

İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE NEDENSELLİK

Süha AYGÖREN

Temmuz 2019

DENİZLİ

İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE NEDENSELLİK

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Ana Bilim Dalı
Türk İslam Düşünce Tarihi Programı**

Süha AYGÖREN

Danışman: Doç. Dr. Fazıl KARAHAN

Temmuz 2019

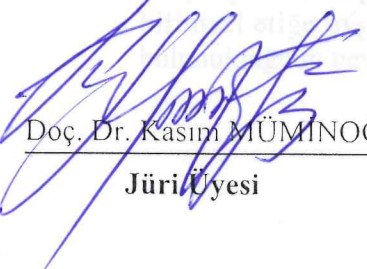
DENİZLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

FELSEFE Anabilim Dalı, TÜRK İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİ Bilim Dalı öğrencisi Suha AYGÖREN tarafından Doç. Dr. Fazıl KARAHAN yönetiminde hazırlanan “İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE NEDENSELLİK” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 27.01.2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.


Prof. Dr. Fehat AĞIRMAN

Jüri Başkanı


Doç. Dr. Kasım MÜMİNOĞLU

Jüri Üyesi


Doç. Dr. Fazıl KARAHAN

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun
11/09/2019..tarih ve ..36/01.... sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI

Müdür

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.



Süha AYGÖREN

ÖN SÖZ

İhvan-ı Safa, ansiklopedi niteliğindeki risaleleriyle, İslam coğrafyasında bilimsel çalışmaların doruğa ulaştığı onuncu yüzyılda önemli bir konuma sahiptir. Siyasi nedenlerle isimlerini gizlemek zorunda kalan topluluk, o dönemde tercüme edilen eski yunan felsefesi eserlerini, İslam inancı ile uzlaştırarak risalelerine yansıtır. Sadece felsefe değil, ezoterizmle de yakından ilgilenen İhvan-ı Safa'nın, sihir, büyü, astroloji ve müzik gibi hayatın pek çok alanında da yazıları bulunur. O dönem için ansiklopedi yazacak kadar donanımlı olan bu gizemli topluluğun dünyasını daha iyi anlayabilmek, nedensellik bağlamında felsefi bakış açılarını aktarabilmek ve nedenselliğin tarihsel gelişimine de ışık tutabilmek amacıyla *İhvan-ı Safa risalelerinde nedensellik* konusunu mercek altına aldık.

Bu çalışmada ana kaynak olarak, İhvan-ı Safa'nın Türkçe'ye 2012-2016 yılları arasında tercüme edilen, Prof. Dr. Abdullah Kahraman editörlüğünde Ayrıntı Yayınları'ndan basılan risalelerinden faydalanarak onların, felsefenin ilk meselelerinden olan nedensellik hakkındaki görüşlerini, felsefe tarihiyle ilişkilendirerek ele alacağız. İhvan-ı Safa'nın nedensellik konusunda hangi düşünürlerden etkilendiğini, hem ontolojik hem de kozmolojik nedensellik argümanlarını aktaracağız. Kendilerini gizleyen bu topluluğun, risaleleri dışında elimize ulaşan bir eser ve onların yaşadığı dönemde İhvan-ı Safa'dan bahseden bir kaynak bulunmamaktadır.

Bu çalışma için öncelikle alanyazın yöntemiyle nedensellik taraması yapılmış olup birincil kaynaklardan okuma ve fişlemeler yapılmıştır. Sonrasında ikincil kaynaklara başvurularak detaylı incelemelerde bulunulmuştur. Bu eserlerin bir kısmına üniversitelerin kütüphanelerinden, bir kısmına da internetten temin edilen dijital formattaki yayınlarla ulaşılmıştır.

Bu çalışma sırasında, bana farklı bakış açıları kazandıran, tez konumun seçilmesi ve tezin oluşumunda gösterdiği akademik danışmanlığı desteğinden dolayı hocam Doç. Dr. Fazıl Karahan'a teşekkür ederim. Eğitim hayatım boyunca hep arkamda duran anne ve babama, ayrıca tez yazımı sürecinde hiçbir desteği esirgemeyen, her türlü fedakarlığı gösteren değerli eşim Burcu Aygören'e teşekkür ederim.

ÖZET

İhvan-ı Safa Risalelerinde Nedensellik

Aygören, Süha

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe A.B.D.

Türk İslam Düşünce Tarihi Programı

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Fazıl Karahan

Temmuz 2019, V + 85 Sayfa

Bu çalışma, ansiklopedi niteliğindeki risaleleriyle İslam coğrafyasında bilimsel çalışmaların doruğa ulaştığı onuncu yüzyılda önemli bir yere sahip olan İhvan-ı Safa topluluğunun nedensellik düşüncelerini içermektedir. Bu çalışmanın amacı, İhvan-ı Safa'nın yazmış olduğu risalelerdeki nedensellik ifadelerini irdelemek ve felsefe tarihiyle ilişkilendirmektir. Tezde, ilk olarak İhvan-ı Safa'nın nedensellikle ilgili olan ifadelerinin temelini oluşturması için nedensellik kavramı açıklanmış ve felsefe tarihindeki kronolojik olarak nedensellik düşüncelerine yer verilmiştir. Daha sonra topluluğun felsefesi ve felsefi kaynakları belirtilmiştir. Son olarak da İhvan-ı Safa risalelerinde yer alan nedensellik düşünceleri aktarılmıştır. Cehaletle kirlenen dini, felsefe ile temizleme gayretindeki topluluk, nedenselliğe hikmet penceresinden bakar. Eflatun dışında bir isim vermeseler de İhvan-ı Safa, Eski Yunan filozoflarının görüşlerini kaynak olarak aldıklarını belirtir. Risalelerden anlaşılır ki nedensellik konusunda etkilendikleri filozoflar Aristoteles, Pythagoras ve Plotinos'tur. Aristoteles'in dört nedeni, Pythagoras'ın arkhe olarak sayıları ele alması ve Plotinos'un sudur teorisi İhvan-ı Safa risalelerinde açıklanır. Topluluk, ilk neden olan Yaratıcı'dan başlayan, mükemmellikten basitliğe doğru bir varlık sıralaması yapar ve varlıklar arasında zorunlu bir nedensellik olduğunu ileri sürer.

Anahtar Kelimeler: İhvan-ı Safa, Nedensellik, Hikmet, Sudur

ABSTRACT

Causality on Epistles of Ikhwan al-Safa

Aygören, Süha

Master Thesis

Department of Philosophy

History of Turkish-Islamic Philosophy

Adviser of Thesis: Asist Dr. Fazıl Karahan

July 2019, V + 85 pages

This study contains thoughts on causality of Ikhwan al-Safa community, who were very important by their encyclopedic epistles in the tenth century when scientific works in Islamic geography peaked. The aim of the study is to scrutinise the causality expressions on epistles written by Ikhwan al-Safa and to associate with the history of philosophy. In this thesis, firstly the concept of causality was explained so that Ikhwan al-Safa's thoughts on causality were clear and also causality thoughts in philosophy history were placed chronologically. Then the philosophy and philosophy sources of the community were expressed. Lastly causality thoughts on epistles of Ikhwan al-Safa were cited. Clearing the defiled religion with ignorance by philosophy is an aim of the community and their point of view to causality is wisdom. Ikhwan al-Safa don't mention any philosophers but Eflatun, they remark their main sources are Ancient Greek philosophers. It is understood from epistles on the concept of causality, they are impressed by Aristotle, Pythagoras and Plotinus. Aristotle's four reasons, Pythagoras' thoughts on numbers as arkhe and Plotinus' emanation theory are explained in epistles of Ikhwan al-Safa. The community sorts existence starting from God as the first reason to others by perfection grade and they submit that there is an imperative causality between existences.

Keywords: Ikhwan al-Safa, Causality, Wisdom, Emanation

İÇİNDEKİLER

| | |
|----------------------|-----|
| ÖN SÖZ | i |
| ÖZET..... | ii |
| ABSTRACT | iii |
| İÇİNDEKİLER | iv |
| ŞEKİLLER DİZİNİ..... | v |
| GİRİŞ | 1 |

BİRİNCİ BÖLÜM ESKİ YUNAN'DA, İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VE MODERN FELSEFEDE NEDENSELLİK

| | |
|--------------------------------------------------|----|
| 1.1. Nedensellik..... | 6 |
| 1.1.1. Eski Yunan Felsefesinde Nedensellik | 8 |
| 1.1.2. İslam Felsefesinde Nedensellik | 15 |
| 1.1.3. Modern Felsefede Nedensellik | 28 |

İKİNCİ BÖLÜM İHVAN-I SAFA FELSEFESİ VE KAYNAKLARI

| | |
|----------------------------------------|----|
| 2.1. Epistemoloji | 32 |
| 2.2. Hikmet..... | 42 |
| 2.3. Plotinos (Yeni Eflatunculuk)..... | 48 |
| 2.3.1. Bir | 48 |
| 2.3.2. Sudur | 49 |
| 2.4. Pythagorasçılık..... | 52 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE NEDENSELLİK

| | |
|----------------------------------------------------------------------------|----|
| 3.1. İhvan-ı Safa Risalelerindeki Nedensellik İfadelerine Genel Bakış..... | 56 |
| 3.2. Yaratıcı ve Yaratılış | 60 |
| 3.3. Ahenk | 67 |
| SONUÇ | 78 |
| KAYNAKLAR | 81 |
| ÖZ GEÇMİŞ | 85 |

ŞEKİLLER DİZİNİ

| | |
|-----------------------------------------------------|----|
| ŞEKİL 1. 3X3 Sayılar..... | 35 |
| ŞEKİL 2. 4X4 Sayılar | 35 |
| ŞEKİL 3. 5X5 Sayılar | 36 |
| ŞEKİL 4. 6X6 Sayılar | 36 |
| ŞEKİL 5. 7X7 Sayılar | 36 |
| ŞEKİL 6. 8X8 Sayılar | 37 |
| ŞEKİL 7. 9X9 Sayılar | 37 |
| ŞEKİL 8. İhvan-ı Safa'ya Göre Gök Alem..... | 70 |
| ŞEKİL 9. İhvan-ı Safa'ya Göre Burçların Konumu..... | 71 |

GİRİŞ

İhvan-ı Safa'nın ortaya çıkışını anlayabilmek için öncelikle onuncu yüzyıla bakıp, o dönemde parçalanmış olan islam coğrafyasını incelemek gerekir. Abbasiler'den ayrılarak özerk devletler kurulmasıyla ortaya çıkan bu çok parçalı yapının, düşünce hayatını da etkilediği görülür. Bu parçalanmışlık, siyasi alana olumsuz yansırken, düşünce, bilim ve kültür alanlarına oldukça olumlu yansır.¹ Bu yüzden onuncu yüzyıl, islam düşünce tarihinin en verimli ve üretken olduğu zaman dilimi olarak karşımıza çıkar.²

Onuncu yüzyılda sünni otoritenin temsilcisi olan Abbasiler ile şii otoritenin temsilcisi Büveyhiler gibi hanedanlıkların çatışmasıyla oluşan otorite boşluğunu değerlendiren halk, Yunan, Hint ve Fars eserlerini tercüme faaliyetleriyle bilimsel gelişime ve düşünce hareketliliğine zemin hazırlar.³

Akıl ile imanın, bağnazlık ile sorgulamanın sarsıcı geriliminde, kaotik bir yüzyılda Mutezile akımı, Felsefecilerin yükselişi ve Mutasavvıfların etkinliği göze çarpar. Batını – Zahiri, Sünni - Şii şeklinde toplumda ayrışma doruk noktasına çıkar. İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin görüşleri, toplumu derinden etkiler. Emeviler, Abbasiler, Fatımiler, Karmatiler, İsmaililer ve diğerleri de farklı görüşler ileri sürer ve aynı zamanda bu görüşlerden dolayı çok fazla savaş meydana gelir. Yaşanılan ortam böylesine şiddet içerirken, kalemin kılıçtan üstün olduğunu idrak eden İhvan-ı Safa ise bu çalkantılı dönemde, Basra'da toplanıp düşünce faaliyetlerine başlar.⁴

Fazlur Rahman'a göre İhvan-ı Safa, İsmaili propagandanın bir parçasıdır. Kendisi, İsmaili hareketin, ilk başlarda sosyal bir devrimi gerçekleştirmek, dışarıdan aldığı fikirleri bünyesinde eriterek felsefi bir sistem kurmak ve sünni islamı temelden sarsarak bu felsefi sistem üzerine yeni bir din oturtmak niyetinde olduğunu belirtir.

¹ Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri – İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, On Bir Eylül Yay., Konya, 2002, s. 48.

² Semra Tüfenkci, *İhvan-ı Safa'nın Siyaset Risalesi Üzerine Bir İnceleme* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi S.B.E., Sakarya, 2008, s. 4.

³ Bayram Ali Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 12.

⁴ Burhan Sönmez, *İhvan-ı Safa Risaleleri (Giriş Bölümü)*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, C. 1, s. 8.

İsmaili metafizik sistemin, Kuran'ın tam anlamıyla Yeni Eflatuncu açıdan ve özellikle sudur teorisi çerçevesinde yapılan batını yorumlarına dayandığını ifade eder.⁵

İhvan-ı Safa, dini ve ahlaki duyarlılığının gittikçe zayıfladığı, mezhep çekişmelerinin arttığı bu kaos ortamından, yine ancak dini ve ahlaki unsurlar ile çıkılacağını ön görür. Kardeşlik, dostluk, yardımlaşma ve dayanışma ile toplumsal birlik ve beraberlik sağlanacağını, felsefe ve bilim desteğiyle de daha aydın bir toplumun oluşabileceğini düşünür. İhvan-ı Safa, bünyesindekilerle adeta Nuh'un yaptığı gemiye binip kurtulmaya, böylece boğulanlardan olmamaya gayret eder. Kesin bir imana sahip olarak, O'nunla beraber melekler alemini seyretmek, ruhunu bütün manevi kirlilerden arındırarak Hz. Peygamber gibi miraca yükselmeye davet eder.⁶

İhvan-ı Safa için sadakat, dostluk, birlik ön plandadır. Onlar, Felsefe ve din buluşmasının insanı temizleyeceğini düşünür. Bu yüzden Temiz Kardeşler manasındaki İhvan-ı Safa ismi bu topluluk için uygun görülür.

Topluluğun kendi aralarındaki ilerleme ve mertebeleri aşağıdaki gibidir:

- 1) *Adaylık veya çıraklık*: yaşları on beşe ulaşan, keskin anlayış ve kalp temizliği gösterenlere açıktır.
- 2) *Liderlik*: Otuz yaşına girmiş, şefkati, yönetim işlerinde pratik düşünmeyi öğrenmiş olanlara açıktır.
- 3) *Hakimlik veya meliklik*: Kırk yaşında, itaat edilen, ilahi yasa tarafından yardım edilen kimseler.
- 4) *Peygamber veya melek*: Elli yaşında bu mertebeye ulaşmaya davet edilir. Hakikatin idraki, melekut alemine yükselme, Allah'a yakınlık hasıl olur.⁷

Eklektik usulde felsefi görüşlerini belirten topluluk, kaleme aldıkları elli iki risâleden oluşan *İhvan-ı Safa Risaleleri* adlı ansiklopedik mahiyetteki eserlerinden anlaşıldığı üzere matematikte Pythagoras, Nikomakhos ve Öklid'e; mantık, fizik ve biyolojide Aristoteles'e; metafizikte Yeni Eflatunculara; astronomide Batlamyus'a;

⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, Çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul, 1992, 245-246

⁶ Enver Uysal, "İhvan-ı Safa'nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe Ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2, 2002, s. 94.

⁷ Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, s. 12.

astrolojide Hermes'e; ahlakta Sokrates'e; din felsefesinde Farabi'ye bağlıdır.⁸ Topluluk, öncelikle Pythagoras'ın *arkhe* yorumundan hareketle, varlıkları ve tabiat düzenini sayılara indirgeyerek açıklar. Sonrasındaki felsefe meselelerini de bu sayı mantığına bağlamaya çalışır. Hem kendi görüşlerini yansıtmak, hem de halkta felsefenin yayılmasını kolaylaştırmak açısından böyle bir yoldan gidildiği söylenebilir.

İhvan-ı Safa, hakikat olarak sadece Kuran'ı değil, incil ve tevrat'ı da esas alır. Ayrıca bazı filozofların sözlerine, Hz. Peygamberin sözleri kadar önem verir. Aristoteles, Eflatun, Pythagoras, Sokrates bu isimlerdendir. Hiçbir bilgi kaynağını göz ardı etmeden, hakikat bildiklerini, risalelerinde toplar. Sadece Yunan kaynaklarının değil, İran ve Hint kaynaklarının hikmetini de ele alarak İslam ile birleştirir.

Kendi ifadeleriyle: *“Bizim bilgilerimiz dört kitaptan alınmıştır: Birincisi, bilgelerin ve filozofların matematiğe ve doğa bilimlerine dair kitapları; diğeri Tevrat, incil Kur'an ve sayfalar gibi manaları ve içlerindeki gizli sırları meleklerin getirdikleri vahiy kitapları; üçüncüsü, feleklerin şu andaki terkiibini, burçların kısımlarını, gezegenlerin hareketlerini ve cisimlerinin miktarlarını, zamanın tasarruflarını, ilkelerin dönüşümlerini, madenlere, hayvanlara ve bitkilere dair ilimleri ve insan eliyle yapılan kısımları, mahiyetlerine uygun şekilleri ve suretleriyle birlikte konu edinen fizik kitaplarıdır. Bunların hepsi Allah'ın latif sıfatının bir yansıması olan ince manalara işaret eden suretlerden, kinayelerden ve insanların dış yüzünü görüp içindeki anlamları bilmedikleri hassas sırlardan ibarettir. Dördüncüsü, yalnızca saygıdeğer ve iyi elçiler olan temiz meleklerin elleriyle dokunabileceği ilahi kitaplardır.”*⁹

İhvan-ı Safa, risalelerinde felsefeyi basitleştirerek halka indirmeyi amaçlar ve bu yüzden kolay bir dil esas alır. Felsefî meselelerin yanında, kadim mitlere, sayı ve harf göstergebilimine, ayrıca sihir ve büyü gibi akıl dışı bilgilere de risâlelerinde yer verir. Aklın rehberliğinde, kalbi arındıran ve insanı yükseltmeye gayret eden bir tutumdadır. Din ile felsefenin, bilim ile ahlâkın iç içe geçmesinin insanlığın gelişmesine olanak sağlayacağını düşünen İhvan-ı Safa, bu inançla, Sokrates'ten beri var olan geleneğe benzer şekilde, arınma yoluyla olgunlaşma ile yetkin insan olma izindedir. Yetkin

⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, (Çev. Metin Özdemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, C. 4, s. 39. Risalelerde her konuyu farklı kişiler çevirdiği için burada sadece alıntılanan sayfadaki çevirmen adı verilmiştir.

⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 4, s. 40.

insana ulaşmak için ayrıca ahlâken güzelleşmek gerekir. Günümüz deyiimiyle insanın potansiyelini ortaya çıkarmak esastır. İhvan-ı Safa, öteki düşünce ve inançlara karşı hoşgörüyü özellikle vurgular. Hiçbir bilime düşman olunmamalı, hiçbir kitaptan uzak durulmamalıdır.¹⁰

İhvan-ı Safa'nın misyonunu tanımlayanlar içerisinde, İbn Kıfti'ninki dikkat çeker. İbn Kıfti'ye göre topluluğun amacı şeriat ile yunan felsefesini telif ve tanzim ederek kemal mertebesini ortaya çıkarmaktır.¹¹ İhvan-ı Safa'nın yolunun şu şekilde olduğunu belirtir: “Şeriat, cehaletle kirlenmiş, dalaletle karışmıştır. Onu yıkayıp temizlemek için felsefeden başka yol yoktur. Zira felsefe, itikadi hikmetleri ve ictihadi maslahatları içermektedir.”¹² İbn Kıfti, şeyhine İhvan-ı Safa risalelerini okuttuktan sonra şeyhinin ona, İhvan-ı Safa topluluğu için şöyle dediğini aktarır: “Bunlar” dedi, “yorulmuşlar fakat faydasız. Zahmet çekmişler ama bir menfaat temin edememişler, etrafta dolaşmışlar, içine girememişler, teganni etmişler, neşelendirmemişler, dokumuşlar, dokudukları kumaş çok çürük, taramışlar fakat saçları (tuvaleti) bozmuşlar, olmayacak şeyleri düşünmüşler, mümkün olmayan, iktidar dahilinde bulunmayan şeylere girişmişler ve felsefeyi şeriat içinde gizlemeyi kendileri için mümkün olacağını zannetmişler. Yıldızlar, felekler, bunlar arasındaki orantular, doğa olayları gibi ilimleri, nameleri, usulleri ve nakaratları idare etmek demek olan musikiyi, vezinli sözleri, nitelik, nicelik ve görelilik (izafet) göre inceleyen mantık bilimini, özetle bütün bunları bilmekten ibaret olan felsefeyi, şeriat içinde gizlemenin; yani şeriatın felsefeyle bağlantısını kurmanın kendileri için mümkün olacağını zannetmişlerdir.”¹³ Şeriat ile felsefe ayrımını destekleyen Makdisi'nin de bu durumu açıklayan bir düşüncesinin olduğunu bildirir İbn Kıfti. Makdisi'ye göre şeriat, hasta olanların tabibidir ve felsefe ise sıhhatli olanların tababetidir. Peygamberler, hasta olanların hastalıkları artmasın ve sonunda sağlığına kavuşarak yalnız hastalıkları giderilsin diye tedavi ederler. Filozoflar ise asla bir hastalık bulaşmasın diye sağlam vücutlu olanların sıhhatini muhafaza ederler.

Bu eleştirileri göğüsleyen İhvan-ı Safa'nın, risalelerinde yeterli cevapların bulunduğu görülür. Risalelerindeki görüşlere oldukça güvenen topluluk, okuyanlara

¹⁰ Burhan Sönmez, *İhvan-ı Safa Risaleleri (Giriş Bölümü)*, C. 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s.7.

¹¹ Yusuf Ziya, “İhvan-ı Safa”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, 1925, s. 183-192.

¹² Mevlüt Uyanık, “Yusuf Ziya'nın İhvan-ı Safa Neşri”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum, 2004, 3/6, s. 183

¹³ Uyanık, “Yusuf Ziya'nın İhvan-ı Safa Neşri”, s. 183

şöyle seslenir: “*Aklı başında olan kişi, bizim anlattığımız şeyleri değerlendirip düşündüğünde umulur ki Allah onun kalbine bilgi verir ve gönlünü aydınlatır. Böylece varlıkların nedenlerini ve şu anda oldukları hal üzere olmasındaki hikmetin ne olduğunu bilme yolunda onu başarılı kılar.*”¹⁴ Topluluk, daha da ileri giderek kendileriyle beraber yol alanların tıpkı Nuh’un yaptığı kurtuluş gemisine bindiklerini, tufandan kurtulduklarını ve madde denizinin dalgalarında boğulmadıklarını belirtir.¹⁵ Okuyucusuna şu duayı eder: “*Dünya, aldaniş ve sıkıntılar yurdudur. Akıllı kimse, hüznün ve musibet yurdunda ebedi kalmak istemez. Allah seni, bizi ve tüm kardeşlerimizi doğruya muvaffak kılsın ve rüşd yoluna iletsin.*”¹⁶

İhvan-ı Safa felsefesini ve nedensellik görüşlerini belirtmeden önce nedensellik kavramını ve nedensellik ile ilgili görüş belirten filozofları kronolojik olarak ele alacağız.

¹⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, (Çev. Ali Durusoy), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, C. 3, s. 309.

¹⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 4, s. 21.

¹⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 4, s. 35.

BİRİNCİ BÖLÜM

ESKİ YUNAN'DA, İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VE MODERN FELSEFEDE NEDENSELLİK

1.1. Nedensellik

Neden sözcüğü, Türk Dil Kurumu'na göre, *bir olayı veya durumu gerektiren, doğuran başka bir olay veya durum, sebep* anlamındadır. Ahmet Cevizci ise felsefe sözlüğünde, nedenin, bir şeyi değiştirmeye, bir fenomen ya da olayı meydana getirmeye yetili olan şey ya da koşul, yaratıcı etken olduğunu, ayrıca bir şeyi ortaya çıkartan, kendisi olmadan o şeyin kesinlikle varlığa gelemeyeceği şey olduğunu; böylece bir olayın ortaya çıkışı, varlığa gelişi, doğuşu için zorunlu ve yeterli olan ve o olaydan zamansal olarak önce gelen şey olduğunu; ardındaki sonucunun kendisinden zorunlu olarak çıktığı şey, durum, olay ya da fenomen; yani bir güç uygulayan ve bir değişmeye yol açan olay veya failden ibaret olduğunu söyler.¹⁷

Nedenin kökü “ne”dir. “ne”nin -den hali olan neden, ne var ne yok cümlesinde olduğu gibi nesne, şey, herhangi bir varlığın karşılığıdır. Hem neden, hem de nedeni olduğu şey, birer şeydir ve aralarında belirli, nesnel bir ilişki vardır. Neden, bir şeyin var olmasının, var olmasına bağlı olduğu şeydir.¹⁸

Nedensellik ise neden kavramının içine zorunluluk kavramının katılmasıyla meydana gelir. Ahmet Cevizci, felsefe sözlüğünde, nedenselliğin zaman dizisi içinde, biri olmadan diğersinin de ortaya çıkmayacağı iki olay, fenomen ya da süreç arasındaki ilişki olduğunu belirterek, nedenselliğin ele alınışında zamansal öncelik, ardışıklık ve neden - sonuç ilişkisi kriterlerine dikkat edilmesi gerektiğini söyler. Burada, ilişki kavramını kullanma sebebinin, zorunluluğu belirtme ihtiyacından kaynaklandığını, zamansal öncelikten kastının, nedenin, sonuçtan önce gelmesi olduğunu, ardışıklığın ise sonucun hemen nedenden sonra gelişindeki zorunluluk olduğunu ifade eder.¹⁹

Neden - sonuç ilişkisi hakkında Orhan Hançerlioğlu, doğa olayları arasındaki nesnel ve zorunlu bağlantıların ilk insanlarca da sezilmiş olduğunu ifade ederek,

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (8. Baskı), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013, s. 1142

¹⁸ Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 19-21.

¹⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1145.

onların, güneş çıkıp toprak ısınınca, sıcaklığın (sonuç) güneşle (neden) ilişkisi olduğu fikrine vardıklarını, her zaman ve her yerde de böyle olduğunu ve hiç değişmediğini gördüklerini ifade ederek bu iki olay arasında ilişkinin zorunlu, insanların bu olguda hiçbir etkilerinin olmadığını, bu ilişkinin nesnel olduğunu belirtir.²⁰

Afşar Timuçin de nedensellik kavramının, bir nedenle bir sonucun ilgisi, neden olan şeyin özelliği olduğunu belirterek gelişmiş bir insan zihninin, tüm oluşumları neden-sonuç ilişkisi içinde kavradığını, dolayısıyla nedensellik ilkesinin, her şeyin bir nedeninin bulunduğu, aynı koşullarda aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğu ilke olduğunu ifade eder.²¹ Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere, nedensellik akli bir etkinliktir ve onun olmadığı bir akıldan söz etmek mümkün değildir.

Nedenselliği, empirik nedensellik ve metafiziksel nedensellik olarak iki başlık altında toplayan Ahmet Cevizci ise empirik nedenselliğin ilkesinin, hiçbir şeyin nedensiz olmaması, her olayın, her sürecin ve her oluşumun bir nedeninin bulunması, her şeyin kendisini üreten koşullar tarafından belirlenmesi olduğunu belirtir. Ona göre metafizik nedensellikte ise neden, bir olay ya da fenomen değil, fakat aktif bir töz, ya da güçtür. Bu yüzden metafizik nedensellikte belli ölçüler içinde bir özgürlükten söz edilebildiğini ifade ederek burada bir gücün, bir tözün, ilk nedenin, sonucu keyfi ve, kendiliğinden yaratabilmesi anlaşılır bir şey olduğunu söyler.²²

Yukarıdaki ifadelerden, empirik nedenselliğin, görünen, algılanan, somut dünyadaki nedensellik olduğunu, metafizik nedenselliğin ise görülmeyen, düşünülen, soyut dünyanın zorunlu nedenselliği olduğu anlaşılmaktadır.

