmez. Zira cesetlerin diriltilmesi tasavvuru mümkün ve anlaşılıp bilinmesi zihne yakın olan bir şeydir. Bunu kabul etmeyen ve tasavvur etmeyen/edemeyen nefislerin yeniden dirileceğini daha çok inkâr eder, o konuda daha cahil ve onu tasavvur etmekten daha uzak olur. Zira nefislerin yeniden dirilmesi, özel (havas) kişilere ait bilgilerdendir.”³⁶⁰ Bunun yanı sıra kıyameti “ruhların bedenlerle dirilişi” şeklinde nitelendiren İhvân-ı Safâ'nın yeniden dirilmenin hem ruhen hem de bedenen gerçekleşeceğini kabul ettiğini ifade edebiliriz.³⁶¹

Topluluk, ölümlle birlikte bedenden ayrılan nefsin yeniden diriliş zamanı gelince bedenlere döndürüleceğini belirtse de bu dönüşün hangi bedene olacağı konusu tartışmalıdır. Bu noktada iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisi şudur: Topluluğun cennet ve cehennem hakkındaki görüşlerine bakılırsa bu dönüş dünyadaki bedenin kendisine olacaktır. İkinci durum ise şudur: Topluluk haz ve elem hakkında görüşlerini ortaya koyarken “ebedî azap” ve “ebedî elem” gibi ifadeleri sıklıkla

³⁵⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.247.

³⁵⁹ a.e. s.246.

³⁶⁰ a.e. s.246.

³⁶¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.178.

kullanmıştır. Bundan dolayı nefsin dönüşünün dünyadaki bedenden farklı bir bedene olacağı ifade edilebilir.³⁶²

2.2.4.4. Cennet ve Cehennem

İhvân-ı Safâ, cennet ve cehennem kavramlarını klasik anlamda bilinen cismanî cennet ve cehennem tasvirinden ziyâde, bu kavramları alışlagelmişin dışında, bâtinî anlamda ele almaktadır. Onlara göre cehennem, ay feleğinin altında yer alan oluş ve bozuluş âlemdir. Cehennemlikler de acı ve ağrılara maruz kalan hayvanî bedenlerle ilgili nefislerdir. Cennet ruhlar âlemi ve gökler alanıdır. Cennetlikler ise felekler âleminde ve gökler alanında bulunan, huzur ve mutluluk içinde olan, acı ve ağrıdan uzak melekî nefislerdir.³⁶³

İhvân-ı Safâ, cehennemi yanan ateşle dolu bir çukur şeklinde tasvir etmenin yanlış olduğunu ileri sürerek Allah'a inanmayanların melekler vasıtasıyla bu çukura atılarak yakıldığını öne sürmenin ve yananların tekrar tekrar yaratılıp yakıldığını iddia etmenin yanlış olduğunu dile getirir.³⁶⁴ Bu vesileyle Nisâ sûresinin elli altıncı âyetinin de³⁶⁵ yanlış yorumlandığını iddia etmektedirler. Topluluk, bu gibi iddialarda bulunan kesimlerin cennet tasavvurunda da yanlışlarının olduğunu belirtir. Bu yanlış tasavvurların başında cennetin cismanî olarak nitelenmesi gelir. Cennet; dünyaya benzer şekilde içinde çeşit çeşit meyvelere sahip bostanları barındıran, aralarında nehirlerin aktığı sarayların bulunduğu, huri, gılman, vildan ve mürdanların yaşadığı bir yer değildir. Bu yanlış tasavvurları yapan kimseler; cennet ehline ilişkin bâtinî anlamda yapılan bütün nitelermeleri zâhirî yönüyle algırlar. İhvân-ı Safâ'ya göre, acıkmanın, susamanın, yaşlanmanın, hastalığın ve ölümün olmaması vb. durumları³⁶⁶ zâhirî manâsıyla anlamamak gerekir.

İhvân-ı Safâ'ya göre, insan nefsi hem bilkuvve melek hem de bilkuvve şeytandır. Eğer insan peygamberlerin ve ilahî hükümlerin yolundan giderse bilfiil melek olur. Bunun aksine insan kötülerin ve kâfirlerin yolundan giderse bilfiil şeytan olur. Melekler cennetlerin, şeytanlar ise cehennemnin sakinleridir. İnsan ölümden önce

³⁶² Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi 1**, s.277.

³⁶³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.66.

³⁶⁴ a.e. s.66.

³⁶⁵ *Şüphesiz yok ki, âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.* (Nisâ-4/56).

³⁶⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.65-66.

nefsini kemâle erdirip bozuluş âleminden çıkarsa meleklerin mertebesine yükselir. Ancak bunu yapamaz ve dünyaya meylederse ölümden itibaren yeniden diriliş gününe kadar berzah hayatı yaşar.³⁶⁷ Bununla birlikte topluluk, “Dünya müminin zindanı ve kâfirin cennetidir.” hadisinden yola çıkarak dünyayı cehennem; nefsini kemâle erdirmiş insanların ölüm sonrası hayatını ise cennet ile özdeşleştirmektedir.³⁶⁸

İhvân-ı Safâ'nın cennet ve cehennem hakkındaki görüşlerini incelediğimizde her iki kavramın da bâtinî mânada ele alınmış olduğunu ifade edebiliriz. Ancak *Risâleler*'de geçen bazı bölümler cismanî cennet ve cehennem anlayışını da anımsatmaktadır. Cennet ve cehennemliklerin anlatıldığı şu cümleler bu durumu kanıtlar niteliktedir:

*“Âhiret mutluluğuna erenlere (ashâb-ı yemin) gelince, onlar dikensiz meyve ağaçlarının altındadırlar. Kötülüğe batanlar (ashâb-ı şimal) ise, iliklere işleyen bir kaynar su ve ateş içindedirler. Allah seni, bizi ve bütün kardeşlerimizi doğru yolda başarılı kılsın.”*³⁶⁹

Bu cümlelerde açıkça cennet ve cehennemdeki varlıklar dünyadakilere benzetilmekte ve cismanî bir özellik atfedilmektedir. Oysa İhvân-ı Safâ, cennetteki nimetlerin dünya nimetlerine benzetilmesinin yanlış olduğunu dile getirmektedir.³⁷⁰ Onlar bilgi verirken muhatabın seviyesine göre hareket etmenin gerekli olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla bir konu havâs ve avâma farklı şekillerde anlatılmalıdır.³⁷¹ Şöyle ki onlar, cennet ve cehennem kavramlarının zâhirî yönden avâma, bâtinî yönden ise havâsa yönelik bir anlatım şekli olduğunu kabul etmektedirler. Bu noktada İhvân-ı Safâ'nın cennet ve cehennem hakkındaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde açıklamanın çalışmamızın kapsamını aşacağını belirtmeliyiz. Kısaca onların cennet ve cehennem hakkındaki görüşlerinin Sünnî kelâm ekolüyle uyuşmadığını da ifade etmemiz gerekir.

³⁶⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.96.

³⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.249.

³⁶⁹ a.e. s.21.

³⁷⁰ a.e. s.65-66.

³⁷¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.95.

