

IHVAN-I SAFA FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU

Şahin FİLİZ

IHVAN-I SAFA 'NİN KİMLİĞİ

X. Yüzyılda İslâm âleminde, "müslümanları bağnazlıktan kurtarmak, ilim zihniyetini ve tabiat ilimlerine dayanan felsefeyi hakim kılmak, toplumu düzelterek bir aydınlar ahlâkı yaratmak" amacıyla ortaya çıkan ve kendilerine "Ansiklopedistler" adı verilen gizli ve mistik bir felsefe topluluğu ortaya çıkmıştır. Bu cemiyeti tesis edenler kendilerine 'Ihvanu's-Safa' (Les Freres de la Purete: Safa, saffet, temiz, temizlenmiş, temizlik... kardeşler adını vermişlerdir. Yine onlar kendilerinin basiret (kalp gözü) lerinin açık olduğunu, gönül gözüyle manevi ve ruhani âlemi gördüklerini, temiz bir ruha sahip olduklarını, metafizik (gayb) âlemini müşahede ettiklerini, kısaca hakikat bilgisine ulaştıklarını ve bu nedenle de söz konusu adı aldıklarını söylerler¹. Kısacası, Safa Kardeşler de diyebileceğimiz Ihvan-ı Safa, sözü edilen yüzyılın sonlarına doğru Basra'da kurulmuş gizli bir cemiyetin adıdır. 'Ihvanu's-Safa' adı, Risaleler'in başında "İşte Ihvanu's-Safa ve hullanu'l-Vefa ve Ehlü'l-Adl ve Ebnau'l-Hamd..." şeklinde bizzat kendileri tarafından kullanılan bir addır².

Bu gruba mensup olanlar ve daha doğrusu söz konusu cemiyeti kuranlar hakkında net ve etraflı bir bilgiye sahip bulunmamaktayız. Bununla birlikte, bu gruba mensup bazı üyelerin yakın dostu olduğu söylenen Ebu Hayyan et-Tevhidi (v. 400 / 1009 dan sonra), bize birtakım malzemeler sağlamaktadır. Buna göre, grubun tam adı "Ihvanu's-Safa ve Hullanü'l-Vefa ve Ehlü'l-Hamd ve Ebnau'l-Mecd"di. Bu adı kendilerine ilham eden, çok itibar ettikleri bir kitap olan Kelile ve Dimne'deki "Tasmalı Güvercin" hikayesidir.

Ebu Hayyan, ileride göreceğimiz gibi, diğer İslam kaynaklarında da bahsi geçen beş kişinin adını vermektedir³.

Ihvan'ın önde gelen isimlerinden sayılan bu beş kişiyi zikretmeden önce, ayıntılara girmeden, onların yaşadığı döneme değinmekte yarar vardır.

¹ bkz. İsmail Yakıt, Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi, s.19; ayrıca bkz. P. Lory, "La magie chez les Ihwan al-Safa", Bulletin d'Etudes Orientales, s. 147-159; Ian Richard Netton, Muslim Neoplatonists, s.95-110.

² bkz. Resail I/27, 47

³ Ömer A. Ferruh, Ihvan-ı Safa, İslam Düşüncesi Tarihi, (ed. M.M. Şerif, çev. İ. Kutluer), I/327, İnsan Y. İçinde. Ayrıca bkz. Y. Marquet, La détermination astrale de l' evolution selon les Freres de la Purete, s. 127-146, Mad.1077 / s. 42; Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, E.J. Brill, s. 1-26.

İHVAN-I SAFA'NIN YAŞADIĞI DÖNEM

X. yüzyıl, yalnız İslâm tarihindeki en parlak fikrî ve ilmî başarılarla değil, fakat bunun yanında İslâm imparatorluğunun siyasal birliğinin parçalanmasına ve ilk Bağdat halifelerinin saltanatlarının özelliği olan ihtişamın da sönmesine tanık oldu. Eskiden, buyrukları İndus'tan Atlantik'e kadar hakim olan tek ve mutlak bir halifenin mülkü olan muazzam genişlikteki ülke, şimdi çeşitli hükümdarlar tarafından idare edilen küçük emirlikler haline geldi. İran'da Saffariler (867-908), Türkistan ve yine İran'da Samaniler (874-979), Afganistan ve Pencap'ta Gazneliler (962-1186) ve İslam'da Şii unsurunun ilk hakimiyetini temin eden Büveyhiler (946-1055) ve onların yerine geçen Türk Selçukluları (1055-1194). Bağdat halifeliğinin hakimiyeti X. Yüzyıl başlarında Mısır Fatimileri (909-1175) ile Endülüs Emevileri (912-1031) gibi iki rakip hilafetin kuruluşuyla tehdit altına girmiştir⁴.

X. yüzyıla dek İslâm düşünce tarihinde bilim ve felsefe çalışmaları büyük bir ilerleme içinde olmuştur. Ancak bu yüzyıl, İslâm dünyasında siyasi ve sosyal birliğin bozulmasına tanık olmuştur. İlk Bağdat halifelerinin gücü azaldıkça yönetimde çözülme ve dağılma süreci baş göstermiş, otorite boşluğu ortaya çıkmıştır. İşaret ettiğimiz gibi, sonunda, birbirine rakip küçük devletler oluşmuştur. Siyasal anarşi ve karışıklıkların yoğun olarak yaşandığı bu yüzyılda, fikri ve siyasi akımların birbirleriyle amansız bir mücadele içine girdiği görülmektedir. İşte İhvan-ı Safa böyle bir fikrî ve siyasî kargaşa ortamının içinden doğup ortaya çıkmıştır, denilebilir⁵.

Abbasi hilafeti X. Yüzyılda parçalanmaya başladığı vakit, gizli İsmâîlî ve aşırı Şii hareketler, felsefi ve dini temelli Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu devrimci hilafetin desteğiyle propagandaya başlamışlardır. İhvan-ı Safa'nın, Büveyhiler'in saltanatu esnasında ortaya çıktığı görüşü yaygındır. Bu dönem, Irak ve ona tabi bazı şark bölgelerinde hakim olan Şia'nın mücadele yıllarıdır. Özellikle Şiiler, Abbasi şehirlerinde gizli davetler yapıyorlar, taraftar toplamaya çalışıyorlardı. Armand Abel'e göre, her yüzyıldan çok, X. Yüzyıl dünyasında, duygu ve düşünceleri gizlemek bir sanat ve bir ilk savunma idi. Şia'nın Kahire'de Fatimi hilafetiyle müstakil bir güç haline gelmesi, Halife Mütevekkil'in desteğiyle Mutezile'nin yeniden gündeme gelmesi, Eş'ari'nin kendi öğretilerini yayma çabaları, bu dönemde kıran kırana mücadelelere neden oldu. İhvan, kırkikinci risalede, bu çekişmelere kısmen işaret etmiştir. "Gizli" dini hakikatin sadece Masum İmam tarafından keşfedebileceğine iliş-

⁴ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, (çev. K. Turhan), s. 133-134; bkz. F.H. Dieterici, Die Philophischen Bestrebungen der lautereren Brüder, 2DGM 15 (1861) s. 577-614; Ian Richard Netton, Muslim Neoplatonists, s. 95-110.

⁵ bkz. Hasen İbrahim Hasen, İslam Tarihi, II. ve III. Ciltlerde İlgili Yerler; Robert Mantran, İslam'ın Yayılışı Tarihi, (çev. İ. Kayaoglu), s. 40; Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 134; Enver Uysal, İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem, s. 15.

kin genel Şii inancına olan bağlılıklarında İsmaililer, Yunan felsefesinde, hakikate giden emin bir yol olarak matematiğe olan sabit inançları nedeniyle, özellikle onun Yeni Pythagorasçı ezoterik eğilimlerine uygun bir müttefik bulmuşlardı⁶.

O, dönemin Basra'sı, dini düşünce ve bilimdeki etkinliği, yeni birtakım çukışlara sahne olması bakımından İslam dünyasının çok önemli merkezlerinden biridir. Mürcie ve Kaderiye orada ortaya çıkmış, Nazzam, Vasıl b. Ata, Hasan Basrî ve Eş'arî, düşüncelerini orada yayıp bayraklaştırmışlardır⁷.

Basra'daki durum sadece bir dizi mezheplerin ortaya çıkmasıyla kalmamış, bunların birbirleriyle çatışma halindeki farklı ve karmaşık görüşlerine de şahit olmuştur. Bu fikrî ve dinî karmaşanın arka planında yer alan sorun, temelde insan meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görünürde Tanrı ve O'nun sıfatları üzerindeki tartışmalar olmakla birlikte, insan problemi esas hareket noktasını teşkil etmiş görünmektedir. X. Yüzyılın bu karmaşık fikrî panoramasına örnek olması bakımından önde gelen bir kaç mezhebin itikadi konular hakkındaki görüşlerine değinmekte yarar vardır.

Müşebbihe ve Mücessime, Tanrı ve sıfatları konusunda antropomorfist bir izah tarzı getirmeye çalışmışlardır⁸. Kelami bakış açısından hareket edildiğinde bu fırkaların standart itikadi yorumlara aykırı bir görüşleri sürdüklerini tespit etmek yeterli gelmemektedir. Probleme felsefi açıdan yaklaşıldığında, söz konusu fırkaların, en önemli itikadi meseleleri bile ele alırken, insanı ve onun varlık yapısını görüşlerinin arka planına yerleştirdikleri belirlenebilir.

Öte yandan Mutezile ise, tenzihi savunmakta ve sıfatların Tanrı'nın zatıyla aynı olduğu fikrini öne sürmektedir⁹. Mutezile'nin özellikle adalet ve insan hürriyeti ile ilgili görüşleri, tenzihi de insan sorununu temel alarak açıklamaya giriştikleri fikrini uyandırmaktadır.

Eş'ariler Tanrı'nın zâtî ve fiilî, selbî ve sübûtî sıfatlara sahip bulunduğunu söylemişler, sıfatların Tanrı'nın zatı ile var, zatına ilave edilmiş olduğunu iddia etmişlerdir¹⁰. Mutezile ile kıyaslandığında daha çok teosentrik bir izah tarzı görünümünde olan bu görüş, dolaylı olarak, Eş'arilerin insan problemini ele alış ve o insanı anlamlandırış yöntemlerini de belirlemiş görünmektedir.

Sözü edilen itikadi esasların bu dönemde sadece kelamî ve mezhebî açılardan ele alındıklarını söylemek, eksik bir yargı olacaktır. Tanrı ve O'nun sı-

⁶ Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, (çev. Şahin Filiz), s. 77, 78; bkz. Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 165-178; ayrıca bkz. Ahmet Koç, İhvan-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi, s. 38.

⁷ Enver Uysal, İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tann ve Alem, s. 21.

⁸ bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, I/103, 104, 105; Ali Sami en-Neşşar, Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, I/396 vd; Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 225 vd; bkz. Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 165-178.

⁹ bkz. Kadı Abdülcabbar b. Ahmed, Şerhu Usulî'l-Hamse, s. 200, 201, 202; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin, (ed. H. Ritter), I/165, 283; II/485, 486, 487.

¹⁰ bkz. Gazali, el-İktisad fi'l-İtikad, s. 65, 66, 67; Taftazani, Şerhu'l-Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi), (çev. S. Uludağ), s. 144-145; Bağdadi, a.g.e., s. 338; Nureddin es-Sabuni, Maturidiye Akaidi, (çev. B. Topaloğlu), s. 74 vd.

fatlarını incelerken ortaya çıkan sonuçların insan sorununa nasıl bir açıklama getirdiği, sözü edilen mezheplerin derinliğine araştırılması ile aydınlığa kavuşabilir. Şu kadarını belirtmelidir ki, aynı konular insan problemiyle daha sıkı bir ilişki içinde; İslam filozoflarınınca da ele alınıp irdelenmiştir, denilebilir. Dikatimizi çeken nokta, özellikle Farabi ve İbn Sina gibi başlıca İslam filozoflarının, bu konularda genellikle Mutezile'nin rasyonel eğilimlerini benimsemiş olmalarıdır. Örneğin, hususiyile Farabi ve İbn Sina, Aristoteles'in "İlk Hareket Ettiricisi" (Prime Mover) fikri üzerinde durarak sıfatlara ilişkin olarak Mutezili yaklaşımı desteklemiş, O'nun her bakımdan tek, varlığı zorunlu ve zatının ayrı, bilfiil akıl ve akledilir olduğunu, öteki tüm mümkün varlıkların varlıklarını O'na borçlu bulduklarını öne sürmüşlerdir¹¹.

Ihvan-ı Safa, yani "temiz ve arı gönüllü kardeşler", böyle bir fikri ve dinî ortam içinde doğup ortaya çıkmışlardır. Onlar, Tanrı, evren ve insan gibi dönemin tüm fikri çekişmelerinin, mezhep ve meşrep kavgalarının anahtar kavramlarını Risaleler'in mihverî olarak telakki ederek anlamlandırmaya çalışmışlardır.

Ihvan-ı Safa, arı gönüllü ve her delile iman edip bağlılık gösteren kardeşlerdir. Onlardan bize kadar gelen metnin X. Yüzyıla ait olduğu üzerinde uyuşulmaktadır. Tevhidi, İbn Kifti, Şehrezuri gibi bazı filozof ve tarihçiler, eserin ortaya çıkışında katkısı olanlardan bazılarının isimlerini verirler. Ebu Süleyman Busti, Mukaddesi, Ali b. Harun Zencani, Muhammed b. Ahmed Nehrecuri (veya Mihricani), Avfi gibi¹². Ebu Hayyan Tevhidi'ye göre, bunlar arasında bulunan bir diğer isim de Zeyd b. Rufaa'dır. Zeyd, Basra'da uzun süre kalmış ve burada, topluluğun anılan öteki kurucuları ile bir araya gelerek kendilerini Allah'ın rızasına yaklaştıracak bir mezhep kurmuştur¹³.

Bu topluluk dinî, siyasî ve felsefî bir karaktere sahip olup, temel doktrinleri ahlâk, dolayısıyla insan problemidir. Bu yüzden öğretilerinin esasını ahlak görüşü oluşturmaktadır. Onlar Yunan, Fars ve Hintlilerin felsefî miraslarına derinlemesine vakıftılar. Çünkü bu üç milletin ilmî eserleri diğer milletlerin ilmî eserlerinden daha çok Arapçaya çevrilmişti. Onlara göre İslam akidesi cehaletten temizlenmeli ve bunun için de felsefeye başvurulmalı idi. Çünkü felsefe içtihadı, maslahatı ve itikadi hikmeti içinde bulunduruyordu¹⁴.

Ihvan-ı Safa'nın İslâm düşüncesinin gelişiminde büyük rolü olmuştur. Görüşlerinin eklektik özelliği ve kimliklerinin gizemli oluşu nedeniyle sürekli bir merak konusu olmuşlardır. Ihvan batıda Hegel, Kant ve Voltaire kadar Or-

¹¹ Farabi ve İbn Sina'nın Tanrı görüşleri konusunda geniş bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafizigi, s. 51-79.

¹² Henry Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Hüseyin Hatemi), s. 138; bkz. G. Flügel, Ueber Inhalt und Vertasser der Arabischen Encyclopadie, d. I., die Abhandlung der auf richtigen Brüder und treuen Freunde, 2DGM 13 (1859), s. 1-43; ayrıca bkz. S.M. Stern, Studies in Early Ismailism, s. 155-176.

¹³ bkz. Ebu Hayyan et-Tevhidi, el-Mukabesat, s. 45 vd.; ayrıca bkz. Ş. Muhammed b. Mahmud Şehrezuri, Nüzhetu'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrah fi Tarihi'l-Hukema ve'l-Felasife, II/20 vd.; ayrıca bkz. J.V. Hammer, Ichwan-Us-Suffa, s. 87-119.

¹⁴ bkz. C. İzmirlî, Ihvan-ı Safa Felsefesi ve İslam'da Tekamül Nazariyesi, s. 25 vd.; ayrıca bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 133-134.

tadoğuda şöhet bulmuştur. Kendilerini "babamız Adem'in Mağarasında uyu-yanlar"¹⁵ diye tanımlamaları açıkça Kur'an'daki Ashab-ı Kehf'den esinlendiklerini göstermektedir. İşte bu da, kimliklerinin gizemini yansıtmaktadır. Platon, Aristoteles ve özellikle Plotinus'un fikirlerini birleştirerek kendi görüşlerini vurguladıkları kuşku götürmemekle birlikte, bu hareketi tümüyle senkretik bir sistem olarak tanımlamak isabetsiz bir hüküm olacaktır¹⁶. Aksine Ihvan, senkretik değil, eklektiktir. Çünkü senkretizm, adamaklı değişik öğretilerin, eleştirisiz tutumla kabaca derlenmesidir. Bu özelliği ile senkretizm, eklektizme karşı sayılmıştır. Zira eklektizm, senkretizmin tersine, doğal olana aykırı düşen her çeşit bağdaştırma eğilimine set çeken bir anlayış olarak kabul edilmiştir¹⁷.

Bir grup ansiklopedist ve filozoftan meydana gelen bu ekip, din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. İslam hukukunu Yunan felsefesiyle harmonize ederek tüm bilgileri ansiklopedik bir form içerisinde sentezlemişlerdir¹⁸. Asıl amaçları, kendilerinin ifadesiyle insanı her iki cihanda mutluluğa ve huzura kavuşturacak yola kılavuzlamaktır. Burada tüm din ve doktrinler içerisinde en fazla İslam'a vurgu yapmaktadırlar. Risaleler'de de bunu açıkça belirtirler¹⁹.

"RESAIL"DEKİ KONULARIN ANA MİHVERİ OLARAK İNSAN

Kuşkusuz insan meselesi, İslâm felsefesi tarihi içinde gerek Ihvan'dan önceki, veya onlarla aynı çağdaki ve gerekse onlardan sonraki filozoflarca ele alınmış; eserlerine şu ya da bu şekilde konu olmuştur. Kindî, Farabî, İbn Sina ve Gazali gibi isimler, insan meselesine eğilmiş; bunu nefis ve akıl gibi kavramlarla ifade etmişler; insanı, ya bilgi felsefesi ya da ahlak felsefesi bağlamında, hatta varlık felsefesi açısından ele alıp incelemeye çalışmışlardır. Bunlara, örnek teşkil etmeleri açısından kısaca temas etmek gerekir.

Kindî, insan sorunsalı üzerinde dururken nefis ve akıl kavramlarından hareket etmektedir. Akıl ve dereceleri, akıl ve akledilirler, cisim ve akıl arasındaki bağ gibi konuları insanın varlık bütünü bağlamında ele alıp işlemektedir²⁰. "Risale fi'n-Nefs, Kelamun fi'n-Nefs, Muhtasarun Veciz, Risale fi Mahiyeti'n-Nevm ve'l-Ru'ya ve Risale fi'l-Akl"²¹ bunun en açık örneklerindedir.

Farabi de Kindî'yi takiben insan problemini felsefe sisteminin hemen tamamına yayarak ele almaktadır. Nefis, nefsin bölümleri, nefsin bedenden²² ayrılması, akıl ve aklın dereceleri, Faal Akıl ve onunla ittisal gibi konular, doğ-

¹⁵ bkz. Rêsaîl IV/18 (Bundan sonra, Res. kısaltması kullanılacaktır.)

¹⁶ Ian Richard Netton, *The Brethren of Purity (History of Islamic Philosophy)*, eds. S. H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, N.Y. 1996 içinde), I/222-230

¹⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Teoman Durak, *Felsefe-Bilim'e Giriş*, s. 34

¹⁸ bkz. C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, Routledge, N.Y.1991, s. 54, 58, 59; ayrıca bkz. D.B. Haneberg, *Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Encyklopadie der Ichwan uç çafa*, s. 74-102

¹⁹ bkz. Ian Richard Netton, *The Brethren of Purity*, s. 229 vd; ayrıca bkz. S.M. Stern, *Studies in Early Ismailism*, s. 155-176.

²⁰ bkz. Faysal Bedir Avn, *el-Felsefetü'l-İslamiyye fi'l-Meşnk*, M. Hurriyyeti'l-Hadise, s. 168-184.

²¹ bkz. Kindî, *Felsefi Risaleler*, (çev. ve incl.: Mahmut Kaya), s. 131-152.

²² bkz. Fahrettin Olguner, *Farabi*, s. 93-104.

rudan veya dolaylı olarak insanı ve onun varoluş tarzını incelemektedir²³. Onun özellikle bilgi felsefesini, psikolojiyi ilgilendiren konularla başlatarak tahlili ve ahlak felsefesini insan merkezli işleyişi, insanı ne denli temel problem olarak ele aldığını göstermektedir²⁴.

İbn Sina ise, nefis ve cisim, nefsin cevherliği, bekası, ölüm meselesi, marifet, külli ve cüzi, varlık ve mahiyet problemlerine yer vererek insanı anlatmaktadır²⁵. Nefis ile beden münasebeti, nefsin çeşitleri ve değerleri yani, nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis gibi konuları temelde insan meselesi çerçevesi içinde açıklamaya girişmektedir²⁶.

