

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İHVÂN-I SAFÂ VE
İSMÂİLÎLER'DE NÜBÜVVET VE VAHİY**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümevra ÖKDEM

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

MAYIS – 2021

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KARŞILAŞTIRMALI OLARAK İHVÂN-I SAFÂ VE
İSMÂİLÎLER'DE NÜBÜVVET VE VAHİY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyra ÖKDEM

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez sınavı 10/06/2021 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Habib KARTALOĞLU	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA	Başarılı



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	Sümevra ÖKDEM				
Öğrenci Numarası	y186010001				
Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri				
Enstitü Bilim Dalı	İslam Felsefesi				
Programı		YÜKSEK LİSANS		DOKTORA	
Tezin Başlığı	Karşılaştırmalı Olarak hvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy				
Benzerlik Oranı	%16				

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

09/11/2020

Sümevra ÖKDEM

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere.....@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....

Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman

Unvanı / Adı-Soyadı: Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

Tarih:

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızda İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan İhvân-ı Safâ topluluğu ile İsmâiliyye mezhebi arasındaki ilişkiye değinilmiş ve iki grubun nübüvvet ve vahye dair görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

İhvân-ı Safâ topluluğu gizemli kimlikleri sebebiyle araştırmacılar nezdinde bir çok mezhep ile ilişkilendirilmiş ve o mezhepler ile tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu mezhepler içerisinde en çok ilişkili olduğu düşünülen mezhep ise İsmâilîyye mezhebi olmuştur. İhvân-ı Safâ'nın bu mezhebin temsilcisi olduğu ve onların görüşlerini aktardığı, iddialar arasında yer almaktadır. Çalışmamız, hem bu iddaları ele almak hem de bu iddaları daha sağlam bir zemine taşımak için iki grubun düşüncelerini karşılaştırmaya yönelik bir okuma yöntemini içermektedir.

Bu çalışmanın belirlenmesinden, şekillenmesine kadar her ayrıntısında emekleri olan, değerli vaktini ayırıp çalışmamı en ince noktasına kadar inceleyip düzelten, fikirleri ile ufkumu genişleten değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmamda bana yardımcı olan ve ismini anmadan geçemeyeceğim değerli arkadaşlarım Ülkü TATAR ve Nurdan AÇIKGÖZ'e teşekkürlerimi sunuyorum. Eğitim sürecimin başından sonuna kadar her zaman destekçim olan başta anne ve babama ve tüm aileme ise nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum.

Sümevra ÖKDEM

15.05.2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: İHVÂN-I SAFÂ VE İSMÂİLİYYE İLİŞKİSİ	4
1.1. İhvân-ı Safâ ve Risâleleri	4
1.2. İsmâîlîler.....	7
1.3. İhvân-ı Safâ ve İsmâliyye İlişkisi	9
BÖLÜM 2: İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİNDE NÜBÜVVET VE VAHİY	18
2.1. Nübüvvet'in Tanımı ve İşlevi	18
2.2. Nübüvvetin Siyâsi Yönü.....	21
2.3. Vahyin Tanımı ve İşlevi	24
2.4. Vahyin Geliş Şekilleri	26
2.5. Bilgi Edinme Yolları Bağlamında Vahiy	29
2.6. Nebevî Bilgi ve Felsefî Bilgi Arasındaki Farklar.....	30
BÖLÜM 3: İSMÂİLÎ DÜŞÜNCEDE NÜBÜVVET VE VAHİY	35
3.1. Ebû Hâtim er-Râzî'de Nübüvvet ve Vahiy	35
3.2. Ebû Yâkûp es-Sicistânî'de Nübüvvet ve Vahiy.....	45
3.3. Hamîdüddîn el-Kirmânî'de Nübüvvet ve Vahiy.....	58
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	65
KAYNAKÇA	70
ÖZGEÇMİŞ	76

Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Başlığı: Karşılaştırmalı Olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'de Nübüvvet ve Vahiy			
Tezin Yazarı: Sümeyra ÖKDEM Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA			
Kabul Tarihi: 10/06/2021		Sayfa Sayısı: iii (ön kısım) +76 (tez)	
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri			
<p>İhvân-ı Safâ, onuncu yüzyılda Basra'da yaşamış, felsefi, dini, ilmi ve siyasi amaçlarla bir araya gelmiş topluluğun ismidir. Faaliyetlerini gizli bir şekilde yürüten bu topluluk hakkında elimizde çok az bilgi vardır. Bizlere sadece bir takım ansiklopedik risâleler bırakan İhvân-ı Safâ, bu risâlelerinde de kendilerinden açıkça bahsetmemiş, hem kimliklerini hem de faaliyetlerini gizli tutmayı tercih etmişlerdir. Yaratıkları bu gizlilik politikası sebebiyle bu topluluk tarih boyunca bir çok mezhep ile ilişkilendirilmiş ve o mezheplerin görüşlerini yansıttıkları iddia edilmiştir. Uzun yıllar hem doğulu hem de batılı araştırmacıları meşgul eden bu kimlik gizliliği hakkında halen kesin bir yargıya varılamamıştır. Onları, risâlelerdeki söylemlerinden ve tarihi bir kaç veriden hareketle, aşırı Şii mezheplerden Nusayriyye, Dürziyye, İsmâîliyye vb. mezheplerle ilişkilendiren araştırmacıların genelini ittifak ettiği şey onların İsmâîlî mezhebine mensup olma ihtimalidir.</p> <p>Çalışmamız iki grubun ilişkisine dair söylemlerin ve verilerin ortaya konulmasını hem de iki grubun düşünce açısından karşılaştırılmasını hedeflemektedir. Her yönden yapılacak bir karşılaştırmanın yüksek lisans çalışmasının kapsamını aşacağından ötürü sadece nübüvvet ve vahiy görüşleri karşılaştırılarak benzerlikler ve ortak yönler ortaya konulmuştur. Bu sayede çalışmamız iki grubun ilişkisine dair iddiaları daha farklı bir yöntemle inceleme imkanı sunmaktadır.</p>			
Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, İsmâîliyye, Nübüvvet, Vahiy.			

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	x	Ph.D.	
Title of Thesis: Prophethood and Revelation in Ikhwān al-Şafā and Ismā‘īliyya Comparatively			
Author of Thesis: Sümeyra ÖKDEM Supervisor: Assist. Prof. Emrah KAYA			
Accepted Date: 10/06/2021		Number of Pages: 3 (protext)+76 (main)	
Department: Philosophy and Religious Studies			
<p>Ikhwān al-Şafā is the name of the community that lived in Basra in the tenth century and came together for philosophical, religious, scientific and political purposes. We have very little information about this community, which conducts its activities in secret. Ikhwān al-Şafā who left us only a number of encyclopedic treatises, did not explicitly mention themselves in these epistles, and preferred to keep both their identities and activities secret. Due to this privacy policy they created, this community has been associated with many sects throughout history and it has been claimed that they reflect the views of those sects. This identity confidentiality, which has occupied both eastern and western researchers for many years, is still not clear. Based on their discourses in the treatises and a few historical data, they are called Nusairiyya, Durziyya, Ismā‘īliyya etc. What the researchers generally associate with the sects is the possibility of their belonging to the Ismā‘īliyya sect. Our study aims to reveal the discourses and data on the relationship of the two groups and to compare the two groups in terms of thought. Since a comparison to be made in every aspect will exceed the scope of the master's study, only the views of prophethood and revelation were compared and similarities and common aspects were revealed.</p>			
Keywords: Ikhwān al-Şafā, Ismā‘īliyya, Prophethood, Revelation.			

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Araştırmamız, klasik İslam düşüncesinde önemli bir yer edinen İhvân-ı Safâ topluluğu ve İhvân-ı Safâ topluluğu ile bağlantısı olduğu düşünülen ve İslam tarihinin belli bir döneminde aktif olup, günümüze kadar ulaşan İsmâiliyye mezhebi ile olan ilişkisini incelemek ve iki grubu, nübüvvet ve vahiy meselesine odaklanarak düşünce açısından karşılaştırmaktadır.

