

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İHVÂN-I SAFÂ'NIN SANAT ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
BAHAR GENÇGİYEN
1441012020

Danışman
DR. ÖĞR. ÜYESİ MURAT ERTEN

TEMMUZ, 2019
MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İHVÂN-I SAFÂ'NIN SANAT ANLAYIŞI

HAZIRLAYAN
BAHAR GENÇGİYEN
1441012020

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
Tezli Yüksek Lisans
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 26.07.2019

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 02.07.2019

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTEN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Kemal GÖZ

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Tuncay ÖĞÜN

TEMMUZ, 2019

MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 22./05/2019 tarih ve 891/1 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Bahar Gençgiyen'in "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Anlayışı" adlı tezini incelemiş ve aday 02.07./2019 tarihinde saat 08.30.'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 60... dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul edildiğine oy birliği ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTEN

Üye

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Üye

Doç. Dr. Kemal GÖZ

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “İhvân-ı Safâ'nın Sanat Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Bahar GENÇGİYEN

22/07/2019


YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ GİRİŞ FORMU
YAZARIN
Soyadı : Gençgiyen Adı : Bahar Referans No: 10272844
TEZİN ADI Türkçe : İhvân-ı Safâ'nın Sanat Anlayışı Y. Dil : Understanding of art from Ikhwan-ı Safa
TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans X Doktora O Sanatta Yeterlilik O
TEZİN KABUL EDİLDİĞİ Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Fakülte : Edebiyat Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü Diğer Kuruluşlar : Tarih :
TEZ YAYINLANMIŞSA Yayınlayan : Basım Yeri : Basım Tarihi : ISBN :
TEZ YÖNETİCİSİNİN Soyadı, Adı : Erten, Murat Ünvanı : Dr. Öğr. Üyesi

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 99

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. İhvân-ı Safâ Felsefesi
2. Sanat
3. İhvân-ı Safâ'nın Sanat Anlayışı

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER:

1. Sanat
2. Felsefe
3. Akıl
4. Nefs
5. Hakikat

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELEER:

1. Art
2. Philosophy
3. Mind
4. Nafs
5. Truth

1-Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum O

2-Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir X

3-Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir X

Yazarın İmzası :



Tarih : 26/07/2019

İHVÂN-I SAFÂ'NIN SANAT ANLAYIŞI

ÖZET

Bu çalışmanın amacı onuncu yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış İhvân-ı Safâ adı verilen felsefî topluluğun sanat anlayışını inceleyerek aktarmaya çalışmaktır. Çalışmamız birinci, ikinci ve üçüncü bölüm olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İhvân-ı Safâ'nın kim olduğu ve düşüncelerinde etkili olan tarihi arka plan; ikinci bölümde genel olarak felsefeleri ve felsefî düşüncelerinin temelini oluşturan bazı kavramlar; üçüncü bölümde ise İhvân-ı Safâ'nın sanat anlayışı ve sanat felsefesi ile ilgili olan temel kavramlar üzerinde durulmaktadır. Bunların yanı sıra kimi zaman etkilendikleri Antik Yunan ve İslâm filozoflarının görüşlerine kimi zaman da delil olarak gösterdikleri Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler ve hadîslere yer verilmiştir. İhvân'ın sanat anlayışını akıl, nefis, hikmet, hakikat gibi kavramlar şekillendirmektedir. Bu çerçevede onların, felsefenin konusu olarak aklı, dînin konusu olarak nefsi ve sanatın konusu olarak da hem aklın hem nefsin nihâî amacı olan hakikat ve hikmete yönelmeyi anladığı görülmektedir. Bu çerçevede sanat ne dinden ne de felsefeden bağımsızdır. Sanatların da kendi içinde değer bakımından sınıflandırılmaları gerekmektedir. İhvân bu sınıflandırmayı sanatın madde ile olan ilişkisini göz önüne alarak yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sanat, felsefe, akıl, nefis, hakikat.

UNDERSTANDING OF ART FROM IKHWAN-I SAFA

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the concept of art of the philosophical community called Ikhwan al-Safa, which emerged in the tenth century Basra. Our study consists of three main sections: first, second and third chapters. In the introductory section, the historical background of who Ikhwan-I Safa is and its influence on his thoughts; in the second part, the concepts that form the basis of his philosophies and philosophical thoughts; in the third part, the basic concepts of Ikhwan-I Safa's understanding of art and philosophy of art are emphasized. In addition to these, verses and hadiths from the Koran, which the ancient Greek and Islamic philosophers sometimes influenced, sometimes show as evidence for their views, are included. Ikhwan's understanding of art forms concepts such as mind, nafs (soul, psyche), wisdom, and truth. In this context, it is seen that they understand the mind as the subject of philosophy, the nafs as the subject of religion, the mind as the subject of art as the subject of both the mind and the nafs are understood to be the ultimate goal of truth and wisdom. In this context, art is neither independent of religion nor philosophy. Art also needs to be classified in terms of value. Ikhwan makes this classification considering the relationship between art and matter.

Keywords: Art, philosophy, mind, nafs, truth.

ÖNSÖZ

İslâmiyetin kabulünden sonraki birkaç yüzyıl İslâm felsefesinin zirvede olduğu, gerek doğu ve batı dâhil olmak üzere tüm düşünce dünyasına yön veren yeni eserlerin yazıldığı, gerekse Antik Felsefenin tercüme edilmesiyle birlikte özellikle Aristoteles ve Platon'un eserlerine özgün bakış açılarının geliştirildiği önemli bir dönemdir.

İhvân-ı Safâ, tam anlamıyla dîn ve felsefenin arasında kalmış bir topluluktur. Dînî doktrinleri düşüncelerinin merkezine koyarken, felsefeden vazgeçmemek için İslâm'da temel kaynak olan âyet ve hadîsleri birçok felsefî doktrin ile harmanlayarak dünya görüşlerini oluşturmuşlardır. Böylece felsefenin dîni, dînin yaşam tarzını, yaşam tarzının ise fiilleri ve dolayısıyla tüm faaliyetleri etkilediği görülmektedir. İhvân'a göre en kutsal faaliyet olan sanat ne felsefeden ne de dinden bağımsız düşünülmektedir. Çünkü sanat güzel olanla, güzel olan iyi olanla, iyi olan ise İslâm'la ilişkilidir. İslâm insana iyiliği emrederken aslında tüm bunların ardında felsefeyi de emretmektedir. Bu sebeple tüm fiilleri açıklarken hem dînî hem felsefî yorumları harmanlamış, kimi zaman Antik Yunandan, kimi zaman da Müslüman filozoflardan etkilenmişlerdir. Ele aldıkları tüm görüşleri elli iki risâleden oluşan beş ciltte toplamışlardır. Özellikle üçüncü ciltte sanata verdikleri önemden bahsetmiş ve burada sanat hakkında ayrı bir risâleye yer vermişlerdir.

Bu çalışmanın tamamlanmasında her aşamada bilfiil desteklerini esirgemeyen, her zaman örnek aldığım ve kıymetli zamanını ayıran danışmanım Sayın Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTEN'e, üzerimde büyük emeği olan hayattaki en büyük şansım sevgili annem Didem ÖLİK'e, Sayın Enes ÇAKIR ve Sayın Cezmi TOPÇU'ya destekleri için sonsuz teşekkürü bir borç bilirim.

Bahar GENÇGİYEN

MUĞLA

2019

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ VE FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

1. İHVÂN-I SAFÂ KİMDİR?.....	2
1.1. Tarihî Arka Plan.....	7
1.2. Tarihî Arka Planın İhvân-ı Safâ Felsefesine Etkisi.....	10

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFÎ TEMEL KAVRAMLAR

2. İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR.....	15
2.1. Akıl.....	15
2.1.1. İlkçağ Felsefesinde Akıl.....	18
2.1.2. İslâm Felsefesinde Akıl.....	22
2.1.3. İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl.....	27
2.2. Nefs.....	32
2.3. Hikmet.....	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE SANAT

3. SANAT İLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	49
3.1. Genel Olarak Sanatın Tanımı ve Kapsamı.....	49

3.1.1. İyilik ve Güzellik.....	53
3.1.2. İhvân-ı Safâ'da İyilik ve Güzellik.....	55
3.2. İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sanat.....	58
3.2.1. Sanatın Kısımları.....	66
3.2.1.1. Beşerî Sanatlar: Bilimsel ve Pratik Sanatlar.....	67
3.2.1.1.1. Müzik.....	73
3.2.1.1.2. Söz ve Yazı Sanatları.....	76
3.2.2. Sanatları Ortaya Çıkaran Yetiler.....	78
3.2.2.1. Nefsin Yetileri: Hayal Gücü ve Düşünce.....	78
3.2.2.2. Dış Duyu Yetileri: Görme, İşitme, Dokunma.....	84
3.2.3. Yaratma Olarak Sanat.....	87
SONUÇ-DEĞERLENDİRME.....	91
KAYNAKÇA.....	93

KISALTMALAR

Kısaltmalar	Açıklama
a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
Alm.	Almanca
bkz.	bakınız
C.	cilt
çev	çeviren
d.	doğum
der.	derleyen
edt.	editör
Fr.	Fransızca
H.	hicrî
haz.	hazırlayan
Hız.	Hazretî
Ing.	İngilizce
İhyâ	İhyâû Ulûmi'd-Dîn
İÜ	İstanbul Üniversitesi
İFD	İlâhiyat Fakültesi Dergisi
M.	mîlâdî
MÜ	Marmara Üniversitesi
md.	maddesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	ölüm
p.	page
Risâleler	İhvân-ı Safâ Risâleleri
s.	sayfa
ss.	sayfa sayısı
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyânet Vakfı
Yay.	yayınları

GİRİŞ

İslâmiyetin doğuşundan sonra Müslümanlar birçok düşünce merkezini egemenlik altına almışlardır. Bunun sonucunda ise genellikle büyük siyâsî otorite olan hükümdarların himâyesinde Antik Yunan'ın klasik eserleri Arapça'ya çevrilmeye başlanmıştır. Özellikle Platon ve Aristoteles gibi büyük filozofların eserleri bu dönemde Arapça'ya kazandırılmış ve birçok Müslüman filozofu etkilemiştir.

İslâm filozofların tartıştıkları felsefî problemler, Hıristiyan ve Batı felsefesinde yer almış problemlerle benzer niteliktedir. Nitekim Müslüman filozoflar da evrene ve varlığa ilişkin sorular sormuş, yeryüzündeki kötülüğün mutlak varlıkla ilişkisi olup olmadığını tartışmış, insan aklının hakîkatlere ne ölçüde ulaşabileceğini sorgulamışlardır. Bu sorunlara İslâmî bir bakış açısı ararken aynı zamanda felsefenin etkisinde kalmış ve çoğu kez İslâm ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışmışlardır.

Çalışmamıza konu olan İhvân-ı Safâ'nın felsefî düşünceleri incelendiğinde bu uzlaştırma çabası kaleme aldıkları *Risâlelerde* açık bir şekilde görülmektedir. *Risâlelerde* zaman zaman filozofların düşüncelerine ve onların eserlerine atıfta bulunmuş zaman zaman da *Kur'ân-ı Kerîm*'den âyetlere gönderme yapmışlardır. Evrene ve varlığa ilişkin felsefî düşüncelerini temellendirirken âyetleri delil göstermişlerdir. Bu çalışmamızda, bu dönemde dînî düşüncenin ve Antik Felsefenin İhvân-ı Safâ'nın düşünce dünyasını ve bununla birlikte sanat anlayışını nasıl etkilediği üzerinde durmaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ VE FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

1. İHVÂN-I SAFÂ KİMDİR?

İhvân-ı Safâ, H.IV/M.X. YY.'da Basra'da ortaya çıkmış, dînî, felsefî, siyâsî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır.¹ Tam adı *İhvânu's-Safâ ve Hullânu'l-Vefâ, Ehl-i Adl ve Ebnâu'l-Hamd (Safâ Kardeşler, Vefâlı Dostlar, Adalet Ehli ve Hamd Çocukları)*'dir. Bu isim onlara sonradan ya da başkaları tarafından verilmemiş, topluluk üyeleri risâlelerde kendilerini bu isimle adlandırmışlardır.²

İhvân sözcüğü Arapçadan “إخوان; kardeş olmak, kardeşlik, dostluk, dîn kardeşliği” anlamlarıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. *Safâ* “صفا” sözcüğü ise berraklık, temizlik, sâfilik, maddeden arınmışlık hâli, hâlislik” gibi anlamlara gelmektedir.³ İhvân-ı Safâ teriminin Türkçede tam karşılığını bulmak güçtür. Bu ismin karşılığı olarak *saflık, temizlik, arılık, arınmışlık kardeşliği* gibi anlamlar tercüme edilmektedir. Şemseddîn Sâmî *Kâmûs-ı Türkî*'de ihvân sözcüğünü “sâdık, samimi dostlar ve bir mezhep ya da tarîke mensup bulunanlar”; safâ sözcüğünü ise “saflık, kedûretten⁴ sâlim/noksan olma ve huzur, endişesizlik” olarak Türkçeye çevirmiştir. İhvân-ı Safâ'dan ise “ulûm ve hikmetle uğraşan ulema sınıfı” sözleriyle bahsetmiştir.⁵ İhvân-ı Safâ'nın ilimle meşgul olan bir topluluk olarak aralarındaki bağın türünü anlatmak için bu ismi seçtiklerini söylemek mümkündür. Batı literatüründe de ismin tercümesi ile ilgili net bir görüş birliği bulunmamaktadır. Çeşitli kaynaklarda topluluğun İngilizce adı *brethren of purity, brethren of sincerity, the pure brethren, sincere brethren, sincere friends*; Almanca adı *die lauterer brüder, die treuen freunde, die aufrichtigen brüder und*

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

² *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (bundan sonra *Risâleler* olarak bahsedilecektir), C.1, İstanbul 2014, s.15; Enver Uysal, *a.g.m.*, s. 28.

³ Mevlût Sarı, *el-Mevârid Littülab*; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük.*; Kadir Güneş, *Arapça Türkçe Sözlük*, Mehmet Bahaettin Toven, *Yeni Türkçe Lûgat*.

⁴ Pislik, bulanıklık. Mevlût Sarı, *a.g.e.*, s.608.

⁵ Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s.1057.

treuen freunde; Fransızca adı ise *les frères de la pureté* olarak tercüme edilmiştir.⁶ Henry Corbin'e göre İhvân-ı Safâ terimini "temizlik kardeşleri ve vefâ dostları (*les frères de la pureté et les amis de la fidélité*)" olarak çevirmek gelenek olmuştur. Temizlik, arılık, saflık terimlerine bazı itirazlar yapılsa da kelimenin anlamı tam olarak budur.⁷ İffet (namusluluk, dürüstlük, terbiyelilik; عفت)⁸ anlamında olmayıp kedûret (كدورت) teriminin, pislik ve karalığın karşıtıdır.⁹

İhvân-ı Safâ'nın bu ismi seçmesinin nedeni ile ilgili farklı görüşler de bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre *İbnü'l-Mukaffâ*'nın¹⁰ Arapçaya çevirdiği *Kelile ve Dimne*'deki¹¹ *Gerdanlıklılı Güvercin* hikâyesi bu ismi almalarına neden olmuştur. Bu hikâyeye göre gerdanlıklılı güvercin ve onun yoldaşları bir kuş avcısının ağına yakalanmışlardır. Kuşlar, onları kurtarmak için ağı kemiren yardımsever bir fare sayesinde ağdan kurtulup kaçmayı başarırlar. Olaya şahit olmuş ve etkilenmiş olan bir karga, fare ile arkadaş olur. Daha sonra bir kaplumbağa ve bir ceylan da onların topluluğuna katılır. Bir gün ceylan bir tuzağa düşer. Yoldaşları onu kurtarmak için bir araya gelir ve fare ağı kemirir. Yavaş olan kaplumbağa avcıya yakalanır. Bu kez fare kaplumbağayı kurtarıırken, ceylan yem gibi rol yapar ve tüm hayvanlar kurtulur. Üstelik bu hayvanlar normal şartlarda birbirine düşman hayvanlardır; ancak ortak bir

⁶ Ian Richard Netton, *Muslim NeoPlatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, by Routledge Curzon, New York 2002, s.6.

⁷ Fransızca *pureté*, İngilizce *purity* gibi *saf*, *temiz* anlamına gelen kelimeler kullanılırken Almanca'da genellikle *aufichtigen*, *treuen* gibi *sadık*, *dürüst* anlamlarına gelen kelimeler kullanılmıştır.

⁸ Mevlût Sarı, *a.g.e.*, s.515; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, s.580.

⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt I*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 2004, s.249.

¹⁰ İbnü'l-Mukaffâ (724-759) eski Fars ilim ve siyâset geleneğini bilmesi, bürokratik tecrübesi dolayısıyla siyâsî meselelere nüfuzu ve ıslahatçı tavrıyla İslâm düşünce tarihinin özgün şahsiyetlerindendir. Bu sebeple Arap nesrinin kurucuları arasında sayılmanın yanı sıra düşünür kişiliğiyle de tanınır. Pehlevî dilinden Arapçaya yaptığı başarılı tercüme, Sâsânî devlet geleneğiyle çağının İslâmî anlayışları arasında köprü kurmuş, Fars ve bir ölçüde Grek kültürü ile Müslüman ilim ve fikir adamlarının erken bir dönemde buluşmasını sağlamıştır. Daha fazla bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul 2000, s.134; Hamilton A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Özkök&Kadir Durak, İstanbul 1991; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 2012, s.40.

¹¹ *Kelile ve Dimne*, adı Arapça metinde kendi adı da geçen *Beydebâ* (Farsça *Bîdpây*, *Pîlpây*)'nın *Debşelim* (Farsça *Dâbeşlîm*) adındaki hükümdar arasında geçen konuşmalar şeklinde kaleme alınmıştır. Kitabı oluşturan masalların kahramanları hayvanlardır. Eserin ana kaynağı, bir hükümdarın oğullarını eğitmek amacıyla yazıldığı ve aynı şekilde genişletilmiş versiyonları da birtakım hükümdarların istekleriyle hazırlandığı için kitabın konusu daha çok ailevi ve siyâsî terbiye üzerinedir; ancak yeri geldikçe ferdi ahlâka da göndermeler yapılır. Kitabın orijinal adı *Pança Tantra*'dır. *Kelile ve Dimne*, İbnü'l-Mukaffâ tarafından çevrilen Arapça adıdır. Adnan Karaismailoğlu, "Kelile ve Dimne", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.25, İstanbul 2002, s.210; *Beydebâ, Kelile ve Dimne*, çev. Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul 1998.

hedef için birleşmişlerdir.¹² İhvân-ı Safâ'nın, İbnü'l-Mukaffâ'nın bu tercümesini okuduğu ve Arapça metinde hayvanların birbirine olan sadakat ve dostluk (asabiye¹³) bağını ihvân-ı safâ olarak tercüme etmesinden esinlendiği ileri sürülmüştür.¹⁴

Kanaatimizce İhvân-ı Safâ bu çeviriden etkilenmiştir; nitekim risâlelerinde bu eseri okuduklarını ve *Gerdanlıklı Güvercin*'in ders alınması gereken bir hikâye olduğunu söylemişlerdir.¹⁵ Ancak böyle bir okuma söz konusu olmasa bile, yine de aralarında sadakat ve dostluk bağından kaynaklanan bir yakınlıktan söz etmek gerekmektedir. Onlar, risâlelerin bir bölümünde dostluk ile ilgili bazı tanımlar yapmış, ancak kendi bağlarını daha sıkı bir bağ olduğunu dile getirerek bu tanımların dışında tutmuşlardır. Dostluk ve sadakat insanların diğer insanlarla (ya da görüş, mezhep, topluluk vs. ile) aralarında kurduğu bir bağdır. Muhatabın değişmesi ya da insanın kendi konumunun iyileşmesi ve kötüleşmesi sonucunda bağlanmanın şekli de değişmekte, insanlar dost dediklerine farklı davranmaktadır. Ancak İhvân-ı Safâ bu durumdan farklı olarak aralarındaki dostluk ve sadakat bağını yakın akrabalık (asabiyye) bağına benzetir. Aralarında bu türden bir bağ olmayan topluluklarda sadakat bir sebebe bağlıdır ve sebep ortadan kalkınca sadakat da ortadan kalkar. İhvân-ı Safâ kendi yakınlıklarını birbirleri için yaşayan, farklı bedenlerde bulunan tek bir rûha benzetir. Bedenlerin durumu ne kadar değişirse değişsin rûh asla değişmez ve farklılaşmaz.¹⁶

İhvân-ı Safâ'nın mâhiyeti ve risâle yazarlarının kimliğine ilişkin bilgiler kendilerinin günümüze ulaşan kaynaklarında belirtilmemiştir. İhvân-ı Safâ bu kaynakların yazılma amacının Allâh (c.c.)'in gücü, yardımı ve desteğiyle nefslerin büyük mutluluğa, olgunluğa, bekâya ulaştırılması ve ahlâkın güzelleştirilmesi olduğunu söylemiştir.¹⁷ Ancak gizli çalışmaları ve hassasiyetle seçilmiş özel kişilerden oluşmaları nedeniyle

¹² Beydebâ, *a.g.e*; Ian Richard Netton, *Muslim NeoPlatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, New York 2002; s.3.

¹³ Tek başına birbirinden güçsüz bu hayvanların bir araya gelerek dışardan gelen tehditlere karşı sadakat ve dostluk bağıyla bağlanıp güç birliği oluşturmaları bize İbn Haldûn'un *asabiye* kavramını hatırlatır. Asabiye, İbn Haldûn'a göre toplumları bir arada tutan ve dış tehlikelere karşı güçlü hâle getiren kuvvetli bir sadakat bağıdır. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 2016, s.333.

¹⁴ Enver Uysal, *İhvân-ın Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998, s.18.

¹⁵ *Risâleler*, C.1, s.69.

¹⁶ *Risâleler*, C.4, s.44.

¹⁷ *Risâleler*, C.1, s.30.

kendilerini bu isimle tanıtma sebepleri, organize olma amaçları ve topluluk üyelerinin kim oldukları araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı kaynaklarda topluluk üyeleri içinde *Ebû Süleyman Muhammed el-Ma'ser el-Bustî* (Mukaddesî veyâ Makdîsî olarak da bilinir), *Ebû'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencanî*, *Ebû'l-Ahmed Muhammed en-Nehcurî* (el-Mihrecânî olarak da bilinir), *el-Avfî*¹⁸ ve *Zeyd b. Rifaâ'nın* olduğu belirtilmiştir.¹⁹

Kültür tarihçisi ve devlet adamı olan *İbn-ü'l Kiftî'nin*²⁰ *Tarih-i Hukema*²¹ adlı eserinde İhvân-ı Safâ ile ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilere, *Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-Mukabesât'ı*²² kaynak olmuştur. *Mukabesât'ta* Tevhîdî'nin topluluk ile

¹⁸ İbn Nedîm *Fihrist'te* Avfî'den "Avkî" olarak bahseder.

¹⁹ Cevat Güneş, "İhvân-ı Safâ Literatürü", *Dicle Üniversitesi İFD*, C.6, Diyarbakır 2004, s.91; Henry Corbin, *a.g.e.*, s.15; Enver Uysal, *İslâm Ansiklopedisi*, *a.g.m.*, s.1; Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul 2001, s.74; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dînî ve İdeolojik Söylemi*, İstanbul 2003, s.20; *Epistles of the Brethren of Purity: On Music*, Edited and Translated by Owen Wright, p.18, Newyork 2010; Godefroid de Callatay, *Makers of the Muslim World: Ikhwan al-Safa*, London 2006, p.5.

²⁰ İbnü'l-Kiftî (1173-1248) Yukarı Mısır bölgesindeki Kift şehrinde kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Kadî'l-Eşref Yusuf kâtip ve münşidir. Küçük yaşta babasıyla birlikte Kahire'ye giderek tahsiline başlamıştır. İbn Kiftî namıyla maruf olan bu zat, Eyyûbi Krallığı döneminde Halep'te vezirlik rütbesine nail olmuş, tarihi eserleriyle meşhur bulmuş bir tarihçidir. Mısır'ın tarihen mâlûm zamandan itibaren Selâhaddîn zamanına kadar tam bir tarihini yazmış ve bu eserde Kıbtîler hakkında mükemmel mâlûmât vermiştir. Bunlardan başka Selçuklu ailesi, Tomart Ailesi, Sebuktekin Ailesi, Mirdas Ailesi konularına dair bir tarih yazmıştır. Eserlerinde verdiği gerekli bilgiler, doğru ve objektiftir. Yalnız Eyyûbîler aleyhine olacak noktalarda sessiz kalmayı tercih ettiği görülmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "İbnü'l-Kiftî", *İslâm Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul 2000, ss.112-114.

²¹ Bu kitap hem Mısır hem de Avrupa'da basılmıştır. Kitabın ismi bazı eserlerde muhtelif şekillerde kaydedilmiş, yayıncılar da ayrı ayrı isimler altında neşretmişlerdir. Mısır'da basılanlar, "İhbarü'l-Ulama bi Ahbari'l-Hukema" başlığı altındadır. Almanya'nın Leibzig şehrinde basılan nüshada, kitabın ismi yerinde şu açıklama görülmektedir: "Tarih'ul-Hukema ve huve muhtasar ez-Zevzeni el-musemma bil-Müntehabati'l-multekatat min kitabı Ihbari'l-Ulama bi Ihbari'l-Hukema li Cemaleddin Ebi'l-Hasan Ali bin Yusuf el-Kiftî". Burada Yusuf Ziya Yörükân (ö.1954), seleflerine uyarak Tarih-i Hukema'yı İbn Kiftî'ye atfetmiştir. bkz. Yusuf Ziya Yörükân, "İhvân-ı Safâ", *Çorum İFD*, Haz. Mevlüt Uyanık, C.3, sayı 6, Çorum 2004, s.180.

²² Tevhîdî'nin hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Doğum yeri olarak kaynaklarda Şiraz, Nişabur, Vasıt ve Bağdat'tan söz edilmekle birlikte doğum yılına dair herhangi bir tarih belirtilmemektedir. Ancak M. 970-71 yılında kaleme aldığı bir eserinde, "Ellisine ulaşan ve ömrünün çoğu gidip azı kalan kişi artık ne umar ki!" dediğine ve M.1010 yılında Kadî Ebû Sehl Ali b. Muhammed'e gönderdiği bir mektupta doksan yaşına bastığını ifade ettiğine bakılırsa onun M.922-932 yılları arasında doğduğunu söylemek mümkündür. Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşamış olan ve haklarında başka kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan Yahyâ b. Adî, İbn Zür'a, Ebû'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh, İsâ b. Ali, İbnü'l-Hammâr, İbnü's-Semh, Ebû Bekir el-Kümeşî ve hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi birçok filozof için onun verdiği ayrıntılı bilgiler düşünce tarihi açısından son derece kıymetlidir. Ayrıca İhvân-ı Safâ felsefesinin ne amaçla ortaya çıktığı ve risâleleri kaleme alan filozofların kimler olduğu el-Mukabesât'tan öğrenilmektedir. el-Mukabesât, Tevhîdî'nin hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin evinde düzenlenen felsefe toplantılarının bir tutanağı mâhiyetinde olup 106 mukabeseyi ihtiva etmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Tevhîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.10, İstanbul 1994, ss.154-157.

ilgili anlattığı bir anekdotta onların isimleri ile birlikte felsefî, dînî ve siyâsî görüşleri de belirtilmektedir. İbnü'l-Kıfî, kendi eserinde Tevhîdî'nin anlattığı anekdottan bahsetmiş ve İhvân-ı Safâ ile ilgili şunları aktarmıştır:

“İhvân-ı Safâ ve Hullânu'l-Vefâ felsefenin muhtelif konuları hakkında bir kitap meydana getirmek maksadıyla toplanmış bir cemiyettir. Bunlar, meydana getirdikleri kitabı makâleler hâlinde tertip ederek ellisi felsefî konulara ait olmak ve elli birincisi muhtasar ve mücez bir şekilde bütün konuları ihtiva etmek üzere elli bir adet makâle kaleme almışlardır.

Ben bu risâlelerin müelliflerini bulup anlatmak için ciddi arzular besledim ve hayli araştırmalarda bulundum. Nihayet Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin bir sözüne muttali oldum ki, bu H.373 yılı esnasında Vezir Samsamuddevle'nin sorduğu soruya Ebû Hayyân'ın verdiği cevaptan ibarettir. Ebû Hayyân bu cevapta adı geçen vezirden şu sözleri naklediyordu:

Vezir, ‘onların mezhebi nedir?’ dedi. Cevap verdim: Hiçbir şeye nispet olunamaz, şu zümredendir denilemez, dedim. Bu zat, uzun süre Basra’da oturdu. Orada her nevi sanat ve her bilim dalı için toplanmış olan bir cemiyete rastladı. Bunlar, Makdîsî nâmıyla da bilinen Ebû Süleyman Muhammed el-Ma’şer el-Bustî, Ebu'l-Hasan b. Hârûn ez-Zencanî, Ebu'l-Ahmed el-Mihrecânî, el-Avfî ve diğerleridir. Bunlara hizmet etti ve çoğuyla arkadaş oldu. Bu cemiyete mensup olanlar iyi ve güzel davranışlarda bulunanlardı, dostluk ve sadâkat ile temayüz etmişlerdi. Nezâfet, tahâret ve nasihat maksadıyla bir araya gelmişlerdi. Kendi aralarında bir mezhep (yol/yöntem) kurdular. Bu mezheple ilâhî rızâyı kazanmak yoluna yaklaştıklarını düşünüyorlardı. Şöyle diyorlardı:

“Şerîat, cehâletle kirlenmiş, dalâletle karışmıştır. Onu yıkayıp temizlemek için felsefeden başka yol yoktur. Zira felsefe, itikâdî hikmetleri ve ictihâdî maslahatları içermektedir.” Bunlar, Yunan felsefesiyle Arap şerîatı telif ve tanzim edildiği zaman kemâl mertebesi ortaya çıkacaktır, diye düşünüyorlardı. Bu fikirlerle, felsefenin ilmî, amelî bütün kısımlarına dair elli risâle yazdılar. Bunun için müstakil bir fihrist yaptılar. Hepsine *İhvân-ı Safâ risâleleri* ismini verdiler ve müelliflerin isimlerini gizlediler.”²³

²³ *Tarih-i Hukema'*dan aktaran; Yusuf Ziya Yörükân, “İhvân-ı Safâ”, *Çorum İFD*, Haz. Mevlüt Uyanık, C.3, Sayı 6, Çorum 2004, ss.179-187; *el-Mukabesât*'tan aktaran; B. Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s.20-21; Ayrıca vezir ve Tevhîdî arasında geçen konuşmanın detayı için bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, ss. 233-247.

1.1. Tarihi Arka Plan

İhvân-ı Safâ'nın gizliliği ilke edinmesi, risâle yazarlarını uzman kişilerden seçmesi ve belirli aralıklarla yaptığı toplantılara kendilerinden olmayı almaması, topluluk hakkında net bilgilere ulaşmamızı zorlaştırmış ve topluluğun mâhiyetinin hem Doğulu hem de Batılı araştırmacılar tarafından tartışılmasına neden olmuştur. Risâlelerde gizli toplantılar yapmaları ile ilgili şöyle söylemişlerdir:

“Bil ki nerede bulunurlarsa bulunsunlar bizim kardeşlerimizin –Allâh onların yardımcısı olsun- belli vakitlerde toplanacakları, ilimlerini müzakere ettikleri ve sırları hakkında konuştukları, başkalarının girmedeği, sadece kendilerine ait bir meclislerinin bulunması gerekir.”²⁴

Gizlilikle faaliyet gösterdikleri için kim tarafından, ne zaman ve nerede kuruldukları, hangi mezhebe mensup oldukları ya da faaliyetlerini ne zamana kadar sürdürdükleri konusunda kesin bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte risâlelerde İsmâîlîlik²⁵ ve Karmatîlik²⁶ mezhebinden izler olması nedeniyle bu mezhebin âdetlerine uygun olarak

²⁴ *Risâleler*, C.4, s.39-40.

²⁵İsmâîlî b. Ca'fer es-Sadık'a nispet edilerek varlığını günümüze kadar sürdüren aşırı Şîî mezhebidir. İsmâîlîyye imamları, Ca'fer es-Sadık'ın ölümünden itibaren Ubeydullah el-Mehdi'nin Kuzey Afrika'da zuhuru kadar (H.296/M.908) gizlenmeyi sürdürmüşlerdir (setr devresi). Mezhep mensupları bu dönemde Muhammed el-Mektum'dan sonra Abdullah el-Vefî, Ahmed b. Abdullah et-Takî ve Hüseyin b. Ahmed er-Radî'nin imam olduğunu ve görevin kesintisiz devam ettiğini ileri sürerlerse de bu imamların tarihi şahsiyetler mi, yoksa hareketin kurucuları tarafından uydurulmuş hayali kimseler mi olduğu kesin şekilde bilinmemektedir. Zira bu devirde propagandacılar tarafından yönetilen fırka son derece karanlık merhaleler geçirmiş olup birçok meçhuller içermektedir. Ayrıca uzun süren gizlenme dönemi, Fâtîmî halifelerinin neseplerinin Hz. Peygamber'e ulaşım ulaşmadığı konusunda çeşitli şüphelerin doğmasına yol açmıştır. Setr devresinde propagandacılar tarafından kurulup yönetilen gizli ihtilal teşkilatı mezhebin yayılmasında büyük rol oynamıştır. H.264 (M.877-78) yılında İsmâîlîyye davetini Kûfe'de Hamdan Karmat geliştirmiştir. İsmâîlîyye doktrininin ilk devresinin en belirgin özelliği zâhir ve bâtîn ayrımıdır. Te'vil metodunun aşırı bir şekilde kullanılarak bâtînî manayı ortaya koyma gayretlerinden dolayı İsmâîlîyye uzun süre Bâtînîyye ismiyle anılmıştır. Bu düşünceye göre nasların bir zâhirî, bir de bâtînî anlamları vardır. Görünürdeki anlam zâhirî, onun ötesindeki asıl anlam ise bâtînîdir. Onlara göre, gönderilen kitap ve şeriatlar peygamberlere göre değişmesine rağmen bâtînî hususiyetler kesinlikle değişmeyen aslî gerçeklerdir. Bu sebeple bâtîn daima zâhirin üstündedir. Bâtîn olanın kavranıp anlaşılması sâlikin manevi ilerleyişine bağlıdır. Zâhir öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk konumundadır. Öze ulaşmak için mutlaka mezhebin prensiplerine uygun yorumlama demek olan te'vile başvurmak gerekmektedir. Te'vil şeriatın verilerini irfânî hakikâtlere iletir. Sâlik, özünü ve davranışlarını mânevî anlama uydurursa onun için şerîata bağlanma zorunluluğu söz konusu olmayacaktır. bkz. Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâîlîyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.23, İstanbul 2001, ss. 128-133.

²⁶ Aşırı Şîî İsmâîlîyye mezhebine mensup bir zümre olan Karmatîler (Karâmita), Kûfe'deki İsmâîlî propagandacısı Hamdân Karmat'a (ö. H.293/M.906) nispetle bu adı almışlardır. Louis Massignon'a göre isim Vâsıt'taki mahallî Ârâmî lehçesinde "gizleyen, hileci" anlamındaki kurmatâdan gelir. Genel kabule göre Karmatîler H.255/M.869 yılında Abbâsîler'e karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında ortaya çıkmışlardır. Hareketin kurucusu olarak kabul edilen Hamdan, Sâbiîliğe mensup olup Kûfe

kimliklerini gizlediği de genel bir kabul görmüştür. Çünkü İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı ve faaliyetlerini yaymaya başladığı tahmin edilen onuncu yüzyılın sonları, Abbâsî halifeliğinin merkezî otoritesinin zayıfladığı, mezhepler arası çatışmaların yaygınlaştığı, siyasî açıdan Karmatî ve İsmâîlî düşüncenin diğer mezheplerle çekişmede olduğu ve düşüncelerin gizlendiği karmaşık bir dönemdir.

İhvân-ı Safâ'nın gizliliği ilke olarak benimsemesinin nedenlerini anlamak için tarihi arka planı da değerlendirmek gerekir. Çünkü onuncu yüzyıl İslâm coğrafyasının siyasal birliğinin parçalanmasına ve Bağdat halifesinin saltanatının çöküşüne tanık olmuştur. Halifeliği elinde tutan Abbâsî Devleti, küçük emirliklere bölünmüş, devlet içinde devletler kurulmaya başlamış ve Bağdat halifeliği artık eski otoritesini kaybetmiştir.²⁷ Bu parçalanmanın ardından İslâm coğrafyası birden, özellikle bazıları kendi menfaatleri için belli bir mezhebin yayılması maksadıyla kurulmuş birçok devletin, başka bir deyişle birçok farklı siyasî arzusun ve çekişmenin de coğrafyası olmuştur.

yakınlarındaki Dûr köyündendir ve büyük ihtimalle H.264/M.877-78'de Abdullah b. Meymûn'un yahut oğlu Ahmed'in propagandacılarından Hüseyin el-Ahvazi'nin telkinleriyle İsmâîlîye hareketine katılmış, onun ölümünden ya da Sevad bölgesini terk etmesinden sonra İsmâîlîye'nin o bölgedeki propagandacısı olmuştur. Ancak Karmatî hareketi onunla sınırlı tutulmamış, döneminde veyâ daha sonra çıkarılan bütün ayaklanmalar Karmatîler'e mâl edilmiş, bazen de Fâtîmî-İsmâîlî hareketi Karmatîlik olarak nitelendirilmiştir. bkz. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.24, İstanbul 2001, s.510.

²⁷ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 2000, s.133.

Abbâsî Devleti içinde oluşan küçük devletlerden Yemen’de Karmatîler²⁸, Mısır’da Fâtîmîler²⁹ halifeliğin çöküşü ve mezhep çatışmalarının ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. Çünkü bu devletler Abbâsî halifeliğine karşı çıkan ve halifeliğin Abbâsîlerden alınmasını isteyen ilk devletlerdendir.³⁰

İhvân-ı Safâ’nın etkilendiği düşünülen Karmatîler de tıpkı onlar gibi fikirlerini gizli tutmuş ve sadece çeşitli aşamalardan geçen uzmanlara bilgi vermiştir. Sûnnî bazı gruplar, Karmatîleri İsmâîliyye düşüncesinden etkilendikleri için zındıklıkla suçlamışlardır. Onlara göre, Karmatîler ifrat derecede fikirlere sahip İsmâîlî koludur.³¹ Siyasî çatışmaların yaşandığı bu dönemde ortaya çıkan İhvân-ı Safâ’nın Karmatîlikle benzerlik gösteren yapılarını ve Sûnnî grupların Karmatî düşünceye karşı tepkilerini, faaliyetlerini gizli sürdürme nedenlerinden biri olarak göstermek mümkündür.

