

İHVÂN-I SAFÂ'NIN FELSEFÎ DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE KUR'AN ve YORUM

Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

İhvân-ı Safâ, IV/X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış dinî-siyâsî bir harekettir. Bu hareketin isimleri bilinmeyen entelektüel üyeleri tarafından kaleme alınan Risaleler'deki felsefî görüş ve düşünceler üzerine son dönemde çeşitli bilimsel çalışmalar yapılmış; fakat bu çalışmalarda İhvan'ın Kur'an ve yorum anlayışı üzerinde pek durulmamıştır. Bu tespitten hareketle kaleme alınan makalede İhvân-ı Safâ'nın dinî-felsefî düşünce sistemine özgü Kur'an ve yorum anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Giriş: İhvân'ın Dinî ve Siyasi Kimliği

IV./X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan İhvân-ı safâ ya da tam adıyla İhvânü's-safâ ve hullânü'l-vefâ ve ehlü'l-adl ve ebnâü'l-hamd, ilk bakışta bir felsefe topluluğu görüntüsü vermekle birlikte, siyasal amaçları da bulunan bir harekettir.¹ İslâm düşünce ve kültür geleneğinde daha ziyade felsefî yönüyle ön plana çıkarılan İhvân-ı Safâ'nın tarihsel ve siyasal kimliği öteden beri tartışılmış; ancak bu konuda görüş birliğine varılamamıştır.

Temel fikir ve düşüncelerini, dört bölüm halinde toplam elli iki risaleden oluşan felsefe ve ilimler ansiklopedisi niteliğindeki Resâilü ihvâni's-safâ'da formüle eden İhvân-ı Safâ, Yeni Eflâtuncu, Maniheist, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren bu risalelerin telifinde katkısı bulunan müelliflerin isimlerini saklı tutmuştur. Ancak, felsefeci Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), "Allah'ın rızasını ve cenneti kazanmaya götürecek yolun güzergahını belirleme iddiasıyla bir araya gelen bir grup" olarak nitelediği İhvân-ı Safâ topluluğunun kurucu üyeleri ve risalelerinin müellifleri arasında Zeyd b. Rifâ'a, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Büstî (el-Makdisî), Ebû'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

¹ İhvân-ı Safâ'nın siyasî ve mezhebî amaçları hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Cebbûr Abdünnûr, **İhvânü's-safâ**, Dâru'l-maârif, Kahire trz., s. 18-34.

Mihricânî ve Avfî'yi zikretmiştir.² Yine bu münasebetle İbn Teymiyye (ö. 728/1328), risalelerin Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edildiğine dair bir iddiadan söz etmiş; ancak, "Bu kitabın düşünce temeli Karmatilik felsefesidir" şeklinde nitelediği risalelerin adı geçen şahsa aidiyetinin tarihsel açıdan doğrulanmasının mümkün olmadığını dile getirmiştir.³

İhvân-ı Safâ'nın herhangi bir mezhebe mensup olup olmadığı konusunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüş ve sonuçta, grubu oluşturanların ya bizzat İsmâilî oldukları ya da Bâtınî-İsmâilî davet hareketinin propagandasını yaptıkları tezini savunan görüş ağırlık kazanmıştır. Bu bağlamda, M. Âbid el-Câbirî, İhvân-ı Safâ'yı Şîî-Bâtınî kanadının Abbâsî halifesi Me'mûn'un (ö.218/833) Maniheist gnostisizm ve Şîî irfan öğretisiyle mücadelesi sırasında Aristo'ya yönelme politikasına karşı bir tepki hareketi olarak görmekte ve tabiatıyla İhvân'ın risalelerinin de Arap-İslâm kültüründeki irrasyonel gnostik bâtinî eğilime derinlik kazandırmak suretiyle önce gönüllere, ardından bedenlere hakim olmayı hedefleyen Bâtınî-İsmâilî strateji kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.⁴ İhvân-ı Safâ'nın felsefî düşünce sistemini, "siyasetin emrindeki felsefe" şeklinde niteleyen Mâcîc Fahri de⁵ büyük ölçüde Câbirî'nin bu görüşüne iştirak etmiş gözükmektedir.

Bu iki araştırmacının yanı sıra Ali Sâmi en-Neşşâr, İhvân-ı Safâ'nın Bâtıniyye-İsmâiliyye ile aynı kategoride mütalaa edilmesi gerektiğini savunmakta;⁶ Hannâ el-Fahûrî, İhvân-ı Safâ'yı neredeyse İsmâiliyye'ye eşitlemekte;⁷ Lambton, İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî düşüncenin sempatanları veya propagandistleri olduklarını söylemekte;⁸ Henry Corbin ise, bir adım daha ileri

² Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, **el-İmtâ' ve'l-muânese**, nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn, Dâru mektebeti'l-hayât, y.y. trz., II, 4-5; a. mlf. **el-Mukâbesât**, nşr. Hasen es-Sendûbî, Dâru suâdi's-sabâh, Kuveyt 1992, s. 45.

³ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, **Mecmû'ü fetâvâ**, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad 1991; XI, 581, XXXV, 134; a. mlf., **Buğyetü'l-murtâd fi'r-red ale'l-mütefelsefe ve'l-karâmita ve'l-bâtıniyye**, nşr. Mûsâ b. Süleymân ed-Dervîş, Mektebetü'l-ulûm, Medine 1988, s. 329.

⁴ M. Âbid el-Câbirî, **Tekvînü'l-akli'l-arabî**, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-arabî, Beyrut 1991, s. 232.

⁵ Mâcîc Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1987, s. 133-134; a. mlf., **İslâm Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 77-78.

⁶ Ali Sami en-Neşşâr, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm**, Dâru'l-maârif, Kahire 1965, II, 390.

⁷ Hannâ el-Fahûrî, **Târîhu'l-felsefeti'l-arabiyye**, Dâru'l-cil, Beyrut 1982, I, 239.

⁸ Ann K. S. Lambton, **State and Government in Medieval Islam**, Oxford University Press, London trz., s. 289.

giderek, bu grubun sadece Şîî sempatzanı değil, aynı zamanda belirgin bir İsmâilî düşünce derneği olduğunu ifade etmektedir.⁹

Öte yandan L. Massignon, İhvân'ı Karmatî müellifler arasında göstermekte;¹⁰ Farhad Daftary ise İhvân'a şöyle bir kimlik atfetmektedir: "Risâleleri kaleme alan [bu] küçük grup Fâtımî İsmâilîliği'nin resmî görüşünü temsil etmemektedir. Bu ansiklopedik girişimin aktörlerinin, Samuel Stern'in savunduğu gibi, Bahreyn Karmatîleri de dahil, Fâtımîleri kabul etmeyen muhalif topluluklarını ortak ve idealize edilmiş bir temelde yeniden birleştirmeyi amaçlayan İsmâilî yazarları olması mümkündür (...) Güney Irak'ın gerçekte Bahreyn Karmatîleri'nin hakimiyeti altında Basra'da yazılmış olmaları, risalelerin Karmatîler'in etkin teşvikiyle ya da en azından zımnî onayıyla kaleme alındığını düşündürmektedir."¹¹

Bütün bu görüşlerin yanında bizzat İsmâilîler de İhvân-ı Safâ'nın kendi mezheplerinden olduklarını söylemekte, hatta risalelerin, "setr devri"ndeki gizli imamların ikincisi Abdullah b. Muhammed b. İsmail el-Vefî (ö. 212/827[?]) tarafından kaleme alındığı ve onun ölümüyle birlikte oğlu Ahmed b. Abdullah Muhammed et-Takî'nin (ö. 229/943[?]) nezaretinde bir grup seçkin İsmâilî dâî tarafından tamamlandığını iddia etmektedirler. Bu iddiaya göre risalelerin özeti durumundaki Risâletü'l-câmia da bizzat İmam el-Vefî tarafından kaleme alınmıştır.¹² Ârif Tâmir'in, "dönemin Abbâsî hilafet devletinin tabutuna çakılan ilk çivi"¹³ şeklinde nitelediği İhvân-ı Safâ risalelerinin, İsmâilîler tarafından sahiplenilip "Kur'an'dan sonra Kur'an; ilimlerin Kur'an'ı"¹⁴ gibi nitelermelere hak kazanacak düzeyde kabul görmesini, söz konusu topluluğun, pek çok konuda İsmâilî düşünce sistemine hizmet ettiklerine ilişkin güçlü bir argüman olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁵

⁹ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. ve notlandıran: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1994, s. 249.

¹⁰ Louis Massignon, "Karmatîler", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993, VI, 359. T. J. De Boer'e göre İhvân-ı Safâ ile Karmatîler arasındaki ilişki, Protestanlığın ayrı iki fırkası konumundaki Baptistlerle Anabaptistler arasındaki ilişkiye benzemektedir. Bkz. T. J. De Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, notlar ekleyerek çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaası, Ankara 1960, s. 60.

¹¹ Farhad Daftary, **İsmâilîler: Tarih ve Kuram**, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001, s. 279-280. Bu konuyla ilgili görüşlerin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Âdil el-Avvâ, **Hakikatü ihvânî's-safâ**, el-Ehâlî li't-tibâ'a ve'n-neşr, Dımaşk 1993, s. 71-101.

¹² Mustafa Gâlib, **Târîhu'd-da'veti'l-ismâiliyye**, Dâru'l-enderüs, Beyrut 1965, s. 163; Ârif Tâmir, **Hakikatü ihvânî's-safâ ve hullâni'l-vefâ**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1982, s. 18.

¹³ Ârif Tâmir, **el-İmâme fi'l-islâm**, Dâru'l-kütübi'l-arabî, Beyrut trz., s. 138.

¹⁴ Tâmir, **Hakikatü ihvânî's-safâ**, s. 17.

¹⁵ Bu konuda daha ihtiyatlı görüş bildirenler de olmuştur. Mesela, İhvân'ı Safâ'nın varlık düşüncesi üzerine çalışan Hamdi Onay, mevcut verilerin İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olarak nitelenmesi noktasında yeterli kanıt teşkil etmediğini, dolayısıyla onları

Bu noktada, İsmâîlî düşünürlerin İhvân-ı Safâ risâlelerine sahip çıkmalarını ve bunların telifini kendi imamlarından birine nisbet etmelerini “bir İsmâîlî klasiği” şeklinde niteleyen Ahmed el-Hatîb’in, söz konusu risalelerin İsmâîlî akaidiyle çok güçlü bir bağı bulunduğunu ve bu risalelerdeki düşünce ve fikirlerin İsmâîlîler için son derece elverişli bir propaganda malzemesi teşkil ettiğini söylemesi oldukça anlamlıdır.¹⁶ Risâleler, her ne kadar Fâtımîler dönemindeki İsmâîlî müellifler tarafından rağbet görmemiş olsa da Musta’lî-Tayyibî İsmâîlîleri’nin önde gelen dâîilerinden Hâmîdî’nin (ö. 557/1162) Kenzü’l-veled adlı eserinde ortaya koyduğu İsmâîlî teolojisini büyük ölçüde İhvân’ın risalelerindeki görüşler ekseninde formüle etmiş olması ve yine bu risalelerin Alamut’taki Nizârî İsmâîlîleri tarafından bir dönem okunduğuna ilişkin birtakım kayıtların bulunması,¹⁷ İhvân-ı Safâ’nın, en azından fikir ve düşünce planında İsmâîlîlerle müşterek bir zihin dünyasına sahip olduklarının kayda değer işaretleri olarak telakki edilebilir.

Mamafih, S. Hüseyin Nasr, İhvân-ı Safâ’nın doğrudan İsmâîliyye hareketine bağlanamayacağını; ancak, özellikle kozmolojik doktrinleri göz önüne alındığında bu grubun “sûfî eğilimli Şîîler” şeklinde tavsif edilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.¹⁸ Benzer şekilde Goldziher de Mezâhibü’t-tefsîrî’l-islâmî adlı eserinde İhvân-ı Safâ’yı tasavvufla aynı çizgide yer alan bir felsefî hareket olarak nitelemiştir¹⁹ ve her ne kadar birbiriyle aynileştirilmesi mümkün olmasa da bu iki hareket arasında çok ciddi benzerlikler olduğunu belirtmiştir. Goldziher’e göre İhvân-ı Safâ ile mutasavvıflar teorik ilkeler düzeyinde ortak bir tavır sergilemektedir. Aynı ortak tavır, bazı yaklaşım farklılıklarıyla birlikte insanı olgunluğa ve en yüce hayra ulaştıran vasıtaların nelîği konusunda da kendisini göstermektedir. Bu ortaklığın kökeni ise, her iki tarafın temsil ettiği düşüncenin temelde Yeni Eflâtunculuk ve gnostisizme, diğer bir deyişle, varlığın ilâhî feyzden neşet ettiği ve nesnelere dünyasının kendi başına bir gerçekliği bulunmadığı telakkisine dayanmaktadır. İhvân-ı Safâ ile tasavvufî öğretisi arasındaki bir diğer ortak payda da, gerçeğin bilgisine ulaşmaya engel teşkil eden madde perdesini bertaraf etmek suretiyle nefsin maddî bağlardan kurtulmasını sağlamak, böylece ulvî mertebelere yükselmektir.²⁰

herhangi bir fırka ya da ekole nisbet etmenin doğru olmadığını belirtmiştir. Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 37.

¹⁶ Ahmed el-Hatîb, *el-Harekâtü’l-bâtiniyye fi’l-âlemi’l-islâmî: Akîdetühâ ve hükümü’l-islâmî fihâ*, Mektebetü’l-aksâ, Amman 1984, s. 173.

¹⁷ Hatîb, *el-Harekâtü’l-bâtiniyye*, s. 174.

¹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 47.

¹⁹ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîrî’l-islâmî*, Arapça’ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Mektebetü’l-hancî, Mısır 1955, s. 208.

²⁰ Goldziher, *Mezâhibü’t-tefsîr*, s. 229-230.

Gerçekten de risâleler baştan sona tarandığında, İhvân-ı Safâ'nın Ehl-i beyt'e ve imamlara karşı olan sevgilerini dile getirmelerinde,²¹ imamları Allah'ın ilminin muhafızları şeklinde nitelendirmelerinde ve onlardan tevarüs edilen gizli bilginin varlığını kabul etmelerinde²² dışa vuran Şîî kimliklerinin yanı sıra Goldziher'i haklı çıkaracak ölçüde bir tasavvufî eğilime sahip oldukları da açıkça fark edilmektedir. O kadar ki, İhvân-ı Safâ, bazı pasajları adeta bir Sünnî mutasavvıfın kaleminden çıkmış izlenimi veren risalelerinin daha ilk cümlesinde kendilerini “el-hulesâû's-sûfiyye” (seçkin sûfiler) şeklinde takdim etmiştir.²³ Yine İhvân, bir mü'min için ilim ve imandan sonraki en faziletli haslet ve ahlâkî tutumun, dünyada zühd ve ahirete rağbet olduğunu dile getirmiştir. Burada sözü edilen zühdün anlamı, dünyevî yaşantıdaki lüksleri, şehvî arzu ve istekleri terk etmek; aza rıza gösterip zorunlu olan kadarıyla yetinmektir (kanaat). Zühdün zıddı ise, dünyaya rağbet, nefsanî istek ve arzuların peşinde koşmaktır.²⁴ İhvân'a göre zâhîtlerin en belirgin özelliklerinden biri, az yemek ve arzuları terk etmektir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ümmet arasında ortaya çıkan ilk musibet ise, aşırı yemektir. Zira, bir toplumun karnı tam olarak doyduğunda, bedenleri semizleşir, kalpleri katılaştır, gönüllerinde isyan duygusu tezahür eder ve şehvetleri kabarır.²⁵

İhvân'ın dinî-tasavvufî terminolojisinde, “Allah dostları” tabiri de önemli bir yer tutmaktadır. Onlara göre Allah dostlarının alâmetlerinden biri, uzuvları şeriatta ve sünnette yasaklanan haramlardan sakındırmaktır. Bunun yanında, dili yalan, gybet, dedikodu, küfür ve boş sözlerden korumak; kin, haset, öfke, kibir, hırs, tamah, nifak ve riya gibi kötü hasletlerden uzak durmak da yine Allah dostlarına özgü alâmetlerdir.²⁶

Tasavvufun amelî-pratik yönüyle ilgili bu ifadelerin yanı sıra risalelerde felsefî tasavvufa özgü bazı terim ve kavramlara da rastlamak mümkündür. Bu bağlamda, tasavvuftaki abdal telakkisinden söz eden İhvân, konuyla ilgili olarak, “Bu ümmetin içinde her zaman İbrâhim'in milleti üzere olan kırk kişi bulunacaktır” şeklinde bir hadis aktarmış ve hadiste sözü edilen kırk kişiden dördünün abdal olduğunu belirtmiştir.²⁷ Diğer taraftan İhvân, tıpkı diğer sûfiler gibi, insanın ruhi idrak sürecinin merkezine kalbi yerleştirmiş ve buna bağlı

²¹ Bu bağlamda İhvân-ı Safâ şöyle demiştir: “Ey kardeş! Bizimle seni bir arada bulunmaya sevk eden faktörlerden biri de Peygamberimize ve O'nun pak Ehl-i beyt'ine yönelik sevgimiz ile Ali'ye olan içten bağlılık ve sevgimizdir (velâyet).” Bkz. İhvân-ı Safâ, **Resâilü ihvâni's-safâ**, nşr. Butrus el-Bustânî, Dâru sâdir, Beyrut trz., IV, 195.

²² Bu konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ahmed el-Hafîb, **el-Harekâtü'l-bâtiniyye**, s. 174.

²³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 21.

²⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 357-358.

²⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 385.

²⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 362-363.

²⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 377.

olarak bilgi elde etme yollarından birinin seyr-i sülûk olduğu fikrini benimsemiştir.²⁸

Bütün bu veriler bir bütünlük içerisinde mütalaa edildiğinde İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî karakterli Şîlik fikri ile bazı tasavvufî telakkilerin felsefe potasında meczedildiği bir düşünce sistemine sahip olduklarını söylemek mümkündür. İşte tam bu noktada, Şeybî'nin, İsmâilî olarak nitelediği İhvân-ı Safâ ile tasavvuf arasında oldukça ilginç irtibat noktaları tespit etmesi;²⁹ ayrıca Affî'nin ünlü sûfî İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışının en temel kaynaklarından birinin İhvân-ı Safâ risâleleri olduğunu belirtmesi, son derece anlamlıdır. Affî'nin tespitlerine göre, İhvân-ı Safâ'nın âlemi bütünüyle canlı bir organizma şeklinde tasavvur etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsini küllî nefsin bir hâli ve bir yansıması olarak görmesi, beşerî nefsin gayesini küllî nefse dönmek şeklinde algılaması, bâtinî bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi, masum imam hakkındaki düşüncesi, kökleri Hermetizm ve Yeni Pisagorculuğa kadar uzanan sayı ve harf sembolizmine aşırı vurgu yapması ve küçük âlemle büyük âlem arasında kurduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal insan anlayışı tamamen İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine yansımıştır.³⁰

Şîlik fikriyle tasavvufî öğretiyi felsefenin verileriyle mezcetmek suretiyle adeta İsmâiliyye ile felsefî tasavvuf arasındaki fikir ve düşünce alışverişinin sağlandığı bir köprü tesis eden İhvân-ı Safâ, gnostik mülahazaları da daima ön planda tutmuş,³¹ risâlelerinde Hermes, Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristo gibi kadim filozoflara sık sık atıfta bulunmuştur.³² Diğer taraftan felsefî sistemlerinde, bilgiye bir derinlik kazandırmak veya birtakım sihrî anlamlar yüklemek maksadıyla harf ve sayılar sembolizmine büyük önem atfeden İhvân-ı Safâ'nın riyâziyâta ilişkin mülahazalarının temelinde, Bâtınlıktan gelen bir anlayışla sayılar mistisizmine varan Yeni Pisagorculuk egemendir. Buna mukabil, ontik varlığın meydana gelişi, Farâbî'de olduğu gibi sudur teorisiyle açıklanmış ve bu teori büyük ölçüde Yeni Eflatuncu unsurlar üzerine inşa edilmiştir.³³ Tabiata ilişkin felsefî düşüncelerinin köken itibarıyla Aristo'nun görüşlerinden mülhem olduğu anlaşılan İhvân-ı Safâ'nın ahlak felsefeleri ise,

²⁸ Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Seyfullah Sevim, **İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî**, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 94-95.

²⁹ Bkz. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, **el-Fikrû's-Şîî ve'n-nezeâtü's-sûfiyye**, Mektebetü'n-nehda, Bağdat 1966, s. 72-73.

³⁰ Bkz. Ebü'l-A'lâ el-Affî, "Min eyne isteskâ muhyiddîn ibnü'l-arabî", **Mecelletü külliyyeti'l-arabiyye**, el-Câmiatü'l-mısriyye, I/1 (Kahire 1933), s. 20-27; a. mlf., **Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, AÜF Yay., Ankara 1975, s. 162-169.

³¹ Mahmut Kaya, "Felsefe", **DİA**, İstanbul 1995, XII, 314.

³² T. J. De Boer, "İhvânüssafâ", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993, V/II, 946.

³³ Kaya, "Felsefe", **DİA**, XII, 315.

nefis tezkiyesi ve terbiyesini esas alan mistik karakterli bir anlayış çerçevesinde formüle edilmiştir.³⁴

Bu noktada, İhvân-ı Safâ'nın risalelerini "tam bir hermetik derleme"³⁵ şeklinde niteleyen Câbirî'nin şu tesbitleri de anılmaya değer niteliktedir: "Risalelerde Hermes'e, Agathamedion'a ve Pythagoras'a yapılan göndermeler ile, vasfedilemeyen Yüce İlah teorisinin açıkça benimsenmesi, evreni çekip çevirmekle yükümlü Evrensel Akıl düşüncesi, bunu [risâlelerin tam bir hermetik derleme olduğunu] kuşkuyla mahal bırakmayacak şekilde kanıtlamaktadır. İhvân-ı Safâ'nın nefsin ilâhî tabiatı üzerinde ısrarla durmaları, nefis riyazetinin gerekliliğini vurgulayıp, onun ilim ve zühdle terbiye edilerek ilâhî tabiatına dönmesinin sağlanması gibi yaklaşımları, onların Hermesçilikten ne denli etkilendiklerini göstermektedir. Bütün bunlara ilaveten Hermetik kökenli 'gizli=büyü' ilimlerine gösterdikleri yoğun ilgi ve bu ilimlerin savunulmasında ortaya koydukları gayret de ne derece Hermesçi olduklarını gözler önüne sermektedir."³⁶

Burada yeri gelmişken İhvân-ı Safâ felsefesinin zâhirî amaçlarına da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. İhvân-ı Safâ'nın, Yunan felsefesi ile İslâm şeriatının bir düzen içinde bir araya getirilmesi halinde ortaya mükemmel bir sentezin ortaya çıkacağı düşüncesini savunduklarını belirten Ebû Hayyân et-Tevhîdî, onların görünürdeki amaçlarını kendi dillerinden şöyle aktarmıştır:

Şeriat, cahilliklerle kirlenmiş; ona asılsız ve bozuk fikirler sokulmuştur. Dinin bu kirlilikten temizlenip arındırılması ancak felsefe ile mümkündür. Çünkü felsefe, hem itikâdî hikmeti hem de icthâdî maslahatı kapsayıcı niteliktedir.³⁷

Ebû Hayyân'ın bu ifadelerine göre İhvân, hakikatin bir olduğu ve hiçbir anlayışın tekelinde bulunmadığı tarzındaki bir anlayıştan hareketle din ile felsefeyi uzlaştırmaya yönelik bir çaba ortaya koymuş; ancak burada, dinin verileriyle uzlaştırmayı hedefledikleri felsefeye, rasyonalist bakış açısından

³⁴ İhvân-ı Safâ'nın felsefî görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, 55-86; Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİF Yay., İstanbul 1994, 83-107; Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, s. 135 vd.; Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", çev. İlhan Kutluer, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, ed. M. M. Şerif, İstanbul 1997, s. 95-114.

³⁵ Câbirî, **Tekvînü'l-Akli'l-Arabî: Arap Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, s. 282. İhvân'ın felsefî sisteminin eklektik bir yapıya sahip olmasından dolayı Cebbûr Abdünnûr, İhvân'ın hem Şî-Bâtunî-İsmâilî, hem Mu'tezilî hem Mecûsî ve hem de Pisagorcu ve Eflâtuncu olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Abdünnûr, **İhvânü's-safâ**, s. 26.

³⁶ Câbirî, **Tekvînü'l-Akli'l-Arabî**, s. 283. S. Hüseyin Nasr da Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) hermetik külliyyâtı ile İhvân-ı Safâ'nın risâleleri arasında çok yakın bir ilişki bulunduğu tezinden hareketle, "Câbir'in kaynakları aynı zamanda İhvân'ın da kaynaklarıdır denebilir" şeklinde bir sonuca varmaktadır. Bkz. Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, s. 49.

³⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, **el-İmtâ'**, II, 5; a. mlf., **el-Mukâbesât**, s. 46.

oldukça farklı bir anlam yüklemiştir. Şöyle ki, İhvân'a göre felsefe, aklın yanında ahlâkî ve mistik normlara dayanan bir olgudur. Bu bakımdan felsefe, salt entelektüel düzeyde bir hakikat arayışından çok daha fazla bir şey olup bu yönde çaba sarfedenin pratik yaşamına olumlu yönde katkılar sağlamak durumundadır.³⁸ Kısaca felsefe, insanın, sahip olduğu imkanlar dahilinde Tanrı'ya benzeme çabasından ibarettir.³⁹

İhvân-ı Safâ'nın peripatetik (Aristocu) anlayıştan ziyade felsefe yoluyla insan ruhunun arındırılmasını hedefleyen Pisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın gözükken bu felsefe sisteminin, Sünnî tasavvuftaki riyazet ve kalbî arınma telakkisiyle benzeştiği söylenebilir.⁴⁰ Ayrıca, İhvân-ı Safâ'nın felsefeye yüklemiş olduğu bu farklı anlam ve misyondan ötürü, kendilerine temel hedef olarak belirledikleri felsefe-din uzlaştırması da, "aklın verileri ile vahyin verilerinin çatışması halinde vahyin te'vil edilmesi gerekir" şeklinde formüle edilen genel anlayıştan daha değişik bir mahiyet arz etmektedir.⁴¹ Zira, onların nazarında din ve felsefe, köken itibarıyla 'iki ilâhî emir'⁴² olduğu için, aralarında herhangi bir çatışmanın vuku bulması söz konusu değildir. İhvân, her ne kadar din-bilim ve din-felsefe uzlaşmasını vurgulamış olsa da, sonuçta ne din ve ne de bilim ehlini hoşnut edebilmiştir. Özellikle Sünnî kelamcılar ve fıkıhçılar, te'vil yöntemlerinden dolayı İhvân'ı eleştirmişlerdir.⁴³

Felsefî düşünce sistemlerindeki eklektizmin zorunlu sonucu olarak kendi dönemlerinde mevcut olan her tür bilgiye değer atfeden İhvân-ı Safâ, temel bilgi kaynaklarını da özetle şu şekilde sıralamıştır: "Bilgimizi dört kaynaktan elde ettik. Bunlardan ilki; bilgiler ve filozoflar tarafından yazılmış olan matematik ve fizik bilimleri ile ilgili kitaplar; ikincisi, Tevrat, İncil, Kur'an ve diğer semâvî kaynaklı sahifeler; üçüncüsü, yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler (tabiatla ilgili kitaplar); dördüncüsü ise, yalnızca günah kirinden arınmış meleksi nefislerin dokunabildiği ilâhî kitaplardır."⁴⁴

Bilgi kaynakları konusunda oldukça liberal bir tutum sergileyen İhvân ayrıca şöyle bir prensip belirlemiştir: "Kardeşlerimizin hiçbir ilme düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri ve herhangi bir mezhebe/görüğe körü körüne bağlanmamaları gerekir. Çünkü, bizim görüş ve düşüncemiz, bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır."⁴⁵

³⁸ Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 83.

³⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 30.

⁴⁰ Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, s. 84.

⁴¹ Nasr, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, s. 44-45.

⁴² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 30.

⁴³ H. İbrahim Hasan, **Târîhu'd-devleti'l-fâtîmiyye**, Mektebetü'n-nehdati'l-mısıriyye, Kahire 1964, s. 466.

⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 42.

⁴⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 42.

İşte bu prensip sebebiyledir ki İhvân, düşünceye temel teşkil etme bakımından Kur'an'a ne kadar değer atfetmişse Tevrat ve İncil'e de o kadar itibar etmiştir. Yine onlar nezdinde, Hz. Peygamber'in veya Hz. Ali'nin sözü dinî konularda ne kadar önem taşıyorsa felsefede Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun, matematik ve geometride Pisagor ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un sözünün de önemi o derece büyüktür. Teorikteki durum böyle olmakla birlikte, İhvân'ın müslüman bir toplumda yaşaması ve kendilerinin de müslüman olması sebebiyle, risalelerdeki dinî terminolojinin temelini Kur'an ve Hz. Peygamber'in sözleri oluşturmuştur.⁴⁶

A. İhvân-ı Safâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı

İhvân-ı Safâ'nın İslâm'a bakışı adeta İsmâîlî düşünce ile tasavvufun bir sentezi gibidir. Şöyle ki, İhvân dinle ilgili tüm konuları, tıpkı İsmâîlîler ve mutasavvıflarda olduğu gibi, zâhir-bâtın şeklinde temel bir ayırımı tâbi tutmakta⁴⁷ ve bu ayırım, insanları din anlayışlarına ve nassları anlama düzeylerine göre kategorize ederken de karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda İhvân, dinî bilgi ve dini anlamada yetkinlik açısından insanları üç kategoriye ayırmaktadır. Buna göre, en alt kategoride dinin zâhiriyle yetinen ve kapasiteleri ölçüsünce namaz, oruç, zekat ve hacc gibi şer'î-amelî yükümlülükleri yerine getirmeye çalışan sıradan insanlar yer almaktadır. Avam tabakasından oluşan bu kategoriye çocuk ve kadınları da dahil eden İhvân, bunların dinin ve dinî hükümlerin ancak zâhirî bilgisine sahip olduklarını söylemektedir. Buna karşın ikinci kategoriye, dînî ilimlerde nispeten derinleşmiş insanlar temsil etmektedir. Bunlar, şeriatın zâhirî yönüyle amel etmekle birlikte, onun bâtinî bir yönünün bulunduğunu da kabul ederler. Dini derinlemesine anlama çabasında olan bu insanlar, taklitle yetinmeyip Kur'an'ın tefsir ve te'viliyle uğraşır, muhkem-müteşâbih gibi konularla ilgilenirler. İhvân'ın kategorik ayırımının en üst noktasında ise, havâs (seçkin) insanlar yer almaktadır. Havâs, dinin sırlarını ve eşyanın hakikatini kavrama yetisine sahip olan, hikmet ve ilimde gerçek manâda derinleşmiş az sayıda insandan oluşmaktadır.⁴⁸

İhvân'daki bu üçlü ayırımın bir başka varyantına Sünnî mutasavvıfların ma'rifet (bilgi) tanımında da rastlanması gerçekten ilgi çekicidir. Sözelimi, Zünnûn el-Mısırî'ye (ö. 245/859) göre ma'rifetin üç düzeyi vardır. Bunlardan ilki, tevhitte ilgili marifettir. Bu, bütün mü'minlerin sahip oldukları ma'rifet türüdür. İkincisi hüccet ve beyana dair olan ma'rifet olup, bu da hâkimlere, belagatçılara ve alimlere özgüdür. Üçüncüsü ise, vahdâniyet sıfatıyla ilgili ma'rifettir. Bu da Allah'ın velilerine aittir.⁴⁹ Benzer şekilde Kuşeyrî de Letâifu'l-işârât adlı işârî tefsirinde, "Allah kimi doğru yola ulaştırmak isterse,

⁴⁶ Enver Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem**, MÜİF Yay., İstanbul 1998, s. 25.

⁴⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 487.

⁴⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 511-512.

⁴⁹ Bkz. Feridüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-evliyâ**, Haz.: Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991, s. 186-187.

kalbini (O'na) teslim olma arzusuyla genişletir"⁵⁰ mealindeki ayetin yorumunda şöyle bir ifadeye yer vermiştir: "Denilir ki, başlangıç noktasındaki nur, akıl nurudur. Ortadaki nur ilim nuru, sondaki nur ise irfan nurudur. Akıl sahibi burhana, ilim sahibi irfana dayanır. Ma'rifet sahibi ise, hakikati olduğu şekliyle müşahede eder (iyân)."⁵¹

Tekrar asıl konumuza dönecek olursak, İhvân, sadece dinin değil, kutsal kitapların da zâhir ve bâtın olmak üzere iki ayrı anlam boyutunun bulunduğunu savunmakta ve bu çift boyutluluğun Kur'an için de söz konusu olduğu kabulünden hareketle, ilâhî hitaptaki lafızların ve zâhirî anlamların sıradan insanlara (avâm) hitap ettiğini; bâtınî, yani öz ve gerçek anlamların ise hikmet ve hakikat erbâbına (havâs) mahsus olduğunu ileri sürmektedir: "Şunu bil ki, ilâhî kitapların tenzil ve gizli-bâtınî te'vil olmak üzere iki veçhesi vardır. Tenzil, okunan ve işitilen sözcüklerdir. Te'vil ise, makul ve mefhum manâlardır. Aynı şekilde, şârîlerin vazettikleri dinî hükümlerin de zâhirî ve gizli/bâtınî olmak üzere iki yönü vardır. Şeriatlardaki zâhirî hükümler, bu dünyada gereğince amel eden insanlar için bir kurtuluş vesilesidir. Bu hükümlerin bâtınî sırlarının bilinmesi halinde ise, bu bilgiye sahip olanların hem dünyevî hem de uhrevî kurtuluşları söz konusudur. İlâhî kitapların gerçek manâlarını kavramaya muvaffak kılınan ve şeriatla ilgili konuların sırlarına irşat olunan kimselerin nefisleri, cesetlerinden ayrıldığında meleklerin rütbesine erişirler ki, bu rütbe, onlar için sekiz kattan oluşan cennettir. Böylece onlar uzunluk, genişlik ve derinlikten müteşekkil üç boyutlu maddenin (esaretinden) kurtulur ve her biri yer ve göklerin genişliğinde olan sekiz katlı cennetin (üst) mertebelerine yükselirler. İlâhî kitapların ve şeriatdaki hükümlerin gerçek anlam ve sırlarını bilme yetisine sahip olamayan ve sadece zâhirî hükümlerle amel etmekle yetinen kişilerin nefisleri ise, bedenlerinden ayrıldıklarında kendilerine izin verilinceye değin, 'İşte bu benim dosdoğru yolumdur; ona tabi olun' (En'am, 6/153) ayetinde ifade edilen ve ilâhî şeriatın en temel gayesi olan sırât-ı müstakîm üzere insânî suretleri içinde mahfuz kalırlar. Hem ilâhî kitapların gerçek manâlarını kavramaktan mahrum olan ve hem de şeriatdaki hükümlerle amel etme, bu hükümlerin ve hadlerin gereklerine riayet etme konusunda gayret göstermeyenlerin nefislerine gelince; bu nefisler cesetlerinden ayrıldıklarında behîmiyete doğru alçalır."⁵²

İhvân-ı Safâ'nın genelde tüm ilâhî kitaplara, özelde de Kur'an'ı anlamaya yönelik olarak yaptıkları bu tenzil-te'vil ayırımında zâhirle özdeşleştirilen *tenzil*, avâma; bâtınî temsil eden *te'vil* de havâsa mahsustur. Ancak, insanların büyük çoğunluğu avâm düzeyinde olduğu ve peygamberlerin getirdikleri mesajlar bilgili bilgisiz herkesi kapsadığı için, ilâhî vahiylerin indirilişinde sıradan

⁵⁰ En'am, 6/125.

⁵¹ Bkz. Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Letâifu'l-işârât**, nşr. İbrahim Beysûnî, el-Hey'etü'l-misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1981, I, 499-500.

⁵² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 138-139.

insanların algı ve kavrayış düzeyleri esas alınmış⁵³ ve bu durum zorunlu olarak Kur'an ayetlerinde aklın verilerine ters düşen birtakım ifadeler yer verilmesine yol açmıştır. Sözgelimi, Kur'an'da cennet ve cehennem tamamen temsîlî bir dille anlatılmış ve yapılan tasvirlerdeki motifler bu dünyaya özgü nesnelere seçilmiştir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, cennet ve cehennemin Kur'an'da duyulara hitap edecek şekilde tasvir edilmiş olması, sıradan insanların, bu konuda kendilerine anlatılan şeylerin kompleks bir söylem düzeni içinde ifade edilmesi durumunda hitabın maksadını gerek teorik gerekse pratik açıdan tam olarak kavramayacak olmalarından kaynaklanmıştır.⁵⁴

Diğer taraftan İhvân'a göre saflaşmış ve bedensel zevklerinden arınmış nefis, Kur'an'daki gizli manâları ve bu manâların felsefedeki rasyonel bilginin verileriyle uyum arzettiğini pekala anlamasına karşın, beden ve bedene ait zevklerle çokça meşgul olan nefis, Kur'an'ın lafzî ya da zâhirî manasının ötesine nüfuz edemez ve sonuçta Kur'an'da tasvir edilen cennet ve cehennem konusunda, dünyada tattığı cismânî zevk ve elemelerin ötesinde bir şey anlamaz.⁵⁵ Esasen, insanların tıpkı bu dünyadaki gibi cennette de etten kemikten bir beden yapısıyla hayat sürecekleri şeklindeki inanç, tamamen yanlış ve bozuk (fâsid) bir inançtır. Zira, Kur'an'da cennet ehlinin ölümsüz olacağı ve kendilerine sıkıntı ve yorgunluk gibi, nesnelere dünyasına özgü illetlerin ilişmeyeceği şeklindeki nitelemeler, oradaki yaşamın bedensel olmayacağına göstergesidir. Bu itibarla, hikmet ehli filozoflar şöyle dursun, akli başında hiçbir insanın cennetteki yaşamın cismânî olacağına inanması mümkün değildir. Gerçekte bu, çocuklara, cahillere ve kadınlara özgü bir inanç tarzıdır. Dahası, korkutuldukları şeylere karşı daha duyarlı olmaları, vaad olundukları şeylere iştiaht duymaları ve dolayısıyla yapmış oldukları amellere karşılık sevap beklentilerinin güçlenmesi için, onların bu şekilde inanmaları bir bakıma zorunludur.⁵⁶

İhvân, dinî konularla ilgili eksik ve bozuk inanışların teşekkülünde Kur'an'daki üslup tarzının da etkisi olduğu kanaatinde. Şöyle ki Kur'an, ilk muhataplarının kültürel ve entelektüel birikime sahip olmayan bedevî insanlardan müteşekkil olmasından dolayı, gerek teşvik etmek gerekse anlama kolaylığı sağlamak maksadıyla Allah onlara cennet ve cehennemi cismânî olarak tasvir etmiştir.⁵⁷

Kur'an'ın avâma yönelik bu basit üslûbuna karşılık Hz. İsa'nın, anlayış ve kavrayış yetileri peygamberlerin ve filozofların kitaplarını okumakla gelişmiş seçkin bir topluluğa (havârîler) hitap etmesinden dolayı, İnciller'de, ahiret hayatının mutluluğu, tamamen gayr-i cismânî şekilde ifade edilmiştir.⁵⁸

⁵³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 77-78.

⁵⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 138.

⁵⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 138-139.

⁵⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 528.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 78.

⁵⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 77.

Öte yandan kendi özünü tanımayan, rûhânî boyutla ilgili konular hakkında hiçbir şey bilmeyen ve bu konular üzerinde düşünmekten aciz olanlar (ehl-i zâhir), kendilerine cennet ve cehennem gibi, tamamen rûhânî âlemle ilgili konulardan söz açıldığında büsbütün yabancılık çeker ve bilgisizliğin karanlıklarında boğuldukları için inkarcı bir yaklaşım sergilerler. Sözgelimi, cehennem söz konusu olduğunda, onlar bunun içi ateşle dolu bir çukur olduğunu zannederler. Yine onlar zannederler ki, Allah kâfirlerin, diğer bir deyişle, nefsin gerçek mahiyetini (cevher-i nefis) bilmeyen ve kendisini salt et ve kemikten ibaret bir canlı gibi algılayan cahillerin bu ateş çukuruna atılmaları için meleklerle emir verecek, onlar da bu emir uyarınca kâfirleri tutup oraya atacaktırlar. Onlar bu ateş çukurunda cismânî olarak yanacak; yandıktan sonra tekrar eski haline dönecek ve bu durum sonsuza değin bu şekilde sürüp gidecektir. Bu cahiller, cehennemle ilgili bu yanlış inançlarını, “Şüphesiz, ayetlerimizi inkar edenleri ateşe sokup kızartacağız; onların derileri piştiğinde, ateş azabının acısını yeniden tatmaları için pişen derilerini değiştireceğiz”⁵⁹ ayetiyle temellendirmeye çalışırlar.⁶⁰

Kendilerine gönderilen kitabın te’vilini, işaret ve sembollerini bilmekten mahrum olan bu cahiller, cenneti de aynı şekilde algırlar. Şöyle ki, bu cahillere göre cennet ve cennetliklere sunulan nimetler salt cismânî niteliklidir. Onlar zannederler ki cennette gerçekten yeşil bahçeler, meyvelerle dolu ağaçlar, ırmaklar, huriler ve gülmanlar vardır. Yine onlar, “[Bazı] yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parılayacak ve rabblerine bakacaklardır”⁶¹ ve “[O yurt] Adn cennetleridir. Oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından salih olanlarla beraber girecekler, melekler de her kapıdan onların yanına varacaklardır”⁶² gibi ayetlerden hareketle, cennette rablerini göreceklerini ve meleklerin birtakım hediyelerle kendilerini ziyarete geleceklerini tasavvur ederler. Bütün bunların yanında onlar, cennette hiç hasta olmadan ve ihtiyarlamadan sonsuza dek yaşayacaklarını, sürekli yiyip içeceklerini fakat tuvalet ihtiyacı duymayacaklarını ve bakire kızlarla ilişkiye gireceklerini hayal ederler. Esasen bu tür cismânî nitelikler, rûhânî varlıklar şöyle dursun, yok olmaya mahkum tabii cisimlerin karakterine dahi terstir. Allah’ın kelâmında ve nebevî hadislerdeki sırları kavramaktan mahrum olan ve sadece nassların zâhirî anlamlarına inanan bu câhiller, gerçekte cennet ve cehennemle ilgili bu tasvirler konusunda birtakım şüpheler duymakta; ancak kılıç korkusundan ötürü bu şüphelerini açıkça dile getirememektedirler. Ne var ki bu tarz bir anlayış, özü itibarıyla bir küfür, bir sapma, cahillik ve tam bir basiretsizliktir.⁶³

İhvân’ın burada son derece sert bir dille eleştirdiği inanç sahiplerinin başta Ehl-i sünnet olmak üzere ahiret âlemindeki hayatın cismânî olduğuna

⁵⁹ Nisâ, 4/56.

⁶⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 61-62.

⁶¹ Kıyâme, 75/22-23.

⁶² Ra’d, 13/23.

⁶³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 62-63.

inanan tüm İslâm mezheplerini kapsadığında en ufak bir kuşku yoktur. Kanaatimizce, İhvân'ın, ahiretle ilgili nassların zâhirî anlamlarına itibar etmenin, en iyimser ifadeyle, katıksız bir cahillik ve Kur'an'ın bătındaki gerçek anlamlarını bilmemek şeklinde nitelemesi, klasik bir Bâtınî-İsmâilî anlayışın göstergesidir.

Bu Bâtınî anlayış, aslında İhvân-ı Safâ'nın tefsir ve yorum yöntemini de ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Şöyle ki İhvân, sıradan insanların anlayabilmesi için basit bir söylem düzeni içinde serdedilen Kur'an ifadelerinin ardındaki gizli anlamların belirlenmesi gerektiği görüşünü savunmakta ve buna bağlı olarak söz konusu ifadelerin mecazi şekilde yorumlanmasını sahih anlamının vazgeçilmez koşulu olarak görmektedir. Ne var ki, onların nazarında, bu ifadelerin otantik anlamlarını belirlemek, kelimenin yerleşik manâsıyla müfessir olarak bilinen kimselerin yapacağı bir iş değildir. Bilakis bu, ilimde gerçek manâda derinlik kazanmış bilgelerin (hukemâ) ve felsefecilerin işidir. Nitekim, "Kime hikmet -İhvân'a göre felsefe- verilmişse, ona pek çok hayır bahşedilmiştir"⁶⁴ ayetindeki 'çok hayır' ifadesi, Kur'an'ın bilgisi, onun ayetlerindeki gizli manâların ve ince işaretlerin tefsiri anlamına gelmektedir. Müfessirlerin, bütünüyle Kur'an'ın ruhuna aykırı ve yanlış bir şekilde yorumladıkları Allah'ın sıfatları gibi müteşâbih ayetlerin gerçek te'villerini ve gizli anlamlarını, sadece Allah ve bir de ilimde yetkin (rüşuh sahibi) olan kimseler bilir. Tefsir sahasında yetkin olan bu âlimler, "Bütün bunların Rabbimiz katından geldiğine inandık derler."⁶⁵ Bunun, gerçek din adamları olan filozoflara özgü bir söz olduğunu ifade eden İhvân'a göre,⁶⁶ "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli mi?"⁶⁷ mealindeki ayette dile getirilen kınamanın muhatapları da, semâvî-nebevî kitapların kendi yazdıkları risalelerde ortaya konulan ince ve derinlikli manâlarını anlamaktan aciz olan zâhir ehlidir.⁶⁸ Buna karşın, Kur'an'ın gerçek bătınî anlamlarını bilen en yetkin şahsiyetler Ehl-i beyt mensuplarıdır. Çünkü, "Ona temiz olanlardan başkası dokunamaz" ayetindeki 'temiz olanlar'dan (mutahherûn) maksat, Ehl-i beyt mensuplarıdır.⁶⁹ Bu arada İhvân, te'vil konusunda kendilerinin de yetkin kimseler olduklarını söylemeyi ihmal etmemiş ve bunu, "Biz pek çok risâlemizde nebevî tenzildeki sırların gerçek anlamlarını, şeriatla ilgili çoğu konunun işaret ve sembollerini izah ettik"⁷⁰ şeklindeki sözleriyle dile getirmişlerdir.

B. İhvân-ı Safâ'nın Kur'an Yorumlarından Örnekler

1. Müteşâbihlerin Te'vili

⁶⁴ Bakara, 2/269.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/7.

⁶⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 334-335.

⁶⁷ Muhammed, 47/24.

⁶⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, VI, 196.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, VI, 197.

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 78.

İhvân-ı Safâ, felsefe ile yoğun meşguliyetleri sonucunda elde ettikleri entelektüel birikim sayesinde kendilerini varlık ve hikmetin künhünü kavrayan gerçek ‘rusûh uleması’ olarak görmeleri nedeniyle, müfessirleri ve içinde buldukları zaman dilimine kadar yapılan tüm tefsirleri aşağılayıcı bir üslupla eleştirir. Bu cümleden olmak üzere, müfessirlerin hurûf-ı mukattaa’nın anlamlarını belirleme noktasında “kîl-u kâl” -Bu tabir İhvân’a aittir- türünden pek çok görüş ortaya attıklarını dile getiren İhvân, bu görüşlerin insanlardan yalnızca bir kesimini (avamı) tatmin edecek nitelikte olduğunu; ancak akıllı ve entelektüel tecessüs sahibi olan ve “niçin, nasıl ve ne sebepten” gibi sorular sormak suretiyle bizzat hakikatin peşinde koşanların bilgi açlığını doyuracak bir nitelik taşımadıklarını ifade eder.⁷¹ Bütün bu iddialı söylemlerinin ardından hurûf-ı mukatta’anın gerçek anlamlarına dair son derece güzel bir tefsir ve te’vil örneği sunacaklarını belirten İhvân, öncelikle, söz konusu harflerin niçin Arap alfabesinin yirmi sekiz harfinden yalnızca ondört tanesini ihtiva ettiğini ve bu sayının neden onbeş olmadığını sorgular. Daha sonra bu harflerin gerçek sırrını bilmek isteyen kimseye, nesnelere dünyasındaki varlıklara sayıların penceresinden bakmasını önerir. Bu önerinin ardından da söz konusu harflerin gerçek anlamlarını bâtinî-hurûfî bir yaklaşımla şöyle izah eder:

Her kim bazı surelerin evvelinde bulunan hurûf-ı mukatta’anın sırrını öğrenmek ve bu harflerin niçin Arap alfabesindeki yirmi sekiz harften on dört tanesine tekabül ettiğinin hikmetini kavramak isterse, toplam sayısı yirmi sekiz olan varlıklara ibret nazarıyla bakması gerekir (...) Bu cümleden olmak üzere, sözgelimi insanın iki elindeki eklem sayısı yirmi sekizdir. Bu eklemlerin on dördü sağ, diğer on dördü de sol eldedir. Bu sayı, insan omurgasında bulunan yirmi sekiz omurla mutabıktır. Nitekim, söz konusu omurların on dördü omurganın üst kısmında, on dördü de alt kısmında yer almaktadır (...) Bu harflerdeki bir diğer gizli hikmet de yirmi sekiz harften on dördünün lâm-ı tarife idgam edilmesine karşın diğer on dördünün edilmemesidir(...)⁷²

İhvân-ı Safâ, hurûf-ı mukatta’adaki gizli sırları açıklama sadedinde hayvanların omurgalarından kuşların kanatlarındaki tüylere kadar on dört sayısına denk düşen birtakım sayısal tevâfuk örnekleri vermiş ve bütün bu örneklemelerinin ardından da konuyla ilgili yapmış oldukları izahların akıl ve idrak sahibi kimseler için yeterli olduğunu; zira bunun ötesinde daha geniş çaplı açıklama yapma hususunda peygamberler ve filozofların kendilerine izin vermediklerini belirtmiştir.⁷³ Böylece İhvân, hurûf-ı mukatta’anın tefsirinde ortaya koyduğu gizlilik prensibiyle de yine bir İsmâilî yaklaşım sergilemiştir.

İhvân-ı Safâ’nın Kur’an ayetlerine tatbik ettiği bâtinî yorum yöntemi çerçevesinde zaman zaman da bazı harf-i cer kombinezonlarına başvurduğu dikkat çekmektedir. Sözgelimi, Kelâm ilminde ciddi tartışmalara konu olan ru’yetullah (Allah’ın görülmesi) meselesiyle ilgili olarak, Allah’ın

⁷¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 378-380.

⁷² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 380-381.

⁷³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 382.

görülebileceğini; ancak bu görmenin eşya, şahıs, cevher ya da herhangi bir arazi görmek gibi maddî anlamda olmayacağını ileri süren İhvân, burada söz konusu olan 'görme'yi, harf-i cerlerle süslenmiş bir ifade kalıbı içerisinde; "Allah'ın görülmesi; nurun nurla, nur için, nurda ve nurdan görülmesidir: Hiye ru'yetü nûrin bi nûrin li nûrin fi nûrin min nûrin"⁷⁴ şeklinde izah etmiştir.

Goldziher, bu türden ifade kalıplarına tasavvuf kitâbiyatında da sık sık rastlanıldığını ve bunların esas itibariyle Arap dilindeki harf-i cerleri kullanmak suretiyle yapılan gramatik jimnastikten (temrin) öte bir değer taşımadığını ifade etmektedir.⁷⁵

İhvân-ı Safâ, yaratılış, Adem, Şeytan, Hesap Günü, cennet ve cehennem gibi tüm metafizik temaların da bütünüyle sembolik olarak algılanması ve bu konularla ilgili ayetlerin mecazî şekilde yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Bu sembolik ve metaforik yorum anlayışına göre cehennem, Ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âlemi, yani insanların yaşadığı nesnelere dünyasıdır.⁷⁶ Cehennemdeki azap ise, bilgisiz insanların (ruhsal yücelişten mahrum kalmaktan yana) duyacakları hasret ve pişmanlık açısından ibarettir.⁷⁷

İhvân, cehennemin nesnelere dünyasına tekabül ettiği tezini, "[Kafirlere o gün şöyle denilir:] Yalanladığınız azaba doğru gidin!" Üç kola ayrılmış olan, ne gölgelendiren ve ne de alevden koruyan bir gölgeye gidin"⁷⁸ mealindeki ayetlere dayandırmıştır. Zira, buradaki "üç kola ayrılmış gölge" tabiri, Ay feleğinin altındaki cisimlerin uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarını ifade etmekte; ayetlerdeki hitaba muhatap olan kafirler de üç boyutlu cisimlerle birleşmiş ruhlara işaret etmektedir.⁷⁹

İhvân'a göre, ruhların bu dünyadaki cisimlerle birleşmelerinin nedeni, "Dedik ki: Hepiniz cennetten inin"⁸⁰ mealindeki ayette de atıfta bulunulduğu üzere, Hz. Adem'in işlediği suçtur. Bu suçtan dolayı felekler âlemi olan cennetten çıkarılan ferdî (cüz'î) nefisler, oluş ve bozuluştan (kevn ve fesad) ibaret olan bu âleme düşmüşlerdir.⁸¹ Ancak, kendi nefisine ve felekler âlemindeki kardeşlerine akıl gözüyle bakan kişiler, felekler âleminde huzur ve mutluluk içinde varlıklarını sürdüren kardeşlerine bir an önce kavuşmak için, tıpkı Hz. İbrahim ve Hz. Yûsuf gibi Allah'a dua ederler. Çünkü, bu seçkin insanlar için dünya bir hapishanedir. Onlar, büsbütün bir cehennem ve azap olan dünyevî acı ve elemelerden kurtulup ebedî huzur ve mutlak varlık düzeyine ulaşmak için

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 282.

⁷⁵ Bkz. Goldziher, **Mezâhibü't-tefsîr**, s. 213.

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 60; III, 397.

⁷⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 79-80.

⁷⁸ Mürselât, 77/30-31.

⁷⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 63.

⁸⁰ Bakara, 2/38.

⁸¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 64.

ölümü arzularlar.⁸² Zira, bizim özümüz semâvî bir öz, dünyamız da ulvî dünyadır. Gerçekte biz, babamız Âdem'in melun İblis'e aldanarak işlemiş olduğu suçtan dolayı ana yurdundan ayrı düşmüş ve bu dünyada tabiatın esaretinde heyûlâ (madde) denizine garkolmuş garip varlıklarız.⁸³ İşte, Kur'an'daki "üç kollu gölgeye gidin" şeklindeki ifadeden maksat, bizim bu süflî âlemdeki üç boyutlu maddeye esir oluşumuzdur.⁸⁴

Cehennem ve ahiret azabını gnostik bir anlayışla tamamen sembolik bir şekilde yorumlayan İhvân'a göre, "Onlar [Firavun ailesi] sabah akşam ateşe sokulurlar..."⁸⁵ ayetinde de, kâfir ve fasıkların nefislerinin kıyamete kadar bilgisizlik ve basiretsizliğin acısını çekmeye mahkum olacakları şeklinde bir anlam kastedilmektedir.⁸⁶ Keza, "cehennem yedi kapısı vardır. Onlardan her kapı için bir grup ayrılmıştır"⁸⁷ ayetinde geçen "yedi kapı" tabiri de Ay feleğinin altındaki cisimlerin yedi çeşit oluşuyla izah edilmiştir. Bu yedi çeşit cismin dördü, ateş, hava, su ve toprak; diğer üçü de yapısal formları bozulmaya müsait olan mevâlid-i selâse yani madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Yine bu "yedi kapı", kevn ve fesad âleminde olup biten şeylerin yedi hareketli gezegenle olan irtibatlarına delalet etmektedir. "(Cehennem üzerinde) on dokuz (muhafız melek) vardır"⁸⁸ ayetindeki "on dokuz" sayısı ise, yedi gezegen ve on iki burcu simgelemektedir. Çünkü, bu gezegenlerin dünyadaki olaylar üzerindeki etkileri oniki burç eksenindeki seyirleriyle ortaya çıkmakta ve söz konusu gezegenlerle oniki burcun toplamı da tam olarak ondokuz sayısına tekabül etmektedir.⁸⁹

Kur'an'da tasvir edilen cennete gelince; İhvân'a göre cennet, aşkın hikmetleri kavrama yetisine sahip olan, cahilliğin kirinden arınmış temiz ve olgun ruhların yükseliş mekanı, gerçek hayat yurdu (*dâru'l-hayevân*) olan ruhlar âlemi,⁹⁰ diğer bir tabirle göklerin engin genişliği (*seatü's-semâvât*) ya da felekler âlemidir.⁹¹ Cennet ehli ise, felekler âleminde ve göklerin engin genişliğinde acı ve elemelerden uzak, mutluluk ve esenlik içinde varlıklarını sürdüren melekleşmiş nefislerdir.

İhvân-ı Safâ, cennetin keyfiyeti ve cennet ehlinin ne türden bir hayat sürecekları konusunda felsefedeki kapalı metafora,⁹² yani, açık bir benzetme edatı kullanmaksızın, mecaz yoluyla bir şeyi başka bir şeyle anlatma yöntemine

⁸² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 65.

⁸³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 166, 184.

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 184.

⁸⁵ Mü'min (Gâfir), 40/46.

⁸⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 290.

⁸⁷ Hicr, 15/44.

⁸⁸ Müddessir, 74/30.

⁸⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 64.

⁹⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 397.

⁹¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, I, 45; IV, 111, 120.

⁹² Kapalı metafor hakkında geniş bilgi için bkz. Nihat, **Felsefedeki Metafor**, İÜEF Yay., İstanbul 1990, s. 1.

başvurmuş ve “Ahiret yurdu! İşte tek gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi”⁹³ mealindeki ayetin tefsirinde şunları söylemiştir:

Kardeş! Asıl hayat ahiret hayatı olduğuna göre oradakilere özgü hususiyetlerin, onların nimet ve lezzetlerinin nasıl ve niceliği hususunda fikrin nedir? [Bu konuda] Allah, “Orada canlarının çektiği ve gözlerinin hoşlandığı her şey vardır”⁹⁴ buyurmuş ve yine cennetliklerin orada ebedi kalacaklarını ve hasta olmayacaklarını bildirmiştir.

Kardeşim! -Allah seni ve bizi rûhâniyeti ile desteklesin- Şunu bil ki; tüm ilimler değerlidir. Bu ilimlere vâkıf olmak, ehli için bir onurdur. Bu ilimlerin irfanı, sahiplerinin kalpleri için bir nur ve hidayet, nefisleri için hayat, kalpleri için şifa, cehalet uyuşukluğundan ve gaflet uykusundan uyanma vesilesi, ruhlar için lezzet, bedenler için salah, cisimler için olgunluk (kemal), âlem için kıvam, mahlûkât için nizam, mevcûdat için düzen, kâinat için de bir ziynettir.⁹⁵

Dikkat edilecek olursa, İhvân-ı Safâ'nın cennet ve cennetteki nimetlerin keyfiyetine dair serdettiği bu kurgusal diyalogun soru kısmı son derece açık olmasına karşın, cevap kısmı müphem bırakılmıştır. Ancak, kapalı metafor yöntemi hatırlandığı takdirde, yukarıdaki pasajın ikinci, yani cevap kısmında, cennetin ilimlere benzetildiğini ve dolayısıyla insanoğlunun elde ettiği ilimlerin cennete, bu ilimlerdeki irfanın da cennetteki nimet ve lezzetlere karşılık geldiği kendiliğinden anlaşılacaktır. Yine bu münasebetle, Yeni Eflâtunculuğu İsmâîlî düşünceye başarılı şekilde adapte eden Ebû Ya'bûb es-Sicistânî'nin (ö. 393/1003 [?]) uhrevî sevabı “ilim” şeklinde yorumladığı göz önüne alınacak olursa, İhvân'ın buradaki yorum tarzının da büyük ölçüde İsmâîlî bir karaktere sahip olduğunu anlamak zor olmayacaktır. Nitekim, Goldziher de İhvân-ı Safâ'nın cennet ve cehennemle ilgili yorumlarının Yeni Eflâtuncu öğretinin İslâmîleştirilmiş bir versiyonu olduğunu söylemek suretiyle, bir bakıma bizim burada kurduğumuz İhvân-ı Safâ-İsmâîliye bağlantısını teyit etmiştir.⁹⁶

İhvân-ı Safâ, cüz'î nefislerin küllî nefse dönmesi şeklinde algıladığı meadla⁹⁷ ilgili diğer konuları da yine aynı anlayış doğrultusunda yorumlamıştır. Sözelimi, İhvân'a göre büyük kıyametin kopması, küllî nefsin felekle irtibatının kesilmesi; küçük kıyamet cüz'î-ferdî nefsin bedenden ayrılması; diriliş (ba's) insânî ruhların gaflet uykusundan ve cehaletin uyuşukluğundan uyanması,⁹⁸ nesnelere dünyasındaki tüm karanlıklardan çıkıp, bu dünyaya ait bütün maddî bağlardan kurtulması, bilginin nefesiyle hayat bulması ve nihayet aslî yurdu olan ruhlâr âlemine doğru yükselmesidir.⁹⁹ Haşr, ferdî nefislerin küllî

⁹³ Ankebût, 29/64.

⁹⁴ Zuhrûf, 43/71.

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 301-302.

⁹⁶ Goldziher, **Mezâhibü't-tefsîr**, s. 211.

⁹⁷ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 392.

⁹⁸ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 292.

⁹⁹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 301.

nefste toplanması;¹⁰⁰ hesap, küllî nefsin bedenlerle birlikte iken işlemiş olduğu amellerinde ferdî nefislere muvafakat etmesidir.¹⁰¹

2. İbadetler

İhvân-ı Safâ, şer'î yükümlülükleri açıkça inkar etmemekle birlikte, Kur'an'da emredilen namaz, hac, oruç gibi ibadetlerle diğer şer'î yükümlülüklerin gerçekte bâtinî ve sembolik anlamlar taşıdığını savunur. Bu anlayışa göre İslâm'ın beş temel şartından biri olan haccın gerçek anlamı (!) şudur:

Kardeş! şunu iyi bil ki Hacc'ın tüm menâsiki ve farzları, Allah'ın felekler ve gökler âleminden kevn ve fesad âlemine düşen insânî nefisler için sunduğu mesellerden ibarettir. Bu mesellerin serdedilmesindeki amaç ise, akıl sahibi kişinin nefsinin gaflet ve cehaletin uyuşukluğundan uyanması, bu mesellerden ibret alıp tefekkür etmesidir. Bu suretle nefis, nereden gelip nereye gittiğini (mebde' ve meâd) hatırlasın ve geldiği (ulvî mekana) dönüş hususunda özlem duysun ve bu özlemlerle birlikte, kendisine, “Ey iç huzuruna ermiş olan nefis! Rabbine, O'ndan hoşnut olmuş ve (O'nu) hoşnut etmiş olarak dön”¹⁰² şeklinde çağrıda bulunanın davetine, “Buyur, ey Allah'ım; buyur!” demek suretiyle icabet etsin.¹⁰³

İhvân, dini anlama konusunda başvurduğu avam-havâs ayırımından hareketle, dinî vecibeleri yerine getirmeyi, sıradan ve cahil insanların yapmış oldukları işler olarak telakki etmektedir. Bu telakkiye göre, avamın ve cahil insanların yapabilecekleri en güzel davranışlar, çok oruç tutmak, namaz kılmak ve Kur'an okuyup Allah'ı anmaktır (tesbih).¹⁰⁴ Seçkin insanların en üstün ibadeti ise, duyusal ve rasyonel alanla, özellikle de dinî alanla ilgili hususlar üzerinde tefekkür ve tedebbür etmekten ibarettir. Zira, en faziletli amellerin tek bir haslettten, yani tefekkürden ibaret olduğu söylenmiştir. Şu halde ibadet iki türdür. İlki, namaz, oruç, zekat ve hacc gibi dinî farızaların yerine getirilmesinde ifadesini bulan amelî ibadet (şeriat); diğeri de özü itibarıyla Allah'ın birliğini ikrardan ibaret olan ve zühdle mezcedilmiş tefekkürden oluşan felsefî ibadettir (hakikat).¹⁰⁵ Her ne kadar burada çift yönlülük olsa da, aslolan felsefî ibadettir. Bunun Kur'ânî delili de Sebe suresi 34/46. ayette geçen, “Allah için teker teker, ikişer ikişer kalkın ve düşünün...” ifadesidir.¹⁰⁶

Hiç şüphesiz, İhvân burada ayetin bütünü zikretmek yerine yalnızca yukarıdaki kısmını nakletmek suretiyle gerçekte İsmâiliyye'deki ilmî ibadetin (te'vil) değişik bir versiyonu olan felsefî ibadet, daha doğrusu içi boşaltılmış

¹⁰⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 398.

¹⁰¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 398.

¹⁰² Fecr, 89/27-28.

¹⁰³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 139.

¹⁰⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 504.

¹⁰⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 262.

¹⁰⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 505. İhvân-ı Safâ'nın ibadetler hakkındaki düşünceleri için ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 324-325.

ibadet anlayışına meşruiyet zemini oluşturmaya çalışmaktadır. Halbuki, söz konusu ayet, ne felsefî tefekkür ibadetiyle ve ne de anılan ibadetin fazilet derecesiyle ilgilidir. Dahası bu ayet, Hz. Peygamber'i cin çarpmışlıkla itham eden nüzûl dönemi müşriklerine vicdani bir sorgulamada bulunmalarını önermektedir.¹⁰⁷

Bu kısa değerlendirmeden sonra tekrar asıl konumuza dönecek olursak, er-Risâletü'l-câmîa'da şeriatın bâtınına itibar etmeksizin sadece zâhirine yönelen kişiyi ruhu olmayan bir cesede benzeten İhvân'a göre,¹⁰⁸ sadece zâhirî emir ve yasakları yerine getirmekle yetinen bir kişiye felsefî ibadet gerekmez; ancak bunun sonucunda o kişinin hem kendisini hem de başkasını helak edip dalâlete sürüklemesi kaçınılmazdır. Kişi ibadetleri ifa etmekle sadece "Müslüman" olur. "Gerçek mü'min" olmanın yolu ise, felsefî ibadetten geçer. Gerçi, "Bedevîler, inandık, dediler. De ki: siz iman etmediniz; ama 'boyun eğdik' (müslüman olduk) deyin. Zira henüz kalplerinize iman yerleşmedi"¹⁰⁹ mealindeki ayetin beyanına göre İslâm imandan önce gelir; ancak iman her zaman için islamdan (müslüman olmaktan) daha ileri bir düzeyi ifade eder. Bu itibarla, İslâm şer'î ibadetleri zâhiren yerine getirmeyi, iman da felsefî ibadeti temsil eder.¹¹⁰

Öte yandan İhvân, İslâm'daki vecibelerin niçin ve kimin için farz kıldıklarını, muhtemelen Beydaba'nın meşhur Kelile ve Dimne adlı eserinden uyarladıkları ilginç fablla anlatmaya çalışır. Bu fablın üç kahramanı vardır. Bunlardan ilki, aslen İbrânî olan Iraklı bir insan, ikincisi kuşların lideri, üçüncüsü ve sonuncusu da hükümdardır. Fablda ilk olarak Iraklı insan söze başlar ve özetle şunları söyler: "Allah bize peygamberlerini ve kitaplarını göndermekle lütuf ve ihsanda bulundu. Bizi, gönderdiği şeriatlardaki abdest, gusül, namaz, oruç, hac, zekat gibi vecibelerin yanı sıra cuma ve bayram namazlarında camilere, havra ve kiliselere gitmekle nimetlendirdi. İşte bütün bu ilâhî lütuf ve ihsanlar bizim sizden üstün olduğumuzun delilidir".

Kuşların lideri bu iddiaya, "Ey insan! Eğer iyi düşünürsen, bu saydığın şeylerin sizin için bir lütuf ve üstünlük vesilesi olmadığını anlarsın" şeklinde karşılık verir. Tam bu sırada hükümdar devreye girer ve kuşların liderine, "Bunun nasıllığını bize açıklar mısın" der. Kuşların lideri bunu özetle şöyle izah eder: Bütün bu dinî vecibeler birer azap ve ceza olup aslında günahların affından, hayasızlık ve kötülüklerden alıkonulmasından ibarettir. Nitekim bazı ayetlerde, "Muhakkak ki namaz hayasızlıktan ve kötülüğün alıkoyar";¹¹¹

¹⁰⁷ Anılan ayetin tamamı şu mealdedir: "(Ey Peygamber!) Onlara de ki: Size bir tek öğüdüm var; Allah için teker teker veya ikişer ikişer kalkın ve arkadaşınızda ne türden bir delilik bulunduğunu düşünün. O, şiddetli bir azabın öncesinde sizin için gelen bir uyarıcıdır."

¹⁰⁸ İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü'l-câmîa**, nşr. Cemil Salîbâ, Matba'atü'l-câmîati's-sûriyye, Dımaşk trz., I, 639.

¹⁰⁹ Hucurât, 49/14.

¹¹⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 262.

¹¹¹ Ankebut, 29/45.

“İyilikler kötülükleri giderir”¹¹² buyurulmuştur. Halbuki biz her türlü günah ve kötülükten uzağız. Dolayısıyla şer’î yükümlülüklerden de muafız. Ayrıca peygamberler kafir ve cahil toplumlara gönderilmiştir. Yani, Allah size doğru yolu göstermek için peygamber göndermiştir. Oysa biz rabbimizi hakkıyla tanıyıp bildiğimiz, onun birliğine gerçekten iman ettiğimiz için peygamberlerin kılavuzluğuna ihtiyaç hissetmeyiz. Kaldı ki, peygamberler birer gönül doktorudur. Doktora da sadece hasta olanın ihtiyacı vardır.¹¹³

İlâhî kitapların muhkem lafızlarında ortaya konan helal ve haramlarla ilgili hükümler sizin için birer boyunduruktur. Dahası, bu hükümler sizin cahilliğinizi, neyin faydalı ve neyin faydasız olduğu konusundaki bilgi eksikliğinizi gidermek ve sizi terbiye etmek için konulmuştur. Eğer siz ahlakınızı güzelleştirmek, zor zamanda kardeşlerinize yardım etmek ve kendi faydanıza olan işlerde tam bir dayanışma içinde olmak gibi, güzel erdemlere sahip olsaydınız, kesinlikle size cuma ve bayram namazları gibi mükellefiyetler yüklenmezdi.¹¹⁴ Bütün bunların yanında, sizin için dinî bir gereklilik olan namaz, kıble, mescit gibi şeyler de bizim nezdimizde zorunlu bir ihtiyaç olarak algılanmaz. Çünkü, bizim için her yer mescit, döndüğümüz her yön kıbledir ve Allah’ın zâtı her yerdedir. Keza, bize her gün cuma ve bayram; bütün eylemlerimiz birer namaz ve tesbihtir. Zira namaz, kalpleri kin ve şüphe kirinden arındırmaktan, sahih bir inanç ve içten bir niyetle Allah’a yaklaşmaktan ibarettir. Kıble, iyiliği emretmek; kıyam, müslümanların faydasına olan şeyleri temin etmek; kade (namazda oturuş), düşmanlık ve buğz etmekten uzak durmak; rüku ve secde, tevazu sahibi olmak; teşehhüd ve selam ise, iyi dostlara karşı hoşgörülü davranmak ve cehaletten sâlim olmaktır. İşte namaz denilen şey, bütün bu güzel davranışların pratiğe aktarılmasından ibarettir. Zaten bizim yaptığımız da tam olarak budur. Çünkü biz her zaman bir araya toplanır; kardeşlerimize zarar vermek yerine onların faydasını temin etmekle uğraşır; kötülüklerden kaçınır ve insanların karşısında tevazu ile eğiliriz.¹¹⁵

Kanaatimizce, bu fablda konuşan kuşların lideri, İhvân-ı Safâ’dan; Iraklı insan da şer’î yükümlülükleri yerine getirmekle sorumlu olan avâmdan başkası değildir. Zira, İhvân’ın ibadeti amelî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırdığını; namaz, oruç, hac ve zekat gibi vecibelerden oluşan amelî ibadetleri hakikatin bilgisinden mahrum olan insanlara; tefekkür, zühd, bilgilenme ve ahlâkı güzelleştirme gibi esaslara dayanan felsefî ibadeti ise kendilerinin de aralarında bulunduğu seçkinler sınıfına tahsis ettikleri hatırlanacak olursa, burada kuşların liderine söylenen sözlerin gerçek manâ ve maksadı kolaylıkla anlaşılacaktır.

Diğer taraftan burada İhvân’ı temsil eden kuşların liderinin dinî yükümlülükleri insanlar, yani avam için birer azap, ceza ve boyunduruk olarak nitelemesi de son derece ilginçtir. Kuşkusuz, bu nitelemeyi ilginç kılan,

¹¹² Hûd, 11/114.

¹¹³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, II, 324-325.

¹¹⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 327.

¹¹⁵ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 328.

İsmâîlîler'in de bu konuda benzer nitelemelerde bulunmuş olmalarıdır. Sözelimi Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, A'râf suresi 7/157. ayette İsrâiloğulları'na yüklenen ağır şer'î vecibeleri ifade etmek için kullanılan "boyunduruk ve zincirler" tabirini, İslâm'da farz kılınan hükümler şeklinde yorumlamış ve bu hükümlerden bazılarının Kâim-Mehdî'nin gelişiyle birlikte kaldırılacağına işaret etmiştir.¹¹⁶ Benzer şekilde, ünlü İsmâîlî dâisi Nâsır Hüsrev de (ö. 452/1061 [?]), Kur'an'daki cehennem teriminden şeriatın zâhirinin kastedildiğini belirtmiştir.¹¹⁷ Yine o, gerçekte halkın salâhi için vazedilen şeriatın zâhirinin öldürücü bir zehire benzediğini; bazen ağır hastalıkların üstesinden gelinmesi için o zehire ihtiyaç duyulduğunu; ancak sağlıklı bir kişinin bunu yemesi halinde derhal öleceğini ifade etmiştir.¹¹⁸

Kısaca söylemek gerekirse, İhvân her ne kadar dinî vecibeleri inkar etmese de, sonuçta hakikatin bilgisine vakıf olanlar için bunların birer sembol olduğu ve dolayısıyla pratikte sadece avamı bağladığı şeklinde bir anlayışı savunmaktadır. Kanaatimizce, İhvân ortaya koyduğu bu felsefî ibadet anlayışıyla İsmâîlîlerle aynı safta yer almakta ve burada söz konusu olan felsefî ibadet de gerçekte İsmâîlîlerin te'ville özdeşleştirdikleri ilmî ibadetten çok farklı bir anlam taşımamaktadır.

3. Rûhânî Varlıklar

İhvân-ı Safâ, Kur'an'da zikri geçen melek, cin, şeytan gibi rûhânî varlıkları da genel İslâmî tasavvurdan tamamen farklı şekilde algılamaktadır. Sözelimi, İhvân'a göre, "Aldatmak maksadıyla birbirlerine cazip sözler fısıldayan cin ve insan şeytanlarını her peygambere düşman kıldık"¹¹⁹ mealindeki ayette zikri geçen cin şeytanları, duyuların idrak alanına girmeyen, (uzlaşmamalarından dolayı) cesetlerinden ayrılmış günahkar nefisler; insan şeytanları da cesetleriyle uyum sağlamış ve organik bir bünyede vücut bulmuş (tecessüd) nefislerdir.¹²⁰ Ayrıca İhvân'a göre, bozuk inançlarını ve fâsit düşüncelerini kritik edip düzelten, aklî ya da naklî şeriatteki salih amelleri işleyen, geçimini dürüst şekilde kazanan, cehalet ve bilgisizlik gafletinden uyanacak ölçüde dünya ve dünya işlerinin gerçek mahiyeti üzerinde kafa yoran, bu dünyanın aldatmacaları konusunda uyanık olan, zühd hayatı yaşayan, öte dünyayı düşünüp bir an önce oraya ulaşmayı arzulayan ve hayatı boyunca bütün bu düşünce ve davranışlarında devamlılık gösteren kişinin ruhu ölümle birlikte cesetten ayrıldığında özgürlüğüne kavuşur; maddenin esaretinden, heyûlâ karanlık denizinden kurtulur ve nihayet kevn ve fesat âleminden çıkarak sevinç içerisinde felekler âlemine yükselir. Bu yükselişle birlikte o da bir melek olur.¹²¹

¹¹⁶ Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, **İsbâtü'n-nübüvvât**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986, s. 177.

¹¹⁷ Ebû Muîn Hâris Kubâdiyânî Mervezî, **Hânu'l-ihvân (Dostlar Sofrası)**, çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 108.

¹¹⁸ Nâsır-ı Hüsrev, **Hânu'l-ihvân**, s. 204.

¹¹⁹ En'âm, 6/112.

¹²⁰ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 112.

¹²¹ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 108-109.

Buna karşın, din ve dünya hakkında düşünmeyen, ahireti unutan ve sırf dünya için çalışıp mal biriktirme peşinde koşan, zihnini yeme, içme, giyinme ve lüks yaşam gibi nefsanî istek ve arzulara esir eden, ahlakı kötü, davranışları bozuk ve katıksız cahil olan kişinin nefsi de potansiyel (bilkuvve) şeytandır. Bu tür insanlar öldüklerinde bilfiil şeytan olurlar.¹²²

4. Kıssalar ve Meseller

İhvân-ı Safâ'nın kıssalar ve bu kıssalarda anlatılan mucizevî olaylara yönelik yorum anlayışları da İsmâîlî ya da en azından, bütünüyle bâtinî karakterlidir. Bu bağlamda İhvân, tamamen İsmâîlîler'in Ehl-i Sünnet'e hitap tarzlarını andıran bir üslupla kaydettikleri "eşek gibi aşağılık olan ehl-i zâhirden gizlenmiş olan gerçekler nedir?" şeklindeki dizelerin ardından, şiir kalıbı içerisinde şu türden sorular sorar:

Ziyankar İblis'e yardım eden tavus ve yılanın (gerçek) mahiyeti nedir?

Tüm bitkiler ve yeşillikler arasında Âdem'e yasaklanan buğday nedir? Bu yasak bitkiyi yer yemez, daha önce örtülü olan edep yerleri nasıl açılır?

Kâbil'e kardeşini defnetmeyi karga nasıl öğretir?

Halil İbrâhim'i yakmayan ateş nedir?

Bu manzum sorular, Kurt, kan ve Yûsuf'un gömleği, onun hapsedilmesi ve içine atıldığı kuyu, Sâmirî'nin buzağısı, Allah'ın kesilmesini emrettiği inek, Hz. Süleyman'ın bastonu ve yüzüğü, onun hizmetine verilen rüzgar ve kuş dili, Yûnus'u yutan balık, Ashâb-ı Kehf'in uyuması ve uykudan uyanması, insanlara sihir öğreten Hârût ve Mârût, Yecüc ve Mecüc'ün seddinin gerçek mahiyetini sorgulamalarla devam edip gider.¹²³ Ne var ki, İhvân, bu soruların hiç birini cevaplamaz; ancak kasidenin sonunda şunu söylemekle yetinir: "Kardeş! Bilmelisin ki bu beyitler ve bunların içerdiği konular, ahlâkı güzelleştirmek için eğitilmiş insanlara bir irşat, ruhbilim konusunda birikimi olanlara da kendilerini tanımları için, nebevî sırlara ve bazı şeriat hükümlerindeki sembol ve rumuzlara yönelik bir dikkat çekmedir. Bu soruların cevaplarını bilen hiçbir kardeşimizin, kendisine bu tür sorular sorulduğunda bunların cevaplarını, nefisini

¹²² İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 110.

¹²³ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 143-144. İhvân'ın Kur'an kıssalarında anlatılan ilginç konularla ilgili sorduğu bu sorular, bazı değişikliklerle birlikte Ârif Tâmir'in İsmâîlî eserler arasında neşrettiği Âmir el-Basrî'nin *el-Kasidetü't-Tâiyye*'sinde de tekrarlanmıştır. Bkz. Âmir el-Basrî, **el-Kasidetü't-tâiyye**, s. 120-121 [**Erbau resâilî'l-ismâliyye** içinde], nşr. Ârif Tâmir, Dâru'l-keşşâf, Suriye-Selemiyeye 1952). Bu risalenin muhtemelen hicrî 705/1319-20 yılında te'lif edildiğini söyleyen Şeybî, Ârif Tâmir'in birtakım ilave ve eksiltmelerle birlikte tahrif ederek yayımladığı bu risalenin müellifini İsmâîlî olarak takdim etme konusunda hiçbir argümanın bulunmadığını vurgular. Şeybî'ye göre Âmir el-Basrî, gerçekte Şîlik düşüncesiyle tasavvufu uzlaştırmış bir şahsiyettir. Bkz. Şeybî, **el-Fikrû's-şîî**, s. 134-138.

kötülüklerden arındırıp ahlakını düzeltmeyen hiç kimseye vermemesi gerekir. Çünkü, nefsi arınmamış olan kötü ahlaklıların bu (cevaplardaki) manâları kavramaları mümkün değildir.”¹²⁴

Goldziher, İhvân-ı Safâ'nın buradaki yaklaşımından Kur'an'daki kıssaların İhvân-ı Safâ'ya özgü yorumunun Philo'nun alegorik yönteminden mühlhem olduğu sonucunu çıkarmakta ve bu yorum anlayışında kıssalardaki ifadelerin zâhirî anlamını “okunan ve işitilen” şekliyle olduğu gibi bırakmak, diğer taraftan, zâhir anlamın bünyesinde saklı olan ve herkesin anlaması mümkün olmayan gerçek anlamı ortaya çıkarmaktır ki, bu da makul (akla uyarlanan) anlamdır.¹²⁵

Öte yandan İhvân-ı Safâ, Kur'an kıssalarında peygamberlere atfedilen mucizeleri de yine sembolik şekilde yorumlamıştır. Sözelimi, oldukça ilginç ve hayret verici buldukları Hz. İsa'nın körü ve alacalıyı iyileştirmesi mucizesinin maddî anlamda bir iyileştirme olmadığını; dahası, bunun kör olan gönül gözüne rûhânî cevherlerle sürme çekmek,¹²⁶ yani manevî ve rûhânî bir tedavi uygulamak olduğunu ileri sürmüştür.