Mistik tecrübeye, keşfe ve tasavvufi ahlâka vurgu yapan Gazali de, özellikle tasavvufi eserlerinde insan sorununu derinlemesine tahlil etmeye çalışmıştır. O da Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi, nefsin ne olduğu sorusu üzerinde durarak onun cevherliği, bekası ve sufilik ilmini insan problemi etrafında incelemiştir²⁷.

Ihvan-ı Safa'nın insan sorununa eğilişi ise, Risaleler'de oldukça kapsamlı ve geniş bir platformda cereyan etmektedir. Çünkü onlar insanı, işledikleri diğer problemlerin bir parçası olarak ya da yeri geldiği için değil, müstakil bir sorun olarak görmüşlerdir. Ansiklopedik mahiyetteki eserleri ile probleme daha yakından ve daha sistemli bir şekilde yaklaştıkları gözlenmektedir.

Risaleler'in yazıldığı dönem, yer ve o dönemin şartları, kolayca tahmin edilebileceği gibi, seçilen ve işlenen konulara doğrudan doğruya damgasını vurmuştur. Bu gizli cemiyetin ilk olarak Güney Irak'ta Basra'da ortaya çıkmış olması, Risaleler'in matematiksel, siyasal ve dini öğretilerden oluşması bir rastlantının eseri olarak görülmemektedir. Çünkü o dönemin Basra'sı, dış etkilere açık, devamlı dış dünya ile iletişim içinde olan kozmopolit bir kenttir. Basra'da her türlü fikir akımı ve doktrin oluşturduğu karmaşık bir düşünce ortamı bulunmaktadır²⁸. İşte Risaleler, Basra'nın fikrî kargaşası ve farklı dinî ve siyasî atmosferi içerisinde kâleme alınmıştır.

Bu Risaleler, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, merkezinde matematiğin yer aldığı felsefi bilimlerin gerçek bir ansiklopedisini oluşturmaktadır. Yazarlarının düsturu, hiçbir bilimi inkar etmeden, herhangi bir kitabı bir kenara itmeden, ya da herhangi bir inancın yanında yer almadan, en geniş ve kucaklayıcı kelimelerle ifade edilen bir evrensellik özelliği gösterir. Çünkü inançları, duyulur ya da akledilir olsun, batını ya da zahiri olsun, gizli ya da

²³ bkz. Faysal Bedir Avn, a.g.e., s. 257-273.

²⁴ A.g.e., s. 274 vd.

²⁵ bkz. F. Bedir Avn, a.g.e., s. 331-368.

²⁶ bkz. Hayrani Altuntaş, İbn Sina Metafizigi, s. 123-148.

²⁷ bkz. F. Bedir Avn, a.g.e., s. 435-467.

²⁸ Ian Richard Netton, The Brethren of Purity, s. 222-223; Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 78.

açık olsun, bütün iman esaslarını içine alır. Yalnız onlar tümüyle tek bir Prensipten, tek bir Neden'den, tek bir Evren'den ve tek bir ruhtan türemek kaydıyla²⁹.

Musikiden büyüye kadar uzanan geniş bir yelpazede pek çok konuyu bu Risaleler'de uzun uzadıya işlemişlerdir. Risaleler didaktik bir üslupla yazılmış olup son derece eklektik bir içeriğe sahip görünmektedir. Bunlar, Ihvan'ın yaşadığı çağın pedagojik ve kültürel bir aynası olmuştur. Dört temel bölüme ayrılmıştır: On beş risale matematik bilimler, on yedi risale doğa bilimleri, on risale psikolojik ve entelektüel bilimler, on bir tanesi metafizik ya da teolojik bilimler denilebilecek konulara tahsis edilmiştir³⁰.

Elli bir risale içerisinde psikolojik ve entelektüel bilimlere sadece on adet risalenin tahsis edilmiş olması, insan problemine fazla yer vermedikleri anlamına gelmemelidir. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi Ihvan, öteki risalelerdeki diğer bütün konuları insan sorunu etrafında ele alıp işlemektedir. X. Yüzyılın fikrî, dinî ve siyasî problemleri içinde kendi varlığını arayan, evren ve Tanrı karşısındaki pozisyonunu belirlemeye çalışan, kısacası kendi varoluşunu nasıl gerçekleştireceği sorusunu soran insana Risaleler, "her iki cihanda" mutlu olabilmenin yollarını göstermeye çalışmaktadır³¹. Bunun içinde, insanı, sadece belirli bir mensubiyete sahip, belirlenmiş bir mekânın ve zamanın varlığı olarak görmemekte; onu, salt bir varlık, bütüncül bir varoluş gerçekliği içerisinde anlamlandırmaya uğraşmaktadır. Bu bakımdan Risaleler, ansiklopedik düşünce tarihinde insanı ve onun varlık bütünlüğünü işledikleri konuların ana mihverî haline getiren özellikleriyle, temayüz ederler.

Ihvan-ı Safa ile hemen hemen aynı yüzyılı paylaşan İbn Sina, ansiklopedik düşüncesinde mantık, tabiat bilimleri ve ilahiyat bilimlerine yer vermiştir. Bu ansiklopedik taksime Ihvan, "Nefsaniyat" konusunu eklemiştir. Tabiat bilimleri (Tabiiyyat) bitkiler, canlılar ve cansızları; ilahiyat bilimleri nefis ve ittisal nazariyelerini ihtiva ettiği gibi, ihvan, mantığa riyaziyatı ilave etmiştir. Ansiklopedik düşünce, yeni ve eski ilimlere ait her şeyi bu yapı içerisinde bir araya getirmiş, o çağın tüm nazariyelerini bünyesinde toplamıştır. Farabi İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı) ve İbn Sina da "Akli İlimlerin Bölümleri Üzerine" derken, bu tür geleneğe ve düşünceye işaret etmişlerdir³².

Evren, insan, siyaset, ahlak ve Tanrı gibi temel meselelerde Farabi, kapsamlı ve bütünlüklü bir ansiklopedik düşünce ortaya koymaktadır. Eflatun ile Aris-toteles'in fikirlerini birleştirmeye çalıştığı "el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn"

²⁹ Macit Fahri, a.g.e., a. yer.

³⁰ bkz. Seyyed Hussain Nasr, An Introduction to Cosmological Doctrines, s. 39 vd.; ayrıca bkz. S. M. Stern, Studies in Early Ismailism, s. 155-176; Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, s. 165-178.

³¹ bkz. Zikredilen eserler, a. yerler.

³² bkz. Hasan Hanefî, Dirasetun İslamiyyetun, s. 119.

adlı eseri, akıl ile vahyi, ruh ile bedeni ve felsefe ile dini uzlaşma içerisinde kavrayan geniş bir ansiklopedik düşüncenin ürünü olarak değerlendirilebilir³³. İbn Sina da -Farabi'den bazı noktalarda ayrılmakla birlikte- varlık-mahiyet ayrımı, psikolojisi ve el-İşarat ve't-Tenbihat'ındaki mistik tavrıyla ansiklopedik bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır³⁴. Bununla birlikte İhvan'ın ve Risaleler'in hem ansiklopedik geleneğin sistematize edilmesi ve hem de insan ve onun varlık yapısının merkezi bir problem olarak ele alınması bakımından ayrı bir önemi vardır.

İhvan-ı Safa Risaleleri'ni modern anlamda insanbilimsel bir felsefe örneği sayılabilir. Bu risalelerde İnsan, bir varlık bütünlüğü içerisinde; kendi içinde çatışan, mücadele eden, kısacası yapıp-eden bir varlık olarak, sürekli bir varoluş tarzında kavranmaya çalışılmaktadır.

İnsanbilimsel felsefe, çok ayrı bir özellik gösterir. Bu felsefenin gerçek anlam ve önemini kavramak için epik değil, dramatik betimleme tutumunun tercih edilmesi isabetli olacaktır. Çünkü burada kavram ve kuramların barış içinde bir gelişmesi yerine, çatışan tinsel güçler arasındaki uyumsuzluklarla karşı karşıya bulunmaktayız. İnsanbilimsel felsefenin tarihi en derin insani tutkular ve heyecanlarla doludur. Bu felsefe, işlerlik alanı ne denli geniş olursa olsun, tek bir kuramsal sorunla ilgilenmez³⁵.

Bu gerçeğe ilk işaret edenler arasında Max Scheler vardır. Düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan, kendisi için günümüzdeki kadar sorunsal olmamıştır. Birbirlerine ilişkin hiç bir şey bilmeyen bilimsel, felsefi ve tanrıbilimsel insanbilimlerimiz vardır. İşte İhvan'ın ansiklopedik mahiyetteki Risaleleri'ni söz konusu alanları birbirleriyle ilişkili bir yöntemle işlemekte ve dolayısıyla insan sorunsalını bu ilişkiden doğan ortak bir anlamla çözümlenmeye çalışmaktadır. İhvan'ın insanla ilgili görüşü, sadece kendi kendisini tanımlayan; bilimsel, felsefi ve tanrıbilimsel alanları hakkında en azından insanı anlamlandırabilecek kadar bilgisi bulunan bir insanbilim örneği sunmaktadır. Max Scheler'in öteki alanlar hakkında hiç bir şey bilmeyen insanbilimlerden şikayet etmesi, esasen, insana ilişkin bilgilerimizin modern zamanlardaki sonuçlarıyla yakından ilgilidir. Oysa, insan, İhvan'ın yaşadığı dönemde de içten içe büyük bir sorunsallık örneği göstermekteydi. Bunu, onların yaşadığı mekan ve zamanın şartları muvacehesinde düşündüğümüzde daha kolay kavrama imkanına sahip olabiliriz. Farabi, İbn Sina ve İhvan-ı Safa'nın yaklaşık olarak yaşadıkları X. ve XI. Yüzyıllar, Doğu ve

³³ bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 61-64; Hasan Hanefi, a.g.e., s. 119-121; Mehmer Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, s. 185.

³⁴ bkz. Macit Fahri, a.g.e., s. 69-71.

³⁵ Ernst Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, s. 23.

Batı'da Küçük Rönesans olarak adlandırılmaktadır. Bunun nedeni, psikoloji bilimi vasıtasıyla insanın başlıca bir sorunsal olarak ele alınması ve humanistik fikirlerin baskın bir tartışma konusu olmasından kaynaklanıyor, görünmektedir³⁶.

Ihvan-ı Safa, 'dostluk kardeşliğin, kardeşlik sevginin, sevgi sosyal düzenin iyileştirilmesinin temelidir'³⁷ diyerek devlet düzeninin temelinde barışçı ahlâk ilkelerinin aranması gerektiğini düşünmüşlerdir. Şüphesiz İslam düşünce tarihinde bu tür hümanist fikirlerin ilk kez Ihvan tarafından ortaya atıldığı söylenemezse de, İslam filozofları içinde bu konuya en fazla ağırlık verenin onlar olduğunu da kabul etmek gerekir. Ihvan bu humanizme, bütün dinlerin ve şeriatlerin temelde bir ve aynı şey oldukları şeklindeki eklektik düşünceleriyle ulaşmışlardır³⁸. Bu eklektik ve seçmeci görüşün temelinde de insan sorunsalı kendini göstermektedir.

Risaleler, dönemin mantıktan matematiğe, zoolojiden psikolojiye, felsefeden metafiziğe ilişkin tüm bilim ve disiplinleri içine alan hemen hemen ilk-örnek bir ansiklopedi olarak, işlediği bütün konularda doğrudan ya da dolaylı olarak insan sorunsalını misdak almıştır. Bu yüzden biz, her bir satır ve ifadelerde gizli bulunan ve konulara hakim olan insan probleminin, bu ansiklopedinin esaslı konusu olduğunu tesbit etmek ve her problemin insanla şu ya da bu şekilde ilişkili olarak ele alındığını göstermeye çalışmak amacındayız.

Ihvan, gerçekten de insan ve onun ruhunu felsefelerinin hareket noktası haline getirmişlerdir. İşte bu bakımdan onlar, insanı diğer varlık sferlerinin merkezi telakki ederek ele almışlardır. Onların bu görüşü, İslam tasavvufunun ana unsurlarından olan 'evren-insan' ilişkisi motifine oldukça uygun düşmektedir. İleride görebileceğimiz gibi, insanı küçültülmüş bir âlem, âlemi de büyütülmüş bir insan olarak değerlendiren bu mistik motiflere Risaleler'de sık sık rastlanır. Makrokozmetik ve mikrokozmetik düşünceye göre söylenecek olursa; makrokozmetik insan kainat; mikrokozmetik kainat da, insandır³⁹. Bu âlemdeki bütün canlılar, âlemin küçük bir örneği niteliğindeki insanın yararına ve onun için var kılınmıştır. Bu görüşleri, Kur'an'da "musahhar kılındı" (yani insanın emir ve hizmetine amade kılındı) ifadesine de uygun düşmektedir. İnsan, ruhu ve bedenıyla bir varlık bütünlüğü göstermektedir. Risaleler'de en fazla üzerinde durulan nokta da, onun ruhsal yönü ve bu yönünün güzelleştirilmesidir. Ruhsal yönünün bedenıyla birlikte ayakta

³⁶ Örneğin Joel L. Kraemer, İslam humanizminin, bu dönemde tartışılan konuların ana mihveri olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. *The Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 1-26.

³⁷ bkz. Res. II / 328.

³⁸ Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* s. 53; Res. III / 487-488.

³⁹ bkz. İsmail Yakıt, *Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, s.21; Enver Uysal, a.g.e., s. 40 vd.

durduğu göz önüne alınırsa, insan sorunsalı, belirli bir kuram ya da teori ile açıklanamayacak kadar dramatik bir tasviri zorunlu kılmaktadır. O, düşünen ve bilen bir varlık olarak öteki tüm varlıklardan ayrılır. Düşünme ve bilme bir bakıma, felsefi antropolojide olduğu gibi, onun varlık ve mükemmellik şartıdır. Zaten İhvan'a göre insanın bu dünyadaki varoluş gayesi kendini, âlemi ve Yaratan'ını bilmesidir⁴⁰. Ilmu'n-Nefs yani psikolojiyi, insanı tanımamıza yardımcı olan bir ilim kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda metafizik ve kozmoloji için de bir giriş şeklinde telakki etmeleri, homosentrik bir felsefe anlayışı izlediklerini göstermektedir⁴¹.

O halde, İhvan felsefeden neyi kastetmektedir? Onlara göre felsefe ne anlama gelmektedir?

Bu soruların cevabını bulmaya çalışırsak, felsefelerinin insan sorunsalını ne denli merkezi bir tartışma konusu olarak ele aldıkları meselesine açıklık getirmiş olacağız.

İhvan-ı Safa'ya göre felsefe, insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesidir. İnsan bu yolla hem zihinsel ve hem de pratik bakımlardan Tanrı'ya benzemeye çalışır. "Çünkü Tanrı bilgilerin en bilgini, hakimlerin en hakimi, sanatkarların en sanatkarı ve iyilerin (hayırlıların) en iyisidir. Kimin bu hususlarda (bilgi, hikmet, sanat ve iyilikte) gayreti fazlalaşır, üstünlük elde ederse o, Tanrı'ya o denli yaklaşmış olur."⁴²

İhvan, insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesini, sözlerinin yalandan, düşünce ve inanın yanlıştan, bilgilerinin hatadan, davranışlarının ve ahlâkının kötülüklerden, sanatının da eksikliklerden temizlenmiş olması gerektiği şeklinde açıklamıştır⁴³. Burada Tanrı'yı ve O'nun sıfatlarını tenzih etmenin ötesinde, insanın Tanrı'ya benzemek için nasıl bir varoluş sürecine girmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

⁴⁰ bkz. Res. III/155, krş. Enver Uysal, a.g.e., a. yer.

⁴¹ bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 141; Ian Richard Netton, Muslim Neoplatonists, s. 95-110.

⁴² Res.I/290, 225, 399, 427; III/41, 371, 382.

⁴³ Bkz. Res. I/49 vd.

⁴⁴ Bkz. Res. I / 49.

⁴⁵ Bkz. III/29.

⁴⁶ Bkz. Res. IV / 36, 50, 79.

Felsefe, insanı amaç varlık edinen bir anlayış ile tanımlanmaya çalışılmaktadır. Onlara göre felsefe bu anlamda, başlangıç ilimleri sevmek, ortası insanın gücü ölçüsünde varlıkların gerçekliklerini kavramak, sonu da ilme uygun söz söylemek ve davranmaktır⁴⁴. Amaçları, hikemî ve nebevî ilimlerdeki hakikatlerin keşfi olduğuna göre⁴⁵, felsefe ve din, yani her ikisi birden aynı hakikatin farklı yüzleri olarak görünmektedir. Aralarında çatışma ve ayrılık bulunmaz. Çatışma, din ile felsefe arasında değil, felsefeyi bilmeyen sözde filozoflarla, dini bilmeyen dinîdarlar arasındadır⁴⁶.

Bu açıdan bakıldığında felsefe ve din, aynı hakikati ifade ederler. Ihvan'a göre din ve felsefenin en esaslı amacı, 'insan'ın gücü nisbetinde Tanrı'ya benzemeye 'çaba göstermesidir'⁴⁷. Bu da, din ile felsefe arasında kurdukları yakın bir ilişkinin çarpıcı bir ifadesi olmaktadır. Buna göre, Ihvan'ın felsefeyi dini bir temele dayandırma endişesi taşıdığını söyleyebiliriz. Bu temel bulma uğraşısının daha sonra İbn Rüşd'le birlikte daha da kızıştığını belirtmekte yarar vardır⁴⁸.

Filozoflar ve peygamberler, belirledikleri ölçülerle insanları kevn ve fesat (ayaltı âlem) âleminin geçiciliğinden alıp cennete ya da felekler âlemine, göklerin genişliğine ulaştırmak isterler. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, Ihvan'a göre sadece felsefe değil, aynı zamanda din de, insanlar için bir araçtır. Amaç ise, her ikisinin de kılavuzlamaya çalıştıkları Mutlak Hakikat'in bilgisidir⁴⁹. Dolayısıyla her ikisi de insan içindir.

Butros el-Bustani'nin Risaleler'e yazdığı girişte de ifade ettiği gibi Ihvan, çok karmaşık ve hatta dağınık bir üslup izlemektedir. Ele aldıkları çok çeşitli konuları, birbirinden farklı, parça parça, uyumsuz ve düzensiz bir yöntemle işlemektedirler. Taklidi felsefeyi tabiat ve matematik bilimleriyle karıştırmakta, diğer taraftan bunlara büyü, astroloji, Kelile ve Dimne ve Binbir Gece Masallarını katarak işlediği konuları birbiri içinde vermektedir. Bu yöntemleriyle adeta her çiçekten bal toplamaktadırlar. Ancak bizce bu durum, insan sorunu ile ilgili değerlendirmeleri için geçerli değildir. Çünkü insan varlığı ve onun varoluş tarzının karmaşık yapısı, onunla doğrudan ya da dolaylı ilişkisi bulunan öteki konuların düzenli bir üslupla ele alınmasını zorlaştırmış olabilir. İleride de görebileceğimiz gibi, Risaleler, insan sorunu üzerinde birbiriyle uyumlu ve sistemli bir tablo sunmaktadır. Bununla birlikte bu uyum içerisinde insan meselesini nasıl ele aldıklarını görmeden önce, onların Risaleler'de kullandıkları bazı temel kavramları ve onlara verdikleri manaları gözden geçirmemiz gerekecektir. Yalnız şu hususa işaret etmeden geçmemeliyiz. Biz burada Risaleler'deki konuların insan problemi ve onun varlık bütünlüğüne ilişkin analizlerin, tüm konularda hakim bir motif olduğunu görmeye çalışmış bulunmaktayız.

VARLIK ÂLEMİ İÇİNDE İNSAN

Varlık âlemi ya da varlıklar evreni neden ibarettir? Ihvan, evren derken acaba

⁴⁷ Bkz. I / 297, 427; II / 10, 454; III / 30, 143, 355, 371

⁴⁸ Felsefeye dini bir temel arayışı ya da onun dini bir temele yaslandığının iddia edilmesi, sırf düşünmeye teşvik etmek gibi bir amaç gütmemektedir. Ayrıca ve belki de daha önemlisi, dinde insana daha fazla yer bulmak başlıca gaye olarak görünmektedir. İbn Rüşd de Ihvan gibi buna en iyi örnek teşkil eder. Ihvan, İslam dışında diğer din ve doktrinlere rahatça başvurarak bu arayışı kolayca yürütebilirken, İbn Rüşd, arayışını İslam'la sınırlı tutmak durumunda bulunmaktadır. İbn Rüşd, din ve felsefe ilişkisini incelerken, öncelikle felsefenin din açısından durumunu tesbit etmektedir. Ona göre felsefe, varolanlara bakıp (değerlendirmek) ve (varlıkların) Sani'e (Tanrı'ya) delaletini araştırmak olduğuna göre, İslam dini bakımından felsefe yapmak, ya vaciptir veya menduptur. Bu hususu ayetlerin ışığında değerlendiren filozof, "şeriatın varolanlara akıl ile bakmayı ve değerlendirmeyi (felsefeyi) vacip kıldığını kesin olarak ifade etmektedir. Bundan sonra "bakıp değerlendirme (itibar)nin, bilinenden bilinmeyen elde edilmesi olduğunu-Kur'an'da yer alan: "Ey basiret sahipleri, ibret alın" (Haşr, 3) ayetindeki "itibar"; göklerin ve yerin melekutuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?" (Araf, 184) ayetindeki "bakma" ve : "Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler (Al-i İmran, 42) ayetindeki "düşünme" kelimelerinin Arapçada ifade ettikleri anlamlardan hareketle-belirtmekte ve bunun bir tür kıyas olduğu sonucuna varmaktadır. İbn Rüşd'ün buradaki amacı, fihki ve aynı zamanda mantıki delillerden birisi olan kıyasa dayanarak felsefi düşünceye dini bir temel hazırlamaktır.Bkz. İbn Rüşd Faslul-Makal Felsefe-Din ilişkisi, (çev. Bekir Karlığa), s. 34.