Araştırmanın Amacı

İhvân-ı Safâ, onuncu yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, ilmî ve siyasi amaçlar çerçevesinde bir araya gelmiş topluluğun adıdır. Arınmış kardeşler, saf kardeşler vb. anlamına gelen İhvân-ı Safâ, birlik ve beraberlik duygularıyla bir araya gelmiş ve İslâm'ın içerisine karışan hurâfeleri felsefe ile temizlemek gibi bir takım ortak amaçlar çerçevesinde toplanmış bir felsefe topluluğudur. Bizlere sadece *Resâilü ihvânü's-safâ* adıyla ansiklopedik tarzda yazılmış risâleler bırakan ve kendileri hakkında detaylı biyografik bilgiler bırakmayan İhvân-ı Safâ, bu sebeple araştırmacılar nezdinde kimlikleri belirsiz topluluk olarak anılmaktadır. Bu gizemleri sebebiyle de birçok mezheple ilişkilendirilen İhvân-ı Safâ'nın genel olarak Şia'nın fırkaları olarak telakki edilen İsmâiliyye, Nusayriyye, Dürziyye vb. gibi mezheplerle ilişkili olduğu veya bizzat o mezhepleri temsil ettiğine dair birçok iddia vardır. Bu iddialar arasında en yaygın olanı ise İhvân-ı Safâ'nın İsmâiliyye mezhebine ait olduğu iddiasıdır. Bu iddia hem İhvân-ı Safâ hakkında hem de İsmâiliyye hakkında çalışan araştırmacıların üzerinde durduğu ortak bir meseledir. Ayrıca İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı dönem bağlamında da konumu hep merak konusu olmuştur. Zira onların ortaya çıktığı dönem siyasi anlamda karışık ve bunun da etkisiyle düşünce açısından bir takım çekişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Fâtımî hareketi, İsmâîlîler, Bâtınîler vb. davet hareketlerinin yaşandığı dönemde İhvân-ı Safâ'nın bu hareketlerle olan münasebeti tartışılmalı bir mesele olmaya devam etmektedir.

İsmâiliyye mezhebi ise İsmâîl b. Câfer es-Sâdık'a (ö. 755-56) nispet edilen ve günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan aşırı Şîî mezheplerden birisidir. Tarihi, oluşumu ve davetleri daima gizlilik esasına dayalı bir mezhep olarak kendisini gösterir.

İki grupta da mevcut olan gizlilik sebebiyle İhvân-ı Safâ ve İsmâiliyye hakkında çalışan araştırmacılar iki grubun ilişkisi konusunda kesin bir yargıya varmaktan her zaman uzak durmayı tercih etmişlerdir. Konu hakkındaki araştırmalar ise genel olarak ilişkiye dair iddiaları ve tarihsel verileri ele almak şeklinde olmuştur. Bizim araştırmamızın amacı ise bu ilişkiyi önce bir takım tarihi ve düşünsel verilerle ele almak ve iki grubun kaleme almış oldukları eserler bağlamında düşüncelerini karşılaştırmaktır. Fakat her konudaki düşüncelerini karşılaştırmak araştırmamızın kapsamını aşacağından ötürü İslam düşüncesinin en temel düşünce konularından bir tanesi olan nübüvvet ve vahiy konusundaki görüşlerini karşılaştırmayı uygun gördük. Bu karşılaştırma ile iki grubun nübüvvet ve vahiy konusundaki görüşlerinin ortak yönlerini ve farklı yönlerini ele almayı amaçladık. Bu yöntemle iki grup arasındaki ilişkiye dair verilere daha sağlıklı ve daha farklı açıdan bakabilmeyi göstermeye çalıştık.

Araştırmanın Önemi

Literatürde hem İhvân-ı Safâ çalışmalarında hem de İsmâiliyye çalışmalarında iki grubun birbiriyle olan ilişkisinden genel olarak bahsedildiği görülür. Fakat düşünce konusunda herhangi bir kıyas veya benzerlikten bahsedilmez. Bu durum iki grubun ilişkisini, sadece yüzeysel olarak ele alındığını bizlere göstermektedir. Çalışmamızın önemi burada ortaya çıkmaktadır. Çalışmamız hem iki grubun ilişkilerine dair temel iddialarını ele almayı hem de düşünce açısından bir karşılaştırma yapmayı önermektedir. Bunun sonucunda ise daha iki grubun ilişkisini daha sağlam bir zemine otutma amacı gütmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız temel olarak üç bölümden oluşmaktadır. