

# İhvân-ı Safâ'nın "Din" Söylemi

## The "Religious" Rhetoric of Ikhwân al-Safâ

Bayram Ali ÇETİNKAYA\*

### Özet

Felsefi bir cemiyet olan İhvân-ı Safâ topluluğu, amaçlarına ulaşmadan dinî argümanları kullanarak felsefi bir üslup geliştirmiştir.

Din, felsefe ve kültür sahasında ortaya koyduğu projeyi, İhvân-ı Safâ, X. yüzyılın sınırları aşmış; din, ırk ve mezhep taassubunun dışına çıkarak dünyanın günümüzde ulaşamadığı hedefleri kendi çağlarında teorik olarak gerçekleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Din, Felsefe, İnsan

### Summary

The community of Ikhwân al-Safâ, a philosophical society, developed a philosophical manner in reaching their aims by using religious arguments.

Ikhwân al-Safâ exceeded the boundaries of X. century with the project which they put in the fields of religion, philosophy and culture, and so they theoretically realised in their century their goals, which today's world has not reached yet, by being far away from the sectarian fanaticism.

Key Words: Ikhwân al-Safâ, Religion, Philosophy, Human

### Giriş

İslâm Rönesansı'nın gerçekleştiği altın çağ olarak kabul edilen X. yüzyılda<sup>1</sup>, her ne kadar hilafet merkezi olan Bağdat'ta bir sultan, Büveyhoğulları yönetiminde bir merkezi idare mevcutsa da İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde başka devletler de bulunmaktaydı: Endülüs'te Ümeyyeoğulları, Afrika'da Ubeydoğulları ve İhşidoğulları, Haleb'de Hemdanîler, Fırat havzasında Şeybanîler, Umman, Bahreyn ve Yemen'de Karmatîler, Horasan ve Maverannehir'de Samanoğulları hüküm sürmekteydi. Bu taplo, İslâm İmparatorluğunda nüfuz sahibi her topluluk ve kabilenin hakimiyeti ele geçirmek istediğini, bazı müslüman toplulukların ve ailelerin bu yönde çaba gösterdiklerini, adı geçen yönetimlerin ve toplulukların halifeye ancak çıkarları ölçüsünde itaat ettiklerini göstermektedir. Psikolojik olarak bilinmektedir ki hakimiyeti ele geçirme hırsı, aynı ailenin bireyleri arasında çatışmalara ve çeşitli unsurlardan meydana gelmiş ümmetin birliğinin bozulmasına sebep olur; insanları iktidarı sahiplenme yöntemleri yönünde aktifleşmeye

ve örgütlenmeye iter, yönetimi elinde bulunduranlara karşı tepki ve direniş gösterme metotlarını öğrenmeye sevkeder. Yöneten ve yönetilenleri aşan bir olgu olarak din de, kitlelerin harekete geçirilmesinde, hedeflenen amaçlar uğrunda fırkaların ve toplulukların oluşmasında, en etkili faktördür. İşte böyle bir siyasal dönemde ortaya çıkan İhvân-ı Safâ topluluğu<sup>2</sup>, mevcut ideolojik ve siyasal

\* Yrd. Doç.Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>1</sup> Bkz. Adam Mez. **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti (İslâm'ın Rönesansı)**, çev: Salih Şaban, İstanbul 2000.

<sup>2</sup> Yaklaşık yüz yıl süren (farklı tarihler ileri sürülse de 945-1050) gizli bir felsefi cemiyeti hüviyetine bürünmüş olan İhvân-ı Safâ topluluğu, arkalarında yaşadıkları dönemde var olan çeşitli bilimlerle ilgili 52 (risâlelerin sayısı konusu tartışmalar olmakla birlikte) risâle bırakmışlardır. Bu risâleler, *Resâilü İhvâni's-Safâ* ve *Hullani'l-Vefâ* adıyla günümüze kadar ulaşmışlardır. İhvân-ı Safâ topluluğunun üyelerinden sadece şu beşinin ismi bilinmektedir: Ebu Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebu Ahmed Muhammed el-Mihrecânî (veya Nehrcürî), el-Avli (Avlî) ve Zeyd b. Rulâ'a. Makdisî dışındaki dört ismin toplulukta fonksiyonu Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği anlaşılmaktadır. Grubun isimleri bilinen üyelerinden Zencânî, İhvân-ı Safâ topluluğunun başkan ve önde gelenlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.

Cemiyetin nerede nasıl kurulduğu münakaşa konusudur. Bizzat İhvân-ı Safâ'nın Resâil'de anlattıklarına göre Cemiyet'in üyeleri çeşitli şehirlere yayılmıştır. Onların faaliyet merkezi Basra olmasına rağmen Bağdat ve Mısır'da da şubelerinin bulunduğu tahmin



ortamdan zorunlu olarak etkilendi; düşmanlığı örtmede ve amaçlara ulaştırmada en güçlü aracı seçti. Bu araç, halka ve özelde aydınlara din yoluyla yaklaşmak ve

edilmektedir. İhvân-ı Safâ topluluğuna, ancak şahsi ve güvene dayalı temaslarla girilebiliyordu. Propagandacılarına, yaşlı kesim genellikle eğilip bükülmez olduğu ve herhangi bir harekete uygun yapıda bulunmadığı için gençler arasında faaliyet göstermesi tavsiye olunmaktaydı. Grup üyeleri genel olarak yaş durumuna göre tayin edilmiş olan dört dereceden oluşmaktaydı.

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerede ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmıştır. İhvân-ı Safâ Risâleler'inde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edimeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılmaması bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâ'ilü İhvâni's-Safâ* yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır. Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, Mısır 1929/1347, 50; Tevhîdî, *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muâsene*, Ahmet Tuveyli, Tunus 1982, 172-173; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fî Resâili İhvâni's-Safâ", *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* (tashih: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I, 23-24, 31; Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, (tashih: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I, 9; T. J. De Boer, "İhvânüsafâ" mad., *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), İstanbul 1993, İstanbul 1993, 5/2, 946; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 60; Hüseyin F. Al-Hamdânî, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îli Taiyibi Da'wat", *Der İslam*, XXV, Berlin 1939, 283; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 32-33; Sheikh, "Ikhvân al-Safâ", *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahor 1981, 7; M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980, 43 (1 nolu dipnot); A. L. Tibavi, "Ikhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, c. II, 1955, 29-30, 40-41; Abbas Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il İkhvân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/I, Spring 1984 Manchester, 109; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982, 2; İsmâ'il Râgî Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhvân Al-Safâ wa Khullan A-Wafâ) I", *Muslim World*, c: 50, sayı: 2, 1960, 109 (1 nolu dipnot); İsmail K. Poonawala, "Ikhvân al Safâ", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VII, 93; M. Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karachi 1964, 405, 412, 421; Stern, "The Authorship of The Epistles of The İkhvân-as-Safâ", *Islamic Culture*, c. 20, 1946, 367-369, 372; Stern, *Studies in Early İsmâ'ilism*, Leiden 1983, 155, 175; Ahmet Suphi, Furat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1979, 214; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994, 249; Hüseyin Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefetü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II, 362, 434; C. A. Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 117; Geo Widengren, "The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il İkhvân Al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971, 182; İsmail Hakkı İzmirlî, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, sayı: 29 İstanbul 1949, 53; Hannâ el-Fâhürî - Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 224-226; Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, çev: Yusuf Ziya, III. baskı, İstanbul 1995, 179; İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, II. baskı, Ankara 1983, 32; Yves Marquet, "Ikhvân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III, 1071; Marquet, "Ikhvân al-Safâ", *DSB*, New York 1981, XV, 251; İzmirlî, "İslâm'da Felsefe

etkilemektir.<sup>3</sup>

O halde, *X. Yüzyıl İslâm Ansiklopedistleri* olarak bilinen ve kendilerine İhvân-ı Safâ denilen bu entelektüeller kimlerdi? Neyi amaçlamış ve ne tür ülküleri vardı? "Din", onlar için neyi ifade ediyordu? Onlara göre gerçek *dindar* kimdi? Dinsel bir özgürlükten neyi kastediyorlardı? Kısaca nasıl bir "Din Söylemi" geliştirmişlerdir?.. İşte bu çalışma, bu ve benzeri soruların cevaplarını aramaya/bulmaya çalışacaktır.

İslâm düşünce tarihinde, başlangıcından günümüze kadar çok sayıda sıra dışı akım ortaya çıkmıştır. Ancak, eserleri bugüne ulaşmış olanların sayıları yok denecek kadar azdır. İşte, bunların başında, tam adı *İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd*<sup>4</sup> olan grup gelmektedir.<sup>5</sup>

İhvân-ı Safâ, Abbasî Devleti'nin son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde, felsefî ve ilmi çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden yapılandırmayı hedefleyen *gizli* bir felsefe cemiyetidir.<sup>6</sup> Ancak, cemiyetin hicri

Cereyanları (3)", *DİFM* (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930, 38-39; İsmail Hakkı İzmirlî, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celaleddin İzmirlî, İstanbul, 1949, 5-6; İzmirlî, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, sayı: 29 İstanbul 1949, 53; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, IV. baskı, Beyrut 1983, 377-378; Ö. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesini Tarihi*, çev: İlhan Kuttuer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I, 327-329; K. Philip Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1995, I, 570; Zahiruddin el-Beyhakî, *Târîhu Hukemâ'l-İslâm*, Dimaşk 1946, 35-36; M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980, 43 (1 nolu dipnot); Şemsuddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûri, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Târîhu'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, (basım yeri yok), 1976, II, 20. Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, 52-53; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, 17-19; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, 152; Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, 19-21.

<sup>3</sup> el-Behiy, Muhammed, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, 450 (39 nolu dipnot); *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, (komisyon), İstanbul 1992, III, 327-328.

<sup>4</sup> Bkz. İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdir, Beyrut, trz, III, 21. Bazı yerlerde "Hillân" şeklinde de geçmektedir. (Resâil bundan sonraki dipnotlarda "R" ile gösterilecektir.)

<sup>5</sup> Kâzım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, 131; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 17.

<sup>6</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 24; Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *İslâm Ansiklopedisi* (TDV), İstanbul 2000, XXII, 1-2; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, III. baskı, İstanbul 1991, 148; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, IV. baskı, Beyrut 1983, 379; Hannâ el-Fâhürî-Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 224, 228



IV. yüzyılda, İslam coğrafyasında yaklaşık bir asırlık bir zaman diliminde varlığını koruyarak felsefi, ilmî, kültürel çalışmalar yapan ve bunları yaşadıkları çağın insanlarına yaymaya çalışan bir felsefe derneği gibi faaliyet göstermesi gerçekten ilginçtir. Bu görünüm, daha doğrusu bu topluluğun yapıp ettikleri ve uğraşları, o dönem İslam dünyasının düşünsel ve entellektüel alanda katettiği mesafeyi göstermesi açısından kayda değerdir.