⁴⁹ bkz. II/141; IV/124 vd.

İbn Rüşd, felsefe ve dini, aynen Ihvan-ı Safâ gibi değerlendirerek, ikisinin de aynı hakikatin ifadeleri olduğunu açıkça ve sistemli bir şekilde belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre İslam dininin amaçlarıyla çelişmek şöyle dursun her ikisi de -din ve felsefe- aynı amaca yöneliktir. →

neyi ya da neleri kastetmektedir? Ihvan'a göre evren nasıl bir varlıktır ve içerisinde hangi varlık çeşitleri bulunmaktadır?

Ihvan'a göre, evren varolan cisimlerin hepsinden müteşekkildir. Yani daha önce verdiğimiz terminoloji içinde geçen 'Küllî Cisim' (Cismu'l-Alem biesrihi-Bütünüyle âlem cismi) dir⁵⁰. O, sonludur ve küre şeklindedir. Varlık tek ve bütün bir cisimdir; bütün mekânı doldurur; kainat budur. Evrenin dışında ne Varlık ne Yokluk ne boşluk ne doluluk vardır; zira evrenin dışı yoktur. Böylece Parmenides ve öğrencisi Zenon ile, paralel bir görüş ileri sürmektedirler; fakat hareket konusunda onlardan tamamen ayrılırlar. Parmenides ve Zenon, evrenin tamamıyla dolu olduğu fikrinden hareketle, tek tek cisimlerin hareketinin imkansız olduğu düşüncesindeydi. Ihvan ise şu görüştedir: Evrenin kütlesi aynı yoğunlukta olmadığına göre, daha çok yoğun olan daha az yoğun olanın içinde hareket edebilir; tıpkı balığın suda yüzmesi, kuşun havada uçuşması gibi⁵¹.

Buna göre evren, Ihvan'ın felsefesinde, "göklerin genişliklerini kaplayan semaya, yıldızlara, elementlere, onların ürünlerine ve son olarak da insana kadar uzanan kesret (çokluk) âlemini oluşturan maddi ve ruhi varlıklar"ın oluşturduğu bir bütündür⁵².

Ihvan, âlemden söz ederken bile, insanı temel alarak bir analogi yapmaktadır. Yani insan ve onun varlık yapısından kalkarak âlemi tasvir etmeye girişmektedir. Onlara göre evren ya da âlem, 'büyük insan'dır. Bu benzetmeyi aşağıdaki ifadelerinde açıkça ortaya koymaktadırlar:

"Hakimler âlemin büyük bir insan olduğunu söylemişlerdir. Bil ki, hakimlerin sözü şu anlama gelmektedir: Onlar âlem derken bununla, yedi kat göğü, yerleri ve bunlar arasındaki yaratıkların tümünü kastetmektedirler. Âlemi aynı zamanda büyük bir insan şeklinde adlandırmışlardır. Çünkü onlara göre âlem, bütün felekleriyle, göklerin tabakalarıyla, doğuranlarının (ümmehatihi) ve doğrularlarının (müvelledatihi) elementleriyle yani hepsiyle birlikte tek bir cisimdir. Yine onların görüşlerine göre, âlemin tek bir nefsi (onların terminolojilerinde yalın, ruhani, diri, bilici ve etkin cevher olan, Faal Akd'in suretlerinden birisi olarak telakki edilen şey)⁵³ bulunmaktadır. Tek bir insanın nefsinin, bedendeki (cismindeki) organların tümünde etkin olduğu gibi, bu nefsinin güçleriyle o da cisminin bütün parçalarında etkinlik gösterir; onlara sirayet ve nüfuz eder⁵⁴."

→ "Biz müslümanlar topluluğu kesin olarak biliriz ki; burhani nazar, şeriatin getirmiş olduğu şeylere muhalefete götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez. Aksine (hakikate) uygun olur ve hakikatin kendine şehadet eder. Bu durumda felsefi bilgileri öğrenmeyi yasaklayan kimse, 'şeriatin halkı Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan insanları geri çevirmiş olur ki, bu davranış, bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son haddidir. Demek istiyorum ki, diye devam ediyor İbn Rüşd, hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir. İkisi tabiatları itibarıyla kardeş, cevherleri ve özleri itibarıyla iki dosttur." Bkz. İbn Rüşd, Faslu'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi, s. 35, 37

⁵⁰ Res. III/385

⁵¹ kz. Ömer A. Ferruh, Ihvan-ı Safa, I/338-339

⁵² bkz. Res. I/99; krş. S. Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 63.

⁵³ bkz. Res. III/386, 387.

⁵⁴ Res. II/24, 25.

Görülüyor ki burada evren, tamamen insana ve onun etkin gücü kabul edilen nefesine benzetilerek tasvir edilmektedir. Evreni ve içerdiği varlıklar dünyasını bilmek, bu ifadelere bakılırsa, 'insanı ve kendisini bilmek' yolundan geçmektedir.

Ihvan, bu âlemi zahiri ve batini âlem olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zahiri âlem, o âlemin nefsi dışındaki bütün bir varlık dünyasıdır. Batini âlem de, o âlemin nefsi ve o nefsin güçleridir. Âlem nefsi, işte tek bir cisim olan âlemin tüm parçalarında etkinlik göstererek ona ruh vermektedir. Tıpkı insan nefsinin, cismi ya da bedenine etki edip ruh verdiği gibi. İşte onlar buradan hareketle söz konusu ayırımla âlemi tasvire çalışmaktadırlar.

Zahir âlem öncelikle bilinmelidir. Batın âlem ise, görünmeyen âlemdir. Bu görüşleri, Platon'un idealar dünyasını hatırlatmaktadır. Ihvan'a göre, Platon'un idealar dünyası ile nesnelar dünyası yani zahir âlem ayırımına benzer şekilde bu görünen âlem, görünmeyenin yani batın âleminin açık bir kanıtıdır. Bu görünür âlemde insana en yakın ve ilk olarak kavranması gereken, bu âlemin küçük bir örneği olan (mikrokozmoz) yine insandır. İnsanı bilmek, Tanrı'yı bilmenin önşartıdır⁵⁵.

Ihvan'ın diliyle söylemek gerekirse, âlem cismani ve ruhani kısımlara ayrılır. Bununla birlikte her ikisi de birden, bir bütün olarak âlem veya evrenin bir başka adı olmaktadır. Tanrı, ruhani âlem olsun, cismani âlem olsun, bütünüyle âlemi oluşturan bu iki kısımdan tamamen farklıdır. Açıkcası, acaba cismani âlem nedir? Ruhani âlemde ise, ne kastediliyor? Ihvana göre, gök cisimleri, doğal unsurlar (anasır-ı erbaa) ve bunlardan meydana gelmiş olan diğer varlıklar cismani; varoluştan Tanrı'dan taşan Akıl, ondan taşan Nefs ve nihayet İlk Madde, ruhani varlıklar cümlesindedir. Tanrı ise bunlardan hiçbirine benzemez⁵⁶.

Daha önce de ifade edildiği üzere, cismani olanlar duyulur; ruhani olanlar da akıl ve düşünme ile kavranabilir varlıklardır⁵⁷.

Matematikselsel yöntemi, evren ve varlık hiyerarşisini izahta kullanmış olduklarına daha önce işaret etmiştik. Sayılarla evren arasında çok sıkı bir ilişki kurmaktadırlar.

Tasvir yoluyla ifade ettiklerine göre dört sayısı Yaratıcı, Külli Akıl, Külli Ruh ya da Külli Nefs ve İlk Madde'den müteşekkil ruhani âlemin dört misli realitesini yansıtan Tanrı eliyle kurgulanmıştır. Nedeni, Tanrı'nın dört sayısını,

⁵⁵ bkz. I/141; II/378-379; IV/169, 173, 185, 198.

⁵⁶ bkz. Res. II/7; III/237, 352.

⁵⁷ bkz. A. yerler.

temel 'doğalar' veya, klasik fiziğin ilk nitelikleri, huy ve mizaçlar, mevsimler, yeryüzünün dört bucağı vs.'den oluşması, kısaca dörtlerin tümünü ya da dört katların bütününe içine alması için, öğeleri (elementeri) harekete geçirmesidir⁵⁸. Plotinus'un Tanrı, Akıl, Nefs ve Madde dörtlüsü Ihvan'ın kurduğu âlemin metafizik temelini oluşturur ve bütün sayıların kendisinden doğduğu sayısal dörtlüye karşılık gelir⁵⁹.

Ihvan, feleklerin (yani âlemi kuşatan yuvarlak şeffaf cisimlerin) terkiibini ve göklerin katlarını yukarıdan aşağıya doğru sıralamaktadır. Bu sıralama, göklerin üstünden başlayarak burçlar feleğinden, onun üzerindeki Muhit Feleğine kadar feleklerin terkiibini ve göklerin yüksekliklerini ifade etmektedir:

Yukarıdan aşağıya doğru sıralanış, Ihvan'a göre, şu şekildedir:

Muhit Feleği, Sabit Yıldızlar (Aydınlatıcı Dairesel Cisimler) Feleği, Zühal Feleği, Müşteri Feleği, Merih Feleği, Güneş Feleği, Zühre Feleği, Utarid Feleği, Ay Feleği, Esir Feleği ve nihayet yeryüzü⁶⁰.

Ruhani cevherlerle cismani cevherler arasındaki en büyük fark, Akıl ve Külli Nefs'in maddenin üç boyutuyla nitelendirilemez oluşlarıdır. İlk Madde, ruhani varlıkların ya da cevherlerin son halkasıdır. Külli Nefs'ten taşmış (feyezana etmiş) tür. Tüm formları alabilen şu ya da bu şekilde niteliği olmayan ruhani yalın bir cevherdir. Metafizik bir karakterdedir. Görünmez. Maddenin üç boyutunu telakki edince (uzunluk, genişlik ve derinlik) Mutlak Cisim ya da İkinci Madde olur⁶¹. Ihvan'a göre, cisim üç boyutu olan madde ve formun bileşiminden meydana gelmiştir⁶².

Ihvan-ı Safa Tabiat adını verdikleri varlık hakkında şunları söylemektedirler:

Ihvan'a göre "tabiat varlığı, Külli Nefs'in güçlerinden birisidir. Külli Nefs'den çıkmış olup Ay Feleğinin altındaki bütün cisimlere etki eder; onların tüm parçalarına sirayet eder. Şer'î dilde, yani din dilinde buna, âlemi ve yaratıkları koruyup idare eden görevli melekler adı verilir. Felsefe dilinde ise, buna, cisimler dünyasında etkin olan tabii güçler denir⁶³."

Risaleler'de ruhani âlemin felekler âlemini; felekler âleminin de Ay feleğinin altındaki varlıklar (el-Erkân) âlemini kuşattığından⁶⁴ söz edilirken, görülebileceği gibi, etkinlikte ruhani âlemin ilk sırayı, felekler âleminin ikinci ve, nihayet Ay feleğinin de üçüncü sırayı aldıkları vurgulanmaktadır. Ruhani âlem bu durumda, en etkin âlem ve varlıklar hiyerarşisi olmanın da ötesinde,

⁵⁸ Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş, s. 79, 80.

⁵⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 144.

⁶⁰ bkz. Res. II/27. Ihvan bu sıralanışı, aynı yerde şematik hale getirerek vermektedir.

⁶¹ bkz. Res. III/186; I/263; III/470.

⁶² bkz. II/397.

⁶³ Res. II/63.

⁶⁴ bkz. Res. III/362.

ötekilerini idare eden ve hatta var eden bir âlem olmaktadır.

Bu anlama işareten Ihvan, ruhani ve ilahi işleri, olup bitenleri ve yapıp-
edilenleri, ruhani varlıklara bağlayarak izah etmeye çalışmaktadır:

"İlahi-ruhani işlere gelince, onların meydana gelişleri (hudusları) zaman, mekân ve oluşa maruz heyula olmaksızın, birdenbire; tertipli ve muntazam olarak, gerçekleşir. Aynen, Allah'ın, "kün feyekûn" emrinde olduğu gibi. İlahi işler ya da varlıklar dediğimizde, Faal Akıl (Allah'ın ilk yarattığı; içinde her şeyin formunun saklandığı nurani yalın bir varlık)⁶⁵, Külli Nefs (Bütünüyle Âlem ruhu)⁶⁶, İlk Heyula (Madde: Formları kabule yatkın yalın bir cevher)⁶⁷ ve Mücerred Formlar (İsmi, eylemi ve varlığı olan)⁶⁸ akla gelir. (Bunlar içinde) Akıl, Bari Teala'nın nurudur; O'ndan ilk olarak taşan (feyezan) eden varlıktır. Nefs, Akıl'ın nurudur; Allah onu, Akıl'dan feyezant ettirmiştir. İlk Madde (heyula), Nefs'in gölgesidir. Mücerred Formlar (Suretler), Allah'ın izniyle ve Akıl'ın desteğiyle Nefs'in Heyula'da meydana getirdiği şekiller, izler, eserler ve nakışlardır. Bu işlerin tümü, başta da dediğimiz gibi, zamansız ve mekansız olarak gerçekleşir⁶⁹."

Ihvan-ı Safa'nın 'manevi' diye de andığı ruhani arazların mekânsız oldukları vurgulanmaktadır. Onlara göre bu arazlar, 'hal'dirler. Bu noktaya şu şekilde bir izah getirmektedirler:

"Ruhani arazlara gelince, bunlar ruhani varlıklarda (cevherlerde) bulunan haldirler. Aynen şöyle söylendiği gibi: İlim nerededir? Cevap şudur: (İlim) âlem nefsinde bir haldir. Benzer şekilde cömertlik, cesurluk, adalet ve bu gibi nitelikler, nefste birer haldirler. Sayılan niteliklerin zıtları için de aynı durum geçerlidir. Nefsin ne olduğu hususunda fazla deneyimi ve varlıkları (cevherleri) konusunda bilgisi (marifeti) olmayan bir çok ilim ehli bu arazların cisimde bulunan bir hal olduğunu; her birinin (cisimde) belirli bir yeri bulunduğunu sanmışlar, örnek olarak da, ilmin kalpte, şehvetin karaciğerde, aklın dimağda, cesaretin safrada, korkaklığın dalakta ve öteki niteliklerin de buna benzer organlarda yer aldıklarını öne sürmüşlerdir. Oysa biz, bu niteliklerin (arazların) nefse ait araçlar ve aletler olduğunu; nefsin bunlarla kendisini gösterdiğini ve bedende (cesette) bunlardan dolayı eylem ve huyların (ahlakın) ortaya çıktıklarını belirtmiştik⁷⁰."

Ihvan Alem ruhu olan Külli Nefs'i ve onun niteliklerini anlatırken, adeta insan ve onun nefsinin anlatıyormuşçasına iki çeşit nefis aynileştirmektedir. Külli

⁶⁵ bkz. Res. III/386, 387.

⁶⁶ bkz. Res. III/213.

⁶⁷ bkz. Res. III/385..

⁶⁸ bkz. Res. III/385.

⁶⁹ Res. III/352.

⁷⁰ Res. I/264.

Nefs, Faal Akıl'dan sonra, zamansız-mekansız ikinci dereceden ruhani-manevi bir varlık olmakla, fiilleri ile âlemde etkinlik göstermekte; onun ruhu olduğunu ortaya koymaktadır. Külli Nefs, kendisine kıyasla kendi altındaki âlem ve varlıkların nefsi yani ruhudur. Etkin olduğu bu âlem ise, ona kıyasla, insan bedeni gibidir. Ihvan bu kıyaslamayı daha açık ifadelerle yapmaktadır. İleride değineceğiz. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir: Onlar âlem ruhu olan Külli Nefs'i müstakil, kendi başına ve zat anlamında bir varlık olarak görmektedirler. İfadelerinden anlaşılana da budur. Onun, âlemdeki fiilleri ve idaresi, sadece birer görüntü, birer hal ve arazdır. Bunların asıl varlık değildirlir. Buradan hareketle Ihvan, insan nefsi ve bedenindeki ilişkiye de yeni bir yorum getirmektedir.

Varlıklar âlemini anlatırken bile onlar, Nefs ve âlemin ne olduklarını; aralarındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini işte bu ifadelerinde imalı bir teşbihle izaha gayret etmektedirler. Bunu yaparlarken, kendilerinden önceki filozofların nefis ve fiillerine ilişkin görüşlerini eleştirmektedirler. Eleştirilerinde genel anlamda nefsi ve arazlarını (nitelikleri ya da fiillerini) birbirinden ayırmakta; nefse hem Külli Nefs, hem de insani nefis için geçerli olmak üzere, müstakil bir hüviyet ve varlık atfetmektedirler. İslam ahlak felsefesinde her bir ahlaki nitelik ve araz için bedende belirli bir organdan söz edilirken, Ihvan, hiçbir niteliğin sayılan hiç bir organda bulunmadığını; bu razlar için organların birer mekan olamayacağını savunmaktadırlar. Çünkü onlara göre, bu manevi-ruhani arazlar, birer varlık değil, aksine nefsin hal-leridirler. Bunların mekanları yoktur.

Kısaca söylemek gerekirse, tüm olarak varlık âlemi adeta nefis ve bedenden meydana gelmektedir. Ruhani-manevi varlıklar (başta Allah, sonra Faal Akıl, sonra Külli Nefs ve daha sonra da İlk Madde (Ruhani varlıkların son halkası), Külli Nefs şahsında âlemin nefsinin (ya da ruhunu) oluştururken, bundan sonraki varlıklar âlemi (özellikle Ay feleği ile başlayan maddi varlıklar âlemi) ise, tüm varlık âleminin bedenini (cismini ya da cesedini) meydana getirmektedir. Ihvan'a göre bu durum insanbilimsel açıdan da aynen geçerlidir. Külli Nefs, ruhani âlemde nasıl ki (Allah'ın gözetiminde) müstakil bir varlığa sahip olup ayaltı âlemdeki işleri ve fiilleri, manevi arazlardan ibaretse, insanın nefsi ve o nefsinin bedendeki fiilleri ve etkinliği de öyledir. Yani insan nefsi, bir durum veya araz değil, bizatihi bir varlıktır. Bedendeki fiilleri ve etkinliği ise, iyi ya da kötü olsun, herhangi bir organı veya organları mekan tutmaz: çünkü onlar manevi birer 'hal'dirler. İleride üzerinde duracağımız gibi,

Ihvan'a göre insanın, nefsinin ve nefsin bedendeki etkinliği böyle bir analogi ile daha da detaylı olarak anlatılmakta, hatta mikrokozmos olarak tüm evrendeki yeri buna dayanılarak gösterilmeye çalışılmaktadır.

Varlıklar âleminden Ihvan'ın neyi kastettiğini kendi ifadelerinden yola çıkarak belirlemeye çalıştık. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Aristoteles'in âlem anlayışına kısaca değinmekte yarar vardır.

Alemden ve varlıklar dünyasından söz açıldığında problem, kozmogoni çerçevesi dahilinde irdelenmiştir⁷¹. Gökyüzü adeta bütün bir âlemi temsil eder⁷². Aristoteles kozmogoni ile ilgili görüşünü, gökyüzünden söz ederken ortaya koymaktadır.

Aristoteles'e göre gökyüzü, bütünü en dış çemberinin varlığına ya da bütünü en dış çemberindeki doğal cisme, denir. İçinde ay'ın, güneşin, kimi gök cisimlerinin bulunduğu, bütünü uç çemberiyle süreklilik oluşturan cisme gökyüzü adını verir. Aristoteles'e göre gökyüzü tektir, ebedidir, yok olmaz, oluşmamıştır. Yeryüzü ise durağandır⁷³.

Ihvan'ın evren anlayışı ile karşılaştıracak olursak şunu görebiliriz. Bir kere Ihvan'ın varlıklar âlemi, daha geniş bir âlemdir. Tanrı, yaratıcıdır. O, varlıkların en ilki ve mükemmeldir. Alem, O'nun yarattığı olduğu için, ezeli değildir; yok olacaktır. Gökyüzü ile temsil edilen tüm evren, Ihvan'ın dilinde cisim adını almaz. Çünkü, ruhani âlem, manevidir. Cisim adını alabilecek olan âlem ise, cismani âlemdir. Burada bir benzerlikten söz edilebilir. Ihvan'ın ruhani âlem ya da manevi âlem dediği varlıklar zamansız-mekansız diye nitelendirilmekteydi. Aristoteles de gökyüzüne böyle bir nitelik yüklemektedir. Ancak en temel fark şudur: Ihvan, Tanrı dışındaki ruhani varlıklar âleminin ancak Tanrı sayesinde zamansız-mekansız olduğunu söyler. Oysa Aristoteles, 'her şeyin bulunduğu', 'bütün' dediği gökyüzünün⁷⁴ ezellilik ve ebediliğini yine gökyüzüne bağlamaktadır.