2.2.5. Kader ve Kazâ İnancı

İhvân-ı Safâ'ya göre, kader ve kazâ kavramlarına insanlar tarafından aynı anlam verilmiştir. Ancak bu iki kavram farklı anlamlar ifade eder.³⁷² Kader, “Yaratıcı'nın yokluktan varlık sahasına çıkan bir mekânda bulunan ve birbirinin sınırına tecâvüz etmeyen mevcudâtı, buldukları sûret üzere tayin etmesi”³⁷³ ve “bir şeyin lâyük olduğu yerde konumlandırılması ve var olması” şeklinde tanımlanır. Kazâ ise mevcudâta var olan kapasitenin getirdiği yükümlülük ve Yaratıcı'nın hükmüdür.³⁷⁴

Topluluk, Yaratıcı'nın insana fitratına uygun ve gücünün yeteceği düzeyde sorumluluklar yüklediğini ifade eder. Onlara göre, fitrat ve Allah'ın hükmü (kazâ) dışına çıkanlar ise cezaya lâyük kişilerdir. Had cezasına çarptırılanlar bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Yaratıcı'nın kendileri için hazırladığı fitrat dışına çıkanlara bu ceza verilir.³⁷⁵

İhvân-ı Safâ, Cebriye'nin “Yaratıcı'nın kötülüğünü dilediği kişinin kötü, iyiliğini dilediği kişinin ise iyi olacağı” yönündeki görüşünü reddeder. Bu reddini de kader ve kazâ anlayışının temelini ve asıl mantığını oluşturan şu hikâyeye anlatır:

“Bir adam, havası güzel olan ve en tepe noktasında güzel bir bostanın bulunduğu bir dağın başında kendisine bir mekân edinir. Bu mekân, içinde bereketli ağaçların, ışıltılı çiçeklerin, güzel meyvelerin, temiz suların, güzel hizmetkârların ve daha nice türlü güzellikte nimetlerin bulunduğu bir yerdir. Bu tepenin aşağısında ise karanlık bir uçurum, vahşi hayvanlar, kirli sular ve birçok kötülük vardır. Bu adam temiz olan yere kölelerinden bir grubu yerleştirir. Köleler bu adamın emirlerine itaat ettiği müddetçe hep mutluluk içinde yaşar. Ancak bu gruptan biri itaat etmez, onun şefkatini inkâr edip o adamın sözünü dinlemezse kendi tercihiyle o uçurumdan yuvarlanmış olur.”³⁷⁶

Bu hikâyede kölelerden kasıt insanlardır. Yaratıcı, insanların iyiliğini istediği için onların belirli bir düzen içerisinde yaşamalarını sağlamak amacıyla bazı sınırlar koymuştur. Bununla beraber insana irâde vermiştir. İnsan, Yaratıcı'yı dinleyerek bu

³⁷² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.31.

³⁷³ a.e. s.31-32.

³⁷⁴ a.e. s.32.

³⁷⁵ a.e. s.32.

³⁷⁶ a.e. s.32-33.

sınırları aşmazsa mutluluğa ulaşır. Aksi hâlde cezayı hak eder. Bu hikâyeden de anlaşılacağı üzere İhvân-ı Safâ, irâdeyi buna bağlı olarak da akli kader ve kazâ anlayışında önemli bir noktada konumlandırmıştır.

Kader ve kazâ inancı konusuyla iman esasları konusunu bitirmiş olduk. İhvân-ı Safâ'nın "iman esasları" hususunda daha çok İslâmî kaynaklardan beslendiğini ve genel mânasıyla İslâm dininin öğretilerini aktardığını söylemek mümkündür. Ancak onların bazı inanç esaslarını açıklarken çeşitli dinler ve kültürel unsurlardan yararlanarak bâtinî yorumlar yaptıklarını ve böylece Müslümanların büyük çoğunluğunun benimsediği kabullere aykırı olan bazı sonuçlara ulaştıklarını ifade etmemiz gerekir. Çalışmamızın bu aşamasında bilginin iman ile olan ilgisi hususunu açıklamaya çalışacağız.

2.3. Bilgi-İman İlişkisi

İhvân-ı Safâ, bilgiyi, bilinen şeyin bilen kişinin nefsindeki sûreti; imanı ise kendinden daha bilgili bir kişiyi, verdiği bilgiler hususunda tasdik etme ve ona inanma şeklinde tanımlayarak³⁷⁷ bilgi ve iman arasındaki ilişkiyi ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzetmektedir.³⁷⁸ Yiyeceklerin bedenın gıdası olması gibi bilgi de ruhun gıdasıdır. Ruh bilgiye, beden ise mala değer verir. Bilgi, ruhu mutluluğa; mal ise bedeni mutluluğa ulaştıran araçlar arasında yer alır. İhvân-ı Safâ, çeşitli kanallardan bilgi elde etmesinin ruha kazandırdığı mutluluğu şu örnekle açıklar: "Hiçbir şey yiyip içemeyen bir hasta aldığı ilaçlarla beslenir ve bundan büyük haz alır. Beden dışarıdan ilaç aldıkça iyileşir ve iyileştikçe de aldığı haz ve mutluluk daha da artar."³⁷⁹

Topluluk, ruh-beden ilişkisi açısından insanları ikiye ayırır. Birinci grupta bedeninin ihtiyaçlarını karşılamak için dünyalık kazanç sağlamak isteyenler vardır. İkinci grupta ise âhîretin sonsuz nimetlerinden faydalanabilmek için gerekli bilgiye sahip olmak isteyenler bulunmaktadır. Bu noktada bilgi, imanî bir amaca ulaşabilmek için ön koşul olarak kabul edilmiştir. Nitekim İhvân-ı Safâ; imanı, bilgi üzerine temellendirilmiş bir yapı olarak görür.³⁸⁰ Onlara göre, insanın yaratılış gâyesi;

³⁷⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.59.

³⁷⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.13.

³⁷⁹ Ocak, **İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi**, s.258.

³⁸⁰ a.e. s.258-259.

kendini,³⁸¹ âlemi ve Yaratıcı'yı bilmektir. Yaratıcı'nın bilgisi elde edilebilecek en faziletli bilgidir.³⁸²

Bilgi ve iman birbirleriyle yakından ilişkili kavramlardır. İnsan ruhu mânevî anlamdaki gerçek bilgiye ulaştıkça bu alanda ilmi yükselir. Mânevî ilmi artan kişi; doğru düşünceler, güzel ahlâk ve doğru fikirlerle nefsini olgunlaştırıp kâmil insan olur. Nitekim insan, imanın tadını almak istiyorsa öncelikle cehaletten uzak durmalı ve kötülöklere karşı çıkmalıdır.³⁸³

İhvân-ı Safâ, bilgi ve imana sahip olup olmamaları açısından insanları sınıflandırmıştır. Buna göre, insanlar; iman verilip bilgi verilmeyenler, bilgi verilip iman verilmeyenler, hem iman hem de bilgiden mahrum olanlar, hem bilgi hem de iman verilenler olmak üzere dört derecedir.³⁸⁴

Kendilerine iman verildiği halde bilgi verilmeyen insanlar; yeniden diriliş, mebde ve meâd, melekler, kıyamet, haşr, hesap, mîzan, sırat ve cennet nimetleri gibi duyulara kapalı haberleri kabul eden gruptur. Bu kişilerin söz konusu iman konularındaki bilgileri sınırlı olsa dahi peygamberlerin ve filozofların işaret ettiği yoldan gitmekten sakınmazlar. Fakat onlar iman ettikleri şeyleri araştırmaz ve düşünmezler.³⁸⁵

Kendilerine bilgi verilip iman verilmeyen insanlar; geometri, astroloji, tıp, mantık, diyalektik ve fizik gibi ilimlerle uğraşır; ilahi kitapları ve nebevî vahiyler üzerinde düşünür; dini araştırmayı ve şer'i konuların sırlarını açığa çıkarmayı hedeflerler. Bu kişiler, imanî bilgilere sırtlarını dönmüş ve gözlerini kapamışlardır.³⁸⁶

Kendilerine hem bilgi hem de iman verilmemiş olan insanlar; genelde bu dünya hayatında refah içinde yaşarlar. Bunlar dünya nimetlerinin gelip geçici olduğunu unutarak hiç durmadan dünyevî arzularını yerine getirmekle meşgul olur; ilim ve âlimlerden yüz çevirirler. Nefsin kurtuluşunu ve âhiret arzusunu amaçlayan dinî konulardan, dinin hükümlerinden ve sünnetin gereklerinden habersizdirler.³⁸⁷

³⁸¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.303.

³⁸² a.e. s.247.

³⁸³ Ocak, **İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi**, s.259-260.

³⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.58.

³⁸⁵ a.e. s.58.

³⁸⁶ a.e. s.58-59.

³⁸⁷ a.e. s.59.

Kendilerine hem bilgi hem de iman verilen insanlar ise erdemli ve kerim olanlardır.³⁸⁸ Bu bilgilerden hareketle İhvân-ı Safâ'da iman için bilginin gerekli olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim iman ve bilgi açısından insanları gruplara ayırırken dile getirdikleri “kendilerine iman verildiği halde bilgi verilmeyen insanlar” hakkında açıklama yaparken onların imanî meselelerle ilgili hiçbir bilgilerinin olmadığını ileri sürmemişlerdir. Bu gruptaki kişilerin imanla ilgili bilgilerinin sınırlı olduğunu dile getirmişlerdir. Bilgi, iman için temel bir unsur olarak görülse de bilginin iman için tek başına yeterli olmadığını da ifade etmemiz gerekir. Çünkü İhvân-ı Safâ'nın iman açısından insanları sınıflandırırken “kendilerine bilgi verilip iman verilmeyen insanlar” şeklindeki bir dereceye yer verdiklerini daha önce açıklamıştık. Bilgi-iman ilişkisi konusundan sonra İhvân-ı Safâ'nın bilgi ve iman anlayışıyla da yakından ilgisi olduğunu düşündüğümüz ahlâk hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

2.4. Ahlâk-İman İlişkisi

İhvân-ı Safâ'ya göre, ahlâk, insanın ruhunda var olan veya sonradan yerleşen huylardır.³⁸⁹ İman ise en genel mânasıyla haber vereni, bildirdiği hususlarda tasdik etmektir.³⁹⁰ İhvân-ı Safâ, ahlâk ve imanı bilgiyle ilişkilendirmiştir. Bilgiyi elde etmede duyu, akıl, burhan ve vahiy olmak üzere dört kaynak vardır.³⁹¹ Vahiy, aynı zamanda ahlâka da kaynaklık eder.³⁹² Vahyin dışında ahlâka etki eden diğer unsurlar ise bedeninin terkihi, kişinin yaşadığı zaman dilimi ve coğrafya, dinî ve örfî gelenekler çerçevesinde yetiştirilme tarzı, doğduğu ve ana rahmine düştüğü anda feleğin konakları ve yıldızların konumudur.³⁹³

Topluluk, ahlâkın oluşumuna etki eden unsurlar arasında yer alan bedeninin terkihinin ahlâka etkisini şu şekilde açıklar:

“Sıcak tabiatlı insanlar özellikle de kalp yapısı böyle olanlar genellikle cesur kalpli, gönülleri cömert, korkulu işlerde düşüncesiz hareket eden,

³⁸⁸ a.e. s.59.

³⁸⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.212.

³⁹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.59.

³⁹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.248.

³⁹² Ocak, **İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi**, s.250.

³⁹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.329.

kararlılığı ve dikkati az, aceleci davranan, çabuk öfkelenen ama öfkesi de çabuk geçen, kin gütmeyen, akıllı ve keskin zekâlı, tasavvur yeteneği güçlü kimselerdir. Soğuk tabiatlı olanlar, genellikle aptal, kaba tabiatlı, itici bir karaktere sahip ve ahlâken olgunlaşmamış kimselerdir. Sakin tabiatlı olanlar genellikle zeki olmayan, işinde sebat etmeyen, yumuşak huylu, müsamahakâr, güzel ahlâklı, doğal konularda oldukça tedbirsiz ve sorumsuz davranmakla beraber, çabuk ikna olan ve çabuk unutan kimselerdir. Sert tabiatlı olanlar ise genellikle işlerinde sabırlı, sabit fikirli, zor ikna olan kimselerdir. Bunlarda sabır, kin, cimrilik, tutuculuk ve koruma duyguları ağır basar.”³⁹⁴

Ahlâkın oluşumuna etki eden bir diğer unsur olan coğrafyanın etkileri şöyledir:

“Sıcak bölgelerde doğup büyüyen ve o ortamda yetişen kimselerin bedenlerinin karışımlarında genellikle ‘soğukluk’ hâkim olur. Oysa soğuk bölgelerde doğup büyüyen ve o ortamda yetişenlerin bedenlerinin karışımlarında ‘sıcaklık’ hâkim olur. Çünkü sıcaklık ve soğukluk, birbirinin zıddıdır. Sıcaklık ve soğukluk aynı yerde ve aynı durumda bir arada bulunmazlar. Fakat varlıklarını koruyabilmeleri için biri ortaya çıktığında, diğeri gizlenip saklanır. Çünkü sıcaklık ve soğukluk olmaksızın varlıklar ne var olabilir ne de varlıklarını sürdürebilir. Habeşliler, Zenciler, Nübeler, Sind ve Hintliler gibi güney bölgelerinde yaşayanların bedenlerinin yapısı bunlara birer kanıttır. Güneşin bu bölgeler üzerine senede iki defa yakınlaşması sebebiyle, bu bölgelerin atmosferi ısınır, hava oldukça sıcak olur, insanların bedenlerinin dış yüzeyi güneşten yanar, derileri siyahlaşır, bu sebeple saçları kıvrırcık olur. Ama bedenlerinin içi soğuk olur, bu nedenle de kemikleri ve dişleri beyaz, gözleri iri, burunları geniş, ağızları büyük olur. Kuzey bölgelerinde yaşayanların durumu ise bunun tam tersidir. Nedeni; dünyanın güneş etrafında dönerken yörüngesinin bu bölgeye oldukça uzak olması, ne kışın ne de yazın oraya yaklaşmaması, bundan dolayı bu bölgelerde havanın çok soğuk olmasıdır. Durum böyle olunca, bu bölgede yaşayanların derileri beyaz, bedenleri nemli, kemikleri ve dişleri

³⁹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.205.

kızıl olur. Cesaret ve kahramanlık aralarında yaygın olur, saçları düz, gözleri küçük olur, sıcaklık bedenlerinin içinde saklı kalır. İşte bu kıyasa dayanarak, doğal yapısı ve havası birbirine zıt olan bölgelerde yaşayan, birçok konuda ve genel durumları itibariyle tabiatları ve ahlâkları birbirinden farklı olan insanların özellikleri böyle ifade edilebilir.”³⁹⁵

Ahlâkın oluşumuna etki eden faktörler arasında yer alan yıldızların konumu hususunda bilgi vermeden önce İhvân-ı Safâ'nın ahlâkın kısımları hakkındaki görüşlerine değinmek istiyoruz. Onlara göre, ahlâk iki çeşittir: Birincisi, nefislerin tabiatına yerleşmiş olan ahlâk (ahlâk-ı merkûze), ikincisi ise geleneksel uygulamalarla ve sürekli yapa yapa insanda adet ve karakter haline gelmiş olan kazanılmış ahlâk (ahlâk-ı müktesebe)dir.³⁹⁶

İhvân-ı Safâ'ya göre, ahlâkın oluşumuna etki eden faktörler arasında yıldızların konumu da önemlidir. Çünkü ahlâkın kısımları içerisinde yer alan “nefislerin tabiatına yerleşmiş olan ahlâk” yıldızların konumuyla ilgilidir. Buna göre, Mars gezegeninin etkisinde olanların nefsi; taassup, çekişme ve husumet fazla olan inanç ve görüşlere meyillidir. Jüpiter gezegeninin etkisinde olanların nefsi ise züht, verâ ve nezâketi önemseyen inanç ve görüşlere meyilli olur. Bu örneklerde görüldüğü üzere insanların inançları ve kanaatleri, ahlâklarına tâbidir.³⁹⁷ Bu ahlâk, nefislerin tabiatına yerleşmiş olan ahlâk olarak kabul edilir.

Ahlâkın ikinci kısmı olarak kabul edilen “sonradan kazanılmış ahlâk” ise ahlâkı inancına tâbi olanlar şeklinde nitelendirilebilir. Burada bir görüşe inanan, bir mezhebin yolundan gitmeye başlayan insanın ahlâkını inanç ve mezhebine göre düzenlemesi söz konusudur. Bu durumda onlarda bir “ahlâk ve seciye”, vazgeçip terk etmesi çok zor “âdet” halini alır. Övgü ve yergi, ödül verme ve cezalandırma, vaat ve tehdit, teşvik ve uyarı türünden karşılıklar, ahlâkın bu çeşidi için söz konusudur. Bu ahlâk, sonradan kazanılmış olarak kabul edilir.³⁹⁸ Bahsettiğimiz ahlâkın iki çeşidini ele aldığımızda bazı insanların inancının ahlâkı doğrultusunda oluştuğunu, bazılarının ise ahlâkının inancı doğrultusunda oluştuğunu söylemek mümkündür.³⁹⁹

³⁹⁵ a.e. s.207-208.

³⁹⁶ a.e. s.212.

³⁹⁷ a.e. s.210.

³⁹⁸ a.e. s.210.

³⁹⁹ a.e. s.210.

İhvân-ı Safâ, ahlâk ilmini nefsin terbiye etmek isteyenler için büyük bir nimet olarak gördüğünden onu özel bir noktada konumlandırmıştır. Onlara göre, güzel ahlâk, insanı helâk olmaktan kurtarabilecek en önemli niteliklerden birisidir.⁴⁰⁰ Bu itibarla ahlâk kavramının iman kavramıyla yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. İhvân-ı Safâ'nın sonradan kazanılmış ahlâka daha çok değer verdiğini söylememiz gerekir. Çünkü onlar sonradan kazanılmış ahlâkı “âhîret ehlinin ahlâkı” olarak nitelendirmişlerdir.⁴⁰¹ Sonuç olarak İhvân-ı Safâ'nın “ahlâkı inancına tâbi olan” insanların durumunu daha mâkul gördüğünü ifade etmemiz mümkündür. Çalışmamızın sıradaki ve son bölümünde akıl ve iman ilişkisini ele alacağız.

⁴⁰⁰ a.e. s.212.

⁴⁰¹ a.e. s.210.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA AKIL-İMAN İLİŞKİSİ

İhvân-ı Safâ'nın, akılı faal akıl ve insanî akıl olmak üzere iki kısma ayırması hakkında önceki bölümlerde bilgi vermiştik. Akıl-iman ilişkisini ele alacağımız bu bölümde insanî akıldan hareketle bilgi vermeye çalışacağız.

İhvân-ı Safâ, akıl kavramına hem müstakil olarak hem de iman açısından önem vermiştir. Topluluğa göre; akıl, iman ve dinin hizmetçisidir.⁴⁰² Akıl ve tefekkürle insan gaflet uykusundan uyanacak hatta akıl nuru ile Yaratıcı'yı bulabilecektir.⁴⁰³ Bir şey öncelikle akılla idrak edilebilir. Aklın vesile olmadığı hiçbir şey öğrenilemez ve öğretilemez. İnsan, akıl vasıtasıyla kendi nefsinde öncelikle bir olan Yaratıcı'yı görür. Bu da onu zorunlu olarak O'nun birliğine inanmaya iter.⁴⁰⁴ Akıl, dinin kurallarının anlaşılmasında da vazgeçilmez bir unsurdur.⁴⁰⁵

İman, hayrın ve insanî faziletlerin toplandığı bir olgu olduğu için iman sahibi kişiler övülmeye layıktır.⁴⁰⁶ İmana ulaşmak, insanın en önemli amaçlarından biri olmalıdır. Bundan dolayı iman sahibi olmayan kişilerin mertebesi “hayvan, bitki ve madenlerden daha değersiz”dir. Şöyle ki inanmayan kişi Yaratıcı'sına göre şekil almazken madenler, ağaçlar ve hatta hayvanlar bile O'nu bilmemesine rağmen itaat eder ve O'na göre şekil alır.⁴⁰⁷ İhvân-ı Safâ, “Bu, iman etmenin içeriği, inceleyerek ve araştırarak imana ulaşmış, dolayısıyla dış ve iç dünyamızda yazılı olan âyetlere bakıp anlamada basiret sahibi olan müminlerin özelliklerine dair bir risâledir.” cümlesiyle âyetleri ve dinin kurallarını aklını kullanarak detaylı bir şekilde inceleyip doğru yola girenlerin durumları ve özellikleriyle ilgili başlı başına bir risâle yazdığını da belirterek akıl ve iman ilişkisine verdiği önemi vurgulamaktadır.⁴⁰⁸ İhvân-ı Safâ'nın, akıl ve imanın önemi hakkındaki görüşlerinden sonra aklın imandaki rolünü açıklamaya çalışacağız.

⁴⁰² a.e. s.218.

⁴⁰³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.66-68.

⁴⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.24.

⁴⁰⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.69.

⁴⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.64.

⁴⁰⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.161.

⁴⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.285.

İhvân-ı Safâ, Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerden hareketle iman etmede aklın önemini ortaya koymaya çalışmakta⁴⁰⁹ ve Yaratıcı'ya ulaşmak için akli kullanarak düşünüp tefekkür etmek gerektiğini vurgulamaktadır.⁴¹⁰ Evrendeki düzeni düşünmek ve bu konu üzerine akletmek insanı bir Yaratıcı'nın olduğuna götüren ve imana sürükleyen etmenlerden biridir. Onlar evrendeki düzenle ilgili yağmurun oluşumu, şimşeklerin oluşumu, gökkuşağının oluşumu gibi bazı olayları açıklayarak örnekler verir. Topluluk bu olayları şu şekilde açıklamaktadır:

“Bil ki buharlar havada yükseldiği ve hava farklı yönere hareket ettiğinde, onun bir yöne hareketi diğerinden daha fazla olur. Önüne engelleyici yüksek dağlar çıkar. Yukarısında da zemheri soğuğu engel olur. Aşağıda ise iki buharın bitişik haldeki maddesi vardır. İki buhar havada artmaya ve katılaşmaya devam eder. İki buharın parçaları (cüzleri) birbirine karışarak ısınır ve bu karışımdan bitişik bulut kümesi meydana gelir. Bulutun her yükselişinde iki buharın parçaları soğur. Nemli buharın parçaları birbirine karışır. Ortaya çıkan şey kuru, uçucu bir duman olur. Nemli, sulu ve ıslak bir buhar olmaz. Sonra bu özsu parçalar bir arada toplanırlar ve soğuk damla olurlar. Ağırlaşırlar ve yukarıdan aşağıya tekrar inerler. Bu durumda yağmur diye adlandırılırlar. Şimşeklere ve gök gürültülerine gelince, bu ikisi aynı vakitte gerçekleşir. Ancak yıldırım, ses kulaklara gelmeden önce gözlere görünür. Çünkü ‘Duyu (has) ve Duyum (mahsus’ Risâlesi’nde açıkladığımız gibi, onlardan birisinin görünümü ruhanîdir ki o, parıltıdır. Diğeri ise cismanîdir ki o, sestir. Bu ikisinin meydana gelmesinin sebebi ise yükselen iki buharın havada karşılaşmalarıdır. Gökkuşağına gelince o, havanın nemlenmesi esnasında hava kürenin tavanında doymuş bir halde ortaya çıkar. Onun konumu ayakta dikili vaziyette olur. Kambur kısmı yukarda, zemherir kürenin yüzeyi tarafındadır. İki tarafı ise aşağıya, yeryüzüne doğrudur. Sabah ve akşamüstü, Güneş'in konumunun zıt istikametinde, doğuda ya da batıda ansızın ortaya çıkar. Gökkuşağı dairesinin çevresinin yarısından daha az

⁴⁰⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.271; (Kendi nefislerinizde Allah'ın delilleri, sırları, sanat ürünleri, acaiplikleri vardır, ey gafiller, “hala görmeyecek misiniz!” ve ey cahiller, hala bakıp düşünmeyecek misiniz?) (Zâriyât, 51/21)

⁴¹⁰ a.e. s.50.

bir kısmı görülür. Güneş'in ufukta tam ortada olması durumu hariç. Gökkuşağı bu durumda dairenin çevresinin yarısına eşit görülür. Çünkü Güneş'in ana gövdesinin merkezinden çıkan çizgi, yeryüzünün ve bu dairenin merkezinin tanjantıdır (mumas). Bu durumda kuşak dik olarak görülür. Güneş yüksek olduğunda ise dairenin çevresinin yarısından daha azı görülür. Yüksekliğin her artışında kuşak daha az ve daha küçük olur. Çünkü kuşak Güneş'in konumunun zıddı yönünde batmaya meyilli olur. Ey kardeşim! Bil ki bu kuşağın kirişi ile bahsi geçmiş olan ışık halkasının çevresinin arası eşit orandır. Bu kuşağın meydana gelmesinin sebebi Güneş'in, havada duran bu nemli buharın parçalarının üzerine doğması ve ışıklarının oradan Güneş'ten tarafa doğru yansımastır.”⁴¹¹

Topluluk, bahsettiğimiz bu doğa olaylarını tefekkür ederek Yaratıcı'ya ulaşmak gerektiğini belirtir. Bu düşüncelerine ek olarak Hz. İbrahim'in aklını kullanarak Yaratıcı'ya ulaşmış olduğunu da şu cümleyle vurgulayarak konuyu destekler: “Atamız İbrahim'in kesin inananlardan olması için gece bastığında gördüğü göklerin melekûtunu görünceye kadar bizimle birlikte bakmak mı istersin?”⁴¹²

İhvân-ı Safâ, Tanrı'nın varlığı ve birliği konusu dışında kalan iman esaslarında da aklın rolünü açıklamaktadır. Onlara göre, yaratılmışların en şerefli insanlar, insanların en faziletli akıllılar, akıllıların en hayırlısı âlimler, âlimlerin derece bakımından en üstünü ise peygamberlerdir.⁴¹³ Peygamberlerden gelen bilgiler kesindir.⁴¹⁴ Bu durum, peygamberleri kabul etmenin iman etmede temel olduğunu göstermektedir. Topluluk, âyetlerin ve peygamberlerden gelen hadislerin kesin olduğunu bildirmekle beraber asıl olanın akıl vasıtasıyla bu âyet ve hadislerle bizden neler istediğini anlayarak imana ulaşmak olduğunu belirtmektedir.⁴¹⁵ Zira İhvân-ı Safâ, peygamberlerin verdiği hususları kabul konusunda insanları dört mertebeye sıralamıştır. Bu mertebeler; dilleriyle ikrar edip kalpleriyle tasdik etmeyenler, hem dilleriyle ikrar edip hem kalpleriyle tasdik edenler, hem dilleriyle ikrar edip hem kalpleriyle tasdik ettikleri hâlde peygamberden gelen bilgileri tam kavrayamayanlar ve hem dilleriyle ikrar edip hem kalpleriyle tasdik edip peygamberden gelen bilgileri

⁴¹¹ a.e. s.66-70.

⁴¹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.21.

⁴¹³ a.e. s.99.

⁴¹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.30.

⁴¹⁵ a.e. s.400.

tam olarak kavrayıp ona göre amel edenlerdir. Peygamberlerden gelen bilgileri kabul konusunda oluşan bu mertebeleri birbirinden ayıran temel unsur ise yine akıl ve anlama yetisidir. Kişinin mertebesi ve imana ulaşma durumu, akletme oranı ve buna bağlı olarak anlama yetisiyle benzerlik gösterir.⁴¹⁶

İhvân-ı Safâ, iman esasları arasında kabul ettiği kader ve kaza hususunda da akla büyük önem vermektedir. Topluluk, bu iki kavramı cebriye anlayışında bulunan “Yaratıcı’nın kötülüğünü dilediği kişinin kötü, iyiliğini dilediği kişinin ise iyi olacağı” gibi bir anlayışla değil, akıl ve irade eksenli bir yorumla ortaya koyar. Bu durumu da şu kıssayla somutlaştırır:

“Bir adam, havası güzel olan ve en tepe noktasında güzel bir bostanın bulunduğu bir dağın başında kendisine bir mekân edinir. Bu mekân, içinde bereketli ağaçların, ışıltılı çiçeklerin, güzel meyvelerin, akan tertemiz suların, güzel yüzlü hizmetkârların, civil civil kuşların, her türlü güzelliğin ve lezzetlerin bir arada geldiği bir yerdir. Bu dağın aşağı tarafında ise karanlık bir uçurum, vahşi hayvanlar, bulanık sular ve korkunç yaratıklar vardır. Bu adam; temiz, güzel, yüksek ve ışıltılı olan yere kölelerinden bir grubun yerleşmesini emreder ve bu yeri onlara tahsis eder. Onun emirlerine itaat ettiği sürece bu grupta yer alan insanların işleri yolunda gider ve yaşamları güzelleşir. Esenlik içinde kalmaları için de orada itaat etmeye devam ederler. Şâyet bu gruptan biri itaat etmez, onun yasakladığı bir şeyi işler, verdiği nimete nankörlük eder ve şefkatini inkâr ederse o zaman uçurumun bulunduğu yere kendi tercihi ile yuvarlanmış olur.”⁴¹⁷

Bu kıssadan anlaşılacağı üzere topluluk, bir teşbih yaparak konuyu aktarmıştır. Topluluğa göre akıl, insanın kaderinin belirleyici faktörüdür.

İhvân-ı Safâ’nın, bir diğer iman esası yani ölüm sonrası hayat hakkındaki açıklamalarında da aklın rolünü vurguladığını görüyoruz. İhvân-ı Safâ’ya göre, dünya üzerine düşünüp tefekkür eden, onun ve içindeki yaratılmışların geçirdiği değişim ve dönüşümlerle birlikte bütün canlıların mecbur olduğu yaşam ve ölümü düşünen, geçmiş asırlarda var olmuşların durumlarını değerlendiren her akıllı ve zeki

⁴¹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.4. s.52-53.

⁴¹⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.32-33.

kimse, ölümün kaçınılmaz olduğunu ve kendisinin de öncekilerin gittiği yere gideceğini kesin olarak bilir. Bu sebeple bu akıllı ve zeki kimseler, hakkında kesin bilgi elde etmek için âhiretin gerçek durumunu doğru ve açık bir şekilde bilmeyi arzular ve temenni eder.⁴¹⁸

Topluluk, âhiretin durumu hususunda “âhireti kabul edenler” ve “âhireti inkâr edenler” olmak üzere insanların iki farklı görüşünün olduğunu öne sürmektedir. Âhireti inkâr eden grup, insanın öldükten sonra bitki ve hayvanlar gibi doğup büyüüp öldükten sonra da çürüyerek toprağa karıştığını savunarak insanın ölümüne sebep olan şeyin zaman olduğunu ileri sürerler. Âhireti kabul edenler de kendi içinde iki gruba ayrılır. İlk grup, kalpleriyle düşünmeden, akıllarıyla tefekkür etmeden sadece dilleriyle kabul ederler ve kabul ettiklerini söylerler. İkinci grup ise, peygamberlerin söylediklerini kabul edip doğrulamakla birlikte kalpleriyle âhireti düşünmekte ve akıllarıyla onun aslını araştırma sûretiyle tefekkür ederek bilmektedirler. Allah “... Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin...”⁴¹⁹ âyetiyle her iki grubu da övmüştür. Ancak İhvân-ı Safâ’ya göre Allah “De ki, hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁴²⁰ âyetiyle aklını kullanarak âhirete inanıp bu yolda çalışarak imanını güçlendirenleri daha üst makamlara lâıyk görmüştür.⁴²¹

Topluluk, âhiretin dünyaya karşı üstünlüğüyle alakalı bilince ulaşmanın akılla mümkün olduğunu savunarak bu düşüncelerini şu cümlelerle ortaya koymaktadır: “Ey kardeşim! Allah'ın peygamberlerinin kendi lisanlarında indirilen ve anlamları meleklerden alınan kitaplarda işaret ettikleri gâyenin bilgisini elde etmeye çalış. Ki bu kitaplarda, cennet nimetleri ve cennet ehlinin saadeti, cehennem nasıl olduğu ve cehennem ehlinin sıkıntıları tavsif edilmiştir. Aynı şekilde filozofların ve bilginlerin ruhlar âlemini ve bu âlemin ehline olan övgülerinde, cisimler âlemini yermelerinde ve oranın ehline kötü dileklerde bulunmalarında işaret ettikleri anlamları da elde etmeye çalış. Umulur ki aklınla onların tasavvur ettiklerini tasavvur edersin ve onların nefislerinin cevherinin temizliği ile müşahede ettiklerini sen de nefsinin cevherinin temizliğiyle müşahede edersin. Ve böylece nefsin gaflet ve cehâlet uykusundan uyanır, âlimlerin ve saadete erenlerin yaşadıklarını yaşar ve bilgide

⁴¹⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.239.

⁴¹⁹ Mücâdele, 58/11.

⁴²⁰ Zümer, 39/9.

⁴²¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.240.

yüksek derecelere çıkar, samimi gayretin göklerin hakikatine yükselir ve âhirette saadete erenlerden olur.”⁴²² İhvân-ı Safâ, Ankebût sûresinde geçen şu âyetle de akıllarını kullanabilen insanların âhret mutluluğuna ulaşabileceklerini vurgulamıştır: “Çünkü (akıllarını kullansalardı bilirlerdi ki) bu dünya hayatı geçici bir zevk ve eğlenceden başka bir şey değildir; oysa ahiret hayatı, tek (gerçek) hayattır: Keşke bunu bilselerdi!”⁴²³ Görüldüğü üzere topluluk, ölüm ve sonrasında hayatın akıl ile bağlantısını ele alırken âhretin dünyaya olan üstünlüğünün akılla elde edilebileceği düşüncesi üzerinden hareket etmektedir.

Görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ, iman esaslarının hemen hepsinin temeline akıllı yerleştirmiş ve bu iki kavram arasında bir ilişki olduğunu vurgulamıştır. Akıl ve imanın önemi ile aklın imana etkisi hakkında bilgi verdikten sonra İhvân-ı Safâ'nın akıl-iman ilişkisi hususundaki görüşlerini ele alabiliriz.

Akıl ve iman kavramları, imanın hem melekî faziletleri hem de aklî unsurları bir arada barındırmasından dolayı yakın ilişki içerisinde.⁴²⁴ İnsan, ancak akılla bilebildiklerini kavradığında nefsini kemâle erdirebilir.⁴²⁵ Akıl nimetinin doğru kullanılarak ilme yönlendirilmesi ve nefsin doğru yönde kullanılması iyilik ve imana kapı açar.⁴²⁶ Akıl sahibi olup bu nimeti kullananlar Yüce Yaratıcı'nın ince sanatını ve hikmetini görür. Bu durum sonucunda da kişinin imanı artar ve sağlamlaşır.⁴²⁷ Kur'an-ı Kerim'de Allah'tan en çok korkan kişilerin âlimler olduğu belirtilmiştir. Bu durum, akılla imanın bir arada bulunabileceğini açıkça ifade etmekte bilgi açısından zengin olanların Allah'tan daha çok korkarak iman edeceğini açıkça belirtmektedir.⁴²⁸

Akıl, imana ulaşmada ne kadar gerekliyse imana ulaştıktan sonra da bir o kadar gereklidir. İmana ulaşan kişi akıllı sayesinde imanının gerektirdiklerini yapmalı ve bu yolda hareket etmelidir.⁴²⁹ Aksi takdirde ne imanının ne de aklını kullanmasının bir anlamı kalır. Hatta iman gerektirdiği şeyleri yapmayan akıl sahibi kimseler

⁴²² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.55.

⁴²³ Ankebût, 29/64

⁴²⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.230.

⁴²⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.331.

⁴²⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.38.

⁴²⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.90.

⁴²⁸ Tuncay İmamoglu, “Din Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler”, **Universal Journal of Theology**, Sayı No:3(2), 2018, s.140.

⁴²⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.122.

ölülerden farksızdır.⁴³⁰ Kişi, eğer akıl sahibi ise doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayırıp tercihini âhiretten yana kullanmalıdır. Zira topluluğa göre en hayırlı kurtuluş yolu akıldan ve aklını doğru kullanmaktan geçer.⁴³¹ Akıllı ve zeki kişi, akıl gözüyle âlemi tefekkür ederse Hz. Yusuf ve Hz. İbrahim (a.s.) gibi Yaratıcı'nın yolundan gitmenin doğru yol olduğunun idrâkına varır. O zaman Peygamber (s.a.v.)'in dediği gibi, dünya ona zindan olur.⁴³² Aklını kullanabilme özelliğine sahip kişiler Allah'ın bütün âlemlerin durumundan haberdar olduğunu bilir.⁴³³ Nefsine öğüt verir, ölümden sonraki hayatı önemser ve âhiret konusunda tefekkür edip ona yönelik hazırlanır.⁴³⁴ Bununla birlikte akıllı insan, kötü ve hoş olmayan amellerinden endişe ettiği gibi kendi mezhebinin kusurlarından endişe eder ve sorgular.⁴³⁵ Ancak şunu da net olarak bilmek gerekir ki her aklını kullanan doğru imana ulaşamaz. Önemli olan akli doğru şekilde kullanıp doğru yola yürümektir.⁴³⁶ İhvân-ı Safâ bu durumu Tanrı'nın varlığına bağlı inanç türlerinden olan ve günümüzde deizm olarak bilinen görüşü de eleştirerek şu cümlelerle örneklendirir ve açıklar:

“Bil ki, âkil kimselerin çoğu, Yüce Allah'tan meydana gelen âlemin varlığının, kendi başına müstakil var olduktan sonra ustasına gerek duymayan, ustanın inşa ettiği evin varlığı gibi olduğunu zann ve vehm ettiler. Oysa durum, onların zan ve vehm ettikleri gibi değildir. Çünkü evin yapılışı; toprak, su, taş, tuğla, kireç, kiremit, tahta ve bunlara benzeyen şeyler gibi, kendi başlarına ayakta duran ve dışarıda mevcut olan bir takım şeylerden yapılan bir bileşik (terkib) ve karışımdır. Oysa (Yüce Allah'ın var etmesi demek olan) yaratma ve icat, bileşik ve karışım değildir. Aksine yokluktan varlığa olan bir ortaya çıkarma ve icat etme işidir.”⁴³⁷

Bu cümlelerde akıllı insanların bile yanlış akıl yürütme sonucu yanlış inançlara yönelebildiğinin açıklandığını görebilmekteyiz.

⁴³⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.76.

⁴³¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.1. s.265.

⁴³² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.67.

⁴³³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.2. s.330.

⁴³⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.238.

⁴³⁵ a.e. s.400.

⁴³⁶ a.e. s.403-406.

⁴³⁷ a.e. s.288.

Bütün bu bilgiler ışığında İhvân-ı Safâ'nın akıllı, iman için bir ön şart olarak gördüğünü net olarak söyleyebiliriz. Kendisine akıl verilen kişi bunu doğru bir şekilde kullanıp doğru imana ulaşmakla mükelleftir. Akıl sayesinde Yaratıcı'nın birliğine ulaşmak dahi mümkündür.⁴³⁸ Doğru imana ulaşmak için önce akıl vasıtasıyla nefisler terbiye edilmelidir. Nefsini terbiye edenler insan-ı kâmile ulaşım olması gereken imana erişebileceklerdir. Çünkü aklın en doğal ve en doğru sonucu imandır.⁴³⁹ Bu noktada İhvân-ı Safâ'nın akıl ve iman ilişkisi hakkındaki görüşlerinin İslam düşüncesine uygun olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü İslam düşüncesinde iman; zan ve bilgiden sonra gelmektedir. İmanın bilgiden sonra gelmesi bilgiye ve dolayısıyla akıllı kullanmaya verilen önemi göstermektedir.⁴⁴⁰ Zümer sûresinin dokuzuncu âyetinin⁴⁴¹ tefsirinde belirtildiği üzere iman, ilim sayesinde kazanılır.⁴⁴² Görüldüğü gibi İslam düşüncesinde imana ulaşmadan önce zan ve bilgi gelmektedir.⁴⁴³ Hristiyan skolastik düşüncesinde ise bu sıralama zan, iman ve bilgi şeklindedir.⁴⁴⁴

İhvân-ı Safâ, Yaratıcı tarafından akıl nimetiyle nimetlendirilen kişinin kesinlikle bu nimeti kullanarak iman etmesi gerektiğini öne sürmektedir. Topluluk, “en kötü imanım imansızlıktan iyi olduğu” düşüncesiyle hareket ederek akıl verilen kişilerin putperestlik dahi olsa bir imanının ve inancının olması gerektiğini savunur. İmansızlığın ayıplanması ve hor görülmesi gereken bir durum olduğunu öne süren topluluk, böylece “putperestliğin imansızlıktan daha iyi olduğu” şeklinde bir tezi savunur.⁴⁴⁵ Ancak şunu belirtmek gerekir ki iman kavramını bir sonuç olarak gören ve bu sonuca ulaşmada ön koşul olarak akıllı şart koşan, bu yönüyle de İslam düşüncesiyle benzerlik gösteren İhvân-ı Safâ'nın “putperestliğin imansızlıktan iyi olduğu” şeklinde bir fikri öne sürmesi Kur'an-ı Kerim'de putperestliğin eleştirildiği

⁴³⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.309.

