

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

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE MEÂD PROBLEMİ

NECMETTİN EREK

2501130225

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

İSTANBUL - 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : NECMETTİN EREK Numarası : 2501130225
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA
Tez Savunma Tarihi : 27.08.2019 Saati : 13:00
Tez Başlığı : "İHVAN-I SAFA FELSEFESİNDE MEAD PROBLEMİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA		KABUL
2- PROF. DR. ALİ DURUSOY		KABUL
3- DOÇ. DR. MUHARREM HAFIZ		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜMEYRA ÖZTURAN		

ÖZ

İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE MEÂD PROBLEMİ

NECMETTİN EREK

İnsan, kompleks bir bütündür ve bu bütünlük insanın farklı zamanlarda birçok bileşenlerinin bir araya gelmesiyle anlaşılabilir. Devamlılıklarını sağlayabilen dinler ve felsefî görüşler meâd problemini çözmeye çalışırken bu mesele onların ikna kabiliyetlerine göre önem arzeder. Felsefe ve dinin, sürekli birbirlerinden etkilendikleri göz önüne alındıklarında İhvân-ı Safâ din ve felsefenin kesiştiği noktada köşe taşlarından biridir. Bu araştırmada İhvan-ı Safa düşüncesinde ölüm-ötesi hayat irdelenmiştir.

İnsan, evren ve Tanrı hakkında ileri sürülen görüşler birbirinden bağımsız olmadıkları gibi meâd konusu da bu üç boyutta ele alınan bir meseledir. Aynı zamanda filozofların bireysel yaşamları onların düşünce dünyasını yansıtır. Burada tarihsel bağlam önemli görülmüş öncelikle İhvân-ı Safâ'nın görüşlerinin teşekkülü açısından İhvân-ı Safâ tanıtılmıştır. Daha sonra "zaman" kavramı ele alınmaya çalışılmıştır. Zirâ meâd anlayışının temeli zaman fikrine dayalıdır. Daha sonra konunun genel çerçevesine katkı sunacağı ümidiyle "düşünce tarihinde meâd anlayışları" irdelenmiştir. Bu başlıklar, "Cismanî Mead Nazariyesi", "Ruhanî Mead Nazariyesi", "Ruhanî ve Cismanî Mead Nazariyesi", "Meadî İnkâr Edenler" ve "Meada Agnostik Yaklaşım" başlıklarıdır. Araştırmanın son bölümünde İhvân-ı Safâ özelinde meâd problemi ele alınmıştır. Meâd anlayışıyla sıkı ilişki içinde olan başlıklar bu bölümde müstakil başlıklar altında incelenmiştir. Bu başlıklar, "Mebde-Meâd İlişkisi", "Nefs Meâd İlişkisi", "Ahlak Meâd İlişkisi" ve "Ölüm ve Ötesi Hayat" başlıklarıdır.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Nefs, Beden, Küllî, Cüz'î, Meâd, Ruhanî, Cismânî

ABSTRACT

Mankind is a complex whole, and this integrity can be understood by the combination of many components of man at different times. While the religions and philosophical views that can maintain their continuity are generally trying to overcome this concern, this issue is important for their persuasion ability. Considering philosophy and religion are in continuous interaction and are influenced by each other, İhvân-ı Safâ is one of the cornerstones of these two great thinking systems. In this study, we have tried to deal with death and afterlife question in İhvân-ı Safâ.

Philosophers are not independent of each other. Because the opinions about humanity, the universe and God are not independent of each other, the afterlife question is a matter dealt with in these three dimensions. Meanwhile, the private lives of philosophers reflect their thinking world. In this context, the historical context was considered important, and İhvân-ı Safâ was first introduced in terms of the formation of their thoughts. Then the concept of time has been tried to be addressed. Ultimately, the basis of the afterlife understanding is based on the idea of time. Next, "the understandings of afterlife in the history of thought" is examined. Because this gives us a compact photo to understand the matter. These headlines are "Bodily Afterlife Theory", "Disembodied Afterlife Theory", "Bodily and Disembodied Afterlife Theory", Deniers of Afterlife " and" Agnostic Approach to Afterlife ". In the end, İkhwan Safa's afterlife thought was tried to be explained in its chronological order. In the order, the science and possibility of afterlife, the nature and function of death, the apocalypse, the resurrection and assembling for judgment, and finally the paradise and the hell have been discussed.

Keywords: İhvân-ı Safâ, Self, Body, Universal, Particular, Afterlife, Disembodied, Bodily

ÖNSÖZ

Çağımızda özellikle son üç asırda yaşanan hadiselerin daha önceki dönemlere istinaden köklü değişimlere sahne olduğu bilinen bir husustur. Her şeyin bilimsel alana evrildiği ve duyumsamaya dayalı bir dünya görüşüne doğru kaydırıldığı günümüzde, kadim felsefenin en temel meselesi olan kendini bilme ve hikmeti kavrama isteğinden uzaklaşıldığı âşikardır. Bunun temel nedenlerinden biri ahlâkî zaafların doyurulması adına tümevarımsal bir yanılsamayla metafiziğe, etiğe ve tarihe karşı yapılmak istenen savaşta gizlidir. Bu mücâdelede felsefenin, etiğin ve tarihin sürekli hafızalarda diri tutmaya çalıştığı ölüm ve ötesi hayat, asli bir mesele olmaktan çıkarılıp, tâli bir mesele haline getirilmeye çalışılmıştır.

İhvân-ı Safâ özelinde meâd problemini ele almayı başta kendimizin anlam dünyasına katkı sağlayacağına inanarak, çalışma alanımızı bu konu üzerine belirledik. Her ne kadar eksikliklerimizi doldurmak için bu probleme eğilmek istesek de konunun genel çerçevesini ve mâhiyetini eksiksiz bir şekilde ele alma kabiliyetinde olmadığımızın bilincindeyiz. Felsefenin tanımlarından ve gayelerinden biri olan kişinin gücü ölçüsünde hikmeti kavrama amelîyesine binâen biz de ancak kavrayış gücümüze göre bu konuyu anlamaya çalışabileceğimizi söyleyebiliriz. Başta hocalarımız olmak üzere bu eksiklikleri doğru bir şekilde gidermemize yardımcı olacak yol göstericilere ve isabetli kaynaklara ulaşabilmeyi arzu ediyoruz. Bu konuda akâdemik anlamda desteğini esirgemeyen değerli hocam Bayram Ali Çetinkaya'ya, verdikleri motivasyonla azmimi arttıran başta eşim olmak üzere değerli aileme, yazım aşamasında yardımcı olan arkadaşlarıma ve İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin emektarlarından olan değerli Bünyamin Esen'e teşekkürü bir borç bilirim.

Necmettin EREK

İstanbul, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'YA GENEL BİR BAKIŞ VE DÜŞÜNCE TARİHİNDE ZAMAN MEFHUMU	9
1.1. İhvân-ı Safâ'ya Genel Bir Bakış	9
1.2. Düşünce Tarihinde Zaman Mefhumu	21

İKİNCİ BÖLÜM

GENEL ESKATOLOJİK YAKLAŞIMLAR

2.1. Cismânî Meâd Nazariyesi.....	40
2.2. Ruhânî Meâd Nazariyesi.....	44
2.3. Ruhânî ve Cismânî Meâd Nazariyesi.....	50
2.4. Meâdî İnkâr Edenler.....	61
2.5. Meâda Agnostik Yaklaşım.....	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE MEAD PROBLEMİ

3.1. Mebde-Meâd İlişkisi.....	67
3.1.1. Varlık Açısından Mebde-Meâd	69
3.1.2. Bilgi Açısından Mebde-Meâd	84
3.2. Nefs-Meâd İlişkisi.....	91
3.2.1. Küllî Nefsin Meâdla İlişkisi	92

3.2.2. Cüz'î Nefslerin Meâdla İlişkisi	96
3.3. Ahlâk-Meâd İlişkisi	106
3.3.1. Kötülük Problemi	111
3.3.2. Mutluluk ve Mutsuzluk	117
3.4. Ölüm ve Ötesi Hayat	124
3.4.1. Âhiret İlmi ve İmkânı	127
3.4.2. Ölümün Mâhiyeti ve İşlevi	133
3.4.3. Kıyâmet, Ba's ve Haşr	140
3.4.4. Cennet-Cehennem	152
SONUÇ	162
BİBLİYOGRAFYA	165

KISALTMALAR LİSTESİ

- A.g. e. :** Adı geçen eser
- AÜİF. :** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- c. :** Cilt
- çev. :** Çeviren
- der. :** Derleyen
- DİA :** Diyânet İslam Ansiklopedisi
- ed. :** Editör
- haz. :** hazırlayan
- isam :** İslam Araştırmalar Merkezi
- nşr. :** neşreden
- ö. :** Ölüm tarihi
- s. :** sayfa
- ss. :** sayfalar
- TDV. :** Türkiye Diyanet Vakfı
- Yay. :** yayınları

GİRİŞ

1. Problemin Mahiyeti ve Önemi

Din ya da felsefe, insanın iç dünyasıyla evren arasındaki ilişki biçimini sorgulayarak, sorulara ve sorunlara cevap bulmaya çalışır. İnsan erken yaşlarda bu sorular dizisiyle yüzleşir ve yaşam boyunca az ya da çok bu sorulara cevap aramaya koyulur. Ölüm olgusu ve ölüm ötesine dair sorular insanların zihnini sürekli meşgul etmiş ve halen bu soruya cevap bulma arayışları son bulmamıştır. Bu araştırma mevcut kaygılarla ölüm ve ötesi hayatı anlama gayesine matuftur.

İslam dini indiği ortamda meâd meselesine çokça yer vermiştir. Hatta Âhirete iman İslam dininin esaslarındadır. Kur'ân'ın yöntemine bakıldığı zaman ölüm sonrası hayat ile ilgili o dönemin sorunlarına Kur'ân birçok farklı yolla cevap vermiştir. Bilindiği gibi müşriklerin büyük bir kısmı ölüm sonrası hayatın imkânını yok saymaya kalkışmışlar ve bunu da kendilerince mantıkî gerekçelerle temellendirmeye çalışmışlardır. Bu gerekçelerden en belirgin olanı onların, öldükten sonra çürüyen bedeninin tekrar nasıl dirileceğine dair şüpheleridir.¹ Kur'ân onlara bu konuda yine onların metoduyla cevap verir. Doğaya bakıldığında bunun kolaylıkla farkedileceğini söyler. Bu konuda mebd ile meâd arasında ilişki kurarak onlara soyut cevaplardan ziyade onların deneyimledikleri şeylerden bahseder. İnsanın ilk yaratılışını örnek verip bir nevi ikinci yaratılışın da ilk yaratılış gibi olduğunu beyan ederek onların muhayyilesine göre cevaplar sunar.² Nitekim o dönemin toplumu felsefî geleneğe sahip bir toplum değildi.

Yine İslam dininin muhatap oldukları gruplardan biri de Yâhudilerdi. Yâhudiler, müşriklere nazâran medeniyet bakımından nübüvvet nüveleri çokça olan bir topluluktu. Kur'ân onlara da ölüm ve ötesi hakkında cevaplar verir. Nitekim Yâhudiler kendilerini yeryüzünün efendisi ve Tanrının akrabaları olarak görürken,

¹ Kur'ân, Mü'minun, 23/36; Sebe, 34/3; Naziat, 79/10-12; Şuara, 26/137; Casiye, 45/22; Saffat, 37/16.

² Kur'ân, Ankebut, 29/19-21.

diğer insanları Tanrı tarafından dışlanmış topluluklar olarak görüyorlardı. Bu nedenle ölüm ötesi hayatla ilgili ödül ve ceza sistemleri bu minvalde gelişmiş, kendilerini Âhiretin efendileri, diğer insanları ise Âhirette hüsrana uğrayanlar olarak vasıflandırmışlardı.³ Kur'ân onların bu inancına da cevap vererek eğer Âhiret yurdu kendilerine aitse neden kendilerini hemen öldürüp de o güzel yurda bir an önce kavuşmak istemediklerini sorgular ve onların da bu çarpık inancını tashih eder.⁴ Lakin burada da felsefî geleneğe ait cevaplar yoktur, daha çok onların dinî kaygılarına göre cevaplar mevcuttur.

Aslında Kur'ân'ın kendine has meâd anlayışı ele alındığı zaman insanlara inanç esaslarına göre cevaplar sunduğu gibi bu iddiayı aklî önermelerle de destekler. Başta ölüm korkusunu yenmek üzere ölümün mâhiyeti ve işlevlerinden çokça bahseder. Hatta bir noktada ölümden kaçmayı ağır ve sert ifadelerle eleştirir. Kur'ân, insanı dünyadaki boyutuyla muhatap aldığı anda daha çok "insan" kavramını kullanırken, öldükten sonraki hayatla ilgili ayetlerde daha çok "nefs" terimine başvurur. Bu da erken dönemlerde bu konunun dikkatle incelenmesine sebep olmuştur. Başta Şîî ve Mu'tezilî kelâmcılar olmak üzere buradan yola çıkarak nefis nazariyeleri geliştirmişler ve ölüm ötesi hayatı bu minvalde ele almışlardır. Henüz felsefî tartışmalarla yüzleşmeden önce Müslüman düşünürlerin ölüm ötesi hayata dair felsefî sayılabilecek cevaplar vermesi, sonradan ortaya çıkan İslam filozofları için de bir kolaylık sağlamıştır. İlk dönem İslam filozoflarının felsefî derinlikleri göz önüne alındığında bu mirasın etkisi yadsınamaz. Bu bağlamda Kindî (ö. 866), Farâbî (ö. 950) ve İhvân-ı Safâ gibi erken dönem filozoflarına bakıldığında onlar felsefe ve dini birbiriyle uzlaştırmaya çalışırken onların çok da zorlanmadıkları görülür. İşte İhvân-ı Safâ din ile felsefeyi uzlaştırmayı hedef alan bir filozof grubu olarak yerini almıştır. İhvan'a göre bazılarının iddia ettiği gibi şariat ile felsefe uzlaşmaz değildir. İkisinin de nihaî amacı erdemleri elde ederek nefsin yetkinleşmesini sağlamaktır.⁵

İhvân-ı Safâ, İslam medeniyetinin özellikle tercüme hareketleriyle hız kazanan felsefî mirasla tanışmasından kısa bir süre sonra neş'et eden felsefî bir

³ Kur'ân, Bakara, 2/111; maide, 5/18.

⁴ Kur'ân, Bakara, 2/94.

⁵ Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri; İhvân-ı Safâ Modeli*, İstanbul, İnsan, 2018, s. 108.

topluluktur. Onlar bir yandan dinî kimliklerini muhafaza ederken diğer yandan düşünsel problemlere felsefî bir bakışla yönelen erken dönem filozoflarıdır. İhvân, kendilerine has bir felsefe ile din ve felsefeyi uzlaştırma yoluna giderek problemi çözmeye çalışmıştır. Bu uzlaştırma girişiminde anahtar kavramlar zahir-batın ve avâm-havâs mefhumlarıdır. Genellikle avâmın bakışı zâhirî, havâsın bakışı ise batınîdir. İhtilaf gibi görünen şey aslında bu iki sınıfın idrak seviyelerinden kaynaklıdır.⁶ İhvan'ın benimsedikleri metotlara bakılırsa onlar ölüm ve ötesini varlık açısından ele alırken daha çok dinî metinlere başvurmayı, bu varlık alanının içeriğini doldurmaya çalışırken de felsefî metodu kullanmayı tercih ettikleri görülür. Zirâ Kur'ân, ölüm ve ötesinin varlığını insanların idrakine sunarken tek bir yöntem belirlemez. Vahyin ilk muhataplarının muhtelif kesimlerden olması Kur'ân'ı farklı farklı üsluplarla cevap vermeye imkân tanımış, bu zengin anlatım biçimlerine özgü de insanların birbirlerinden farklı düşünmelerine yol açmıştır. Buna binaen İslam düşünce geleneğinde filozoflar, kelâmcılar ve mutasavvuflar meseleye kendi zaviyelerinden farklı yorumlar getirmişlerdir. Bunun sebebi ise bu üç akım için mesnet teşkil edecek ayetlerin Kur'ân'da yer almasıdır. İhvân-ı Safâ'ya bakıldığında onlar bu üç yoldan her birinden faydalanmış, toplumun her kesimine hitap edecek seviyede konuyu zenginleştirmeye çalışmışlardır. Bundan dolayıdır ki toplumun her sınıfından kendilerine taraftar bulmuşlar ve kısa zamanda İslam düşünce tarihinde hatırı sayılır bir yer edinmişlerdir.

İhvân-ı Safâ felsefesinde en belirleyici unsur sudûr nazariyesidir denilebilir. Onlar meâd problemini ele aldıklarında konuyu sudûr nazariyesine uygun bir şekilde yorumlamaya ehemmiyet göstermişlerdir. Burdaki sudûr nazariyesi Plotinus'un sudûr nazariyesiyle birebir uyumlu değildir. Nitekim Plotinus'un sudûr teorisinde Tanrı'nın iradesi söz konusu değilken, Risâlelerde yaratılış, irade üzerinden açıklanmaktadır. Ayrıca İhvan'ın sudûr anlayışı Plotinus'tan daha geniştir. İhvân-ı Safâ hakkında ancak sudûr nazariyesinden ilham almışlardır denilebilir. Bu ilhamla sudûr ve yaratılışta bir uzlaştırılma yoluna gidilmiştir.⁷ İhvânın metafizik sisteminde yukarıdan aşağıya doğru sudûr nazariyesine benzerlik olduğu gözlemlense de onların

⁶ İsmail Taş, **İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti**, Konya, Palet, 2012, s. 145.

⁷ Bayram Ali Çetinkaya, **İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi**, Ankara, Elis, 2003, ss. 176-177.

ölüm ve ötesi hayat için kendilerine has bir yorumu benimsedikleri görülür. Onların, haşri ruhânî ve cismanî olarak ele alması onlarda meâd meselesi hakkında hem dinî ve hem felsefî boyutlarının göz önünde bulundurulduğu farkedilir. Nitekim sudûr nazariyesine dayanarak meâd yorumlamaya çalışan Farâbî, meâd ruhânî bir şekilde ele almış, nefis ve beden mevzusunda düalist yapının Âhirette monist bir yapıya evrileceğini açıklamaya çalışmış, bu şekilde bir yorumlama yoluna gitmiştir.⁸ İhvân-ı Safâ ise Kur'ân metinlerinde cismanî boyuta vurgu yapan ayetleri göz önüne alarak bu boyutu arka plana itmemiş, nefis ve beden cevherini arazlarıyla beraber haşre dâhil etmiştir.

İhvân-ı Safâ için meâd konusu salt teorik planda düşünülmesi gereken bir mesele değildir. Burada nefsin, mutluluk ve mutsuzluğu tecrübe etmesi söz konusudur. Bu deneyim teorik ve pratik olarak bir bütünlük arz eder. Nefsin bilkuvve hali teoriye açık bir durum arz ederken, nefsin bilfiil duruma gelmesi pratiği zorunlu kılar. Söz konusu durum nefsin bedenle bütünleşmesiyle mümkündür. Zirâ nefis bedenle birleşmeden sadece bilkuvve olarak kalabilirken, nefsin bedenle faal hale gelmesi bilfiil bir yetkinlik için şarttır. Bu da nefsin bedenle beraber hareket etmesine olanak sağlamış ve bu iki cevher bundan sonra beraberce yol almaya koyulmuşlardır. Bu da meâdda ahlakîliği ön plana çıkarmış, doğru ve tutarlı bir ahlakî bütünlük olmadan Âhirette nefsin yetkinliği imkân dışı hale gelmiştir. Öte yandan melekî bir hayatın sürdürülebilmesi için nefsin melekî sıfatlarla örülmesinin ancak iyilik ve erdemlerle olabileceği iddia edilmiştir.⁹ Sonuç olarak kişinin, ancak teori ve pratiğin kemal derecesine ulaşmasıyla Âhirette kazançlı olabileceği mümkün olur.

2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

İhvân-ı Safâ, İslam felsefe geleneğinin köşe taşlarından biridir. Kendilerinin ilmî metoduna bakıldığında kapsamlı bir metot izledikleri açıkça görülür. Onlar insanın beden ve ruh boyutunu dikkate alarak ilimlerin metotlarını bu minvalde ele almışlardır. Bu ilimlerin en temelde iki amacı vardır. Birincisi beden sağlığını

⁸ Farâbî, **Fusulü'l Medeni**, çev. Hanifi Özcan, İstanbul, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, ss. 64-65; **El-Medinetü'l Fazla**, çev. Nafiz Danışman, Ankara, Meb, 2001, s. 94.

⁹ İzmirli, "İslam'da Felsefe Ceryanları", sayı:4, ss. 39-40.

korumak, ikincisi ise ruh sağlığını koruyarak ölüm ve ötesi hayat için hazırlıklı olmaktır. İlimleri zâhirî ve bâtinî ilimler olarak da ikiye ayıran İhvân'a göre zâhirî ilimlerin amacı beden sağlığını, bâtinî ilimlerin amacı ise ruh sağlığını dolayısıyla da kişinin Âhirete dönük tarafını muhafaza etmeye yöneliktir. İhvân'ın bu şekilde ilimlerin amacını belirtmesi onların ilmin yüce gayesini bizlere hatırlatmakta ve asıl amacın, manevî boyutların eksikliklerinin giderilmesine hizmet ettiğini açıklamaktadır. Bu metodolojide insanın kendini tanıması öncelenmiştir. İhvân kendini tanımadan diğer ilimleri öğrenmeyi, daha yüz kiloluk bir ağırlığı taşıma kapasitesi olmadan bin kiloluk bir ağırlığı taşımaya çalışmaya benzetmektedir. İhvân-ı Safâ ilimleri üç ana başlık altında incelemiştir. Bunlar riyazî, dinî ve felsefî ilimlerdir. Riyazî ilimler pratik faydalara yönelik, dinî ilimler gönüllerin tedavisine ve Âhret yurdunu kazanmaya yönelik, felsefî ilimler ise bu her ikisini önceliklere göre belirleyerek onları ele almaya yöneliktir. Nitekim felsefî ilimler; riyazî ilimler, tabiât bilimleri, psikolojik ve aklî ilimler, din ve ilahiyat ilimleri olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.¹⁰ İhvân'ın bu geniş çerçeveden konuları ele alması onları ilk dönem İslam filozofları arasında öne çıkarmaktadır. Sonraki dönemlerde azımsanmayacak derecede kendilerinden etkilenen fiziozofların olduğu görülür.¹¹ Bu açıdan bakıldığında İhvân'ın önemi kendini her alanda göstermektedir. Zirâ İhvân her alanda eserler vermiş ve konunun uzmanlarınca kendilerine çokça başvurulmuş bir topluluktur.

İhvân-ı Safâ, Risâlelerde muhtelif alanlarda konuları ele alırken de asıl amaçlarının meâda yönelik olduğunu sıkça vurgulamaktadır. Tezimizin amaçlarından biri de İhvân'ın bu etkisinin önemine yöneliktir. Araştırmanın başlığı her ne kadar "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Meâd Problemi" olsa da tüm ilimler meâdla direkt ya da dolaylı olarak bağlantılı olduğu için Risâleleri tüm yönleriyle ele almayı gerektiren durumlar vardır. Konunun bağlamı dar bir çerçeve gibi dururken, kapsamı ise tüm ilimleri ele almayı zorunlu kılan bir bakış açısını gerektirmektedir. Bu çerçevede

¹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Bayram Ali Çetinkaya, Abdullah Kahraman (ed.), İstanbul, Ayrıntı, 2014, C. 1, s. 33; Enver Uysal, **Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn-i Sina Felsefesi**, Bursa, Emin Yay., 2013, ss. 36-37.

¹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, İstanbul, Ayrıntı, 2014, C. 3, ss. 34-35.

İhvân'ın genel felsefesine açıklık getirmeye çalışılarak meâda dönük tarafının kapsamlı bir şekilde ele alınmasına gayret gösterilecektir.

Araştırma üç bölüm halinde ele alınmıştır. Birinci bölümde ‘‘İhvân-ı Safâ’ya Genel Bir Bakış’’ ve ‘‘Düşünce Tarihinde Zaman Felsefesi Mefhumu’’ başlıkları incelenmiştir. İhvân-ı Safâ’nın biyografik sayılabilecek bilgileri ilk başlık altında irdelenmiş ve bununla İhvân-ı Safâ’nın içinde bulunduğu şartlar göz önüne alınarak onlar hakkında genel bir fikir edinilmeye çalışılmıştır. Nitekim sözün kendisi sözü söyleyenin kimliğinden bağımsız değildir. Ayrıca bu başlıkla İhvân-ı Safâ’nın etkilendiği filozofların ve onların kendine has görüşlerinin ayırd edilmesi amaçlanmıştır. ‘‘Düşünce Tarihinde Zaman Felsefesi/Mefhumu’’ başlığında ise felsefe tarihinde zaman meselesinin nasıl ele alındığı açıklanmaya çalışılmış ve bu görüşlerin uzantılarının ölüm ve ötesi hayata nasıl yansıyabileceği ortaya konmaya gayret edilmiştir. Zirâ meâd problemi, öze dair bir düşüncenin ürünü olan zaman meselesinin bir uzantısıdır. İnsanların zaman algıları gelecek zamanı da içine aldığından bu, söz konusu meselenin özünün anlaşılması gibi bir gayeye matuftur. Meâd meselesi hem varlığı itibariyle zamansal olanın bir parçası ve hem de kendisinde zamansal bir seyir durumu vardır. Bu da meâdın temelde zaman tanımlarına ve bu tanımların uzantılarına bağlı olarak ele alınmasının önemli olduğunu göstermektedir.

İkinci bölümde ise ‘‘Genel Eskatolojik Yaklaşımlar’’ başlığı ele alınmıştır. Bunun birkaç başlık altında ele alınmasının nedeni ekollerin bu konuda tam ittifak halinde olmadıklarından ötürüdür. Söz gelimi kelâmcıların içinde bu konuda farklı görüşlerin olması, ya da felsefecilerin tümünün meâdın niteliğine dair ittifak içinde olmamaları konuyu bu başlıklar altında incelemeyi gerektirmiştir. Aksi halde bu mesele farklı isimler altında çok geniş ele alınması gerekirdi ki bu, araştırmanın asıl maksadından uzaktır. Ayrıca düşünsel miras, etkilere açık olduğundan konuyu ele alan düşünürlerin bu probleme verilen cevapların mâhiyeti açısından eksiklikleri doldurmaya çalışması da bütünsel bir bakış açısı sunacaktır. Aksi takdirde sadece İhvân özelinde bir meâd anlayışı, onların bu konuda nerde durduğu tam olarak anlaşılamayacağından maksat hâsıl olmayacaktır. Bu ve bunun gibi sebeplerle söz konusu başlıklar başta tarafımız olmak üzere konuyu merak edenlerin anlamada

kolaylık sağlanacağı amacına yöneliktir. Bu başlıklar da ‘‘Cismanî Meâd Nazariyesi’’, ‘‘Ruhânî Meâd Nazariyesi’’, ‘‘Ruhânî ve Cismanî Meâd Nazariyesi’’, ‘‘Meâdî İnkâr Edenler’’ ve ‘‘Meâda Agnostik Yaklaşım’’ olmak üzere beş başlık şeklindedir. Felsefe tarihinde bu konu genelde beden ve ruh açısından ele alındığı için amaç, bu iki kavram ekseninde konunun tüm yönleriyle ele alınmasını sağlamaktır.

Araştırmanın son bölümünde ise konu İhvân-ı Safâ özelinde analiz edilmiştir. Klasik bilimler geleneğinde meseleler diğeriyle bütünlük arzettiğinden meseleye taalluk eden genel başlıklar seçilmeye özen gösterilmiştir. Üçüncü bölümün ilk başlığı ‘‘Mebde-Meâd İlişkisi’’ adı altında konuya açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Zirâ meâd bir sonuçsa bunun ilk nedenleri ve ilkelerini ele almak kaçınılmaz olacaktır. Çünkü varlığın meydana gelişi aynı zamanda sonucunu da belirler. Bu şekilde ele alınan konu, hem varlık açısından neden-sonuç ilişkisi üzerinden tahlil edileceğinden, hem de zamansal olarak öncelik-sonralık dizgesine uygun bir şekilde anlaşılacağından konunun önemli bir yönünün açıklanması umulmuştur. Üçüncü bölümün ikinci başlığında ‘‘Nefs Meâd İlişkisi’’ ele alınmış nefis ve beden ilişkisinin niteliği ortaya konmaya çalışılmıştır. İhvân’ın görüşlerinin nefis teorileri açısından önemini bilmek İhvân-ı daha anlaşılır kılacağı için böyle bir başlık altında konuyu açıklamanın faydalı olacağı düşünülmüştür. Çünkü İhvân, insanı ve evreni temelde nefis teorileri ile açıklamaya çalışır. Zirâ İhvân’a göre nefis bilinmeden insan doğru bir şekilde açıklanamaz. Ölüm ve ötesine dair kelâm söylemek nefsi bilmeyi zorunlu kılacağından konuyu anlamamıza ciddi oranda katkı sunacağı için bu başlıkla konunun başka bir yönü tamamlanmak istenmiştir. Üçüncü bölümün üçüncü başlığında ise ‘‘Ahlak-Meâd İlişkisi’’ ele alınmıştır. Nitekim İhvân’a göre insanın Âhiretteki boyutu dünyadaki ahlakî yapıya göre şekillenecektir. Felsefenin amaçlarından biri de İnsanın Allah’a benzemesidir diyen İhvân, insanın en yüce mertebesini Ahlakî açıdan değerlendirmektedir. Çünkü melekî seviyeye çıkabilmenin şartı ahlakî arınmayla mümkündür. Cennet ve cehennem konularının tartışıldığı hayır ve şer problemi bu başlık altında incelenmiştir. Cennet iyiliklerin, cehennem ise kötülüklerin mekânı olduğundan bu başlığı ele almanın ölüm sonrası yaşamın niteliği hakkında bize katkı sunacağı ümit edilmiştir. Yine insana bakan tarafıyla mutluluk

ve mutsuzluk kavramları önem arzettiğinden konuyu mutluluk-mutsuzluk ekseninde ele almanın faydalı olacağı öngörülmüştür. Üçüncü bölümün son başlığında ise araştırmanın ana başlığını birinci dereceden ilgilendiren ölüm ve ötesi hayat konu edinmiştir. İlk önce epistemolojik açıdan İhvân-ı Safâ gözüyle konunun imkânı tartışmaya açılarak meselenin ilmî zemini oturtulmak istenmiştir. İlmi zemin ikna açısından önemli bir hal arzettiğinden İhvân-ı Safâ, Risâlelerin muhtelif yerlerinde bu konuya değinerek konunun vûzuha kavuşmasına özen göstermiştir. Daha sonra ölümün mâhiyeti ve işlevinin dinî ve felsefî delillerle ortaya konulmasına özen gösterilmiştir. Meâdın ilk basamağı ölümle imkân haline geleceğinden bu başlık köprü görevi üstlenmiştir. Daha sonra ölüm ve ötesi hayat için en çok başvurulmuş kavramlar olan “kıyamet, ba’s ve haşr” kavramlarıyla İhvân’ın bilgileri ışığında konuya ayna tutulmuştur. Son başlıkta da meselenin son hali olan cennet ve cehennem İhvân nazarında ele alınmış ve bu şekilde araştırmamızın asıl konusu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Sonuç kısmında da konunun değerlendirilmesi elden geldiğince sadeleştirilerek sunulmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'YA GENEL BİR BAKIŞ VE DÜŞÜNCE TARİHİNDE ZAMAN MEFHUMU

1.1. İhvân-ı Safâ'ya Genel Bir Bakış

Bir düşünceye sahip olmak o dönemdeki düşünce sistemlerinden bağımsız değildir. Bu yüzden sağlıklı sonuçlar elde etmek için fikrin kendisi kadar fikir sahiplerini de tanımak gerekir. İhvân-ı Safâ ile ilgili hârici deliller o kadar azdır ki, onlar hakkında net bir tarihi resim çizmek mümkün olamamaktadır. Bu konuda bize birtakım güvenilir bilgileri sağlayan çağdaş iki otorite vardır: X. yüzyıl filozofu Ebu Süleyman el-Mantıkî (öl. 1000) ve öğrencisi Ebu Hayyan et-Tevhidî (öl. 1023). Eğer bu gruba mensup bazı üyelerin dostu olan bu ünlü yazar Ebu Hayyan Tevhidî'nin sağladığı malzeme olmasaydı, onlar hakkında fazla bilgi sahibi olamayacaktık. Tevhidî, İhvân zümresinin aktif üyelerinden olmasa bile onlar arasında yetişmiş bir kimseydi. Ancak, Abbas Hamdanî'ye göre Ebu Hayyan, ne Risâleler'in ne de onun özetini er-Risâletü'l-Camia'nın İhvân'a ait olduğunun farkında değildi. Onun rivayetinin tek bir yönü var ki, o da, Resâil'in kendi döneminde bilindiğinin ortaya çıkmasıdır.¹²

“İhvân-ı Safâ” ismi, bu topluluğa başkaları tarafından verilmemiş, kendileri tarafından verilmiştir.¹³ İhvân, Risâlelerde insanları, etrafı kuşatan açık ve gizli düşmanlara karşı birlikte hareket etmeye teşvik ederken *Kelile ve Dimne*'deki meşhur bir hikâyeden bahseder. “Güvercin Gerdanlığı” başlığını taşıyan bu hikâyede, birlikte hareket etmenin insanı kurtuluşa götüreceği anlatılır. Buradan da anlaşılıyor ki İhvân, Beydeba'nın *Kelile ve Dimne*'sinden ilham alarak kendilerine bu

¹² Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi”, *Felsefe Dünyası*, 2003, sayı: 37, ss. 87-88.

¹³ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ ve Metafizik”, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi*, İstanbul, İnsan, 2015, c. 6, s. 269.

ismi uygun görmüşlerdir.¹⁴ Bu hikâyenin sonunda güvercin, fare ve kaplumbağa başarıya ulaştıktan sonra hep birlikte “İhvân-ı Safâ” olduklarını söylerler. Bunu biraz daha ileriye taşıyarak birbirlerine mirasçı olabilecek yakınlıkta olduklarını ifade ederler. Onlar nefis cevherleri aynı ama beden sûretleri farklı olan bir tek vücut gibidirler.¹⁵ Nihâî olarak bu ismin kullanılma amacı birlik ve beraberliğin muhkem bir şekilde tesis edilmesidir.¹⁶ Onların bu özellikleri hakkında masonluk iddiaları bile yapılmıştır. İhvan’ı masonlukla itham etmek onların derin felsefî mirasını göz ardı etmek anlamına gelir ki bu daha çok siyaseten ele alınmaya çalışılmış ilmî metottan uzak bir değerlendirme gibi gözükmektedir. Ayrıca “Safâ” kelimesi Kur’ân’da birkaç yerde geçmektedir ve sufiler tarafından, tasavvufun nihâî amacı olan ve ma’rifeti mümkün kılan iç temizlik anlamındadır. Bazı sûfîler, sûfî kelimesini “safâ”dan türetmişlerdir. İhvan’ın isminin etimolojik tahliline giren Corbin’e göre ise bu isim iffet anlamında değil de pislik, karalık ve galizliğin karşıtı anlamındadır.¹⁷

İhvân, Resâil’de isim vermemiş olmasına rağmen, klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve Risâlelerin müellifi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rufâa, Ebu Süleyman Muhammed b. Ma’ser el-Bustî el-Makdisî (el-Mukaddesi), Ebu'l-Hasan Ali b. Harfin ez-Zencânî, Ebu Ahmet el-Mihricânî ve el-Avfî’dir. Zeyd b. Rufâa ile Avfî dışındaki üç isim, Şehrezûrî’nin Nüzhetü'l-Ervah’ında Ebu Süleyman Muhammed b. Ma’ser el-Bustî el-Makdisî, Ebu'l-Hasan Ali b. Zehrun er-Reyhânî ve Ebu Ahmed en-Nehrecurî şeklinde sıralanmaktadır.

Bu topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber, Beyhâkî ve Şehrezûrî’nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu beş ismin, gerçek sözleri Makdisî’ye ait olan İhvân-ı Safâ Risâlelerini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Ebu Hayyan et-Tevhidî (ö. 1023) ise, topluluğun kurucusu kabul edilen Zeyd bin Rufâa’dan genişçe bahsetmekte ve topluluk hakkında bilgi

¹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul, Ayrıntı, 2012, C. 1, s. 69.

¹⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, İstanbul, Ayrıntı, 2014, C. 4, ss. 43-44.

¹⁶ Çetinkaya, **İhvân-ı Safâ’nın Dini ve İdeolojik Söylemi**, s. 17.

¹⁷ **A.g.e.** s. 30.

¹⁸ Uysal, “İhvân-ı Safâ ve Metafizik”, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, C. 6, s. 270.

vermektedir. Öyle anlaşıyor ki Zeyd bin Rufâa bu hareketi Basra'da başlatmıştır.¹⁹ Bu durumda, Makdisî dışındaki dört ismin topluluktaki fonksiyonunun Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği akla gelmektedir. Buna göre konular uzmanları tarafından ele alınıp yazılmış, fakat Risâlelere son şeklini Makdisî vermiştir. Nitekim külliyata bir bütün olarak bakıldığında herhangi bir üslûp farkı da dikkati çekmez.²⁰ Müellif olarak Ebü'l-Kâsım el-Mecrî'nin de adı geçmesine rağmen bu iddia, kolay temellendirilebilecek bir fikir olarak gözükmemektedir. Zirâ Mecrî'nin risâleleri İhvân-ı Safâ'ninkine göre çok kısadır.²¹ Henry Corbin ise İsmâîlî geleneğin İmam Ahmed'i, risâlelerin yazarı olarak kabul ettiğini belirtir. Bu yaklaşımda kronolojik yönden ortaya çıkan güçlük ise şöyle çözülür: İmam Ahmed döneminden beri bu eserin özü çekirdek halinde mevcuttu, sonraki dönemlerde yapılan genişletmeler neticesinde Risâleler ortaya çıkmıştır.²²

İhvân'ın ne zaman ortaya çıktığına dair üç farklı görüş mevcuttur:

1. Ebu Hayyan et-Tevhidî'nin verdiği bilgilere dayandırılan hicrî 373, miladî 983 yılında ortaya çıktıklarına dair görüş,
2. Casanova'nın hicrî 439, miladî 1047 tarihinde ortaya çıktığına dair görüş,
3. Arif Tamir en-Neşşar'ın ortaya attığı görüştür. Ona göre ise İhvân hicrî ikinci asrın sonu ve üçüncü asrın başlarında ortaya çıkmıştır.²³

Bunlar arasında kabul gören görüş birinci görüştür.

İhvân-ı Safâ hakkında sağlıklı fikir yürütebilmek için o dönemin Basra şehrini bilmek önem arz eder. Çünkü çoğu araştırmacı İhvân'ın Basra'da neşet ettiği kanaatindedirler. O dönemde Basra, etkilere açık bir yerd. Bu, Abbasî hanedanının

¹⁹ Uysal, "İhvân-ı Safâ ve Metafizik", Bayram Ali Çetinkaya (ed.), **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, C. 6, s. 270.

²⁰ Enver Uysal, **DİA "İhvân-ı Safâ" maddesi**, İstanbul, TDV, 2007, C.XXII, s. 1.

²¹ Enver Uysal, **DİA "Resâilü İhvânî's Safa" Maddesi**, İstanbul, TDV, 2007, C. XXXIV, s. 577.

²² Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986, İletişim, s. 141.

²³ Ahmet Koç, **İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi**, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, İstanbul 1996, s. 24.

parçalanıp küçük devletlerin teker teker bağımsızlığını ilan etme dönemlerine denk gelir. Endülüs'te Ümeyye oğulları, Afrika'da Ubeydoğulları, Mısır ve Suriye'de İhşidiler, Halep'te Hemdanîler, Fırat adasında Şeybanîler, Umman, Bahreyn ve Yemen'de Kematîler, Horasan ve Maverau'nnehir'de Samanoğulları, Batı İran'da Büveyhîler, Afrika'da Fatımîler, Taberistan ve Cürcan'da Deylemîler, Basra ile Vasıt'ta Beridîler hâkimiyet kurmuşlardı. Hâlifenin yönetiminde Bağdat'la Irak'ın bir bölümü kalmıştı. Buna rağmen hâlifenin sembolik üstünlüğü yerini muhafaza ediyordu.²⁴ Siyaseten çok çalkantılı ve hareketli bir döneme denk gelen Basra, nahvin (Arap filolojisi) beşiği olarak ünlüydü. Çin, Hind ve Malezya gibi muhtelif yerlerden gelen farklı milletlere ait göçmenlere ev sahipliği yapmıştı. Nihayetinde İslam dünyasında başlayan ilmî hareketliliğin zirveye ulaştığı X. Yüzyıl, merkezi otoritenin zayıflamasıyla ortaya çıkan çeşitli emirlikler ve hilafetlerin tesis edildiği bir dönemdir. İdari zayıflamalara rağmen halkta ilmî bir hareketlilik göze çarpmaktadır. Ayrıca bu gelişmelerde sünnî-şîî münakaşâlarının da etkisi olmuştur. İhvan-ı Safa Risâleleri, onuncu asrın siyasi panoramasını yansıttığı gibi felsefi hayatını da yansıtır. İhvan, dönemin felsefi atmosferi hakkında bizlere önemli ipuçları verir. O dönemde İslam aklı kadim Yunan felsefesinin, Hind hikmetinin, Fars ve Arap edebiyatının ve diğer semavi olmayan din ve kültürlerin farkında idiler.²⁵

Bir kısım fikir tarihçileri, İhvân'ın amacının yeni bir felsefi sistem geliştirerek, var olan siyasal mekânizmayı değiştirmek olduğunu söylemişlerdir. Bazılarına göre ise, onların amacı İslam âleminin her tarafına yayılmakla ve bütün dinleri tek bir din halinde birleştirmektir. Bu nedenle Risâleleri yazarken, yaşadıkları çağda mevcut her dinin görüşlerinden yararlanmışlardır. Böylece, fikirleri ağırlıklı olarak İslami karakterli olan İhvân, Arap şeriâtı ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Fakat gizli ve gizemli örgütlenmelerinden kaynaklanan sebeplerle zaman zaman Sünnî İslam öğretilerine aykırı ve çelişik ifadeler de kullanmışlardır.²⁶ Güvenlik içinde yaşamak kaygısıyla İhvân, öğretilerini Sünnî İslam kılıfı içinde

²⁴ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, s. 10.

²⁵ A.g.e. ss. 12-13.

²⁶ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'da Din Retoriği", Hayrani Altuntaş, Mehmet Bayraktar ve Bekir Karlığa (ed.), *İslam Felsefesinin Sorunları*, Ankara, 2003, s. 309.

perdelemek zorunda oldukları için her şeye bâtinî ve zâhirî yönüyle yaklaşmayı tercih etmişlerdir.²⁷

İhvân, Risâlelerde bu süreçlerden bahsetmektedir. Onlara göre âlimler ve özellikle kelâmcılar, Allah'ın dinini birtakım siyasi arzulardan dolayı tahrif etmişlerdir. Onlar bu tahrif sürecinde cedel ilmini ustalıkla kullanmışlar ve bununla insanlar içinde ihtilaf ve çekişme çıkarmaya çalışmışlardır. İnsanlar bu mesnetsiz görüşlerle birbirlerinin kanlarını helal saydıkları için âlimler insanlara hâkikati anlatmaya başladıklarında yöneticiler âlimlere baskı uygulamaya başlamışlardır. Âlimler de bu açık zulümden dolayı kendilerini gizlemek zorunda kalmışlardır.²⁸ İhvân, ayrıca bu gizliliğin en önemli sebebinin Risâleleri, ehli olmayana karşı korumak olduğunu da ifade etmiştir.²⁹

İslâm felsefe geleneğinin daha çok birey bazında geliştiği hususu göz önüne alındığında, İhvân-ı Safâ'nın felsefeyi bir topluluk havası içinde sürdürmesi kendi dönemlerinde olduğu gibi, günümüz İslâm düşüncesi araştırmacılarının da ilgisini çeken bir olgu olmuştur. Zirâ daha çok Beytül Hikme dışında felsefenin İslâm eğitim tarihinde kurumsallaşmamış olmasına karşın, İhvân-ı Safâ'nın felsefeyi kurumsal bir çerçevede sürdürmeleri en azından sıra dışı gözükmektedir.³⁰ Buna rağmen İhvân'ın belli kıriterlere dayalı tâbileri yoktu. İhvân'a mensup olanlar arasında tüccar, melik, esnaf, edip, âlim, yazar, sanatçı çocukları gibi toplumun her kesiminden insanlar vardı.³¹

İhvân kendi topluluklarının yapısını da temsili bir örnekle bize aktarır. Tüm İhvân mensupları bir bütün olarak nefsin mertebelerine benzetilir ve tıpkı insan hayatındaki süreçler gibi bir organizmaya benzetilerek konu daha anlaşılır hale gelir. Bu nefsin mertebeleri dört mertebedir. Birincisi nefs cevherlerinin saflığı, iyiyi kabul etmesi ve hızlı düşünmeleridir. Bu, sanat erbabının mertebesidir. Bu, hissedilir beden doğumundan on beş yıl sonra hissedilen manaları ayırt eden ve düşünme

²⁷ A.g.e. s. 320.

²⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, İstanbul, Ayrıntı, 2014, C. 3, ss. 127-128.

²⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Mehmet Vural, İstanbul, Ayrıntı, 2014, C. 4, s. 130.

³⁰ Fatih Toktaş, “İhvân- Safa: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”, Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, Ankara, İsam, 2018, s. 183.

³¹ Bayram Ali Çetinkaya, “Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri”, Dini Araştırmalar, C. 8, s. 265.

gücüne giren akıl gücü gibidir. Bu mertebenin üstünde siyaset erbabı başkanların mertebesi yer alır. Bundan maksat kardeşleri gözetmek, nefsin cömertliği ve kardeşlere şefkat, merhamet ve sevgiyle feyiz vermektir. Bu, bedenın doğumundan otuz yıl sonra düşünme gücüne giren hikemî (felsefî) güçtür. Onlar hayırlı ve faziletli kardeşler diye tanımlanan kimselerdir. Bunun üzerindeki üçüncü mertebe, otorite, emir, yasak, yardım etme ve bu emre karşı çıkıldığında inat ve ihtilafı incelik ve yumuşaklıkla ortadan kaldırma gücüne sahip olan kralların mertebesidir. Bu, bedenın doğumundan kırk yıl sonra nefse giren kanun gücüdür. Onlar erdemli ve değerli kardeşler olarak adlandırılan kimselerdir. Bunun üzerindeki dördüncü mertebe ise teslim olmak, güçlü bir şekilde kabul etmek ve hakkı ayna'l yakın müşahade etmektir. Bu, bedenın doğumundan elli yıl sonra nefse giren, Âhirete hazırlayan ve heyulâdan ayrılmaya yaklaştıran melekî güçtür.³²

Sonra İhvân kendi müntesiplerinin kimlerden müteşekkıl olduğunu söyler:

“Bizim ülkelere dağılmış insanların en faziletlisi, iyi ve erdemli kardeşlerimiz ve arkadaşlarımız vardır. Onların bir kısmı kralların, beylerin, vezirlerin, valilerin ve kâtiplerin çocuklarıdır. Bir kısmı aristokratların, ileri gelenlerin ve tüccarların çocuklarıdır, bir kısmı âlimlerin, edebiyatçıların, fakihlerin, din hizmetkârlarının çocuklarıdır. Bir kısmı da sanatkârların, mutasarrıfların ve mütevellilerin çocuklarıdır.”³³

Dinî ve ahlâkî kaygılarla ortaya çıkan İhvân-ı Safâ, bağnazlığı fikir ve mezhep çekişmelerini gidermeyi; kardeşlik ve yardımlaşma duygusunu yerleştirmeyi, kendilerine göre yanlış düşüncelerle kirletilmiş olan dinî, felsefe ve riyazetle yeniden temizlemeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken oldukça eklektik bir düşünceyle yapmaya çalışmış, ulaşabildikleri her türlü ilmi kullanmaktan geri durmamıştır. Kendileri dinî ve felsefî kaynaklardan beslendiklerini açıkça ifade etmişlerdir.³⁴ Nitekim bu konuda şöyle demektedirler:

“Biz bilgimizi dört kitaptan aldık. İlki, hükema ve felasife tarafından riyazî ve tabiî ilimler sahasında tasnif olunmuş kitaplardan alınmıştır. İkincisi, manâları vahiyyle meleklerden alınmış olan, nebilerin getirdiği Tevrat, İncil, Furkan ve diğer sahifeler gibi münezzel kitaplardan ve onlardaki hâfî sırlardan oluşur. Üçüncüsü, tabiât kitaplarıdır ki bunlar

³² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Mehmet Vural, C. 4, ss. 133-135.

³³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Mehmet Vural, C. 4, s. 144.

³⁴ Uysal, “İhvân-ı Safâ ve Metafizik”, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, ss. 271-272.

hâkikaten mevcut olan mahlukların Eflatuncu anlamda şekillerinin içindeki fikirlerdir. Bunlar, feleklerin (semâvi kürelerin) terkibi, burçların kısımları, yıldızların hareketleri ve benzerinden... Unsurların istihalesinden kâinatın; mâdenler, nebatlar ve hayvanlardan olan muhtelif türlerinden ve insan eliyle yapılan şeylerin çeşitlerinden oluşur. Dördüncüsü, sadece temiz olanların ve meleklerin dokunduğu, elçilerin elinde bulunan ilahi kitaplardan oluşur.³⁵

Yukardan da anlaşılacağı üzere İhvân şu dört kaynaktan beslenmiştir:

1. Bilginler ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve doğa bilimlerine dair eserler.
2. Kur'ân, Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplar ve Peygamberlere indirilen sahifeler.
3. Felleklerin hareketleri ve burçların kısımları ile mâden, astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler.
4. Nefsin cevheri ve cüzleri ile tasarruflarından bahseden metafizik eserler.

İhvânın düşünce dünyasının ne olduğuna baktığımızda bazı spekülâtiflerin olduğu görülmektedir. Risâlelerinde imamete dair kuvvetli görüşler mevcuttur. Onlar Hz. Ali'nin velayetini açık bir şekilde ifade ederler.³⁶ Hatta Risâleleri İmam Cafer'in yazdığına dair görüşler bile mevcuttur.³⁷ İhvan-ı Safâ Ğadir-i Hum hâdisesinde³⁸ Ali'nin velayetine inanmakla beraber o günün de kendi bayramlarından olduğunu beyan ederler.³⁹ Ancak aynı zamanda İhvân Risâletu'l Camiâ'da hülefa-i Raşid'inin kesin bilgi nuruyla nurlanmış olduğundan bahsederler.⁴⁰ Oniki İmam Şiasına müntesip olmadıklarını iddia edebilmek de İmamiyye⁴¹ anlayışına sahip olmadıklarını inkâr etmek hayli zordur. Bu da ilim sahiplerine İhvân'ı konumlandırmada birtakım zorluklar çıkarmaktadır. Bazı araştırmacılara göre ise İhvan İsmaili geleneğe sahip düşünürler topluluğudur. A. Tamir, Fazlu'r Rahman, Macit Fahri ve Cabirî onların şii

³⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 4, ss. 39-40.

³⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Mehmet Vural, C. 4, s. 148.

³⁷ Mehmet Karakuş, **İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat**, İstanbul, Litera, 2018, s. 70.

³⁸ Peygamber'in Hz. Ali'yi kendinden sonra hilâfete uygun görmesiyle ilgili rivayet edilen bir hadis.

³⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İbrahim Türkoğlu, C. 4, s. 201.

⁴⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, İstanbul, Ayrıntı, 2016, C. 5, s. 16.

⁴¹ Hilâfetin, Peygamber'in Ehl-i Beyti'ne daha layık olduğu fikrine inananlar

ismaili bir topluluk olduğu kanaatindedirler.⁴²

İhvân'ın felsefî anlayışını anlayabilmek için ise onların benimsediğı felsefe tanımlarından yararlanılabilir. En çok başvurdukları iki tanım şöyledir:

‘‘Felsefe, insanın gücü nispetinde ilaha benzemesidir’’⁴³

‘‘Felsefe küllî ilimdir. O sebepleri ve sebeplileriyle eşyanın hâkikatini bilmek ve insanî güç ölçüsünde küllî bir ilimle kuşatmaktır.’’⁴⁴

Bu tanımlara bakıldığında ilk tanım daha çok varlıksal ve ahlâkî, ikinci tanım ise bilgi açısından değerlendirilebilir. Buradan da anlaşıldığı gibi onlar, felsefî meseleleri varlık ve mâhiyet açısından bir bütün olarak görür. Nitekim İhvân, filozofun tanımını yaparken konu daha netlik kazanır:

‘‘Felsefe Yunan lisanında hikmet, filozof da hâkim olarak isimlendirilir. Hâkim, fiilleri muhkem, sanatları sağlam, sözleri doğru, ahlâkî güzel, görüşleri isabetli, işleri temiz ve bilgileri gerçek olan kimsedir.’’⁴⁵

Bu tanımlara bakıldığında İhvân-ı Safâ'da ahlakî ve ilmî bütünlüğün olduğu görülür. Teorik manada doğru olanı bulmak gibi bir gayenin yanısıra bunun pratik alana yansması önem arz eder. Felsefe ve hikmet onlarda bir bütünlük arz ettiği gibi bununla ilmî ve amelî kemal amaçlanır. Felsefe, insanı amaç edinen bir varlık anlayışı ile tanımlanmaya çalışılmıştır. Onlara göre felsefe bu anlamda, başlangıcı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların gerçekliklerini kavramak, sonu da ilme uygun söz söylemek ve bunu davranışa dökmektir. Amaçları, hikemî ve nebevî ilimlerdeki hâkikatlerin keşfi olduğu için, felsefe ve din, yani her ikisi birden aynı hâkikatin farklı yüzleri olarak görülmektedir. Aralarında çatışma ve ayrılık bulunmaz. Çatışma, din ile felsefe arasında değil, felsefeyi bilmeyen sözde filozoflarla, dini bilmeyen dindarlar arasındadır.⁴⁶ Burada felsefe ve din insanın beslendiğı özü bir, kolları farklı iki kaynak hükmündedir.

⁴² Karakuş, **İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat**, ss. 71-76.

⁴³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, İstanbul, Ayrıntı, 2013, C. 2, s. 89.

⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 40.

⁴⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 258.

⁴⁶ Filiz Şahin, ‘‘İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Problemi’’, Makâlat, 1999, C. 2, s. 30.

İhvân-ı Safâ, kendi doktrinlerini, Resâilü İhvâni's Safâ adlı anonim olarak yazılmış bir eklektik eserde özetlemiştir. Bu eser kendilerinin dinî ve felsefî tüm düşüncelerini ihtiva etmektedir.⁴⁷ Müzikten sihire kadar çok çeşitli mevzuların incelendiği, uzunluk ve keyfiyet bakımından muhtelif elli iki risâlelik bir külliyatı te'lif etmişlerdir. Risâleler, üslup bakımından ağırlıklı olarak öğretici, muhteva bakımından hayli eklektiktir.⁴⁸

Risâlelerin sayısı konusunda bizzat Resâil'de farklı iki rakam verilmesine rağmen, Bombay, Kahire ve Beyrut neşirlerinde 52 Risâle yer almaktadır. Risâlelerin sayısındaki bu farklılığın, Resâil'in başında yer alan ve Risâlelerin içeriğini özetleyen uzun Fihrist'in bâzen bu sayıya dâhil edilmesi, bâzen de dışında bırakılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Resâil'in dört cilt halinde Bombay (1888), Kahire (1928) ve Beyrut (1957) neşirleri yapılmış, ayrıca Arif Tamir beş ciltlik bir yayımını gerçekleştirmiştir (Beyrut 1995). İhvân-ı Safâ, üyelerinin Risâlelerin tamamına ulaşmasındaki güçlüğü göz önünde bulundurarak, *er-Risâletü'l-Camia* adlı ayrı bir Risâle yazdıklarını, bunun bir bakıma diğer Risâlelerin özeti olduğunu, bundan dolayı onları okuduktan sonra bu özet Risâleyi okumanın doğru olacağını ifade eder. 52 Risâlenin dışında tutulduğu anlaşılan bu Risâle, *er-Risâletü 'l-Camia Tacü Resâili İhvâni's-Safâ ve Hullani'l-Vefa* adıyla önce Cemil Sâliha (Dımaşk 1948), ardından Mustafa Galib (Beyrut 1974) tarafından neşredilmiştir.⁴⁹

Risâleler'in belkemiği bir sayı sembolizmi ve matematiksel teoridir. Bu teori, sayıları Fisagorcu tarzda algılar, yani sadece niceliksel olarak değil, aynı zamanda metafiziksel gerçekliklerin ve eşyanın ilkelerinin sembolleri olarak da görür. Bu bağlamda Risâleler, bilimlerin sembolik yönü vasıtasıyla bilimleri dinî bir bakış açısıyla birleştirmiştir. Bu ansiklopedik eser, o dönemde var olan bilgilerin bir sentezini yapmasının yanında bir de dördüncü/onuncu asırda din ile felsefenin uyumunu sağlamak amacıyla önemli bir çaba göstermiştir. Risâleler'in kapsamlı yapısı ve onun hayatı, sorunları basit bir anlatımla ele alışı göz önünde

⁴⁷ Ignaz Goldzier, **Klasik Arap Literatürü**, çev. Azmi Yüksel ve Azmi Er, Ankara 1993, s. 108.

⁴⁸ Seyyit Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım, 2007, C. 1, s. 268.

⁴⁹ Uysal, "İhvân-ı Safâ ve Metafizik", Bayram Ali Çetinkaya (ed.), **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, C. 6, ss. 273-274.

bulundurulduğunda Meşşai filozofların, kelâmcıların, sûfilerin ve hemen her eğilimden düşünürün bu eserleri okuması ve onlardan etkilenmesi şaşırtıcı değildir.⁵⁰

Risâlelerin amacı ve maksadı, felsefe öğrenenlere, hikmeti tercih edenlere, eşyanın hâkikatları hakkında akıl yürütenlere ve ulvî âlemin örneklerine karşılık gelen maddî varlıkların sebeplerini araştıran kimselere hazırlık yaptırmaktır. Öğrenci, aritmetiğin bilgisine sahip olduktan sonra, matematik, doğa felsefesi ve metafizik gibi diğer isimleri aşamalı olarak öğrenmeye koyulur.⁵¹

Risâlelerde ilimler, olayların basitten mürekkebe doğru sıralanmasına göre beş gruba ayrılır:

A. Matematik ve mantık: Sırf soyut şekillerin ilmidirler.

B. Tabiât ilimleri: Astronomi ve fizik ilimleridir.

C. Zihin ilimleri: Tecrübî ve rasyonel psikoloji ilimleridir. Ayrıca zihin ilimleri fizikle metâfizik arasında köprüdür.

D. Tevhîd ve kelâmdır ki, tabiâtın metafizik prensiplerini araştırır.

E. Ahlâk: Bütün ilimlerin yüksek hedefi ve insan toplumlarını düzenleyen kanunları veren ilimdir.⁵²

İhvân-ı Safâ, Risâleler'i dört bölüme ayırmıştır: Birincisi matematik (riyâziyat), İkincisi mantık, üçüncüsü doğa bilimleri, dördüncüsü ise ilâhîyat ilimleridir.⁵³ Bu konuların hepsini maksatlarıyla beraber *Risâletü'l Camia* adlı bir eserde özetlemişlerdir.

i) Risâleler'in birinci bölümü, öğretimsel (riyâzî) bilimler başlığını taşımaktadır. Bilimler sınıflamasıyla karşılaştırıldığında bu başlık, geçim talebi ve dünya hayatının iyileştirilmesi için düzenlenmiş bilimler için kullanıldığı içerikleri taşımaktadır.

⁵⁰ Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", sayı 37, s. 93.

⁵¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 17.

⁵² Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1983, Ülken yayınları, s. 29.

⁵³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Bayram Ali Çetinkaya, C. 1, s. 33.

ii) Risâleler'in ikinci bölümü, cismânî-tabîî yani fizik bilimlerinden meydana gelen on yedi risâleden oluşmaktadır. İhvân-ı Safâ, İslâm dünyasında Aristoteles'in fizik bilimlerine dair eserleri olarak kabul edilen -ve farklı adlarla belirtilen- sekiz kitabının yedisini doğrudan, birini dolaylı ve de genişletilmiş bir biçimde incelemiştir.

iii) Risâleler'in üçüncü bölümü, nefsânî-aklî bilimleri içeren on risâleden oluşmaktadır.

iv) Risâleler'in dördüncü bölümü, dinî ve ilâhî yani metafizik bilimleri içeren on bir risâleden oluşmaktadır. Bu bölümde İhvân-ı Safâ'nın kendi yapısı hakkında bilgi veren risâleler dikkat çekmektedir.

Sayılar ile başlayan bir felsefe küllîyatının sihirle son bulması günümüz insanı için oldukça sıra dışı bir yaklaşımdır. İhvân-ı Safâ'nın sıra dışılığı bu durumla da sınırlı kalmamaktadır. Zirâ fihristte Küllîyata dâhil olmayan fakat onun devamı niteliğinde bir küllîyat özetinden yani *er-Risâletü'l-Câmi'a*'dan söz edilmektedir. Başlığında kullanılan "toplayıcı" (câmi') kavramından da anlaşılacağı gibi söz konusu risâle, sıradan bir özet değildir. İhvân-ı Safâ'ya göre bu özet risâle, Risâleler'de işaret edilip dikkat çekilen hâkikatleri olabildiğince açık bir biçimde ortaya koymak için kâleme alınmıştır. Sözü edilen özetle birlikte bütün küllîyat ise aslında bu hâkikatler için bir önsöz veya giriş mesabesindedir.⁵⁴ İhvân tüm bunların özeti mâhiyetinde aklî risâlelerin girişinde şöyle der:

“Nefsleri eğitilmiş ve ruhları uyanma kirinden arınmış, duyulurların makamlarına vakıf olmuş, tabîî varlıkları görmüş ve görülen cismânî varlıkları müşahede etmiş, aklî tartışmaları ruhsal birikimleri ve ruhsal feyizleri arzulamış olan ve cennetler âlemine ve celal ve ikram sahibi Rahman'ın komşuluğuna varmayı isteyen kimseler için yazılmıştır.”⁵⁵

Risâleler, bilimlerin sembolik yönü vasıtasıyla din ile bilimleri birleştirmeye çalışmıştır. Dönemin bilim anlayışını da yansıtan bu ansiklopedik eser, o zaman diliminde varolan bu bilgilerin bir sentezini yapmakla birlikte din ile felsefenin arasındaki bağı güçlendirme amacıyla önemli bir işlevi de yerine getirmiştir. Bu

⁵⁴ Toktaş, ‘‘İhvân-ı Safa: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset’’, Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, ss. 187-190.