ÖTEKİ VARLIKLAR VE İNSAN

Varlıklar hiyerarşisinde ay-altı âleminin son halkası olan 'Unsurların birleşmesiyle oluşan âlem'de madenler, bitkiler ve hayvanlar bulunuyordu. Bunlar da bu sıralarıyla aşağıdan yukarıya doğru bir seyir takip etmektedir. Çünkü hayvanlar, yaşamak için madenler ve bitkilere muhtaçtır. Sudurun en son hal-

⁷¹ Genel olarak Yunan'da olmak üzere çeşitli kültürlerde kozmogoniden söz etmek yerinde olur. Buradan da Yeni çağdaki evren görüşleri hakkında özet bilgi vermekte yarar vardır.

İlk olarak eskilerin uzay, mekan modelinin en önemli elementleri, kozmolojik izahların ortaya çıkış sebepleri olarak görünmektedir. Bu kozmik güçlerin savaşı, üstelik her güç şu ya da bu şekilde bir tanrı olarak temsil edilir. Ihvan'da Faal Akıl, Külli Nefs, gibi ruhani varlıklar, kozmik güçler olarak adlandırılabilir. Hatta bunlara ilahi güçler bile denilebilir. Ancak Ihvan'a göre bunlar hiç bir şekilde tanrısal güçler arasındaki savaşı ve çatışmayı temsil etmezler. Yunan düşüncesinde dünyanın doğuşu esnasında kaosla patlak veren bir savaş başlar. Bu, dünyanın mekansal bir düzeninin oluşum neticelerinden birisidir. Kaos, yaratılış başlamadan önce mekanın (uzayın / boşluğun) cisimleştirilmemesidir.

Özellikle uzay şekilsiz bir "ilk yumurta"nın "patlama"sından sonra saçılarak aynı zamanda ruhsallaşır, canlılık kazanır ve niteliksel olarak heterojen (aynı cins) bir hal alır. O geç dönem uzay modellerinden farklıdır. Eskilerin nesenin dışında uzay anlayışı yoktur. Sonuç itibarıyla eskilerin mekan anlayışı yer ve göğe bağlı kısımların esası, belirli bir merkezi ve sınırlarının varlığı anlayışından doğar. Bu anlayış heterojen ve anizotropik (birbiri ile aynı olmayan) süreklilik ve kesintisizlikten, tam manasıyla topyekün aralıksız bir uzunluktan marumdur. Şu kadar var ki, mitolojik sistemlerin en geniş dünya görüşü bağlamında felsefeye doğru gelişmesi (o konudaki düşüncelerin derinleştirilmeksizin), ilk bilimsel teklüklerin insanların pratik ihtiyaçlarına bağlı olarak gelişmeleri (her şeyden önce geometrinin gelişmesi), dine olan taleplerin şiddetlenmesi ve yoğunlaşmasından dolayı kozmogoninin basitleşmesi, sadeleşmesi, insanların büyük bir kısmını eskilerin mekan modelini yıkmaya itti, mekan hakkındaki teklüklerin son derece basitleşti. Bu yansımasını, bazen mitolojik süje ve suretlerden faydalanmalarına rağmen mitolojilerden hayli kopmuş bulunan ve onlardan uzaklaşan felsefe sistemlerinde buldu. Bkz. V.K. Potemkin, A.L. Simanov, ➔

→ Prostranstvo v Strukture Mira Novo-Sibirsk, s. 14-15 Bu durum, evren tasarımının daha çok fiziki varlık alanı esas alınarak kurulmaya başlandığına işaret etmektedir. Rönesans, deneyci ve akılcı felsefenin her şeyi pozitif bilgi anlayışına indirgeme sürecinin başlangıcı olarak felsefeyi de metafizikten arındırıp evren tasarımını fiziki alem ile sınırlamıştır.

Rönesans çağında uzay hakkındaki te-lakkiler sekülerleşmiştir:

Yaratılmış dünya niteliklerinden özsel (substant) niteliklere geçiş, XVII. Yüzyılda Rönesans'ta kültür ve bilimlerin gelişmesiyle başlayan devrim soyut, salt uzay anlayışına ulaştı. Bu anlayış Galile'nun araştırmalarıyla açık bir şekilde başlayan mekanik dünya görüşünü içeren anlayışa uygun düşmektedir. Bu araştırmalar Aristoculuğun ve klasik teolojinin kitiğinden doğan Rönesans ve Rönesans sonrası felsefi sistemler tarafından hazırlanmıştır. Her şeyden önce uzayın üç boyutluluğu Galile tarafından kanıtlanıyor. Uzayın belirlenen sayısal boyutu bulgu olarak bilim tarihinde ilk-tir. Oysa İhvan'ın sayısal izahları daha ziyade - metaforik, mistik ve dini bir hüviyet arzetmektedir. Aristoteles, Pythagoras ve Platon'un düşüncelerine yapılan göndermeler delilin çıkış noktası olarak görünüyor. Pythagoras'ın ve Platon'un kritize edilerek incelenmesi Galile'yi üç boyutluluğun geometrik deliline götürdü. Bkz. V.K. Potemkin, A.L. Simanov, Prostranstvo v Strukture Mira Novo-Sibirsk, s. 39-43.

72 bkz. Lütfi Göker, Türk-İslam Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri, s. 53

73 Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, (Yunanca aslından çev. Saffet Babür), s. 66, 67, 99, 127, 171.

74 bkz. Aristoteles, a.g.e., s.71.

75 Nephana Saran, Antropoloji, s. 9.

kasında yaratılış bakımından hayvanlar, önceki iki âlemden sonra gelmektedirler. İhvan'ın terminolojisinde hayvanlar âlemi, canlılar âlemidir ve insan bu âlemin en mükemmel yaratığıdır. Varlıklar piramidini ters-yüz edip başaşağı getirdiğimizde, Tanrı'dan sonra, yukarıdan aşağıya doğru sıralamada insan en başta gelen varlık olur. Daha açık bir ifadeyle, ay-üstü âlemde en kamil varlık sudurun tepesindeyken, ay-altı âlemde sudurun son noktasındadır.

İleride de göreceğimiz gibi, ruhani ya da cismani olsun her türlü varlık, sudurun en son halkasında yer alan insan için vardır. Buna göre, acaba insan, varlıklar sıralamasında bu kadar alt sıralarda yer alırken, onun mikrokozmos olarak nitelendirilmesi ve evreni adeta ruhu ve bedeniyle özetlemesi ne anlama gelmektedir?

Bu konunun ayrıntılarına girmeden önce bilim dilinde insanın ne anlama geldiğini kısaca görmeye çalışalım. Çünkü insana bilim dilinde verilen anlam, İhvan'ın bu sıralamada ona atfettiği yeri anlamamıza yardımcı olacaktır.

İnsanbilim diliyle Homo Sapiens, bir çok yönleriyle hayvanlar (öteki canlı varlıklar) dünyasındaki kardeşlerinden farklı, hatta bu dünya içinde tek ve eşi olmayan bir varlıktır. Çeşitli biçimlerde tanımlanan ve değişik sifatlara layık görülen insan, bir dile sahip olan, kavramlar üzerinde düşünebilme yeteneği ile donanmış yaşayan tek yaratıktır. Bu benzersizliğinin farkına varan insanoğlu, kendisine çeşitli adlar vermiş olup, bunlardan birisi de Homo Sapiens'tir. 1735'de İsveçli Botanist Karl Von Linne (1707-1778) tarafından bir zoolojik grup olarak insana takılan bu ad hayvanlar dünyasının sınıflandırılmasında, insanın yerli yerine oturmasını sağlamıştır⁷⁵.

Bu ifadelerde insan 'Homo Sapiens' adıyla konuşan, kavramlar üzerinde düşünebilme yeteneğine sahip olan bir varlık karakteristiğiyle öteki canlılardan, hatta genel olarak öteki tüm varlıklardan ayrılmaktadır. XVIII. yüzyıla doğru ancak keşfedilebilen bu ayırıcı vasıf, İhvan'ın insan görüşünde X. yüzyıl gibi çok erken bir dönemde en açık ifadesini bulmaktadır. İlerleyen satırlarda bu noktanın daha da netliğe kavuştuğunu görme imkânına sahip olacağız. Ama önce, insanın genel olarak bu vasıyla ilgili olarak tarih içinde tanımlanma çabaları üzerinde kısa da olsa durmak gerekecektir.

İlk keşiflerden sonraki keşif heyetlerine ve seyahatlere XVI. ve XVII. yüzyıllarda misyonerler de katılmaya başladılar. Misyonerler de gittikleri yer-

lerdeki çalışmalarını ve bu arada beraber yaşadıkları ilkel insanların örf, adet ve anlayışlarını kendi örgüt büyüklerine yazdıkları mektuplarla anlatıyorlardı. Bu mektup ve hatıralar 1640-1730 sıralarında Jesuit Relations adı altında yayınlandı. Bunları antropolojiye ait ilk kitaplar olarak kabul edebiliriz.

1700 yıllarına kadar filozoflar yalnız dini konular üzerinde uğraşıp Tanrı meselesi üzerinde durmuşlardı. XVIII. Yüzyılda ise, yeni bir sorun yani 'insan' ele alınmaya başladı. En çok üzerinde durulan şey ise, insan ile toplum ilişkisi idi. Sebabi, o yüzyıla dek dinin insan-Tanrı ilişkisini açıklaması ve bu açıklamaların da yeterli bulunmuştu. İnsan ile uğraşmak ancak Rönesans ve Reformdan sonra olmuştur. Çünkü o tarihe kadar hemen her şey dini açıdan görülmekteydi. Yine bu tarihlerden sonra insanın kendi kurumları ve toplumu üzerinde denetimi olup olmadığı da araştırma konusu olmuştur⁷⁶.

Batı'daki büyük Rönesans ve daha sonra da Reformasyon, kuşkusuz, İslam düşüncesi tarihinde 'Küçük Rönesans' diye adlandırılan X. Yüzyıla çok şey borçludur. Konumuz iki medeniyet arasında bir kıyaslama yapmak değildir. Ancak insan meselesi X. Yüzyılda sadece Tanrı ile kulluk münasebeti açısından le alınmamıştır. Örneğin Farabi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bilgi felsefesini psikoloji gibi doğrudan insan bilimiyle başlatarak genel felsefe sisteminin temelini ve merkezine insanı oturtmuştur⁷⁷. İşte, yaklaşık aynı yüzyılda yaşayan Ihvan-ı Safâ'nın genel felsefesi içerisinde insan meselesi, daha açık ve net bir yer işgal etmektedir.

İnsan varlığı, acaba Ihvan'ın genel varlık anlayışında nasıl merkezi bir kônuma yerleştirilmiştir?

Önce, onların varlıkları hangi türlere ayırmış olduklarını görelim. Bu konuda Ihvan şunları söylemektedir:

"Varlıkların tümü, iki çeşittir: Külli ve cüz'i. Külli varlıklar, varlıkları devamlı ve sabit olan varlıklardır. Çünkü onlar en yüce (eşrefuha)sinden en düşüğü (edveniha) ve en kusurlusu (enkasiha)na dek bir tertip üzere başlayıp giderler.

Cüz'i varlıklara gelince. Bunlar sürekli olarak oluş (kevn) âleminde bulunurlar. Kemale doğru yöneliktirler. Çünkü oluşa, en kusurlu' varoluş (vucud)tan en kusursuz (etemm) una; en düşük durumlardan en yüce ve en mükemmel durumlara yönelerek, başlamışlardır.

⁷⁶ Nephân Saran, a.g.e., s.163.

⁷⁷ bkz. Farabi, Siyasetü'l-Medeniyye, (çev. M. Aydın-A. Şener-R. Ayas), s. 2 (Aktaran Fahrettin Olguner), Farabi, s. 139.

Sonra bil ki, insan, öyle bir varlıktır ki, o, cüz'î olanlardandır. İki cevherin birleşmesinden meydana gelmiştir. Birisi, cismani beden (ceset), diğeri de, ruhani nefstir⁷⁸."

Ihvan'da bu iki cevheriyle insan, tam olarak evreni yansıtmaktadır. Bedeniyle cismani varlıkları, ruhani nefsiyle de ruhani veya manevi âlemi temsil etmektedir. Çalışmamızın önceki yerlerinde Ihvan'ın genel olarak evreni ve varlıklar âlemini cismani ve ruhani olmak üzere iki kısma ayırdıklarını belirtmiştik. İnsan konusunda da onlar, aynı ayrımı yaparak mikrokozmoz-makrokozmoz ilişkisine işaret etmektedirler. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi, Külli Nefs (Tanrı'nın izni ve Külli Akl'ın desteğiyle) âlem ruhu olarak tüm varlıklar âleminde nasıl bir etkinlik ve role sahipse, Ihvan'a göre, insanın 'ruhani nefsi' de, onun bedeninde benzer bir etkinlik ve role sahip bulunmaktadır. Amaçları, Âlem Ruhü olan Külli Nefs ile onun etkinlik alanı içindeki âlem arasındaki harmoniye vurgu yapmanın ötesindedir. Çünkü bu noktayı sırf insani nefsi ile onun bedeni arasındaki ilişkiyi anlatmak için uzun uzadıya izaha girişmiş görünmektedirler.

Ihvan-ı Safa, evrende ruhani âlem-cismani âlem, insanda ise, ceset (beden)-ruhani nefsi ayrımını, varlıkların genel olarak iki taraflı ve çift olarak yaratıldıkları şeklindeki görüşlerine de yansıtıp yaymaktadır. Onlara göre varlıklar, zıtları ve karşılıkları itibarıyla vardır.

Ihvan bu konuda şunları söylemektedir:

"Allah varlıkların kanunlarını koymuş; kâinatın esaslarını belirlemiştir: Yine aynı şekilde, hayvanlar ve bitkiler gibi varlıkların (mevcudatın) hallerine ilişkin bir takım tasarrufların olduğunu görürsün: (Bunlar) hayat, ölüm, hastalık, sıhhat vb. Yine, emir, nehiy veya haram helâl gibi birtakım şer'î ve hukukî yasaları görürsün. Ancak bütün her şeyin ikili bir yapısı (mesneviyye) olması, hikmet sayılmaz. Çünkü bazıları üçlü, dördlü, beşli, altılı yapıda yaratılmışlardır⁷⁹." Bununla birlikte Ihvan, varlıkların temelde ikili bir yapıda yaratıldıklarını söyleyerek, örnek olsun diye kısa bir liste vermektedir. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Heyûla-Sûret

Nur-Zulmet

Çevher-Araz

⁷⁸ Res. III/31.

⁷⁹ Res. III/201.

Hayır-Şer

İsbat-Nefy

İcab-Selb

Ruhani-Cismani

Hareket-Sükûn

Varlık-Yokluk

Kevn-Fesad

Dünya-Ahiret

Kabz-Bast

Zahir-Batın

Tüm bu çift ve ikili varlık tarzlarını Ihvan'a göre evrende görebildiğimiz gibi aynen insan ve onun varlık yapısında da görebiliriz. Bu zıt karakterler, kozmozda çatışma ve kargaşayı değil, daha ziyade kozmik bir harmoniyi ifade ederler. Genel olarak varlıklar âlemi bu zıtlıklar ve çift yapı varlık tarzı üzerinde temellenmektedir. Bir taraf olmadan evren ve varlıklar âleminde düzen ve intizam mümkün olmaz. Aynı şekilde, bu durum insanın cismani ve ruhani varlık bütünlüğü için de geçerlidir. Yani evren ile insan arasındaki benzerlik, burada da geçerli olmaktadır⁸⁰.

Hatırlayacak olursak Ihvan, evreni ve onun ihtiva ettiği tüm varlık âlemini sayılara başvurarak metaforik bir yöntemle açıklamaktaydı. Şimdi biz, bu açıklama yöntemlerini kendi ifadelerine yer vererek görmeye çalışabiliriz:

"Bir'in tüm sayılardan önce olması gibi, şüphesiz Bari Teâlâ da tüm varlıkların ilkidir. Yine, nasıl ki bir sayısı, diğer sayıların kendisinden neş'et ettiği bir sayı ise, Bari de varlıkların (mevcudatın) yaratıcısı (mucidi)dır. Aynı şekilde, iki sayısı sayıların ilki ise ve sayılar da bir sayısından itibaren tertip ediliyorsa, Akıl da, Bari'nin yaratıp (ihtira) ibda ettiği ilk varlıktır. Nasıl ki üç sayısı iki sayısından sonra gelirse, varlıklar içindeki derecesine (rütbesine) işaret eden tabii (ğarizi) ve sonradan elde edilmiş (mükteseb) delil o Akıl'dan kaynaklanır. Aynı şekilde Nefs varlık bakımından Akıl'dan sonra gelir: Bu nefis, bitkisel, hayvani ve natika nefis şeklinde üç türdür⁸¹. İşte bu noktada

⁸⁰ bkz. Res. III / 201, 181-182.

⁸¹ Res. III / 203.

Ihvan, insani nefse, daha doğrusu insan meselesine geçiş yapmaktadır. Onların matematiksel varlık sıralamalarına göz atacak olursak, karşımıza şöyle bir sıralama çıkmaktadır:

Tanrı 1 sayısına, Akıl 2 sayısına, Nefs 3 sayısına, Heyula 4 sayısına, Tabiat 5 sayısına, Cisim 6 sayısına, Felek 7 sayısına, Erkan (Feleğin derinliğinde bulunur) 8 sayısına ve Erkan (hava, su, ateş ve toprak unsurları) dan ortaya çıkan varlıklar da son olarak 9 sayısına tekabül etmektedirler. Sonuncu varlıklar maddenler, bitkiler ve hayvanlardır. 9 sayısı teklik ve birlik (Ahad) mertebesinin sonudur. Külli varlıklar böylece dokuz mertebedir. Cüz'i varlıklar ise, bunlara dahildir⁸². Demek ki insan nefsi ve varlığı bu dokuz merete içinde yer almaktadır.

Ihvan, insanla diğer varlıklar arasında şöyle bir kıyaslama yapmaktadır:

"Hayvan mertebesinin sonu, insan mertebesinin başına ilişiktir. İnsan (lık) mertebesinin sonu da, hava, Felekler ve göklerin tabakalarından ibaret olan melekler mertebesinin başına başlangıcına ilişiktir⁸³." Şu halde insanlık mertebesinin başlangıcı hayvanlık mertebesini, sonu da meleklik mertebesini temsil etmektedir. Yani insan çift kutuplu bir varlık olmaktadır. Meleklik ve hayvanlık tabiatlarını kendi varlık tarzında sonu ve başlangıcı itibarıyla birlikte, bulundurmaktadır. Bu, insanın orta halli bir varlık olduğuna işaret etmektedir.

Ihvan sözlerine şöyle devam eder:

"Kuşkusuz insanlık (insaniye) formunun (suretinin) öteki canlılara (hayvanlara) nisbeti, başın bedene nisbeti gibidir. Nefsinin nisbeti de, öteki canlıların yönetilen olduğunu (me'sus) düşünürsek, yöneten (sâis) in onlara nisbeti gibidir⁸⁴.

Ansiklopedistlerimiz, insanın yaratılıp yeryüzüne yayıldığını söyledikten sonra onların diğer canlılar arasındaki varlık tarzlarının farklılıklarını ve o diğer canlılarla bu farklılıklara ilişkin olarak yaptığı tartışmayı karşılıklı konuşma halinde vermektedir. İnsan, Ihvan'ın diliyle kendisinin tüm hayvan türlerinden farklı ve üstün bir varlık yapısına sahip olduğunu, birebir onlarla tartışarak ortaya koymaya çalışır. Ihvan insanla hayvanlar arasındaki tartışmayı sayfalarca sürdürmektedir. Çalışmanın başında da ifade ettiğimiz gibi, bu tartışmalarda insanın 'Homo Sapiens' olduğu gerçeğinin altını çizmek amacındadırlar.

⁸² Res. III / 203.

⁸³ Res. II / 178.

⁸⁴ A. yer.

Onlar insanın yaratılıp yeryüzüne dağ-tepe, deniz-kara demeden yayılıp çoğaldıklarını söylerler. İnsan, her şeyi kendine boyun eğdirmiş; hizmetine almıştır. Konuyla ilgili ayetleri sıralamayı da ihmal etmezler⁸⁵.

İnsan, Risaleler'de sadece canlı varlıklarla tartışılmamaktadır. Burada dikkatimizi çeken nokta, onun canlı-cansız demeden tüm bir varlık âlemi karşısında 'düşünen ve konuşan' bir varlık olmakla öğünmesi ve Melik huzurunda bunu çeşitli kanıtlar ileri sürerek savunmasıdır. Biz, sadece bu bölümü örnek olarak vermek istiyoruz. Çünkü Risaleler, insanın her türlü varlıkla tartıştığını anlatırken, bu varlıkların tek tek isimlerini uzun uzadıya sayıp dökmektedir. Burada insanın tüm evren karşısında kendi konumunu belirlemek için girdiği tartışmayı örnek olarak vermenin yeterli olacağı kanaatindeyiz:

"Melik Dedi: ' (Ey insanlar) ne istediğinizi söyleyin ve söylediklerinizi açıklığa kavuşturun.'