Nedenselliğin daha iyi anlaşılması için, Kant'ın nedensellik yorumuna başvurabiliriz. Net bir açıklama ile özet mahiyetinde der ki: "*Her b olayı için b'nin kendisini genel bir kurala göre izlediği başka bir a olayı vardır.*"²³ Öyleyse a'nın nedeni b'dir dersek a her var olduğunda a'nın varlığı b'nin var olmasına bağlıdır. Eğer

²⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s. 234.

²¹ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, 5. baskı, İstanbul, 2004, s. 369.

²² Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, s. 1146.

²³ Ernest Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), E.Ü.E.F. Yay., İzmir, 1988, s.126

a'nın varlığı, b'nin değil de farklı ve çeşitli şeylere bağlı olsaydı zihinde bir kavram oluşmaz ve ayrıca a ile b arasında nedene dayalı kavramsal bir bağ kurulamazdı.²⁴

1.1.1. Eski Yunan Felsefesinde Nedensellik

Nedensellik ile düşünce tarihi, aynı süreci kapsar. Çünkü nedensellik, düşüncenin ve bilimin varlıkta aradığı bir açıklama ilkesidir. Nedensellik probleminin ilk örneği arkhe'dir. Yani varlığın kaynağını, varlığın neden var olduğunu, varlığın var olma sürecini sağlayan nedenini sorgulamaktır. Arkhe arayışı, nedensellik probleminin ilk şeklidir.²⁵ İlk neden ya da ilk ilkeyi, her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilk tözü, yani arkhe'yi ilk olarak belirtenler, doğa felsefecileri olmuştur. Örneğin arkhe Thales'e göre su, Herakleitos'a göre ateş, Pythagoras'a göre sayılardır.

Doğa felsefecilerinin düşüncelerini detaylandırarak olursak eğer Thales, ilk ilkenin su olduğu görüşüne; her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcaklığın kendisinin de ondan çıktığı, onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemiyle ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun da nemli şeylerin doğasının kaynağını oluşturmasını anlamasıyla ulaşır.²⁶ Thales'e göre bu maddesel neden yeterli değildir ve her şey tanrılarla doludur.²⁷ Ahmet Arslan'a göre Thales, her şeyin tanrılarla dolu olduğu düşüncesine, demirin mknatısı çekme özelliğine sahip olmasından dolayı onun canlı olduğuna inanması sayesinde ulaşır.²⁸

Varlığın ilkesini, sınırsız ve belirsiz bir madde olarak belirttiği apeiron olarak gören Anaksimandros, ondan sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi niteliklerin çıktığını ileri sürerek, oluş ve bozuluşu, onlar arasındaki mücadele ile açıklar.²⁹ Ona göre şeyler aperion'dan meydana gelirler ve yine zorunlu olarak onda yok olurlar. Çünkü onlar, kronolojik olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını ve kefareti öderler.³⁰ Görülür ki Anaksimandros, tanrılara ve tanrısal iradeye

²⁴ Birgül, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, s. 26.

²⁵ Nuri Gecegider, *David Hume ve Kant'ta Nedensellik Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi S. B. E., Isparta, 2011, s. 25.

²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 983b 20-27

²⁷ W. Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe* (Çev. Oğuz Ozüğü), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 71.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul. 2006, C. 1, s. 90 - 91.

²⁹ H. Aydın, *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 7 renk basım, İstanbul, 2009, s. 23-24.

³⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 98.

yer vermeyen bir dünya tasarlayan ilk düşünürdür.³¹ Onun bu mekanik anlayışı, insanın önce nemli ortamda, balıkların vücutlarında doğmuş oldukları, ancak yaşayabilecek bir olgunluğa erişince karaya çıktıkları düşüncesinden çıkardığı söylenebilir.³²

İlk ilkenin hava olduğu görüşündeki Anaksimenes, hava olan ruhun insanı tuttuğu gibi, her zaman hareketli olan havanın da tüm dünyayı bir arada tuttuğunu ileri sürer.³³ Ona göre hava, seyrekleşme ve yoğunlaşma gibi doğal nedenlere bağlı şekilde tözlerine ayrılarak farklı varlıklar meydana getirir ve varlıklarda görülen bütün bu niteliksel farklılıklar aslında nicel farklılıklardır.³⁴

Pythagoras ve takipçileri için arkhe, sayılardır. Onlar, alemdeki sayısal düzenden hareketle, soyut sayılar dünyası ile somut nesnel dünyası arasında bir ilişki kurarlar.³⁵ Hem rasyonel/irrasyonel, tek/çift, bir/çok, sıcak/kuru, ağır/hafif, iyi/kötü, karanlık/aydınlık gibi zıtlıkların, hem de gök alemdeki varlıkların, yani yıldızların ve gezegenlerin hareketiyle dünyadaki oluş ve bozuluş arasında nedensellik bağları olduğunu belirtirler.³⁶ Pythagorasçıların ifade ettiği bu nedensellik bağlarını ilerleyen sayfalarda İhvan-ı Safa'nın da benimsediğini göreceğiz.

Pythagoras takipçilerinden Alkmeon, alemdeki ahenk düşüncesini tıbbı taşıyor ve insan sağlığının, üst paragrafta belirtilen zıt kuvvetlerin eşit oranlara sahip olmasına, hastalık durumunun ise bu zıt kuvvetlerin oransızlığına bağlı olduğunu ileri sürerek, bir doktorun görevinin, bu kuvvetleri yeniden eşit ve dengeli duruma getirmek olduğunu söyler.³⁷

Ksenophanes ise ilk ilke olarak her şeyin temelinde, bir olduğuna inandığı, hiçbir insani niteliği olmadığını düşündüğü Tanrı'nın olduğunu ve evrendeki her şeyi, O'nun zihninin yönettiğini ifade eder.³⁸ Bu noktada Ksenophanes'in tanrılar yerine Tanrı ifadesini kullanması önemlidir ve döneminin düşünürlerinden onu ayırır. Bu

³¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 111.

³² Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 75.

³³ Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 82.

³⁴ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. 1, s.119

³⁵ Walther Kranz, *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, (Çev. Suad Y. Baydur) Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, s. 41-42.

³⁶ Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 92-93

³⁷ Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 82.

³⁸ Kranz, *Antik Felsefe*, s. 51-52.

düşünceye şöyle bir akıl yürütmeye ulaşır: “Her şeyin en güçlüsü Tanrı ise eğer, o zaman sırf tek bir Tanrı var olabilir. Çünkü birkaç Tanrı olsaydı, istediği her şeyin yerine gelmesi mümkün olmazdı. Demek ki, sadece bir tek Tanrı var olabilir.”³⁹

Diyalektik düşüncenin öncüsü Herakleitos da arkhe olarak ateşi görür.⁴⁰ Söz, cümle, oran, düşünce, anlam, akıl anlamlarına gelen *logos*’un ise alemdeki her şeyi etkisi altına aldığı ifade eder.⁴¹ Ona göre alemin ne tanrılar ne insanlar yaratmıştır ve her şey, her şey aracılığıyla idare edilen bir bütündür.⁴² Yay örneğiyle oluşu açıklamaya çalışan düşünür, yayda bir ağacın, bir de kiriş bulunduğunu, bu iki ögenin birbirlerine zıt olduklarını, bu zıtlığın birbirlerini germelerine olanak tanıdığını belirterek, yayı, yay yapan şeyin bu zıt kuvvetlerin gerilimi olduğunu ve eğer yayı, yay olarak yok etmek istersek, yapılacak olan şeyin, gerilimi ortadan kaldırmak olduğunu ifade eder.⁴³

Daha sonra ortaya çıkan Plüralist düşünürler, arkhe’ye başka boyutlar kazandırmıştır. Doğa filozofları, arkhe arayışında tek bir varlığa ulaşırken Plüralistler, varlığın özünde birden fazla varlığı aramışlardır. Empedokles, dört ana maddeye, Anaksagoras, sonsuz sayıda tohuma, Demokritos ise sonsuz sayıda atoma ulaşmıştır.

Empedokles, Sokrates öncesi yunan felsefesinde bir dönüm noktası olup, artık arkhenin tek bir varlığa dayanmadığı, çoğul varlıklara ulaşıldığı düşüncelerin öncüsü konumundadır ve varlığın kökeninde hava, toprak, su ve ateş olduğu görüşündedir.⁴⁴ Empedokles, daha önce varolmayan bir şeyin varlığa geldiğini veya herhangi bir şeyin yok olabileceğini düşünenlerin deli olduklarını, çünkü varolmayan bir şeyden herhangi bir şeyin doğmasının kesinlikle mümkün olmadığını söyler.⁴⁵ Ona göre, her şeyin maddesel nedeni, hava, toprak, su ateş ve onların nitelikleri olan sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştur. Buradaki dört unsur ve dört nitelik, ileride görüşlerini açıklayacağımız Aristoteles için de hakikat olarak alınır.

Empedokles’e göre meydana gelen olaylar, nefret ve sevgi kavramlarıyla ilgilidir ve evrende nefret hakim olduğunda, unsurlar ayrışır. Çünkü ona göre nefret,

³⁹ Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 107-108.

⁴⁰ Capalle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, s. 117.

⁴¹ Kranz, *Antik Felsefe*, s. 57-58.

⁴² Kranz, *Antik Felsefe*, s. 59

⁴³ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 191.

⁴⁴ Kranz, *Antik Felsefe*, s. 98.

⁴⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 265.

kötülüğün nedenidir ve sevgi hakim olduğunda her şey birlik içinde olur ki sevgi de iyiliğin nedenidir.⁴⁶ Empedokles için alemde metafizik hiçbir şey olmayıp, her şey bir tesadüf eseri olarak gerçekleşir ve hayat koşullarına ayak uydurabilen varlıklar ancak hayatlarını sürdürebilir. Aynı şekilde onların varlıklarını devam ettirmeleri de nedensiz olup tamamen tesadüftür.⁴⁷

Empedoklesin dönemdaşı Anaksagoras ise dört unsuru yetersiz görür ve arkhe olarak sonsuz tohumları görür. Anaksagoras, oluş ve bozuluşun gerçekleşmediğini, sadece varolan şeylerin karışması ve ayrılmasının gerçekleştiğini ileri sürerek, her şeyde, her şeyden bir parça bulunduğunu ifade eder.⁴⁸ Saç olmayan bir şeyden nasıl saç meydana gelebilir veya et olmayan bir şeyden nasıl et meydana gelebilir sorularına Anaksagoras, hiçten, hiçbir şey meydana gelmeyeceği cevabını vererek yokluktan varlığa gelişi reddeder.⁴⁹

Bir başka önemli Sokrates öncesi dönem düşünürü de Demokritos'tur. Varlığın kökeninde sonsuz sayıda atomlar vardır görüşündeki Demokritos, atomların bölünemediklerini, içlerine nüfuz edilemediğini ve değişmediklerini ifade ederek, kimisi yuvarlak, kimisi düz, kimisi küre, kimisi çengelli olan ve boşlukta hareket eden atomların içinde, ne hareket, ne nitelik, ne de tözsel değişme olduğunu ileri sürer. Ona göre atomlar herhangi bir oluş içinde olmayıp sadece yer değiştirirler ve atomların hareketleri ereksizdir.⁵⁰ Demokritos, bu mekanik işleyişin rastlantısal olmadığını ve her şeyin doğanın değişmez yasalarına göre işlediğini, bir nedene bağlı olduğunu belirtir. Bu nedenin, atomların öncesiz ve sonrasız olan hareketleri olduğunu söyleyen düşünür, atomların kendi başlarına her yöne hareket ettiklerini, bu hareket karmaşasının içinde atomların zorunlu olarak birbirlerine çarptıktan sonra birleşip ayrılmaları sonucunda doğadaki çeşitli varlıkların olaylar ortaya çıktıklarını ifade eder.⁵¹

Plüralistlerden sonra Sofistler de düşünce merkezini doğadan insana alırlar. Sofistler, şüphecilik fikirleriyle nedensellik kavramına farklı bir bakış açısı kazandırır. Sofist düşünürlerden Protagoras "*İnsan her şeyin, var olan şeylerin*

⁴⁶ Kranz, *Antik Felsefe*, s. 111.

⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, (Çev. Saffet Babür), YKY. İstanbul. 2001, s. 68-69 .

⁴⁸ Kranz, *Antik Felsefe*, s. 146-147

⁴⁹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 292.

⁵⁰ Kranz, *Antik Felsefe*, s. 164-165.

⁵¹ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, C. 1, s. 328-330.

varlıklarının, var olmayanların yokluklarının ölçüsüdür” der.⁵² Sofistler, dogmatik düşüncelerden sıyrılarak nedensellik kavramını başka bir boyuta taşırlar.

Sofistlerin ardından Helenistik dönemde, sistematik düşüncenin temelini oluşturmuş olan Eflatun, değişmeyen bilginin hakikat olduğunu söyler. Eflatun’un değişmeyen varlıklardan kastı idealar alemidir. Duyusal algının ötesinde, hakikatin varlık alanı olarak ideaları tanımlayan Eflatun, duyularla algılanan dünyanın ise sürekli bir değişim içerisinde ve hakikatten uzak olduğunu belirtir.⁵³ Eflatun için arkhe fiziğin değil metafiziğin konusudur. Arkhe sorusuna yani ilk nedeni bulma arayışına Eflatun, öncekilerden farklı bir yol çizerek düşünce dünyasında devrim yaratmıştır. Şeylerin kendine has özleri, idealar aleminde var olduğunu ifade eden Eflatun’un, aslında gerçek nedenin, idealar olduğunu kastettiği söylenebilir.⁵⁴

Eflatun’un öğrencisi Aristoteles, hocasının görüşleri ile eski düşünürlerin görüşlerini birleştirerek bir kuram oluşturur. Form ve töz kavramlarıyla nedensellik konusunda, düşünce dünyasını derinden etkiler. Aristoteles, dört çeşidinden bahsettiği neden hakkında, metafizik eserinde şöyle der:⁵⁵

“1) Bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde: Örneğin tunç, heykelin; gümüş, bardağın nedenidir. Aynı şekilde tunç ve gümüşün cinsleri, nedendirler. (maddi neden)

2) Form veya model, yani özün tanımı ve cinsleri, tanımın içinde bulunan kısımlar. (formel neden)

3) Değişmenin veya sükûnetin kendisinden başladığı ilk ilke: Örneğin bir karar veren, eylemin; baba, çocuğun bir nedenidir. Genel olarak yapan, yapılan şeyin; değiştiren, değişmeye uğrayan şeyin nedenidir. (fail neden)

⁵² Kranz, *Antik Felsefe*, s. 193.

⁵³ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Eflatun’a)*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, C. 2, s. 201.

⁵⁴ Erkan Duysak, *Gazali’nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi S.B.E., 2015, s. 12.

⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a23-36

4) *Erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey: Örneğin sağlık, gezinti yapmanın nedenidir; çünkü “insan niçin gezinti yapar” sorusuna, “sağlıklı olmak için” cevabını veririz ve bunu derken de bu olayın nedenini açıkladığımızı düşünürüz.”* (ereksel neden)

Aristoteles, bu dört nedenin doğada her yerde, canlı ve cansız tüm nesnelere, gerek doğal varlıklarda gerekse sonradan üretilenlerde iş başında olduğu görüşündedir. Canlı ve cansız tüm nesnelere basit cisimlerden oluştuğunu öne süren Aristoteles'e göre doğal varlıklar kendilerinde bir hareket ilkesine sahiptir. Dolayısıyla onların doğalarında bir hareket ve değişme eğilimi mevcuttur.⁵⁶

Örneğin bir bardağı ele alırsak:

Maddi neden: Camdan oluşu

Formel neden: Şekli

Fail neden: Kim yaptı

Ereksel neden: Niçin yaptı

Aristoteles'e göre biz bu dört nedeni bilirsek eğer eşyanın hakikatini de biliriz. Madde, yaratılış itibarıyla içinde bir potansiyel barındırır. Form, bu potansiyelin, fail neden ile aktifleşmiş halidir. Değişim bu potansiyelin ortaya çıkması ve aktifleşmesidir. Varlık, kendi potansiyelinin dışında başka bir forma dönüşemez.

Peki bu madde ile form arasında bağlantıyı sağlayan nedir? Aristoteles'e göre güçtür ve metafizik eserinde gücün tanımlarını şöyle verir:⁵⁷

1) *bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, hareket veya değişimin ilkesi.*

2) *bir şeyin bir başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilebilmesi veya hareket ettirilebilmesinin ilkesi.*

⁵⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 125.

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1019a15-28

3) bir varlığın herhangi bir şeyi başarıya erdirtme ve özgür bir biçimde gerçekleştirme yetisi.

4) Bu aynı durum edilgin anlamdaki “güç” için de geçerlidir.

5) Bundan başka şeylerin kendilerinden dolayı mutlak olarak hiçbir şeyin etkisinde kalmama veya değişmeme imkânına sahip oldukları veya kötü bir yönde ancak zorlukla değiştirilebildikleri hallere de “güçler” denir.

Bu tanımlamalar ışığında gücün, potansiyeli aktifleştiren imkan olduğu söylenebilir. Buradaki tanımlamalardan yola çıkarak denilir ki şeylerin aktif ve pasif güçleri vardır. Ateşin pamuğu yakması örneğinde, ateş aktifken pamuk pasiftir. Aristoteles, potansiyeli sorgularken akılsal ve akıl-dışı kuvvetler ayırımına ulaşır.⁵⁸ Burada ayırımın temeli etkinin çeşitliliği oluşturur. Akıl-dışı kuvvetler tek bir etkiye sahipken akılsal kuvvetler türlü fiillere sahiptir. Akıl-dışı kuvvetler, bu yüzden aktif ve pasif güçlerini bir araya getirdiğinde zorunlu bir ilişki ortaya çıkar. Akılsal varlıkların ise zıt fiilleri gerçekleştirme güçleri vardır

Aristoteles, fiili şöyle tanımlar: “*O halde fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur*”⁵⁹ anlaşılacağı üzere fiil, gücün gerçekleşmesidir. Örneğin, ıhlamur ağacı olma gücüne, potansiyeline sahip bir tohum, ıhlamur ağacına dönüştüğünde denir ki mevcut güç, fiile dönüşmüştür. Fiil, bir amaçtır, varılan sonuçtur. Güç ile fiil arasında olan ve süreci başlatan ise harekettir. Hareket, oluş sürecini başlatır ancak bu hareketin kaynağı nedir? Bu soruya yanıt arayan Aristoteles, hareket için, *hareket etmeyen bir hareket ettiriciye ihtiyaç vardır* ifadesini kullanır ve aksi takdirde sonsuz bir nedenler silsilesi meydana geleceğini belirtir.⁶⁰

Aristoteles’in ardından helenistik dönem düşünürlerine geçebilir ve Epikür ve takipçilerinin nedensellik hakkındaki görüşleriyle başlayabiliriz. Demokritos’un sonsuz sayıda atom hakkındaki görüşlerini genişleten Epikür ve takipçileri, maddenin en küçük parçaları olan atomların, algılanamaz, bölünemez, yok edilemez olduklarını ve sürekli

⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1046b

⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1048b

⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1003b 30

hareket halinde olduklarını belirtirler. Onlara göre sonsuz sayıda atom olduğu için, onları tutan sonsuz bir evren olmalıdır ve atomlar, ağırlıklarınca, dikey şekilde, eşit hızla aşağıya doğru hareket ederler ve bu hareketleri sırasında tesadüfen birleşerek cisimleri oluştururlar.⁶¹

Stoacılar ise Epikür'ün rastlantısal yaklaşımının aksine nedenselliği savunur. Onlara göre evren, mümkün evrenlerin en iyisidir ve Tanrısal işaretlerle doludur. Alemdeki her şey, bir ereğe yöneliktir ve ereği içinde taşır. Evrendeki oluşun gidişatını, Tanrı'nın, şeylerin içine yerleştiği bu erekler belirler.⁶²

Kronolojik olarak daha sonra da Plotinos, nedensellik ile ilgili görüşlerini açıklar ancak düşünürün görüşlerini İhvan-ı Safa felsefesi içerisinde ayrıca aktaracağımız için İslam felsefesinde nedensellik konusuna geçebiliriz.

1.1.2. İslam Felsefesinde Nedensellik

Peygamberin vefatından sonra kısa zamanda gerçekleşen fetihlerin etkisiyle, geniş bir coğrafyaya yayılan İslam düşüncesi, bu sayede çeşitli kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya gelir. Binlerce yıllık geçmişe sahip olan Yunan felsefesinin izlerini barındıran topraklara gelindiğinde ise İslam düşüncesi ile bu izler kaynaşmış olup, düşünürler, bu izlerle ve tevhidle beraber hakikat arayışında yeni yaklaşımlar geliştirir. Bu yeni yaklaşımlar da beraberinde ayrılıklar ve akımlar meydana getirir.

İslam düşünce tarihindeki isimlere baktığımızda, genel çerçevede iki ana akım altında toplandıkları görülür. Bunlar da felsefe ve kelamdır.

Felsefe çatısı altında, Yunan düşüncesi tesiri altındaki Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi düşünürleri görürüz. Kelami yaklaşımdakilerin ise İslam dininin öğelerini ispatı üzerine düşünceler ortaya koyduklarını görürüz. Felsefecilerin üzerinde durduğu düşüncelerin başında Plotinos'un sudur teorisi gelir ki bu da varlığın Tanrı'dan bir zorunluluk içinde taşmış olmasına dayanır. Sonraki bölümde detaylarını vereceğimiz *sudur* teorisini genel itibarıyla tanımlayacak olursak, Tanrı'nın kendi zatını bilmesi sonucunda, O'ndan Akıl'ın taşması, Akıl'dan da diğer varlıkların hiyerarşik bir düzen

⁶¹ F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının eleştirisi*, (Çev. Ahmet Arslan), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990 C. 1, s. 64.

⁶² T. Mengüşoğlu, *Felsefi Anthropoloji*, İ.Ü.E.F. yay, İstanbul, 1971, s. 136.

içinde taşmasıdır. Buradan hareketle, alemdeki her şey bir önceki akıldan zorunluluk içinde taşar ve bu zorunluluk, açık bir nedenselliği ifade eder. Dolayısıyla sudur teorisi, nedensellik üzerine kuruludur.⁶³ Öyleyse bu nedensellik üzerine kurulu düşünce sistemini benimsemiş olan İslam dünyasındaki felsefeciler de nedensellik ilkesini kabul eder ve düşünce sistemlerinde nedenselliğe yer verir. Şimdi bu felsefecilerin, nedensellik ile ilgili görüşlerini, Kindi'den başlayarak inceleyeceğiz.

Kindi'nin nedensellik hakkındaki görüşlerinin öncesinde, kurucusu olduğu Meşşai felsefe hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Meşşailik, inancın temel meselelerinde İslam'ın kendisine dayanırken metot olarak Aristoteles'i örnek alır. Aristoteles, Eflatun ve özellikle de Plotinos'tan etkilenen bu akımın, sistemlerinde sudur teorisine çoğunlukla yer verdiği ancak her şeye rağmen özgün bir felsefe ortaya koyarak, tutarlı ve akılcı görüşler geliştirerek batı felsefesini de birçok yönden etkilediği görülür.⁶⁴

Kindi, kelam ve felsefe arasındaki çatışmaların olduğu bir dönemde, felsefe tarafının temsilcisi olarak, felsefi kavramlara, Arapça'da yaygınlık kazandırır. Nedensellik de bu kavramlardan biridir. Nedensellik bağlamında, öncelikle Tanrı kavramının Kindi'deki karşılığını ele almak gerekir. Bu kavrama İslam temelinde yaklaşan Kindi, Yunan felsefecilerinin Tanrı düşüncelerinden farklı bir tasavvurda bulunur. Tanrı'ya, evrenin maddi olmayan ilk nedeni, evrenin ilk hareket ettiricisi olmak dışında rolü olmayan, maddi aleme etkisi olmayan, cevher, salt akıl, salt fiil, nedeni olduğu evrenden haberi olmayan bir Tanrı tasvir eden Aristoteles ve diğer Yunan felsefecilerin aksi yönünde bir Tanrı tasviri sunar.⁶⁵ Kindi'ye göre Tanrı, yaratan, yaşatan, evrenle münasebeti olan, duaları kabul eden bir ilk nedendir.⁶⁶ Düşünürü göre ilk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir ve bu fiil, her nedenin gayesi olan Allah'a aittir. Çünkü yoktan var etmeyi, O'ndan başkası yapamaz. Ardından gelen ikinci fiil ise etki edenin etkisinin, edilginden ortaya çıkmasıdır. Gerçek etki de türlerinin hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. Öyleyse gerçek etkin,

⁶³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1997, s. 136.

⁶⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Engin Yayınları, Ankara 1996, s. 587.

⁶⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1993, s. 104-106.

⁶⁶ Yaşar Aydın, "Kindi'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmî Dergisi*, 54/2, 2018, s. 36.

yaptıklarını hiç etkilenmeden yapan Tanrı'dır.⁶⁷ Nedensellik zinciri de bu noktada başlar. Kindi, açıklamalarına şöyle devam eder: *“Ondan aşağıdakilere, yani bütün yaratıklara hakiki değil, mecazi etkin adı verilir. Yani bunların hepsi, gerçek anlamda edilgin durumundadırlar. Bunlardan ilki, Yaradan'dan etkilenmiş, sonrada birbirlerini etkilemişlerdir. (...) Bunlardan ilki etkileşir, ondan da bir başkası. (...) Böylece en son edilgine ulaşılır. İlk edilgin, başkasını etkilediği için ona mecazi anlamda etkin denilmiştir. Çünkü o edilginliğin yakın nedenidir. İkincisi de öyledir; o da üçüncüsünün edilginliğinin yakın nedenidir. Böylece son edilgine dek inilir.”*⁶⁸

Kindi'ye göre etkin neden, ilk nedendir. İlk nedenden sonra gelen nedenlerin tümü ilk nedene göre edilgin, kendinden sonrakine göre ise etkindir. Ona göre neden, nedensizden önce olması sebebiyle üstündür. Nedenin ortadan kalkması nedenlinin de ortadan kalmasına sebep olur. Kindi, bu yüzden hakikatin ancak nedensellik ile bilineceğini, nedenselliğin, bilginin ölçütü olduğunu söyler.⁶⁹

Kindi için bir başka nedensellik konusu da gök alemin, dünya ile olan ilişkisidir. Gök alemin canlı olduğunu ve dünyadaki varlıkların nedeninin, oluş halindeki cisimlerde düzenli hareketi sağlayan, bu canlılık hareketi olduğunu belirten düşünür, canlı bir varlığın cansız hale gelene kadar sürekli ve düzenli bir şekilde hareketini sağlayanın Nefs olduğu gibi son feleğin de sürekli ve düzenli hareket ettirenin de canlılık hareketi olduğunu ifade eder.⁷⁰ Dolayısıyla son felek, canlıdır ve zorunlu olarak dünyadaki varlıklara canlılık verir.

Kindi'ye göre gök alemdeki felekler, Tanrı'nın onlara hareketlilik vermesiyle oluşur. Canlı ve hareketli olan felek de aşağı mertebedeki varlıkların nedenidir. Varlıkların bir kısmı başkasından oluşur ve başka bir şeye dönüşmek üzere bozular. Varlıkların diğer kısmında ise oluş ve bozulmuş gerçekleşmez ki yoktan var edilen felekler de bu oluş ve bozulmuş olmayan kısımdadır.⁷¹

Felekler, eşyanın mahiyetindeki gibi maddi, formel, fail ve ereksel nedenlerden olmadığını söyleyen Kindi, onların fazileti elde etmeyi sağlayan işitme ve görme gibi

⁶⁷ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, (Çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 76.

⁶⁸ Aydın, *Eski Yunan'dan İslam'ın klasik çağına neden kavramı ve nedensellik sorunu*, s. 119.

⁶⁹ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. IX.

⁷⁰ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 119.