²⁸ Karmatîler’in İhvân-ı Safâ’nın Risâlelerine akseden düşüncelerine göre kıyamet ve öldükten sonra dirilme gerçekleri bilmeyen sıradan insanlar için söz konusu edilmelidir. İlmî akıl yürütmelere muktedir olan seçkinlerin bu düşünceleri benimsemesi doğru değildir. Çünkü akıl yürütme yeteneğine sahip bulunanların ve filozofların çoğu semaların ve arzın harap olup tabiattaki düzenin değişeceği fikrine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bunlar ahireti ana rahmindeki oluşumdan sonra dünya hayatına intikal etme bu hayat içinde evreler geçirme ya da gençlikten sonraki ihtiyarlık dönemine girme gibi bir değişim olarak kabul etmektedir (*Risâleler*, C.4, ss.20-35). Cennet rûhlar âlemi ve semanın genişliğidir, cehennem ise ay altı âlemindeki oluş ve bozuluştan ibarettir. Cehennem ehli, elem ve ıstırapın ulaşacağı hayvan cesetleriyle ilgili nefis veya rûhları temsil eder. Nefs dünyadaki iyi amelleriyle felekler âlemine intikal edince süreklilik arz eden nimetlere ulaşır. Cesetlere ârız olan musibet ve korkulardan kurtulur. Karmatîler’in Cennet ve Cehennem hakkındaki bu örtülü ifadelerinin arka planında açıklamak istemedikleri tenasüh inancı bulunmaktadır. Karmatîler ve ilk İsmâîlîlerin nasların zâhirî ve bâtinî yönleri bulunduğunu, peygamberlerin zâhirî manaları açıkladığını, asıl manalara ulaşabilmek için nasların vasîler yahut yetkili kimseler tarafından te’vil edilmesinin gerektiğini öne sürerler. Onlara göre zâhir her nâtıkın devrine göre değişiklik arz ederken te’vil yoluyla ulaşılan bâtinî mana değişmeyip bütün peygamberler devrinde aynı kalır. Karmatîlerin telif ettiği eserlerde te’ville ilgili çok sayıda örnek göze çarpmaktadır. Mesela meleklerin Âdem’e secde etmesini emreden âyet (Bakara, 2/34), nâtıkın dûnundaki görevlilerin kendisine boyun eğmesini ifade etmektedir. Buna göre itaat etmeyen İblis yâhut zâhir ehli konumundadır. bkz. Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.24, İstanbul 2001, s.513.

²⁹ Fâtîmî ismi Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kızı Fâtîma-tüz Zehrâ’dan gelir. Kurucuları Hz. Fâtîma ve Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber (s.a.v.)’in soyundan geldiklerini iddia ederler. Bu iddianın doğruluğu eski ve yeni âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. İfrikîye’de ortaya çıkan Fâtîmî Devleti’nin esasî İsmâîlîlik hareketine dayanır. bkz. Eymen Fuâd es-Seyyid, “Fâtîmîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul 1995, ss.228-237.

³⁰ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti (İslâm Rönesansı)*, çev. Salih Şaban, İstanbul 2015, s.11.

³¹ H.U. Rahman, *İslâm Tarihi Kronolojisi*, çev. Abidin Büyükköse, İstanbul 1995; ss.245-250; P. M. Holt & A.K.S. Lambton & B. Lewis, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti C.1*, çev. ed. İsmail Kılıçoğlu, İstanbul 1997; ss.120-128.

1.2. Tarihi Arka Planın İhvân-ı Safâ Felsefesine Etkisi

Onuncu yüzyıl, İslâm coğrafyasında siyâsî çekişmelerin yaşandığı bir dönem olmanın yanı sıra felsefî, kültürel ve bilimsel açıdan zengin, Zekerîya Râzî (865-925)³², Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (874-936)³³, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (853-944)³⁴, Ebû Nasr el-Fârâbî

³² Zekerîya Râzî, İslâm tarihinde hekim-filozof tipinin en başarılı temsilcisi olup Bîrûnî'nin tespitine göre 865 yılında Rey'de doğdu. Hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Batılılar Rhazes olarak kaydederler. Hipokrat ve Câlî'nûs'tan (Galen) sonra tıp ilmine yaptığı önemli katkılardan dolayı "Arapların Galeni" unvanıyla anılır. bkz. Mahmut Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.34, İstanbul 2007, s.479.

³³ Eş'arîyye mezhebinin kurucusudur. Yemen'deki Eş'ar kabilesine mensup olan sahâbî Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin soyundan geldiği için Eş'arî nisbesiyle tanınmıştır. Ehl-i Sünnet akidesinin gelişip yayılmasına olan önemli katkılarından dolayı "Nasîrûddîn" lakabıyla da anılır. Yaygın olmamakla birlikte bazı kaynaklarda dedesine nispette kendisinden İbn Ebû Bîşr diye de söz edilir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den günümüze intikal eden eserler kelâm kültürü ve terminolojisi bakımından çağdaşı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin eserlerine nispette zayıftır. Buna rağmen kendisi Sünî kelâm ekolünün önemli kurucularından biri olarak kabul edilmiştir. Bunda, hayatını sürdürdüğü Basra ve Bağdat gibi ilmî çevrelerin tesirinden başka, muhafazakâr çoğunluğun en güçlü rakibini oluşturan Mu'tezile mezhebinden dönüşünün de büyük payı vardır. Müslümanların itikâdî konulardaki ihtilâflarını *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* adlı eserinde bir araya topladıktan sonra bid'atçı görüşleri ve başta Aristoculuk olmak üzere felsefî fikirleri, ayrıca Hristiyanlık, Yahudilik ve Mecusiliği çeşitli kitaplarında eleştirmiştir. Bazı müsteşrikler Eş'arî'yi, çeşitli yabancı kültürler karşısında Arap milliyetçiliğini canlandıran ve fikir hürriyetine engel olan bir hareketin öncüsü olarak gösterirlerse de, bu iddiaya katılmak mümkün değildir. Çünkü Eş'arî eserlerinde ne Arap milliyetçiliğini savunmuş ne de fikir hürriyetine karşı çıkmıştır. bkz. İrfan Abdülhamid, "Eş'arî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.11, İstanbul 1995, s.444.

³⁴ Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, Türk müfessir ve fakih. Nispet edildiği Mâtürîd, bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Semerkant'ın dış mahallesidir. Hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgiye rastlanan Mâtürîdî, Abbâsîlerin merkezî otoritelerinin oldukça zayıfladığı bir dönemde siyâsî bakımdan hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Samanoğulları'nın Maverâünnehir'e hâkim oldukları devirde yaşamıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hocası Rey Kâdîsı Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin, H.248/M.862 yılında vefat ettiğine dair bilgiden hareketle H.III/M.IX. YY.'ın ilk yarısının ortalarında dünyaya geldiği ve ömrünün bir asra yakın olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî, Mâtürîdî'nin Eş'arî'den (d. H.260/M.874) önce zuhûr ettiğini kaydetmektedir. Mâtürîdî kelam, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri Sünî kelâmının klasiklerinden biri hâline gelmiştir. Kaynaklarda zikredilen kitaplarının isimleri onun Mu'tezile, Karmatî, Revâfız gibi fırkalarca ileri sürülen düşüncelere karşı uzun mücadeleler verdiği izlenimini uyandırmaktadır. Sonraki dönemlerde takipçileri tarafından şeyh, imam, şeyhülislâm, imâmü'l-hüdâ, alemü'l-hüdâ, reisü meşâyihî Semerkand, imâmü'l-mütekellimîn, musahhîhu akâidî'l-müslimîn, imâmü Ehlî's-sünne gibi unvanlarla anılmıştır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, dînî ve felsefî ilimlerde bu alanlarda ileri seviyede bulunanların kolay kolay elde edemeyeceği çeşitlilikte bilgilere sahip bir şahsiyet olarak nitelediği Mâtürîdî'nin dînî ihyâ yolunda çaba sarf ettiğini, hakkı destekleme uğrunda çalıştığını, dînî hakikâtlerini araştırma ve bunların ince mânâlarıyla derin hikmetlerini ortaya çıkarma düşüncesiyle yoğrulduğunu belirtir. Kelâmda imam olarak kabul edilen Mâtürîdî, âkideyi güçlendirme ve dînî temel görüşleri çerçevesinde müdafaâ etme konusunda gerek İslâm dışı akımlara gerekse Mu'tezile, Havâric ve Batınîyye gibi İslâmî mezheplere karşı ciddi bir mücadele vermiş, çağdaş oldukları hâlde görüştüklerine dair herhangi bir kayda rastlanmayan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den daha önce bu alanda etkin bir varlık göstermeye başlamıştır. Mâtürîdî, ilmî çevresiyle beraber Maverâünnehir'de İslâm düşüncesinin belli bir istikrara kavuşmasında, İslâm'ın ve Hanefiliğin Türkler arasında yayılmasında önemli rol oynamış ve bu etkisi zaman içinde artarak devam etmiştir. Bkz. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.28, Ankara 2003, s.149.

(870-950)³⁵ gibi düşünürlerle tanıklık eden, felsefenin zirvede olduğu bir dönem olmuştur.³⁶ Nitekim İhvân-ı Safâ düşünürleri de risâlelerin birçok yerinde ilim ve dînin siyâsî çatışmalarla kirlendiğini ve bu çatışmalardan dîni temizlemenin tek yolunun da felsefe olduğunu ileri sürmüşlerdir. İhvân-ı Safâ'nın dîn anlayışı felsefî ve aklî bir niteliktedir. Onlara göre akıl, ilk var olan ve yaratılandır.³⁷

Akla yer verdikleri için dînî olaylara da akılcı bir yaklaşımla bakmaktadırlar. Yine de akılcılık dînin önünde duran bir hareket değildir. İhvân-ı Safâ'nın akılcılığı Batı literatüründe yer alan, bilginin doğruluk değerini akılda arayan bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. İhvân-ı Safâ'da akıl, ilimlerin dînle olan ilişkisini açıklayıp insanlara doğru yolu göstermek, başka bir deyişle irşâd temelli felsefe sistemi kurmak için bir araçtır.

³⁵ İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk filozofudur. Türkistan'ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesiç'te yaklaşık 871-72 yılında doğduğu sanılmaktadır. İslâm dünyasında ilk defa Kindî'nin başlattığı felsefî harekete ve onun şekillendirdiği Meşşâî akıma, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan ulûhîyyet, nübüvvet ve mead âkidesinin yanı sıra Platon ve Yeni Platonculuk'tan aldığı bazı unsurları da katarak eklektik bir sistem kuran Fârâbî, kazandığı haklı şöhretten dolayı Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sâni" unvanıyla anılmıştır. Fârâbî'nin sistemi varlığın ilkesini mânevi saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten (tabiat ilimleri) geçerek metafiziğe yükselen bir sistemdir. Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuk'tan gelen ve sistemin bütünü içinde yer yer görülen eklektisizm, rastgele bir derleme tarzında olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Bu felsefede bütün kâinat sürekli hareket eden bir dönme dolap şeklinde tasavvur edilecek olursa inşî çıkışlı bu sistem içinde en ulvîsinden en sûflîsine kadar maddî-mânevi, organik-inorganik her varlık türünün yeri ve işlevi belirlendiği için aynı zamanda determinist ve gâyeci bir felsefedir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre felsefe varlık olarak varlığın bilgisidir. Başka bir deyişle bütün kâinatı önümüze seren ve her şeyi kuşatan küllî bir ilimdir. Şu hâlde varlığın ilk prensibini ve en son gayesini araştıran, onun işleyişini sebep -sonuç ilişkisi içinde yorumlayan filozofun bilgisi de küllî olacaktır. Bundan dolayı Fârâbî "Filozofun yapması gereken şey kendi gücü ölçüsünde Allâh'a benzemektir." derken bundan rûhî ve ahlâkî arınmanın yanı sıra filozofun fikren de aydınlanarak Allâh gibi varlığın evrensel bilgisine sahip olmasını kastediyordu; buna karşılık rûhunu ve ahlâkını arındırma kaygısı taşımayan ve sadece teorik bilgilerle yetinen kimseye "sahte filozof" diyordu. bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul 1995, s.145.

³⁶ Şahin Filiz, *İlk İslâm Hümanistleri-İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, İstanbul 2002, s.48.

³⁷ *Risâleler*, C.1, s.27.

İlimleri dînle akıl aracılığıyla irtibatlandıran topluluk düşünürleri, ilimlerin en şereflişinin Allâh'ın sıfatlarını bilmek (mârifetullah³⁸) olduğunu söyler.³⁹ İhvân-ı Safâ düşünürleri ilmi dünya için değil, ahiret için talep eder. Onların özellikle de Allâh'a îmânın sıhhati ve dînî emirleri öğrenmek amacıyla ilim öğrenme konusunda ısrarlı bir duruşları söz konusudur. Bu bağlamda ilmin karşısındaki cahil kimse, İhvân-ı Safâ'ya göre ilmin düşmanıdır.⁴⁰

İlim, dîn ve mârifetullah'a önem veren İhvân-ı Safâ felsefeyi Kindî'ye benzer şekilde şöyle tanımlar:⁴¹

“Felsefe, insanın gücü nispetinde küllî bir ilimle eşyayı kuşatarak Allâh'ın sıfatlarına benzemeye çalışmasıdır.”⁴²

İhvân-ı Safâ bu tanımda “insanın gücü nispetinde” demekle Allâh'ın emir ve yasaklarına uymayı, eylemlerini Allâh'ın istediği şekilde gerçekleştirip istemediklerinden kaçınmayı kasteder.⁴³ İnsanın sözlerini yalandan, düşünce ve inancını batıldan, bilgisini yanlıştan, davranışını kötülükten, sanatını da eksiklikten arındırmasının felsefe başka bir deyişle kurtuluş için gerekli olduğunu ileri sürer.

³⁸ *Ma'rifet*, Allâh ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellîleri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vâsıtasız olarak elde edilen ma'rifet akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir. Böyle bir bilgiyle Allâh'ı tanımaya *mârifetullah* (el-ilm bi'llah), bu yolla Allâh'ı bilen ve tanıyanlara da *ehl-i ma'rifet*, *ârif*, *ârif billâh*, *ehl-i irfân*, *âlim billâh* denir. Daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.28, İstanbul 2003, s.54-56.

³⁹ *Risâleler*, C.3, s.363, 408; C. 5, s.18, 42.

⁴⁰ *Risâleler*, C.5, s.29; Bayram Ali Çetinkaya, *a.g.e.*, s.121.

⁴¹ Kindî, ilk İslâm filozofu ve Meşşâî okulunun kurucusudur. Bilindiği kadarıyla Kindî, İslam toplumunda metot meselesi üzerinde en çok duran filozofların başında gelmektedir. Filozof, *Kitâb fi'l-felsefetü'l-ûlâ* adlı eserinde bu konuya dikkat çekerek her ilmin kendine has bir metodunun bulunduğunu, araştırmacıların çok defa neyi, nerede ve nasıl araştıracaklarını bilmediklerinden başarısız olduklarını söyler. Nitekim matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu deneylerini, belâgatta ispat yöntemini uygulayanların bir şey elde edemeyecekleri açıktır. Kindî'ye göre herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların önce o ilmin ilkelerini araştırmaları ve maddî varlık alanıyla metafizik alanın farklı olduğunu bilmeleri gerekir. “İnsan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi felsefedir” diyen Kindî, varlığı derinden kavramak ve o konudaki bilgileri temellendirmek için felsefenin vazgeçilmez bir disiplin olduğunu söyler. Kindî, felsefeyi aklî, rûhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disiplin altına alıp olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak görmektedir. Filozofun yukarıdaki tanımlara getirdiği yorumlarda bu husus açıkça görülmektedir. Ayrıca “Felsefe insanın gücü ölçüsünde varlığın hakîkâtini bilmesidir” tanımıyla da onun bir hakîkât arayışı olduğunu belirtir ki, bu da yine felsefenin kazandırdığı aklî ve rûhî disiplin sayesinde mümkün olmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “Kindî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.26, İstanbul 2002, s.41. Kindî'nin felsefeyi İhvân'a benzer şekilde tanımlaması için: *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1991, s.66.

⁴² *Risâleler*, C.5, s.40; C.3, s.35, 46, 89, s.121.

⁴³ *Risâleler*, C.3, s.46, 310.

Böylece, insanın hem bilgi edinmede hem de sanat ve eylem alanında Allâh'ın sıfatlarına benzemeye çalışmasını felsefe olarak kabul eder.⁴⁴ Nitekim “Allâh bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatkârların en sanatkârı ve hayırlıların en hayırlısıdır”.

İhvân'a göre “felsefenin başı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakîkâtlerini bilmek, sonu ise bu bilgiye uygun söz ve fiillerdir”⁴⁵. Bir başka yerde ise Allâh'ı sevmenin ilimleri sevmekle başlayacağını söyleyen İhvân'ın bu düşüncesi ile ilimle dîni yaklaştırmaya çalıştığı açıkça görülmektedir. Sonuç olarak İhvân-ı Safâ'ya göre felsefe, varlığın hakîkâtine ilişkin bilgiyi arama çabasında, varlığın hakîkâtine ilişkin bilgi ise Allâh'ın sözlerinde, emir ve yasaklarında gizlidir. O hâlde İhvân-ı Safâ'da felsefenin amacı hakîkâte ulaşmak ise, felsefe her şeyin kendisinde gizlendiği tek hakîkât olan Allâh'ı bilmek için yol gösterici olmalıdır.

Böylece İhvân'a göre, ilim sevgisi felsefe için başlangıç kabul edilirken, hakîkâtlerin kavranmasında kişinin zihinsel ve pratik çabasına da büyük önem verilmekte, bu çaba sonucunda da düşüncesi sözüne, sözü işine uygun, erdemli bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, diğer yerlerde “insanın gücü ölçüsünde Allâh'a benzemesi” şeklinde geçen tanımdaki “Allâh'a benzeme” ifadesi yerine, son tanımda “varlıkların hakîkâtlerini kavrama” ifadesinin kullanılması, “Allâh'a benzeme” ile “varlıkların hakîkâtlerinin kavranması” arasında, göz ardı edilmemesi gereken bir paralelliğin varlığını da akla getirmektedir.⁴⁶

Dîni ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışan İhvân-ı Safâ araştırmalarına kaynak olarak *Kur'ân-ı Kerîm* âyetlerinin yanında ilk çağlardan yaşadıkları yüzyıla kadar yazılmış olan tüm fizik, metafizik, etik ve felsefe eserleri ile dînî kitapları da alır. İhvân-ı Safâ'nın yazdığı ve beş ciltte toplanan elli iki risâlede felsefe, dîn, bilim, siyâset ve hatta sanatlar ile ilgili çeşitli görüşler bulunmaktadır. Araştırmalarının odak noktasını genel olarak şu cümlelerle özetlerler:

⁴⁴ Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa 2013, s.43.

⁴⁵ *Risâleler*, C.1, s.33.

⁴⁶ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, C.6, sayı 2, Sivas 2002, s.97.

“Özetle, kardeşlerimize -Allâh Teâlâ onların yardımcısı olsun- gerekli olan, ilimlerin hiçbirini atlamamaları, hiçbir kitabı terk etmemeleri ve hiçbir mezhep üzerinde taassup göstermemeleridir. Çünkü bizim görüşümüz ve mezhebimiz tüm mezhepleri kapsamakta ve tüm ilimleri içine almaktadır.

Bizim bilgilerimiz dört kitaptan alınmıştır: Birincisi, bilgelerin ve filozofların matematiğe ve doğa bilimlerine dair kitapları; diğeri *Tevrat*, *İncil*, *Kur’ân-ı Kerîm* ve sayfalar (suhûf) gibi peygamberlerin (hepsine salât ve selâm olsun), mânâları ve içlerindeki gizli sırları, meleklerin getirdikleri vahiyle alınan kitaplarıdır. Üçüncüsü, feleklerin şu andaki ter kibini, burçların kısımlarını, gezegenlerin hareketlerini ve cisimlerinin, zamanın tasarruflarını, ilkelerin dönüşümünü, madenlere, hayvanlara ve bitkilere dair ilimleri ve insan eliyle yapılan kısımları, mâhiyetlerine uygun şekilleri ve sûretleriyle birlikte konu edinen fizik kitaplarıdır. Dördüncüsü, yalnızca saygı değer ve iyi elçiler olan temiz meleklerin elleriyle dokunabileceği ilâhî kitaplardır.”⁴⁷



⁴⁷ *Risâleler*, C.4, s.39-40.

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFÎ TEMEL KAVRAMLAR

2. İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

2.1. Akıl

Genel anlamıyla *akıl* (Ar. akl, عقل; İng. intellect, rationality, mind; Alm. vernunft, geist; Fr. raison, esprit, intellect), “insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi” demektir.⁴⁸

Şemseddîn Sâmi aklı beş açıdan tanımlar; bunlar “1. düşünme, anlama hassesi, insana özgü bir sır, us, hûş (şuur) ve zihin; 2. fehim, idrâk, zekâ; 3. düşünme, tefekkür, mülâhaza; 4. hatır, hâfıza kuvveti; 5. rey, tedbir tavsiye yolu gösterme”dir.⁴⁹

Arapça sözlükte mastar olarak “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakîkâtini idrâk eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkansızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl; ahlâkî, siyâsî ve estetik değerleri belirlemede önemli bir fonksiyona sahiptir.⁵⁰

İslâm öncesi dönemde akıl kelimesi insanın değişen durumlarda gösterdiği pratik zekâyı ifade eder. *Kur’ân-ı Kerîm*’de aklın açık olarak tanımı yapılmamıştır. Ancak bazı ekoller akıl ile ilgili âyetlerden⁵¹ onun işlevini ortaya koyarak, akla dînî yorumlar

⁴⁸ Mevlût Sarı, *a.g.e.*, s.519.

⁴⁹ Şemseddîn Sâmi, *a.g.e.*, s.39.

⁵⁰ S. Hayri Bolay, “Akıl”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul 1989, s.238.

⁵¹ Aklın işlevi ile ilgili olduğu ileri sürülen âyetlerin bazıları; Nahl, 16/10-17, 76, 78, 80-81; A’raf, 7/191-195; Neml, 27/59-64; Rûm, 30/24, 28; Nâzi’ât, 79/27; Tevbe, 9/116; Yunus, 10/5-6, 50; İbrâhim, 14/10;

ve tanımlar getirmişlerdir.⁵² Akıl insanda, Allâh'ın âyetlerini anlamaya güç yetiren insânî yetiyi ifade etmektedir. Nitekim bir âyette “Doğrusu bunda aklını kullanan kavimler için (alınacak) dersler vardır”⁵³ denilmekte ve insanın daha birçok âyette olgular üzerinde düşünce üreterek aklını kullanması öğütlenmektedir. Yine bir âyette “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahibi için gerçekten açık ibretler vardır”⁵⁴ denilmektedir. Burada, bazı yorumculara göre insanın varoluş amacını anlaması ve Allâh'a îmân etmesi için aklını kullananlardan olması öğütlenmiştir. Şemseddîn Sâmî, âyette geçen ve “akliselim sahibi” olarak tercüme edilen “أُولِي الْأَلْبَابِ (أُولِي)” terimine bu anlama paralel olarak “akıl sahibi” anlamını verir.⁵⁵ Nitekim *elbâb* (أَلْبَاب) kelimesi *lubb* (لُب) sahibi demektir ve Arapçada *lubb* den türetilmiştir. *Lubb* ise kabuğun içi, öz, her şeyin hâlisi anlamına gelir.⁵⁶ Tasavvuf ehli, terimi bu anlamından yola çıkarak farklı bir yorumla, “hakîkâtlere ve öze sahip olan, bir şeyin aslı ve en iyi kısmını bilen” olarak tanımlamaktadır. Râgıp el-İsfahânî'ye göre, terimi kimileri akıl olarak tanımlasa da, her *lubb* akıldır, ancak her akıl *lubb* değildir. Nitekim Allâh, *Kur'ân-ı Kerîm*'in birçok yerinde duru akıl ile hükümleri ve hikmetleri anlayanları *lubb* sahibi olarak tanımlamıştır.⁵⁷ *Kur'ân-ı Kerîm* yorumcusu Dahhâk da (ö.723), “yünzira men kâne hayyen (يُنْذِر مَنْ كَانَ حَيًّا)”⁵⁸ âyetinde geçen “hayyen (hayy, diri olan; حَيًّا)” kelimesine “aklını kullanabilen kimse” anlamını vermektedir. Bu anlamıyla âyet, “aklını kullanabilen kimseyi uyarman için” anlamına gelir ki, bu durumda *Kur'ân-ı Kerîm* doğrudan insanın aklına hitap etmektedir. Bu açıdan, eylemlerinden sorumlu olmanın şartı akıldır. İmâna dâvet ve teklif ise ancak aklını kullanabilenlere yapılır.⁵⁹

Âl-i İmrân, 3/7, 190, 197; Hacc, 22/85; Fâtır, 35/12; Yâsîn 36/33, 70; En'âm, 6/32, 40-41, 151; Hûd, 11/28; Kasas, 28/71-72; Bakara, 2/44; Mülk, 67/10.

⁵² Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s.46.

⁵³ Rûm, 30/24. Âyetin devamı ve bunların yorumu için TDV Vakfı Yay. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*'nde *Kur'ân-ı Kerîm*'in ancak düşünenlere hitâb ettiği vurgulanmıştır. Bkz. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, TDV Vakfı Yay., Ankara 2014, s.396.

⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/190. Âyetin açıklaması için bkz. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, Ankara 2014, s.70.

⁵⁵ Şemseddîn Sâmî, a.g.e., s.303.

⁵⁶ Ali Nazîmâ & Faik Reşad, a.g.e., s.228; Şemseddîn Sâmî, a.g.e., s.728;

⁵⁷ Râgıp el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş & Mehmet Yolcu, İstanbul 2012, s.949.

⁵⁸ Yâsîn, 36/70.

⁵⁹ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s.39.

Kur'ân-ı Kerîm aklın “menetmek” anlamına dikkat çeker ve insanın kötülük yapmasına engel olan yetinin akıl olduğunu birçok yerde vurgular. Örneğin “Şâyet kulak vermiş veyâ aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli Cehennem’in mahkûmları arasında olmazdık, diye ilâve ederler”⁶⁰ ve “kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın ve Allâh’ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın! İşte bunlar Allâh’ın size emrettikleridir. Umulur ki düşünüp anlarsınız”⁶¹ âyetlerinde olduğu gibi, ahlâk yasalarını akla dayandırmaktadır. Böylece akıl gücü, insanı ahlâkî eylemlerinden sorumlu tutarak, bu eylemler sonucunda onu ödül veyâ cezaya götürmektedir.

İslâm ahlâkının temelini oluşturan diğer bir kaynak da Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hadîslerdir. Gazzâlî⁶² (1058-1111), *İhyâû Ulûmi’-d-Dîn*’de, rivâyetlere göre Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye “İnsanlar, güzel ameller ve iyilikleriyle Allâhû Teâlâ’ya yaklaşıyorsa, sen de aklın ile yaklaş” dediğini bildirir.⁶³ Râgıp el-İsfahânî (ö. 1108) ise aklı “ilmi kabul etmeye hazır olan güç” olarak tanımlar.⁶⁴ *Müfredât*’ta, Hz. Ali’ye nispet ederek şu dizeleri aktarmıştır:

“Gördüm ki akıl iki kısımdır, biri matbû (doğuştan gelen) biri mesmû (işitilen)
Mesmû olan faydasızdır, matbû akıl olmayınca

⁶⁰ Mülk, 67/10.

⁶¹ En’âm, 6/151. Ayrıca bu âyette bahsedilen emir ve yasaklar “on emir” veyâ “on vasiyet” olarak bilinir ve tüm peygamberlerin şerâatlarında mevcuttur.

⁶² Gazzâlî, Eş’arî kelâmcısı, Şafîî fakihî, mutasavvîf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslâm düşünürüdür. Gazzâlî ile ilgili eski ve yeni hemen bütün kaynaklar ve araştırmalar onun fıkıh, kelâm, tasavvuf, felsefe, eğitim, siyâset, ahlâk gibi dînî ve aklî ilimlerde söz sahibi, İslâm bilim ve düşünce tarihinde eşine az rastlanır bir âlim ve düşünür olduğu husûsunda birleşirler. Gazzâlî’nin bu çok yönlülüğü ve yetişmişliği, üstün yetenekleri, kolay ikna olmayan mizacı, ilmî ve fikrî bağımsızlığa düşkünlüğü yanında gerçeğe ve kesin bilgiye derin iştiağının bir sonucudur. Bizzat kendisi, gerçeği bulma ve kavrama arzusunun fitratından gelen bir özelliği olduğunu, bundan dolayı daha çocuk denecek yaşta iken taklit bağından ve göreneğe dayalı inançlardan sıyrıldığını ifade eder (Gazzâlî, *el-Mûnkız-û Mine’-d-Dalâl*, s.2-3). Düşünce hürriyetinin ve gerçeğe ulaşmada şüphenin önemini kesin ifadelerle ortaya koyduğu bir pasajda atalarının, üstatlarının veyâ milletlerinin mezhebine taassupla bağlananları şiddetle eleştirir ve temelinde halkı yanına çekerek içtimaî siyâsî üstünlük sağlama arzusunun, kıskançlık ve bencillik duygularının yattığı mezhepçiliği, asabiyet ve kabileciliğe benzeterek okuyucusunu birbirinin görüşlerini eleştiren, birbirini sapıklıkla suçlayan çeşitli önderleri taklit etmekten uzak durmaya, gerçeği düşünce yoluyla bulmaya çağırır. Bkz. Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul 1996, ss.489-505.

⁶³ Gazzâlî, *İhyâû Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 2002, C.1, s.217. Gazzâlî bu hadîsi, Ebû Nuaym’ın *Hilyetü’l Evliyâ*’da bahsettiğini söyleyerek aktarmıştır.

⁶⁴ Râgıp el-İsfahânî, a.g.e., s.715.

Güneşin faydasız olduğu gibi, gözde ışık olmayınca.”⁶⁵

İslâm âlimleri aklın tanımı ve işlevi konusunda pek çok görüş ileri sürmüştür. Genel kabul, *Kur’ân-ı Kerîm*’de anlatılan aklın, tek bir işlevinin olmadığıdır. Başka bir deyişle akıl ne yalnızca nesneleri ne de yalnızca metafizik kavramları kavrar. *Kur’ân-ı Kerîm*’de birçok âyette iki farklı akıldan söz edilir: Biri kusurlu ve nesnelere yönelmiş olan akıl, diğeri ise insanları hidâyete götürecek olan akıldır. Nitekim kâfirleri akılsızlıkla niteleyen âyetler ikinci aklın yokluğuna işaret etmektedir.⁶⁶

2.1.1. İlkçağ Felsefesinde Akıl

İhvân-ı Safâ’nın kullandığı kaynaklar olan felsefî eserler ve *Kur’an-ı Kerîm* açısından akıl, İlkçağ felsefesinde ve İslâm düşüncesinde ayrı ayrı ele alınmalıdır. Topluluğun akla yüklediği görevler açısından İlkçağ filozoflarından büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Bu sebeple İslâm düşüncesine geçmeden önce İlkçağ felsefesinde aklın tanımı ve işlevi üzerinde durmak gerekir.

İlkçağ felsefesinde akıl denildiğinde akla ilk gelen filozof Platon (M.Ö.427-347)⁶⁷’dur. Nitekim Platon felsefesinin dayandığı *idealizm* ve *idealist* kelimelerinin kökü, sıkça söz ettiği *idea* terimine dayanır. İdea, eşyanın zâhirî sûretleri bir yana, zihinde vücut bulmuş sûreti anlamına gelir. Eşyanın hakîkâti konusunda asıl olan ise *idealdir*, eşyanın kendisinde hüküm yoktur. Başka bir deyişle “güzel şudur” ya da “şu güzeldir” demenin hükmü olmayıp, “güzel düşünenin düşündüğü veyâ hayal ettiği” sözünü hüküm götürür.⁶⁸

Platon, değişmeyen varlıkların gerçek varlıklar olduğunu dile getirir. Ona göre gerçek ve ideal aynı şeylerdir.⁶⁹ Değişmez ve düzenli olan dünya idealar dünyasıdır, içinde

⁶⁵ Râgıp el-İsfahânî, *a.g.e.*, s.716; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, C.1, s.217.

⁶⁶ Râgıp el-İsfahânî, *a.g.e.*, s.716.

⁶⁷ Platon ya da Eflâtun’un İslâm felsefesi üzerinde birçok etkisi vardır. Çeşitli diyaloglarında ve özellikle *Politeia* (Devlet) ve *Timaios* adlı eserlerinde varlık kademelerinden ve buna bağlı olarak da bilgi derecelerinden bahseder. Filozof kalın bir çizgi ile âlemi önce ikiye ayırır; bunlardan birine “akledilir alem”, ötekine ise “duyulur alem” der. Asıl varlık oluş ve bozuluştan uzak akledilir âlemin idealarıdır. Evrendeki her şey bu ideaların birer yansımasıdır. Bkz. Fahrettin Olguner, “Platon”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.10, İstanbul 1994, ss.469-476.

⁶⁸ Ahmed Midhat, *Târîh-i Hikmet*, sadeleştirenler Ali Utku & Sebahattin Çevikbaş, Konya 2016, s.438.

⁶⁹ Hilal Kahraman, “Çağdaş Felsefe Öncesi Düşüncede Akıl İlerleme İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.20, sayı 4, Erzurum 2016, s.1520.

yaşadığımız fizikî dünya ise kopyalardan ya da gölgelerden ibarettir.⁷⁰ Platon’a göre, duyular insana değişen dünyanın bilgisini vererek, onu yanıltmaktadır. Gerçeklik, bu sebeple duyular aracılığıyla değil, değişmeyenin bilgisini veren akıl yoluyla kavranır.⁷¹

Aristoteles (M.Ö.384-323)⁷² ise akıllı insanı diğer hayvanlardan ayıran yeti olarak ele alır: Aklın kendi kendine olan salt çalışmasını faâl akıl; kendi kendine işleyemeyen, beden aracılığı ile edinilen duyu verilerini işleyip biçimlendiren akıl ise heyûlânî akıl olarak tanımlar. Buna göre edilgin akıl, aklın tek insandaki, kendi deneyimleriyle belirlenmiş olan görünüş biçimidir. Faâl akıl ise aklın bütün insanlarda ortak olan şeklidir. Faâl akıl bir sebep vasıtasıyla meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır ve onsuz bir şey düşünülemez; edilgin akıl ise tek tek bireylerle ortaya çıkar ve yok olur.⁷³ Edilgin akıl, faâl aklın tesirine mâruz kalır. Faâl akıl ise bedenden önce de vardır ve bedenden sonra da var olmaya devam edecektir. Bu yapısıyla faâl akıl, zamanın ve mekânın da dışındadır. Aristoteles, akla yüklediği bu anlamlarla İslâm filozoflarına ve İhvân-ı Safâ’ya kaynaklık eder. İhvân akıllı, ilerde göreceğimiz şekilde, Aristoteles gibi faâl ve insânî akıl olarak iki kısma ayırmıştır. Faâl akıl ilk yaratılmış olan, kendisinde her şeyin sûretinin bulunduğu, insânî akıl ise Aristoteles’in edilgin aklına işaret eden ayırt etme gücüdür.⁷⁴

Aristoteles’e göre akıl, aynı zamanda ahlâkî yargıların da değerini belirleyen unsurlardan biridir. Ahlâkî eylemlerin amacı mutluluktur. Ona göre her varlık, kendine

⁷⁰ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Ankara 2015, 65a-d.

⁷¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu & Mehmet Cimcoz, İstanbul 1975, 514a-518b.

⁷² Aristoteles, varlığı varlık olarak ele alıp ilk ve son sebepler bakımından inceleyen, onu duyulur maddî cevherler ve duyular üstü mânevî cevherler olarak en ince ve en derin yönleriyle araştıran ilk filozoftur. İslâm dünyasında halîfelerin desteğiyle VIII. yüzyılda başlayıp X. yüzyılın sonlarına kadar üç asır devam eden tercüme hareketleri sayesinde, Antik ve Helenistik çağlarda yaşamış olan seksene yakın bilgin ve filozofun çeşitli eserleri Arapçaya çevrilmiş oldu. Bunlar arasında Aristoteles İslâm dünyasındaki etkileri bakımından üzerinde en çok durulan filozoftur. İslâm filozofları içinde terminolojik, metodik ve problematik açıdan Aristoteles’i takip edenlere Meşşâîyyûn ve temsil ettikleri okula da Meşşâî okulu adı verilmiştir. Ayrıca yaygın olan şöhretinden dolayı “el-hakîm” ve “el-feylesûf” unvanları mutlak olarak zikredilince kastedilen yine Aristoteles’tir. Bunlardan başka Aristoteles mantık disiplininin kurucusu sayıldığı için “sahibû’l-mantık”, ilimleri sistematize eden bir üstad olduğu için “muallim-i evvel” unvanlarıyla da anılmıştır. Bkz. Mahmut Kaya, “Aristo”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.3, İstanbul 1991, ss.375-378.

⁷³ Aristoteles, *Rûh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, III. Kitap, V. Bölüm, İstanbul 1999, 15-25.

⁷⁴ *Risâleler*, C.3, s.316.

özgü etkinliğini gerçekleştirmesiyle mutlu olabilir. İnsanın özü de akıl olduğuna göre, insan, ancak aklı ile, aklının etkinliği ile mutlu olabilir.⁷⁵ Aklın *düşünme* (theoria) ve *eylemde bulunma* (praxis) olarak iki ayrı işlevi vardır. Aristoteles, pratik etkinlikler arasında, eylemin yanında *yaratmayı* (poiein) da sayar. Kendisini sanatta gösteren bu yaratıcı etkinlikle, günlük hayatın amaçlarına yönelmiş eylemler arasında bir ayrım yapar. Akıl, tüm bu eylemleri anlamak ve ayırt etmek için bir araçtır.⁷⁶ Aristoteles'in aklı sanatsal eylemleri gerçekleştiren bir yeti olarak ele alması, İhvân-ı Safâ'nın sanat anlayışı ile benzerlik gösterir. Nitekim İhvân da sanatı aklın yaratıcı etkinliği olarak görür ve aklın düşünce gücünü eyleme dönüştürmesi sonucu sanat eserinin oluştuğunu söyler.⁷⁷

İlkçağdan sonra, Helenistik Roma döneminde Yeni Platonculuğun öncüsü olan Plotinos (203-270) için akıl (*nous*), rûhun nihâî amacı olan kurtuluşu ile ilgili olarak yukarıya, Bir'e⁷⁸ doğru yaptığı yolculukta sondan bir önceki aşamayı temsil eder. Burada Stoacılık'taki akıl anlayışı ve Plotinos'taki aklın işlev farklılığına değinmek gerekir. İlkçağdan Stoacılığın varlığını sürdürdüğü M.S. III. YY.'a kadar akıl yaygın biçimde *logos* iken, Plotinos'ta aklın karşılığı *noustur*. Logos "aklın bilgi edinme sürecinde verileri işleyen kapasite olarak mantık ve bilim ilkesi" anlamını ifade etmektedir. Plotinos'ta akıl, duyuşsal olanı deneyimleme özelliği ile logosa benzese de, o sadece bu işlevi ile kalmaz, aynı zamanda Platon'un ahlâkî ve estetik değerlerin kaynağı olarak gördüğü idealarının işlevlerini de yerine getirir. Aristoteles, nous kavramını teorik ve pratik düşünme gücü olarak kullanmıştır. Nous, Plotinos'ta rûhun bir parçası olarak akıldır. Nitekim ona göre akıl, özü itibariyle rûhun bu dünyadan kaçmasını, kötü olan bedeni terk etmesini ve böylece mutluluğa, kurtuluşa erişmesini mümkün kılan ilke olarak karşımıza çıkar.⁷⁹ Rûhun yetileri arasında en yükseği hiç şüphesiz akıl veyâ anlaktır (understanding, dianoia). Ancak Plotinos'un burada kastettiği akıl, gerçeğin, özün bilgisine doğrudan bir temaşâ yoluyla erme gücüne sahip olan sezgisel akıl değil, çıkarsamacı veyâ diskürsif akıldır. Ona göre bu akıl, duyuşsal

⁷⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1993, s.87.