İnsanların sözcüsü: 'Evet, ey Melik, biz diyoruz ki, kuşkusuz bu hayvanlar (behaim), hergele sürüsü (en'am: develer, koyunlar, eşekler ve inekler), yırtıcı ve vahşi mahluklar, kısacası hepsi birden bizim kulumuz ve hizmetçimizdirler. Biz ise onların efendileri (erbabuhe) ve idarecileri (mevaliha) yiz.

Melik Dedi: ' İddia ettiğin ve öne sürdüğün şeyin delili ve kanıtı nedir?'

İnsan Dedi: 'Evet, ey Melik, dediğimizi doğrulayacak nakle dayalı şer'i delillerimiz ve öne sürdüğümüz iddiayı haklı çıkaracak akli kanıtlarımız vardır⁸⁶."

Görüldüğü gibi insan burada kendisini öteki varlıklar, özellikle canlılar arasında en üstün bir varlık yapısına sahip olarak göstermeye çabalamaktadır. O, bu tartışmasında 'düşünen, konuşan, akleden, emir veren, yararlanan, boyun eğdirip idare eden' bir varlık konumundadır. Esasen Ihvan bu ifadelerinde insan-hayvan tartışması yoluyla kendilerinin insanbilimsel felsefelerini ortaya koymak amacını taşımaktadırlar.

Bitki ve öteki canlı (Ihvan buna genel olarak hayvanlar adını verir) varlıkların şekilleri, renk, tat ve kokuları, görünüşleri de dört unsurun parçalarının ondaki bileşimine göre değişir. İnsanın bedeni (cismani) özelliklerinin ve ahlakının da bu değişimle alakası vardır. Bu birleşme en mükemmel nisbette

⁸⁵ kz. Res. II / 203-204.

⁸⁶ Res. II / 203-210 vd.

kimde meydana gelmişse, o kimsenin bedeni yapısı sağlam, güçlü, rengi berak, fikri güzel, ahlaki düzgün olur. Aksi durumda çirkin görünüşlü ve kötü ahlaklı olur⁸⁷.

İhvan-ı Safa'ya göre insandaki değişiklikler âlemdeki değişikliklerin bir parçasıdır⁸⁸.

Filozoflarımız insan ve öteki varlıklar arasında kıyaslama yaparlarken oldukça dikkat çekici ifadeler kullanmaktadırlar. İnsan onlara göre, diğer varlıkların bir özetidir. O varlıkların belki de tek tek ve parçalı olarak sahip oldukları karakteristiklerin tümünü kendi varlık tarzında bir araya getirmiştir. Bu durum ortalama insanlık ideali açısından böyledir. Bir de insanlar arasında benzer bir farklılaşma ve sıralanma bulunmaktadır. İhvan bu kıyaslamayı şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Ancak insana düşen, en ilk olanı, en şerefli ve yüce olanı ve en erdemli olanı tercih etmektir. Bu, akıllıların (ukala) insanların en erdemlileri olduğu anlamına gelir. İnsan da hayvanların (canlıların) en erdemlisidir. Canlı (hayvan), bitkilerden ve dört unsurdan (erkandan) daha yücedir. O, bitki ve dört unsurun özü ve hulasası (muhh) dır. İnsan ise, bütün hayvan suretlerinin özet bir suretidir. O, kendisinde bitkisel güçlerin bir karışımını, madenlerin seçkin özelliklerini, dört unsurun ve kâinatındaki varlıkların hulasa hepsinin sahip olduğu tabiatları, bulundurmaktadır. Tabiidir ki bütün bunların tek bir şahısta toplanması mümkün değildir. Bu suretler bütün şahıslarda şu ya da bu miktarda dağınık vaziyette bulunmaktadır. Kiminde az, kiminde çoktur. İşte bu durum, insan doğalarındaki farklılıkların nedenleri arasındadır. Doğalarının farklılıkları da, akıllarının farklı farklı olmasının sebeplerinden birisidir⁸⁹."

Görüldüğü gibi insan, evreni, varlıklar âlemini ve öteki canlıların özelliklerini kendi varlık yapısı içerisinde temsil etmektedir. İhvan'a göre bütün varlıkların doğalarından süzülen bu hulasa formlar ve karakteristikler, az ya da çok, her bir insana verilmiştir. Her bir insana az ya da çok, verilmiştir. 'Ukala' diye adlandırdıkları insanlar, belki diğer insanlara göre daha fazla özelliklere ve erdemlere sahiptirler. Ancak bizim burada asıl dikkatimizi çeken husus, evrendeki canlı-cansız tüm varlıkların özellikleri, onların deyimiyle 'insaniyette' yani insanlık idealinde birleşmektedir. 'İnsanlık', olgusal bir belirlenimden, tek bir fertten ziyade, soyut ve evrensel bir kavramın gösterdiği anlama ilintili görünmekte, adeta, Yeniçağ Alman filozoflarından I. Kant'ın 'Transandantal İdealizmi'ni hatırlatmaktadır. Diğer taraftan, her bir insanda

⁸⁷ bkz. Res. I / 254 vd.

⁸⁸ bkz. Res. II / 88.

⁸⁹ Res. III / 426.

akıl ve tabiatların farklılaşması, Antik Grek Sofistlerinin rölativizmini hatıra getirmektedir.

Ihvan, sözünü ettiği 'insanlık' idealini mistik ve batını açıklamalara başvurarak somutlaştırmaya çalışır. Esasen her insan onlara göre potansiyel olarak Tanrı'nın halifesidir. Ancak böyle bir insanlık idealini, daha doğrusu, en yüksek bir insan olma özelliğini kazanmak için, yine, diğer insanlarda parça parça bulunan tabiatları kendi varlık yapısında bulundurmaya çalışmaktadır. Aradaki kıyaslamayı daha iyi kavrayabilmek için şöyle söylemek lazımdır. Nasıl ki ortalama insani varoluş, bu yüksek varlık tarzını öteki varlıkların seçkin doğalarının özüne sahip olarak kazanmış ise, bunun da üstünde yer alan 'halife insan', ortalama insanlık ölçülerinin seçkin doğalarına sahip olmaya çalışmalıdır. Burada ahlaki bir çaba devreye girmektedir. Oysa ilkinde, varoluşsal bir doğal seyrin sonucu söz konusu olup, ahlaki bir çaba gerekmemektedir. İnsanı eninde sonunda 'ahlaki bir varlık' olarak tanımlamaları meselesini, sonuncu bölüme bırakacağız. Bizim burada ilgilendirmemiz gereken nokta, insanın varoluşsal özelliği ile diğer varlıklardan farkıdır. Daha açık ifade etmek gerekirse burada asıl problem, Ihvan'ın insanı varlık yapısı ve bütünlüğü içerisinde nasıl tanımladıkları üzerinde durmaya devam etmeliyiz.

Ihvan, 'halife insan'ı insanlık idealinin temsil edici somut bir örneği olarak ortaya koymak niyetindedir. Kendi ifadelerine başvurarak bu probleme nasıl yaklaşıtlarını görmeye çalışalım:

"İnsaniyet formunun (suretinin), bizzat Tanrı'nın halifesi olduğunu; yine, Tanrı'nın dostlarından olmaya ehil ve O'ndan keramet sahibi olması için, her bir insanın nasıl bir yaşam tarzı izlemesi gerektiğini, açıklamıştık. Aynı şekilde, insanın erdeminin, övgüye layık huylarının, hoşnud olunacak ahlakının, Rabbanî siyasetinin, gerçek alametlerinin, hikemi ürünlerinin, hoşnud olunacak tedbirinin neler olduğunu da belirtmiştik. Burada biz, hayvanların erdemlerinden, övgüye layık özelliklerinden, hoş tabiatlarından ve düzgün biçimlerinden bir kısmını zikretmek istiyoruz. Aynı zamanda, insanın isyanından, azgınlığından, kendi hizmetine adanmış öteki varlıkların tümüne karşı tecavüzünden, şükür yerine getirme vazifesini ihmalinden söz ediyoruz. İnsanın, erdemli ve iyi olduğu takdirde, onun yaratıklar arasında değerli bir melek; kötü olduğu takdirde, yaratıklar arasında kovulmuş bir şeytan olacağını ifade ediyoruz⁹⁰."

⁹⁰ Res. II / 179.

Burada insanın ruh ve bedeniyle öteki varlıklar arasında belli bir imtiyaza sahip olduğu vurgulanmaktadır. Ancak bu imtiyazın gereği, İhvan'a göre, 'yaratıkların en hayırlısı' (hayru'l-beriyeye) olmak için ahlaki bir çaba içinde bulunmaktır. Aksi takdirde insan, ontolojik üstünlüğünü, yani Tanrı tarafından hazır olarak verilmiş 'insanlık' konumunu bile kaybedebilmektedir.

İhvan-ı Safa, Risaleler'in bir yerinde⁹¹ varlıkları genel olarak külli ve cüz'i olmak üzere ikiye ayırırken, aşağıda iktibas edeceğimiz ifadelerinde, insanın da yerine işaret ederek, bu sefer varlıkları cismani ve ruhani varlıklar diye iki genel kategoriye ayırmaktadır:

"Bil ki varlıkların bütünü ikiye ayrılır: Cismani ve Ruhani. Cismani varlıklar beş duyu ile idrak edilirler. Ruhani varlıklar ise akılla idrak edilir ve düşünceyle (bi'l-fkr) tasavvur edilirler. Cismani varlıklara gelince, bunlar üç türdür: Feleki cisimler, doğal unsurlar (el-Erkanu't-Tabiiyye) ve oluş halindeki muhdes varlıklar ya da kainattaki hadis varlıklar (el-Muvelledatu'l- Kainat). Ruhani varlıklar da aynı şekilde üçe ayrılmaktadır: İlki, yalın (basit) bir cevher olan ilk heyuladır. İlk heyula edilgin (munfail) ve akledilir (ma'kul) olup tüm formları kabule yatkındır. İkincisi, yalın bir cevher olan nefstir. Nefs, etkin (fa'al) ve bilici (allâme) dir. Üçüncüsü, yine yalın bir cevher olan akıldır. Akıl, şeylerin hakikatlerini algılayabilmendir. Bari Teala'ya gelince, O, ne cismanilikle ne de ruhanilikle nitelendirilebilir. Bilakis hepsinin de sebebi (ileti) dir. Aynen bir sayısının ikilik ve ferdiyetlikle nitelendirilemeyeceği gibi. İşte o bir sayısı bütün sayıların fertleri ve çiftlerinin nedenidir⁹²."

Buna göre insan, cismani ve ruhani varlık tarzlarının kesiştiği noktada bulunmaktadır. Bedeni, cismani âlemin kısımları olan feleki cisimlerin, doğal unsurların ve kainattaki muhdes varlıkların bütün karakteristiklerini içerirken, nefis ve ruhu da, ruhani âlemin kısımları olan ilk heyula, nefis ve aklın bütün özelliklerini insani varlık tarzında bulundurmaktadır.

Her türlü formu kabule yatkın olan nefis, insani nefis söz konusu olunca, İhvan'a göre, doğuştan boş bir kağıt gibi olan insan zihni, empirik verilerle giderek dolmaya başlar. Adeta İhvan'ın bu empirizmi Yeniçağ filozoflarından John Locke ve David Hume empirizmini hatırlatmaktadır⁹³.

⁹¹ kz. Res. III / 31.

⁹² Res. III / 237.

⁹³ bkz. Hüsamettin Erdem, Bazı Felsefe Me-seleleri, s. 73.

kemmel ya da en ruhani varlıktan, maddeye en yakın varlığa ya da en az ruhani varlığa kadar iniyordu. Oysa bu aşamadan sonraki sudur, sırf insan merkezli olması için, adeta tersine çevrilir. Bu durumda insan, yaratılış itibarıyla en son sırayı işgal eder: Çünkü ay-altı âlem ve içindeki tüm varlıklar, insanın yaşayabilmesine zemin teşkil etmek üzere, ondan önce yaratılmışlardır.

Ihvan bu konuda şunları söylemektedir:

"Kuşkusuz madenlerin başlangıcı, toprağa bitişiktir. Sonları da yine bitkilere bağlıdır. Bitkilerin sonu, hayvana; hayvanın sonu da insana bitişiktir. İnsanın sonu ise meleklerle bitişiktir. Aynı şekilde meleklerin kendi aralarında bir takım mertebe ve makamları vardır...⁹⁴"

Meleklerin makam ve dereceleri, insanın ahlaki bir varlık olarak ulaşabileceği ideal hedeflere işaret etmektedir. Ancak Ihvan, insanın daha farklı bir realite ile; yeryüzündeki yapıp-etmeleri ve bunlara ilişkin yetenekleriyle ayrıcalığını ortaya koyduğunu söylemektedir.

Şimdi bu konudaki ifadelerine bakalım:

"Adem ve Havva'nın çocukları olup çoğaldığında Adem, onların eğitimlerini, öğretimlerini, terbiye edilmeleri işini üzerine almış; nasıl ziraat yapıp toprağı işleyeceklerini, erkeklerle kadınların nasıl evleneceklerini öğretmiştir. Yeryüzünü (âlem) imar etmiş, canlıları (hayvanları) belirleyip tayin etmiş, onlardan nasıl yararlanacağını, onların neler yaptıklarını öğrenmiş, tevbe ettiği için Allah ona ve zürriyetine bu hususta yardımcı olmuştur. Sonra Allah onu bir müddet yaşatmış, neticede kendi rahmetine kavuşturmuştur. Adem, o eşyanın isimlerini, hiç de okuma-yazma bilmezken evlatlarına öğretmiş, onlar da bu bu isim ve sıfatları muhafaza edegelmişlerdir⁹⁵."

Görülüyor ki insan, Adem şahsında diğer varlıklara hükmetmekte; evreni ya da âlemi, kendini merkeze alarak imar ve idare etmektedir. Bunu, Tanrı'nın kendisine öğrettiği eşyanın isimlerine ilişkin bilgisini bir hakimiyet unsuru gibi kullanarak yapmaktadır. Ihvan'ın bu ifadeleri, XVI. Yüzyılda henüz çiçeklenme döneminde bulunan modern bilim anlayışını hatırlatmaktadır. Francis Bacon bu yüzyılda bilginin hakimiyet ve güç olduğunu söylemekteydi. Ihvan'da ilgili ayete dayanarak Adem'in şahsında insanı, bilgisinin gücüyle evreni imar eden hakim bir varlık olarak tanımlamaya çalışmaktadır.

Ihvan, elbette her varlığın ve tabii ki bu arada insanın, bir süre sonra bu

⁹⁴ Res. III/222-223, 224, 226-227.

⁹⁵ Res. III/117.

âlemde varlığının sona ereceğini bilmektedir. Her varlık bu yüzden oluş-bozuluş âleminde ömrünü tamamlar. Bitkiler çürüyüp toprağa karışır. Hayvanlar da sonuçta toprak olurlar. Bunlar birbirlerine dönüşürler. İnsan da bu dünyada belli bir süre kaldıktan sonra, yaşlanır; gücü ve kuvveti tükenir⁹⁶. Ancak insanın varoluş serüveni, bitkiler ve diğer canlılar gibi sırf cismen toprağa karışmakla sona ermemektedir. Bu âlemdaki merkezi konumu ve seçkinliğini, cismen toprak olduktan sonra da devam ettirebilme imkan ve fırsatına, hatta yeteneğine sahip bulunmaktadır. Bu evrende diğer varlıklara üstünlüğü, hem burada ve hem de bedenlen ortadan kalktıktan sonra, öbür dünyada da bir ayrıcalık imkanı olarak varolmaya devam edebilir. Bu meseleyi sonra ayrıntılarıyla göreceğiz. Biz şimdi insanın öteki varlıklar arasındaki konumu ile ilgili değerlendirmelere yer vermeye devam edebiliriz.

Ihvan-ı Safa, bitkiler ve diğer canlıları sürekli olarak insan merkezli bir bakış açısıyla ele alıp karşılaştırmaktadır:

"Bilesin ki hayvan, beslenen, gelişen, duyan ve bir mekandan diğerine hareket eden duyarlı bir cisimdir. Ondandır rütbe ve derece bakımından en yüce olan canlı (hayvan)lık mertebesi, insaniyet derecesidir. İnsanlık derecesindeki canlı olan insan, beş duyuya, ince bir temyiz gücüne ve öğretileni kabule yatkın bir yapıya sahiptir. Bundandır, rütbe bakımından daha düşük olan canlı (hayvan) ise, bitkidir⁹⁷."

Ihvan, insanın ana rahminde oluşup öldükten sonra tekrar kabirden kalkarak diriliş sürecini, öteki varlıklar arasında imtiyazlı bir insaniyet konumu olarak anlatmaya çalışır. İfadelerine bakalım:

"İnsanın oluşumu ilk önce nutfе olarak yaratılmasıyla başlar. Sonra rahimde cenine dönüşür. Beşikte süt çocuğu olur. Okulda çocuk olur. Sonra artık dünya işlerinde hakimce davranan olgun bir insan haline gelir. Artık hayret verici halleri ve oluşumundanki halinden daha büyük bir gücü vardır. Ancak, vakti geldiğinde ölür, sonra kıyamet günü kabrinden kaldırılıp diriltilir⁹⁸."

Ihvan, bitki ve öteki canlı varlıkların oluşu üzerinde bu kadar ayrıntılı bir şekilde durmamaktadır. Risaleler'in ana mihverî insan sorunu olduğu için görünürde bu ifadelerinde insanın rahimde oluşup büyümesiyle ilgili malumu ilam kabilinden bilgiler vermektedirler. Ancak asıl meseleleri, insanın nasıl nutfeden olgun bir insan (racül) haline geldiğini izah etmenin ötesindedir. Yukarıdaki sözlerinde insanın 'ilk oluşumundaki durumundan daha güçlü ve

⁹⁶ Res. III/222-223, 224, 226-227.

⁹⁷ Res. II/184, 186 vd.

⁹⁸ Res. II/188.

daha hayret verici özelliklere' sahip olan bir racül haline geldiği vurgulanmaktadır. Normal oluşum ve gelişim seyri bakımından insan, öteki canlılardan pek farklı olmamakla birlikte, racül haline gelinceye kadar bu yaşamında sürekli kendini inşa etmektedir. İnsaniyet (insanlık) idealini, bu kendini inşa ediş süreciyle kendi şahsında somutlamaya çalışmaktadır. Bu inşa ve ruhani gelişim, insanın varoluş tarzını hem bu dünyada öteki varoluş tarzlarından ayırmakta, hem de öbür dünyadaki yerini belirlemektedir. Bize öyle geliyor ki, Ihvan, insanı öteki varlıklarla kıyaslarken onun varlık yapısını ontolojik, epistemolojik ve etik açılardan analiz etmek amacını taşımaktadır. İnsanın ontolojik yönden yerini burada belirlemeye çalıştıklarını görüyoruz. Son iki açıdan insanı nasıl ele aldıklarını da ilgili bölümlere bırakıyoruz.

Şimdi, acaba insan neden daha sonra yaratılmıştır? Öteki varlıklardan sonra yaratılması, insan problemi açısından ne ifade etmektedir? Doğrusu bu, insanın varoluşuyla ilgili olarak nasıl bir sonuç ortaya çıkarmaktadır?

Ihvan bu probleme kendi sözleriyle şu şekilde açıklık getirme gayreti göstermektedir. İnsan, varlığını devam ettirecek öteki varlıklardan sonra yaratılmıştır. Varlıkta daha mükemmel olan, daha sonra yaratılır. Şimdi onların bu noktada söylediklerine bakalım:

"Bilesin ki, maden cevheri, kâinatın muhdes varlıkları içerisinde en düşük mertebededir. Bu cevher, ateş, hava, su ve toprak gibi dört usurdan meydana gelmiş her cismin adıdır. Bitkiler de dört unsurdan oluşmak bakımından bu cevherlerle ortaktır. Ancak, madenlere nisbetle bazı farklı yönleri vardır. Hayvanlara gelince, onlar da beslenme ve büyüme bakımından bitkilerle ortak özelliklere sahip bulunmaktadır. Ancak, hareketli ve duyarlı bir cisim olmakla bitkilerden ayrılırlar. İnsana gelince, nitelikleri açısından bitkiler ve hayvanlarla ortak birtakım özelliklere sahiptir. Bununla birlikte konuşan (natık) ve, bütün bu nitelikleri birbirinden ayırabilme yetisinde olmak bakımından, bitki ve hayvanlardan ayrılan yönleri vardır. Bu özellikleri hem onlardan daha fazlasına sahip olduklarını, hem de onlardan ayrıldıklarını gösterir⁹⁹."

Risaleler, insanın konuşan ve her şeyi birbirinden ayırabilen üstün bir varlık yapısına sahip olduğunu uzun uzadıya anlatan ifadelerle doludur. Bu konuyu biraz daha detaylı olarak Ihvan'ın dilinden açmaya çalışalım.