Kur'an kıssalarında geçen mucizevî olaylarla ilgili pasajları tamamen sembolik ve işârî bir tarzda yorumlama eğiliminde olan İhvân, bizatihi sembolik anlatımlar olan meselleri de düşünce sistemlerindeki birtakım felsefî nazariyelere uygun şekilde te'vil etmişlerdir. Mesela, Nur suresi 24/35. ayeti, varlık ve oluşun vücut buluşu konusunda esas aldıkları Yeni Eflatunculuk'taki sudur teorisine¹²⁷ şu şekilde uyarlamışlardır: “Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun misali; yani küllî akıl, bir kandil gibidir. Bu küllî nefis, tıpkı kandilin Allah'ın nûru ile aydınlanan lamba ile ışık saçması gibi, küllî aklın nûruyla ışık saçar. O kandilin içinde bir lamba vardır; lamba kristal bir fânus içindedir: Kristal, kendisine nüfuz eden nefsin feyziyle aydınlanan ve şeffaf olan ilk surettir (ilk madde) ki böylece küllî akıl, küllî nefis üzerine feyezân eder. O fanus, adeta inciye benzer: Bu, kendisine özgü çeşitlilik içinde billurlaşmış

¹²⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, IV, 144.

¹²⁵ Goldziher, **Mezâhibü't-tefsîr**, s. 216.

¹²⁶ İhvân-ı Safâ, **Resâil**, III, 485-486.

¹²⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Uysal, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem**, s. 144-152. Yeni Eflâtunculuğun mimarı olan Plotinus (İ.S. 204/270)'a göre, varlık âleminin ulvî kaynağı “Bir-Vâhid”dir. O, çokluktan uzak, değişme ve başkalaşmaya maruz kalmamış, sırf birlik ve vahdettir. Bu “Bir”, herhangi bir manâda şuurlu değildir. O, yalnızca âlemin biricik kaynağı ve kendisine duyulan iştiyakın gayesidir. Âlem ondan feyezân eder ve ruh tekrar ona dönmeyi arzular. Yine sözü edilen “Bir”den üç varlık sudur eder. Birincisi, zaman ve mekan üstü bir varlık olan akıl; ikincisi, ruhtur (küllî nefis). Bu ruh, akıldan sudur etmiş olup, tikel varlıkların değil, âlemin ruhudur. Üçüncüsü ise bu ruhtan sudur eden maddedir. Madde ve maddî varlıklar âlemi sırf yokluk, vasıfsız ve belirsiz bir şeydir. Ancak, piramidin zirvesindeki en üst noktaya, diğer bir deyişle “Bir”e tecrübe ve akıl yoluyla değil, mistik bir vecd yoluyla ulaşılır. S. Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara 1987, s. 305.

mücerret surettir. O, doğuya da batıya da nisbet edilemeyen/ait olmayan mübarek bir ağaçtan; zeytin ağacından çıkan yağdan tutuşturulur: Küllî nefis, bütün varlıklara hareketi, adeta yağın lambaya güç verdiği gibi verir. O ne doğuya ne de batıya aittir. Bilakis, Allah'ın emriyle yaratılmıştır; ancak mürekkebe (bileşik) değildir. Onun yağı neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir: Her ne kadar kendisine ulaşmasa da Küllî nefis letafet ve yüceliğinden ötürü, neredeyse küllî akıl olur. Akıl, nefsi hayırlarla güçlendirdiği takdirde, bu, 'nûr üstüne nûr' olur. Akıl nûru da nefsin nûrunun üstündedir. Allah, dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah, insanlara (işte böyle) misaller getirir. Bu yüzden ateş, nurla ilişkili en yüce form ve en büyük misaldir. Bunun için İblis, "Beni ateşten; onu ise çamurdan yarattın" (Sâd, 38/76) dediğinde lanetlenmişti. Çünkü ateş, tabiatı gereği yukarıya doğru; çamur ise topraktan olduğu için tabiatı gereği aşağı doğru hareket eder".¹²⁸

Sonuç

Tarihsel ve siyasal kimlikleri hâlen tam olarak belirlenemeyen İhvân-ı Safâ'nın Kur'an ve yorum anlayışı, gerek teorik gerekse pratik yönleriyle klasik İsmâîlî düşüncedeki bâtinî te'vil nazariyesiyle birebir örtüşmektedir. Bu örtüşmeden hareketle, İhvân'ın, en iyimser ifadeyle, İsmâîlî düşüncenin gönüllü temsilcileri olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında, İhvân'ın, kimliklerini gizlemesi ve tasavvufî eğilimlere sahip olduklarını dile getirmesi sebebiyle, İsmâîlî düşüncedeki zâhir-bâtin, tenzil, te'vil gibi bazı terim ve kavramların tasavvufî geleneğe intikalinde bir köprü vazifesi gördüğü de söylenebilir.

¹²⁸ İhvân-ı Safâ, **er-Risâletü'l-câmia**, II, 293.

KAYNAKÇA

- Abdünnûr**, Cebbûr, **İhvânü's-safâ**, Dâru'l-maârif, Kahire trz.
- Affî**, Ebü'l-A'lâ, **Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, çev. Mehmet Dağ, AÜF Yay., Ankara, 1975.
- , "Min Eyne İsteskâ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî", **Mecelletü külliyyeti'l-arabiyye**, el-Câmiatü'l-mısriyye, I/1, (Kahire 1933).
- Avvâ**, Âdil, **Hakikatü ihvâni's-safâ**, el-Ehâlî li't-tübâ'a ve'n-neşr, Dımaşk 1993.
- Basrî**, Âmir, **el-Kasîdetü't-tâiyye**, [Erbau resâili'l-ismâiliyye içinde], nşr. Ârif Tâmir, Dâru'l-keşşâf, Selemiye 1952.
- Boer**, T. J. De, **İslâmda Felsefe Tarihi**, notlar ekleyerek çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaası, Ankara 1960.
- , "İhvânüssafâ", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Bolay**, Süleyman Hayri, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara 1987.
- Câbirî**, Muhammed Âbid, **Tekvînü'l-akli'l-arabî**, el-Merkezü's-sekâfiyyü'l-arabî, Beyrut 1991.
- , **Tekvînü'l-akli'l-arabî: Arap Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul, 1997.
- Corbin**, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. ve notlandıran: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- Daftary**, Farhad, **İsmâîlîler: Tarih ve Kuram**, çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001.
- Ebü Hayyân et-Tevhîdî**, Ali b. Muhammed, **el-İmtâ' ve'l-muânese**, nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn, Dâru mektebeti'l-hayât, y.y. trz.
- , **el-Mukâbesât**, nşr. Hasen es-Sendûbî, Dâru suâdi's-sabâh, Kuveyt 1992.
- Ebü Ya'kûb es-Sicistânî**, İshak b. Ahmed, **İsbâtü'n-nübüvvât**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1986.
- Fahri**, Macit, **İslâm Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş**, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- , **İslâm Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1987.
- Fahûrî**, Hannâ, **Târîhu'l-felsefeti'l-arabiyye**, Dâru'l-cil, Beyrut 1982.
- Feridüddîn Attâr**, **Tezkiretü'l-evliyâ**, Haz.: Süleyman Uludağ, Erdem Yay., İstanbul 1991.
- Ferruh**, Ömer A., "İhvân-ı Safâ", çev. İlhan Kutluer, **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri**, ed. M.M. Şerif, İstanbul 1997.
- Gâlib**, Mustafa, **Târîhu'd-da'veti'l-ismâiliyye**, Dâru'l-endelüs, Beyrut 1965.
- Goldziher**, Ignaz, **Mezâhibü't-tefsîri'l-islâmî**, Arapça'ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Mektebetü'l-hancî, Mısır 1955.
- Hasan**, İbrahim Hasan, **Târîhu'd-devleti'l-fâtımiyye**, Mektebetü'n-nehdati'l-mısriyye, Kahire 1964.
- Hafîb**, Ahmed, **el-Harekâtü'l-bâtıniyye fi'l-âlemi'l-islâmî: Akîdetühâ ve hükmü'l-islâmî fihâ**, Mektebetü'l-aksâ, Amman 1984.
- İbn Teymiyye**, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, **Mecmû'ü fetâvâ**, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad 1991.
- , **Buğyetü'l-murtâd fi'r-red ale'l-mütefelsife ve'l-karâmita ve'l-bâtıniyye**, nşr. Mûsâ b. Süleymân ed-Dervîş, Mektebetü'l-ulûm, Medine 1988.
- İhvân-ı Safâ**, **Resâilü ihvâni's-safâ**, nşr. Butrus el-Bustânî, Dâru Sâdir, Beyrut, trz.

- , **er-Risâletü'l-câmia**, nşr. Cemil Salîbâ, Matba'atü'l-câmiati's-sûriyye, Dımaşk trz.
- Kaya**, Mahmut, "Felsefe", **DİA**, İstanbul 1995.
- Keklik**, Nihat, **Felsefede Metafor**, İÜEF Yay., İstanbul 1990.
- Kuşeyrî**, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, **Letâifu'l-işârât**, nşr. İbrahim Beysûnî, el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, Kahire 1981.
- Lambton**, Ann K. S., **State and Government in Medieval Islam**, Oxford University Press, London trz.
- Massignon**, Louis, "Karmatîler", **İA**, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Nâsır-ı Hüsrev**, Ebû Muîn Hâris Kubâdiyânî Mervezî, **Hânu'l-ihvân (Dostlar Sofrası)**, çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Neşşâr**, Ali Sami, **Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm**, Dâru'l-maârif, Kahire 1965.
- Onay**, Hamdi, **İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi**, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Sevim**, Seyfullah, **İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî**, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Şeybî**, Mustafa Kamil, **el-Fikrû's-Şîi ve'n-nezeâtü's-sûfiyye**, Mektebetü'n-nehda, Bağdat 1966.
- Tâmîr**, Ârif, **Hakîkatu ihvânî's-safâ ve hullâni'l-vefâ**, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1982.
- , **el-İmâme fi'l-İslâm**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut trz.
- Taylan**, Necip, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİF Yay., İstanbul 1994.
- Uysal**, Enver, **İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem**, MÜİF Yay., İstanbul 1998.

The Qur'an and Its Interpretation in the philosophical taught of Ikhvân al-Safâ

ABSTRACT

Ikhvân al-Safâ (Epistles of the Brethern of Purity) is a religio-political movement that came in being Basra in tenth century. In recent years it has been done various studies on the philosophical views in the epistles which were written by unknown entellectual members of this movement. However, it was rarely dealt with their Qur'anic interpretation and understandings in these studies. By taking into account this point, in this article it was tried to consider Ikhvân al-Safâ's Qur'anic interpretation in the light of their philosophical taught system.