⁷⁶ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s.89.

⁷⁷ *Risâleler*, C.3, s.316.

⁷⁸ *Bir*, Plotinos felsefesinde varlığın en üst noktası ve her şeyin ilk nedenidir; evrende var olan diğer her şey Bir'den taşmıştır. Bir'in taşması sonucu ilk olarak *akıl* meydana gelir.

⁷⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul 2010, s.157.

dünya ile akıl arasında bir yerde bulunur ve insan olarak, insan olma düzeyinde sahip olduğumuz en yüksek yetimizdir.⁸⁰

İnsan, akılsal güçle akla uygun davranmalıdır. Duyusal algının faaliyetleri aşağıdan gelirken, aklın faaliyetleri yukardan gelir. Rûh bu sebeple biri daha iyi diğeri daha kötü olan iki güç arasında yer alır. Duyusal algının her zaman bizim eserimiz olduğu konusunda genel olarak görüş birliği olmasına karşılık, akıl konusunda görüş ayrılığı vardır. Çünkü o bizden ayırdır, bize doğru eğilmez, tersine biz yukarıya, ona yöneliriz.⁸¹

Batı literatüründe evrensel ahlâk yasaları ile ilgili önemli ölçüde görüş bildiren 18.YY. filozofu Immanuel Kant (1724-1804) da aklın ahlâkî eylemler konusunda insanı sorumlu kılan yeti olduğunu söyler. Kant’a göre ahlâk, etik biliminin akılsal kısmıdır. Ahlâkî olan yasalar, yalnızca saf aklın apriori etkinliğinde aranmalıdır, ki bu etkinlik sayesinde evrensel ahlâk yasaları koymak mümkündür. Aklın diğer işlevi olan deneysel kısmı ile evrensel ahlâkî kurmak mümkün değildir. Neticede Kant’a göre, ancak saf akılla ulaşılmış, deneyimden bağımsız olan aklın yasaları ile evrensel bir ahlâk sistemi kurulabilir. Kant, ahlâkî yasaların üstün bir norm ve rehber ile belirlenmez ise yapısal olarak bozulmaya uygun olduğunu ve bu sebeple ahlâkî yargıların deneyim sonucu değil, değişmeyen aklî ilkelerle oluşturulması gerektiğini vurgular. Nitekim akla uygun eylemler gerçekleştirmek ahlâkîdir de denilemez, eylemin aynı zamanda ahlâkî yasa uğruna da yapılmış olması gerekir.⁸² Kant’ın akla ahlâk metafiziğini temellendirmede yüklediği bu anlam, farklı akıllar olmadığını, ancak aklın farklı işlevlerinin olduğunu göstermektedir.

Gelişimsel kuramcı Jean Piaget (1896-1980) ve Lawrence Kohlberg (1927-1987) de ahlâkîlikle ilgili en ayırt edici özelliğin akıl yürütme kapasitesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸³ Sağlıklı akıl yürütme ve iyiyi kötüden ayırabilme kapasitesine sahip insanların *akıllı* ve bu kapasiteyi olumlu yönde kullanıp aklın doğrularına uygun

⁸⁰ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.152.

⁸¹ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa 1996, s.54; Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s.153.

⁸² Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara 2002, s.3-7.

⁸³ Osman Özdemir, “Psikiyatrik Açıdan Akıl ve Aklın Terbiyesi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, C.9, sayı 1, Adana 2017, s.119.

hareket eden insanların da *ahlâklî* olarak nitelendirilmesi, son yüz yılda psikolojinin ve Kant'ın felsefesinin konusunu oluştursa da, Kant'dan bin yıl önce *Kur'ân-ı Kerîm*'de aklın bu işlevine dikkat çekilmiş, ardından birçok İslâm filozofu bu konuyla ilgili görüş bildirmiştir. *Akıl*, Ortaçağ İslâm felsefesinde, insanı eylemlerinde sorumlu kılan bu yetiyi karşılamak üzere kullanılan Arapça kelimedir. 18. YY. ile birlikte Batı'da fizik ötesi bilgi yetisi şeklindeki akıl anlayışı terk edilmiş, çıkarımlar yapan, sadece düşünme yetisi olan maddî bir akıl anlayışı yerleşmiştir. İslâm'da akıl, Rönesans'tan sonra Batı'nın akli bu kullanımından farklı bir işlevdedir. Akıl, günlük hayattaki uygulamalarla olgunlaşır ve İslâm'da tecrübe eden, amelî akıl hâlini alır.⁸⁴

2.1.2. İslâm Felsefesinde Akıl

İslâm filozofu Kindî, Antik Felsefeyi İslâm dünyasıyla tanıştıran ilk filozof olarak kabul edilir. *Akıl Üzerine (Risâle fi'l-Akl)* adlı kısa bir risâle yazmış ve burada bir öğrencisinin eski Yunan filozoflarının akıl hakkındaki görüşlerini sorması üzerine düşüncelerini dile getirmiştir. Kindî bu risâlede akli, Aristoteles ve Platon'un önemli ölçüde incelediğini ve Aristoteles'in akıl ile ilgili görüşlerinin büyük ölçüde Platon'dan geldiğini söylemiş, bu sebeple daha çok Aristoteles'in görüşlerine yer vermiştir.⁸⁵

Kindî'nin akıl üzerine kendine ait bir tanımından söz etmek mümkün değildir. Ancak risâlesinde Aristoteles'te aklın dört çeşidinden bahsederek, bunlardan ilkinde *bilfiil akıl*, ikincisine *bilkuvve akıl*, üçüncüsüne *müstefad (kazanılmış) akıl* ve dördüncüsüne *zâhir akıl* adını verir. Zâhir akıl, Kindî'nin isimlendirdiği bir tanım gibi görülmektedir. Çünkü bu akıl, müstefad aklın fiilî hâli; ürettiği bilgileri istediği zaman, istediği şekilde kullanabilme ve açıklayabilme durumudur. Oysa Aristoteles'e göre güç hâlinde olan bir şey kendiliğinden fiil hâline çıkmaz.⁸⁶ Kindî, zâhir aklın, potansiyel olan bilginin, ister önceden öğrenilmiş ister öğrendiğini kullanma durumunda olsun, bilfiil olarak ortaya çıkması olduğunu dile getirmektedir.⁸⁷

⁸⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara 2013, s.9.

⁸⁵ Kindî, *a.g.e.*, s.149.

⁸⁶ Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İFD*, C.13, sayı 2, Bursa 2004, s.144.

⁸⁷ Kindî, *a.g.e.*, s.152.

Mu‘tezilî düşünceye gelene kadar akıl, Antik Felsefenin etkisiyle daha çok epistemolojik ve ontolojik bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Fârâbî de Kindî gibi, dört ayrı akıl bulunduğunu ileri sürmekte, ancak faâl akıl insan nefsinin dışına yerleştirmekte ve onu, ay küresinin akıl (faâl akıl) ile aynı saymaktadır. Fârâbî’ye göre insan aklının *muhayyel (kuvve hâlinde) akıl, faâl (fiil hâlinde) akıl ve müstefad (kazanılmış) akıl* şeklinde üç derecesi vardır. Fârâbî’nin sınıflamasındaki fiil hâlindeki aklın yerinde, Kindî’de güç hâlinde fiil hâline çıkmış olan müstefad akıl, müstefad akıl yerinde de zâhir akıl yer almaktadır. Fârâbî, bu sınıflamayı Kindî’den daha sistematik bir şekilde ele alarak, aklın farklı kaynaklardaki tanımına değinmektedir. Bu yaklaşımla aklın; avâm nezdindeki anlamı, kelâmcılara göre anlamı, Aristoteles’in *Kitâbu’l-Burhan (II. Analitikler)*’ındaki anlamı, *Kitâbu’l-Ahlâk (Nikomakhos’a Etik)*’taki anlamı, *Kitâbu’n-Nefs (De Anima)*’teki anlamı, *Metafizika*’daki anlamı üzerinde durmaktadır. Başka bir deyişle Fârâbî, aklı; avâmî akıl, kelâmî (teolojik) akıl, burhanî (analitik) akıl, ahlâkî (etik) akıl, psikolojik ve epistemolojik akıl, metafizik akıl olarak sınıflandırmaktadır.⁸⁸

İslâm felsefesinde aklın tanımı ve işleviyle ilgili asıl tartışmalar, Mu‘tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Akıllı kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu‘tezile kelâmcıları, onu birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. Vâsıl b. Atâ (699-748)’ya göre “akıl, hakîkâtın bilinmesini sağlayan kaynaktır”. Ebû’l-Hûzeyl el-Allâf (752-840) da aklı, “insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güç” olarak tanımlar. Câhız (777-869) ise şöyle der: “Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücüdür”. Cûbbâî (849-916)’nin tarifi de buna yakındır: “Akıl, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir”. Bu tariflerden anlaşılacağı üzere ilk Mu‘tezile kelâmcıları, akıllı mâhiyeti itibarıyla genellikle araz olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allâh tarafından yaratılan düşüncelerin/havâtırın (خواطر) kullanılmasıyla çalışır.⁸⁹

⁸⁸Fârâbî’nin bu akıllar ile ilgili tanımları için bkz. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, “Fârâbî: Aklın Anlamları”, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2003, s.127-137; Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, s.148.

⁸⁹Yusuf Şevki Yavuz, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, “Akıl”, C.2, İstanbul 1989, s.242.

Ünlü mutasavvıf Abdülkerîm el-Kuşeyrî (986-1072), *Risâlesinde* havâtır, hâtır kelimesinin çoğulu, kalbe gelen hâtıralar olarak tanımlar. Melekten gelen havâtıra ilhâm, nefsten gelene hevâcis, şeytandan gelene vesvese, Hakk'tan gelene ise Hakk'ın hâtır denir. Kulun yaptığı işlerden hangisini takip ettiği anlaşılır. Allâh'tan gelen havâtıra ise karşı gelme ihtimâli yoktur.⁹⁰

Mu'tezile düşünce ekolünün akli insanın biricik rehberi olarak kabul eden görüşleri, Ehl-i Sünnet âlimleri ve birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Mu'tezilîler, akla mutlak bir değer vermiş, akıl ile vahyi anlamak zorlaştığında, Ehl-i Sünnet gibi aklın mutlak bilginin kaynağı olduğu görüşünü bırakıp vahye uymak yerine, vahyi te'vil yoluna gitmişlerdir.

Aklın ilme öncülük edebileceğini, ancak dîn sahasında akıldan fazlasının gerekli olduğunu savunan düşünürler, onların bu tavrına karşı çıkar. Bu düşünürlerden biri olan Seyyid Ahmed Arvâsî'ye göre akıl, Allâh'ın bize sunduğu çok önemli bir vâsıta olmakla birlikte, tek başına ilim yapmaya yeterli değildir. Durum, dîn sahasında da aynıdır; akıl dîn kurmaya yetmez.⁹¹ İslâm dîni, düşünmeyi ve akletmeyi emrettiği gibi, beşerin ayrılığa düştüğü konularda peygamberlere ve vahyin aydınlığına muhtaç olduğunu da belirtir.⁹² Peygamberlerde akıl en yüksek seviyededir; çünkü onlarda akıl, vahiy ile bütünleşerek yanılmaktan kurtulur.⁹³

Eş'arîye mektebinin kurucusu Ebû'l Hasan el-Eş'arî de Mu'tezile'nin akli vahyin önüne koyan görüşlerine karşı çıkanlardandır. Eş'arîye'de, metot açısından mütekaddimûn⁹⁴ dönemiyle müteahhirûn⁹⁵ döneminde farklılıklar bulunur. Mütekaddimûn devrinde Eş'arî kelâmcıları itikâdî esasları akıl ilkeleriyle belirleyip, nasları aklın ışığında yorumlamayı gerekli gören, fakat vahyi ikinci plana düşürmeyen metotlar geliştirmişlerdir. Duyular ötesini duyular alemine kıyas etme, aksiyomatik bilgilerden oluşan delillerle nazârî bilgiler üretme, *sebr* ve *taksim* yöntemi gibi

⁹⁰ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Mehmet Yavuz Şeker, İstanbul 2014, s.61.

⁹¹ Seyyid Ahmed Arvâsî, *Akl ve Gönül*, İstanbul 1998, s.55

⁹² Nahl, 16/64.

⁹³ Seyyid Ahmed Arvâsî, *a.g.e.* s.55.

⁹⁴ Kelâm ilmine göre mütekaddimûn, Gazzâlî'ye kadar olan dönemi ifade eder.

⁹⁵ Gazzâlî ile birlikte müteahhirûn dönemi başlar.

Eş'arîye metotlarının, daha çok *Kur'ân-ı Kerîm*'e dayanarak belirlendiği kabul edilir.⁹⁶ Eş'arîye âlimlerinin çoğunluğu, Allâh'ın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşılabilceği ve bunun her yükümlü insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindedir. Gazzâlî ve Devvânî gibi müteahhirûn müellifleri ise eserlerinin bir kısmında bu yöntemleri kullanmakla birlikte, *keşf* metoduna da önem vermişlerdir.

Gazzâlî'ye göre, Platon'da olduğu gibi, tek başına duyular güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Duyulardan gelen bilgiler akıl sayesinde değer kazanır ve yanıltıcı duyu verileri, akıl aracılığıyla elenerek zarûrî birtakım bilgilere ulaşılır; ancak aklın da insanı yanıltacağı durumlar söz konusu olabilir. Bu durumda aklın ötesinde bir kavrayışa ihtiyaç duyulur ki, bu keşftir. İnsan akıllı birçok şeyi anlar; fakat mârifetullah gibi ilâhî hikmetleri akıl aracılığı ile kavramak güçtür.⁹⁷

Gazzâlî, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn* 'de aklın dört mânâda kullanıldığını ve bunlardan ilkinin insanı diğer canlılardan ayıran yeti olduğunu söyler. Bu yeti sâyesinde insan, nazarî ilimleri ve sanatları öğrenir. İkincisi mümkün olan şeylerin var olabileceğini, mümkün olmayanların olamayacaklarını anlayan akıl, üçüncüsü tecrübelerden elde edilen akıl, dördüncü ise insanı hayvanlardan ayıran asıl akıl olan, nefsin arzularına uymayan akıldır (*akl-ı müstefâd*) ki, akıldan asıl beklenen budur. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm* 'in, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin övdüğü akıl türü bu akıldır.⁹⁸

Mâturîdî'nin, kendisi bir Eş'arî olduğu hâlde, kurucusu olduğu kabul edilen Mâturîdîye ekolü ise, akıl konusunda Eş'arîye ve Mu'tezile'nin arasında bir görüşe sahiptir. Ne Mu'tezile gibi akıllı mutlak bilgi kaynağı olarak görüp, duyuların ve vahyin önüne koyar; ne de Eş'arîye gibi akıllı ve duyuları geri plana atar. Onlara göre her duyu kendisi için belirlenen fonksiyonu icrâ eder. Duyu bilgilerinin gerçeği yansıtmadığına ilişkin iddialar, sağlıksız duyuların ürettiği bilgiler için geçerlidir. Duyulur nesneler, duyular aracılığı ile kavranır. Akıl ise duyular aracılığıyla görülen âlemi, kavramlar ve deliller vasıtasıyla da görünmeyen âlemi algılayan rûhânî bir güçtür.⁹⁹

⁹⁶Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, s.449.

⁹⁷ Gazzâlî, *el-Mûnkızû Min-ed-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1994, s.7-9.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn*, C.1, s.215-216.

⁹⁹ Mâturîdî, *Kitabû't-Tevhîd*, çev. Hüseyin Sûdî Erdoğan, İstanbul 1981, ss.80-89; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâturîdîyye", *İslâm Ansiklopedisi*, C.28, İstanbul 2003, ss.165-175.

Mâturîdî'nin 9.YY.'da bilginin kaynağı olarak yalnızca bir yol kabul etmek yerine, bu orta yol bulma çabası ve akla verdiği önem, Kant'ın kritisizmini anımsatır. Kant da Mâturîdî gibi bilginin deneyim ile başladığını ancak deneyimle bitmediğini, aklın bir yetisi olarak zihnin, bilgi edinmede aktif ve duyuusal alanla bağlantı kuran bir güç olduğunu söyler. Ayrıca Kant, akıl ve zihin arasında ayrım yapar. Akıl, kavramları kavrar, zihin ise onları anlar. Zihnin duyuusal alandan gelen anlamsız görüşleri idrâk etmeye çalıştığını; son olarak bu görüşleri aklın kategorilerine ileterek anlamlı hâle getirdiğini ve algılamının gerçekleştiğini ileri sürer. Akıl ise duyulurun ardındaki gerçekliği, zihnin duyulur nesnelerle olan ilişkisinden farklı bir biçimde kavrar. Zihnin aktif olması için duyu verileri gerekirken, aklın aktif olması için duyu verilerine ihtiyaç yoktur. Başka bir deyişle akıl, duyular aracılığıyla nesneleri, kavramlar aracılığıyla da gerçekliği kavrar.¹⁰⁰ Nitekim Mâturîdî de aklın işlevini açıklarken duyular aracılığıyla nesneleri, kavramlar aracılığıyla da görünmeyen gerçekliği algıladığını söylemiştir. İhvân-ı Safâ'da da benzer bazı noktalar bulunmaktadır.¹⁰¹

Tasavvufun önemli simâlarından olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273)¹⁰² de *Mesnevî*'sinde iki akıldan söz etmektedir. Bunlardan ilki ile insanoğlunun rızkını elde ettiğini, diğeriyle ise metafizik âlemleri dolaşp ilâhî bilgilerden beslendiğini söyler.¹⁰³ Hatta bir beyitte mesmû akılı İblis'in aklına benzeterek, bu ilk akılda görülenin bilgisinin duyu verilerinden gelen hâliyle kaldığını, dîn aşkı olmadan aklın hakîkâte erişemeyeceğini anlatır:

“Hünerli, bilgili kişi iyidir ama İblis'ten ibret al, ona da az tap.
Onun da bilgisi vardı ama dîn aşkı yoktu, bu yüzden Âdem'in yalnız topraktan
yaratılan sûretini gördü.”¹⁰⁴

¹⁰⁰ Bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s.37, 38, 182.

¹⁰¹ İhvân-ı Safâ'nın akıl ile ilgili görüşlerine ilerleyen bölümde geniş bir biçimde değinilecektir.

¹⁰² Mevlânâ, Mevlevîyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şairdir. Pek çok şiir kaleme almıştır. Bu eserlerden en tanınmış, İslâm tasavvufuna derinden etki eden *Mesnevî*'dir. Mevlânâ'daki dînî-tasavvufî düşüncenin kaynağı *Kur'ân-ı Kerîm* ve sünnettir. “Canım benimde oldukça Kur'ân'ın kölesiyim ben. Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım ...” beytiyle bunu dile getirmiş, “Pergel gibiyim; bir ayağımla şariat üstünde sağlamca durduğum hâlde, öbür ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum” diyerek bir Müslüman olarak insanlığı kucaklayabildiğini belirtmiştir. Bkz. Reşat Öngören, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.29, İstanbul 2004, s.441-448.

¹⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, C.5, s.265; Bilal Kuşpınar, “Mevlânâ'da Akıl ve Aşk”, *Selçuk Üniversitesi İFD*, sayı 23, Konya 2007, s.11.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *a.g.e.*, C.4, s.115.

Mevlânâ, doğru kullanılmamış aklı kınayarak aklın ve zekânın İblis'ten aşkın ise Âdem'den geldiğini söylemiş ve bu sebeple insana görünüşlere aldanan kibirli aklı kurban etmeyi öğütlemiştir.¹⁰⁵

2.1.3. İhvân-ı Safâ'da Akıl

İhvân-ı Safâ, *aklı*, diğer canlılarda olmaksızın insan bireylerinin her birine özel olan ayırt etme gücü olarak tanımlar. *Faâl akıl* (el-aklû'l-faâl, العقل الفاعل) ise, Allâh'ın yarattıkları içinde ilk yaratılmış olandır ve kendisinde her şeyin sûretinin bulunduğu nurânî, basit bir cevherdir. Nefs, bu faâl aklın sûretlerinden biridir.¹⁰⁶ Akıllı olan nefis, bil kuvve âlimdir; âlimler ise bil fiil âlim nefse sahip olmuştur.¹⁰⁷

Akıl, İhvân'a göre ortak bir isim olup iki anlamı vardır: ilki Yaratıcı'nın ilk varlık olarak yarattığı, basit, rûhânî, tüm eşyayı nûrânî şekilde kuşatan cevher; ikincisi fiilleri tefekkür, düşünme, konuşma, ayırttırma, sanatlar gibi insânî nefsin güçleri olan akıldır.¹⁰⁸ İhvân tüm varlıkları cismânî ve rûhânî olarak şu şekilde sınıflar:

Bütün varlıklar cisimsel ve rûhânî olmak üzere iki çeşittir. Cisimsel olanı duyuyla kavranandır. Rûhânî olan ise akılla kavranan düşünceyle tasavvur edilendir. Cisimsel olanlar üç çeşittir: Bunlar göksel cisimler, fiziksel unsurlar ve oluşturulmuş-türemişlerdir. Rûhânî olanlar da üç çeşittir: Bunlardan birincisi her sûreti kabul eden, akledilir, edilgin, basit cevher olan ilk heyûlâdır (الهيولى). İkincisi etkin, bilici, basit cevher olan nefstir. Üçüncüsü de eşyanın hakîkâtini kavrayan, basit bir cevher olan akıldır.¹⁰⁹

İhvân-ı Safâ'nın aklı bu ikilikte açıklaması Aristoteles ile benzerlik gösterir. Daha önce belirtildiği üzere Aristoteles aklı faâl ve heyûlânî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Aristoteles'in faâl aklı, İhvân-ı Safâ'da da aynı anlamıyla kullanılmıştır. Ancak faâl akla İslâm düşüncesinin etkisiyle Allâh'ın ilk yarattığı olması, Plotinos'un etkisiyle bu yaratılışın bir sûdur ile gerçekleştiği görüşünü de eklemişlerdir. Heyûlânî

¹⁰⁵ Nevzad Ayasbeyoğlu, "Kur'ân'da Akıl", *Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, sayı 2, İstanbul 1964, s.54.

¹⁰⁶ *Risâleler*, C.3, s.316.

¹⁰⁷ *Risâleler*, C.3, s.50.

¹⁰⁸ *Risâleler*, C.3, s.187.

¹⁰⁹ *Risâleler*, C.3, s.191.

akıl ise İhvân'da *insânî akla* işaret eder. Heyûlânî akıl rûhun bir yetisi olması bakımından pek çok işleve sahiptir.

Yaratılanların bir hiyerarşisinin olduğunu söyleyen İhvân, bu hiyerarşide aklı nefsten üstün tutmuştur.¹¹⁰ İhvân-ı Safâ, nefsin görevi ve faâl akılla birleşmesi konusunda Fârâbî ile aynı görüştedir. Varlığı Allâh, faâl akıl, nefs ve heyûlâ olarak sınıflandırarak her birinin kendinden öncekinden taşıdığını, bu sebeple taşıdığı asıl varlığa özlem duyduğunu belirtir. Hiyerarşide her varlık, kendinden önceki varlık sayesinde kendi varlığını devam ettirir. O hâlde, akıl ve heyûlâ arasında kalan nefs, varlığını akıl sayesinde devam ettirmektedir. Nefsini akla yönlendiren ve aklını kullanan insan, bilkuvveden bilfiil hâle geçer.

İhvân'a göre akıl, nefse onu olgunlaştırmak için yerleşmiştir.¹¹¹ İhvân nefsin mertebe olarak akıldan sonra geldiğini ve aklın nefsle olan ilişkisini şu şekilde dile getirir:

Rûhânî cevheri bilen bilgiler, bunların bilgisine cisim ve ona ilişkin âraziları bildikten sonra ulaşmışlardır. Kendilerinin cisme ilişkin ârazilar olduğunu ve bununla söz konusu fiilleri yaptıklarını sandıkları hayat, kudret, ilim ve benzeri şeylere gelince, bunlar cisimsel ârazilar değil aksine bazı cisimlerde nefsin kendilerine ilişmesiyle bulunup, nefsin kendilerinden ayrılmasıyla kaybolan rûhânî ârazilardır. Bu değerlendirmeye hayvânî şeylerde cisimsel olmayan başka cevherlerin de olduğu açıklık kazanmıştır. Bunlar bazısında görünüp bazısında görünmeyen (hayat, kudret ve ilim gibi) bu işaretleri, cisimlerde etkin kılan ve kendisine “nefsler (nufûs)” denilen şeylerdir. Şayet onlar kendisini destekleyen başka bir durumla, nefslerin birinin diğerine göre üstün olduğunu ve hayır ve fazilet akıttıklarını görürlerse onun nefs cevherinden daha şerefli ve üstün bir cevher olduğunu bilirler ve ona da *akıl* derler. Akıl, kendisiyle olgunlaşması için nefsine yerleşmiş, onun yöneticisi, yaratıcısı, yapıcısı, bilgisi (hakîm) olup, onu tüm eksik niteliklerden uzaklaştırınca, onların, özellikleri ve açıklaması daha önce geçen bu rûhânî varlıkların mertebeleriyle ilgili söyledikleri ve betimledikleri şey doğru olur, ki bu mertebeler şunlardır: *İlk heyûlâ, nefs, akıl ve övgüsü yüce olan Yaratıcı*.

İhvân'ın aklı hiyerarşide her şeyden üstün tutarak, Plotinos'un sûdur teorisindeki akıl anlayışına benzer bir nitelik yüklediği görülmektedir:

Akıl, ilk var olan ve yaratılıandır. Yoktan yaratıcısı tarafından var edilmiş ve varlığı onunla devam etmektedir. Bundan dolayı varlığı O'nun varlığına bağlıdır. O (akıl), her türlü değişikliklerden ve kusurlardan uzak, maddî açıdan vâki olabilecek her türlü eksiklikten berî, her var olanı kendi derecesine göre

¹¹⁰ *Risâleler*, C.3, s.122, 193.

¹¹¹ *Risâleler*, C.3, s.193.

düzenleyen, onun derecesini alçaltan, düzenin korunmasında ve yetkinliğe ulaşmasında onun payını arttırandır. Ondan dolayı, ondan sâdır olan fiilin adıyla onun zâtına işaret edilir; çünkü onun fiili onun zâtı; sûreti de onun etkileridir. İşte onun (aklın), önce yaratılan (السابق البادي) oluşunun anlamı budur.¹¹²

Yaratılmışların belirli bir hiyerarşide olduğunu ve etkinliklerinin bu hiyerarşideki konumları ile ilişkili olduğunu söylemeleri de Plotinos'un sûdur hiyerarşisi ile örtüşmektedir. Nitekim Plotinos'a göre de yaratılmışlar yaratıldıkları şeye doğru yöneldiklerinde kurtuluşa erişecektir. Bu sebeple daha aşağıda olan daha kötü, daha yukarıda olan ise daha iyi bir konumdadır.

Aristoteles'ten beri bilindiği ve neredeyse aynen kabul edildiği gibi İhvân da nefsin üç melekesi veyâ gücü olduğundan söz etmektedir; bunlardan her birine ayrı ayrı rûh adını verir. Birincisi, nebâti (bitkisel) veyâ besleyici rûhtur ve üç gücü vardır. Beslenme, gelişme ve üreme. İkincisi, hayvânî ya da hisseden rûhtur. Harekete geçirme ve duyum olmak üzere iki gücü vardır. Üçüncüsü, nâtık (düşünen, konuşan) rûhtur. Bu güç, başka bir deyişle akıl, yalnızca insana özgüdür. Söz konusu güçleriyle rûhun bu üç melekesi, fonksiyonlarını birlikte icra eder. Bu bakımdan akıl, diğer yetilerle ve rûhla özdeşleşmiş görülmektedir.¹¹³

İhvân, aklın epistemolojik anlamına değinirken, onun duyulur varlıkları idrâk edebilmesi bakımından, duyumlar ile birlikte çalışması gerektiğini söyleyerek insanın birtakım doğuştan gelen aklî bilgilere sahip olduğunu kabul eder. Bununla birlikte sonradan kazanılmış bilgiler de olduğunu vurgulayarak insan aklının kudretini sınırlar.¹¹⁴ İnsan aklı, ancak gizlilik ve yücelik bakımından iki aşırı tarafın arasında kalan akledilir varlıkları zihinde şekillendirebilir. Akledilir varlıklar arasında bazıları, apaçık ve âşikâr olduğu hâlde aklın kudreti onları anlamaya yetmez. Bunun sebebi, akledilir olanın gizli ya da küçük olması değil, insan aklının onun yüceliğini kuşatacak büyüklükte olmamasıdır. Nitekim Allâh'ın varlığı da böylece akıl tarafından kavranamaz.¹¹⁵

¹¹² *Risâleler*, C.1, s.27.

¹¹³ *Risâleler*, C.1., s.199; Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *Selçuk Üniversitesi İFD*, Konya 2001, sayı 11, s.110.

¹¹⁴ *Risâleler*, C.3, s.26.

¹¹⁵ *Risâleler*, C.3, s.29.

İnsan potansiyel olarak bilen ve tabiat itibarıyla etkin yaratılmış, aklın kuvvetleriyle ve ilâhî destekle bu âlemdeki tüm bilgilere ulaşması istenmiştir.¹¹⁶ Nitekim İhvân-ı Safâ'ya göre bütün yaratılanlar yaratıldıkları şeyi taklit etme eğilimindedirler.¹¹⁷

Faâl aklın bir yansıması olan insânî akıl, faâl akla doğru yönelir ve ona benzemeye çalışırsa yetkinleşir. Akıl-baliğ olup da Allâh'tan gelen emir ve yasağı duyan ve bilen insan, âhîret yerine dünyaya yönelir; yeme-içme gibi şehvî zevklerin peşinde koşarsa, potansiyel bir şeytan olur. Eğer bu hâl üzere rûhu cesedinden ayrılırsa, artık fiilen şeytan olur.¹¹⁸

İhvân'a göre insanın konumu, varlıklar arasında orta bir yerdedir. İnsan tüm hayvanların ve varlıkların özelliklerinin en kapsayıcı şekilde karışımı olan bir bütündür.¹¹⁹ Yaratılmışlar ve varlık hiyerarşisinde aşağı konumda olanlar, bir üstteki varlığın etkilerini ve özelliklerini zamansız olarak kabul eder, bir alttaki varlığı ise zamansız olarak etkileyerek onu destekler. Bu sebeple insan, faâl akla yönelmeli ve ona benzemelidir.¹²⁰

Risâleler'e göre insânî nefis, kendinden aşağı seviyede bulunan bitkisel ve hayvânî nefislerin bütün özelliklerini, yaratılıştan taşımaktadır. İnsânî nefis, kendinden üstün olan melekî ve nebevî nefislerin özelliklerini sonradan kazanmak, insânî varoluşunu bu kazanımlarıyla inşa ederek olgunlaştırmak zorundadır. İnsânî nefis, ancak bu sayede aşağı nefislerden tam anlamıyla farklılaşmış ve kendi varlık konumuna kavuşmuş olacaktır. Onun için nefis, Allâh'tan ilk sûdur eden küllî akla, faâl akla ittisal edebilmenin yollarını aramalıdır.¹²¹

İhvân-ı Safâ, *ilmi*, bilinen şeyin âlimdeki tasavvuru olarak tanımlamış, düşüncede üretilip tasavvur edilen sûretlerin, *heyûlâ* (şekilsiz madde) ile birleşmesine de *sanat* adını vermiştir.¹²² Şu durumda sanatın gerçekleşmesi için öncelikle tasavvur,

¹¹⁶ Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", s.107.

¹¹⁷ *Risâleler*, C.3, s.89.

¹¹⁸ Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", s.112.

¹¹⁹ *Risâleler*, C.3, s.346.

¹²⁰ *Risâleler*, C.3, s.158.

¹²¹ Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", s.115.

¹²² *Risâleler*, C.3, s.316.

tasavvurun ardından da heyûlâ gerekir. Tasavvurun gerçekleştiği yer İhvân-ı Safâ'ya göre akıldır. İhvân, insanın üzerine düşen görevin, ilim ehline sarılmak ve mahlûkun kurtuluşu için Hz. Peygamber'in soyundan gelen *Ehl-i Zikr*'i takip etmek olduğunu, çünkü her sanatın ehlinden istenmesi gerektiğini vurgular. Ehli-i Zikr, nefse rûhânî ve nûrânî mekânı hakkında bilmediği şeyleri hatırlatan ve doğru işlere yöneltten akıldır. Nefs, akıldan yüz çevirir ve ona muhalefet ederse ona türlü kötülükler isabet eder.¹²³

Nûrânî mekâna ait bilginin hakîkât ve insana bilmediği bu hakîkâtî hatırlatan yetinin de akıl olduğu husûsunda İhvân, Platon ile benzerlik gösterir. Daha önce belirtildiği gibi, Platon hakîkâte ilişkin bilginin duyulur dünyada var olamayacağını, çünkü bu dünyadaki her şeyin idea adını verdiği rûhânî cevherin birer kopyası olduğunu ve duyuların kopyaları tecrübe ettiğini söylemiştir. Oysa akıl, duyulardan gelen bilgilerin işlendiği yer olması dışında, rûhânî bir varlık olması bakımından da bu rûhânî cevher ile irtibat kurar. Akıl, nefis duyulur dünyaya düşüp bedene hapsolmadan önce, değişmeyen, ideal dünyayı deneyimlemiştir. Bu nedenle akıl aracılığıyla bu dünyadaki kopyalara yöneldiğinde idealar evreninde gördüklerini hatırlamaktadır. İhvân da bu hatırlamaya değinir. Onlara göre Platon'un "bilgi hatırlamaktır" şeklindeki görüşü ilmin hatırlamaktan ibaret olduğu anlamına gelmez. Nitekim İhvân, *Risâleler*'de Platon'un bu sözünün bazıları tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürer; aslında hatırlamakla kastedilen şey, nefsin bil kuvve bilici iken bilfiil hâle gelmesi için eğitilmesi gerektiğidir. Bu eğitim duyularla başlar, ardından akıl ve burhânla devam eder. Duyular olmadan bir şey bilinmeyeceği gibi akıl ve burhan olmadan da bilinemez. Bunun delili ise İhvân'a göre duyulardan gelen bir şey olmadan aklın bir şey hayal edememesi, aklın hayal edemediği şeyin ise zihinde tasavvur edilememesidir.¹²⁴

İhvân-ı Safâ felsefesinde akıl ve nefis, sanatları icra etme açısından da önemli bir yere sahiptir. Onlara göre insanın sanat yapabilme potansiyeli, onun varlık hiyerarşisindeki

¹²³ *Risâleler*, C.3, s.130.

¹²⁴ *Risâleler*, C.3, s.344.

konumuyla ilgilidir.¹²⁵ İhvân, sanatları akıllarının gücü, fikir ve yeteneklerinin üstünlükleriyle elde ettiklerini düşünenleri şöyle eleştirmektedir:

Eğer sanatçılar doğal sanat eserlerini görüp gözlemlemeseler, onlar üzerine düşünüp kıyas yapmasalardı, tabiatı taklit etmeselerdi bu sanatları nasıl gerçekleştireceklerdi? Bu sanatlara yol bulmaları için, tabiatın onları eğitmesi gibi bir şeydir. Aynı şekilde Tabiat küllî nefis ile, küllî nefis de şânı yüce Yaratıcı tarafından var edilenlerin ilki olan küllî akıl ile teyit edilmiş olmasaydı durum ne olurdu?¹²⁶

İhvân'a göre sanatlar aklî ve rûhânî yeteneklerdir. Çünkü yapıp-etme ile ilişkili olan sanatlar beden işi gibi görünse de, beden öldüğünde iş yapma kabiliyeti son bulur. Öyleyse bedende, ona ilişmiş bir cevher daha bulunmalıdır, ki bu cevher sayesinde insan, bedeniyle sanatsal yeteneklere sahip olabilir. Erdemlerin ve sanatların beden ölünce kaybolmasının sebebi, İhvân'a göre aklın rûha ilişkin bir cevher olmasıdır.¹²⁷

2.2. Nefs

Nefs (نفس), Arapça sözlükte rûh, bir şeyin cevheri, arzu, murat gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁸ Şemseddîn Sâmî, nefse bu anlamlarına ek olarak insandaki hayvânîyyet ve şehvet anlamına da değinir. Bu bağlamda nefis-i emmâre insanı kötülüğe sevk eden şehvet, nefis-i levvâme kötülüğü işledikten sonra vicdan rahatsızlığı, nefis-i mutma'inne iyiliği kötülükten ayırt ederek kişiye insanlık vazifesini hatırlatan kuvvet, nefis-i nâtika ise madde ile faaliyete bulunan insânî rûhtur.¹²⁹

Rûh ise ölüm anında kaybolan hayat ilkesi, canlı varlığın dinamizmidir.¹³⁰ Aristoteles'e göre rûh beden formudur, entelekhia'sıdır.¹³¹ Bu noktada rûh ve nefis arasında ayırım yapmak gerekir.

İlkçağda Anaximenes'de rûhun hava, nefes (pneuma) türünden bir şey olduğu, başka bir deyişle maddî nitelikli olduğu görüşü Demokritos'da şekillenmiş ve rûhun maddî

¹²⁵ Mustafa Eren, "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi", *Bilig*, Ankara 2017, sayı 81, s.6.

¹²⁶ *Risâleler*, C.1, s.199-200.

¹²⁷ *Risâleler*, C.1, s.198.

¹²⁸ Mevlût Sarı, a.g.e., s.779.

¹²⁹ Şemseddîn Sâmî, a.g.e., s.919.

¹³⁰ S. Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s.299; Şemseddîn Sâmî, a.g.e., s.1010.

¹³¹ Aristoteles, *Rûh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Bursa 2014, s.65.

olduğu görüşü, bir ölçüde, Yunan düşünce geleneğine yerleşmiştir. Hipokrates'in anatomi tahlilleri ile de temellendirmesini bulan bu *maddî rûh* anlayışı, Aristoteles'in fizyolojik-epistemolojik insan tasviriyle de beslenmiştir. Çünkü Aristoteles'e göre rûhun dört yeteneği vardır: Beslenme, algı, kendi istemi ile hareket ve düşünme. Bitkiler sadece birinci yeteneğe sahiptir.¹³² Hayvan ve insan ise ilk üçüne ortaklaşa sahiptirler.¹³³ Dördüncü yetenek ise sadece insanda ortaya çıkar ve asıl rûh bu türdendir.¹³⁴ Bu dördüncü yetenekle birlikte rûhta bir mâhiyet farkı da ortaya çıkmış olur. İnsânî rûh sayesinde algılayıp düşündüğümüzden dolayı bu rûh, madde değil, formdur. İnsânî rûh, bedenin entelekhiasıdır. İlk üç yeteneğe sahip olan rûhun kısmı, bedene bağlı olup, bedenle birlikte yok olur. Dördüncü yeteneğe sahip olan rasyonel yön ise bedene bağlı değildir ve bedenle birlikte ölmez. Çünkü pneumatik anlayış gereği o rûha sonradan ve dışardan gelmiştir. Bu nedenle onun kaynağı beden olamaz. Böylece rûh ve nefis ayırımı ortaya çıkmış ve rûhun maddî olduğu görüşü, Aristoteles'in felsefesinde de temel bulmuş ve Aristoteles'in otoritesiyle desteklenmiştir. Daha sonra Calînûs (Galen) ve diğer Helenistik dönem düşünür, hekim ve yazarlarınca da benimsenen bu görüş, Kustâ b. Lûka (820-913)¹³⁵ da iyi bir temsilcisini bulmuş ve İslâm düşünce dünyasına, İslâm'ın özüne aykırı olarak girmiştir.¹³⁶

Kustâ b. Lûka'ya göre rûh, insan bedenine yayılmış latîf bir cisim olup; canlılık, teneffüs ve nabız atışları fiillerini icrâ etmek üzere kalpten atardamarlara, hareket ve his fiillerini icrâ etmek üzere de dimağdan sinirlere yayılmıştır. Nefs ise çeşitli kuvvetleri olan ve cisme etki eden bir cevherdir. Rûh cisimsel olmasına karşılık nefis

¹³² Aristoteles, *a.g.e.* s.86.

¹³³ Aristoteles, *a.g.e.*, s.73.

¹³⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, s.77.

¹³⁵ Kustâ b. Lûka, el-Yunanî olarak bilinir. Suriye'de Yunanlıların Heliopolis (güneş şehri) dedikleri Baalbek'de doğmuştur. Doğum ve ölüm tarihleri net olarak bilinmemekle birlikte 820-913 olarak tahmin edilir. Bilimsel birçok konu üzerine yazmış ve Araplara Helenistik felsefeyi tanıtmakta önemli bir rol oynamıştır. Hakkında birkaç makale ve kendi eserinden çevrilmiş birkaç sayfa dışında Türkçe kaynak bulunmamaktadır. Rûh ve nefis ayırımına *Rûh ve Nefs Arasındaki Farklar Hakkında* adlı eserinde değinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Kustâ b. Lûka", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.26, İstanbul 2002, s.465-467.

¹³⁶ Hüseyin Aydın, "Kusta b. Luka ve Rûh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.40, Sayı:1, Ankara, 1999, s.390.

cisimsel değildir. Çünkü ona göre her cisim duyulur niteliklere sahiptir ve nitelikleri duyulur olmayan varlıklar cisim değildir.¹³⁷

Kusta b. Luka, Kuşeyrî'nin aksine rûhu nefsten ayırmış ve rûhun cisimsel başka bir deyişle sonlu olduğunu, bedenle etkileşim hâlinde olmadan var olmadığını dile getirmiştir. İhvân-ı Safâ'nın Aristoteles'ten bu yana tartışılan rûh-nefs ayrımı konusunda bunlara benzer tanımlar yaptığı ve kendi çağına gelene kadar ortaya atılmış görüşleri derleyen ve eleştiren nitelikte risâleler yazdığı görülmektedir.¹³⁸

İslâm düşüncesinde ise rûhun mâhiyeti ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kuşeyrî, tasavvuf kavramlarını açıkladığı ünlü *Risâleler*'inde, rûhu insandaki güzel ahlâkın mahalli olarak tanımlarken, nefsi de insandaki fenâ huylar, haram ve mekrûh mesâbesinde olan sözler ve davranışlar olarak tanımlar. Nefsin bu yönleriyle terbiye ve tedavi edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre insan rûh ve bedenle var olduğu için ahirette de rûh bedenle birlikte sevâbı ve cezayı görecektir.¹³⁹ Gazzâlî ise nefsi “rabbânî ve ilâhî latîfe”, “mânevî bir cevher”, “insandaki bilen ve algılayan latîfe”, “hakiki insan”, “insanın kendisi” şeklinde tanımlar; filozofların “nefs-i nâtika” dedikleri şeyin de bu ilâhî latîfe olduğunu söyler. Kalp, rûh, nefis ve akıl farklı şekillerde tanımlansa da ilk anlamlarının dışında benzer bazı görevler üstlenmesi bakımından ikinci tanımlarında aynı anlamlarda sayılabilir. Nitekim hepsi Allâh'a ulaştıran birer araçtır.¹⁴⁰

Platon'da ise maddî-cismanî bir varlık olduğu görüşünün aksine rûh, ölümsüz bir cevherdir. Ona göre rûh bedenden ayrılınca varlığını sürdürmeye devam eder. Rûhun ölümsüzlüğü ve cisimselliği tartışması Platon ve Aristoteles'ten sonra da birçok filozofu etkilemiştir. Rûh konusunda Platon, İslâm felsefesinde nefsin durumuna benzer tanımlar yaparken, Aristoteles rûhun maddî bir yapısının olduğunu ve ölümsüz olarak yeni bedenlerde tekrar doğmadığını dile getirmiştir. Bu anlamda İslâm

¹³⁷ Kustâ b. Luka, *Rûh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında*, çev. İbrahim Halil Üçer, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi içinde, sayı 36, İstanbul 2009, ss.195-208.

¹³⁸ İhvân'ın nefis ile ilgili görüşlerine ilerleyen bölümlerde daha genişçe yer verileceği için bu kısımda üzerinde durmuyoruz.

¹³⁹ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.62-63.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, C.3, s.8-13.

felsefesinde rûh ve nefsin farklı iki anlama geldiği ve İslâm filozoflarının hem Platon hem de Aristoteles'ten etkilendiği söylenebilir.

Rûh ve nefis ile ilgili görüşlere değindikten sonra, İhvân'ın nefis anlayışını büyük ölçüde etkileyen Plotinos'un da nefis tanımına değinmek gerekir. Plotinos'ta her şeyin kaynağı olan Bir'den düşünülür ilke olan akıl ilk taşan şeydi. Akıldan ise nefis meydana gelir. Her ne kadar akıl Bir'den taşmışsa da yapısı itibarıyla Bir'den farklıdır, çünkü o yaratılmıştır. Kendisini ve Bir'i düşünmesi bakımından bir çokluk söz konusudur. Akıldan taşan nefis, düşünülür dünya ile maddî dünya arasında bağ kurar. Maddeyle temâsı bakımından aşağı bir mertebededir. Nefis akıldan taşmış, hiyerarşide alt mertebede olan diğer maddî şeyler ise nefsten taşmıştır. Burada sûdur teorisi Bir'den taşan bu çokluğun nasıl oluştuğu bakımından problemlili görülmektedir. Plotinos bu silsileyi güneşin etrafa saçtığı ışığa benzetir. Güneşin etrafa ışık saçarken kendisinden bir şey kaybetmemesi ve ışığın güneşten ayrı bir şey olması gibi, Bir de ondan sûdur eden şeylerle eksilmez ve taşan her varlık birbirinden ayrıdır.¹⁴¹ Bu üç ilke yukarıdakilerin aşağıdakileri taşıması ve aşağıdakilerin de yukarıdakileri düşünmesi bakımından birbiri ile ilişkilidir.¹⁴² Nefis üçüncü ilke olarak kâinat ve mutlak varlık arasında aracılık eder. Kâinat nefsten taşar, başka bir deyişle nefis kâinatın yaratıcısı gibi görünür. Bu yaratıcı Platon'un sanatkâr Tanrısına (Demiurgos) benzese de sonradan yaratılmış ve üçüncü mertebe olması bakımından ayrıdır.¹⁴³

Nefsin mâhiyeti ile ilgili tartışmalar İslâm felsefesinde de yer bulmuştur. İbn Sînâ, İslâm felsefesinde nefsin mâhiyeti ile ilgili görüş bildiren önemli filozoflardan biridir. Ona göre de nefis cevherdir ve hareketli olanda bulunur.¹⁴⁴ İbn Sînâ'ya göre nefsin ilk anlamı bilkuvve canlı doğal cismin yetkinliğidir. İkinci anlamda ise nefis cismânî olmayan bir cevherdir. Ayrıca nefis, cismin kendisini düşünsel başka bir deyişle bilfiil ya da bilkuvve aklî bir ilkeden, ihtiyarî olarak hareket ettiren yetkinliğidir. Yetkinlik, bu eylemlerin ilkesine sahip olmak değil, ilkenin kendisini bizzat gerçekleştirmektir. Bu aşamada bitki bilfiil bitki, hayvan bilfiil hayvandır. Bu bakımdan insan düşünme gücünü etkin olarak gerçekleştirebildiğinde yetkindir. Böyle olmasaydı, nefis sadece

¹⁴¹ Plotinos, *a.g.e.*, ss.47-49.

¹⁴² Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 2001, s.166.

¹⁴³ Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s.166.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit&Ferrûh Özpıllavcı, İstanbul 2014, s.49.

güç ve sûret olarak tanımlanırdı. İbn Sînâ'ya göre nefis için yetkinlik, cismin yetkinliğidir.¹⁴⁵

İbn Sînâ felsefesinde nefis önemli bir yere sahiptir. Çünkü insan âlemdeki en değerli varlıktır ve nefis ve bedenden oluşur. İbn Sînâ, nefis tanımını yaparken Aristoteles'i takip etmektedir. O da tıpkı Aristoteles gibi nefsin bedeni harekete geçiren bir cevher olduğunu kabul eder. Cevher, varlıkta ârazdan önce gelir.¹⁴⁶ Cevher, cisim de olabilir. Ancak cevherin cisim olması, İbn Sînâ'ya göre cismin bir parçası olması anlamına gelir. Şayet cevher cismin bir parçası ise onun sûreti ya da maddesidir. Nefis ise maddî değil, dolayısıyla cismin bir parçası değil, cisimden tamamen ayrıktır. Şu durumda eğer cevher cisimden tamamen ayrı ve onu hareket ettirmek bakımından cisimle bir ilişki içindeyse, nefis adını alır.¹⁴⁷ Doğal ve matematiksel sûretler kendi başına var olamazlar; onların bir akılda ya da bir nefste bulunmaları gerekir. Ancak faâl akıl gibi ayrık cevherler, kendi başlarına bulunurlar; çünkü onlar özleri gereği bilinenlerdir. Bu, insan nefsi onları düşünmese de kendi nefsleri aracılığıyla yine kendilerini düşündükleri anlamına gelir. Zâtların kendisi, insan nefsi için birer sûrete dönüşmez. Eğer böyle olsaydı, insan nefsinde her şeyin sûreti bulunmuş ve nefis her şeyi bilfiil öğrenmiş olurdu.¹⁴⁸

İhvân-ı Safâ felsefesinde de nefis önemli bir yer tutar. Nitekim nefis, birçok güce sahiptir ve Aristoteles'in de dediği gibi cismi etkiyen, harekete geçiren de nefsin bu güçleridir. İhvân, nefsin oluşumunu Plotinos gibi sûdur ile açıklar. Nefis, İhvân'a göre bir cevherdir. Varlıkların hakîkâtini anlamak için onları oluşturan cevherleri anlamak gerektiğini savunan İhvân, filozofların en büyük amacının hakîkâtin bilgisiyle ilâhiyat ilimlerine ulaşmak olduğunu ileri sürer. İlâhiyat ilimlerinde inceleme yapmanın ilk derecesi ise *nefs* cevherinin bilgisi, kaynağının araştırılması, ölümden sonra nereye gideceği ve âhiret günündeki durumunun soruşturulmasıdır.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Bursa 2017, s.182.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ:Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli&Ömer Türker, İstanbul 2013, s.54.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ:Metafizik I*, s.56.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ:Metafizik I*, s.128-129.

¹⁴⁹ *Risâleler*, C.1, s.49.

İhvân-ı Safâ'ya göre Allâh'ın vahdâniyet nurundan yarattığı ilk cevher faâl akıldır. Bu bir sayısından iki sayısının inşa edilmesine benzer. Daha sonra iki sayısına bir eklemek sûretiyle üç rakamının meydana getirildiği gibi akıl nurundan da “külli felekî nefis” yaratılmıştır.¹⁵⁰

İhvân nefsi güç olarak da tanımlamıştır. Onların bu görüşü, feleği çevreleyen her bir kürenin nefsi bulunduğunu ve bunların üstünde en kuvvetli nefsin de külli nefis olduğunu söylemeleri bakımından Fârâbî ile benzerlik gösterir. Ancak Fârâbî'nin on akıl hiyerarşisinde faâl akıl onbirinci akıl olarak taşar ve feleği oluşturan küreler kendisini kuşatan akıllardan her birinin nefsiyle harekete geçer. Fârâbî'de on aklın taşmasında zaman bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi yoktur.¹⁵¹

İhvân nefsi; bilen, canlı, etkin, rûhânî, basit bir cevher ve faâl aklın bir formu olarak tanımlar.¹⁵² Rabbinin bilgisine ulaşmak isteyen insan, O'nun bilgisine ancak kendi nefsinin bilgisinden sonra ulaşır. Nitekim Allâh *Kur'ân-ı Kerîm*'de “İbrâhim'in dîninden kendini (nefsini) bilmezlerden başka kim yüz çevirir?”¹⁵³ buyurmuştur. Burada “sefihe nefsehu (نَفْسُهُ سَفِيهَةً)” nefsinin bilmemek demektir.¹⁵⁴ Bu sebeple İhvân-ı Safâ, *Kur'ân-ı Kerîm*'de daha birçok âyette nefis kelimesinin vurgulandığını ve nefse ilişkin bilgiye sahip olmanın önemli olduğunu belirtir.¹⁵⁵ Yine başka bir yerde kendi nefsinin bilmediği hâlde evreni tanımaya kalkışanın durumunu, yüz kiloluk yükü kaldıramazken, bin kiloluk yükü taşımaya kalkmaya ya da henüz yürümeye gücü yetmeyen birinin koşmaya çalışmasına benzetir.¹⁵⁶

İhvân-ı Safâ, her türlü hareketi sanat olarak niteler. Evrendeki her şeyin Allâh'ın yaratmasından oluşan bir sanat eseri olduğunu, Allâh'ın yaratmasının ise beşerî sanatlar ve sanatkârlardan farklı olduğunu dile getirir. Çünkü tabîî sanatkârlar sanat eseri ortaya koyarken birtakım şeylere ihtiyaç duyarken, Yüce Allâh her şeyi yoktan

¹⁵⁰ Ö. Faruk Altıparmak, “İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 9, sayı 22, İstanbul 2008, s.88.

¹⁵¹ Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s.171.

¹⁵² *Risâleler*, C.3, s.316; Enver Uysal, *a.g.m.*, s.405.

¹⁵³ Bakara, 2/130.

¹⁵⁴ *Risâleler*, C.1, s.49.

¹⁵⁵ Şems, 91/7,8,9,10; Yusuf, 12/53; Nâzi'ât, 79/40,41; Nahl, 16/111; Fecr, 89/27,28; Zümer, 39/42.

¹⁵⁶ Mahmut Meçin, “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İFD*, C.16, sayı 1, Diyarbakır 2014, s.433.

var etmiştir. Bu itibarla Allâh ilk yaratılan olarak nitelendirilen faâl aklı yarattıktan sonra bu cevher aracılığıyla ondan daha az değeri olan küllî nefis denilen cevheri yaratmıştır. İhvân, tüm bunların delilinin ancak tikel nefsin kendisini tanıdıktan sonra ortaya çıkacağını söyler. Bu sebeple önce nefsi, sonra faâl aklı ve Allâh'ın yaratmasını tanımak gerekir.¹⁵⁷

Nazarî ve pratik bütün ilimlerin gâyesi, İhvân nazarında, bedenın korunması ve ıslâhı, nefsin arıtılması ve bedenden ayrıldıktan sonra huzura kavuşacak hâle getirilmesidir. İnsan bedeninin idaresini iyi yapar, nefsinı ve onun kuvvetlerini tanır, Rabb'inin emir ve yasakları yerine getirir, güzel davranışlarda ve sâlih amellerde bulunur, bu madde denizinde ve gurbette, görevinin Allâh'a kulluk ve O'nun birliğini ikrâr etmek olduğunu bilirse, yüce mertebelere ulaşır. Gam, keder, hüzn, ölüm, yok olma ve ayrılmanın olmadığı makamlar kazanır.¹⁵⁸

Nefs, hakîkâte dair bilgi edindikçe asıl görevini yerine getirmiş olur ve tatmin olmuş sayılır. Allâh, *Kur'ân-ı Kerîm*'de bir başka âyette; “Ey tatmin olan nefis (nefs-i mutmainne/الْمُطْمَئِنَّةُ النَّفْسُ)! Sen O'ndan hoşnut (râdiyeten/رَاضِيَةً), O senden hoşnut (mardıyyeten/مَرْضِيَّةً) olarak Rabbine dön.”¹⁵⁹ buyurmaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya göre nefsin bilgi edinme yolu ise düşünme, işitme ve görmedir. Buna “Sizin için de kulaklar, gözler ve kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz!”¹⁶⁰ âyetini delil gösterir. Onlara göre Allâh, bu duyularından faydalanmayanları, başka bir deyişle nefsinı ilimle beslemeyenleri “... kalpleri vardır onlarla kavramazlar, gözleri vardır onlarla görmezler, kulakları vardır onlarla işitmezler, hayvanlar gibi, hatta daha şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”¹⁶¹, “Sağır, dilsiz ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler.”¹⁶² âyetleriyle yermiştir. Başka bir deyişle bu kimseler hakîkâte karşı sağır, incelikleri ifade etme konusunda dilsiz, kalp gözü ile mânevî şeyleri görme konusunda kördürler.¹⁶³ Bu yerme onların maddî olanı kavramaları bakımından değil,

¹⁵⁷ *Risâleler*, C.3, s.373.

¹⁵⁸ B. Ali Çetinkaya, “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, C.9, sayı 2, Sivas 2005, s.215.

¹⁵⁹ *Fecr*, 89/27, 28.

¹⁶⁰ *Secde*, 32/9.

¹⁶¹ *A'raf*, 7/179.

¹⁶² *Bakara*, 2/18.

¹⁶³ *Risâleler*, C.3, s.17.

yeniden dirilişı akletmemeleri, âhiretten gafıl olmaları bakımındandır. İhvân, nefsin bu üç yoldan yalnızca biriyle beslenmesini malından ancak üçte bir oranında faydalanan bir hastaya benzetir. Nitekim nefis, tek yoldan bilgi ile beslenirse şüpheye düşer. Şüphe nefsin hastalığı, kesinlik (yakîn) ise nefsin sıhhatidir.¹⁶⁴ Câhil kimse, şeytanın izleyicisi ve zâlimlerin yardımcısıdır.¹⁶⁵

İhvân bir başka yerde nefsi güç anlamında kullanmış ve Fârâbî'ye benzer şekilde feleği çevreleyen kürelerin de birer mertebesi ve nefsi olduğundan bahsetmiştir:

Bil ki küllî nefsin mertebesi çevreleyen feleğin üstündedir ve güçleri yönetim, sanat ve hüküm vasıtasıyla feleğin tüm parçalarına, şahıslarına ve feleğin ihtivâ ettiği diğer bütün cisimlere yayılır. Nefsin, feleğin her şahsında, o şahsa özgü onu yöneten ve onda fiilleri açığa çıkaran bir gücü vardır. Bu güce o şahsın tikel nefsi adı verilir. Mesela Satürn'ün cismine ait, onu yöneten ve onda fiilleri açığa çıkaran güce Satürn'ün nefsi adı verilir. Külli nefsin ise ay feleğinin altındaki bütün cisimlere nüfuz eden özel bir gücü vardır. Varlıklar âleminde bu nefsin etki etmediği ve fiillerini ortaya çıkarmadığı hiçbir cins, tür ve şahıs yoktur.¹⁶⁶

İhvân, yemek beden için ne ise ilmin de nefis için o anlama geldiğini savunur. Nasıl ki yemek bedeninin gıdasıdır, nefsi besleyen şey de ilimdir.¹⁶⁷ İhvân bir varlık hakkında bilgi edinebilmek için onu şu soruların çizdiği çerçeveye oturtmak gerektiğini söyler: (O) var mıdır, nedir, kaçtır, nasıldır, hangi şeydir, nerededir, ne zamandır, niçindir, kimdir vb. “O nedir?” sorusu bu çizgideki en önemli sorudur ve cevabı, eşyanın hakîkâti hakkındaki bilgiyi ihtivâ eder.¹⁶⁸

İlim elde etmenin ilk yolu duyular, ikincisi akıl, üçüncüsü burhan ve ispat, dördüncüsü vahiy ve ilhâmdır. İhvân'da kendi nefsinin bilme tüm ilimlerin ana prensibidir. İnsan, âlemi araştırmaya kendi nefsinden başlamalı, beden ve rûhun terkiibini araştırmalı, duyulur âlemde akledilir âleme doğru giden bir hiyerarşi takip etmelidir. Çünkü her şeyin ilk sebebi olan Allâh, ancak yaratılmışların incelenmesiyle bilinebilir.¹⁶⁹ Nutk

¹⁶⁴ *Risâleler*, C.3, s.18.

¹⁶⁵ *Risâleler*, C.5, s.259.

¹⁶⁶ *Risâleler*, C.3, s.154.

¹⁶⁷ *Risâleler*, C.3, s.13, 17, 26.

¹⁶⁸ *Risâleler*, C.3, s.284; Mâyide Öztosun, “İhvân-ı Safâ'da Te'vil”, *Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul 2006, s. 36.

¹⁶⁹ İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1992, s.26.

(düşünme) ve ilim yetisine sahip olan insan önce kendini ve âlemi, ardından Allâh'ı bilir.

Nefsin fiilleri onun mizaç ve tabiatına uygun tarzda gelişmelidir. Nefs, bilkuvve bilendir ve bilgi nefste var olan bir sûrettir. Hakîkâtleri bilme nefste bilkuvve olarak mevcuttur. Bu sebeple nefse sahip olan insan, özü gereği bazı şeyleri bilmek ister. Mâlûmun bilgisine sahip olan filozof aynı zamanda âlimdir; çünkü âlim hakîkâti bilen, başka bir deyişle hikmetli olandır, hakîmdir. Tek hakîkât ise Allâh'ı ve O'nun sıfatlarını bilmek olduğuna göre, hakîkâti arayan ve sahip olan filozof, aynı zamanda mârifetullahı ulaşmak için uğraşan kişidir. Filozofun ve âlimin, ilimlerdeki hangi amaca yöneldiği, onun, mârifetullahın hangi şerefini elde etmek istediği ile ilgilidir. Bu bakımdan filozof mârifetullahı erişme yolunda uyarılarda bulunmalı, Allâh'ın huzurunda duran, bütünüyle O'na yönelen ve O'na dönen olmalıdır. Çünkü başlangıç O'ndandır, dönüş O'nadır ve bütünüyle ulaşılabilecek son nokta O'dur.¹⁷⁰ Buradan anlaşıldığı üzere İhvân-ı Safâ'da felsefe, hikmet ve ilim birbirinden farklı şeyler değildir. Hakîm olan da aynı zamanda filozof ve âlimdir. Çünkü hakîkât eğer bir ise hakîkâte erişmek isteyen de bu tek gerçeğe erişecek yollardan gitmeli ve nefsin doğasında bulunan bilme isteğini doğru kaynaktan beslemelidir.

Felsefe ve dînin aynı anlama gelmesi, onlardan biraz önce yaşadığı bilinen Fârâbî'nin düşüncesinde de yer almaktadır. Fârâbî din ve felsefenin özdeşliğini İhvân-ı Safâ ile benzer olarak şöyle açıklar:

Her ikisi aynı konuları içermekte ve varlıkların en son ilkelerini vermektedir. Zîrâ her ikisi ilk ilke ve varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlamaktadır ve her ikisi insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gâyesini ve diğer varlıkların her birinin en son gâyesini verirler.¹⁷¹

Fârâbî bu cümlelerin hemen ardından felsefe ve dînin özdeş olmasının bir sonucu olarak filozof ve imamın da aynı kişiler olduğunu dile getirir.¹⁷²

¹⁷⁰ *Risâleler*, C.1, s.22.

¹⁷¹ *Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğun Kazanılması, Platon Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1974, s.54.

¹⁷² *Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğun Kazanılması, Platon Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, s.56.

İhvân, nefsi ölümsüz kabul eder ve İslâm düşüncesine uygun olarak nefsin kıyâmet günü tekrar ayaklanacağını, kıyâmetin anlamının bu olduğunu söyler. Dünya, ölüm denilen ayrılık zamanına kadar nefsin bedeni kullanmasıdır. Ölüm ise nefsin bedeni kullanmayı terk etmesidir. Ölümden sonra, âhirette nefis için ikinci dirilme gerçekleşecektir. Nefsin gerçek vatanı burasıdır ve buraya eriştiğinde kendi âlemine dönmüş olur.¹⁷³

Onlara göre nefis bedenden ayrılınca kendi küçük kıyâmeti gerçekleşmiştir ve âhiret günü o yeniden bedenle birleşene kadar, beden ölüdür. Nefs, büyük kıyâmetten sonra ikinci kez kendisine dönünceye kadar beden öylece durmaktadır:

Kardeşim! Gaflet ve cehâlet uykusundan uyan ve yolculuğa hazır ol! Hikmetin işaretleri ile dolu olan, kurulmuş bu heykeli kendi isteğin dışında zorla senden almak için kıyâmetin kopmadan ve nefsin işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi duyularından yoksun bırakılıp, kıyâmet gününe kadar Berzah çukuruna terk edilmeden önce kıyâmete hazırlan! Bu cismânî heykelin yardımıyla rûhânî bir heykel elde etmeye, cesedinle ilgili bu duyuların aracılığıyla aklî duyular kazanmaya çalış! Böylece bir süre sonra nefsin cismîler âleminden rûhlara âlemine kayıpla değil, kazançla yükseltebilirsin.

Bil ki nefis bu heykelden ayrıldıktan sonra beden yaprakları içerisinde kendisine sadece rabbânî bilgilerden, meleklerle özgü güzel ahlâktan, kurtuluşa götüren doğru düşüncelerden ve arınmış, memnuniyet verici, faydalı, sâlih amellerden kazandığı şeyler eşlik eder. Nefsin her defasında zâtına bakıp bu sûretleri gördüğünde mutluluk duyar, zâtı sevinç, neşe ve zevkten dolup taşar. Eğer alçak, kötü ve çirkin ahlâka, bozuk düşüncelere, günah dolu amellere ve kümelenmiş bir cehâlete sahipse hakîkâtleri göremeden kalır. Bu şeyler utanç verici çirkin şeyler olarak onun sûretine kazınır. Nefs her defasında zâtına bakıp cevherini düşündüğünde, kendisine üzüntü veren şeyleri görür ve zâtından kaçıp kurtulmaya çalışır. Fakat kendi zâtından kaçabileceği bir yer var mı?¹⁷⁴

İhvân-ı Safâ'ya göre felsefeden beklenen fayda, nefsin kendini besleyeceği bu doğru kaynağı bulmak ve nefste mevcut olan bilkuvve bilmeyi bilfiil hâle getirmektir. Bu sebeple felsefeden beklenen, aşağı ve rezil âlemden uzak durmak, yüce ahlâka sahip olmak, iyiliği yaymak ve kötülükten sakındırmaktır. Böylece filozof akıl yürütenler nezdinde kabul görür, yönetici ve sultanlar onu yüceltir, kendi kavminin önderi ve aşîretinin mihrâbı olur, kötüler ve zâlimler ise ondan el çeker. İnsânî erdemlerle yetkinleşmek felsefe sayesinde olur. Çünkü insanlık mâhiyeti ancak bilkuvve olarak

¹⁷³ *Risâleler*, c3, s.324.

¹⁷⁴ Burada Kıyâmet sûresi 10. âyete; "O gün insan, 'Kaçacak yer neresi' diyecektir"; atıf yapılmıştır. *Risâleler*, C.2, s.44-45.

insanda bulunan ve düşünme (nutk) mâhiyetine tekâbül eden bilgi edinme yetisini bilfiil hâle getirmekle gerçekleşir. İnsan, kendi doğasına uygun davranmazsa insanlık mâhiyeti kazanamaz ve insan olarak var olamaz. Ancak daha önce yalnızca canlı iken, bilfiil hâle geldiğinde artık varlık kazanmış ve insan olmuştur. İnsânî yetkinlik de hikmetle, ilim öğrenmekle ve bilkuvve olanı bilfiil hâle getirmekle sağlanır. Şu hâlde İhvân, felsefenin kesin bir şekilde bu faydayı sağlayan hikmetin kendisi, hidâyete ulaştırıcı yol ve en üstün delil olduğunu savunur. Hatta onlar için felsefe, bir kurtuluş merdiveni, irşâd kapısının anahtarı ve ibâdet hayatının ıslâhıdır.¹⁷⁵

İhvân-ı Safâ'ya göre insanların çoğu farklı mezhep ve görüşlere sahiptir. Ancak bunun sebebi onların farklı cevherlere sahip olması değildir. Nefs cevheri her insanda ortaktır, ancak farklılığın sebebi nefsin mutlu olması için terbiyesinin farklı yollardan yapılmasıdır. Nefsin mutluluğu hikmete yönelmesiyle, hikmete yönelmesi ise nefsin ona olan sevgisiyle sağlanır. Bu sevgi nefsi güzelleştirir, yetkinleştirir. Felsefe öğrenmek, nefsi, ulvî güzellik ve melekî ahlâk makamına ulaştırmaktadır. O hâlde felsefe hikmetin kendisi, nefsin hikmete yönelik sevgisidir.¹⁷⁶

2.3. Hikmet

Hikmet (حِکْمَة), hem felsefe hem dîn alanında kullanılan çok kapsamlı bir terimdir.¹⁷⁷ Klasik anlamda hikmet, *hükm* kelimesinden isim olmuş, “yargıda bulunmak” anlamında kullanılmıştır. Ayrıca hakîmlik, ilim ve mârifet, bilgi, felsefe gibi anlamlara da gelmektedir.¹⁷⁸ Şemseddîn Sâmî bunlara “hakîkât ve ahlâka müteallik kısa söz” tanımını da ekler.¹⁷⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet kavramı birçok yerde geçmektedir. Hikmetin bazı kavramlarla birlikte kullanılması, anlamı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmesine neden olmuştur. Bir kısım âlim hikmetin çaba ve istek doğrultusunda Allâh'ın dilediğine bahşettiği bir nimet olduğunu, bir kısmı ise hikmetin bazı âyetlerde Hz.

¹⁷⁵ *Risâleler*, C.5, s.40.

¹⁷⁶ *Risâleler*, C.5, s.42.

¹⁷⁷ Terimin her alan için ayrı ayrı tanımlarını verip açıklamasını yapmak burada mümkün olmadığından, yalnızca konumuz ile ilgili olan kısımlarına kısaca değinmekle yetineceğiz.

¹⁷⁸ Mehmet Bahaettin Toven, *a.g.e.*, s.275; Mevlût Sarı, *a.g.e.*, s.173.

¹⁷⁹ Şemseddîn Sâmî, *a.g.e.*, s.464.

Peygamber’e bahşedilen bir lütuf olarak anlaşıldığını dile getirmiştir. Nisâ sûresi 113. âyetinde “... Allâh sana Kitab’ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğini öğretmiştir” buyurulmaktadır. Bu âyetten anlaşıldığı üzere *Kur’ân-ı Kerîm*’de bahsi geçen bu türden hikmet, okuma ya da öğrenme olmadan, Allâh tarafından Hz. Peygamber’e öğretilen Kitap ve içerdiği bilgidir. Bakara sûresi 269. âyetinde de Allâh’ın hikmeti dilediğine vereceği ve kendisine hikmet verilen kişiye pek çok hayır verildiği belirtilmektedir. Bu âyetten ise hikmet kapısının Allâh’ın tüm kullarına açık olduğu anlaşılmaktadır. Hikmetin (felsefe gibi) başka tanımları yapılsa da İslâm dîninde âhirette faydalı olan hikmet ilâhi türdendir. Hikmet; ledünnî ilmi, yakîn ilmi, mükâşefe ilmi gibi adlarla da anılmaktadır. Bu isimlerin hepsinde ortak olan anlam, Allâh tarafından ve öğrenimsiz olarak kula verilen bilgi olduğudur.¹⁸⁰

Kelâmcılar, dil âlimlerinin hikmeti “hem bilgide hem fiil ve davranışta mükemmellik ve kusursuzluk” şeklinde açıklamalarından da hareketle, bu konuyu Allâh’ın ilminde ve fiillerinde olmak üzere iki yönüyle ele almış ve felsefî literatürde olduğu gibi birincisine “nazarî hikmet”, ikincisine “amelî hikmet” adını vermişlerdir. Gazzâlî’ye göre hikmet gizli menfaât ve maslahatlar hakkında Allâh’ın özel bilgisidir. Başka bir ifadeyle en değerli şeyleri en iyi şekilde bilmektir. En faziletli ve yüce varlık Allâh olduğundan, O’ndan başka hiçbir varlık nesnelerin bütün yönlerini bilemez. Dolayısıyla gerçek hakîm O’dur. Ona göre sanatların inceliklerine vâkıf olan ve onları maharetle uygulayan insanlara da hakîm denebilir, ancak onlardaki mükemmellik de Allâh’a mahsustur.¹⁸¹

İslâm filozofları, felsefe ve hikmeti eşanlamlı olarak kullanmışlardır. Yine de hikmetin, felsefenin ötesinde, filozofun felsefî tasavvurunu oluştururken düşünce dünyasını yönlendiren temel doktrin olduğu anlaşılmaktadır. Hakîkâtin peşine düşen filozof bu arayışa hikmet, kendisine de hakîm demiştir. Gazzâlî, Bakara sûresi 269. âyetinde bahsi geçen Allâh’ın dilediğine vereceği hikmetin felsefe ile eş anlamlı sayılmasına karşı çıkar.¹⁸² Ona göre hikmet, Hz. Peygamber zamanında felsefeden başka bir şey iken, filozoflar ilimlerin adlarını kendi istedikleri gibi tefsir etmişlerdir.

¹⁸⁰ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul 2004, s.542.

¹⁸¹ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul 2012, s.90.

¹⁸² Hikmet kavramını felsefe ile eş anlamlı olarak kullanan ilk filozof Kindî’dir. Bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler*, *İslâm Filozoflarından Felsefî Metinler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2003, s.10.

Gazzâlî, bunlara zararlı bilginler demiş ve insana kendisini bu zararlı bilginlerden korumasını öğütlemiştir.¹⁸³

İslâm dînine göre hikmet, aramakla bulunan, öğrenmekle ulaşılan ve istemekle elde edilen bir şey değildir; aksine yukarıda bahsi geçen âyetlerde olduğu gibi, hikmet, Allâh'ın bir lütfudur ve ancak Allâh'ın istemesiyle kula bahşedilir. İslâm filozoflarında varlığın hakîkâtini anlamak için kullanılan akıl ve bu amaçla izlenilen yol, hikmet teriminin felsefe ile aynı anlamda kullanılmasına neden olmuştur. Hakîkât, İslâm düşüncesinin temelinde önemli bir yer tutar. Mârifet, biricik hakîkât olarak; mârifete sahip olmak ise hikmet olarak anlaşılmıştır. Fârâbî'de olduğu gibi hem felsefe hem dînin hakîkâte giden yolu aydınlatması ve hakîkâtin biricik olması, onları ortak bir noktada buluşturmuştur. Böylece İslâm dîninin yön verdiği, evrensel ve aşkın, dîn ile özdeşleşmiş bir felsefe anlayışı doğduğu görülmektedir. Sonuç olarak felsefenin hikmet olarak anlaşılması, bu tanımlar çerçevesinde dînî bir felsefe anlayışının, mutlak doğrulardan oluştuğu anlamına gelmektedir. Nitekim ileride de göreceğimiz gibi, İhvân da felsefeyi hikmetle bir tutmuş, bu sebeple filozofların en saygın ve en seçkin kişiler olması gerektiğini savunmuştur. Hikmet sahibi olanlar İhvân'a göre peygamberlerdir; ancak ilimde derinleşen filozoflar da hikmet sahibi olabilir.¹⁸⁴

Felsefeye aşkın ve dînî boyutta değer atfeden filozofların yanında, bunun aksine felsefenin birikimsel olarak ilerlediğini öne süren filozoflar da bulunmaktadır. Bunların başında Kindî gelir. Kindî, vahiy ile gelen bilgi ve felsefî bilgi arasında değer farkından söz eder. Ancak vahyî bilginin hakîkâtî bütüncül bir biçimde vermesi bakımından daha değerli olması, felsefî bilginin birikimsel araştırmalarını gereksiz kılmamaktadır. Nitekim İbn Sînâ da vahyin hakîkâtî karşısında aklî bir çaba olarak felsefenin işlevini açıklıkla belirtmekte ve felsefeyi vahyin derinlemesine anlaşılması ve açıklanması için bir imkân olarak gördüğünü dile getirmektedir. Ancak İslâm filozoflarının gözünde bu yalnızca bir imkân değil, aynı zamanda bir erdemdir.¹⁸⁵

¹⁸³ Gazzâlî, *İhyâû Ulûmi'd-Dîn*, C.1, s.99.

¹⁸⁴ *Risâleler*, c3, s.31.

¹⁸⁵ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s.90.