Ihvan burada da, insanın öteki varlıklara üstünlüğünün tartışıldığı karşılıklı

⁹⁹ Res. II/180, 182.

konuşmadan söz etmektedir:

"İnsan sözcüsü dedi: 'Biz diyoruz ki şu varlıklar bizim kullarımız, biz de onların efendileriyiz. Onlara efendilerin hükmetmesi gibi bir hükmetme hakkımız var. Melikler nasıl tasarrufta bulunurlarsa, biz de onlar hakkında öylece tasarrufta bulunuruz. Dolayısıyla kim bize itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Kim de isyan eder, bu görevinden kaçarsa, Allah'a isyan etmiş olur.'

Melik buna karşılık şöyle dedi: 'Kuşkusuz iddialar yargıçların nazarında ancak birtakım kanıtlarla doğru olabilirler. İddia edip ileri su. İüğün konu hakkında açık hüccet olmadan, o, kabul edilmez.'

İnsan dedi: 'Şüphe yok ki, savunduğumuz iddianın doğruluğunu gösteren akli hüccetlerimiz ve felsefi kanıtlarımız var.'

Melik dedi: 'Nedir onlar? Söyle de bilelim.'

İnsan dedi: 'Evet, biçimimizin güzelliği, bedeni duruşumuzun sağlamlığı, dimdik ayakta durabilmemiz, duyularımızın muhteşemliği, temyiz etme gücümüzün inceliği, nefslerimizin arınlığı ve akıllarımızın biricikliği¹⁰⁰."

Tartışma Risaleler'de sayfalarca sürmektedir. Hayvanlar, insanın güzel yaratılışa sahip olmakla övünemeyeceğini söylerler. Onlara göre şu ya da bu yaratılışa sahip olmak, güzel bir şerefe sahip bulunmak, erkek ya da dişi olmak, ne bir övünç ne de bir rağbet sebebidir.

İnsanın aklıyla üstünlük taslaması da gereksizdir. Çünkü akıl, Tanrı'nın bir bağıışı ve lütfu olup, bunda insan fiillerinden hiç birisinin katkısı yoktur. Akıl, "verilmiş'tir; kazanılmış değildir...¹⁰¹"

Bu tartışma insanla hemen hemen bütün hayvanlar arasında geçmektedir. Örneğin domuz, tavşan, fil, katır, eşek vs.

Peki, acaba diğer hayvanlar insanın övündüğü özelliklerine itiraz ederlerken, ne demek istemektedirler? İhvan, bir kaçının adını verdiğimiz hayvanların dilinden hareketle insanı hangi konuma yerleştirmektedir? Yoksa öteki canlıların, insana 'Tanrı tarafından verilmiş' üstünlüklere itirazları, insandan daha fazlasını beklmeleri anlamına mı gelmektedir? 'Verilmiş' üstünlüklerle, 'kazanılmış' üstünlükler arasında ne gibi bir fark vardır?

¹⁰⁰ Res. II/209.

¹⁰¹ Res. II/212-219.

Gördüğümüz kadarıyla akıl, keskin ve arınlık bir nefis, güzel yaratılışlılık, öteki

canlıların da dedikleri gibi, Tanrı'nın insan çabası olmaksızın bağışladığı 'verilmiş' hasletlerdir. Acaba bunlara sahip olmak, öteki varlıklar arasında insana belirli bir ayrıcalık getirir mi? Bize öyle geliyor ki, bu özellikler insanın ontolojik şansından ileri gelmektedir. Varoluşsal açıdan insan, üstünlüğünü gösterebilmektedir. Öteki varlıklara bu 'verilmiş' özellikleriyle hükmedebilme iradesine sahiptir.

Yeniden hatırlayacak olursak, Ihvan, öteki varlıklar ile insan arasında birtakım kıyaslamalar yaparken, baştan beri, insanın 'konuşan, akıllı, temyiz yeteneği olan, nefsi olan ve bu özellikleriyle kendi dışındaki varlıklara hükmedebilen bir varlık olduğunu vurguluyordu. Bu ifadeleri derleyip toparlayacak olursak, Ihvan'ın bu dünyada insana verdiği anlam, ontik ve epistemik bir muhteva taşımaktadır. Başkaca varlık ve canlılarda bulunmayan bu 'verilmiş' hasletler, ilkinde, akıl ve nefsiyle var olması; ikincisinde, akıl, konuşma ve bilme güçleriyle evreni anlayıp öteki varlıkları idaresi altına alması anlamına gelmektedir. Bu noktada insanın tam olarak bir ahlak varlığı sayılamayacağını söyleyebiliriz. Aksine insan, öteki varlıklara göre farklı bir varolan ve bilen bir varlıktır. Bu ikisi, onun diğerlerine hükmetmesi için yeterli görünmektedir. Ancak Ihvan, tam anlamıyla insaniyetin ya da insan olabilmenin, bu noktada sona eremeyeceğini savunur.

Bu problemi, insanı aynı zamanda ahlaki bir varlık olarak değerlendiren ifadelerine başvururken tartışacağız. Şimdilik, ontolojik ve epistemolojik açıdan insanın öteki varlıklar arasındaki yeri hakkında birkaç hususa da değinmemiz gerekmektedir.

Ihvan'a göre insan ruhu veya insanın kendisi, ortahalli bir varlıktır. Bu fikrin, hem ontolojik, hem de etik sonuçları vardır. Etik sonuçlarını ilgili bölümde ele alacağız. Ontolojik sonucu şudur: Risaleler'e göre, insandan üstün varlıklar olduğu gibi, aşağı varlıklar da mevcuttur. Tanrı, Külli Nefs, Faal Akıl ve Mukarrabun Melekleri, Maddeden soyut formlar, insandan üstün ve daha şerefli varlıklardır. Madde (İlk Madde), Tabiat ve bütün cisimler ondan aşağı varlıklardır. İnsan kendinden aşağı varlıkları duyular yoluyla algılamak, üstün varlıklar ve metafizik âlem hakkında kanıtlama (burhan) yoluyla bilgi sahibi olabilmektedir. Bu arada insan kendi kendini salt akılla kavrayabilmektedir¹⁰².

Burada dikkatimizi çeken nokta şudur. Kendinden üstün varlıklarla kendinden aşağı varlıklar arasında kalan insan, üstün varlıklara oranla 'aşağı

¹⁰² Res. II/415, 416.

âlem'le olan münasebetini; aşağı varlıklara oranla da üstün varlıklarla olan münasebetini kurmuş olmaktadır. Yani her iki durumda da insan, insani varoluş tarzını korumaktadır. Çünkü, üstün varlıklar arasında bulunsa, bedeni ve cismani varlığına ait tüm özelliklerini yitirmiş olacaktır. Tersine, aşağı varlıklar arasında bulunması da, üstün varlıklara ait bir takım özellikler (akıl, nefis)den yoksun olması anlamına gelecektir. O halde İhvan'a göre insan, her iki varlık katmanı arasında orta bir yerde bulunmakta, böylece aşağıya düşmemek, yukarıya tırmanıp orada olduğu gibi kalmamak zorunluluğunu varoluşsal olarak her zaman hissederek 'gerilimli bir varlık statüsünü sürekli koruyacaktır. Bu haliyle, düşünen, bilen, varoluşunu sürekli olarak inşa eden, yapıp-eden ve hükmeden bir varlık olacaktır.

İnsanın vücudunun düzeninde hayvanlarla bir çok ortak yöne sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında bir tek onun dik durması önemli bir noktadır. Bu dikey konum, metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru tırmanışını sembolize eder. İnsanın başının bedeninden ayrı olması konusunda da İhvan, insanın göklere olan arzusu nedeniyle böyle bir ayrım olduğunu söyler. İnsan, ayakları yerde, başı yukarıda durur, oysa bunun aksine, bitkilerin başları toprağın altında, ayakları göğe doğrudur. Bitkilerle insanlar arasında olan hayvanlar ise belirli bir niteliği olmayan yatay konuma sahiptirler. İnsanla hayvan arasındaki asıl fark, fiziksel görünüş nedeniyle değildir. Hatırlayacak olursak karşılıklı konuşmalarda hayvanlar, biçimsel güzellikle üstünlük taslanmasına karşı çıkmışlardır. Bilakis bu, yani asıl fark ve üstünlük, insanın, Külli Nefs'in bir bölümü de olsa, hayvanlardan farklı bir nefse sahip olmasından kaynaklanır. İnsanın hayvanlara göre konumu, göklerin dünyevi bölgeye göre konumuna benzemektedir¹⁰³. Yani gökler ve oradaki ruhani varlıklar, ay-altı âlemine form verirler; oraya idareleri ve hükümleri altına alırlar¹⁰⁴. İnsan da hayvanlara aynı şekilde hükmeder. Teoman Durulı'nın ifadesiyle, burada 'kuvvesini manevi, başka bir deyişle, doğaötesi âlemde bulan insan, bunu cisimli doğa dünyasında fiile dönüştürür. Mezkur kuvveyi fiile dönüştürmenin birden fazla yolu yordamı bulunduğundan, insan, kökten hür bir varlıktır. Dince, Yaratan, bahse konu imtiyazı sadece insana bahşetmiştir. Bu imtiyazın faturası gayet ağırdır. Zira insan, durmadan tercihlerde bulunup karar vererek varoluşunu kurmak, inşa etmek zorundadır¹⁰⁵." İnsanın cisimli doğa dünyasında manevi kuvvesini fiile dönüştürmenin binbir yolu ve yordamıyla karşılaşarak kendi hür iradesiyle sürekli kendisini kurmaktadır. O zaman insan, ontolojik imtiyazına

¹⁰³ S. Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (çev. N. Şişman), s. 114; krş. Res. II/155, 156; III/236.

¹⁰⁴ Külli Nefs, Faal Akıl, Mukarrabun melekleri ve diğer göksel varlıkların yeryüzüne etkileri olduğu şeklindeki inanç, esikeler kadar dayanır. Örneğin Tatarların inançlarına göre, yıldızlar insanların kaderleriyle ilgilidir. Gökten ne kadar yıldız varsa, yeryüzünde o kadar insan vardır. Her insan kendi yıldızına sahiptir. Gökten herhangi bir şekilde yıldızın kayması, yeryüzünde bir insanın ölmesi anlamına gelmektedir. bkz. F. T. Valeev, Sibirskie Tatar Kul'tura, s. 187.

¹⁰⁵ Teoman Durulı, Felsefe-Bilim'e Giriş, s. 20-21.

ahlaki bir imtiyaz daha ekleyerek ancak kendini tam bir surette inşa edebilmektedir.

Acaba Ihvan, insanı bütün bir varlık olarak bu perspektiften mi değerlendirmekte ve tanımlamaktadır?

Buraya kadar insan ve öteki varlıklardan söz ederek insanı ve, ondan üstün ve aşağı varlıkları görmeye çalıştık. Öteki varlıklardan maksat, Ihvan'ın hayvanlar ve bitkiler dediği varlıklardı. Özellikle insan ve hayvan arasında yapılan kıyaslamaları inceledikten sonra, insanın, öteki varlıklar arasındaki varoluşsal ve bilimsel nitelikleri aşağı-yukarı belirginliğe kavuşmuş oldu. Bundan sonra, elde ettiğimiz bu verilerden hareketle genel olarak insanın anlamı üzerinde duracağız. Bunu yaparken, tabii ki insan ile öteki varlıklar arasında yapılan kıyaslamalardan çıkarılabilen sonuçları değerlendireceğiz.

Şimdi, acaba, kendi başına ve genel olarak insan, ne anlama gelmektedir?

GENEL OLARAK 'İNSAN'IN ANLAMI

Herakleitos'a göre, gerçekliği bilmek ve anlamını kavrayabilmek için 'kendini düşünme' (self-reflection) isteğini yerine getirmemiz gerekir. Bu nedenle, Herakleitos için felsefe, 'kendimi araştırdım'dan ibarettir. Ama bu yeni düşünce, ilk Grek felsefesinin özünde bulunmakla birlikte, asıl yetkin biçimini ancak Sokrates döneminde kazanıyor. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Antik Grek felsefesinin tabiata dönük yönünü, tamamen insan merkezli bir yöne çekenler Sofistler olmuştur. Bununla birlikte Sokrates, insan sorununu daha tutarlı ve sistemli bir şekilde ele almış görünüyor. Böylece biz, Sokrates'ten öncekileri Sokrates'ten ayıran sınır taşını insan sorununda buluyoruz¹⁰⁶.

Sokrates her zaman genel-geçer, saltık ve evrensel bir doğruluk ülküsü öne sürüp savunuyor. Ancak onun yöneldiği biricik evren, insanın evrenidir. Sokrates'in felsefesi kesinlikle insanbilimsel (antropolojik) bir felsefedir¹⁰⁷.

İslam düşüncesi tarihi içerisinde insan sorunu, Hasan Hanefî'ye göre, özellikle ilahiyat alanında müstakillen ele alınmıştır. Bilindiği gibi felsefe, mantık, tabiat bilimleri ve ilahiyat olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. Ancak insan, felsefede bile kendi başına, sırf insan olmak bakımından ele alınmış gö-

¹⁰⁶ Bkz. Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (çev. N. Arat), s. 18.

¹⁰⁷ Ernst Cassirer, a.g.e., a. yer.

¹⁰⁸ bkz. Hasan Hanefi, Dirasatun Islamiyyetun, s. 403.

¹⁰⁹ bkz. Hasan Hanefi, a.g.e., a. yer

¹¹⁰ Eklektizm, Teoman Duralı'nın verdiği bilgiler ışığında anlaşılacak olursa, İhvan'da hem yöntem, hem de bir akım olarak müşahede edilebilmektedir. Duralı'ya göre eklektizm kavramı, bir yanda yöntem, öbür yanda da düşünce akımı bağlamında kullanılmıştır. 1.

Yöntem olarak: a. Değişik felsefe sistemlerinden devşirilmiş genel çizgileriyle bağdaşır savların, söz konusu sistemlerde karşılaşılan uyumsuz parçaların dışta bırakılmaları suretiyle, bir araya getirilmeleridir. Demek ki burada söz konusu edilen, kurulması tasarlanan bir sistemin sav örgüsünü oluşturmak üzere, çeşitli başka sistemlerden, kantanlık istenene aykırı düşmeyecek savların, derlenmesi, ardından sınıflandırılması, sonunda da bunların arasından, ön görülen sistem ile onun temel savlarına en uygun gelenlerin karşılaştırılıp seçilmeleri eğilimidir. b. İlk birbirlerine düşünce yönünden karşıt düşen yazarlarca savunulan savların, daha üstün bir bakış açısı çerçevesinde uzlaştırılmalarıdır. 2.

- Akım-çıgır-olarak: Eklektizmden söz açıldığında, zaman zaman kasdolunan İskenderiye çıgırındır. Ancak bununla ilgili olarak Yunan kaynaklarına bakılırsa, İskenderiye'de sadece Potamonos okulunun söz konusu olduğu görülebilecektir. Şu var ki eklektizm çıgırının iyiden iyiye ün salıp yaygınlaşması, XIX. Yüzyılda Victor Cousin sayesinde olmuştur. Bkz. Teoman Duralı, Felsefe-Bilim'e Giriş, s. 30-31. Biz İslam eklektizmini çıgır olarak temsil edenlerin İhvan-ı Safa olduğunu söyleyebiliriz.

¹¹¹ Bu ibarenin Arapça orijinali şu şekildedir: "el-Ulum en-Namusiyye el-İlahiyye eş-Şer'iyye li't-terkiż ala enne'l-İlahiyyat kaimetun esasen ala insaniyyatin."

¹¹² Bkz. Hasan Hanafi, Dirasatun Islamiyyetun, s. 406, 407.

rünmemektedir. Tabiat bilimlerinde insan, sadece bitkiler ve hayvanlar gibi evrende bir varlık, ama bunlardan daha üstün bir varlık olarak değerlendiriliyor. İlahiyatta ise, natıka kuvvesiyle diğerlerinden farklılaşan ve temayüz eden bir varlık olarak görülüyor¹⁰⁸. Buradan hareketle Hanefi, insanın çeşitli bilimlere göre ad ve varlık nedeninin de değiştiğini söylemektedir. Örneğin, tasavvufta homo patheticos- el-insan eş-şuuri evi'l- infiali (bilinçli ve duygulu varlık); ilahiyatta homo loquax-insan-ı mütekellim (konuşan insan); ve felsefede homo sapiens-insan-ı hakim (feylosof insan)...¹⁰⁹

İslam düşünce tarihi içerisinde insan, ilk defa İhvan'ın Risaleler'iyle birlikte açıkça müstakil bir problem olarak ele alınmış görünmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İhvan, eserlerinde insanı, incelemiş ve yararlanmış oldukları her türlü ilmin ana konusu olarak ortaya koymaktadır. Hem bir yöntem olarak ve hem de bir çıgır olarak izledikleri eklektizm¹¹⁰, sırf insan sorununu irdemek maksadına dönük bir tutum olarak göze çarpmaktadır.

İnsan, sırf insan olarak en açık ifade ve anlamını İhvan-ı Safa'nın Risaleler'inde bulmuş görünmektedir. Onlar, felsefenin mantık, tabiiyyat ve ilahiyat şeklindeki geleneksel sınıflamasına, nefsanıyyat ve akliyyat olmak üzere dördüncü bir bölüm ilave etmişlerdir. Burada, insanın, müstakil bir mesele olarak incelendiği meşhur bir ibare vardır. Özellikle üçüncü Risale'de insan, ' filozofların, âlemin büyük bir insan olduğuna ilişkin sözlerinin anlamı' başlığı altında müstakil bir konu olarak işlenmektedir. Dördüncü Risale'de, ilahiyatın yerine, ' ilahiyatın temelde insaniyete dayandığı konusunda temerküz eden namusi-ilahi-şer'i ilimler'¹¹¹, ibaresi kullanılmaktadır.

Coğrafya, musiki, ahlak, sanat ve nübüvvet gibi insani ilimlerden sonra ri-yaziyatta da insan meselesi konunun ana mihverini oluşturmaktadır. Sanki insani ilimler, matematik ilimler gibidir. Aynı şekilde, nefsin islahı gibi konular da tabiiyyat bölümünde göze çarpmaktadır. Yine, ölüm ve hayatla ilgili konulara ilaveten, Onuncu Risale'de 'insanın küçük bir âlem olduğuna ilişkin filozofların sözü' şeklindeki meşhur ibare ile anlatılan ahlak meselesi de tabiiyyatta insanı konu edinen bahislerdir¹¹².

Görülüyor ki İhvan, geleneksel felsefe sınıflamasına 'nefsanıyyat ve akliyyat' gibi, doğrudan insanbilimsel bölümleri eklemekle kalmamakta, bunun yanında ve hatta daha da önemlisi, bütün ilim disiplinlerini insan sorunu merkezinde işlemektedir. Bu durum, Risaleler'de genel olarak insana verilen

anlamı keşfedebilmemiz için önemli bir dayanak noktasını oluşturmaktadır. Yukarıdaki tesbit, sadece Risaleler'in dikkatlice incelenmesinden çıkarılmış bir sonuca işaret etmemektedir. Bizzat Ihvan'ın kendileri, insanı Risaleler boyunca esas sorunsal olarak telakki ettiklerini ortaya koymaktadırlar. Bu hususla ilgili ifadelerine daha sonra başvurmak üzere, şimdi, genel olarak âlem hakkındaki görüşlerini, yine kendi sözlerine dayanarak tekrar hatırlayalım:

"Âlem ancak, mevcut bütün cisimlere ve onların niteliklerine işaret etmektedir. Âlem, aynen bir şehir gibi, bir canlı (hayvan) gibi, tektir; birdir. Bununla birlikte cisimlerin hepsi iki kısıma ayrılırlar: Felekler âlemi ve dört unsurun bulunduğu âlem. Sonuncusu, oluş ve bozuluş âlemi diye adlandırılır. Biz şöyle diyoruz: Felekler âleminin ilk sınırı, Muhit Feleğinin en yüksek sathından, Esir Feleğinin en son sathına kadardır. Burası, Ay Feleğidir. Sonra hava gelir. Unsurlar âleminin sınırı, Ay Feleğinin sathından, yerin nihayetine kadardır. Bunlardan birisi, ulvi âlem, diğeri de süfli âlem diye adlandırılır. Çünkü ulvi olanı, Muhit Feleğinden sonra gelendir. Süfli olanı ise, merkezden sonra gelendir. Feleğin üstündekine gelince, o, Muhit Feleğinden yerin merkezinin sonuna dek uzanan her iki âlemdeki bütün cisimlere -Bari'nin izniyle-kendi gücünü sirayet ettiren Külli Nefs'in derecesidir¹¹³."

Ayaltı âlemindeki cismani oluş hiyerarşisinde insan madenler, bitkiler ve hayvanlardan sonra gelir. Daha önce de bir-iki vesile ile ifade ettiğimiz gibi, dört elementin oluşturduğu ay-altı âlemde insan, son olarak varlık âlemine gelmiştir. Ihvan'a göre, insanlar sonra yaratılıp varlık alanına çıkarılmışlardır¹¹⁴. Birinci nedeni, bitki ve hayvanlar, onun kolayca yaşayabilmesine zemin hazırlamak için daha önce yaratılmışlardır¹¹⁵. İkincisi ise, insan varlık özelliği ve yapısı bakımından karmaşık olduğu için, yaratılışı daha uzun zamanı gerektirmiştir¹¹⁶. İnsan, yapısı itibarıyla karmaşık bir varlıktır. Çünkü insan varlığı, bitkisel ve hayvani özellikleri kendi yapısında tekrar etmiştir. Bu sebeple o, diğer varlıklara nispetle daha komplekstir.