⁷¹ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 119.

organlara sahip, düşünen varlıklar olduklarını ifade eder.⁷² Kindi'ye göre felekler, bizim varlık nedenimiz olduğundan dolayı, bize özgü olan düşünmenin de etkin nedenidirler. Çünkü neden, nedenselden daha değerlidir.⁷³

Mantık alanındaki değerli çalışmalarıyla felsefe dünyasında iz bırakan Farabi de ilk neden ile yaratılanlar arasındaki ilişkiyi, Plotinos'un sudur teorisiyle açıklar. Farabi'nin nedensellik düşünceleri, ay-üstü alemin unsurlarını açıklamak üzerinedir. Sistemini, Yeni Eflatuncu metafizik, Aristoteles'in ay-üstü ve ay-altı evren modeli ve Batlamyusçu astronominin bir karışımı olarak ortaya koyar.⁷⁴

Farabi'nin ay-altı evrendeki nedensellik düşüncesi, daha önce detaylarını verdiğimiz Aristoteles'in *dört neden* ilkesine dayanır. Farabi'ye göre Ay-altı evrendeki olaylar, zorunlu nedensellik ilkesine sahiptir. İradi olaylardaki nedensellikte ise bazı nedenler, yakın ve uzak olabilir. Yakın ve uzaklıktan kasıt anlaşılma durumlarıdır. Yakın nedenler anlaşılırken, uzak nedenler gizli kalır. Bu gizliliği, Allah'ın hikmeti olarak tanımlayan Farabi, burada henüz bizim bilmediğimiz veya algılayamadığımız nedenlerin varlığını belirtir.⁷⁵ Ay-üstü alemde zorunluluğa dayalı nedensellik ilişkisi ay-altı âlemde ılımlı bir nedenselliğe dönüşür.⁷⁶

Nedensellik bağlarının anlaşılabilmesi için Farabi'nin, varlığı ele alışına da değinmek gerekir. Farabi varlıkları, zorunlu ve mümkün olarak iki kategoride değerlendirir. Tanrı dışındaki varlıklar, mümkün olan yani varlığı ve yokluğu düşünülebilen varlıklardır. Dolayısıyla mümkün varlıklar da zorunlu varlıkta son bulmalıdır ki, işte bu Tanrı'dır.⁷⁷ Zorunlu varlığı, mümkün varlıkların nedeni olarak tanımlayan Farabi, mümkün varlıkların mümkün olmasını sağlayan, zorunlu bir neden olarak Tanrı'nın varlığının da zorunlu olduğunu ifade eder.⁷⁸

⁷² Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 120.

⁷³ Kindi, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 121.

⁷⁴ M. Cüneyt Kaya, *İslam felsefesi tarih ve problemler*, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 157.

⁷⁵ Duysak, *Gazali'nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması*, s. 17.

⁷⁶ Aydın, *Eski Yunan'dan İslam'ın klasik çağına neden kavramı ve nedensellik sorunu*, s. 136.

⁷⁷ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.117.

⁷⁸ Gecegider, *David Hume ve Kant'ta Nedensellik Sorunu*, s. 54.

Farabi, kozmolojik delillerle, Tanrı'yı ispatlama çabasıdadır. Bunlar da hareket delili, imkân delili ve fail neden delilleridir.⁷⁹ Kozmolojik delilden kasıt, somut dünyadan hareketle soyut dünyaya ait fikirler yürütmek, tümevarım yöntemini uygulamaktır. Farabi, varlıklardan onları var edene giderek, var edenin varlığının zorunluluğuna ulaşır ki bu da bir önceki paragrafta belirttiğimiz zorunlu varlık kavramının karşılığıdır.

Farabi'nin Tanrı'yı ispatlama delillerinde, yine sudur teorisinin etkisiyle zorunlu bir nedenler zincirinden oluşan, metafiziksel bir nedensellik görülür. Ona göre Tanrı, ne bilmeden, ne de keyfî ve önceden düşünülmüş ancak nizamsızca eşyayı var eden bir iradedir.⁸⁰ Varlık, Tanrı'dan bir zorunluluk içinde ve Tanrı'nın iradesiyle var olmuştur. Zorunlu olan Bir'den, O'nun kendisini bilmesi, düşünmesi ve mükemmel olması sebebiyle başka bir Bir'in taşıdığı ifade eden Farabi, aşamalı olarak ay üstü ve ay altı varlıklar ortaya çıktığını, her aşamadaki varlığın bir üsttekenden dolayı varlığa gelmiş ve bir alttaki varlığın da var olma nedeni olduğunu söyler.⁸¹

Bir diğer Meşşai felsefeci İbn Sina da ilk neden ile ay-altı alemin ilişkisini sudur teorisi üzerinden ele alır. Daha sonra detaylı bir şekilde aktaracağımız sudur teorisinin özünü koruyarak yorumlayan düşünür, Farabi'nin kozmolojik delillerine eklemeler yapar.

İbn Sina, *en-Necat* adlı eserinde, zorunlu ve mümkün varlıkla ilgili bilgiler verir. Zorunlu varlığın, mevcut olmadığı düşünüldüğünde kendisine imkansızlık ilişen bir varlık olduğu, mümkün varlığın ise mevcut olmadığı veya olduğu düşünüldüğünde kendisine imkansızlık ilişmeyen bir varlık olduğunu ifade eder.⁸² Burada zorunlu varlık Tanrı, mümkün varlık ise yaratılanlardır. Mümkün varlığın nedeni, eğer yine mümkün varlık olursa bu durum sonsuz bir döngüye yol açar. Dolayısıyla bu döngünün kırılması için zorunlu varlık gereklidir. Ancak zorunlu varlık sayesinde neden ve nedenli döngüsü

⁷⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 118.

⁸⁰ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 119.

⁸¹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 126.

⁸² İbn Sina, *En-necât*, (Çev. K. Şenel), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 203.

aşılabilir. Sudur teorisi, ontolojik nedensellik bağlamında tek zorunlu varlık olan Tanrı'nın mümkün varlıkları yaratma sürecinin izahıdır.⁸³

İbn Sina, *Metafizik I* adlı eserinde, neden kavramına değinir. Bu eserinde, mutlak nedenlerin bilgisinin, nedenlilerin kendi nedenleri olduğunu öğrendikten sonra meydana geldiğini belirten İbn Sina, nedenlilerin varlığının kendilerinden önce gelen şeylerle, varlıklarıyla ilgili olduklarına hükmederek, nedenlerin, nedenliler için varlıklarını ortaya koymadıkça akılda mutlak nedenin varlığının ve bir neden olduğu fikrinin oluşmayacağını ifade eder. Düşünürü göre, duyular bizi sadece ardışıklığa ulaştırır. Bir diğer yandan, iki şeyin ardışık olması, birinin diğerinin nedeni oluşunu zorunlu kılmaz. İbn Sina, bu zorunlu olmama halini de duyu ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu ile nefsin ikna olmasına bağlar.⁸⁴

Bu ifadelerden sonra nedene, sonuçları vasıtasıyla ulaşıldığı yargısına varırız. Öyleyse nedensel bağ, olay meydana geldikten sonra kurulur. İbn Sina, neden - sonuç arasındaki zorunluluk yerine sonuca bağlı olan bir nedensellik durumunu aktarır. Dolayısıyla, nedenin bilinmesi için sonucun meydana gelmesini beklemeye gerek yoktur. Düşünür, neden kavramını açıkladığı bu metinde, Farabi'den farklı olarak neden – sonuç arasındaki zorunluluğu reddeder.

Aynı metinde, duyularla ilgili kısımdan hareketle diyebiliriz ki, İbn Sina için her sonucun zorunlu bir nedeni vardır. Fakat bu nedene duyularla ulaşabildiğimiz ve duyular da bizi yanıltabildiği için o nedene güvenemeyiz. Duyuların yanında tecrübe kelimesini de kullanan İbn Sina'ya göre alışkanlıklarımıza da güvenemeyiz ve sonuçta duyular ve tecrübe, bizi kesinliğe götürmez. Dikkat çeken başka bir kelime de ardışıklıktır. Düşünürü göre iki şeyin ardışık olması, tekrarlara rağmen zorunlu bir ilişki doğurmayabilir

İbn Sina, dört çeşit nedenden bahseder. Temelde Aristoteles'in dört nedeniyle aynı olmakla beraber bazı kısımlara eklemeler yapar. Farklı kısımların belirginleşmesi için İbn Sina'nın dört nedenini inceleyelim.

⁸³ Duysak, *Gazali'nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması*, s. 18.

⁸⁴ İbn Sina, *Kitâbu'ş-şifa Metafizik*, (Çev. E. Demirli. ve Ö.Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, C. 1, s. 6.

İbn Sina *Metafizik II* adlı eserde, bir şeyin nedeninin, ya onun varlığına dahil ve varlığının bir parçası olduğunu veya olmadığını ifade eder. Onun varlığına dahil ve varlığının bir parçasıysa eğer, sadece bu parçanın o şeye ait olmasından, onun bilfiil olması gerekmediğini, aksine sadece bilkuvve olması gerektiğini ve bunun da Madde diye adlandırıldığını belirtir. Bu parçanın varlığı, onun bilfiil oluşuysa eğer, o parçanın, suret olduğunu söyler. Neden, o şeyin varlığının bir parçası değilse eğer, ya kendisi için olunandır veya değildir. Eğer kendisi için olunan ise, onun gaye olduğunu, kendisi için olunan değilse, o şeyin varlığının, nedende olmak şartıyla nedende olacağını ki bu durumda da nedenin, o şeyin unsuru olduğunu ifade eder.⁸⁵

İbn Sina, maddi nedeni, bir şeyin mahiyetine ait, herhangi bir şeyi kabul edebilme yeteneği olarak tanımlar. İbn Sina, maddi nedeni dört kısımda ele alır. İlk kısımda Madde'nin, basit bir cevher olduğunu, suretin ona dışardan geldiğini, çünkü Madde'nin, suretle bilfiil olarak sureti kabule eğilimli olduğunu ifade eder.⁸⁶ Buna örnek olarak odun ve taşın ev inşasındaki yerini gösterir. Düşünür, ikinci kısımda maddi nedenin, kendisinde bir şeyin varlığının kuvvesi olan olduğunu, kendisine ilişen şeyi, kendisinde herhangi bir değişiklik olmadan kabul ettiğini belirterek örnek olarak levhanın yazıya göre durumunu verir. Üçüncü kısımda maddi nedenin kendisine ilişen şeyi, hareket hariç değişiklik göstermeden ettiğini söyleyen İbn Sina, örnek olarak odunun divana göre durumunu verir. Dördüncü ve son kısımda ise maddi nedenin, cevheri bozulmaksızın, hal değişimiyle kendisine ilişeni kabul ettiğini belirtir ve örnek olarak havanın suya göre durumunu verir.⁸⁷ Sonuçta Madde, bu dört kısımdan biri ile sureti kabul edendir.

Formel nedeni de maddi neden gibi bir şeyin mahiyetine ait değerlendiren İbn Sina, maddi nedeni, kuvveden fiile çıkartanın formel neden olduğunu ifade eder. Düşünür, formel nedenin, bazen cevher gibi fiile elverişli olanda bazen araz gibi bilkuvve olanın kabul etmesiyle ortaya çıktığını söyler ve bazen de elverişlik söz konusu olmadan, bir şeyin türünün, cinsinin ve faslının da suret olabildiğini, dolayısıyla tümelin, tikele nispetle suret olduğunu belirtir.⁸⁸

⁸⁵ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-şifa Metafizik*, C. 2, s. 2.

⁸⁶ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-şifa Metafizik*, C. 2, s. 26.

⁸⁷ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-şifa Metafizik*, C. 2, s. 25.

⁸⁸ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-şifa Metafizik*, C. 2, s. 29.

İbn Sina'ya göre erek ile tamlık bir arada olamaz. Çünkü erek, kendisine ulaşıldığında durur. Dolayısıyla ereksel neden, İbn Sina için nedenlerin nedenidir. Bu durumu şöyle açıklar: *“İlk önce ereksel neden var olur, sonra onun yanında faillik düşünülür ve ardından kabul eden ve suret istenir. Fail olmayanın nefsinde önce olmasının nedeni ise şudur: Nedenlerin bir kısmının diğeri üzerine dizilişi zorunlu değildir. Öyleyse akılda şeylik bakımından ve varlık bakımından hiçbir neden, ereksel nedenden önce değildir aksine o, diğer nedenlerin, neden oluşunun nedenidir. Ancak diğer nedenlerin bilfiil illet olarak varlığı, onun varlığının illetidir. Ereksel neden, mevcut olarak neden değildir aksine bir şey olarak nedendir. Neden olması yönünden o, nedenlerin nedenidir. Diğer yönden ise o, nedenlerin nedenlisidir.”*⁸⁹

Son neden olarak fail nedeni açıklayan İbn Sina onu, varlık veren fail neden ve tamamlayıcı fail neden olarak iki kısımda inceler. Düşünür, metafizikçi filozofların, fail nedenden kastının, doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin değil, âlem için varlığın ilkesini ve onu verenin olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre fail neden, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez ve dolayısıyla doğa bilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir.⁹⁰

Bu açıklamalardan yola çıkarak İbn Sina, varlık veren fail nedenin Tanrı olduğu ve diğer fail nedenlerin ancak tamamlayıcı neden olarak hareketi başlattıkları görüşündedir. Ona göre, varlık vermelerine karşın hareketin bitmesiyle birlikte bu tamamlayıcı nedenlerin etkinlikleri biter ve nedenler varlığın devamını sağlayamazlar. Ancak Tanrı için hareket sınırının olmadığı düşüncesindeki İbn Sina, O'nu varlığın devamını sağlayan gerçek fail olarak görür.

Farabi ve İbn Sina'nın nedensellik anlayışlarına değindikten sonra, görüşlerinden yola çıkarak diyebiliriz ki onlar, nedenler zincirinin, zorunlu olan ilk nedene ulaştırmasından dolayı, Tanrı'nın varlığının ispatı olduğu inancındadır. İnsanda doğuştan gelen bir ilke olan nedensellik, her insanın düşüncesinde bulunur. Örneğin hukuk davalarında dahi insan hep bir neden arar, davacı olur veya haklılığını kanıtlar.

Farabi ve İbn Sina'nın içinde yer aldığı Meşşai felsefeye karşı bir tavır sergileyen Gazzali ise nedensellik hakkında da onlara karşıt görüşler bildirir.

⁸⁹ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-şifa Metafizik*, C. 2, s. 40.

⁹⁰ İbn Sina, *Kitâbu 'ş-şifa Metafizik*, C. 2, s. 2.

Gazzali'nin özellikle karşı çıktığı husus, daha önce Farabi ve İbn Sina'nın nedensellikte temel aldığını belirttiğimiz sudur teorisindeki zorunluluk ilkesidir. Varlığın, Tanrı'dan zorunluluk içinde taşmasına getirdiği eleştiriler, onun felsefe tarihindeki ender nedensellik karşıtı düşünürler içinde yer almasını sağlar. Gazzali, Felsefecilere yapmış olduğu eleştirileri, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde dile getirir ve meşşai felsefecileri üç konuda dinden uzaklaşmayla suçlayarak onların görüşlerindeki hataları açıklar. Bunlar da alemin ezeli oluşu, Allah'ın cüzileri bilmemesi, ahiret hayatının ruhani oluşudur.⁹¹

Gazzali'nin nedensellik eleştirisini, ontolojik ve epistemolojik yönlerden ele almak gerekir. Gazzali'nin ontolojik yönden nedensellik eleştirisi, Farabi ve İbn Sina'nın üzerinde durduğu sudur teorisinde, Tanrı'nın iradesinde bir eksiklik söz konusu olması üzerinedir. Meşşai felsefecilere göre Tanrı, kendisini düşünmesiyle bütün varlık, bir hiyerarşi içinde ve Tanrı'dan zorunlu olarak taşar.⁹² Bu ifadede, Tanrı'dan bir zorunluluk içinde taşma olayı, Tanrı'nın iradesindeki bir eksikliği ortaya çıkarır. İşte bu eksiklik noktasında Gazzali, felsefecileri eleştirir ve zorunlulukla yaratan, bundan dolayı da iradesiz olan bir Tanrı'yı kabul etmez. Eğer bu zorunluluk kabul edilirse Tanrı'nın eksiksizliği ve mükemmelliği zedelenir. Bu yüzden Gazzali, ontolojik yönden nedensellik anlayışını ve dolayısıyla zorunlulukla var olmayı reddeder.

Gazzali'nin, epistemolojik yönden nedensellik eleştirisi insanın sıfatlarıyla ilgilidir. Gazzali'ye göre insan, yaratılışındaki noksanlıklarından dolayı, bir konu hakkında düşünürken yanılsamalara ve hayallere kapılabilir. İşte bu yüzden çok tekrar eden olaylardaki ilişkiyi zorunlu gibi düşünme eğilimi, insanı, nedensellik düşüncesine iter. Öyleyse Gazzali için nedensellik, alışkanlıklarla bağlantılıdır ve bu alışkanlıkların insanlarca zorunlu olarak algılanmasından başka bir şey değildir. İnsanın, güzel bir yemeği düşünmesiyle ağzının sulanması buna bir örnektir.⁹³

Yine Gazzali'ye göre, ateşin pamuğu yakması örneğinde, pamuğun ateşe dokunmadan yanması da mümkündür. Çünkü düşünüre göre pamuğu yakan ateş değil,

⁹¹ Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya, 2009, s. 168.

⁹² Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 126.

⁹³ Ahmet Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'un Nedensellik Eleştirileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu, M. Ü. İ. F. Vakfı Yay., İstanbul, 2009, s. 432.

Tanrı'nın kendisidir, Gazzali için ateş cansız bir varlıktır ve bu yüzden yakma niteliğine sahip değildir. Ona göre ateş, yanma olayında gerçek etken değildir çünkü ateşin doğasında yakma özelliği yoktur. Pamuğu yakan ve her seferinde ateşe yakma özelliğini verenin Tanrı olduğunu belirten Gazzali, felsefecilerin ifade ettikleri yanmanın ise bir gözlemin ifadesi olduğunu söyler. Düşünür, bu noktada, Hz İbrahim'in ateşte yanmaması mucizesini kendine kanıt olarak sunar ve ateşin, Tanrı'nın iradesi ile birinde yanarken diğerinde yanmadığını açıklar. Dolayısıyla burada nedenselliğin zorunluluğu çürütülür.⁹⁴

Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde, asanın ejderhaya dönüşmesi, ölünün diriltilmesi ve Ay'ın ikiye bölünmesi gibi olağanüstü mucizelerin, doğadaki olağan akışı vazgeçilmez bir zorunluluk sayan kimse için imkansız olduğunu belirterek, mucizeleri ispat etmek için nedenselliğin incelenmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁵

İbn Sina'nın, nedensellik ilkesini ardışıklık ile ilişkilendirdiğini daha önce belirtmiştik. İbn Sina, bu ilişkiyi tamamlayıcı nedenler sınıfında tanımlarken Gazzali ise tek bir sınıfta toplar ve o da Tanrı'dır. Bir başka deyişle Tanrısal nedendir. Gazzali, ardışıklık ilişkisini, zihnimizin olgular arasında ilişki kurma yöntemi olarak değerlendirir.

Gazzali bu değerlendirmenin, ilk bakışta düzensizliğin ortaya çıkışı ve çeşitli kötü durumların meydana gelişine imkan sağlandığının bilincindedir. Mesela odanın içerisine bir kitap bırakıp dışarı çıktığımızı düşünürsek, geri döndüğümüzde o kitabın bir insana veya hayvana dönüştüğüne şahit olursak şaşırılmamalıyız. Sonuçta şeylerin kendinde zorunlu bir doğası yoksa ve her şey mümkünse, bu dönüşüm de mümkündür. Düşünür, bu sorunu imkan kavramı ile çözme yoluna gitmiştir ve ona göre tüm bunların olması mümkündür ancak Allah mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bilgiyi zihinlerimizde oluşturmuştur.⁹⁶ Bu bilgiden yola çıkılırsa odada bırakılan bir kitabın herhangi başka bir şeye dönüşmesine olanak vermeyiz ve bunun meydana gelmesi de zorunlu değildir. Tanrı'nın zihinlerimizde yaratmış olduğu bu bilgi, odaya bırakılan kitabın bir hayvana dönüşmeyeceğinin garantisidir. Bu durumda nedensellik

⁹⁴ Şekerci, *Gazzâlî ve David Hume'un Nedensellik Eleştirileri*, s. 432.

⁹⁵ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu), Klasik Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 163.

⁹⁶ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 170.

bağı aramak doğru mudur? Sorusuna Gazzali, bu durum Tanrı'nın dilemesiyle oluşur cevabını verir. Tanrı şeyleri birbiri ardı sıra yaratarak insan aklında bu iki şey arasında bir bağ olduğu düşüncesi oluşturur ve bu tecrübe zihnimize yer eder.⁹⁷

Sonuç olarak Gazzali'nin, yukarıda belirttiğimiz düşüncelerinden yola çıkarak, mucizeleri örnek göstererek alemde zorunlu bir nedensellik ilkesini reddettiğini, Kuran'da bildirilen “*ol der, olur*”⁹⁸ ifadesinin karşılığı olarak nedensellik ilişkilerinde tek kaynağın, bir diğer ifadeyle tek nedenin Tanrı olduğunu savunduğunu söyleyebiliriz.

Averroes olarak tanınan İbn Rüşd, 12. yüzyılın ikinci yarısına kadar Batı'da tam olarak tanınmayan Aristoteles'in büyük şarihi olarak ortaya çıkar ve ölümünden sonra da *Latin İbn Rüşdçülüğü* akımı ile Batı düşüncesi üzerine etkisi yüzyıllarca devam eder.⁹⁹ İbn Rüşd, nedensellik ile ilgili görüşlerini Tutarsızlığın Tutarsızlığı adlı eserinde açıklar. Düşüncelerinde Farabi ve İbn Sina'dan etkilense de onların nedensellik anlayışlarının temelindeki sudur teorisini reddeder. Ona göre Farabi ve İbn Sina, mantıksal çelişkiler ve yanlışlar içeren bu teoriyi, Aristoteles'in *birden ancak bir çıkar* önermesini tam olarak anlayamadıkları için benimserler.¹⁰⁰ İbn Rüşd, onların bu sözde, ilk nedeni, bu dünyadaki basit neden gibi gördükleri ve bütün varlıkları da basit sandıkları için hataya düştüklerini ileri sürerek aslında varlıkları, soyut varlık ve duyularla algılanan maddi varlık olmak üzere ikiye ayıran kimse için bu görüşün bir geçerliliğinin olmadığını ifade eder. Çünkü bu kimse duyularla algılanan maddi varlıkların ilkelerini madde ve suret olarak belirleyen, gök alemdekilere kadar varlıkların bazılarını diğer varlıkların nedeni olarak görmüş ve akılla kavranan tözleri de surete, gayeye ve nedene benzeyen bir ilkeye sahip ilk ilkeye bağlayandır. Aristoteles'in kastettiği şeyin bunlar olduğu düşüncesindedir.¹⁰¹

İbn Rüşd'ün sudur teorisini savunanları eleştirdiği bir diğer husus da Aklın çokluk özelliğinin, Tanrı'yı ve kendini bilmesi olarak yorumlamalarıdır. Ona göre sudur teorisi savunucuları bu ifadeyle, Akıl'da iki farklı suretin bulunduğunu söylemiş olurlar

⁹⁷ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 170.

⁹⁸ Bakara suresi, 117. ayet

⁹⁹ Mehmet Bayraktar, “Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi”, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2000, XLI, s.21

¹⁰⁰ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma*, Felsefe Arşivi, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 122.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, (Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun, 1986, s. 97.

ve o zaman da Tanrı'dan çıkanın bunlardan hangisi olduğunu da söylemeleri gerekir. Bunların her ikisinin de ilk olduğunu söylemek zorunda kalırlarsa, bu durumda Tanrı'dan birden çok şeyin taşmış olması gerekir.¹⁰² İbn Rüşd ise bu savunucuların aksine ilk nedenden ilk olarak, birbirinden farklı olan tüm varlıkların çıkmış olduğunu söyler.¹⁰³ İlk nedeni düşünerek hareket hakkında akıl yürüten İbn Rüşd, daha önce detaylarını verdiğimiz Aristoteles'in hareket anlayışını benimser ve Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır. Ona göre de hareket sabit değil, değişkendir. Hareketin başlamasını sağlayan bir neden vardır ve her hareket için bir neden düşünülürse eğer bir ilk hareket ettiriciye ihtiyaç duyulur. Bu ilk hareket ettirici de kendinde değişiklik olmayan Tanrı'dır.¹⁰⁴

İbn Rüşd, ateşin pamuğu yakmasını örneğini vererek ve failin ateş değil Allah olduğunu ileri sürerek nedenselliğe karşı çıkan Gazzali'ye cevap olarak nesnelere bir zatının, bir de tek tek her varlığa özgü fillerin gerçekleşmesini gerekli kılan nitelikleri olduğunu, nesnelere isim ve tanımlarının bu niteliklerle beraber farklılık gösterdiğini belirtir. Ona göre her bir varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı eğer, kendine özgü bir doğası da olmaz. Kendine özgü bir doğası olmayınca da ne kendine özgü bir adı ne de bir tanımı olur. Bu nitelikler reddedilirse bütün nesnelere tek bir şey olur. Çünkü varlığın kendine özgü nitelikleri, ayrımları ortadan kalkar ve bu da aslında varlığın yerini yokluğun alması anlamını taşır.¹⁰⁵ Ateşin pamuğu yakması hususunu varlığın niteliklerine dayandıran düşünür, ateşin bazı nesnelere yakmamasını da ateşe duyarlılık, ateşin yakıcılığını engelleyen bir niteliğe dayandırır. Ona göre ateşin tanımı, doğasını ve bu doğasına özgü fiilini gerekli kıldığından, fiilin gerçekleşmeyişi, arada bulunan bir engel sayesinde, diğer bir ifadeyle nedensellikte olur.¹⁰⁶

Varlıkların nitelikleri ve ilk neden ile ilişkilerini, Aristoteles'in görüşleriyle beraber aktaran İbn Rüşd, maddenin suretle ve alemin basit cevherleriyle bağlantılı olması gibi, varlıkları ancak birbirleriyle bağlantıları ile mümkün olan nesnelere, yalnızca bu bağlantılarının bir sonucu olarak varlıklarını elde ettiğini, dolayısıyla bu

¹⁰² İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1977 s. 62.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, s. 98.

¹⁰⁴ Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, s. 60.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, s. 92.

¹⁰⁶ Muhittin Macit, Meşşai Geleneğinde Nedensellik, *İslami İlimler Dergisi*, 7/ 2, 2012, s. 49.

bağlantıyı sağlayanın, varlığı da sağlayan olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Ona göre her bağlı olan nesne, kendisinde *Bir* bulunması bakımından, ancak kendisiyle birlikte bulunan ve özü dolayısıyla var olan *Bir*'den çıktığına göre, burada tek ve özü dolayısıyla var olan *Bir*'in bulunması O'nun da ancak özü dolayısıyla bir tek anlam vermesi zorunludur. İbn Rüşd, bu birlikteliğin, varlıkların doğalarına göre çeşitlilik gösterdiğini, varlıklarını ortaya çıkardığını ileri sürerek tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın, ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi ilk birliğe yükseldiğini söyler.¹⁰⁸

Kelamcılarının epistemolojisinde ise akıl ve tecrübe birliktedir. Bilgiyi elde etme yolunun, doğru haber, sağlıklı duyular ve sağlıklı akıl olmak üzere üç şekilde olduğunu belirtirler.¹⁰⁹ Kelamcılar, akli kabul ederek rasyonalist, duyuları kabul ederek de empirik bir yolu benimseyip doğru haber ilkesiyle birlikte dini bir yöne sapsmışlardır. Sağlıklı bilgi kaynakları ile insan, kendini, içinde bulunduğu dünyayı ve Tanrı'yı bulabileceği inancındaki Kelamcılar, Tanrı'nın varlığını bulmada bir araç olan bu bilgi kaynaklarının, nedenselden nedene götüreceği düşüncesindedir.

Kelamcılara göre eşyanın hakikati, insanlarca bilinebilir bir hakikattir. İnsana, eşyaların hakikatini bilebilmesi için yeterli özelliklere sahiptir ve bu hakikat kavrandığında insan, Yaratıcı'nın varlığına da ulaşır. Böylece iyi bir insan ve iyi bir kul olması gerektiğini anlar.¹¹⁰ Dini bir bakış açısına sahip olan Kelami anlayışa göre, insanın görevi, çevresindeki varlıklara bakarak onları anlamak ve anladıktan sonra da bu varlıkları yaratıcı bulmaktır ki bu süreç neden – sonuç ilişkileriyle örülü olup bütünüyle nedenselliği kapsamaktadır.

Tamamlayıcı neden kavramına, diğer bir ifadeyle doğal nedenle ilgili olarak Gazzali ile aynı görüşe sahip olan Kelamcılar, nedensellik ilkesinin bütün evrende var olduğunu ancak nedenlerin, doğal bir neden olamayacağını, çünkü Tanrı'nın sıfatlarının eksik olacağını ifade ederler.¹¹¹

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, s. 99.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehafut et-Tehafut*, s. 99.

¹⁰⁹ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 63.

¹¹⁰ Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 63.

¹¹¹ Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2013, s. 176.

Tıpkı Gazzali gibi onlar da yalnızca Tanrısal neden söz konusu olduğunu ve tek fail Tanrı olduğunu belirtirler. Ancak burada insan iradesinin durumu nedir? Kelami anlayışa göre insan, fiilini seçme özgürlüğüne sahiptir ancak fiili yaratma kudretine sahip değildir. İnsan, seçtiği fiilde isteği tam olunca ancak Tanrı o fiili yaratır. Bu yüzden insan, fiilin yaratıcısı değil, fiili seçendir.

Fiil konusunda kelimciler içerisinde Cüveyni'nin ifadelerini ele almak gerekir. Ona göre hadis varlıklar, Tanrı'nın kudretiyle meydana gelmiştir ve kulların kudretinin taalluk ettiği şeyle, yalnızca Tanrı'nın muktedir olduğu şey aslında aynıdır. Her nedenlinin bir kadiri olduğunu, Tanrı'nın, kadirin de kadiri, ilk yaratıcısı ve yapıcısı olduğunu ifade eden Cüveyni, o zaman kulun fiilinin de Tanrı'nın fiiline dahil olması gerektiğini belirtir.¹¹² Dolayısıyla Cüveyni'ye göre fiillerin gerçek nedeni Tanrıdır.¹¹³

Sonuç olarak Kelamcılar nedenselliği reddetmemekle beraber mutlak failin Tanrı olduğu ve cansız şeylerin fiili gerçekleştiremeyeceği görüşündedirler.

1.1.3. Modern Felsefede Nedensellik

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes, nedensellik hakkındaki düşüncelerine, doğayı gözlemleyerek ulaşır. Doğanın, basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen büyük bir makine gibi olduğunu, içinde olanların yalnızca yer kaplama ile yer değiştirme olduğunu, doğa içinde olup biten her şeyin, zorunlu bir neden ile gerçekleştiğini, doğanın hiçbir yerinde rastlantının olmadığını ve doğaüstü kuvvetlerin müdahil olmadığını, doğanın, boşluğu olmayan, bütünüyle mekanik bir yapıda olduğunu ifade eder.¹¹⁴

Descartes, evrenin ereğinin, Tanrı olduğu düşüncesindedir. Doğanın mekanikliğini, düzenini, işleyişini, yapısını ve yasalarını Tanrı'nın düşünüp isteyerek oluşturduğunu ve yarattıktan sonra artık doğanın, kendi kendine, zorunluluğa bağlı yasalarla işlediğini ifade eder.¹¹⁵

¹¹² El-Cüveyni, *İnanç Esasları Kılavuzu*, (Çev. A. B. Baloğlu., S. Yılmaz., M. İlhan. & F. Sancar), Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 161.

¹¹³ Mehmet Dağ, "İmam el-Harameyn el-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 16, 1987, s. 325-349.

¹¹⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 239.

¹¹⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 240.

Descartes'e göre Tanrı, ruh ve madde, özleri bakımından farklı tözlerdir.¹¹⁶ Bu tözlerden Tanrı sonsuz, ruh ile madde ise sonludur. Zorunlu varlık olan Tanrı, varlığı bir nedene bağlı olmayandır. Ruh ile maddenin varlığı ise zorunlu değildir. Varlıkların nedeni Tanrı'dır ve ruh ile madde hususunda nedensellik söz konusudur.¹¹⁷ Descartes, tüm nesnelere yaratan bir Tanrı'nın varlığını kabul ederek O'nun, tüm gerçeklerin kaynağı olduğunu söyler ve düşüncemizi kusursuzca biçimlendirdiğini, açıkça kavranan nesnelere ilişkin verilen yargılarda yanılmanın olmadığı görüşündedir.¹¹⁸ Varlığımızın devamının Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu görüşündeki düşünür, eğer insanı meydana getiren neden olan Tanrı'nın, insanı türetmeyi durdurduğunda veya insanı korumadığında şimdiki varlığımızın, bir zaman sonra da varlığını sürdürmesini bir zorunluluk olarak görmediğini ifade ederek insanda, varlığının devamını koruyacak bir gücün bulunmadığını, kendisinin nedeni olan Tanrı'nın gücüyle ancak varlığını sürdürebileceğini söyler.¹¹⁹

Modern felsefenin öncülerinden, Descartes gibi rasyonalist bir düşünür olan Leibniz de nedenselliğe Aristoteles'in doğacılık anlayışıyla yaklaşır ve optimist çıkarımlarda bulunur. Şöyle ki Leibniz'e göre akıl düzeni ile eşya düzeni arasında tam bir uyumluluk vardır. Neden - sonuç zincirine bağlı olan doğada tesadüfe yer yoktur. Nedensellik bakımından tam bir süreklilik vardır ve bu yüzden geçmiş, geleceğe gebedir, yani her şeyin kesin olarak kestirilebileceği sonuçlarına ulaşılabilir.¹²⁰

Leibniz, ruh ile beden, doğa ile insanın, madde alemi ile manevi alemin ilişkisini, Tanrı'nın ezelde kurduğu, ahenk içerisinde olan iki çalar saate benzetir. Ne zaman biri çalsa öteki de onun nedeni veya sonucu olmaksızın çalabilmelidir.¹²¹

Aynı dönemin diğer bir rasyonalist düşünürü Spinoza ise Descartes ve Leibniz'in sınırlarını kaldırarak, varlığı tek ve sonsuz bir cevher olarak tasavvur eder.

¹¹⁶ Töz: Var olmak için kendinden başka hiçbir şeyin varlığına muhtaç olmayan şey.

¹¹⁷ Gunner Skirbekk. ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş Ve Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul, 2011, s. 254.

¹¹⁸ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 38.

¹¹⁹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 64.

¹²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958, s. 88.

¹²¹ Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 81.

Spinoza için bu cevher Tanrı'dan başkası değildir.¹²² İnsanın, bu cevherin sonsuz sıfatlarından yalnızca ikisini bilebileceğini belirten düşünür, bunların da düşünce ve uzam olduğunu söyler. Spinoza burada, iki sıfat arasındaki sürekli yaratma halinin aleme karışmasını, ilahi bir iradenin bulunmasını, ahenkli iki alemin düzenlenmiş olmasını değil ancak cevherin bu iki sıfatı birbirinden ayırlamamasını, birindeki değişimin ötekiindeki değişimle birlikte olmasını gerektirdiğini kasteder.¹²³

Spinoza için doğal yasa ve tanrısal yasa farklı şeyler değildir. Ona göre Tanrı'nın iradesi ve anlayışı tek, bütün ve aynıdır. Doğanın yasaları, tanrısal doğanın mükemmelliğinden ve zorunluluktan çıkan, Tanrı'ya ait yasalardır. Çünkü O, her şeyi kendi sıfatının gereği ile yapar. Dolayısıyla doğa yasaları, Tanrı'nın mükemmelliğinin bir sonucudur. Aksini düşünmek, O'nun kendi sıfatına aykırı hareket ettiğini düşünmekle aynıdır.¹²⁴

Empirik düşünür Hume ise bir olayın bir başka olayın zorunlu nedeni olduğunun karşılığı olmadığını, çünkü hiçbir empirik yöntemle algılamadığını ifade eder ve ona göre sadece iki olayın birbirinin ardından gelmesinden dolayı önceki olayın sonraki olay için zorunlu bir neden olduğunu kesin olarak söylemek doğru olmaz.¹²⁵ Anlaşılacağı üzere Hume, neden - sonuç ilişkisini zorunlu görmez. Ona göre sadece deneyimlerimizden yola çıkarak a olayı olduğunda, b olayının da meydana geldiği düşüncesine ulaşırız. Eğer neden ile sonuç arasındaki ilişki sadece düzenli bir sıralanışı içeriyorsa, bu düzenin gelecekte de devam edeceği konusunda herhangi bir zorunluluk söz konusu değildir. Güneşin, sabah vakti doğuşunu örnek veren Hume, bu doğuşun yarın da bu şekilde olacağını deneyimlerden çıkaramayacağımızı ileri sürer.¹²⁶ Deneyimlerimize dayanan nedensellik çıkarımlarının, zihnimizi gelecekte de aynı şartlarda nedenselliğe inanmaya ittiğini ancak bir kesinliği ifade etmediğini belirterek

¹²² İmdat Balkis, *İslam Filozoflarında Mucize ve Nedensellik*, Yüksek Lisans Tezi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi S.B.E., Ağrı, 2019, s. 32.

¹²³ Benedictus Spinoza, *Ethica*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 30.

¹²⁴ Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, (Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, s. 119.

¹²⁵ Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı David Hume'un Antropomorizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 93.

¹²⁶ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (Çev. Selim Evrim), M.E.B Yayınları, İstanbul, 1945, s. 36-58.

aynı nedenlerin aynı şartlarda aynı sonuçlara götürmesinden dolayı bizim nedenselliği yasalaştırdığımızı ifade eder.¹²⁷

Hume, nedensellik kavramının temelindeki süreklilik, ardışıklık ve bitişiklik ilkelerini birbirinden bağımsız olduğu görüşündedir ve bazı olgu ve olayların sürekli bir şekilde bir arada gerçekleşmesiyle zihnimiz üzerinde bir tecrübe meydana getirdiğini ancak bu tecrübeyi temelsiz olarak zihnin doğaya yansıttığını ileri sürer.¹²⁸ Hume, bütün zihni çıkarımların neden-sonuç ilişkisine dayandığı, insanın bu ilişki aracılığıyla duyuları aşan yeni bilgilere ulaştığı fikrindedir. Issız adada, rastgele bulunan bir saat örneğinden yola çıkan Hume, bu olgudan hareketle o adada önceden insanların yaşadığı sonucunu çıkardığımızı ancak bu noktada nedenselliğin zorunlu olmadığını, zihnin alışkanlığından dolayı nedensellik gibi algılandığını belirtir.¹²⁹

¹²⁷ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 36-58.

¹²⁸ Balkis, *İslam Filozoflarında Mucize ve Nedensellik*, s. 34.

¹²⁹ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 39.

İKİNCİ BÖLÜM

İHVAN-I SAFA FELSEFESİ VE KAYNAKLARI

2.1. Epistemoloji

İhvan-ı Safa için *akıl*, insanın en hayırlı kurtuluş yolu, *ilim* de insanın en üstün özelliğidir. Onlara göre *akıl*, hakikatleri bilir, mükemmel bir iyiyi kötüden ayırma yeteneğine ve adil bir yaşam ile iyi bir seçim gücüne sahiptir. Akıllı kişi, düşünür ve işlerin en faziletlisini, ahlakın en güzelini, amellerin en hayırlısını, derecelerin en üstününü, yararlı şeylerin en genel ve en devamlı olanını tercih eder.¹³⁰

İhvan-ı Safa'ya göre insan, öncelikle bilinebilir olan şeylerin bilgisini almakla mükelleftir ve bilinebilir olan şeylerin formlarını da üç yoldan elde edilir.¹³¹

- Duyular
- Burhan
- Düşünce

Duyu organlarımızla algıladığımız nesnelere, burhan süzgecinden geçerek düşüncelerimizi oluşturmaktadır. Diğer yandan zamansal olarak bilgileri değerlendiren topluluk, geçmişteki, şimdiki zamandaki ve gelecekteki olayların bilgisine farklı yollardan ulaşabileceğini belirtir. Bunlar, geçmişte olanlar için duyum ve haber alma, şimdiki zamandakiler için duyumsama, gelecektekiler için akıl yürütmedir.¹³²

Bilinenlerin kavranması konusundaki farklılıkların nedenlerini sorgulayan İhvan-ı Safa, üç unsur üzerinde durur. Bunlardan ilki Anlamın inceliği, soyutluğu ve gizliliğidir. İkincisi bu anlamlara götüren çeşitli yöntemlerin, onların kavranmasına yardımcı olan nedenler olmasıdır. Üçüncüsü de İnsanların, bu anlamları kavrayan zihinsel güçlerinin kapasitesidir.¹³³

¹³⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, (Çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, C. 1, s. 265.

¹³¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 289.

¹³² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 108.

¹³³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 331.

İhvan-ı Safa, insana özgü olan, üçüncü neden olarak belirtilen kapasite meselesini irdeler. İnsanın, yalnızca cisimsel bir beden ve ruhani bir nefsin toplamından ibaret olduğunu vurgulayan topluluk, cisimsel bedeninin uzuvlarıyla insanın, sanatlar icra ettiğini, ruhani nefsinin de akılla bilinenleri kavramak suretiyle takviye ettiğini belirtir. Bu yüzden tüm beşeri sanatların, bütün insanların bedensel güçlerinin karşılığı olarak konulduklarını, ilimlerin de bütün insanların zihinsel kuvvetlerinin bir karşılığı olarak konulduklarını ifade eder. Çünkü tek bir insanın sınırlı gücüyle tüm ilimleri ve sanatları ortaya koymasının mümkün olamayacağı görüşündedir.

İhvan-ı Safa'ya göre bilinenleri kavramaya dair güçlerimizden ilki duyu organlarımız, ikincisi hayal etme (muhayyile) gücü, üçüncüsü de hafızadır. Onlara göre, insanlardaki kavrayış farklılıklarının sebebi de bu üç unsura sahip olma kapasiteleridir. Bazılarının gözü iyi görmez, kulağı iyi duymaz, unuttandır, zihni hantaldır. Bazılarının ise gözü keskindir, kulağı çok iyi duyar, iyi hatırlar, zihni parlaktır.¹³⁴

Eflatun'un "*ilim, hatırlamadır*" sözünü, bazı alimlerin yanlış yorumlayarak hata yaptıklarını belirten İhvan-ı Safa, bu sözün, hatırlanan şeyleri kastetmeyip, nefsin bir öğrenme sürecinin olduğu anlamına geldiğini, nefsin, bilkuvve bilici oluncaya kadar nefse öğretilmesi gerektiğini belirtmiştir. Onlara göre bu öğretimin ilk yolu duyu organları, sonra akıl, en son olarak da burhandır. Bunlardan hiçbiri tek başına yeterli olamaz. Mutlaka üçü birlikte olmalıdır, ancak bu şekilde öğretim gerçekleşir.¹³⁵

İhvan-ı Safa, akılla bilinen şeylerin, tamamı zihinde bulunan, cinsler ve türler olarak nitelendirilen nesnelere ve fertlerden duyu organları yoluyla elde edilen tikel duyuların resimleri olduğunu açıklar. Onlara göre akıl, insan için bizzat duyuların resimlerini tasavvur ederek düşünce yoluyla onların cinslerini, türlerini ve zatlarını birbirinden ayırt eder. Bu sayede aklın, cevherlerini ve arazlarını bildiğinde ve ayrıca dünya işlerini tecrübe edip günlerin insanlar arasında neleri getirip götürdüğüne ibretle baktığında, düşünen bir nefsten başka bir şey olmadığını ifade eder.

İhvan-ı Safa'ya göre çağdaşları arasında ilim bakımından ileride ve akıl bakımından üstün olanlar, duyular üzerinde daha fazla düşünen, varlıkların hallerine

¹³⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, sf. 332.

¹³⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, sf. 344.

daha dikkatli bakan, gizli olanları daha iyi araştıran, dünyevi işlere dair tecrübeleri daha fazla olan ve insanları daha iyi gözlemleyenlerdir.

Eflatun'un idealar alemi ile nesnelar alemi arasındaki ilişkiden yola çıkan İhvan-ı Safa, bilinebilir olan şeyler kavrandıktan sonra metafizik aleminin bilinebileceği görüşündedir. Önce nefis bilgisinin, sonra Tanrı bilgisinin geldiğini belirten topluluğun, tasavvufçuların “Nefsini bilen rabbini bilir” sözünü benimsedikleri söylenebilir. Değer verdikleri filozofların, hakikat yolundaki bilgilerin şu sıralamada olduğunu açıklamışlardır:

- Matematik
- Tabiat Bilimleri
- İlahiyat Bilimleri

Buradan hareketle denilebilir ki “Önce Fizik, sonra metafizik” veya “Önce görünenler, sonra görünmeyenler”. Düşünen kimse, “İnsan, küçük alemdir.” İfadesinden hareketle önce kendini tanıyacak, sonra evreni kavrayacak, böylece Yaratıcı anlayışının temelini oluşturacak ve O’nu daha iyi anlayacaktır.

İlk basamak olan matematik ile diğer bilimler arasında görünmeyen bir köprü mevcuttur. Bu köprüyü İhvan-ı Safa, *soyut geometri* olarak tanımlar. Duyular dünyasından akledilirler dünyasına geçiş, bu köprü sayesinde.¹³⁶

Somut geometriyi incelemenin, tüm pratik sanatlarda ustalığa ulaştırdığını söyleyen İhvan-ı Safa, soyut geometrinin ilimlerin kökü, hikmetin esası olan nefsin cevherinin bilgisine ulaştıran kapılardan biri, tüm sanatların aslı olduğundan dolayı bu yargıya ulaşıldığını ifade eder.¹³⁷

Bilim insanlarının çoğunun, en, boy ve derinlik hakkındaki düşüncelerinin yanlış olduğunu vurgulayan İhvan-ı Safa, bu üç boyutun kendi başlarına bir varlıkları olduğunu zannedenlerin yanıldığını belirtir. İhvan-ı Safa’ya göre varlık, ancak cismin veya nefsin cevherindedir. Matematik incelemelerinin amacının, duyulurların formlarını duyu gücüyle edinip düşünme gücüyle de onları kendinde tasavvur ederek zihinleri

¹³⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 69.

¹³⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 70.

eğitmek olduğunu belirten topluluk, duyulurların kendileriyle ilgili duyu organlarından geçtiğinde, duyu gücünün hayal gücüne, hayal gücünün düşünce gücüne ve düşünce gücünün hafıza gücüne sunduğu resimlerin, nefsin cevherinde formlu olarak kaldığını ifade eder. İhvanı Safa, böylece nefsin, malumatı idrak etmede duyu gücünü kullanmaya gerek duymadığını, tüm malumatın suretini kendi cevherinde bulduğunu, bedene ihtiyacının kalmadığını, gaflet ve cehalet uykusundan uyanıp madde denizinden çıkarak bağımsız olduğunu, bedensel hazlara özlem duymanın eleminden kurtulup ruhlar alemine yükseldiğini söyler.¹³⁸

İhvan-ı Safa'nın soyut geometriyi ve ardındaki hikmeti anlatan aşağıdaki matematiksel tablolar, konuyu daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

| | | |
|---|---|---|
| 2 | 7 | 6 |
| 9 | 5 | 1 |
| 4 | 3 | 8 |

Şekil 1

3x3 bu tabloda her türlü (satır, sütun, çapraz) sayılan sayıların toplamı 15'tir.¹³⁹

| | | | |
|----|----|----|----|
| 4 | 14 | 15 | 1 |
| 9 | 7 | 6 | 12 |
| 5 | 11 | 10 | 8 |
| 16 | 2 | 3 | 13 |

Şekil 2

4x4 bu tabloda her türlü (satır, sütun, çapraz) sayılan sayıların toplamı 34'tür.¹⁴⁰

¹³⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 71.

¹³⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 75

¹⁴⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 76

| | | | | |
|----|----|----|----|----|
| 21 | 3 | 4 | 12 | 25 |
| 15 | 17 | 6 | 19 | 8 |
| 10 | 24 | 13 | 2 | 16 |
| 18 | 7 | 20 | 9 | 11 |
| 1 | 14 | 22 | 23 | 5 |

Şekil 3

5x5 bu tabloda her türlü (sıra, sütün, çapraz) sayılan sayıların toplamı 65'tir

| | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|
| 11 | 22 | 32 | 5 | 23 | 18 |
| 25 | 16 | 7 | 30 | 13 | 20 |
| 27 | 6 | 35 | 36 | 4 | 3 |
| 10 | 31 | 1 | 2 | 33 | 34 |
| 14 | 19 | 8 | 29 | 26 | 15 |
| 24 | 17 | 28 | 9 | 12 | 21 |

Şekil 4

6x6 bu tabloda her türlü (sıra, sütün, çapraz) sayılan sayıların toplamı 111'dir.¹⁴¹

| | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|
| 47 | 11 | 8 | 9 | 6 | 45 | 49 |
| 4 | 37 | 20 | 17 | 16 | 35 | 46 |
| 2 | 18 | 26 | 21 | 28 | 32 | 48 |
| 43 | 19 | 27 | 25 | 23 | 31 | 7 |
| 38 | 36 | 22 | 29 | 24 | 14 | 12 |
| 40 | 15 | 30 | 33 | 34 | 13 | 10 |
| 1 | 39 | 42 | 41 | 44 | 5 | 3 |

Şekil 5

¹⁴¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 76

7x7 bu tabloda her türlü (satır, sütun, çapraz) sayılan sayıların toplamı 175'tir.¹⁴²

| | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 52 | 61 | 4 | 13 | 20 | 29 | 36 | 45 |
| 14 | 3 | 62 | 51 | 46 | 35 | 30 | 19 |
| 53 | 60 | 5 | 12 | 21 | 28 | 37 | 44 |
| 11 | 6 | 59 | 54 | 43 | 38 | 27 | 22 |
| 55 | 58 | 7 | 10 | 23 | 26 | 39 | 42 |
| 9 | 8 | 57 | 56 | 41 | 40 | 25 | 24 |
| 50 | 63 | 2 | 15 | 18 | 31 | 34 | 47 |
| 16 | 1 | 64 | 49 | 48 | 33 | 32 | 17 |

Şekil 6

8x8 bu tabloda her türlü (satır, sütun, çapraz) sayılan sayıların toplamı 260'dır.¹⁴³

| | | | | | | | | |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 78 | 65 | 64 | 27 | 1 | 18 | 19 | 17 | 80 |
| 25 | 5 | 47 | 49 | 68 | 39 | 40 | 74 | 22 |
| 46 | 45 | 6 | 50 | 15 | 44 | 73 | 33 | 57 |
| 34 | 43 | 48 | 7 | 16 | 72 | 37 | 52 | 60 |
| 69 | 56 | 71 | 72 | 31 | 41 | 14 | 12 | 3 |
| 29 | 42 | 31 | 11 | 66 | 79 | 34 | 51 | 26 |
| 32 | 30 | 9 | 36 | 67 | 24 | 77 | 35 | 59 |
| 54 | 8 | 23 | 57 | 13 | 28 | 53 | 75 | 58 |
| 2 | 61 | 62 | 63 | 81 | 55 | 20 | 21 | 4 |

Şekil 7

9x9 bu tabloda her türlü (satır, sütun, çapraz) sayılan sayıların toplamı 369'dur.¹⁴⁴

Burada İhvan-ı Safa'nın üzerinde durduğu şey aslında Eflatun'un mağara alegorisidir. Gölgelere değil gerçeğine odaklanmak, gerçeğin de ötesine kaynağa odaklanmak asıl amaçlarıdır. Günümüzde, bilgisayarın işleyişinde yer alan birler ve

¹⁴² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 77

¹⁴³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 77

¹⁴⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 78

sıfırlar gibi burada da sayıların belli oranlarda bir araya geldiklerinde hangi güçlere ve etkilere sahip olduklarını görebiliriz. Bu düzeni sadece sayılara indirgemek doğru olmaz. Soyut geometri, sayıları da aşarak sanatın içine ve dolayısıyla insan ruhuna sızar. Buradaki soyut geometrinin ve hikmetin anlaşılması, ileride açıklayacağımız İhvan-ı Safa'nın nedensellik görüşleri için fener olacaktır.

İhvan-ı Safa, insan ruhuna sızan bu ahenkli ilmi son olarak şöyle özetler: *“sayılar, şekiller, formlar, mekan, zaman, ilaçlar, yemekler, renkler, kokular, sesler, kelimeler, fiilleri harfler ve hareketler gibi matematik ve doğa varlıklarından her şeyin, başkasında olmayan kendisine ait özellikleri varken bir araya geldiklerinde toplamına ait özellikleri de vardır. Bunları birliktelik oranınca bir araya getirdiğin zaman, özellik ve etkileri gün yüzüne çıkar. Her akıl sahibi hekim düşünürün bildiği, panzehirlerin, merhemlerin, şurupların, müzik nağmelerinin beden ve nefsin üzerindeki etkileri, söylediklerimizin doğruluğuna delildir.”*¹⁴⁵

Bu ilim neden bütün insanlar tarafından anlaşılammaktır sorusuna cevaplar arayan İhvan-ı Safa, insanın sınırlılığı noktasına geri döner. İnsanların anlayışlarındaki tutarsızlıkların veya farklılıkların üç nedenden dolayı olduğunu görüşündedir. Bunlar:

- Anlamaların inceliği, soyutluğu ve gizliliği
- Bu anlamlara götüren çeşitli yöntemlerin, onların kavranmasına yardımcı olan sebepler olması
- İnsanların bu anlamları kavrayan zihinsel güçlerinin kalitesinin farklı olması¹⁴⁶

İhvan-ı Safa bu farklılıkları yadırgamaz ve kabullenir. Çünkü tasavvufta olduğu gibi her insanın yolunun farklı olduğu inancındadır. İnsan, kavrayışına ve yaratılışına bağlı olarak ilim sahibi olur. Daha önce belirttiğimiz “Önce fizik, sonra metafizik” anlayışının karşılığını burada bulmak mümkündür. Beşeri ilimleri tamamlamış biri ile beşeri ilimlerin henüz başında olan birinin ilahiyata yani metafiziğe dair bilgileri arasında fark oldukça fazla olacaktır.

¹⁴⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 79.

¹⁴⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 331.

O dönemin bilim insanları olan topluluk, kendinden önceki islam düşünürlerinin de etkisiyle bilimler sınıflandırması yapar. İhvan-ı Safa, pratik, dini ve felsefi bilimler olmak üzere üç ana başlıkta, alt birimleriyle beraber bir sınıflandırma yoluna gider.¹⁴⁷

a) Pratik Bilimler (Riyaziyye)

1. Okuma ve yazma
2. Dil ve gramer
3. Muhasebe ve iş muameleleri
4. Şiir ve aruz
5. İyi ve kötü kehanet doktrinleri
6. Sihir ve simya
7. Çeşitli meslek ve sanatlar
8. Ticaret ve ziraat
9. Tarih ve siyer¹⁴⁸

b) Dini Bilimler (Şer'iyye)

1. Vahiy ve nuzûl
2. Tefsir ve te'vil
3. Hadis
4. Fıkıh
5. Zikir, zühd ve tasavvuf
6. Rüya tabiri¹⁴⁹

¹⁴⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 181-186

¹⁴⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 181

c) Felsefi Bilimler (Felsefiyye)

1. Matematik

a. Aritmetik: Sayının mahiyetinin, çeşitlerinin, özelliklerinin, sayıların nasıl bir sayısından türediklerinin ve birbirine eklendiklerinde ifade ettikleri anlamların bilgisi.

b. Geometri: Boyutlu ölçülerin mahiyetinin, çeşitlerinin, özelliklerinin ve birbirine eklendiklerindeki anlamların bilgisi.

c. Astronomi: Feleklerin niceliğini, ölçülerini ve boyutlarını, terkiplerinin ve hareketlerinin hızının bilgisi.

d. Müzik: Oran ve ilişkilerin mahiyetini, cevherleri farklı, formları ve güçleri birbirine zıt, tabiatları birbirini iten olan şeylerin birbirinden uzaklaşmamaları, uyuşup birleşerek tek bir şey olmaları, nasıl bir araya getirilip uyumlu hale geldiğini bilmek.¹⁵⁰

2. Mantık bilimleri

a. Analitika: Şiir sanatını bilmek.¹⁵¹

b. Retorika: Hitabet sanatını bilmek.

c. Topika: Cedel sanatını bilmek

d. Politika: Siyaset sanatını bilmek

e. Sofistika: Tartışmada mugalata (kandırma) sanatını bilmek.¹⁵²

3. Tabiat Bilimleri (Tabiiyat)

a. Cisimsel ilkeler: Madde, suret, zaman, mekân ve hareketi, birbirleriyle ilişkilendirildiklerindeki anlamları bilmek.

¹⁴⁹ İhvan-ı Safâ, *İhvan-ı Safâ Risaleleri*, C. 1, s. 181

¹⁵⁰ İhvan-ı Safâ, *İhvan-ı Safâ Risaleleri*, C. 1, s. 181

¹⁵¹ İhvan-ı Safâ, burada yanlış bir tanımlama yapar. Şiir Sanatı aslında *Poetika*'dır.

¹⁵² İhvan-ı Safâ, *İhvan-ı Safâ Risaleleri*, C. 1, s. 182

b. Sema ve Alem: Feleklerin cevherlerini, niceliğini, niteliğini ve dönmelerinin nedenini, hareketlerinin farklılığının sebebini, alemin dışında bir cismin bulunup bulunmadığını vb. bilmek.

c. Oluş ve Bozuluş: Toprak, su, hava ve ateşten ibaret olan dört unsurun cevherlerinin mahiyetini, gök cisimlerinin etkisiyle onların birbirine nasıl dönüştüğünü, oluş halinde nasıl meydana geldiğini ve bozuluş halinde nasıl geri dönüştüğünü bilmek.

d. Meteoroloji: Yıldızların etkileri, hareketleri ve ışınlarının unsurlar üzerine yansıması ile havanın nasıl değiştiğini bilmek.

e. Metalürji: Madeni cevherleri, deniz diplerindeki cevherleri, mineralleri, ilaç niteliğindeki maddeleri, bunların özelliklerini, yarar ve zararlarını bilmek.

f. Botanik: Yeryüzündeki, denizdeki her türlü bitkiyi, onların çeşitlerini ve özelliklerini bilmek.

g. Zooloji: Beslenip büyüyen, hisseden, yeryüzünde yürüyen veya uçan, suda yüzen, toprakta sürünen, başka canlıların içinde hareket eden her cismi, onların özelliklerini ve çeşitlerini bilmek.¹⁵³

4. Metafizik Bilimleri

a. Allah ve Sıfatları

b. Ruhani Varlıklar

c. Psikoloji

d. Siyaset

i. Nebevi Yönetim

ii. Krallık Yönetimi

¹⁵³ İhvan-ı Safâ, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 183

iii. Genel Yönetim

iv. Özel Yönetim

v. Kişisel Yönetim

e. Ahiret¹⁵⁴

İhvan-ı Safa risalelerinde bu bilimler detaylı olarak incelenmiş olup birbirleriyle bağlantılı bir şekilde, ansiklopedik olarak aktarılmıştır. Topluluk, bilimlerin önemini vurgulayarak yazıları hakkında okuyucusuna şöyle seslenir: “*Gafiller için bir uyarı, istekliler için bir irşat, ilim yolcuları için bir teşvik, öğrenciler için de bir metot olması için bu risaleleri tamamladık.*”¹⁵⁵ ve ardından şöyle dua eder: “*Ey kardeş! Allah seni de bizi de doğruya muvaffak kılsın. Seni de bizi de doğru yola hidayet etsin*”¹⁵⁶

İhvan-ı Safa'nın felsefeye yaklaşımını anlayabilmek için islam literatüründeki hikmet kavramına odaklanmak gerekir.

2.2. Hikmet

Kuran'da *hikmet* kavramı yol gösterici bilgi olarak geçer. Genellikle de “*kitap ve hikmet*” kalıbıyla karşımıza çıkar. Örneğin, Cuma suresinin 63. ayetinde “*Yüce Allah Peygamber göndermekle sizi kötülüklerden korumak ve size kitap ve hikmeti öğretmek istemektedir.*” Buyrulur. Ayrıca *hikmet*, Kuran'daki bazı ayetlerde ruhun temizlenmesi için verilen bir ilim olarak da karşımıza çıkmaktadır ki bu tasavvufa açılan penceredir.¹⁵⁷

İslam düşünürleri hikmet kavramının kökenini araştırdığında, hermetik literatüre ulaşır. Peygamberlerin öğretilerinden derlenen Mısır'daki Hermes külliyesi, aynı zamanda Helenistik yunan felsefesinin temelini oluşturur. Öyleyse felsefe, daha önceki peygamberlere ve düşünürlere ait olan hikmet ve tecrübelerin toplamıdır görüşünden hareketle İhvan-ı Safa, Yunan felsefesini Peygamberî ışıktan aydınlanan bilgelerin

¹⁵⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 184

¹⁵⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 185

¹⁵⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 186

¹⁵⁷ Mehmet Önal, “İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramları”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, C. 4, 2007, s. 113-122.

ortaya koyduğuna inanır. Yani onlar için felsefe kavramı hikmet kavramı ile eşdeğerdir. Genel manada felsefe, hikmetin teorik bölümünün Yunan düşüncesinde sistematik hale getirilmiştir.

İhvan-ı Safa, risalelerinde oldukça açıklayıcı bir hikmet tanımı yapar: “Eşyanın hakikatlerini, cinslerin niceliğini ve türlerini, onların özelliklerini, nedenlerini, mahiyetlerini, niçin, ne kadar, hangisi, nasıl, nerede ve ne zaman olduklarını bilmektir. Filozof da hakimdir. Fiilleri muhkem, sanatları sağlam, sözleri doğru, ahlakı güzel, görüşleri isabetli, işleri temiz ve bilgileri gerçektir.”¹⁵⁸

Felsefenin önce ilimleri sevmek, sonra insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini bilmek ve en son olarak bu bilgiye uygun söz ve fiillerden meydana geldiğini belirten İhvan-ı Safa, dokuz çeşit felsefi soruyu okuyucusuna aktarır.¹⁵⁹

Bunlar:

- 1) O ...mudur? [varlık-yokluk]
- 2) O nedir? [birleşik-basit]
- 3) O kaç tanedir? [miktar]
- 4) O nasıldır? [nitelik]
- 5) O hangisidir? [bütünden parçaya]
- 6) O nerededir? [mekan, derece]
- 7) O ne zaman? [geçmiş, şimdi, gelecek]
- 8) Neden o? [nedenli olan bir şeyin nedeni]
- 9) O kimdir? [tanım]¹⁶⁰

Onlara göre bu sorular ile varlıkların hakikatlerine ulaşılabilir. Fizikten metafiziğe uzanan kendi bilgi felsefelerince İhvan-ı Safa, soru sormaya doğadan başlar. Doğadan hareketle ilahi bilgiyi elde edebilme gayretindedir. Doğa ile ilgili olarak örneğin şöyle bir sorgulamaya girer:

“Bitki türlerinin, yapraklarının, meyvelerinin, renklerinin, tatlarının, kokularının farklı olmalarındaki hikmet nedir? denirse, suretleri farklı, doğaları değişik ve türlü

¹⁵⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, (Çev. Metin Özdemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, C. 5, s. 258.

¹⁵⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 33.

¹⁶⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 178.

huyları olan canlılar için pek çok menfaat ve tasarruflar olduğu içindir denilir. Niçin bazı canlıların doğalarında ülfet, ünsiyet ve sevgi vardır? denirse, Pek çok menfaat için yardımlaşmak üzere bir araya gelmelerini sağlamak içindir diye cevap verilir. Bazı canlıların doğalarında nefret, düşmanlık ve vahşetin var olmasının hikmeti nedir? denirse, şöyle denilir: Kendi yararları ve afetlerden kurtulmaları için uzak bölgelere gidip dağılmalarının gerekli olduğu ve belli mekanlarda yığılmamaları, yaşama çabalarının ve eylemlerinin sıkışık olmaması içindir. Sonra da insanlar kentlerde ve köylerde bir araya geldiler ve birbirleriyle yardımlaşmaya olan şiddetli ihtiyaçlarından dolayı gruplar oluşturdular. Çünkü insan, tek başına yaşamaya güç yetiremez, güç yetirmeye çalışsa bile çok zor yaşar.”¹⁶¹

İhvan-ı Safa, bu örnekteki gibi bir doğa sorgulamasıyla insan arasında bağlantı kurar ve insan ile ilgili olarak türlü sorular sormaya girişir. Doğadaki farklılıkların hikmetini anlamaya çalışan topluluk, insanların çeşit çeşit olmasındaki, farklı düşüncelere sahip olmalarındaki, farklı bölgelerde yaşamalarındaki hikmeti araştırma noktasına geçer. Sorgulamalar sonucu da hikmetin, çeşitli bilimlere bulup ortaya çıkarmak, nefsi gaflet uykusundan uyandırmak, cehaletin karanlığından sıyrılıp çıkmak, kamil olmaya gayret etmek olduğunu kavrar.¹⁶²

Eşyanın hakikatlerinin gerçek bilgisini elde etmek, onların illetlerine ulaşmak isteyenlerin yolunu çizmeye çalışan İhvan-ı Safa, yine dokuz sorunun cevabını arar.

Bunlar:

- 1) O var mıdır?
- 2) O nedir?
- 3) O niçin vardır?
- 4) O nicedir?
- 5) O hangi şeydir?
- 6) O nasıldır?
- 7) O nerededir?
- 8) O ne zamandır?
- 9) O kimdir?

¹⁶¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 305.

¹⁶² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 306.

Bu soruların cevaplarından sonra elde edilen bilgilerin derlenmesi, bağlantıların kurulması önemli bir aşamadır. Topluluk der ki: “*Niteliğin bilgisi, niceliğin bilgisinden önce gelir. Dolayısıyla her kim ki eşyanın niteliğini, sıralanışını ve düzenini bilmez ise onun bu şeylerin illet ve sebeplerine dair bilgi olarak verdiği sözüne güvenilmez.*”¹⁶³

İhvan-ı Safa, eşyanın hakikatlerinin gerçek bilgisini elde etmek, onların illetlerine ulaşmak isteyenlerin öncelikle temel prensiplerin, kanunların ve tümel cinslerin bilgileriyle işe başlaması gerektiğini, sonra da aslın dallarını, türleri ve harfler olan şahısları araştırması gerektiğini vurgular. Matematik bilimlerini öğrenmiş olması, mantık ve doğal bilimlere konularında araştırma yapmış olması, bu konulara dair soruları ve cevapları bilmiş olması gerektiğini belirtir. Sonra da metafizik ilminde araştırma yapması gerektiğini çünkü bu ilmin, insanın gelip dayandığı en yüce gaye olduğunu ifade eder. Topluluğun yine bu konuda da fizikten metafiziğe giden yolu benimsedikleri, bu yolun hakikatini, risalelerinde sıkça vurguladıkları gözlenir.

İhvan-ı Safa, maddenin nasıl özleştiğini, cismin latif cüzlerinin yoğun cüzlerinden nasıl ayrıldığını, saydam türevin feleki şekilleri nasıl kabul ettiğini, mertebe ve devirleri içinde bu cüzlerin hava boşluğunda birbirleriyle nasıl bileşime girdiğini, aydınlatıcı yıldızların cisimlerinin nasıl dairesel hareket ettiğini, seyrüseferlerine ve feleklerdeki merkezlerine nasıl yerleştiklerini ve dört unsurun parçalarının birbiriyle nasıl özümsemiş olduğunu, bunların birbirinden nasıl ayrıldığını, şekillerin çeşitli ve suretlerinin muhtelif olmasına rağmen bütün bunların tek bir maddeden nasıl düzenlendiğini tasavvur etmek isteyen kişinin, kendi bedeninin ana rahmindeki kandan özümsemiş ayırt edilerek nasıl bir araya getirildiğine, bir kısmının nasıl beyaz ve sert kemik, bir kısmının nasıl sapsarı yağ olduğuna, bir kısmının nasıl içi boş damarlar olduğuna, bir kısmının nasıl bedensel organlar olduğuna, bir kısmının parçalarının nasıl birbirine benzediğine, bir kısmının nasıl kalp olduğuna, karaciğerin ve akciğerin cürmünü oluşturduğuna bakıp anlamaya ve açıklamaya çalışması gerektiğini belirtir.¹⁶⁴

İhvan-ı Safa ayrıca bu sorgulamalardaki kişinin, bedeninin bölümlerinin hayız kanı ve spermden meydana gelişini ve bedeninin bu kandan oluşturulduğunu, kendisine en yakın ve bilgisi kendisine en kolay gelen, bu spermin bu suretleri, şekilleri, tatları ve renkleri nasıl kabul ettiğini tasavvur etmekten aciz olduğunda, kendisine en uzak olan,

¹⁶³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 284.

¹⁶⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 290.

en cahili olduğu ve en az anladığı felekleri, tabaka tabaka göklerin ve yerlerin nasıl yaratıldığını da kavramaktan da aciz olacağını ifade eder.

Bu hakikat yolunun ilk adımının ise eşyaların hakikatini bilmek olduğunu vurgulayan İhvan-ı Safa, öncelikle eşyanın tanımlarını ve resimlerini kavramak gerektiğini söyler. Eşyanın, iki çeşit olduğunu ve bunların da bileşik ve basit olduklarını söyleyen topluluk, bileşiklerin hakikatinin, kendisini meydana getiren bileşenlerin bilinmesiyle, basitlerin hakikatinin ise ona özgü niteliklerin bilinmesiyle elde edildiğini belirtir.¹⁶⁵

Öyleyse biz de tikelden tümele doğru bir akış içerisindeki sistemde, öncelikle basitlere özgü niteliklere hakim olmak gerektiğini söyleyebiliriz. Bileşikleri ayrıştırmak kolaydır çünkü sadece isimlerden ibarettir. Basitlerin hakikati için isimler yeterli olmamakta ve sıfatları bilmek gerekmektedir. Örneğin bileşik olarak çamurun su ve topraktan oluştuğunu bilmek kolaydır ancak su ve toprağın özelliklerini bilmek ilim gerektirir. Bu yüzden İhvan-ı Safa, Tanımlar Risalesi yazarak basitlerin özelliklerini anlatmaya çalışmıştır. Konumuzla alakalı olarak içlerinden bazılarını aktarmak gerekir.

- *Madde*: Surete girebilen basit cevher.
- *Suret*: Bir şeyin mahiyeti.
- *Cevher*: Kendi başına varlığı olan ve sıfatları bulunan şey.
- *Sıfat*: Cevherin bir parçası olmayan, ondan ayrı araz.
- *Neden*: Başka bir şeyin meydana gelmesinin sebebi.
- *Nedenli*: Onun var olması için sebeplerden bir sebebin bulunduğu şey.
- *Alim*: Eşyayı, sahip olduğu gerçeklik üzere kavrayan.
- *İlim*: Bilinen şeyin, alimdeki tasavvuru.
- *Yaratıcı*: Bütün varlığın sebebi.
- *Akıl*: İlk yaratılan. Kendisinde her şeyin suretinin bulunduğu basit cevher.
- *Nefs*: Aklın sureti olan, ruhani, basit cevher.
- *Hareket*: oluş, bozuluş, artma, eksilme, değişim, yer değiştirme.
- *Mekan*: Cismin sınırları.
- *Zaman*: Feleğin hareketlerinin sayısı.
- *Felek*: Alemi kuşatan cisim.

¹⁶⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 315.

- *Alem*: Feleğin içindeki bütün varlıklar.¹⁶⁶

Varlıkların nedenlerinin araştırılması, onlara göre bir düşünürün ilk yapacağı iştir. Ayrıca düşünür, kederden ve dünyevi işlerden uzak bir kalbe, temizlenmiş bir nefse, yanlış inançlardan kurtulmuş bir gönüle sahip olmalı ve herhangi bir mezheple bağı olmamalıdır. Aksi halde bu durum düşünürü hevaya sürükler, heva da akıl gözünü kör eder ve hakikatlerin anlaşılmasını engeller.¹⁶⁷

Hikmet kavramı ile ilgili olarak İhvan-ı Safa'nın görüşünü ve uyguladığı metodu özetleyen son bir örnek vermek gerekirse, bu da risalelerdeki sayılar ile ilgili olan kısımlardır. Mesela İhvan-ı Safa, "*Sayı ilmi ve tabiatı hakkında ilk konuşan kimse olan Pythagoras'ın görüşüne göre...*" diye varlıkların akli ilkeleri risalesine başlar. Varlıkların tabiatı, sayının tabiatına göredir ilkesini yorumlayarak Yüce Yaratıcı ile bağlantı kurar. "*Sayıyı, onun hükümlerini, tabiatını, cinslerini, türlerini ve özelliklerini bilen kimse, varlıkların cins ve türlerinin niceliğini de bilebilir. Varlıkların şu an buldukları niceliklerdeki hikmet nedir ve neden bundan daha çok veya daha az değildir?*" sorusuyla da tabiattaki suretlerin sayılarının hikmetini arar.¹⁶⁸

Hikmeti kavrayan, yolda olan bir düşünürün bazı özelliklere sahip olması gerektiğini belirten topluluk, yedi övülmüş özelliği şöyle sıralar:

- Eylemleri sağlam olmak
- Sanatlarında kusursuz olmak
- Doğru sözlü olmak
- Güzel ahlaklı olmak
- İsabetli görüşlere sahip olmak
- Amellerinin pak olması

¹⁶⁶ Tanımların yer aldığı sayfalar: İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 315-325

¹⁶⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 306.

¹⁶⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 147.

- Bilgilerinin gerçek olması¹⁶⁹

Hikmet kavramının, İhvan-ı Safa felsefesinin temelinde olduğu anlaşıldıktan sonra topluluğun oldukça etkisinde kaldığı Plotinos'un görüşlerini yansıtmak gerekir. Çünkü bu görüşler birbirleriyle bağlantılı olarak topluluğun felsefesinde önemli yere sahiptirler. İhvan-ı Safa, Plotinos'un düşüncelerinde, hikmeti arayıp nedensellik bağlamında değerlendirmek ister. Şimdi bu düşünceleri inceleyeceğiz.

2.3. Plotinos (Yeni Eflatunculuk)

İhvan-ı Safa, risalelerinde Plotinos ismini hiç zikretmese de ontolojik meselelerde kullandığı ifadeler Plotinos ile aynıdır. Onun görüşlerini, özellikle de yaratma ile ilgili olanları birebir şekilde risalelerde bulmak mümkündür. Plotinos düşüncesini anlayabilmek için onun kavramlarını öncelikle detaylandırmak gerekir. Bunların başında da *Bir* gelir.

2.3.1. Bir

Plotinos'un düşüncesindeki *Bir*; akılla kavranamayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun ne olduğu değil ne olmadığı hakkında konuşulabilir. Plotinos, *Bir* hakkında ifade edilecek her şeyin onun doğasının saf birliğini bozacağına inanır.¹⁷⁰

Plotinos'un kurduğu sistemin en tepesinde *Bir* yer alır. Her şey *Bir*'den taşar, sudur ile varlığa gelir ve yine bu varlıklar *Bir*'i temaşa ederek ve maddi olandan uzaklaşarak *Bir*'e varabilirler. Plotinos'un, *Bir* kavramını, Eflatun'dan aldığı söylenebilir. Eflatun'un *İyi ideasına* tanrısal bir atıfta bulunarak, evrenden aşkın bir varlığı işaret eder. Plotinos, *Bir* kavramını Tanrı'ya atfederek felsefesinin merkezine oturtur. Evrenden aşkın Tanrı, basit ve bölünemezdir. Bu yüzden Tanrı, *Bir* olarak tanımlanmalıdır. Ona göre Tanrı, var olan her şeyin kendisinden meydana geldiği birliktir.¹⁷¹ Tanrı, var olan her şeyin nedenidir ama kendisi nedensizdir.

¹⁶⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 315.

¹⁷⁰ Cevdet Kılıç, "Plotinos'ta Sudurla İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları*, 7/1, 2009, s. 39-56.

¹⁷¹ A. Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2009, s. 166.

Plotinos'a göre, Tanrı'nın tam olarak tarifi mümkün değildir ve tanımlanamaz. O, ne akıl ne ruh ne de maddedir. O'na özellikler atfedilemez çünkü kendisi, evrendeki maddi şeylerden aşkın olandır. Yapılan tanımlar O'nu sınırlar ki kendisi varlığın da ötesindedir.¹⁷² Tanrı değişen, bölünebilen veya sonradan yaratılan bir varlık olsaydı, *Bir* olamazdı. O yüzden Tanrı, değişmeyendir.¹⁷³ *Bir* olamayan Tanrı, beraberinde çokluğu getireceğinden karşımıza sonsuz bir problem oluşturur. Plotinos, burada Eflatun'un güneş benzetmesine başvurur. Ona göre, var olan her şey Tanrıdan, ışığın güneşten çıkıp yayılması gibi yayılır. Tanrı, her şeyin yegane nedenidir. *Bir* dışında hiçbir şey Tanrı ile eş değildir. Nasıl ki ışınlar güneşe eşitlenemiyorsa, var olanlar da Tanrı ile eşitlenemez.¹⁷⁴

Plotinos'a göre, *Bir*'in aşkınlığından dolayı O'na düşünce, irade veya etkinlik atfedilemez. O düşünce değildir, aksi takdirde düşünen ile düşünülen arasında bir ayırım ortaya çıkar. *Bir*'e ikilik katılmamalıdır. O'nu irade ya da etkinlik olarak tanımlamak, özne ve nesne ayırımı gerektireceği için yine ikilik olacaktır. Oysa *Bir*, basit, tek, bölünemeyen, formu olmayandır.¹⁷⁵

Varlıkları sayıyla ilişkilendirme ve *Bir* ifadesinin kullanımı noktasında Plotinos şöyle bir açıklama yapar: “*Sayı, varlıklardan önce olduğu için mutlak Bir de, mutlak Varlık'tan öncedir. Çünkü eğer bütün varlıkların ilkesi mutlak Varlık ise, mutlak Varlığın bizzat kendisi tektir ve diğer var olanlar mutlak Bir'e benzediği için tektir.*”¹⁷⁶

Bir kavramının detaylarını İhvan-ı Safa'nın nedensellik görüşleri içerisinde vereceğiz. *Bir* kavramının ardından yaratmanın aşamalarını anlamak için Plotinos'un sudur teorisini inceleyeceğiz.

2.3.2. Sudur

Sudur, anlam olarak fişkırmak, meydana gelmek, taşmak, türemek, vuku bulmak gibi kelimelerin karşılığıdır. Plotinos'un sudur teorisinin çıkış noktasında, kendi dönemindeki evrenin yaratılışı meselesinin ele alınışındaki tutarsızlıklar etkili olur. Dini

¹⁷² Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s. 67.

¹⁷³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 163.

¹⁷⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 164.

¹⁷⁵ Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.68

¹⁷⁶ Plotinus, *Enneadlar*, (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2008, s. 155.

gelenekler, evrenin yoktan yaratılmış olduğunu söyleyip yoktan var eden Bir'i saf, hesabı sorulmaz bir irade olarak tanımlar.¹⁷⁷ Bu yoktan yaratılış fikri, Tanrı ve yaratılanlar arasında boşluğa ve ayrılığa neden olur. Evrenin bilgisine yine Tanrı'nın yardımı ile ulaşılabilir. Plotinos'a göre ne Yunan felsefesi ne de dini gelenekler Tanrı ve evren arasındaki bu problemi çözmeye yetkindir. Yunan felsefesi akıl derken, geleneksel dinler Tanrı der. Parmenides'in "Varlık vardır" sözünden yola çıkarak Plotinos da bu iki farklı sistemi birleştirerek sudur teorisini ortaya koyar.

Sudur teorisinin temelini *Bir* kavramı oluşturur. *Bir*, tüm nesnelere ve onlardan hiçbiri değildir. Her şeyin ilkesi olup her şey değildir ancak tüm nesnelere. Her şey ondan gelir ve ona döner. Plotinos'a göre *Bir*, varlığın ilk sebebidir, varlığın türeticisi ve taşıdığı kaynaktır. *Bir*, kendinde var olmadığı halde her şeyin ondan türediği taşıdığıdır. "O, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için, yetkindir. Yetkin olduğu için taşar ve bu taşma, ondan farklı bir şeyi meydana getirir."¹⁷⁸

En yetkin, mükemmel olan İlk sebep, taşmak, bir şey meydana getirmek zorundadır.¹⁷⁹ Taşanlar ve taşma olayı, mükemmel varlığa etki etmez. *Bir*'den taşan her şey O'nun özelliklerini taşır ancak hiçbiri tam olarak *Bir* değildir ve *Bir*' noksansızdır. O var olmasa, geri kalan hiçbir şeyin herhangi bir biçimde var olması söz konusu olamaz.¹⁸⁰ Taşma sonucunda türemiş olan varlık, türediği şeyden daha az yetkindir. Her taşma daha az yetkinliği beraberinde getirir.

Bir'den taşan ilk varlık ise Akıl'dır. Bu taşan varlık, *Bir*'e benzemelidir ve *Bir*'in özelliklerine sahip olmalıdır.¹⁸¹ Daha sonra Akıl da *Bir*'i temaşa ederek, kendi yetkinliğinden dolayı diğer varlıklar, Akıl'dan taşar. Akıl, hem *Bir*'in bir sureti olarak O'nun özelliklerini taşır hem de çokluğun gereği olarak maddi niteliklere sahiptir. Âlemden bulunan varlıkların en büyüğü olan Akıl'da, birlik ve çokluk aynı anda bulunur. Çokluk yönü *Bir*'i temaşa ile gerçekleşir ve idealar alemi ortaya çıkar. İdealar, Akıl'da içkin olup dışında var olamazlar. Akıl, kendisinden taşan varlıkların çokluğuna

¹⁷⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, s. 83.

¹⁷⁸ Plotinus, *Dokuzluklar V*, (Çev. Zeki Özcan), Birleşik Yay., Ankara, 2008, s. 35.

¹⁷⁹ Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s. 75.

¹⁸⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 84.

¹⁸¹ Plotinus, *Dokuzluklar V*, s. 25.

gebedir.¹⁸² Akıl *Bir*'i teması ile birlik başka bir düzeyde devam eder, ayrıca da çokluğun başlangıcı gerçekleşir. Akıl hem birliğini korumalı hem de çokluğa karışmalıdır. *Bir*'in birliğini bozmadan *Bir*'den meydana gelerek çokluğu meydana getiren Akıl, hem bir hem çoktur.

Akıl, *Bir*'e en çok benzeyen varlıktır. Hareket etmeden, kendisinden bir şey eksilmeden Ruh taşar. Ancak bu taşmanın niteliği *Bir*'den Akıl'ın taşması gibi değildir. *Bir*'de bütün varlıkları yaratma gayesi, Akıl'da da ideaları ortaya çıkarma vardır.¹⁸³ Ruh, *Bir*'i düşünür. Bu sayede idealar aleminin yayılmasıyla canlılar âlemi meydana getirir. Canlılar aleminden de maddî alem taşar. Ruh bu maddi varlıkları tanır ve ilahi kaynağına dönmek ister.¹⁸⁴

Plotinos, bütün kâinatı, birbirine bağlı halkalardan oluşan bir zincir oluşturmuştur. Bir üstündekinin özelliklerini koruyan ama o olmayan, aynı zamanda daha az yetkin varlıklar sıra ile dizilmiştir.

Plotinos, alemin yoktan yaratılmış olduğu fikrine tamamen karşıdır. Ona göre, “dünyanın modelinde, tüm ölümsüz varlıklar, tüm zekâ, tüm Tanrı, tüm ruh, ezeli bir hareketsizlik içindedir. Eğer bu model iyiyse, niçin değişmeye çalışmalıdır? O her şeye sahip olduğuna göre, nereye gidecektir? Ve o, çok yetkinse, niçin büyümeye çalışır? Ve O'nun her bakımdan yetkin olması için, onda bulunan her şey yetkindir; onda yetkin olmayan hiçbir şey yoktur; onda düşünmeyen hiçbir şey yoktur.”¹⁸⁵

Yetkinliğe ulaşan varlık zorunlu olarak taşar. Bu taşma “her zaman kendine özgü yerde kalır; türeyen şeyin sırası, kendini türeten şeyin sırasından aşağıdadır ve her şey kılavuzunu izledikçe, bu kılavuza özdeş olur.”¹⁸⁶

Plotinos'a göre sudurda her varlık, kendi varlığının zorunlu bir sonucu olarak, kendisinden aşağı mertebedeki varlık düzeyini üretmelidir. Buradaki zorunluluk, bütünüyle kendiliğinden olan sudurun gerçekleşmemesi veya başka türlü gerçekleşmesinin mümkün olmaması demektir. Zorlama ile karıştırılmamalıdır. *Bir*'in

¹⁸² Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet Aydın), Birleşik Yayıncılık, Ankara, 1986, s. 39

¹⁸³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 134.

¹⁸⁴ Faruk Yılmaz, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 234.

¹⁸⁵ Plotinos, *Dokuzluklar V*, s. 21.

¹⁸⁶ Plotinos, *Dokuzluklar V*, .s. 36.

taşması zorlama ile değil kendiliğindedir. En yetkin olarak *Bir*, herhangi bir şeye muhtaç değildir. Sonuçta oluş, zorunlu, öncesiz ve kendiliğindedir. Varlıkların taşmasını zamansal bir düzleme değil, ancak mantıksal bir düzleme oturtabiliriz.

Genel bir tablo çizilecek olursa, mükemmelden daha az mükemmele, ışıktan karanlığa doğru bir sıra mevcuttur. Bu sıra en alttaki varlığa kadar iner ve burada mükemmellik ve yetkinlik en az durumdadır. Sondaki varlığın da ilk kaynağı aslında sonsuz olduğu için bu taşmalar suyu azalmayan bir ırmak veya ışığı eksilmeyen bir güneş gibidir. *Bir*'e dönüş, gayedir. Bu dönüş de kademeler halindedir.

Birinci Kademe: Ruh'un maddi alemi tanınması ve sınırlarını bilmesi.

İkinci Kademe: Ruh'un cismaniyetten uzaklaşması.

Üçüncü Kademe: Ruh'un idealar alemine yönelişi

Dördüncü Kademe: Ruh'un idealardan ve dünyadan uzaklaşması, maddi olmayan bir boyuta gelmesi, aydınlanmasıdır.

Bu durum neredeyse tasavvuftaki şeriat, tarikat, hakikat, marifet kademelerine eşdeğer konumdadır. İlk olarak madde dünya, sonrasında uyanış, sonrasında hakikate ulaşma ve en son olarak Yaratıcı'da yok olmak.

İhvan-ı Safa risalelerinde, Plotinos öğretisi birebir olarak aktarılır. *Bir*'i hem islam inancındaki Tanrıyla hem de Pythagoras'ın sayısıyla birleştirir. Yaratıcının alemi oluşturma sürecini, Plotinos'un kavramlarıyla ancak niteliklerine dinsel öğeler ekleyerek anlatırlar. İlerleyen bölümlerde bu anlatı, detaylı olarak nedensellik bağlamınca incelenecektir.

2.4. Pythagorasçılık

Pythagoras, insan yaşamının meşru ve asıl amacının Tanrıya benzemek olduğu inancındadır. Dinde olduğu kadar, felsefe ve matematikte sahip olduğu dehasıyla beraber bu fikri destekler. Bu fikir, Pythagorasçılığın özgün olduğu noktadır ve geçmişten beri yaygın olan “ölümlü değil, Tanrı olacaksın” ilkesini burada aşar. Çünkü o dönemde Eleusis, ölümsüzlük ancak uygun bir hazırlıktan sonra gizemli nesne veya

simgelerin bir anda ifşa edilmesiyle elde edilebilir görüşündedir. Orpheuşçular bu görüşe, günlük yaşamda uyulacak dinsel ve ahlaki yasalardan oluşan, incelikle işlenmiş bir sistem ekler. Ancak Pythagoras'a göre kurtuluşun yolu felsefeden geçer. Pythagorasçıların, yapılması gerekenler ile yapılmaması gerekenler arasında getirdikleri her ayırım, kutsal olanla söz birliği içinde olmayı hedeflediğini ifade eden Aristoksenos, onların hareket noktasının, bütün yaşamlarının, Tanrı'yı takip etme temelinde olduklarını ve felsefelerinin ana ilkesinin bu olduğunu söyler.¹⁸⁷

Tasavvufta, varlıkların bütünlüğünü ve birliğini açıklayan, vahdet-i vücud kavramını, bin yıl öncesinde dile getiren Pythagoras'a göre, dünya canlı, ebedi ve Tanrısal bir varlıksa eğer, çevresindeki sonsuzluktan içine hava veya nefes çekerek yaşıyorsa ve insan da hayatını nefes almaya borçluysa, insan ile evren tıpkı mikrokozmos ile makrokozmos gibidir. Evrenin bir, ebedi ve Tanrısal olduğunu, insanların çok, kendi aralarında bölünmüş ve ölümlü olduğunu, diğer yandan insanın asli parçasının, yani ruhunun ise ölümlü olmadığını ve ölümlü bir bedene hapsedildiğini, tanrısal ve evrensel ruhun bir parçası olduğunu ifade eden düşünür, insanın amacının da ruhu yetiştirmek, beden lekesinden kurtulmak ve ruhlarını, asli parçası olduğu evrensel ruha kavuşturmak olduğunu belirtir. Reenkarnasyon inancının etkisiyle Pythagoras, ruh göçü çarkı içinde kalmaya mahkum olduğu sürece, yani geçici beden ölümünden sonra yeni bir insan veya hayvan bedenine girmek zorunda kalan ruhun, tam saf olamayacağını söyler. Ruhun gayesi bu çarktan kurtulmaktır. Nasıl kurtulur? sorusuna düşünür, ruh, en iyi ve en yüce insan hayatını yaşayarak bedenden bütünüyle kurtulabilir, göç çarkının içinden çıkabilir ve sonunda asli parçası olan evrensel, ebedi ve Tanrısal ruhun içinde mutluluğa ulaşabilir cevabını verir.¹⁸⁸

Kurtuluşu, dinsel törenlerde ve yasaklara uyma yoluyla arayanları yadırgamayan Pythagoras, bir düşünür olarak bunların yanına kendi yöntemlerini eklemeye yoluna gitmiştir. Onun için felsefe, bir arınmadır, çarktan bu kurtulma yoludur.¹⁸⁹ Tıpkı İhvan-ı Safa'nın benimsediği, din ve felsefeyi birleştirme yolu gibi Pythagoras da akıl ile imanı birleştirir.

¹⁸⁷ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, (Çev. Ergün Akça), Kabalcı Y., İstanbul, 2011, s. 209.

¹⁸⁸ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 211-213.

¹⁸⁹ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 215.

Pythagoras ve takipçileri bu iki kavramın kesiştikleri noktaları şu maddelerle özetler:

- Dünya bir kozmosdur. Yani düzenin, yapısal kusursuzluğun güzellik kavramıyla birleşmesidir.
- Bütün doğa akrabadır. O halde insan ruhu canlı ve Tanrısal evrenle sıkı sıkıya bağlıdır.
- Benzer, benzerle bilinir. Yani insan bir şeyi ne kadar iyi bilirse ona o kadar benzer
- Felsefe yoluyla Tanrısal kozmosun yapısını anlamak, kendindeki Tanrısallığı fark edip geliştirmek demektir.¹⁹⁰

Tanrısal olana meyiletme ve temaşa içinde olma gayretindeki Pythagoras ve takipçileri, *arkhe* sorunu için dönemin somut yaklaşımından sıyrılarak soyut kavramlara yönelmişlerdir. Aristoteles, Pythagorasçılara atfen metafizik eserinde, şeylerin kendilerinin sayılar olduğunu, şeylerin, sayıları taklit veya temsil ettiğini söyler. Sayıların öğelerinin, bütün şeylerin öğeleri olup bütün göğün bir *harmonia* ve sayı olduğunu belirtir.¹⁹¹

Burada *harmonia* kavramı da aslında sayıyla bağlantılıdır. Uyumlu seslerin sayısal ilişkisi şeklinde tanımlanabilecek olan harmonia, şeyleri bir arada tutar ve evreni açıklamaya yarar.

İhvan-ı Safa'nın epistemolojisinin, aslında Pythagoras'tan aktarılmış bilgiler olduğunu, bu açıklamaların ardından net bir şekilde görülür. Pythagoras ve takipçilerinin, evrenle temaşa içinde olarak Tanrısal olana meyiletme düşüncesi, İhvan-ı Safa'nın “*önce Fizik, sonra metafizik*” veya “*Önce görünenler, sonra görünmeyenler*” anlayışının aynasıdır. İhvan-ı Safa bu görüşü derinleştirir ve düşünen kimsenin, “*İnsan, küçük alemdir.*” İfadesinden hareketle önce kendini tanıdığını, sonra evreni kavradığını, böylece Yaratıcı anlayışının temelini oluşturup ve O'nu daha iyi anladığını belirtir.

Pythagoras ontolojisinin temelini oluşturan sayı öğretisinin, İhvan-ı Safa için de hakikat olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre sayı ilmi, tevhidin bilgisine götürür ve

¹⁹⁰ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, s. 216.

¹⁹¹ Aristoteles, *Metafizik*, (Çev. A. Arslan), Sosyal Yayınları, 2012, 987b

nefsi idare eder. Aynı zamanda ariflerin hilali, felsefe meraklılarının kandili, her sözün ilkesidir.¹⁹²

Harmonia, İhvan-ı Safa'ya ayna olan bir başka kavramdır. Daha önce detaylarını verdiğimiz ve topluluğun epistemolojisi içinde yer alan soyut geometri, *harmonia* ile özdeştir. Sayıları aşan, sanatın içine ve dolayısıyla insan ruhuna sızan bu ahenkli ilim, *harmonia* kavramının inceliklerini verir.

Pythagorasçılık'ta, İhvan-ı Safa'yı etkileyen düşüncelere yer verdikten sonra, topluluğun felsefe anlayışının çerçevesini tamamlamış bulunmaktayız. Şimdi de İhvan-ı Safa'nın nedensellik yaklaşımını ele alacağız.

¹⁹² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, sf. 23.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE NEDENSELLİK

3.1. İhvan-ı Safa Risalelerindeki Nedensellik İfadelerine Genel Bakış

İhvan-ı Safa'nın felsefeye bakışının *hikmet* açısından olduğunu daha önce belirtmiştik. Felsefenin, tarihte ilk defa arkhe arayışıyla ortaya çıkan ve ana konularından biri olan nedenselliğe de aynı şekilde hikmet açısından baktıklarını söyleyebiliriz. Risalelerinde bahsettikleri her konuyu hikmete bağlayarak, Allah ile bir bağlantı kurmaya çalışan topluluğun, nedensellik ile ilgili olarak Aristoteles ve Plotinos'un görüşlerini, islam dini ile birleştirerek fikirlerini sundukları görülür.¹⁹³

İhvan-ı Safa için nedensellik, varlığı anlama noktasında olmazsa olmaz bir kavramdır ve topluluk, "*Bil ki bütün varlıklar, nedenler ve nedenlilerdir.*"¹⁹⁴ ifadesiyle nedenselliğin ne kadar kilit bir kavram olduğunu vurgular. Ancak nedenler ve nedenlilerden önce bilinmesi gereken şeyler olduğunu belirten İhvan-ı Safa, eşyanın niteliğini, sıralanışını ve düzenini bilmeyi ön koşul sayar.¹⁹⁵ Eşyanın hakikatleri için de şu sorular sorulmalıdır:

- 1) O var mıdır?
- 2) O nedir?
- 3) O niçin vardır?
- 4) O nicedir?
- 5) O hangi şeydir?
- 6) O nasıldır?
- 7) O nerededir?
- 8) O ne zamandır?
- 9) O kimdir?

Bilgelerin, bu sorularla eşyanın nedenlerini araştırdığını ve bulduklarını bizlere aktardıklarını anlatan İhvan-ı Safa, bu nedenlerin yalnızca tümellerin nedeni olabileceğini, çünkü tikellerin nedenlerini anlamaya, bilmeye insanların akıllarının

¹⁹³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 4, s. 39-40.

¹⁹⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 191.

¹⁹⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 284.

yetmediğini belirtmiştir.¹⁹⁶ Eşyanın hakikatlerini bilen kişi, bu tümellere ait nedenler ve nedenliler denizinde yüzmeye hazır durumdadır. İhvan-ı Safa göre niteliğin bilgisi, nicelikten önce gelmektedir ve bu yüzden her varlığın nitelikleri üzerinde durulmalıdır. Niteliklerine hakim olunduktan sonra da neden soruşturmasına başlanmalıdır. Peki neden ve nedenli nedir?

İhvan-ı Safa, kısaca nedeni, başka bir şeyin meydana gelmesinin sebebi, nedenliyi de onun var olması için sebeplerden bir sebebin bulunduğu şey olarak tanımlar.¹⁹⁷ Onlara göre nedene, kendisi sebebiyle olanın sebebi, nedenliyi ortaya çıkartan ve başka bir şeye neden olmasından dolayı neden denmiştir. Çünkü nedenlilik onda durur ve bilfiil ortaya çıkmayı bırakır. Nedenli için ise onun edilgen olmasından dolayı nedenli denmiştir.¹⁹⁸ Topluluğa göre, nedenliler, nedenlerinin ve nedenlerinin etkilerinin kendilerinde bulundurur. Bundan dolayı da bilge kişiler, çocukların, oyunlarda annelerinin, babalarının ve hocalarının sanatlarını taklit ettiği gibi ikincil şeylerin birincileri taklit ettiğini söylemişlerdir.¹⁹⁹

İhvan-ı Safa, nedenleri ve nedenlileri bilmenin, alemin nasıl ortaya çıktığını, bunların alemin varlığı için nasıl sebep oluşturduğunu, varlığın ilk nedenden nasıl kaynaklandığını ve eşyanın bir kısmının diğer bir kısmından nasıl meydana geldiğini bilmemizi sağladığını ifade eder.²⁰⁰ Ancak burada dikkat edilmesi gereken, hassas bir mesele vardır. O da nedenler çok olup insanı fitneye düşürmesidir. Topluluğa göre, onları bilmek, çok sıkı bir çalışmayı, doğru bir anlayışı, arınmış bir zihni ve dikkatli bir bakışı gerektirir.²⁰¹

Nedenler ve nedenlileri nasıl bilebiliriz? sorusunun cevabı için İhvan-ı Safa'nın felsefe sorularını önce bir hatırlamak gerekir.

- 1) O ...mudur? [varlık-yokluk]
- 2) O nedir? [birleşik-basit]
- 3) O kaç tanedir? [miktar]

¹⁹⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 295.

¹⁹⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 316.

¹⁹⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 267.

¹⁹⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 191.

²⁰⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 260.

²⁰¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 259.

- 4) O nasıldır? [nitelik]
- 5) O hangisidir? [bütünden parçaya]
- 6) O nerededir? [mekan, derece]
- 7) O ne zaman? [geçmiş, şimdi, gelecek]
- 8) Neden o? [nedenli olan bir şeyin nedeni]
- 9) O kimdir? [tanım]

Nedensellik için ulaşabileceğimiz sonuçtan önce bu yedi adet soruyu cevaplayabilmemiz gerekir. O yedi soruya hakimsek eğer Neden o? Sorusunu kendimize sorabiliriz. Neden o? sorusunun cevabı için İhvan-ı Safa bizi ilk olarak Aristoteles'e yönlendirir. Onun, bir önceki *nedensellik* bölümünde açıkladığımız dört neden ilkesi üzerinde durur. Cisimsel varlıkların maddi, formel, fail, ereksel nedenlerini yani dört nedeni araştırmak, neden o? sorusu için ilk basamaktır. Cisimsel varlıklardan başlama sebebi, tümevarım yöntemidir. İhvan-ı Safa, daha sonra ele alacağımız yaratılış sıralamasında alt tarafta cisimlere yer verir. Bu yüzden cisimsel varlıklar, ilk hareket noktaları olmuştur. Onlara göre bütün varlıklar, cisimsel ve ruhani olmak üzere iki çeşittir. *“Cisimsel olanlar duyularla, ruhani olanlar da akılla kavranır. Cisimsel varlıklar: göksel cisimler, fiziksel unsurlar, doğumla meydana gelenler veya türeyenlerdir. Ruhani varlıklar: madde, nefis ve akıldır. Allah ise ne cisimsel ne de ruhanidir. Bütün varlıkların nedenidir.”*²⁰² Bu sistem bir sonraki bölümde detaylandırılacaktır. Şimdiki konumuzla alakalı olarak cisimsel varlıkların nedenlerine geri dönebiliriz.

İhvan-ı Safa, ağaçtan yola çıkarak, Aristoteles'in dört neden ilkesini ahşap sandalye örneğiyle açıklamaya çalışır. Onlara göre ahşap sandalye, kapı ve divanın maddi nedeni ağaçtır. Formel nedeni, sahip oldukları şekil ve dikdörtgen oluşlarıdır. Fail nedeni marangozdur. ereksel neden ise sandalyenin üzerine oturulması, divanın üzerinde uyunması, kapının evin üzerine kilitlemesidir. Aynı kıyasla her nedenli için bu dört nedenin bulunması gerektiğini belirten topluluk, okuyucuna şöyle seslenir: *“Sana bir şeyin nedeni sorulduğunda öncelikle bu nedenlerden hangisinin sorulduğunu anlamalısın ki cevabın ona göre olsun.”*²⁰³

²⁰² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 191.

²⁰³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 180.

İhvan-ı Safa, dört nedeni başka örneklerle de destekler. Tahtı ele alırsak eğer maddi nedeni odundur. Formel nedeni, kare olmasıdır. Fail nedeni, marangozdur. Ereksel nedeni ise üzerine oturulmasıdır. Burada yine cisimsel varlık söz konusu olduğu için hep dört nedene ihtiyaç duyduğumuzu ifade eden topluluk, yine daha sonra bahsedeceğimiz ruhani varlıkları için durumun değiştiğini belirtir. Örneğin ruhani, basit bir cevher olan maddenin üç nedeni olduğunu ve bunların da fail nedeninin Yaratıcı, formel nedeninin akıl, ereksel nedenin de nefis olduğunu söyler. Nefsin iki nedeni olduğunu, fail nedeninin Yaratıcı, formel nedeninin de akıl olduğunu ifade eder. Akıl ise tek nedeni olduğunu, onun da yalnızca Yaratıcı olduğunu bildirir.

İhvan-ı Safa'ya göre, Aristoteles'in dört nedene bağlı olarak bazı kavramsal anlaşılmalıkların ortadan kalkması gerekmektedir. Bunlar da cevher ve araz kavramlarıdır. Aristoteles'in kategorilerinden hareketle cevher ve arazların özelliklerinde yanlış yorumlamalar yapıldığını, *cevher, kendisinden dolayı cevher; araz, kendisinden dolayı arazdır* ifadesinde, nitelenenler üzerinde durulmadığından hataya düşüldüğünü belirtmiştir. Bilgelerin, ancak varlıkları düşünüp varlıkların hallerini araştırıp bir kısmını sıfatlar, bir kısmını farklı farklı nitelenenler olarak bulunca ve nitelenenlerin farklı oluşunun nedeninin sıfatlarının farklılığından dolayı olduklarını sandıkları için bu yanlış ifadeyi söylediklerini belirten topluluk, cevher ve arazların nedenlerinin kaynağına inmek istemiştir. Allah'ın, sıfatların kendisinde bulunan bir nedenden dolayı değil de onları kendi kendileri ile farklı olarak yaratmış olduğunu söyleyerek ak ve kara örneğiyle düşüncelerini pekiştirir. Kendi zatlarından dolayı değil de başka bir neden arayanın sonsuza kadar uzanacak nedenlere gideceğinin açıklamasını şöyle yapar:

“Kara, nitelenmiş olandır ve o ancak kendisinde karalığın bulunmasından dolayı karadır. Akın durumu da böyledir. O ancak kendisinde aklığın bulunmasından dolayı aktır. Karalık ve aklık ise onlarda bulunan bir yapısal özellikten dolayı değil, aksine kendi zatlarından dolayı kendiliklerinde farklıdır. Çünkü Yüce Allah böylece onları iki farklı zat olarak yaratmıştır.”²⁰⁴

İhvan-ı Safa, farklı sıfatlardan kaynaklanan, bir nedene bağlama zincirine iten yanlış yorumlamanın önüne bu örnekle geçmiştir.

²⁰⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 292.

İhvan-ı Safa, yaratılanlardaki bu acizliği, güçsüzlüğün nedeninin Yaratıcı'da yani sanatkarda aranmaması gerektiğini şu sözlerle anlatır: *“Güçsüzlük, yapıcının işini sağlam olarak yapması için gereken alet ve edevatın yokluğundan veya zaman, mekan, hareket gibilerinin yokluğundan kaynaklanabilir. Örneğin bir bebek, bir bilgenin öğrettiklerini kavrayamaz. Bu acizlik bazen de hikmetli iş yapan sanatkarın verdiği sureti, maddenin zorla kabul etmesinden kaynaklanır. Örneğin demirin şekil almasıdır. Demirci işini yapar, demir de madde olarak zorla bükülmeyi kabullenir. Sonuç olarak sanatçının aciz olması söz konusu değildir.”*²⁰⁵

Cevher ve arazlardan başlayarak yine fail neden noktasına varan İhvan-ı Safa, felsefesinin özünü oluşturan, Yaratıcı'ya bağlama gayretinden burada da uzak değildir. Şimdi bu Yaratıcı kavramını ve yaratılış sistemini açmaya çalışacağız.

3.2. Yaratıcı ve Yaratılış

İhvan-ı Safa'ya göre Yaratıcı, her şeyin nedeni, bütün varlığın sebebi, tüm mahlukatın yaratıcısı, kainatı meydana getiren, onu eksiksiz yapan, onun tamamlayıcısı, onu amacı bakımından en yüksek noktaya ulaştırandır.²⁰⁶ En üstün düzen ve tertip üzere her varlığın sağlamaştırıcısı, tamamlayıcısı ve yetkinleştiricisidir.²⁰⁷

Bu yaratım sürecinde Yaratıcı neye muhtaçtır? sorusuna İhvan-ı Safa'nın cevabı Kur'anidir ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı yönündedir. Çünkü onlara göre muhtaçlık ancak beşeri varlıklar içindir. Beşer olan her sanatkarın, sanatını icra edebilmek için altı şeye muhtaç olduklarını belirten topluluk, bunları madde, mekan, zaman, hareket, araçlar ve aletler olduğunu belirtir. Her tabii sanatkarın ise dört şeye muhtaç olduğunu, bunların da madde, mekan, zaman ve hareket olduğunu ifade eder. Her nefsanî sanatkarın da iki şeye muhtaç olduğunu, bunların ise madde ve hareket olduğunu söyler. Şu ifadeler ile de muhtaçlık konusunu sonuca bağlar: *“Bu noktada açıkça görülür ki Yüce Allah, bunlardan hiçbirisine muhtaç değildir. Çünkü O'nun fiili ve sanatı, hareketsiz, zamansız, mekansız ve araçsız olarak yoktan var etmekten ibarettir.”*²⁰⁸

²⁰⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 293.

²⁰⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 316.

²⁰⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 150.

²⁰⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 373.

İhvan-ı Safa'ya göre Varlıkların, Yaratıcı'dan başlayan sıralaması, sayıların ikiden önceki birden başlayan sıralaması gibidir.²⁰⁹ İhvan-ı Safa, Yaratıcı'nın nasıl mevcutların nedeni, var edicisi, sıralayanı, sağlamaştırıcısı, tamamlayıcısı ve yetkinleştiricisiyse *Bir*'in de sayıların nedeni olduğunu belirtir. *Bir* sayısıyla, Yaratıcı kavramının yakınlığını açıklamaya çalışan topluluk, şu sözlerle görüşlerini aktarır: *"Nitekim Bir'in parçası, benzeri yoktur. Yüce Yaratıcı da böyle olup ortağı, benzeri ve dengi yoktur. Nitekim "bir", bütün sayılarda onları kuşatarak bulunur. Aynı şekilde Yaratıcı, bütün varlıklara onları kuşatarak şahittir. Nitekim "bir, her sayı ve miktara kendi adını verir. Aynı şekilde Yaratıcı da her varlığa varlık vermiştir. Nitekim sayının devamlılığı, "bir" in devamlılığına bağlıdır. Aynı şekilde varlıkların bekası ve devamlılığı da Yaratıcının bekasına bağlıdır. Nitekim her sayı ve miktarın varlığı da "bir" den sonradır. Yüce Yaratıcının görünen ve görünmeyen her şeyi kuşatarak bilmesi de böyledir."*²¹⁰

Plotinus'un sudur teorisini metafizik hakikat olarak gören İhvan-ı Safa, Pythagorasçıların belirttiği, birin tekrarlanmasıyla sayının meydana gelişi ve artışı gerçekleştiği gibi, Yaratıcının da taşmasıyla mahlûkatın meydana gelişi, tamamlanması ve yetkinleşmesinin gerçekleştiğini ifade eder. Onlara göre, Varlıkların doğası, sayının doğasına göredir. Sayıyı, onun hükümlerini, doğasını, cinslerini, türlerini ve özelliklerini bilen kimse, varlıkların cins ve türlerinin niceliğini de bilebilir.²¹¹

Allah'ın eşyayı yaratıp yaratmadan önce Yüce Yaratıcı'nın ilminde onların var olduğunu belirten İhvan-ı Safa, Bir sayısının da nefslerin düşüncelerinde kendinden sayılar ortaya çıkmadan önce olduğu hal üzere değişmeden kaldığını söyler.²¹²

İhvan-ı Safa, Yaratıcı'nın, eşya ile bir karışım ve kaynaşma içine girmeksizin her şeyde ve her şeyle beraber olduğunu, bir sayısının da her sayı ve sayılanda bulunduğunu, Yüce yaratıcı olmasaydı asla hiçbir şey var olamayacağı gibi bir sayısı olmasaydı diğer sayıların da olmayacağını ifade eder.

İhvan-ı Safa, sayıların sıralanışından ve Plotinos'un ifadelerinden yola çıkarak, ilk nedenden taşma ve varlığa geliş sıralarının aşağıdaki gibi olduğunu belirtir:

²⁰⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 150.

²¹⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 149.

²¹¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 147.

²¹² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 286.

- 1) Yaratıcı
- 2) Akıl
- 3) Nefs
- 4) Madde
- 5) Tabiat
- 6) Cisim
- 7) Felekler
- 8) Unsurlar
- 9) Doğumla meydana gelenler

Şimdi bu taşmaları ve sıralamayı, İhvan-ı Safa'nın görüşleri doğrultusunda ve nedensellik bağlamında irdeleyelim.

Derler ki *“Allah, ilk nedendir. Diğer tüm varlıklar O'na neden ve nedenli bağı ile bağlanırlar. Onların bir kısmının mertebesi, diğerlerinden üstündür. Bir kısmı aktif, bir kısmı da pasiftir. Bu sebep ve sonuç zinciri, en düşük mertebeden en yüksek mertebeye kadar devam eder. Varlıklar, birbirlerine, nedenlinin nedene bağlılığı gibi ucu ve bucakları birbirlerine kavuşuncaya ve tamamı ilk nedene varıncaya kadar alanları ölçüsünde bağlıdırlar.”*²¹³

İhvan-ı Safa, bu kısa ve net cümlelerle aslında Plotinos'un sudur teorisinin fotoğrafını çekmiştir. Bu fotoğrafta, bahsedilen tüm varlıklar görülmektedir. Yüce Allah'ın, önce değerli, basit ve ruhani bir cevher olan Akıl'ı yarattığını; sonra cevher aracılığıyla ondan daha az değerdeki nefsi yarattığını; nefsten sonra, maddeyi, uzunluk, genişlik ve derinlik yönünde harekete geçirdi ve mutlak cisim oluştuğunu, sonra bu cisimden felekler, yıldızlar ve dört unsur aleminin hepsini birden terkip ettiğini; sonra

²¹³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 295.

felekleri, dört unsur etrafında döndürdüğünü, karıştırdığını; sonuçta da bunlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar türediğini anlatılır.²¹⁴

Pythagoras ve takipçilerinin matematik bilgisini hakikat olarak gören İhvan-ı Safa, varlıkların yaratılışında teklik değil de çiftlik olduğu görüşündedir. Onlara göre, Allah, şeyleri, nedenin nedenlisi ile irtibatı açısından birbiriyle bağlantılı olarak çift yaratmış, kısımlarını dengeli, düzeninin hikmetin ve adaletin gereği olan erdemli bir oran üzere kılmıştır. Ruhani ve cismani varlıklar bu çiftli düzenin başlangıcı olmuştur. Onları birbirine muhtaç ve bağlı kılmıştır.²¹⁵ Alemde yalnızca ikili şeyler değil üçlü, dörtlü ve daha fazla sayılı şeyler de mevcuttur. üçlü şeylere, en, boy, derinlik; Dörtlü şeylere, ateş, hava, su, toprak gibi örnekleri verilebilir. Buradaki asıl dikkat edilmesi gerek nokta kaynaktır. İhvan-ı Safa, birbirlerine tek kaynaktan bağlı olan suretlerin yalnızca bu şekilde oluşabileceğini vurgulamıştır.²¹⁶

İhvan-ı Safa, *“Her tam varlık, kendisinden aşağıda olanın nedenidir. Çünkü her tam varlık, kendisinden aşağıda olan tam bir feyiz ile taşar. Bu taşma, tam olanın cevherinden kaynaklanır.”*²¹⁷ der. Taşmanın, taşıdığı şey üzerine peşi sıra taşmaya devam ettiği sürece o şeyin bulunduğu hal üzere kalacağını, eğer bu taşmada bir eksiklik olursa o şeyin varlığı ortadan kalkacağını ifade eder. Bulut örneğiyle bu durumu açıklamaya çalışan topluluk, güneşin ışığını engelleyen bulut sayesinde ışığın yerini karanlığın aldığını belirtir.