Fârâbî ise insanı hakîkâte götüren yolların birbirinden farklı olduğunu belirtmiştir. Ona göre birçok metotla hakîkâte ulaşmak mümkündür; bu metotların birer sanat olduğunu ve bu sanatların her birinin ehli olan kişilerce ayırt edilerek bileneceğini söyler:

Tek metot bizi sorunlar hakkında çeşitli kanaatlere sürükleyemez. Birçok sorunun sınıflarına dair bizi değişik kanaatlere götüren yolların ancak değişik metot olmaları lâzımdır... Bütün bu metotların bir sanat olduğunu bilmeye, türlerle bu değişik metotları ve bu metotların her birine ait alametlerini ayırt edecek bir ilme zorunlu olarak muhtaç olduğumuz açıklığa kavuşmuştur.¹⁸⁶

Fârâbî'ye göre hikmet, “ne olursa olsun, herhangi bir sanata dair tam ve aşırı derecede yeterli olmak” olarak kullanılabilir. Ona göre felsefe, hikmetleri sevme ve hikmete sahip olmak da tüm erdemlere sahip olmak olarak anlaşılmıştır:

Öyle ki hikmet, herhangi bir sanatta uğraşanların çoğunun âciz oldukları işlerin üstesinden gelir. Burada, hikmet şartlı bir anlamda kullanılmıştır. Böylece her kim bir sanatta son derecede yeterli ise, o sanatta hakîm olduğu söylenir. Bunun gibi hükmü geçerli ve dirayetli (anlayışlı) kimseye hükmünün geçerli olmasına göre, o nesne hakkında kendisine hakîm denebilir. Her ne ise, gerçek hikmet yalnız bu ilimdir ve onun bir melekesidir.¹⁸⁷

İhvân-ı Safâ da hikmeti ve hakîmi onlardan biraz önce yaşamış olan Fârâbî'ye benzer şekilde tanımlar. Yunan dünyasındaki felsefeyle hakîkâtin bilgisi olan hikmetin, filozofla da hakîkâti arayan hakîmin aynı anlama geldiğini söyleyerek hikmet ve hakîmin tanımlarını felsefî düşünce çerçevesinde yapmışlardır. Nitekim Fârâbî de hikmetin ve hakîmin Yunan düşüncesinde sıkça felsefe ile aynı anlamda kullanıldığını ve en yüksek hikmet olarak nitelendiğini kabul eder.¹⁸⁸

İhvân-ı Safâ *hakîmi* fiilleri muhkem, sanatları sağlam, sözleri doğru, ahlâkı güzel ve bilgileri gerçek olan; *hikmeti* ise eşyanın hakîkâtlerini, cinslerin niceliğini, bu cinslerin türlerini ve türlerin tek tek özelliklerini, nedenlerini, nerede ve ne zaman olduklarını bilmek olarak tanımlamaktadır. Onlara göre hikmet ve felsefeye nispet edilmeyi hak eden hakîm, bir meselenin mâhiyeti kendisine sorulduğunda, söylediklerinin doğruluğuna tanıklık eden burhanlar ve deliller getiren kişidir.¹⁸⁹ İhvân-ı Safâ, daha önce yapılmış tanımları harmanlayarak, hikmeti filozofların anladığı anlamda

¹⁸⁶ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s.5.

¹⁸⁷ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s.52.

¹⁸⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s.51.

¹⁸⁹ *Risâleler*, C.3, s.284; C.5, s.258.

âlimlerin hakkında pek çok kitap yazdığı türden felsefî anlamda hikmet ve asıl hikmet dedikleri hakîkâtlerin ele alındığı konulara tekâbül eden ilâhî hikmet olarak ikiye ayırır.¹⁹⁰

İhvân, ilmi, bilinen şeyin âlimdeki tasavvuru olarak tanımlar. Bu tasavvuru oluşturmak için o eşyanın tanımını ve resmini bilmek gerekir; şu hâlde eşyanın hakîkâti onun tanım ve resimleri ile ilgilidir. İhvân, eşyanın hakîkâtine ulaşmak isteyenlerle ilgili şunu söylemektedir:

İnsanlardan felsefe ile uğraşıp hak etmedikleri hâlde hikmet ehli olmakla nitelenenler vardır. Bunlar Hz. Peygamber'den sonra onun meclisinin dışında oturan ve hak etmedikleri pâyeleri alan kişilere benzerler. Ona karmaşık, gizli ve anlaşılması zor meseleler sorulduğunda durur, kafası karışır ve cevap vermeden kalır. Ey kardeş! Yukarıdaki dokuz sorudan “niçin” olanın cevabını iyi öğren. Çünkü o, nedenleri araştıran bir sorudur. Nedenler ise çok olup insanı fitneye düşürür. Eşyanın hakîkâtlerini bilmek isteyen kimse, onun illet ve sebeplerinin peşinde demektir.¹⁹¹

İhvân, bu cümlelerin hemen ardından eşyanın hakîkâtini bilmenin çok zor ve hatta neredeyse imkânsız olduğunu vurgular. Bu hakîkâtleri ancak, peygamberlerin ve elçilerin halefleri olan kimselerden ve ilâhiyat filozoflarından taklit, îmân ve teslimiyet yoluyla alan, ilâhî ilimlere ve Rabbânî hikmetlere yatkın kimselerin elde edebileceğini söyler.¹⁹²

Felsefeyi, “insanın gücü ölçüsünde Allâh’a benzemesi”¹⁹³ olarak tanımladığında İhvân, bununla hem zihinde hem de pratikte (sanat alanında ve iyi eylemlerde bulunma açısından) benzemeyi kasteder. Çünkü İhvân’a göre, Allâh bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatkârların en sanatkârı ve hayırlıların en hayırlısıdır. Kimin bu konularda (bilgi, hikmet, sanat ve hayır alanında) uğraşısı artar, üstünlük kazanırsa o, Allâh’a ve sıfatlarına o derece yaklaşmış olur.¹⁹⁴ Şu durumda felsefeyle uğraşmak ve felsefe ilmine sahip olmak onlara göre hakîm olmak anlamına gelir. İhvân, âlimlerin, peygamberlerin vârisleri olduğunu, filozofların ise âlimlerin en üstünleri

¹⁹⁰ *Risâleler*, C.5, s.27.

¹⁹¹ *Risâleler*, C.5, s.259.

¹⁹² *Risâleler*, C.5, s.260.

¹⁹³ Kindî de felsefeyi böyle tanımlar.

¹⁹⁴ *Risâleler*, C.3, s.403; Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ’nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, s.96.

olduğunu belirtilerek, âlim ve filozofun toplum içindeki konumu ifade eder ve filozofun tanımını yapar. Onlara göre filozof, kendisinde övgüye değer yedi özellik bulunan kimsedir. Bu özellikler; işinin sağlam, mesleğinin iyi, sözlerinin doğru, ahlâkının güzel, düşüncelerinin isâbetli, davranışlarının düzgün, bilgilerinin de gerçekçi olmasıdır. Böyle bir tanımda, İhvân'ın anlayışında filozofun hem teorik hem de pratik erdeme sahip yetkin kişi olduğu yorumlanmaktadır.¹⁹⁵

Hakîmin yanında, soran ve sorulan kimse arasında geçenleri iyi dinlemeyen ve iyi anlamayan bir gruptan bahseden İhvân-ı Safâ, bu kişilerin ümmetin çobanları ve câhillerin cehâletlerinin sebebi olduğunu düşünür:

Böyle kimseler dünya işleriyle meşgul olan ve hakîkât karşısında öfkelenenlerdir; okunan hikmetleri ve *Kur'ân-ı Kerîm*'i dinlediklerinde alay edip dalga geçerler. Bir kısmı okunanları dinler ve fakat dinlemesi bittikten sonra “az önce ne söyledi” derler. “... İşte onlar, Allâh'ın kalplerini mühürlediği, hevâ ve heveslerine uyan kimselerdir.”¹⁹⁶,¹⁹⁷

İhvân-ı Safâ bu kişilerin durumları için “Allâh onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için büyük bir azap vardır.”¹⁹⁸ âyetini delil olarak görmektedir.¹⁹⁹ Bu kişiler kendilerini tanımaya, neden yaratıldıklarını ve nasıl var olduklarını bilmeye yönelmezler.²⁰⁰ Bir başka âyette ise Allâh Teâlâ şöyle der; “Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına ne de bizzat kendi yaratılışlarına şahit tuttum. Ben yoldan çıkaranları (saptıranları) yardımcı edinecek değilim.”²⁰¹ Onlara göre böyle bir sapkınlığın nedeni ancak bilgisizlik, eşyanın hakîkâtinden yoksun olmak ve hakîkâti inkâr etmektir.

İhvân'a göre bilgisizlik (جهل), bir şeyin sûreti olmaksızın zihinde tasavvur edilmesidir.²⁰² İhvân'ın, sûreti olmadan tasavvur edilen dediği şey, hakîkâtin gizlendiği, inkâr edildiği, var olanın yok olan, yok olanın ise var olan gibi gösterildiği

¹⁹⁵ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ'nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, s.101.

¹⁹⁶ Muhammed, 47/16.

¹⁹⁷ *Risâleler*, C.5, s.258.

¹⁹⁸ Bakara, 2/7.

¹⁹⁹ *Risâleler*, C.5, s.258.

²⁰⁰ *Risâleler*, C.5, s.259.

²⁰¹ Kehf, 18/51.

²⁰² *Risâleler*, C.3, s.320.

ve öğretildiği durumlardır. Allâh, ilmindeki sûretleri, sanat eserini ortaya çıkaran sanatçının onu üretmeden önce onunla ilgili kalıpları da bilmesinden farklı bilir. Sanat eserinin sûreti, böyle bir durumda tasavvurundan önce gelmektedir. Allâh'ın ilmi ise bundan farklı olarak kendi zâtındandır. Bu, sayıların hepsinin birin zâtından oluşması gibidir.²⁰³

İhvân, varlıkların hakîkâtine ilişkin “şu an bulundukları nicelikteki hikmet nedir ve niçin bundan daha çok veyâ daha az değildir” sorusunu sorarak buna Pythagorasçı bir cevap verir:

Yüce Yaratıcı, mevcutların nedeninin var edicisi (illet), bütün mahlûkların yaratıcısı, mûcidi ve gerçekte her açıdan bir olunca, bütün şeylerin her bakımdan aynı olması da farklı olması da hikmete uygun değildir. Aksine bütün şeylerin madde bir sûrette çok olmaları gerekir. Aynı şekilde bütün şeylerin ikili, üçlü, dördü ve bunlardan daha çoklu olarak bulunması da hikmete uygun değildir. Aksine daha sağlam ve daha yetkin olan, sayılar ve ölçüler bakımından şu an oldukları biçimde olmalarıdır. Bu son derece hikmetli ve sağlam bir şeydir.²⁰⁴

Sonuç olarak İhvân'a göre her şey Allâh'tandır ve O'na dönecektir. Bu sebeple hakîkât O'dur ve nefsin hakîkâte erişip cehâletten kurtulması için O'nun emir ve yasaklarına uyması gerekir. Nefsini bilmeyen, ilme yönelmediği için sûretleri sahip oldukları hakîkât üzere anlamayarak, ona karşı çıkar ve nefsin ondan uzaklaştırarak yanlış yoldan beslenir. Böyle kimseler hiç kuşkusuz Allâh'ın sıfatlarına benzemeye çalışmaz ve İhvân'a göre câhil kimsedir.

²⁰³ *Risâleler*, C.5, s.260.

²⁰⁴ *Risâleler*, C.3, s.147.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE SANAT

3. SANAT İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

3.1. Genel Olarak Sanatın Tanımı ve Kapsamı

San‘at (Ar. صنعت, Alm. kunst, Fr. ve İng. art), sözlükte “ustalıkla yapılan iş, hüner, mârifet” gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁵ Arapça sözlükte sanat, “yapılan iş ve işçiliğe” denir.²⁰⁶ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*’de kelimenin İngilizce karşılığı olarak “teknik beceri (technical skill), sanatsal mârifet (artistic skill), iş (work), zanaât (craft, trade)” gibi kavramlar kullanmıştır.²⁰⁷

Terim olarak sanat “maddî veyâ zihnî bir iş ve çabada izlenen düzenli ve özel yol, yöntem” olarak tanımlanmıştır. Literatürde sanat için yapılmış çok sayıda tanım bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: “insanın el becerisiyle yaptığı şeyler; gözlem, çalışma veyâ uygulama yoluyla elde edilen üstün nitelikli öğrenme yeteneği; bir işi belli bir estetik duyguyu yansıtacak biçimde gerçekleştirme tarzı; bir etkinliğin gerçekleştirilmesi veyâ belli bir işin yapılmasıyla ilgili yöntem, bilgi ve kuralların tamamı”.²⁰⁸

Sanat terimi, Arapça “sun‘ (صنع), yapıp etmek, işlemek, iş düzmek” kökünden gelir. Sun‘ kökü aynı zamanda güzel terbiye ve iş anlamında da kullanılır. Bu bakımdan kelimenin yapıp etme işinde güzellik anlamının olması, hayvânât (hayvan türleri) ve cemâdât (cansız türler) fiilinden bağımsız, insana özgü bir fiil olması gerektiği anlamını verir.²⁰⁹ Aynı kökten türeyen sana‘ (صنع) kelimesi de işinde usta olmak anlamına gelmektedir. Şemseddîn Sâmî, insanın ihtiyacı olan bir şeyin imâli için

²⁰⁵ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 2013, s.1104; Mehmet Bahaeddin Toven, *a.g.e.*, s.636; Şemseddîn Sâmî, *a.g.e.*, s.1039.

²⁰⁶ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs’ul-Muhîd*, C.4, İstanbul 2013, s.3416.

²⁰⁷ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. J. Milton Cowan, New York 1976, p.526.

²⁰⁸ Turan Koç, *İslâm Ansiklopedisi*, “Sanat”, C.36, yıl 2009, İstanbul 2009, s.90.

²⁰⁹ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs’ul-Muhîd*, *a.g.e.*, s.3416.

öğrenilen ve icrâ olunan işe sanat, bu işle meşgul olan ve bu işten geçinen usta ve mâhir kişiye de sanatçı (sanatkâr) demiştir.²¹⁰

Sanat terimi, pek çok kez zanaât kelimesi ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Nitekim Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-î Türkî*'de zanaât için sanat ile aynı tanıımı yapmış, tahsil ile öğrenileceği gibi kimi zaman da yalnız tecrübe ile öğrenileceğini söylemiştir. Günümüzde güzel sanatlar olarak bilinen resim, müzik (mûsîkî), heykel (nakr) gibi alanları ise sanâyi-i nefise olarak adlandırmıştır.²¹¹

Süleyman Hayri Bolay, kavramı felsefî açıdan, bir şeyi kendi kanunlarına göre serbestçe meydana getirme kâbiliyeti ve gücü, sezgisel bir bilgi türü olarak tanımlar.²¹²

Bu tanıımı Bedia Akarsu teknik (Yun. tekhne, Alm. technik, İng. technic, Fr. technique) için kullanmaktadır.²¹³ Sanat terimi felsefe tarihinde uzun bir süre Yunanca *tekhne* sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak tekhne sanatın yalnızca bir bölümünü karşılar. Bedia Akarsu sanatın anlamı için “1. en geniş anlamıyla belli bir yetkinliğe eriştirilmiş olma (yemek pişirme sanatı gibi); 2. bir şeyi kendi iç yasalarına göre özgürce biçimlendirme yeteneği; 3. insanın, yarattığı yapıtlarla kendisini yücelten ve ölümsüzleştiren yaratıcı yetenek” tanımlarını yapar. Sanatın temel türlerinin de “mimarlık, resim, plastik sanatlar, mûsîkî, söz-yazı sanatı (yazın, sahne oyunu, tiyatro ve dans)” olduğunu söyler. Sanat sorunu ve sanatçının yaratmaları üzerine felsefe tarihinde çok çeşitli açıklamalar yapılmıştır.²¹⁴

İhvân-ı Safâ da *Risâleler*'de birçok yerde sanattan söz etmiş ve sanatı Grek felsefesinin etkisiyle kimi yerlerde teknik olarak anlamıştır. Bunun yanında sanat teriminin kökenindeki sun' (iş yapma) sözcüğünün anlamıyla paralel olarak ve İslâm dîninin etkisiyle, beşerin Allâh'ın sıfatlarına benzemeye çalışıp en iyi ve en güzel şekilde yaptığı her işi sanat olarak kabul etmiştir.

İhvân-ı Safâ'nın sanat ontolojisinin oluşmasında Grek felsefesi ve dînî düşüncenin etkisi görülür. Nitekim Platon'un ve Aristoteles'in sanat anlayışları ve sınıflamaları ile

²¹⁰ Şemseddîn Sâmî, *a.g.e.*, s.1039.

²¹¹ Şemseddîn Sâmî, *a.g.e.*, s.1368.

²¹² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s.306.

²¹³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1975, s.163.

²¹⁴ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s.146.

İhvân'ın sanat anlayışı arasında benzer bazı noktalar bulunmaktadır. Platon, sanatı teknik ile aynı anlamda kullanarak her sanatın kendine özgü bir yararı olduğunu ve bu sanatların insanın işine yarar bir şey bulma arayışı sonucunda doğduğunu söylemiştir.²¹⁵ Nitekim İhvân-ı Safâ da tek bir insanın kendi başına tüm sanatlarda usta olamayacağını ve bu sebeple başka sanat ustalarının sağladığı yararları gereksinim duyduğunu belirtmektedir. Onlara göre tüm şehir ve köylerde insanların farklı sanatların erbâbı olarak birbirlerine yardım etmelerinin temelinde bu yarar ve ihtiyaç anlayışı bulunmaktadır.²¹⁶ Teknik ile paralel olarak, sanat işinin, bir şeyin sanatçının zihninde şekillendirildikten sonra ortaya koyulması ile ilgili olduğunu dile getirmişlerdir.²¹⁷ Tüm sanatlar, dünya hayatında geçim için gerekli olan dünyanın mâmur hâle getirilmesi amacına hizmet eder.²¹⁸

Platon, sanatın gerekli olduğunu kabul ederek, sanatların eğitimdeki öneminden de söz etmektedir. Çünkü ona göre sanatlar, kişinin iç dünyasını yönlendirme konusunda büyük bir etkiye sahiptir. Sanatçı, icrâ ettiği sanatın bilgisine sahip olsa da bilgisini doğru aktarmazsa tehlikeli bir hâl söz konusudur. Bu sebeple sanatların kontrol altında olması ve ustaca kişiler tarafından öğretilmesi gerekir.²¹⁹ Bir konuda usta olmak, o konu ile ilgili derin bir bilgiye ve tecrübeye sahip olmaktır. Kişi, herhangi bir konuda derin bilgiye sahip değilse, sanatçı olması söz konusu değildir.²²⁰ Filozofu akıllılık ve ustalıkla nitelendiren Platon'un bu düşüncesinden, bir sanatı icrâ edip öğreten kişinin filozof olması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Sanatkâr olanın akılsal üstünlüğüne İhvân da değinmiştir. Onlar, sanatkârın alanında uzman olarak, güzel ve sağlamca yaptığı iş oranında bilindiğini savunurlar.²²¹ Tüm sanatlar, alanında hakîm olan filozofların bilgisi ile ortaya çıkmıştır.²²² Ayrıca İhvân,

²¹⁵ Platon, *Devlet*, 341-d.

²¹⁶ *Risâleler*, C.1, s.69.

²¹⁷ *Risâleler*, C.3, s.31.

²¹⁸ *Risâleler*, C.1, s.175.

²¹⁹ Platon, *Devlet*, 376-e-377-b.

²²⁰ Platon, *Devlet*, 340-e.

²²¹ *Risâleler*, C.3, s.348.

²²² *Risâleler*, C.1, s.132.

Risâleler'de her sanatın ehlinde öğrenilmesi gerektiğini de vurgulayarak sanat yapmanın ancak ehli olan filozofun ya da âlimin işi olduğunu dile getirmiştir.²²³

Felsefe tarihinde her ne kadar Platon sanat ve güzellik kavramları üzerine metafizik açıklamalar yapmış olsa da, sanat ile ilgili ilk ontolojik görüşleri Aristoteles dile getirmiştir. Platon'un aksine, Aristoteles'in çıkış noktası aşkın ve metafizik olan İdealar anlayışı değil, tek tek sanat eserleridir. Platon'da İdealardan pay aldığı ölçüde güzel olan sanat eseri, Aristoteles'e göre bu düşüncenin aksine güzel olduğu için vardır. Şu durumda ona göre güzellik sanatkâr ile değil sanat eseri ile ilgilidir.

Aristoteles, sanat eserinin sanatkârından bağımsız olarak ontolojisinden söz etmiştir. Ona göre sanat taklittir (mimesis). Ancak her sanat dalı taklit ettiği nesne, taklit etme aracı ve taklit tarzı bakımından birbirinden ayrılır. Kimi sanatlar ses, kimi sanatlar söz, kimi sanatlar ise renkler, figürler, harmoni vs. gibi araçlar kullanarak doğayı taklit eder.²²⁴ Sanatkâr, doğada eylemde bulunanları taklit eder ve bu eylemde bulunanların fiilleri iyi ya da kötüdür. Şu durumda tüm sanatsal özelliklerimiz bu eylemleri taklit etme sonucunda oluştuğuna göre, ahlâksal karşılığımız sanat eserinde de ortaya çıkar.²²⁵ Sanatsal eylemlerimiz Aristoteles'e göre iki içgüdü ile oluşmaktadır: bunlardan ilki insanın doğayı taklit etmeye olağanüstü kabiliyeti ve eğilimi; ikincisi ise sanat eseri karşısındaki hoşlanmadır. Bu deneyim Platon'daki gibi yalnızca filozofa değil, tüm insanlığa özgüdür.²²⁶

Günümüzde modern sanatların konusunun ve sanatın sorunlarının teknikten ayrı, estetik adıyla ayrı bir disiplin olarak, 18. YY.'da Alexander Baumgarten (1714-1762) ile ortaya çıktığı kabul edilse de, bu düşüncenin temellerinin İlkçağda Aristoteles tarafından atıldığını söylemek mümkündür.²²⁷

²²³ *Risâleler*, C.1, s.68.

²²⁴ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul1993, s.11.

²²⁵ Aristoteles, *Poetika*, s.13.

²²⁶ Aristoteles, *Poetika*, s.16.

²²⁷ Estetik dediğimiz bilime bu adın verilmesi, oldukça yakın bir tarihe geri gider. Bu bilimi kuran ve ona bu adı veren Alexander Gottlieb Baumgarten'dır. A. G. Baumgarten, 1750-1758 yıllarında yayınladığı *Aesthetica* adlı yapıtıyla, ilk kez böyle bir bilimi temellendirir. Onun konusunu belirler ve bu bilimin sınırlarını çizer. Gerçi, daha 1735 yılında yayınladığı *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Şiir Üzerine Bazı Felsefi Düşünceler) adlı doktora tezinde böyle bir bilimin olanağından söz açar. İlk kez estetik sözcüğü, böyle özel bir bilimin adı olarak bu kitapta kullanılır. Ancak böyle bir

3.1.1. İyilik ve Güzellik

Platon felsefesinde En Yüksek İdea, mutlaktır ve evrende güzel olan her şey ondan pay almıştır (methexis). Bu sebeple var olan her şey İdealar dünyasından birer yansımadır (mimesis). Platon'un sanat anlayışını bu iki kavram (methexis ve mimesis) şekillendirir. Nitekim resim ve heykel gibi sanatlar İdealardan yansıyarak oluşan duyulur evrenin birer taklidi olduğu için, taklidin taklidi olmaktan öteye geçemezler.²²⁸ İhvân da Allâh'ın en yüce sanatkâr olduğunu ve evrendeki her şeyin Allâh'ın nûrundan bir parça ile desteklendiği ölçüde güzel olabileceğini söylemiştir.²²⁹

Platon felsefesinde, evrendeki her şeyin en yüksek İdeadan pay almış olması, onu güzellik ve iyiliğin mutlak kaynağı yapar. Çünkü o, tanımı gereği kusursuz ve mükemmeldir. Platon, bu sebeple İyi İdeasından pay almış varlıkları güzel ve yararlı bulur. Çünkü İyi'den yararsız ya da çirkin bir şey yansımaz. Güzeli görmek, iyiyi de görmek anlamına gelir ki sanatların temelinde olan güzellik arayışı, nefsi sonunda bu İdeaya ulaştırır.²³⁰ Çirkinlik ise uyumsuzluktur ve kötü karakterden ayrı düşünülemez. Aynı şekilde güzellik ve uyum da iyilik ve erdemliliğin özdeşidir.²³¹ Bu sebeple sanatların, özellikle de müzik sanatının erdemli bireyler yetiştirmek konusunda etkili olduğunu şu cümlelerle dile getirir:

İşte, bu yüzdendir ki Glaukon, müzik en önemli eğitim aracıdır, çünkü ritim ve makam rûhumuzun derinliklerine kadar sokularak bizi çepeçevre sarar, ona soylu davranış kazandırır. İnsan doğru bir müzik eğitimi almışsa, rûhu da güzelleşir, aksi halde tersi olur. Öte yandan lââyıkıyla müzik eğitimi almış bir insan sanattaki ve doğadaki hataları ve eksiklikleri en dikkatli kişi olarak bir bakışta sezeceği için de –haklı olarak hata ve çirkinliklere isteksiz olacak– güzel şeyleri sevip övme ve rûhunu onlarla besleme imkânı bulup kendisini de güzelleştirir, kusursuz biri olur. Çirkin şeyleri de, daha çocukluğundan itibaren, haklı olarak yerecek ve zihnine yerleşmeden önlemeyi bilecektir. Sonra akıl uyandığında, onun, dediğimiz gibi yetişmiş olan ile özünde benzer olduğunu fark edip aklı selâmlayacaktır.²³²

bilimin belirlenmesi ise, *Aesthetica*'nın yayınlanması ile gerçekleşir. İsmail Tunalı, *Estetik*, İstanbul 1998, s.13.

²²⁸ Platon, *Devlet*, 598b.

²²⁹ *Risâleler*, C.1, s.196

²³⁰ Platon, *Devlet*, 379 b.

²³¹ Platon, *Devlet*, 401 a.

²³² İleride benzer cümlelerde konuya İhvân da değinecektir. Bkz. *Risâleler*, C.1, s.131; Platon, *Devlet*, 401d.

Platon'un erdemli bireyler yetiştirmede gerekli gördüğü müzik sanatının eğitimdeki işlevine İhvân-ı Safâ da değinmektedir. Nitekim onlar, müzik üzerine yazdıkları risâlede, bu sanatın önemine değinmişlerdir. İhvân'a göre müzik, diğer tüm sanatlardan farklı bir yapıya sahiptir; çünkü tüm sanatlar cismânî olanın güzelliği ve ortaya koyulması ile ilgili olmasına karşılık müzik sanatı, rûhânî güzellikten söz eder ve rûhânî bir cevhere dayanır. Nefsin de rûhânî bir yapıya sahip olması sebebiyle müziğin nefisler üzerindeki etkisi çoktur.²³³ Bu bakımdan İhvân'ın tıpkı Platon gibi sanatları maddî yararlarının yanı sıra mânevî amaçlar için de aradığı görülmektedir. Mânevî bir cevher olan nefis, asıl kaynağına (ki bu İhvân-ı Safâ'ya göre Allâh'tır) ulaşmak üzere sanat yoluyla eğitilmelidir. Nefis, Mutlak Güzel'e ulaştığında aynı zamanda Mutlak İyi'ye, başka bir deyişle hakîkâte de ulaşacaktır.

Nefsin güzelliği konusuna Plotinos da değinmiştir. Plotinos'a göre nefis, kendiliğinden güzel olan bir şey değildir. Nefis kendiliğinden güzel bir varlık olsa, nefsi arındırmak gerekmez ve nefis kötüye gitmez. Oysa nefis, kötüye gitme eğilimindedir. Nefsin kötü olması, yakın olduğu ve benzediği şeyin tersine yaklaşması anlamına gelir. Nefsin iyi olması ise kaynağına ve benzediği şeye yaklaştırmaya çalışmasıdır.²³⁴

Plotinos, beden ve cismânî olanın kendiliğinden güzel olmadığını çünkü tek tek bu nesnelerin değişim sürecinde olduğunu söyler. Değişime dâhil olmaları, bu nesnelerin güzel iken çirkinleşebileceği anlamına gelir. Bu sebeple güzelliğin bir cisimde kendiliğinden oluşması için o cismin değişimin dışında olması gerekir. Değişimin dışında kalan varlık yaratılmışlar içinde akıldır, nitekim akıl Bir'in altında yer alır ve iyi olana ulaşmanın aracıdır. Ancak mutlak iyinin değişmeyen dünyada kalmasına karşın akıl değişen dünyadadır. Plotinos felsefesinde bu değişmeyen, mutlak varlık, dolayısıyla mutlak güzellik, ancak Bir'dir.²³⁵

İslâm felsefesinde de güzelin iyi ve fazîletli ile birlikte kullanıldığı görülmektedir. Fârâbî, insanın ilimleri yaratılış gâyesini bulmak için kullanması gerektiğini ve bu amaca uygun olarak iyi, güzel ve fazîletli olana yönelip kötü, çirkin ve rezâletli

²³³ *Risâleler*, C.1, s.131.

²³⁴ Plotinos, *a.g.e.*, s.26.

²³⁵ Plotinos, *a.g.e.*, s.27.

olandan uzak durması gerektiğini söyler.²³⁶ Hemen ardından, gâyenin bulunması için faydalı olan şeyin aynı zamanda en iyi ve en güzel şey olduğunu söyleyerek iyi ve güzel kavramlarının yanına Platon'da ve Aristoteles'te olduğu gibi gâye ve faydayı da ekler.²³⁷

İbn Sînâ ise güzelliğe aşkın bir anlam vermiş, bütün güzelliklerin sahibinin, zâtı için herhangi bir eksikliğin söz konusu olmadığı ilk illet, başka bir deyişle Allâh olduğunu söylemiştir. Ona göre Allâh, her türlü yoksunluktan münezzehtir ve O'nun varlığı tüm varlıkların üzerindedir. Bu sebeple her kemâl, tüm güzelliklerini O'nun varlığına borçludur. Hatta tüm güzellikler, O'nun varlığının kemâlinin tezâhürleridir.²³⁸

İbn Sînâ bir şeyi güzel ya da çirkin (iyi ya da kötü) olarak görmenin Allâh'ın kemâline uygun olmadığını dile getirir. Nitekim Allâh bir şeyi güzel görse o şey varlığına devam edecek, çirkin görse varlığı sonlanacaktır. Bunun anlamı, her yerde güzel görmektir ki, O hiçbir şeyi güzel ya da çirkin görmez; böyle olsaydı verdiği güzellikler yine kemâli gereği olurdu ve O'na şükretmeye gerek kalmazdı. Oysa salâh ve aslâh olanı gözetmek O'na vacip değildir.²³⁹

3.1.2. İhvân-ı Safâ'da Güzellik

İhvân-ı Safâ'nın güzellik anlayışı Aristoteles'ten çok Platon ve Plotinos'a benzemektedir. Nitekim İhvân, ideal güzellikten bahsederek, güzellik kavramını değişen ve bozulan bu evrenin dışında, hakîkât ile ilgili olarak ele alır. Hakîkât, İslâm düşüncesinde mârifetüllâhın bilgisidir ve en övgüye değer ve en faydalı ilimdir. Bu bakımdan tüm ilimlerin üstünde yer alan hakîkât, sanat ilminin üstünde de yer almaktadır. Bu düşünce geleneğine uygun olarak İhvân da aşkın ve metafizik bir güzellikten söz eder. Onlara göre gerçek güzellik Allâh'ın tecelli ettiği her şeydedir.

İhvân, nefsin arınması ve hakîkâte ulaşması için çeşitli yollardan beslendiğini belirtmiştir. Nefs, bu yollara yöneltilmeli ve bu yolları sevmelidir. Nitekim sevgi,

²³⁶ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s.21.

²³⁷ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s.27.

²³⁸ İbn Sînâ, *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç&M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2004, s.48.

²³⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, 50-51.

sevilen ve seven arasındaki uyumdan doğar. Filozoflar seven ve sevilen arasındaki bu ilişkiye aşk demiş ve aşkın mahiyeti ile ilgili çeşitli yorumlar yapmıştır. Onlara göre bu yorumların birçoğu gerçek aşkın anlamını vermez, çünkü âşık olmaya lâyık olan Yüce Yaratıcı ve varlığa en güzel formunu vermiş olan Allâh'tır. Tüm güzelliklerin, güzel sıfatların ve yüce örneklerin tek ve asıl sahibi O'dur.²⁴⁰

İhvân'ın güzellik anlayışı İslâm geleneğine uygun bir şekilde ahlâkî ve metafizik bir temele dayanır. Güzelliğin uyum ile ilgili olduğunu belirten İhvân, nefsin hakîkâte giden yola uyum sağladığı ölçüde güzel olabileceğini söylemiştir. Bu noktada İhvân Plotinos ile benzer görüşlere sahiptir. Plotinos da güzelliği nefsin yakın ve benzer olduğu şeye olan uyumu ile açıklamıştır.²⁴¹

İhvân'a göre filozofların aşk dediği şey, güzel olmadığı hâlde sevenin gözünde sevileni güzel göstermektedir. Aşk, nefis cismânî olana yöneldiğinde kötü ve rezil görünmektedir. Oysa gerçek aşk, cismânî aşk ile benzer gönül fırtınası, bedenın zayıflaması, nabzın düşmesi, nefes daralması gibi kötü ve çirkin belirtilere sahip olsa da, bunun sebebi âşığın Mâşuk'tan ve O'nun güzelliğinden başka bir şey düşünmeden, yalnızca O'na ulaşma arzusu ile diğer her şeyden vazgeçmiş olmasındandır. Çünkü aşk, âşık olunanla şiddetli bir birleşme arzusudur.²⁴²

İhvân-ı Safâ, âşık olunan şeylerin çeşitliliğinin nedenini şu cümlelerle dile getirir:

Ey kardeşim! Bil ki insanların çoğu yanlış algıyla güzel şeylere âşık olduklarını zannederler. Hâlbuki iş onların sandığı gibi değildir. Bu hususta atasözü olarak söylendiği üzere “gerçekte güzel olmadığı hâlde nice güzel görünenler vardır”. Ancak bu durumun, başka bir deyişle güzel olmasa da birini sevmenin sebebi, seven ve sevilen arasında meydana gelen uyuşmalardır... Bundan dolayıdır ki, görme kuvveti ancak renkler ve şekilleri arzular. Daha üstün bir özelliği olmadığı sürece yalnızca onları görür. Duyma da böyledir. Daha üstün bir ses duymadığı sürece lezzet aldığı ses ve nağmelere yönelir.²⁴³

İhvân-ı Safâ'nın güzellikle ilgili bu yorumundan, güzelliğın cismânî olanda aranmasıyla daha güzelinin bulunacağı ve böylece yönelmenin sonlanacağı sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu sebeple asıl güzelliğın ve tüm güzelliklerin sebebinin Yüce

²⁴⁰ *Risâleler*, C.1, s.24.

²⁴¹ Plotinos, *a.g.e.*, s.26.

²⁴² *Risâleler*, C.3, s.220.

²⁴³ *Risâleler*, C.3, s.223.

Musavvir olan Allâh olduğu ve nefsin O'na yöneldiği zaman başka bir güzel görmeyeceği söylenebilir. Ayrıca onlar, âyete atıfta bulunarak Allâh'ın yaratılmışların hepsini en güzel şekliyle yarattığını söylerler.²⁴⁴ Aksi bir durumun olması Allâh'ın fiilinin ilmi ile uyuşmamaktadır. Çünkü onlara göre Allâh'ın kemâli gereği yaptığı bir işi eksik ya da kusurlu yapması düşünülemez; Yüce Allâh insanı ilk kasıtle en güzel kıvamda yaratmıştır.²⁴⁵

Ayrıca İhvân-ı Safâ Allâh'ın fiillerinin güzelliğinin diğer tüm varlıkların fiillerinden farklı bir mâhiyette olduğunu şu cümlelerle dile getirir:

Bil ki her beşerî yaratıcı ve hikmetle iş yapan kişi (hakîm), güç yetirebildiği ölçüde yaptığını en sağlam ve en güzel şekilde yapmaya çalışır. Fakat çoğu kez onun önüne maddî illetten, maddenin sûreti zorla kabul etmesinden veyâ âlet ve edevâtın yokluğundan, gücün zayıflığı, unutma, dalgınlık ve yanılmadan veyâ işinin uzmanlığı konusundaki bilgisinin azlığından dolayı birtakım engeller çıkar. Oysa Allâh tüm bunların hepsinden münezzehtir.²⁴⁶

Bu cümlelerden anlaşıldığı üzere İhvân-ı Safâ, güzelliği yalnızca günümüz modern estetik anlayışı ile sınırlandırmamış, idealist filozoflarda olduğu gibi onu etik, dîn ve sanat alanında da aramıştır. Bu sebeple onların sanata ve sanatçıya bakış açıları, İslâm'daki güzellik anlayışının temelini oluşturan, Allâh'ın en güzel olması ve güzel olanı sevmesi,²⁴⁷ bu yüzden yapılan her işte O'nun sevgisini kazanmak için, sanki bizi görüyormuşçasına davranmak gerektiği²⁴⁸ anlayışı (ihsân, احسان) ile şekillenmiştir.

Güzellik kavramı ve güzelin ne olduğu 18. YY.'da estetiğin konusu hâline gelse de, İslâm felsefesinin zirvede olduğu yüzyıllarda yalnızca estetik değil etik anlamda da güzellikten bahsedilmiştir. Aristoteles'in güzelliği İdealar dünyasından ayırıp maddî dünyaya, sanatçının doğayı taklit etme şekline indirgemesi, güzelin duyulur dünya için imkânının tartışılmasına neden olmuştur. Nitekim Aristoteles, güzelliğe etik bir anlam

²⁴⁴ Tîn 95/4; *Risâleler*, C.5, s.49.

²⁴⁵ *Risâleler*, C.3, s.295.

²⁴⁶ *Risâleler*, C.3, s.294.

²⁴⁷ İbn Mes'ûd'dan (r.a.) nakledilen hadîs için bk. Müslim, "İmân", 147, 149; Ebû Dâvûd, "Libâs", 29, hadîs no: 4091; Tirmizî, "Birr", 61, hadîs no: 1998-1999; İbni Mâce, "İftitâh", 9, hadîs no: 59; "Züh'd", 16, hadîs no: 4173.

²⁴⁸ "İmânın Hakikâti" bölümü, Hadîs no.15, s.213 vd, *Hadîs Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, çev. İbrahim Canan, C.2, 6.Baskı, Ankara 2014; "Murâkabe" bölümü, Hadîs no.60, s.76 vd., İmam Nevevî, *Riyâzû's Sâlihîn*, çev. Mehmed Emre, İstanbul 1974, Müslim, İmân, 1, 5. Ayrıca bk. Buhârî, İmân 37; Tirmizî İmân 4; Ebû Dâvûd, Sünnet 16; Nesâî, Mevâkîf.

da yükleyerek, sanat eserinin güzel ya da çirkin olmasının, sanatçının taklit ettiği şeyin iyi ya da kötü olmasıyla da ilgili olduğunu söylemiştir. Bu sebeple nefsi, güzelliğin alanı olan sanatlarla arındırmak mümkündür. Benzer şekilde İslâm düşüncesinde de nefsini terbiye etmek ve güzel ahlâka sahip olmak öğütlenerek, yapılan her işte bu ahlâkın bir yansıması olarak ustaca ve güzelce eylemde bulunmak ya da meslek icrâ etmek, Müslüman sanatçıların amacı hâline gelmiştir. Bu bakımdan, İhvân-ı Safâ'nın da bu anlayıştan etkilendiği ve yapılan her işte güzelliği aradığı; bunlardan uzmanlıkla, tam ve yetkin olarak yapılanları sanat olarak adlandırdığı görülmektedir.

3.2. İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sanat

İhvân'ın sanat felsefesinin onun varlık ve insan anlayışına odaklandığı söylenebilir; bu nedenle onun sanat felsefesi, felsefî sisteminin bütünlüğü içerisinde tartışılmalıdır. İhvân-ı Safâ, sanatla ilgili spesifik görüşlerini beşinci, yedinci ve sekizinci risâlelerde dile getirmiştir. Beşinci risâle, *mûsîkî* hakkında olup ses ve nağmeleri düzenleme sanatı bilimine giriş olarak görülürken; yedinci ve sekizinci risâlelerde, daha genel anlamda sanatın teorik ve pratik yönü ele alınmıştır.²⁴⁹

İhvân-ı Safâ'nın düşüncesinde genel anlamıyla “sanat, sanatkârın düşüncesinden ve şekilsiz maddeden (heyûlâ) üretip ortaya koyduğu şey”dir. Sanatkâr, bir sanat eseri ortaya koyan kişiye denir. Sanat eseri ise şekilsiz madde ve biçimin bir araya gelmesidir.²⁵⁰

İhvân-ı Safâ'nın anlayışına göre sanat eseri, bugün modern anlamda estetik, somut ya da dünya ile ilişkili bir obje niteliğinde olmak zorunda değildir. Onlar, belirli bir teknikle ortaya koyulmuş her türlü işe sanat eseri, bu işi yapan kişiye de sanatkâr adını vermişlerdir. Sanat eseri onların felsefesinde kimi zaman somut bir obje iken, kimi zaman da duysal alanın dışında kalan soyut bir obje olabilmektedir. Bu bakımdan onlar insanın gündelik hayatını kolaylaştıran masa, koltuk, sandalye gibi objeler üreten marangozun işini de; maddî olanı resmeden bir ressamın ya da bir mantık veyâ matematik ehlinin yaptığı işi de; hatta dîn âlimlerinin ilâhî meseleler hakkında delillere

²⁴⁹ Mustafa Eren, “İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi”, s.5.

²⁵⁰ *Risâleler*, C.3, s.316.

dayanarak görüş bildirmelerini de sanat olarak nitelendirir. Bunun yanında onlar, Allâh'ı en yüce sanatkâr, O'nun yarattıklarını da en güzel sanat eseri olarak kabul ederler.²⁵¹

İhvân'a göre bir marangoz, ressam, mantık ehli veyâ bir dîn âliminin icrâ ettiği sanatlar, onların sağladığı yarar, kullandıkları malzeme, kullandıkları teknik vb. açılardan birbirinden farklıdır. Bu noktada İhvân'ın her sanat dalının bu açılardan birbirinden ayrı olduklarını söyleyen Aristoteles'in düşüncesiyle benzerlik gösterdiği görülmektedir. İhvân-ı Safâ felsefesinde, sanat eserinin niteliğini sanatkârının konu hakkındaki bilgisi ve eserin güzelliği belirler. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi, onların güzellik ölçütü, Platon ve Plotinos'da olduğu gibi ortaya koyulan işin iyi ve yararlı olmasına bağlıdır. Bu bakımdan alanında uzman olan kişilerin belirli bir teknikle, yarar sağlayacak ve iyi sonuçlar doğuracak bir iş yapması sanat eserinin güzel olduğu anlamına gelir. Bunun yanı sıra bir işin iyi ve yararlı olması da Allâh'ın emirlerine ve âhiretteki yararına da bağlı olduğundan, eserin dînî boyutunun da olması gerektiğini gösterir.

İhvân-ı Safâ her türlü ustalığı sanat olarak adlandırmış ve bu ustalığın ürününe ise sanat eseri adını vermiştir. Dolayısıyla güzellik eserde değil fiilde, başka bir deyişle fiilin çıktığı yer olan nefste aranmalıdır. Nefs, rûhanî bir cevher olup, Allâh'tan geldiğine göre, nefsin Allâh'ın güzelliğini taklit etmesi sanat eserine yansımıştır.

İhvân'ın sanat anlayışı, İslâm sanatının derin metafizik boyutlarına işaret etmektedir.²⁵² İslam sanatı kesret âleminde Tevhîd'in tezahürünün bir sonucudur. Bu anlamda Tevhîd ilkesi, merkezî bir yere sahiptir. Metafizik ve dîn bakımından bu ilke, İlâhî İlke'nin Birliği, her şeyin içten içe birbiriyle ilişkili olması, bütün varlığın nihâî mânâsıyla Bir'e ontolojik bağımlılığı, her bireyin Bir'in iradesine topyekûn teslimiyeti anlamına gelir.²⁵³ Bu anlayış İhvân'ın sanat felsefesinde açık bir biçimde görülmektedir. İnsanın Allâh'ın yeryüzündeki temsilcisi olması²⁵⁴ ve bu topyekûn

²⁵¹ *Risâleler*, C.1, s.190.

²⁵² Mustafa Eren, "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi", *Bilig*, s.5.

²⁵³ S. Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Mâneviyâtı*, çev. Ahmed Demirhan, İstanbul 1992, s.79.

²⁵⁴ En'am 6/165; Neml 27/62; *Risâleler*, C.1, s.204.

O'na teslim olma arzusu sonucunda, insanın her fiilinde kendi yaratılışı gereği güzelliği araması kaçınılmazdır.

İhvân, insanın fiillerinde Allâh'a benzemesi gerektiği düşüncesini, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen Allâh'ın insanı yaratıp biçim verdikten sonra ona kendi rûhundan üflediği ile ilgili âyetlere²⁵⁵ atıfta bulunarak temellendirmektedir.²⁵⁶

İslâm bilginleri bu âyetleri yorumlarken, Yaratıcı'nın birtakım sıfatlara sahip olduğunu ve insanı yaratırken kendinde bulunan sıfatlardan birer cüz de insan rûhuna üflediğini beyân ederler. Bu açıklamaya göre, her insan doğarken bu sıfatlarla donanmış olarak dünyaya gelir. Söz konusu sıfatlar Allâh'ın varlığında mutlak, eksiksiz olarak tecelli ederken, insanda eksik, insanın varlığıyla mütenasip, cüz'î kabiliyetler olarak açığa çıkmaktadır. Allâh'ın insan rûhuna üflediği bu sıfatlardan biri de O'nun *Cemal* sıfatının tecellisi olarak insan fitratına ektiği güzellik ve sanat duygusudur.²⁵⁷

Bu anlayışla İhvân, sanatları beşerin güçlerinden biri olarak kabul etmiş ve sınıflandırmıştır. Bu sınıfların tanımını ve içeriğini belirlerken onları Allâh'a ulaştırdığı ölçüde faydalı bulmuştur:

Ey kardeşim! Bil ki her sanatta mâhir olmak, gerçek sanatkâra benzemek demektir ki O, Şanı Yüce Yaratıcı'dır. "Allâh işinde usta ve mâhir sanatçıyı sever" denilmiştir. Resûl'un de şöyle söylediği rivâyet edilmiştir: "Allâh sanatını güzel ve sağlam yapan sanatkârı sever". Bundan dolayı felsefenin tanımında da onun "insanın gücü ölçüsünde Allâh'a benzemek" olduğu ifade edilmiştir. Burada benzemek ile bilim, sanat ve başkalarına bol bol hayır aktarmak konularında benzemeyi kastediyoruz. Şanı Yüce olan Yaratıcı bilginlerin en bilgini, hikmet sahiplerinin en hakîmi, sanatkârların en sanatkâr olanı ve hayırlıların en hayırlısıdır. Kim bu konularda bir derece üstünlük sahibi olursa, onun Allâh'a yakınlığı artmış demektir.²⁵⁸

İhvân, sanatları beşerî, doğal, ilâhî ve nefsânî olarak ayırarak, beşerî sanatları bilimsel ve pratik sanatlar olarak sınıflandırır. Bilimsel sanatların, sanatkârın zihnindeki formu dışı vurup madde üzerinde ortaya çıkarmasıyla oluştuğunu söyler. Bilimsel bir sanat

²⁵⁵ Hicr 15/29; Secde 32/9; Sad 38/72.

²⁵⁶ *Risâleler*, C.1, s.204.

²⁵⁷ Yılmaz Can&Recep Gün, *İslâm Sanatına Giriş*, İstanbul 2009, s.13.

²⁵⁸ *Risâleler*, C.1, s.196.

eseri ortaya koyma fiilinin başlangıcı, Allâh'ın emri ve Küllî Aklın desteğiyle, Küllî Nefsin sanatkârın zihnindeki etkisine dayanır.²⁵⁹

İhvân-ı Safâ'ya göre Küllî Nefsin birçok kuvveti bulunmaktadır. Bunlardan biri de tabiattır. Tabiat, Küllî Nefsin tikel nefslere aracılığıyla cisimlere etki ettiği yerdir. Nefs, cisme yerleşik değildir, bu sebeple fiilleri yoluyla âraziları açığa çıkararak cismi harekete geçirir. İhvân tabiata ilişkin bu fiili inkâr edenlerle ilgili şöyle söylemektedir:

Bil ki tabiatın fiilini inkâr edenler nefis ilmini ortadan kaldırırlar. Onların nefsi bilmesi de mümkün olmaz. Zîrâ onlar nefsi duyu organlarıyla idrâk etmek istediler. Bunda başarılı olamayınca nefsi inkâr ettiler. Nefsi kabul edip onu idrâk edenler ise bunu cisimlerde bulunan nefsten çıkan fiillerle bildiler. Çünkü onlar cismin hâllerine itibar ettiler ve cismin kendi başına asla fiilinin olmadığını kavradılar. Bütün fiillerin nefse ait olduğunu anladılar. Cisimler ve ârazilar nefse göre ustanın âlet edevâtı konumundadır... Onlar, cismânî âletleriyle eşyâ üzerinde sanatlar açığa çıkarırlar... Bu cisimler, onların nefslerinin açığa çıkardıkları sanatlarda kullandıkları âlet ve edevâttir.²⁶⁰

İhvân-ı Safâ, sanatın fiilî bir etkinlik olduğunu dile getirmiş, fiillerin ise nefse ait olduğunu söylemiştir. Yukarıda aktarılan düşünceden hareketle, fiilî bir etkinlik ortaya koyan sanatların tikel nefis sayesinde gerçekleştiğini ve tikel nefse de Küllî Nefsin etki ettiğini söylemek mümkündür. Küllî Nefse ise, hareketi faâl akıl aracılığıyla Allâh vermektedir. Böylece sanatsal etkinlik, onlara göre Allâh'ın istek ve emirlerine uygun işler yapmak olarak karşımıza çıkar.

İnsan, cismânî bir beden ve rûhânî bir nefsin toplamından ibarettir. Bu sebeple İhvân-ı Safâ'ya göre insan, cismânî uzuvlarıyla sanatları icrâ ettiği gibi, rûhânî nefsi ile de akılla bilinenleri kavrar. Beşerî sanatlar ise bedensel güçlerin karşılığıdır. Bununla birlikte insan nefsi sahip olduğu güç ile çeşitli fiillerde bulunmayı da sağlamaktadır. Tek bir insan sınırlı gücüyle tüm sanatları icrâ edememekte ve tüm fiillere hakîm olamamaktadır.²⁶¹

Sanatların icrâ edilmesi için bilginin şart olduğunu savunan İhvân'a göre, ilim sahibi olmak aynı zamanda bir şeyi sahip olduğu gerçek mâhiyeti ve doğruluğu ile

²⁵⁹ *Risâleler*, C.1, s.190.

²⁶⁰ *Risâleler*, C.2, s.60.

²⁶¹ *Risâleler*, C.3, s.331.

bilmektir.²⁶² Bu dünyaya ilişkin bilgilerimiz, bedenın nefis ile birleşmesiyle başlar ve beden ile nefis ayrılınca son bulur. Nitekim asıl olan bu dünya değil, âhiret yaşamıdır. Beden bu dünyaya ait olduğu için dünya yaşamı son bulunca çürüyecektir. Bedenin ölmesi ise nefsin doğması anlamına gelmektedir. Nefsin doğuşu, İhvân-ı Safâ'da ilk kez varlığa sahip olmak veyâ yeniden doğmak olarak değil, Platoncu mânâda nefsin ait olduğunu düşündükleri rûhlar âlemine kavuşması, başka bir deyişle bedeni kullanmayı bırakması olarak anlaşılmaktadır. Bedenin çürümesi ve yok olması sebebiyle insan beden ile değil, nefis ile bilmeli ve âhiretine fayda sağlayacak bilgiyle ilgilenmelidir. İhvân, günün birinde bu evrende hiçbir şey kalmayacağını ve her şeyin harap olacağını, işinde hikmetli olan sanatkârın ise bunun bilincinde olması gerektiğini söyler:

Ey kardeşim! Bilmiş ol ki hikmetle iş yapan her sanatkâr yapacağı iş hakkında düşünüp sonuçlarını dikkate aldığı zaman, günün birinde dükkânının harap olacağını, âletlerinin iş görmez hâle geleceğini, beden gücünün zayıflayacağını ve gençlik günlerinin gideceğini bilir. Kim hızlı hareket eder ve dükkân harap olmadan, âletler iş görmez duruma gelmeden ve güç gitmeden çalışırsa, dükkânında sanatıyla mal kazanır, sonra da çalışmaya ihtiyacı kalmaz, zîrâ bundan sonra başka dükkâna ve âlet edevâta da ihtiyaç duymaz. Aksine emekli olur ve daha önce kazandığı şeylerden yararlanma ve tadını çıkarmakla meşgul olur. İşte cesedin harap olmasından sonra nefsin durumu da aynen böyledir.²⁶³

İhvân, her dînin ve şeriat ehlinin emir ve nehiy, helâl ve haram, söz, yazı, beste ve nağme sanatlarını içeren bir kitabının olduğunu ve bu kişiler içinde de bu kitapların ve kanunların hepsini bilenler olduğunu dile getirmiştir.²⁶⁴ Buradan hareketle her sanatın ehlinin uyduğu kitaplar ve kanunlar olduğu, bu kanunların da hakîm kişiler tarafından iyi bilindiği ve her sanatın bir bilgi edinme yolu bulunduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Sonuç olarak sanatın hikmetle ve hakîmle, dolayısıyla İhvân'ın tanımına göre felsefe ile iç içe olduğu söylenebilir.

İhvân da tıpkı Platon gibi sanatkâr olanın sanatında hakîm olması gerektiğini, hakîm olmadığı bir konuda yetkin olamayacağını dile getirmiştir. Hakîmlik, sanatların icrâ edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Onlara göre hakîm olan, cismin bilgisine de sahiptir. Nitekim cismânî bir sanat eserinin oluşumunda eserin niteliği ne olursa olsun

²⁶² *Risâleler*, C.3, s.240.

²⁶³ *Risâleler*, C.3, s.241.

²⁶⁴ *Risâleler*, C.3, s.126.

sanatkârın heyûlâ, sûret, mekân, zaman ve hareket konularını bilmesi gerekir. Çünkü tüm cismânî şeyler bu asıllardan ortaya çıkmıştır.²⁶⁵

Ayrıca her sanatın ilk prensipleri kendisinden önceki diğer bir sanattan alınmıştır. Bunun anlamı her sanatın onu doğuran bir başka sanatla ilişkili olduğudur. Sanatkâr, erbâbı olduğu sanatın asıllarını ve detaylarını diğerlerine nispetle daha iyi bilir. Çünkü İhvân'a göre onlar kendi sanatlarını öğrenmiş ve bu sanatlar üzerinde uzun tecrübeler edinmiştir. Sanatlarda ustalaşmayı tecrübe ile bağdaştıran İhvân, aynı sanat dallarında da farklı mertebelerde sanatkârlar olduğundan söz etmiştir. Tıpkı öğrenmeye yeni başlayan öğrencinin sanatta kendisinden daha üstün mertebedekilerden öğrenecek şeylerinin olması gibi, sanat dallarında farklı yetkinliklerde ve yeteneklerde sanatkârlar olması olağandır. Sanatsal bilgi konusu, İhvân-ı Safâ için son derece önem arz etmektedir. Yeni başlayan bir öğrencinin ustasını sorgulamaması gerekir ki bunun sebebi ustasının hakîm olmasıdır. Aynı şekilde bir sanat erbâbı olmayan ve herhangi bir sanat hakkında bilgisi bulunmayan kişinin de bu sanatlar hakkında hüküm vermemesi gerekir.²⁶⁶ Nitekim her sanatın erbâbı vardır ve bu kişilerin kendi aralarında üzerine ittifak ettikleri esaslar ile hakkında tartıştıkları ayrıntılar bulunmaktadır. Onlar, tartıştıkları konuların ayrıntılarını ittifak ettikleri husûslarla kıyaslayarak açıklamaktadır.²⁶⁷

İhvân, ehli olmayanların sanatlarla ilgili hüküm vermesinin, sanatlar için en büyük zarar olduğunu savunur. Hakkında bilgi sahibi olunmayan bir sanat ve sanat eseri ile ilgili hüküm vermek yerine, eksikliği gidermek için esere bakıp öncelikle şu dört neden aranmalıdır: Onu kim yaptı? Ne zaman yaptı? Nasıl yaptı? Niçin yaptı?²⁶⁸ Burada İhvân'ın sanat eserini anlamak için yönelttiği soruların Aristoteles'in dört nedenine işaret ettiği görülmektedir.

Aristoteles varlığa ilişkin bilginin, onun nedenlerinin bilgisine sahip olmakla elde edileceğini savunur. Nedenler ise dört çeşittir: Maddî neden, formel neden, fâil neden

²⁶⁵ *Risâleler*, C.3, s.352.

²⁶⁶ *Risâleler*, C.3, s.354.

²⁶⁷ *Risâleler*, C.2, s.20.

²⁶⁸ *Risâleler*, C.3, s.367.

ve ereksel neden.²⁶⁹ İhvân-ı Safâ'nın sanat eserini anlamak için sorduğu “onu kim yaptı” sorusu fâil nedene, “nasıl yaptı” sorusu formel nedene, “niçin yaptı” sorusu ise ereksel nedene karşılık gelmektedir. Sonuç olarak İhvân'ın, sanat eseri ile ilgili bilginin araştırılmasının temeline koyduğu soruların, Aristoteles felsefesinde olduğu gibi, onun nedenlerinin bilinmesine bağlı olduğunu ve bu noktada İhvân'ın Aristoteles'ten farklı olarak maddî nedenin yerine “ne zaman yaptı” sorusunu koyduğu görülmektedir.

İhvân-ı Safâ'ya göre sanat eseri ile ilgili bu araştırma öncelikle söz konusu eserde ilk bakışta renk, şekil, nakış, tasvirler vb. açık bir şekilde belirgin olan özellikler fark edildiği için yapılmaktadır. Âlemi inceleyenler ona bu soruları yönelttiklerinde, ilk olarak gözlerine çarpan bu özelliklerin kaynağının ne olduğu konusunda derin bir tefekkürde bulunurlar, ancak hakîkâtlerini tek başlarına kavrayamazlar; bu sebeple bu soruların cevaplarını erbâbına sorarak, onların mâhiyetini ve hakîkâtini daha iyi bilenlerden öğrenmelidirler.²⁷⁰

Hakîkâtleri duyu organlarıyla algılayacağını zannedenler ise, bu alanın dışında kalan gizli sanatkârı, açık olan sanat eserini idrâk ettikleri yolla anlayacakları yanılgısına kapılmışlardır. Sanatkâr, İhvân'a göre sanat eseri aracılığıyla; sanat eseri ise heyûlâ üzerine düşünmek ve onun hâllerini dikkate almak sûretiyle bilinebilir. Heyûlâ, form, şekil, nakış, renk, tasvir vs. gibi ârazları olmayan ham bir cevherdir, ancak o söz konusu ârazları kabul etmeye hazırdır. Yalnız o, bu ârazları bir kast edenin kastı ya da Yaratıcı'nın yaratması ile kabul eder. İhvân buna örnek olarak odunun bir marangoz tarafından şekil verildiğinde tahta, sandalye, masa gibi formları kabul etmesini gösterir.²⁷¹

İhvân-ı Safâ, sanatları icrâ eden sanatkârların fiilini Allâh'ın fiiline benzer nitelikte açıklamaktadır. Onlara göre en övgüye değer sanatkâr, âlemin yaratıcısı olan Allâh'tır ve bu sebeple her sanatçı kendinden üstün olan bu sanatkârı taklit etmelidir. Nitekim varlıklar ilk illetlerini ve benzedikleri şeyi taklit etme eğilimindedirler.²⁷² Daha önce

²⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, C.1, 983a-25, İzmir 1985, s.155.

²⁷⁰ *Risâleler*, C.3, s.367.

²⁷¹ *Risâleler*, C.3, s.369.

²⁷² *Risâleler*, C.3, s.89.

belirttiğimiz gibi, Allâh'ın fiillerine benzemeye çalışmak ve taklit etmek İslâm felsefesinde ilk kez Kindî tarafından dile getirilmiştir.²⁷³ Kindî, insanın Allâh'ın sıfatlarına gücü nispetinde benzemeye çalışmasını felsefe olarak adlandırırken, İhvân hem filozofun hem sanatkârın işini aynı şekilde tanımlar. Şu durumda İhvân'ın Kur'ân-ı Kerîm'de insanın Allâh'ın yeryüzündeki halifesi olduğuna dair âyetleri bu yönde yorumladığı sonucunu çıkarmak mümkündür.²⁷⁴

Benzer şekilde Platon da varlıkların fiillerini ve dolayısıyla sanatları taklit yoluyla öğrendiğini söylemiştir.²⁷⁵ Plotinos ise her varlığın yakın mertebesinin ondan önce sûdur etmiş olan mertebe olduğunu, ondan sonra sûdur edenin ise uzak mertebe olduğunu ve bu sebeple nefsin doğası gereği kendisinden üst konumda bulunan Faâl Akıl ve Bir'e benzemeye çalışırsa mutlu olabileceğini savunmuştur.²⁷⁶ Bu çerçevede İhvân-ı Safâ'nın insanın fiillerinde Yaratıcı'ya benzemesi ve nefsin doğadaki diğer aşağı varlıkları taklit etmemesi gerektiği görüşünün oluşmasında Platon ve Plotinos'tan etkilendiği sonucu çıkmaktadır.

Taklit (mimesis) ilkesi filozoflar tarafından kimi zaman doğru kimi zaman ise yanlış bir eylem olarak ele alınır. Platon, gençlerin gördükleri davranışları taklit ederek öğrendiklerini ve bunu alışkanlık hâline getirdiklerini söylemektedir.²⁷⁷ Bu sebeple taklidin bir öğrenme türü olarak tehlikeli sonuçlar doğurabileceği söylenebilir. Sanatsal etkinliklerde ise taklit eser üzerinde ortaya çıkmaktadır. Platon'a göre sanat eseri taklidin taklit edilmesiyle ortaya çıktığından, doğadaki unsurların ses, yazı, renkler, şekiller vb. yollarla esere yansıtılması gerçeklikten çok uzaktır.

Mimesis, *mimeisthai* deyimleri bir sanı, aldanma anlamına geldiği için, Antik Yunanlılar sanatı bu deyme bağlayıp açıklamak istemişlerdir. Çünkü onlar, sanatı bir taklit faaliyeti (*mimeisthai*) olarak anlamıştır.²⁷⁸ Hem İslâm felsefesinde hem Antik Yunanda sanatsal güzelliğin kaynağı, eserin kendisinde veyâ sanatkârda değildir.

²⁷³ Bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler*, *İslâm Filozoflarından Felsefî Metinler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2003, s.10; Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1991, s.66.

²⁷⁴ Bkz. ilgili âyetler; Bakara 2/30, Neml 27/62, En'am 6/165, Yûnus 10/13,14,73, Hûd 11/56,57, Fâtır 35/39.

²⁷⁵ Platon, *Devlet*, 395C.

²⁷⁶ Plotinos, *a.g.e.*, s.26.

²⁷⁷ Platon, *Devlet*, 395C.

²⁷⁸ İsmail Tunalı, *Estetik*, s.173.

Güzellik, doğanın kendisinde bulunur ve esere aktarılan doğal güzelliştir. İslâm düşüncesinde her şeyin kaynağı ise Yüce Yaratıcı olan Allâh olduğundan, doğadaki güzelliğin de Yaratıcısı O'dur. Dolayısıyla Allâh'ın yarattığı güzelliği eserine aktaran insan, ancak gücü nispetinde O'nun fiillerine benzemeye çalışırsa güzelliği taklit etmiş olacaktır.

3.2.1. Sanatın Kısımları

İhvân sanat eserlerini *beşerî, doğal, nefşânî* ve *ilâhî* olarak 4 kısımda toplamıştır. Beşerî sanat insan nefsinin gücünü; doğal sanat Allâh'ın yarattığı bitkilerin, hayvanların, madenî cevherlerin renklerini; nefşânî sanat ay altı âlemi, merkezî düzeni, feleklerin oluşumunu; ilâhî sanat ise Allâh'ın bir defada yokluktan var ettiği maddeden soyut sûretleri ifade eder.²⁷⁹

İhvân'a göre sanatkâr olan her insanın, sanatını icrâ edebilmesi için yedi şeye ihtiyacı vardır: madde, mekân, zaman, hareket, organ (âlet), edevât (âletler) ve kendisi. Her doğal sanatçı ise dört şeye ihtiyaç duyar: madde, zaman, mekân ve hareket. Nefşânî sanatkâr ise yalnızca madde ve harekete gereksinim duymaktadır. İlâhî sanatçının yalnızca forma ihtiyacı vardır. O da, sanatkârane bir biçimde her şeyin Yaratıcısı olan Allâh'ın yoktan var ettiği eseri *İlk Akıldır*. Nitekim Allâh, bunların hiçbirine ihtiyaç duymaz. Çünkü bunların hepsi, Yaratanın kendisinin sanatkârane biçimde yoktan var etmiş olduğu şeylerdir.²⁸⁰

İhvân-ı Safâ'nın yaratılmışları birer sanat eseri olarak görmesi, içindeki her şeyin sanatkârının Allâh olduğu düşüncesine dayanır. Bu sebeple bütün sanatların mutlak sanatkârı yalnızca Allâh'tır. Doğadaki renkler doğal cisimlerdir ve doğal unsurları oluştururlar. İnsanın bu cisimleri Allâh'ın fiili gibi yaratması söz konusu değildir. Aynı şekilde nefşânî ve ilâhî sanat eserleri de insanın yapıp etmesiyle oluşmamıştır. İnsan, ancak Allâh'ın bu yarattıklarına bakıp onları *bilimsel* ya da *pratik* sanat eserinde taklit ederek yeni bir eser ortaya koyabilir. Bu sebeple insan nefsinin fiiliyle, başka bir deyişle tikel nefslar aracılığıyla ancak beşerî sanatlar icrâ edilebilir.

²⁷⁹ *Risâleler*, C.1, s.190.

²⁸⁰ *Risâleler*, C.1, s.190.

3.2.1.1. Beşerî Sanatlar: Bilimsel ve Pratik Sanatlar

İhvân, sanatların değer ve derecelerini onların işlevselliğine göre belirler. İhvân'a göre sanatların bir kısmının icrâsındaki ilk amaç, yaşamsal zorunluluklardan kaynaklanır. İnsanın varlığını devam ettirebilmesi için çağlara göre geliştirmiş olduğu araç, gereç âlet, edevât, teknoloji vb. bu kategoride değerlendirilir. Klasik dönemlerde insanın doğal ihtiyaçlarının karşılanması için, çiftçilik, dokumacılık ve inşaatçılık zorunluluktan kaynaklanan sanat ya da zanaattır. Sanatların bir kısmı bu zorunlu olanlara tâbidir ve ona hizmet eder. Bir kısmı onları tamamlayıp mükemmelleştirir. Bir kısmı da sadece güzellik ve estetik amaçlı yapılan sanat eserleridir.²⁸¹ İhvân, hangi amaçla yapılırsa yapılsın sanatlarda yaratılıştan gelen bir güzellik arar ve sağladığı faydaya göre bilimsel ya da pratik olarak sınıflar.

Beşerî sanatları bilimsel ve pratik olarak ayıran İhvân, bilimsel sanatların aracı olarak rûhânî cevheri gösterir. Çünkü rûhânî cevherin aracı akıldır ve aklın nefse etki ederek onu harekete geçirmesiyle fiil ortaya çıkmaktadır. Onlar, pratik sanatları da duyular yoluyla algılanan, edilgin, cismânî cevherler aracılığıyla ortaya çıkan sanatlar olarak tanımlar. Pratik sanatların aracı da maddî varlıklardır ve bu sebeple bu sanatların algılama ve fiil ortaya çıkarma yolu duyulardır. Şu hâlde bilimsel sanatların fiili doğrudan etkin iken, pratik sanatların fiili edilgindir. Bilimsel bir sanat eseri, nefsin zihinde doğrudan, maddî varlığa ihtiyaç duymadan tasavvur etmesiyle oluşturulurken, akıl ona doğrudan etki eder. Pratik sanatlarda ise akıl doğrudan fiil oluşturmaz, öncelikle duyular yoluyla dış dünyanın maddî varlıklarının algılanması gerçekleşir.²⁸²

Herhangi bir sanatın icrâ edilmesi için İhvân-ı Safâ'ya göre öncelikle bilginin oluşması gerekir. Bilgi, bilinen şeyin bilen kişinin zihninde oluşturduğu formdur.²⁸³ Bilimsel sanatların icrâ edilmesi için nefsin potansiyelindeki bilgiyi keşfetmesi, bilkuvve iken bilfiil bilici hâle gelmesi gerekir. Bu sebeple nefsini bilmek bilginin oluşumu için, dolayısıyla bilimsel sanatların icrâ edilmesi için gerekli bir koşuldur. Nefste bulunan bu bilgi türünün açığa çıkması ise her türlü eğitimin temel amacıdır. Çünkü söz konusu

²⁸¹ *Risâleler*, C.1, s.193; Mustafa Eren, "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi", *Bilig*, s.14.

²⁸² *Risâleler*, C.1, s.189.

²⁸³ *Risâleler*, C.1, s.189.

bilgi, nefis cevherinin iyileşmesi, ahlâkın olgunlaşması, nefsin asıl yurdu olan âhiret yurdunda sürekli kalması için gerekli bir bilgi türüdür.²⁸⁴

Şu hâlde böyle bir bilgi türünün nefsi bilfiil bilici hâle getirmesi ve bu bilgi ile sanatları ortaya koyması, onun ahlâk temelli bir sanat eseri ortaya koyması anlamına gelmektedir. Sanatları nefsin harekete geçerek bir fiil ile eser ortaya koyması olarak anlayan İhvân'ın bu görüşüne göre, mantık, burhân, cedel (tartışma), mânâyâ ilişkin sanatlar vb. bilimsel sanatlardır. Onlar, İslâm sanatlarının temel felsefi görüşüne uygun olarak mânâyâ önem verirler. Çünkü insana hikmet literatürünü ve burhân (aklî delillendirme) olarak isimlendirilen hakîkâtlerin ölçüsünü bu sanatlar vermektedir.²⁸⁵

Cedel sanatı ise bunlar içinde en tehlikeli ve ölçsüz olanıdır. Çünkü bu sanatın erbâbı bir şey bilmek ya da dile getirmekten çok, herhangi bir kanıtı başvurmaksızın karşı çıktığı konuyla savaşmayı amaçlar. Bu durumda cedel erbâbı kişiler herhangi bir konuda uzmanlaşmayı değil, kendi görüşlerini kabullendirmeyi istemektedir. İhvân, bir uzmanlığı ya da delili olmadan görüşünü savunan bu kimseleri taassup ve bağnazlıkla suçlar. Onlara göre taassup ve bağnazlık hakîkâtleri ve gerçeği görmeyi engeller.²⁸⁶

İhvân, sanatları hakîkâtlere erişmek için birer araç olarak görür. Bilimsel sanatlar, nefsleri olgunlaştırmak ve iyileştirmek, görünenlerin ardındaki hakîkâtleri anlamak konusunda insanı kurtuluş merdivenlerinde yükseltmektedir. Onlara göre bu sanatlarla uğraşanlar nefslerini eğiterek hakîkâtlere vâkıf olurlar.²⁸⁷ Bilimsel sanatları bu çerçevede tanımlayan İhvân'ın düşüncelerinden hareketle, onların *felsefî ilimler* olarak adlandırdıkları *matematik*, *mantık*, *tabîî ilimler* ve *metafizik* ilimlerini bu kategoriye koymak mümkündür. Nitekim onlar risâlelerinde çoğunlukla hakîkâtlardan ve onlara ulaşma yollarından bahsetmiş, felsefenin konusunun da bu hakîkâtlardan oluştuğunu vurgulamışlardır. Felsefe, hakîkâtleri bildiren bu sanatlardan insanı haberdar etmektedir.

²⁸⁴ *Risâleler*, C.1, s.175.

²⁸⁵ *Risâleler*, C.3, s.353.

²⁸⁶ *Risâleler*, C.3, s.355.

²⁸⁷ *Risâleler*, C.5, s.66.

İhvân, matematik ilimleri de kendi içinde *aritimetik*, *geometri*, *yıldızlar ilmi* (ilm-i nücûm) ve *mûsîkî* olarak ayırmaktadır. Aritmetik, sayıların mâhiyetini, türlerin özelliklerini ve onların ikiden önce gelen birden nasıl çıktıklarına ilişkin mânâyı veren disiplindir. Geometri, boyutlu miktarların mâhiyetini ve çizginin noktadan nasıl kaynaklandığını anlamaya yarar. Onlara göre matematikte bir ne ise, geometride nokta odur. Yıldızlar ilmi, feleklerin, gezegenlerin ve burçların niceliği, cisimlerinin miktarı, hareketlerinin ve dönüşlerinin hızları ile olan şeylerin olmadan önce onlara dalâlet etmelerine ilişkin bilgi olan astronomidir. Mûsîkî (te'lif) ise beste ilmidir. Mûsîkî, nisbet bilgisi ve cevherleri farklı, sûretleri değişik, güçleri birbirine zıt ve tabiatları birbirinden hoşlanmayan şeylerin bir araya getirilmesine dair bilgiye denir.²⁸⁸

Mantık ilimlerinin ise beş türü bulunmaktadır: Birincisi şiir sanatının bilgisi olan *poetika*; ikincisi hitâbet sanatının bilgisi olan *retorika*; üçüncüsü cedel sanatının bilgisi *topika*; dördüncüsü burhân sanatının bilgisi olan *analitika*; beşincisi ise mugâlatacıların münazara ve cedelde kullandıkları sanatın bilgisi olan *sofistikadır*. İhvân'ın bu sanatları açıklamaktaki amacı, onlar üzerinde derinlemesine inceleme yapan kişilerin, bunların Allâh'ın varlığına ve birliğine (tevhîd) dalâlet olarak bilmesi gerektiğini vurgulamaktır. Bunun aksine ta'til (sıfatların reddi), teşbih, temsil, şirk ve ilhâda davet eden sanatlar geçersiz ve Hakk'a aykırıdır.²⁸⁹

İhvân bu sanatlar içinde en çok burhâna önem vermiştir. Çünkü burhân sanatı, onlara göre doğruyu ve yanlış ayırt etmede etkili olduğu için filozoflar tarafından da yüzyıllar boyunca tartışılmıştır. Burhânın yalnızca kendileri için değil, diğer filozoflar için de önemini Aristoteles'ten örneklerle şöyle açıklamışlardır:

Aristoteles, üç kitap daha yazmış ve onları *Kitâbu'l-Burhân (İkinci Analitikler)*'a giriş yapmıştır. Bunların ilki *Kategoriler*, ikincisi *Peri Hermenias* (Kitâbu'l-İbâre), üçüncüsü de *Birinci Analitikler*'dir. Fakat o, çabasının çoğunu *Kitâbu'l-Burhân*'a vermiştir. Çünkü burhân, filozofların ölçüsüdür. İnsanların çoğu, tartışılabilir ağırlıkları, ölçülebilir miktar ve uzunlukları belirleyip değer biçmede ihtilâfa düştüklerinde, onları tartı ve uzunluk birimleriyle ölçerek bildikleri gibi, filozoflar da doğru sözü yalandan, doğru görüşü yanlış görüşten, hak inancı bătıldan, iyi davranışı kötü davranıştan burhân sayesinde ayırt ederler.²⁹⁰

²⁸⁸ *Risâleler*, C.5, s.68; C.1, s.53.

²⁸⁹ *Risâleler*, C.5, s.69.

²⁹⁰ *Risâleler*, C.1, s.182.

İhvân'ın pratik sanat kategorisine yerleştirdiği, başka bir deyişle insanın çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için üretilen sanatlar ise, zorunluluğu ve fonksiyonelliği nedeniyle zanaât ve teknik olarak kabul edilir. Teknik ürün ve sanat arasında büyük bir yakınlık vardır. Her ikisi de prensipçe estetik olmalıdır; her ikisi de güzelliğe sahip olabilmektedir. Bir sanat eserinin estetik oluşu, onun özünün gereğidir. Teknik ve zanaât ürünleri ise daha çok fonksiyona yönelik bir amacı taşır.²⁹¹

Zanaât, sanat ve teknik gibi kavramların kullanımı kültürden kültüre farklılık arz edebilmektedir. Nitekim Farsça'da çoğunlukla benzer şekilde ve daha kapsayıcı bir kavramla hem kültür ve sanatı hem de zanaatkârlığı ifade edecek biçimde *hüner* sözcüğü kullanılır. Günümüzde teknoloji anlamında kullanılan sanata gelince; bu sözcük plastik sanatlarla özdeşliği ifade eden *zanaât* anlamına da gelmektedir.²⁹²

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre, sanat ve zanaât yoktur, bunlar bir ve aynı şeydir. Güzel bir levha ya da çömlek yapmak, bir minyatür kadar sanattır. Bu nedenle sanat kelimesi, anlamının hayli kapsayıcı olması sebebiyle çoğu otantik kültürlerde olduğu gibi, sanat ile hayatın birliğini pekiştirir.²⁹³ İhvân'ın sanat yaklaşımında da bu birliktelik görülmektedir. İhvân, sanat ve zanaât açısından bir ayırım yapmamış, insana fayda sağlayan teknik eserleri de sanatın bir objesi olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda pratik sanatları zanaât olarak anlamak mümkündür.

İhvân'ın sanatların temeline yerleştirdiği bilgi anlayışı, pratik sanatlarda cisim ve insana dünya yaşamında fayda sağlama düşüncesi ile birleştiğinde karşımıza meslek olarak çıkmaktadır. Bu bağlamda pratik sanatları zanaâtın bilgisi ile birlikte meslekî bilgi olarak da değerlendirmek mümkündür. Nitekim İhvân, pratik sanatları sınıflandırırken belirli bir ayırım yapmamış, madde, form ve âletin bir araya gelmesiyle pratik sanatların oluştuğunu söylemiştir.²⁹⁴ Bu bağlamda pratik sanatların gündelik faydaya bağlı olduğu söylenebilir.

²⁹¹ İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, İstanbul 2014, s.72.

²⁹² Mustafa Eren, "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi", *Bilig*, s.14.

²⁹³ S. Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Mâneviyâtı*, s.97.

²⁹⁴ Risâleler, C.1, s.190.

İhvân, maddenin, kabul ettiği şekil, işleme, boyama vb. sûretlere göre sanatçı için *konu* olarak anlaşıldığını söyler. Çünkü sanatçı, şekil ve nakış şeklindeki sanatını o maddeden ve o madde üzerinde ortaya koyar. Madde onları kabul ettiğinde ise *sanat eseri* oluşur. Sanatçı, onu kendi eserinde veyâ başka bir eserde kullandığında eser *âlet* adını alır. İhvân-ı Safâ bu durumu şöyle örneklendirir:

Örneğin bir demir parçası, kabul ettiği her sûret için *madde*, sanatını demir üzerinde ortaya koyan demirci için *konu*, sanatçı ondan bir balta, bıçak, testere, ege vb. yaptığında *sanat eseri*, kasap ya da başka biri bu eseri kullandığında *âlet* olarak adlandırılır.²⁹⁵

İhvân'a göre her sanatta bir konu bulunmalıdır. Sanatçı, sanatını bu konuda gerçekleştirir. İnsanların sanatında konu cismânî ve rûhânî olmak üzere iki çeşittir. Rûhânî konu bilimsel sanatları ortaya çıkarırken, cismânî konu pratik sanatları ortaya çıkarır. Pratik sanatlar ise iki çeşittir: Basit ve bileşik. Basit konu toprak, su, hava ve ateştir. Bileşik konu ise mâdenî, bitkisel ve hayvânîdir. İhvân bu sanatların her biri için şu örnekleri verir:

Öyle sanatlar vardır ki onlarda konu sadece sudur. Denizcilerin, sakaların, su taşıyıcıların, içki işiyle uğraşanların, yüzücülerin vb. mesleklerin işleri böyledir. Öyle sanatlar da vardır ki onlarda konu sadece topraktır. Kuyu, nehir, kanal ve kabir kazıcıların, mâden arayıcılarının ve toprağı aktaran, taşı söküp çıkaran herkesin sanatı böyledir.

Bazı sanatlar da vardır ki onlarda konu sadece ateştir. Savaşta ateş atıcıların, ateşçilerin, meşalecilerin sanatı da böyledir.

Bazı sanatlar da vardır ki onlarda konu sadece havadır. Nefesli çalgı çalanların, boru şeklindeki müzik âletini üfleyenlerin ve bütün nefesli âlet üfleyicilerinin sanatı böyledir.

Yine bazı sanatların konusu, çömlekçilerin, nazar boncuğu üretenlerin, tencerecilerin, kerpiççilerin ve toprağı sulandırarak iş yapan herkesin sanatında olduğu gibi sadece su ve toprak; dökümcülerin, kurşuncuların, camcılarının mesleğinde olduğu gibi mâdenî cisimlerin biri; bazılarının, marangoz, hasır örücüleri vb. sanatlarda olduğu gibi ağaçların gövdeleri, dalları ve yaprakları; bazılarının konusu bitkilerin dış kabuğu, bazılarının ağaç ve kenevir yaprakları; bazılarının ise ağaçların meyvesi ve bitki taneleridir.

Avcıların, koyun güdücülerin vb. mesleklerinde olduğu gibi bazısının konusu hayvan ve hayvânî cisimlerdir.²⁹⁶

Bu konu ayırımından yola çıkarak, İhvân-ı Safâ'nın, sanatsal faaliyetin kapsamını günümüzdeki anlamının yanında, fayda sağlayan ve gündelik hayatımızı kolaylaştıran

²⁹⁵ Risâleler, C.1, s.190.

²⁹⁶ Risâleler, C.1, s.191-192.

etkinlikleri de içerecek şekilde anladığını söylemek mümkündür. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İhvân sanatları sağladıkları faydaya göre sınıflamaktadır. Nitekim pratik sanatların zorunluluğu insanın bu faydalara olan ihtiyacından kaynaklanır. Benzer bir durum Platon'un ideal devletinde de görülmektedir. Platon'a göre de sanatkâr kişi, sanatını icrâ ettiğinde halka yararlı bir iş yapmış olmalıdır; aksi durumda ustalığından söz edilemez. Bunun karşılığında maddî kazanç sağlaması, para kazanma sanatı ile birlikte kendi sanatını kullanıyor olmasındandır. Nitekim her sanatın işlevi farklı olmakla birlikte, sanat para kazanmak için değil halkın yararı için yapılır.²⁹⁷

İhvân-ı Safâ'ya göre pratik sanatların ilk amacı, bu zorunluluklara hizmet etmektir. Zorunluluktan kaynaklanan sanatlar üç çeşittir: İnsan, cildinin ince olması sebebiyle korunmak için zorunlu olarak giyeceğe ve *dokumaya*, beslenmeye olan ihtiyacı sebebiyle *çiftçilik* sanatına, olumsuz koşullardan korunmak ve sığınmak için bir eve olan gereksinimi sebebiyle de *inşaatçılık* sanatına ihtiyaç duymuştur. Bu sanatlarla birlikte terzilik, marangozluk, fırıncılık gibi sanatlar kullanılsa da onlara göre zorunluluktan kaynaklanan sanatların temelinde bu üç sanat bulunmaktadır. Bu sanatların amacı, insanın ihtiyaçlarını karşılayarak onlara fayda sağlamaktır. İnsanın ihtiyaçlarının giderilmesindeki amaç ise, nefsi olgunlaştırmak ve onu hakiki bilgilerle, güzel ahlâkla yetkinleştirmektir.²⁹⁸

İhvân, tüm bu sanatların, onlara konu olan madde, ortaya çıkan eser, kişiyi o sanatlara sevk eden zorunlu ihtiyaç, sağladıkları genel yarar ve bizzat sanatların kendisi açısından birbirlerinden üstün olduklarını belirtir. Sanatın kendisinden kaynaklanan üstünlüğü illüzyonistlerin, ressamların ve müzisyenlerin sanatında mevcuttur. Nitekim illüzyonist sanatıyla yaptığı şeylerin gerçekliğini gizler. Ressam ise doğal, nefsânî ve beşerî sanat varlıklarının sûretlerini taklit eder. Bu taklidi öyle üstünlükle yaparlar ki resme bakanlar ona hayran kalarak gerçek zanneder.²⁹⁹ İhvân'ın bu düşüncesinde Platon'un taklit olarak nitelendirdiği sanat anlayışının etkisi açıkça görülmektedir. Ancak İhvân, eserin büyümesine kapılmayı, esere konu olan şeyin üstünlüğü bakımından değerlendirirken, Platon'a göre, taklit (mimesis) yoluyla oluşturulan bu eserlerin

²⁹⁷ *Risâleler*, C.1, s.193; bkz. Platon, *Devlet*, 341 d-e.

²⁹⁸ *Risâleler*, C.1, s.194.

²⁹⁹ *Risâleler*, C.1, s.196.

gerçeği yansıtmaması ve kişilerin taklide kapılarak gerçeklikten uzaklaşması bakımından, bu türden sanat eserleri daha aşağı konumdadır.

3.2.1.1.1. Müzik

İhvân-ı Safâ, tıpkı Platon gibi, müzik sanatına diğer tüm sanatlardan daha çok önem verir. Bu sanat, onlar için Platon ve Aristoteles'in de kabul ettiği gibi harmoni ve oranlarla ilgilidir. Müziğin insana hoş şeyler hissettirmesi ve diğer tüm seslerden ayrı bir nitelik kazanması, notaların harmonisi ve oranlarına bağlıdır. Bu sebeple müziğin temelinde notaların uyumunu belirleyen matematik bulunmaktadır:

Bil ki tiz ve pes sesler birbirinin zıddıdır. Bununla birlikte uyumlu bir oran üzere bir araya getirilir, imtizâc eder ve birlik sağlarlarsa ölçülü bir melodi olur. Kulaklara hoş gelir, nefesler ferahlar ve mutlu olur. Şâyet belirli bir oran üzere olmazlarsa uyumsuz olur ve farklılık arz eder; birlik sağlanamazsa kulaklar bundan haz alamaz. Bilakis nefesler bundan nefret eder ve tiksindir. Ruhlar bunu kabul etmez. Tiz sesler ise sıcaktır ve kalın-sıvı cevherli mizacı ısıtarak sakinleştirir. Kalın sesler ise soğuktur ve kuru-sıcak sıvı cevherli mizacı nemlendirir. Kalın ve tiz arası mutedil sesler ise, mutedil olan sıvı cevherli mizacı kendi hâli üzere muhafaza eder. Uyumsuz olan şiddetli sesler aniden ve bir defada kulaklara ulaşırsa, mizaç bozulur ve itidâlden uzaklaşır. Hatta âni ölüme sebep olabilir.³⁰⁰

İhvân'ın müziğe diğer tüm sanatlardan daha çok önem vermesinin nedeni, bu sanatın matematiksel alanda bir yapıya sahip olmasıdır. Nitekim İhvân matematiği bilimsel sanatların içinde saymış, bilimsel sanatları da en değerli sanatlar olarak adlandırmıştır. Hatta yukarıdaki pasajda da görüldüğü gibi uyumun bozulmasının âni ölüme bile sebep olabileceğini iddia etmişlerdir. Risâlelerinde sanat olarak adlandırdıkları diğer etkinlikleri bilimsel ve pratik sanatlar başlığında toplarken, müzik için ayrı bir risâle yazmışlardır. Onlar müziğin diğer tüm sanatlardan üstünlüğünü şöyle açıklarlar.

Mûsîkî sanatının üstünlüğü ise iki yöndendir: Birincisi bu sanatın bizzat kendinden kaynaklanan, ikincisi ise gönüllerdeki etkisi açısından. Ayrıca bu sanatı icrâ edenler arasındaki farklılıktan kaynaklanan bir üstünlük söz konusudur. Meselâ kimi sanatçıların çok güzel icrâsı, bu sanata üstünlük kazandırır. Nitekim sanatçı vardır, şarkı söyler, dinleyenlerin bir kısmını coşturur; sanatçı vardır, şarkı söyler, tüm dinleyenleri coşturur.³⁰¹

³⁰⁰ Risâleler, C.1, s.137.

³⁰¹ Risâleler, C.1, s.196.

İhvân'a göre, elle yapılan her sanat ve orada ortaya çıkarılan madde doğal cisimlerdir. Bunlardan üretilen şeyler ise, müzik sanatı hariç, cismânî şekillerdir. Müziğin tamamı rûhânî cevherlerdir; o da dinleyicilerin nefsleridir. Ayrıca bu sanatın etkileri de tamamen rûhânîdir.³⁰²

İhvân-ı Safâ'ya göre gezegen ve yıldız hareketlerinin, güzel, tatlı ve rûhlara ferahlık veren nağme ve melodileri vardır. Bu nağme ve melodiler, orada bulunan basit rûhlara, gezegenler âleminin cevherlerinden daha üstün cevherlere sahip olan ve yörüngenin üstünde bulunan rûhlar âleminin mutluluğunu hatırlatır. Bu rûhlar âlemi, Allâh'ın *Kur'ân-ı Kerîm*'de bildirdiği³⁰³ ve ancak Cennette bulunan güzel koku ve rahatlık nimetlerine sahip olan hayatın mekânıdır. Müzisyenin hareketlerinden çıkan nağmeler, oluş ve bozuluş âlemindeki canlılara rûhlar âleminin mutluluğunu hatırlatır.³⁰⁴

Müzik, İhvân'a göre oranların bilgisi ve te'lîfin içeriği ile ilgili bilgileri bilmeyi gerektirir. Nitekim bu anlayış, tüm sanatların icrâ edilmesi için gereklidir. Sanatların tamamı filozofların hikmetli bilgisiyle ortaya çıkmıştır. Böylelikle filozoflar tarafından herkese, âlimlerden öğrencilere miras kalmıştır. Müzik sanatı ise filozofların kendi bilgisiyle ortaya koydukları ve insanların filozoflardan öğrendikleri bir sanattır ve diğer tüm sanatlarda olduğu gibi bu sanatları da günlük hayatlarında kullanmışlardır.³⁰⁵

İlkçağ felsefe tarihine baktığımızda da matematiğin bilgi veren bir bilim dalı olarak görülmesinden çok, oran ve uyumla ilişkisi bakımından ruhu arındıran bir bilim niteliği taşıdığı görülmektedir. Oran ve uyumun müzikle ilişkisinden, İhvân-ı Safâ ile benzer şekilde İlkçağ filozoflarından Pythagoras da söz etmektedir. Pythagoras, Yunanlıların eğitiminde, oran ve matematik bilgisi gerektirdiği için müziğin önemini vurgulamaktadır.³⁰⁶ Pythagoras için müzik, matematik bilimi ile iç içedir. Bununla birlikte İhvân-ı Safâ ile benzer şekilde müziğin rûh üzerindeki derin eğitici etkisini kabul etmiş, müziğin bedeni ve rûhu dinlendirdiğini ileri sürmüştür. İhvân'ın müzik

³⁰² *Risâleler*, C.1, s. 131.

³⁰³ Rûm Sûresi 15. âyette imân edip sâlih amel işleyenlerin cennette sevindirilecekleri bildirilmiştir.

³⁰⁴ *Risâleler*, C.1, s. 143.

³⁰⁵ *Risâleler*, C.1, ss.131-133.

³⁰⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Farihi 1*, İstanbul 2010, s.150.

ile ilgili benzer görüşlerinden hareketle Pythagorasçı düşünceden etkilendiğini söylemek mümkündür.

İhvân müzik sanatını ahlâkî ve dînî boyutta ele alır. Bu sebeple müziğin faydası ve mertebesi diğer tüm sanatlardan üstündür. Müziğin ahlâkî boyutunu Platon da vurgulamıştır. Platon’a göre de oranların ve uyumun bilgisiyle icrâ edilen müzik sanatı, ruhânî olana etki ettiği için ahlâkın olgunlaştırılması için bir araçtır.³⁰⁷ İhvân da aynı şekilde bu sanatın ruhu dinginleştirip olgunlaştırdığını ve insanın cevherine etki ettiğini söyler. Ayrıca İhvân, dînî anlayışın etkisiyle müziğe dînî bir boyut kazandırmıştır. Bu noktada İhvân’ın hem dînî düşünceyi hem Antik Felsefeyi harmanladığı görülmektedir:

İlâhî yasalara vâkıf kimselerin müziği mâbed ve tapınaklarda kullanmalarına gelince, onlar mûsikîyi namazlardaki kıraât esnasında, kurbanların yanında dua okumalarında, yalvarma ve yakarmalarda; Nebî Davud’un (a.s.) yaptığı gibi mizmarları (mezmur)³⁰⁸ seslendirirken; Hıristiyanların kiliselerinde ve Müslümanların mescitlerinde, hoş nağmeler ve melodik okumalarda kullanmaktadır. Bütün bunların amacı, kalplerin incelmelerini, nefislerin itaatini ve huzurunu sağlamak, Allâh’ın emirler ve yasaklarına boyun eğme, günahlardan dolayı tevbe etme ve Allâh’a dönmektir. İşte bunlar, müziği ortaya koyulan şekillerdeki kuralına uygun olarak kullanmakla olur.³⁰⁹

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere İhvân’ın, felsefesinde temel olarak kabul ettiği hiçbir düşünceyi ve kitabı göz ardı etmeme prensibi, sanat anlayışında da kendini göstermiş ve bu çerçevede kendilerine kadar zikredilmiş Antik Yunan ve İslâm sanat anlayışlarının harmanlandığı bir bakış açısı ortaya koymuştur. Nitekim özellikle Platon’un müzik ile ilgili görüşlerini, İslâm’ın temel doktrini olan âhiret için yaşama ve nefsi âhirete hazırlama düşüncesi ile uzlaştırdığı açıkça görülmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Platon sanatları hakikâte ulaştıran birer araç olarak görürken, güzelliği bu evrenden alır ve düşünülürlerin dünyası olan idealar evrenine atfeder. Oysa İhvân, güzelliği âhiretle sınırlandırmaz. Platon’a benzer şekilde düşünülür şeylerin dünyası olan âhir yaşamın, güzelliklerle dolu olduğunu ve bu güzelliklerin kaynağının da Yüce Yaratıcı olduğunu kabul ederken, evrendeki tüm güzelliklerin bu yaratıcıdan kaynaklanması bakımından birbirlerinden üstün olduğunu ve nesnelerde

³⁰⁷ Platon, *Devlet*, 401 d-e.

³⁰⁸ Mezmur, ilâhî şeklinde söylenen Zebur bölümleri ve dualardır.

³⁰⁹ *Risâleler*, C.1, s.133.

bu güzelliğin bulunduğunu savunur. Nesnelerde bulunan bu güzellik, onu ortaya koyan kişinin eseri meydana getirmesindeki amacı ile ilişkilidir. Dünyaya dair, maddî ne kadar az amacı varsa, eser o kadar güzeldir. Müzik de maddeden uzak ve mâneviyata yakın olması bakımından diğer sanatlardan daha üstündür. Çünkü maddî olan beden ile ilgili iken, mânevî olan nefis ile ilgilidir.³¹⁰

Diğer yandan nefsin sanat yoluyla olgunlaşması ve ıslâhı durumunu, Platon'dan sonra ve İhvân-ı Safâ'dan önce, Aristoteles de vurgulamıştır. Aristoteles taklide dayalı bu sanatların işlevini *katharsis* terimi ile söyler açıklar:

O hâlde tragedya, ahlâksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır. İçine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir. Bu bakımdan tragedya, salt bir öykü (mythos) değildir. *Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir* (katharsis). *Sanatça güzelleştirilmiş dil* deyince, harmoniyi, başka bir deyişle şarkı ve mısra ölçüsünü içine alan bir dili anlıyorum. *Her bölüm için özel araçlar kullanır* deyince de, kimi bölümlerde yalnız ölçünün, kimi bölümlerde ise aynı zamanda müzik ile şarkının kullanılmasını anlıyorum.³¹¹

3.2.1.1.2. Söz ve Yazı Sanatları

İslâm medeniyetinde kelâma dayalı sanatların her zaman çok önemli bir yeri ve değeri olmuştur. Bunun kelâm-ı kadîm olan *Kur'ân-ı Kerîm* ile direkt ilişkisi vardır. Öyle ki şairler *Kur'ân-ı Kerîm*'in dil ve üslûbunu, *Kur'ân-ı Kerîm*'i sanat için salt bir model yerine koymamakla birlikte, ideal bir ifade biçimi olarak görmüşlerdir. Zîrâ *Kur'ân-ı Kerîm*'in dil açısından temel özelliği, eşsiz bir ifade tarzına sahip olmasıdır. *Kur'ân-ı Kerîm*'in bir mûcize olarak kabul edilmesi de az sözle çok şey ifade etmesi ile ilgilidir.³¹²

İhvân'a göre en değerli ve muhkem sanatlardan biri de söz ve kelimelerdir. En sağlam söz, en açık ve belîğ olandır. Belâğatin en güçlüsü de en fasih olandır. En güzel fesâhat, kâfiye olarak vezinli olandır. Şiirlerdeki en hoş vezin, harflerinin sakin, zamanların hareke ve süreç açısından harflerle uyumlu olması demektir. Mükemmel oran üzere

³¹⁰ Platon, *Devlet*, 377-a, 401-d, 404-e.

³¹¹ Aristoteles, *Poetika*, s.22.

³¹² Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İstanbul 2009, s.162; *Kur'ân-ı Kerîm*'in mûcize oluşu ile ilgili bkz. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.30, s.350-351.

parçaların bir araya getirilmesi ve yapının esâsı açısından en sağlam ürünler ve en sağlam terkipler bu şekilde elde edilir. Onlar buna örnek olarak yazma sanatını gösterir. Her milletin yazma sanatı vardır ve birbirlerine benzemezler. Ortaya koyulan her dilde ve mevcûd her millette, yazılan, çizilen her kalemde ve resimde yazılı harflerinin tamamının aslı, dairenin çapı olan dosdoğru bir çizgi, dairenin çevresi olan yay şeklidir.³¹³

İhvân-ı Safâ'ya göre tam dil, Arap dilidir. Fasih söz, Arap sözüdür. Bunun dışındakiler eksiktir. İhvân, Arap dilinin üstünlüğünü o dilin ontolojisine bağlar. Büyük âlemde yirmi sekiz olarak sayılan varlıklardan birisi ayın konaklardır. Yirmi sekiz konağın on dört tanesi yerin üstünde, on dört tanesi yerin altındadır. Onlar sağ ve sol konumdadırlar. Onların on dört tanesi kuzey burçlarda, on dört tanesi güney burçlardadır. İnsanın bedeninde de bu sayıya benzer uzuvlar vardır. Bu nedenle Arap dili, canlılar içerisinde insan şekli gibidir. İnsan şeklinin ortaya çıkışı, son canlı, başka bir deyişle evrimin son halkası olduğu gibi, Arap dili de insanlığa ait dillerin mükemmeli ve yazma sanatının sonudur. Yirmi sekiz harfli Arap diline onun yapısını değiştirecek ya da ona ilave yapacak ve eksiltecek herhangi bir şey ortaya çıkmamıştır.³¹⁴

İhvân, Arapça hattın, Yüce Allâh'ın izlerinin hikmetiyle ortaya koyulduğunu öne sürmektedir. Nitekim felsefe tanımları olan “insanın gücü nispetinde ilâha benzemesi” çabası ve sanat yapmanın koşulu olan felsefi ilme sahip olma düşüncesi burada açık bir şekilde görülmektedir. Arapça, onlara göre en mükemmel dil olmakla birlikte, *Kur'ân-ı Kerîm*'in bu dilde olması nedeniyle Allâh'ın hikmetinden izlere sahiptir.³¹⁵ Bu sebeple hattâtın yaptığı işin de bu tanımlar çerçevesinde, Arapçayı kullanarak, gücü nispetinde Allâh'ın hikmetine benzemeye çalışmak olduğu söylenebilir. Burada da anlaşıldığı üzere, bugün modern sanatlar olarak adlandırdığımız resim, müzik, şiir gibi sanatlar, İhvân'da en yüksek mertebededir ve bu sebeple hikmete en yakın olan sanatlardır.

³¹³ *Risâleler*, C.1, s.149.

³¹⁴ *Risâleler*, C.3, s.121.

³¹⁵ *Risâleler*, C.3, s.121.

İhvân, sözlü anlatımın en iyi örneklerinden birinin şiir olduğunu söyler. Nitekim şiirin ölçüsü ve müziğin ölçüsü arasında benzerlikler vardır. İhvân, şiirin ölçüsü olarak bilinen arûzu en ince ayrıntılarına kadar anlatır.³¹⁶ Arûz, İslâmî edebiyatlarda yayılmış önemli bir nazım sistemidir. Arûz ilmi öteden beri şiirin doğru veya bozuk olanını ayırmayı sağlayan bir ölçü, bir terâzi (mîzan) şeklinde tarif edilir ve karşılaştırma anlamının olduğuna dikkat çekilir. Nitekim arûz, kendisiyle karşılaştırılan şiirin ya da müziğin niteliğini belirler.³¹⁷ İhvân'a göre arûz, yalnızca şiirin değil, en kıymetli sanatlardan olan söz sanatlarının ve müziğin de temelinde bulunan kurallardır. Müziğin kuralları ile şiirin ölçüsünü veren arûz kuralları arasında benzer esaslar vardır. Arûz kavramı İhvân-ı Safâ'nın sanat anlayışında, bu esaslardan en önemlisi olan uyum ve düzeni sağlama, eserin kulağa hoş gelmesi ve böylece ruhu dinlendirmesi bakımından yer almaktadır.

İhvân'ın son derece önem verdiği bir diğer söz sanatı da masal ve fabldır. Nitekim risâlelerde birçok yerde masalları ve fablları kullanmışlar, ayrıca *Kelile ve Dimne*'nin yazarı Beydebâ'ya övgü içeren sözler söylemişlerdir.³¹⁸

İhvân'a göre insanın bu dünyadaki kazancı iki türlüdür; o, nefis ve beden olmak üzere iki cevherden oluşur. Nefs, rûhânî bir cevher olup asıl varlık amacı nefsi olgunlaştırmaktır. Çünkü insan beden ile değil, nefis ile insandır. Bu sebeple kazançlarımız maddî ve rûhânî olmak üzere iki çeşittir. Maddî kazançlar mal ve dünya metâsı gibi cisimsel şeyler, rûhânî kazançlar ise ilim ve dîn gibi nefsi besleyen şeylerdir. İlim nefse, mal ise bedene aittir. Dolayısıyla nefis ilim ve dîn ile beslenmelidir. Nefsler, ilim sayesinde aydınlanarak mutlu olur.³¹⁹ Sonuç olarak sanatların en yücesi de nefsi mutluluğa eristirecek olan bu rûhânî bilginin içeriğini oluşturduğu bilimsel sanatlardır. Pratik sanatlar, insana dünya malı için fayda sağlar.

3.2.2. Sanatları Ortaya Çıkaran Yetiler

3.2.2.1. Nefsin Yetileri: Hayal Gücü ve Düşünce

³¹⁶ *Risâleler*, C.1, s.138; C.3, s.123; Mustafa Eren, "İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi", *Bilgi*, s.19.

³¹⁷ Arûz için bkz. Nihat Çetin, "Arûz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.3, İstanbul 1991, ss.424-437.

³¹⁸ Fabl ve masal örnekleri için bkz. *Risâleler*, C.2, ss.145-258.

³¹⁹ *Risâleler*, C.1, s.177.

İhvân'a göre insan ismi, nefs ve bedene birlikte verilir.³²⁰ Fakat nefs, insan için lûbb (öz) konumundadır ve beden nefse kabuk gibidir. Nefs ağaca, beden ise meyveye benzer. Bu bakımdan insanın nefsini gerçekten iyi bilmesi gerekir. Çünkü insan nefsini ne ile beslerse bedeni de ona yönelecektir.³²¹

İnsanın mutluluğu nefsini hangi yoldan beslediği ile doğrudan ilişkilidir. İhvân, insan mutluluğunu dâhilî ve hâricî; dâhilî mutluluğu da bedende ve nefste mutluluk olarak iki kısma ayırmıştır. Onlar, bedende olan mutluluğa sıhhat ve güzelliği, nefste olana ise zekâ ve güzel ahlâkı örnek gösterirler. Hâricî mutluluğu ise mal ve dünya metarı gibi elin sahip olduğu şeyler ile akraba, eş, dost, çocuk, kardeş gibi akranlar olarak sınıflandırırılar.³²²

Konusunu güzellik ve insanın güzele olan ilgisinin oluşturması bakımından, sanatların, dâhilî mutluluğu sağladığı söylenebilir. İhvân'a göre daimî mutluluk, insanın nefsini terbiye etmesi ve güzel ahlâka sahip olması ile mümkündür. Onların nefs ile ilgili görüşleri göz önüne alındığında, dâhilî mutluluğun nefste gerçekleşen kısmının, asıl mutluluk kaynağı olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Nefsini bilmek, ilimlerin ve diğer her şeyin başı olduğu gibi, daimî mutluluğun da kaynağıdır. O hâlde asıl güzelliğe ulaşmanın yolunu bilmek için, nefsin kendisini ve diğer şeyleri nasıl bildiğini de bilmek gerekir.

İnsanın nefsinin hakîkâtini kavrayabilmesi için, onda; 1. nefs olmaksızın yalnızca beden parçalarının birbiriyle nasıl uyumlu olduğuna ve beden hâllerine, nefsten ayrı olarak bedenin kendisine özgü sıfatlarının neler olduğuna, 2. bedenden soyutlanmış nefsin durumuna ve güçlerine, kendisine has durumlarına, 3. ikisinin birleşmesi ve bununla birlikte oluşan ahlâk, davranış, hareket, sanat, eylem ve bunlara benzeyen şeylerin neler olduğuna bakması gerekir. Bedenin durumları duyular ile kavranır ve açıktır. Bu sebeple o nefsin durumlarını kavramaya kanıttır. Ancak nefs gizlidir, duyularla algılanamaz ve sadece akıl ile kavranabilir. Beden dünyevî ve ölümlü iken, nefs semâvî ve rûhânîdir, ağırlığı yoktur. Eşyanın gerçek mâhiyetini ve

³²⁰ *Risâleler*, C.4, s.11.

³²¹ *Risâleler*, C.2, s.261.

³²² *Risâleler*, C.4, s.45.

sûretini bilme ve kavrama gücü nefse aittir.³²³ Bütün ilimler nefsin potansiyelindedir. Nefsin zâtı hakkında düşünen insan, bunları bildiği zaman bütün ilimler bilfiil nefsin zâtında olur.³²⁴

İhvân-ı Safâ, nefsin beş yetisinin bulunduğunu ve bunların her birinin birbiriyle ilişkili olduğunu söylemektedir. Onlara göre bu beş duyudan ilk üçü arasında kralın sağ kolu ve özel işlerinde ona yardımcı olan yakın arkadaşları gibi bir ilişki bulunurken, diğer ikisi arasında kralın memleketin idaresinde kendisine yardım eden vezir ile ilişkisine benzer bir ilişki bulunur. İlk üç yeti, bedene giriş yeri beynin ön kısmı olan hayal gücü, beynin orta kısmı olan düşünme gücü ve beynin arka kısmı olan hâfıza gücüdür. Ayrıca bunlara nefsin eylemlerinde yardımcı olan diğer iki yeti de faaliyet yeri boğazdan dile kadar olan konuşma ve bedene giriş yeri el ve parmaklar olan, nefsin kendisi sayesinde yazı ve sanatları ortaya koyduğu sanat gücüdür.³²⁵ İhvân'ın bu benzetmesiyle nefsin soyut yetileri olan düşünme, hayal ve hâfıza gücünü diğer yetilerden üstün tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu yetiler maddeden bağımsız olmaları bakımından, nefse konuşma ve sanatları icrâ etme yetilerinden daha yakındır. Nefse olan konumları açısından bakıldığında, ilk üç yetinin nefsin nihâi gücü ve sanatların icrâ edilmesinde ona önemli bir kaynak olarak eşlik ettiği görülmektedir. Sanatlar icrâ edilirken, düşünme, hayal ve hâfıza gücünün kapasitesi nefsi etkileyerek onu fiilde bulunmaya yönlendirir.

Hayal gücü Fârâbi felsefesinde de önemli bir yer tutar. Nitekim o da hayal gücünün öğretici niteliğine dikkat çekerek hayal ettirme ile insanların eğitilebileceğine ve herhangi bir şeye inandırılabilmesine dikkat çekmiştir. Algının oluşabilmesi için duyum gerekir ancak devam etmesi için duyuma gerek yoktur, hayal gücü sayesinde zihinde deneyimlenen şey canlandırılabilir. Öyle ki, Fârâbi'ye göre kavrayışın iki aşaması bulunmaktadır: ilki mahiyetinin akılcı kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir.³²⁶

³²³ *Risâleler*, C.2, s.262.

³²⁴ *Risâleler*, C.2, s.288.

³²⁵ *Risâleler*, C.2, s.329.

³²⁶ Hüseyin Atay, *Fârâbi'nin Üç Eseri*, Ankara 1974, ss.50-53.

İhvân-ı Safâ'nın sanatların değerini belirlemek için nefsin yetilerine atfettiği önem risâlelerinde de açıkça görülmektedir. İhvân, nefsin sanatları ortaya çıkaran yetilerinin işleyişini şöyle özetler:

Hayal gücü, algılayıcı güçlerden algılananların resimlerini aldığı zaman, bunları anlar, nefse götürür ve tamamını bir araya getirir. Sonra bunları düşünme gücüne götürür, o bunları birbirinden ayırt eder; gerçeği gerçek olmayandan, doğruyu yanlıştan ve faydalıyı zararlıdan ayırarak bilir. Sonra bunları ihtiyaç ve hatırlama zamanına kadar muhafaza etmesi için hâfıza gücüne götürür. Konuşma gücü muhafaza edilen bu resimleri alır ve vakti geldiğinde açıklama anında onları orada bulunanların işitme gücüne ifade eder. Sesler, ancak işitici güçler nasibini alana kadar havada bekleyip sonra kaybolduğu için ilâhî hikmet ve Rabbânî yardım, bu lafızların yazı sanatıyla kaydedilmesini gerektirmiş, insan tabiatı da çareyi bunda bulmuştur. Zîrâ sanat gücü bu lafızları kaydetmek istediği zaman kalemle bunlar için çizgilerden oluşan kalıplar oluşturur ve onlara çeşitli renklerle tomarları verir ki, bilgi geçmişlerden geleceklere faydalı, öncekilerden sonrakilere eser ve meydana olmayanlardan olanlara hitap olarak kalsın. Bu yazı, Yüce Allâh'ın insana büyük nimetidir. Nitekim *Kur'ân-ı Kerîm*'de bu şöyle anlatılmıştır: “Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir.”^{327,328}

Nefsin kavrayışında, insandan insana değişen birtakım farklılıklar bulunmaktadır. İhvân bu farklılıkları nefsin yetilerinin işleyişindeki aksaklıklarla açıklar. Normal ve afetlerden arınmış bir beyin, algılardan gelen resimleri oldukları gibi alır ve hayal eder. Ancak bir hastalığa maruz kaldığında bu işleyiş bozulur ve beyin hayal gücünü kaybederek işlevini yerine getiremez. Tefekkür (düşünme) gücünün durumu da hayal gücüne benzer; normal olup herhangi bir hastalığa mâruz kalmadığında insanın anlama, ayırt etme ve fikir kapasitesi olması gerektiği gibi olur. Bir hastalığa mâruz kaldığında beyin bu fonksiyonları yerine getiremez. Beynin arka kısmına yerleşmiş olan hatırlama gücünün hükmü de bunlara benzer. Bu kısım zarar gördüğünde de unutma gerçekleşir.³²⁹

İhvân-ı Safâ, bedende kalpten sonra en önemli organın beyin olduğunu ileri sürer. Çünkü sözünü ettikleri güçler nefsi eyleme yönlendirir. Hayal gücünün ise sanatsal eylem açısından ayrı bir önemi vardır. Nitekim insan, hayal gücü sayesinde duyularla yapamadığı imgelem işini yapmaya güç yetirir. Çünkü nefis rûhânî, hayal ettikleri ise cismânîdir. Hayal gücü, bizzat duyumsadığı şeyleri hayal ve tasavvur eder. İhvân,

³²⁷ Alak, 96/3-5.

³²⁸ *Risâleler*, C.2, s. 329-330.

³²⁹ *Risâleler*, C.3, s. 333.

beşerî sanatkârların işini bunun delili olarak örnek gösterir. Her sanatkâr, hâricî bir şeye ihtiyaç duymaksızın eserin sûretini düşünür. Daha sonra herhangi bir zamanda veyâ mekânda bulunan heyûlâyâ yönelir. Ardından ona, düşüncesinde canlandırdığı birtakım âletler aracılığıyla şekil verir.³³⁰

İhvân'a göre hayal gücünün özelliği, duyu organlarının daha önce algılamadığı bir şeyi hayal etmekten âciz olmasıdır. Nitekim insan, daha önce hiç algılamadığı ve duyumsamadığı bir şeyi zihninde şekillendiremez ya da başka nesnelerle birleştiremez. Onlar buna delil olarak, görme yetisi olmayan hiçbir canlının renkleri hayal edememesini ve işitme yetisi olmayan hiçbir canlının da sesleri hayal edememesini gösterirler. Eşyâyı hayal ve tasavvur etme, İhvân'a göre daima duyuşsal algıya bağlıdır. İnsan ise, sözü kavradığında ona verilen anlamları hayal etme imkânına sahip olabilir.³³¹

İhvân-ı Safâ, hayal gücünün iki zıt yönünden dolayı şaşırtıcı etkileri olduğunu da vurgular. Bunlardan ilki, insanın bu güç sayesinde büyüleyici işler ortaya koymasındır. İkincisi ise, çocukların, cahillerin ve hatta akıllıların, kıyaslar terkip ederek, yine bu güç sayesinde eşyanın hakîkâtleri hakkında dikkatsizce hüküm vermesidir. Nitekim İhvân, göklerin ve yerin nasıl yaratıldığı, evrenin nasıl oluştuğu üzerine insanların düşündüğü birçok şeyin hayal ürünü olduğuna dikkat çekmiştir. Onlara göre insanlar, evrenin yaratılışını kendi fiilleriyle kıyas ederek, onun bir zamanda ve mekânda oluştuğunu zan ve hayal etmişlerdir.³³² Bu noktada İhvân'ın materyalist ve ampirist düşünceye karşı çıktığı görülmektedir. Onları hayal güçlerinin yalnızca tecrübe ettikleri şeylerle sınırlı olması bakımından eleştirerek, evrenin zaman ve mekândan bağımsız olarak yaratıldığını, tecrübe edemedikleri için yanlış yolda olmakla suçlarlar. Oysa Yaratıcı'nın fiili ile hiçbir fiil benzer olamaz. Hayal gücünün kuvveti bakımından insanları birbirinden farklı gören İhvân, tecrübenin insanın hayal gücünü sınırlandığını savunur.

³³⁰ *Risâleler*, C.3, s. 340.

³³¹ *Risâleler*, C.3, s. 340.

³³² *Risâleler*, C.3, s. 340-341.

Düşünme yetisi ise, insanın hayal gücünü ve diğer algılama ve kavrama yetilerini de kapsayan fiillere sahip bir güçtür. İhvân bu kuvvetin fiillerini soyut olanlara ait fiiller ve nefsin diğer yetileriyle ortak olan fiiller olarak ikiye ayırır. Nefsin diğer yetileriyle ortak olan fiillerin başında sanat gelir. Nitekim düşünce yetisi ile sanat yetisi arasında bir bağ vardır. Ayrıca konuşma, hayal gibi fiiller de düşünce gücüyle nefsin diğer yetilerinin ortak fiilleridir. Düşüncenin soyut olan fiilleri ise derin tefekkür, ayırt etme, tasavvur, terkip, analiz, kıyas gibi fiillerdir. Bunların yanı sıra zihinsel uyanıklık, içsel aydınlanma, kalbin nurlanması, ilham, vahiy, rüya gibi fiiller de düşünme yetisine aittir. İhvân'a göre düşüncenin bu fiilleri içinde sanat, terkip yoluyla gerçekleşir.³³³

Düşünme yetisi, insanların ihtilafa düştükleri konularda duyuların ve diğer yetilerin yardımına ihtiyaç duyar. Bu sebeple İhvân'a göre duyusal verilerin aklî delillendirme için bir kaynak olduğu söylenebilir. Nitekim İhvân, duyulur olanın üzerine en fazla düşünen ve tecrübelerini göz önünde bulundurup etrafını gözlemleyen kişilerin akıl bakımından en üstün mertebede olduklarını söylemektedir. Düşünme yetisi bakımından da insanlar farklı mertebelerde bulunmaktadır. Bunun sebebi de yine insanların, düşünmeyi yanlış yönlendiren veya düşünmeyi engelleyen durumlarla karşılaşması ve sağlıklı karar verme sürecine sahip olmamasıdır. Ayrıca akıllı kimseler arasında da mertebeler aynı değildir; çünkü akıllar da meziyetleri ve dereceleri bakımından birbirinden farklıdır.³³⁴

Akılların mertebe ve fonksiyon bakımından farklılıklarına Fârâbî ve İbn Sîna da değinmektedir. Fârâbî beşerî akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler; başka bir deyişle bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Bu şu demektir: İnsan akli somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir. Fârâbî, en üst mertebe olarak hiyerarşide faâl akıl gösterir. İnsan akli ise faâl akla göre alt mertebededir. İnsan akli ile faâl akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faâl akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez. Dolayısıyla insânî aklın faâl akıldan feyz alması

³³³ *Risâleler*, C.3, s. 342.

³³⁴ *Risâleler*, C.3, s. 345.

ve ondan baslenmesi gerekmektedir. Benzer şekilde İbn Sînâ'ya göre de insan nefsinin sahip olduğu akıl gücü, faâl aklın yardımı olmaksızın hiçbir şekilde kendiliğinden bilgi üretmemektedir. Bilginin meydana gelişini ve aklın soyutlama yapışını İbn Sînâ, kendinden önceki filozoflardan farklı olarak şu şekilde yorumlamaktadır: İnsan akli hayalde bulunan tikellere (cüz'ıyyât) yönelerek onları faâl aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Faâl akıl etki eder etmez derhal bunlar soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Şu hâlde İbn Sînâ'ya göre düşünmek, beşerî akli faâl aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Öğrenimin amacı ve fonksiyonu ise insan aklının faâl akılla ittisâl yeteneğini daha da geliştirmekten ibarettir.³³⁵

İhvân, insanlar arasında mertebe ayrımı yaparak, nefsin sanatları icrâ etmek için sahip olması gereken yetilerini bulunduran herkesin aynı değerde eserler ortaya koyamayacağını vurgulamaktadır. Nitekim sahip olduğumuz yetiler aynı olsa da kapasitelerinin nefsi fiile yönlendirdiği amaç bu mertebelerin derecesine göre farklılık gösterebilmektedir. Bu durumu bir örnekle şöyle açıklarlar:

Marangozun acziyetinden dolayı değil ama kerestenin yokluğundan dolayı göğe yükselip bir merdiven yapamaması böyledir. Yine bilge bir insanın bebeğe öğretememesi, bilgedeki acziyetten dolayı değildir. Çünkü bebek, bebeklik hâlinde iken bu eğitimi almaya yatkın değildir. Âciz olmak, maddeden ve onun süreleri zorla kabul etmesinden kaynaklanır, yoksa hikmetli iş yapan sanatkârın âciz olmasından dolayı değil.

3.2.2.2. Dış Duyu Yetileri: Görme, İşitme, Dokunma

İhvân, insanın nefsinin bilmesinin yollarından biri olarak onun icrâ ettiği eylemlere ve sanatlara bakması gerektiğini savunur. Nitekim nefis, eylemde bulunurken dış dünya ile iç içedir. Dışardan gelen uyarıları duyular aracılığıyla algılayan nefis, bu uyarıları yorumlayarak eylemde bulunur. Bu açıdan nefsin eylemde bulunmasını ve pratik sanatları ortaya koymasını sağlayan yetisi duyu yetileridir.

İhvân, nefis ile duyular arasındaki ilişkiyi, bir şehirde yer alan taş, toprak, evler, yollar gibi maddî unsurlar ve bu şehirde yaşayan insanların kral ile olan uyumuna benzetir. Bir kralın şehri yönetmesi için nasıl ki tüm unsurların uyumlu olması gerekiyorsa,

³³⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s.238-242.

nefsin bedeni yönetebilmesi için de bedenın tüm unsurlarının birbirini ile uyumlu olması gerekir. İhvân'a göre bu unsurlara uyumu veren Allâh'tır:

Yüce Allâh bedeni oluşturmak istediğinde önce bir kısmı diğerine üstün gelmesi sebebiyle güçleri birbirine karşıt dört tekil tabiat yarattı. Sonra onlardan ikisini diğer ikisi ile uyumlu hâle getirdi. Sonra birbiri ile birleşebilen, birbiri ile uyumlu hâle gelebilen, diğer elementlerin güçleri ile orantılı olan dört elementi (erkân) yarattı. Sonra bu bedenın kuruluşunu, onun yapısının asılları olan bu dört elementten oluşturdu. Ardından bedenın kuruluşuna tabiatı birbirine zıt, güçleri birbiriyle orantılı dört karışım (ahlât) devam etti ki onlar da bedenın asıl unsurlarının toplamından elde edilmiştir.³³⁶

Duyuların bedenle ve birbirleriyle olan uyumları, İhvân'a göre güzelliğın ortaya çıkmasında önemli bir unsurdur. İhvân-ı Safâ, görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama duyularından, işitme, görme ve dokunmayı sanatla ilişkilendirmiştir. Bu sebeple, onların önemli sanatlardan biri olarak gördüğü mûsîkî sanatının icrâ edilmesinde işitme, tüm diğer pratik sanatların ortaya koyulmasında ise görme ve dokunma duyularının işlevi önemli bir yer tutar. Duyular bedene ait birer araçtır ve sanatkârın âletleri gibi nefsin bedende etki ettiğî âletlerdir.

İşitme gücü, sesleri algılamaktadır ve bu sesler âletten çıkan ve tabî olmak üzere ikiye ayrılır. Tabî sesler taş, demir, rüzgâr gibi cansız cisimlere ait seslerdir. Âletten çıkan sesler ise davul, korna, saz ve çalgı tellerine benzer âletlerden çıkan seslerdir. Her bir sesin farklı bir nağmesi, kalıbı ve rûhânî bir yapısı bulunmaktadır. Hava, cevherinin inceliğî nedeniyle sesleri taşır ve hayal gücüne gidene kadar bozulmasını engelleyerek aynı kalmasını sağlar. İnsan kulağî ve diğer canlılar havanın dalgalanması ile oluşan değişim ve hareketi algıladığında işitme gerçekleşir.³³⁷

İhvân, mûsîkîyi uyumlu melodiler ve ölçülü nağmeler olarak adlandırır. Melodi, ölçülü sesler demektir. Ölçülü sesler ise aralarında peş peşe sükûnlar olan kesintisiz hareketlerden oluşmaktadır. Tiz ve pes sesler birbirinin zıddıdır; bununla birlikte sesler uyumlu bir orana göre bir araya getirilir. Belirli bir orana göre olmazsa uyumsuzluk oluşur ve sesler farklılık arz eder. Sesler arasında birlik sağlanamazsa kulak bundan hoşlanmaz ve ruh bu sesleri kabul etmez. Uyumsuz sesler kulağa birden ulaşırsa mizaç

³³⁶ *Risâleler*, C.2, s.263.

³³⁷ *Risâleler*, C.2, s.282.

bozulur. Oysa uyumlu ve ölçülü sesler bir araya geldiğinde kulak bundan memnun olur; ruh ise hoşnut olarak ferahlar. Böylece nefis, duyduğu seslerle mutlu olur.³³⁸

İhvân'a göre görme de havanın ışığı gözbebeğine taşınmasıyla gerçekleşir. Işık, şeffaf cisimlere temas ettiği zaman kendisiyle birlikte mevcut cisimlerin de rengini taşır. Hava ışığın kalıbını alarak korneaya iletir ve bu sayede kornea da renklerin kalıbını alır. Daha sonra kornea da değişiklik ve farklılıkları algılayarak görme gücünde olduğu gibi algıları değiştirmeden hayal gücüne iletir. İhvân, algılayıcı güçlerin algıladığı şeyleri şekilleri taşımalarını rûhânî bir durum olarak tanımlar. Diğer yandan, gözün gördüğü şeyleri algılamasının gözden çıkan ışık vasıtasıyla gerçekleştiğini savunanları eleştirir. Onların bu rûhânî süreçleri tecrübe etmediğinden yanlış hükümler verdiğini ileri sürer.³³⁹

Dokunma gücü ise vücudun sahip olduğu sıcaklık ve soğukluğun karşısında algıladığı farklılık ve değişimlerle ilgilidir. Vücut, kendisinden daha sıcak bir uyarana karşılaşırsa kızgınlaşır, daha soğuk bir uyarana karşılaşırsa da soğukluk derecesi artar. Diğer yetilerde olduğu gibi dokunma duyusu da algıladığı bu farklılık ve değişimleri hayal gücüne bozmadan iletir. Bu durum sertlik ve yumuşaklık, katılık ve sıvılık, sıkılık ve gevşeklik, yaşlık ve kuruluk gibi diğer ilişkiler için de geçerlidir. Bu durumların hepsinde bedenin bulunduğu duruma göre daha azlık ya da daha fazlalığa göre değişim söz konusudur. Beden organlarının mizacının değişmesine göre, dokunma gücünün hissettiği duygular değişiklik arz etmektedir.³⁴⁰

Algılanan şeylerin tamamının algı sonuçları da beynin ön lobunda bulunan hayal gücü yanında toplanır. Hayal gücü bu algıların tamamını okuyarak, düşünce gücüne iletir. Düşünce gücü bu algıların anlamlarına bakar ve ihtiyaç anında kullanmak üzere hâfıza gücüne iletir. Hâfıza gücü, gelen tüm bilgileri saklar.³⁴¹ Görüldüğü gibi İhvân'da algı yalnızca fiziksel bir süreç değil aynı zamanda rûhânî bir etkileşimle gerçekleşir. Bu sebeple tek başına deneyim algıyı oluşturmamaktadır.

³³⁸ *Risâleler*, C.1, s.137.

³³⁹ *Risâleler*, C.2, s.284-285.

³⁴⁰ *Risâleler*, C.2, s.280.

³⁴¹ *Risâleler*, C.2, s.284.

3.2.3. Yaratma Olarak Sanat

İhvân-ı Safâ için hikmet sahibi olma, sanatların icrâ edilmesinde önemli bir yer tutar. Risâlelerde sık sık hikmetli iş yapanın hakîm olduğuna ve hakîm olanın da yaptığı işten belli olduğuna değinmektedirler. Nitekim onlara göre yerli yerinde ve sapasağlam yapılmış bir eser, Yaratıcı'nın hikmetini evrende gösterme şeklidir. Nefsi Yüce Yaratıcı tarafından yönlendirilen ve nefsinin de tek gerçek hakîm olan Yaratan'a yönlendiren kişi yaptığı işin hakikatini bilmektedir. Nihâî hakikat ise Allâh'ın evrendeki her şeyi yoktan var ettiği ve yarattığıdır.³⁴²

İhvân, sanatın yaratma anlamına da değinmektedir. Çünkü yaratma fiili fâilin hikmetiyle ilişkilidir. Onlara göre Allâh'ın evreni inşâsı da bir sanatkârın sanat eserini yapması gibidir. Nitekim Allâh'ın fiili, yaratılmışların fiilleri gibi gerçekleşmez. Buna delil olarak “Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece ‘Ol’ dememizdir, hemen olurur”³⁴³ âyetini göstererek Allâh'ın fiillerinin niteliğini ve insana nispetini şöyle ifade ederler:

Ey kardeşim! Bil ki övgüye lâyık olan Bârî cisimlere bizzat kendisi dokunmaz. Fiilleri zâtıyla gerçekleştirmez. Bilâkis görevli meleklerine ve desteklenmiş kullarına emreder. Onlar da kendilerine emredileni yapar. Allâh'ın arzındaki halîfeleri olan kralların kölelerine, hizmetçilerine ve tebaâlarına emretmeleri gibi. Onlar fiilleri şerefleri ve büyüklükleri dolayısıyla kendileri gerçekleştirmezler. Aynı şekilde Sübhân, diler, ister, emreder ve ‘ol’ der. Emriyle, isteğiyle, irâdesiyle yoktan var etmesiyle, yoktan yaratmasıyla, inşasıyla, ilk maddeyi ve ilk mahlûku sonradan var etmesiyle dilediği şey olurur.³⁴⁴

Yine bir başka yerde Allâh'ın evrende yaratma fiilini gerçekleştirmesi ile ilgili şöyle söylemişlerdir:

Nefis, zaten Yüce Yaratıcının fiilidir. Biz burada fiilleri nefse ait kabul ederek anlattık. Çünkü Yüce Yaratıcı, fiilleri kendi zâtına nispet etmez, aksine başkasına emir vermek sûretiyle, Ondan meydana gelir. Bu şekilde yapması, insanların gaflet uykusundan ve cehâlet sarhoşluğundan uyanması, nefsi hakkında tefekkür etmesi, sırlardaki bu gariplikleri müşahade etmesi, bunları Vareden'in (Sâni‘) her şeyi bildiğini (Âlim), her şeyi yerli yerince yaptığını (Hakîm) ve yaratılanların bu Hakîm'in yoktan var ettiklerini anlaması içindir. Çünkü yerli yerinde sapasağlam bir ürün, hakîm bir var edenin hikmetini ortaya koyar, onlarla istidlâl yapılır.

³⁴² Risâleler, C.2, s.271.

³⁴³ Nahl, 16/40; kûn fe yekûn ile ilgili âyetler için bkz. Bakara, 2/117; Âl-i İmran, 3/47,59; En'am, 6/73; Meryem, 19/35; Yasin, 36/82; Mü'min, 40/68.

³⁴⁴ Risâleler, C.2, s.100.

Yüce Allâh âyette şöyle buyurur: ‘Kendi nefislerinizde (de deliller vardır), hâlâ görmeyecek misiniz?’³⁴⁵

İhvân-ı Safâ, hikmet ile yapılmış her şeyi Yaratan’ın birer yapıtı olarak görmektedir. Risâlelerde yaratma fiili, Allâh’ın evrene şekil verme sanatı niteliğindedir. Yaratma fiilini, sanatın tanımına benzer şekilde, Yaratıcı’nın kendi nefsinde bulunan sûret ve nakışları maddede ortaya çıkarması olarak tanımlamaktadırlar. Hikmetle iş yapan her yaratıcının, yaratmasında bir amacı olduğunu ve bu amacın bilginin ilminde veyâ yaratıcının düşüncesinde o şeyi yaratmadan önce de var olduğunu ileri sürmektedirler. Sanatkâr, yaptığı işi bu amaçtan dolayı yapar ve fâil amacına ulaşınca fiil sona erer. Böylece fâil o işi yapmayı durdurur.³⁴⁶ Bu düşüncesinden hareketle İhvân’ın sanatları icrâ ederken Allâh’ın fiiline benzer şekilde icrâ etmek gerektiğini ileri sürdüğü söylenebilir. Sanatların amacı nefsi hakîkate yöneltmek ise, amacına uymayan bir fiil gerçekleştiğinde ya da fiilin nihâi amaca götürmeyeceği anlaşıldığında, hikmet sahibi her sanatkâr fiili ortadan kaldırmalıdır. Bunun yanında fiil hakîkate götürüyorsa amacına uygun demektir ve hakîkate ulaşincaya kadar devam ettirilmelidir.

Allâh’ın yaratma fiili ile sanatkârın sanat eserini ortaya koyması arasındaki farka burada değinilmelidir. Nitekim Allâh, yaratma fiilinin fâili olarak, amaca uygun olmayan bir fiilde hikmeti gereği bulunmaz; dolayısıyla fiilini sonlandırması düşünülemez. Ancak insan sonsuz bilgi ve hikmete sahip olmadığı için fiilin fâili olarak hata yapabilmekte, amacından sapabilmekte ve bunun sonucunda da fiilini beklenmedik bir şekilde sonlandırarak yapıtından vazgeçebilmektedir. Allâh, hakîm oluşu ve her şeyi önceden bilmesi gereği fiilinin sonuçlarını önceden bilmektedir. Ancak insan, kısıtlı kapasitesi ve imkânları ile fiilde bulunurken sonucunu bilmemekte ve dolayısıyla sorumluluklarını almak konusunda tereddüt edebilmektedir. Nitekim Allâh’ın bir fiilde tereddüt etmesi düşünülemez. Bu açıdan bakıldığında Allâh ve insan arasında, fiillerinin benzerliği hiçbir bakımdan söz konusu olmamakta ve kıyaslama yapılamamaktadır. Allâh’ın kusursuz eylemi ile insanın kusurlu eylemi arasında amaç ve davranış biçimi bakımından bir benzerlik aramak hatalı bir tutum olur. Kindî’nin bahsettiği ve İhvân’ın da ondan etkilendiği ‘fiillerinde Allâh’a benzemeye çalışmak’ görüşü, yaratma ve buna benzer şekilde insanın kapasitesini aşan fiillerin konusu

³⁴⁵ Zâriyât, 51/21; *Risâleler*, C.2, s.271.

³⁴⁶ *Risâleler*, C.3, s.277; s.294.

değildir. Allâh'a benzemeye çalışmak ancak yaptığı işte sâlih bir amaç ve bu amaca uygun sâlih bir amel ile mümkün olabilir. Söz konusu benzerlik bir evlâdın büyüdüğünde annesi gibi olacağı inancına değil, tıpkı ona olan sevgisi ve sadakati nedeniyle onu örnek almasına ve davranışlarında onun amaçlarını taklit etmesine benzetilebilir. Diğer yandan bu benzerlik her türlü fiilde söz konusu edilmemelidir.

Bir başka yerde İhvân, yaratma ile ilgili olarak, her yaratılan şeyin bir yaratıcısı olduğu ve her yaratılışın hikmet sahibi bir yaratana işaret ettiğini ileri sürmektedir. Yüce Yaratıcı, İhvân-ı Safâ'nın da sözünü ettiği gibi, görülerek idrâk edilemez. Fakat akıl sahibi bir kimse, evrende yaratılmış tüm şeylere, hatta küçük bir tohumla bile bakarak zorunlu bir bilgi hâlinde bir yaratanın olduğunu bilmektedir. Bu yaratıcının isteği olmadan hiçbir şey bir araya gelmemekte ve oluşmamaktadır.³⁴⁷ İhvân, hikmetli olan tüm fiillerin Allâh'a nispet edilmesini şöyle açıklar:

Filozoflar ve hikmet sahibi bilginler, bu yaratılanları doğal kuvveye, şeriat sahipleri ise meleklerle atfeder, kimse bunu Yüce Allâh'a nispet etmez. Çünkü şanı yüce olan Yaratıcı doğal cisimlere, cisimsel hareketlere ve cisimsel olaylara doğrudan müdahalede bulunmayacak kadar yücedir. Tıpkı melikler, hükümdarlar ve başkanların işlerini doğrudan yapmaması gibi. Bunların kendilerine nispet edilmesi de işin yapılması için emir vermeleri ve bunu istemeleri nedeniyledir. Örneğin 'İskender seddi yaptı' denmesinin nedeni onun emriyle inşaat gerçekleştiği içindir.³⁴⁸

İhvân'a göre akıl sahibi bir kimse, Yüce Allâh'ın yaratma sanatının niteliğini, niçin öyle yaptığını ve neden başka bir şekilde yapmadığını düşünmektedir. Bunun sonucunda bulduğu cevaplar, mevcut yapıtların neden Allâh'ın fiilinin birer yansıması olduğunu açıklayacaktır.³⁴⁹

Günümüzde sanat, konusunu bu dünyadan almaktadır. Oysa İslâm'ın konusu doğrudan bir başka dünyadır. Bu dünyayı bir aldatmaca yeri, sınav yeri olarak değerlendirirken yaşam denilen uykudan uyanıldığında gerçeklerin kavranabileceğini öne sürer. Öyleyse bu dünyadaki yaşamsal zamanın içindeki güzellik, kula değil Allâh'a özgüdür. Sanatkâr, bu çerçevede güzelliği yaratan değil, keşfeden olmak

³⁴⁷ *Risâleler*, C.2, s.122.

³⁴⁸ *Risâleler*, C.2, s.123.

³⁴⁹ *Risâleler*, C.2, s.124; C.3, s.31-33.

durumundadır. Çünkü güzellik zaten yaratılmıştır ve tekrar yaratılmasına gerek yoktur.³⁵⁰

Sanatkâr, yapıtıyla Allâh’a hizmet ettiği zaman nefsin amacına uygun davranmış olur. Çünkü, insan nefsi hiçbir zaman yaratan olmamış, aksine eksik ve âciz olan yaratılan durumundadır. Bu nedenle yapıtların ve güzelliğin sorumlusu olarak insanı görmek  hv n-ı Safâ felsefesinde yanlış bir tutum olacaktır. Eserlerinde amaç, Kindî’de de olduğu gibi, Allâh’ın fiiline benzer şekilde fiilde bulunmak, hakîkate ulaşmak olmalıdır. Amacı dünyevî ve maddî olan bir çıkara hizmet eden sanatsal eylemler anlamsız ve yanıltıcıdır. Bu sebeple buna benzer eylemlerden sakınmak gerekir. Nitekim Gazz li de benzer şekilde şöyle söylemiştir:

Dünyadan sakın.        dünya hilebazdır, sahtekardır, z limdir, aldatıcıdır... O  yle bir sahtek rdır ki, telli duvaklı gelin gibi gözlerin kendine doğru çevrilmesini, kalpleri kendine bağlamayı ve açık etmeyi bilir.³⁵¹

 hv n’ın ilimleri sınıflamasında, her ilmin bir sanat dalı ve söz konusu ilmi icrâ eden kişinin de o ilmin sanatçısı, başka bir deyişle sanatk arı olduğu görülmektedir. Onların sanat anlayışını görüldüğü üzere d n  ve nefsânî anlayışları belirler.  hv n herhangi bir konuda iyi işler icrâ etmeyi sanatk rlık olarak adlandırmış ve en yüce sanatkârın da Allâh olduğunu risâlelerde sık sık dile getirmiştir. İyi bir iş icrâ etmenin yolu ise, o işi iyi bilmeye, hakîm olmaya dayanmaktadır. Felsefe veyâ  hv n’ın da kabul ettiği anlamda hikmet, insanın gücü nispetinde Allâh’a ve O’nun sıfatlarına benzemeye çalışması ise, insan her türlü sanatı icrâ ederken Allâh’ın bu yüce sanatk rlığına  zenmelidir. Nitekim Allâh, her şeyi en iyi bilendir.

³⁵⁰ Banu Ayten AKIN, “ sl miyetin Yarattığı Dünyada Sanatın Yeri”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, C.22, Erzurum 2010, s.4.

³⁵¹ Gazz li, * hy u Ulûmi’d-dîn*,  ev. Abdullah Aydın, C.3, İstanbul 1993, s.2816.

SONUÇ-DEĞERLENDİRME

İslâm tarihinin ilk dönemleri, felsefî ve dînî doktrinleri uzlaştırma çabası olan birçok düşünceye tanıklık etmiştir. Kuşkusuz, İlkçağ filozoflarının birçok eserinin tercüme edilmesi ve dönemin siyâsî ve kültürel yapısı dikkate alındığında, İslâmiyetle felsefeyi uzlaştırma düşüncesinin ortaya çıkması beklenmeyen bir sonuç değildir. Arap coğrafyasında İslâmiyetin kabulü ile birlikte dînî kaynakların, Müslüman düşünürlerin felsefî dünyalarını etkilemesi, diğer her şeyle ilgili düşüncelerini de etkilemesi anlamına gelmektedir. Bu anlayış özellikle İhvân-ı Safâ felsefesinde kendini göstermiştir. Nitekim İhvân-ı Safâ'da fiilin amacını belirleyen şey âyete ve emre olan uygunluk olsa da felsefeyle zıt düştükleri durumda ondan vazgeçmemek için âyeti düşünceye göre yorumladıkları görülmektedir. Çoğu zaman ne yalnızca hadîs ne yalnızca âyet ne de yalnızca felsefî bir düşünüşü kaynak olarak kullandıkları görülür. Tüm bunlar dikkate alındığında hakîkatin felsefede mi yoksa dînde mi olduğunu anlamakta güçlük çekmemize neden olmaktadır. Nitekim İhvân açık bir şekilde hakîkatin felsefeden bağımsız olmadığını söylese de felsefî düşüncelerine delil olarak gösterdikleri âyetlerin, doğru anlaşılan ve yerinde kullanılmış deliller olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışma konusudur.

İhvân'ın hakîkate götüren yollardan biri olarak gördüğü sanat, onlar için günümüzdeki anlamından başka bir anlama hizmet etmektedir. Güncel sanat eserlerinde çoğu zaman güzelliğin eşyâya bağlı olarak ortaya çıkardığı maddî haz ön planda tutulurken, İhvân'ın sanattan anladığı şey rûhsal hazdır. Rûha haz veren şey ise yine güncel sanat anlayışından farklı olarak subjektif bir haz değil, aksine ortak bir anlayışla ele aldıkları objektif bir hazdır. Başka bir deyişle, İhvân, sanat eserinin değerini kişiden kişiye değişen parametrelerle değil, temel kaynak olarak kabul ettikleri âyetler ve hadîslerle açıklar. Bu nedenle sanat rûhu eğitir ve rûhun eğitilmesinde temel amaç nefsi hakîkate, en yüce Yaratıcı'ya ulaştırmaktır. Sanat eserinin değeri, sanatkârın ortaya koyduğu fiilin amacı ile ilişkilidir. Müslüman bir sanatkâr ise yaptığı her işte en iyi ve en güzel olanı yaparak Allâh'ın sıfatlarına benzemeye çalışmaktadır. Çünkü en yüce sanatkâr Allâh'tır. Her fiil nefsi Allâh'a yakınlaştırmalıdır.

İhvân-ı Safâ sanatsal etkinliği kimi zaman felsefî kimi zaman dînî bir faaliyet olarak tanımlamaktadır. Topluluğun, sanatı, güzel ve iyi ile olan bağına dayanarak, dîn ve

felsefe arasında uzlaştırmacı biçimde konumlandığı açıkça görülmektedir. Sanat yalnızca maddî çıkarların gözetildiği bir etkinlik alanı değil, insanı her alanda mânevî dinginliğe ulaştıran bir faaliyet olarak anlaşılmaktadır. Sanatları birçok bakımdan sınıflandıran İhvân, eşyâyı ilgilendiren sanatları aslında zanaât olarak anlamış, bunların yalnızca insanın günlük hayatını kolaylaştıran etkinlikler olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan İhvân, sanatsal etkinliğin rûhânî boyutuna daha çok önem atfetmiştir. Nitekim felsefeyle dîni uzlaştırmaya çalışan böylesine arada kalmış bir topluluğun sanat anlayışını mânevî değerlerin şekillendirmesi kaçınılmazdır.

İhvân-ı Safâ, sanat anlayışını ele alırken incelediğimiz kavramları hem âyetlerle ve hadîslerle ele almış hem de kendilerini etkileyen filozofların bu kavramlar hakkındaki düşüncelerini harmanlamıştır. Bunun sonucunda ele aldıkları tüm kavramların ve düşüncelerin temelde tek bir konuyu özetlediği görülmektedir. İhvân, okuduğu tüm eserleri ve görüş bildirdiği her konuyu Yüce Yaratıcı'ya ulaştıran birer yol olmaları değerinde tartışmıştır. Bu tartışma ne dînden ne de felsefeden bağımsızdır. Sanat, felsefe ve dîn arasında nefsi eğitmesi bakımından bir köprü olarak görülmüştür. Âyetler ve hadîsleri felsefî düşüncelerinde delil olarak kullanmalarının yanında, İslâmî yaşamın rehberi olan *Ku'ân-ı Kerîm*'i ve Hz. Peygamber'in hadîslerini yazılmış felsefî eserlerle değer bakımından bir tutmaları ne tam bir Müslüman ne de tam bir felsefî topluluk olarak anlaşılmalarını engellemiştir.

Sonuç olarak İhvân sanatları ne tam bir dînî anlayış ile incelemiş ne de tam bir sanat felsefesinden söz etmiştir. Onlar için felsefenin temelinde akıl, aklın temelinde vahiy, vahyin temelinde ise hakikat bulunur. *Risâlelerinde* bunların değer bakımından birbirinden üstün ya da aşağı tutulmadığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- ABDÜLHAMİD, İrfan, “Eş’arî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.11, İstanbul 1995, ss.444-447.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara 1975.
- AKIN, Banu Ayten, “İslâmiyetin Yarattığı Dünyada Sanatın Yeri”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, C.22, Erzurum 2010, ss.1-10.
- ALTINTAŞ, Ramazan, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- ALTIPARMAK, Ö. Faruk, “İhvân-ı Safâ ve Tasavvuf”, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C. 9, Sayı 22, Ankara 2008, ss.81-102.
- ARİSTOTELES, *Metafizik Cilt 1*, (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1985.
- ARİSTOTELES, *Poetika*, (çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- ARİSTOTELES, *Rûh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul 1999.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1-5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010.
- ARVÂSÎ, Seyyid Ahmed, *Akıl ve Gönül*, Burak Yay., İstanbul 1998.
- ATAY, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- ATAY, Hüseyin, *Fârâbî’nin Üç Eseri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- ATEŞ, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2004.
- AYASBEYOĞLU, Nevzad, “Kur’ân’da Akıl”, *Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, Sayı 2, İstanbul 1964, ss.47-54.
- AYDIN, Hüseyin, “Kusta b. Luka ve Rûh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.40, Sayı:1, Ankara 1999, ss.388-402.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2012.
- BEYDEBÂ, *Kelile ve Dimne*, (çev. Sadık Yalsızuçanlar), Timaş Yay. İstanbul 1998.
- BOLAY, S. Hayri, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul 1989, ss.238-242.
- BOLAY, S. Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara, 2009.

- BULUT, Halil İbrahim, “Mûcize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.30, İstanbul 2005, ss.350-352.
- CALLATAY, Godefroid, *Makers of the Muslim World: Ikhwan al-Safa*, Oneworld Publications, London 2006.
- CAN, Y., GÜN. R., *İslâm Sanatına Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2009.
- CORBİN, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1*, (çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yay., İstanbul 2004.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul 1996, ss.489-505.
- ÇETİN, Nihat, “Arûz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.3, İstanbul 1991, ss.424-437.
- ÇETİNKAYA, B. Ali, “İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, C.9, Sayı 2, Sivas 2005, ss.205-255.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dînî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yay., İstanbul 2003.
- ÇETİNKAYA, Yalçın, *İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2013.
- DURMUŞ, İsmail, “İbnü'l-Mukaffâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul 2000, ss.134-137.
- el-ISFAHÂNÎ, Râgıp, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, (çev. Abdülbaki Güneş & Mehmet Yolcu), Çıra Yay., İstanbul 2012.
- el-KUŞEYRÎ, Abdulkerîm, *Kuşeyrî Risâlesi*, (haz. Mehmet Yavuz Şeker), Işık Yay., İstanbul 2014.
- Epistles of the Brethren of Purity: On Music*, Edt. by Owen Wright, Oxford University Press., Newyork 2010.
- EREN, Mustafa, “İhvân-ı Safâ'nın Sanat Ontolojisi”, *Bilig*, Sayı 81, Ankara 2017, ss.1-16.
- es-SEYYÎD, Eymen Fuâd, “Fâtîmîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.12, yıl 1995, ss.228-237.
- FAHRÎ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yay., İstanbul 2000.

- Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğun Kazanılması, Platon Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- Felsefî Risâleler*, (çev./derleyen: Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul 1991.
- FİLİZ, Şahin, “İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, *Selçuk Üniversitesi İFD*, Sayı 11, Konya 2001, ss.101-124.
- GAZZÂLÎ, *el-Mûnkızû Min-ed-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), MEB Yay., İstanbul 1994.
- GAZZÂLÎ, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, (çev. Abdullah Aydın), Karaoğlu Yay., C.3, İstanbul 1993.
- GAZZÂLÎ, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (çev. Ahmet Serdaroglu), Bedir Yay., C.1-3, İstanbul 2002.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- GÜNEŞ, Cevat, “İhvân-ı Safâ Literatürü”, *Dicle Üniversitesi İFD*, C.6, Sayı 2, Diyarbakır 2004, ss.89-105.
- GÜNEŞ, Kadir, *Arapça Türkçe Sözlük*, Mektep Yay., İstanbul 2013.
- Hadîs Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, (çev. İbrahim Canan), C.2, Akçağ Yay., 6.Baskı, Ankara 2014.
- HAMILTON, A. R. Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, (çev. Atilla Özkök&Kadir Durak), Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- HİZMETLİ, Sabri, “Karmatîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.24, İstanbul 2001, ss.510-514.
- HOLT, P. M., LAMBTON, A.K.S, LEWİS, B., *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti C.1*, (çev. edt. İsmail Kılıçoğlu), İstanbul 1997.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2016.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu's-Şifâ:Fizik*, (çev. Muhittin Macit&Ferrûh Özpilavcı), Litera Yay., İstanbul 2014.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu's-Şifâ:Metafizik I*, (çev. Ekrem Demirli&Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul, 2013.
- İBN SÎNÂ, *Risâleler*, (çev. Alparslan Açıkgenç & M. Hayri Kırbasoğlu), Kitâbiyât Yay., Ankara 2004.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri Cilt 1*, edt. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2012.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri Cilt 2*, edt. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2013.

- İhvân-ı Safâ Risâleleri Cilt 3*, edt. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri Cilt 4*, edt. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri Cilt 5*, edt. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yay., İstanbul 2016.
- İMAM NEVEVÎ, *Riyâzü's Sâlihîn*, (çev. Mehmed Emre), Bedir Yay., İstanbul 1974.
- KAHRAMAN, Hilal, “Çağdaş Felsefe Öncesi Düşüncede Akıl İlerleme İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.20, Sayı 4, Erzurum 2016, ss.1519-1533.
- KANT, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi, Ankara 2002.
- KANT, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1993.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, “Kelile ve Dimne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.25, İstanbul 2002, ss.210-212.
- KAYA, Mahmut, “Aristo”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.3, İstanbul 1991, ss.375-378.
- KAYA, Mahmut, “Ebû Bekir er-Râzî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.34, İstanbul 2007, ss.479-485.
- KAYA, Mahmut, “Fârâbî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul 1995, ss.162-163.
- KAYA, Mahmut, “İbnü'l-Kıftî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.21, İstanbul 2000, ss.112-114.
- KAYA, Mahmut, “Kindî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.26, İstanbul 2002, s.38-41.
- KAYA, Mahmut, “Tevhîdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.10, İstanbul 1994, ss.154-157.
- KAYA, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- KİNDÎ, *Felsefî Risâleler*, (çev. Mahmut Kaya), İz Yay., İstanbul 1991.
- KOÇ, Turan, “Sanat”, *İslâm Ansiklopedisi*, C.36, İstanbul 2009, ss.90-93.
- KOÇ, Turan, *İslâm Estetiği*, İsam Yay., İstanbul 2009.
- Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, TDV Vakfı Yay., Ankara 2014.
- KUŞPINAR, Bilal, “Mevlânâ'da Akıl ve Aşk”, *Selçuk Üniversitesi İFD*, Sayı 23, Konya 2007, ss.7-22.
- KUTLUER, İlhan, “Kustâ b. Lûka”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.26, İstanbul 2002, ss.465-467.
- KUTLUER, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay., İstanbul 2012.

- LUKA, Kusta b., “Rûh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, (çev. İbrahim Halil Üçer), *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 36, İstanbul 2009, ss.195-208.
- MÂTURÎDÎ, *Kitabû't-Tevhîd*, (çev. Hüseyin Sûdî Erdoğan), Hicret Yay., İstanbul 1981.
- MEÇİN, Mahmut, “İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması”, *Dicle Üniversitesi İFD*, C.16, Sayı 1, Diyarbakır 2014, s.427-458.
- MEVLÂNÂ, *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), C.5, MEB Yay., İstanbul 1990.
- MEZ, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti (İslâm Rönesansı)*, (çev. Salih Şaban), İnsan Yay., İstanbul 2015.
- MİDHAT, Ahmed, *Târîh-i Hikmet*, (sadeleştirenler Ali Utku & Sebahattin Çevikbaş), Çizgi Kitabevi, Konya 2016.
- MUTÇALI, Serdar, *Arapça Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay, İstanbul 2012.
- MÜTERCİM ÂSİM EFENDİ, *Kâmûs 'ul-Muhît*, C.4, (der. Eyüp Tanrıverdi & Mustafa Koç) Türkiye Yazma Eserler, İstanbul 2013.
- NASR, S. Hüseyin, *İslâm Sanatı ve Mâneviyâtı*, (çev. Ahmed Demirhan), İnsan Yay., İstanbul 1992.
- NETTON, Ian Richard, *Muslim NeoPlatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, by RoutledgeCurzon, New York 2002.
- OLGUNER, Fahrettin, “Platon”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.10, yıl 1994, ss.469-476.
- ÖNGÖREN, Reşat, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.29, yıl 2004, s.441-448.
- ÖZDEMİR, Osman, “Psikiyatrik Açıdan Akıl ve Aklın Terbiyesi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, Türkiye Psikiyatri Derneği Yay., C.9, Sayı 1, Ankara 2017, ss.115-121.
- ÖZEN, Şükrü, “Mâturîdî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.28, Ankara 2003, ss.159-165.
- ÖZTOSUN, Mâyide, “İhvân-ı Safâ'da Te'vil”, (*Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi*), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- PLATON, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu & Mehmet Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- PLATON, *Phaidon*, (çev. Furkan Akderin), Say Yay., Ankara 2015.
- PLOTİNOS, *Enneadlar*, (çev. Zeki Özcan), Asa Yay., Bursa 1996.

- RAHMAN, H.U., *İslâm Tarihi Kronolojisi*, (çev. Abidin Büyükköse), Birleşik Yay., İstanbul 1995.
- SÂMÎ, Şemseddîn, *Kâmûs-ı Türkî*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2015.
- SARI, Mevlüt, *el-Mevârid Littülab*, İpek Yay., İstanbul 2011.
- TOVEN, Mehmet Bahaettin, *Yeni Türkçe Lûgat*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 2015.
- TUNALI, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- TUNALI, İsmail, *Sanat Ontolojisi*, İnkılap Yay., İstanbul, 2014.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.28, İstanbul 2003, s.54-56.
- UYŞAL, Enver, “İhvân-ı Safâ’nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İFD*, C.6, Sayı 2, Sivas 2002, ss.93-106.
- UYŞAL, Enver, “İhvân-ı Safâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.22, İstanbul 2000, ss.1-6.
- UYŞAL, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İFD*, C.13, Sayı 2, Bursa 2004, ss.141-156.
- UYŞAL, Enver, *İhvân-ın Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998.
- UYŞAL, Enver, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Emin Yay., Bursa 2013.
- WEHR, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, edt. J. Milton Cowan, Spoken Language Services Inc., New York 1976.
- YAKIT, İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İÜ Edebiyat Fakültesi Yay. İstanbul 1992.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul 1989, ss.242-147.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Eş’ariyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.11, İstanbul 1995, ss.447-455.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Mâturîdîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.28, İstanbul 2003, ss.165-175.

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya, “İhvân-ı Safâ”, *Çorum İFD*, (Haz. Mevlüt Uyanık), C.3, Sayı 6, Çorum 2004, ss.179-187.



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Bahar GENÇGİYEN

Doğum Yeri: Seyhan

Doğum Tarihi: 18.04.1993

Medeni Hali: Bekâr

EĞİTİM BİLGİLERİ

2014'te Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünden mezun oldu.

2015'te Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda tezli yüksek lisansa başladı.

2019 yılında tezli yüksek lisans eğitiminden mezun oldu.

MESLEKİ BİLGİLER