Ihvan aşağıdaki ifadelerinde insanın yaratılışını ve yaratılışındaki karmaşıklığı dile getirmektedir:

"Allah insanı yaratıp (ibtedaahu) var ettiği (ihtaraahu) zaman şöyle dedi: 'Şüphesiz ki ben Adem'i yaratım ve bedenine dört şeyden giydirdim. Sonra o dört şeyi evladında ve soyunda devam etmek üzere bedenlerinde ortaya çıkan ve kıyamet gününe kadar o dört şey üzere gelişecek şekilde miras bıraktım. Bedenine (cesedine) yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk yükledim.

¹¹³ Res. I / 146.

¹¹⁴ bkz. Res. II / 167; III / 129.

¹¹⁵ bkz. Res. II / 144, 182.

¹¹⁶ bkz. Res. II / 181.

Bu, onu toprak ve sudan yaratmış olmam demektir. Sonra ona bir nefis ve bir ruh üfledim. Dolayısıyla bedeninin kuruluşu, toprak cihetinden, yaşlı su cihetinden, sıcaklığı nefis ve soğukluğu da ruh cihetinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁷."

Daha sonra cesede yani bedene çeşitli görevleri olan türlü türlü organlar yerleştirdiğinden bahsederler ve söz böylece uzayıp gider. Bu yaratılış tasviri, genel bir insanlık idesi için geçerlidir. Daha önce de söylediğimiz gibi, insanın ortalama biyolojik ve ruhani yaratılışı ile ilgili ortak bir tabiattır. Bu haliyle bile insan, öteki varlıklardan farklıdır. Ancak İhvan, insanın ontolojik ayrıcalığını, diğer varlıklar içinde farklılık göstermesi için yeterli kabul etmekte birlikte, ulaşmak istedikleri insan görüşleri açısından 'verilmiş' olan bu konumun kafi gelmeyeceğinin de farkındadırlar.

İhvan'a göre, insanlardan hayvana en yakın olanları duyulurları bilen, tüm düşünceleri bedeni arzularını doyurmak olan insan tipleridir. En üst düzeyde bulunanlar ise, insan olmak bakımından erdemlerle bezenip meleki dereceye yaklaşan ve potansiyel (bilkuvve) melek olanlardır.¹¹⁸ Bilkuvve melek olabilecek insan, onlara göre, ideal bir insanın 'verilmiş'e 'kazanılmış'ını ilave edebilen insandır. Esasen 'verilmiş' varlık tarzıyla bile insan, insan olmak için yeterli gelmektedir. Bununla beraber İhvan, 'olması gereken' bir insan konumunu sürekli olarak öne sürmektedir. 'Kazanılmış' insani varoluş için, artık ontolojik imtiyazın ötesinde ahlaki bir çabaya ihtiyaç vardır. Öyle anlaşılıyor ki 'erdemlerle bezenerek kazanılan ek insanı varoluş', ahlaki, insanın doğal varlığını bütünleştiren bir öz olarak inşası anlamına gelmektedir.

Acaba insan, 'kazanılmış bir insanlığı', nereden başlayarak inşa edecek ve böylece genel olarak insanın anlamı ortaya çıkabilecektir?

İhvan-ı Safa'ya göre insan bu inşayı, öncelikle 'bilme' eylemiyle teşkil etmeye başlamalıdır.

" İnsan bir şeyi ancak şu üç yoldan birisiyle elde edebilir: duyu güçleri, akli güçler ve zaruri burhan. Akli güçler, düşünme, tefekkür etme, temyiz etme, anlama, doğru sanı ve arı bir zihin demektir. Zaruri burhan yolu da, istidlal yoludur. Bu üç yol dışında bilgiye ulaşmanın başka bir yolu yoktur.¹¹⁹."

¹¹⁷ Res. I / 300.

¹¹⁸ kz. II / 171 vd.

¹¹⁹ Res. III / 232-233.

Burada İhvan'ın deyimiyle insan, bilkuvve melek olabilmek için, esasen kendi varoluş özüne, hakiki varlık tarzına doğru seyrinde öncelikle bilgi ile erdemi birleştirmek zorundadır. Sokrates'in bilgi-erdem özdeşliği, İhvan'ın, melek

insanı inşasına bilgiden başlamasıyla, Risaleler'de yankı bulmaktadır. Duyu ve akıl güçleriyle burhan yolu, insanın, 'verilmiş' ayırıcı doğasına, kendi sorumluluğu içerisine giren bilgi-erdem harmonisi ile 'kazanılmış bir varlık tarzı' katarak, Risaleler'de genel ama ideal bir insan tipolojisi ortaya koymuş görünmektedir. Diğer yandan, insan, sosyal bir varlık olarak bu bilgi-erdem özdeşliğini, kendini inşa eden bir varlık bütünlüğü içinde yeniden anlamlandırmaktadır.

Ihvan bu noktada şunları söylemektedir:

"Bil ki ey kardeşim, bir insan tek başına yaşayamaz. Yaşasa yaşasa, sıkıntılı bir hayat yaşar. Çünkü o, iyi bir hayat sürmek için pek çok sanatlara ihtiyaç duyar. Tek bir insanın buna yalnız başına erişmesi mümkün değildir. Zira ömür kısadır, sanatlar ise, bin bir türdür. Bu yüzden her belde ve şehirde pek çok insan dayanışmak için bir araya gelmiştir. Kuşkusuz ilahi hikmet, bir kısım insanın bir sanatlara, bir kısmının ticaretle, bir kısmının şehirler kurmakla, siyaset yapmakla, ilim ve öğretimle meşgul olmakla, kiminin, toplumun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilenmesini zorunlu kılmıştır. Çünkü bir evde anne, baba ve çocuklar arasındaki iş bölümü de aynı şekildedir. Herkesin böylesine iş bölümü yapması, insanları çalışmaya, sanatlar üretmeye teşvik etmek içindir. Böylece her bir insan kendi çalıştığı ve ürettiği şeyin, sarf ettiği emeğiyle orantılı olarak karşılığını alabilir¹²⁰."

Demek ki insan sosyal bir varlıktır ve böyle yaşamak zorundadır. Bu durum sadece sosyal bir varlık olarak yaşamak zorunda olmasından değil, toplum içinde kendisine düşen ödevle kendi varlığını sürekli kurması ve kendisini ispat etmesi gibi bir fırsata kavuşmuş bulunmasından kaynaklanmaktadır. İnsan bu bakımdan, nasıl pratik hayatta başkalarına muhtaçsa, ilim ve düşünce de pek çok kişinin farklı ve zengin katkılarına muhtaçtır. Nitekim aynı düşünce, Farabi ve İbn Miskeveyh'te de vardır. Onlara göre insan, en mükemmel varlık seviyesine ancak şehirde yaşayarak ulaşabilir.

İşte Ihvan'ın ansiklopedist anlayışı bu türlü izahın temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortay koydukları sudur görüşü ve ansiklopedik anlayışları ışığında düşünülecek olursa, insanın sosyal bir varlık olarak tanımlanması birbirleriyle tutarlı bir bütünlük göstermektedir. Ayrıca, sudur hiyerarşisinde insan nasıl tek başına bir varlık olarak görünmüyorsa, kendi cinsleri içinde de yalnız başına yaşayabilen bir varlık olamamaktadır. Kaldı ki Ihvan'a göre, insanın en yüksek ereği mutluluktur. İşte mutlu olabilmenin temel şartı, onun

¹²⁰ Res. I / 99-100.

toplumsal bir varlık olmasıdır.

Bu konuda İhvan'ın ifadeleri çok açıktır:

"Bil ki, yol uzundur, şeytanlar gözetleme yerinde yol kesen eşkıyalar gibi bekleyip durmaktadır. O halde düşün de ibret al. Tek başına yaşayacağın hayat, olsa olsa sıkıntılı bir hayattır. Sen ancak rahat bir yaşamı, bir şehir halkının karşılıklı yardımlaşması ve şeriate tutunmak ile yakalayabilirsin. Buna göre sen, şefaatleriyle cehennemden kurtulacağın sadık kardeşlerinin yardımlarına muhtaç olduğunu, yine onların, sorgusuz-sualsiz cennete girmeni ve, yardımlarıyla göklerin melekutuna yükselmeni sağlayacak dayanışmalarına ihtiyaç duyduğunu düşün ve bunu öğren¹²¹."

İnsanın kozmik harmoni içinde mutluluğu yakalaması ve sonuçta sorgusuz-sualsiz cennete girmesi, İhvan'a göre, başlangıçta toplumsal bir varlık olmaya bağlanmaktadır. Kendi gruplarını ve İsmaili doktrinlerini nihai bir çağrı niteliğinde ifade ediyor olmaları bir kenara bırakılacak olursa, İhvan'a göre bir insanın gerçek bir insani akıbete ulaşip mutlu olmasının yolu, birlikte yaşamaktan geçmektedir. İkincisi, her türlü hakikate saygı göstermek ve benimsemek, şarttır. Bu tutumları, ansiklopedilerinde izledikleri eklektik yönüteme uymaktadır. Her şeyde yalnızlığı seven insan, ne mutlu olur, ne de doğruyu bulabilir. Eklektik tutumlarıyla bunu karşılaştırdığımızda, çıkan anlam şudur: Tek başına bir insan nasıl yaşayamaz ve mutlu olamazsa, tek başına herhangi bir din, doktrin ya da mezhep de insanı inşa edemez; mutlu kılamaz. O halde insanın 'kazanılmış' varoluş tarzı, kozmik bir harmoni ile mümkündür. Bu harmoni sırasıyla organlarda, evrende, insanda ve onun yaşadığı toplumda gerçekleşir.

İhvan'a göre insan esasen kozmik harmoninin bir izdüşümüdür. Onda uyumlu bir ruh ve beden birleşimi gerçekleşmiştir. İhvan en mükemmel varlık olarak insanı genel anlamıyla ele alırken, onun kozmik harmoninin bir izdüşümü olduğunu söyler.

Acaba burada, 'büyük insan-küçük evren' benzetmesi, insanın genel olarak ne alama geldiğini mi göstermektedir?

İhvan Risaleler'inde bu benzetmeden hareketle, insanı uyumlu bir ruh-beden bütünlüğünden oluşan mükemmel varlık kabul eder ve şöyle der:

¹²¹ Res. II / 140, 141.

"İlk önce Rabbimiz, yaratığını topraktan bir heykel olarak dikmekle işe baş-

ladı. Bu yaratığın hayret verici yapısı, zarif yaratılışı ve pek çok gücü vardı. Sonra onu terkip edip, öteki canlılar arasında en güzel biçime sokarak tasvir etti. Böylece o, öteki canlılara (hayvanlara) üstün gelecek, onlara istediği şekilde hat-kim olacaktı. Sonra ona kendi ruhundan üfledi. Hareketli, duyarlı, idrak edici, aksiyoner ve dilediğini yapan olabilmesi için o topraktan yapma cesede canlıların nefslerinin en güzeli ve en şerefisinden olan ruhani bir nefis verdi. O güçlerle donatılması, diğer bütün ahlakları kabul edebilmesi, bütün ilim, adab, riyaziyat, maarif ve siyasetleri öğrenebilmeye hazır hale gelebilmesi için, onun nefsini felekteki diğer yıldızların ruhani güçleriyle sağlamlaştırdı. Bu yaratılış, yine Tanrı'nın insanı sağlamlaştırdı ve bedeninin organlarını, beşeri sanatların, insani eylemlerin ve meleki amellerin tümünü icra edebilecek birçok şekiller ve tehzizatla donattı¹²²."

Ihvan bu ifadelerinde insana genel olarak ne anlam verdiğini açıkça göstermektedir. Dikkatlice bakılacak olursa, insan, sahip olduğu nefis itibarıyla öteki bütün canlıların nefslerinden daha şerefli ve daha mükemmeline kavuşturulmuştur. İnsani nefis, yaratılıştan tabii olarak gelen bu üstünlüğünü, öteki canlılara hakim olma ve onlar hakkında istediği gibi tasarrufta bulunarak göstermektedir. Bu ontolojik avantaj, Tanrı tarafından her insana verilmiştir. Genel insanlık idesi bakımından insan, her şeyden önce yaratılışın başlangıcı itibarıyla üstün bir varlık tarzına sahip bulunmaktadır. İnsani nefsin bu üstünlüğü ve ayrıcalığı, ifadelerine göre, felekteki yıldızların ruhani güçleriyle de donatılarak sağlamlaştırılmıştır.

Yaratılış esnasında terkip sonucu müstakil bir varlık olarak ortaya çıkan insan yahut insan nefsi, hareketli (müteharririk)ve duyarlı (hassase)dır. Ruhanıdır. İnsani nefsin ayrıcalıklarından en önemlisi belki de onun 'ruhani' oluşudur. Çünkü insanın hareket eden ve duyarlı olan bir varlık şeklindeki tanımı, ancak nefsinin ruhani özellikte olmasıyla bir anlam ve değer kazanmaktadır. Üstelik insan, 'idrak eden' (derrak) tir. İdrak etmek, kavramlı bilgi ve kavramlarla düşünmek¹²³ demekse, bu haslet yalnızca insana mahsus olmalıdır.

Ihvan, verilen metinde, insanın bir başka genel özelliğine dikkatlerimizi çekmektedir. 'İnsan, âmildir', diyorlar. İnsan bu anlama göre, 'sürekli eylemde bulunan', 'yapıp-eden' bir varlıktır. O, eylemde bulunmadan, yapıp-etmeden bir an bile geri kalamayan bir nefse sahiptir. Yapıp-etmeleri, Ihvan'a göre, tamamen istedikleri gibi etkinlikte bulunmaları yoluyla olur. Çünkü Ihvan, insanı 'istediği gibi fiilde bulunan fail' (fâilen ma yeşa) diye nitelendirmektedir.

¹²² Res. I / 297.

¹²³ bkz. Teoman Durul, Felsefe-Bilim'e Giriş, s. 40.

Bu noktaya kadar insanın varoluşu, 'verilmiş'tir. Çünkü insan bu aşamadaki varlık yapısını, tamamen Tanrı'ya borçludur. İhvan söz konusu yaklaşımıyla modern antropolojide, varlık yapısı, tüm yapıp-etmeleri, eylemleri ve fiilleriyle insanı bir bütün olarak telakki eden düşünceyi ortaya koymaktadır. Çünkü onun varlık bütünlüğü ve tüm yapıp-etmelerini, sırf bir insan olmak bakımından ele alarak, herhangi bir kategori ile sınırlandırmamaktadır.

Bununla birlikte İhvan, insanı salt bir varlık olarak bu noktada bırakmamakta; ona, 'kazanılmış' nitelikler ve varoluş özellikleri ile ek bir anlam daha vermeğe çalışmaktadır. Esasen onlara göre insan, 'verilmiş' haliyle yeterli bir insanlık tanımına kavuşmuş olmamaktadır. Çünkü tüm bu varlık imkanlarını, bedende farklı farklı işlevler üstlenerek iş bölümü yapmış organların ahengini andırır şekilde, çeşitli sanatlar ortaya koymak için geliştirip işletmek zorundadır. Metnin son kısımlarında, beşeri ürünler ortaya koymak, insani fiillerde bulunmak ve meleki ameller yapmak, insanın sosyal bir varlık olmak zorunda bulunmasının şartları olarak zikredilmektedir. Buna göre, insan olmak için, başta bütün canlılardan farklı ve, yıldızların ruhani güçleriyle sağlamlanmış ruhani bir nefis olmak gerekir. İkincisi, bu varoluş imkanını, beşeri, insani ve meleki eylemlerle geliştirerek sosyal bir varlık olmak yolunda genişletmektir.

'Beşeri sanatlar' (es-sanâiu'l-beşeriyye), 'insani fiiller' (el-ef'alu'l-insaniye) ve 'meleki ameller' (el-a'mâlu'l-melekiyye)¹²⁴, ifadelerinde ilk iki eylem türü, ontolojik; ikincisi ise, ahlaki bir özellik taşır. O halde insan, hayvanilik, insanilik ve melekilik aşamalarıyla, en genel tanımına kavuşmuş olmaktadır. Son tanım, İhvan'ın insanı bir ahlâk varlığı olarak görmesiyle ilgili olup, daha ileriki sayfalarda incelenecektir.

İnsan, hayvanilik, insanilik ve melekilik aşama ve özellikleriyle, yeryüzünün yegane faili; dini bir kavramla söylenecek olursa, biricik halifesi olma hak ve yetkisine sahiptir. O, canlılardan bir canlı, meleklerden bir melek değildir. İhvan'a göre insan, Tanrı'nın bir halifesi ve yeryüzünde öznedir. Risaleler'de ilgili metne bakalım:

"Allah, yeryüzünde, insanlardan, kendisini temsil edecek bir halife yaratmak istedi. Bu halife, insan olması dolayısıyla, ay feleğinin altındaki süfli âleme hükmeder. Halife insanlar eliyle burası, türlü türlü sanatlarla dolar, ilahi, melekuti ve felsefi siyasetlerle bu âlemde nizam ve intizam sağlanır. Böylece âlem, en olgun hali ve en mükemmel gayeleri üzre baki kalır"¹²⁵.

¹²⁴ bkz. Res. I / 297.

¹²⁵ Res. I / 297.

Şimdi aklımıza şöyle bir soru gelmektedir. Acaba, Tanrı'nın bizzat kendisi, bu âlemi yönetemez miydi? Ya da en azından O'nun yetki verdiği Külli Nefs, insanın yerine bu âlemi idare edemez miydi? İnsan neden bu âlemde biricik halife ve özne olmaktadır?

Bu sorular, Ihvan'ın sudur nazariyesi göz önüne alınmadan cevaplandırılmaz. Daha önce bu probleme kısmen değinmiştik. Ancak şu kadarını söylemek gerekirse, Tanrı, sudur hiyerarşisi boyunca Akıl ve Külli Nefs'e bir takım görevler ve yetkiler vermiştir. Cismani âleme yaklaşıldıkça, bu görevler aşağıya doğru taksim edilmektedir. Tanrı, Ihvan'ın daha önce andığımız görüşüne bakılırsa, cismani âlemlerle ilgilenmekten beridir. 'Felekteki birçok yıldızların ruhani güçleriyle teyid edilen insani nefis'¹²⁶, yetki ve sorumluluklarını, nihayetinde Tanrı'da düğümlenen manevi varlıklardan, özellikle Akıl ve Külli Nefs'ten, almış görünmektedir. Böylece ruhani âlemlerle cismani âlemin bütün özelliklerini varlık tarzında bulundurduğu gibi, ruhani ve cismani hak ve yetkilerle de donatılmıştır. Böylece insan adeta, her iki âlemin küçük bir örneği olarak, etkinlik ve üretkenlik bakımından, Tanrı dışındaki tüm varlıkların imkanlarını aşabilme potansiyeline sahip olmuş görünmektedir.

Acaba bu potansiyel, onun 'öbür dünyası' için de yeterli gelir mi? Yani insan, 'verilmiş' ve 'kazanılmış'larıyla, ahreti de elde edebilir mi?

Diğer taraftan, insan bu kadar etkin ve faal bir varlık olmakla birlikte, kurtuluşu tam olarak kendi elinde değildir. Ihvan-ı Safâ, insanın genel anlamı ile, onun kurtuluşu arasında tam bir özdeşlik görmemektedir. Yani, insan bu dünyada, yukarıda verilen genel varlık anlamı ve imkanıyla, kendini ortaya koyabilir. Ancak, kurtulup ebedi mutluluğa ermesine bu varoluş tarzı ve imkânı, tek başına yetmemektedir. Ay-altı âlemde, insanın 'verilmiş' ve 'kazanılmış'larıyla 'insan' olması mümkündür ve yeterlidir, ama, 'kurtulabilen bir insan olmak', için aynı şeyler, yeterli ve mümkün olmayabilir. Yani insan, ay-altı âlemin amiridir, ancak, kurtuluşu da yalnız kendine bağlı değildir.

Ihvan, Risaleler'inde bu problemi şöyle ortaya koymaktadır:

"Bil ki ey kardeşim, bu dünyada başına gelen sıkıntılardan, felaketlerden tek başına sıyrılıp çıkamayacağın konusunda uyanık ol. Çünkü sen, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyadan, cehennem azabından, şeytanların sokulmasından ve İblis'in bütün ordularından kurtulup selamete erişmen için,

¹²⁶ bkz. A. yer.

felekler âlemine, göklerin genişliklerine, yüce varlıkların meskenine, Rahman'a yakın olan meleklerin komşuluğuna doğru tırmanmaya muhtaçsın. Sen, kardeşlerinin öğütlerine, dünya işlerini iyi bilen arkadaşlarının görüşlerine ve bu konularda onların yardımlarına başvurmalısın ki, ahiret yollarını, o yollara nasıl varılacağını ve hepimize babamız Adem'den kalan suçun (cinayetin) tehlikesinden nasıl kurtulacağımızı bilesin¹²⁷."