Bu teşkilatın doktrinleri, *Resâilü İhvâni's-Safâ* adlı bir (veya birden fazla) kişi tarafından yazılmış bir eserde özetlenmiştir. Bu eser, elli iki risâleden<sup>7</sup> oluşmakta ve teşkilatın bütün düşüncelerini ve bu düşüncelerin dinî doktrinlere uygulanışını detaylı bir şekilde yansıtmaktadır.<sup>8</sup>

İhvân-ı Safâ Kur'an'a ve felsefecilerin görüşlerine dayalı, dinî bir sistem kurmak istemişlerdir. Öyle zannediyoruz ki, sistemlerinde çelişki ve tutarsızlıklar olduğu suçlaması, toplama fikir yapılarından kaynaklanmaktadır. Dinî hükümleri yorumlamaları, büyük olasılıkla faaliyetlerini esrar perdesi altında yürüttükleri için, duruma göre değişmektedir.<sup>9</sup>

*Resâil*, Sünnî İslam anlayışının kabul edilemez olarak nitelendirdiği bir çok düşünceyi içerir. Buna rağmen, Risâleler'de, İhvân'ın kendi eserlerinin bir sonucu olarak herhangi bir fiziksel şiddet veya eziyet çektiklerine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Zaten, Cemiyet'in üyeleri arasında her gruptan insanlar, emirler, alimler ve işçiler vardır. Dolayısıyla, Risâleleri, okuyanlar arasında Sünnî Müslümanların da olması ihtimal dahilindedir. Nihai olarak Risâleler, Ian Richard Netton ifadesiyle, İhvân-ı Safâ felsefesinin Sünnî olmayan bazı çıkarımlarının başarılı bir şekilde gizlemesine bir övgüdür.<sup>10</sup>

İhvân'ın amaç ve hedefleri konusunda farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Onların hedef ve maksatları bir yandan bütün ilimlere vukufiyet kazanmakla dine yardım, din kardeşlerine nasihat ve Allah'a yaklaşmak, diğer yandan felsefî ve dinî ilimlerdeki gerçekleri keşfetmektir<sup>11</sup>.

Bir kısım fikir tarihçileri, İhvân'ın amacının yeni bir felsefî sistem geliştirerek, var olan siyasal mekanizmayı değiştirmek olduğunu söylemiştir.<sup>12</sup> Bazılarına göre ise,

<sup>7</sup> R. I, 21.

<sup>8</sup> Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993, 108; Ebu Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukabesât*, Mısır 1929/1347, 46.

<sup>9</sup> İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 39.

<sup>10</sup> Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982, 78.

<sup>11</sup> R. III, 29; İ. Hakkı İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, 6; Mustafa Çağrıci, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, 54.

<sup>12</sup> Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ* içinde, I, 7-8; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğreti-*

onların amacı, İslâm aleminin her tarafına yayılmak<sup>13</sup> ve din felsefesi yaparak bütün dinleri tek bir din halinde birleştirmektir. Bu nedenle, Risâleler'i yazarken, yaşadıkları çağda mevcut her dinin görüşlerinden yararlanmışlardır. Böylece, fikirleri ağırlıklı olarak İslâmî karakterli olan İhvân, *Arap şeriatı ile Yunan felsefesini* uzlaştırmaya çalışmışlardır. Fakat, kanaatimizce gizli ve gizemli bir örgütlenmelerinden kaynaklanan sebeplerle zaman zaman sünnî İslâm öğretisine aykırı ve çelişik ifadeler de kullanmışlardır. Kolluk güçlerince izlenmeleri, onları esrarlı bir şekilde çalışmaya itmiştir.<sup>14</sup>

### I. Kavram Olarak Din

Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e gelinceye kadar, Allah'ın insanlığa çok sayıda peygamber ve din göndermesinin ana sebebi, insanlığın, hem sosyal hem de psikolojik evrimini sağlamaktır. İhvân-ı Safâ'ya göre, bu sebeple Allah, kendisine ve öte dünyaya iman gibi esas unsurları değişmeyen ilkeler vazetmiştir.<sup>15</sup> Her gelen yeni din, bir önceki dönemin sosyal yaşantı ve düşünceleriyle ilgili olan sistemi ya tamamen, ya da kısmen değiştirir.<sup>16</sup>

İhvân, dini anlamaya yönelik yeni bir siyasal program hedeflemiştir. Onların dini, felsefi ve aklîdir. Onlar dini, pratik ve yorumlama açısından felsefe ve tabii bilimlerle açıklama yolunu tercih etmişlerdir. Öğretilerinde, dinî konuların her biri için özel anlamlar kullanmışlardır. Onların dini anlayışları, teori ve kaynak açısından ilâhî ve maddî iken tasavvuf anlayışları da aklîdir. El-Fâhürî, *Resâil*'den hareketle bunu şu ifadelerle temellendirir:

"Bil ki ey kardeş, cisimler aleminde her müminin ebeveyni olduğu gibi, ruhlar aleminde de ebeveyni vardır. Rasulullah'ın (SAV) Hz. Ali'ye buyurduğu gibi: Ben ve sen bu ümmetin babalarıyız... ve bu ümmet cismanî değil, ruhanîdir."<sup>17</sup>

İmanın pratik yanıyla ilgili olarak İhvân, din ve kanundan bahseder. Onlara göre Arapça bir kelime olarak

*İerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul 1985, 44; el-Fâhürî-el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 225; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, IV. baskı, İstanbul 1999, 219.

<sup>13</sup> Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 32.

<sup>14</sup> Çubukçu, *age*, 35; ayrıca bkz. Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâilü İhvâni's-Safâ", *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ* içinde (tashih: Hayruddin ez-Zirikli), Mısır 1347/1928, I, 24; Butros el-Bustanî, "İhvân-ı Safâ", (*Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ* içinde), Dâru Sâdır, Beyrut, trz. 6; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabi ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 380; el-Fâhürî-el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 228.

<sup>15</sup> R. IV, 180; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, II. baskı, Ankara 2001, 70.

<sup>16</sup> R. III, 487-488; Bayraktar, *age*, 70.

<sup>17</sup> R. I, 213; IV, 53; el-Fâhürî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 230-231.



*din, âdet veya başkan olduğu kabul edilen birine boyun eğme* anlamına geldiği kaynaklarda zikredilir.<sup>18</sup> Bir başka yerde İhvân, dini, “bir toplumun, karşılık vermesi beklenen bir lidere itaat etmesi” şeklinde tanımlar.<sup>19</sup> Din, toplumun yönetimi ve ruhun arınması için sosyal bir müeyyide olarak gereklidir; bununla birlikte bütün insanlarda fitraten din duygusu vardır. Bu anlamda din, bütün insanlar ve milletler için aynı şeyi ifade eder.

Kanun (*şeriat/nâmus*) ile İhvân’ın kastettiği şey bugün bizim dinde kastettiğimiz şeydir. *Nâmus*, farklı cemaat, grup ve hatta fertlere uygun olarak farklılık arzeder ve her toplumun içinden çıkan “hakim” kişilerce, o toplumun yararına uygun olarak vaz’ edilir.<sup>20</sup> Bu noktada, eğer din ve şeriat ayrımını verirsek mesele daha iyi anlaşılacaktır.

## II. Din ve Şeriat Ayrımı

İslâm öğretisinin en önemli temsilcilerinden Ebû Hanife (ö. 150/767) gibi din ile şeriatı birbirinden ayırarak aralarındaki farklılığa dikkat çeken İhvân’a göre, din, emr-i İlahîdir. O, insanda bir tatmin, Allah’a, dünya ve ahiret hallerine inanmaktır. Bundan dolayı, dinde zorlama câiz değildir. Zira zorlama (ikrah), bâtin itikadında hiçbir değişime imkan vermez. Bütün peygamberlere göre, din tektir. Fakat din için, peygamber sayısınca şeriat vardır. *Şeriat* veya dinin şeriatı, ortaya konan dünyevî işlerdir ki, bununla insanlar arasında din güçlenir (sağlamlaştır). Bunun için, insanları şeriate tabi olmaya zorlamada bir malzur yoktur. Ancak, insanların din seçimleri konusunda baskı yapılamaz. Şeriat, ruhanî devlete (şehir) tabi olmakla olur. İnsanlar, orada ruhî bir hayat yaşarlar. Şeriate tabi olanlar, daha çok mutluluk ve sevinç içerisinde olanlardır. Hiç kimse, şeriatın (namûs) emirlerini küçümseme hakkına sahip değildir.<sup>21</sup>

İhvân’a göre şeriat, noksansızdır, tamdır. Şeriat, insanın durumuyla ilgili her şeyi kapsar. Fakat şeriatı, onların halefi İbn Rüşd’ün (1126-1198) de kabul ettiği gibi<sup>22</sup>,

sadece burhanî kıyas erbabı bilir. Cedeli kıyas erbabına gelince, ilimde bilgisiz oldukları için fesâd ve ifsâd topluluğudur. Zira, onlar ne şeriatın bâtin manasını iyice anlarlar ve ne de halk gibi zahir anlamlara tabi olurlar.<sup>23</sup>

İhvân için, araştırmak ve tahkik etmek insan aklının ilkelerindedir. Şeriat, bu prensipten soyutlanmış değildir. Akıl, şeriatın batını hakikatlerine ulaşmıyca kadar, şeriat de araştırmanın kapsamındadır (araştırmaya tabi olmaktadır).<sup>24</sup>

## III. Dinsel Kimlik ve İnanç Özgürlüğü

Ömer Ferruh’a göre, İhvân-ı Safâ mevcut dinlerden biriyle yetinmemiş; ama herkese bunlardan birini seçmesini önermiştir. Onlara göre kusurlu bir din, dinsiz olmaktan iyidir, zira her dinde hakikatin çeşitli unsurları bulunmaktadır. Herkes istediği dini seçmede serbest bırakılmalıdır. Her ne kadar kendisinden çağının en iyi dinini araştırıp bulması isteniyorsa da insan dinini, -belki de sık sık- değiştirebilmelidir. Ancak çelişkili fikir ve bozuk inançlardan kaçınmalıdır; bilge bir kişi aynı anda iki zıt dine iman etmez.<sup>25</sup> Yine İhvân, gerek kendi takipçilerine gerekse bütün müslümanlara mezhep taassubundan uzak kalmaları konusunda uyarılarda bulunmaktadır.<sup>26</sup>

İnanç ve ifade özgürlüğü konusunda hassas ve aynı zamanda liberal bir tavır sergileyen İhvân-ı Safâ’ya göre, dinde zorlamaya gidilmemelidir. Onlar “dinde zorlama yoktur” (2 Bakara, 256) ilkesini kendilerine rehber ederek, icbarın, kanunların işi olduğunu savundular. Nitekim, dinin “kalp ile tasdik olması”<sup>27</sup> bu yüzdendir. Buna mukabil dinin kanunları, toplumun emniyet ve refahının devamı için zorunlu olarak tabi olunması gereken sosyal düzenlemelerdir.<sup>28</sup>

Yukarıdaki söylenenlerle birlikte düşünüldüğünde denilebilir ki İhvân’a göre, din nasıl kalbi bir mesele ve insanın kendini ikna etmesine dayanıyorsa, o halde dinde zorlamadan da söz edilemez.<sup>29</sup>

## IV. Yetkin İnsan Modeli

İhvân’a göre, “İnsanların en fenası, dini olmayan ve

<sup>18</sup> Bkz. R, III, 392; Ömer Ferruh, “İhvân-ı Safâ”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I, 346. “Din” kavramının tanımı ve içeriği, İslâm düşüncesinde tartışılan bir problematiktir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İsmail Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ankara 2002, 40 vd.