⁵⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 183.

kapsamlı bakış açısı ele alındığında meşşai filozofların, kelâmcıların, sûfîlerin ve hemen her ekolden Müslüman düşünürlerin bu eserleri okuması ve onlardan etkilenmesi şaşırtıcı değildir.⁵⁶

İhvân hakkında siyasi bir mahrumiyet ve herhangi bir fiziksel şiddete mâruz kaldıklarına dair herhangi bir delil bulunmasa da onların düşüncelerine dair şiddetli karşı duruşlar olduğu bilinen bir husustur. Ama aynı şeyler onların fikirleri ve eserleri için de söylenebilir. Çünkü kendilerinden sonra fikirlerine karşı amansız bir düşmanlık besleyenler her dönemde olmuştur. Örneğin 1150 yılında Risâleler Abbasî Hâlifesi Müstencit'in emriyle toplatılıp yakılmıştır. Buna rağmen ansiklopedi yaşatılmış, Farsça ve başka dillere çevrilmiş, sonraki mütefekkiirlere ciddi oranda etki etmiştir.⁵⁷

İhvân-ı Safâ Risâleleri sonraki Müslüman entelektüellerin çoğu tarafından okunmuştur. Risâleler, felsefe ve ilimleri basit bir dille anlattıkları ve felsefe ile dinin uyumunu sağlamaya çalıştıkları için herkesin dikkatini çekmiştir. İhvân, Meşşâî felsefe ve İslâmî öğretileri birleştirdikleri bir Yeni-Fisagorcu felsefe geliştirmişlerdir. Bu sebeple Meşşâî felsefeyle ilişkili oldukları kadar, Câbir b. Hayyân (ö. 815), Hermetizm ve Sabîîlerin öğretilerinden de etkilenmişlerdir. Bununla beraber bu Risâleler, aydınlar ve özellikle yarı aydınlar üzerinde büyük tesirler meydana getirmiş ve daha sonraları da Bâtınıyye, Haşşaşîyye, İsmâiliyye, Dürzî... gibi birçok fırkalara İhvân'ın düşüncelerini aşlamıştır. Böylelikle İhvân-ı Safâ felsefesi halk tabakalarının da felsefesi haline dönüşmüştür.⁵⁸

Risâleler'in, İbn Sinâ'ya babası tarafından geçtiği kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Beyhakî, İbn Sinâ'nın babasının, Risâleleri elinden düşürmediğini, İbn Sinâ'nın da zaman zaman bu eseri incelediğini kaydetmektedir.⁵⁹ Bu da en azından İbn Sinâ'nın İhvân'dan habersiz olmadığını teyit etmektedir. İhvân-ı Safâ'nın Risâleler'i, Ebu'l-Hakem Amr el-Kirmânî (ö. 1066) tarafından tüm Endülüs'e

⁵⁶ Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri; İhvân-ı Safâ Modeli*, s. 108.

⁵⁷ Uysal, "İhvân-ı Safâ ve Metafizik", Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi*, ss. 282-283.

⁵⁸ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 2009, sayı: 23, ss. 134-135.

⁵⁹ Uysal, "İhvân-ı Safâ ve Metafizik", Bayram Ali Çetinkaya(ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi*, c. 6, ss. 274-275.

yayılmış ve diğer İsmailî eserlerle birlikte İbn Arabî'nin eserlerinin belirli yönlerini etkilemiştir.⁶⁰ Meşşai ve tasavvufî geleneğin bu iki büyük sistemcisi aracılığıyla diğer filozoflara geçmesi zor olmamıştır. İhvan'ın risâlelerinden yalnızca İbn Bacce, İbn Tufeyl gibi Endülüslü Müslüman düşünürler değil, İbn Cebriol gibi Yahudi düşünürler de etkilenmiştir.⁶¹ Yine Molla Sadra ile İhvân arasında bazı görüşler neredeyse birebir uyumluluk arz eder. Bu da gösteriyor ki İhvân, kendinden sonraki büyük filozoflara derin etkiler bırakmıştır. İbn Haldun'un da İhvan'dan etkilendiği iddia edilmiştir. Onun risâleleri okuduğu tesbit edilemese de Mukaddime'nin bazı yerlerinde İhvan düşüncesine çok yakın fikirler edindiği görülmektedir. Devletlerin ömürlerine dair sayısal ifadeler bunu anımsatmaktadır.⁶² İhvan-ı Safa'nın modern batıya etkisi de yadsınamaz. Özellikle evrim konusunda İhvan'ın etkileri görülür. Yine John Locke (ö. 1704) ve David Hume (ö. 1776) gibi filozofların amprizmi de İhvan'da rahatlıkla görülebilir. Özellikle İhvan'ın bilgi teorisi ile bu iki İngiliz filozof arasında birçok yönden benzerlik göstermektedir.⁶³

Ayrıca Risâlelerden olumsuz yönde de etkilenenler olmuştur. Mesela Gazzalî İhvân'ın felsefesini bozuk felsefe olarak görür. Yine İbn Hazm, İhvân'ın astrolojiye dair görüşlerinden dolayı onları küfürle itham etmiştir.⁶⁴

1.2. Düşünce Tarihinde Zaman Mefhumu

Zaman mefhumu gerek dinsel inançlarda gerekse de düşünsel faaliyetlerde belirgin bir yere sahip varlık kategorilerinden biridir. Çünkü insan, hem çevresinin hem de kendisinin hemen her açıdan sürekli değiştiğinin ve geliştiğinin farkındadır. İnsanın içinde bulunduğu bu dünya, bu evrenin nasıl oluştuğu, evrenin başlangıcı ve sonuna dair belirsizlikler insanların zamanla ilgili probleme odaklanmayı zarurî kılmıştır. Bu nedenle zaman kavramı insanın önemli ölçüde meşgul olduğu

⁶⁰ Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", sayı: 23, s. 135.

⁶¹ Çetinkaya, İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi, s. 96.

⁶² A.g.e. s. 99.

⁶³ A.g.e. s. 96.

⁶⁴ Uysal, "İhvân-ı Safâ ve Metafizik", Bayram Ali Çetinkaya(ed.), Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi, ss. 274-275.

kavramlardan biridir.⁶⁵ Buradan da anlaşılacağı gibi insanda gelecek kaygısı sürekli gündemde olan ve bunun da zamanla sıkı sıkıya bir irtibatı olduğu gerçeği önümüzde durmaktadır.

Antik Yunanda zaman anlayışı dinî karakterli bir zaman anlayışı değildi. Mekân algıları zaman algılarına göre daha öncelikliydi. Coğrafi koşullar ve iklim durumu onları bu anlayışa itmişti. Sözelimi kadim Mısır'da Kızıldeniz'in belli başlı dönemlerde taşması mısırlıları zaman konusunda daha dikkatli olmaya sevk etmişti. Ya da eski Hindistan'da iklime ve tarıma dayalı bir yaşamın hâkim olması onları zaman konusuna titizlikle yaklaşmaya sevk etmiştir. Ayrıca kadim Yunan'da ölüm kültürü çok zayıftı.⁶⁶ Bu ve benzeri nedenler eski Yunan'ın, zaman konusunda diğer medeniyetleri geriden takip etmesine neden olmuştur.

Sokrates öncesi ilk çağ filozoflarına bakıldığında, zaman algıları, onların temel düşünceleri ekseninde vücut bulmuştur. Hatta ilk doğa filozoflarının kendilerinden önceki mitolojik karakterli düşüncelere karşı çıktıkları argumanlardan biri de zaman mefhumuydu. Çünkü Homeros ve Hesiodos'un tarih üstü bir din ve mitoloji oluşturmaları erken dönem doğa filozoflarınca katı bir eleştiriye tabi tutulmuş, onların maddî zamanın ötesinde söylenceler üretmeleri doğa filozoflarınca kritik edilmiş ve insanın karşısında olan zaman üstü tanrıları değil de insanla beraber zaman içi hareket eden doğayı ele almışlardır.

Kadim Yunan'ın gelecek ve geçmiş zaman algıları çok belirgin değildi. Onlar daha çok içinde bulundukları zamana fazla önem vermişlerdi. Nitekim onların gelecek ve geçmiş zamanla ilgili derin düşüncelere sevkeden durumlar yoktu. Belki de seküler zaman algılarının altında yatan nedenlerden biri de budur. Bunu açıkça gösteren en önemli kavramlardan biri de “*kairos*” kavramıdır. Çokça kullanılan “*kairos*” kavramı en uygun zamanı kollamak anlamına gelir. En uygun zamanı kollamak ise şimdiki zamanı öne çıkarır. Bu kavram daha çok zamanın niteliği ve eyleme yansıyan tarafına vurgu yapar. Zamanın ölçülmesine ilişkin kavram ise “*kronos*” kavramıyla ifade edilirdi. Bu zamanın en büyük özelliği durmadan akma

⁶⁵ Kazım Sarıkavak, “İhvân-ı Safa, İbn Sinâ ve Gazzali'de Zaman Anlayışı”, Felsefe Dünyası, 1997, Ankara, sayı:25, s. 52.

⁶⁶ Arslan Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, İstanbul, Paradigma, 2013, ss. 103-105.

anlamını ihtiva etmesiydi. Bu iki zaman algılarının dışında az kullanılan kavram ise “*aion*” kavramıdır. Bu kavram ise sonsuzluğu ifade eden bir kavramdı. Öyle görünüyor ki bu kavram onların zorunlu çıkarımlardan dolayı ortaya çıkmıştı. Çünkü sonsuzluk fikri insanın kendisinden kurtulamayacağı bir fikirdir. Bu kavramın metafizik anlayışa yatkın olmasından ötürü daha sonra Eflatun’un bu kavrama sıkça başvurduğu görülmektedir.

Doğa filozoflarından sonra, zaman algılarının daha fazla felsefî ve metafiziksel bir anlama kaydığını görüyoruz. Özellikle “*arkhe*” konusunda monist bir ilk ilke arama çalışmaları zaman hakkında daha detaylı fikirler üretilmesine sebep olmuştu. Anaksimandros’a (ö. 547) gelindiğinde bu kavram tam bir metafizikî karaktere bürünüp varlığın düzenini ve ahengini sağlayan bir kavram haline gelmişti. Onun “*aion*” kavramı yerine “*apeiron*” kavramını kullanması ilginçtir. Çünkü “*aion*” kavramı soyut ve atıl bir kavram iken artık bu yeni kavramla zamanın bir nevi varlığın ilkesini düzenleyen ve işlevsel bir fonksiyon gören kavram olmasına kapı aralanmıştır. Bu şekilde zamanın hem niteliksel, hem de niceliksel anlamları birlikte ele alınmış olacaktı.⁶⁷ Bu anlayışın kökeninde Tanrı’nın sonsuzluğu fikri yatmaktaydı. Pythagoras (ö. M.Ö. 495) ise zamanı sabit ve ölçülebilen bir alana taşımaya çalıştı. Ona göre zaman döngüseldir ve belli matematiksel öze sahiptir. Zaman da döngüsel olduğuna göre insan geleceği öngörebilir. Çünkü aynı zaman dairesinden çokça geçilmiştir.⁶⁸ Böylelikle gökyüzünün hareketlerinin matematiksel değerleri tesbit edilirse geleceğe dair tahminlerde bulunulabilir. İhvân’ın da Pythagoras’tan etkilendiği göz önüne alınırsa felekler âlemine sıkça müracaat etmesi konuyu daha da anlaşılır kılacaktır. Daha sonra Herakleitos’un (ö. M.Ö. 475), ontolojinin merkezine hareketi koymasıyla zaman artık gündemden bir daha düşmemek üzere eski yunanın felsefî geleneğinde kendine belirgin bir yer edinmiştir. Herakleitos’un ateşi merkeze alması onun hareket fikrinin kaynağını oluşturmaktadır.⁶⁹ Herakleitos ile Zenon (ö. M.Ö. 430) arasındaki hareket ve durağanlık tartışmaları ise zamanı yeni bir boyuta taşımıştır. Herakleitos’a göre

⁶⁷ İhsan Oktay Anar, **Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı**, doktora tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Felsefe Ana Bilim Dalı, İzmir, 1994, s. 55.

⁶⁸ A. g. e. s. 63.

⁶⁹ A. g. e. s. 93.

zaman sonsuza dek bölünebilen bir şey iken, Zenon'a göre ise zaman sınırlı ve bölünemeyen parçalardan müteşekkildi. Bu da zamanın reelliği ile zihinselliği açısından önemli bir tartışmadır. Zirâ Zenon, zamanı reel ve doğadaki yansımalarından çok zihindeki düşünmeye konu edinmesi açısından ele alırken, Heraklitos meseleyi daha çok dışardaki varlığın reel hareketinden yola çıkarak ele almıştır.⁷⁰

Eflatun'a (ö. M.Ö. 347) göre zaman, ebediyetin hareketli görüntüsüdür. İdelerle değişim dünyası arasında bir aracılık görevi görür. Bu anlamda zaman, oluşun bir ölçüsüdür. Sonsuzluğun bir kopyası olarak evrenin anlamsallığını ifade eder. Algısal ve olgusal olmak üzere iki türlü zaman anlayışına sahip olan Eflatun'a göre algısal zaman anlayışı metafizikî karakterli, olgusal zaman anlayışı ise fizikî karakterli zaman anlayışdır. Burda belirleyici olan, metafizikî karakterli zaman anlayışdır. Bunun sonucunda da maddî hareketlerin miktarı sayılan fizikî zaman anlayışı, oluşun ebedî zaman anlayışından meydana gelir. Bir tür daha alt düzeydeki zaman, daha üst düzeydeki zamandan meydana gelir. Asıl belirleyici olan ebedî ve ideal zamandır. Kısaca söylemek gerekirse sınırlı zaman, sınırsız zamandan meydana gelir. Zamanın bu sonsuzluğu mekânın sonluluğundan önceliklidir. Zirâ mekân maddî ve cismânîdir, zaman ise ruhsal hareketlerden müteşekkil bir sonsuzluktur. Bu da Eflatun'da mekânın fani, zamanın ise bâki olmasından ötürü zamanı mekâna göre çok daha belirgin kılmaktadır.⁷¹ Bu anlayış, Eflatun'u ölüm sonrası bir yaşam anlayışına itmiştir ki bu da gerçek zamanın ebedî olduğundan kaynaklıdır.

Aristoteles'e (ö. M.Ö. 322) gelindiğinde ise zaman mevzusu daha detaylı bir şekilde incelenmekle felsefede belirgin yerini alır. O, bu konuda kendisinden sonra ve bilhassa İslam filozoflarına büyük etkiler bırakacaktır. Aristo, kendisinden önceki zaman anlayışlarını sıkı bir kritiğe tabi tutarak kendi zaman felsefesini kurar. Aristo'da zaman daha çok fizikî dünyanın konusudur. Özellikle reel zaman onda felsefî alt yapısını tamamlar. Ona göre doğa felsefesi çok önemli yer tuttuğundan bu onun, maddenin hareketlerinden müteşekkil olan zaman anlayışını ciddi bir şekilde

⁷⁰ Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, ss. 105-109.

⁷¹ Eflatun, **Timaios**, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, ss. 38-40; Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, ss. 109-114.

ele almasını gerektirmiştir. Çünkü doğa felsefesinde zaman, mekân ve boşluk kavramları anlaşılmadan oluşu izah etmek mümkün değildir. Aristo'ya göre zaman, “öncelik ve sonralığa göre hareketin miktarıdır.” Ona göre aslında zaman parçalardan müteşekkil bir varlıktır. Dün olan zaman bugün yoktur. Gelecek zaman ise henüz yokken gelecekte var olacaktır. Bu açıdan bakıldığında zaman aslında yokmuş gibi görünür. Çünkü burda belirlenimi olmayan bir durum söz konusudur. Bu haliyle geçmiş zaman gelecek zamana göre bir adım öndedir. Çünkü geçmiş zaman bir defa da olsa var olmuştur, lakin gelecek zaman henüz vukû bulmamıştır. Bu nedenle Aristo, daha çok “şimdi” anlamını karşılayan “*nun*” kavramını kendi zaman felsefesinde belirleyici konuma yükseltir. “*nun*”, geçmiş ile şimdiki zamanı ayıran kesin ve sınırlı bir çizgidir ve “*nun*” başlı başına bir zaman değildir. O, geçmiş ile gelecek arasında bir anlam ifade eder. “*Nun*”un iki fonksiyonu vardır. Birincisi geçmiş ve gelecek zamanı birbirinden ayırması, ikincisi ise zamanda sürekliliği sağlamasıdır. “*Nun*” olmadan geçmiş ve gelecek birbirine bağlanamaz ve bu nedenle zamansal akış gerçekleşemez. Haliyle “*nun*”, zamanın en yalın sınırı ve varlığın kendisini açtığı tek moddur. Geçmiş ve gelecek şimdiyle anlamını bulur ve varlık sahası işte bu “*nun*” sayesinde sabit ve anlaşılır konuma gelir. Zaman ancak iki şimdinin mukayesesıyla anlaşılabilir şeydir. Bu da zamanı “öncelik ve sonralığa göre hareketin miktarı” şeklinde niceliksel bir tanımlı hale getirmiştir.

Aristo, zamanı idrak edebilmek için onu özne ile de ilişkilendirir. Öncelik ve sonralığa göre alınmayan zaman, değişimi farketmeyecektir.⁷² Böylelikle de herhangi bir bilgi elde edilemeyecektir. Görüldüğü gibi Aristo, zamanı epistemik bir bağlama da oturtur ki bu, mantık ilmini derli toplu çıkarıp insanlığa sunan biri için gerekli ve elzemdi.

Özetle Aristoteles için zaman kendinde ve kendisi için bir varlık değil, aksine zaman, hareket içinde olan bütün varlıkların birbirleriyle potansiyel anlamda bağlantı sisteminden başka bir şey değildir. Burada esas belirleyici olan şey, hareketin tedricî

⁷² Sarıkavak, “İhvân-ı Safa, İbn Sinâ ve Gazzali’de Zaman Anlayışı”, sayı:25, s. 59.

düzenidir. Bu da zamanı cevher değil de değişkenlere bağlı bir araz kılmaktadır.⁷³ Bu anlayışa göre ise Âhiret mefhumunun zayıf kalacağı mâlumdur. Zaten Aristo'da meâdla ilgili sabit bir fikir mevcut değildir.

Plotinus (ö. m.s. 270) ise manevî hocası Eflatun'a bağlı kalarak Aristoyu eleştirir. Ona göre zaman, hareketin miktarı olamaz. Çünkü bizzat zamanın kendisinde hızlılık ve yavaşlık diye bir şey söz konusu değildir. Ölçülebilen şey zamanın kendisi değil sadece yalın olarak zaman aralığıdır. Zaman ruhsal bir durumu ifade eder. Plotinus böylelikle zamanı madde ve onun hareketlerinden bağımsız bir şekilde düşünür. Plotinus, zaman ile sonsuzluğu ise iki farklı kategori olarak ele alır. Oysa Eflatun'da metafizikî zaman daha çok sonsuzluk, feleklerin hareketinden müteşekkil zaman ise normal zaman olarak düşünülür. Bütün bir evren ruhta hareket halindedir. Zaman, çokluğun birbirlerinden ayrılmasına sebep olan sonsuzluğun sadece basit bir kopyasıdır. Plotinus'un zaman anlayışı, kötü bir kaynak ile sonsuzluğa yönelen iyi bir kaynak arasındaki diyalektik yapıya dayanır. Plotinus'un bu zaman anlayışı etkisini en fazla Augustinus'un (ö. 430) zaman anlayışında gösterecektir. Augustinus sonsuzluğu ve ruhu çok daha merkezi bir noktaya koyacaktır.⁷⁴

Batı'da ilk defa zamanı tamamen teolojik düzlemde ve detaylı bir şekilde ele alan kişi Augustinus'tur. Onun Hristiyan bir aziz olması Hristiyanlığın ezeli ve ebedi Tanrısını merkeze alarak bir felsefe kurmasına sebebiyet vermiş ve zamanı dinî metinlerden yola çıkarak ele almasına zemin hazırlamıştır. O, öncelikle Tevrat'taki yoktan varoluşu sorgulayarak işe başlar. Tanrı, evreni yokken yaratmaya başlamıştır. Yaratılan varlık ile Tanrı arasında kelime vardır, fakat bu söz ne zamansaldır ne de algısaldır. Augustinus daha sonra hiçbir şey yokken Tanrı ne yapmaktadır sorusunu cevaplamaya kalkışır. Ona göre bu sorunun cevabı nettir. Bu durumda Tanrı bir şey yapmamaktadır. Çünkü zaman diye bir şey yoktur ki varlık ve oluş, öncesine ve sonrasına göre açıklanabilsin. Zaman, ilk olarak Tanrı'nın her zaman sabit kalan sonsuzluğu karşısında sürekli yokluğa giden bir şeydir. Geçmiş ve gelecek zamanlar

⁷³ Aristoteles, **Fizik**, Çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, ss. 183-213; Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, ss. 114-123.

⁷⁴ Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, ss. 123-125.

için uzun ya da kısa diye bahsetmek anlamsızdır. Çünkü geçmiş artık yoktur ve gelecek ise henüz gelmemiştir. Şimdiki zaman için de uzunluk ya da kısalık söz konusu değildir. Fakat buna rağmen biz zamanı algılamakta ve ölçmekteyiz. Bu, anlaşılması zor bir şeydir. Zamanın gerçek olduğu tek yer şimdiki zamandır ve onun da bir uzamı yoktur. Bu nedenle zamanın bir gerçekliği yoktur. O, sadece ruhsal olanın bir uzamıdır. Eğer varsa bir zaman, o da ruhla ölçülebilen bir şey olabilir. Augustinus aslında şimdiki zamanın da gerçek olmadığını çünkü onun hemen geçmiş zamana dönüştüğünü söyler. Bu anlamda o, sadece sonsuzluğun gerçek olduğunu iddia eder.⁷⁵ Bu nedenle geçmiş zaman ruhun hatırlaması, gelecek zaman ruhun umut etmesi, şimdiki zaman ise ruhun an'ı algılamasıdır. Onun bu anlayışı kendisinin dinî ve ahlâkî karakterli düşünceye sahip olmasında gizlidir. Tanrı sonsuzdur ve diğer varlıklar ise sonludur. Sonsuz ile sonlu arasında negatif bir ilişki vardır. Aksini iddia etmek abestir. Birinden uzaklaşıldığı ölçüde diğerine yakınlaşma söz konusudur.⁷⁶ Bu da fânî olan dünyaya meyletmeden bâkî olan Tanrı'ya yaklaşma fikrinin zamana uyarlanmış biçimidir.⁷⁷

İslamın birincil kaynağı olan Kur'an, zamanı fiziksel, metafiziksel ve tarihsel zaman olmak üzere üç ayrı kategoride ele alır. Fiziksel zaman doğa ve insan ile ilişkilerde iki farklı şekilde ele alınır. Güneşin ve Ay'ın hareketlerine vurgu yapılarak ifade edilen zaman, fiziksel zamanı,⁷⁸ insanların zamana bağlı olarak yaptıkları ibadet ve muamelat hükümleri ise toplumsal zamanı belirtir.⁷⁹ Metafiziksel zamanı anlatan ayetler, ruhânî ve cismânî varlıklar arasında gelişen zaman algılarına mukayeseli olarak vurgu yapan ayetlerdir. Örneğin Tanrı ile insan arasındaki zaman algılarının, ya da melekler ile insanlar arasındaki zaman algılarının mukayesesine dair olan ayetler bu zaman dilimine girer.⁸⁰ Burada bariz olarak öne çıkan şey fizikî zaman ile metafizikî zaman arasında itibârî bir durumun olduğudur. Ashab-ı Kehf olayı bu durumu açık bir şekilde göstermektedir.⁸¹ Onlar uykuda iken, üzerlerinden ne kadar zaman geçtiğine dair ihtilafa girmişlerdir. Onların uykuda bir gün veya bir

⁷⁵ Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, 2013, s. 98.

⁷⁶ Saint Augustinus, **İtirafılar**, çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs yay., 1999, s. 273-280.

⁷⁷ **A.g.e.** ss. 125-137.

⁷⁸ **Kur'an**, En'am, 6/96.

⁷⁹ **Kur'an**, Nisa, 4/103.

⁸⁰ **Kur'an**, Hac, 22/47; Secde, 32/5; Mearic, 70/4.

⁸¹ **Kur'an**, Kehf, 18/11—19.

saat kaldıklarını söylemeleri fizikî olan nesnel zaman ile uykuda geçirdikleri zaman arasındaki itibârî gerçekliğine tanık olmalarındandır. Ayrıca kıyâmetle ilgili ayetlerde de insanlar, dünyadayken kaldığı fizikî zamanı, içinde bulundukları zaman dilimiyle mukayese ederken fizikî zamanın çok az bir şekilde algılandığına dair ayetler mevcuttur.⁸² Bu da Ay ve Güneş'in hareketlerinin dışında bulunan bir zaman dilimini gösterir. Tarihsel zaman ise Kur'ân'da anlatılan kıssaların yaşandığı zamandır. Bu zaman dilimi genelde insanların ibret alması için ya da insanların zamanın bir ürünü olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu zaman dilimine ait anlatılan kıssalar fizikî ve metafizikî zaman anlayışlarının ortasında yer alır. Bu olayların zaman içinde gelişmeleri ve peygamberlerin toplumla ilgili boyutları fizikî olanı, sürekli gelecekte ve kıyâmetten bahsetmeleri ise metafizikî olanı ağır basan zaman anlayışlarıdır.⁸³ Kur'ân, zamanı hem kavramsal bazda, hem pratik yaşamla ilintili olarak ve hem de ölüm ötesi hayat açısından ele almaktadır.⁸⁴ Bu nedenle İslam filozofları Kur'ân'ın bu vurgularını dikkate almak zorundaydılar.

Kur'ân'da insan öncesi döneme, dünya hayatına ve ölüm sonrası dönemlere ait farklı zaman mefhumlarının olduğuna şahit olmaktayız. Mesela dünyadaki zamanın sınırlı olması, lakin Âhiretteki zamanın ebedilik kavramlarıyla ilişkilendirilmesi; fizikî, tarihsel ve metafizikî zamanların birbirlerinden farklı olduklarını ortaya koymaktadır. Kur'ân özellikle kıyâmet ve ölüm sonrası yaşam için geleceğe dair yaşanacak durumlardan bahseder. İnsan, kendi eylemlerinin karşılığını bulacağı bir yaşam biçimiyle ilerde karşılaşacaktır. Bu zaman dilimi her şeyin açığa çıktığı ve belki de zaman ile eylem arasındaki bulanıklığın kalkacağı dönemdir. Oysa bu dünyadaki fiziksel zaman ile insanî eylemler arasında net ve doğrusal bir mütakabiliyet görünmemektedir. İnsanların kendi eylemleri ile zaman arasında bir mütakabiliyetin imkânı için tövbe gibi bazı dinî erdemlerin olduğu da görülmektedir. Pişmanlık gibi bir duygunun zamanı kendi lehine çevirmesi psikolojik zaman açısından da önem arzeder. Âdem'in cennette ebedî kalmak istemesi, sonrasında yaptığı bir hatayla içinde bulunduğu zamandan çıkması ve tövbe gibi bir erdemle tekrar başka bir zamanı yaşamak için duygusal ve davranışsal bir tutum takınması

⁸² Kur'ân, Mü'minun, 23/113.

⁸³ Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, ss. 93-97.

⁸⁴ A.g.e. s. 82.

vahyin zaman algısını göstermesi açısından ilginçtir. Ayrıca Hz. İbrahim'in kendinden sonra insanlar arasında tekrar iyi anılmasına dair yaptığı dua, zamanın isimlerle ve erdemlerle bağlantılı olduğunu da gösterir. İnsanların öldükten sonra, geride kalanlar arasında da ahlâkî varlığı zaman içinde gizlidir. Bütün bunlar zamanın sonraki dönemlere, ölüme ve meâda bakan yönünün ağır bastığını göstermektedir.

İslam medeniyetinde zaman tartışmaları; kâinatın aslını, hâkikatini ve sonunu araştırma düşüncesinden kaynaklıdır. İslam düşünürleri zaman konusunda, başta Kur'an'daki zaman mefhumuyle ilgili olarak hem felsefî, hem kelâmî ve hem de tasavvufî sistemler açısından tanımlamak ve yorumlamak zorunda kaldılar. Her bir sistemin açıklamaları detaylarda farklılık arzetsede burada mesele genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.⁸⁵

İslamın ilk meşşai filozofu olarak kabul edilen Kindi (ö. 866), zamanın ne olduğu sorusuna zamanın nasıl bilinebileceğini açıklayarak cevap vermektedir. Bunu da öncelik-sonralık ilişkisine bağlamaktadır. O, “zaman hareketle vardır; hareket ise bir değişimdir. Değişim de değişenin değişme sürecini gösteren sayıdır. Buna göre hareket, değişenin sürecini sayandır. Zaman, hareketin belirlediği bir süreçtir.”⁸⁶ diyerek Aristo'nun tanımına benzer bir tanım vermektedir.⁸⁶ Kindi zaman konusunda Aristoteles'i takip etmekle birlikte zamanın sonsuzluğu fikrini kabul etmez. Bu konuda ondan ayrılır. Ona göre zaman sınırlı ve yaratılan bir şeydir. Ezelî ve ebedî olan ise sadece Tanrı'dır. O, bu konuda kelâmcılara yakın bir çizgiyi takip eder. Ona göre zaman sınırlı olduğundan, mekân ve hareket de sınırlıdır. Zamanın sonsuzluğunu iddia eden filozofları eleştirdiğinde ise sonsuz zaman fikrinin sadece zihni olabildiğini, aynı olarak böyle bir durumun imkânın olmadığını ileri sürer. Bu da ilerde değinileceği üzere Kindi'nin tamamen ruhânî bir haşr anlayışıyla paralellik arz eder.⁸⁷

⁸⁵ İbrahim Coşkun, “Filozoflarla Kelâmcıların Zaman Mefhumu İle İlgili Görüş Ayrılıkları”, Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu, 2016, s. 240.

⁸⁶ Sarıkavak, “İhvân-ı Safa, İbn Sinâ ve Gazzalî'de Zaman Anlayışı”, sayı:25, s. 57.

⁸⁷ Topakkaya, Felsefe, Din ve Kültürde Zaman, ss. 146-147.

Farâbî zaman kavramını Tanrı'nın isbatı bağlamında hareket deliliyle açıklamaya çalışır. Tanrı, evrene ilk hareketi veren varlıktır. Bu muharrik halka sonsuza kadar gidemez ve bir noktada durması gerekir. Durduğu bu nokta bizzat Tanrı'nın kendisidir. Bu noktada Farâbî zamanın bir başlangıcının olduğunu kabul ederek onun yaratılan bir şey olduğunu savunur. Zamanla hareket arasında sıkı bir ilişki vardır ve zaman hareketin sonucu olarak meydana gelir. Hareket biter bitmez zaman da akmayı bırakır.⁸⁸ Farâbî de meâd anlayışını ruhanî temeller üzere kurduğundan onun için zamanın bir başlangıcı ve bitişinin mümkün olması normaldir.

İhvân'a göre zaman yaratılmış bir varlıktır. Evrenin hâdis olması zamanı da hâdis yapar. Ona göre cismânî şeyler zamanla, ruhânî varlıklar ise zaman dışı bir defada meydana gelen varlıklardır.⁸⁹ İhvân-ı safâ zaman mefhumunu "hareketlerin miktarı" olarak tanımlarlar. Başka bir tanımda "günlerin, ayların ve yılların geçmesidir" derler. Zaman ardışık bir durumdur ve nasıl ki sayılar insan nefsinde birbirini ardına gelen bir şeyse, zaman da birbirini ardına gelen günlerden, aylardan ve yıllardan başka bir şey değildir.⁹⁰ Hareket ruhânî bir sûrettir ve nefs onu maddeye yerleştirmiştir. Zaten nefsin en önemli özelliklerinden biri de hareket ettirici olmasıdır.⁹¹ Nefs, hareket ettirmesiyle bilinen bir varlıktır. Hareketler de küllî ve cüz'î olmak üzere iki türlüdür. Cüz'î hareketlerin hareket ettiricisi cüz'î nefis, küllî hareketlerin hareket ettiricisi ise Küllî Nefs'tir. Bu hareketlerin tümü döngüsel olmakla beraber, her hareketin kendine ait bir yapısı söz konusudur.

İhvân, zaman ile dehr arasında da bir ayrıma gider. Zaman cismânî feleklerin hareketi, dehr ise Küllî Nefsin hareketinin başlangıcını ifade eder. Dehr zamanı kuşatır. Dehr, ruhânî zamanı, zaman ise cismânî zamanı işaret eder.⁹² Cüz'î hareketler eksik hareket, küllî hareketler ise tam hareketlerdir. Cüz'î hareketler küllî hareketlere tabidir. Canlıların uyuması buna bir örnektir. Gök cisimlerinin mükemmeli olan Güneş, yüzünü dünyaya döndüğünde hayat başlar, yüzünü dünyadan döndüğünde ise bir nevi yaşam durur. Canlılar uykuya geçerler. Uyku ise

⁸⁸ A.g.e. ss. 148-149.

⁸⁹ Sarıkavak, "İhvân-ı Safâ, İbn Sinâ ve Gazzali'de Zaman Anlayışı", sayı:25, ss. 67-68.

⁹⁰ İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, çev. Kamuran Gökdağ, İstanbul, Ayrıntı, 2013, C. 2, s. 20.

⁹¹ İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 218.

⁹² İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 264.

ölüm gibidir.⁹³ Cüz'î hareketler geçici ve fânî, küllî hareketler ise bâkidir. Cüz'î hareketler anlamsız ve eşit olmayan zaman dilimleridir, küllî hareketler ise anlamlı ve eşit düzeyli hareketlerdir. Cüz'î hareketlerin zaman olarak telakki edilmesi belli vakitlerin toplamı, küllî hareketlerin zamanı ise nefşânî olan zamandır. İhvân bu farkı göstermek için yine uykuyu örnek verir. Örneğin insan uyku halindeyken zaman bir nevi duraksar. Hatta rüyadaki zaman ile dünyadaki zaman arasında da tam bir mütakabiliyet yoktur. Bu da nefsin ay-üstü âlemle olan bağı ve zamanın da her iki boyutta farklı olduğunu gösteren bir durumdur.⁹⁴ Cüz'î hareketlerde farklılık ve değişim vardır, küllî hareketlerde ise farklılık ve değişim yoktur.⁹⁵ Ay-altı âlemde hızlı bir şekilde meydana gelen varlık süresi daha kısa, ay-üstü âlemde yavaş yavaş meydana gelen varlıkların ise ömrü uzundur. Bu, onların uzak bir tekrar içinde hareket ettiklerinden dolayıdır.⁹⁶ İhvân'ın bu zaman anlayışının meâda yansımaları ise ilerde tekrar ele alınacaktır.

İbn Sinâ ise zamanı Aristo gibi düşünür. Ona göre de zaman öncelik ve sonralığa göre hareketin miktarıdır.⁹⁷ İbn Sinâ zaman-hareket ilişkisini ele alırken ikisi arasında illiyet bağı kurar. Ona göre zamanın nedeni harekettir, hareketin nedeni ise hareket ettirendir. Hareket ancak zamanla tasavvur olunur. Hareket hissedilmezse zaman da hissedilmez.⁹⁸ Geçmiş ve gelecek akılsal bir mefhumdur. Bu nedenle ruhsal bir ebedilik ve ezeliyet söz konusu değildir. Ona göre hareket ve zaman arasında bir özdeşlik yoktur.⁹⁹ Zaman sadece hareket bittiğinde onun miktarıdır. Dolayısıyla bir yerde hareket yoksa zamanın idrak edilmesi imkânsızdır. Zaman somut anlamda yoktur gibi görünse de onun tümünden olmaması bizde varlığı inkâra götürür. Varlığı savunan hiçbir filozof zamanın yokluğuna hükmedemez.¹⁰⁰ O, Aristo'dan farklı olarak zamanın sadece “an”lardan ibaret olmadığını, onun aynı zamanda gerçek sabit ve bir tek varlık olduğunu da iddia eder.

⁹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Fatih Demirci, İstanbul, Ayrıntı, 2013, C. 3, s. 206.

⁹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 2, ss. 16-18.

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 3, s. 90.

⁹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Fatih Demirci, C. 3, s. 205.

⁹⁷ Sarıkavak, “İhvân-ı Safâ, İbn Sinâ ve Gazzali’de Zaman Anlayışı”, sayı:25, s. 57.

⁹⁸ A.g.e. sayı:25, s. 60.

⁹⁹ İbn Sinâ, **İşaretler ve Tembihler**, Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, İstanbul, Litera, 2005, ss. 82, 99.

¹⁰⁰ Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, ss. 149-152.

İbn Sinâ'ya göre zamana ait bilfiil varlığın bilgisine onun kesintisiz olmasıyla ulaşılabilir. Bilfiil varlığının kesintisiz olmasına karşılık yine de adına “an” denilen bir kesenden söz edilmektedir. Ancak zamanın kendisine kıyasla “an”ın bilfiil varlığı kabul edilemez; “an” sadece vehmin tasarladığı bir birimdir. Ayrıca vehim, “an”ı yine zamanın kesintisiz süreci içinde var saymaktadır.¹⁰¹ Eğer zaman -kelâmcıların dediği gibi- durmadan var ve yok edilen “an”ların atomistik bir dizilişi veya toplamı şeklinde düşünülürse zamanın kesintisiz akışından söz edilemez. Oysa hareketin katêdilen mesafe açısından önce ve sonra kategorilerine göre ölçülmesini mümkün kılan şey zamanın mâhiyetindeki kesintisizliktir.

İbn Sinâ fizik alanındaki zamanla “dehr” ve “sermed” dediği mutlak zamanı birbirinden ayırır. Fiziksel varlıkların “zamanda” olmasına, yani zaman tarafından kuşatılmasına mukabil, metafizikî varlıklar “zamanla birlikte” ve “mutlak zamanın sürekliliği” ile ilişki içindedir. Bu ilişki “dehr” adını alırken, dehri de kuşatan mutlak varlığın sürekliliği için “sermed” kelimesi kullanılır. Daha açık bir ifadeyle evvelin (Tanrı) gök akıllarına veya feleğe olan nisbeti zaman açısından ölçülebilir bir nisbet değil, değişmez ve sürekli olanların birbirine nisbetidir. Kısaca değişmeyenin değişen zamana nisbetine “dehr”, değişmeyenin değişmeyene nisbetine “sermed” denir.¹⁰²

İbn Rüşd (ö. 1198) de zaman konusunda Aristo'ya katılır. Ona göre de zaman, öncelik ve sonralığa göre hareketin miktarıdır. Lakin sayma kabiliyeti ancak ruhta olabilir, ruh olmadan bir sayma kabiliyetinden bahsedilemez. Ruh ise öznde anlamını bulan bir şeydir. Bu özne de sayma eylemini anlama ve idrak etme kabiliyetine sahiptir. Öncelik ve sonralık bakımından zaman bilkuvve bir haldeyken, ruh onu bilfiil alana çıkarır. Özetle ruh olmadan zaman ancak potansiyel olarak var olabilir. Buna göre zamanın maddî ve potansiyel olmak üzere iki boyutu vardır. Zamanın bilfiil hale gelmesi hareketle mümkündür. İbn Rüşd, hareketi zamana çok yaklaştırarak neredeyse hareketi zamana indirger. Zamanı algılamak için herhangi bir değişim ve bu değişimi algılamak için bir ruh kâfidir. Böylelikle zaman, madde ve

¹⁰¹ İbn Sinâ, **Risâleler**, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara, Kitâbiyyât, 2004, ss. 103-104.

¹⁰² İbn Sinâ, **Risâleler**, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, s. 105; Coşkun, “**Filozoflarla Kelâmcıların Zaman Mefhumu İle İlgili Görüş Ayrılıkları**”, ss. 238-239.

ruhun birleştığı bir yere tekâbül eder. Ruh, hareketle zamanı birbirinden farklı olarak algılayabilir. Bu da zaman olmadan ruhun hareketi algılayabildiğini gösterir. Algılamada hareket, zamana göre daha önceliklidir. Buna karşın ne zaman, ne de hareket sonlandırılabilir. İdrak edilsin ya da edilmesin hareket ve zaman insan zihninden bağımsız olarak vardır. “An”ın sağlam bir yapısı yoktur. Çünkü hemen geçip gitmektedir. O, bunun daha iyi anlaşılması için “an”ı mekânsal noktayla izah etmeye çalışır. Nokta nasıl ki bir çizginin başlangıç ve bitişinde yer alıyorsa “an” da zamanın başlangıç ve bitiş noktasında yer alır. İbn Rüşd ilginç bir şekilde “an”ı başlangıç ve bitiş noktası olarak ele alır. Ona göre “an”ın bu özelliği zamanın başlangıç ve bitiş noktasının olmadığını gösterir. Çünkü “an” hem başlangıç, hem de bitiş noktasıdır. İbn Rüşd “an”ın, başlangıç ve bitiş aynı anda kendinde taşıdığından hareketle ve zamanın ebedî olduğunu iddia eder.¹⁰³

Genel olarak kelâmcıların görüşlerine bakıldığında onlar bu konuda atomcu nazariyeye bağlı kalmışlardır. Çünkü zaman, harekete, hareket de maddeye bağlı bir durumdur. Âlemin hûdusuna ve onun ezeli olmadığına dair Eşârielerin kullandıkları aklı silahların en önemlisi "atom teorisi", orijinal ismiyle "parçalanamayan en küçük parça" teorisidir. Eşârieler bu nazariyeyi dikkate alarak âlemin hûdusunu ispat etmeye çalışmaktadırlar. Bu nazariyenin özünde, parçalanamayan zerreler ve bu zerreler ile birlikte ancak varlığını sürdürebilen arazlar söz konusudur. Âlemdeki varlıklar cevher ve arazların farklı şekillerdeki birlikteliğinden oluşmaktadır. Bunlar Allah'ın iradesinin dilemesiyle anlık olarak yok olurlar ve yeniden yaratılırlar. Bir araz olarak hareketin; hareket eden cisme, gerçekleştiği mekâna ve hareketin zamanına göre bölünmektedir. Buna göre bir hareket olayı, hareket eden cismin her bir atomu için tek bir süreç halinde ayrı ayrı gerçekleşen fiillerden oluşur. Bir cismin atomunun hareketi diğerinden farklıdır. Aynı şekilde hareket, içinde gerçekleştiği zamana göre de bölünür. Herhangi bir zamandaki hareket sonraki zamanda gerçekleşen hareketten başkadır.¹⁰⁴

Zaman problematiğinin çıkışına zemin hazırlayan şey âlemin ezeliliği olsa da kıdem ve bekânın birbirinden ayırd edilemeyeceği gözardı edildiğinde kelâmcılar,

¹⁰³ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, ss. 153-155.

¹⁰⁴ Coşkun, ‘‘Filozoflarla Kelâmcıların Zaman Mefhumu İle İlgili Görüş Ayrılıkları’’, s. 240.

zamanın bekâ konusuna da değinmesi gerekmekteydi. Bu açıdan âlemin bir sonu var mı, eğer varsa, niçin var, bu zaman ne olacak, ondan sonra ne olacak, hangi zaman dilimi üzerinden ele alınmalıdır gibi akla gelen sorular zihni meşgul etmekteydi.¹⁰⁵ Zamanın kıdemi konusunda akla göre yorum yapmaya çalışan kelâmcılar, zamanın bekâsı konusunda ise daha çok vahye dayalı bir karaktere bürünürler. Onlara göre zaman başlangıç açısından hâdis, bitiş açısından bâkidir. Çünkü Kur’ân’da Âhiret hayatının bekâsıyla ilgili çokça ayetler yer almaktadır. Zamanın kıdeminin kabul etmek onu Allah’la eşdeğer tutmak anlamına geleceğinden bunu reddeden kelâmcılar, zamanın bekâsı konusunda ise topu Allah’ın meş’iyetine atarlar. Allah, zamanı bâki kılmaya muktedirdir. Lakin zamanı ezeli olarak kabul edersek burada Allah’ın meş’iyetine yer bulamayız. Meâdî cismânî olarak telakki eden kelâmcılara bakıldığında fizikî zaman Âhirette de devam edecektir. Lakin ordaki fizikî zaman dünyadaki gibi olmayacaktır. Varlık ve yokluk arasında sürekli bir oluş olmakla birlikte nicelik açısından zaman dünyadakine benzer olabileceken, nitelik açısından ise dünyadakinden farklı olabilmektedir. Öyle anlaşıyor ki Âhiretteki zaman dünyadaki zamandan farklı algılanabileceken, nihaî kerte maddî özellikte bir zaman anlayışıdır.

Gazzâlî (ö. 1111) zaman konusunda Aristo’nun tanımına katılır. O, zamanı, “öncelik ve sonralığa göre hareketin miktarı” olarak ele alır, lakin zamanın ezeliği ve ebediliği konusunda Meşşailerî kıyasıya eleştirir. Zaman konusundaki en önemli meselelerden biri de sonluluk-sonsuzluk meselesidir. Bu mesele bir bakıma ölüm sonrası hayat için de tartışmaya açılabilir. Aristo’ya göre hareket sürekli olduğu için zaman da sürekli. Bu açıklama şekline bakılırsa zamanın yaratılmadığı sonucu çıkar. Ayrıca Gazzâlî bu konuda zaman boyutu ile mekân boyutunu birlikte ele almakta mekânî boyutu cisme, zamanî boyutu ise harekete hasretmektedir. Onun bu konudaki özgün yanı ise vehim ve hayal üzerinden zamanı açıklamasıdır. Ona göre vehim ve hayal, hareketi öncelik ve sonralığa göre kendi içinde parçalayarak idrak eder.¹⁰⁶ Bu açıdan bakıldığında zaman-mekân birlikteliğini sağlayan şey vehim ve hayal gücüdür ki bu da nev’i şahsına münhasır bir yorum gibi gözükmektedir.

¹⁰⁵ A.g.e. s. 240.

¹⁰⁶ Sarıkavak, “İhvân-ı Safa, İbn Sinâ ve Gazzâlî’de Zaman Anlayışı”, sayı:25, s. 60.

Gazzalî, zihindeki “an”ı yani psikolojik “an”ı gerçek olarak kabul etmekte, fiziksel zamanı da psikolojik zamana dayandırmakta ve yaratılışı da bu açıdan izah etmektedir.¹⁰⁷

Fahrettin Râzî’ye (ö. 1210) göre zaman harekete değil de hareket zamana muhtaçtır. Bu nedenle zaman harekete önceliklidir. Bunun da sebebi hareketin de zaman için oluşmasıdır. Hareket, zamanın ölçülmesinde sadece yardımcı bir unsurdur. Aslında zamanla hareket arasındaki ilişki bir bakıma çift yönlüdür. Gerçekte hem zaman, hareketi; hem de hareket, zamanı ölçmektedir. Râzî kesintisiz zamanların birbirinden ayırd edilmesini hârici değil de zihni bir durum olarak açıklar. Ona göre biz “an”ların birbirinden ayırd edilmesini fiilî olarak anlamayız, sadece zihnî olarak idrak edebiliriz. Bu yönüyle “an” hem iki farklı zamanı ayırd eden ve hem de iki farklı zamanı buluşturan bir terim olarak karşımıza çıkar.¹⁰⁸ Râzî’ye göre zaman, kendi başına bulunabilen ve kendisine has zatı olan bir cevherdir. Zamanın bir başlangıcı yoktur. Onun sürekliliği, parçalarının birbirini takip etmesiyle gerçekleşir. Bu yüzden o, zorunlu değil, mümkün bir varlıktır. Çünkü parçalarından biri var olurken diğeri yok olur. Ancak zamana ilişkin bu parçalılık, onun özüne ilişkin fiili bir durum olmayıp, aksine onun olaylar ve değişkenler arasındaki ilişkiden kaynaklanan itibârî bir durumdur. Yani zaman, esas itibârîyle sonsuza kadar bölünüp parçalanabilen bir cevher değil, tam aksine sonsuzca bölünmeye müsait olmayan, tek ve aynı olarak kalan bir cevherdir. Biz olayların ve hareketlerin değişmesinden dolayı, onlarla doğrudan irtibatlı olan zamanın da değiştiği, parçalandığı ve bölündüğü yanılgısına düşmekteyiz. Diğer taraftan bu değişim, yalnızca değişen varlıkları içine alan ya da onlarla birlikte bulunan zamana nispetlidir. Dolayısıyla burada değişen şey zamanın bizzat kendisi değil, onun değişen varlıklara olan nispeti, diğer bir ifadeyle onlarla olan ilişkisidir. Asla değişmeyen, daima aynı olarak kalan ve sabit varlıklarla birlikte bulunan ya da onlara nispet edilen zamana gelince, Râzî onu, “sermed”, “ezel” ve “dehru'd-dahir” gibi isimlerle adlandırır. Bu açıdan “sermed” ve “ezel”, gerçekte zamanın özü, yani bizzat kendisidir. O bir ve tek olan, dolayısıyla da asla değişmeden kalan

¹⁰⁷ A.g.e. sayı:25, s. 66.

¹⁰⁸ Metin Özdemir, “Fahrettin er-Razi’de Zaman Kavramı ve Allah’ın Ezelilikle İlişkisi”, 2003, Sivas, C. 7/1 ss. 285-289.

zamandır. Bu yüzden ‘sermed’ ve ‘ezel’in bir başlangıcı yoktur. Ancak ezel, her ne kadar kendi başına bulunabilse de varlığı kendinden değildir. Onun varlığı, kendinden ve zorunlu olan, dolayısıyla da bir başlangıcı bulunmayan başka bir varlığa, yani Vacibu'I-Vücut olan Allah'ın varlığına bağlıdır.

Tasavvufi zaman anlayışlarına bakıldığında mutasavvuflar zamanla ilgili çokça kavramlar üretmişler ve her bir kavramın kendine has mâhiyetini kabul etmişlerdir. Bu zaman kavramlarından bilinen en meşhurları ‘dehr’, ‘zaman’ ve ‘vakt’tir. Bunlar arasında en uzun ‘dehr’, sonra ‘zaman’ ve ‘vakt’tir. ‘Dehr’ zamanın Allah’a bakan tarafı, ‘zaman’, zamanın âleme bakan tarafı, ‘vakt’ ise zamanın insana bakan tarafını temsil eder. Dehr Allah’ın vakitleri, zaman feleklerin hareketlerinin bir sonucu, vakt ise insan eylemlerinin içinde olduğu ve bölünme kabul etmeyen zamanı ifade eder.

Mutasavvuflar daha çok zamanın insana bakan tarafı olan ‘vakt’ kavramı üzerine yoğunlaşmışlardır. Onlar ‘vakt’ kavramını daha çok Eşârici atom nazariyesine benzer şekilde ele aldılar. Kelâmcılardaki ‘kesintisiz yaratma’ kavramı mutasavvuflarda ‘tecdid-i halk’ kavramına evrilerek bu kavram tasavvuf istilahında kalıcı olarak yer edinmiştir. Yaratma sürekli bir ilahî tecelliler silsilesidir. Silsilenin her halkası, Allah’ın bekâ ve fenâ sıfatlarına binâen, varlık sûretlerinin, ortaya çıkıp diğerlerinin gizlenmesinden meydana gelir.¹⁰⁹ Burada kelâmcılardan ve filozoflardan farklı olarak zıtlıkların bir arada olabildiği bir durum vardır. Bu diyalektik aslında varlığın sürekli gizlenmesi ve açığa çıkmasıyla ilintilidir. ‘Fena’ ve ‘bekâ’ bir yönüyle Allah’ın yaratma tarzıdır. Yaratma bir günde olup biten şey değil, sürekli yenilik ve kemale ermekle alâkalı bir şeydir.¹¹⁰ Yeniden yaratma ‘an’ dediğimiz şey, zaman noktasında gerçekleşmektedir. Gerçek ve vacip olan Tanrı’nın varlığından farklı olarak zaman, mümkün olan varlığın alanıdır. Bu anlamda zaman ilahi yaratıcılık ‘an’ıdır. Zamanın devam etmesi yaratmanın devamının bir göstergesidir. İnsan durmadan devam eden yaratıcılık sürecini zaman olarak algılamaktadır. Bu zaman algısı daha çok insandaki ruhânî ve psikolojik boyutun algıladığı dış dünyadaki ve insanın iç âleminin etkileşimin bir sonucudur. Bu

¹⁰⁹ İbnu'l- Arâbî, **Fususul-Hikem**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı, 2013, s. 254.

¹¹⁰ A.g.e. s. 134.

zamanın önemli özelliği onun sübjektif olmasıdır. “Vakt” kavramı daha çok insandaki “hal” kavramıyla çok sıkı ilişki içindedir. “Sûfi vaktin oğludur” önermesi mutasavvıflar tarafından adeta bir yaşam biçimi haline getirilmiştir. Bu bağlamda iki kavram kullanılır. Bu kavramlar “ibnu’l vakt” ve “ebu’l vakt”tir. “İbnu’l vakt” zamanın insana hükmettiği durumu, “ebu’l vakt” ise insanın zamana hükmettiği, dehri zamana daha yakın durduğu durumu ifade eder. “ibnu’l vakt” Allah’ın sıfatlarının tecellilerinden kaynaklı bir zaman iken, “ebu’l vakt” Allah’ın zat tecellisinin idrak edildiği zamanı ifade eder.¹¹¹

İbnü’l Arâbî (ö. 1240) zaman ve mekânı vücudî olarak kabul etmemekte, onları araz olarak kabul etmektedir. Bu da onların zihni varlık olduklarını gerektirir. O’na göre zaman sadece varlıklardaki değişimin kendi aralarındaki ilişkilerinden dolayı zuhura gelen bir şeydir. O sadece bir süreçtir. Biz zamanı kendi sûretinde ve akış halindeyken idrak etmeyiz, sadece bu akış bittiğinde mukayeseli olarak hesap edebiliriz. Zaman kendini bizzat göstermez, sadece hareket bittiğinde ortaya çıkar.¹¹² İbn Arâbî zamanı kâinattaki farklı ölçü birimlerine verilen mutlak bir ölçü ve düzen unsuru olması açısından Allah’ın bir tecellisi olarak görür. Ona göre zaman, kâinatın genel bir düzeninin işleyişiyle ilgili bir durumdur. Reel zaman varlığın doğaya bakan tarafı, vakit ise zamanın insana bakan tarafını oluşturur. Bu nedenle İbn Arâbî sûfi bir terminolojiye bağlı kalarak bir zaman mefhumu inşa eder.¹¹³ İbn Arabî ve diğer bazı mutasavvıflara göre dün, bugün, yarın gibi zaman sınırlamaları ancak değişken varlıklar için geçerli olup, dolayısıyla nisbî ve izafidir. Mutlak ve değişmeyen İlâhî hüviyet bakımından ise hiçbir şekilde zaman sınırlamalarından söz edilemez. O’nun hakkında ezelden ebede bütünüyle zaman tıpkı ‘an’ gibi sınırsız, değişmez ve boyutsuzdur. İşte zamanın bu nitelikleri Tanrı’nın ezelden ebede doğru uzanan bütün zamanlardaki kesintisiz tecellisidir. Böylece şimdiki zaman (an-ı daime), geçmiş (ezel) ve geleceği (ebed) birleştirmiş olur. Sonsuz zaman (el- anu’d daim) Allah’ın

¹¹¹ Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, Tasavvuf, Ankara, 2002, sayı: 9, ss. 225-227.

¹¹² İbnu’l Arâbî, **Fütuhât-ı Mekkiye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera, 2011, c. 14, s. 276

¹¹³ A.g.e. sayı: 9, s. 27.

ezel ve ebedî kaplayan zaman üstü hüviyetini anlatır. Bu sebeple tasavvufta sonsuz zaman anlamında Cenâb-ı Hakk'a, ‘‘Aslû’z zaman’’, veya ‘‘sermed’’ de denir.¹¹⁴

Ebu’l Bereket el-Bağdadi, zamanın ne olduğunu varlıkla irtibatlandırarak cevaplandırır. Ona göre zaman ontolojik bir gerçeklik ve aynı zamanda durağanlığı da ölçen bir şeydir. El Bağdadi zamanı bir ölçme birimi olarak kabul etmekte, lakin onda bu miktar sadece hareketin miktarı değil, sükunun da miktarıdır. Aynı şekilde Davut el Kayseri de zamanı varlık birimi olarak ele almaktadır. Ona göre zaman, varlığın sürekliliği ve devamıdır. Burada tanım sadece fiziksel alanla sınırlı olmamakta ve zaman, tüm varlık sahaları içinde kendine yer bulabilmektedir.¹¹⁵

Bu görüşlerin sonucuna bakıldığında sûfiler, şimdiki zamanı geçmiş ve gelecek zamana öncelemişlerdir. Hatta zaman bilincin, geçmiş ve gelecek ise bilginin konusudur. İnsan geçmiş ve geleceğe bilgiyle etki edemez. Lakin insan kendi zamanına bilinçle etki edebildiği gibi bu bilinçlilik halini yüksek bir tecrübeyle hissettiğinde geleceğe hükmedebilir. Bu durum ‘‘ Sahibu’z Zaman’’ kavramıyla anlatılır.¹¹⁶ Tüm bunlardan anlaşıldığı gibi mutasavvuflar, zamanı daha çok ruhsal bir tecrübe olarak düşünme eğilimindedirler. İnsanın haller ve makâmat dedikleri psikolojik boyutlarla insanlar her üç zamanı da Âhirette yaşayabilme özelliklerine sahiptirler. Bu da onların, zamanı hârici değil de dâhili bir mesele olarak gördüklerinden kaynaklanmaktadır.

Genelde Meşşailer zamanı maddeye bağlı olarak ezelî kabul etmiş, Kelâmcılar ise zamanı atomcu nazariyeye ve hûdus teorisine uyumlu bir şekilde düşünerek ele almış ve zamanı yaratılan varlık olarak düşünmüş, mutasavvuflar ise bu her iki teorilere farklı farklı zaman kategorilerinde yer vermiş ve bu ikisini eklektik bir biçimde ele almaya çalışmışlardır. Bu açıklamalar onların meâd anlayışlarını anlama açısından önemlidir.

¹¹⁴ Topakkaya, **Felsefe, Din ve Kültürde Zaman**, ss. 91-92.

¹¹⁵ Sarıkavak, ‘‘İhvân-ı Safa, İbn Sinâ ve Gazzalî’de Zaman Anlayışı’’, sayı:25, s. 59.

¹¹⁶ Svitlana Nesterova, ‘‘Sufi Vaktin Oğlu: Tasavvufta Zaman Olgusunun Bireysel Algıları’’, Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu, 2016, ss. 151-161.

İKİNCİ BÖLÜM

GENEL ESKATOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Bir dini ve felsefeyi güçlü kılan şey, ölüm ötesi hayat konusunda dile getirdikleri inanç ve düşünce ile doğrudan bağlantılıdır. Eskatoloji, insanın ölümle gelen son durumu ve ölüm sonrası hayat gibi son şeyler konusunda farklı dinsel gelenekleri, felsefî düşünceleri ve bilimsel araştırmaları konu edinen bir bilim dalıdır. Ölüm sonrası hayata dair merak edilenleri konu edinen eskatoloji, insanın gelecekle ilgili kaygılarından kaynaklanmaktadır. Bu da arzusu ve istekleri olan her insanın buna eğileceğini açıkça göstermektedir.¹¹⁷

Bu konuda genel ifadelerle yer veren Fahreddin er-Râzî'ye göre Âhiret konusunun aklî ve naklî olmak üzere iki yönü vardır. İnsan vücudunun ve içinde yaşadığımız kâinatın fâni olduğunu, öldükten sonra tekrar dirilmenin de imkân dâhilinde bulunduğunu kabul etmek konunun aklî yönünü, kıyâmetin nasıl kopacağı ve Âhiret hayatının nasıl başlayıp devam edeceği hususu ise naklî yönünü oluşturur. Filozofların meâdla ilgilenmesi her iki durumdan dolayıdır. Bu da yaratılış felsefesi, ahlâk anlayışı ve ruhun ölmezliği açısındandır. Belki de bu kadar muhâlif görüşlerin olması Âhiretin duyusal alanla ilgili olmayıp da aklî ve inançlarla ilgili bir alan olmasından dolayıdır.¹¹⁸ Yine Râzî'ye göre meâd meselesi dört esasa dayanır. İnsan küçük âlem, içinde bulunduğumuz âlem de büyük âlemdir. İkisinden her birini araştırmak onların ya tahribi ya da tamiri hakkındadır. Birincisi küçük âlemin tahribinin nasıl olduğudur ki bu ölümdür. İkincisi Allah'ın onu öldürdükten sonra nasıl tamir ettiğidir. Bu da ya cezayla ya da mükâfatla mümkündür. Üçüncüsü bu büyük âlemin nasıl tahrip olduğudur. Bu, kıyâmet meselesidir. Dördüncüsü ise tahrip olduktan sonra tekrar tamir edilmesidir. Bu da büyük âlemin kıyâmetten sonraki niteliği hakkındadır.¹¹⁹

¹¹⁷ Metin Yasa, ‘‘İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler’’, Din ve Hayat, 2012, s. 13.

¹¹⁸ Bekir Topaloğlu, **DİA ‘‘Âhiret’’ Maddesi**, 1988, TDV, C. I, s. 544.

¹¹⁹ Seyyit Şerif Cürcânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015, C. 3, ss. 569-570.

İnsanın öldükten sonra ne olacağı fikri, doğası gereği ele alınan ve akıllı hiçbir varlığın bundan gafil olamayacağı bir husustur. Bu düşünceler gerek dinî saiklerin yoğun olduğu toplumlarda, gerekse de düşünsel ağırlığı olan kadim Yunan gibi medeniyetlerde derin ve kompleks bir şekilde ele alınmıştır. Bu ele alış biçimleri insanların inançları ya da aklî metotların yapısına göre farklılık arz etmektedir. Bunların da her biri, filozofların insan felsefesine göre değişiklik arz eden muhtelif bakış açılarından kaynaklıdır. Sözgelimi vahye inanan bir toplumda düşünüş biçimleri vahiy metinlerinden uzak kalmamakla beraber izlenen bir felsefî metotken, aklın doğasını kullanarak bir insan felsefesi kuran sistemler ise aklî metotlarının işleyiş biçimlerine göre bir insan felsefesi kurmuşlardır. Örneğin realist bir felsefî sistemde nefs-beden ilişkisi ele alınınca nefse ve bedene eşit fonksiyonlar yüklenmektedir. İdealist düşünce sistemlerinde nefsin fonksiyonu daha belirleyici iken, pozitivist ekollerde beden ağırlıklı bir insan felsefesi inşa edilmiştir. Dinî saiklerle bir felsefe kurmaya çalışan filozoflara bakıldığında onlar, bu üç işleyiş biçimlerine göre kutsal metinleri yorumlamaya tabi tutmuşlar ve bu minvalde kendi meâd anlayışlarını geliştirmişlerdir. Burada meâdî konu edinen görüşler, efrâdını câmi ağyârını mâni yapacak şekilde beş farklı başlık altında ele alınmaya çalışılacaktır. Bunlar “Cismânî Meâd Nazariyesi”, “Ruhânî Meâd Nazariyesi”, “Ruhânî ve Cismanî Meâd Nazariyesi”, “Meâdî İnkâr Edenler” ve “Meâda Agnostik Yaklaşım” olmak üzere beş başlık şeklindedir.

2.1. Cismânî Meâd Nazariyesi

Cismânî meâd nazariyesi denilince ölümden sonraki hayata inanıp da meâdın bedensel olduğuna inananlar kastedilir. Bu düşünce biçimine genellikle İslam kelâmcılarında rastlanır. Nitekim Kur’ân ayetlerinde bahse konu olan meâd ayetlerine bakıldığı zaman Kur’ân’ın daha çok duyumsanan bir meâd anlayışından bahsettiği görülür. Bu da kelâmcıları meâd konusunda daha çok cismânî bir boyuta meylettirmiştir. Bu konuda Mu’tezile ekolü ve Ehl-i Sünnet ekolünün bir kısmı bu görüşleri savunan en önemli temsilcilerdir. Bunun temel nedeni onların nefse yükledikleri anlamlarda gizlidir. Nefsi de beden gibi cismânî düşünen Mu’tezilî ekol

zorunlu bir şekilde bu sonuca ulaşırken, daha çok atomcu nazariye ekseninde bakış açısına sahip olan Eşâri kelâmcıları ise cismânî bir haşr anlayışı geliştirmişlerdir.

Kelâmcılar meâdî genellikle sem'îyyat meselesi olarak ele almışlardır. Çünkü bu mevzu gaybî bir mevzudur.¹²⁰ Dolayısıyla bu konunun haberlere dayalı olması gerekir. Onlar meâdla ilgili ayetlerin, mecâzî değil de hakiki manalara delâlet ettiğini iddia ederek, parçalanmış cesedin tekrar diriltilmesine dair görüşleri cüzler üzerinden değil de bedenın asli parçaları üzerinden değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Sözelimi bir insanın herhangi bir parçasını başka bir insan yerse ve o parça o insanda başka bir yaratılışla onun bedenine mezc olsa bile o parça diğer insanda fazlalık olarak durur ve fail-i muhtar olan Allah o cüzleri tekrar bir araya getirmeye muktedirdir.¹²¹

Kelâmcıların çoğuna göre cismânî haşır hem mümkün ve hem de gerçekleşecek şeydir. Parçaların daha önce olduğu şekilde bir araya getirilmesi ve onlardaki özel te'lifin tekrar oluşturulması kendinde mümkün bir durumdur.¹²² Mümkün olması aklî, gerçekleşecek olması ise dinî saiklerledir. Mu'tezile ile Eşâriiler arasındaki temel ayrım varlık ve yokluk anlayışlarının yorum farkına dayanır. Bilindiği gibi Mu'tezile yokluğu zâtî olarak kabul ederken, Eşâriiler yokluğu kendinde şey olarak kabul etmezler. Mu'tezile için yokluk zâtî olduğundan aynı zamanda bedeni de koruma işlevini göreceğinden cismânî haşrin bu öncüle göre herhangi bir sakıncası yoktur. Yani ma'dum eğer zâtî olarak kabul edilirse, beden ve onun arazlarını da belli bir süre kendinde barındırabilir. Bu yüzden zamanı geldiğinde bu parçalar yoklukta saklanmış ve varlığa çıkmış şeklinde telakki edilebilir. Yani önerme “yokluk kendi zatında bir şeydir” şeklinde kurulup doğru kabul edilirse, sonrasında kurulan önermeler için aklen herhangi bir sakınca yoktur.

123

¹²⁰ Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000, s. 166.

¹²¹ Ahmet Erkol, “Seyfü'd din Amidi'ye Göre Cismani Haşır”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, C. 2, s. 198.

¹²² Cürçânî, **Şerhu'l Mevâkıf**, Çev. Ömer Türker, C. 3, s. 556.

¹²³ Semra Dönmez, **Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Bağlamında Ahiret Âlemi**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Konya, 2007, ss. 29-30.

Mu'tezili âlimlerden olanların görüşleri detayda farklılık arz etse de genelde nefsin cismânîliğinde ittifak vardır. Nazzam'a göre ruh ve beden aynı cevherdirler, bedenden ayrı ruh yoktur. Beden de nefis de cisimdir. Nefs, cismanî olan insan vücudunun toplamıyla eşdeğerdir. Cübbaî, ruhun cisim olduğunu ve hayattan başka olduğunu, hayatın araz olduğunu ve ruhta arazların olmasının caiz olmadığını ileri sürer. Mu'tezileden Ca'fer bin Harb ruhun araz olduğunu ileri süren kelâmcılardan biridir. Bu görüşe göre ise cismânî haşr tabîîdir. Onlardan bir kısmı ruhun sadece dört tabiâtta ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlar sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluştur. Bazıları ise bu dörde ruhu da eklemişlerdir. Bu görüşe göre ruh ve diğer bedensel özellikler birbirinden ayrı değildir. Bazıları ruhun kan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise ruhun saf sıcaklık olduğunu iddia etmişlerdir. Esamm, hayat ve ruhu cesetten başka bir şey olarak görmez. Ona göre ruh eni boyu ve derinliği olan bir cisimden başkası değildir. Ca'fer bin Harb gibileri ise nefsi cesedin bir arazı olarak kabul eder ki o bu konuda geleneğin, meşhur nefsin cevherliliğinin tam karşısında durur. Bu görüşe göre ise nefis yok olabilir lakin beden kalıcıdır.¹²⁴ Hatta çoğunluğu hareket dışında herhangi bir araz kabul etmezler. Dolayısıyla hareket dışındaki varlıklar cisim ve cevher sayılırlar. Bu da bu dünyadaki varlıkların hareket gibi araz dışında her şeyin Âhirete naklî mümkün olur. Tüm görüşlerin hepsine bakıldığında Âhirette diriliş, bu dünyadaki cisimlerledir ve ordaki organlar da bu dünyadaki organlardır.¹²⁵

Mu'tezileye göre ma'dumun iadesi caizdir. Mu'tezile'nin bu iddası "ma'dumun (yokun) zatında mümkün" olmasına binâendir. Yoksa önceki beden (ilk beden) var olmazdı. Zâtî imkân zâtta ayrılmaz ve Yüce Allah'ın kudreti bütün mümkünlere şamdır, öyleyse ma'dumun var edilmesi de caiz olur.¹²⁶ Bu nedenle ceset sadece parçalanır ve Âhirette bu parçalanmış ceset tekrar bir araya gelir. Diriliş önceki bedenin tamamen yok olmasından tekrar varlığa dönmesi sûretiyle gerçekleşmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ise beden tamamen yok olsa bile onun tekrar vücut bulması imkân dâhilindedir. Nasıl ki beden yaratıldığında

¹²⁴ Ebu'l Hasen el-Eş'ari, **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, İstanbul, Kalcı, 2005, ss. 262-263.

¹²⁵ **A.g.e.** ss. 262-283.

¹²⁶ Semra Dönmez, **Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Bağlamında Ahiret Âlemi**, ss. 29-30.

tamamen yok iken yaratıldıysa onun ikinci bir defa aynı şekilde yaratılması aklen ve dinen muhâl değildir. Kısaca Mu'tezilîler cevherin yok olamayacağını arazların yok olabileceğini, bundan dolayı da tamirin arazların bir araya gelmesiyle mümkün olabileceğini, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise cevher ve arazın beraber yok olabileceğini aynı zamanda ikisinin de tekrar var olabileceğini mümkün görmektedir.¹²⁷

Mu'tezile'ye göre, insan denen şey bedenden ibarettir. Canlılık ise bu yapıya Allah tarafından yerleştirilen bir arazdır. Canlılığın zıddı ölüm olduğuna göre, ölümle birlikte beden yok olacaktır. Âhiret hayatında, Allah, bedenin uzuvlarını bir araya getirecek, onu, canlılığı kabul edecek şekilde inşa edecek ve böylelikle kişi, dünyada gerçekleştirdiği amelleri bilir hale gelecektir. Bu fiilleri ile hesaba çekilecek kişi, âhirette yaptıklarının karşılığını bulacaktır.¹²⁸

Kur'ân metinlerine sıkı sıkıya bağlı olan Eşârilere meâd konusunda daha çok literal bir yaklaşım sergileyerek konuyu ele almışlardır. Bunu Allah'ın faili muhtar oluşuna ve sonsuz kudretinin olmasına bağlamışlardır. Onlar her halukârda meâdı cismânî ağırlıklı düşünmüşlerdir. Bu ister aynı beden olsun isterse de farklı bedenlerde olsun meâd onlara göre cismânî özellikleri ağır basan bir hayattır.¹²⁹ Atomcu bir metafiziğe dayalı olan Eşârilere göre bütün yaratılmış varlıklar, Tanrı'nın mutlak kudreti tarafından bir arada tutulan atomların ve arazların bir toplamından ibarettir. Bu görüş nefsin gayrı maddî durumuna imkân vermediği için birçok karmaşıklığa sebebiyet vermiştir. Öte yandan cismânî haşre de kolaylıkla imkan sağladığı için kabul edilmesi zor olmamıştır.¹³⁰ Kur'ân'ın, İnsanların Âhiretteki durumlarını dünyadakiyle kıyas edebilme imkânından başka imkân vermemesi de bu teorilerin kabul edilebilirliğini kolaylaştıran başka bir etkidir.

Cismânî haşri savunan Eşâri kelâmcılar, ruhânî haşr anlayışına karşı ‘‘ecza-i asliyye’’ prensibiyle cevap vermeye çalışmışlardır. Bu düşünceye göre insanların

¹²⁷ Erkol, ‘‘Seyfü'ddin Amidi'ye Göre Cismani Haşr’’, C. 2, s. 200.

¹²⁸ Hacer Ergin, ‘‘Amiri'de Ölüm ve Ahiret Düşüncesi’’, Journal Of Analytic Divinity, İstanbul, 2018, C. 2, sayı:2, s. 14.

¹²⁹ Mehmet Meğin Meçin, ‘‘Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelâm Sisteminin İşrakî Felsefeyle Karşılaştırılması’’, Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, Beyan, 2014, C. 2, s. 502.

¹³⁰ Peter Adamson ve Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre, 2008, s. 339.

organlarının değişmesine rağmen bazı organları sabit ve aslidir. Bu nedenle değişime tabi olan organların çürümesi ve yok olması gayet tabî bir olaydır. Bu meselenin doğruluğu için sadece Âhiret hayatıyla ilgili deliller getirmeye bile gerek yoktur. Çünkü insan bunu bu dünyadayken bile tüm çıplaklığıyla görmektedir. Bu prensibe göre ferî parçalar çürümeye ve yok olmaya tabi olabilirken, asli cüzler buna tabi olamazlar.¹³¹

2.2. Ruhânî Meâd Nazariyesi

Bedensel dirilişe tepki olarak nitelenen ruhsal diriliş, ruhun soyut cevher olduğu ve ölümden sonra varlığını devam ettirdiği, bundan ötürü de yeniden dirilişin ruhsal olduğunu iddia eden filozofların görüşüdür.¹³² Bu görüşe göre nefsin bedenle irtibatı kesildikten sonra ruh bedenden bağımsız bir hayat sürecektir.¹³³ Çünkü beden çürüyüp yok olduktan sonra bil-fiil var olan nefisle tekrar irtibata geçemez. Bunun imkânsız olması bedenlerin doğasıyla alâkalıdır. Mevcut beden, oluş ve bozuluşa tabi olacağından beden için ebedilik vasfı olamaz. Âhiret ise ebedilik vasfına haiz bir yerdir. Bu nedenle beden tabiatı ile cennet tabiatı birbiriyle uyumlu değildir. Varlığın gerçekleşebilmesi, kabul eden ile kabul edilenin uyumuna bağlıdır. Bil-fiil var olan şey yok olmayı ve bozulmayı kabul edemez. Çünkü kabul edenin bekâsı kabul edilenin meydana gelişle birlikte. Oysa ay-altı âlemdeki varlıklar yok olup bozulduğunda varlığını sürdüremez. Şu halde nefsin varlığının bil-fiil oluşu ile onun varlığının ardından yokluğu kabul etmesi çelişiktir ve nefis gibi basit bir varlıkta birleşmeleri imkânsızdır. Eğer bu iki durum düşünen nefste bir araya gelseydi nefsin bölünmesine yol açardı. Bu bölünmeden dolayı da nefsin bir tarafı bâki bir tarafı ise fânî olmak zorunda olardı ki bu da muhâldir.¹³⁴

Düşünen nefis ya bilgilidir ya da bilgisizdir. Bilgisiz olduğunda Âhirette azâba, bilgili olduğunda ise Âhirette mutlu olmaya hak kazanır. Oysa dünyadayken nefis bu cehaletinin farkında değildir. Çünkü duyulara ve bedene batmış bir haldedir. Taakkulleri gündelik zatlardan uzak değildir. Bedenden ayrılınca taakkulleri saflaşır

¹³¹ Erkol, “Seyfü’ddin Amidi’ye Göre Cismani Haşr”, C. 2, ss. 201-202.

¹³² Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 169.

¹³³ Cürçânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, Ömer Türker, C. 3, s. 562.

¹³⁴ A.g.e. C. 3, s. 564.

ve bu halde iken dünyadaki duyulara ve maddî hazlara düşkünlüğünden dolayı yetkinleşemediğini farkeder. Nefs bu dünyadayken bulaştığı cismânî arzulara ulaşamadığını farkedince artık eksik olduğunu ve kendini yetkinleştiremediğini anlayacaktır. Bundan dolayı da azâba düşer olur. Eğer nefis bilgiliyse burada da itibârî bir durum vardır. Nefs bilgili olmakla beraber şehvânî ve cismânî şeylere düşkünlüğü nisbette acı çekecek ama bu acı geçici bir acıdır, ta ki nefis tam anlamıyla arınıncaya kadar. Nefs kirlerden arınınca kendisiyle başbaşa kalır ve bu bulanıklardan kurtulduğu için haz ve lezzet almaya hak kazanır. Bu, daha çok dinin fasık diye tabir ettiği kişilerdir. Bunlar bil-kuvve Allah’a ve nefse dair bilgilerinin olmasına rağmen bil-fiil olarak günahlara gark olmuş kimselerdir. Eğer nefis bu dünyada tümünden yetkinleşip arınırsa o zaman da nefis ölümü tattıktan sonra azâb görmeden mutluluk ve hazza nail olur.¹³⁵

Bu görüşün bilinen sahipleri kadim Yunanda Eflatun, İslam filozofları arasında ise Kindi (ö. 873) ve Farâbî (ö. 950)’dir. İbn Sinâ (ö. 1037)’nın bazı görüşlerinden yola çıkılarak onun bu görüşe sahip olduğu yönündeki açıklamaları da kabul edersek onlara İbnî Sina’yı da eklemek durumundayız.

Eflatun'a göre insan nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Bu nedenle nefsi ve bedeni ayrı ayrı ele almak lazım gelir. İkisinden her birinin kendisine göre durumları vardır. Beden cismânî varlık ve haliyle gölge varlıktır. Nefs ise ruhânî varlık ve dolayısıyla da asıl varlıktır. Gölge varlıklar, yapıları nedeniyle, asıl varlıklar kendileriyle var oldukları sürece vardır. Dolayısıyla nefis, bedeni terkettiğinde bedenler fânî olmaya mahkûmdur. Soyutlandıkları zaman aklî nefisler soyutlandıktan sonra onların yeri feleğin ötesinde, yaratıcının nurunun bulunduğu Tanrılık âleminde. Bedenlerin ise yeri orası değildir. Ne var ki her nefis bedenden ayrıldığı an o yere intikal edemez. Çünkü bedenden ayrılan bazı nefislerde hâlâ kir ve pis şeyler vardır. Bazı nefisler ay feleğine ulaşır, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet orada kalır. Sonra Merkür (Utarit) feleğine yükselir, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet de orada kalır. Sonra da daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkar, her felekte bir süre kalır, nihâyet en yüksek feleğe çıkarak tamamen temizlenir. Duyu ve

¹³⁵ A.g.e. C. 3, ss. 565-566.

heyulâdan gelen kir ve pisliklerden arınırsa işte o zaman felekleri aşarak akıl âlemine yükselir. Böylece en yüce ve şerefli yere kavuşmuş olur.¹³⁶ Eflatun’a göre ruh bedenden ayrıldıktan sonra ya huzura kavuşur, ya da azâb çeker. Onun huzura kavuşması gökler âlemine arınmış bir şekilde gitmektir. Ruhun azâb çekmesi ise dünyadan ayrılırken dünyevî zevkleri arzu etmesinden kaynaklıdır. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra bedendeki arzulara dalmışsa onun özlemini çeker, lakin bunun imkânı artık yoktur. Bu vesileyle maddî hazlardan uzak olduğu için azâb çekmeye mahkûmdur.¹³⁷ Eflatun *Devlet* eserinde konuyla ilgili ‘er mitosundan’’ bahsetmektedir. Buna göre Armeios’un oğlu Er, bir savaşta öldürüldükten on iki gün sonra gömülme esnasında tekrar dirilmiş ve bu sürede öte dünyada neler olduğundan bahsetmeye başlamış. Buna göre iyilerin ruhu mutlu ve çeşitli ödüllerle ödüllendirilmiş, kötülerin ruhu ise işkencelere maruz kalan kötü yaşam koşullarına sahipmiş. Öte hayatta kurtulmanın yolu ise ruhları en temiz haline ulaştırmakla mümkündür.¹³⁸ Bu açıdan bakıldığında Eflatun’da nefis, ruhânî olarak haşrolur ve ceza-mükâfat durumu da bu ruhânî boyutla beraberdir.

İslam felsefe geleneğinde ruhânî meâd nazariyesine inananlardan ilki Kindî’dir. O, Plotinus ve Aristo’nun görüşlerini mezcip bu doğrultuda nefis teorisini geliştirmiştir. Kindî’ye göre, “nefis basit bir varlıktır. Manevî ve ilâhî bir cevherdir, bedenden ayrı ve farklıdır. Ruh (nefis), bedenden ayrıldığı zaman âlemdeki her şeyin bilgisini kazanır ve tabiât-üstünü görme kuvvetine sahip olur. Bedenden ayrıldıktan sonra akıllar âlemine gider, Yaratan’ın nuruna döner ve O’nu görür.”¹³⁹ Kindî, ölümle ilgili ahlâkî ağırlıklı olan “Üzüntülerden Kurtulma Becerisi Üzerine” adlı risâlede bu ayrımı açıkça dile getirir.¹⁴⁰

Farâbî de ruhânî meâd nazariyesini savunur. O, meâdın ruhânî olduğuna dair şüphe etmemekle beraber ruhun ebediliği meselesinde farklı görüşler ileri sürer. Fârâbî, nefsin varlığını devam ettirebilmesi için akıl gücünün yetkinliğini bedende

¹³⁶ Erkol, ‘‘Seyfû’ddin Amidi’ye Göre Cismani Haşr’’, C. 2, s. 186.

¹³⁷ Ahmet Çapku, *İbn-i Sina, Gazzali ve İbn-İ Rüşd’de Eskatoloji*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2007, s. 30.

¹³⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 275-279.

¹³⁹ Yasa, ‘‘İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler’’, s. 14.

¹⁴⁰ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik, 2003, ss. 51-66.

iken tamamlamasının şart olduğunu, akıl gücünü bil-fiil yetkinleştirmeyen insanların bedenleriyle birlikte nefslerinin de yok olacağını, hem akıl hem de amel gücünü yetkinleştiren nefslerin ebedîyen mutluluğa ereceğini, sadece akıl gücünü yetkinleştirip amelî gücünü yetkinleştirmeyen nefslerin ölümsüz olmakla birlikte ebedî azap göreceğini ileri sürmüştür.¹⁴¹ Ona göre ruhun meâdda üç hali mevcuttur. Birincisi âlime ve âmile durumlarda yetkin olan akıllar, ikincisi, âlime durumunda yetkin olup da amile durumunda yetkin olmayanlar, üçüncüsü ise amile durumlarında yetkin olmayan ve bil-fiillikten bil-kuvveliğe geçiş sağlayamayan akıllardır. Farâbî bunlardan ilk ikisinin ebedî olduğunu söylemekle beraber üçüncüsünün ise ebedî olmayacağını ileri sürer. Ruhun ebediliği kazanması kesbidir. İlki ebedî cennet, ikincisi ebedî cehennem, üçüncüsü ise yok oluşa sürüklenecektir. Bu üçüncüsü için de üç durum geçerlidir:¹⁴²

a) Bunlar ne el-Medine-i Fazılâ'nın görüş ve inançlarına ne de eylem ve davranışlarına sahip olanlardır. Diğer bir ifadeyle bunlar ne saadete ilgili bir bilince sahiptirler ne de faziletli eylem ve davranışlarda bulunurlar. Bu gruptaki insanlar irşat edilseler de anlamaktan yoksun kalan ve yalnızca bedensel yararlarını gözeterek maddî lezzetlere bağlı olanlardır. Böylece bunların nefsleri bil-kuvve olarak kalır, bil-fiil hale ve kemale ulaşmaz. Bu yüzden de tıpkı hayvanlar, yırtıcılar ve yılanlar gibi maddeden soyutlanmaz ve beden yok olmasıyla yok olurlar.

b) Medine-i Dâlî'nin sakinleri: Sahih inançlara sahip oldukları halde Medine-i Câhile'nin sakinleri gibi saadete yönelmeyip kendilerini bozuk fikirlere kaptıranlardır. Farâbî'ye göre, saadet yolunu tanıdıkları halde halkları bilinçli bir şekilde saptıran ileri gelenler, azap içerisinde kalmak koşuluyla bâki kahlrlarken, onlara uyan takipçiler ise ölümle birlikte yok olurlar.

c) Medine-i Mübeddile'nin sakinleri: Medine-i Fazılâ'nın sakinleri oldukları halde görüş ve inançları değişen kimselerdir. Yine Farâbî'ye göre bu grubun reisleri

¹⁴¹ Ömer Türker, **DİA "Nefs" Maddesi**, 2006, TDV, C. XXXII, ss. 530-531.

¹⁴² Farâbî, **El- Medinetü'l Fazıla**, çev. Nafiz Danışman, ss. 98-100; Yasa, **"İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler"**, s. 13.

azap içerisinde kalmak üzere bâki kalırken, tüm takipçileri ölümle beraber yok olurlar.¹⁴³

Farâbî'ye göre ölüm ile birlikte yalnızca iyi ve kötü nefslar soyut veya ruhânî bir şekilde devam ederler. Bedenden ayırık olan bu mücerret nefslar, ölümden sonra artık tikel veya cüz'î olarak kalmaz, Küllî Nefsle birleşirler. Ancak Küllî Nefsle birleştikleri halde, her bir cüz'î nefis kendi mizacına ait özelliklerle bâki kalır. Diğer bir ifadeyle Farâbî'ye göre, Küllî Nefsle birleşen her bir cüz'î nefis kendi özgün şahsiyetini muhafaza eder. Çünkü cüz'î nefslar henüz dünyadayken birlikte oldukları bedensel mizacın farklı ve özgün olmasından ötürü Küllî Nefs içerisinde eriyip yok olmaz, Orada da şahsiyetlerini korurlar.¹⁴⁴

İbn Sinâ'nın görüşlerine bakıldığında onun bu konu hakkında net ifadeler kullanmadığı görülür. O, meâd ilminin bazı yönlerini haberin konusu kılmakta ve bu konuyu bir anlamda felsefenin dışında tutmaya çalışırken bir başka açıdan ise nefslar beden arasını ayırd edip bize bazı aklî bilgiler vermektedir. Nefs, bedende yetkinliğinin farkına varıp henüz onu elde etmemişken bedenden ayrıldığında, nefsi onun bilfiil var olduğunu öğrendiğinde doğal olarak ona yönelir. Daha önceden nefsin bedenle ilgilenmesi ona zatını ve maşukunu unutturmuştu. Nitekim hastalık tatlıdan haz almayı ve onu istemeyi unutturur.¹⁴⁵ Yine meâd meselesi kıyas yoluyla bilinir ki bunun en önemli boyutu mutluluk ve mutsuzluğun insan nefsinin yetisinden kaynaklı olmasıdır. Nefsin mevcut haline bakıldığında lezzet ve elem onun iki önemli yetisidir. Bu dünyada lezzet ve elem duyuşal ağırlıklı olduğu için eksiktir. İnsan gibi yetkinleşme potansiyeli olan bir varlığın öldükten sonra da lezzet ve elemi tatmaması düşünülemez. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi, ve gerçek mutlak güzelliği müşahade eden ve onunla birleşen, onun

¹⁴³ Farâbî, *El- Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, s. 90-93; Meçin, "Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelâm Sisteminin İşrakî Felsefeyle Karşılaştırılması", C. 2, ss. 496-497.

¹⁴⁴ Meçin, "Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelâm Sisteminin İşrakî Felsefeyle Karşılaştırılması", C. 2, s. 497.

¹⁴⁵ İbn Sinâ, *Kitâbu's Şifâ; Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, C. 2, ss. 592, 610.

örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir sûrete dönüşür.¹⁴⁶

İbn Sinâ şeriât dili üzerinde gelen metafizik olayları taabbüden kabul edip işin içerisinden çıkmakla yetinmemekte ve aklın alamadığı cismânî meâd gibi hâdiselerin te'vil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre, Kur'ân'da geçen ifadelerin tamamının zahirî anlamıyla ele alınmaması gerektiğini Arapça bilenlerce de kabul edildiğini, bu yüzden bu tür metafizik hâdiselerin te'vil edilerek hakikî anlamlarına ulaşılabileceğini ifade eder. İbn Sinâ'ya göre, eğer Kur'ân uhrevî durumlarla ilgili ifadelerini teşbih ve temsillerle somutlaştırmasaydı insanlar inat eder ve dinî hâkikatlere inanmazlardı. Çünkü insanlar madde ve cisimle son derece iç içe yaşadıkları için onlara saadet veya şekavet, lezzet veya elemle ilgili getirilecek açıklama ve örnekler, somut ve cismânî türden olmalıdır. Nitekim İbn Sinâ'ya göre dinin nihaî amacı insanların davranışlarını düzeltmek ve onları erdemli bireyler haline getirmek olduğundan insanlar iyiliklere teşvik edilirken veya kötülüklerden sakındırılırken aşına oldukları maddî ve cismânî betimlemeler kullanılmıştır. Ancak kullanılan bu ifadelerin hâkikatte de maddî ve cismânî olacakları anlamına gelmez.¹⁴⁷

İbn Sinâ'nın, tüm insanların ölümden sonra bâki kalacaklarına inanması onu bu konuda Farâbî'den ayırır. Ancak bâki kalan nefslerin özgün şahsiyetlerinin mahfuz kalacağı ve yekdiğerinden ayırt edilebileceği hususunda Farâbî ile benzer düşünür. İbn Sinâ'ya göre nefis bedenden ayrıldıktan sonra bir müddet azap çeker. Bunun sebebi nefsin bedendeki tatlara bağımlı olmasıdır. Nefsi ister yetkin olsun isterse eksik olsun bu aşama her ikisi için de geçerlidir.¹⁴⁸ Farâbî'de olduğu gibi o da daha önce her nefsin bedenle olan irtibatından dolayı şahsiyetinin korunacağını iddia eder. İbn Sinâ nazarî ve amelî akılda tam yetkinleşenlerin ölümden sonra en yüce mutluluğa ulaşacaklarını, nazarî akılda tam yetkinleşememekle birlikte amelî akılda yetkinleşenlerin de bir ölçüde mutlu olacaklarını, nazarî akılda yetkinleştikleri halde amelî akılda yetkinleşemeyenlerin duyu hazlarına tutkunlukları sebebiyle bir süre mutsuz olsalar da bu hazların etkisi silindikten sonra mutluluğa ereceklerini, nazarî

¹⁴⁶ A.g.e. C. 2, ss. 594-604.

¹⁴⁷ Erkan Yar, "Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur'ânın Âhret Hakkındaki Anlatımları", Dini Araştırmalar Dergisi, 2006, C. 9, sayı:25, ss. 46-47.

¹⁴⁸ A.g.e. C. 9, sayı:25, ss. 46-47.

akılda yetkinleşme imkânı bulamamış olan akıl hastası ve çocukların -duyu hazları tutku haline gelmemişse- ilâhî inâyetle mutluluğa kavuşacaklarını, imkânları olduğu halde nazarî akılda yetkinlik kazanmayan ve maddî hazlara dalanların ebedîyen mutsuz olacağını belirtmiştir.¹⁴⁹

İbni Sina'nın, genel olarak her insanî nefsin ölümden sonra bâki kaldığına inandığı, ancak dünyevî bedenle dirilişi ya da maddî ve cismânî bir dirilişi kabul etmediği sonucuna varılabilir. Bununla birlikte İbn Sinâ, maddeden henüz tam arınamamış basit nefslerin buhar ve duman ya da gaz türü bir felekî cisimle bâki kalacağını ifade eder. Farklı bir cismânîlik olsa da İbn Sinâ'nın bu görüşü, cismânî meâda en yakın görüşüdür. Bunun dışında çok nadir yerlerde basit nefslerin ya da “bedeniyyun” ve “ sübyanü'l-ukul” olan nefslerin fena olacaklarını zikretmişse de eserlerinin geneline hâkim olan temel görüş, ruhun bedenden ayrılmasının ardından her nefsin bâki kalacağı ve ölümlle beraber maddeden ayrıldıktan sonra artık madde ve cisme ihtiyaç duymayacak bir yetkinliğe ulaşacağı ve böylece meâdın ruhânî olacağı fikridir.¹⁵⁰

2.3. Ruhânî ve Cismânî Meâd Nazariyesi

Genellikle felsefe ve dini birleştirmek isteyenler bu görüştedirler. Bunların temel gerekçeleri aklın ruhsal hazları, bedenine ise cismânî hazları olması itibâriyle her ikisinin de mutluluğa elverişliliğinin bunu gerektirdiğidir. Nefsler bu dünyada yetkinleşse bile bedenler hiçbir zaman yetkinleşemediklerinden, bu dünya tam anlamıyla mutluluk diyarı olamaz. Ayrıca nefsler de bedenlerle yetkinleştiğinden nefsin bu süreçte tamamlanması için bedeninin ölmesi gerekir ki, nefs kendisiyle başbaşa kalabilsin. Bu açıdan bakıldığında hem nefsin ve hem de bedeninin saf ve yetkin olacakları bir imkân gerekir ki bu da meâddır. Haz ve acının mekânları ise hem aklî ve hem de cismânî olduklarından bu ikisinin de Âhirette olmaları icab eder.¹⁵¹ Bu görüşte olanların tamamına göre aklî lezzetler bedeni lezzetlerden daha üstündür. Çünkü melekler ruhânî varlıklardır ve onlarda cismânî lezzet yoktur. Bu

¹⁴⁹ Türker, “Nefs” Maddesi, C. XXXII, ss. 530-531.

¹⁵⁰ Meçin, “Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelâm Sisteminin İsrakî Felsefeyle Karşılaştırılması”, C. 2, ss. 498-500.

¹⁵¹ Cürçânî, Şerhu'l Mevâkıf, C. 3, s. 568.

nedenle daha şerefli olan lezzet ruhânî olan lezzettir. Cismânî lezzet ise ondan daha aşağıdadır. Ayrıca aklî lezzetlerin bedeni lezzetlerden daha üstün olmasını bu dünyadaki saiklerden de anlayabiliriz. Mesela ilerde karşılaşılması muhtemel bir ideal için beden şehvânî lezzetlerden vazgeçirilebilir. Bu da aklî lezzetlerin bedeni lezzetlerden daha üstün olduğunu gösterir.¹⁵²

Bu meâd anlayışına sahip kadim Yunan'ın temsilcilerinden bahsetmek gerekirse Pythagoras, Empedokles (ö. M.Ö. 430) ve Sokrates (ö. M.Ö. 399) zikredilebilir. Bunların ortak noktası tenasûh inancıdır. Tenasûh inancının temelinde hem cismânî ve hem de ruhânî meâd vardır. Aslında ruh ile beden arasında ne kadar diyalektik bir ilişki olsa da ruhun arınması gereklidir. Ruh bu âleme gökyüzünden düşmüş ve tekrar asıl vatana ulaşmak için nefsin beden bağlarından kurtulması gerekir. Beden bağlarından kurtulduğunda ait olduğu yere giden nefis, bu bağlardan kurtulamayınca sürekli bir ceza olarak bedenle beraber bir zindan hayatı sürecektir.

Bilindiği gibi Pythagoras tenasûh fikrini açık bir şekilde savunan bir filozoftur. Pythagoras'a göre insan ferd olarak ölümlüdür. İnsanın ölüm sonrası cesedinin dağılmasına karşılık ruhu bakidir. Zirâ ruh; eşyanın ebedî ve ezeli sırasında yer olan bir sayı, âlem ruhunun bir parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, Tanrının bir düşüncesidir. Bu itibarla ruh ölmez. Ruh ya Tanrı, ya âlem, ya daha yüksek, ya daha aşağı, ya da şimdiki hayata benzeyen bir hale girebilir. Ruh insan bedeninde olmasına rağmen bedenden ayrı bir özelliğe sahiptir. O, bedenden bağımsız Tanrısal olana aittir. Dahası ruh, yaptığı kötülüklere karşı bedende ızdırap çeker. Bu açıdan ruhun arınma süresine göre cismânî bir boyut vardır. Eğer ruh arınmazsa onun cehennemi yine bu bedendir. Lakin ruh arındığında kendi öz yurdu olana doğru göçer ki bu da Tanrının akıllar âlemidir.¹⁵³

Ruhânî ve cismânî meâd destekleyenler arasında Empedokles'i de zikretmek gerekir. Ona göre âlem dört unsurdan meydana gelmiş lakin onları harekete geçiren sevgi, bozuluşuna sebep olan ise nefrettir. Empedokles de bu konuda tenasûhe inanır. Ona göre de ruh arınmadığı takdirde aşağılık varlıkların bedenine girer ve orada acı

¹⁵² Erkol, "Seyfü'ddin Amidi'ye Göre Cismani Haşr", C. 2, s. 194.

¹⁵³ Çapku, İbn-i Sina, Gazzali ve İbn-i Rüşd'de Eskatoloji, ss. 21-22.

çeker. Ruh arındığı zaman ise kendi âlemi olan sevgi yurduna dâhil olur ve kurtuluşa erer. Sokrates'in de tenasûhe inandığı söylenebilir. Buna göre de ruhlar kendi durumlarına göre azap çeker ya da huzur bulurlar.¹⁵⁴

Bu düşünceye mensup İslam filozofları da erken dönemlerde neş'et etmişlerdir. İlk dönem İslam filozoflarından sayılan İhvân-ı safâ ve Âmiri (ö. 992) bu görüştedirler. Her ikisinin ortak noktası din ile felsefeyi birleştirmeye çalışmalarıdır. İhvân, ilerde daha geniş bir şekilde ele alınacağı için onların ûhrevî düşünceleri hakkında temel vasıflarından bahsetmek yeterli olacaktır. Nefsleri ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayıran İhvân'a göre ay-altı nefsler oluş ve bozuluşa tabi, ay-üstü nefsler ise kevn ve fesada uğramayan nefslerdir. Ay-altı nefslerden sadece insanın nefsi ay-üstü âleme aittir. Bu nedenle insan nefsi dışındaki mâdenî, nebatî ve hayvânî nefsler yeryüzünde kalırken, insan nefsi gökyüzüne çıkmaya kabiliyetli ve meyillidir. İnsan da çift boyutludur. Onun bir tarafı beden, diğer tarafı ise nefstir. Bedenin ihtiyaçlarını temin etmek onu cismânî âleme yaklaştırmak, nefsi doyurmak ise onu ruhânî tarafa çekmeye çalışma ameliyesidir. Bu anlayışa göre cennet gökler âleminde, cehennem ise yeryüzü âleminde. İnsanın bu düalist yapısı onu her iki âleme de yaklaştıracak bir potansiyele sahiptir. Cennet ve cehennem âlemi de bir boyutuyla cismânîdir. Lakin cehennemin cismânîliği oluş ve bozuluşa tabi iken cennetin cismânîliği oluş ve bozuluşa tabi değildir. Burada temel fark cennet hayatı ruhânî ağırlıklı ve kemal seviyesinde iken, cehennem hayatı cismânî ağırlıklı ve eksik nefslerin mekânıdır. Bu doğrultuda İhvân'ın hem cismânî ve hem de ruhânî bir meâd anlayışına sahip olduğu görülür.

Âmirî, beden-nefs ilişkisini ele aldığı *el-Emed ale'l-Ebed* adlı eserinde insânî nefslerin nutkî ve hissî olmak üzere iki türlü olduğunu ifade eder.¹⁵⁵ Bu ikisi ayrı ayrı nefsler mi, yoksa nefsin iki farklı yönü mü olduğu Âmiri'yi yorumlayanlar arasında ihtilaf vardır. Bazıları ikisini farklı iki tür nefis olarak kabul etmiş, bazıları ise onu tek nefsin iki farklı yönü olarak ele almışlardır. Âmiriye göre hissî nefis, cismânî bedenin formudur. Bu da hissî nefsi cismin bir boyutu haline getirmektedir. Bu nefis bedenin aleti konumundadır ve yetkin olmak için bedene muhtaçtır, dolayısıyla daha çok

¹⁵⁴ A.g.e. ss. 23-25.

¹⁵⁵ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, İz, 2001, s. 232.

cismânî özelliklere sahiptir. Hissî nefis, bedene nüfuz eden bir cevher olmadığı için beden olmaksızın onun herhangi bir fiili gerçekleştirmesi ya da herhangi bir arazi kabul etmesi mümkün değildir. Buna göre, kendi başına var olamayan hissî nefis, canlılık tabiâtının yitirilmesi anlamına gelen ölümle ortadan kalkmaktadır. Âmirî, nutkî nefsi, insan doğasının “insânî” olarak vasıflandırılmasının en temel şartı olarak görmektedir. Bedenli olma, hissî nefse haliyle de insan tabiî güçlere sahip olma bakımından diğer canlılarla ortaktır. Bu nefis ebedîdir ve öldükten sonra da bâki kalır. Hissî nefsten farklı olarak nutkî nefis, hem cüz’î, mümkün ve zamanî olanı hem de tümel, zorunlu ve ebedî olanı idrak edebilmektedir. Her iki bilgi türünü de ayırd edebilen nutkî nefis, aklî formları ruhânî gücüyle, hissî formları ise beş duyu organı vasıtasıyla bilmektedir. Hissî algılamaların, geçici cüz’îler ve değişken arazlar olduklarına hükmeden nutkî nefsin aksine hissî nefis, böyle bir ayırım yapamamaktadır. Bu nedenle meâdla ilgili olan nefis nutkî nefstir ve bu nefis Âhirette kaldığı yerden devam edecektir. Âmirî cismânî haşri inkâr eden meşşailerini eleştirerek daha çok İslam düşünce geleneğindeki selefleri olan ehl-i hâdis, Hâricî ve Şîa gibi düşünmüştür. Ona göre Âhirette hem cismânî ve hem de ruhânî haşır vardır. Nutkî nefis Âhirette bedenle birlikte yoluna devam edecektir.¹⁵⁶

Meşşai filozofların içinde zikredilen lakin yine de vahyi merkeze alarak belli başlı görüşler ileri süren İbn Rüşd’e göre de uhrevî hayat hem ruhânî ve hem de cismânî bir dirilişle gerçekleşecektir. Ona göre nefis bedenden ayırık bir şekilde varolan bir cevherdir. Nefisle beden arasındaki ilişki madde ve sûret ilişkisi gibi değildir. Çünkü madde ve sûret ilişkisi zorunlu bir birlikteliği gerektirirken nefisle beden birlikteliği zorunlu bir gereklilik değildir. Nefis, Bedenden ayrıldıktan sonra bir süre kendiyle başbaşa kalır. Bu arada nefis aynı zamanda ferdiyetini korur. Kıyâmetten sonra nefis yine faal hale gelerek bir bedenle ittisal gerçekleştirir. Lakin bu beden dünyadaki gibi bir beden değildir. Nefis dünyadaki bedenin idrak biçimini tekrar ele geçiremezse bile kendindeki güçlerle yeni idrak boyutlarına geçerek ölüm

¹⁵⁶ Ergin, “Âmirî’de Ölüm ve Ahiret Düşüncesi”, C. 2, sayı:2, ss. 7-17.

ötesi hayatı duyumsar ve bu şekilde kendine has bir bedenlenme ile tekrar kalan hayatına cennet ve cehennemde devam eder.¹⁵⁷

İbn Rüşd Tehafüt et-Tehafüt adlı eserinde o da Gazzalî gibi konuyu dakik bir şekilde incelemiştir. Onun bu kitabı kâleme almasının nedenlerinden biri Gazzalî'nin kitabına bir reddiye amacını taşımaktadır. Her ikisi de birbirini kabul etmemekle birlikte, savundukları meâd anlayışı hem cismânî ve hem de ruhânîdir. Lakin onların bu konuda yorum farkları vardır. İbn Rüşd'e göre filozofların temel iddiası dünyada yaşayabilmek için amelî sanatların gerekliliği, Âhirette yaşayabilmek içinse kuramsal erdemlerin gerekliliğidir. Filozoflar dinin gereğini halk için zorunlu görmelerine rağmen yüksek hâkikatlerin de filozoflarca kavranabileceğini iddia ederler. İbn Rüşd'e göre dinin vaz'î hükümleri somut olduğu için meâdla ilgili anlatım biçimleri de daha çok somut olanla ilişkilendirilir. Şeriâte göre de Âhîret hayatı dünyadakinden daha üstün bir hayattır. Doğru olan kıyâmette cismânî bir şekilde dirilmenin olduğudur. Lakin bu dirilme mevcut et ve beden gibi değildir. Nefs bâkî olmakla beraber bedenlerin niteliği değişebilmektedir. Burada İbn Rüşd'ün Gazzalî'den ayrıldığı nokta Gazzalî'nin ruhânî haşri savunanları küfürle itham etmesidir. İbn Rüşd'e göre haşrin ruhânî olmasını savunanlar küfürle itham edilemez. Hatta ona göre Gazzalî bile farklı eserlerde farklı konuşmalar yapar. Bu nedenle tehafütteki görüşlerini kesin bir şekilde ele almak yanlıştır.¹⁵⁸ Burada İbn Rüşd insanı, nefis ve bedenden müteşekkîl olarak ele almaktadır. Lakin o bu durumu diğer filozoflardan daha farklı düşünmektedir. Ona göre vahiy doğrultusunda cismânî haşr mümkündür. Dolayısıyla cismânî haşrin olmadığını inkâr edenler bunu muhâl olmakla açıklamışlar, oysa bu meselede farklı bir yoruma gidilebilir. Mevcut bedenle cismânî haşrin olması muhâldir, lakin başka bir bedenle cismânî haşr mümkündür. Kısaca nefis bâkî kalmakla beraber beden başka bir formatta tekrar nefse

¹⁵⁷ İbn Rüşd, **el-Keşf an-Menâhicil Edille Fî Akâidi'l-Mille**, Muhammed Âbid el-Câbirî (neşr). Beyrut: Merketu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998, s.204; Çapku, **İbn-i Sina, Gazzalî ve İbn-i Rüşd'de Eskatoloji**, ss. 333-335.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et Tehafüt)**, çev. Mehmet Işık ve Kemal Dağ, Samsun, on dokuz mayıs üniversitesi yay. , 1986, ss. 329-332.

giydirilebilir. Böylelikle o, hem felsefeye hem de şeriâta muhâlif olmayan iki farklı durumu birleştirmeye yönelik bir yorumlama yolunu tercih etmiştir.¹⁵⁹

Bu meâd anlayışına sahip olan meşhur kelâmcılar da mevcuttur. Başta Maturidî olmak üzere Eş'ari kelâmcılardan Râzî ve Gazzalîye bakıldığı zaman onların cismânî ve ruhânî haşri savundukları görülür. Onlar cismin yetkinleşmesi gerektiğini savunurken, onlara göre nefsin de, ait olduğu ruhânî âleme meyletmesi gerekir ki yetkinleşme şartları sağlanabilsin.¹⁶⁰

Ruhânî ve cismânî meâdı savunanlardan Maturidî'nin düşüncelerine bakıldığında O, *Kitabu't Tevhit* adlı eserinde dirilişe (bâs) dair müstakil bir başlık açmamasına rağmen onun görüşleri genelde ruhânî meâd nazariyesini savunanlara karşı yaptıkları eleştirilerinde tespit edilebilmektedir. Mâturidî, dirilişin ruhânî ve cismânî oluşunu aklî ve naklî olarak şöyle temellendirir: İnsanlar uyuduğu zaman ruhları rüyâ görür. Fakat bu rüyalar belirgin olmayıp karışık bir haldedir. Uyanırken ruh açık ve seçik görmektedir. Bu da doğru idrâkin ancak cesette bulunan ruhla birlikte gerçekleştiğini göstererek ba'sin bedenli olacağına delil olmaktadır. Naklî delil ise insanın kemiklerinin bir araya toplanacağını ve parmak uçlarının bile bir araya getirilişinden haber veren âyetlerdir. Eğer ba's ruhânî olacak olsaydı söz konusu âyetler, anlamsız kalırdı. Mâturidî, ölmeyi ve dirilmeyi ruhun bedenden çıkması ve tekrar ona girmesi şeklinde açıklar. Ona göre ölümden sonra dirilmede ayniyet noktasında bir değişiklik yoktur. Mâturidiye âlimleri de ba'sin keyfiyeti hakkında cismânî ba'se kâil olup bu aynı bedenle ya da aslî unsurlardan yeni bir beden yaratılarak ve buna ruh iade edilerek gerçekleşecektir.¹⁶¹

Eş'ari kelâmcılardan Râzî de meâdı hem ruhânî ve hem de cismânî olarak ele alır. O, insan ile melek arasında yaptığı üstünlük mukayesesinde insanın melekten daha üstün olmasını onun cismânî oluşunda bulur. Yani meleklerin salt ruhânî varlıklar, insanların ise hem ruhânî ve hem de cismânî varlıklar olduğunu, bu konuda insanın meleklerden ruh açısından eşit olduğunu, lakin cisim olarak ondan ayrı ve

¹⁵⁹ Erkol, "Seyfü'ddin Amidi'ye Göre Cismani Haşr", C. 2, ss. 189-190.

¹⁶⁰ Meçin, "Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelâm Sisteminin İsrakî Felsefeye Karşılaştırılması", C. 2, s. 502.

¹⁶¹ Mehmet Malkoç, *Klasik Dönem Mâturîdiyye'de Kıyâmet ve Ahiret*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Kelam Bilim Dalı, İstanbul, 2009, s. 131.

fazla olduğunu iddia eder. Bu nedenle dirilişin en üstünü de bu iki cevher tarafından gerçekleşen diriliştir. O, cismânî ve ruhânî dirilişi tek başına ele almanın her hâlükârda eksik kalacağını düşünür. O, ruhânî meâdî savunuların çoğunluğunun ruhun döngüsellğine yaslandıklarını, oysa ruhun döngüsel olmak zorunda olmadığını söyler.¹⁶²

Râzî lezzetleri ikiye ayırır. Bu lezzetlerden ilki ruhânî ikincisi ise cismânîdir. Her ikisi de lezzet olması bakımından aynıdır, lakin mâhiyetleri farklıdır. Cennet de lezzetlerin mekânı olduğuna göre bu iki lezzetin de olması gerekir. Bu lezzetlerden birinin eksik olması cennetin de kemal derecede olmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı hem ruhânî hem de cismânî meâd kaçınılmaz olacaktır. Bu iki lezzetlerin mâhiyetlerine bakıldığı zaman ise insanın bu dünyada hem ruhânî hem de cismânî lezzetleri bir arada tatmasının imkânsızlığını ifade eden Râzî, bu dünyanın, ruhânî lezzetlere ulaşmak için dünyevî lezzetlerden kaçınılması gerektiğini, bedeninin lezzetlere gark olması için de ruhânî lezzetlerden kaçınılması gereken yer olduğunu iddia eder. Bu nedenle cennette de bu iki lezzetleri bir arada tadabilme kemalinin olması gerekir. İnsan öldükten sonra ruhu tâhir, kutsal bir destekle desteklenir ve o temiz ruh cesetlere döndüğünde tam ve yetkin bir şekilde döndüğünden bedeni de ruhu da aynı anda mükemmel hareket edebilme kabiliyetine mazhar olur. Lakin buna bu dünyada vakıf olmak imkânsızdır. Ona göre her iki alanı mukayese ettiğimiz zaman ruhânî olan haz daha önemlidir. Çünkü insanı hayvanlardan ve diğer varlıklardan ayıran şey duyusal olan değil de aklîni olandır. Ferdî olarak ele alındıklarında aklî hazlar duyusal hazlara göre daha üstündür. O, ayrıca bedeninin dünyadaki gibi bir beden olmadığını, pak ve temiz ruhların kullanabileceği bir boyutta olduğunu ifade eder ki bu da Âhirette nefis ve bedeninin bu dünyadaki gibi terkiyle eşdeğer olmadığını açıkça belirtir. Bu görüşlerin sonunda Râzî için tasdikte cismânîliği, ama tasavvur babında ise ruhânîliği kabul ettiği söylenebilir. Tasdik daha çok dinî boyutun, tasavvur ise felsefî boyutun birer açılımı olduğu düşünülürse onun bu konuda din ile felsefeyi uzlaştırdığı bir konumda meâdî ele aldığı görülür.

¹⁶² Razi, **Mefatihü'l-Gayb**, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabiyyi, 3. Baskı, Beyrut 1420, c. 2, s. 440-444.

Râzî'nin son zamanlarındaki düşüncelerine bakıldığında ise onda ruhânî ve misâli haşri savunabildiği emâreler de vardır.¹⁶³

Gazzalî *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserinde bu konuya müstakil bir bab ayırmıştır. O, filozofların ruhânî hazların cismânî hazlardan üstün olduğuna dair görüşlerine karşı çıkmaz. Bu konuda din ile felsefe hemfikirdir. Nefs aynı zamanda ölümsüzdür. Böyle olmasa Âhiret anlaşılmaz. Burada Gazzalî'nin karşı çıktığı nokta bunun akılla bilinebilir olmasındandır. Oysa bu tür meseleler dinle bilinir, akılla değil. Ayrıca hem cismânî hem de ruhânî dirilişi engelleyen aklî bir kesinlik yoktur.¹⁶⁴ Gazzalî kendisinden önce ele alınan tüm haşr nazariyelerini tek tek ele alarak en sonunda kendi görüşünü ortaya koyar. O, Mu'tezilîlerin cismânî meâd nazariyesini ve feylesofların ruhânî meâd nazariyesini kabul etmez. Bunları batıl kılmaya çalışırken kendine göre argümanlar getirir. Ona göre de nefis insanda yetkin ve bâkidir. Lakin bunun böyle olması cismin Âhirette olmamasına delâlet etmez. Âhirette de cismânî varoluş vardır ama bu dünyadaki gibi değildir. O, yeniden bir yaratılıştır. Dolayısıyla aklın kendisi hakkında çokça yorum yapabileceği bir alan değildir. Bu alanda yetkin bilgiler gaybten haber veren Peygamberlerde ve kutsal kitaplarda mevcuttur.¹⁶⁵

Gazzalî, filozofların cismânî haşri inkâr etmelerini hem linguistik hem de dinî açıdan sakıncalı bulur. Dil açısından sakıncası Arap diline göre soyut şeylerin somutlaştırılmasında sembolik dilin mantığının olduğunu ama somut şeylerin somut olarak gösterilmesinde sembolik yorumlardan kaçınılması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle Tanrının zatıyla ve onun sıfatlarıyla ilgili Kur'ân ayetlerinin mecaza açık olduğunu, lakin Âhiret halleriyle ilgili ayetlerin mecaza kapalı olduğunu ileri sürer. Ona göre filozofların haşrin mâhiyetine dair görüşleri bu dünyadaki benzer olaylara kıyasla hareket edildiğinden böyle düşünülmüştür. Oysa insanın bu dünyadaki varlık alanına çıkışı bile hayretvârî olan bir şeydir. Bir damla sudan bu şekilde ilginç bir insan ortaya çıkabiliyorsa demek ki Âhirette de bu acaiblikte bir yaratılışın olması

¹⁶³ Meçin, "Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelâm Sisteminin İsrakî Felsefeyle Karşılaştırılması", C. 2, ss. 508-511.

¹⁶⁴ Ebu Hamit el-Gazzali, *Tehâfütü'l Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Klasik, 2014, s. 420.

¹⁶⁵ A.g.e. ss. 422-442.

akla daha yatkındır. Bu nedenle Âhiretteki yaratılışın, bu dünyadakine benzer bir şekilde vücut bulması aklen muhâl değildir. Hatta aklen mümkün olması daha makuldür.¹⁶⁶

Gazzalîye göre mutluluğun kemali onun hem ruhânî ve hem de cismânî oluşunda gizlidir. O, cismânî lezzetlerin olmamasını bir eksiklik addeder ve bunu cennetin şânına layık olmayan bir fikir olarak telakki eder. Gazzalî ayrıca filozofların ruhla ilgili görüşlerini eleştirmekten ziyade onların bu kanıya akılla varmalarını eleştirir. Tabir-i caizse filozoflar bu kanıya nassla ulaşmış olsalardı bunda herhangi bir sorun olmayacaktı, lakin filozoflar akılla bu sonuca vardıkları için Gazzalî bunu ağır bir şekilde yerme yoluna gitmiştir.¹⁶⁷

Bu arada Gazzalî bu konuda net söylemlere sahip değildir. O, hayatının sonunda neredeyse ruhânî haşre yakın bir anlayış sergiler. Mesela Kur’ân’daki “mutmain nefis” kavramını cismânî bedenden uzak salt ruhânî zevklere garkolmuş nefis olarak ele alır. Burada Allah’ın hitabı bedene değil de ruhadır. Çünkü Gazzalîye göre de nefis ruhânî bir cevherdir ve Kur’ân Allahın bu hitabını açık bir şekilde söyleyerek burada muhatabın nefis olduğu aşikârdır.¹⁶⁸

Son olarak işrâki filozofların görüşleri de bu meâd anlayışına bağlı zikredilebilir. Onlar da kendilerinden önceki meâd tartışmalarını ele alırken uzlaştırmacı bir tutumla konuyu irdelemişlerdir. Bu konuda anahtar kavram “misâl âlemi”dir. İlk defa işrâki felsefede kullanılan misâl âlemi ruhânî ile cismânî âlemin arasında bir yerdedir. Misal âlemi, ay-altı âlem ile ay-üstü âlemde oluş ve bozuluşun ortak bir hafızasıdır. Bu âlem ne mutlak ruhânî ne de salt cismânîdir. İşrâki düşüncede âlemler içinde önem arzeden bu misâl âlemi meâdın da yaşandığı yer olarak ifade edilir. Bu bağlamda meâd, cismânî ve ruhânî birliktelikten oluşan bir dönüş ve dirilişle gerçekleşecektir. Ancak işrâkilikteki cismânî meâd kelâmcılarınkinden farklıdır. İşrâkilikte meâd âlemi, maddî özelliği bulunan ama mevcut dünyadaki oluş ve bozuluşa uğramayan bir âlemdir. Bunun örneği aynadaki

¹⁶⁶ Erkol, “Seyfü’ddin Amidi’ye Göre Cismani Haşr”, C. 2, s. 199.

¹⁶⁷ Meçin, “Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş’ari Kelâm Sisteminin İşrakî Felsefeye Karşılaştırılması”, C. 2, ss. 503-504.

¹⁶⁸ A.g.e. C. 2, s. 508.

sûretlerdir. Nasıl ki insanın kendi bedeni oluş ve bozuluşa tabi iken aynadaki sûreti bu oluş ve bozuluşa tabi değilse misâl âlemi de buna benzerdir. Nitekim cismânî bedene etki eden sivrilik, ağırlık ya da hafiflik gibi maddî etkenler aynadaki sûretlere etki etmezler.

İşrâkî felsefenin kurucusu kabul edilen, Sühreverdî (ö. 1191), nefsi basit ve nurânî bir cevher olarak ele alır. O, ne âlem-i kevnü fesad ne de esir âlemi olan gökler feleğine ait bir varlıktır. O, İlâhî ve nurânî bir cevherdir. Sühreverdî'ye göre ölüm sonrası diriliş tekdüze olmayacaktır. Ona göre meâd, ilmî ve amelî açıdan ulaşılan yetkinlik veya ilim ve ameldeki yetersizlik ya da ondan mahrumiyet bakımından üç şekilde gerçekleşecektir. O, ilmî ve amelî yetkinlik bakımından içine düştükleri dünyevî zindan ve bedensel çukurun farkına vararak asıl vatanları olan nurlar âlemine doğru iştîyakla yol alan ve nihâyette kemale eren arifler ve veliler gibi, maddî ve cismânî meşguliyetlerden tamamen arınık olanların, ruhânî veya aklânî bir diriliş şansını yakalayacaklarını söyler. Ancak ilmî ve amelî açıdan gereken yetkinliğe ulaşmayan ve böylece maddî ve cismânî meşguliyetlerden henüz sıyrılabilen nefslerin ise muallâk ya da misâlî sûretler şeklinde dirileceklerini söyler. Son olarak ilmî ve amelî yetkinlikten tamamen mahrum kalan ve bunun sonucunda maddenin karanlık zindanında, esir düşüren meşguliyetlere boğulan bahtsızların ise daimi olarak cismânî elementler, karanlık katmanlar arasında azap çekmeye devam edeceklerini belirtir.¹⁶⁹

İbn Arâbî'ye göre insan nefsi Küllî Nefse dâhil olma yolunda ilerler. Bu arada kurtuluşun yegane şartı arınmakla olur. Arâbî de cennet ve cehennemi ruhânî ağırlıklı düşünmekle beraber onlarda cismânî özelliklerin de olduğunu düşünür.¹⁷⁰ Ona göre de Âhiretle ilgili hâdiselerin belirleyici kavramı misâl âlemidir. Misâl âlemi ne cismânîdir ve ne de ruhânîdir. Lakin bir boyutta cismânî, başka bir boyutta ise ruhânîdir. Nasıl ki aynadaki akis ne aynanın kendisi ne de orada görülen kişi değilse fakat her ikisinin de bir bileşimi ise meâddaki yaşam da bunun gibidir. Çünkü

¹⁶⁹ Sühreverdî, **Hikmetü'l İşrak**, çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015, ss. 570-576; Meçin, “**Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelâm Sisteminin İşrakî Felsefeye Karşılaştırılması**”, C. 2, ss. 514-516.

¹⁷⁰ Çetinkaya, “**İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri**”, sayı:23, s. 144

onda varlık; beden, nefis ve misâl âleminin uyumuyla mümkün olur. Beden ve nefis bileşik bir şekilde misâl âleminde bulunur. Beden ve nefis varlık sahasına çıktığında farklı iki kategori olarak gözüke de özünde bunlar birdir. Haliyle tüm varlık kategorileri misâl âleminin zuhura gelmesiyle mümkün olabilir. Bu nedenle de meâdda varlığın zuhuru misâl âleminde nefis ve beden bir bileşimi şeklinde olur. Özetle Arâbî düşüncesinde meâd, hem ruhânî ve hem de cismânîliği birleştirip monist bir karaktere büründüren misâl âleminde gerçekleşir.¹⁷¹

Molla Sadra'da (ö. 1641) da meâd anlayışının anahtar kelimesi misâl âlemidir. O da cismânî olanla ruhânî olanın arasını düzeltmek için bu yoruma başvurur. Ona göre de meâdın gerçekleşeceği yer misâl âlemidir. Bu misâl âlemi hem iniş, hem de çıkışta olmak üzere iki tanedir. Daha da somutlaştırmak gerekirse mebdde (âlem-i misâli nuzuli) ve meâdda (âlem-i misâli suudi) olmak üzere iki misâl âlemi mevcuttur. İlki bedenlenmeden önceki, diğeri ise nefsin bedenden çıktıktan sonraki durumudur. Sadra meâdla ilgili idrakleri dört grup altında toplar.

1. En alt kavrayış düzeyinde olan ve meâdı cismânî olarak telakki edenlerin oluşturduğu gruptur.

2. Uhrevî lezzet ve acıları aynî değil de zihnî varlık olarak anlayan kimselerdir. Bunlara görer uhrevî hâdiseler tıpkı rüyadaki gibi olup dış dünyada olmayan hâdiselerdir.

3. Uhrevî hâdiselerin salt aklî olduğunu iddia edenlerin görüşüdür.

4. Uhrevî hâdiselerin salt aynî ve bu dünyadaki sûretlerle olan hâdiseler olduğunu savunanlardır.

Molla Sadra kemale eren nefislerin ruhânî olarak dirilecekleri ve ruhânî lezzetlere mazhar olacakları noktasında Sühreverdî ile hemfikirdir. İnsan öldüğü zaman nefsiyle başbaşa kaldığı için huzuri bilgiye ulaşacağı ilk yerdir. Huzuri bilgi nefsin kendisini doğru bir şekilde bilmesidir. Lakin Sadra'ya göre Sühreverdî'nin Kur'ândaki cismânî vurguların çok açık olduğu ayetlere binâen onun misâl âlemi bu konuda eksik kalmaktadır. Ona göre kâbirden ilk diriliş aslında neredeyse bu

¹⁷¹ Seyyit Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, **İslam Felsefesi Tarihi**, C. 2, s. 161.

dünyadakiyle özdeş bir şekilde olur. Hatta herkes birbirini dünyadaki gibi tanır. Bundan sonraki aşamalarda ise dünyadaki organik bağ gibi bir cismânî durumun olması zor gibi görünüyor. Bu nedenle diğer bir aşama misâli ya da sûveridir. Beden cismânî özellik taşıdığından diriliş cismânîdir. Lakin ona arız olan ve ilişkinler açısından misâlidir. Bu düşünceler onun temel felsefesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Sadra, mâhiyeti değil de vücudu asıl olarak kabul eder. Bu yüzden mâhiyet ağırlıklı bir meâd anlayışından uzak olması kendi sistemi adına tutarlı olması açısından önemlidir. Ayrıca varoluş, teşkikî veya hiyerarşiktir. Bu nedenle net konuşulabilecek bir durum söz konusu değildir. Varlık, sürekli seyir halinde olduğu için onun mertebelerine göre konumları vardır. Ayrıca “hareket-i cevheri” denen özsel bir dönüşüme inanan Sadra, kendinden önceki düşünürlerin cevher anlayışına yeni bir boyut kazandıracaktır. Bu nedenle Âhiretteki cevherler de dönüşüme tabi tutulacaktır. Bu açıdan bakıldığında Sadra ile ilgili net bir meâd anlayışı sunmak zordur. Çünkü varlık, yerinde durmamakta ve sürekli bir değişim halindedir.¹⁷² Kısaca değinmek gerekirse Molla Sadra’ya göre bu dünyada madde ve sûretin eşdeğer fonksiyonları var iken, Âhirette maddenin değil de sûretin daha çok işlevsel olduğu şeklindedir. Sûret de cismânîliğin bir özelliği olduğu için bu konuda cismânîlikten de kopulmuş olmaz. Aynı zamanda orada sûretin mekânı olan madde bu dünyadaki gibi değildir. Sûret bâki ama o sûretin mekânı ve konumlanışı değişiklik arz eden bir boyuttur ki bu hâl, Âhirette hem cismânî ve hem de ruhânî meâdî ortaya çıkaran bir durumdur. Böylelikle Sadra kendi felsefî sisteminde bu iki alanı birleştirip kendine has bir yorumla durumu izah eder.¹⁷³

2.4. Meâdî İnkâr Edenler

Meâdî inkâr edenler ya ruhânî varlıkları kabul etmeyenler ya da nefsi sadece mizaçtan oluşan bir varlık olarak kabul edenlerdir.¹⁷⁴ İnsanın maddî bir bünyeden ibaret olduğunu, bu maddî bünyenin ölümle beraber yok olduğunu kabul eden

¹⁷² Meçin, “Ahiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş’ari Kelâm Sisteminin İsrakî Felsefeyle Karşılaştırılması”, C. 2, ss. 518-523.

¹⁷³ Mahmut Meçin, “Molla Sadra’da Meâd Problemi”, Artuklu Akademi, 2014, ss. 178-181.

¹⁷⁴ Cürçânî, Şerhu’l Mevâkıf, Ömer Türker, C. 3, s. 568.

natüralist ve materyalist filozoflar bu gruba girer.¹⁷⁵ Bu nazariyeye göre ne doğumdan önce, ne de ölümden sonra bir şey vardır. Bu yaklaşım, özünü, ölüm sonrası ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlanamadığı düşüncesinden alır ve bu bağlamda eskatolojik söylemlerin, gerçek değil, yalnızca bir kurgudan ibaret olduğu ifade edilir.¹⁷⁶

Eski Yunan düşünürlerinin insanın mâhiyetine ilişkin yaklaşımlarına özet halinde bakılacak olursa, “insan ruhu maddî bir cevherdir” görüşünde olanlar bu ekolün müntesipleridir. Sokrat öncesi Milet ekolü mensubu olan filozoflardan Thales’e (ö. M.Ö. 546) göre insan ruhu su iken Aneximenes’e (ö. M.Ö. 525) göre havadır. Herakleitos sıcak nefesi (psyche), Empedokles (ö. M.Ö. 430) ise dört unsuru (hava-su-toprak-ateş) ruh olarak kabul etmiştir. Ruhu yine madde olmakla birlikte latif bir cevher olarak kabul edenlerden Anaxagoras’a (ö. M.Ö. 428) göre beden yoğun, ruh ise latif, ince bir maddeden ibarettir. Demokritos (ö. M.Ö. 370), ruhu, nefes alışverişte bedene giren ince, yuvarlak, düzgün atomlar olarak görerek onu maddeye indirgemıştır. Adı geçen filozoflara göre ölüm sonrası ruh, bedenden ayrılıp, doğaya karışarak yok olur. Epiküros’a (ö. M.Ö. 270) göre ruh, maddenin arazlarıdır. Maddî olduğu için bedenin âkibetini paylaşır. Bunu formüle etmek gerekirse nefsin varlığı cisimden ibarettir, dolayısıyla onun ebedî bir yaşamının olması imkân dâhilinde değildir.¹⁷⁷

İslam öncesi Arap toplumlarının genelinde olmasa da belli başlı bazı kesimlerde, özellikle müşriklerin elit tabakasında bu inanışın olduğu açıktır. Belli ki bu, Kur’ân’ın meâd anlayışını kabule yanaşmamalarından kaynaklıdır. Onlar insan bedeninin öldükten sonra tekrar diriltilmesini alaya alacak şekilde argümanlar ileri sürerler.¹⁷⁸ Kemikler toz olduktan sonra tekrar dirilişin mümkün olmadığına inanan bu cenaha karşı Allah, ilk yaratılışı örnek vererek onlara cevap verir.¹⁷⁹ Bundan dolayıdır ki Müslüman filozoflar Âhirete ilişkin sorunları ele alırken Kur’ân’ın bu

¹⁷⁵ Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, s. 168.

¹⁷⁶ Yasa, “İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler”, s. 13.

¹⁷⁷ Çapku, **İbn-i Sina, Gazzali ve İbn-i Rüşd’de Eskatoloji**, s. 17.

¹⁷⁸ M. Mahfuz söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, Milet ve Nihal, 2016, C. 13, sayı:1, ss. 105-106.

¹⁷⁹ **Kur’ân**, Mü’minun, 23/36; Sebe, 34/3; Naziat, 79/10-12; Şuara, 26/137; Casiye, 45/22; Saffat, 37/16.

cevaplarından etkilenmişlerdir. Özellikle İhvân-ı safâ, ölüm sonrası hayat için ana rahmi ve doğumu Risâlelerde sıkca kullanır.

İslâm toplumunda yaşayan Zekeriya er-Râzî'nin de Epikür'ün ölüm ve sonrası konusundaki görüşüne paralel bir düşünceye sahip olduğu iddia edilir. Nitekim Râzî'ye göre, "akıllı kimselerin yapabileceği en güzel şey, ölüm korkusunu atıp ondan kurtulmaktır. Zirâ kişi ölümden sonra ikinci bir hayata inanıyorsa, ölünce çok daha mükemmel bir hayata kavuşacağından, mutlu olacaktır ve bu durumda ölümden korkmamalıdır. Yok, eğer ölümün son olduğuna, ölüm ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığına inanıyorsa, bu durumda da korkması için bir sebep yoktur"¹⁸⁰ şeklindedir.

Materyalist karakterli düşünürler de ruhun varlığını kabul etmezler. Materyalist felsefenin iddiası şudur: İnsana ilişkin davranışları yorumlamada, ne ruha ne de ruhsal olana, nedensel bir önem ve açıklayıcı bir değer yüklenebilir. Beden maddesel atomlardan oluştuğu için de ölümün gelip çatmasıyla, bedene bağımlı olan ruh sonsuza dek yok olmaktadır. Bu iddia, maddeyi ruhun değil, ruhu maddenin en üst ürünü olarak görmekte ve maddenin yokluğuyla doğal olarak ruhun da yok olacağını söylemektedir. Zirâ hiçbir fonksiyon göstermeyen bedeni gözlemleyen birisi şu sonuca ulaşabilir: Beden, maddesel atomlardan oluştuğu için, deyim yerindeyse, ölümün gelip çatmasıyla, bir süre sonra çürüyen ağaç veya kuruyan ot gibi toprağa karışmakta; böylece bedene bağımlı olan ruh, beden yok olmasıyla sonsuza dek yok olmaktadır. Buna göre insan, sonlu moleküllerin karmaşık düzeninden başka bir şey değildir; bunun için de ruha ve ruhsal olana ilişkin düşüncelerin kendilerine has gerçeklikleri yoktur. Özetle; ruhun bedenden bağımsız bir gerçekliği yoktur. Ruh ile beden arasında ölümle sona eren geçici bir ilişki de mevcut değildir. İdealist doktrinlerin iddia ettiği gibi, ruh ile beden arasında bir ilişki varsa, bu ilişkinin bitiminde ruhun bedensiz varlığını devam ettirdiğini öngören bir meâd düşüncesi söz konusu edilemez.¹⁸¹

¹⁸⁰ Yasa, "İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler", s. 13.

¹⁸¹ Şaban Ali Düzgün, "Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil", Kelâm Araştırmaları, Ankara, 2010, C. 8, sayı:2, ss. 12-14.

2.5. Meâda Agnostik Yaklaşım

Meâd konusunda net bir görüş sunmak istemeyen filozoflar bu kategoriye giren filozoflardır. Onların çoğunluğuna göre doğum öncesi ve ölüm sonrası hakkında bir şey bilinemediği için ölüm sonrası hayat üzerine düşünmek, konuşmak ve yazmak anlamsızdır.¹⁸² Onlar bu konunun temkin gerektirdiğini, en azından bunun isbatının olamayacağını, bu konu hakkında yapılan değerlendirmelerin eksik ve sübjektif olacağını düşünürler.

Geriye doğru gidildiğinde agnostizmin ilk sistemli kurucuları sofistlerdir. Aslında sofistlerden önce de Ksenophanes (ö. M.Ö. 480), bilinemezlikle ilgili parça parça da olsa düşünceler ileri sürmüştür. Özellikle sofistler onun, “hiçbir şeyin hâkikati bilinemez, sadece görünenler bilinir” cümlesi onların çıkış noktası olmuştur. Yine Herakleitos da buna yakın bazı görüşler ortaya atar. Sofistler bilinemezciğe dair bu tür parça parça görüşleri bir araya toplayarak kendi felsefelerini kurmuşlardır. Sofistler daha önceden Parmenides’in (ö. M.Ö. 460) aklî hâkikatlerini de karşlarına alarak mâkullere savaş açmışlardır. Teoride bir şeye ulaşamayınca bu açığın kapanması gerekiyordu. Bunu da pratik alana kaydırarak bilgiyi maslahata göre değişken bir alana taşıdılar. Bu anlayışa göre pratikte fayda sağlayan şey ne ise bilginin değeri de ona göre ölçülür.¹⁸³ Onların temel tezleri, “eğer değişim yoksa bilgi de olamaz. Herhangi bir şeyi başka bir şeyle doğrulayamayız; eğer her şey değişiyorsa bilgi yine olamaz; hiçbir şeyin kalıcı olmadığı bir durumda nasıl bir şeyi başka bir şeyle doğrulayabiliriz” önermelerinde yatar. Bu öncül ve sonuçlara göre aklî olarak hiçbir şeyin kesin hâkikati bilinemez. Bu nedenle bizler sadece pratik olana yönelmeliyiz. Tanrı ve meâd bizim duyusal alanımızın dışında şeylerdir. Bunların ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir bilgi değerleri yoktur. Bu bilgiler sadece pratik hayatta yarar sağladıkları müddetçe bir değer kazanabilirler. Sofistler aynı zamanda ilk kültür filozofları oldukları için onlara göre dinin ve metafiziğin sadece kültürel birleştiriciliği olursa bir anlamı olabilir.

¹⁸² Yasa, “İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler”, s. 13.

¹⁸³ Cengiz Çakmak, “İnsan Felsefesi: sofistler ve Sokrates”, Bayram Ali Çetinkaya(ed.), **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni; Antik Çağ Yunan Düşüncesi**, İstanbul, İnsan, 2015, ss. 100-102.

Akıl, zandan uzak değildir. Örneğin bizler aklımızla, daha önce görmediğimiz şeyleri bir varlık olarak tasavvur edebiliriz. Bu da bizi aklın kaygan ve görece zemininin bizleri herhangi bir kesinliğe ulaştırmayacağı fikrine götürür.¹⁸⁴ Hülâsa sofistler, Âhirette haşrin niteliğini kimsenin bilemeyeceğini, bunun bilgi değerinin olamayacağını ve sadece sübjektif inançların bilgi haline gelmesinden ibaret olabileceğini iddia ederler.

Bu konuda Aristo'dan da bahsedilmesi gerekir. Aristo'nun nefisle ilgili görüşlerine bakıldığında onun nefisle ilgili görüşleri tam açıklığa kavuşturulmuş değildir. O, nefis ve beden ilişkisinden bahsederken açık ve net bilgiler vermez. Ama nefsin mâhiyetinin belirlenmesinin kaçınılmaz olduğunun da altını çizer. Ona göre insanda bir hayat ilkesinin olduğu kaçınılmazdır. Bu ilke de nefstir. Lakin nefsin bedenden ayrı mı yoksa ona bitişik mi olduğu içinden çıkılması zor bir meseledir. Nefsin düşünme yetisi dışındaki yetilerine bakıldığında nefis bu durumlarda bedene mutlak muhtaçtır. Lakin nefsin düşünme yetisine bakıldığında burada herhangi bir netlikten bahsedilemez. Düşünme yetisi eğer muhayyilenin bir ürünüyse nefis burada da bedene muhtaç ve onsuz yapamayacaktır. Lakin düşünme yetisi muhayyileden de bağımsız kendi zâtî varlığından dolayı düşünüyorsa o zaman nefsin bedenden bağımsız bir tarafının da olduğu açıkça belli olmuş olur.¹⁸⁵ Böylece Aristo'daki meâda karşı takınılan belirsizlikten dolayı o, agnostik grup kategorisinde ele alınmıştır. Ondaki agnostik emareler bilginin kesinliği noktasında değil, nefsin yapısının karmaşık ve bulanık olmasındandır. Nefis eğer bedenden bağımsız kalabiliyorsa meâd kaçınılmazdır, lakin nefis bedene muhtaçsa bedenle birlikte nefis de ölür.

Meâda karşı agnostik bir tutum sergileyenlerden biri de çağımızın filozoflarından Bernard Russell'dir. Russell teistik diriliş teorilerinin kökeninde beden ve ruh anlayışının olduğunu, dolayısıyla ruhun tekrar bedene iade edilmesinin bu düalist karakterden kaynaklı olduğunu ifade eder. Eğer insan düalist bir yapıyı

¹⁸⁴ Ali Taşkın, ‘‘Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Tartışmalar’’, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, C. 7, sayı:1, ss. 201-202.

¹⁸⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik, 2011, ss. 68-72; Muhittin Macit, ‘‘Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları’’, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, s. 63.

kabul etmediği takdirde bu anlayış da kendiliğinden batıl olacaktır. İnsan duyumsayan bir varlık olması hasebiyle monist bir karaktere sahiptir. Ruh ve beden diye bir ayrım yoktur. Ruh denilen şey maddî özelliklere sahiptir.¹⁸⁶ Ona göre de doğru bilginin yegane kaynağı bilimselliktir. Tanrı ve meâd konuları bilimsellikle bağdaşmadığı için onun hakkında herhangi bir yargıya varamayız. Russell dinlerin bu konuda kesin konuşmalarına karşı çıkar. O, eğer bir gün cennet ve cehennem isbatlanırsa kendisinin de buna o zaman inanacağını söylemekle meâdın varlığını deneyimlere bağlı kılmış, dolayısıyla meâdı ne tam red, ne de tam inkâr edebilmiştir.¹⁸⁷

Görüldüğü üzere meâd hakkında düşünürler arasında net bir görüşün ifade edilmesi mümkün görünmemektedir. Hatta yorum farkları birbirlerinin zıddı denebilecek niteliğe kadar uzanır. Aşkın bir varlığa inananlar ile inanmayanlar arasında yorum farkları olabildiği gibi aşkın bir varlığa inananlar arasında da görüş birliği yoktur. Sözelimi meşşailer arasında bile meâdın mahiyetine dair bir ittifak yoktur. Bu muhtelif görüşlerin en temelinde ise nefis ile beden kendi aralarındaki ilişkiye binaendir. Nefsi ruhanî kabul edenler ruhanî ağırlıklı, cismanî kabul edenler ise cismânî ağırlıklı bir meâd anlayışı geliştirmişlerdir. Nefsin varlığını kabul etmeyenler ise meâdı inkâr etmişlerdir.

¹⁸⁶ Elvan Akar, **Bertrand Russell'da Ölüm ve Ölümsüzlük Problemi**, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, İzmir, 2007, ss. 64-65.

¹⁸⁷ **A.g.e.** ss. 79-80.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE MEÂD

3.1. Mebde-Meâd İlişkisi

Felsefî düşünceler kendi içinde bir bütün oluşturduğu için bu düşüncelerin bağlantıları sağlam kurulamadığı zaman konunun eksik kalacağı aşîkârdır. Bu vecihle meâd söz konusu olduğunda mebde ile olan bağlantıları güçlü ve muhkemdir. İhvân, bilginin imkânını kabul etmekle beraber varlığın ilkelerine ulaşmadan bilgi eksik kalır der.¹⁸⁸ Bu nedenle varlığın ilkeleri (mebâdi) bilinmeden varlığı açıklama girişimleri tam olarak bir çerçeveye oturtulamaz. Sadece duyulurlarla evren açıklanamaz ve küllîler bilinmeden de cüz'î olan, hâkikatiyle kavranamaz.

İhvân, varlığı sudûr nazariyesiyle açıklar ve sudûr nazariyesi söz konusu ise bu bütünlüğün önemi daha açık hale gelir. Sudûr nazariyesi yukardan aşağıya dikey olduğu gibi aşağıdan yukarıya doğru da döngüseldir. Mebde ve meâd arasındaki kavramsal bağ da bu düşünceyi doğrular niteliktedir. “Mebde” varlığın başlangıcını ihtiva ediyorsa “Meâd” da başa dönüşün simgesel bir ifadesidir. İhvân’da mebde ve meâd o kadar birbiriyle bağlantılıdır ki biri bilinmeden diğeri tam olarak açıklanamaz. Sözelimi Küllî Akıl bilinmeden kıyâmet ve haşr,¹⁸⁹ felekler bilinmeden cennet ve cehennem açıklığa kavuşamaz.¹⁹⁰

İhvân, filozofların mebdeyle ilgili görüşlerini uzlaştırmacı bir dille ele alır. O, filozofların mebde mevzularını farklı kavramlarla ele alırken temelde hepsini aynı hâkikatin farklı isimlendirmeleri cinsinden düşünür. Onlara göre bazı filozoflar mebde ve meâd anlamında madde ve sûret demişler, bazıları cevher ve araz, bazıları levh ve kâlem, bazıları ışık ve karanlık, bazıları ruhânî ve cismânî, bazıları zahir ve batın, bazıları da buna kesif ve latif demişlerdir. Madde ve sûret olduğunu

¹⁸⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâ'ilü İhvânî's Safâ ve Hillani'l Vefa**, Müessesetu Hindâvî, İngiltere, 2017, C. 2 s. 358; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, s. 26.

¹⁸⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 196.

¹⁹⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâ'il**, Müessesetu Hindâvî, İngiltere, 2017, C. 1 s. 201; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. A. Hakkı Turabi, C. 1, s. 159.

söyleyenler aklın nefis için sûret ve yetkinleştirici olduğunu kasetmişlerdir. Işık ve karanlık diyenler aklın nurunu ve nefsin karanlığını ifade etmeye çalışmışlardır. Levh ve kâlem diyenler bunları akıl ve nefis kasdıyla söylemişlerdir. Cevher ve araz diyenler bununla yine akıl ve nefsi kasetmişlerdir. Ruhânî ve cismânî diye taksim edenler de yine akıl ve nefsi işaret etmişlerdir.¹⁹¹ İhvân bununla tüm felsefî sistemlerin özünün her ne kadar farklı isimlendirmelere dayansa da hepsinin aynı anlama işaret ettiklerini düşünür.

İhvân-ı Safâ, Risâlelerde mebde ve meâdın önemini vurgularken meâd kavramsal açıdan ele alarak şöyle derler:

“Ba’s (diriliş) lafzı biri irad etmek, diğer ise ısdar (sadır ettirmek) olan iki manaya delâlet eder. İşte bu ikisi mebde ve meâd anlamındadır. Mebde ise nefsin akıldan fışkırması ‘inbias’tır. Sonra da şeylerin bir kısmı bir kısmından meydana gelir. Çünkü şeylerin başlangıcı akıldandır ve hepsi Allah’tandır. Başlangıcın doğuşu, kuvve sınırından fiil durumuna diriliştir. Bu da -kuvveden fiile geçiş- şeylerin yokluktan varlığa geçişte heyulâ ile var olan sûret nedeniyle irad edilmesidir. Isdar manasındaki ba’s ise ceset ile birleştikten sonra nefsin cesetten ayrılmasıdır. Zirâ nefsin cesetle var olması amel ettiği şeyle beraber olması ve kazandığı şeyi taşıyan olması hasebiyledir. Nefs beraber olduğu amelî ve yaşadığı kazancından dolayı ya daimi olan azâba ya da sevince ve nimete gider. İşte bu mebde ve meâda delâlet eden ba’s bilgisinin veciz bir anlatımıdır. Bütün bunlardan sonra dünyada kastedilen ba’s cüz’îdir, Âhirette olan ba’s ise küllîdir.”¹⁹²

Bu cümlelere bakıldığında mebde ve meâd o kadar iç içedir ki nerdeyse aradaki tek farkın zamansal süreçler olduğu görülür.

Risâlelerde mebde ve meâd konularının çerçevesi belirlenirken de şöyle denir:

“Bütün ilimlerin gayesi olan ilim mebde ve meâd ilmîdir. Konuları ise şunlardır: ruh-munkalib, dünya-Âhiret, nüşur-bela, haşr-neşr, sevab-ikab, sırat-mizan, cennet-cehennem, mukarreb melekler-şeytanlar, iblisin orduları, hak-batıl, âlim-cahil, mefdul-fazıl, eksilen-artan, gaib olan-hazır olan, kazanç-hüsran, sınaat-ticaret, bast-kabz, yükseliş-düşüş, karanlık-ışık, gölge-sıcaklık, gece-gündüz, gökler âlemi-yeryüzü sakinleri, iyilerin kitabı-kötülerin kitabı, Firdevs cenneti, Tûba ağacı, Sidretü’l Munteha, Cennetu’l Huld, En Yüce Melik, haviyeyi bilmek, kızartan cehennem cahim, kaynar suyun içilmesi, zakkumun yenmesi, ateşle tutuşmuş cisimler, boğulmuş ruhlar, yenilenmiş deriler, azap gören nefsler, reddedilmiş

¹⁹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, ss. 284-185.

¹⁹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, ss. 320-321.

ifritler, öfkeli melik, cehennem ateşinin zebanisi, mukim olan ikâb, muhtelif isimler ile nitelenen günlerin bilgisi ve konuların karşıt gerçekliklere dair ortak özellikleri bilmektir.’¹⁹³

İhvân-ı Safâ, Risâlelerde mebde ve meâd ilişkisini iki türlü ele aldığı görülür. Onlar, mebde ve meâdı hem metafizik açıdan hem de tarihsel süreçler açısından olmak üzere iki türlü ele almışlardır. Onlar, meâdı metafizik açıdan ele aldığıında sudûr nazariyesi bağlamında, tarihsel süreç olarak ele aldığıında ise bilginin kendi içindeki açıklık ve kapalılık durumlarına göre irdelerler. Bu iki bakış açısından yola çıkılarak mebde ve meâdın birbiriyle olan bağlantısı iki başlık halinde ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1.1. Varlık Açısından Mebde-Meâd

İhvân’a göre bir şeyin varlığı üç yolla bilindiği gibi yokluğu da üç şekilde mümkün olur. Yani eğer bir şeye duyu yoluyla var denildiğinde o alandaki yokluğu duyu yoluyla mümkündür. Eğer bir şey kendisine akıl yoluyla işaret edildiğinde o şeyin yokluğu da akılda hâkikatinin olmaması ile mümkündür. Eğer bir şey burhân ile varsa yine o şeyin yokluğu burhânî delilin olmayışıyla. Bu da İhvân’ın, temelde aslolanın varlık olduğu, yokluğun ise bu asılların eksikliğinden dolayı yokluk olduğu tezini var sayar.¹⁹⁴ İhvân-ı Safâ’nın genel düşüncelerine bakıldığında metafiziğe varlık üzerinden vurgu yaptığı söylenebilir. İhvân’da varlık düşüncesi bu minvalde ele alınır. Onların; Pythagoras’un matematiğini, Eflatun’un idealarını, Aristo’nun burhânî metotlarını, Plotinos’un sudûr nazariyesini, kutsal kitapların mebde ve meâd pasajlarıyla destekleyerek kendine özgü bir varlık anlayışı inşa ettikleri söylenebilir.

İhvân-ı Safâ’nın varlık anlayışının odak noktasını “ilk varlık” veya “varlık olarak varlık” konusu oluşturmaktadır. Ona göre ilk varlık, bütün varolanların varlık nedeni olan Tanrı’dır. Dolayısıyla İhvân, gerçek ve asıl varlık olarak Tanrı’yı kabul eder. Buna rağmen İhvân soyut ve genel bir kavram olan ve yokluk sıfatının karşıtı anlamına gelen varlık (vücut) kelimesini kullanmaz. Tanrı, yokluğun zıddı olan varlık (vücut) değildir. O tıpkı “bir” sayısının diğer bütün sayıların aslı olması gibi varolanların (mevcud) ilkesi ve nedenidir. İhvân’ın burada endişesi Tanrı’ya vücut

¹⁹³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 318.

¹⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 201.

denmesi halinde bunun âdemi (yokluk) gerektireceği kaygısıdır. Onlar, bununla ikiliğin çıkmamasını murad etmiştir ki İhvân'ın buna dikkat ettiği göze çarpmaktadır.

İhvân'a göre insan doğarken bilgiden mahrum bir şekilde doğar ve zamanla fizikî varlığı (mevcudat) kavramakla işe başlar. Kişi kendinin ve eşyanın hâkikatine vardıkça metafizik ihtiyaç belirir. Kesin delillerle ve burhânî kıyaslarla metafiziğin kaçınılmaz olduğuna kanaat getirir. Böylece somuttan başlayan düşünme süreci derin tefekkür ve burhânî delillerle insan duyularının sınırlarını aşan kesin ve değişmez bir hâkikate vardır. Kendinden ve tabiâttan çıkılan bu yol nihâyet Tanrı'da son bulur.¹⁹⁵ Risâlelerde bundan sonra Tanrı'dan başlanarak aşağıya doğru varlık izah edilir. Buradan da anlaşılacağı üzere İhvân'ın varlık anlayışı modern varoluşçuların anlayışlarından farklıdır. Modern ontoloji daha çok duyumsanan varlık üzerinden bir felsefe kurar. Bu nedenle Tanrıyla çok da fazla işleri yoktur. Ama İhvân'ın varlık görüşü duyumsamayı bir araç olarak ele alıp kesin hâkikat olan Tanrıya ulaşmaktır. Bu da İhvân ile modern varoluşçuların arasındaki temel farkı gösterir. Bu aynı zamanda klasik varoluş nazariyeleri ile modern varoluş nazariyeleri arasındaki temel farktır. Çünkü klasik varlık felsefesinde "varlığı metafizik olarak ele almak" esas iken, modern varoluş nazariyelerinde "varlığı fizik (duyumsanan) ile ele almak" esastır.

Resâil'de ele alınan varlık anlayışı Plotinosla benzerlik gösterdiği halde Plotinus ile İhvânı Safâ arasında mühim bir farklılık bulunduğu, İhvân'ın varlık tertibinde farkedilebilir. Plotinus, Vahid, Akıl ve Nefs hakkında teolojik işleniş bakımından olmasa da en azından terkibi bakımından nisbeten "basit" olan bir bünye varsaymıştı. İhvân, bu varlık meratibini, dokuzlu bir sudür bünyesini içerecek şekilde genişletti.¹⁹⁶ Bu da onların kendilerinden önceki filozoflara tümüyle bağlı olmadıklarını ama onlardan yararlandıklarını açıkça göstermektedir.

İhvân-ı Safâ, bu minvalde varlığı öncelik ve sonralık ilişkisine göre beş şekilde incelerler:

1. Zaman ve oluş ile meydana gelenler: Hz. Musa'nın Hz. İsa'dan önce gelmesi gibi

¹⁹⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 283; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 2, s. 275.

¹⁹⁶ Seyyit Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, **İslam Felsefesi Tarihi**, C. 1, ss. 272-273.

2. Tabiât açısından öncelik sonralık: Canlılık insandan daha öncedir.
3. Şeref açısından öncelik sonralık: Güneş, Ay'dan daha öncedir.
4. Sayılarda olduğu gibi mertebe açısından öncelik sonralık: Beş, altıdan öncedir.
5. Zat bakımından öncelik sonralık: İletin malûlden önce gelmesi gibi.¹⁹⁷

İhvân'ın varlığı ele alışına bakıldığında küllî/tümel ve cüz'î/tikel olmak üzere iki tür varlık vardır. Küllî varlıklar genelde ruhânî varlıkları ifade ederken, cüz'î varlıklar daha çok ay-altı âlemdeki varlıkları ifade eder. Küllî varlıklar en yetkin olandan başlar ve sonra yetkinlik bakımından azalarak aşağıya doğru iner. Bunlar ise dokuz tanedir:

- 1- Tanrı Birliği (Vahdet-i İlahî)
- 2- el-Akl (Küllî Akıl)
- 3- Nefs,
- 4- İlk Madde (Madde-i ûla),
- 5- Âlem (Tabiât)
- 6- Mutlak Cisim (İkinci madde)
- 7- Felekler (Âlem-i eflak)
- 8- İlkeler (Anâsır)
- 9- Müvelledat (Cemâdât, Nebâtât ve hayvânât)¹⁹⁸

Bunlardan Faal Akıl, Küllî Nefs ve Heyulâ ruhânî varlık; tabiât, mutlak cisim, felekler âlemi, unsurlar âlemi ve müvelledat ise cismânî varlıklardır. Tanrı ise ne ruhânî ve ne de cismânîdir. O bu ikisinin de üstündedir.¹⁹⁹ Allah önce her şeyi bir defada ve bil-kuvve olarak yaratmış, sonra onları tek tek kuvveden fiile çıkarmıştır.²⁰⁰ Tabiî varlıkların kuvveden fiile geçişi zamanla ve tedrici olurken, ruhânî varlıklar ise zaman, mekân, oluş ve bozuluşa konu olmaksızın bir defada

¹⁹⁷ Aytekin Özel, *İhvânü's Safâ'nın Mantık Anlayışı*, Bursa, Emin, 2016, s. 56

¹⁹⁸ Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul, İnsan, 2014, s. 69.

¹⁹⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, s. 191.

²⁰⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 78.

yaratılan varlıklardır ve ruhânî varlıklar cismânî varlıklardan önce gelir.²⁰¹ Allah'tan sonra her şey çift çift yaratılmıştır. Her şeyin bir ulvî varlığı, bir de sūflî varlığı vardır. Allah ise bunun tek istisnasıdır. Örneğin Küllî Akıl-cüz'î akıl, Küllî Nefs-cüz'î nefis, Küllî heyulâ-cüz'î heyulâ, Küllî cisim-cüz'î cisim gibi.²⁰² Burada ulvî ve felekî olan bizzat hayır ve aydınlığı, sūflî olan ise karanlığı temsil eder.

Bu mertebelerin ilki ve en üstün olanı, söz konusu mertebelerin tamamının illeti olan Yüce Allah'tır. Sonra sırasıyla akıl, nefis, ilk madde (el-heyulâ el-ula), tabiât, mutlak cisim, felekler, dört unsur ve en son olarak ise hayvan, bitki ve mâdenler (el-müvellidatu's-selasetü) gelir. Tikel/Cüz'î varlıklar en az yetkin olandan başlar ve yetkinlik bakımından artarak ulvî olanda sona varıncaya kadar devam eder.²⁰³

1- Tanrı

İhvân, Tanrı'nın sadece varlığını ele almanın eksik olacağı, nicelik ve niteliğinin de tutarlı olması gerektiğini düşünür. Bu vesileyle Tanrı'nın varlığından sonra O'nun “Bir” olduğunu isbat etmeye çalışırlar. Onlar, bu konuda şöyle der: “İki kadim asıl, her konuda ya ittifak ya da ihtilaf, yahut da bir konuda ittifak, diğer bir konuda ise ihtilaf halindedirler. Her konuda ittifak halinde iseler, o zaman iki değil tek bir asıl söz konusudur. Aksine her konuda ihtilaf halinde iseler, ikisinden biri yok hükmündedir. Eğer bir konuda ittifak, diğer bir konuda ihtilaf halinde iseler, o zaman da bunları uzlaştıracı bir üçüncüsü söz konusu olur. Bu durumda iki asıl görüşü iptal olup âlemin aslının üç olması gerekir. Üç ya da daha fazla asıldan söz edenlere gelince, onlar için de aynı sonuç gerekir. Tek bir nedene gelince, onun üzerinde ittifak edilmiştir. Nitekim iki asıldan söz eden, önce tek asıldan söz etmiş, ardından ona ilavede bulunmaya çalışmıştır.”²⁰⁴ İslam düşünürleri arasında “temânû delili” de denilen bu delil İhvân tarafından da Allah'ın varlığı ve birliğini isbat için

²⁰¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 136-137; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, s. 289.

²⁰² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, ss. 192-193.

²⁰³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2 s. 386; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 60.

²⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 52; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 372.

kullanılmıştır.

Tanrı ezeli ve kadimdir, diğer varlıklar ise hâdistir. Nasıl ki ‘bir’ sayısı tüm sayıların meydana getiricisi ise ve ‘bir’ sayısı olmadan diğer sayılar olamıyorsa, fakat diğer sayılar olmadan da ‘bir’ sayısı yalnız başına kaim olabiliyorsa âlemin hûdusu da böyledir. Ama aynı zamanda diğer tüm sayılar ‘bir’in içinde bil-kuvve mevcuttur.²⁰⁵ Allah’ın, varlığı yoktan meydana getirmesi terkip ve te’lif şeklinde değildir. Aksine örneksiz bir şekilde meydana getirmek şeklindedir. İhvân yoktan varlığa çıkışı kelim ve yazı üzerinden örneklendirir. Bu, konuşanın sözüne ve yazarın yazısına benzer. Kelam yoktan var etmeye yazı ise terkibe benzer. Bu yüzden konuşan, sustuğunda sözün mevcudiyeti ortadan kalkar. Buna karşılık yazar yazıyı bıraktığında yazı ortadan kalkmaz.²⁰⁶

Risâlelerde Tanrı’nın evreni yaratmadaki kasdı “ben erdem ve iyilikleri gizli olan ve bilinmeyen bir hazine idim, bilinmek istedim.”²⁰⁷ kutsi hadisiyle açıklanır. Tanrı kendisinde gizli olan erdem ve iyilikleri açığa çıkarmak için evreni yaratmaya koyulmuştur.²⁰⁸ İhvân’a göre bu evrende var olanlar, ay-altı ve ay-üstü dünyası, ruhânî varlık âlemi ve cismânî varlık âlemi, bütünüyle Tanrı tarafından yaratılmıştır. Cismânî yaratma için genelde “halk” lafzı, ruhânî yaratılışlar için ise “emr” lafzı kullanılır.²⁰⁹ İhvân’ın yaratmayla ilgili kullandığı diğer tabirler ise “halk”, “ibda”, “ihtira” ve “icad”tır. Bu kavramlar arasında derece farkı olsa da, ifade ettiği anlamlar genellikle “yaratma” anlamı taşırlar. İhvân “halk” kelimesine Kur’ân’daki, “o sizi topraktan yarattı”²¹⁰ ayetini örnek göstererek var olan bir şeyden başka bir şey ortaya çıkarmak, “ibdâ” kelimesi için “kûn feyekûn” ayetini örnek göstererek bir şeyi bir şey olmayandan icad etmek anlamlarını kasdetmektedir. Daha yalın bir ifadeyle İhvân-ı Safâ’ya göre yaratma bir meydana çıkariş ve tekrar asla döndürmeden ibarettir. Nitekim var olan her şey, tek varlıktan çıkar ve yine ona döner.²¹¹

İhvân’a göre Allah’ın ilminde eşyanın bilgisi insanınki gibi değildir. Allah’ın

²⁰⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 53; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 372.

²⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, ss. 261-262.

²⁰⁷ Aclunî, **Keşfu’l Hâfa**, C. 2, s. 133.

²⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, s. 291.

²⁰⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. 303-362, C. 5, s. 353.

²¹⁰ **Kur’ân**, Er-Rum, 30/20.

²¹¹ Hasan Şahin, **E.Ü.İ.F. İslam Felsefesi Tarihi Ders Notları**, Kayseri, 1993, s. 127.

ilmi ‘bir ve diğerleri’ şeklindedir. Sudûr yöntemi de bunun bir sonucudur.²¹² Onlar sudûr teorisinden yola çıkarak sayı ilmini ilimlerin başı olarak telakki eder, temellendirmeyi matematik üzerinden yapar. Bu da gösteriyor ki ilmin kaynağı deney değil de sudûr nazariyesidir. İhvân aklı da sayı ilmiyle eşdeğer tutar. Nasıl ki ‘bir’ sayısı tüm sayıların özüyse akıl da evrenin özüdür. Çokluk kendisinden sonra meydana gelendir.²¹³ İhvân, bu sebeple yaratmanın hiyerarşisini ele alırken Pythagoras’un matematiksel sisteminden yardım alır. Allah’ın tecelliyatı öncelikle ehâdiyet makamıdır. Ehadiyet makamında saf birlik mevcuttur. Ehadiyet makamından sonra vahidiyet makamı gelir. Çokluğa geçiş ise vahidiyet makamından sonradır.²¹⁴ Ona göre varlıkların Yüce Yaratıcıya göre durumu, sayının "bir'e göre durumu gibidir. Buna göre, akıl iki, nefis üç, ilk madde dört, tabiât beş, cisim altı, felekler yedi, rükunlar (unsurlar) sekiz ve doğumla meydana gelenler (mevludat) dokuz gibidir.²¹⁵

2- Küllî Akıl (Faal Akıl)

Faal akıl ilk yaratılan ve Allah’ın değişmeyen ve kaybolmayan yüzüdür. Allah ile faal akıl arasında “‘emr” ve dolayısıyla da “‘kelime” vardır. “‘Kelime” aradaki ilişkiyi mümkün kılan bir araçtır.²¹⁶ Tanrı onu doğrudan, zaruri olarak, kesintisiz, hiçbir hareket ve çabaya gereksinim duymadan bir defada yaratmıştır. Akıl kendi bekasını Tanrı’dan alır. Küllî aklın bâki olması da mükemmelliğinin bir göstergesidir. Ondan sonraki bütün varlıkların sûreti akılda gizlidir. Tanrı’ya nisbet edilen etkinlik bu ruhânî güç tarafından icra edilir.²¹⁷ Allah’ın zatının bir oluşu gibi o da sayıca birdir. Fakat Allah maddî varlıklarla aracısız muhatap olmadığı için sonradan olan bütün varlıkların sûretlerini bu akılda yaratmıştır. Akıldan âlem ruhu ve ilk madde sudûr eder. Dolayısıyla Allah’a nisbet edilen faaliyetler, İhvan’ın fikirlerinde Allah’ın imajı, bir ikinci nüshası, veya kopyası olan akla nispet

²¹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, s. 287.

²¹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 22-23.

²¹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 18.

²¹⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 332; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 2, s. 322.

²¹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 135-136.

²¹⁷ Şahin Filiz, **İlk İslam Hümanistleri**; İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi, Konya, 11 Eylül yay., 2002, ss. 97-98

edilmektedir.²¹⁸ Aklın varlığının nedeni Tanrı'dır. Onun bekasının nedeni Tanrı'dan gelen kesintisiz feyizdir. Aklın gayesel nedeni bu feyiz ve faziletleri kabulü, kemalinin nedeni ise bu feyizlerin nefse aktarılmasıdır. Nefs, kemalini ve bekasını akıldan alır.²¹⁹

3- Küllî Nefs

İhvân-ı Safâ'nın "münfail (edilgin) akıl" da dediği Küllî Nefs, âlem tasavvurlarındaki kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar bütün âlemi içeren "küllî-mutlak cisim"le bütünleşmiş âlem ruhu niteliğindedir. O aynen insan ruhunun bütün bedene nüfuz edip onu yönetmesi gibi, güçleri bütün âleme nüfuz etmiş, özü gereği canlı, bil-kuvve bilen, tabîî olarak etkin, basit, ruhanî bir cevherdir. Tanrı onu akıldan sonra, fakat akıl aracılığıyla yaratmıştır. Akıldaki gizli sûretler ve Tanrı'dan gelen feyiz ve faziletler ona intikal eder. İlk madde ve sonra nesneler dünyası ile irtibat onunla sağlanır. Eşya onunla var olur ve cisim kendine genel bir düzen kazandıracak olan hareketi ondan alır. Nefs, Tanrı'dan akıl aracılığıyla meydana geldiğinden dolayı hem varlık hiyerarşisindeki derecesi aklın altındadır hem de faziletleri kabulü akla göre daha eksiktir. Küllî Nefs bir yandan akla yönelip hayır ve faziletle donanırken öte yandan ilk maddeye yönelerek bu hayır ve faziletlerin önce maddeye, sonra da cismânî âleme geçişini sağlar.²²⁰

Küllî Nefs akıldan taşan ruhânî bir güçtür. Onun tüm cisimlere nüfuz eden iki gücü vardır. Bu güçler bilen (âlîme) ve yapan (faile) güçleridir. O, bilen güç sayesinde kuvveden fiile çıkan faziletleri olan hakikî ilimler, güzel huylar, doğru düşünceler, iyi davranışlar, sağlam sanat ve meslekler ile onların cevherinin saflığı ve cisminin inceliği ile kabul etmesi oranında yetkinleştirir. Yapan güç sayesinde ise cisimleri kendisine nakşolan sûretler, şekiller, görünüm, süs, güzellik ve boya renkleri ile tamamlar ve yetkinleştirir. Nefsin cevheri yok olmaz, güçleri ortadan kalkmaz, fiilleri kesintiye uğramaz. Çünkü nefsin akıldan gelen maddesi, onun

²¹⁸ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, s. 174.

²¹⁹ A.g.e. s. 231.

²²⁰ Uysal, *DİA "İhvân-ı Safâ" maddesi*, C. XXII, ss. 1-6.

desteğiyle devamlı ve ondan sürekli feyiz kabul etmesiyle ebedîdir.²²¹

Küllî Nefsin mertebesi çevreleyen feleğin üstündedir ve güçleri yönetim, sanat ve hüküm vasıtasıyla feleğin tüm parçalarına, şahıslarına ve feleğin ihtiva ettiği diğer bütün cisimlere yayılır. Onun, feleğin her şahsında o şahsa özgü, onu yöneten ve onda fiillerini açığa çıkaran bir gücü vardır. Bu güce o şahsın tikel nefsi adı verilir. Mesela Jüpiter' in cismine ait onu yöneten ve kendisiyle onun fiillerini açığa çıkaran güce Jüpiter'in nefsi denir.²²²

4- İlk Madde (Madde-i ûla)

Küllî Nefs Tanrı'dan gelen feyezani akıl aracılığıyla alınca kendinden feyezani eden ilk şey ilk madde (heyulâ) olur. İlk madde de nefsten gelen sûretleri zamanla kabul edebilen, ruhanî, basit bir cevherdir. Bu madde cismânî özelliği olmayan, tamamen metafizik bir mâhiyettedir. Onun kabul edebileceği ilk sûret üç boyuttur. Üç boyutu alınca mutlak cisim veya ikinci maddeye dönüşür. Mutlak cismin ilk sebebe uzaklığı nedeniyle feyiz burada durur. Mutlak cisimden artık başka bir cevher feyezani etmez. Bu aşamada nefis bu mutlak cisme yönelip ona şekil verir ve kabul edebildiği ölçüde onu faziletlerle donatır. Ona verdiği ilk şekil şekillerin en üstünü olan küre şeklidir.²²³ Bu küresel hareket sayesinde on bir felek oluşur. Bütün bunlar Küllî Nefs'in etki alanındadır.

Bozulmaktan uzak olan maddelerden soyutlanmış sûrete gelince o, aklı sûretten başkası değildir. O Levh-i Mahfuz'da bulunan isimlerin zatıdır. Sonra onun aracılığı ile ona bitişik olan sûretin yani felekler âleminin ve gök ehlinin varlığı devam eder. Sonra bu yüce sûretin aracılığı ile düşük cevherlerin sûretlerinin devamı sağlanır. Böylece sözkonusu fertler, kendileri üzerinde beliren arazların varlıklarını sürdürmeleri için bir mekân oluştururlar. Çünkü bu fertler söz konusu arazlar ile duyularla algılanan görünür sûretler haline gelirler. Fertler bu yolla elde edilmiş olur. Sûret maddenin koruyucusudur. Zirâ sûret her çözülüp ortadan kalktığında onun yerini bir başkası alır. Bu yüzden maddeler değiştiği halde sûret varlık açısından bâki

²²¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, Müessesetu Hindâvî, İngiltere, 2017, C. 3 s. 16; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 153.

²²² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3 s. 17; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 154.

²²³ Uysal, **Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn-i Sina Felsefesi**, ss. 48-49.

kalır. Madde sûretsiz olmaz, ama sûret maddesiz de olabilir. Çünkü henüz madde yokken heyulâda sûretler mevcuttu. Cevherler de gerçek anlamda maddî olmayan sûretlerdir. Fiiller onlarda ortaya çıkar. Aynı şekilde başkaları için aracı olan sûretler de maddeden soyutlanmışlar ve tamlık özelliği kazanmışlardır. Onlar için eksiklik tasavvur edilemez.²²⁴

5- Tabiât (Âlem)

İhvân, Küllî Nefs'in ay-altında bütün var olanlara etki eden gücüne, tabiât adını vermektedir. Tabiât, Küllî feleki nefsin gücüdür ki bu güç esir küresinden yeryüzünün merkezine kadar ay-altı âlemin tümüne nüfuz eden güçtür. Aynı şekilde onlara hareket veren, hareketlerini sonlandıran, onları yöneten ve onları kuvveden fiil haline ulaştıran, bunu da Yaraticının maddelerdeki son gayelerine uygun bir şekilde hedefine ulaştıran bir güçtür. Nasıl ki sanatkârlar sanatını icra ederken birincil aletlere ve ikincil aletlere ihtiyaç duyuyorlarsa, Tabiât da ilk önce dört unsuru meydana getirir ve ondan sonraki oluş ve bozuluşa tabi olan cisimlere bu dört güçle nüfuz eder. Aletler kendi içinde farklılıklara ve değişik değişik yapılara sahip olmasına rağmen sanatkârın değişmemesi gibi tabiât da değişime uğramadan ona etki eden ruhânî bir güçtür.²²⁵ Bu güç maddeye yetkinlik kazandıran, onu varlık sahasına çıkaran ve onu nihaî gayesine ulaştıran bir güçtür. Kısaca Küllî Nefs âlemin ruhu iken, tabiât onun fiilidir.²²⁶

6- Mutlak Cisim (İkinci madde)

Mutlak cisim, madde ve sûretten oluşmuştur. İlk maddenin kabul ettiği ilk şey, en, boy ve derinlikten oluşan cismin sûretidir. Sonra cisim vasıtasıyla daire, üçgen ve dörtgen gibi diğer şekilleri kabul eder. Dört türlü madde vardır. Bunların birincisi duyuya en yakın olanı ahşap, demir ve pamuk gibi üretim maddesidir. Her üreticinin işleyeceği ve üreteceği bir maddeye ihtiyacı vardır. İkincisi, ateş, hava, su ve topraktan oluşan tabiât maddesidir. Bu dört unsur, Ay feleği altındaki tabiâtın

²²⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 272.

²²⁵ Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn-i Sina Felsefesi*, ss. 136-137.

²²⁶ Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, ss. 74-75.

meydana getirdiği her mevcudun maddesidir. Üçüncüsü, bütünün maddesi, yani felekleri ve bütün olanları kapsayan mutlak cisimdir. Dördüncüsü, sûretin kabul edici cevheri olan ilk maddedir. Kabul ettiği ilk sûret, boy, en ve derinliktir. Bununla mutlak cisim olur. Bu madde, ilk düşünülür ilkelerdendir.²²⁷ Bunların hepsinin maddesi cisim iken sûretleri, her birinin diğerinden ayrıldığı şeydir ki bu da bunlardan her birinin zatına varlık veren sûretidir. Sûret ise; "varlık veren sûret (mukavvim)" ve "tamamlayıcı sûret (mütemmim)" olmak üzere iki çeşittir. Bir şeyin zatına varlık veren (mukavvim) suret; en, boy ve derinlikten oluşur. Mütemmim suret maddesinden ayrıldığında bu şeyin varlığı da yok olur. Tamamlayıcı (mütemmim) sûret ise bir şeyi ulaşması mümkün olan en yetkin duruma ulaştıran sûrettir. Bu sûret ise maddesinden ayrıldığı zaman madde yok olmaz. Örneğin, hareket ve durma (sûkun) böyledir. Nitekim bunlar cisimden ayrıldığı zaman cismin varlığının ortadan kalkması gerekmez. Ancak en, boy ve derinlik cisimden ayrıldığı zaman cismin varlığı da ortadan kalkar.²²⁸

7- Felekler (Âlem-i eflak)

İhvânda cismânî oluşun sebebi feleklerdir. Varoluşun kaynağı ruhânî, oluşum aşamaları ise feleklerin hareketlerine bağlıdır.²²⁹ Küresel cisimler korunmuş bir düzene sahiptir ve dönmeye devam ettikleri sürece onun fertlerinin varlığı kalıcıdır. Onların hareketleri hareketlerin en üstünü olan dairevî harekettir. Dönmeye devam etmez ve hareketlerini durdururlarsa hareketsizlik soğukluğu, soğukluk da yayılma ve dağılmaya sebep olur. Yayılma ve dağılma nizamı bozar, nizamın bozulması ise helak ve yok olmanın nedenidir.²³⁰

Gezegenler yedi tanedir. Bunlar Güneş, Ay, Satürn, Jüpiter, Mars, Venüs ve Merkür'dür.²³¹ Felekler âleminin reisi ve en üstünü Güneş'tir. O, göklerdeki yüce örnek ve ide konumundadır. O; mâden, bitki ve hayvanlar arasında en üstün ve en önemlilerinin varlık ve yaşam kaynağıdır. Sözelimi elbiselerden ipek, mâdenlerden

²²⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 12; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 150.

²²⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Elmin Aliyev, C. 2, ss. 49-50.

²²⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 169.

²³⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Elmin Aliyev, C. 2, s. 44.

²³¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 156-157.

altın, bitkilerden hurma, hayvanlardan at ve maymun gibi her türün en değerlilerinin varlık kaynağıdır. Melekler ay-altı âlemdeki değerli işlerde bu felekî cisimle ilişki halindedir.²³² Satürn (Zühal); akarsuların, dağların, çöllerin, ormanların, göllerin, caddelerin, yolların vb. kara parçalarının oluşumunun sebebi ve nedenidir. Jüpiter (Müşteri); mescitlerin, tapınakların, kiliselerin, namazgâhların ve kurban yerlerinin sebebidir. Mars (Merih); ateş yakma ve hayvan kesme yerlerinin, orduların toplanma alanlarının, yırtıcı hayvanların mekânlarının, savaşların gerçekleştiği ve düşmanlıkların yaşandığı bölgelerin oluşmasının nedenidir. Venüs (Zühre); bahçelerin, gezinti alanlarının, yeme, içme, sevinç, neşe, lezzet ve eğlence yerlerinin, güzel manzaraların oluşmasının sebebidir. Merkür (Utarit); sanat merkezlerinin, söz ve ilim meclislerinin, kâtip divanlarının oluşmasının, hikâyecilerin bir araya gelmelerinin ve âlimler arasındaki tartışmaların sebebidir.²³³

Küresel cisimlerde sıcaklık, soğukluk ve yaşlılık söz konusu değildir. Bu cisimlerde parçacıkların birbirine yakınlığı değişmemekte ve sıcaklık olarak kabul edilen kaynama ortaya çıkmamaktadır. Soğukluğa gelince bu, cisimlerde hareketsiz haldeyken ortaya çıkar. Hâlbuki küresel cisimler sürekli bir hareket ve devir halindedir, onlar için hareketsizlik ve soğukluk söz konusu değildir. Yaşlılığa gelince bu, parçacıklarının bir kısmı hareketli bir kısmı da hareketsiz olan cisimlerde ortaya çıkar, küresel cisimler ise hareketsiz kalmamaktadır.

Felekler âleminin (âlemü'l-eflak) ve bu âlemin şekillerinin özleri (cevher) birbiriyle birleşmez, parçaları karışmaz, onlardan var olanın dışında herhangi bir şey meydana gelmez, aksine bu âlem zamanlar ve çağlar boyunca mevcut haliyle bâkidir. Aynı şekilde bu âlem, döngüsel harekete ve kürevi şekillere sahip olduğu müddetçe değişmez, bozulmaz ve dönüşmez. Ancak onu meydana getirenin, yoktan var edenin ve yaratıcısının dilemesiyle bir kerede veya aşamalı olarak ya da âlemin, dönüşünün durdurulmasıyla yok olur.²³⁴

²³² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, ss. 163-164.

²³³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 103; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 2, s. 108.

²³⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 71; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 2, s. 77.

8-Unsurlar Âlemi (Ânasır-ı erbaa)

İhvân'a göre âlemler yukardan aşağıya doğru feyiz aldıkça varlık ve sûret kazanırlar. Feyizler, âlemin merkezine doğru aktığında, gökyüzünden yeryüzüne doğru "rızk, rahmet, vahiy, teyit ve yardım" demek olan bereketler iner. Bu güçler unsurlara nüfuz eder ve bunlardan yeryüzünün derinliklerinde -farklı cevherlere sahip, yararlı mâdenlerin oluşması için- çeşitli karışımlar oluşur.²³⁵ Bunlar ateş, hava, su ve topraktır. Bu cevherler, tabiâtlarının farklılığı, farklı şekilleri, cevherlerinin ve özelliklerinin değişikliğiyle birlikte fiilde bulunan tabiâtın aleti ve edevatı gibidir. Bu dört unsurun parçalarının, feleklerin dönmesi, gezegenlerin hareketleri, burçların karaya ve denize, ovaya ve dağa, yerleşim yerlerine, yerleşim olmayan yerlere, beldelerin ufuklarındaki konumlarına göre oluş ve bozuluşları söz konusudur.²³⁶

Burada her cinsin altında bazı türler, her türün altında da başka türler mevcuttur. Bu, altında şahısların bulunduğu türlere kadar böylece devam eder. Tür ve cinslerin formları, maddede saklı bir vaziyette bulunmakta ve bilinebilir durumdadır. Bireysel varlıklar (şahıslar) ise, ne maddede saklı bulunmaktadır, ne de bilinebilir durumdadır. Cins ve türlerin formlarının maddede saklı bulunmalarının nedeni, onların felekî nedenlerinin sabit oluşundandır. Bireysel varlıkların değişken oluşu ve bir sürece tabi olması, düzenlerinin değişkenliğinden dolayıdır.²³⁷

Ay altı âlemdeki cisimler bayağı kuruluktan meydana gelen parçaları, soğukluktan ve sükundan dolayı herhangi bir olgunlaşma olmadan meydana geldiği için bunlar dönüşüm, değişim ve bozulmayı kabul ederler. Kuruluk da iki çeşittir. Birincisi sıcaklığın ardından gelendir ki bu, değer bakımından üstün olandır. İkincisi ise soğukluktan sonra gelendir ki bu da değer bakımından daha aşağıdadır. Bu durum ise sıcaklıktan sonra gelen kuruluşun olgun ve hafif olması, soğukluktan sonra gelen kuruluşun ise olgunlaşmamış olmasındandır.

Cisimlerde mukavvim sûret en, boy ve derinliktir. Bu, bütün cisimlerde aynıdır. Değişen ise cisimlerdeki mütemmim sûretlerdir. Ateşin de mukavvim sûreti en boy ve derinliktir. Sıcaklığın meydana getirdiği latif olma durumu ateşin zatının

²³⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 104; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 2, s. 107.

²³⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 2, s. 99.

²³⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 2, s. 106.

tamamlayıcı bir sûretidir. Aynı şekilde aydınlık da ateşin zatının tamamlayıcı bir sûretidir. O halde ateşin birçok tamamlayıcı sûreti ateş cirminde bir araya gelmiştir. Bunlar hareket, sıcaklık, kuruluk, latiflik ve aydınlıktır. Bu durumda ateş her bir sûret ile diğer sûretlerde bulunmayan kendisine has bir etkide bulunur. Bu ise onun hareket ile bedenleri ısıtması, sıcaklık ile kaynatması, kuruluk ile kurutması, latiflik ile cisimlere sirâyet etmesi, aydınlık ile etrafını aydınlatması, sıcaklık ile de cisimleri kendi zatına dönüştürmesidir. Toprağın tamamlayıcı sûreti soğukluktur. Soğukluktan sonra gelen tamamlayıcı sûret ise kuruluktur. Bundan sonra gelen tamamlayıcı sûret ise parçalarının bir araya gelmesidir. Aynı şekilde cevherinin yoğunluğu da onun tamamlayıcı bir sûretidir. Parçalarının bir araya gelmesi onun cevherinin yoğunluğundandır. Parçalarının bir araya gelmesinden ise canlılar, bitkiler ve mâdenler gibi oluşumlar meydana gelir. Suyun zatının tamamlayıcı sûreti latif ve hareketli parçalarının az olması; durağan ve yoğun parçalarının ise çok olmasıdır. O, soğukluk bakımından toprağa benzer. Onun merkezi de toprağın merkezi gibidir. Havanın zatının tamamlayıcı sûreti ise, latif ve hareketli parçalarının çok olması ve yoğun ve durağan parçalarının az olmasıdır. O, sıcaklık bakımından ateşe benzer. Merkezi de ateşin merkezi gibidir.²³⁸

9- Müvelledat (Cemâdât, Nebâtât ve Hayvânât)

Müvelledat dört unsurun karışımından meydana gelen tikelleri ifade eder. Bir nevi tikeller arasında nikâhla doğanlara denir. Unsurlar birbirleriyle doğal bir birleşmeyle karıştıklarında bir etki ile harekete geçen kuvvet (el-kuvvetü'l-münfaile), harekete geçiren kuvvetten (el- kuvvetü'l-faile) o mekândaki maddeden ve bu zamanda görünen (heyet) şeylerden kabul etmesi kolay olanları, belli ölçülere göre alır. O ikisinin arasında canlı meydana gelir. Bunun delili, içinde tek tabiât bulunan cisimlerde canlı meydana gelmemesi ve diğer katı cisimlerde, hava onlara karışmaktan kaçındığı için canlı bulunmamasıdır. Havanın girmediği hiçbir yerde canlı bulunmaz. Hava, unsurların kuvvetlerini bir araya getirir, onların aralarını birleştirir, onları karışım ve katışım hareketiyle hareket ettirir, onlara nemlilik ve birleşme özellikleri kazandırır. Unsur unsurla birleşir, iki kuvvet birbirine karışır.

²³⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 85; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Bayram Ali Çetinkaya, C. 1, ss. 50-51.

Erkek konumunda kuru, sıcak buhar; dişi konumunda soğuk, nemli buhar oluşur. O ikisinin birleşmesi nikâh gibidir. O ikisinin de arasından canlı meydana gelir.²³⁹

İhvân, oluş ve bozuluşa dair tekâmül nazariyesini benimsemektedir. Bu tekâmül nazariyesinin iki boyutu vardır. Ay-altı âlem oluş ve bozuluşun mekânı olduğu için burada tekâmül kaçınılmazdır. Lakin ay-üstü âlem oluş ve bozuluşa tabi olmadığı için orada tekâmül söz konusu değildir. Ayrıca İhvân'a göre tekâmül kendi türü içinde mümkün olabilmektedir. Bir tür diğer türe dönüşmemektedir. O halde tekâmüle uğrayanlar cüz'î cisim ve cüz'î nefslerdir. Küllî cisim ve Küllî Nefsler oluş ve bozuluşa tabi değildirler. Aralarında öncelik ve sonralık ilişkisi vardır. Ay-altı âlemde zamansal açıdan en önce yaratılan en aşağı seviyedeki varlık, en sonra yaratılan ise en üstün ve en yetkin varlıktır. Buna binâen mâdenler bu hiyerarşide en düşük mertebeyi oluştururken, ondan sonra sırasıyla bitki, hayvan ve insan gelmektedir. Bu varlıkların sûretlerine bakıldığında bu açık bir şekilde farkedilecektir. Mâdenler yer ile eşit mesabede, bitkiler başları yerde ayakları göğe doğru, hayvan yeryüzüne ve gökyüzüne eşit mesabede, insan ise başı göğe doğru, ayakları yere bitişiktir. Buradan anlaşılıyor ki nefsânî üstünlük kendini sûrette bile belli ettirmektedir.²⁴⁰

İhvân, yukarda açıklanan sudûr nazariyesini Kur'ânla da desteklemeye çalışır. Kur'ân'da meşhur nur ayeti olarak da bilinen, “Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde kandil bulunan bir oyuğa benzer. Kandil bir cam içindedir, cam ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır; bu ne yalnız doğuda ve ne de yalnız batıda bulunan bereketli zeytin ağacından yakılır. Ateş değmese bile neredeyse yağın kendisi aydınlatacak nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. Allah insanlara misâller verir”,²⁴¹ ayetini yorumlarken şöyle der: “O'nun nuru” ifadesinden maksat ilk akıldır. Bundan çıkan Küllî Nefs ise lambanın onun nuruyla aydınlanması gibi aydınlanan şeydir. “Cam fanus” şeffaf olan ilk maddeyi ifade eder. O, nefsin feyziyle aydınlanır. “Camın inci gibi parlayan bir yıldız olması”ndan maksat, yıldız gibi parlayan soyut sûrettir. Onun, “doğuda ve batıda bulunmayan bereketli zeytin ağacından yakılması”, üç kısmı bulunan Küllî Nefse işaret eder. Bu

²³⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 3, s. 94.

²⁴⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 96.

²⁴¹ **Kur'ân**, Nur, 24/35.

nefs zeytinyağından elde edilen yakıtın lambalara ve kandillere bir canlılık ve bereket kazandırması gibi tüm varlıklara hayat ve hareket verir. Bu lambanın yağı ne batıdan ne de doğudandır. Bilakis o, Allah'ın ol emrinden sonra yoktan var olmuştur. Dolayısıyla bileşik ve çeşitli unsurlardan oluşmuş değildir. Bu nefis her ne kadar akılla bitişik olmasa bile letafeti ve şerefiyle neredeyse salt akla dönüşecektir. Bu itibarla ateş, şekillerin en değerlisi ve örneklerin en üstünüdür. O, nurla bitişiktir. İblis'in övünmesi de bu yüzdendir. Çünkü ateş doğal olarak yukarıya toprak ise doğal olarak aşağıya doğru hareket eder.²⁴²

İhvân-ı safâ, âlemin yaratılmasında iki farklı bakış açısına sahiptirler. Onlar bir açıdan kelâmcılar gibi hûdusa inanırken bir diğer açıdan da felsefeciler gibi mevcudatın kîdemine inanırlar. İhvân, henüz zamanın bile yaratılmadığı ruhânî âlem için zâtı itibâriyle hâdis, zamansal açıdan kadim olduğu inancına sahipken, cisim ve madde âlemi zamanla yaratıldığı için burada hem zat itibâriyle hem de zamansallık açısından hûdus geçerlidir.²⁴³

İhvân bu sudûr nazariyesini Aristo'nun meşhur dört nedeni ile açıklarken de genel bir çerçeve sunar. Bu nedenler; heyulânî neden, sûrî neden, fail neden ve gaye nedendir. Sudûr hiyerarşisinde aşağıdan yukarıya doğru küllî cisme ve tabiâta kadar dört neden vardır. Oradan yukarıya doğru gidildikçe nedenler azalır. Tanrı'ya ulaşıldığında ise artık bu nedenler sözkonusu olamaz. Mesela Küllî Cismin dört nedeni vardır. Heyulânî nedeni heyulâdır, sûrî nedeni akıl, gaye nedeni nefis, fail nedeni ise Allah'tır. İlk Heyulâ'ya gelince onun üç nedeni vardır: fail nedeni Allah, sûrî nedeni akıl, gaye nedeni nefstir. Nefsin iki nedeni vardır: fail nedeni Allah, sûrî nedeni akıldır. Aklın ise tek fail nedeni vardır, o da Allah'tır. Allah içinse herhangi bir neden söz konusu olamaz.²⁴⁴

Açıklamaya çalışılan varlık hiyerarşisinin her biri meâdla ilintilidir. Çünkü yukardan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru olan bu hareketler sıkı bir nedensellik ile örülmüştür. Ölüm sonrası yaşam düşünüldüğünde aşağıdan yukarıya doğru sıkı bir bağ vardır. Örneğin oluş ve bozuluş âlemi bilinmeden cehennem

²⁴² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, ss. 263-264.

²⁴³ İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Felsefe Ceryanları", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1930, Sayı:4, ss. 41.

²⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, ss. 203-204.

anlaşılamaz. Çünkü İhvân'a göre cehennem âlemi oluş ve bozuluşun ve dolayısıyla sürekli azâbın bulunduğu bir yerdir. Bu da unsurlar âlemiyle bunlardan doğan bitki hayvan ve insanların tabiâtlarının bilinmesiyle açıklığa kavuşur. Cennete gelince bu da ay-üstü âlemin oluş ve bozuluşa tabi tutulmayan felekler âleminin bilinmesine bağlıdır. Zaten İhvân'a göre cennet gökler âleminde felekî bir sûrete sahiptir.²⁴⁵ Bu da cennetin varlığını felekler âleminin varlığına bağlamayı zorunlu kılar. Mukavvim sûret mutlak cisimle sabit kalmakla beraber, tamamlayıcı sûretler kendi şartlarına göre yeniden düzenlenirken İlk Heyulâ nefse yeni sûretler giydirebilir. Küllî Nefse gelince İhvân'a göre kıyâmet bizzat Küllî Nefsin cüz'î nefsleri hesaba çektiği yerdir.²⁴⁶ Küllî Nefs cüz'î nefsler için sürekli tövbe ve istiğfar eder ve onu kendi katına yükseltmek için cüz'î nefslere yardımcı olur. Cennette alınan ruhsal lezzetler ve hazlar, Küllî Nefsin, Küllî Akıldan aldığı feyz ve neşeyle açıklanabilir. İnsanın cüz'î nefsi yetkinleşmek için akla yönelmek zorundadır. Akla yönelmeyen nefslere ise kendi maksadına yönelmediği için sürekli azâba mâruz kalırlar. Tüm bu hareketlerin ana kaynağı ve sebebi ise Tanrı'dır. Çünkü Tanrı Sebeblerin Sebebidir.

3.1.2. Bilgi Açısından Mebde-Meâd

İhvân, Risâlelerde ve özellikle *Risâletu'l Câmia*'da bilgiyi tarihsel olarak da ele almaktadır. Bunu ise Kur'ân'dan ve diğer kutsal kaynaklardan beslenerek yapmaktadır. O, nübüvvet tarihindeki tikel olaylardan da faydalandığı için biraz tarih ilminin çerçevesinden bahsetmek gerekir. Tarih ilminin başlı başına ilim olup olmadığı meselesi ilk çağlardan beri tartışıl原因en bir konudur. Zirâ klasik Yunan felsefesinde teoria-historia savaşı çağlar boyunca sürdürülmüştür. Çünkü Eski Yunanda hâkim görüşe göre akıl, derli-toplu ve nedensellik ilkesine bağlı kalarak çalışır. Tarih ise karmaşık olaylar dizisi olduğundan ve nedenselliğe konu olamayacağı için bize aklî bir hâkikat vermez. Dolayısıyla tarih bir ilim değildir.²⁴⁷ Bu görüş Hristiyan teoloğu ve filozofu olan Augustinus'a (ö. 430) kadar devam etmiştir. Augustinus ise tarihi bir metafizik açıklama sistemi olarak ele alır. O, Tanrı Devleti adlı kitabında bunu genişçe irdeler. Ona göre tarih denilen süreç, yaratılıştan

²⁴⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 350.

²⁴⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 196.

²⁴⁷ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, İnkılâp, 2001, s. 18.

meâda kadar olan, inananlar ile inanmayanlar arasındaki gerilimin, bunların birbirlerinden ayrılmasının sürecidir. Tanrı Devleti, gelecekte bütün kurtulmuşların devleti olarak kurulacaktır. Yeryüzü devleti ise kötülüğe uyanların yani Şeytanın devletidir. İnsan türü ise bir bütündür ve Âdem'den gelmektedir. İlk günahı işleyen Âdem'le birlikte, Tanrı Devleti ile yeryüzü devleti arasındaki gerilim başlamış oldu. İnsanın amacı işte bu yeryüzü devletinde, geleceğin Tanrı Devletinin yurttaşı olmayı hak edecek eylemlerde bulunup kurtuluşunu sağlamaktır.²⁴⁸ Bu bakış açısı daha sonra ortaçağ Hristiyanlığına ve modern tarih felsefesine geniş bir etki bırakmıştır. Tarih konusu Hegel'in tarih felsefesiyle zirveye ulaşmış ve halen de günümüz düşünürlerinin dikkatle üzerinde durduğu bir konudur.

İhvân'ın kendine has bir tarih felsefesi vardır. Onlar, sudûr nazariyesinde varlığı küllî bir kategori olarak ele alırken, insanın tarihteki yerini ise mebde-meâd bağlantısı üzerinden daha özel bir tarzda incelerler. Onlara göre âlem büyük bir insandır, insan ise küçük bir âlemdir.²⁴⁹ Dolayısıyla insan ne kadar iyi tanınırsa evren de o kadar doğru yorumlanabilir. İnsan-evren arasındaki bu doğru orantılı uyum İhvân'ı doğal olarak bir tarih anlayışına itmiştir. Çünkü tarih insanın evrendeki zamansal sürecidir. Bilgi, insanın konusu ve insan da tarihin konusu olunca bu bakış açısı bir bütünlük arz etmektedir. İnsanın, dolayısıyla da bilginin tarihi bize ölüm ötesine dair bazı fikirler vermektedir. İşte İhvân bu ve buna benzer nedenlerden kendine has bir tarih anlayışı üretir. Bu bilginin ana kaynağını ise Kur'ândan alır. Onlar Kur'ândaki nübüvvet tarihiyle ve yaratılışla ilgili ayetleri alıp, meâdla ilgili ayetlerle uzlaştırarak bize mebde ve meâd hakkında bir bakış açısı sunarlar.

İhvân-ı Safâ bu minvalde tarihsel süreçleri üç evreye ayırır. İlki, "birinci keşif dönemi", ikincisi, "ikinci keşif dönemi (kapalılık dönemi)", üçüncüsü ise "ikinci arz" dönemidir.

Birinci keşif dönemiyle Âdem de dâhil olmak üzere cismânî varlıkların henüz yaratılmadığı ruhânî yaratılışlı meleklerin Allah'a sürekli ibadet ettiği ve bu dönemdeki ruhânî varlıklara hâkikatın aşikâr kılındığı zamanı ifade eder. Bu

²⁴⁸ A.g.e. s. 30-31.

²⁴⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 123; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, s. 273.

dönemde bilgi açık ve seçiktir. Eşyanın hâkikati gizli değildir. Bu yüzden melekler bu dönemde her varlığın özünü bilmekteydiler.

İkinci keşif dönemi ise kapalılık dönemidir. Bu dönemde hâkikat perdelenmiş ve yine hâkikatlerin tekrar açığa çıkmasına kadar geçen dönemi ifade eder. Bu dönem insanoğlunun yaratılışının belli bir dönemini kapsar. Bu dönem bilinmezlik dönemi olması sebebiyle imtihanın olduğu evredir. Bu dönemde hâkikat açık bir şekilde müşahede edilemez.

İkinci arz aşaması ise son dönemi ifade eder ki bu, kıyâmetten sonraki aşamadır. Her şey aslına döner. Bu dönemde bilinmeyenler açıkça ortaya çıkar ve insanlar gerçeklerle yüzleşir. İnsan bu gerçeklere bizâtihi tanıklık eder. Bu, Küllî Nefsin cüz'î nefsleri yargıladığı dönemdir ki o dönemde her şey tekrar açık-seçik ortaya çıkar.²⁵⁰

Birinci keşif dönemine bakıldığında bu dönemde melekler vardır. Bu dönem bilginin gizli olmadığı, her şeyin yolunda gittiği dönemdir. Burada ayrıca birinci keşif dönemiyle ikinci keşif dönemi arasında bulunan cinler mevcuttur.²⁵¹ İkinci keşif dönemi ile ikinci arz dönemi arasında da ara geçiş dönemi vardır. Bu geçişi sağlayan ise 7. İmam (mehdi) olacaktır.²⁵²

Cinler ilk iki evre arasında olduğundan melekler kadar eşyanın hâkikatine vakıf değildiler. İblis birinci keşif döneminden kalmış varlıklardan biriydi. Bu nedenle onun cinlerden olduğu kabul edilir. Nitekim henüz keşif dönemine tam olarak girmeyip kapalılık dönemine dâhil olanlara cin denir. Bu dönemdekiler, kapalılık dönemi varlıklardan bir nebze farklıdır. İhvân bu dönemi bir temsil aracılığıyla uzun uzadıya hikâye eder ve der ki:

“Cinler, eski günlerde ve insanların atası Hz. Âdem'den önceki zamanlarda yeryüzünün sakinleri ve yaşayanları idiler. Krallık, peygamberlik, din ve şeriât onlarda idi. Onlar azdılar, taşkınlık ettiler, peygamberlerinin tavsiyesini terk ettiler ve yeryüzünde bozgunculuğu arttırdılar. Bu yüzden yeryüzü ve üzerindeki onları zulmünden dolayı feryat ettiler. Bundan ötürü Yüce Allah, onlara gökten inen bir melek ordusu gönderdi. Yeryüzüne yerleştiler ve cinleri mağlup ederek onları yeryüzünün uçlarına kovdular. Onlardan çok sayıda esir aldılar. Esir alınanlar arasında Âdem'in firavunu İblis Azazil de vardı. O zaman o, idrak etmeyen bir küçük çocuk idi. Melekler ile birlikte büyüyünce onların ilminden öğrendi

²⁵⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 43.

²⁵¹ **A.g.e.** ss. 46-48.

²⁵² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 343.

ve görünüş itibâriyle onlara benzedi. Onların geleneklerinden ve cevherinden farklı bir gelenek ve cevher edindi. Günler ilerleyince zamanla onların içinde emreden, yasaklayan ve boyun eğilen bir başkan oldu. Yine dönem bitip Kur'ân yeniden başlayınca Allah yeryüzünde bulunan o meleklerle vahyetti ve şöyle dedi: Ben yeryüzünde sizden başka bir hâlife yaratacak ve sizi göğe yükselteceğim. Yeryüzündeki melekler, alışıkları vatandan ayrılmaktan hoşlanmadılar. Yöneltiltikleri cevapta şöyle dediler: Biz seni hamd ile tespih ve takdis edip dururken orada cinlerin yaptığı gibi bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimseler mi yaratacaksın? Allah dedi ki: Ben sizin bilmediklerinizi biliyorum. Ben kendi kendime yeryüzünde ne meleklerden, ne insanlardan ne de diğer hayvanlardan hiçbir kimseyi bırakmayacağıma söz verdim. Bu yeminin bir sırrı vardır. Cinlerden İblis ve Azazil dışındakilerin hepsi o ikisine boyun eğdiler. O, liderliğinin ortadan kalktığını ve itaat edilmenin ardından itaat etmeye ve yöneticilikten sonra yönetilmeye muhtaç olduğunu görünce tenezzül etmedi ve büyüklendi; onu cahiliye tutuculuğu ve kıskançlık yakaladı.²⁵³ Kapalılık dönemine ait bilgilerden bihâber olunca da secde etmekten yüz çevirdi. Sonra da İblis, Âdem'e tuzak kurmuş, onu aldatmış, kıskırtmış ve keşif döneminin bilgisi ile bu döneme ait ve ebedî olarak kalıcı aklî faydalara ilişkin bilgileri elde etmesi konusunda onu yönlendirmiştir.²⁵⁴

İhvân, İblis ile Şeytan arasında da ayrıma gider. Şeytan, cinlerden bu konuda İblis'e tabi olan ve onun vekili olan ilk şahıstır. Böylelikle birinci keşif döneminden sonra kapalı dönemle ikinci arz arasında insanları sürekli sapkınlığa teşvik etmekle meşgul olacaktır.²⁵⁵

Âdem'in yaratılışı ise ikinci keşif dönemine tekâbül eder. Âdem'e yasak kılınan meyve ağacı birinci keşif dönemiyle kapalılık dönemi arasında bir geçiştir. Allah bu ilk yasak meyveyi Âdem'e hikmet gereği yasak kılmış lakin Şeytan Âdem'e amelîni güzel göstermiş ve onu aldatmıştır. Şeytan Âdem'e şirin görünerek yasak ağacın mâhiyetine dair düşünceler ileri sürünce Âdem ona sorar: “Allah'ın ihtiyacım olduğunu bildiği halde benden gizlediği bu ilim nedir?” Şeytan şöyle cevap verir: “o kıyâmetin, son dirilişin, hükmün (kaza) aşikâr olarak ortaya çıkmasının, kalıcılık yurdundaki cisimsel sûretlerden soyutlanmış olan ruhânî Sur'un ortaya çıkmasının keyfiyetinin bilgisidir. Eğer bu bilgiyi öğrenirsen sen ve eşin birer meleğe dönüşecek ve ebedî olarak kalıcı olanlara dâhil olacaksınız.” Burada Âdem'in genelde gaybı, özelde ise meâdın mâhiyetini bilme isteği onu yasak meyveyi yemeye itmiştir.

²⁵³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 168-169; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 2, ss. 170-171.

²⁵⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 46-48.

²⁵⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 48.

İhvân, “Âdem ile Havva keşf dönemi ehlinde olsalardı, onların tabiâtı cismânî değil ruhânî olurdu” der. Çünkü ebedî olarak kalıcılık, nefsin cisimden soyutlandığı en üstün hal üzere bulunmasıyla mümkün olur. Bu yüzden Âdem’in nefsi de ebedî olarak kalıcılığa özlem duydu, bil-kuvve olanı bil-fiil hale getirerek bu bilgiye muttâli olmayı ve kendisi için bu bilginin aşikâr olmasını diledi. Böylece o, keşf devrinin nasıl olacağını, bu zaman ehlinin bu bilgiyi nasıl kabul edip hakettiğini bu zamanda arınmış nefsin nasıl olacağını görebilecekti. Bu nedenle kendisine yasaklanmış olan şeyi âşikâr etti, hak etmediği şeye muttâli oldu.²⁵⁶ Demek o ağaç bilgi evrelerinden birinden diğerine geçişi ifade eder ki İhvân’a göre bu aslında olması gereken ve hikmete uygun bir durumdur.²⁵⁷

İhvân Âdem’in cenneti tartışmasına da temas eder. Ona göre Âdem ve Havva’nın içinde bulunduğu cennet ideal ve va’dedilen cennet değil yeryüzünde doğuda yüksek bir dağdaki bahçedir. Ayrıca “inin ordan” demek dağın yukarısından eteklerine doğru inin demektir.²⁵⁸

İkinci arz dönemine gelince Küllî Nefs ikinci arz aşamasında hükmün gerçekleşmesi için tecelli ettiğinde nefslerin ortaya çıkmasıyla bu dönem görünür hale gelir. Bu dönemin son halkası Sidretü’l Munteha ağacıdır. Bu ağaçla da diğer oluş meydana gelir.²⁵⁹ Diğer bir tabirle, oluşun cevheri bu ağaçtır. Bu aşamalar ise ilerde daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Risâlelerde başka açıdan nübüvvet ve imamete dayalı bir tarih felsefesi sunulur ki bu da sonraki düşünürlerde konunun daha derin bir şekilde ele alınmasına vesile olacaktır. Nitekim bu metot İbn-i Arâbî’nin Füsusu’l Hikem’inde açık bir şekilde görülür. İhvân’a göre Âdem başta bil-kuvve olarak vardı. O cevherlerden aklı temsil eden ve insanî sûretlerin kendisinde bil-kuvve bulunduğu ilk insandır. Başlangıç ilk keşif devrinden sonradır. İkinci devrenin başında ise O’nun Allah’ın emrine muhâlefet etmesi gelir. İşte o, örtünme evresinin geçmesi ve ikinci arz şartlarının gelmesiyle olan ikinci yaratılıştır. Onun bil-kuvve olarak desteklenen aklı nefisle bir olan güçtür. Nefs artık onun gönderdiği şeyleri almaya kabiliyetlidir. Böylece tabiâta meyli zaman ve mekânın gerektirdiği lezzetlere ve cisimsel

²⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 43-45.

²⁵⁷ **A.g.e.** ss. 52-53.

²⁵⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 170-173.

²⁵⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 43.

şehvetlere karşı ilgisini ortaya çıkarmıştır. Sonuçta Âdem'in nefsi, yönetim sevgisi ve kendisine yasaklanan şeylere iştihak duydu. Allah bu şekilde onun yücelerde olmasını istedi. Şeytan da aynı iddiada idi. Ama isteği sadece bir aldatmadan ibaretti. O, Âdem'i sınırlı akla ve mahdud şeriâta musallat etmeye çalıştı ve bunu başardı. Sonra ikisi beraber oradan düştüler ve birbirine ikinci arz dönemine kadar düşman kesildiler. Bu evrende şeyler bil-kuvveydi. Çünkü Allah bu âlemde faydayı az kılmak istedi. Âdem'in nefsi burada akla meyledince tekrar yücelmeye ve vahiy almaya başladı. Sonra ikinci devir geldi ve Nuh emaneti aldı. İnsanları davet etti lakin insanlar ondan yüz çevirince tüm kâfirler yok olduktan sonra yeryüzü sadece mü'minlere mesken oldu. Üçüncü devirde ise bu dönem daha çok bil-kuvvenin bil-fiil hale gelmesiyle belirgindir. Artık emir güçlüdür ve İbrahim'le açığa çıkmaktadır. Çünkü o aynı zamanda diğer peygamberlerin de atasıdır. Sonra Musa'nın devri olan dördüncü devir geldi. O, Allah'la aracısız konuşması nedeniyle Emr'i temsil etmektedir. Emr ise Küllî Akıl ile Allah arasında aracıdır. O görünmediği zamanda bile gücüyle diğer peygamberleri destekler. Açığa çıktığında ise Emr'in yapısı gereği olması gerekenler çabuk meydana gelir. Sonra beşinci devir gelir. Bu devir İsa'nın devridir. O daha beşikteyken konuşmasıyla Allah onun aracılığıyla hitabı indirdi. Sonra altıncı devir geldi. O Hz. Muhammed'in devridir. Bu dönem, devrin tamamlanması için son kavşaktır. Artık ikinci arz bundan sonra olur.²⁶⁰ Yedinci imam gizlilik âlemi ile keşif âleminin arasında bulunur. Ondaki önceki imamlar ise gizlilik döneminin imamlarıdır. Her imam sonraki imamların hareketlerini kendinde bil-kuvve olarak taşır. Bu nedenle sonraki imamlardan haber verirler.²⁶¹ Devirlerin son bulması ve kıyâmet, Mehdi'den sonra vukû bulur. İşte bu yedinci devrin son bulması ise asıl gayedir.²⁶²

İhvân daha sonra nebilerin ve imamların bu tarihsel süreçlerini bir insanın gelişme sürecine benzeterek konuya açıklık getirir. Ona göre Âdem emir ve yasaklardan oluşan din sûretinde ilk ortaya çıkandır. Onun kendisi için oluşturulmuş olan heyulâsının terkibi, konuşan âlemin nefslerinde ve bedenlerindedir. O, topraktan süzölmüş öz konumundadır. Nuh'un konumu ise sağlam bir karargâhta bulunan,

²⁶⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, ss. 219-221.

²⁶¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 252.

²⁶² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, Abdullah, Kahraman (ed.), C. 5, s. 343.

kökü derinlerde ve dalları sabit olan nebevî kuvvet içinde kendi sûreti ile varlığını sürdüren bir nutfe gibidir. Bu, kendisinden sonra gelenlerin onun soyundan olması vesilesiyledir. Hz. İbrahim, rahmin duvarına tutunmuş kan pıhtısı gibidir. Çünkü İbrahim iki aslın kendisinde neşet ettiği kişidir. Bunlar İsmail ve İshak'tır. Biri nübüvvet ve hikmetin sembolü, diğeri ise imamet ve rahmetin sembolüdür. Musa'nın konumu cenini taşıyan annenin konumuna benzer. O kuvve ve fiil arasında vasıtaadır. Tıpkı hâmile kadının kuvve ve fiil arasında olması gibi. Kendisinden önce üç imam, kendisinden sonra da üç imam vardır. Bu yüzden O'nun kitabında kendisinden öncekiler ve kendisinden sonrakiler zikredilmiştir. İsa'nın çocukluk yaşlarda konuşması artık bil-fiil döneme geçildiği anlamına gelir. O, Musa'nın şeriâtıyla hükmetti. Bu yüzden Musa'nın şeriâtı çocuğu eğiten kitap mesabesindedir. Muhammed'e gelince o, arzin hâlifesidir. Kıyâmet onun gelişiyile kopar, ikinci diriliş onun üzerinden gerçekleşir. Yedincisi ise İmam Mehdidir. Dinin sûreti bu yedinciyle tamamlanır. Hayat ruhu onda ortaya çıkar ve bu âlem onunla dünya yurdundan âhiret yurduna intikal eder.²⁶³

İhvân ayrıca bu süreçleri sudûr nazariyesiyle de uyumlu hale getirir. Ona göre bu olaylar felekler ve burçların hareketlerine göre düzenlenir.²⁶⁴ Bu da gösteriyor ki İhvân mebde ve meâd meselelerine farklı iki pencereden bakıp bunların arasını da uzlaştırarak kendine has bir meâd anlayışı ortaya koyar. Şimdiye kadar açıklananları İhvan Risâlelerde bir bütün olarak ele alır ve şöyle der:

“Muhtemel biri çıkıp da şöyle bir soru sorabilir: ‘Daha önce sözü geçen keşif dönemi (devri’l-keşf) ve kapalılık döneminden (devri’s-setr) kasetedilen anlam nedir? İblisin keşif dönemine henüz dâhil olmamış biri olması, Âdem’in ise kapalılık dönemine tayin edilen bir şahıs olması nasıl mümkün olur? Bu konu hakkında metafizikçi filozoflar şöyle demişlerdir: Allah’ın yeryüzündeki hâlifeleri ve yeryüzünün sakinleri, yerlileri olan melekler, Allah’ın Âdem’i yarattığı o dönemde insanoğlundan farklı bir türe ve tamamen ruhânî bir kazaraktere sahiplerdi. Bu melekler, temiz ve pak ruhlariyle, Allah’ı tesbih ve takdis edip ona ibadet ediyorlardı. Bu meleklerin ibadeti cismânî bir nitelik taşımadığı gibi onların yükümlülükleri tabiâtla ilgili bir tarzda da değildi. Her şeyin açık olduğu keşif dönemi geride kalınca artık cüz’î nefsin, tabiî varlıklarla birleşmeyi arzuladığı kapalılık döneminin zamanı gelmiştir. Bu, belli bir hikmete mebnidir. Çünkü Allah ilk yarattığını geri döndürecek, son oluşu meydana

²⁶³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, ss. 286-288.

²⁶⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 426-427; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 3, ss. 100-102.

getirecektir. Böylece birinci keşif dönemi sona erecek varlık alanından yokluk alanına sürüklenecektir. Allah'ın Âdem'e kendisinden yemeyi kendisine ilişmeyi yasakladığı ağaç, saklı bir hazine, gizli bir emanet, Musa ve Harun'un ailesinin geride bıraktığı hiç yaklaşmayıp içinden bir şey almadığı âsude bir sanduka idi. Melekler bu sandukayı, İsmail'in oğlundan alıp onu hak eden son peygambere ulaştırıncaya dek taşımışlardı. Bu ağaç kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaçtır. Temiz ve temizlenmiştir. O Sidretü'l Münteha'dır. Gerçekten de o, âlemin oluşumunun esası ve âlemdeki varlıkların gıda maddesi olan bir iyilik ağacıdır. Bu ağaçla yeryüzü ve yeryüzünün üzerinde bulunan şeyler imâr edilir. Çünkü bu, Kur'ân'da verilen misâllerin bizden beklenen hâkikate ilişkin anlamına tekâbül eder. Bu ağacın cennet ağacı olmasına ilişkin üstün anlamı da bu ifadelerle gizlenmiştir. Bu yüce anlamın gizlenmesi onu iblislerden korumak içindir. Bu ise Kur'ânda bize verilen anlama daha uygundur. Allah son oluşu ortaya çıkarıncaya, yaratmayı en başa döndürünceye, ehli olanlara hakkını verinceye, kötü ağaç yok oluncaya, dalları kuruyup kırılıncaya, yaprakları düşünceye, Allah semâdan bir ateş indirip yakıncaya ve yeryüzünde ondan hiçbir eser kalmayıncaya dek bu durum nasılsa öyle devam eder. Sayılı günlerin vakti tamamlanınca, övgüye değer Kur'ân'ın devri başlar. Karanlığın ardından bembeyaz ve parılayan güneş batıdan doğar. Böylece batı aydınlık hale gelirken doğu da mutluluk veren bir yol gösterici yıldızların üzerinde doğduğu batıya dönüşür. Bütün musibetler yok olur. Feleklerin durumu dosdoğru yol üzere olur. Her bir gezegen diğerine muhabbet ve iştiaqla bakar. Yeryüzü bu dönüşüme uğradığında artık yeryüzü ne eski yeryüzüdür, gökyüzü de ne eski gökyüzüdür. O zaman Küllî Nefs açıkça ortaya çıkar. Cüz'î nefisler beşerî bedenlerden bağımsız hale gelir. İşte bütün bunlar Sur'a üflenmesinden, kâbirlerdeki diriltiğinden ve insanların kalplerindekinin ortaya konmasından sonra meydana gelir. Kur'ân'da geçen 'tekrar diriltiğinceye kadar'ın anlamı tüm bilgiler açık seçik ortaya konuncaya kadar anlamındadır. Yani ikinci keşif dönemine geçilmesidir.²⁶⁵

3.2. Nefs-Meâd İlişkisi

Risâleler okunduğunda İhvân'ın, insanı ve evreni yorumlarken sürekli nefse müracaat ettiği görülmektedir. Ona göre nefis ilmini bilmek ruhânî şeylerin başlangıç ve sonuç bakımından gerçek mâhiyetlerini, Yüce Yaratıcıyı (Bari Tealâ), meleklerini bilmeyi, özellikle de yeniden dirilme, kıyâmetin, öldükten sonra kâbirlerden çıkma (neşr), bir meydanda toplanma (haşr), hesap, ceza, iyilerin sevap ve kötülerin azap görmesinin gerçek mâhiyetini bilmeyi sağlayacaktır. İhvan, nefsi ve ruhu aynı anlamda kullanır. Ona göre ruh, aklın altında tabiatın üstündedir. Nefsini

²⁶⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 54-57.

tanıyamayan, nefisle ceset arasını ayıramayan kişi sonunun nereye varacağını bilemeyecektir. Böylece kişi ölümü unutacak ve hayatın gerçek anlamını idrak edemeyecektir.²⁶⁶ Bu da gösteriyor ki meâd ilmi nefis ilmine birinci dereceden ihtiyaç duyar. Çünkü meâd geleceğe dair gaybî ilimlerden ve ay-altı âlemden Âhirete göç eden tek şeyin nefis olması hasebiyle onu kendini bilmesine sevk eder.²⁶⁷ Böylece nefsin kendini bilmeden meâdı bilmesi imkânsızdır. Doğa bilimlerini bilmek bu dünyadaki oluş ve bozuluşu, nefis ve matematik bilgisini bilmek ise her iki âlemi de anlamaya yarar.

İhvân, küçük kıyâmeti cüz'î nefsin bedenden ayrılması, büyük kıyâmeti ise Küllî Nefsin bu âlemden ayrılması diye târif eder. Onun bu tarifine bağlı kalınarak nefsin meâdla bağlantısı iki farklı açıdan ele alınacaktır. Sırasıyla önce Küllî Nefsin meâdla ilişkisi, sonra da cüz'î nefsin meâdla olan münasebeti ele alınmaya çalışılacaktır.

3.2.1. Küllî Nefsin Meâdla İlişkisi

İhvân'a göre ilk yaratılan varlık Küllî Akıl'dır, Küllî Akıl'dan ise Küllî Nefs meydana gelir. Küllî Nefs yaratılanlar arasında ikinci sırayı alan bir cevherdir. Onun güçleri daha sonra yaratılan tüm varlıklara sirâyet eder. Küllî Nefsin, feleğin her şahsında o şahsa özgü, onu yöneten ve onda fiillerini açığa çıkaran bir gücü vardır. Bu güce o şahsın tikel nefsi adı verilir. Mesela; Satürn'ün cismine ait, onu yöneten ve kendisiyle onun fiillerini açığa çıkaran güç, Satürn'ün nefsi olarak adlandırılır.²⁶⁸ Küllî Nefsin güçleri, cismânî âlemin tamamı olan Küllî Cisme aktığı zaman, kuşatıcı feleğin en üst noktasından başlayarak âlemin merkezine doğru yönelir; âlemin merkezinin sonuna ulaşınca kadar da feleklere, yıldızlara, dört unsura ve zamansal vâkitlere -ki bunların hepsi cismânî âlemde toplanmıştır- aşamalı olarak girer. Küllî Nefsin bu özelliği hayvanlar, bitkiler ve mâdenlerden ibaret olan ay feleğinin altında oluşan ve bozulan cüz'î cisimlerin meydana gelmesine neden olur.²⁶⁹

²⁶⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. 3 s. 93; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, s. 236.

²⁶⁷ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, ss. 186-187.

²⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 152.

²⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, s. 43.

Küllî Nefsin güçleri sayıların düzeni gibidir. Onun güçlerinin sıralanması ondalık sayıların dağılımına benzer. Tümel nefis “bir” gibi, basit nefis birler hanesi gibi, cinse ait olanlar onlar hanesi gibi, türe ait olanlar yüzler hanesi gibi, şahıslara ait tikel nefisler binler hanesi gibidir. Bunlar cisimlerin tikellerini yönetmekle ilgilenir. Türle ilgili nefisler bunları destekler, cinsle ilgili nefisler türsel olanları destekler, basit nefisler cinsle ilgili olanları destekler, âlemin nefsi olan tümel nefis basit nefisleri destekler, tümel akıl tümel nefsi destekler, Yaratıcı, tümel akli destekler. O, bunların tümünü onlara direkt karışmadan dolaylı olarak yaratır ve yönetir.²⁷⁰

Küllî Nefs, Küllî Aklın kendisine iştîyak duymasıyla meydana gelir. Küllî Nefs de aynı şekilde kendi altındaki varlıkları meydana getirir. Bu nedenle Küllî Nefsin bir yönü Küllî Akl’a, bir yönü ise kendinden sadır olan varlıklara bakar. Küllî Nefs, Küllî Akıl’dan aldıklarıyla mutlu olur ve onun çevresinde şekiller halinde gördüklerini örnek alarak döner. Benzeme ve taklît etme yoluyla öğrendiklerini kendinde toplar ve diğer varlıklara gerektiği oranda feyzeder. Bu, diğer varlıklarda hikmetlere dönüşür. İnsan da buradan kendine pay alır.²⁷¹

İhvân’a göre tabiât yalnız başına işlevsizdir. Kendi cevheri, arazlarını ortaya çıkarmak için yeterli güce sahip değildir. Bu yüzden Küllî Nefse ihtiyaç duyar. Küllî Nefs tabiâta sirâyât edince onlardaki arazları açığa çıkarır. Bu nedenle Küllî Nefsi inkâr edenler tabiâtın ve ay-altı âlemin fiillerini de inkâr etmiş olur. İhvân Küllî Nefsi bu hareketlerle isbat etmeye çalışır. Ona göre varlıklar kendi eylemlerinin muharriki olamazlar. Çünkü bir şey kendisinin muharriki olamaz. Ona mutlaka dışarıdan bir hareket ettirici etki eder. Yoksa teselsül ve fasit daire olur ki bu da aklen muhâldir. Tabiâtın muharriki bu Küllî Nefstir. Bu görüşler doğrultusunda Küllî Nefs önce Küllî İnsanı harekete geçirir. Bu Küllî İnsan da cüz’î nefisleri varlığa getirir. İnsanda ölüm sonrası yaşam için arazların rolü düşünüldüğünde, Küllî Nefsin meâddaki fonksiyonu daha belirgin bir hal alır.²⁷²

İhvân’ın zaman kavramında Küllî Nefsin yeri büyük önem arz eder. Ona göre zaman, duhur (devirler), çağ da zaman ile kuşatılmıştır. Zaman, feleğin hareketinin,

²⁷⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 175-176.

²⁷¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 25-26; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 162-163.

²⁷² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 54-55; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Elmin Aliyev, C. 2, ss. 60-61.

dehr ise Küllî Nefsin hareketinin başlangıcıdır. Zaman dehri kapsayamaz. Çünkü dehrin varlığı zamandan öncedir. Nefsin varlığının bedenle irtibatından önce uzun bir dehr geçmiştir. O, felekî zaman içinde yer alan hissedilir hareketlerin kavranılması gibi kavranılmayan uzun bir hareket dönemi geçirmiştir. Nefs bu dönemde kendi ruhânî âlemindeydi. Sonuçta şeyler, cisimle yoğunlaşıp nefisle latif halini aldılar. Cisimler kendilerini bu şekilde yoktan var edilmiş buldular. Böylece bu yoktan varoluş yoğunsuzluktan yoğunluğa doğru birbirini takip ederek aşama aşama varlık hiyerarşisinde kendine yer bulmuştur.²⁷³ Yine İhvân'a göre Âhirette Küllî Nefsin ortaya çıkması bu dünyada güneşin doğmasına benzer. Lakin güneşin hareketleriyle oluşan zaman farklı, nefsin hareketleriyle oluşan zaman farklıdır. Çünkü Âhirette güneş yoktur. Nitekim bu dünyada âlemin hayrı ve şerri güneş ile olduğu gibi Âhirette de hayrın ve şerrin kendisinden geldiği varlık Küllî Nefstir. Aynı şekilde kıyâmet günü Küllî Nefs, cüz'î nefsleri hesaba çeker ve Küllî Nefs aracılığıyla azap ve ödül verilir.²⁷⁴

Küllî Nefse münfail (edilgin) akıl da denir.²⁷⁵ Onun iki gücü vardır. Bunlar bilen (âlime) ve yapan (âmile)dir. O, yapan gücü sayesinde cisimleri kendisine nakşolan sûretler, şekiller, görünüm, süs, güzellik ve renkleri ile tamamlayarak yetkinleştirir. Bilen güç sayesinde de kuvveden fiile çıkan faziletleri olan hakikî ilimler, güzel huylar, doğru düşünceler, iyi davranışlar, sağlam sanat ve meslekler; cevherinin saflığı ve cisminin inceliği ile kabul etmesi oranında yetkinleşir. Tabiâtın tüm hareketleri kendisine bağlı olan Küllî Nefs için tâtil yoktur. O sürekli feyiz verme halindedir. Çünkü Allah'tan Küllî Akla sürekli feyiz gelir. Küllî Akıl bu feyizleri aksatmadan Küllî Nefse iletir. Allah ise bir an feyiz kesintisine müsâde etmez.²⁷⁶

İhvân'a göre tabiâttaki tüm güzellikler ve süsler Küllî Nefsin İlk Heyulâda şekillendirdiği nakış ve resimlerden ibarettir. Tümel (külli) Nefs bunlarla şeylerin zahirlerini ve cisimlerin yüzeylerini süsler ki, cüz'î nefslere onlara baktığında bir özlem duysun, onlara iştiaqla yönelsin ve ulvî olanı elde etmeye çalışsın. Bütün bunlar, şekiller ve güzelliklerin nefslerin zatında sûretleşmesi ve nefslerin özüne

²⁷³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, ss. 264-265.

²⁷⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 314.

²⁷⁵ Uysal, **DİA "İhvân-ı Safâ" maddesi**, C. XXII, ss. 1-6.

²⁷⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 152.

yapışması içindir. Böylece Küllî Nefs kendini diğer nefslere sürekli hatırlatarak onları yetkinleştirmeye vesile olur.²⁷⁷

Küllî Nefsin meâddaki konumuna gelince İhvân'a göre "O gün Ruh ve melekler sıra sıra dururlar. Rahman'ın izin verdikleri dışında hiç kimse konuşamaz"²⁷⁸ ayeti ve "Sizin yaratılmanız da tekrar diriltilmeniz de tek bir nefs gibidir"²⁷⁹ ayeti Küllî Nefs için söylenmiştir.²⁸⁰ Buradan da anlaşılıyor ki Küllî Nefs Âhirette asıl özne konumundadır.

İhvân, Risâlelerin muhtelif yerlerinde tüm varlıkların bir gün tekrar aslına döneceğini, bunun dairesel bir döngü olduğunu ve bundan kaçmanın mümkün olmayacağını iddia eder. Küllî Nefs, güçlerini diğer varlıkların cisimlerine aktardığında oluş, bu cisimlerden güçlerini geri çektiğinde ise bozuluş meydana gelir. Nefs, tabiâtta mâhkum bir haldedir. Mâhkum, hapisten çıktığında hapsin işlevi yok olur. Bu yüzden hikmet gereği de Küllî Nefs tabiâtı terkettiğinde tabiâtın işlevi kalmaz ve tabiat yok olmak zorundadır. Zirâ nefis herhangi bir vâkitte varlık bakımından tabiâttan önce olursa ve tabiâta muhtaç olmazsa, o zaman nefis tabiâttan ayrıldığında hatadan ve tövbeden önceki haline rücû eder. Nefsin ilk hali üzere olması ise fenâdan beri olmasıdır.²⁸¹

İhvân şeriât ilmini (ilm-i namusî) en yüce ilimlerden sayar. İlâhi şeriât Küllî Akıl vasıtasıyla tikel cisimlere ulaşır. Bu şeriât ise onları kıyâmet günü aralarında hüküm verilmesi için ayrılmış beşerî bedenlerden kurtarır. Bunun sonucunda ise iyilerle kötüler birbirinden ayrılır.²⁸² İhvân'a göre Kıyâmetin başlangıcı ilk arz günüdür. Buradaki gün kavramı mecâzîdir. Yoksa orada dünyadaki güneş hareketlerinden müteşekkil günler gibi değildir. Güneş bu tümel vâkitte mevcut değildir. Çünkü yüce Allah buyurmuştur: "Orada ne güneş görürler, ne de zemheri"²⁸³ Bütün âlem nur ve ışıktır. Bu tikel değil tümeldir ve Tümel Nefs'in parlaması içindir. Orda Tümel Nefs'in ortaya çıkışı bu âlemdeki güneşin ortaya çıkışı

²⁷⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Halil İbrahim Şimşek, C. 3, s. 228.

²⁷⁸ Nebe, 78/38.

²⁷⁹ Lokman, 31/28.

²⁸⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, s. 270.

²⁸¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 37.

²⁸² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 428; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 3, s. 102.

²⁸³ İnsan suresi, 76/13.

gibidir. Demek orada olayları aydınlatan ve ortaya çıkaran şey Tümel Nefs'tir. Âhiretteki mutluluk da bu hayattaki güneşli günler gibidir. Aynı zamanda güneşin sıcaklığı azâbı da ifade eder. İşte bu Tümel Nefs'in tikel nefsi hesaba çekmesidir.²⁸⁴

İhvân'a göre göksel nefisler yeryüzüne düşer ve cisimlerle birleşir. Burada bir müddet kaldıktan sonra nefis cisimlerden ayrılır. Bu ayrılış üç aşamalıdır. Birincisi mâdeni cevherden firâkı, ikincisi nebatî cevherden firâkı, üçüncüsü ise insanın da içinde bulunduğu hayvânî cevherden firâkıdır. Bundan sonra da Küllî Nefs tövbe ve inabe ile aklî feyzi kabule ve yeryüzündekiler için istiğfara yönelir.²⁸⁵ İkinci arz da denilen mahşer vaktine erişilince artık hayvânî nefsten geriye bir şey kalmaz. Bu nedenle hayvânî nefisler böyle bir zamanda var olamaz. Çünkü felek bu dönemde en yetkin sûrete bürünür ve bu sûret de insanî sûrettir. Bu zamanda en yetkin sûretlerin ortaya çıkması gerekir. Hayvânî sûretler yetkin olmadıkları için bu dönemde tekrar belirmezler. Eksik nefislerin hepsi bu dönemde bozulmaya mahkûm olmak zorundadırlar. İnsan ise aşama aşama yükselir ve sonunda bütün varlıklar kendi yetkinliğine, en üstün durumuna ve fazilet bakımından erişebileceği nihaî aşamaya ulaştığında kendi konumu bakımından en yetkin sûreti kazanır. Artık nefis akılla baş başadır ve eksiklikten beridir. İnsî ve cinnî şeytanlar ise oluş ve bozuluş âleminde kalmaya mâhkumdurlar.²⁸⁶

3.2.2. Cüz'î Nefslerin Meâdla İlişkisi

İslam felsefesindeki nefis meselesinin kökeni Kur'ân'da açık bir şekilde yer almasına rağmen bazı filozoflar bunun düşünsel kökenlerini daha çok Eflatun ve Aristo'dan almışlardır. Plotinus da buna eklenirse özellikle bu üç ismin belirleyici rol aldıkları söylenebilir. Genel kabule göre nefis, yapısı gereği latif, beden ise yapısı gereği kesiftir. Kesif olan, latif olan için zarf görevi görür.²⁸⁷ Aralarındaki temel ihtilaf ise ezeli veya ebedî olup olmadığıdır. Eflâtun, ruhun ilâhî bir cevher olarak ezeli ve ebedî olduğunu söylerken, Aristo onun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunur ve ölümden sonra ruhun ne olacağı konusunda açık ve kesin bir görüş

²⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 196.

²⁸⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 337.

²⁸⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, ss. 48-49.

²⁸⁷ Ali Kürşat Turgut, "İşraki Felsefede Nefs Meselesi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2013, C. 6, sayı:26, s. 569.

belirtmez.²⁸⁸ Bu iki temel ayrım İslam filozoflarında da görülür. Bazıları nefsin varlığını bedenden önceye ait kılarken, bazıları beden varlığını nefsten önceye has kılar. İslam filozofları genellikle Aristo'nun nefis hakkındaki "potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği" tanımına itibâr etmekle beraber, ihtilaf ettikleri nokta ise nefsin; cisim mi, sûret mi, ruhânî bir güç mü veya bunların kendi aralarındaki ilişki tarzının niteliği üzerine mi olduğudur.²⁸⁹ Bu ayrımlar temelde nefsin öldükten sonraki durumunun ne olacağına dair farklı görüşlerin bir sonucudur.

İhvân'a göre nefsin tanımı şöyledir: "Basit ruhânî bir cevher. Bizzat diri olan, bil-kuvve olarak bilici, tabiâtı gereği faaldır. O faal aklın sûretlerinden bir sûrettir."²⁹⁰ İhvân başka bir yerde nefsin tanımını geniş bir çerçevede irdeler: "Nefs; özü gereği canlı, bil-kuvve bilen, tabiâtı gereği etkin (faal), birtakım bilgileri kabul eden, cisimler üzerinde etkin ve onları kullanan, bitkisel ve canlı cisimleri belirli bir zamana kadar yetkinleştiren, sonra da terk edip onlardan ayrılarak kendi unsuruna, kaynağına ve başlangıç noktasına (mebde) ya kazanç ya da pişmanlık, üzüntü ve hüsrânla dönen, nuranî, göksel ve ruhanî bir cevherdir."²⁹¹ Bu son tanım nefsin özelliklerinin hepsini içine alacak bir tanımdır. Bu tanıma göre nefis bir cevher, aynı zamanda canlı, âlim ve âmil, mukavvim ve mütemmim, ezeli ve ebedidir. Bu tanım nefsin meâdla olan sıkı ilişkisini de ortaya koyar. İhvân, "Doğrusu biz sizi yakın bir azapla uyardık. O gün kişi ellerinin önden gönderdiğine bakar ve inkâr eden kimse; keşke ben toprak olsaydım der"²⁹² âyetini nefis ve beden ilişkisi üzerinden yorumlar. "Andolsun sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker huzurumuza geleceksiniz"²⁹³ ayetiyle de ruhun bedenden önce yaratıldığına işaret eder. Ona göre "size bıraktığımız dünyalık nimetleri de arkanızda bıraktınız"²⁹⁴ ayeti de cismânî olanın burada kaldığına işaret eder.²⁹⁵ Böylece nefis bedenden sonra bâki ve bedenden önce de vâki olmuş olur.

²⁸⁸ İlhan Kutluer, *DİA "İlmü'n Nefs" Maddesi*, İstanbul, TDV, 2000, C. XXII, s. 149.

²⁸⁹ Ömer Türker, *DİA "Nefs" Maddesi*, İstanbul, TDV, 2006, C. XXXII, s. 529.

²⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 267.

²⁹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. 1, ss. 217-218; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Enver Uysal, C. 1, s. 176.

²⁹² *Nebe*, 78/40.

²⁹³ *En'am*, 6/94.

²⁹⁴ *En'am*, 6/94.

²⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, ss. 187-188.

İhvân, nefsi tanımladıktan sonra onu isbat etmeye girişir. İhvân'a göre nefsin varlığının delillerinden biri nefsin duyuları harekete geçirmesi ve öldükten sonra bedenin hareketsiz hale gelmesiyle nefsin bedeni terk ettiğinin anlaşılmasıdır. Bir diğer delili beden durgun haldeyken aklın düşünebilmesidir. Bir başka delili kişinin ölen birinin ardından ağlamasıdır. Eğer bu ağlama bedenden dolayı ise beden onların önlerinde henüz eksilmediği halde neden ağlarlar. Hatta isterlerse bunu ilaçlarla da uzatabilirler. Eğer ağlamaları o ölünün arazlarından dolayı ise ölü kişi uyuduğunda neden ağlamazlar. Çünkü uykuda arazlar, nabız atışı ve nefes dışında tâtile girerler. Yine nefsin bâki olmasının delillerinden biri de insanların kâbirleri ziyaret etmeleri ve ölmüş sâlih insanlardan bir beklenti içinde olmalarıdır.²⁹⁶ Yine uyku ve rüya nefsin varlığının delillerindendir. Çünkü uyku nefsin duyuları terketmesi, rüya da nefsin duyu olmaksızın kendini göstermesidir. Kişinin yolda yürürken dalgın bir şekilde daha önce tanıdığı birini fark edememesi de nefsin varlığının delillerindendir. Hal böyle olunca nefis bedenden daha üstün olmuş olur. Bu nedenle nefsin en yüksek hali bedenin en iyi halinden daha üstündür.²⁹⁷ Nitekim bedeni tam olup düşünme yetisi eksik olan insan, bedeni eksik olup aklî yetileri tam olan insandan daha düşük vaziyettedir.²⁹⁸ Hiçbir duyu olmaksızın nefis akılla varlığını sürdürebilir. İhvân buna öyle bir inanır ki yeminli ibâreyle bunu teyit eder.²⁹⁹

İhvân'a göre nefis cisim veya araz değildir. Nefsin cisim olmamasına gelince cisim ya hareketsizdir, ya da hareketlidir. Eğer cisim hareketli olsaydı her cismin öyle olması gerekirdi. Yine cisim hareketsiz olsaydı her cisim hareketsiz olurdu. Nitekim iki zıt aynı anda bulunmadığına göre bu hareket ve hareketsizliği sağlayan başka bir şey vardır. O ancak nefstir. Nefsin araz olup olmamasına gelince arazlar cisimlerden daha eksiktir. Kendi başına ayakta durmayan, varlığını bir başkasına borçlu olan şey ise nefis olamaz. Çünkü hareket ve sükun araz olmasına rağmen hareketi ve sükunu sağlayan şeyin cevher olması icab eder. Bu da arazın, fiillerin sahibi olmadığı anlamına gelir. Bu da ancak nefisle mümkündür.³⁰⁰ Kur'ân'da nefsin dişil formatta gelmesi de onun bedenle aynı olmadığını gösterir. Zirâ Kur'ân'da ceset

²⁹⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 150; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 33.

²⁹⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 72-73.

²⁹⁸ **A.g.e.** C. 4, s. 84.

²⁹⁹ **A.g.e.** C. 4, s. 73.

³⁰⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, s. 304.

eril bir kalıp olup ona dışıl kalıpla hitap edilmez.³⁰¹

İhvân'a göre nefis bedende beslenme ve büyüme meydana getirdiği zaman bitkisel ve şehvî; his ve hareket meydana getirdiği zaman hayvânî ve gazâbî; konuşma, temyiz, düşünme ve tefekkür meydana getirdiği zaman da natikî olarak adlandırılır. Bu, aynı adamın hepsini de iyi yapması ve bilmesi halinde hem demirci, hem marangoz, hem de bina ustası olarak adlandırılmasına benzer.³⁰² Şehvet mizaçlı bitkisel nefsin arzusu yiyecek, içecek ve cinsel birleşmeye yöneliktir. Öfke mizaçlı hayvânî nefsin arzusu zorla egemen olmak, galip gelmek, başkan olmak gibi dürtülerdir. Natikî nefsin arzusu ise ilim ve bilginin peşine düşme, faziletleri elde etmedir. Bu itibarla, öfke ve şehvet gücü bu âleme yöneliktir, düşünme gücü ise gökler âlemine aittir.³⁰³ Ayrıca her nefis kendi tabiatında olana meyler. Nitekim şehvânî nefse baş olma, üstün gelme, ezme sevgisi uygun değildir. Hayvânî nefse de ilim, mârifet ve faziletleri kazanma sevgisi uygun olmaz. Melekî nefse de et ve kemikten oluşan bedenlerle beraber olma sevgisi uygun düşmez.³⁰⁴ Çocukların nefsleri bil-kuvve/potansiyel olarak akıllıdır, ergenlerin nefsleri bil-fiil akıllıdır, akıllı olan nefsler bil-kuvve âlimdir, âlimlerin nefsleri de bil-fiil âlimdir. Yine âlimlerin nefsleri bil-kuvve felsefidir, filozofların nefsleri de bil-fiil bilgedir. Seçkin bilgiler bil-kuvve melektir, nefsleri bedenlerinden ayrıldığı anda ise bil-fiil melek olurlar.³⁰⁵

İhvân'a göre bütün nefsler tek bir cins, tek bir cevherdirler. Farklılıkları ise bilgileri, ahlâkları, görüşleri ve fiilleri bakımındandır. Çünkü bu durumlar, madde konumunda olan, nefslerin cevherlerindeki sûretlerdir. Nefslerin cüzlere ayrılması cismânî sûret ve ârızı niteliklerledir. İhvân burada latif olan nefsin nasıl parçalara ve kemiyete ayrıldığını da bu şekilde çözmeye çalışır. Nefs bil-kuvve iken cüzlere ayrılmaz. O, bedenle bil-fiil hale geldiği zaman cüz'î nefse bürünür. Âlemin cismi tek bir cisim olduğu gibi nefsi de tek bir nefstir. Ama arazlarla bir araya geldiği zaman bu nefsin cins ve türe dair güçleri meydana gelir. Edilgin aklın özelliği de bu küllîlerden gelen feyizleri tedrici olarak kabul etmesidir. Bu tedriciliğin sebebi cüz'î

³⁰¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, s. 237.

³⁰² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 69.

³⁰³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, ss. 224-225.

³⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 83; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Halil İbrahim Şimşek, C. 3, s. 226.

³⁰⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 378-379; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, s. 50.

nefsin cisimle beraber olmasından kaynaklıdır. Beden ise nefse eklendiğinde nefste yavaşlamaya sebep olur.³⁰⁶ Nefs bu şekilde cüzlerine ayrılınca altı yöne doğru hareket etmeye başlar. Bu durumda nefslar, farklı güçleri nedeniyle çoğalmış olur. Güçleri de, meftun oldukları fiilleri sebebiyle çoğalmış olur. Tıpkı şekillerinin farklılığı sebebiyle, âlemin cisminin çok; arazlarının farklılığı sebebiyle de, şekillerinin çok olması gibi. Onun cinssel fiilleri, her feleğin ve her yıldızın kendine özgü altı ârizî hareketi ve ay-altı âlemde bulunan dört unsura özgü doğal hareketlerdir. Âlem nefsinin türsel fiilleri, dört unsurdan meydana gelmiş olan şeylere özgü türsel fiillerdir. Bireysel fiilleri ise tek tek hayvanlardan ortaya çıkan fiiller ve insan eliyle meydana gelen muhtelif sanatlardır.³⁰⁷

İhvân nefsin ezeli ve ebedî olmasını onun natikî özelliğinden anlaşılabileceğini söyler. Nefs kendinden önceki zamanları idrak etmekle ve mebâdileri düşünmekle ezeli, matematiğin sonsuz olduğunu idrak etmekle ve kendinden sonrasını (meâd) düşünmekle de ebedî olduğunu gösterir. Nefsin cisimdeki fiillerinin bir kısmının zaman ile bir kısmının ise zamansız olması onun cevherinin zaman üstü olduğuna işaret eder. Çünkü zaman cismin hareketiyle bitişiktir. Cisim ise nefsin fiilde bulunma yeridir.³⁰⁸

İhvân'a göre akıl şu üç şeyi doğru değerlendirirse sağlıklı sonuçlara varabilir. Bunlardan biri, insanın cesedinin durumlarını, bünyesinin oluşum ve bileşimini ve nefsten bağımsız olarak cesede bağlı nitelikleri dikkatli bir şekilde düşünmekle olur. Diğeri, nefsinin durumlarını ve bedenden bağımsız olarak nitelendiği sıfatları idrak etmekle olur. Bir diğeri ise, beden ve nefsin niteliklerini mukayeseli bir şekilde ele almakla olur.³⁰⁹

Nefse ait güçler, düşünme gücü (el-kuvvetu'l- müfekkire), hayal gücü (el-kuvvetu'l-mütehayyile), hafıza gücü (el-kuvvetu'l-hafıza), konuşma gücü (el-kuvvetu'n-natika) ve yapıcı güçtür (el-kuvvetu's-sanîa). Hayal gücü cismin sûretlerini alır. Tefekkür gücü bunun faydalı mı zararlı mı olduğunu düşünerek ayıklama yoluna gider. Hafıza gücü bu bilginin depolanıp gerektiği yerde kullanılmasını sağlar. Bu

³⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 12-13; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, Kahraman (ed.), C. 2, ss. 14-15.

³⁰⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 1, s. 199.

³⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 2, s. 16-18.

³⁰⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 2, s. 323.

bilgileri başkalarına aktarma işi ise konuşma gücünün işidir.³¹⁰

İhvân nefsin bilgi elde etme şeklini açıklarken sebeplilik ilkesine başvurur. Ona göre illet ile sebep arasında anlam farkı vardır. İlet nefsin tabiâtında yer alırken, sebep ise nefsin dışındaki hârici nedenlerdir.³¹¹ İhvân illetin, başlarda nefste bil-kuvve mevcut olduğunu kabul eder. Hârici sebepler nefsin kendi nedenselliğini besler. Bu nedenler nefsi besledikçe nefis kendi tabiâtındaki nedenselliği faal hale getirir. Böylece hem kendi dışındaki cismânî âlemi hem de kendi tabiâtındaki ruhânî varlıkları bilme imkânına kavuşur.

Cüz'î nefslar kendi aralarında derecelenirler. Birincisi, nefsin varlığı bedenle birlikteyken elde ettiği bilgiler bakımındandır. İkincisi, nefsin huyları bakımındandır. Üçüncüsü, nefsin inandığı görüşler bakımındandır. Dördüncüsü ise nefsin sahip olduğu ameller bakımındandır.³¹² Bu açıdan nefsin mertebeleri farklı farklıdır:

1. Bilen iyi ve erdemli: Bunlar; melekler, sâlihler, cin ve insan âlimler
2. Bilen kötü ve erdemsiz: Bunlar; asi şeytan, sihirbaz cin, insanların firavun ve deccalleri
3. Bazıları cahil ve kötü nefslar: Açgözlü yırtıcıların nefsleri, insanların cahilleri ve şerlileridir.
4. Bazıları cahil ama kötü olmayan nefslar: Koyun ve güvercin gibi bazı hayvanların nefsleridir.³¹³

Nefslarin dereceleri üç çeşittir:

- a) İnsanî nefslar
- b) Onlardan üstün olan nefslar
- c) Onlardan aşağı olan nefslar.³¹⁴

Varlıkların bir kısmı nefis cevherinden daha aşağı derecededir. Madde, tabiât ve bütün cisimler böyledir. Buna göre nefsin şeref bakımından kendinden daha alt

³¹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, ss. 194-196.

³¹¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 79; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Halil İbrahim Şimşek, C. 3, s. 221.

³¹² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 355; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, s. 20.

³¹³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 39-45; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 176-180.

³¹⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 255; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, C. 1, s. 212.

seviyede bulunan şeyleri bilmesi, doğrudan temas kurma, dokunma, karışma ve kapsama gibi duyu vasıtalarıyla olur. Nefs cevherinden daha şerefli ve daha yüce olanların bilinmesi burhân yoluyla olur. Zirâ ışığın göze ve aynanın ona bakana göre durumu ne ise aklın da nefse göre durumu öyledir.³¹⁵ Yüce olan nefslar de natıkî, hikemî ve melekî nefslardır. Kısaca nefis kendinden üstte olanı aklî olanla, kendinden aşağı olanı ise bedeni olanla bilir.

İhvân, nefsin gerçek ve doğru bilgileri nasıl elde etmesi gerektiğini açıklarken ayna metaforuna başvurur. Ona göre nefis hâkikatleri açık-seçik görebilmesi için baktığı ayna temiz ve pak olmalıdır. Eğer nefis nazarî yanlışlarla ve amelî kötülüklerle kirlenmişse kendi özünü net bir şekilde göremez. Bu olmayınca da kendi hâkikatine varamaz. Kendisini göremeyen nefis ise mutlu olamaz. Ayrıca nefsin Rabbini bilmemesi kendi cevherini, âlemini, başlangıcını ve sonunu bilmemesinden kaynaklıdır. Bunun da asıl sebebi nefsin paslanmasıdır. Hatta İhvân, nefsi arındırmayan kişinin Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında konuşmasının bir hükmünün olmadığını iddia eder. Kişi bu şekilde onun hakkında doğru bilgiye sahip olamaz. Böylelikle nefis kötü huylar ve günahlarla kirlendiğinde kendisini ve Rabbini tanımayacak dolayısıyla bedbaht olacaktır.³¹⁶

En büyük ilim Yüce Yaratıcıyı bilmek ondan sonraki ilim ise kişinin nefis bilgisine sahip olmasıdır. Bu da nefsin şimdiki, geçmiş ve gelecek durumunu bilmekle olur. Sonra nefsin bedeni nasıl terk ettiğini, ondan nasıl ayrılp tek başına kaldığını, kendi âlemine, unsuruna ve tümel cevherine katılışını bilmek, sonra yeniden dirilmeyi, kıyâmeti, toplanmayı, hesabı, amellerin tartılmasını, sırat köprüsünü, cennetlere girmeyi, Allah'a komşu olmayı bilmek gelir.³¹⁷

Nefsin bedenden ayrılmasının keyfiyeti maddesel olana bağılılığı nisbetindedir. Nefsin yetkinleşmesi bedenle olduğu için nefis bu açıdan bedene âşıktır. O, bil-kuvve olarak başladığı hayatta duyulurlar yoluyla yetkinlik kazanmaya, akledilirler yoluyla da kendi zatını aynada görmeye başlar. Çünkü Tanrı, büyük âlem görünsün diye insanın sûretini insanın zatına ayna kılmıştır.³¹⁸ Bundan

³¹⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. , C. 2, ss. 287-288.

³¹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kazım Arıcan, C. 4, ss. 11-14.

³¹⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, ss. 247-248.

³¹⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 2, s. 323.

dolayı nefsin bir nevi bedene minnet borcu vardır. Nefsin hayatını sürdürmek istemesi bundan dolayıdır. Yoksa nefs bedenle bu kadar yaşama isteğine sahip olmazdı. Bunun sonucu olarak nefs dünyada şehvânî şeylere aşırı bağımlılık gösterirse ondan ayrılması o kadar zor olur. Deyim yerindeyse gözü arkada kalır. Aksi durumda ise nefs bedenden rahat bir şekilde ayrılır. Çünkü bu ikinci durumda nefs dünyadayken duyguların isteklerine karşı kayıtsız kalmıştır. Haliyle kişinin sevmediği şeylerden uzak durmasının onu rahatlatacağı âşikardır.

Nefs kendisinden başkasına nisbetle cevherdir. Nefsin dışındakiler ise kendisinden daha aşağıdakilere nisbetle cevherdirler. Nefs akla yönelmesi bakımından ruhânî, cisme kolay sirâyet etmekle de nurânîdir.³¹⁹ Acı çekmek bedenin bir özelliğidir. Nefs ruhânî olduğu için acı çekmek onun bir niteliği değildir. Nefs bedende olduğu için acı çeker, bedenden soyutlandığında onun acı çekmesi söz konusu değildir.³²⁰ Nefsin acıyı hissetmemesinin delili uykudayken acıyı hissetmemesidir. Çünkü beden uykudayken nefsin yalın haline en yakın vaziyettedir. Vahiylere çoğunun rüya halinde inmesi bunu gösterir.³²¹

Allah yaratılanları ikiye böldü. Bunlar tümeller ve tikellerdir. Tümel nefslerde önce gelen sonrakinin illeti/sebebi, varlığını devam ettirmesinin nedeni ve tamamlayıcısıdır. Tikel nefslere ise önce gelen sonrakine göre daha eksik olduğu için sonrakinin varlığını sürdürmesinin nedenidir. Örneğin nebatî nefis, hayvânî nefse göre daha eksik, lakin hayvânî nefsin kendisiyle varlığını ikame ettiği ve onu tamamladığı nefstir. Bu şekilde hayvânî nefis de insanî nefse göre eksik ama onun varlığını devam ettirmesi için bir sebeptir.³²² Nefslere yukarı ve aşağı olmak üzere iki yönü vardır. Natık nefis yukardan gelen feyzi kabul etmeyince eksik kalır ve göğe yükselmek için yakıt elde edemez. Dolayısıyla benzemeye çalıştığı bu âlemde kalakalır. Tıpkı mahpusun hâpisten çıkmak istememesi gibi.³²³ Bu döngü yukarıdan

³¹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 305.

³²⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 18; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 2, s. 22.

³²¹ ³²¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 172; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 74.

³²² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, Müessesetu Hindâvî, İngiltere, 2017, C. 3, ss. 147-149; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, ss. 300-302.

³²³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 357.

aşağıya eksilme şeklinde olurken, aşağıdan yukarıya ise kemale doğrudur.³²⁴

İhvân nefis ve beden konusunda düalist bir düşünceye sahiptir. İkisinin varlığı ayrıdır.³²⁵ Nefs, kendisine işi düştüğü için bedene misafir olmuştur. Çünkü nefis yetkinleşmek için bedene muhtaçtır. Nefs bedensiz, nazarî ve amelî bilgilere ulaşamaz. Bu da nefsin bedensiz sadece bil-kuvve bir nitelik taşıyan cevher olacağı anlamına gelir.³²⁶ İnsan doğarken bilgisiz bi şekilde doğar. Duyusal verilerle bilgi almaya başlayan nefis, duyulurlardan bağımsız olarak bilgi elde edemez. Nefs, duyular aracılığıyla duyulurlara ait işleri, tefekkür ve düşünme yoluyla da akledilirlere ait işleri hakkıyla yerine getirdiği zaman, oluş ve bozuluş gibi bu âlemin işlerinin hâkikatini bilir. Bundan sonra duyulardan hareketle gizli olan durumların bilgisine götüren kanıtlar olarak kabul edilen matematik yoluyla yükselir ve bunlarla ilgili alıştırmalar yapıp onları hakkıyla kavrar. Böylece kendisine âlemin bidâyeti ve nihâyeti bilinir hale gelerek, felekî ve melekî âlemin durumlarını basiret gözüyle görür. Bu durumda nefis buraya yükselmenin ve hemcinslerine katılmanın özlemini çeker, fakat bu durum onun için ancak bu ağır bedeni terk etmesi ve ondan ayrılmasıyla mümkün olur ki bu da ölümdür. Nefsle beden arasındaki birliktelik geçici olursa nefis kurtuluşa erer. Eğer nefis bu birlikteliği sürdürmeye devam etmeye çalışırsa azâba düçar olur.

Her oluş ve yaratılışın bir gayesi vardır. Nefs bedene girdikten sonra onun da bir gayesi vardır. Sperm ana rahmindeyken onun gayesi doğum, nefis de bedendeysen onun gayesi ölümden sonraki kendi yurdudur. Yine nasıl ki ana rahmindeki çocuğun, bu dünyaya ait meyvelerin tadını almak için doğması gerekiyorsa, nefsin de Âhiretteki meyvelerden tat alabilmesi için ölmesi gerekir. Öyleyse doğum bir hikmet olduğu gibi ölüm de bir hikmettir. Zirâ ebedî olmak ancak ölümün gerçekleşmesiyle kolaylaşır. Ölüm, ebedî hayatın sebebidir. Dünya hayatı da hâkikatte ölümün sebebidir. Çünkü insan bu dünyaya dâhil olmadıkça onun için ölüm söz konusu olamaz. İnsan var oluyorsa, hayatı ölümü için sebeptir, ölümü de sonsuza dek olan bâki hayatın sebebidir.³²⁷ Bunu sağlayan ise nefistir.

³²⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 147-149; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, ss. 300-302.

³²⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 1, ss. 175-176.

³²⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 62.

³²⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, ss. 46-47.

Tikel nefslar, tıpkı suyun buharlaşarak yukarıya çıkması gibi yeryüzüne ait olan tortuları bırakana dek yukarıya doğru hareketine benzer. Kendi özü olan ilk haline dönmeyi arzu ederek hareket eder. Böylece nefis, sûret ve nakışlarından soyutlanır. Dört unsurun karışımları ve bileşikler çözülür. Nefis bedenden ayrıldıktan sonra cesetler bozulur. Cisim, nefis kendisini terkettiğinde başlangıçta olduğu gibi bomboş kalır. Bu durum çocukların çocukluk yaştan çıkıp da aklı evreye geçerken artık çocukluk çağındaki lezzetlerden aklı lezzetlere geçmesine benzer. İşte nefsin durumu da böyledir. O, akılla birleşmek için ona yöneldiğinde cisimden ayrılır.³²⁸

İhvân'a göre Peygamberlerin amacı sadece kendi ümmetlerine şeriât ve sünnet koymak değildir. Onların amacı bunların da üstünde ve bunların da amacı olan nefsi tabiât esaretinden kurtarmaktır.³²⁹ Böylelikle nefis bil-fiil melek haline gelmiş olur. Nefsin melek seviyesine çıkmasının delili Âhirette meleklerin insanlara selam vermesidir. Çünkü aynı tür varlıklar birbirlerine selam verirler. İnsan hayvana ve bitkiye selam vermediği gibi melekler de kendinden aşağı olana selam vermezler.³³⁰ Kötü nefslar bu dünyada bil-kuvve şeytandırılar, öldüklerinde ise bil-fiil şeytan olurlar.³³¹ Şeytanlar ise orada sadece oluş ve bozuluşa tabi olarak yaşamını azâb içinde sürdürürler.

Şimdiye kadarki anlatılanlar insanî nefslarin meâdla ilişkisine dairdir. Diğer nefslarin meâdla ilişkisine gelince ay-üstü âlemdeki nefslar bizzat Küllî Nefslardir. Onlar için oluş ve bozuluş yoktur. Hatta İhvân'a göre cennet ay-üstü âleme aittir. Ay-üstü âlem cennetle aynı nitelikleri taşıdığına göre göksel nefslar bizzat mesrurdur. O nefslarin her biri birer melektir. Onlar için herhangi bir azâb söz konusu olamaz.³³² Ay-altı âlemdeki nefslere gelince orası oluş ve bozuluşun merkezi olduğu için azâb ve îkab durumları da orada gerçekleşir. Şeytanların nefslari daha önce ay-üstü âlemin nefslarına ait iken işledikleri günah sebebiyle bir daha oraya dönmek üzere ay-altı âleme tamamen yerleşmişlerdir. Onlar yer ve gökler ayakta kaldığı müddetçe orada

³²⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 266.

³²⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 127; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 28.

³³⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 188; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 87.

³³¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 193; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 91.

³³² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 109-111; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 2, ss. 114-116.

kalırlar. Aralarında sadece derece farkı vardır. Asli günahı işleyenler bil-fiil şeytanlar, onlara tabi olanlar ise bil-kuvve şeytanlardır.³³³ Cinler ve insanların nefsleri ise her iki âleme de yatkındırlar. Eğer nefsleri madde âlemine daha çok meylederse oraya layıktırlar. Lakin nefsleri felekler âlemine daha meyilliyse bu sefer de felekî âleme daha yatkındırlar.³³⁴ Mâden, bitki ve hayvanların nefsleri başlangıçtan itibâren ay-altı nefsler olduğu için onların da yeri orasıdır. Onlar natikî nefslere sahip olmadıkları için mükellef değillerdir.³³⁵ Böylece onlar için azâb ve mükâfat söz konusu olamaz. Mâdenler azâbın maddesi olurken, bitkiler ve hayvanların ise nefsleri yok olup toprak olurlar ve madde âlemine karışırlar.³³⁶

3.3. Ahlâk-Meâd İlişkisi

İslam filozoflarında ahlâkı, felsefe ve psikolojiden ayrı tutmak mümkün değildir. Onlar “insan nedir” sorusundan yola çıkarak bir ahlâk felsefesine ulaşmak zorundaydılar. Kur’ân’da ahlâk ayetlerine çokça yer verildiği de dikkate alındığında filozofların bu konuyu dikkatli bir şekilde ele almaları kaçınılmaz oldu. “İnsan nedir” sorusunun içinde saklı bulunan “insanın nereden geldiği ve nereye gideceği” problemi filozofları bir değerler manzumesinin gerekliliğine sürüklerken her biri kendi felsefî sistemine göre bir ahlâk inşa etmişlerdir. Sözelimi Zekerîyya er-Râzî gibi herhangi dine bağlı olmadığı iddia edilen tabip bir filozof bile “*Tıbbî’r Ruhânî*” diye bir eser kâleme almak zorunda kalmıştır.³³⁷ Bu konuda kaynağını vahiyden alan İslam filozofları, en azından ölüm sonrası bir hayat için gerekli olan bir dizi ahlâkî mevzuları nazarî ve amelî olmak üzere tutarlı bir şekilde ele alarak sonrakilere kayda değer eserler bıraktıkları rahatlıkla söylenebilir.

Risâlelerinin ikisinde müstakil olarak ahlâk konusu ele alınırken diğer Risâlelerde ise ahlâkla ilgili ibârelere çokça rastlanır. Risâleler minerolojiden botaniğe, jinekolojiden ahlâk ve dinî hükümlere kadar bütün alanları kapsamaktadır.

³³³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 98-99.

³³⁴ **A.g.e.** C. 2, ss. 171-173.

³³⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 99-100.

³³⁶ **A.g.e.** C. 4, s. 208.

³³⁷ Mehmet s. Aydın, **DİA ‘Ahlak’ maddesi**, İstanbul, TDV, 1989, C.II, s. 12.

İhvân üyelerinin aralarındaki birleştirici yapı ahlâktır.³³⁸ Hatta kendilerine verdikleri “İhvân-ı Safâ ve Hullân-ı Vefâ Ehl-i Adl ve Ebnâ-i Hamd” ismi bile tamamen ahlâkî sıfatlar üzerinedir. Bu isim İhvân’ın ahlâka ne kadar önem attıklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kendilerine koydukları isim tamamen ahlâkî içeriğe sahip bir topluluğun, ahlâka dair derin ve geniş fikirler ortaya koymaması düşünülemezdi. Bazılarına göre İhvân, insanın eylemlerini birincil mesele olarak kabul edip, insanı merkeze alarak felsefe yapan filozoflar içinde ilk sıralarda yer alır.³³⁹ İhvân-ı Safâ dönemine kadar filozoflar daha çok mantıkçı iken İhvân ile beraber ahlâkçı bir hüviyete büründü. Çünkü melek mertebesine mantıkla değil de ancak ahlâkla ulaşılabilirdi.³⁴⁰ Artık onlarda ahlâk, belirgin bir hal almıştı. Onlar Ahlâkî ilkelere aykırı davranan din âlimlerine ve salt nazariyatçı filozoflara ihtimam göstermezlerdi.³⁴¹ Onlar tüm ilimlerin ana gayelerinden birinin de ahlâk olduğunu ifade ederlerken amaçları bir aydınlar ve filozoflar ahlâkı kurmaktır.³⁴²

İhvân, Risâlelerde ahlâkî matematik bilimlerden (riyazî) sayarak onun ne kadar muhkem bir alan olduğunu gösterir. Çünkü ahlâkın güzel olması birtakım matematiksel oranlarla mümkün olur. Nitekim matemeatik ilmi net ve kesindir. Güzel ahlâk gökyüzü ehlinin karakteri olunca ve gökyüzü de matematik ve geometrik düzene bağlı olduğuna göre ahlâk da bu matematiğe uymak zorundadır.³⁴³ Göksel cisimlerin matematiksel uyumundan oluşan varlıklarda mutluluk, matematiksel uyumunun eksik olmasından dolayı da mutsuzluk meydana gelir.³⁴⁴

İhvânı Safâ’nın, ahlâkın mâhiyetine ilişkin görüşlerine bakıldığında orada nefis ile ahlâk arasında sıkı bir ilişki olduğu görülür. İhvân-ı Safâ’ya göre yaratılıştan insanın tabiatına işlenmiş olan ahlâk, bedeninin organlarından her birinde bir şeye “hazır ve yatkın olma” halidir. Bu yatkınlık sayesinde, edep ve ahlâkı düşünüp

³³⁸ Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi”, sayı:37, s. 93.

³³⁹ Mustafa çağrıcı, “İslam Ahlakı'nın Temel Kaynakları”, Türkiye IV. Dini Yayınlar Kongresi, Ankara, Dib. Yay. 2009, s. 222.

³⁴⁰ Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, s. 74.

³⁴¹ İzmirlî, “İslam’da Felsefe Ceryanları”, sayı:4, ss. 39-40.

³⁴² Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul, 2011, Ensar, s. 141.

³⁴³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 213; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 1, s. 169.

³⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, ss. 131-133; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Elmin Aliyev, C. 1, ss. 104-105.

taşınmadan öğrenmek kolaylaşır. Tabiâtı bu hazır olma haline zıt veya uzak olan kimse ise bu özellikleri kullanırken ve fiillerini ortaya koyarken düşünüp taşınmaya, derin ve zorlu bir çabaya ihtiyaç duyar. Fıtrata yerleştirilmiş olan arzular, onlardan ortaya çıkan ahlâk, o ahlâk doğrultusunda meydana gelen fiiller ve bütün tasarruflar, nefslerin sürekli en üstün durumda kalması ve nefsin her türünün en son gayesine ulaşması içindir. En son gaye ise melekî bir ahlâka sahip olmaktır. Allah, bitkisel nefsleri, hayvânî nefslerin altına yerleştirmiş ve onları hayvânî nefslerin hizmetçisi yapmış; hayvânî nefsleri, İnsanî nefslerin altına yerleştirip, onların hizmetçisi; düşünen İnsanî nefsi, bilen (âkile) hikemî nefsin altına ve ona hizmetçi kılmış; âkileyi de nâmûsî (melekî) nefsin altına yerleştirip, onun hizmetçisi yapmıştır.³⁴⁵

İhvân ahlâkı ikiye ayırır. Bunlar ahlâk-ı merkûze ve ahlâk-ı müktesebedîr. Ahlâk-ı merkûze insan nefsinin yaratılıştaki huyları kabule yatkın olmasıdır. Bu ahlâk daha çok emir ve nehiylerle beslenir. Dinin, ahlâkı emir ve nehiylerle beslemesi buna örnektir. Bazı huyları kabule yatkın olan nefis cüz'î insanın nefsi, tüm huyları kabule yatkın olan nefis ise küllî insanın nefsidir.³⁴⁶ Müktesep ahlâk ise ölüm anına kadarki dünya hayatında çeşitli tasarruflar sonucu ahlâka yeni şeylerin eklenmesi ya da ondan bir şeylerin eksilmesiyle gerçekleşir.³⁴⁷ Doğuştan getirilen huylar, İhvân'a göre değişebilir türdendir. Onlar şuna inanmaktadır: Huy ve davranışların bir kısmı nefsânî/ihtiyaridir, bazıları aklî/fikridir ve bazıları da dinî/namusidir. Tabiât nefsin, nefis aklın, akıl da dinin hizmetçisidir. Böylece tabiât bir huy oluşturarak onu nefse yerleştirdiğinde, nefis seçme gücüyle onu ortaya çıkarır, sonra akıl düşünme gücüyle onu yetkinleştirir ve tamamlar. Din ise emir ve yasaklarla onu düzeltir, güçlendirir ve mûtedil yapar. Böylece tabiâttan yaratılışa yerleşmiş arzu ve istekler, gerektiği zaman, gerektiği kadar ve gerektiği şekilde ve gerekli amaca uygun olursa buna iyi; aksi olursa buna da kötü denir.³⁴⁸

İhvân, ahlâkı beden yapısına göre de ele alır. İnsan bedeninin dört karışımdan (kan, balgam, sarı safra ve kara safra); beden yapısı ise dört tabiâttan

³⁴⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, C. 1, ss. 218-219.

³⁴⁶ **A.g.e.** C. 1, ss. 208-209.

³⁴⁷ **A.g.e.** C. 1, s. 203.

³⁴⁸ Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ’da Din Retoriği”, Hayrani Altuntaş, Mehmet Bayraktar ve Bekir Karlığa (eds.), **İslam Felsefesinin Sorunları**, s. 314.

(yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk) oluştuğunu³⁴⁹ söyleyen İhvân-ı Safâ, Onların terkip keyfiyetine göre insanlarda dört farklı mizacın ortaya çıktığını ileri sürer:

a) Mahrûr (sıcak) tabiâtlar (demevî): Vücutlarında kan hâkimdir. Genellikle cesur, gözü kara, sebatı az, aceleci, çabuk öfkelenip, çabuk yatışan, kin gütmeyen, zeki, hayal ve tasavvur güçleri zengin kimselerdir. Bunlar ilim öğrenmede ve hâkikati kabul etmede ön sıradadırlar.

b) Mebrûd (soğuk) tabiâtlar (balgami): Vücutta balgam (lenf sıvısı) hâkimdir. Sıcak tabiâtlı olanların aksine, genellikle uyuşuk, tembel, sert mizaçlı, ilme rağbetleri daha az, karakteri olgunlaşmamış kişilerdir.

c) Mertûp (rutubetli) tabiâtlar (safravi) : Vücutta sarı safra hâkimdir. Zeki olmayan, sebatı az, müsamahakâr, yumuşak huylu, kolay ikna olan ve çabuk unutan kişilerdir.

d) Yâbis (kuru) tabiâtlar (sevdavi) : Vücutta kara safra hâkimdir. Sabırlı, sabit fikirli, zor ikna olan kimselerdir ki, bârız vasıfları sabır, kin ve cimriliktir.³⁵⁰

Bedenlerin mizacının iyi olması kan, balgam kara ve sarı safranın bedendeki itidâline göredir. Bu karışımlar uyumlu olunca beden kendini afetlere karşı daha rahat koruyabilir. Tersine ise acılara sebep olur.³⁵¹

İhvân-ı Safâ, felsefî ve dinî amacın ortak olduğu, kişinin Allah’a benzemesini şu dört şarta bağlar:

1. Varlıklardaki gerçekleri tanımak
2. Doğru inanç kazanmak
3. Güzel ahlâk ve seciyeler gerçekleştirmek
4. Temiz ve iyi fiiller yapmak³⁵²

³⁴⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 261; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, C. 1, s. 218.

³⁵⁰ Bayram Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ’da Siyaset Felsefesi”, Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, İstanbul, İnsan, 2015, c. 6, s. 349.

³⁵¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 213; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 1, s. 169.

Burada nazarî ilim amelî ilmin (ahlâk) mukavvim gücü, amelî ilim ise nazarî ilmin mütemmim cüzüdür. İhvân'a göre amelî ilim olmadan nefis yetkinleşmez ve asıl vatanı olan gökler âlemine kavuşamaz. Bu da gösteriyor ki öldükten sonra cennete ve melekler âlemine dâhil olmanın yegane şartı ahlâka bağlanmıştır. İhvân dindeki mezhep ve ilimdeki meşreplere göre ahlâkî marazlar ve bu marazlara göre tedavi şekilleri önerir. Bu da gösteriyor ki dinde hangi alanda uzman olunursa olsun o alanın ahlâkî zaafları mevcuttur. Bu ahlâkî zaaflar giderilmedikçe insan ne kadar âlim olursa olsun kemale eremez. Aynı şekilde amelî ilimlerin sahiplerinin de kendi ihtiyaçlarına göre belirli ahlâklara ihtiyaçları vardır.³⁵³

İhvân-ı Safâ ahlâk meselesinde insanın öldükten sonra ruhunun şu dört özelliğe göre iyi veya kötü karşılık göreceğini belirtiyor:

- 1- Sonradan kazanılmış mu'tad ahlâk.
- 2- Eğitim yoluyla öğrenilmiş ilimler.
- 3- İnanılmış fikirler.
- 4- Tecrübe ve irade ile kazanılmış ameller.³⁵⁴

Erdemli fiilleri meleklerle, kötü fiilleri de şeytanlara has olarak gören İhvân-ı Safâ, ahlâkî bir çabanın, sonuçta ilmî bir kazanıma vesile olacağı görüşündedir. Nefsini terbiye edip dinin emrettiği gibi davranan, sonra da eşyanın hâkikatlerini araştırmaya koyulan kimse artık meleklerin ilhamını kabule hazır duruma gelmiştir. Bu olgunluğa ulaşan insan onlara göre “bil-kuvve melek” olmuştur. “Bil-fiil melek” olabilmesi için ruhunun bedeninden ayrılmasını beklemesi gerekir. Ahlâkî kötü, davranışları bozuk, cehaleti perçinlenmiş kimselerin nefsi ise “bil-kuvve şeytan”, nefsleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra da “bil-fiil şeytan” olur. Bunlar sürekli şeytanların vesveselerine mâruz kalırlar.³⁵⁵

³⁵² Ali yıldırım, “İslam Düşüncesinde Felsefi ve Dini Bir Etkinlik Olarak Ahlak”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2018, C. 7, sayı:2, ss. 1232-1233.

³⁵³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, C. 1, ss. 221-223.

³⁵⁴ İbrahim Âgah Çubukçu, “İhvân-ı Safâ ve Ahlak Görüşleri”, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, TDV, 1964, C. 12, s. 46.

³⁵⁵ Uysal, **DİA “İhvân-ı Safâ” maddesi**, C. XXII, s. 4.

Ahlâk mevzusu çok geniş olmakla birlikte konunun amacı ahlâkın meâda dönük tarafını ele almaktır. Burada düşünce tarihinde ahlâkın temel konularından olan ve felsefî literâtürde“ teodise problemi” olarak adlandırılan “kötülük problemi” ve ölüm sonrası hayatın önem atfettiği “mutluluk-mutsuzluk” gibi iki temel meseleye açıklık getirilecektir.

3.3.1. Kötülük Problemi

Felsefenin gündemini en çok meşgul eden konulardan biri de kötülük problemidir. Doğada var olan doğal afetler ve insanda var olan kötü davranışlar insanlarda bir Tanrı sorgulamasına sebebiyet vermiştir. “Tanrı mutlak iyiye kötülükler nereden geliyor” gibi sorular ister istemez filozofları bu konuda etraflıca düşünmeye sevk etmiş ve onları bu konu hakkında cevaplar aramaya itmiştir. Tercüme hareketlerinden önce İslam kelâmının teşekkül sürecine bakıldığında da bu konu etraflıca ele alınmıştı. Sözelimi Cebriyye ve Kaderiyye mezheplerinin “adalet” ve “salah-aslah” konuları onların temel düşüncelerini belirlemekteydi. Onların birbirleriyle olan münakaşaları sadece düşünsel alanda değil, siyasi alanda da çok ses getirmiş ve neredeyse halkın bile uzun uzadıya gündemini meşgul etmişti. Emevî ve Abbasî devletleri bile düşünsel temellerini bu iki ekoldan aldılar. Bilindiği üzere Emevîler Cebriyye ekolünün görüşleriyle, Abbasîler ise uzun süre Kaderiyye ekolü anlayışıyla Müslümanları yönettiler. İhvân-ı Safâ’nın Abbasî dönemine denk gelmesi tevarüs yoluyla da olsa bu sorunla sıcak bir şekilde karşı karşıya geldiklerini göstermektedir. Buna ilaveten İslamın temel kaynakları olan Kur’ân’da ve Hâdis kaynaklarında Tanrı’nın sürekli yaratma ve müdâhale etme halinde olduğunu ifade eden ayetler, ister istemez onları bu konu hakkında etraflıca düşünmeye sevk etmiştir.

İhvân’a göre bir şeyi varlığa çıkarmak bizâtihi hayırdır.³⁵⁶ Kötülük ise, iyiliğin, tamliğin ve yetkinliğin yokluğundan başka bir şey değildir.³⁵⁷ Hayır ve şer dört kısımdan ibarettir. Birincisi, feleğin uğuru ve uğursuzluğuna nispet edilenlerdir.

³⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 59; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 378.

³⁵⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 51-52; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 371-372.

İkincisi, oluş ve bozuluştan ibaret olan tabiât olaylarına ve hayvanlara ilişkin elem ve acılara nispet edilenlerdir. Üçüncüsü, hayvanların uzlaşma, uzaklaşma, sevmeye ve nefret etme gibi huylarına, çekişme ve birbirlerine üstünlük sağlama gibi tabiâtlarına nispet edilenlerdir. Dördüncüsü, hem dünya hem de Âhirette mutlu ya da mutsuz olmaları hükmünde belirleyici olan emirler ve yasaklar altında bulunan nefslere nispet edilenlerdir.³⁵⁸ İnsan, nefsi ve cismiyle bütün bir varlıktır. İnsanın nefsi, insanın ta kendisidir. Kötülükler, ârızî haller olup cesetten kaynaklıdır.³⁵⁹ Şer gibi görünen şeyler özel olarak kötülük gayesiyle yaratılmış değildir. Kötülük izafi ve ârızîdir. Bu anlayış insanla ilgili durumları da kapsar. İlahî irade ve inayet, "Allah'ın hâlifesi" olan insanlık formunu kıyâmete kadar dünyada yaşatacak, orayı hükümler altına alacak ve imâr edecek şekilde düzenlemiştir. Bununla birlikte tek tek kişiler olarak insanların dünyaya gelmeleri, dünyadan gitmeleri gibi münferit olaylar tâlî derecede amaçlanmış (el-kasdu's-sani) ârızî olaylardır. Bu olaylara bir bütünlük içinde bakılırsa, bunların küllî yapıya bir düzen olarak yansıdığı görülür.³⁶⁰

İhvân'a göre insana dair iyilikler ve kötülükler ya aklî ya da yasal/vaz'î açıdan ele alınır. Aklî olana gelince; bunlar gerekli şartlara uygun olarak gerektiği kadar, gerektiği yerde, gerektiği zaman ve gerekli olan nedenden dolayı yapılan her şeydir. Bunlar da hayır olarak nitelendirilirler. Ne zaman bu şartlardan birisi eksik olursa, bu takdirde o, şer olarak nitelendirilir. Bu şartların hepsini bilmeye, ilk planda, her insanın gücü yetmez. İnsan bunları ancak nefsinin arındırıp ilim ve edep yolculuğunda ilerlediği zaman bilebilir. Yasal olana gelince; hepsi yasa koyucu tarafından ya emredilen ya teşvik edilen ya da övülen şeylerdir. Bunlar hayır olarak nitelendirilirler. Yasa koyucunun yasaklayıp menettiği her şey ise şer olarak nitelendirilir.³⁶¹

Risâlelerde Allah'ın feyzinin varlıklar arasında belli oranlarda olduğu ifade edilir. Bu yüzden yaratılan varlıklar kendi ulvîlik derecesine göre feyiz alırlar. Tanrı ilk olarak Küllî aklı yarattı. Küllî Akıl ile Tanrı arasında "kelime ve emr" vardır. Sonra Küllî Akıldan Küllî Nefsi, Küllî Nefs'ten Küllî Heyulâyı, ondan da tabiâtı ve cismânî âlemi yarattı. Bu sıralamaya bakıldığında alttaki her oluş bir üsttekinin

³⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 379.

³⁵⁹ Şahin, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Problemi" C. 2, s. 83.

³⁶⁰ Çağrı, "İslam Ahlakı'nın Temel Kaynakları", s. 223.

³⁶¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 384.

tasarrufuna bağlıdır. Tanrı ilk varlıkla sıcak temas kurup aşağıya doğru oluş gerçekleştiğinde Tanrı'nın varlıkla teması daha mesafeli olmaya başlar. Ay-altı âleme geldiğinde ise bu mesafe en uzak noktaya varır. Çünkü İhvân'a göre ay-altı âlem karanlık âlemdir. O halde Tanrı'nın feyzi bu âleme en düşük oranda iner. Bu âlem cüz'îlerin âlemi olduğu için hayırlar da şerler de cüz'î nefslerin hanelerine yazılır. Çünkü ay-üstü âlem bizzat hayırdır. Orada zaten şer diye bir şey söz konusu değildir. Şer sadece ay-altı âleme mahsus olup imtihana dayalı mükâfat ve ceza da buradaki varlıkların nefsleri için geçerlidir.³⁶²

İhvân'a göre şer eksiklikten, eksiklik ise acziyetten meydana gelir. Allah acizlikten münezzeh olmakla beraber, onun yarattıkları ise kendisine muhtaç oldukları için acizdirler. Lakin bu acizlik kendi derecelerine göredir. Küllî aklın acizliği ile Küllî Nefsin acizliği bile kendi aralarında aynı değildir. Küllî Akıl sadece Allah'a muhtaçken, Küllî Nefs ise hem Allah'a hem de Küllî Akla muhtaçtır. Aşağıya doğru indikçe ihtiyaç artmaya başlar. En eksik varlıklar ay-altı âlemde olduğuna göre en muhtaç varlıkların da ay-altı âlemde olması gerekir. O halde şerrin en yoğun olduğu yer de yeryüzüdür. Şerrin olması Allah'ın kudretinden kaynaklı değil, bu âlemdeki varlıkların muhtaçlığından ve eksikliğinden kaynaklıdır. Kısaca suç failin değil, mef'ulün eksikliğindendir. Sözelimi devenin, iğnenin deliğinden geçememesi Allah'ın kudretinden dolayı değil, devenin ve iğnenin eksikliğinden dolayıdır.³⁶³

İhvân mümkün varlıklar içinde en iyi âlemin mevcut olan âlem olduğunu ileri sürer. Bu konuda itirazların cüz'îlere yapıldığını aktararak bunun bir hükmünün olmadığını ifade eder. Çünkü cüz'îler küllîlere tabidir ve küllîler göz ardı edilerek böyle bir soru sorulamaz. Tümel şeylerin illetleri tikel şeylerde olmaz. Böyle bir kıyas batıldır. Tümelin illeti bilinebilir, fakat tikellerin illetleri sonsuzdur. Haliyle tikeller üzerinde hayır ve şer analizi yapabilmek için küllî illetleri bilmek zorunludur. Bu nedenle varlık küllî olarak hayır olduğu için tikellerin kendi içindeki bütünsel illetlerine göre de hayırdır. Burada asıl olan kural tümelin tikelle

³⁶² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 99; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 2, ss. 101-102.

³⁶³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 139-140; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, ss. 292-293.

eleştirilememesidir.³⁶⁴ Yaratıcının yararı genel olana yöneliktir. Özel olan ise bu küllîlere ihtiyaç duyduğu oranda yetkindir. İhvân bu konuda dinin kısas hükmünü örnek verir. Ona göre kısasta her ne kadar acı ve ızdırap mevcutsa da bunda kamunun yararı vardır. Daha genel olanın yararı daha özel olanın yararına tercih edilir. Yine yağmurun yağması da böyledir. Yağmur bizzâtîhi canlı türler için olmazsa olmazdır. Ama bu yağmur bazı fertlere zarar veriyor diye tümünden yağmur yağmasını denilmez.³⁶⁵ O halde âlem bir bütün olarak ele alınmalıdır.

Tikeller arasındaki maslahatlara bakıldığında bir aşağı mertebede şer olan şey bir üst mertebede hayırdır. Mâdende şer olan, bitkide hayırdır. Hayvan bitkiyi yemekle bitki için şer olur, ama hayvan için bu hayırdır. Aynı şekilde insan da hem bitki, hem hayvan, hem de mâdenle beslenir. Bu üç tür için şer olan insan için hayırdır. Bunlar arasında küllîlere en yakın olan varlık insan olduğu için diğerleri insanın hizmetine sunulmuştur. İnsan için de bu hiyerarşi devam eder. Peygamberler bil-kuvve melekî nefslere en yakın varlıklar oldukları için diğer cüz'î nefslerin de bu nefslere hizmet etmesi gerekir.³⁶⁶

İhvân hayır ve şer meselesini bir başka açıdan ele alırken bunu Allah'ın birincil ve ikincil kasıtlarından hareketle yorumlar. Yoktan var etmek, icat etmek ve yaratmak, süreklilik ve tamlık vermek ve kemal noktasına ulaştırmak gibi Allah tarafından gerçekleştirilen şeyler birincil maksat (el-kasdu'l-evvel) olarak nitelendirilir. İkincil maksat (el-kasdu's-sani) ise, heyulânın eksikliğinden kaynaklanan şeylerdir. Çünkü heyulâdan, ancak mevcut durum ortaya çıkar. Birincil kasıt küllîlerin ve genelin maslahatı için geçerliyken, ikinci kasıt cüz'îler için geçerlidir. Senelerin değişmesi ve gezegenlerin belli burçlarda birleşmeleri gibi durumlarda verilen hükümlerin ve feleğin uğursuzluğuna nispet edilen kötülüklerin ve fesadın hepsi, Allah'ın ilk kastının ârızı sonuçlarıdır. Cüz'î nefslere ilişkin ızdıraplar ise ikincil kasta dairdir. Mesela hayvanlar ve insanlara ârız olan eziyet ve ızdıraplar Tanrının ilk kasdının değil de ikincil kasdının bir gereğidir. Dolayısıyla

³⁶⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, ss. 293-299.

³⁶⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan, C. 2, ss. 298-299.

³⁶⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, ss. 300-302.

ikincil kasıt ilk kasdın dolaylı ve ârızı durumlarıdır.³⁶⁷ Kısaca söylemek gerekirse yoktan var etmek, icat etmek ve yaratmak, süreklilik vermek ve kemal noktasına ulaştırmak gibi Allah tarafından gerçekleştirilen şeyler birincil maksat; heyulânın eksikliğinden kaynaklanan tüm yaratılışlar ise ikincil maksada girer.

Varlıkların meydana gelişlerinin hayır ve şer olup olmamaları zaman ile de ölçülebilen bir şeydir. Örneğin yaratılanlar tedrici değil de bir defada yaratılmış olsaydı yeryüzü bu ağırlığı kaldıracabilecek durumda olamazdı. Bu da gösteriyor ki kötülük zamana göre de değişen bir durumdur. Aynı ayrı zamanlarda meydana gelen varlıklar bir zaman diliminde meydana gelince de bu şer olarak adlandırılır.³⁶⁸

İnsanların fiillerini kaza ve kader kapsamında değerlendiren İhvân'a göre kader, bir şeyin layık olduğu yerde konumlandırılması ve varlığını algıladığı yerde var olmasıdır. Kaza ise mevcudatta var olan kapasitenin beraberinde getirdiği yükümlülük çerçevesinde âlemdeki hikmet ve inayet bakımından gerekli olan şeydir. O halde insanların azâba düşer olması fitratlarında olan şeyden sapması ve yaratılışlarının esasında olana aykırı davranmaları sebebiyledir. Mamâfih ceza, insanların kazanın hükmüne göre davranmamaları nedeniyle gereken bir sonuçtur.³⁶⁹ İhvân insanın kendi fiillerinden dolayı düşer olduğu azâbı kaderin küllî yazgısından değil de kazanın cüz'î yapısından kaynaklı olduğunu ileri sürerek bu sorunu çözmeye çalışmıştır. İhtilaflar üç kısımdır: Birincisi duyuların eşyayı algılama kuvvetidir. İkincisi beynin bilgi elde etmedeki kuvvet ve zayıflığıdır. Üçüncüsü ise kıyas ve istidlal yöntemidir. İlk ikisi kazanım değil, üçüncüsü ise kazanımdır. Dolayısıyla sevap ve günah, ceza ve ödül bu son eyleme dairdir.³⁷⁰

Yasak ağaç hakkında o dönemde de felsefi bir polemğin olduğu görülür. Bazıları yasak ağacı tüm şerleri kendinde temerküz eden bir ağaç olarak tanımlar ve şerri Allah'ın yarattığına delil olarak getirirler. Oysa İhvân onların iddialarını felsefi delillerle çürütmeye çalışır. İhvân yasak ağacı dünyadaki ağaçlara benzeterek aynı mâhiyet üzerinden kıyas yapar. Kur'ân'dan iyi ağaç-kötü ağaç örneğini misâl vererek

³⁶⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, ss. 60-61; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, ss. 379-381.

³⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 61; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 381.

³⁶⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, ss. 10-13; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 33.

³⁷⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, ss. 330-333.

kötü ağacın cennette olamayacağını düşünür. İhvân'a göre Âdem'in cenneti de yeryüzünde bir cennettir ve şerler kendisinde cem olamaz. Kaldı ki Âdem gibi meleklerin kendisine secde ettiği biri nasıl olur da bu şerli ağaca mübtelâ olur. Çünkü Âdem'de ruhânî ve cismânî güzellikler bir arada bulunur. O, iki saadeti kendisinde barındıran ilk insandır ve bundan dolayı o ağaç şer olarak ifade edilemez. O ağaç bilgi evrelerinden birinden diğerine geçişi ifade eder ki bu aslında olması gereken ve hikmete uygun da budur.³⁷¹

İhvân yukarda anlatılan durumları *Risâletü'l Camia*'da derli toplu bir şekilde aktarmaktadır:

“Kötülük âlemi sonlu ve geçicidir. Çünkü Yaratıcı kötülüğe kalıcı olma özelliği takdir etmemiş, onun hakkında sürekliliğe hükmetmemiş ve tam bir yaratmayla onu var etmemiştir. Kötülük herhangi bir kasıt olmaksızın yetersizlik ve eksiklikle malul olan şeylerin birbirine dâhil olmasını engelleyen bir arazdan ibarettir.³⁷² Feleklerin yönetilmesinde, gezegenlerin yürütülmesinde; nebilerin elçilerin ve filozofların gelmesinde, meleklerin semâdan inip, peygamberlere vahiy ve haber getirmesindeki nihaî amaç, âlemin bütünüyle iyiliğe bürünmesini sağlamak, yetersizliği, eksikliği ve kötülüğü âlemden bertaraf etmek ve âlemi kendinden neşet ettiği ilkeye döndürüp bu ilkeye dâhil olmasını sağlamaktır. Böylece hikmet tamamlanır, mahlukât yetkinleşir, oluş-bozuluş dünyasının seviyesi yükselir, cehennem ehli kurtulur, dünya cehennemi bertaraf olur, âlem bütünüyle mutluluğa ve iyiliğe bürünür, büyük kıyâmet gerçekleşir ve hem kötülüğün hem de kötülük ehlinin kökü tamamen kazınmış olur. İşte nihaî amaç ve en büyük bilgi budur. Öyleyse doğru ve kesin kanıtla doğrulanmıştır ki feleklerin iradesinde ve âlemin olduğu gibi akışındaki maksat âlemin bütünüyle iyilik, bütünüyle nur ve bütünüyle mutluluk haline gelmesidir. Kuşku yok ki yaratmanın aslı yüce yaratıcının cömertliği ve feyzidir. Böylece nefis akıl seviyesine ulaştığında sükunet bulur, hareket ortadan kalkar, ulaşabileceği son noktaya varır. Ebedî rahatlığa ve huzura erişir. Nefs aklın seviyesine ulaştığında tabîî hareketi ile tabîâtını kullanması son bulur. İşte bu seviye, içinde hiçbir sembol ya da işaret olmaksızın doğrudan burhânî cennetin hâkikatının ve kıyâmetin bilgisidir. Bütün faziletli şeylerin aslı, nefsten tabîâta feyezân eden süs ve temiz lezzetler gibi tabîâta bulunur. Ancak dünyevî zevklere imtizaç edip karıştığında, tabîâta onu bulanıklaştıran bazı şâibeler bulunur. Bu şâibeler derece bakımından tabîâtın altındadır. Bu bulanıklaştırıcı şâibeler, faziletlerden mahrum olduğunda, güzelliği ve saadeti eksildiğinde ve nurânî olanla arasına kalın bir perde girdiğinde kötülük olarak isimlendirilir. Tabîât, kendisinde bulunan saflık gibi niteliklere ulaştıran iyiliklerden mahrum olduğunda, içinde zıtlıklar barındırdığında ve birbiriyle çelişen belalara ve oluş-bozuluş dünyasında bulunan

³⁷¹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 52-53.

³⁷² A.g.e. C. 5, ss. 38-39.

hayatı bulanıklaştırıcı ve sıkıntıya soktuğu ârizi şeylere mâruz kaldığında kötülük ortaya çıkar.³⁷³

Tüm bu açıklamalardan sonra İhvânın genel görüşlerine bakıldığında Cennet, bizzâtîhi hayır, cehennem ise kemaldeki eksikliklerdir denilebilir. Cennetin maddî boyutu kemal derecesinde olmakla beraber bir üst akla muhtaçtır. Madde yönünden salt kemal, nefis yönünden nefse ve akla muhtaçtır. Belki de cennetteki maddî hazlardan daha üstün haz bu minvalde anlaşılmalıdır. Cehennem ise madde yönünden en eksik ve nefis yönünden de en uzak olandır.³⁷⁴

3.3.2. Mutluluk ve Mutsuzluk

Mutluluk ve ahlak açısından nefsin güçleri arasındaki ilişkiye bakıldığında İhvân-ı sâfa ile Eflatuncu gelenek arasında benzerlikler görülür. Nitekim İhvân da nefsi; şehvanî, gazabî ve insanî olarak üçe ayırmaktadır. İnsan nefslerini de kendi içinde derecelendirmeye tabi tutan İhvân, insanın nefsinin altındaki nefsleri hayvanî ve nebatî, insan nefsinin üstündeki nefsleri de hikemî/melekî ve nebevî/namusî nefsleri olarak derecelendirir.³⁷⁵ Mutluluk ve mutsuzluk da bu nefis mertebelerine göre anlam kazanır.

İhvân-ı Safâ'ya göre mutluluk, genellikle, nefsin kemal hali; şevket, yani mutsuzluk da nefsin eksik halidir. Yetkinliğe ulaşamamış bir insanın yok olma endişesinden kurtulması da ebedî olma özlemi de bitmez diyen İhvân, en üst durumda var olmanın, eksik olarak var olmaktan daha haz verici, şerefli, değerli ve aklın apriori hükümlerinden (evail-ül-ukul) olduğunu söyler. Bu sebeple filozoflar demişlerdir ki: "İstenen her şey, iyi olmasından dolayı istenir; iyi de ancak özünden dolayı istenir." Mutlak iyi, mutluluktur.³⁷⁶ En yüce mutlulukların elde edilmesi için nelerin yapıp yapılmayacağını her insan bilememektedir. Hatta bu konuda bilginler bile ihtilaf halindedir. Dolayısıyla hangi zamanda ve şartta mutluluğun elde edilebilmesi için bir muallime ihtiyaç vardır. Bunu en iyi bilenler kanun

³⁷³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 34-35.

³⁷⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 33-35.

³⁷⁵ Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul, İz, 2001, s. 286.

³⁷⁶ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'da Siyaset Felsefesi", Çetinkaya (ed.) **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, İstanbul, İnsan, 2015, c. 6, s. 336.

koyuculardır. Kanun koyucuların eğiticisi melekler, meleklerinki Küllî Nefs, Küllî Nefsin muallimi Küllî Akıl, Küllî Aklın muallimi ise Allah'tır.³⁷⁷

Mutluluğun en iyi hal üzere kalmak olduğunu söyleyen İhvân'a göre en iyi hâl üzere kalmak da İlâh'a benzemeye çalışmakla olur. Eğer yüce Bâri, bekâyı yaratmak anlamında Bâki ise ve devamlılığı yaratmak anlamında Daim ise o zaman kendi fiillerinin kusursuz ve sanatının mükemmel olması gerekir. Kusursuzluk ve mükemmellik ise mahlukâtın en iyi hal üzere bâki kalmasıdır. İhvân mutluluğun kökeninden de bahsetmektedir. Ona göre Allah'ın tecelliyatı öncelikle ehâdiyet makamıyadır. Ehâdiyet makamında saf birlik mevcuttur. Ehadiyet makamından sonra vahidiyet makamı gelir. Çokluğa geçiş ise Vahidiyet makamından sonradır. İşte mutluluk iksiri de bu Vâhidiyet makamından neş'et eder. Bu makam ebedî bir makamdır. Öyleyse mutluluk ancak ebedîyetle kaim olur.³⁷⁸

İhvân'a göre insan nefs ve bedenden mürekkep bir varlıktır. Biri maddî cevher, diğeri ise manevî cevherdir. Dolayısıyla her ikisi de kendi âleminde kalmak isterler. Bu ikisinin mevcut tabiâtlarından dolayı bir kavga olması kaçınılmazdır. Dinin nefsler için konduğu emir ve nehiylere bakıldığında onlar beden mizacına muhâlif şeylerdir. Sözelimi bedene iyi gelen bir şey nefse iyi gelmez.³⁷⁹ İki cevherin kavgasında kazanan taraf mutluluk ve mutsuzluğu belirler. Cismânî beden sürekliliği bu dünyaya ait olduğu için beden, lezzeti de bu dünyada arar ve ona meyleder. Ruhânî nefis ise bu dünyaya ait olmadığı için kendi vatanı olan gökyüzüne doğru meyleder. İşte insanın diyalektik boyutu bu kavganın bir sonucudur. Bedenin iyiliğine yönelen ve sadece onun ihtiyaçlarıyla uğraşan kişi sadece ölüme kadar mutlu olabilir. Bunun yanında beden kısmî ihtiyacını gidererek asıl olanı, yani nefsi nazarî bilgi ve amelî ahlâkla doyurduğu vakit ise nefsin mutluluğuna vesile olur. Bu ise öldükten sonra da devam ettiği için o, ebedî mutluluğa erişir.³⁸⁰ “Hal ve inanç bakımından insanların en kötüsü hesap gününe inanmayanlar, Âhireti ümit etmeyenler ve sonundan korkmayanlardır”³⁸¹ diyen İhvân'a göre mutluluk elde

³⁷⁷ Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, s. 94.

³⁷⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 17-18.

³⁷⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, C. 1, s. 227.

³⁸⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 1, ss. 176-177.

³⁸¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 415.

etmek isteyenlerin, nihaî amaca ulaşmaları için nefslerini terbiye etmeleri ve ahlâklarını düzeltmeleri gerekir.³⁸²

İhvân nezdinde lezzet ve elem cismânî ve ruhânî olmak üzere iki çeşittir.³⁸³ Cismânî lezzetler ancak acıların ortadan kalkmasıyla meydana gelir. Bu acılar ise canlıların mizacının ya artma veya eksilme şeklinde iki taraftan birine doğru itidâlden sapmasıyla, ya sıcaklıktan soğukluğa veya soğukluktan sıcaklığa, ya hareketlilikten hareketsizliğe veya hareketsizlikten hareketliliğe, ya açlık ve susuzluktan tokluk ve suya kanmışlığa veya tokluk ve suya kanmışlıktan açlık ve susuzluğa geçmesiyle olur. Bu ise nefsin mizacına uygunluğuyla ölçülür. Nefsin mizacına uygun olmayan durumlar ise acı olarak nitelendirilir. Öyleyse algı, algılayanın mizacını itidâlden saptıran her algılanabilir şeyden acı duyar ve ondan hoşlanmazken, algılayanı itidâle ve tabîî mizaca geri getiren her algılanabilir şeyden ise lezzet alır, onu sever ve ondan hoşlanır.³⁸⁴ İhvân'a göre cismânî elemeler şu üç şekilde ortaya çıkarlar: Birincisi, hayvanın bedeninin madde ve gıdaya ihtiyacı anında açlık ve susuzluktan kaynaklanan elemdir. İkincisi, hayvanın bedenine zarar veren ve onun vücudunu ortadan kaldıran, vurma, çarpma, kırma ve kesme gibi şeylerden kaynaklanan elemdir. Üçüncüsü ise hayvanın bedeninin mizacını ve biyokimyasını bozan hastalıklar ve rahatsızlıklardan kaynaklanan elemdir. Nefs ise tüm elemeleri bedeni korumak için bir kalkan olarak kullanır.³⁸⁵

İhvân'a göre soyut olması bakımından nefse; acılar, hastalıklar, bozukluklar, açlık, susuzluk, sıcaklık, soğukluk, kederler, kaygılar, üzüntüler ve sonradan meydana gelen şeyler ilişmez. Çünkü bütün bunlar ancak nefs bedenle birlikte olduğunda nefse ilişir. Zirâ beden yok olmayı, bozulmayı, dönüşmeyi ve değişmeyi kabul eden bir cisimdir. Oysa nefs ruhânî bir cevher olduğundan, nefis için bu felaketlerden herhangi biri söz konusu değildir.³⁸⁶ Cüz'î nefslar, yetkin duruma gelmek için cüz'î bedenlere ihtiyaç duyarlar. Bedenler ise bir afete mâruz kalmaması

³⁸² Çetinkaya, **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, s. 336.

³⁸³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 2, s. 55.

³⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 53; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Elmin Aliyev, C. 2, s. 59.

³⁸⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 60; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 379.

³⁸⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 21; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 2, s. 22.

için acıyı duyumsamak zorundadırlar. Çünkü bedenler acıyı duyumsamadan kendi varlıklarını koruyamazlar. Yoksa düşman ona rahat bir şekilde musallat olur ve onu musibetlere karşı savunmasız bırakır. Bu da bedenin ölümü demektir. Nefslerin, bedenlerle beraber yetkinleşmek için belli bir zaman dilimine kadar bedenlerde kalmaları gerekir. Bu nedenle bedenin varlığını koruması aynı zamanda nefsin yetkinleşmesine zaman kazandırması anlamına gelir. Böylece acıların varlığı, nefslerin yetkinleşmesi için gerekli birer zorunluluk haline gelir. O halde canlıların, mutlu olmalarına sebep olan bir şeyin var olması, buldukları lezzet, sevinç ve mutluluk, nefslerin belirli bir vakte kadar bedenleri korumaları için birer teşviktir.³⁸⁷

İhvân'ın mutluluk anlayışında lezzetler doğal şehvî, duyusal hayvânî, düşünsel insanî ve ruhsal melekî olmak üzere dört çeşittir. Doğal şehvî lezzetler, nefsin yiyecek ve içecek gibi besinleri alma esnasında hissettiği şeylerdir. Hayvânî lezzetler de aynı şekilde iki çeşittir: Birisi, nefsin uyum halinde hissettiği lezzettir ki cimâ buna örnektir. Diğeri, nefsin intikam anında hissettiği lezzet olup öfkeliyken kabaran şehvet buna örnektir. Fikri lezzet, nefsin bilinenlerin manalarını tasavvur ettiği ve mevcutların hâkikatlerini bildiği esnada aldığı hazdır. Ruhsal melekî lezzet ise nefsin bedenden ayrıldıktan sonra huzur ve mutluluk içinde idrak ettiği rahatlık ve hazdır. Şehvî lezzet, insan, hayvan ve bitkide ortaktır. Duyusal hayvânî lezzet, bitkiler hariç, insan ile hayvan arasında ortaktır. Fikri lezzet, hayvan hariç, insan ile melekler arasında ortaktır. Ruhsal melekî nefis ise cisimlerden ayrılmış ve madde denizinden kurtulmuş nefslere özgüdür. Bitkisel nefslerde haz ve acı yoktur. Aynı şekilde melekî nefslerde de haz ve acı yoktur. Hayvânî nefslerde hem lezzet hem acı hissî vardır. Fakat lezzetleri tamamen cismânîdir. İnsanî nefslerde hem cismânî hem de ruhânî lezzet ve acılar birlikte vardır.

İnsanî nefsin hissettiği bütün lezzetler iki çeşittir: Bazısı doğrudan hissettiği lezzetler, bazısı da beden vasıtasıyla hissettiği lezzetlerdir. Bunlar da yedi çeşittir: Birincisi, güzel renkler, şekiller, resimler, tasvirler, doğal ve sınaî boyalardan bakma yoluyla idrak edilenlerdir. İkincisi, sesler, ezgiler, şarkılar, övgü, sena ve benzeri şeylerden işitme yoluyla idrak edilenlerdir. Üçüncüsü, arzularına uygun yiyeceklerden tatma yoluyla idrak edilenlerdir. Dördüncüsü, bedeninin karışımlarını

³⁸⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 386-387; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 60-61.

güçlendiren dokunulur şeylerdir. Beşincisi karışımlarının mizacına elverişli koklanan şeylerdir. Altıncısı cimâ lezzetidir. Yedincisi intikam lezzetidir. Bunlar, nefsin beden aracılığıyla iki defa hissettiği lezzetlerdir: Birisi duyuların onlara doğrudan temas etmesi anında, diğeri daha sonra onları hatırlaması anında meydana gelir.

Nefsin tek başına hissettiği lezzetler ise iki çeşittir: Birincisi, bedenden ayrıyken hissettiği lezzet; ikincisi, onunla birlikteyken hissettiği lezzettir. Bedenden ayrıyken hissettiği lezzetler iki çeşittir: Biri dışarıdan gelen lezzet, diğeri, kendi zatından olan lezzettir. Bedenle bir aradayken hissettiği lezzetler ise dört çeşittir: Birincisi, duyulurlar ve yiyecekler gibi mevcutların hâkikatlerini birlikte tasavvur ettiği sırada hissettiği lezzet, sevinç ve mutluluktur. İkincisi, doğru düşüncelerini ve övülen görüşlerini kabul ettiği anda hissettiği lezzettir. Üçüncüsü, güzel huylarının ve iyi adetlerinden ötürü hissettiği lezzettir. Dördüncüsü, temiz davranışlarının ve iyi eylemlerinin anıldığı sırada hissettiği lezzettir.³⁸⁸

İhvân ruhânî lezzetlerden bahsederken rüyayla ilgili bir misâl verir. Dünyevî zevklerden sonra sevdiklerinden ayrılmış, takattan düşmüş bir prensin rüya halindeki zevki ruhânî zevke yakın bir örnektir. Rüyadayken her şey istediği gibi gitmiş, rüzgâr onu her istediği yöne doğru götürmüş ve arzularının hepsi yerine getirilmiş bir vaziyetteyken bir anda uyandığında yine eski acılara geri dönmüş olarak acı hissetmesi ve sürekli rüya halinde olmayı arzulaması dünya ile Âhiretteki lezzetlerin karşılaştırılmasına bir örnektir.³⁸⁹ Cismânî lezzetlere daha yakın olan nefslerin Âhiretteki karşılıkları cismânîliğe yakın, ruhânî lezzetlere daha yakın olanların ise cennetteki nimetleri daha çok ruhânîdir. Bu da demek oluyor ki cennetteki lezzetler ve cehennemdeki elemeler nefslerin mertebelerine göredir.³⁹⁰

Dünyadaki elem ve lezzetlerin bir sebebi de göksel hareketlerdir. Yıldızların uyumlu ve yüksek derecedeki hareketleri bu dünyadaki oluşa da yansdıkları için lezzet oluşur. Yine bunun tersi olduğunda ise elemeler oluşur.³⁹¹ Kur'ân'da azâb

³⁸⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 70-71.

³⁸⁹ **A.g.e.** C. 3, ss. 78-79.

³⁹⁰ **A.g.e.** C. 3, ss. 68-75.

³⁹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 2, s. 107.

ayetlerinin birinde azâb ehline gökyüzü kapılarının kapatıldığı ifade edilir. Bu da mutluluk ve mutsuzluğun gökyüzüyle bir bağının olduğu anlamına gelir.³⁹²

İhvân'a göre saadet ve mutluluk, dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısımdır. Dünyevî saadet ve mutluluk; her şahsın bu dünyada mümkün olduğu kadar uzun bir süre en iyi haller ve en yüksek gayeler üzere kalmasıdır. Uhrevî saadet ise, her nefsin, cesedi terk ettikten sonra sonsuza dek en mükemmel haller ve en yüksek gayeler üzere kalmasıdır. Nefslerin en iyi halleri, metafiziksel meseleleri ve ilahi mârifetleri bilmesi, onlardan haz alması, sevinç ve neşe içerisinde olması, sonsuza dek bu hal üzere kalmasıdır.³⁹³ Ruhânî hazlardan, bedenle beraber iken duyulan ve idrak edilenleri, dünyevî mutluluğa, maddeden mücerret nefslerin kavuşacağı hazlar ise uhrevî mutluluğa tekâbül etmektedir. Dünyevî mutluluk acılardan çok uzak değildir, lakin uhrevî mutluluk acının kendisine ulaşamayacağı bir mutluluktur.³⁹⁴

İhvân-ı Safâ'ya göre dünyevî mutluluk, diğer ahlâkî erdemlerle birlikte, ancak hârici iyilerle gerçekleşir.³⁹⁵ Daimî mutluluğa ulaşmak için nefsin bedenden ayrılması gerekmektedir. Zirâ hiçbir maddî/hissî haz ve elem daim değildir. Bu sebeple insanın bedene bağlı kalarak tamamen mutlu olması mümkün değildir. Bunun için insanın yaşantı ve fiilleriyle meleklerle benzemeye çalışması; nefsini temizlemesi; anlayışını, ahlâkını, seciyelerini ve itikadını düzeltmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde ruhî yetkinliğe ulaşabilir. Bu yetkinliği kazanan iyi nefsler, dünya hayatında "bil kuvve melek", bedenden ayrılınca da "bil-fiil melek" olurlar. Eğer nefis, bedenden ayrılmadan önce tamamlanmış ve yetkinleştirilmiş ise mele-i âlâya yükseltilir. Onlara göre insanın bu dünyadaki var oluş sebebi, kısaca kendini ve Yaradan'ını bilip meleklerden bir "melek" olabilecek şekilde yetkinliğini kazanmasıdır. İşte Âhirette gerçekleşecek en yüce ve tam olan mutluluk budur. Uhrevî mutluluk, durumunu yetkinleştirmiş ve gayesini tamamlamış olan her nefsin

³⁹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Elmin Aliyev, C. 2, s. 72.

³⁹³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 92; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 410.

³⁹⁴ Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'da Siyaset Felsefesi", Çetinkaya (ed.), **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, s. 334.

³⁹⁵ Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, s. 84.

bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak varlığını devam ettirmesidir.³⁹⁶ İhvân'ın “her varlığın en iyi durumlarla en mükemmel gayelere doğru ilerlerken en uzun en uzun süre yaşaması” diye tabir ettiği mutluluk dünyada bilkuvve melek olacak şekilde yetkinleşen insanın, öteki hayatta ulaşılacak ruhanî hazları yetkinliğine göre idrak etmesidir.³⁹⁷

İhvânın anlayışında Âhirette ebedî mutluluğa erenler müktesep ahlâka sahip insanlardır. Bu ahlâka sahip kişi ahlâkî bir hasleti uzun zamana yayarak nefse yerleştirmiş ve bunu kendilerinde artık kalıcı bir huy haline getirmiştir.³⁹⁸ Dünya ehli doğuştan gelen ahlâkın engellerini kaldırmadıkları için bu hal üzere kalmış ve ahlâkları güzelleşmemiştir. Âhiret ehli ise doğuştan gelen bu yatkınlığa sonradan güzel ahlâklar eklemiş ve kazanılmış ahlâkla uhrevî hayatın güzelliklerini elde etmişlerdir. Bu yüzden cehennem, doğuştan ahlâkın hamlığı üzere, cennet ise doğuştan gelen bu hammaddenin işlenmesiyle tecrübe edilecek bir durumdur.³⁹⁹ Yine nasıl ki bu dünyaya yeni doğan bir bebekte bedensel eksiklik var olunca bu dünyadaki lezzetlerden tam olarak faydalanamıyorsa, insan nefsi de öldükten sonra yeni bir doğuma geçtiği için bu dünyada nefis yetkinleşmemişse orada azâba düşer olmaya mecburdur.⁴⁰⁰

Özetle söylenecek olursa İhvân-ı Safâ insanları, dünya ve Âhiret durumlarına göre dört bölüme ayırır:

1- Dünya ve Âhirette mes'ut olanlar: Bunlar dünyada zengin ve sıhhatlidir. Bununla beraber az bir şeye kanaat ederler. Âhiret için de faziletli olmaya çalışırlar.

2- Dünyada mes'ut yaşayan ve Âhirette bedbaht olması gereken kimseler: Bunlar dünya nimetlerine gark olmuştur. Bu sûretle kendilerini zevk ve eğlenceye verip Âhireti ihmal eden kimselerdir.

³⁹⁶ Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ’da Siyaset Felsefesi”, Çetinkaya (ed.), **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, s. 335.

³⁹⁷ Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, s.122.

³⁹⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 271; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, C. 1, s. 227.

³⁹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, C. 1, ss. 228-229.

⁴⁰⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan, C. 2, s. 307.

3- Dünyada sıkıntı çeken ve fakat Âhirette bahtiyar yaşayacak olan kişiler: Bunlar ömürleri boyunca geçim uğrunda emek sarf etmelerine rağmen, ihtiyaçlarını karşılayamazlar. Fakat şeriâtın emirlerini îfa edip Allah'ı razı etmeye çalışırlar.

4- Hem dünyada, hem de Âhirette bedbaht olacak kimseler: Bu gruptan olanlar uzun ve sıkıntılı çalışmalarına rağmen bu dünyada arzularına kavuşamazlar. Aynı zamanda ilahi kanunları da gözetmezler. Allah'ın emirlerini yerine getirmezler.⁴⁰¹

3.4. Ölüm ve Ötesi Hayat

Varlık, üç zaman dilimi içinde bir bütün olarak ele alınıp yorumlanmadan ona dair fikirlerin eksik kalacağı âşikardır. Bu zaman dilimleri geçmiş, bugün ve gelecek zaman dilimleridir. Bu nedenle felsefe tarihinde varlığa dair yorumlar bu üç zamansal süreçler düşünülerek ele alınmıştır. Burada geçmiş ve şimdiki zamanın bilgileri daha çok, deneyim içeren bilgiler olmasına karşın geleceğe dair bilgiler ya inancın ya da akıl yürütmenin konusu olagelmiştir. Bu zamanlar için yürütülen fikirler arasında belirgin olan ise daha çok geleceğe dair akıl yürütmelerdir. Denilebilir ki insanların geleceğe dair inançları ya da fikirleri ne ise geçmişe dair yorumları da bu minvaldedir. Bu nedenledir ki geçmiş ve şimdiye dair bilgilerde herhangi bir kesinlik ve netlik söz konusu değildir. Bunun da en önemli sebeplerinden biri insanın ölüm ve ötesine dair inançlarıdır. Nitekim tarihin ilk başlangıcı bir muammâ olduğu gibi tarihin sonu da muammâdır. Bundan dolayı her filozof kendi zaviyesinden olaya bakmış ve onu kendi inanç ve fikirlerinin süzgecinden geçirerek ortaya koymaya çalışmıştır. Hatta aynı dine mensup İslam filozofları bile bu konunun mâhiyeti hakkında mutabık değillerdir.

Felsefî anlamda meâd konusunu gündeme getiren en büyük mesele ruh meselesidir. Filozoflar, varlıkların hareketlerinden ve muhtelif eylemlerinden yola çıkarak ruh anlayışı üzerinde durmuşlardır. Modern felsefe geleneği bir yana bırakılırsa klasik felsefe geleneğinde gerek doğa filozofları, gerekse de ahlâk ve mantık filozofları ruh konusuna ciddi bir şekilde eğilerek onun mâhiyeti ve işlevi

⁴⁰¹ Çubukçu, ‘‘İhvân-ı Safâ ve Ahlak Görüşleri’’, C. 12, s. 48.

üzerine birtakım sonuçlara varmışlardır. Daha önce ruh ile ilgili muhtelif düşünceler olmasına karşın ruhun ölümsüzlüğü meselesini ilk defa detaylı bir şekilde ele alan kişi Eflatun olarak kabul edilir. O, hocası Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerini benimsemiş ve onu daha sistemli bir şekilde ele almıştır. Aristo'nun ruh anlayışında tam bir netlik olmasa da en azından Eflatun'daki ölümsüz ruh anlayışını benimsemediği iddia edilir. Kendisinden sonra gelen filozoflar Aristo'nun ruh ile ilgili tanımını kabul etmekle beraber ruhun ebediliği konusunda daha çok Eflatun'un görüşlerini dikkate almışlardır. Farâbî, İbn Sinâ, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh gibi ilk İslam filozofları Eflatundaki gibi ruh-beden düalizmini savunmuşlardır. Bu görüşe göre ruh, beden öldükten sonra varlığını devam ettiren bir cevherdir.⁴⁰²

İhvân-ı Safâ'ya göre Allah insanı yarattığı zaman, onun en yüksek gayesini Âhiret yurduna ulaşmak olarak belirlemiştir.⁴⁰³ Yaratılmışlar içerisinde en değerlisi ve Allah'ın hâlifesi olan insanın hayatı, yaratılış ile başlayıp melekût âlemiyle sonuçlanan bir serüvendir. Bu süreçte dünya hayatı, bedenın doğum gününden ölüm gününe kadar insanla ilgili cereyan eden olaylar zinciri; Âhiret hayatı ise ölüm ile nefsin, bedenden ayrıldığı günden sonsuza ve ebedîyete kadar insanla ilgili cereyan eden olaylar zinciridir. Amaç dünya hayatında sürekli kalmak değildir. Dünya hayatı, asıl hedef olan Âhiret yolunda ârızî (geçici) bir durumdur. Bu, tıpkı doğumdan önce anne karnında geçirilen süre gibidir. Nasıl ki anne karnında geçirilen süre dünyaya ulaşmada geçirilmek zorunda olunan geçici bir süre ise dünya hayatı da Âhirete ulaşmada geçirilmek zorunda olunan mahdud bir süredir. Her iki sürede de ilki ile ikincisi arasında doğrusal bir ilişki bulunmaktadır. Nasıl ki cenin, rahimde oluşumunu tamamlayıp duyu organları sağlam olarak bu dünya hayatına gözünü açtığında dünyevî nimetlerden istifade ediyorsa Âhiret hayatında nefsin durumu da aynıdır.⁴⁰⁴ Âhiretteki saadet, nefsin dünyada sûretini tamamlaması ve faziletlerinin kemâle ulaşmasına bağlıdır.⁴⁰⁵

Diğer yandan İhvân-ı Safâ için Âhiret hayatı, insanın varlık serüveninin en

⁴⁰² Ülker Abuzarova, **Ahiret İnancının Dini Felsefi Temelleri**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Kelam Bilim Dalı, İstanbul, 2007, ss. 157-158.

⁴⁰³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 73; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 392.

⁴⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, ss. 44-47.

⁴⁰⁵ Hilmi Karaağaç, “İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi”, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2016, Sayı: 32, s. 120.

önemli aşamasıdır. Çünkü bulunduğu gerçek âlemden yeryüzüne inen nefis bu fânî âlemde bedene hapsedilmiştir. Onun tek arzusu arınmış vaziyette bedenden kurtularak geldiği ulvî âleme yeniden dönmektir. Bu açıdan Âhiret hayatı, nefsin yüklerinden kurtularak asıl mekânına rucû etmesi ve ebedilik kazanması, yani cüz'î nefslerin Küllî Nefse geri dönmesi anlamına gelir.⁴⁰⁶ O halde İhvân-ı Safâ'ya göre Âhiret sadece ölümden sonra gidilecek başka bir âlemden ibaret değildir. O aynı zamanda nefsin, dünyaya gelirken ayrıldığı ruhânî âlem ve yüce mekândır. Bu büyük önemine rağmen gaybî olduğu için Âhiretin hâkikatine ilişkin bilgiler kapalı ve anlaşılması zor bir sırdır. Bu sırta sadece ilim ve imanla arınmış olanlar, temiz ruh ve bilinçli kalbe sahip Allah dostları, peygamberlerin getirdiklerini tasdik edenler ve kendilerine hikmet verilenler vâkıf olurlar.⁴⁰⁷

İhvân'a göre varlıkların tamamı, cisimsel yoğunluk ile ruhsal incelik arasında derecelenirler. Kesif olanların sûflî âlemde, latif olanların ise ulvî âlemde olması daha uygundur. Bu yüzden taş doğal olarak aşağıya, ateş ise doğal olarak yukarıya doğru hareket eder. Durum böyle olunca cismin hareketi yersel, nefsin hareketi ise gökseldir. O halde nefsin bedeni terkettiği esnada onu kendi âlemine gönderen bir hareketi vardır. O, amelîne göre ya sevap ya da ceza görür. Beden de kendine özgü hareketine yönelir. Bu da onun aslına kavuşması, başladığı noktaya dönmesidir. Aynı şekilde bedeninin dönüşü de nefsin onu terk etmesinden sonra ait olduğu yere döner. Nefsin hareketi cismânî olandan sıyrılıp ruhânî olana doğru harekettir. Şehvî nefisle mücadele ve tabîî lezzetleri terk etme eğilimi latif ve ruhsal hareket sayesinde olur. Bu latif hareket akla doğru olunca nefis aklî sûretleri müşahade ederek kendisinde huzur ve sevinç bulur. Nefs cismânî olanı tasavvur ettiğinde ise ağırlaşır, günahlara ve çirkinliklere yönelir. Sonuçta oluş ve bozuluş âlemine saplanır. İlk harekete ve beşerî yaratılışa gelince, bu oluş ve bozuluş âlemine/cehenneme uğramayacak kimse yoktur. Sonra cennet ehli bu durumdan kurtulur ama cehennem ehli ise bu hal üzere kalır. Ruhlar ancak cesetler ile ayakta durabilirler. Buna karşılık cesetler de ancak ruhlarla ayakta durabilirler. Nefsin maddesi değişken olsa da sureti bakidir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 36-37.

⁴⁰⁷ Hilmi Karaağaç, "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi", Sayı: 32, s. 121.

⁴⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, ss. 247-251.

İhvân'a göre tikel/cüz'î nefslar, duyular yoluyla ilim ve irfandan istifade ederek potansiyel durumundan fiil durumuna çıkmak sûretiyle varlıklarını tamamlarlar. Nefslar, doğru görüş ve iyi ameller ile nefsi terbiye etmeye ilişkin bir yol tutup bu dünya hayatını idare etmekle sûretlerini yetkinleştirdiklerinde Âhiret hayatının nimetlerinden istifade ederler. İşte bütün bunlar kan ve etten oluşan beden aracılığıyla gerçekleşir.⁴⁰⁹ Bedenlerin durumu ne kadar değişirse değişsin, ruh değişmez ve farklılaşmaz.⁴¹⁰ Böylece nefs, kendisi ve durumu hakkında oldukça bilgili olarak bedenden ayrıldığında cevherini bilmiş, zatını tasavvur etmiş ve bedenle birlikte olmaktan hoşlanmayarak kendisinin, ilkesinin ve yeniden dirilişinin durumunu açıklığa kavuşturmuş olur. Bu durumda nefs, dünyadaki bedenden ayrı olarak varlığını devam ettirir. İşte bu durumda nefs "Yüce topluluğa (mele-i ala)" yükselir ve melekler topluluğuna girer. Böylece ruhânî varlıkları seyrederek ve beş duyunun kavrayamadığı ve beşerî zihinlerin tasavvur edemediği bu nurânî varlıkları bizzat müşahade eder.

Nasıl ki insan bu dünyaya doğumuyla daha geniş ve ferah bir yere intikal etmekle mutlu oluyorsa nefs de bu dünyadan Âhiret âlemine göç etmesiyle genişlik ve ferahlık bulur. Ama kişi cenin halindeyken alıştığı ana rahminden uzaklaşmasıyla üzülmeye gibi nefs de bu dünyadan kopma korkusuyla azap çeker ve kendini bu âleme hapsetmek ister.⁴¹¹ Tümel nefsin tikel nefse sürekli bekâyı hatırlattığını söyleyen İhvân, bunu da nefsi akla yaklaştırmakla yaptığını vurgular. Nefs yaptığı ilk büyük günahı dolaylı tümel olandan kopmuş ve ay-altı âlemde tikel unsurlara karışmıştır. Eğer eski yurdunu hatırlayarak amellerde bulunursa tekrar Küllî Nefse katılmaya müstehak olur. Lakin ay-altı âlemin özelliklerine bürünürse artık orada mahpus olarak kalmaya mâhkum olur.⁴¹²

3.4.1. Âhiret İlmi ve İmkânı

İslam düşünce tarihinde meâda iman konusu sabit olmakla beraber onun bilgiye konu olup olmaması ihtilaflıdır. Filozoflar bu konuda tutarlı olmak için çaba

⁴⁰⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, ss. 11.

⁴¹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 4, ss. 43-44.

⁴¹¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 304.

⁴¹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 89.

göstermişlerdir. Eflatuncu görüşler bilginin doğuştan önce olduklarını söyleyerek kolaylıkla cümleler kurabilseler de, İslam filozoflarının genelde bilginin doğuştan sonra gelen bir durum olduğunu söylemeleri onların işlerini biraz daha zorlaştırmaktadır. Mesela İbn Sinâ gibi büyük bir filozof bile bu konuda temkinli davranmakta, meâdî haberin konusu kılmakta ve bu konuda burhândan ziyade haberi bilgilerin daha belirleyici olduğunu kabul etmektedir.⁴¹³

İhvân'a göre Allah'ı bilmekten sonra en şerefli ilim nefslerin öldükten sonra kendisinin ne olduğunu bilmesidir. Nefslerin öldükten sonraki durumu bilmenin en üstün ve en sağlam yolu ise; onların kendilerini, cevherlerini ve kendilerine yakışan sıfatları bilmeleridir. Bunun da yolu üç şekilde olur. Birincisi nefsten bağımsız bedenini bilme, ikincisi bedenle nefsin terkininin hallerini bilme, üçüncüsü ise nefsin bedenden göçtüğten sonraki durumunu bilmektir.⁴¹⁴ Bu da her nefsin, kendisini ruhânî bir cevher, bizzat diri, bil-kuvve bilici ve tabîî olarak faal olduğunu ve cesedi terk ettikten sonra da ya lezzet, sevinç ve ferahlık içerisinde ya da gam ve hasret içerisinde bâkî kalacağını bilmesinden ibarettir.⁴¹⁵ Bilgiyi isteyenler ise iki türlüdür. Bunlardan biri sonlu bedeninin faydası için dünyaya ilişkin ihtiyaçları isteyenlerdir. Diğerisi ise nefsin cehalet karanlığından kurtulmasına, dinin ve yeniden dirilişin doğru kavranmasına ve ebedî Âhiret nimetlerinin talep edilmesine vesile olan bilgiyi isteyenlerdir.⁴¹⁶ İnsan, bilinebilecek şeylerin bazılarını duyular yoluyla, bazılarını rivayet ve haberler kanalıyla, bazılarını düşünüp taşınma ve içgüdüsel akıl vasıtasıyla, bazılarını ise vahiy ve ilham vasıtasıyla bilir. Bu ilimlerin bir kısmı, insanın kendi kazanmasıyla ve tercihiyle olmaz, aksine bu, Allah'ın bir bağışdır. Bu ilmin bir bölümü de kıyas ve kanıta dayalı akıl yürütme ve çıkarım (istidlal) yoluyla olur. Bu da kazanılmış akılla olur. Âhiret ilmi de bu ilim yollarından birileriyle bilinir.⁴¹⁷

Risâlelerdeki bu çıkarımların sonucunda ise Âhiret ilminin imkânı iki farklı

⁴¹³ İbn Sinâ, **Kitâbu's Şifâ; Metafizik**, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, C. 2, ss. 592, 610.

⁴¹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 146-147.

⁴¹⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, 2017, C. 4, s. 95; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 415.

⁴¹⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 354; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, s. 18.

⁴¹⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 102-103; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, ss. 248-249.

şekilde ele alınır. Bunlardan birincisinin, nefsin kendi gerçekliğine vakıf olmasıyla mümkün olduğunu, ikincisinin ise güvenilir haber kaynaklarından gelen doğru bilgilerle olabileceğini söyleyen İhvân, böylelikle bunun hem felsefî hem de dinî açıdan imkânına vurgu yapar. Felsefî bilgiyle olan imkânına gelince insanlar Âhirete imana doğuştan müsaittirler.⁴¹⁸ Bu açıdan Âhireti bilmek dünyayı bilmeye bağlıdır. Çünkü bu ikisi birbirine muzâf olan şeylerdir. Muzâfların özelliği ise birinin bilinmesiyle diğerinin de bilinmesidir. Dünya yakınlık denen “dünüvv” kökünden, Âhiret ise “gecikme” anlamından gelir. Nefsin ilk bilgilerinin yeri dünyadır. O ilk bilgileri dünyadan alır. Âhirete bağlı ilimlerin bilinmesi ise buna bağlı olarak nefsin ikinci etaba geçmesiyle mümkündür. Bu ikinci durumda ise nefs kendisiyle baş başa kalır ve böylece kendisine ait bilgileri daha net bir şekilde görmeye başlar. Çünkü dünyada bedenle karışık bir vaziyette olduğu için nefs, kendisine ait bilgileri açık ve net bilemez.⁴¹⁹ Nefsin kendisini müşahade etmesinin ise belli başlı şartları vardır. Bu ilim sadece okumakla bilinen bir ilim değildir. Nefs, ancak nazarî bilgileri amelî bilgilerle süslediğinde ve ahlâkî bir hüvviyete kavuştuğunda kesif olandan çıkıp latif olana vakıf olmaya başlar. Akıldaki bu bilgiler nefste sûret halini alır ve kişi böylece ruhânî âlemi seyredebilir. Nefsin bu durumu havanın taşıyıcı durumuna benzer. Hava görünür olmamasına rağmen nasıl ki sesleri ve kokuları bir sûret gibi taşıyorsa nefis de akıldaki bilgileri sûret gibi taşıyıp algılayabilir.⁴²⁰

Âhiret ilminin imkânının haberi olarak bilinmesine gelince İhvân’a göre uhrevî konular gizli bir konu olduğu için âlimler ve imanla hidâyete erenler ona Allah’tan sadık habercilerin getirdiği sözü tasdik etmekle yol bulabilirler.⁴²¹ Bu da melekî nefslere sahip insanların haberlerine ve ilimlerine itibâr etmekle olur. Bunların en önde olanları peygamberler ve ondan sonra da velilerdir. İnsanların nefsleri temiz ve pak olduğunda Âhirete dair ilimleri almaya müsait olurlar. Peygamberler ise bu hazır nefslere Âhiret haberlerini verdiklerinde bu nefsler bu haberleri almaya müsaittirler. Böylece bil-kuvve hazır olan bu nefsler Âhiret konusunda bil-fiil konuma gelirler. Uhrevî bilgiyi teslimiyet, iman ve tasdik yoluyla

⁴¹⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 64; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 384.

⁴¹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, ss. 240-241.

⁴²⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, ss. 14-15.

⁴²¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 320.

almayı yeterli bulmayıp aklî burhânlar ve felsefî kanıtlar talep eden kişiler, arınmış nefslere, temiz ruhlara, saf kalplere, hakkı dinlemeye odaklanan kulaklara ve temiz bir ahlâka muhtaçtırlar. Felsefî delil ve burhân Âhireti bilmeye yetmez. Yalnızca ehli olan ve Allah'ın kendilerini muvaffak kıldığı başarılı kimseler bu ilme vakıf olurlar.⁴²²

İhvân'ın, Âhîret bilgisinin imkânına müteellihin⁴²³ bir nazarla baktığı ortadadır. Öyle görünüyor ki aklî ilimlere vakıf olanlar bile Âhireti bilmeye muktedir olmayabilirler. Onlar aklî ilimlere ilaveten ahlâkî ve nebevî ilimlere de muhtaçtırlar. Bunlar birbirlerini desteklemezlerse Âhîret ilminin imkânı ya zorlaşır ya da Ahiretin yanlış bilgilerle bilinmesine vesile olur. “Gözle görülmediği için Âhîret bilgileri Şeytan’a ve inkârcılara kapalıdır” diyen İhvân’a göre, delili olmayan taklitçiler için de ölüm sonrası hayatın mâhiyeti gizlidir. Âhîret ilminin mâhiyetini ise Allah'ın ilimde derinleşen kulları bilebilir. Çünkü onların şahsiyetleri ebedîyet yurdunu sürekli hatırdâ tutacak şekilde arı durudur.⁴²⁴ İnsanlar peygamberlerden aldıkları bu ilimleri kendi mertebelerine göre algırlar. Lakin bazıları mukallit, bazıları da muhakkik olarak algılar.⁴²⁵ Her iki durum da kurtuluşa vesile olmasına rağmen aralarında hem bilgi, hem de derece farkı vardır. İhvân bundan sonra Âhîret bilgilerini rumuz üzerinden anlatacağını söyleyerek nefsleri buna uygun olanların anlayabileceğini belirtir.⁴²⁶

Âhireti bilmenin ve anlamanın inanca ve bilgiye dair imkânından bahsettikten sonra İhvân bu ikisi arasında mukayese yapar. Onlar, kelâmcıların imanı bilgiyle eşdeğer gören anlayışına karşı çıkarlar ve imanı, bilgiye öncelerler. İman, haberi bir mevzudur ve iştirilenler iman ve tasdikle desteklenir. Risâlelerde Kur’ân’dan örnekler getirilerek ‘gayba iman’ kavramına vurgu yapılır. “Gaybî bilenler” kavramının Kur’ân’da geçmediğini ifade eden İhvân, Âhîret ilmini gaybî bir mesele olarak

⁴²² A.g.e. C. 5, s. 235.

⁴²³ Hakikate ulaşmayı hem bilgi edinmeyi, hem de ahlakî açıdan arınmayı zorunlu gören filozoflara verilen isim.

⁴²⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 93-94; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, ss. 237-238.

⁴²⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 95-96; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, ss. 239-240.

⁴²⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 241-242; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 2, ss. 235-236.

gördüğünden bu konuda nebevî ve haberî bilgileri daha sağlıklı bulmakla beraber aklî olarak da bunun imkânına yer vermiş olur.⁴²⁷

İhvân *Risâletü'l Camiâ*'da ilimlerin amaçlarından bahsederken onların asıl amacının meâda yönelik olduğunu ifade eder. Ona göre insanların meşgul oldukları ilimler dört kısımdır: Bir kısmı matematik ilimler, bir kısmı şer'i ilimler, bir kısmı ortaya konulmuş ilimler, bir kısmı da hakikî felsefî ilimlerdir. Matematik ilmi nefsin tabiâtta uzaklaşıp akla yaklaşması, aklın ise ebediliğin timsali olması ve dolayısıyla ebedî yurt olan Âhiret yurdunun idrak edilmesi için bir araçtır. Geometri ilmi ise feleklerin hareketlerini anlamada bir vasıta, dolayısıyla da bozuluşa tabi olmayan şeyleri bilmede, cennetin de felekî âlemlerden bir âlem olması nedeniyle onu idrak etmede insanı yücelten bir ilimdir. İhvân, matematik ve geometrinin amacını açıklarken bu ilimlerin nefse en yakın olan ilimlerden olması hasebiyle bu ilimlerin Âhiret ilmine en yakın ilimlerden olduğunu belirtirler. İlimler hiyerarşisine bakıldığında matematik ilmi küllî aklın, geometri ilmi de felekler âleminin ilmi olmasından ötürü bunlar en yüce iki ilimlerdenidir. Bu ilimler, mâhiyetleri sebebiyle ebediliği kendinde barındırır. Kişi bu iki ilimle küllî aklı, Küllî Nefsi ve felekleri idrak edebilir. Haliyle ölümden sonraki hayatı da bu ilimle öğrenebilir.⁴²⁸ Musiki ilmi tanımı gereği feleklerin seslerinden neşet ettiği için o, cennetteki seslere benzer sesler çıkarmaktadır. Bu yüzden musiki nefsin tatminliğe ulaşmasında bir araçtır. Coğrafya ilmi ay-altı ve ay-üstü âlemin kendisiyle bilinir kılındığı bir ilimdir. Risalelerde coğrafya ilmiyle, ay-altı âlemin nasıl bir oluş ve bozuluşa tabi olduğu anlaşılır. Bu ilim nefsin geçici olarak bu âlemle irtibatını incelediği için bâki ve fâni olanı belirlemede bir ölçü olarak kabul edilmeli ve bu zaviyeden bakılmalıdır. Burhân ilmi varlıklar arasındaki hiyerarşiyi dengeli bir şekilde ele almak ve her şeyi yerli yerine oturtmak içindir. Akıl ve mantık bu vesileyle fâni ve bâki olanı belirler ve ona göre hareket eder. Haliyle dünya ve Âhiret dengesini yerli yerine oturatarak ebedî mutluluğu elde eder. Şer'i ilimler Âhireti talep etmek için konulmuştur. Onda uhrevî ceza ve ödüle layık olan durumlar vardır. Sanat ilimlerinde amaç güç ve

⁴²⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 153; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 57.

⁴²⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 99; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 1, s. 71.

kapasite ölçüsünde Allah’a benzemektir. Bu da geçici olandan yüz çevirip bâki olana doğru yönelmeyi gerektirir. Ahlâk ilminin amacı nefsi tanımadır. Nefsi tanımak ise ilimlerin en öncelikli olanıdır. Kişi nefsinin tanımadan ilimlere tevessül etse de kendinden bihâber olduğu için başarısız olmaya mâhkumdur. Çünkü nefis ilmi şehvî, gadabî ve natikî nefsleri tanımaya ve bundan dolayı da yararı celb edip zararı def etmeye yarayan en önemli ilimlerden biridir. Bu da kişinin kendisini ve Rabbini tanıyıp ona göre davranışlarda bulunmaya sevk eder.⁴²⁹

İhvân tüm bunları özetlerken bize bütünsel bir fotoğraf sunar:

“Hakîm filozofların matematik ilmini incelemedeki ve öğrencilerini onunla eğitmelerindeki amacı, bu ilimden yola çıkarak doğa bilimlerine gitmek ve ulaşmaktır. Doğa bilimlerini incelemelerindeki amaçları ise bu bilimlerden yola çıkarak ilâhîyat ilimlerine yükselmek ve ilerlemektir. Bu ilerleme, filozofların en yüce amaçları ve hâkikat bilgisiyle ilâhîyat ilimlerine ulaşılacak son noktadır. İlâhîyat ilimlerinde inceleme yapmadaki ilk derece, nefis cevherinin bilgisi, kaynağının yani bedene ilişmeden önce nereden geldiğinin araştırılması, geri dönüşünün yani ölüm olarak isimlendirilen bedenden ayrılışından sonra nereye gideceğinin, ruhlar âleminde iyi olanların sevabının nasıl olacağının keyfiyetinin, Âhiret diyarında kötülerin cezasının nasıl olacağının keyfiyetinin ve yine diğer durumların soruşturulmasıdır. Bilinmelidir ki, filozoflar (hukemâ) dünya işleriyle ilgili bir örnek getirdiklerinde, onların bundan gayesi, Âhiret işleriydi ve her yer ve zamandaki insanların akıllarının taşıyabileceği kadar örnekler getirerek bununla Âhirete işaret etmekte.”⁴³⁰

İhvân Âhiretin zorunluluğunu dilsel açıdan da açıklamaya çalışır. Dünya (yakın) lafzı uhraya (son), uhra lafzı ise ûlaya (ilk) delâlet eder. Çünkü bunlar birbirlerine izafetle bağlıdır. Bir başka açıdan Âhiretin varlığının zorunluluğu, dünyadayken insanların yaptıklarının yanlarına kalamayacağı düşüncesidir. Çünkü dünyadayken kötülük yapanların insanda bir cezasının gerekeceği fikri nefste mevcuttur. En azından zulme uğrayanlar buna inanma ihtiyacı hissederler. Zâlim de zulme uğradığında buna inanma ihtiyacı hisseder. Aynı şekilde İhvân, Âhireti isbat etmede iyilik yapanların yaptığı iyiliklerde dünyada iken herhangi bir karşılığını almadan ölmesini buna örnek olarak gösterir. Bu da zorunlu olarak kişiyi Âhirete imana götürür.⁴³¹

İhvân Âhiret ilminin işlevi ile ilgili şöyle söylemektedir:

⁴²⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 59-72.

⁴³⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 1, s. 69.

⁴³¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, ss. 70-71.

“Kuşkusuz akıllı, üretken ve kalbi uyanık olan insan, bu âleme bakıp onun nedenlerini düşünerek o nedenleri sağlam bir kalple göz önüne aldığı zaman, kendisi (nefsi) gaflet uykusundan uyanır, cehalet kuluçkasından kalkar, irkilir, hatalılık ölümünden dirilir, basiret gözü açılır, işte bu sırada olup bitenlerin yönünü tayin eder, varlıkların hâkikatlerini bilir (marife), yakın gözüyle Âhiret yurdunu görür ve Allah'a dönüş gerçeği onda canlanır. İşte bundan sonra artık dünya işleri ona hafif ve önemsiz gelmeye başlar; korkunç olaylar ve felaketler gibi feleğin hükümlerinin zorunlu olduklarını bildiği zaman, gamlanmaz, saçını-başını yolmaz, üzülp ağlamaz.” Allah'ın, “elinizden kaçırdıklarınıza üzülmeysiniz, O'nun size verdikleriyle de sevinmeysiniz diye...”⁴³² şeklindeki ayeti de bunu destekler.⁴³³ İnsanların en kötülerini dini olmayanlar ve Âhirete inanmayanlardır. Bunun sebebi insanda iyilik ve kötülüğü potansiyel olarak yapma özelliğinin olmasıdır. Bu iki özellik bil-kuvve olunca bu ikisini harekete geçiren birtakım inançların da olması gerekir. Eğer kişi bir dine ve Âhirete inanmıyorsa insandaki iyilik yapma özelliklerini ortaya çıkaracak bir sebep de olmaz. Bu yüzden insanın ahlâkî erdemlerinin açığa çıkması Âhiret inancının onu harekete geçirmesiyle mümkündür.”⁴³⁴

İhvan'ın bu söylemleri ışığında Âhiret, insanın serüveninin bir devamı niteliğindedir. Eğer âhiret inkâr edilirse bu, içinden çıkılmaz sorunları da beraberinde getirecektir. Özetle ifade edilecek olursa meâd, aklî açıdan olması gereken, insan arzuları açısından ise zorunludur.

3.4.2. Ölümün Mâhiyeti ve İşlevi

Risâlelerde bilgisizlik 4 maddede ele alınır:

1. Nefsle beden arasındaki farkı bilmemek
2. Nefsle beden arasındaki ilişkiyi bilmemek
3. Nefsin bedenle niçin irtibatlı olduğunu bilmemek
4. Nefsin bedenden nasıl çıktığını bilmemek⁴³⁵

Bu nedenle insanın cehaletten uzak ve hikmete muttali olması için nefisle beden arasındaki ilişkileri bilmesi gerekir. Bu ilişkiler arasında önemli olanlardan

⁴³² Hadid, 57/23.

⁴³³ Şahin, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan Problemi”, C. 2, s. 63.

⁴³⁴ İhvân-ı Safâ, Resâil, C. 4, s. 44; İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 364.

⁴³⁵ İhvân-ı Safâ, Resâil, C. 4, s. 243; İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, çev. Mehmet Vural, C. 4, s. 139.

biri de ölümün mâhiyeti ve işlevini bilmektir.

İhvân'a göre ölüm, cüz'î ölüm ve küllî ölüm olmak üzere iki türdür. Küllî ölüm âlemin ölümü, cüz'î ölüm ise ay-altı âlemdeki varlıkların ölümüdür.⁴³⁶ Yine cüz'î ölüm de iki çeşittir. Birinci ölüm nefsin cesedi terk etmesidir. İkinci ölüm ise Âhirette nefsin dünyadaki cesetten ümidini kesmesidir. Haliyle birinci hayat nefsin dünya yurduna gönderildiği ilk hayattır. İkinci hayat ise nefsin Âhiretteki hayatıdır.⁴³⁷ Cüz'î nefslar beden içinde mâhiyetini yetkinleştirdikten sonra incinin sedeften, meyvenin kabuktan, tohumun çiçekten çıktığı gibi bedenlerden çıkar ve bir başka işe koyulur. Örneğin; devamlılık inci, meyve ve tohumda gizlidir. Kabuk, sedef ve çiçekler ise işleri bittiğinde işlevselliğini yitirir.⁴³⁸ Ölüm nefsin yola devam etmesi için bir araçtır. Nefs bu prangadan kurtulup kendi öz yurduna yani Âhirete intikal eder ki Âhiret nefsların mekânıdır. Hayat, nefsin bedeni kullanması, ölüm ise nefsin bedeni kullanmaktan vazgeçmesidir. Tıpkı uyanıkken nefsin bedeni kullanması, uyurken ise nefsin bedeni geçici olarak kullanmaktan vazgeçmesi gibi. Nefse gelince onun hayatı kendisi için zâtîdir. O bil-fiil diri, bil-kuvve de bilicidir. Nefsin ölümü ise kendisini bilmemesidir. Bu ona madde denizinin derinliklerine aşırı bir şekilde dalmasından, cisimlerin dipsizliklerinde ilerlemesinden ve cismânî şehvetlere şiddetle aldanmasından dolayı ârız olur. Beden, yapısı itibâriyle ölüdür. Onun hayatı, nefsin kendisine yakınlık kurması nedeniyle ârızidir. Bedenin cevheri itibâriyle ölü olmasının delili, nefsin ondan ayrıldıktan sonraki halinden, nasıl değiştiğinden, bozulduğundan, yok olduğundan ve başlangıçta olduğu gibi toprağa dönmesinden anlaşılmaktadır.

Nefsin bedeni terk etmesi, bir âlemden başka bir âleme geçişi ifade eder. Bu nedenle nefsin ebedî kalması bedenın ölmesine bağılıdır. İhvân bunu daha sade anlatmak için ana rahmindeki süreçler ve doğumu örnek verir. Spermin ana rahmine düşmesinin amacı doğumdur. Doğum ise ana rahmine göre ölümdür. Nefsin de bu dünyaya gelmesinin amacı ölümden sonra asıl yurduna dönmesidir. Bu nedenle Âhiret de nefsin doğumunu sembolize eder. Nasıl ki nutfe ana rahminden sonra dünyaya geldiğinde meyvelerden lezzet almaya başlıyorsa, nefis de ana rahminden

⁴³⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 265.

⁴³⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 325.

⁴³⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 1, s. 182; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. A. Hakkı Turabi, C. 1, s. 146.

sonra lezzet almaya başlar. Nasıl ki çocuk ana rahminden bu dünyaya geldikten sonra artık anne karnındaki besinler onun için geçerli değilse, nefis de bedenden ayrıldıktan sonra mevcut dünya nimetlerinin yerine başka nimetlerle yaşamını sürdürür.⁴³⁹

Allah Kur'ân'da dünya hayatını ve kadınların rahmini bir tarlaya benzetmiştir. Bu da İhvân'a göre manidâr bir benzetmedir. İkisi arasında sembolik bir yakınlık mevcuttur. Sperm, doğum gibi; doğum, filizlenme gibi; gençlik, büyüme gibi; yetişkinlik dönemleri, olgunlaşma gibi; ihtiyarlık dönemleri de çoraklık ve kuruluk gibidir. Bu hallerden sonra hasat gerekir ki bu da ancak ölümle olur. Âhiret ise harman gibidir. Nasıl ki harman yeri her cinsten ekinleri toplayıp onları dövüyor, ayıklıyor, kabuğu, yaprağı, samanı, taneyi ve ürünü ayırıyor; canlılara yiyecek, ateşe de odun yapıyorsa; tıpkı bunun gibi, her dinden, önceki ve sonraki ümmetler Âhirette toplanır, sırlar açığa çıkar; Allah kötüyü iyiden ayırır ve ona göre müeyyide uygular.⁴⁴⁰

İhvân-ı Safâ, “ecel”i nefsin cesedi kullanmayı bırakmasını tabîî ve ârızî sebep olarak iki şekilde ele almaktadır.⁴⁴¹ Tabîî sebep; yaşlanmaya bağlı olarak bedenin zayıflaması, tembelleşmesi, organları harekete geçiren sinir ve kasların gevşemesi ve uzuvların görevlerini yapamaz hale gelmesidir. Ârızî sebep ise nefsin ârızî bir etki ile bedeni kullanmayı terk etmesidir. Bu ârızî sebepler hastalıklar gibi bedenden kaynaklanabileceği gibi kazâ, katl ve yaralanma gibi dış kaynaklı da olabilir.⁴⁴² Nefs cisme hayat verdiği müddetçe bedenin ölmesi söz konusu değildir. Ne zaman ki nefis bedene feyiz vermemeye başlarsa, o zaman beden ölmeye mâhkum olur.⁴⁴³

Risâlelerde, ruh ve beden arasındaki ilişki gemi ile rüzgâr arasındaki ilişkiye benzetilir. Rüzgâr, geminin hareket etmesinin sebebi ve faili olmasına karşın, gemiden bir parça değildir. Bunun gibi ruh da cesedin bir parçası değildir, ama ona hareketi sağlayandır. Yine nasıl ki rüzgâr ortadan kaldırıldığı zaman gemi hareket etmiyorsa ruh da bedenden ayrıldığı zaman beden hareket etmemeye başlar. Geminin helak oluşu iki şekilde mümkündür. Bunlardan biri geminin cismânî eksikliğinden

⁴³⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, ss. 44-47.

⁴⁴⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, ss. 48-49.

⁴⁴¹ Karaağaç, “**İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi**”, Sayı: 32, ss. 121-122.

⁴⁴² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 96; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, s. 241.

⁴⁴³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, ss. 135-136; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, ss. 287-288.

kaynaklı yok oluşudur. Geminin parçalarında bir eksiklik olduğunda gemi su alıp batmaya başlar. Diğerisi ise rüzgârın onu yok etmesidir. Rüzgâr şiddetli bir şekilde gemiye etki ettiğinde gemi alabora olur. Tıpkı bu örnekteki gibi bedeninin de iki şekilde yok oluşu vardır. Bunlardan biri kendindeki eksiklikten kaynaklı olması yani kendi cüzlerinin eksik olması, diğeri ise nefsin bedeni terketmesidir. Her iki yok oluşta da nefis bedeni terkeder.⁴⁴⁴

Nefsin bedenden ayrı ve ondan daha üstün olması gerektiğini ifade eden İhvân'a göre nefis, bedene mensup değildir. Ona mensup olsaydı kendi seviyesindeki bir varlığa ihtiyaç duymazdı. Demek ki nefis ondan daha üstün bir mertebededir ki beden nefse ihtiyaç duyar. Nefis de onu kabul etmeye hazırdır. Sonra nefis bedensel özellikleri kullanarak bilir ve bir mertebeden başka bir mertebeye ulaşır. Nefis, beden bu özelliğine binâen ona eğilir ve onu kucaklar. Lakin beden kendi unsurlarına meyledince nefse çirkin görünmeye başlar. Bu sefer de nefis kendi vatanına özlem duyar ve zamanı gelince bedenden ayrılır.⁴⁴⁵ Nefis bedenden ayrılınca artık mevcut duyularla haz almamaya başlar. Bu onun için ilk etapta bir şaşkınlık sebebidir. Çünkü önceki duyu organları artık yoktur. Böylece nefis kendi zatını olduğu gibi görecektir.⁴⁴⁶

İhvân nefsin öldükten sonra bâki kalacağını filozoflardan da delil getirerek açıklar. Sokrates ölüm cezasına çarptırıldığında kendisi için üzülen öğrencilerine söyle demiştir: "Ağlamayın! Ben, sizlerden ayrılısam da bilge, erdemli ve iyi kardeşlere gidiyorum."⁴⁴⁷ Eflatun ise ruhun ölümsüzlüğünü şu ifadelerle vurgular: "Bizim için hayrı arayacağımız Âhiret olmasaydı, dünya kötülerin fırsat yeri olurdu" Yine demiştir ki; "Biz burada şeytanların yanında tabiâta esir düşmüş yabancılarız."⁴⁴⁸ İhvân, Aristo'yu delil getirdiğinde net bir ifade kullanmaz. Sadece *el-Tüffaha* diye bilinen bir Risâledeki konuşmalarından bahseder. Bu rivayette Aristo ölüm döşeğindeyken kendisi için üzülen insanlara üzülmelerini, bu hayattan daha iyi bir hayata gideceğini umduğunu söylemesi ölümün iyilik olduğunu gösterir.⁴⁴⁹ İhvân'ın bu konuda Pythagoras'dan naklettiği söz ise şudur: "Sen havada boşlukta olacak

⁴⁴⁴ İhvân-ı Safâ, çev. **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İbrahim Türkoğlu, C. 4, ss. 193-194.

⁴⁴⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 165.

⁴⁴⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 355-356; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, ss. 20-21.

⁴⁴⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 203.

şekilde bu bedenden ayrıldığında ne insanlığa ait ne de ölümü kabul edici olarak sağlam ve sakın bir şekilde seyahat edersin.’⁴⁴⁸ İhvan’a göre ölüm nihaî olarak Rablerine ulaşmayı ve ona dönmeyi düşüneneler için bir hikmet ve nimettir.⁴⁴⁹

Ölümün bir hikmet olduğunu söyleyen İhvân’a göre kişi, dünya hayatını sâlih amellerle kat ettiği, adil bir seyir çizdiği, güzel ahlâkla ahlâklandığı, doğru görüşlere inandığı ve duyulurların durumuna bakıp onları doğru bir bilgiyle bildiği, akledilirlerin hâkikatlerini araştırıp ve onları yerli yerinde yaptığı, ömrünün sonuna ulaştığı ve beden tahrip olduğu zaman, artık beden ölümü demek olan ayrılıktan başka bir yol ve çözüm yoktur. Şayet ölüm olmasaydı, nefsin semâya yükselmesi, meleklerin zümresine girmesi ve cennete ulaşması mümkün olmaz ve böylece nefis Yüce Allah’a ve Âhiret diyarının nimetlerine kavuşmaktan mahrum kalırdı. Tıpkı ceninin ana rahminde kalıp oradan çıkamaması halinde bu âlemi gerçek manada müşahade etmekten mahrum kalması gibi. Öyleyse ölüm bir hikmet, rahmet ve nimettir. Biz, Rabbimize ancak bu cisimden çıktıktan ve bedenlerimizden ayrıldıktan sonra ulaşabiliriz. Çünkü bu beden o âleme layık değildir.

Risâlelerde, ölümün cazibesi ele alınırken Kur’ân’dan misâller verilir. Mesela, Hz. Yusuf’un, ölümü bir müslüman olarak temenni etmesi oradaki sâlihlerle (nefsi yetkinleşenlerle) bir arada olmak içindir.⁴⁵⁰ Sihirbazlar Firavun’a kendilerine sadece bu dünyada zarar verebileceğini, nefslerinin ise bu dünyadan kurtuldukları zaman Rablerinin huzuruna çıkacaklarını söyleyerek ölümü bir rahmet olarak görmüşlerdir.⁴⁵¹ İhvân, Hâbil ile Kâbil’in kavgasını da bu minvalde yorumlamaya çalışır. Hâbil’in nefsi yetkinleştiği için O, ölümü kötü olarak algılamadı. Oysa Kâbil’in nefsi eksik olduğu için dünya hayatı ona daha sevimli geldi. Aynı şekilde Mesih de Allah’ın kazasına rıza gösterdi, takdirlere boyun eğdi ve gönül hoşluğu ve olanlar hakkında Allah’ın hükmüne rıza göstererek insanî tabiâtını Yâhudilere teslim etti. Hz. Osman’ı öldürmek istediklerinde de aynı şey söz konusuydu. Köleleri ona yardımcı olmak istediklerinde onlara şöyle demişti: ‘‘Elini kılıcına sürmeyenler özgürdür. Ben kan akıtılmasını istemiyorum.’’ Yine kербela olayı da aynı

⁴⁴⁸ A.g.e. C. 4, s. 32.

⁴⁴⁹ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ’nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, ss. 184-185.

⁴⁵⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. 2, s. 375-377; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, ss. 48-50.

⁴⁵¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. 2, s. 359; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, s. 27.

minvaldedir. Hz. Hüseyin’e, İbn Ziyad’a boyun eğmesi halinde canını bağışlayacaklarını söylediklerinde o sadece Allah’a boyun eğeceğini, nefsini dünyaya esir edemeyeceğini beyan ederek ölüme gönül rahatlığıyla ram olmuştu. Bu da ancak nefslerinin yetkinleşmesinden başka bir şey olamaz.⁴⁵² Çünkü ruhânîler için ölüm günü bayram günüdür. Dünyevîler içinse ölüm günü zindana atılışı ifade eder.⁴⁵³

Risâlelerde canlıların yaşamayı sevip ölmeyi sevmemelerinin nedeni birkaç farklı sebeplerle ele alınır. Bunlardan birincisi, hayat bâki kalmaya, ölüm ise fânî olmaya benzer. Bâki olma sevgisi tüm yaratıkların doğasında bulunur. Zirâ bâki kalmak varlığın, fânî olmak ise yokluğun arkadaşıdır. Yokluk ve varlık birbirinin zıddıdır. Allah, bütün varlıkların illeti olduğu için ebedîyyen bâki kalan O’dur. Varlıkların tümü bâki kalmayı sever ve öyle olmayı arzular. İşte bu yüzden bilgeler “Allah, ilk aşık olunan (maşuk) ve Allah’ın dışındaki yaratıkların arzuladığı varlıktır” demişlerdir. İkincisi canlıların nefslerinin ölümden tiksintileridir. Bu tiksinti, nefslerin cesetlerini terk ettiği sırada, nefslere ilişen elemeler, acılar ve sızılardan dolayı olan şeydir. Başka bir illet de canlıların nefslerinin, cesetlerinin dışında bir varlıklarının olduğunu bilmemeleridir. Nefslerin bedenden ayrı varlıklarına muttalî olmamalarının sebebi şayet kendilerinin cisimlerden ayrı bir varlığının olduğunu bilmiş olsalardı nefsler tamama ve kemale ermeden cesetlerden ayrılırlardı. Nefsler kemale ermeden cesetlerden ayrılınca da bir amel yapmaksızın boş ve atıl kalırlardı. Oysa böyle olmak hikmete uygun değildir.⁴⁵⁴ Nefsi yetkinleşmemiş olanlar beden aracılığıyla elde ettikleri duyulur lezzetlerin ellerinden kaçtığını ve kendi âlemlerinde bulunan düşünülür lezzetleri elde edemediklerini anlarlar. İşte o zaman dünya ve Âhireti kaybettiklerini fark ederler.⁴⁵⁵

İhvân’a göre ölüm korkusunu yenmenin mümkün olması bedenden daha çok nefsi doyurmaya yönelik olmakla mümkün olabilir. Çünkü beden doyurulduğunda alışmış olduğu bu durumdan ayrılmak istemez. Böylelikle kişi ölmek istemez. Bu ikisi birbirini besler. Tersi durumda ise kişi nefsini doyurduğunda nefs, kendi

⁴⁵² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, ss. 162-163; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, ss. 65-66.

⁴⁵³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İbrahim Türkoğlu, C. 4, s. 201.

⁴⁵⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, ss. 300-302.

⁴⁵⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdag, C. 3, s. 13.

âlemine özlem duyar. Bunu idrak edince de ölüme dair tasa yok olur.⁴⁵⁶ Eğer nefis kendisinin neş'et ettiği akla meylederse o zaman bu dünyanın zorlu bir diyar olduğunu ve kurtuluşunun da ebedî olan akla doğru olduğunu idrak eder ve böylece de ölümü temenni eder. Bundan dolayı da ölüm ona kolay ve rahat gelir.⁴⁵⁷

Arzulanan ve korkulan şeylerin acil ve gaip olmak üzere iki türlü olduğunu söyleyen İhvân'a göre dünya çabuk istenen, Âhîret ise ertelenendir. Çabuk istenenler beş duyu organlarının menfaatine olan şeylerdir. Ertelenenler ise daha çok hayal ve tefekkür edilen şeylerdir. Birincisinden vazgeçip, ikincisine özen göstermek ancak Yaraticının vaadiyle mümkün olur. Bu da nefislerin tehdit edilmesiyle geleceğe dair hazırlanmasına imkân sağlar.⁴⁵⁸

Berzah âleminin varlığı da İhvân için elzemdir. Çünkü nefis ölmeyeceğine ve âtıl kalmayacağına göre onun için tâtilin olması düşünülemez. Lakin İhvân, berzah âlemiyle ilgili ayrıntılı bilgiler vermez. O, berzahı dünya ile Âhîret arasında bir ara geçiş formu olarak ele almakla birlikte onu cennet ve cehennem anlayışına uygun olarak yorumlar.⁴⁵⁹ Ona göre nefis ve beden birlikteliği ölümle bozulduğunda her ikisi de ikinci dirilişle tekrar birleşinceye değin yollarına ayrı ayrı devam ederler. Kendisini Âhîret için hazırlayan nefis, zâtı açısından bağımsız, cevheri açısından ise bütün cisimsel bağılıklardan uzak olur, mele-i âlâ'ya yükselir ve melekler topluluğuna girer. Kendisini Âhîret için hazırlamayan nefis ise günahlarının ağırlığından dolayı mele-i âlâ'ya yükselemez, göklerin kapıları kendisine açılmaz ve melekler topluluğuna girmekten mahrum olur. Kıyâmete kadar karanlık, acı ve ızdırap içinde hüznü, korkulu ve ürkek bir şekilde kalır.⁴⁶⁰ Beden ise zaten yapısı itibâriyle ölüdür. Ona canlılığı kazandıran nefis bu birliktelik sona erdiğinde beden çürür, yok olur ve başlangıçta olduğu gibi tekrar toprağa geri döner. Kıyâmetle birlikte, hesaba çekilmeleri için nefis, içinden çıktığı bedene ya da bir benzerine geri

⁴⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İbrahim Türkoğlu, C. 4, s. 193.

⁴⁵⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, s. 37.

⁴⁵⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, ss. 98-99; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, ss. 417-418.

⁴⁵⁹ Karaağaç, "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi", Sayı: 32, s. 122.

⁴⁶⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 347-349; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, ss. 11-13.

döndürülür.⁴⁶¹

3.4.3. Kıyâmet, Ba's ve Haşr

Kıyâmet kelimesinin anlamı Arapça ‘kame/yekumu/kıyamen’ ‘ayağa kalkmak’ kelimesinden türemiştir. Kelimenin sonunda bulunan "ha" harfi mübalağa içindir. Bu anlamıyla kıyâmet; “nefsin düştüğü beladan ayağa kalkması, öldükten sonra diriliş, nefsin gaflet ve cehalet uykusundan silkinip tam anlamıyla doğrularak kendine gelmesidir.”⁴⁶² Bütün nefsler ölümle bedenden ayrılınca artık bu âlemin varlığının bir anlamı kalmaz.⁴⁶³ Kıyâmetin izahının bir temeli de nefsin, aklın cazibesinin peşinden koşmasıdır. Nefs, kendinden daha yüce olan Küllî Akla yönelince yavaş yavaş maddeden ayrılmak zorunda kalır. İşte nefs, akla doğru yol alırken arkasında bıraktığı her yok oluş ve bozuluş kıyâmetin genel seyrine açıklık getirir. Bu görüşe göre her şey yoktan var olduğu gibi yine yokluğa doğru sürüklenip nefsin nihaî amacı olan Küllî Akla ulaşması içindir.⁴⁶⁴

İhvân’a göre ba’sın üç anlamı vardır. Birincisi gönderme anlamındadır. İkincisi ölü cesetleri kâbirlerden diriltip kaldırmak ve bedenleri topraktan çıkarmak anlamına gelir. Üçüncüsü ise cahil nefsleri uyandırmak anlamına gelir.⁴⁶⁵ İşte bu son anlam meâdın merâmına daha uygundur. İhvân, dirilişi ikiye ayırır: Bunlar ilk diriliş (ba’su irad) ve son diriliş (ba’su isdar)tir. Buna başka bir ifadeyle mebdê ve meâd da denir.⁴⁶⁶ İlk diriliş nefsin akıldan çıkmasıdır. Sonra eşyanın da birbirinden çıkışı ve bu çıkışın akıldan başlamasıdır. Bu da var olanların heyuladaki sûretten varlık alanına çıkmasıdır. Dönüş anlamındaki ikinci dirilişe gelince o, nefsin birleşmesinin ardından bedeni terketmesi ve kendisiyle beraber işlediklerini de yeni hayata taşımasıdır. Bu da sürüp giden bir azap ya da kesintisiz bir mutluluktur. Dünyada gerçekleşen diriliş cüz’î, Âhirette gerçekleşen diriliş ise külîdir.⁴⁶⁷

⁴⁶¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 373, C. 3, s. 94; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, s. 45.

⁴⁶² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 95; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, s. 239.

⁴⁶³ Karaağaç, ‘‘İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi’’, Sayı: 32, s. 123.

⁴⁶⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 36-37.

⁴⁶⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, s. 246.

⁴⁶⁶ Karaağaç, ‘‘İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi’’, Sayı: 32, s. 123.

⁴⁶⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 236.

İhvân, kıyâmeti isbat ederken onu öncüllerle detaylı bir şekilde izah etmeye çalışır:

“Özgür fail/özne, istediği zaman fiili yapmaya ve onu terk etmeye güç yetirendir. Bu olumlu doğru bir öncüdür. Diğer öncül şudur: Hikmetli iş yapan her özgür failin fiilinin bir amacı vardır. Bu da olumlu doğru bir öncüdür. Diğer öncülü şöyle açıklarız: Fiilin yapılmasındaki amaç, yapıtını açığa çıkarmadan önce yapıcının bilgisinde önceden bulunan endişe, ilgi ve takdirdir. Bunun için yapacağını yapar. Amacına ulaştınca ise fiilini keser ve işi bırakır. Bu üç öncül de olumlu doğrudur. Diğer öncül şudur: Hikmetli iş yapan her fail/özne, fiilinde amacına ulaşmayacağını kesin bir bilgiyle bilirse, bir şey yapmaz ve talep etmez. Bu ise tümel olumlu doğru bir öncüdür. Beşinci öncül şudur: Feleklerin ve yıldızların hareket ettiricisi, özgür, hikmet sahibi, kudretli bir faildir. Bu, olumlu bir öncüdür.

Bu öncüllerden âlemin bir gün harap olacağı sonucu çıkar. Bunun açıklaması şu şekildedir: Şayet feleklerin hareket ettiricisi, hareket ettirmedeki amacına bâzen ulaşıyorsa bunun sebebi hareket ettirmesini ve kontrol etmesini bırakmasıdır; eğer amaca ulaşmıyorsa bundaki gaye, amaca ulaşmaktır; şayet amacına ve isteğine ulaşmayacağını biliyorsa bunun yolu, fiilini bırakmasıdır. Eğer ona (amacına) ulaşacağını biliyorsa, amacına ve isteğine ulaştınca da, fiili keser ve işi bırakır. Feleklerin hareket ettiricisi onlar için olan hareket ettirmesini bırakırsa feleklerin dönüşleri, yıldızların burçlardaki seyirleri, gece, gündüz, kış ve yazın akışları durur. Zamanın düzeni ortadan kalkar, oluş ve bozuluş durur ve düzen bozulur. Bu durumda âlem ortadan kalkar ve her şeyin ölümü gerçekleşir.”⁴⁶⁸

İhvân’a göre kıyâmette insanların dirilmesi kuluçkaya girip altlarındaki yumurtayı ayağa kaldıran ve canlı hale getiren tavuk ve keklikten daha ilginç değildir.⁴⁶⁹

Kıyâmetin başlangıcı ilk arz günüdür. Buradaki gün kavramı mecâzîdir. Yoksa oradaki gün dünyadaki güneş hareketlerinden müteşekkil günler gibi değildir. Çünkü Kur’ân’a göre o gün insanlar ne güneş görürler, ne de zemheri.⁴⁷⁰ Bütün âlem nur ve ışık olur. Bu tikel değil tümeldir ve tümel nefsin parlaması içindir. Orada tümel nefsin ortaya çıkışı bu âlemdeki güneşin ortaya çıkışı gibidir. Demek orada olayları aydınlatan ve ortaya çıkaran şey tümel nefstir. Oranın mutluluğu da bu hayattaki güneşli günler gibidir.⁴⁷¹

Elest bezmi ilk arz gününün misâkıdır. Allah nefslere “ben sizin Rabbiniz

⁴⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, C. 3, s. 277.

⁴⁶⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 142; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 2, s. 147.

⁴⁷⁰ **Kur’ân**, İnsan suresi, 76/13.

⁴⁷¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 196.

değil miyim’’⁴⁷² diye sorduğunda nefsler hepten evet dediler. Çünkü o dönem birinci arz dönemi olduğu için nefslere bütün ilimler açıktı. Ne zamanki kapalı döneme girildi, nefs ilk halini unuttu ve bu düştüğü dünyanın meşgaleleriyle hemhal oldu. İşte kıyâmet günü o sözün kendisine hatırlatılacağı gündür. Çünkü kapalılık bitmiş ve yine her şey bilinir olmaya başlamıştır.⁴⁷³

Bu dünyada insan mâdeni, nebatî ve hayvânî nefsten kurtulduktan sonra kıyâmette tekrar dirilecektir. Bu sefer de bu üç hali bir defada atlatmak, bu yürüyüşü tamamlamak için de Cehennem’in son kapısını da geçmek zorundadır. O da bu süreçlerin bir aşamadır. Eğer bunu başarırca cennet ehli, başarmazsa cehennem ehli olmaya hak kazanır.⁴⁷⁴ Kıyâmetteki belirgin doğal afet ateş afetidir. Nasıl ki daha önce Nuh döneminde âlem suyun altında kalıp su, birçok canlının kıyâmetini gerçekleştirdiyse, büyük kıyâmette ise ateşle gelecek olan azap tüm canlıları yutacaktır. Böylece ay-altı âlem gökyüzünün mutlak gücünü görecektir.⁴⁷⁵

İhvân-ı Safâ, Âhiretin hâkikati hakkındaki bilgi gibi yeniden dirilme ve kıyâmetin gerçek mâhiyetine ilişkin bilgiyi de akıl sahibi âlimlerin ulaşabileceği bir bilgi türü olarak kabul eder. İnsanlar bu konuda üç farklı görüşü benimsemiştir. Buna göre yeniden dirilme ve kıyâmet;

- a- Nefslerin değil cesetlerin yeniden dirilmesi,
- b- Cesetlerin değil nefslerin yeniden dirilmesi,
- c- Nefs ve cesetlerin birlikte dirilmesidir.

Bunlardan yalnızca cesedin ya da yalnızca nefslerin yeniden dirilmesini kabul edenlerin hâkikati kavramaktan uzak olduklarını ifade eden İhvân-ı Safâ’ya göre doğruya en yakın olan görüş ceset ve bedenin birlikte dirileceğine olan görüştür.⁴⁷⁶ Buna göre ruhlar ya bu cesetlere olduğu gibi veya onların yerine geçecek başka cesetlere geri dönecek, sonra dirilip bir araya toplanacaklardır. İnsanlar yaptıkları iyi

⁴⁷² Kur’ân, Âraf, 7/172.

⁴⁷³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 177.

⁴⁷⁴ A.g.e. C. 2, s. 144.

⁴⁷⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 2, s. 116.

⁴⁷⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, ss. 249-250.

ve kötü fiillerden dolayı hesaba çekilecek ve bunların karşılığını göreceklerdir.⁴⁷⁷

İhvân'a göre feleklerin yönetilmesinde, gezegenlerin yürütülmesinde; nebilerin, elçilerin ve filozofların gelmesinde, meleklerin semâdan inip peygamberlere vahiy ve haber getirmesindeki nihaî amaç, âlemin bütünüyle iyiliğe bürünmesini sağlamak, yetersizliği, eksikliği ve kötülüğü âlemden bertaraf etmek ve âlemi kendinden neşet ettiği ilkeye döndürüp bu ilkeye dâhil olmasını sağlamaktır. Böylece hikmet tamamlanır, mahlukât yetkinleşir, oluş-bozuluş dünyasının seviyesi yükselir, cehennem ehli kurtulur, dünya cehennemi bertaraf olur, âlem bütünüyle mutluluğa ve iyiliğe bürünür, büyük kıyâmet gerçekleşir ve hem kötülüğün hem de kötülük ehlinin fiileri tamamen kökünden kazınır. İşte nihaî amaç ve en büyük bilgi budur. Burada maksat âlemin bütünüyle iyilik, bütünüyle nur ve bütünüyle mutluluk haline gelmesidir. Nefs akıl seviyesine ulaştığında sükunet bulur, hareket ortadan kalkar, ulaşabileceği son noktaya varır. Ebedî rahatlığa ve huzura erişir. Nefs aklın seviyesine ulaştığında tabîî hareketi ile tabîâtını kullunması son bulur. Bu seviye, içinde hiçbir sembol ya da işaret olmaksızın doğrudan burhânî cennetin hâkikatının ve kıyâmetin bilgisidir. Bütün faziletli şeylerin aslı, nefsten tabîâta feyezan eden süs ve temiz lezzetler gibi tabîâtta bulunur. Nefs ancak dünyevî zevklere imtizaç edip karıştığında, tabîâtta onu bulanıklaştıran bazı şaibeler bulunur.⁴⁷⁸ Nefs ölüm ötesi hayatı idrak etmekle bu bulanıklık perdesi ortadan kalkar.

İhvân'a göre kıyâmet bilgisi şeytanlara ve bir kısım cinlere kapalıdır. Şeytan kapalılık döneminde gaybî meselelere burhânî kıyası karıştırdı. Çünkü şeytan tikel meselelerin kıyasını yapmakla küllî meseleyi anlayacağını zannetti. Bu nedenle şeytan insanı duysal olanla değerlendirdi. Oysa Âhiret ilmi küllî olanın ilmidir.⁴⁷⁹ Bundan dolayı şeytanlar ve bir kısım cinler orada bu yanlış hükümlerinden dolayı azâba müstehak olurlar. İhvân'a göre Küllî Nefs arınmış nefsin ortaya çıktığı ikinci arz döneminde aklı destekler. Artık bu dönemde hayvânî nefsten geriye bir şey kalmaz. Bu nedenle hayvânî nefsler böyle bir zamanda var olamaz. Çünkü felek bu dönemde en yetkin sûrete bürünür ve bu sûret de insanî sûrettir. Yani bu zamanda en yetkin sûretlerin ortaya çıkması gerekir. Eksik nefslerin hepsi bu dönemde

⁴⁷⁷ Karaağaç, "İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi", Sayı: 32, s. 123.

⁴⁷⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 34-35.

⁴⁷⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 100; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Abdullah Kahraman, C. 3, s. 245.

bozulmaya mâhkum olmak zorundadırlar. Mâden, bitki ve hayvanların kıyâmeti tekrar başa dönmekle olur. Sözelimi hayvan ve bitkiler mâdenlere, mâdenler de anâsır-ı erbaâyâ döner.⁴⁸⁰ İnsan ise aşama aşama yükselir ve sonunda bütün varlıklar kendi yetkinliğine, en üstün durumuna ve fazilet bakımından erişebileceği nihaî aşamaya ulaştığında kendi konumu bakımından en yetkin sûreti kazanır. Artık nefis akılla baş başadır ve eksiklikten beridir. İnsi ve cinni şeytanlar ise ay-altı âlemde yok olmaya mâhkumdur.⁴⁸¹

İhvân'ın kozmoloji görüşlerinin temelini oluşturan sudûr teorisinde Tanrı'dan taşan akıllar kademeli olarak İlk Akıl'dan maddeye kadar fizik ve metafizik evrenleri oluştururlar. Aşağıya doğru indikçe İlk Akıl'ın Tanrı'dan aldığı nur azalır ve nihâyet karanlığa dönüşür. Nesneler dünyasında zamanın geçmesiyle birlikte maddeye bağıllık ve zulmet artar. Bu durumu tersine çevirecek olanlar akıl yetisini en üst seviyede kullanabilen, vahyin zâhir ve bâtınına muhatap olabilen Peygamberler ve İmamlardır. En son imam olan mehdî; evreni, yaratılışındaki Saf Akıl ve Nur haline geri dönmesini sağlayarak kemâle ulaştıracak, bu durumda kıyâmet kopacak ve madde âlemi yok olacaktır.⁴⁸²

İhvân-ı Safâ'ya göre, imamet, nübüvvetten bir parçadır. Nebilerin sonuncusu Hz. Muhammed, imamların sonuncusu ise Mehdi'dir. Mehdi yeryüzünde adaletsizlik ve zulüm hâkim olduktan sonra insanları kölelik zincirinden kurtaracaktır.⁴⁸³ Göksel hareketlerin yerdeki mümessilleri imamlardır. Nasıl ki gezegenlerin ve bilhassa güneşin hareketi ay-altı âleme sirâyet ediyorsa, imamların hareketleri de insanların nefslerine sirâyet eder. Cisimsel hareket altı türdür. Yedinci tür hareket ise bil-kuvve hafif harekettir. Dinin hareketleri de yedi şahıstan ortaya çıkar. Bunlar ulu'l azm peygamberler, Âdem ve son imamdır. Son imam dünya vakitlerinin sonunda bulunur. Dünyanın ölüme doğru hareketi onunla gerçekleşir. Dolayısıyla o, Âhiret vakitlerinin başlangıcıdır. Yedinci imam gizlilik âlemi ile keşif âleminin arasında bulunur. Ondan önceki imamlar ise gizlilik döneminin imamlarıdır. Her imam kendinden sonraki imamların hareketlerini kendinde bil-kuvve olarak taşır. Bu nedenle sonraki

⁴⁸⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 34-35.

⁴⁸¹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ömer Bozkurt, Abdullah Kahraman, C. 3, ss. 48-49.

⁴⁸² Asiye Aykıt, "İhvân-ı Safâ'nın Görüşleri Çerçevesinde Mehdilik Düşüncesinin Felsefî Arka Planı", Mehdilik Sempozyumu Bildirileri, Sivas, 2007, s. 85.

⁴⁸³ Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'da Siyaset Felsefesi" Çetinkaya (ed.), **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelâmın Sentezi**, s. 331.

imamlardan haber verirler.⁴⁸⁴ Buradan da anlaşıyor ki son Peygamber kendinden sonraki imamı açıklamak zorundadır. Bu da İhvân'a göre hâdis literâtüründe geniş yer kaplayan Mehdi'yle ilgili hâdislerin temelde bir gerçekliğini gösterir.

İhvân'ın haşrin mâhiyetine dair görüşlerine bakılınca ona göre Haşr, cüz'î nefslerin Küllî Nefslere katılmasıdır.⁴⁸⁵ O, genel anlamda cismânî ve ruhânî haşrı savunur. Aslında İhvân'ın ölüm sonrası anlayışları için kesin ve net bir şey söylemek yanlış olur. Haşrin mâhiyeti durumlara göre değişiklik arz eder. Mesela kâbirlerden kalkıldığı dönem için bu dünyadakine yakın veya benzer bir diriliş gerçekleşir. İhvân bunu "Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine oradan çıkarılacaksınız."⁴⁸⁶ ayetiyle delillendirir. Ayrıca "Üç kola ayrılmış gölgeye gidin"⁴⁸⁷ ayeti de cisimlerin üç boyutluluğuna işaret eder. Cisimlerin üç boyutluluğu sûretlerin maddeyi ayakta tutan mukavvim halidir. Değişik sûretlere bürünmesi anlamındaki mütemmim sûretler için ise net ifadeler yoktur. Buradan da anlaşıldığına göre maddenin asli durumu devam etmekle birlikte sûretlerin farklı olabileceği akla gelmektedir. Mahşer sahnesi dünyadan işaretlerle doludur. Bu nedenle dünyadaki eylemlere benzer.⁴⁸⁸ İnsanlar bundan sonra nefslerin durumlarına göre sûretlere bürünürler. Eğer nefsleri cismânî olana daha yakınsa süreç cismânî olarak seyreder, ruhânî olana daha yakınsa ağırlıklı olarak ruhânî bir seyir sürer.⁴⁸⁹ Burada cismânî haşr nefsin sûretsel özelliklerine dayalı, ruhânî haşr ise Küllî Akıl ve Küllî Nefsin sûretlerine dayalı haşrı ifade eder.⁴⁹⁰ İşlerin sonunda ve yargılama bittiğinde süreç artık netleşmeye başlar. Cennetlikler felekî ve melekî ruhlar üzere bâkî kalırlar, cehennemlikler ise oluş ve bozuluşun merkezi olan yeryüzüne hapsolurlar ve orada azâbın hissedildiği cismânî âlemde varlıklarını sürdürürler.⁴⁹¹ İhvân cennet ve cehennemin sonlu ya da sonsuz olduğunu net bir şekilde ifade etmez. Bazı ibârelerde ebedilik üzere, bazı ibârelerde ise yeryüzü ve gökyüzü kaldığı müddetçe bunun devam ettiğidir. Bu da yeryüzü

⁴⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 252.

⁴⁸⁵ **A.g.e.** C. 5, s. 238.

⁴⁸⁶ A'raf, 7/25.

⁴⁸⁷ Mürselat, 77 /30.

⁴⁸⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 312.

⁴⁸⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 119; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 4, s. 21.

⁴⁹⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 252.

⁴⁹¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 100; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 419.

kaldığı müddetçe cehennemın var olduğu, gökyüzü kaldığı müddetçe de cennetin var olduğu anlamına gelir. Çünkü yeryüzü cehennemın olduğu yer, gökyüzü ise cennetin olduğu yerdir.

Âhiretteki sorgu tümel nefsten tikel nefslereğir. Tümel nefsler ruhânî meleklerdir ve dolayısıyla Allah bunlar vasıtasıyla hesabı dolaylı sorar.⁴⁹² Tikel nefsler kendi ruhânî âlemlerine, sonu gelmeyen sermedi-ebedî-dehri zamanlarına döneceklerdir. Bu sırada bitkiler, hayvanlar ve mâdenler çürür. Nefs, sûretlerden ve nakışlardan soyutlanır ve cisim boş kalır. Böylece nefs kendine yönelir ve illetine mülhak olur. Bundan sonra âlim ve natık nefse ruhânî hareketin aklî tasavvuru verildiğı zaman onu kendi âlemine götüren ve diriltten harekete sevinç ve mutluluk içinde muktedir olur. Ama bu durumdan gafil olduğunda ve cismin ağırlığına saplandığında çirkin amelleri ve kötü fiillerine bağılı olarak oluş ve bozuluş âlemine bağılı kalır ve orada azâba düşer olur. Kısaca nefs kime meylederse oraya takılı kalır.⁴⁹³

Bedenin toprağı gömülmesi onun ayıbının ve eksikliğinin örtülmesi içindir. Sonra bedendeki terkeb ayrışarak basit unsurlara dönüşür. Her cisimsel güç tek tek asli maddesine döner. Nefs de bedenden ayrılınca geldiğı yere geri döner. Sonra işlediklerine karşı rehin olur. Çünkü dünyadayken yaptığı bütün eylemler iradi ve bilinçlidir. Artık unsurlar kendisine dünyadaki gibi giydirilmez. Orada kendisini yetkinleştiren başka bir sûrete ihtiyaç duyar. Çünkü dünyadayken bu bedenden kaçmış ve kendisini daha yetkinleştiren, cismânî eksiklikten münezzehe başka sıfatlarla mücehhez olması gerekir.⁴⁹⁴

Bu dünyada bilgi olanlar Âhirette sûret haline gelirler ve açık açık ortaya çıkarlar.⁴⁹⁵ Kıyâmette konuşma tarzı ilahi bir tarzdır ki, bu da peygamberlerle ve meleklerle yapılan konuşma biçimine benzer. O, vahiydir. O gün ceberuti bir gün ve her şeyin açık bir şekilde ortaya çıktığı nurânî bir gündür. Her taraf göksel ışıklarla kaplıdır.⁴⁹⁶

⁴⁹² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 195.

⁴⁹³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, ss. 338-339.

⁴⁹⁴ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 165.

⁴⁹⁵ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. İsmail Çalışkan, C. 2, ss. 292-300.

⁴⁹⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 163.

İhvân'a göre mizan her işin kendine göre ölçü ve dengesidir. Mesela el sanatlarında ölçü, ağırlık ve uzunluk birimleri, dil sanatlarında aruz, astronomi sanatlarında usturlab, akıl sanatında burhân ve mahşerde ise mizandır. Kıyâmet günü ‘‘mizan’’ hayır ve şerrin tartıldığı terazidir. Mizân dünyadaki tartılar gibi cismânî değildir. O tartılar nefsânî ve saf haldedir. Yapanların amelini göreceği kadar şeffaftır. Kıyâmet günü tartı görevlileri kâlem sahipleri olan hafaza melekleridir. Orada tartı bu dünyadaki gibi ârızı ve değişken değildir. İlla da benzetilecekse en yakın ölçü birimi olan cetvele benzetilebilir. Çünkü cetvel en ve boy ölçüsüdür. Aynı zamanda sabittir.⁴⁹⁷ İhvân'a göre Âhiretteki Mizandan, denge ve adalet kastedilir.⁴⁹⁸ Kıyâmet günü kulların iyi ve kötü amellerinin tartılması için getirilen tartılar yalnızca amellerin sahiplerine görüneceği ölçüde saydam ve saf nefsânî sûretler olduklarını bilirler. Böylece amel sahibi ameline bu sûret içinden nazar eder. Amel iyi ise amel sahibi de iyi, amel kötü ise amel sahibi de kötü olur ve kötü kişilerin amellerinin sûreti, kitapları kendilerine arkadan verilen kitaplardır.⁴⁹⁹ Nasıl ki bu dünyadaki ölçü birimleri asıl değil de arazsa ordaki ölçü birimleri de arazdır. Aslolan amellerdir. Bu nedenle bu dünyadaki ölçü birimleri nasıl ki her cinsin kendine göreyse Âhirette de amelleri tartan aletin cinsi amellerin cinsine göredir. Bu belki de nefsin özelliklerine benzeyen bir tür ölçme aletidir.⁵⁰⁰

İhvân açık bir şekilde şefaati savunmaktadır. Hatta kendi üyelerinin bile birbirlerine şefaet edeceklerini söylemekte, onları da şefaet sahibi olmaları için öğütlemektedir. Eğer öyle olmasaydı diyor İhvân, Allah ayetlerde sürekli iyilikte yardımlaşın demezdi. Bu yardımlaşma mahşerde de geçerlidir.⁵⁰¹

Son olarak İhvân'ın Kur'ândaki kıyâmet ve mahşerle ilgili kavramları nasıl yorumladığını belirtmekte fayda vardır. Zirâ bu, İhvân'ın mahşerle ilgili görüşlerini değerlendirmeyi daha da kolaylaştıracaktır. İhvân'a göre ‘‘Hakka’’⁵⁰² kelimesi

⁴⁹⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, ss. 197-198.

⁴⁹⁸ Çetinkaya, ‘‘**Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri**’’, C. 8, s. 274.

⁴⁹⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, ss. 315-316.

⁵⁰⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 41-42; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 178-179.

⁵⁰¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 105-106; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Enver Uysal, C. 2, ss. 109-110.

⁵⁰² **Kur'ân**, Hakka, 69/1.

Âhirette ilimlerin gerçekten tahakkuk etmesi anlamındadır. ‘‘*Vakıâ*’’⁵⁰³ kelimesi haktan ayrılanların ve mezhebi bozuk olanların zayıf görüşlerinin ortaya çıkmasıdır. ‘‘*el-azifetü*’’⁵⁰⁴ sözü ise o gün her nefse amelinin işleceği her nefsin kazandığı günahlarca kuşatılması kastedilmektedir. Çünkü bu kelimenin kökeninde bir yerden başka bir yere giderken zayi olmak manası vardır. Aynı şekilde ‘‘*el-azifetü*’’, her şeyi ortadan kaldırıp yerine başka bi şey koymaktır. ‘‘*Ay’ın parçalanması*’’⁵⁰⁵ dünya hayatının sona ermesidir. Zirâ oluş ve bozuluş âlemi ayın hareketlerine göredir. Bu, düzenin bozulması anlamına gelir. ‘‘*Sena günü*’’, o gün günahkâr insanların düştükleri ikilemi ifade eder. Zirâ o gün birbirlerini suçlayacaklardır. Bunun başlangıcı ise kendi amellerinin kötülüğünü seyretmektir. ‘‘*Yevmü’n nüşur*’’, amellerin serildiğini ifade eder. Bu amellerin açıkça ortaya çıkmasında gizlilik yoktur. Herkes kendilerinin ve başkalarının kötü amellerini görür. Böylece her iki topluluk da birbirini görür ve birbirinden haberdâr olur. Her iki taraf da birbirlerinin sorularına hâkikat üzere cevap verirler. O gün simalarının tanınması için bazıları bazılarına göre daha yetkindir. Sûretler amellere göre şekillenir. Orada arz Allah’a yapılmaz, şahit olunsun diye insanların kendi aralarında yapılır. Çünkü sadece Allah’a yapılan arz, adalette bazı sorunları da beraberinde getirir. ‘‘*Arz*’’, kıyâmet günü herkes birbirini simasından tanısin diye kulların amellerinin birbirlerine sunulmasıdır. ‘‘*O gün kâbirlerden dışarı atılma*’’nın⁵⁰⁶ manası insanın kabrinde gizli olanın ve kendi örttüğü şeyin görünür olmasıdır. O gün gönüllerde olan açığa çıkar. ‘‘*Kadir gecesi*’’nin manası ise açılma döneminin başlangıcı, kapanma döneminin sonu olan Âhîret işlerinin bu günde takdir edilmesidir.

Büyük kıyâmette felekler parça parça olur. Orta kıyâmette melekler kendi bölgelerinden belli ölçüde ve bölüştürülmüş rızıkları getirdikten sonra rızıklar sahiplerine bir kerede verilir. Büyük kıyâmet gününde toptan verme, ehline iyilikleri ve nimetleri feyzetme, hak edene cezaları bir kerede verme söz konusudur. ‘‘*Semânın dürülüp kapanması*’’, dünyadaki emir ve nehiylerin yürürlükten kaldırılmasıdır. Çünkü kıyâmet emretme ve nehyetmeye dair değildir. Kıyâmet ancak bu emir ve nehiylerin karşılıklarının görüleceği gündür. ‘‘*Onu ilk kez yarattığımız*

⁵⁰³ Kur’ân, Vakıa, 56/1.

⁵⁰⁴ Kur’ân, Mü’min, 40/18.

⁵⁰⁵ Kur’ân, Kamer, 54/1.

⁵⁰⁶ Kur’ân, Adiyat, 100/9.

gibi tekrar yaratırız’’dan⁵⁰⁷ maksat, ilk dirilişin geri gelmesidir. ‘‘Allah’ın haşr günü’’ sözünün manası ise âlemin bugünde haşredilmesidir ve tek tek insan nefslerinin Küllî Nefse doğru haşrolmasıdır. ‘‘Güneşin gaib olması’’ ise kıyâmet saatinin, fetretin ve zuhurun mukaddimesi oluşudur. ‘‘Dağların bulutlar gibi geçip gitmesi’’⁵⁰⁸ ilim ve hikmet erbabının tıpkı yeryüzüne hayat veren yağmur bulutlarının geçip gitmesi gibidir. ‘‘Denizlerin fışkırtılması’’nın⁵⁰⁹ te’vilinden maksat yedi temel bilimin ve şeriâtın örtük olandan açık alana geçmesidir. ‘‘Sura üfleme’’nin⁵¹⁰ te’vili ise kıyâmet vaktinin gelmesi, gerçek fiilerin müşahede edilmesi için geçmiş zamanlardaki şahıslarda kullanılmış ve zahir olmuş ruhun bil-kuvve müşahade edilir iken bil-fiil hale gelmesidir. Birinci üfleme müjde, azarlama ve korkutma ile altıncının kıyamıdır. İkinci üfleme ile âlemde bulunan kimseler ayağa kalkarlar. Bil-kuvve olan altıncı ile bil-fiil olan yedincinin zahir oluşuna nazar ederler. ‘‘Ölmüşlerin yaşaması ve dağınkların bir araya gelmesi’’ ölmüş olan inanmış kimselerin ve Allah’ın sâlih kullarının yaşamasıdır. Bu hayat şeytanlara galebe gelme, zâlimleri kahretme, savaş ve yanma nedeniyle, küfür, ifk ve fık üzere dağılmış bedenleri toplamak içindir. ‘‘o halde o gün sen bütün göğün insanları saracak olan aşikâr bir duman çıkaracağı günü gözle! Bu gayet acı bir azaptır’’⁵¹¹ sözüne gelince o, inkârcıların orta kıyâmetten önceki şaşkınlık halidir. Orta kıyâmet büyük kıyâmete örnek gösterilerek olur. ‘‘o gün her nefis beraberinde bir muhafız, bir de şahit olarak yüce divâna gelir’’⁵¹² sözünün manası muhafız nefsin amelleri, şahit ise zamanın kendisine tabi olunan imamıdır. İmam, nefsin kazandığı hayır ve şerri nefse tarif eden bir gözetici, murakıptır. ‘‘Zâlimin parmaklarını ısırması’’⁵¹³ geri dönüşü olmayan bir pişmanlığı ifade eder. O gün ‘‘birbirinden hoşnut olarak Rabbine dönen nefis’’⁵¹⁴ ise gaflet ve cehalet uykusundan uyandırmak ve hidâyete erdirmek için yaratıcı nezdinden yeryüzündeki tekil nefslere gönderilen nefstir. İşte o gün bu gönderilen nefse icabet eden ve onun dediklerini kabul edenler birbirlerinden hoşnut olarak rablerine geri dönerler ve Allah’ın sâlih kullarına dâhil olurlar.

⁵⁰⁷ Kur’ân, Enbiya, 21/104.

⁵⁰⁸ Kur’ân, Neml, 27/88.

⁵⁰⁹ Kur’ân, İnfitâr, 82/3.

⁵¹⁰ Kur’ân, Zümer, 39/68.

⁵¹¹ Kur’ân, Duhan, 44/10.

⁵¹² Kur’ân, Kaf, 50/21.

⁵¹³ Kur’ân, Furkan, 25/27.

⁵¹⁴ Kur’ân, Fecr, 89/28.

‘‘Bulut’’ ise Allah’ı yalnızca inananların görmesidir. Zirâ bulut Âhirette inananmayanlara Allah’ı görmede bir perde olur. ‘‘Güneş dörülüp yörüngesinden ayrıldığında’’⁵¹⁵ sözünün manası kürenin ve oluşun hâdis olması babındandır. Bu da örtünme, korunma ve gaib olma manasındadır. ‘‘Ruhlar eşleştirildiğinde’’⁵¹⁶ sözünün manası her nefis kazandığı, sarıldığı ve yaptığı şeylerle beraber olduğu zaman demektir. Melekler inananlarla inananmayanların arasını ayırır. Onların aralarına bir duvar çekilir. Bu duvarın bir kapısı olup bu kapının iç tarafında rahmet, dış tarafında ise azap vardır. ‘‘ve o gün Şeytan şöyle der: ya Rabbi onu ben saptırmadım. Kendisi zaten haktan uzak bir sapıklık içindeydi.’’⁵¹⁷ Bu yerde Şeytan, insan âleminden ve beşerî bir şahıs kabul edilmiştir. Diğerî onun sahibi ve arkadaşdır. İşte o zaman iki arkadaştan her biri diğerine şeytan adını verir ve ikisinden her biri tuğyan ve zulmü kendi arkadaşına nisbet eder. ‘‘İşte o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından bile kaçır.’’⁵¹⁸ sözünün manası, kötü kazançların kendisini kuşattığı zaman her nefsin kendi amelleriyle iştiğal etmesidir. Allah Teâla’nın, ‘‘sizi ilk yaratığım günkü gibi şüphesiz huzuruma geldiniz’’⁵¹⁹ sözünün manası cisimsiz ruhlar olarak bana geldiniz ve sizin yanınızda şefaathçiler de göremiyorum, yani sizin yanınızda sâlih ameller de yok demektir.⁵²⁰

‘‘Yevmü’t-tenad’’⁵²¹ seslenilmeyi ifade eder. Müminler birbirlerini tebrik etmek için seslenirler, kâfirler ise birbirlerine hayıflanarak ve bela okuyarak seslenirler. ‘‘Bu’siratü’l-kubur’’⁵²² kişinin kabrinde saklı olan, onun örtüp gizlediği şeyin açığa çıkarılmasıdır. Mü’minler dünyadayken zulümlerden dolayı kalplerindekilerini söyleyemiyorlardı. İşte o gün bu kalplerdekilerin açığa çıkma günüdür. Aynı şekilde kâfirlerin bozuk hayalleri, kötü vehimleri, nefislerini tatmin eden ve ruhlarını sakinleştiren sapkın inançları ortaya çıkar. Ayrıca bilgisizce sapkınlaştırdıklarının da günahlarını kısmen yüklenirler. ‘‘Rızkınız da, size söz

⁵¹⁵ Kur’ân, Tekvîr, 81/1.

⁵¹⁶ Kur’ân, Tekvîr, 81/7.

⁵¹⁷ Kur’ân, Kaf, 50/27.

⁵¹⁸ Kur’ân, Abese, 80/34-36.

⁵¹⁹ Kur’ân, En’am, 6/94.

⁵²⁰ İhvân-ı Safâ, İhvân-ı Safâ Risâleleri, çev. Ali Durusoy, C. 5, ss. 321-330.

⁵²¹ Kur’ân, Mü’min, 40/32.

⁵²² Kur’ân, İnfitâr, 82/4.

verilen (azap) da göktedir’’⁵²³ ayeti mucibince kıyâmet gününde gök yarılr. Melekler göğün kapılarından, belirlenmiş ve taksim edilmiş rızıklarla inerler. Böylece rızıklar, ehlinin üzerine bir kerede boşaltılırlar. Kıyâmet gününde küllî bir ihsan olur. Böylece bir defada hayırlar ve nimetler ehli üzerine dökülür, belalar ve cezalar da hak edilen insanlara dökülür. ‘‘Dağların bulutlar gibi hareket etmesi’’⁵²⁴ imamların, bulutların arzın hayatı olan yağmur ve suyla hareket etmesi gibi ilim ve hikmetle hareket etmesidir. ‘‘Denizlerin kaynatılması’’⁵²⁵ yedi imamın ilminin ve onların şeriâtlarında ve yasalarında gizli olan şeylerin ortaya çıkması demektir. Bu nedenle yedi deniz vardır ve onlara kapsayıcı ve kuşatıcı olandır denilmiştir. ‘‘Göğün, insanları bürüyecek ve apaçık bir duman çıkaracağı günü bekle; bu, can yakıcı bir azaptır’’⁵²⁶ şeklindeki buyruğa gelince bu durum kıyâmetin kopmasından önce insanları kaplayan bir fitnedir. ‘‘Cem günü’’⁵²⁷ hak ve batıl grubu olmak üzere iki topluluğun dışarda hiç kimse kalmayacak şekilde bir araya geldiği gündür. ‘‘Mikdarı sizin saydıklarınızdan bin seneye tekâbül eden gün’’⁵²⁸ buyruğuna gelince bundan maksat altıncı dönemin işlerinin gerçekleşme süresidir. ‘‘Mikdarı elli bin’’⁵²⁹ sözüne gelince o, Âhiret dönemidir. ‘‘İlk ölüm’’, bedenın ölümü, nefsin ondan ayrılması, onu terketmesi ve bedenle onun arasına bir engelin konmasıdır. ‘‘İkinci ölüm’’ Âhirette ödüllendirileceğini zanneden nefsin sevaptan ümidini kesmesidir. Dolayısıyla hasret ve pişmanlık ölümüyle olur. ‘‘İlk hayat’’ nefsin dünyadaki ilk dirilişiyile olur. ‘‘İkinci hayat’’ nefsin kıyâmet günündeki ikinci dirilişiyile ikinci hayatına kavuşması demektir. ‘‘Şahitler’’ ise zamanın imamıdır. İmam kendi zamanında kendisine itaat etmeyenlerin aleyhlerinde şahitlik eder. ‘‘Tanıklara gelince’’ onlar âraf halkıdır. Onlar o gün hayıflanan tayfadır. Kâfirin ‘‘toprak olaydım’’⁵³⁰ sözü ümitsizliğin işaretidir. Yani keşke hiç var olmasaydım. O gün imamlar kesin delillerle konuşurken, inkâr edenler delil getirmede acizdirler. Mahşerde sadece mü’minlerin görebileceği bulut vardır. Kâfirler için gölgelik yoktur. Bulut kıyâmet gününde Allah’ın, inkâr edenleri perdelemesi demektir. ‘‘O

⁵²³ Kur’ân, Zariyat, 51/22.

⁵²⁴ Kur’ân, Neml, 27/88.

⁵²⁵ Kur’ân, Tekvir, 81/6.

⁵²⁶ Kur’ân, Duhan, 44/10-11.

⁵²⁷ Kur’ân, Şura, 42/7.

⁵²⁸ Kur’ân, Hac, 22/47.

⁵²⁹ Kur’ân, Mearic, 70/4.

⁵³⁰ Kur’ân, Nebe, 78/40.

gün rahim bağlarının kesilmesi’’⁵³¹ sözüne gelince herkesin kendi amelîyle meşgul olması, amellerinin kendisini kuşatması anlamındadır. ‘‘İlk yaratılışla gelme gibi’’den kasıt, ruhların gelmesidir. Nasıl ki beden yokken nefis vardı ve o nefis bedene sonradan girdiyse o şekilde nefis yine kendisiyle başbaşa kalacaktır. ‘‘Ordaki uzuvların konuşması’’ndan⁵³² maksat Allah’tan başkasını dost edinenlerin reisleridir. Âlemi tek bir din ve tek bir şeriât kapladığına göre sapıklığa öncülük edenler, saptırdıkları kimselerin kulakları, gözleri, kalpleri bedenlerdeki diğer uzuvları hükmündedirler. Aynı şekilde inananların ve Allah’tan sakınanların reisleri, onların kulakları, gözleri, kalpleri ve temiz bedenlerindeki diğer uzuvlarının reisleri hükmündedirler. O gün eşyanın tamamı açık bi şekilde görünür. Gizlilik perdeleri kapandığı için kimse gerçekleri örtbas edemeyecektir. O gün arşı taşıyan melekler de açık bir şekilde görünürler.⁵³³

3.4.4. Cennet-Cehennem

İhvân’a göre Kur’ândaki cennet ve cehennem ayetleri daha çok sembolik anlamlar içerir. Çünkü son Peygamber Hz. Muhammed, çöl halkından olan ilimlerle eğitilmemiş, yeniden diriliş ve haşri ikrar etmemiş, felekler ve Âhiretin melekûtu olan göktekilere ve cennetliklere ait nimetlerin bilgisi bir yana, dünya melekûtunun nimetlerini dahi bilmeyen ümmi bir kavme gönderilmiştir. O, kitabında cennetleri kavmin kavrayışına yaklaştırmak, tasavvurlarını kolaylaştırmak ve nefislerini bunlara teşvik etmek için daha çok cisimsel olarak tasvir etmiştir.⁵³⁴ Çünkü insanların lezzet anlayışları farklıdır. Kimi doğal (şehvî), kimi duyusal (hayvânî), kimi düşünsel (aklî), kimi de ruhsal (melekî) lezzetler peşindedir. Bu nedenle cennetle ilgili ayetlere bakıldığında bu lezzet türlerinin hepsine yer verilmiştir. Cismânî lezzet isteyenlere cismânî lezzetlerden, ruhânî lezzet isteyenlere ise ruhânî lezzetlerden bahsedilir. Bunları dikkate alan İhvânın genel düşüncelerine bakıldığında onun meâd anlayışı bir açıdan cismânî ağırlıklı, diğer açıdan ise ruhânî ağırlıklıdır. Sözelimi cehennem cismânî meâd, cennet ise ruhânî meâd yoğunlukludur. Bu nedenle kelâmcıların çoğunluğunun iddia ettiği gibi cismânî meâd yoktur. Çünkü Cennet âlemi ervah,

⁵³¹ Kur’ân, Abese, 80/34.

⁵³² Kur’ân, Nur, 24/24.

⁵³³ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Metin Özdemir, C. 5, s. 236-246.

⁵³⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 74-76.

Cehennem ise âlemi kevnüfesattır.⁵³⁵ Cismânî beden ve onun arazları bu dünyada kalır, nefis ve nefsin arazları ölümle beraber göğe çıkarken yok olmaz, kaldığı yerden devam eder.⁵³⁶ Eğer nefis cehennemlikse o nefse yeniden beden giydirilir ve nefisle beden arazları tekrar devreye girer. Acıyı hisseden beden olduğuna göre cehennem cismânî bir durumu ifade eder. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi İhvân, nefslerin acı çekmediğini, bedenlerin acı çektiğini söylemişti. Cennete giden nefse de beden giydirilir. Ama bu beden ay-altı âlemin cismi değil de ay-üstü âlemin cismine bürünür. Cismânî cevheri ay-üstü olunca, oluş ve bozuluşa konu olmayan bir süreklilik arzeder. Cennette de cisim ve nefis vardır, lakin cennetteki cisim ve nefis cevheri dünyadakinden başka bir formatta oluş ve bozuluşun uzağında kalır.

Allah'ın iki tane yurdu olduğunu söyleyen İhvân, bunların, cesetler âlemi olan dünya yurdu ve ruhlar âlemi olan Âhiret yurdu olduğunu ifade eder.⁵³⁷ İnsan dünyadayken Âhiret için iki yol vardır. Bunlar sağ tarafa ve sol tarafa olmak üzere iki yoldur. Sağa giden yol hidâyet, sola giden yol ise delâlettir. Sağ tarafta küllîler, sol tarafta ise cüz'îler bulunur. Kim ki küllîlere sığınırsa kurtulur. Cüz'îlere dalanlar ise delâlet içindedirler. Küllîler insanı itmî'nana, cüz'îler ise insanı şüphe çukurlarına götürür. Mutmainlik cennetin, şüphe ise cehennemin özelliklerindendir.⁵³⁸ Âhiret dünyadakilerin misâllerini içinde barındırır. Dünyada olanlar kıyâmettekiler için bir işaret ve semboldür. Dünya hayatındaki ticaret, terazi, ölçü, hukuki durumlar, yiyecekler ve içecekler Âhirette dünyada da benzerlerinin olduğunu gösterir.⁵³⁹ Ruhlar, bu dünyada eksik Âhirette ise tamlik kıvamındadır. Eksiklik fâniliğin, kemallik ise bâkiliğin özelliklerindendir.⁵⁴⁰ Cennet ve cehenneme bakılırsa aşağıdakinin yukarıdakine bağlılığı eksikliği derecesindedir. Bitkinin cenneti hayvansal sûret, hayvanın cenneti insanî sûret, insanın cenneti ise melekî sûrettir.⁵⁴¹ O halde cennetin maddî boyutu kemal derecesinde olmakla beraber bir üst akla muhtaçtır. Madde yönünden salt kemal, nefis yönünden nefse ve akla muhtaçtır. Belki

⁵³⁵ İzmirli, "İslam'da Felsefe Ceryanları", sayı:4, s. 42.

⁵³⁶ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, ss. 205-206.

⁵³⁷ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 3, s. 296.

⁵³⁸ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 402-403.

⁵³⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Tahsin Yurttaş, C. 5, s. 195.

⁵⁴⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, ss. 95-96; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, ss. 414-415.

⁵⁴¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 3, s. 168; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamil Kömürcü, C. 3, s. 324.

de cennetteki maddî hazlardan daha üstün olan hazz bu minvalde anlaşılmalıdır. Cehennem ise madde yönünden en eksik ve nefis yönünden de en uzak olandır.⁵⁴²

Cennet, lezzetlerin mekânı, cehennem de acıların mekânı olduğuna göre İhvân'ın düşüncesinde acılar ve lezzetlerden bahsetmekte yarar vardır. İhvan'a göre lezzetler ve acılar tikel ve tümel olarak ikiye ayrılır. Bunlar da her biri daha büyük ve daha küçük diye itibârî olarak derecelenirler. Küçük lezzetler nefislerin dünyada cisimlerine bağlı haldeyken elde ettikleri lezzetlerdir. Yeme, içme, nefes alma bunlardandır. Küçük acılar da bedenin kendisiyle zorlandığı ve rahatsızlık duyduğu acılardır. Bunlardan büyük acılar ise nefsânî olan acılardır. Bu acı öldükten sonra da insanla kaimdirler. Büyük acıların asıl makarrı cehennemdir. Tüm tikel nefisler oraya uğrar, oradan sadece arınmış nefisler kurtulur. Cehennemin ilk tabakası berzahtır. Orası karanlıktır. Ruhânî azap melekleri yüce Allah'ın bahsettiği zincirlere tam girinceye kadar peş peşe değişik şekillerde öldürme, boğazlama ve ölüm ile cezalandırırlar. Asi nefisler, onlar kendileri için hazırlanmış olan zincirin son halkasına varınca azap melekleri onların üzerine iner ve Gazban meleği onları azarlar. Onlara kendi zatında görünür. Onlar günahkârları bâzen eter alevine yükseltir, bâzen de zemheri soğuşuna indirir. Onların bu âdeti yer ve gök durdukça böyle devam eder. Büyük lezzetler de nefsânîdir. O da öldükten sonra insanla kaimdir. Orada ilk ölümden başka ölüm yoktur.⁵⁴³

Mâdenler bitkiler ve hayvanların yeryüzünde olmaları kendileri için bir azap değildir. Çünkü onların nefisleri ait oldukları yerdedir. Lakin insan nefsi öyle değildir. Onun nefsinin mekânı gökyüzüdür. Bu nedenle insan nefsi oluş ve bozuluş âleminde kalırsa bu, kendisinin ait olmadığı yere hapsolması anlamına gelir. Bu da azâbın ne demek olduğunu açıkça göstermektedir. Melekler, cennetlerin, göklerin ve felekler uzayının sakinleridir. Şeytanlar, cehennemlerin sakinleridir.⁵⁴⁴ Bedenleşmiş iyi nefisler bil-kuvve meleklerdir, bedenleşmiş kötü nefisler ise bil-kuvve şeytandır. Bu bil-fiil şeytani nefisler, bil-kuvve şeytani nefislere onları fiil haline çıkarmak için vesvese verirler. Âhirette bil-kuvve olan şeytani nefisler artık hissî lezzetlere karşı

⁵⁴² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Muhammet Fatih Kılıç, C. 5, ss. 33-34.

⁵⁴³ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 169-174.

⁵⁴⁴ A.g.e. C. 4, s. 96.

duyarsızlaşmaya başlar.⁵⁴⁵ Bu yüzden bu nefslar Âhirette lezzet almaya müsait değillerdir. Bu nefslerin acı ve ızdırap içinde kalmaktan başka da çareleri yoktur. Zira İhvan'a göre güzeli algılamak, hissî ve aklî olmayı gerektirir. Sadece hislerle veya sadece akılla güzeli idrak etmek eksik kalacaktır. Bu nedenle cennet ehlinin güzel olanı arzu etmesi hissîn ve aklın müşterek eylemiyle anlamını bulur.⁵⁴⁶

Cennet sekiz âlemden oluşur. Cennetin ilki '*Miras cenneti*'dir. Bu cennet insan olma rütbesidir. İkinci '*Adn cenneti*' ki bu meleklik rütbesidir. Üçüncüsü '*Huld cenneti*'dir ki bu cennet felekî âlemlerdir. Dördüncüsü '*Yüce Cennet*'tir ki bu, cismânî âlemlerden mücerred olan ruhânî âlemlerdir. Beşincisi '*Firdevs Cenneti*'dir ki bu nefsânî âlemlerdir. Altıncısı '*Naim Cenneti*'dir ki bu cennet ilim âlemidir. Yedincisi '*Rıdvan Cenneti*'dir ki bu akıl âlemidir. Sekizincisi '*me'va cenneti*'dir ki bu cennet bütün âlemlerin kendisinden meydana geleceği ve gene kendisine döneceği ilahi emir âlemidir.

Cehennem'in manası ise yedi âlemdir. Bu âlemler üç mütevellidat (bitki, hayvan, insan) ve dört unsur (ateş, hava, su, toprak)dur. Cehennem'in ilki '*Dumansız Alev*'dir. Bu dumansız alev esir küresidir. Sonra havanın ve zemherinin merkezi olan '*Cahim*' gelir. Sonra suyun makarrı olan '*Sair*' gelir. Sonra tozun toprağın makarrı olan '*Haviye*' gelir. Sonra insanın dışında olan '*Hayvan Âleminin Cehennemi*' gelir. Sonra bitkiler mertebesi olan '*Sakar*', sonra da ölü mâdenler mertebesi olan '*Siccin*' gelir.⁵⁴⁷

Cennet gökleri ve yeri kuşatan dokuzuncu feleğin üstündedir. Cennetin sağında felekler âlemi, göklerin yeri, karar yurdu ve nurlar mahalli yer alır. Cehennem'in ise oluş-bozuluş âlemidir.⁵⁴⁸ Günahkâr ruhlar kendilerinden kaynaklanan hata ve günahlardan dolayı göklerden düşmüştür. O ruhlar arınırsa tekrar eski karargâhlarına geri dönerler, lakin arınmamışlarsa düştükleri yerde kalırlar.⁵⁴⁹ Tezkiye edilmemiş nefslar ay feleğinin altındaki yeryüzüne, yani oluş ve

⁵⁴⁵ A.g.e., C. 3, ss. 77-78.

⁵⁴⁶ Karakuş, *İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat*, ss. 113-114.

⁵⁴⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ali Durusoy, C. 5, ss. 358-359.

⁵⁴⁸ A.g.e. C. 5, s. 350.

⁵⁴⁹ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, C. 5, ss. 87-88.

bozuluş âlemine atılırlar.⁵⁵⁰ Onlar, bu dünyada bedenle birlikte iken ömürlerini bedene yarayacak dünyevî nimetler içerisinde geçiren ve dünyada ebedî kalmayı temenni eden nefslerdir. Ancak ölümle bedenden ayrılan bu nefsler duyu organlarında mahrum olduklarında hayattan tat alamaz ve azap içinde kalırlar. Ne geliş kaynakları olan melekût âlemine ulaşabilirler ne de dünyaya geri dönebilirler. İmkânsız olmasına rağmen onlar dünyaya dönmeyi ve ikinci defa bedenlerine kavuşmayı temenni ederler. Bu nefsler, ay feleğinin altında hasret, pişmanlık, acı ve azap içerisinde, cisimlerin karanlık çukurlarında, şeytanın kardeşleriyle birlikte kendilerini kaybetmiş kimseler olarak kalırlar.⁵⁵¹

Cehennemliklere bakıldığında acılar, ağrılar, hastalıklar, rahatsızlıklar, üzüntüler, açlık ve susuzluk, sıcaklık ve soğukluk, fakirlik ve zenginlik, zillet ve kulluk, kederler, üzüntüler, felaketler, yaşlıların düşmanlığı, komşuların kıskançlığı, sultanın zulmü, şeytanın vesvesesi, zamanın afetleri, kardeşlerin musibetleri, ölüm korkusu gibi Kur'ân'da ölüm sonrası için zikredilen tehdit ve buna benzer sayısız diğer musibetler onlarla olur. Cennetliklere gelince onların ölmeyen diriler, yaşlanmayan gençler, yoksullaşmayan zenginler, birbirini kıskanmayan komşular, tahtlara kurulmuş, karşılıklı oturan, nimetlerden yararlanan ve zevk alan, orada ebedî olarak kalan, korkudan emin olan, üzülmeyen, rahatlık, huzur ve hoşnutluk içinde olan nefslerdir. Yine bunlar arasında olan âraf ehli vardır. Bunlar cehennemlik olmamakla beraber cennetlikleri arzu ederler. Allah ise bunları kurtuluşa erenler olarak över ve nihâyet cennetliklere katılırlar.⁵⁵²

Bütün bedenler bil-kuvve olarak cansız birer ateştirler. Onlara ateş isabet ettiğinde ise bu bedenler bil-fiil ateşe dönüşürler. Bunun delili ise, bütün bedenlerin ateşte tutuşmasının mümkün olmasıdır. Eğer bedenler bil-kuvve olarak ateş olmamış olsalardı, o zaman ateşe atıldıklarında yanmazlardı. Aynı şekilde bedenin bütün yiyecekleri ve giyecekleri de ateş, hava, su ve topraktan oluşan birer cansız ateş hükmündedirler. Bu tıpkı dünyada yeme, içme ve öfkenin vücutta yanma ve hararete sahip olması gibidir. Bunlar itidal ölçüsünde olduğunda yanma ve hararet son bulur.

⁵⁵⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 392; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 67

⁵⁵¹ Karaağaç, “İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi”, Sayı: 32, ss. 125-126.

⁵⁵² İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 3, ss. 67-68.

Aksi halde ise elemlere yol açmaktadır. İşte Peygamber'in, "cehennem ehli için ateşten yiyecekler yaratılmıştır ve onlar onu yerler." sözü de bütün bedenlerin maddesinin ve ona bağlı olup ondan ayrılmayan şeylerin ateş olduğuna işaret etmektedir.⁵⁵³ Nefslerin bedenlerden ayrılmasından sonra da bedenler yeniden bu maddelere (ateş, hava, su ve toprak) dönüşürler.⁵⁵⁴

Cennetteki sûretler ruhânî sûretlerdir. Cehennemdeki sûretler ise cismânî suretlerdir.⁵⁵⁵ İhvân'ın görüşlerine göre cehennemdeki acı ve elem bu dünyadaki nefis ve bedenın tekrar iade edilmesi, cennetteki durumunda ise nefse başka bir elbise giydirilmesi söz konusudur. İhvân cennetteki meyveleri de rüzgârların aşılmasıyla oluşan bir nimet olduğunu düşünür. Bu rüzgâr cennet meyvelerini olgunlaştırır ve onları belli bir kıvama getirir. Çünkü cennet ruhlar âlemidir ve ruhlara en yakın olan durum rüzgârların durumudur. Nitekim cennette güneşin olmadığı da biliniyorsa İhvân'ın neden bu yoruma gittiği açıklığa kavuşmuş olur.⁵⁵⁶ İhvan nazarında nasıl ki bu dünyada yeni doğan bir insanın tüm besinlerinin kaynağı ana sütü ise cennette de besin kaynağı Tuba ağacı ve Sidretü'l Münteha'dır.⁵⁵⁷ Tuba ağacı kökü arşın hemen altında dalları ise cennetliklerin kapısına kadar ulaşan ve kökü göklerde dalları yerlerde olan bir ağaçtır.⁵⁵⁸ Cehennemdeki besin kaynağı ise zakkum ağacıdır. İçecekleri ise kaynar ve pis su olacaktır.⁵⁵⁹

Risâlelerde Âhirette cennettekilerin dünyadaki durumları üçe ayrılır. Bunlar; cehennemden korkarak ibadet eden, cennetteki şehvânî arzular için ibadet eden ve sırf Allah rızası için ibadet eden insanlar olmak üzere üç gruptur. Cehennemden korkarak ibadet edenler en alt tabakada, cenneti arzu ederek ibadet edenler ikinci tabaka, sırf Allah için ibadet eden ihlaslı kullar ise en iyi tabakayı oluşturur.⁵⁶⁰ Bu da gösteriyor ki dünya ehlinin psikolojik yapıları onların Âhiretteki boyutlarını ve mertebelerini belirler. Ayrıca İhvân, cennetteki hayatın dünyadaki nimetlerle aynı

⁵⁵³ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, s. 198.

⁵⁵⁴ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 63-64.

⁵⁵⁵ A.g.e. C. 2, s. 54.

⁵⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. A. Hakkı Turabi, C. 1, s. 159.

⁵⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 96.

⁵⁵⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. 4, s. 208; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Salih Aydın, C. 4, s. 107.

⁵⁵⁹ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, s. 199.

⁵⁶⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. 2, s. 387; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, C. 3, s. 63.

olup olmamasına göre de inananları iki farklı grup halinde ele alır. Bunlar avam ve havassdır. Avam buna inanmakla mes'ul değildir. Lakin havassın buna inanması tehlikelidir. Avam için bu tür şeylere inanmak fayda getirir lakin havass için bu, zarar getirir.⁵⁶¹

Cennette rüyet meselesini ehl-i sünnet kelâmcılarına göre değerlendiren İhvan, mu'tezile âlimlerinin aksine rüyetin varlığını inkâr etmez.⁵⁶² O, rüyeti inkâr edenleri eleştiriye tabi tutar. Rüyet meselesi güzellik ve estetiği gerektirdiğinden İhvan'ın estetik anlayışı önemlidir. Özne ve nesne arasında oluşan estetik ve beğeni duygusu öznenin nesneden aldığı haz ve mutluluğu ifade eder. İhvan'a göre güzellik aklî ve hissî olmak üzere ikiye ayrılır. Ruhânî varlıklar aklî idrakin konusu, cismanî varlıklar ise duysal idrakin konusudur. Ruhânî ve cismanî güzellikler de kendi aralarında yetkinlik derecesine göre mertebelere ayrılırlar. Tanrı en yetkin ve en güzel olan varlıktır. Bu yetkinlik kendi zatındandır. Ondan sonra gelen varlıklar ise Tanrı'ya yakınlığı nisbetinde güzeldirler. En güzel varlık Tanrı olduğuna göre ondan sonra gelenler; Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Heyula olan Ruhânî feyizlerin kaynakları olan varlıklardır. Daha sonra maddî ve tabîî olan varlıklar gelir. Bunlar da ay-üstü âlemden başlayarak yerin merkezine doğru bir düzen üzeredirler. Ruhânî olanların en güzeli kusursuz ve müstağni olandır. Varlığın ihtiyaç seviyesi arttıkça kusur da o nisbette artar. Cismanî olanların en güzeli ise matematiksel olarak mükemmel orana sahip varlıklardır. Örneğin şiirde âruz vezni, musikide ve hitabette ses uyumu, resimde sûretlerin matematiksel dengesi gibi durumlar, estetiğin değerinin matematiksel olduğunu gösterir. Ay-altı âlemdeki en güzel sûret insan sûretidir. Hatta tabiât bir bütün olarak insan sûretine sahiptir.⁵⁶³ Cennette cismanî ve ruhânî güzellikler mevcuttur. Bu güzellikleri his ve idrak etmek ise insan nefsinin kemal derecesine göredir. Nefs, kendi zatını ne kadar saf bir şekilde müşahade ederse sevinci, mutluluğu ve lezzeti de o kadar artar. Bu, nefsin mükâfatı, nimeti ve

⁵⁶¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, ss. 99-101; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, ss. 418-420.

⁵⁶² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 4, s. 102; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Metin Özdemir, C. 3, s. 421.

⁵⁶³ Karakuş, **İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat**, ss. 152-182.

cennetidir. Nefsin, yaptıklarından başka bir şeyi bulması artma ya da eksilme söz konusu değildir.⁵⁶⁴

Musikiye ayrı bir önem atfeden İhvân, cennet ve cehenneme göre de musiki meselesine eğilir. Musiki kendi içinde anlamlı ve anlamsız olmak üzere ikiye ayrılır. Anlamlı olan musiki gök cisimlerinin uyumlu hareketlerinden dolayı çıkan sesler bütünüdür. Anlamsız musiki ise yeryüzünde ahenksiz bir şekilde çıkan seslerden müteşekkildir. Bu doğrultuda bakıldığında cennetteki felekî sesler insan ruhuna gıda veren cinstendir. Cehennemdeki uyumsuz sesler ise insan ruhuna zarar ve acı veren niteliktedir.⁵⁶⁵

İhvân, Risâlelerde kategoriler üzerinden yeryüzü ve gökyüzü arasında benzer mâhiyetlerin olduğunu söyler. Bu kategoriler; madde, sûret, zaman, mekân ve harekettir. Bu beş kategori hem ay-altı âlem için, hem de ay-üstü âlem için ortaktır. Bunlardan madde ve sûret cevher; zaman, mekân ve hareket ise arazdır. Cennet ve cehennemin bu kategoriler paralelinde İhvân nazarında nasıl olabileceğini söylemeye çalışarak en azından bu konuda fikir yürütülebilir düşüncesiyle bu beş kategorinin ay-altı ve ay-üstü âlemde nasıl durumlara tekâbül edeceği açıklanmaya çalışılacaktır.

Madde, sûreti kabul eden basit bir cevherdir. Madde, sûret için bir mekân işlevi görür. Burada madde ile cismin karıştırılmaması gerekir. Çünkü cisim kesif bir olgu, madde ise latif bir olgudur. Maddenin ilk kabul ettiği şey üç boyutluluktur. Bu; en, boy ve derinliktir. Madde bunları kabul ettikten sonra değişik terkiplerle farklı sûretlere bürünür ki bu da maddenin sonradan kabul ettiği durumlardır. Madde dört tanedir. Bunlar sınaî madde, tabîî madde, tümel madde ve ilk maddedir. Sınaî madde sanatlarla şekillenen maddedir. Sözelimi marangozun eliyle yapılan bir masa gibi. Tabîî madde başta anâsır-ı erbaâ olmak üzere mâdenlerdir. Tümel madde tüm âlemin kendisinden yaratıldığı mutlak cisimdir. İlk madde ise duyunun idrak etmediği akledilir basit bir cevherdir. Zirâ bu, tek başına varlığın sûreti olan hüviyettir.⁵⁶⁶ Sınaî ve tabîî madde ay-altı âlemde, tümel ve ilk madde ise ay-üstü âlemin

⁵⁶⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 356; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 3, s. 20.

⁵⁶⁵ Çetinkaya, **İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi**, ss. 106-109.

⁵⁶⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, ss. 9-10; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ, C. 2, ss. 11-12.

maddeleridir. Sûret ise maddeyi etkin kılan bir cevherdir. Sûret maddeden öncedir, bu yüzden de mâhiyeti değişmekle beraber varlığı sabittir. Sûret de mukavvim ve mütemmim olmak üzere iki çeşittir. Mukavvim sûret en, boy ve derinliktir. Mütemmim sûret ise sınırsızdır. Tıpkı üçgen, dörtgen, elips gibi. İhvân hem ruhânî hem de cismânî haşri savunduğuna göre mukavvim sûret sabit kalmakla beraber Âhirette değişen şey mütemmim sûretlerdir. Nefse madde ve sûret giydirilince cismin en boy ve derinlik gibi maddeyi ayakta tutan boyutlar devam ederken, değişen ise sadece mütemmim sûretlerdir. Bu açıdan Cennet ile cehennem arasındaki fark, mütemmim sûretler cehennemde oluş ve bozuluşa tabi iken, cennette ise oluş ve bozuluşa tabi olmayan ebedî cisimlerin sûretleridir.

İhvân-ı safâ, zamanı hareketin miktarı olarak görür. Hareket ise eksik hareket ve tam hareket olmak üzere iki türdür. Eksik hareket ay-altı âlemdeki hareket, tam hareket ise ay-üstü âlemdeki harekettir. Buna göre cehennemdeki hareketler ve zaman eksik ve acı verici, cennetteki hareket ve zaman ise tam ve huzur vericidir. Ordaki zaman nefsânî zamandır, buradaki zaman ise cismânî zamandır. Cehennemdekiler bileşiktir, cennettekiler ise basittir. Cehennemde farklılık ve değişim vardır, cennette ise farklılık ve değişim yoktur.⁵⁶⁷ İhvânın bu zaman telakkisine göre anlaşılıyor ki varlıktaki çift boyutluluk zamanda da kendini göstermektedir. Bu bağlamda ölüm öncesi ay-altı âlemdeki zaman cüz'î ve eksik hareketlere bağlı olduğu, ölüm sonrası zamanın ise; ruhânî boyutu Küllî Nefsin hareketine, cismânî boyutu ise yine cüz'î ve küllî hareketlere bağlı olduğu görülür. Çünkü İhvân, meâdî Küllî Nefsin açık bir şekilde zuhur halinin bir dönemi olduğunu Risâlelerin muhtelif yerlerinde bize aktarmaktadır. Cehennemdeki zaman cüz'î hareketlerin, cennetteki zaman ise küllî hareketlerin oluşturduğu zamandır.

Mekân ise İhvân'a göre cismin dış yüzeyidir. Dolayısıyla cismin niteliklerinden olan bir arazdır.⁵⁶⁸ Cennetin nerede olduğuna gelince İhvân cennetin, gökleri ve yeri kuşatan dokuzuncu feleğin üstünde olduğunu söyler.⁵⁶⁹ İhvân mekân konusunda da iki farklı mekân anlayışını benimser. Biri oluş ve bozuluşa tabi olan

⁵⁶⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, C. 2, s. 415; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Avcu, C. 3, s. 90.

⁵⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, Müessesetu Hindâvî, İngiltere, 2017, C. 2, s. 27; İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Elmin Aliyev, C. 2, s. 31.

⁵⁶⁹ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Ali Durusoy, C. 5, s. 350.

bir araz, diğeri ise oluş ve bozuluşa tabi olmayan bir arazdır. Burada önemli olan soru şudur. Mekânlar ebedî mi yoksa belli bir süreye mi bağlı? İhvân bu konuda net bir ifade kullanmaz. Hatta Risâlelerin bazı yerlerinde ebedî olarak, bazı yerlerinde Allah'ın istediği bir vakte kadar,⁵⁷⁰ bazı yerlerde de yer ve gök kaldığı müddetçe şeklinde dile getirir. Biz İhvânın bu konuda her iki anlayışa da imkân verdiğini anlıyoruz. Mekân cismin bir arazıysa mekânın bâki olması cismin bâki olmasına bağlı olduğu hükmüne varılır. Burada örnek vermek gerekirse sıfır ile bir arasında sonsuz sayı vardır. Yani sıfır ile bir arasındaki sayılar ebedîdir, sıfır ve bir sayısı ise mahduttur. Mahdut olan sıfır ve bir sayısı ortadan kalkınca, varlığı bu ikisine bağlı olan diğer ebedî sayılar da ortadan kalkmış olacaktır. Bu da hem Kur'ân'daki ebedilik lafızlarını, hem de “yer ve gökler durdukça” kaydını birleştiren bir yorum gibi görünmektedir. Nitekim sudûr teorisinde yukarıdan aşağıya doğru dikey olarak varlık âlemi yoktan yaratıldığı gibi, aşağıdan yukarıya doğru da döngüsel olarak tekrar başa ve yokluğa doğru bir seyir mevcuttur.

⁵⁷⁰ İhvân-ı Safâ, **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Murat Demirkol, C. 5, s. 126.

SONUÇ

İhvân-ı Safâ'nın mead problemine getirmek istediği çözümlerin belli bir kategori ekseninde ele alınması yanlış sonuçları beraberinde getirmektedir. Öncelikle anakroniye düşmemek için o dönemde Müslüman filozofların henüz felsefeyle yeni tanışma dönemleri olduğunu unutmamak gerekir. İhvan'ın mevcut probleme kendi zamanlarında ulaşabildikleri muhtelif kaynaklardan istifade etmeye çalıştığı söylendiği görülmektedir. Onların meâd problemine yaklaşımı Kadim Yunan felsefesi, doğu dinlerinin hikmeti ile birleştirilip Kur'ân ekseninde tekrar yorumlanarak eklektik bir yapı arz etmektedir. Kur'ânda cismanî ve ruhanî haşre dair ayetlerin olması İhvân'ın bunu dikkate aldığını göstermektedir. Bu problemin başta sudûr nazariyesi olmak üzere ay-altı ve ayüstü âleme göre yorumlanması eski Yunan felsefesinin etkilerinden bağımsız olmadığını gösterir. Mebde ve meada dair perspektifin oluşması başta Kur'ân olmak üzere burada doğu dinlerinin tesirleri hissedilir derecede etkindir.

İhvan, meseleye önce insanın doğasından yola çıkarak bakmaktadır. Nitekim meâda dair getirdiği delillere bakıldığında insanın yaratılışındaki aşamalardan çokça örnekler getirilmektedir. Bu cevap şekli her kesimden insanların anlayabileceği niteliktedir. Çünkü bu aşamalar dünyadayken herkes tarafından gözlenmekte olduğu için meselenin basit yorumunu da içermektedir. İnsanın doğumu insanın ölümünü belirlediği gibi, evrenin doğumu da evrenin ölümünü belirler. Zira insan evrenin hûlasası ve özünün toplandığı ana merkezdir. Meâd ise insan ve evrenin ölüm ötesi yorumu için kaçınılmazdır. İnsanın cevheri nefstir. Beden ise bu nefse sonradan giydirilmiş bir elbisedir. Maddî evrenin kökeni de başta akıl olmak üzere Küllî Nefs ve İlk Heyula gibi soyut âlemlerdir. Bu nedenle meâd, insanın kendi nefesine rücû etmesi, kıyamet ise âlemin kendi nefesine ve Küllî Akla dönmesini ifade eder. Bu öze dönüş hareketi daireseldir. Mebde yukardan aşağıya doğru bir hareket, meâd ise aşağıdan yukarıya doğru dönüştür. Nefs, maddeyle birleştiği andan itibaren karanlığa adım atmıştır. Bu karanlıktan kurtulmak için ise teorik ve pratik ilimlerle arınmak gerekir. Teorik ilimlerde felsefî ve dolayısıyla burhânî metotla arınma söz konusuyken, pratik ilimlerde ise ahlaki bir arınma gerekir.

İhvan, ölüm ve ötesi hayatı yorumlarken, insana bakan tarafının merkezinde nefis mevcuttur. Nefsler de madenî, nebatî, hayvanî, insanî ve melekî nefsi olmak üzere beş kategoride değerlendirilir. Bunlardan madenî, nebatî, hayvanî ve bazı insani nefisler ay-altı âleme ait, arınmış insani ve melekî nefis ise ay-üstü âleme ait olan nefislerdir. Meâdın ilk aşaması yine yeryüzünde olacakken, sonraki aşamaları nefsin durumuna göre şekillenir. Ay-altı âlem nefsin hapis olduğu, ay-üstü âlem ise nefsin özgür ve huzurlu olduğu yerdir. Bu nedenle cennet ay-üstü âlemde cehennem ise ay-altı âlemde bulunmaktadır. Teorik ve pratik ilimlerle arınmış nefis öldükten sonra ay-üstü âleme intikal eder. Arınmamış ve maddî hayata bağımlı olan nefis ise ay-altı âlemde cehennemde hakettiği cezayı çekecektir.

İhvan'ın meâd problemine yaklaşımı kendine has bir yapı arzetsede onun bu konuya bakışı bazı çıkmazları da beraberinde getirmektedir. Bunun sebeplerinden biri eklektik yapının bu tür sorunlara kolayca kapı aralamasıdır. Çünkü her sistem kendi mantıki örgüsüyle uyumlu olmak zorundadır. Birçok düşünceyle beslenmenin doğal sonucu olarak, alınan görüşler karşılaştırıldığında çakışma ve yanlışlanabilirlik tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Mesela onların insan doğasına dair nefsin bedenden önce yaratıldığını düşünmesi ruhanî ve cismanî bir haşrı temellendirmede bazı sorunları da tartışmaya açmaktadır. Nefsin irade sahibi olup seçtiği bedeni tekrar kendi iradesiyle terkedememesi nefsi bedene karşı zayıf kılabilir. Bu da İhvan'ın nefse yüklediği anlamla çeliştiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu konuda nefsi bedene hem zat hem de zaman açısından önceleyen filozoflara bakıldığında onların ruhani haşrı daha kolay savunabildikleri görülür. Ayrıca acıyı hissedenin beden olması, nefsin acıyı hissedememesi nefsin cehennemdeki varlığını da atıl hale getirebilmektedir.

İhvan, ölüm ötesi hayatın niteliği hakkında da net ifadeler kullanmamaktadır. Ay-altı âlemin kevn ve fesat âlemi, ay-üstü âlemin ise sabit oluşu beraberinde bazı zorlukları da getirmektedir. Daha önce de değinildiği gibi eleme hisseden beden ise nefis hangi tür bir bedenle azap çekmektedir? Sürekli yenilenen bir beden nefsin hissedemediği acıyı nasıl tadabilmektedir? Ayrıca mutluluğu hissedenin nefis olması cennet hayatı için de beraberinde aynı sorunları getirmektedir. Bu sefer de cennetteki nimetlerin varlığı atıl hale gelmektedir. Çünkü nefis maddî olandan bağımsız bir

şekilde mutlu olabiliyorsa cennetteki nimetlerden söz etmek insana tenakuzu düşündürmektedir. Hülâsa cennette beden, cehennemde ise nefsin var olmasının bir şeyi değiştirmedığı sonucunu da akla getirmektedir. Bununla beraber cennet ve cehennem hayatının ebedî mi fani mi olduğu açıklığa kavuşmamaktadır. Bu ve buna benzer sebepler İhvan felsefesini tutarlı kılmakta bazı zorluklar çıkarmaktadır. Tüm bunlara rağmen İhvân-ı Safâ kendinden sonraki filozoflar için zengin veriler sunabilmektedir.

Kanaatimizce cismanî ve ruhanî meâdın tutarlı olabilmesi için ruhun bedenle beraber yaratılması, ya da ruhun bedenden sonra yaratılması daha uygun görünmektedir. Ayrıca ölüm ötesi hayatın niteliği hakkında beden ve ruhun dünyadaki düalist yapısı gibi kesif ve latif olanın birbiriyle kesin çizgilerle ayrılmadığı bir hayat ön görülmektedir. Zira âhirette beden dünyadaki gibi kesif bir maddî özellik taşıması gerekir. En azından monist karakterli bir felsefî görüş buna daha yakın durmaktadır. Özetle tüm nefisler ölüm ötesi hayatta Tanrı'nın kudretini tasdik etmede hem fikir olacaksa, oradaki hayatın niteliği de düalizme ve politeizme uzak bir yaşamla mümkün olabilmektedir. Zira nefis ve beden birbirine çok yakın, hatta iç içe geçmiş monist bir yapıya kavuşması bizim açımızdan daha tutarlı olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ABUZAROVA, Ülker: **Âhiret İnancının Dinî Felsefî Temelleri**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Kelam Bilim Dalı, İstanbul, 2007.
- AKAR, Elvan : **Bertrand Russell’da Ölüm ve Ölümsüzlük Problemi**, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, İzmir, 2007.
- ANAR, İhsan Oktay: **Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı**, doktora tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Felsefe Ana Bilim Dalı, İzmir, 1994.
- Aristoteles: **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- : **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik, 2011.
- AUGUSTİNUS, Saint: **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1999.
- AYDIN, Mehmet s.: DİA, ‘‘Ahlak mad.’’, İstanbul, TDV, 1989. C.II, ss. 10-14.
- AYKIT, Asiye: ‘‘İhvân-ı Safâ’nın Görüşleri Çerçevesinde Mehdîlik Düşüncesinin Felsefî Arka Planı’’, Mehdilik Sempozyumu Bildirileri, Sivas, 2007, ss. 67-88.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin: **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İstanbul, İz, 2001.
- CORBİN, Henry: **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim, 1986.
- COŞKUN, İbrahim: ‘‘Filozoflarla Kelamcıların Zaman Mefhumu İle İlgili Görüş Ayrılıkları’’, Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu, 2016, ss. 235-246.
- CÜRCÂNÎ, S. Şerif: **Şerhu’l Mevâkıf**, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, C. 1, 2, 3, 2015.
- ÇAĞRICI, Mustafa: ‘‘İslam Ahlakı’nın Temel Kaynakları’’, Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi. Ankara, Dib. Yay., 2009, ss. 209-235.

- ÇAPKU, Ahmet: **İbn-i Sina, Gazzali ve İbn-İ Rüşd'de Eskatoloji**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2007.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali: **‘İhvân-ı safâ'da Din Retoriği’**, İslam Felsefesinin Sorunları, Hayrani Altuntaş (ed.), Mehmet Bayraktar ve Bekir Karlığa Ankara, Elis, 2003.
- : **‘Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı safâ Risâleleri’**, Dinî Araştırmalar, sayı:8, ss. 263-285.
- : **‘İhvân-ı safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi’**, Felsefe Dünyası, sayı:37, 2003, ss. 87-120.
- : **‘İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri’**, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l Arabî Özel Sayısı), sayı:23, 2009, ss. 131-147.
- : **İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi**, Ankara, Elis, 2003.
- : **Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri; İhvân-ı Safâ Modeli**, İstanbul, İnsan, 2018.
- ÇETİNKAYA, Yalçın: **İhvân-ı safâ'da Müzik Düşüncesi**, İstanbul, İnsan, 2014.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Âgah: **‘İhvân-ı Sâfa ve Ahlak Görüşleri’**, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, TDV, C. 12, 1964, ss. 43-49.
- DÖNMEZ, Semra: **Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Bağlamında Âhiret Âlemi**, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Konya, 2007.
- DÜZGÜN, Şaban Ali: **‘Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil’**, Ankara, Kelam Araştırmaları, C. 8, sayı:2, 2010, ss. 11-42.
- Ebu'l Hasen el-Eş'ari: **İlk Dönem İslam Mezhepleri**, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı, 2005.
- EFLATUN: **Timaios**, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.

- : **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- el-GAZZALÎ, Ebu Hamit: **Tehâfütü'l Felâsife**, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Klasik, 2014.
- ERGİN, Hacer: “**Amiri’de Ölüm ve Âhret Düşüncesi**”, Journal Of Analytic Divinity, İstanbul, C.II, sayı:2, 2018, ss. 7-17.
- ERKOL, Ahmet: “**Seyfü’ddin Amidi’ye Göre Cismanî Haşr**”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Diyarbakır, C. 2, 2000, ss. 181-208.
- Farâbî: **El- Medinetü'l Fazıla**, çev. Nafiz Danışman, Ankara, Meb, 2001.
- : **Fusulü'l Medeni**, çev. Hanifi Özcan, İstanbul, İzmir, Dokuz Eylül Üniveritesi Yayınları, 1987.
- FİLİZ, Şahin: **İlk İslam Hümanistleri; İhvân-ı safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi**, Konya, 11 Eylül yay., 2002.
- GOLDZİER, Ignaz: **Klasik Arap Literatürü**, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er, Ankara, imaj, 1993.
- İbn Sinâ: **İşaretler ve Tembihler**, Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, İstanbul, Litera, 2005.
- : **Kitâbu's Şifâ; Metafizik**, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, C. 2, 2014.
- : **Risâleler**, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara, Kitâbiyyât, 2004.
- İbn Rüşd: **Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et Tehafüt)**, çev. Mehmet Işık ve Kemal Dağ, Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi yay., 1986.
- İbnu'l Arâbî: **Fütuhat-ı Mekkiye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera, 2011.
- : **Fususul'I- Hikem**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı, 2013.

- İhvân-ı Safâ: **Resâ'ilü İhvâni's Safâ ve Hillani'l Vefa**, Müessesetu Hindavî, İngiltere, 2017.
- : **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, Abdullah Kahraman (ed.), İstanbul, Ayrıntı, 2013.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı: **İslamda Felsefe Ceryanları**, Daru'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı:4, 1930, ss.27-45.
- KARAAĞAÇ, Hilmi: **‘İhvân-ı safâ Risâlelerinde Ölüm ve Ötesi’**, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Sayı:32, 2016, ss. 115-128.
- KARAKUŞ, Mehmet: **İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat**, İstanbul, Litera, 2018.
- KAYA, Mahmut: **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul, Klasik, 2003.
- KOÇ, Ahmet: **İhvân-ı safâ'nın Eğitim Felsefesi**, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, İstanbul, 1996.
- KUTLUER, İlhan: **DİA ‘İlmu'n Nefs mad.’**, TDV, İstanbul, 2000, C. XXII, ss.148-151.
- KÜÇÜK, Osman Nuri: **‘Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı’**, Tasavvuf, Ankara, sayı:9, 2002, ss. 221-238.
- MACİT, Muhittin: **‘Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları’**, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, ss. 59-83.
- MALKOÇ, Mehmet: **Klasik Dönem Mâturîdiyye'de Kıyâmet ve Âhiret**, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Kelam Bilim Dalı, İstanbul, 2009.
- MEÇİN, Mahmut: **‘Molla Sadra'da Mead Problemi’**, Artuklu Akademi, C. 1, sayı:1, 2014, ss. 159-182.
- MEÇİN, Mehmet Mekin: **‘Âhiret Hayatının Keyfiyeti Üzerinden Eş'ari Kelam Sisteminin İshrakî Felsefeyle Karşılaştırılması’**, Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik sempozyumu bildirileri, İstanbul, Beyan, C. 2, 2014.

- NASR, Seyyit Hüseyin ve LEAMAN Oliver: **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım, C. 1, 2007.
- NESTEROVA, Svitlana: **“Sufi Vaktin Oğlu: Tasavvufta Zaman Olgusunun Bireysel Algıları”**, Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu, 2016, ss. 149-163.
- ÖZDEMİR, Metin: **“Fahrettin er-Razi’de Zaman Kavramı ve Allah’ın Ezelilikle İlişkisi”**, Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, C. 7/1, 2003.
- ÖZEL, Aytekin: **İhvânü’s Safâ’nın Mantık Anlayışı**, Bursa, Emin, 2016.
- ÖZLEM, Doğan: **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılâp, 2001.
- RAZÎ, Fahrettin: **Mefatihü’l-Gayb**, Daru İhyau’t-Turraşi’l-Arabiyyi, 3. Baskı, Beyrut 1420.
- SARIKAVAK, Kazım: **“İhvân-ı safâ, İbn Sina ve Gazzali’de Zaman Anlayışı”**, Felsefe Dünyası, Ankara, sayı:25, 1997, ss. 52-71.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz: **“İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Âhiret İnancı”**, Milet ve Nihal, C. 13, sayı:1, 2016, ss. 71-109.
- Sühreverdî: **Hikmetü’l İşrak**, çev. Eyüp Büyükyazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- ŞAHİN, Filiz: **“İhvân-ı safâ Felsefesinde İnsan Sorunu”**, Makalat, sayı:2, 1992, ss. 21-68.
- ŞAHİN, Hasan: **E.Ü.İ.F. İslam Felsefesi Tarihi Ders Notları**, Kayseri, 1993.
- TAŞ, İsmail: **İhvân-ı Safâ’da Felsefe ve Din Münasebeti**, Konya, Palet, 2012.
- TAŞKIN, Ali: **“Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Tartışmalar”**, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, sayı:1, 2003, ss. 199-209.
- TAYLAN, Necip: **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul, Ensar, 2011.
- TOKTAŞ, Fatih: **“İhvân-ı safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”**, Cüneyt Kaya (ed.), İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, Ankara, İsam, 2018, ss. 183-220.

- TOPAKKAYA, Arslan: **Felsefe, Din ve Kültür'de zaman**, İstanbul, Paradigma, 2013.
- TOPALOĞLU, Bekir: D A, ‘‘  h ret’’ maddesi, TDV, 1988, C. I, ss. 543-548.
- TURGUT, Ali Kürşat: ‘‘  raki Felsefede Nefs Meselesi’’, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 6, sayı:26, 2013, ss. 568-579.
- TÜRKER, Ömer: D A ‘‘Nefs Mad.’’, TDV, İstanbul, 2006, C.XXXII, ss. 529-531
- UNAT, Yavuz: ‘‘Evr m Kuramı'nın Temellerini Atan Ortaçağ     m Bilim İnsanları’’, Bilim ve  topya, Sayı:278, 2017, ss. 29-33.
- UYSA , Enver: D A ‘‘  v  n-ı safâ’’ maddesi, İstanbul, TDV, 2007, C. XXII, ss. 1-6.
- : D A ‘‘Resâilü   v  ni's Safa’’ maddesi, TDV, 2007, C. XXXIV, ss. 576-579.
- : ‘‘  v  n-ı safâ ve Metafizik’’,   T NKAYA, Bayram Ali(ed.), Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni; Felsefe, Ahlak ve Kelamın Sentezi, İstanbul, İnsan, 2015, ss. 269-293.
- :  rnek Metinlerle   v  n-ı safâ ve   n-i Sina Felsefesi, Bursa, Emin Yay., 2013.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya:     m Felsefesi, İstanbul, Ülken, 1983.
- YAR, Erkan: ‘‘Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur’  nın   h ret Hakkındaki Anlatımları’’, Dinî Araştırmalar dergisi, C. 9, sayı:25, 2006, ss. 43-60.
- : Ruh-Beden    kisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000.
- YASA, Metin: ‘‘    m   ncesi Felsefede ve     m Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler’’, Din ve Hayat, 2012, ss. 12-16.
- YILDIRIM, Ali: ‘‘    m Düşüncesinde Felsefî ve Dinî Bir Etkinlik Olarak Ahlak’’, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, c. 7, sayı:2, 2018, ss. 1228-1239.