Görüldüğü gibi İhvan bu ifadelerinde insanı artık bir ahlak varlığı olarak anlamlandırmak niyetini taşımaktadır. Aynı zamanda bir ahlak varlığı olarak tanımlanan insanı, ilgili bölümümüze bırakıyoruz. Şu kadarına işaret etmek yerinde olacaktır. İhvan'a göre insan, en genel anlamını, yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi, ahlak varlığı olmasıyla ancak bulabilmektedir.

İnsan, yaratılışı, ruhani nefsi, bu nefsin fiilleri, yapıp-etmeleri, idraki ve etkinliği ile, bütüncül bir varlık yapısına sahiptir. Varlık tarzının ve yapıp-etmelerinin iyi veya kötü olmaları şeklindeki yargı, bu aşamada insanın genel anlamına ters düşmez. Çünkü insan, varlık özelliği ve eylemesiyle, neyse odur, başkası değildir.

İhvan'a göre insan, varlığının anlam ve imkânını nefsinde bulur. Nefs, klasik anlamda 'kötü ahlaki fiillerin ve isteklerin nominal bir toplamı' olmaktan çıkıyor, İhvan'ın felsefesinde, 'insanın varlık bütünlüğü' olarak ortaya konuyor. Dolayısıyla 'kötü istek ve eylemler', izafi haller olarak tanımlanıyor. Böylece insanın varlık bütünlüğü, nefisle açıklanarak, kendi kendisiyle çatışan bir insan yerine, ârızî hallere çeki-düzen veren bütünlüklü bir insan karşımıza çıkıyor. İhvan'ın bu noktadaki ifadelerine göz atarsak, meseleyi yakinen görebileceğiz:

"İyi-kötü, korku-ümit...gibi hasletler, ne yalnızca bedene (cesede), ne de yalnızca nefse nispet edilebilir. Bunlar ancak, bunların bütününden ibaret (huve cümletuha) ve yaşayan, konuşan ve ölen olmak üzere hepsinin toplamı (el-mecmûu minhumâ ellezi huve hayyun nâtukun mâitun) olan insana nispet edilebilir. İnsanın hayatı ve konuşması, nefsi; ölümü de cesedi ile olur. Aynı şekilde, uykusu cesedinden, uyanıklığı da nefsinden kaynaklanır. Sayılan şeylere kıyaslandığında, insanın diğer işleri, birbiriyle çatışan hallerinden bir kısmı nefsinden; bir kısmı da cesedinden kaynaklanır. Bunun örneği şudur: aklı, ilmi, ameli, tefekkürü, cömertliği, cesareti, iffeti, adaleti, hikmeti, doğruluğu, isabeti, iyiliği ve buna benzer övgüye layık hasletleri, hülâsa hepsi birden, nefsinden gelir. Buna karşılık, nefis cevherinin arınıklığı ve onun zıtlıkları

¹²⁷ Res. I / 100.

da, cesedinin karışımından, cesedini oluşturan karışımların mizacından kaynaklanır¹²⁸."

Görüldüğü gibi insan nefsi, bir bütün olarak insanın genel anlamını ifade etmektedir. Nefsi ve bedeni, tüm zıtlıklar ve uyumluluklar içerisinde insanı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanı, bu ikisinden ya da bu ikisinin gerçekleştirdiği fiillerden birisiyle anlamlandırmak, tanımlamak, mümkün değildir. Çünkü insan, Ihvan'a göre her hali ve niteliğiyle bütüncül bir varlıktır¹²⁹. Ancak böyle bir varlık konumuna sahip olduğunda evreni bilmeye ve anlamaya çalışan araştırmacı bir varlık olabilmektedir.

Ihvan, iyi ve kötü yönleriyle insanı tanımlarken, kötünün, onun varlık tarzına uymadığını söyler. Ancak, her hâlükârda insan, evreni araştıran bir varlıktır." Kuşkusuz akıllı, üretken ve kalbi uyanık olan insan, bu âleme bakıp bu sırrı, onun nedenlerini düşünerek, o nedenleri sağlam bir kalple göz önüne aldığı zaman, kendisi (nefsi) gaflet uykusundan uyanır, cehalet kuluçkasından kalkar, irkilir, hatalılık ölümünden dirilir, basiret gözü açılır, işte bu sırada olup bitenlerin yönünü tayin eder, varlıkların hakikatlerini bilir (marife), yakın gözüyle ahiret yurdunu görür ve Allah'a dönüş gerçeği canlanır... işte bundan sonra artık dünya işleri ona hafif ve önemsiz gelmeye başlar; korkunç olaylar ve felaketler gibi feleğin hükümlerinin zorunlu olduklarını bildiği zaman, gamlanmaz, saçını-başını yolmaz, üzülp ağlamaz. Nitekim Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: 'Kim dünyadan yüz çevirirse, musibetler onu sarsmaz.' Allah'ın, 'elinizden kaçırıldıklarınıza üzülmeyiniz, O'nun size verdikleriyle de sevinmeyiniz diye...' şeklindeki ayeti de bunu destekler¹³⁰."

Ihvan burada, hata ve yanlışlığı, sadece ahlaki birer kavram olarak kulllanmamaktadır. Hata ve yanlışlık, bu ifadelere göre, ölü olma halidir. Evreni araştıran insan, kendisini mutlu edecek sonuca varabilmek için, araştırmasını hatanın doğurduğu atalet ve hareketsizlikten uzak tutmalıdır. Aksi halde, araştırma; evrenin, varlıkların hakikatlerini bilme süreci kesintiye uğrar. Bununla da kalmaz, insanın mutlu sonu keşfetmesine de engel olur.

İnsan, yapıp-eden bir varlıktır. Bunun için duyuya, akla ve düşünmeye sürekli başvurmak zorundadır. O, varoluş, bilgilenme ve insani inşasını sonuna kadar götürmeye çabalayarak, asıl anlamına kavuşmuş olacaktır¹³¹.

Ihvan bundan sonra, insanın biyotik (dirimsel) varlık yapısı üzerinde durmaktadır. Evrende ve sosyal bir varlık olarak insanın cismani-ruhani varlık

128 Res. I/159.

129 İnsan, Ihvân-ı Safâ'dan sonraki İslam filozofları tarafından da bütüncül bir varlık olarak ele alınmıştır. Yaklaşık olarak Ihvan'la aynı asırda yaşamış olan Farabi için de insan, cismani ve ruhani varlık yapısıyla bir bütündür. Ancak, Ihvan'ın insanmerkezli (homosentrik) felsefesi, özellikle kendilerinden sonraki filozoflarda yerleşik ve gelenekselleşmiş bir görüş olarak devam ettirilmiş görünmektedir. Bu noktada bir kaç İslam filozofunu örnek göstermemiz yararlı olacaktır. İbn Sina (v.1037)'ya göre insan, genel olarak ele alındığında, duyulur dünya ile düşünülür dünya arasında bağlantı kuran bir varlıktır. Duyulur dünya ile bağlantı kurmada diğer canlılarla ortaktır. Bununla birlikte düşünceye dayalı etkinliklerde bulunmasıyla, diğer canlılardan ayrılır. Bunları gerçekleştiren yeteneği sayesinde o, kendi dışındaki hiç bir canlıya benzemez. İbn Sina'ya göre, bilen özne olan insan, her şeyden önce kendisinin bilincindedir. Bu bilinçlilik hali sürekli kendisinde bulunur. Onun, "uçan insan" benzetmesi buna en iyi örnektir. İnsan yalnızca bedenden ibaret değildir. Onu o yapan bir öz vardır. İnsan bir nesne hakkında düşünmeye başladığı zaman, nesne hakkında 'o', kendisi hakkında 'ben', der. Böylece o, kendisi ile nesneyi ayrı bir varlık olarak gördüğü gibi, kendisinden de asla habersiz değildir. Bkz. A. Kamil Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, s. 47, 4; İbn Sina, et-Ta'likat, A. Bedevi, Mısır 1973 ve Köprülü Yazma, 869, s. 173, (aktaran Hüseyin Atay), İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, s. 109, 110, 114. Diğer bir örnek de İbn Bacce (v. 1138)'dir. İbn Bacce'ye göre insan, Ihvan'ın da Risaleler'inde sıklıkla sözünü ettiği gibi, evrenin küçük bir modelidir ve onun bütün öğelerin farklı oranlarda içeren bir varlıktır. Böyle bir varlık yapısında bulunan bir varlık olarak insan, maddi (cismani), ruhani (hayvani) ve akli yönlerden oluşmaktadır. Bu ayrım, insanın tabii, psikolojik ve metafizik yönlerine işaret etmektedir. İbn Bacce'ye göre insan, kendine özgü ayrımları hiç kuşkusuz metafiziksel yönünde, bir akıl varlığı olmasında gizlenmektedir ve →

→ bu yönüyle tabiatın biricik varlığıdır. Ama bir tabiat ve ruh varlığı olarak insan, tabiatın diğer varlık kademelerini de çeşitli düzeylerde tekrar etmekle onlara katılmaktadır.

İnsani varlık alanını diğer varlık alanları karşısında sınırlandıran ve yeni bir varlık alanı haline getiren şey, İbn Bacce'ye göre, en yüksek yeteneği teorik düşünme olan insani nefstir.

Ona göre insan, kendini kurup taşıyan diğer varlık kademeleriyle onlara özgü kategorilerden uzaklaştığı ve bağımsızlaştığı oranda insanlığını gerçekleştirmiş olur. İnsan, filini alet kullanmadan yapan cisimlerin sureti diyebileceğimiz tabiatın farklı olarak, bir alet kullanarak yapan cisimlerin sureti olan nefse sahiptir. İnsan nefsinin hareketi özsel, tabii cisimlerin hareketi ise, zahirdir. Bkz. Yaşar Aydınlı, İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, s. 18, 56, 67, 68.

Son olarak Gazzali (ö.1111)'nin insan görüşünü kısaca görelim. Gazzali, insanı temsil etmek üzere kalp, ruh, nefis, akıl terimlerini kullanır. Özellikle bilgi söz konusu olduğunda insan, onun terminolojisine göre, bilen (alim), algılayan (müdrük-derrak), tanıyan (arif), kuşatan (muhit), tasarımılayan (mütesavvir) bir varlıktır. Ona göre insan, birbirinden farklı iki şeyden meydana gelmiştir. Birincisi, öğelerden oluşan, oluş ve bozulmuş yasalarına tabi olan cisimdir.

Diğeri ise, etrafını aydınlatan, kavrayan, eylemde bulunan ve teklifini kazanmış bir cevher olan nefstir. Hatırlama, düşünme, ayırdetme, maddeden soyut formları alma, bu nefsin başlarından sadece bir kısmıdır. Nefis çok güçlüdür. İnsan varlığının başlangıcında sade bir cevher iken, sahip olduğu imkan ve yeteneklerin gelişimi ise, zamanla olur. Gazzali, insanın küçük evren olarak tasvirini daha da genişletir. Buna göre insan, kendinde bulunan bitkisel nefse bitkilere benzer; öfke gücüyle yırtıcı hayvanlara, arzulama gücüyle düşük (behime) hayvanlara benzer. Duyular ile o, kuşlar gibidir.; vehim ile cin gibidir; kul-ları ile bitkiler gibidir; damarları ile pınarlar ve nehirler gibidir; yedi yetisi ile, yedi felek gibidir; iki safrası, kanı ve balgamı ile, dört öge gibidir; özetle onun her parçası, evrenin her parçasına uygundur. →

bütünlüğündeki harmoni, aynen bedensel varlığı için de geçerlidir. Bedeni ve içindeki organlar, birbirleriyle uyumlu bir şekilde çalışır. Bu uyumun bozulması, beden hastalanması demektir. İhvan, insan bedenindeki uyumu anlatmak için, ilginç benzetmeler yapar. Bir şehir ile beden arasında onlara göre iyi bir benzerlik vardır. Bu noktada, aynı şekilde Farabi'nin fikirlerinin İhvan'da da devam ettiğini görmekteyiz¹³².

İlgili ifadelerle bakalım:

"İnsan vücudu, Yaratıcı tarafından aynen bir şehir gibi kurulmuştur. Onun anatomik kısımları (cüzleri), şehrin yapımında kullanılan taşlar, briketler, tah-talar ve demirlere benzer. Bir şehrin semtleri ve binaları gibi vücut da bir-takım kısımlardan ve biyolojik sistemlerden oluşur. Bulvarların semtleri bir-birine bağladığı gibi, organlar da birbirine çeşitli eklemelerle bağlanırlar¹³³."

İhvan, insan vücudunu ve oradaki uyumu daha iyi anlatmak için böyle bir benzerlikten yola çıkmaktadır. Şehir ile vücut, yapıları bakımından ben-zetilirken, şehir sakinleri ile vücuttaki organlar ve işlevleri arasında da kı-yaslamalar yapılır.

İhvan, ancak bitkisel nefsin güçleri olan yedi sanatkarın işbirliği yaptığında, şehrin mükemmel bir yapıya sahip olabileceğini söyler. Bunlar çekicilik, ya-şatma, sindirim, boşaltım, beslenme, büyüme ve şekillenmedir. Şehirdeki gü-venlik beş duyu tarafından sağlanır. Vücutta görünmez bir şekilde üç kabile yer alır ve etkinlikleri melek, insan ve cine benzer. Onların etkinlikleri ras-yonel (natıka) yani insani, hayvani ve bitkisel nefsleri meydana getirir. Söz ko-nusu üç kabile, bir tek lidere yani insandaki akla, onların problemlerini ay-rıntılı bir şekilde ele alma, bilme ve karar verme yeteneğine sahip olan bir tek Melik'e boyun eğenler¹³⁴.

Görüldüğü gibi İhvan'a göre insan nefsi ve cismiyle bütün bir varlıktır. İnsan nefsi, insanın ta kendisidir. Kötülükler, ânzı haller olup cesetten kanaklanır: 'Verilmiş' ve 'kazanılmış'larıyla insan, en genel anlamını bulmaktadır.

KAYNAKÇA

- A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Y., İst. 1998
- A. Sprenger, *Notice of Some Copies of the Arabic Work Entitled Rasa'il Ikhwan al-Safa* (GAL SI, 379), JAS Bengal 17 i (1848), ss. 501-507; 17 ii (1848), ss. 183-202
- Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut, Trs.
- Ahmet Koç, *Ihvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, MÜİFVY., İst., 1999
- Ali Sami Neşşar, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Kahire 1990
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Yunanca Aslından çn. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ank. 1997
- C. Baffioni, *Euclide in the Rasail by Ikhwan al-Safa.*, Etudes Orientales, Dirasat Sharqiyya, 5 / 6 (1990), ss. 58-68
- C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, Routledge, N.Y. 1991
- Celeleddin İzmiri, *Ihvan-ı Safa Felsefesi ve İslamda Tekamül Nazariyesi*, Hilmi Kitabevi, İst. 1949
- D.B. Haneberg, *Über das Verhältniß von Ibn Gabirol zu der Encyclopädie der Ichwan uç Çafa*. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, München, 1886 ii, ss. 74-102
- Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975
- Ebu Hasan Ali b. İsmail Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin ve Ibtılafu'l-Musallin*, Neşr. H. Ritter, İst. 1929
- Ebu Hayyan Tevhidi, *el-Mukabesat*, Kahire 1929
- Enver Uysal, *Ihvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, MÜİFVY., İst. 1998
- Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çn. N. Arat, YKY., İst. 1997
- F. T. Valeev, *Sibirskie Tatari Kul'tura*, Bit Kazan 1993

→ O şekli ile, cisimli (süfli) evrenin örneğidir, ruhunun nitelikleriyle, yüce (ulvi) dünyanın örneğidir. Bkz. Gazali, Maarifu'l-Akliyye (neşr. Ali İdris), s. 115-118, aktaran, A. Kamil Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, s. 95, 96, 98, 99. İnsan görüşlerinden kısa örnekler verdiğimiz bu İslam fi-lozoflarının insan-evren benzetmesinde kullandıkları ifadeler bile, Ihvan'ın görüşlerini yansıtmaktadır. Ancak, iki tarafı yeterince karşılaştırabilmek, müstakil bir araştırmayı gerektirir.

130 Res. I / 155.

131 bkz. Res. I / 206-207.

132 Geniş bilgi için bkz. Farabi, İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla), (çev. A. Arslan).

133 Res. II / 320.

134 bkz. Res. II / 321-322; krş. S. H. Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, s. 117.

F.H. Dieterici, *Die Philophischen Best-rebungen der lautereren Brüder*. 2DGM 15 (1861), ss. 577-614

Fahrettin Olguner, *Farabi*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993

Farabi, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fazıla)*, çn. A. Arslan, Vadi Y., Ank. 1997

Farabi, *Siyasetü'l-Medeniyye*, çnr. M.Aydın-A. Şener-R. Ayas, Necar Y., Ank. 1990

Faysal Bedir Avn, *el-Felsefetü'l-İslamiyye fi'l-Meşrik*, M. Hurriyyeti'l-Hadise, C. Aynı Şems, Kahire.

G. Flügel, *Ueber Inhalt und Verfasser der Arabischen Encyclopadie*, d.i., die Abhandlung der Aufrichtigen Brüder und Treuen Freunde, 2DGM 13 (1859), ss. 1-43

Gazali, *el-Iktisad fi'l-İtikad*, Kahire, Trs.

Gazali, *Maârifü'l-Akliyye*, Neşr. A. İdris, Madagaskar, 1988

Hasan Hanefi, *Dirasetun İslamiyyetun*, M. El-Anculu el-Mısırye, Kahire Trs.

Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çn. Komisyon, Kayıhan Y., İst. 1985

Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, KBY., Ank. 1997

Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çn. H. Hatemi, İletişim Y., İst. 1986

Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hüner Y., Konya, 1999

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

Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ank. 1983

Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, Edinburg Un. Press, 1980

Ian Richard netton, *The Brethren of Purity* (History of Islamic Philosophy, edt. S. H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, N.Y. 1996) İçinde.

Ihvanu's-Safa, *Resailu İhvani's-Safa*, Neşr. Butros el-Büstani, Dâru Sadr, Beyrut. Trs.

İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi*, çn. Bekir Karlığa, İşaret Y., İst. 1992

- İbn Sina, *et-Talikat*, Neşr. A. Bedevi, Kahire, 1973
- İsmail Yakıt, *Ihvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, Üçdal Neşriyat, İst. 1985
- J.V. Hammer, *Ichwan-Oos-Suffa*, Calcutta, printed by P. Pereira, 1812 (review), *Jahrbücher der Lit.* 2 (1818), ss. 87-119
- Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, E.J. Brill, Leiden 1992
- Kadı Abdülcabbar b. Ahmed, *Şerbu Usuli'l-Hamse*, Kahire 1965
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, çeviren ve inceleyen: Mahmut Kaya, İz Y., İst. 1994
- Lütfi Göker, *Türk-İslam Astronomi Bilginleri ve Gökyüzü Bilgileri*, MEBY., İst. 1995
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çn. Kasım Turhan, İklim Y., İst. 1987
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tasavvufu ve Kelamına Giriş*, çn. Şahin Filiz, İnsan Y., İst. 1998
- Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDVY., Ank. 1987
- Mustafa Çağrıncı, *İslam Düşüncesinde Ablâk*, MÜİFVY., İst. 1989
- Nephan Saran, *Antropoloji*, İnkılab Kitabevi, İst. 1989
- Nureddin Sabuni, Maturidiyye Akaidi, çn. B. Topaloğlu, Ank. Tsz.
- Ömer A. Ferruh, *Ihvan-ı Safa (İslam Düşüncesi Tarihi*, edt. M. M. Şerif, I / 327, çn. İ. Kutluer, İnsan Y., İst. 1990) İçinde.
- P. Lory, *La magie chez les Ihwan al-Safa. Bulletin d'Etudes Orientales*, 44 / 1992 (1993), ss. 147-159, md. 790 / s. 29
- Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi*, çn. İ. Kayaoğlu, Ank. 1981
- S. Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çn. N. Şişman, İnsan Y., İst. 1985
- S. M. Stern, *Studies in Early Ismailism*, The Hebrew Un., Jaruşâlem, 1983
- Seyyed Hussain Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*:

Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by The Ikhwan al-Safa, al-Biruni and Ibn Sina. Revied, Albany State University of N.Y. Press, 1993

Ş. Muhammed b. Mahmud Şehrezuri, *Nüzbetu'l-Ervab ve Ravzatu'l-Efrab fi Taribi'l-Hukema ve'l-Felasife*, mkz., 1976

Taftazani, *Şerhu'l-Akaid Kelam İlmi ve İslamAkaidi*, çn. S. Uludağ, İst. 1982

Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim'e Giriş*, Çantay Kitabevi, İst. Tsz.

V.K. Potemkin, A.L. Simanov, *Pronstranstvo v Strukture Mira Novo-Sibirsk* 1990

Y. Marquet, *La d'etermination astrale de l'evolution selon les Freres de la Purete*. Bulletin d'Etudes Orientales, 44 / 1992 (1993),ss. 127-146, md. 1077 /s. 44

Yaşar Aydınlı, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, MÜİFVY., İst. 1997