<sup>19</sup> R, III, 392, 486.

<sup>20</sup> Ferruh, “İhvân-ı Safâ”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 346.

<sup>21</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), çev: Mustafa Öz, İstanbul 1981, 15-16; Ferruh, *Târîhu’l-Fikri’l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 392; Kırş. Hüseyin Merruh, *en-Nezeâtü’l-Mâddiyye fi’l-Felsefeti’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II, 369; Ömer Ferruh, *İhvân-ı Safâ*, III. baskı, Beyrut 1981, 121-122.

<sup>22</sup> Bkz. Ebû Velid Muhammed b. Rüşd *Faslû’l-Makâl fi beyne’l-Hikmeti ve’ş-Şeriatî mine’l-İttisâl*, tak: Abdülkerim el-Merrâk, Tunus 1991, 66 vd.

<sup>23</sup> el-Fâhûri - el-Cerr, *Târîhu’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, I, 248;

<sup>24</sup> el-Fâhûri - el-Cerr, *age*, I, 248.

<sup>25</sup> Ferruh, “İhvân-ı Safâ”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 346. İhvân, *Resâil*’de bütün dinlerden ve bilge insanlardan yeri geldiğinde yararlanmaktan çekinmemektedir. Bkz. R, IV, 10-60, 73.

<sup>26</sup> R, IV, 41-42.

<sup>27</sup> R, IV, 65, 67-68.

<sup>28</sup> Ferruh, “İhvân-ı Safâ”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 346-347; Ferruh, *Târîhu’l-Fikri’l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 392.

<sup>29</sup> Kırş., C. A. Kadir “İhvân-ı Safâ”, *İslâm’da Bigi ve Felsefe*, 112; ayrıca bkz. Netton, *Muslim Neoplatonists*, 49; Ferruh, *Târîhu’l-Fikri’l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 390; Ömer Ferruh, *İhvân-ı Safâ*, 187-196.



hesap gününe inanmayandır."<sup>30</sup> Çünkü "insanın kötülük işlemesini engelleyecek en büyük güç din ve imandan kaynaklanan erdemlerdir. Bunun yanında hesap gününe inanan, sevap ve ceza beklentisi olmayan insanı, yalnızca (inanma desteğinden yoksun kalan) kendi çaba ve gücü, kötülükten alkoymaya yetmez."<sup>31</sup>

İhvân'a göre ideal insan şeriatın hükümlerini, peygamberlerin tavsiyelerini ve filozofların öğretilerini uygulayan, düşmanca tutumlardan, kötü huylardan, çirkin davranışlardan, yanlış düşüncelerden uzak duran, ilimler arasında değer farkı gözetmeksizin felsefe, din, matematik, tabii bilimler, ilâhiyat gibi bütün disiplinlerde bilgili olmaya, böylece ruhunu aydınlatma ve arındırmaya çalışan, cahillikten uzak kalan kişidir.<sup>32</sup>

İhvân'ın filozof ile peygamber, din ile felsefe arasında kurduğu ilişkideki sınıflandırma ve derecelendirmede dikkat çeken ortak kavram *melekî* kavramıdır. Bu itibarla denebilir ki onlara göre dünyada da ahirette de mutlu olabilmesi<sup>33</sup> için, hem bilkuvve şeytan hem de bilkuvve melek olan insanın, bilfiil melek olabilecek şekilde nefsi arındırması, huylarını iyileştirmesi ve eksikliklerden kurtularak yetkinliğini elde etmesi gerekmektedir.<sup>34</sup>

İnsanın yetkinliğini elde edebilmesi, İhvân'a göre, insanî nefsin yani akıl gücünün, gazabî ve şehvî güçlerin eğilimlerine engel olup onları düzenlemesiyle (tedbir etmek); böylece melekî nefsin derecelerine yükselilecek iyi fiilleri huy ve karakter haline getirmesiyle mümkündür. İhvân'ın gazabî ve şehvî güçlerin genel olarak hevâ adı altında toplanabilecek eğilimleri<sup>35</sup> ve onların düzenlenerek bu eğilimlerine engel olunması konusundaki fikirleri Râzî (ö. 925 veya 932) ve Fârâbî'yi (870-950) düşündürmektedir.<sup>36</sup>

Fakat İhvân'a göre fitrattan kaynaklanan huylar, kesinlikle nefsin cevherinden kaynaklanan bir farklılık değildir. Bu anlamda İhvân nazarında insanlar arasında bir eşitsizlik söz konusu değildir. Çünkü insanî nefsler başlangıçta rahimde cenine bağlandığında sade ve boştur; hiçbir bilgiye, ahlâka ve görüşe sahip değildir. Ancak bilkuvve bilici, tabii olarak yapıcı ve eğitimi kabul edicidir.<sup>37</sup> Nefsin cenine bağlanmasıyla birlikte farklılıklar

başlamakta; çocukluk döneminde mizacın terkiğini teşkil eden ahlât-ı erbaanın<sup>38</sup> niteliği, burçların etkisi, tabii ve sosyal çevre şartlarının değişikliklerine göre insan tabiatına ya da yaratılışına yerleşmiş bulunan ve beden her bir organından (veya nefsin her bir gücünden)<sup>39</sup> fiillerin, sanatların, ilimlerin, edepilerin, siyasetlerin düşünmeye gerek kalmaksızın kendisinden kolayca sadır olduğu karakterdir.<sup>40</sup>

Doğuştan getirilen huylar, İhvân'a göre, değiştirilebilir türdendir. Onlar şuna inanmaktadır: Huy ve davranışların bir kısmı nefsanî / ihtiyardır, bazıları akli / fikridir ve bazıları da dinî (nâmusî) / siyâsîdir. Tabiat nefsin, nefis aklın, akıl da dinin hizmetçisidir. Böylece tabiat bir huy oluşturarak nefse yerleştiğinde, nefis seçme gücüyle onu ortaya çıkarır, sonra akıl düşünme gücüyle onu yetkinleştirir ve tamamlar. Din ise emir ve yasaklarıyla onu düzeltir, güçlendirir ve mutedil yapar. Böylece tabiatın yaratılışa yerleşmiş arzu ve istekler, gerektiği zaman, gerektiği kadar ve gerektiği şekilde ve gerekli amaca uygun olursa buna iyi, aksi olursa ona da kötü denir.<sup>41</sup>

Şu halde yaratılıştan getirilen tabii huylar, düzeltilebilir ve değiştirilebilir özellikler taşır. Eğer ahlâkın değişmesi ve dolayısıyla da ıslahı mümkün olmasaydı, Allah'ın, kötü tabiat ve alışkanlıkların düzeltilmesinin yolunu göstermek için peygamberler ve nebiler göndermesi, hakimlerin ve alimlerin siyaset kitaplarında bunların düzeltilmesinden bahsetmeleri anlamsızlaşır.<sup>42</sup> *Tabii huyların* dışında kalan sonradan kazanılmış huyların değiştirilmesi zordur; bazıları ise neredeyse imkansızdır. Zira fitrat halinde insanın son derece mu'tedil olduğunu söyleyenlere göre insan bu itidal durumundan iyi ve kötü alışkanlıklar edinerek çıkmakta ve sanki bu alışkanlıklar onda tabiat gibi olmaktadır. Buna *kazanılmış tabiat* denir. Tabiatın olmayan bir şeyi istemek ne kadar zor ise, kazanılmış bir alışkanlığı terk etmek de o kadar zordur.<sup>43</sup>

İhvân'a göre, dine tabi olanlar, din ve dünya işlerinde şu dört şeye ihtiyaç duyarlar:

a. İyi ve kötüyü ayıran (iyiyi emredip kötüyü sakındıran) akla,

b. Fiil, söz ve tasarruflarında kendilerine model olacak peygambere,

<sup>30</sup> R, III, 451, 521; Çağrıci, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 60.

<sup>31</sup> R, III, 451-452; Çağrıci, *age*, 60.

<sup>32</sup> R, III, 538; Çağrıci, *age*, 62.

<sup>33</sup> R, I, 317-318; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, 287.

<sup>34</sup> R, I, 317-318, 378-379; IV, 109-110, 116-117; Bircan, *age*, 287.

<sup>35</sup> R, I, 348; Bircan, *age*, 287.

<sup>36</sup> R, II, 387-388; Bircan, *age*, 287-288.

<sup>37</sup> R, I, 21; III, 51-52; Bircan, *age*, 288.

<sup>38</sup> İnsan vücudunda farzolunan dört unsur: kan, salya, safra, dalak.

<sup>39</sup> R, I, 313-314; Bircan, *age*, 288-289.

<sup>40</sup> R, I, 305-306; Bircan, *age*, 289.

<sup>41</sup> R, I, 318-319; Bircan, *age*, 289.

<sup>42</sup> R, I, 534; Bircan, *age*, 289.

<sup>43</sup> R, IV, 137; Bircan, *age*, 289; ayrıca bkz. el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 253.



c. Peygamberden, belli vakitlerde okunmak üzere bırakılmış vasiyyete,

d. Her grup için, dinin hükümlerini bilen, bunları muhafaza etmeye çalışan, uygulanmasını isteyen ve bu hükümleri değiştirmek istediklerinde, insanları bundan men eden erdemli bir reise.