Yaratılanların sıralamasını ve niteliklerini ele alacak olursak öncelikle nedenler ve nedenlilerin durumu hakkında bilgi vermek gerekir. İhvan-ı Safa’ya göre bunlar, var oluşu itibariyle birin ikiden, ikinin üçten, üçün de dörtten önce gelmesi gibi bir kısmı diğerlerinden önce gelen asıllardır. Basit varlıkların tüm noksan sıfatlardan münezzeh olan Yüce Yaratıcı’dan tek bir defada çıkışının da zaman ve mekansız olarak gerçekleştiğini ifade eden topluluk, bu basit varlıkların bir kısmının diğerlerinden üstün oluşunun, Yaratıcıya yakınlık durumuna nispetle olduğunu bildirir.²¹⁸ Bu açıklamadan sonra, ilk taşmayla beraber gerçekleşenleri, nedenleri ve nedenlileri detaylandırabiliriz.

²¹⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 373.

²¹⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 218.

²¹⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 148.

²¹⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 261.

²¹⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 264.

İhvan-ı Safa'nın ilk neden olarak Allah'ı zikrettiklerini daha önce söylemiştik. Onlara göre Allah, bütün mahlukatı yaratan, her şeyin ilki, her yaratılanın nedeni, yoktan var edilenlerin var edicisi, alemin oluşunun nedeni, her şeyin Rabbi, yaratıcısı, tamamlayıcısı, kemale erdirenidir ve eşyayı yokluktan varlık alanına çıkardığı için kudretlidir.²¹⁹ İhvan-ı Safa, Plotinos'un *Bir*'in taşması açıklamalarını aktarırcasına Allahın, lütfuyla ve tüm faziletleriyle taşarak, vasitasız olarak ilk varlık olan Akıl, yoktan yarattığını ifade eder. Akıl'ın, nedenlerin nedeni olduğunu belirten topluluk, aynı zamanda her bir zatın, Akıl'dan aldıkları ölçüsünde bekasını ve devamlılığını sağlayacak olan uygun maddeleri kabul ettiğini belirtir.²²⁰

İhvan-ı Safa, Aklın basit bir ruhani cevher olduğunu, onda her şeyin suretinin saklandığını, şeylerin kendisinden çıkmasını aklettiği, hesabı ve saymayı kavradığı için Akıl olarak isimlendirildiğini belirtir.²²¹ Başka bir risalede der ki Akıl, Yaratıcı'dan taşan, baki, tam ve yetkin bir ruhani cevherdir.²²² Ardından şöyle bir açıklama getirir: *“Burada bakılık, baki olan Yaratıcı'nın feyziyle ilgilidir. Tamlığın nedeni, Yaratıcı'nın faziletlerinin kabulüdür. Yetkinliğin nedeni ise taşarak bir sonraki varlığı meydana getirmedir.”*²²³ Onlara göre Akıl, bu özelliklerin tamamını Yüce Yaratıcı'ya yakınlığından, zamansız, hareketsiz, yorulmadan, bir defada alır ve kabul eder.

Akıl'da biriken faziletler artık sığmaz olunca yaratılıştaki ikinci taşmanın meydana geldiğini bildiren İhvan-ı Safa, Allah'ın Akıl vasıtasıyla Nefs'i var ettiğini ifade eder. Nefsin, basit bir ruhani cevher, Aklın suretlerinden bir suret olduğunu, eşyanın ondan çıktığını ve cisme fayda sağlayan hareketi verdiğini ve bu yüzden de hayat ile nitelendirildiğini belirtir.²²⁴ Burada Akıl, neden; Nefs de nedenlidir. Bu nedensellik zinciri tüm varlıklarda süreklilik halinde olup Allah'a yakınlıkla ilişkilendirilerek bir üstteki varlık alttakinin nedeni, bir alttaki varlık da üsttekinin nedenlisini konumuna gelmektedir.

Taşma öncesinde Nefs, kendi ruhani aleminde akıldan gelecek feyzi, erdemleri, ve iyilikleri kabul etmeye yönelmiş durumda olduğunu belirten İhvan-ı Safa, daha sonra

²¹⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 266.

²²⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 295.

²²¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 267.

²²² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 150.

²²³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 151.

²²⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 267.

akıldan taşanlarla Nefs'in, lezzetlenmiş, dinlenmiş sevinmiş olduğunu sonrasında kendinde biriken bu erdemleri ve iyilikleri hep talep etmeye yöneldiğini söyler. Bu talep sonucunda Nefs'in, maddeye yöneldiğini, Allah'ın, Nefs'ten taşanları biriktirmek için Madde'yi mekan kıldığını ifade eder.²²⁵

Madde nedir? sorusuna İhvan-ı Safa, sureti almaya elverişli olan basit bir cevherdir cevabını verir. Bir mumun kendisine yapışan suretin şeklini alması gibi kendisiyle birleşeni aldığından dolayı madde olarak isimlendirildiğini bildirir.²²⁶ Madde'nin ardından Allah'ın felekler alemini, gök tabakayı yarattığını, onları en güzel nizamda, sırayla tertip ettiğini belirten topluluk, Yaratıcı'nın bütün bunları Nefs'in, gezegenleri idare etmeye, seyrü sefer etirmeye güç yetirmesi için ve Nefs'in kendi fiillerini, erdemlerini, iyiliklerini kolayca ortaya çıkarması için yaptığını söyler.²²⁷

Bu noktada Akıl, Nefs ve Madde arasındaki ilişkiyi ve bu varlıkların niteliklerini, nedenler ve nedenliler bağlamında açıklamak gerekir. İhvan-ı Safa'nın Akıl, baki, tam ve yetkin bir ruhani cevher olarak tanımladıklarını belirtmiştik. Nefs'in de baki, tam ama yetkin olmayan bir ruhani cevher olduğunu ifade eden topluluk, Madde'nin ise baki olup tam ve yetkin olmayan bir ruhani cevher olduğunu okuyucusuna aktarır. İhvan-ı Safa bu açıklamaların ardından nedensellik bağına şöyle kurar: *“O zaman Aklın bekası, Nefs'in varlığının nedeni; Aklın tamlığı, Nefs'in bekasının nedeni; onun yetkinliği, Nefs'in tamlığının nedeni; Nefs'in bekası, Madde'nin varlığının nedeni; Nefs'in tamlığı, Madde'nin bekasının nedenidir. Nefs yetkinleştiği zaman Madde tamam olur.”*²²⁸

Nefs için bu özelliklerinden dolayı bir arafta kalma durumunun olduğu söylenebilir. İhvan-ı Safa'ya göre Nefs, direkt olarak değil de Akıl vasıtasıyla Allah'ın faziletlerini aldığı için kusurludur. Bir yandan Akıl'a meylederek faziletlere kavuşur, bir yandan da maddeye yardım etmek isterken o faziletlerden uzak durur. Faydasız, bilgisiz ve arzusuz olan Maddenin, bu faziletlere meyletmede isteksiz oluşundan dolayı Nefsin Madde'ye yönelişinin, Nefs'te yorgunluğa neden olduğunu ve onu sıkıntıya

²²⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 289.

²²⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 267.

²²⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 289.

²²⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 151.

düşürdüğünü söyleyen topluluk, işte bu yüzden Yaratıcı'nın, rahmetiyle Nefs'e yardım ettiğini ifade eder.

Nefs, yani araftaki varlık, Varlığına neden olan Yaratıcı'nın yardımına muhtaçken bir yandan da O'na dönme arzusundadır. Bu durum, uzun zamanlar, devirler alacaktır İhvan-ı Safa'ya göre ve Nefs, cismani alemde ayrılmış cismani alem harap olacaktır. Feleklerin dönmesi, yıldızların seyri, öğelerin karışımı ve birleşmesi duracak, bitkiler ve hayvanlar çürüyecektir. Cisim, suretler ve şekillerden sıyrılacak ve alem ilk baştaki gibi boş kalacaktır. Çünkü onlara göre Nefs, cisimden yüz çevirmiş, kendi alemine yönelmiş ve ilk nedenine kavuşmuştur. O'nun yanındadır ve O'yla birlik olmuştur.²²⁹

İhvan-ı Safa, Allah'ın da her sanatçının gibi sanatında kullandığı şekilleri ve görüntüleri farklı aletleri olduğunu, Bunların, Allah'ın fiillerinin farklı oluşundaki sebeplerden biri olduğunu, bu aletlerden her biri ile sanatında çeşitli hareket ve fiiller ortaya koyduğunu söyler. Marangoz örneğini vererek, marangozun balta ile işleyerek şekil verdiğinde hareketin yukarıdan aşağıya doğru olduğunu, testere ile kestğinde hareketin önden arkaya olduğunu, burgu ile deldiğinde hareketin sağa sola doğru olup ancak delme hareketinin dairesel olduğunu belirtir. Her sanatçının sanatında biri dairesel ve altısı düzlemsel olmak üzere yedi hareket bulunduğu sonucuna varan topluluk, bu durumun, ilahi hikmeti gereği olduğu görüşündedir. İhvan-ı Safa, bu hareketleri de gök cisimlerinin hareketlerine benzeterek onların da yedi çeşit harekete sahip olduklarını belirterek buradan yola çıkarak ay altı alemdeki cisimlerin hareketlerinin de bunlara benzediğini, gök cisimlerinin birer neden, ay altı alemdeki cisimlerin ise nedenli olduklarını ifade eder.²³⁰

İhvan-ı Safa için kilit kavram olan *hikmet*, bu varoluş sıralamasında da geçerlidir. Varlıkların şu an buldukları niceliklerdeki hikmet nedir ve neden bundan daha çok veya daha az değildir? Sorusuna topluluğun cevabı bu kilit kavramın hakimiyetini pekiştirir. Onlara göre, Yüce Yaratıcı, mevcutların nedeninin var edicisi, mahlukatın yaratıcısı, mucidi ve gerçekte her açıdan bir olunca, bütün şeylerin aynı olması da farklı olması da hikmete uygun değildir. Bütün şeylerin maddede bir, surette çok olduğunu belirten topluluk, hikmete uygun olanın, şeylerin mevcut durumu gibi

²²⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 290.

²³⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 191.

olduğu görüşündedir. Burada İhvan-ı Safa, Allah'ın en mükemmel ve en yetkin varlık olması nedeniyle yarattığı sistemin de mükemmel olduğu inancındadır. Onlara göre bu varlık hiyerarşisi, hikmet ölçüsüne takdir edilmiş, hak ve adalet terazisiyle tartılmıştır.²³¹

Varlıklar arasında bir boşluk yoktur veya başka bir deyişle hiçbir varlık boşuna değildir. Ruhani veya cismani olmasına bakılmadan her birinin bir varlık nedeni mevcuttur. Şimdi, pragmatik bir yaklaşımla varlıkları ele alarak nedenler zincirine ulaşan topluluğun bu konudaki düşüncelerini irdeleyeceğiz.

3.3. Ahenk

İhvan-ı Safa'nın, varlıkların sıralanışının mükemmel olduğuna dair düşüncelerini aktarmıştık. Daha yakından bakacak olursak bu varlık sıralamasında tümellerin sıralanışının; bunların en şerefli, bir altındakinin illeti, varlığını devam ettirmesinin nedeni, tamamlayıcısı, en yüce gayelerine ve en son olgunluğa ulaştıracak tarzda olduğu görüşündedir. Topluluk, tikellerin sıralanışında ise noksan olanı, tam olan için illet, tam olanın varlığını devam ettirmesinin nedeni, aşağıda olanı, şerefli olanın hizmetçisi ve boyun eğeni olarak yaratılmakla olduğu düşüncesindedir.²³² Çünkü onlara göre, bazı canlılar, yaratılış bakımından daha tamam ve suretçe daha mükemmel olunca, noksan olan nefis, kamil olan nefse hizmetçi kılınmış ve emrine verilmiştir.²³³

Daha mükemmel ve kompleks oluş, daha noksan ve basit oluş gibi unsurlar göz önüne alındığında, *hikmetin* burada hizmete dönüştüğü görülür. İhvan-ı Safa'ya göre varlıklar içinde yararı olmayan hiçbir şey yoktur. Ya bir yararın elde edilmesi veya bir zararın savuşturulması içindir.²³⁴

Bu noktada faydacılığı veya zarardan kaçınmayı göremeyen düşünürlerin atladıkları hususun, *tümel şeylerin illetleri, tikel araştırmayla bilinmez* ilkesi olduğunu belirten İhvan-ı Safa, Bazı tikel zararlar gelse de Allah'ın fiillerindeki gayenin tümel yararlar ve genelin salahı olduğu görüşündedir. Örnek olarak hava olaylarını veren topluluk, *genel itibariyle yağmurun yağması faydalıdır ve gereklidir ancak bazı*

²³¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 218.

²³² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 300.

²³³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 301.

²³⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 286.

canlılara zarar gelebilir ifadesiyle bu görüşlerini destekler.²³⁵ Burada aslında, batınlık inancının da etkisiyle, daha önce İhvan-ı Safa'nın epistemolojisinde bahsettiğimiz soyut geometrinin izlerini görürüz. Bir olaya veya duruma baktığımızda görmüş olduğumuz şey zarar gibi gelse de ardında mutlaka bir fayda vardır.

| | | |
|---|---|---|
| 2 | 7 | 6 |
| 9 | 5 | 1 |
| 4 | 3 | 8 |

Bu tabloyu örnek alalım. Gördüğümüz şey 1'den 9'a kadar olan sayıların 3x3 kutularda rastgele yayılmış olmasıdır. İhvan-ı Safa için bu tablonun eşitliği 15 sayıdır. Soldan sağa, yukarıdan aşağı veya çapraz şekilde rakamlar toplamı daima 15'i vermektedir. Zahirî kısım pek çok rakam olsa da batını kısım tek bir sayıdır. Allah'ın yarattıklarındaki hikmet de bu tablo örneğindeki gibidir. İhvan-ı Safa, risalelerinde okuyucusuna hep hikmetin peşinde olmayı, görünene değil görünenin ardına odaklanmayı öğütler ve böylece Allah'a yakın olunabileceğini söyler. Görünen zararın aldatici olabileceği ve daima faydanın aranması gerektiği düşüncesindedir.

Doğaya baktığımızda ilk başta sadece yararlı şeyler görmeyiz. Kötülükler, hastalıklar, mutsuzluklar, ölümler de görürüz. İhvan-ı Safa, Allah'ın, doğadaki bu elemeleri, bedenleri öldüren hastalıkları, nefslerin mutsuzluğunu ve bedenlerinin helak olmasının dört nedene bağlı olduğunu söyler. Onlara göre bu nedenler, açlık, susuzluk, türlü şehvetler ve aşağılayıcı lezzetlerdir. Bu nedenlerdeki hikmet nedir? sorusuna topluluk, hikmetli olan Yaratıcı, bütün bunları, canlıların neslinin devam etmesi ve yaşamlarının düzgün olması için yapmaktadır cevabını verir.²³⁶

İhvan-ı Safa, kötülüklerin, elemelerin, mutsuzlukların nedenlerini hikmete dayandırır ancak bu hikmetin nasıl gerçekleştiği sorusunun cevabını astronomide arar. Kuşatıcı küre ve gezegenlerin, burçların sırasına göre hareket ederek sürekli döndüklerini, kainatın da durmaksızın sürekli oluş ve bozuluş içerisinde olduğunu söyleyen topluluk, herhangi bir zaman diliminde, gezegenlerin 1/2, 1/3, 1/4 ve 1/8'den oluşan müzik oranındaki konumlarından dolayı oluşan güçlerin, külli nefsten yayılarak ay küresinin altındaki süfli aleme ulaştığını ve böylece ay altı alemdeki varlıkların en

²³⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 299.

²³⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 298.

uygun tabiat ve nizamda olduklarını ifade eder.²³⁷ İhvan-ı Safa, bu nizamın sonucunda ay altı alemdeki varlıkların gelişip kemale erdiğini, amaçlarının son noktasına ulaştıklarını ve mutluluğa kavuştuklarını belirtir. Eğer kürenin şekli ve gezegenlerin konumu aksi yönde olursa bu varlıkların, amaçlarına ulaşmada yetersiz kalıp mutsuzluğun ortaya çıkacağını ve kötülüklerin yayılacağını söyler.²³⁸

Bu noktada mutsuzluğun ortaya çıkışında ve etkilerinde bir başka faktör de cevherlerin farklılığıdır. İhvan-ı Safa bu farklılığı, güneş ışıklarının dünyada yayılmasıyla örneklendirir. Kendi ifadeleriyle: *“Güneş, ufukta doğduğunda kendi ışığıyla havayı aydınlatır ve ışınların yayılmasıyla yeryüzü ısınır. Böylece çamur kurur, kar erir, mum yumuşar, meyve olgunlaşır, et kokuşur. Çamaşırcıların çamaşırları beyazlar, kendi yüzleri kararır. Işınlar, ayna gibi pürüzsüz yüzeylerden yansır ama cam ve su gibi şeffaf cisimlerin içine nüfuz eder. Pek çok hayvanın görme yetisi güçlenirken, baykuş ve yarasa gibi hayvanlarınkı zayıflar. Güneşin etkilerinin değişiklikler doğurmasının nedeni, şeylerin cevherlerinin, bileşimlerinin, mizaçlarının ve ışığı kabullerinin farklılığıdır. Yoksa tek bir aydınlanma vardır.”*²³⁹

İhvan-ı Safa'nın gök alemle ilgili sözlerini ve nedensellik bağlamında bahsettiği, müzik oranı gibi ahenk örneklerini daha iyi anlamak için onların astronomi (gök bilimi) ve astroloji (yıldız bilimi) hakkında verdikleri bilgileri aktarmak gerekir. Böylece hem gök alemdeki ahenk keşfedilmiş hem de ay altı alemdeki yansımaları ele alınmış olacaktır. Aynı zamanda ay altı alemdeki yansımalarındaki nedensellik bağları da ortaya çıkacaktır.

İhvan-ı Safa, astronomiyi üç kısma ayırır. Birincisi, kürelerin oluşumunu, yıldızların niceliğini, burçların kısımlarını, genişliklerini, büyüklüklerini ve hareketlerini inceler. İkincisi, astronomik tabloların çözümlenmesi, takvimler ve tarih çıkarımları ile ilgilidir. Üçüncüsü de astronomik hareketlerin, ay altı alemde oluşmadan, kainat hakkında akıl yürütmedir.²⁴⁰

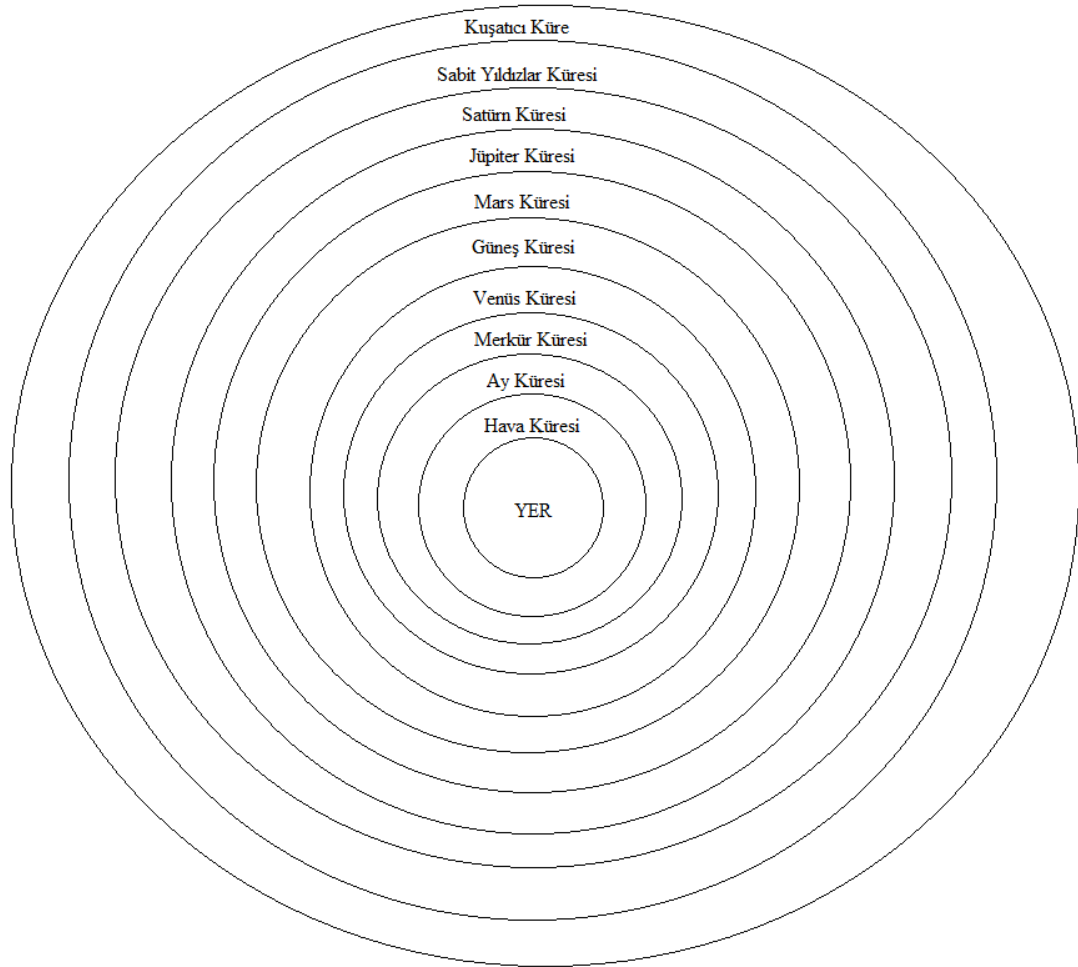
²³⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 104-105.

²³⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 105.

²³⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 105.

²⁴⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 83.

Astronominin esasının üç öge olduğunu belirten İhvan-ı Safa, feleklerin yani kürelerin, yıldızların ve burçların bilinmesi gerektiğini söyler.²⁴¹



Şekil 8: İhvan-ı Safa'ya göre gök alem²⁴²

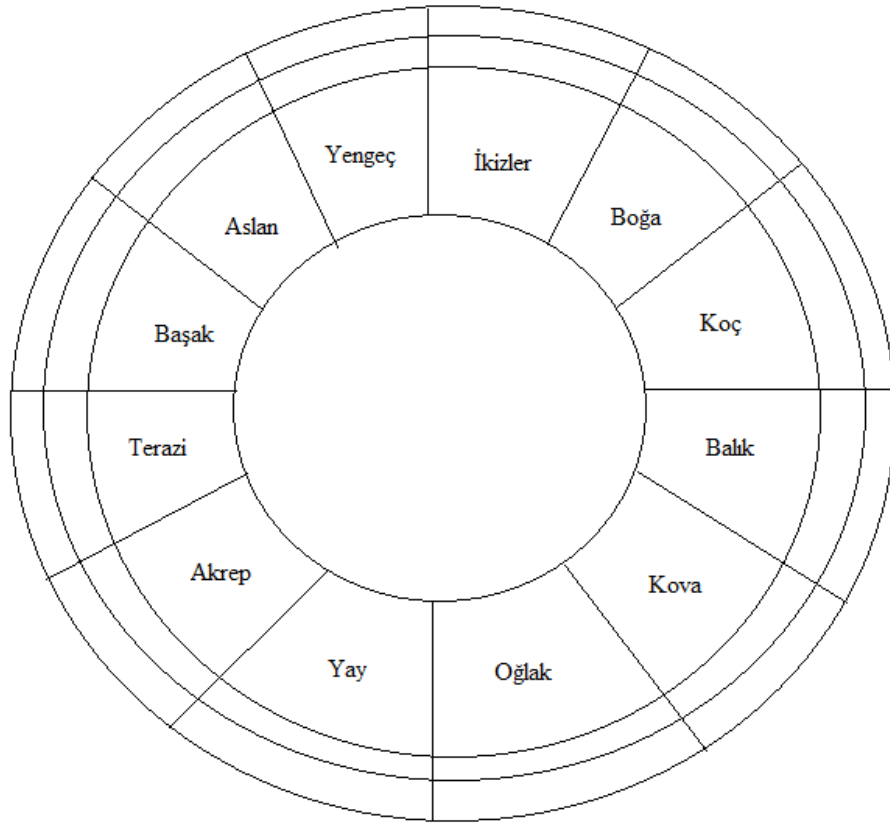
İhvan-ı Safa, “*Her biri bir yörüngede yüzmektedirler*”²⁴³ ayetinin karşılığı olarak, kuşatıcı kürenin, yerin üst tarafında doğudan batıya, alt tarafındaysa batıdan doğuya doğru sürekli olarak devir halinde olduğunu, diğer kürelerin ve gezegenlerin de onunla beraber döndüklerini ifade eder. Kuşatıcı kürenin 12 kuşağa ayrıldığını, bu kuşakların da her birinin burç olarak adlandırıldığını belirten topluluk, her birinin 30 dereceye tekabül ettiğini, derecelerden her birinin de 60 parçadan oluştuğunu, bu

²⁴¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 83.

²⁴² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 84.

²⁴³ Yasin Suresi, 40. ayet

parçaların her biri dakika olup dakikalardan her biri saniye adı altında 60 parçaya, yine bu parçalar da salise adı altında 60 parçaya bölündüğünü söyler.²⁴⁴



Şekil 9: Burçların konumları²⁴⁵

İhvan-ı Safa, Güneşin ve Ay'ın, görseldeki burçların üzerinde konumlanmalarına göre yaşanan doğa olaylarını, risalelerinde detaylıca anlatır. Zamanın değişimi, mevsimlerin dönüşümü, gezegenlerin devirleri, tüm kürelerin yörüngeleri, gezegenlerin hareketleri gibi pek çok göksel olayın, ay altı aleme ve zamana etkisini inceler.²⁴⁶

Hayret uyandıran bunca hareket ve büyüklüğü, detaylarıyla tasvir etmelerinin nedeninin bizzat ay üstü aleme yükselme arzusu olduğunu dile getiren İhvan-ı Safa, Nefs'in bedenden kurtulup kötü fiil ve düşüncelerden, cehaletinden veya

²⁴⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 85.

²⁴⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 85.