⁴³⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.242.

⁴⁴⁰ İmamoglu vd., **Din Felsefesi**, s.143.

⁴⁴¹ ““(Bu adam mı) yoksa âhiret kaygısıyla ve rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibadete veren kişi mi (daha iyi)?” De ki: ‘Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?’ Doğrusu ancak akıl iz’an sahipleri bunu anlar.” (Zümer, 39/9).

⁴⁴² Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, **Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, c.2. s.529.

⁴⁴³ İmamoglu vd., **Din Felsefesi**, s.143.

⁴⁴⁴ a.e. s.142.

⁴⁴⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.3. s.387.

âyetlere ters düşmektedir. Nitekim Yûnus sûresi altmış altıncı âyetinin⁴⁴⁶ tefsirinde belirtildiği üzere “Evrende var olan her şey Allah tarafından yaratılmış olup Allah her şeyin mâliki, sahibi ve hâkimidir. O’ndan başka bir varlığı O’na ortak tanıyıp Tanrı olarak nitelemek ve böyle bir iddiayı bir din haline getirip o yolda yürümek, akıl ve ilimden uzaklaşarak bir kuruntunun, yalanın peşinden gitmek demektir.”⁴⁴⁷ Görüldüğü üzere ilgili âyette putperestliğin akıl ve ilimden uzaklaşılması hâlinde vukû bulacağı bildirilmektedir. Yine Yusuf sûresi otuz dokuzuncu âyetinde⁴⁴⁸ de benzer şekilde bir durum görülmekte olup âyetin tefsiri incelendiğinde Hz. Yusuf’un akli deliller getirerek muhataplarına gerçek ve tek Allah’a inanmayı telkin ettiği görülmektedir.⁴⁴⁹ Bu âyette de akıl imanın ön koşulu olarak belirtilmektedir. Bununla birlikte dönemin Yahudi liderlerinden Kab b. Eşref ve Ebû Süfyan arasında müşriklerin ve inananların imanı konusunda geçen ve Kab’ın “müşriklerin imanının müminlerin imanından daha evlâ olduğu” konusunda fikir beyan ettiği⁴⁵⁰ toplantının üzerine inen Nisa sûresinin elli bir, elli iki ve elli üçüncü âyetlerinde⁴⁵¹ bu fikir ve putperestlik sert bir biçimde eleştirilmiştir. Bakara sûresinin on üçüncü âyetinde⁴⁵² ise imanın akılla bağlantılı olduğu, asıl akılsızların aklını doğru kullanamamaları imandan nasibini alamayanlar olduğu vurgulanmıştır.⁴⁵³ Enbiya sûresinin altmış altı ve altmış yedinci âyetlerinin⁴⁵⁴ tefsirleri incelendiğinde ise Hz. İbrahim’in, putlarını kırması üzerine onu ateşe atarak cezalandırmak isteyen müşriklerin hem putlarının hem de inançlarının acizliğini ortaya koyduğu görülmektedir.⁴⁵⁵ Bu bilgilerden hareketle akıl-iman ilişkisi hususunda genel olarak aklın imanın ön koşulu olduğunu

⁴⁴⁶ “Bilesiniz ki göklerde ve yerde olanlar Allah’ındır. Allah’ı bırakıp da O’na ortak koştukları sözde tanrılara tapanlar neyin peşinden gidiyorlar? Onlar yalnızca kuruntularının peşinden gidiyorlar ve sadece yalan söylüyorlar.” Yûnus, (10/66).

⁴⁴⁷ Karaman vd., **Kur’an Yolu**, c.3. s.120.

⁴⁴⁸ “Ey hapishane arkadaşlarım! Çeşit çeşit tanrılar mı, yoksa gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah mı (inanıp bağlanmak için) daha iyi?” (Yusuf, 12/39).

⁴⁴⁹ Karaman vd., **Kur’an Yolu**, c.3. s.233-234.

⁴⁵⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021, c.2. s.346-347.

⁴⁵¹ “Bakmaz mısın şu kendilerine kitaptan bir pay verilenlere: Onlar, aslı esaslı olmayan bir takım bâtil şeylere ve şeytânî güçlere inanıyorlar. Kâfirler için de ‘Bunlar iman edenlerden daha doğru yoldadır’ diyorlar. İşte bunlar Allah’ın lânetlediği kimselerdir. Allah kime lânet ederse, artık onun için hiçbir yardımcı bulamazsın. Yoksa onların Allah’ın mülk ve saltanatında bir payları mı var? Öyle olsa onlar insanlara çekirdeğin sırtındaki küçük bir tomurcuğu bile vermezler.” Nisa, (4/51-53).

⁴⁵² “Onlara ‘Diğer insanlar gibi siz de iman edin’ denildiğinde, ‘Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?’ derler. Biline ki, asıl akılsızlar onlardır, fakat bilmezler” (Bakara, 2/13).

⁴⁵³ Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, c.1. s.336-338.

⁴⁵⁴ “İbrâhim, ‘öyleyse Allah’ı bırakıp da size ne fayda ne de zarar veremeyen şeylere mi tapıyorsunuz? Size de Allah’ı bırakıp taptığınız bu şeylere de yuf olsun! Siz aklınızı kullanmaz mısınız?’ dedi.” (Enbiya, 21/66-67).

⁴⁵⁵ Karaman vd., **Kur’an Yolu**, c.3. s.687-688.

savunan İhvân-ı Safâ'nın, putperestlikle ilgili görüşlerinin İslam dininin ilkeleriyle çeliştiğini ifade edebiliriz.

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, Yaratıcı tarafından kendilerine akıl verilen kişilerin akıllarını kullanarak iman etmeleri gerektiğini öne sürmektedir. Onlara göre, iman (edebilme) bir kurtuluştur. Bu kurtuluşa ulaşmak için nefsini arındırmak gereklidir. Bu kurtuluş yolu, insanı hayırlı işlere ve büyük mutluluklara ulaştırabilen akılla yürünmelidir. Akıl, imana ulaşmada bir önder ve rehberdir.⁴⁵⁶ Topluluk, akla; Yaratıcı'yı bulma ve kişiyi doğru yola sevk etme görevini yüklemektedir. Akıl en büyük amaçlarından biri olan bu görev: insanî nefsi; kötü düşünce, kötü ahlâk ve fiillerden korumak, onu doğru düşünce ve inançlara, güzel ahlâk ve fiillere yönlendirmekle yerine getirilebilir. Bu görevin ödülü ise kişinin insan-ı kâmil mertebesine ulaşmasıdır.

⁴⁵⁶ İhvân-ı Safâ. **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, c.5. s.280.

SONUÇ

Çalışmamızda İhvân-ı Safâ'nın iman esaslarını kabul etmede akla merkezi bir yer vererek akıl ile iman arasında bir ilişki kurduğunu gördük. Yaratıcı'ya ulaşmak için akli kullanarak düşünüp tefekkür etmek gerektiğini vurgulamaları, âyet ve hadisleri akıl vasıtasıyla anlayarak imana ulaşılması hususundaki görüşleri, kaza ve kader anlayışını akıl ve irade eksenli bir yorumla ortaya koymaya çalışmaları ve ölüm sonrası hayat hakkındaki açıklamalarında da aklın rolünü vurgulamaları bizde bu kanaati uyandırmaktadır.

Araştırmamızda İhvân-ı Safâ'nın, insan-ı kâmil mertebesine ulaşma hususunda aklın kullanımına önem verdiğini tespit ettik. Onlara göre, insanın imana ulaşması için öncelikle kendini gerçekleştirmesi gerekir. Zira ancak kendini manevî anlamda gerçekleştiren kişi iman edebilecektir. Kişinin kendini gerçekleştirmesi ise aklını doğru bir şekilde kullanmasına bağlıdır. Sadece kendini gerçekleştirme başarısını gösterenler insan-ı kâmil mertebesine ulaşır. Bu mertebeye ulaşan kişiler iman edebilme meziyetine ulaşacaklardır. Bu durum, akıl yoluyla araştırarak inanmanın asıl olduğunu göstermektedir. Aklın doğru şekilde kullanılması bu açıdan önemlidir. Aklını yanlış kullanan kişi doğru imana ulaşamayacaktır.