Ancak, kendileri gibi, dinin hükümleriyle akıllarını güçlendirmiş olan seçkinlerin, reise ihtiyaçları olmadığını, zira bu noktada aklın reis yerine geçeceğini de hemen eklerler.<sup>44</sup>

Diğer taraftan İhvân, mutluluk ve bedbahtlık açısından insanları dört gruba ayırmıştır:

1. Hem dünyada, hem de ahirette mutlu olanlar: Bunlar dünyada, mal, mülk ve sıhhat bakımından nasipleri bol ve kudretli oldukları halde, bu imkanlardan ancak ihtiyaçları kadarıyla faydalanıp, fazlasını ahirette azık olacak şekilde sarf edenlerdir.

2. Dünyada mutlu, ahirette bedbaht olanlar: Bunlar dünya nimetlerine sahip olmak bakımından güçlü kudretli ama bu imkanların hepsini dünyevî lezzetler ve bencil arzular peşinde harcayan, dinin ikazlarına kulak asmayan, emir ve yasaklarını dinlemeyen kimselerdir.

3. Dünyada bedbaht, ahirette mutlu olanlar: Bunlar dünya hayatını yokluk ve sıkıntı içerisinde geçirmelerine, bela ve musibetlere maruz kalmalarına, dünya nimetlerinden mahrum olmalarına ve ömürlerini ailelerine hizmetle geçirmelerine rağmen, bunlara sabır ve tevekkülle katlanıp, dinin emir ve hükümlerini yerine getiren kimselerdir.

4. Hem dünyada, hem de ahirette bedbaht olanlar: Bunların, dünya nimetlerinden nasibi olmadığı gibi, dinin emirlerini de yerine getirmezler, hükümlerine uymazlar ve uyarılara da aldırmazlar.

Böylece İhvân, dünyevî ve cismanî hazları, ahlâkî hayır ve mutluluktan ayrı tutarak, bunları, ruhun faziletlere ve asıl gaye olan ahiret mutluluğuna ulaşması için vasıta değerler olarak görmüştür. Bu tavırlarıyla onlar, sırf fayda ilkesini esas alan ve mutlulukla hazza aynileştiren hedonist ahlâk anlayışlarının dışında kalmışlardır.<sup>45</sup>

Sufiler ve bir çok İslâm filozofu gibi, seçkin bir tavırla İhvân da insanları genellikle "avâm" ve "havâs" olmak üzere iki grupta sınıflandırır.<sup>46</sup> Birinciler daha çok taklitçidirler; sözün eğrisini doğrusundan ayıramazlar;

amellerin şekli yönüne önem verirler; varlık ve olayların ardındaki gerçeği yakalamaktan acizdirler. Havâsa gelince, onların ruhları aydınlık, kalpleri uyanıktır; yanlış düşüncelerden, kötü alışkanlıklardan uzaktırlar; akli süzgeçten geçirmeden değişik mezheplere ve çelişkili düşüncelere bağlanmazlar; eşyanın güzelliklerini varlığın kendisine değil, bunların yapıcısı ve yaratıcısı olan hikmetli güce bağlarlar.<sup>47</sup> İhvân'ın avâm ve havâs ayırımı, daha açık bir şekilde, genel olarak tasavvuf düşüncesinde de görüldüğü gibi, batınî bir anlayışla ibadetlere dair yaptıkları açıklamalarda göze çarpar. Buna göre avâm ve cahiller güruhunun en iyi halleri oruç, namaz, tesbih, Kur'an okuma, sadaka verme gibi dinlerde farz veya sünnet olan, onları boş ve anlamsız işlerden alıkoyan ibadetleri çokça yapmalarıdır. Buna karşılık havâsın en üstün ibadetleri maddî ve akli olayları, özellikle din ile ilgili gerçeklerdeki incelikleri düşünerek bunlardan anlamlar çıkarmak, yani kısaca "tefekür"dür.<sup>48</sup>

İhvân, nefsin arındırılması için çoğu İslâm filozofunun düşündüğü gibi, insanın hem din, hem de dünya meselelerinde doyuma ulaşmasının gerekliliğini savunur. Bunun için, insanın gücü ve kabiliyeti nispetinde tevhide ulaşması, eşyanın hakikatlerini ve evrenin sırlarını araştırması ve maddî ihtiyaçlarını yeterince temin etmesi, bunları yaparken de Allah'a kulluk ederek, O'ndan yardım dilemesi gerekir.<sup>49</sup>

Bu kapsamda İhvân, mensuplarına Rabbanî bilgiye (el-maârifü'r-Rabbanîyye) talip olmaları ve meleklerin ahlâkını kazanmaları yönünde ikazlarda bulunur.<sup>50</sup>

Nihâî olarak anlaşılmaktadır ki İhvân, ideal insanı, "şeriatın hükümlerini, peygamberlerin tavsiyelerini ve filozofların irşatlarını uygulayan, düşmanca tutumlardan, kötü huylardan ve çirkin davranışlardan sakınan, yanlış ve bozuk düşüncelerden uzak duran, cahillerden yüz çeviren, ilimler arasında fark gözetmeksizin, dünya ve ahirette nefsin gıdası olan felsefî, dinî, eğitsel, tabîi ve ilahî ilimlerin hepsinde bilgili olmaya çalışan kimsedir"

ta: Maruf Zerik, Ali Abdulhamid Beltâcî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî fi İlmî't-Tasavvuf*, Dimeşk, 1993, 197, 434; Ali b. Osman Cüllâbî Huevurî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz: Süleyman Uludağ, II. baskı, İstanbul 1996, 75, 82, 129, 435, 524, 566; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercümesi ve Şerhi*, çev. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 1992, IV, 173, 263-264; Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, Beyrut 1992, 191; İbn Rüşd *Fasfû'l-Makâl fi beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl*, 68-83.

<sup>47</sup> R, III, 284; IV, 158; Çağrıci, *age*, 57.

<sup>48</sup> R, III, 504-505; Çağrıci, *age*, 57; ayrıca bkz. Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmîyye*, II, 369.

<sup>49</sup> R, IV, 419; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 105-106.

<sup>50</sup> R, I, 451.

<sup>44</sup> R, IV, 137; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 123-124.

<sup>45</sup> R, I, 331-332; Koç, *age*, 131; ayrıca bkz. Çağrıci, *age*, 69-70; ayrıca bkz. Çubukçu, İbrahim Agah, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, sayı: 12, Ankara 1964, 48-49.

<sup>46</sup> Ebû'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî *en-Nisâbüri*,



şeklinde tarif eder.<sup>51</sup>

### V. İhvân'ın Bâtînî Yorum ve Sembolizmi

İhvân, Peygamberlerin getirdikleri, meleklerin haberleri, İblis kıssası, Adem, meleklerin secdesi, misâk, kıyamet, yeniden dirilme (ba's), haşr, hesap, mizân, sırat, cehennemden kurtuluş, sevap, cennet, vb. hususların Tevrat, İncil, Kur'an ve diğer peygamberlerin sahifelerinde mevcut olduğunu söyleyerek, bunların varlığı konusunda bir şüphesinin olmadığını açık ve kesin bir şekilde ifade etmektedir.<sup>52</sup> Ancak ilginçtir ki İhvân, dünya ötesi hayatın tüm evrelerini kabul etmekle birlikte, görebildiğimiz kadarıyla bir inanç meselesi olan kabir azabı konusuna pek girmemektedir.

Bir aydınlar topluluğu olan İhvân, hedeflerini gizlilik içerisinde gerçekleştirme yöntemini tercih ettikleri için işlerini, fikirlerini ve amaçlarını hakikat kılıfıyla perdelediler. Bu eylemlerinde belki de zorunlu olarak sembollere (remz) dayandılar. Ancak yine de Risâleler'ini bilimsel kıstasları gözetenek yazdılar, felsefeyi geçmişin şümulü anlayışı çerçevesinde anlattılar, düşüncelerini satırlar arasına sıkıştırdılar. Bundan dolayı her şeyin tevîl edilerek, her zâhirin de batın olarak anlaşılacağını ifade ettiler.<sup>53</sup>

Kur'an'ı mecazî olarak yorumlama yolunu tercih eden İhvân-ı Safâ filozofları, şeriatın ruhu bir açıdan yorumlanması gerektiğini öne sürdüler. Bu konuda yalnız din kitaplarına bağlı kalmadılar, *Kelile ve Dimne* gibi Hint kaynaklı kitapları ve Zerdüşt eserlerini yorumladılar.<sup>54</sup>

İhvân-ı Safâ, kutsal kitaplardaki yaratılış, Âdem, şeytan, bilgi ağacı, haşr, hesap günü, cehennem, cennet gibi bütün metafizik motiflerin sembol olarak alınması ve mecazî şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Yalnızca böyle şeylere akıl erdiremeyen avâmdır ki söz konusu olguları sözlükteki maddî anlamlarıyla alır. Örneğin, "O, gökten su indirdi" (Ra'd, 19) gibi temalar bile onlara göre sembolik anlamda alınmaktadır; nitekim ayette geçen su, bu bağlamda Kur'an demektir.<sup>55</sup>

İhvân da, yukarıda belirtilen çerçevede yaratma, Âdem, şeytan, bilgi ağacı, haşr, hesap günü, cennet ve cehennem gibi bütün dinî temaların semboller olarak alınması ve allegorik olarak incelenmesi gerektiğini iddia

ettiler.<sup>56</sup> Bu bağlamda onlar, melekler, cin, şeytan ve iblisi tabiat kuvvetlerinin (el-kuvvetu't-tabiiyye) sembolleri olarak açınımladılar.<sup>57</sup>

Netice itibarıyla olayları ve olguları zâhir ve bâtın ayrımı kapsamında değerlendiren İhvân için zâhir ve bâtın fikrinin, kendi düşünceleri üzerinde geniş bir etkisi vardır. El-Fâhûrî'ye göre, bu hususta onlar, tevîl için bir kapı, *Risâleler*'i için bir üslup buldular. Ve onlar tevillerinde bir sınır tanımadılar. Çoğu zaman İslâm dininin iyi vasıflarından çıkardıkları güzel ürünlerin propagandasını yaptılar. Yayılmasını kolaylaştırmak için, fikirlerini ilmî kıstaslar içerisinde sundular ve marifet boyasıyla boyaladılar, sembollerle ve işaretlerle göndermelerde bulundular.<sup>58</sup>

### VI. Din ile Felsefenin Uzlaştırılması

Felsefe ve sistemlerinin eklektik mahiyette olduğu daha önce zikredilmiş olan İhvân-ı Safâ Cemiyetinin her ne kadar zâhirî amacı, dinle felsefeyi uzlaştırmak ise de gerçek hedeflerinin her çareye müracaat ederek siyasi bir cemiyet oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır.<sup>59</sup>

Ancak, İhvân'ın din ve felsefe uzlaştırma girişimi mantıktan bağımsız değildir. Felsefeyi, mantıkla ilişkilendiren İhvân'a göre mantık, felsefenin terazisi (mizân) olduğu gibi filozofun da terazisidir. Madem ki, felsefe peygamberlikten sonra beşerî sanatların en şereflişidir, o halde felsefenin ölçüsü, ölçülerin en doğrusu olması, filozofun aletin de en üstün alet olması gerekir ki, o da mantıktır.<sup>60</sup>

Eflatun'un tanımına paralel bir tarifile<sup>61</sup> İhvân, felse-

<sup>51</sup> R. I, 538; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 26.