²⁴⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 86-100.

ahlaksızlığından kaynaklanan bir şey engel olmazsa eğer oraya ulaşabileceğini, aksi takdirde ay kürenin altında, oluştan bozuluşa sürüklenip duracağını belirtir.²⁴⁷

Bu kısa astronomi bilgilerinden sonra gök alemin nedensellik ilişkilerine geçebiliriz. İhvan-ı Safa'ya göre, kürelerin 9 kademedan oluşmasının, burçların sayısının 12, gezegenlerin 7, Ay'ın konaklarının ise 28 olmasının ve bu sayıların sabit durmasının nedenini, hikmet içerisinde ele alır. Pythagorasçıların, varlığın doğası ve sayıların özellikleri arasında ilişkiler bulunduğunu aktaran topluluk, sayının türleri, bu türlerin özelliklerini bilen birinin, varlıkların sayılar üzerine olduğunu ve hikmetin mükemmelliğini anlayacağı görüşündedir.²⁴⁸

İhvan-ı Safa, astronomi gözlemlerinden yola çıkarak sayılardaki gizemi ve hikmetin bir kısmını okuyucusuna aktarır. Onlara göre gezegenlerin 7 tane olması ilk kamil sayıya, kürelerin 9 tane olması, ilk kesirli sayıya, burçların 12 tane olması ilk fazla sayıya, Ay konaklarının 28 tane olması ise tam sayıya denktir ve bu nizamın nedeni, 7 sayısının 3 ile 4'ün toplamından, 12 sayısının 3 ile 4'ün çarpımından, 28 sayısının da 7 ile 4'ün çarpımından ibaret olmasıdır. Ayrıca çoğalan sayılara karşılık gelen kısım da 7, 9 ve 12 sayılarının toplamının 28 olması, varlıkların çoğalmasındır.²⁴⁹

Dönemin ezoterik bilgilerinin tesiri altında olan İhvan-ı Safa,²⁵⁰ insanların doğum anında, burçların konumlarının, insanlar üzerinde etkili olduğu inancındadır ve astrolojik olayları yine hikmet içerisinde ele alır. Gök alemdekilerin, bir kısmının zahiri bir kısmının da batını olduğunu; ikisi aydınlatan, ikisi uğurlu, ikisi uğursuz biri uyumlu olmak üzere 7 gezegen olduğunu; dördü dönenceli, dördü sabit, dördü de çift bedenli olmak üzere 12 burcun olduğunu aktaran topluluk, bu bilgilerdeki hikmetin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir.²⁵¹

İhvan-ı Safa, gezegenlerin Dünya ile olan nedensellik ilişkilerini ışık, uğur ve uyum başlıklarında ele alır. Onlara göre Güneş ve ay, ışık kategorisinde olup aydınlatıcıdır. Ay, Dünya'daki şeylere artma, azalma, değişme ve yok olma hallerine

²⁴⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 98.

²⁴⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 100.

²⁴⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 100.

²⁵⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 4, s. 39.

²⁵¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 101.

etki eder. Güneş ise ahiretekilerin bütünlük, kemal, aydınlanma hallerine etki eder.²⁵² Jüpiter ve Venüs'ün uğurlu olduklarını aktaran topluluk, Venüs'ün, Dünya'daki şeylerin mutluluğunu sağladığını ve etkisi altında doğanlara, çeşitli nimetler verildiğini, onların mutlu olduklarını belirtir. Jüpiter ise ahiretekilerin mutluluğunu sağlar. Şöyle ki etkisi altında doğanlar, dünyevi yaşamlarında ahlaklı, takvasında samimidir. Böylece bu hakiki inanç ile ahirette mutluluğa erişir. İhvan-ı Safa, Satürn ve Mars'ın uğursuz olduklarını aktarır. Venüs ve Jüpiter'in aksi yönünde bir etki yaratan bu iki gezegenin kötülükleri ortaya çıkarttığını belirten topluluk, Satürn'ün etkisi altındakilerin, kederle, fakirlikle, hastalıkla ve işlerinde zorluklarla karşı karşıya geldiklerini ifade eder. Mars da ahiretekiler için mutsuzluktur. Mars etkisi altında doğanlar, günahkar, ahlaksız, hırsız olur ve kötülükler yapar. İhvan-ı Safa, uyum kategorisinde yalnızca Merkür'ün olduğunu, uğur ve uğursuzluğu birbirine katarak uyumlu etkiler yarattığı görüşündedir.²⁵³

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Güneş ve Ay, hakikat yolunda birer fenerdir ve bizi aydınlığa kavuşturur ve bu yüzden ışığın nedenidir. Jüpiter ve Venüs, bizlere mutluluk verir ve haliyle mutluluğun nedenidir. Satürn ve Mars, bizlere mutsuzluk verir ve dolayısıyla mutsuzluğun nedenidir. Merkür ise bizleri uyumlu yapar, iki alem arasında dengede tutar ve haliyle uyumun nedenidir.

İhvan-ı Safa, dördü dönenceli, dördü sabit, dördü de çift bedenli olan burçların etkilerini de aktarır. Onlara göre dönenceli burçlar, dünyadakilerin hallerinin değişimine; sabit burçlar, ahiretekilerin sabrına; çift bedenli burçlar ise dünya ve ahiret olaylarında, ikisi arasındaki ilişkilere etki eder.²⁵⁴

Gezegenlerin, burçların, bizlere bu denli etki etmesinin nedeni nedir? sorusuna İhvan-ı Safa, onların, Tanrı'nın melekleri ve göklerin hükümdarları olmasıdır cevabını verir.²⁵⁵ Onlara göre, Tanrı, gezegenleri, kainatın imarı, idarecisi olarak yaratmıştır ve onlar Tanrı'nın halifeleri olarak kürelerde yerlerini alır. İhvan-ı Safa, bu düzenin detaylarını şöyle verir:

²⁵² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 101.

²⁵³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 101.

²⁵⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 101.

²⁵⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 103.

“Güneş, gezegenler arasındaki hükümdar gibidir, diğerleriye onun yardımcılarını ve askerlerini temsil eder: Ay, vezir ve veliaht, Merkür katip, Mars, ordu komutanı, Jüpiter kadı, Satürn, haznedar, Venüs de hizmetçiler konumundadır. Küreler onun için bölgeleri; burçlar, ülkeleri; vecihler, şehirleri; dereceler, köyleri; dakikalar, mahalleleri; saniyeler de mahallelerdeki konakları temsil eder. Burçlar kuşağındaki gezegenler, bedenlerdeki ruhlara benzer.”²⁵⁶

Gezegenler, bizlere bu denli nasıl etki edebilir? Sorusuna İhvan-ı Safa, gezegenlerin yükseliş ve alçalış hareketlerinin etkisiyle cevabını verir.²⁵⁷ Onlara göre, gezegenler, kendi kürelerinin en yüksek noktasına ulaştıklarında, sabit yıldızlar küresine²⁵⁸ yakınlaşırlar ve faziletli fertlerden ışık ve güç alırlar. Tam tersi bir hareketle indiklerinde ise oluş ve bozuluş alemine yaklaşılırlar. Böylece sabit yıldızlar küresinden alınan ışık ve güçler, ay altı aleme ulaşmış olur. Önce ateş, hava, su ve toprak; sonra da madenler, bitkiler ve hayvanlara ulaşır.²⁵⁹

İhvan-ı Safa'nın bu açıklamalarından anlaşılır ki gezegenler ve küreler arasındaki hareket sayesinde Dünya'daki canlılar ışık ve güce kavuşur. Gezegenler, küreler ile oluş ve bozuluş alemindeki canlılar arasında bir nedensellik zinciri vardır. Böylece astronomi ve astroloji içerisindeki neden – sonuç ilişkilerini aktarmış bulunuyoruz.

İhvan-ı Safa'nın, gök alemdeki belirli hareketlerin, tabiattaki kötülöklere neden olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştik. Bu kötölöklere, dünyaya yansımaları noktasında ise topluluk, nefsin faziletle donanmış halinin, dünyevi zevklerle karışarak, doğada, bulanıklaştırıcı bazı şaibeler oluşturduğunu ifade eder.²⁶⁰ İhvan-ı Safa, işte bu bulanıklaştırıcı şaibeleri kötölök olarak tanımlar ve faziletlerden uzak, güzelliği ve mutluluğu eksiltene, ışıktan uzak özelliklerde olduğunu belirtir. Doğanın, özünde bulunan iyi özelliklerden uzak olduğunda, kendisinde zıtlıklar olduğuğunda, birbiriyle çelişene sıkıntılara, elemlere, oluş - bozuluş dünyasındaki bulanıklaştırıcı şeylere maruz kaldığında kötölöklere ortaya çıktığını ifade eder. Nefs'in bu bulanıklıktan, saflaşarak dünyevi zevklerden uzaklaşmasıyla, perdelerin kalkıp Allah'a yaklaşmasıyla

²⁵⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 106.

²⁵⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 104.

²⁵⁸ Bkz. *Şekil 1*

²⁵⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 1, s. 104.

²⁶⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 35.

kurtulabileceğini belirtir.²⁶¹ Öyleyse dünya ortadan kaybolup yok olsa, Nefs, ona ihtiyaç duymaz ve böylece ona yönelme isteği ortadan kalkar iddiasında olan birine, İhvan-ı Safa, Nefs ve akıl bağlantısını ele alarak cevap verir. Nefs'in, kalıcılık sevgisine sahip olduğunu, dünyevi şeylerle övünme, diğer insanlara üstünlük kurma arzusunda olduğunu söyleyerek, kalıcılığın aslında Akıl'nın bir sıfatı olduğunu ve bu yüzden Nefs'in Akıl yönünde olmasıyla ve ona meyletmesiyle ancak kalıcılığa ulaşacağını, böylece dünyevi arzuları terk etmesiyle dünyanın ortadan kalkacağını ifade eder. Onlara yok olup gitme, dünyaya has bir özellik olduğundan, dünyevi şeyler korkuyla, Nefs'e güzel görünerek onu çekmeye ve onun Akıl ile ilişkisini koparmaya çalışır.²⁶²

Bazı Canlıların başka canlıların etini yeme özelliğini, bir diğer ifadeyle günümüzdeki vejetaryenlik meselesini dahi o dönemde sorgulayabilen İhvan-ı Safa, bu özelliğin nedeninin ise Allah'ın yarattıklarının hiçbirinin yararsız yok olmaması olarak belirtir.²⁶³ Yaratıcının, canlıların doğasından köklü bir özellik olarak bu durumun var olduğunu ve çeşitli aletlerle de desteklediğini ifade eden topluluk, köpek dişlerini, pençeleri, demirleri bu aletlere örnek olarak verir. Canlıların bu aletlerle yakalamaya, yere sermeye, tutmaya, parçalamaya, ısırma, yemeye güç yetirdiğini, Her ne kadar yenilecek olanlara kesme, öldürme ve hastalanma sırasında elemeler ve acılar ilişse de onlar için şehvet, lezzet, açlık ve benzerleri şeyler yaratıldığını belirterek hikmeti açıklamaya çalışır. Bazı alimlerin, buradaki nedenleri ve hikmeti anlamayıp yanlış yorumladıklarını söyleyerek farklı inanç ve düşünce sistemlerinden örneklere başvurur.

“Onlardan bazıları, canlıların birbirine baskı kurması birbirlerini yemesi; hikmetli iş yapanın fiilinden değil, aksine rahmeti çok az olan şerli kimsenin fiilindedir dediler. İşte bu yüzden onlar alemin biri iyi diğeri kötü olan iki faili vardır dediler. Bir kısmı bu durumu yıldızlara ait kıldılar. Bir kısmı da bu durumlar, canlıların geçmiş kozmik devirlerdeki günahlarının cezalarıdır dediler. Bunlar reenkarnasyonculardır.”²⁶⁴

Bu örnekte İhvan-ı Safa'nın doğu öğretisinden parçalar aktardığı söylenebilir ancak benzer ifadeleri, Pythagoras ve takipçilerinin de belirttiği görülür. Tekrar eden

²⁶¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 36.

²⁶² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 5, s. 36-37.

²⁶³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 298.

²⁶⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 298.

yaşam döngüsünü, ruhun tekamülü ile kırmak, devirden çıkmak onlar için hayatın anlamıydı. Başka inançlara devam edecek olursak, bir kısım alimin, bu durumlar geçici olarak böyledir dediklerini aktaran İhvan-ı Safa, bir kısmının da en uygun olan durumun bu olduğunu söylediğini belirtir. Bir kısmının ise bu konuda yorum yapmaktan aciz olduğunu itiraf ettiğini söyleyen topluluk, bu kişilerin, canlıların birbirini yemesindeki nedenin ne olduğunu bilmediğini ve bu konuda hikmetin tarzını anlamadığını ancak şu var ki hakim olan Yaratıcı'nın, hikmeti olmayan hiçbir şeyi yapmayacağını dile getirdiklerini aktarır.

Bu gibi bazı inançlardan ve düşüncelerden örneklerin ardından, İhvan-ı Safa, canlıların birbirlerini yemesiyle ilgili görüşlerini bildirir. Yüce Allah'ın bilgisi dahilinde, O'nun belirlediği sayıda, denizde ve karada, her gün canlıların öldüğünü belirten topluluk, sonra Allah'ın, ölü ve kokmuş bedenleri, hikmetinin gereği olarak, yarattıklarından hiçbiri yarar vermeden zayi olmasın diye geride kalan canlıların besinleri ve hayatta kalmalarının maddesi yaptığını ifade eder. İhvan-ı Safa, canlıların, ölümlerini leşlerini yemeyip leşleri geride bıraksalar, günlerce, asırlarca leşler birikse, yeryüzü ve denizlerin dibinin bu leşlerle dolup taşacağını, leşlerin çürüyüp kötü kokularla havayı ve suyu kirleteceğini ve bu durumun canlıların helak olmasına neden olacağını söyler. Bu yüzden, canlıların hepsinin yararlanması ve kendilerine gelecek zararlardan korunması için Yüce Yaratıcı'nın, canlıları, birbirlerini yiyen olarak yaratmasında büyük bir hikmet olduğu görüşündedir. Öldürenin, canlıyı yakalayıp öldürme ve kesmesindeki amacın, canlılara elem vermek değil de canlılara yararın ulaşması ve onlardan zararın giderilmesi için olduğu inancındadır.²⁶⁵

İhvan-ı Safa, zararın giderilmesi noktasını göremeyenlerin ortaya attıkları kötülük problemi hakkında da görüş bildirir. Bu alemdeki kötülüklerin, Allah'ın kastı ile gerçekleşmediğini söyleyen topluluk, arızı nedenlere dayanarak ortaya çıktıklarını, Madde'nin eksikliğinden veya onun, iyiyi kabul etmekten aciz oluşundan kaynaklandığını belirtir. Madde'nin niteliklerinin, imkanının sınırı olduğunu ve bu yüzden sanatçının da sınırlı imkanlar dahilinde işini yapabileceğini savunan İhvan-ı

²⁶⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 300.

Safa, acizliğin sanatkardan değil, kabulde zorlanan eksik Madde'de olduğunu ifade eder.²⁶⁶

²⁶⁶ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 372.

SONUÇ

İhvan-ı Safa, savaşların ve çekişmelerin yoğun yaşandığı onuncu yüzyılda, İslam coğrafyasında, akıl ve iman ile bu kaos ortamından kurtulabileceği inancıyla ansiklopedi niteliğinde risaleler kaleme alır. Bu risaleler ile dostluk, yardımlaşma ve dayanışma ile toplumsal birliğin sağlanacağını, felsefe ve bilim desteğiyle de daha aydın bir toplumun oluşabileceğini düşünür. Siyasi nedenlerle isimlerini gizleyen topluluk, bünyesindekileri kardeş olarak görür ve Nuh'un gemisinde gibi birlikte kurtulmaya, böylece boğulanlardan olmama niyetindedir. Toplumu, sağlam bir imanla, Allah'la beraber melekler alemini seyre, ruhunu bütün manevî kirlere arındırılarak Hz. Peygamber gibi miraca yükselmeye davet eder.

İhvan-ı Safa, eklektik usulde felsefi görüşlerini ifade ettikleri elli iki risalede, matematikte Pythagoras, Nikomakhos ve Öklid'e; mantık, fizik ve biyolojide Aristoteles'e; metafizikte Yeni Eflatunculara; astronomide Batlamyus'a; astrolojide Hermes'e; ahlakta Sokrates'e; din felsefesinde Farabi'ye bağlıdır.²⁶⁷ Bu gizemli topluluk, öncelikle Pythagoras gibi varlıkları ve tabiat düzenini sayılara indirgeyerek açıklar. Diğer felsefe konularını da bu sayı mantığına bağlayarak hem kendi görüşlerini yansıtır, hem de halkta felsefenin yayılmasını kolaylaştırır.

Felsefenin önce ilimleri sevmek, sonra insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatlerini bilmek ve en sonunda da elde edilen bu bilgilere uygun söz söylemek ve fiilde bulunmak olduğunu belirten İhvan-ı Safa'nın önceliği bu yüzden evrendeki maddi ilimlerdir. Topluluğa göre öncelikle temel prensiplerin, kanunların ve tümel cinslerin bilgileriyle işe başlamak gerekir ve sonra aslın dallarını, türlerini ve harfler olan şahısları araştırmak gerekir. Bir filozof, matematik bilimlerini öğrenmiş olmalı, mantık ve doğal bilimleri konularında araştırma yapmış olmalı, bu konulara dair soruları ve cevapları bilmelidir. En sonunda ise metafizik ilminde araştırma yapması gerekir ki bu ilim insanın gelip dayandığı en yüce gayedir. Felsefe yolunun ilk adımının ise eşyaların hakikatini bilmek olduğunu vurgulayan İhvan-ı Safa, öncelikle eşyanın tanımlarını kavramak gerektiğini söyler. Eşyanın, iki çeşit olduğunu ve bunların da bileşik ve basit olduklarını söyleyen topluluk, bileşiklerin hakikatinin, kendisini meydana getiren bileşenlerin bilinmesiyle, basitlerin hakikatinin ise ona özgü niteliklerin bilinmesiyle

²⁶⁷ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 4, s. 39

elde edildiğini belirtir.²⁶⁸ Buradan yola çıkarak da *tanımlar risalesi* yazarak eşyaların özelliklerini anlatmaya çalışır.²⁶⁹ En basitten en komplekse tanımlar yapıldıktan sonra metafizik alana geçiş olur.

İhvan-ı Safa, metafizik konularında Plotinos'un düşüncelerini hakikat olarak alır. Plotinos'un sudur teorisini detaylandırırken, varlıklar arasındaki nedensellik bağlarını da vurgular. Risalelerinde bahsettikleri her konuyu hikmete bağlayarak, Allah ile bir bağlantı kurmaya çalışan topluluğun, nedensellik bağlarını Aristoteles'in görüşlerinden çıkardığı, islam dini ile birleştirerek fikirlerini belirttikleri görülür.²⁷⁰

İhvan-ı Safa'ya göre Yaratıcı, her şeyin nedeni, bütün varlığın sebebi, tüm mahlukatın yaratıcısı, kainatı meydana getiren, onu eksiksiz yapan, onun tamamlayıcısı, onu amacı bakımından en yüksek noktaya ulaştırandır.²⁷¹ İhvan-ı Safa, varlıkların, Yaratıcı'dan başlayan sıralamasını, sayıların ikiden önceki birden başlayan sıralaması gibi olduğunu söyler.²⁷² Onlara göre, Yaratıcı, nasıl mevcutların nedeni, var edicisi, sıralayanı, sağlamaştırıcısı, tamamlayıcısı ve yetkinleştiricisiyse *bir* de sayıların nedenidir. Bu ifadeler de görülür ki Pythagoras'ın arkhe yorumundaki bir tanımı, İhvan-ı Safa'da Tanrı ile özdeşleşir.

Nedensellik hakkında Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* eserlerini inceledikleri anlaşılan İhvan-ı Safa'nın doğaya baktığında gözlemlediği neden - sonuç ilişkilerini Allah'ın sanatçılığıyla ilişkilendirdiği görülür. İhvan-ı Safa, Allah'ın da her sanatçı gibi sanatında kullandığı şekilleri ve görüntüleri farklı aletleri olduğunu, Bunların, Allah'ın fiillerinin farklı oluşundaki sebeplerden biri olduğunu, bu aletlerden her biri ile sanatında çeşitli hareket ve fiiller ortaya koyduğunu söyler. Topluluk için nedensellik, varlığı anlama noktasında kilit bir kavramdır ve risalelerinde "*Bil ki bütün varlıklar, nedenler ve nedenlilerdir.*"²⁷³ ifadesine yer verir.

Sudur teorisine göre varlık sıralamasını kabul eden topluluk, tümellerin sıralanışının, bunların en şerefli, bir altındakinin illeti, varlığını devam ettirmesinin

²⁶⁸ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 315.

²⁶⁹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 315-325

²⁷⁰ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 4, s. 39-40.

²⁷¹ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 316.

²⁷² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 150.

²⁷³ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 191.

nedeni, tamamlayıcısı, en yüce gayelerine ve en son olgunluğa ulaştıracak tarzda olduğu görüşündedir. Onlara göre, tikellerin sıralanışı ise noksan olanı, tam olan için illet, tam olanın varlığını devam ettirmesinin nedeni, aşağıda olanı, şerefli olanın hizmetçisi ve boyun eğenidir.²⁷⁴

Hem ontolojik hem de kozmolojik nedensellik bağlarını, risalelerinde sıkça örneklendiren İhvan-ı Safa, bütün ifadelerini hikmet ile sonlandırır. Onlara göre bu ahenkli düzen, yalnızca hikmetin bir parçasıdır. Bu hikmeti görebilenler, hakikat yolunda ilerler. Göremeyenler için de nedensellik bağı kuran topluluk, İnsanların ahlak ve huylarında farklılıkları Bir ressamın belirlediği çizim metoduna benzetebiliriz. Bir kısmı karakalem ile portre çalışmaları yaparken bir kısmı da yağlı boya ile doğa resimleri çizmeyi seçebilir. Burada hem kullanılan aletler hem de eserler farklılık gösterir. Allah'ın hikmeti ile insanlar arasında ahlak ve huy farklılıklarının oluştuğunu belirten İhvan-ı Safa, bunları dört nedene bağlar.²⁷⁵

- Bedenlerinin bileşimi ve mizaçlarının karışımı
- Yaşadıkları yerin toprağı, havası ve yetiştikleri zaman dilimi
- Dini yaşantılarına, onları büyüten kimselerin adetlerinin yansıması
- Doğdukları ve ana rahmine düştükleri andaki yıldızların konumu

Sadece şu dört maddede bile İhvan-ı Safa'nın felsefesini ve nedensellik anlayışını görmek mümkündür. İlk maddede Aristoteles ve fizik yaklaşımını, ikinci maddede batınlık ve ismaililik düşüncesini, üçüncü maddede dini gelenekleri, dördüncü maddede Pythagoras ve Plotinos düşüncelerini yakalayabiliriz. Bu maddeler arasındaki neden sonuç ilişkisini çözme gayreti, bizi belki de insan yaşamının şifrelerine götürecektir.

²⁷⁴ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 300.

²⁷⁵ İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, C. 3, s. 329.

KAYNAKLAR

- Aristoteles (2012). *Metafizik*, (Çev. A. Arslan) Sosyal Yayınları, İstanbul
- Arslan, A. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Cilt 1, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Arslan, A. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Cilt 2, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Aydın, H. (2009). *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, 7 renk basım, İstanbul
- Aydınlı, Y. (2018). "Kindi'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmî Dergisi*, 54/ 2,
- Balkis, İ. (2019). *İslam Filozoflarında Mucize ve Nedensellik*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi S.B.E., Ağrı
- Bayraktar, M. (2000). "Çağdaş Bir İbn Rüşdçülük: Alman İdealizmi", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara
- Birgül, M. F. (2012). *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul
- Bolay, S. H. (1993). *Aristo Metafizigi İle Gazali Metafiziginin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
- Capalle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe* (Çev. Oğuz Ozügül), Kabalcı Yayınları, İstanbul
- Cassier, E. (1988). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (Çev. Doğan Özlem), E.Ü.E.F. Yay., İzmir
- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*, Engin Yayınları, Ankara
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul
- Cevizci, A. (2013). *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul
- Çetinkaya, B. A. (2003). *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara
- Çubukçu, İ. A. (1977). *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara
- Çüçen, A. K. (2009). *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa
- Dağ, M. (1987). "İmam el-Haremeyn El-Cüveyni'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, Samsun

- Descartes, R. (2007). *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul
- Duysak, E. (2015). *Gazali'nin Nedensellik Anlayışı ve Kuantum Fiziği Kopenhag Yorumu Belirsizlik İlkesinin Karşılaştırılması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Mardin Artuklu Üniversitesi S.B.E., Mardin
- El-Cüveyni (2012). *İnanç Esasları Kılavuzu*, (Çev. A. B. Baloğlu., S. Yılmaz., M. İlhan. ve F. Sancar), Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncılık, Ankara
- Filiz, Ş. (2002). *İlk İslam Hümanistleri – İhvan-ı Safa Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, On Bir Eylül Yayınları, Konya
- Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. M. Kaya ve H. Sarıoğlu), Klasik Yayıncılık, İstanbul
- Gecegider, N. (2011). *David Hume ve Kant'ta Nedensellik Sorunu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi S. B. E., Isparta
- Gilson, E. (1986). *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet Aydın), Birleşik Yay., Ankara
- Gökberk, M. (1990). *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Gölcük, Ş. (2009). *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yay., Konya
- Guthrie, W.K.C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, (Çev. Ergün Akça), Kabalcı Y., İstanbul
- Hançerlioğlu, O. (1979). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Cilt 4, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Hume, D. (1945), *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (Çev. Selmin Evrim), M.E.B Yayınları, İstanbul
- İbn Rüşd. (1986). *Tehafut et-Tehafut*, (Çev. K. Işık ve M.Dağ) On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun
- İbn Sina (2013). *En-necât*, (Çev. K. Şenel) Kabalcı Yayıncılık, İstanbul
- İbn Sina (2013). *Kitâbu'ş-şifa metafizik*, (Çev. E. Demirli. ve Ö. Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul
- İhvan-ı Safa (2012). *İhvan-ı Safa Risaleleri*, Cilt 1, Editör: Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- İhvan-ı Safa (2013). *İhvan-ı Safa Risaleleri*, Cilt 2, Editör: Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- İhvan-ı Safa (2014). *İhvan-ı Safa Risaleleri*, Cilt 3, Editör: Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

- İhvan-ı Safa (2014). *İhvan-ı Safa Risaleleri*, Cilt 4, Editör: Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- İhvan-ı Safa (2016). *İhvan-ı Safa Risaleleri*, Cilt 5, Editör: Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- İmamoğlu, T. (2007). *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul
- Kaya, M. C. (2013). *İslam felsefesi tarih ve problemle*, İsam Yayınları, İstanbul
- Keskin, H. (1997). *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul
- Keskin, M. (2013). *İmam Eş'ari ve eş'arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul
- Kılıç, C. (2009). *Plotinos'ta Sudurla İnen Ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, Kelam Araştırmaları, 7/1
- Kindi (1994). *İlk Felsefe Üzerine*, (Çev. Mahmut Kaya) İz Yayıncılık, İstanbul
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, (Çev. Suad Y. Baydur) Sosyal Yayınları, İstanbul
- Kurtoğlu, Z. (2000). *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa
- Lange, F. A. (1990). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının eleştirisi*, (Çev. Ahmet Arslan) Gündoğan Yayınları, Ankara
- Macit, M. (2012). *Meşşai Gelenekte Nedensellik*, İslami İlimler Dergisi, 7/ 2
- Mengüşoğlu, T. (1971). *Felsefi Anthropoloji*, İ.Ü.E.F. yay, İstanbul
- Önal, M. (2007). "İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramları", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Cilt 4
- Plotinus (2008). *Dokuzluklar V*, (Çev. Zeki Özcan), Birleşik Yay., Ankara
- Plotinus (2008). *Enneadlar* (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., İstanbul
- Rahman, F. (1992). *İslam*, (Çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ), Ankara Okulu Yayınları, İstanbul
- Sarioğlu, H. (2007). *İbn Rüşd'de Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sürekli Yaratma*, Felsefe Arşivi, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2011). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu), Kesit Yayınları, İstanbul

- Sönmez, B. (2012). *İhvan-ı Safa Risaleleri (Giriş Bölümü)*, C.1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Spinoza, B. (2011). *Ethica*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- Spinoza, B. (2016). *Teolojik-Politik İnceleme*, (Çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- Şekerci, A. (2009). *Gazzâlî ve David Hume'un Nedensellik eleştirileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu, M. Ü. İ. F. Vakfı Yay., İstanbul
- Taylan, N. (1997). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul
- Timuçin, A. (2004). *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yayınları, İstanbul
- Tüfenkci, S. (2008). *İhvan-ı Safa'nın Siyaset Risalesi Üzerine Bir İnceleme (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)* Sakarya Üniversitesi S.B.E., Sakarya
- Uyanık, M. (2004). "Yusuf Ziya'nın İhvan-ı Safa Neşri", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, Çorum
- Uysal, E. (2002). "İhvan-ı Safa'nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2, Sivas
- Ülken, H. Z. (1958). *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara
- Yılmaz, F. (2011). *İlkçağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınevi, İstanbul
- Ziya, Y. (1925). "İhvan-ı Safa", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, İstanbul

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Süha Aygören
Doğum Yeri : Denizli
Doğum Tarihi : 14.05.1983
E-posta : aygorensu@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Denizli Erbakır Fen Lisesi
Lisans : Pamukkale Üniversitesi - İşletme
Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce 83,75 (YÖKDİL)