Çalışmamızda İhvân-ı Safâ'nın bazı hususlarda çelişkili ve yanlış ifadeler yer verdiğini de gördük. "Putperestliğin imansızlıktan daha iyi olduğu" şeklindeki sözleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu durum, onların akıl-iman ilişkisi hususundaki genel görüşleriyle uyuşmamaktadır. Topluluğun görüşlerinin geneline bakıldığında "doğru olana doğru yöntem olan akıl yürütme ile iman" ile ulaşılacağı şeklindeki görüşleri kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Araştırmamızda İhvân-ı Safâ'nın "imanın ilim sayesinde kazanıldığı" şeklindeki görüşlerinden hareketle İslâm düşüncesindeki iman sürecini kabul ettiği sonucuna vardık. Topluluk, İslâm düşüncesinde olduğu gibi imandan önce bilginin gerekliliğini savunmaktadır. Bu durum, Hristiyan skolastik düşüncesinin tam zıttı bir durum arz etmektedir. Çünkü Hristiyan skolastik düşüncesinde bilgi imandan sonra gelmektedir.

Akıl, İhvân-ı Safâ'nın iman anlayışında temel yapı taşlarından birisidir. Onlar evrendeki düzenden ve Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerden yola çıkarak akletme yoluyla

imana ulaşılabileceğini savunmaktadır. İnsanın en büyük mutluluğu olan imana ulaşabilmek için yürünmesi gereken yol akılla kat edilmelidir. Topluluk, aklı iman için bir ön Şart olarak görmektedir. Akıl ebedî mutluluğun anahtarı olan imana ulaşmada insanın en büyük yardımcı ve yol göstericisidir.

Çalışmamızda elde ettiğimiz en önemli sonucun ise İhvân-ı Safâ'nın imana ulaşmanın yanı sıra iman ettikten sonraki süreçte de aklın gerekliliğini kabul etmesi olduğunu ifade edebiliriz. Şöyle ki imana ulaşan kişi, aklı sayesinde imanının gereklerini yapmalı ve bu yolda hareket etmelidir.



KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1975). “*Felsefe Terimler Sözlüğü*”, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aristoteles. (2001). “*Fizik*”, (çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydın, İ.H. (2020). “*Farabi’de Metafizik Düşünce*”, İstanbul: Bil Yayınları.
- Bolay, S.H. (1989). “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). “*Paradigma Felsefe Sözlüğü*”, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cürcânî, S.Ş. (1997). “*(Tarifat) Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*”, (çev. Arif Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları.
- Çetinkaya, B.A. (2017). “*İslam Felsefesi Tarihi I*”, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Descartes, R. (1999). “*Aklın Yönetimi İçin Kurallar*”, (çev. Muntekim Ökmen), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Dönmez, S. (2017). “Orta Çağ Felsefesi Bir Hristiyan Felsefesi Midir”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. (2003). “Makale fî Meânî el-Akl”, “*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*”, ed. M. Cüneyt Kaya, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınlar.
- el-Gazâlî, İmâm Ebû Hâmid Muhammed. (2002). “*İhyâu ‘Ulûmi’ d-Dîn*”, (çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi. c.1-4.
- İbn Miskeveyh. (2017). “*Tenzîbu’l Ahlâk*”, (çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınevi.
- İhvân-ı Safâ. (2017). “*İhvân-ı Safâ Risâleleri*”, ed. Abdullah Kahraman, (çev. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan, Enver Uysal, Ali Avcu, Murat Demirkol, Kamuran Gökdağ, Elmin Aliyev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, c.1.
- İhvan-ı Sâfâ. (2013). “*İhvân-ı Safâ Risâleleri*”, ed. Abdullah Kahraman, (çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, Ahmet Hakkı Turabi, İsmail Çalışkan, Enver Uysal, Ali Avcu, Ömer Bozkurt, Elmin Aliyev), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, c.2.
- İhvân-ı Safâ. (2014). “*İhvân-ı Safâ Risâleleri*”, ed. Abdullah Kahraman, (çev. Abdullah Kahraman, Ali Durusoy, Ahmet Hakkı Turabi, Ali Avcu, Ömer Bozkurt, Metin Özdemir, Ramazan Muslu, Murat Demirkol, Halil İbrahim

- Şimşek, Fatih Demirci, Kamuran Gökdağ, Yalçın Adalık), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. c.3.
- İhvân-ı Safâ. (2014). “*İhvan-ı Safâ Risâleleri*”, ed. Abdullah Kahraman, (çev. Abdullah Kahraman, Metin Özdemir, Murat Demirkol, Mehmet Vural, Kazım Arıcan, Salih Aydın, İbrahim Türkoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, c.4.
- İhvân-ı Safâ. (2016). “*İhvân-ı Safâ Risâleleri*”, ed. Abdullah Kahraman, (çev. Abdullah Kahraman, Metin Özdemir, Murat Demirkol, Ali Durusoy, Muhammed Fatih Kılıç, Tahsin Yurttaş), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, c.5.
- İmamoğlu, T. (2018). “Din Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Universal Journal of Theology*, 3 (2).
- İmamoğlu, T., Yazoğlu, R. ve Başçı, V. (2018). “*Din Felsefesi*”, Erzurum: Eser Yayınları, 2018.
- İskenderoğlu, M. (2004). “Thomas Aquinas’ta İman, Teoloji ve Akıl İlişkisi”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı.
- Karadeniz, O. (1998). “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 1998, c.17. s.295-296.
- Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ.K. ve Gümüş, S. (2020). “*Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*”, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c.1-5.
- Karaman, H., Bardakoğlu, A. ve Apaydın, Y. (2012). “*İlmihal 1 İman ve İbadetler*”, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (2009). “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.37.
- Kınalızâde Ali. (1981). “*Ahlâk-i Alâ-î*”, haz. Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman Yayınevi.
- el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshak b. es-Sabbâh. (2003). “Akıl Üzerine”, “*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*”, ed. M. Cüneyt Kaya, (çev. Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Köroğlu, B. (2010). “Doğu İslâm Filozofları”, “*İslâm Düşünce Tarihi*”, ed. Mehmet Bayraktar, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). “İlmü’n-Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.22.

- Leibniz, G.W. (1999). “*Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*”, (çev. Atakan Altınörs), İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2019). “*Kitâbü't-Tevhîd*”, (çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İsam Yayınları.
- Malebranche, N. (1997). “*Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler*”, (çev. Bedia Akarsu), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. (2015). “*Mesnevî-i Ma'nevî*”, (çev. Derya Örs, Hicabi Kırlangıç), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nasreddin Tûsî. (2005). “*Ahlâk-ı Nâsırî*”, (çev. Rahim Sultanov, Vahap Taştan, Habil Nazlıgöl), Ankara: Fecr Yayınları.
- Ocak, H. (2019). “*İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlâk-İman İlişkisi*”, İstanbul: Fidan Yayınları.
- Olguner, F. (1994). “Eflâtun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.10.
- Onay, H. (2021). “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tekâmül Nazariyesi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, c.12.
- Özcan, H. (2000). “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.22.
- Öztürk, E. (2017). “Peygamber Varisi İki Büyük Sufi Ebu'l-Hasan Harakânî ve Mevlanâ”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.4
- Platon. (2013) “*Symposion*”, (çev. Cüneyt Çetinkaya), İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Popper, K. (1989). “*Açık Toplum ve Düşmanları*”, (çev. Mete Tuncay), İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Sinanoğlu, M. (2000). “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şener, H. (2019). “Gazzâlî’de Varlık ve Bilgi”, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Şener, H. (2014). “*John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*”, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Şener, H. (2018). “Paul Tillich’te Akıl-İman İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı No:2.
- Uslu, F. (2016). “*Felsefî Açından İmanı Temellendirme*”, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Uysal, E. (1998). *“İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem”*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Yaran, C.S. (1997). “Dinî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Yazır, Elmalılı M.H. (2021). *“Hak Dini Kur’an Dili”*, haz. Asım Cüneyd Köksal, Murat Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c.1-2.