<sup>52</sup> R. I, 363; III, 72-73, 288-289, 512; IV, 178-180.

<sup>53</sup> el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 231, 239; ayrıca bkz. Muhammed Ferid Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, Mısır 1982, 221-225.

<sup>54</sup> "el-İhvan-üs-Safâ" mad. *Meydan Larousse*, İstanbul 1971, IV, 191; el-Fâhûrî-el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 227, 255; Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, 114.

<sup>55</sup> R. IV, 19; Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 346.

<sup>56</sup> Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, 112. C. A. Kadir, İhvân'ın haşr, cennet-cehennem, mizan hesap, sırat vb. konularda, Mutezile ile aynı düşünceleri paylaştığını iddia etmektedir. Ancak bu görüş, çoğu zaman olduğu gibi Mutezile'nin birincil kaynaklarına dayalı araştırmaların eksikliğinin bir sonucu olarak, bilimsel dayanaklardan yoksundur. Zira, Mutezile'nin en önde gelen isimlerinden ve aynı zamanda İhvân'ın çağdaşı Kadı Abdülcabbar (ö.h. 415), bahsi geçen konuların sembolik olduğu iddialarına karşı çıktığı gibi, bunun aksini iddia edenleri cehennem ehli olarak nitelemektedir. Bu kapsamda Mutezile'nin belirtilen hususları zahiri ve hakikî anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Bkz. Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Huseyn Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah: Abdülkerim Osman, Kahire 1965, 736-738; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 49; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 390; Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, 187-196.

<sup>57</sup> Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 390; krş. el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 254; Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, 114.

<sup>58</sup> el-Fâhûrî-el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 246-247.

<sup>59</sup> Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, 43; Arthur Jeffery, "Eclecticism in Islam", *The Muslim World*, XII/2, Nev York 1922, 239; el-Fâhûrî-el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 228-229.

<sup>60</sup> R. I, 427.

<sup>61</sup> Eflatun, *Devlet (Devlet 613a, 613b)*, çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, VIII, İstanbul 1995, 229-230.



feyi "insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemesidir"<sup>62</sup> şeklinde ortaya koyar.<sup>63</sup> Peki, İhvân, "insanın gücü" ifadesinden neyi kastediyor? Bu sözle İhvân, insanın söz ve ifadelerinde yalandan, inancında bâtıldan, bilgilerinde hatalardan, ahlakta düşüklükten, eylemlerinde kötülükten, amellerinde günahtan ve sanatında noksanlıktan kaçınmaya çalışmasını amaçlamaktadır. "İnsanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemesi", İhvân için neden önemlidir? Zira, Yüce Allah, doğrudan (sıdk) başka bir şey buyurmaz, hayırdan başka bir şey yapmaz. Nihayetinde İhvân, takipçilerine yukarıda belirtilen hususlarda Allah'a benzemeye çalışmalarını tavsiye eder. Böylece onlara göre, Allah'(l)a ulaşmak/buluşmak, ancak şer'î eğitim ve felsefî riyâzâtla bezenerek gerçekleşir.<sup>64</sup>

Bu noktada şunu hatırlatmak gerekir ki, başkanlığını Zeyd b. Rufâ'a, sekreterliğini Ebû Süleyman'ın yaptığı İhvân-ı Safâ cemiyetinin ortaya koyduğu *Risâleler*, geniş tesir bırakmış ve Gazâlî'den (1058-1111) İbn Arabî (1165-1240) ve Molla Sadrâ'ya (1571-1640) kadar sonraki Müslüman entellektüellerin çoğu tarafından okunmuştur. *Risâleler*, felsefe ve ilimleri basit bir dille anlattıkları ve felsefe ile dinin uyumunu sağlamaya çalıştıkları için herkesin dikkatini çekmiştir. Risâlelerin yazarları da, Meşşâî felsefe ve İslâmî öğretileri birleştirerek bir Neo-Pisagorcu felsefe geliştirmişlerdir. Bu nedenle Meşşâî felsefeyle ilişkili oldukları kadar Cabir ve Hermetizm'den etkilenen İhvân, Sabîilerin öğretilerinden de uzak kalmamışlardır. Şu nokta unutulmamalıdır ki, Harran Sabîileri geç dönem Grek Neo-Pisagorculuğun ve Hermetizmin mirasçılardır.<sup>65</sup>

Risâleler, bilimlerin sembolik yönü vasıtasıyla bilimlerin dinî bir bakış açısıyla birleştirmiştir. Dönemin bilim anlayışını da yansıtan bu ansiklopedik eser, o zaman diliminde var olan bilgilerin bir sentezini yapmakla birlikte din ile felsefenin arasındaki bağı güçlendirme amacıyla önemli bir işlevi de yerine getirmiştir. Risâleler'in kapsamlı yapısını ve hayatî sorunları basit bir anlatımla ele

alışını göz önünde bulundurduğumuzda Meşşâî filozofların, kelamcılarn, sufilerin ve hemen her ekolden Müslüman düşünürlerin bu eserleri okuması ve onlardan etkilenmesi şaşırtıcı değildir.<sup>66</sup>

İhvân'a göre, ilahiyat alanında az sayıdaki araştırmacının iddia ettikleri gibi, şeriatın ihtiva ettiği peygamber öğretileriyle, ilim ve felsefenin sunduğu rasyonel bilginin konularının birbirlerine zıt olduğu sonucu çıkarılamaz. Felsefe ve şeriatın nihaî gayesi, bilgi peşinden koşmak ve fazileti yaşamak suretiyle "insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemeye çalışmasıdır." Böylece nefis, kemâle ulaşabilir ve ebedî mutluluğu elde edebilir.

Din ve felsefe arasında ortaya çıkabilecek farklılıklar, her bir Nefs'in özel tabiat ya da mizaç farklılığına tekabül eden metot yahut yaklaşım farklılıklarıdır. Nefs ne kadar saf olur ve bedenî zevklerden uzak kalırsa Kur'an'daki gizli manayı ve onun felsefesindeki aklî bilginin verileriyle uygunluğunu o kadar iyi kavrar. Tam tersine, beden ve zevkleriyle çokça meşgul olan nefis, Kur'an'ın lafzî ya da "zâhiri" manasının dışına çıkamaz, sonuçta cennet ve cehennemden zevk ve elemelerinden başka bir şey anlamaz. Ancak bu, sonuçta, Kur'an'ın lâfzî yahut zâhiri ifadesiyle ikna olan ve onun gizli yahut "örtülü" manasını anlamaya gücü yetmeyenlerin karşı karşıya kaldığı "küfür, dalâlet, bilgisizlik ve kötülüğün tâ kendisi"dir. Risâleler'in müellifine göre cehennem "ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad alemi" olarak, "cennet ruhların vatanı ve göklerin muazzam genişliği" olarak anlaşılır.<sup>67</sup> Nefs, semâvî feleğe ulaştığı zaman ebedî mutluluğu tadar ve bedeninin maruz kaldığı meşakkat ve sıkıntılardan ebediyen kurtulur. Gerçekte, bedenden ayrılan önce bile, Nefs, mezar ötesindeki semavî mutluluğun alametleri olan ahlâkî ve fikir zevkleri, yine hayvanî beden arzularının tutsağı olan yahut Tanrı ve Ahiret Günü (Last Day) hakkında yanlış inançlar tarafından yönetilen Nefs için saklanmış mihnetleri tadabilir. Helâka götüren bu tür inançlara örnek olarak İhvân, Tanrı'nın (Hz. İsa) Yahudiler tarafından öldürüldüğü şeklindeki Hıristiyan inancını, ve Hüküm Günü'nde Tanrı'nın meleklerine asileri ve kafirleri ebedî yanacakları bir "ateş dolu hendeğe" atmaya ve dindarları bâkirelerle ilişki kurmak, şarap içmek, et yemek vb. gibi tamamen bedenî zevklere dalmaya davet edeceği şeklindeki müslüman inancını hatırlatır.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> R, I, 427; III, 30, 93.

<sup>63</sup> De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 61.

<sup>64</sup> R, I, 427-428. Nitekim Gazâlî de "el-Esmâu'l-Husnâ" adlı eserinde benzer ifadeler yer verir. Bkz. Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ*, Kahire, trz (Matbaatü't-Tekaddüm), 23 vd.

<sup>65</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1997, 112, 307; Gazâlî, *el-Munkuzu mine'd-Dalâl ve'l-Mufsihu ani'l-Ahvâl*, tah: Kâsım en-Nurî, Muhyiddin en-Necîp, Dimeşk 1991, 98; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvânî's-Safâ", 18; Yahya Huveydî, *Tarihü Felsefeti'l-İslâm*, Kahire 1965, 258; Hüseyin Merruh, *en-Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 429; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul 1993, 335 (naklen Seyid Cafer Sacâdi, "Tesiri İhvân-ı Safâ der Efkâri Molla Sadra", *Danışgâhî Edebiyat*, vol:8, 1962, 3).

<sup>66</sup> Nasr, *age*, 112.

<sup>67</sup> R, III, 63.

<sup>68</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 162; R, III, 62-63; ayrıca bkz. Isma'il Râgî Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhvân Al-Safâ wa Khullân A-Wafâ) I", *Muslim World*, 116; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 39; el-Fâhûrî-el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 228; Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, 187; Nâdiye Cemaluddîn, *Felsefeti't-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, Kahire 1983, 176.



Aristo tarzında felsefe yapanları da sıkıntıya düşüren *yoktan yaratma* ile *sudûru* aynı sistemde birbiri ile uyuşturmanın güçlüğü, bunların birbiri ile uzlaşmaz iki düşünce olduğu açıktır. Ancak, konu İhvân'ın telifçi anlayışı kapsamında din ile bilim ve felsefeyi uzlaştırma çabası olarak görülürse, İhvân'ın niye böyle çelişkili bir düşünceye sahip olduğu daha kolay anlaşılır. Yoktan yaratma dini, sudûr da o dönemde İslâm dünyasında özellikle yaygın olan felsefi imanı temsil etmektedir. İhvân, bu iki düşünceyi uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>69</sup>

Din ile felsefeyi, akıl ile nakli birleştirmek isteyen İhvân, peygamberleri, *nefislerin doktoru* olarak görerek; sadece felsefi ve riyazî ilimlerle ilgilenip dinin hükümlerinden ve sırlarından habersiz olanları aşırı bir şekilde tenkit etmişler, dine karşı kibirlenenleri şeytan olarak nitelendirmişlerdir. Böylece onlar, hikmet cinsinden olmayan felsefeyi, hikmetten ayırarak; faydasız tartışmalarla insanları yanlış sevk eden, her şeyi akılla yorumlamaya kalkarak dinin hükümlerini yok sayan ve felsefenin sadece adını bilen *mütefelsife* dedikleri *sahte filozofları* eleştirirken; metafizik hakikatleri düşünüp kavramaya, varlıkların hakikatlerini araştırmaya ve dini daha iyi anlamaya vesile olan, hikmet anlamındaki felsefeye karşı çıkan bazı ulemaya da müsbet bir gözle bakmamışlardır.<sup>70</sup>

Felsefe ile din arasında yaşanan gerilim içindeki İhvân'da alışılageldiğimiz anlamlar bağlamında din ile felsefenin tam bir uzlaşmasından söz etmek doğru olmayacaktır. Bâtınlık görüşünce ruhların yeteneklerini karşılayan çeşitli anlam düzeyleri vardır. "İhvân-ı Safâ cemiyeti en yüce anlama dayanarak kurulmuştur. Manevi açıdan şüphesiz bu girişim bir tür kayıtlardan kurtuluş (liberation) hareketidir, fakat Batı terimleri ile akılcılık (rationalisme) veya bilinemezcilik (agnosticisme) olarak adlandırılmaz. Çünkü bizim düşünürlerimizin anladığı anlamda burada bir "dini kayıtlardan kurtuluş" hareketi söz konusu değildir. Müridi ulûhiyyete benzer bir hayat sürmeye sevk etme, hidayet etme söz konusudur. Bu

<sup>69</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 5 nolu dipnot; Ayrıca bkz. Çubukçu, İbrahim Agah, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, 45; Bekir Karlığa, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1979, 134.

<sup>70</sup> R, IV, 137-138; I, 363, III, 455-456; IV, 50, 56, 63-64, 79, 137-138; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 31; ayrıca bkz. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 248-249; Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, 149-150; Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 54; Hasan Hanefi, *İslâmî Araştırmalar*, çev: İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İstanbul 1994, 31-32; İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", *DİFM* (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930, 40; İsmail Hakkı İzmirli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, 53-54.

"irşad edici felsefe" (Philosophie initiatique) nübüvvet ve vahiy temeline dayanan felsefe (philosophie prophetique) çizgisi üzerindedir.<sup>71</sup>

Bazı araştırmacılara göre İhvân, felsefeyi şeriâtın üstünde bir konumda değerlendirmektedir. Onlara göre felâsife için felsefi faziletler, şeriâtın faziletlerinden üstündür ve ebedî mutluluk, akli mutluluktur. Böylece İhvân, şeriâtın felsefeyle arınacağına inanır. Yani, şeriâtın amacı, felsefi kıstaslar üzerine temellendirilir ve Gulât-ı Şia'da geçerli olan fikrî dönüşüm (inkılap) hedefine ulaşılır. Sonunda siyâsî dönüşüm/yeniden yapılanma tamamlanır. Bütün bu düşünceler, İbn Rüşd felsefesinde yankısını bulmaktadır.<sup>72</sup> Fakat bu araştırmacıların düşüncelerinin aksine İbn Rüşd'ün öğretisinde, felsefesinin şeriâtla aynı seviyede düşünüldüğü görülse bile, felsefeyi şeriâtın üstünde konumlandığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir.<sup>73</sup>

Diğer taraftan, din ile felsefeyi uzlaştırma hususunda İhvân, bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Ebu Süleyman Muhammed b. Tahir b. Behram es-Sicistanî el-Mantıkî gibi bir grup filozof ve mantıkçılar, İhvân-ı Safâ'nın felsefe ile Kur'an'ı birbirine mezcetmeye ve şeriâtı felsefeye bağlama teşebbüslerine itiraz ettiler. Ebu Süleyman, bunun çok utandırıcı, aşağılayıcı ve kötü sonuçlarının olacağını ileri sürdü: "Şeriât, Allah ile halk arasında elçilik görevini üstlenmiş olan Cebrail vasıtasıyla vahiy olarak doğrudan Allah'tan alınmıştır. Çeşitli ayetler ve mucizeler buna şahittir. Derinlemesine irdelenmesi ve incelenmesi mümkün olmayan konularda davet olunana teslim olmak zorunludur."<sup>74</sup>

Her şeye rağmen Risâleler'in yazarı veya yazarları, felsefe ile din arasında ciddi bir çatışmanın bulunmadığından emindir, çünkü onların ortak amacı, "insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemeye çalışmak"tır.<sup>75</sup> Bu görüş, Kindî ve başkalarına, felsefenin düzgün tanımı olarak nakledilen Eflatûn'un meşhur *homoiosis Theo'suna* dayanır. Risâle müellifine göre bu benzeme, bireyin mükemmelliği elde etmesi aracılığıyla hem teorik bilgi ve hem de erdemin pratiği ile aktarılabilir. Felsefe ile din arasındaki farklılıklar, gerçekte duyanın anlayışına sıklıkla uygun ilave konularla ya da, her ikisinde de kullanılan özel deyimlerle ilgilidir. Yine Risâleler'e göre felsefenin en önde gelen faydası, bizi, vahiy metnininin

<sup>71</sup> Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 250.

<sup>72</sup> el-Fâhûri - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 228.

<sup>73</sup> Bkz. İbn Rüşd *Faslû'l-Makâl fi beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl*, 41,84.

<sup>74</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev: Osman Tunç, İstanbul 1999, I, 175.

<sup>75</sup> R, III, 93.



gizli (batınî) anlamını araştırmaya imkan tanınması ve bize, onların zâhiri anlamlarına metotsuz bir şekilde takılıp kalmamamızı öğretmesidir. O yine bize küfrün-cehaletin, körlüğün ve günahın özünün dünyevî zevklere ya da büyük cezalara gönderme yapan vahyin zahiri yorumları ile yetinmek gerektiğini anlamamızı emreder. Yetkin bir bilge için bu göndermeler, ruhânî hakikatlere ilişkin saf allegorilerdir. Şu halde, *Risâleler*'in yazarına göre Cehennem, ayaltında bulunan oluş ve bozulmuş aleminde başka bir şey değildir. Oysa cennet, "ruhların mekanı ve evrenin genişliği"dir. Daha sonra risâle müclifi, yanlış dinî anlayış ve inançlardan örnekler vererek Hıristiyanların, Tanrı'nın yahudilerce öldürüldüğü şeklindeki ön kabullerini; yahudilerin, Tanrı'nın öfkeli ve kiskanç bir Tanrı olduğu tarzındaki kanaatlerini ve son olarak da, Müslümanların, Kıyamet Günü'nde Allah'ın meleklerle suçluların ateş dolu hendeğe atılmasını; buna karşılık, iyi insanların da, bakire kızlarla ilişki kurmak, içmek ve kızarmış et yemek gibi dünyevî zevklerle iştirak etmelerinin sağlanmasını emrettiği şeklindeki inançlarını, bir takım alıntılar yaparak, eleştirir.<sup>76</sup>

İhvân öğretisine göre felsefe sadece nazarî açıdan değil, aynı zamanda Stoahılarda olduğu gibi insanın zihin, ruh, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen, geliştiren kuşatıcı bir disiplindir. Bu bakımdan filozofların hikmeti ile peygamberlerin şeriatleri, belirtilen erdemleri gerçekleştirme amacıyla birleşir. Çünkü hem filozoflar hem de peygamberler bilgi, düşünce, ahlâk ve davranışlar üzerine ortaya koydukları ölçülerle insanları "kevn ve fesâd aleminin geçiciliğinden alarak cennete veya felekler alemine, göklerin genişliğine" yükseltmek isterler.<sup>77</sup>

Peygamberlerle filozoflar, dinî ve akidevî gerçeklerde birleştikleri gibi, İhvân nazarında dünyaya değer vermeme, ikinci hayatı (meâd) ve orada iyilik ya da kötülük olarak bütün amellerin karşılığının verileceğini düşünme gibi ahlâkî konularda da müttefiklerdir.<sup>78</sup>

Din ve felsefe arasında gördükleri bu yakınlık sebebiyle İhvân-ı Safâ, filozoflar hakkında iyimser düşünmeyi ve onların fikirlerini dikkatle inceleyerek doğru anlamayı tavsiye eder. Bu vesileyle, bir taraftan üstü kapalı olarak, alemin yaratılmadığını iddia ettikleri gerekçesiyle filozofları eleştirirken diğer taraftan kelâmcıların filozofları anlamadıklarını belirterek onları hikmetten hoşlanmamak

ve dinî de hakkıyla kavrayamamış olmakla itham ederler.<sup>79</sup> Diğer taraftan, hadislerin etkisi altındaki İhvân için, "alimler, peygamberlerin mirasçılarıdır. Filozoflar (hakimler) da, alimlerin en faziletlieleridir."<sup>80</sup>

İhvân-ı Safâ hakkında ilk müracaat kaynağı niteliğindeki Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin (ö.1023) günlüklerinin (*el-İmtâ ve'l-Muâsene*) ortaya çıkarılması İhvân'ın gelenekçilerle ilgili iddiasının mahiyetine de ışık tuttu. Günlükler, İhvân'dan *şeriatı hastalara bir ilaç ve kaybettikleri sıhhatlerine kavuşmaları için bir yol gören* kimse-ler olarak bahsettiler. İhvân, *felsefeyi sıhhat sahipleri için sağlıklarını korumak üzere bir ilaç, insanın erdemli olmasını sağlayan bir araç* olarak kabul ettiler. Böylece İhvân'a göre şeriatın kendisini tanımamasına rağmen felsefe, şeriatı, sistemi içinden dışlamaz. Şeriat kanalıyla insan sadece itaatle Allah'ın rahmetine yaklaşacaktır; fakat insan, akıl yoluyla bu rahmeti, Allah'ın kozmostaki gücünü ve ilâhî takdirini anlayarak kazanır. Kurtuluş için birbirini tamamlayan iki yolun, akıl ve vahyin varlığı Allah'ın rahmetinin bir kanıtıdır. Böylece her biri diğerinin mükemmelliğine katkıda bulunur; felsefe gerçeğin dinî bir ispatını, iknayı ve akli vererek; vahiy akla dayalı bir takvayı, itidali ve Allah sevgisini vererek bunu gerçekleştirirler. İnsan tabiatıyla ilgili olduğu sürece, İhvân, Yunan düalizmini kabul eder, fakat bedene ve ruha şeriatla ve İslâm'ın emirleriyle uygun fonksiyonlar yükler. "Beden için yiyecek, ruh için bilgi" onlar için bir *savaş çılgılığı* olabilir. Bilgiye ve onun takibine İhvân, faziletler arasında ilk yer ayırmıştır. Tanrı ve O'nun peygamberleri bir kez farkedilince şeriat tarafından insanlara yüklenen görevlerden biri dahi bilgidir ve onun peşinde koşmaktan ve onu yaymaktan daha önemli değildir. Bilgiye duyulan bu istek İhvân'ı bilginin, iyinin ve faziletin bir diğeriyle eşitlendiği tam bir Sokratizm'e götürdü. Bilginin öğretilirken beraberinde bütün iyi faziletleri, maddî ve manevî üstünlükleri beraberinde getirdiği belirtildi. Çünkü bu, cimriyi cömert yapar; zayıfa kuvvet, mütevazî olana azâmet, gururlanana tevazû kazandırır.<sup>81</sup>

Din felsefesi yapmak için akıl ile şeriatı uzlaştırmaya çalışan İhvân, özellikle bütün dinleri felsefeli tek bir din haline getirmeye önem vermişler, böylece Resâil'i yazarken her dinin görüşlerinden yararlanmışlardır. Sık

<sup>79</sup> R, IV, 356-357; Çağrıncı, *age*, 55-56.

<sup>80</sup> R, III, 384.

<sup>81</sup> İ. Râci Farûkî, - L. Lâmia Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev: M. Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, III. baskı, İstanbul 1999, 334-336; Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ ve'l-Muâsene*, takdim: Ahmet et-Tuveylî, Tunus 1982, 179-182; Tevhidî, *el-Mukabesât*, Mısır 1929/1347, 50; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fî Resâilî İhvânî's-Safâ", I, 29; İsmâ'il Râgî Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhvân Al-Safâ wa Khullan A-Wafâ) I", *Muslim World*, 112.

<sup>76</sup> R, III, 62-63; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz, İstanbul 1998, 82; Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 330; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 252. Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", *Makâlât*, sayı: 2, Konya 1999, 30; Ferruh, *İhvân-ı Safâ*, 119.

<sup>77</sup> R, IV, 124-125; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 55.

<sup>78</sup> R, IV, 124; Çağrıncı, *age*, 55-56.



sık Kur'an ayetlerini fikirlerine delil olarak sunmaları daha çok İslâmiyet'ten beslendiklerini göstermektedir. Esasen onlar, *Arap şeriatı ile Yunan felsefesi uzlaştırmalıdır* tezini savunmuşlardır. Fakat bunu gerçekleştirmeye çalışırken bazen İslâmiyet'e aykırı ve çelişik ifadeler de kullanmışlardır. Her şeyden önce gizli çalışmalarını, resmi makamlarca takibata uğramak korkusundandır.<sup>82</sup>

Maksatları ilimle hayatı, felsefî görüşlerle dinî akideleri uzlaştırmak olan İhvân'a göre Hz. Muhammed, çok cahil ve ilkel bir kavme peygamber olarak gönderilmiştir. Kur'an'da bu nitelikteki bir topluluğa hitap eden ayetlerin zâhirî, hissî ve lafzî manaları esas alınmış ve kastedilmiş değildir. Hukukî ve dinî gerçekler nasların ruhunda ve batınında mevcuttur. Gerçek ilim adamları hissî manaların ötesindeki aklı manaları idrak ederler, şifreleri çözerler. İhvân-ı Safâ'ya göre din, hurafe ve batıl fikirler karıştığı için akıl ve felsefeye mesafeli olmuştur, bu hurafeler ve bozuk fikirler ayıklanınca ve dinle ilim, İslâm'la felsefe arasında bir zıtlaşmanın var olmadığı ortaya çıkar.<sup>83</sup>

Felsefe ve din, İhvân'a göre, ilâhî iki iştir ki, benzer şekilde İbn Rüşd'ün "*süt kardeş*"<sup>84</sup> istiaresinde belirttiği gibi asıl maksatları birdir<sup>85</sup>, sadece detaylarda farklılık gösterirler. İnsan ancak felsefî bilgiler ve dinî terbiye ile, ruhî kemâle ulaşır ve kurtuluşa erebilir. Çünkü onlara göre felsefenin nihâî gayesi, Eflâtun'un belirttiği gibi "insanın, gücü nispetinde Allah'a benzemesidir." Bunun anlamı, insanın yalandan, batıl inançlardan, yanlış ve noksan bilgidен, alçaltıcı ahlâktan, kötü tutum ve davranışlardan sakınmasıdır. Bunun için de, dört haslete sahip olmak gerekir:

- Varlıkların hakikatleri hakkında bilgi
- Doğru (sahih) görüşlere inanma
- Güzel ahlâk ve temiz bir karakter
- Güzel ve temiz fiil ve eylemler

Bunlardan maksat, nefsi terbiye etmek suretiyle kötülüklerden arındırmak ve noksanlıklardan kurtarıp yetkinliğe kavuşturmadır.<sup>86</sup>

İhvân'ın öğretilerinde, kendilerine özgü ruhî bir atmosfer içinde onların din ile felsefenin, vahiyle hikmetin,

<sup>82</sup> Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 45.

<sup>83</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 219-220.

<sup>84</sup> Bkz. İbn Rüşd *Faslû'l-Makâl fi beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisâl*, 84.

<sup>85</sup> A. L. Tibawi, "Further Studies on İkhvân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, c. XX, XXI, XXII, 1978, 60.

<sup>86</sup> R, I, 427-428; III, 30; IV, 357; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 175; ayrıca bkz. Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 54.

akılla naklin arasını uzlaştırmaya çalıştıkları görülmektedir.<sup>87</sup> Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, peygamberleri, *nefislerin doktoru* olarak görmüşler, hikmet cinsinden olmayan felsefeyi, hikmetten ayırarak; gereksiz tartışmalarla insanları hakikatin dışına çıkararak, her şeyi akılla yorumlamaya kalkarak dinin hükümlerini yok sayan ve felsefenin sadece adını bilen "*mütefelsife*" dedikleri sözde filozofları eleştirdikleri gibi; metafizik hakikatleri düşünüp anlamaya, varlıkların hakikatlerini araştırmaya ve dinî daha iyi özümsemeye vesile olan hikmet anlamındaki felsefeye karşı çıkan bazı ulemayı da tenkit etmekten çekinmemişlerdir.<sup>88</sup>

İhvân-ı Safâ'nın Risâleleri'ne topladıkları kapsamlı ideolojik proje ele alındığında görülecektir ki, onlar açıkça şunu ilan etmişlerdi: "Şeriat, sapkınlıklar ve cehaletle kirlenmiştir. Bunu temizlemenin tek yolu felsefedir. Çünkü felsefe, itikadî hikmeti ve içtihadî maslahatı kendi içinde barındırmaktadır." İhvân-ı Safâ kesin olarak şu düşünceye inanıyordu: "Yunan felsefesiyle Arap şeriatı bir araya gelip uyumlu hareket ederse kemâl hâsil olur".<sup>89</sup>

İhvân-ı Safâ, Fârâbî (870-950) ve İbn Sînâ'nın (980-1037) felsefelerini daha kapsamlı bir çerçevede sürdürmek peşinde olduğu için sadece ilâhiyât anlamında felsefeyi dine sokmak değil, yaşadığı çağın tüm ilimlerini İslâm'ın dinî görüşüne dahil etme gayreti içinde olmuştur. Fakat, onlar ne yazık ki, rasyonel ile irrasyoneli hem ilme hem de dine sokarak dinin de ilmin de değerini düşürmüşler, her ikisini çarpıtmışlardır.<sup>90</sup>

Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîleri bir araya getiren ortak yöneliş, dinî felsefeye, felsefeyi dine sokmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Üstelik sudûr teorisini Harranlılara özgü bir biçimde yorumlama temeline dayanarak bunu yapmak.<sup>91</sup> Neticede de bu sentezi başarmışlardır denilebilir.

İbn Sînâ'nın, dinin tikelleri ile felsefenin tikellerini birleştirmede takip ettiği yöntem ile İhvân-ı Safâ'nın yöntemi arasında çok büyük benzerlikler vardır. Bu ortak

<sup>87</sup> Koç, *age*, 185.

<sup>88</sup> R, IV, 180; Koç, *age*, 219; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 390.

<sup>89</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000, 270-271; Tevhidî, *el-İmtâ ve'l-Muâsene*, 172-173; krş. Mehmet Ali Aynî, *Muallimi Sâni Farâbî*, İstanbul 1332, 59-60; İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, 5; el-Fâhürî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 228, 236; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 366; Hasan Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000, 72.

<sup>90</sup> el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 355-356.

<sup>91</sup> el-Câbirî, *age*, 165.



üslup felsefî problemler ile Kur'an ayetleri arasında mutabakat arama temeli üzerinde gelişmiştir. Çoğunlukla ayetlere felsefî bir elbise giydirilir. Kur'an ayeti çoğu kez bir felsefî problemin doğruluğu konusunda tanık olarak gösterilmişse de bazen aksi de olabilir. Bazı durumlarda da, felsefî problemin kendisi Kur'an ayetinin anlamının "derinliği"ne tanık olarak sunulur. İbn Sînâ, din ve felsefe problemlerini uzlaştırmada İhvân-ı Safâ'nın yolunu izlediği gibi Kur'an terminolojisini onların feyz felsefesinin terminolojyle uyusacak şekilde felsefî bir okumaya tabi tutarak yine İhvân-ı Safâ'yı takip eder. Mesela, *arş, kürsi, rûhü'l-kuds, melekler, mutmain nefis...* Bunların tümünün felsefî anlamı hem İhvân nezdinde hem de İbn Sînâ ve Fârâbî nezdinde tıpkı Harrân feyz felsefesinin ortaya koyduğu terminolojideki şekliyle yorumlanabilir.<sup>92</sup>

Din ve felsefeyi uzlaştırma gayreti içindeki İhvân, zâhir ve bâtin her şeyde bâtinî ilkelere tâbi oldular. İlmi dinle, felsefeyi şeriatle mezcettiler. Sözleriyle/konuşmalarıyla Yunan, Farişî, Hind felsefeleri, Hıristiyanlık ve diğer fikirlerin karışımından oluşan *eklektik* bir ekol haline geldiler.<sup>93</sup> Bu bağlamda İhvân'ın felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında, Peripatetik mantukla İhvân arasındakinden daha yakın bir ilişkinin varlığı gözden kaçmamaktadır.<sup>94</sup>

Tanrı anlayışı konusunda farklı düşüncelerin bulunduğu bir dönemde İhvân-ı Safâ ortaya çıkmış ve onlar da bu konuyu, Fisagorasçı yaklaşımları doğrultusundaki yorumlarını ekleyerek yaymaya gayret etmişler, ayrıca Tanrı'nın sıfatları konusunda Kur'an ilk başvuru kaynağı olmuştur. Çokluk probleminde geçişte, bir başka deyişle Tanrı-Âlem ilişkisinde ise İhvân, bir taraftan Kindî gibi yoktan yaratmayı kabul ederken, diğer yandan varoluşu açıklama noktasında -detaylarda dinî motiflere dikkati çekse de- Yeni Eflatuncu sudûr nazariyesini temel almaktadır. Bu da onların eklektik bir sisteme sahip olmalarının, din ve felsefeyi uzlaştırma gayretlerinin açık örneği ve kanıtıdır.<sup>95</sup>

Dinlerin öğretilerinde olduğu gibi alemin yaratıldığına inanan<sup>96</sup> İhvân, bu anlayışlarını felsefenin tanımına da yansıtarak felsefenin daha kapsamlı bir tarifini şu şekilde yapmıştır: "Varlıkların mahiyeti hakkındaki bilgiye işti-

rak eden ilmi elden geldiğince artırıp sevmek, bu ilimlerle iman ve ameli uyumlu hale getirmek".<sup>97</sup> Felsefeyi "hikmeti talep etmek" anlamında da değerlendiren ve bu kapsamda yukarıdaki tarifi ışığı altında hareket eden İhvân'a göre, felsefenin başı ilimleri sevmek (muhabbet); ortası mümkün olduğu ölçüde varlıkların hakikatlerini bilmek; sonu ise, ilimlerle söz ve fiili birbiriyle uyumlu hale getirmektir.<sup>98</sup>

Yukarıdaki veri ve düşüncelerden hareketle şunu söyleyebiliriz: her hangi bir fırkaya mensup olmamakla beraber, İhvân'ın esas gayesi İslam'ın ve Grek felsefesinin yardımıyla tarih içinde intişar etmiş dinlerin yerini alacak ve aynı zamanda herkese uygun düşen, hiç kimseyi incitmeyen manevi bir doktrin geliştirmekten ibaretti.<sup>99</sup>

### Sonuç

İhvân-ı Safâ dönemlerinde yaygın olan bizantinist politikalar nedeniyle, mevcut ideolojik ve siyasal konjonktürün baskılarından zorunlu olarak olumsuz yönde etkilendiler; bu sebeple düşmanlığı perdelemeye ve hedeflerine ulaşmada seçtikleri en etkili araç, dinsel retorik olmuştur.

Bir ahlâk felsefesi oluşturma çabası içinde olan İhvân-ı Safâ, seçkin olmakla birlikte Risâleleri'ni toplumun tüm katmanlarına yaymaya gayret ederek felsefî kültürün yayılmasında etkili olmuşlardır. Enteresan olan onların Ortaçağ'da bu gibi eylem ve görüşleri sergilemiş olmaları ve bununla birlikte X. yüzyılın İslam dünyasında, yaklaşık bir asır süren kurumsallaşmış sistematik böyle bir felsefe cemiyetinin bulunmasıdır. Bu durum, aynı zamanda İslâm dünyasının bilim ve felsefe alanında katettiği mesafeyi de gözler önüne sermektedir.

Selefî yaklaşımların aksine, daha liberal bir yöntem izlemek suretiyle din ile şeriatı birbirinden ayırarak aralarındaki farklılığa dikkat çeken İhvân için, din, emri-İlâhîdir. O, insanda bir tatmin, Allah'a, dünya ve ahiret hallerine inanmaktır. Bundan dolayı, dinde zorlama câiz değildir. Bütün peygamberlere göre, din tektir. Fakat din için, peygamber sayısınca şeriat vardır. *Şeriat* veya dinin şeriatı, ortaya konan dünyevî işlerdir ki, bununla insanlar arasında din güçlenir (sağlamlaşır). Bunun için, insanları şeriate tabi olmaya zorlamada bir mahzur yoktur. Ancak, insanların din seçmeleri konusunda baskı yapılamaz.

Akla geniş yer veren İhvân'ın, olaylara akılcı bir açıdan baktığı söylenebilir. Ancak, bunun doğal bir sonucu olarak din ile bilimi uzlaştırmaya çalışması, İslâm

<sup>92</sup> el-Câbirî, *age*, 185; ayrıca bkz. el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, 202.

<sup>93</sup> el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 236.

<sup>94</sup> Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 38.

<sup>95</sup> Uysal, *age*, 48-49; ayrıca bkz. el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, 33; Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980, 13.

<sup>96</sup> Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabi ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 386.

<sup>97</sup> R, I, 48; Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 330.

<sup>98</sup> R, I, 48-49.

<sup>99</sup> Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 329.



ülkelerinde aynı olumlu tepkiler vermedi. Din ile imanı akıldan üstün tutan ehl-i hadis gibi öteki düşünce ekolleri, İhvân-ı Safâ'ya muhalif tavır takındılar. Yine de bu görüşler onun toplumun değişik sınıflarına yayılmasını önleyemedi. Sonraki yüzyıllarda bir çok akılcı filozof ve düşünürü etkilediği anlaşılan İhvân-ı Safâ düşüncesi İslâm ülkelerinde akılcı anlayışın temel yöntemi olarak belirginleşti.

İhvân, bütün din, mezhep ve fırkalara karşı belli bir tavır belirlemiş, bunun sonucu olarak başka dinlere karşı dikkat çekici bir şekilde oldukça özgürlükçü ve toleranslı bir tutum sergilemiştir. Onlar dinî farklılıkları, ırk, yer ve zaman gibi gelip geçici faktörlere bağladılar. Hatta bazı durumlarda, bu farklılıkların ferdî mizaç ve karakter gibi etkenlerden kaynaklandığını düşündüler. Ancak, tüm bu farklılıkların hakikatin evrensellik ve birliğine etki etmediğini inandılar.

Genel olarak İhvân-ı Safâ'nın dinle olan ilişkisi Mutezile'nin bakış açısıyla uyuşur görünse de, bazı noktalarda farklılaşan İhvân için İslâm'ın mevcut dinlerin en iyisi ve Hz. Muhammed'in (sav) peygamberlerin sonuncusu ve en mükemmeli olduğu hususunda hiçbir şüphesi yoktu. Bu bağlamda bütün dinleri ve ilimleri bir araya getirmek için çalışan İhvân, dinde, Mutezile ve Şîliğe eğilimli iken, felsefede oldukça eklektik bir tavır/yapı ortaya koyar.

Öyle anlaşılmaktadır ki, onlar bir taraftan Sünnî gelenek içinde karşılaşılmayan bir dinî tatmin teşebbüsünü gerçekleştirirken, diğer yandan hayatlarında ve düşüncelerinde seçkin bir eğilime de itiraz ediyorlardı. Bu bağlamda, bütün dinlerden, felsefî ve fikrî akımlardan faydalanılması gerektiğine inanıyorlardı.

İhvân, amaçları için çoğu zaman diğer din ve felsefî ekollerden buldukları düşünceleri uyarlamıştır. *Resâil*'deki çelişkiler, Ortaçağ ortadoğu düşüncesinin merkezi özellikleri ile *Resâil*'in dokusunu meydana getiren bütün diğer yabancı etki ve unsurların tam anlamıyla başarılı bir bütünleşmesi olmadığını göstermektedir.

Kendilerinden yedi asır sonra gelecek olan halefi

Kant'ın düşüncesinin aksine, bilgi ile iman arasında güçlü bir bağ kuran İhvân, bilgisiz imanın hakikate ulaştıramayacağını söyleyerek eğitime vurgu yapmaktadır. Ama bu eğitim, saf insan aklının ürünü değil, peygamberlerin getirdiği vahiyle desteklenmiş olmalıdır.

Böylece İhvân, dünyevî ve cismanî hazları, ahlâkî hayır ve mutluluktan ayırarak, ruhun faziletlere ve asil gaye olan ahiret mutluluğuna ulaşması için vasıta değerler olarak görmüştür. Bu tavırlarıyla onlar, sırf fayda ilkesini esas alan ve mutlulukla hazzı aynileştiren hedonist ahlâk anlayışlarının dışında kalmışlardır. Dolayısıyla onların ahlâk anlayışlarını rasyonel ahlâk kapsamı içinde değerlendirmek mümkündür.

İhvân-ı Safâ, kutsal kitaplardaki yaratılış, Âdem, şeytan, bilgi ağacı, haşr, hesap günü, cehennem, cennet gibi bütün metafizik motiflerin sembol olarak alınması ve mecazî şekilde anlaşılması gerektiğine inanmıştır.

Güvenlik içinde yaşamak kaygısıyla İhvân, öğretilerini, sünnî İslam kılıfı içinde perdelemek zorunda oldukları için her şeye batınî ve zahirî yönüyle yaklaşmayı tercih ettiler. Onların kullandıkları zahirî perde, Yeni Eflatuncu ve eklektik hoşgörülerini, Kur'an'dan esinlenen motiflerle dokunmuştur. Dolayısıyla İhvân'ın vahyedilmiş Kur'an mesajını kabul etmedikleri söylenemez. *Risâleler*'inde Kur'an ayetlerine sıkça referanslarda bulunan İhvân-ı Safâ, kendilerine nispet edilen İsmâiliyye akımının tevil anlayışına uygun olarak, zâhir ve bâtın kelimelerinin altını çizmiş ve bu anlayışla *Kur'an okumaları* yapmıştır.

Öyle anlaşıyor ki, İhvân-ı Safâ, din, felsefe ve kültür sahasında ortaya koyduğu bir anlamıyla dinî /ideolojik projeye, X. yüzyılın sınırlarını aşmış; din, ırk, etnik köken, mezhep ve kültür taassubunun dışına çıkarak dünyanın günümüzde değişik adlarla (küreselleşme, globalleşme,...) isimlendirdiği, ancak ulaşmadığı hedefleri kendi çağlarında teorik olarak gerçekleştirmiştir. Ancak İhvân'ın dinleri ve mezhepleri bir tür birleştirme teşebbüsü veya iması, bir yandan özgürlükçü bir yaklaşım görünümünde ise de, diğer yandan insanları ve toplumları tek düzelige iten bir totalitarizme düşme tehlikesini de potansiyel olarak bünyesinde barındırmaktadır.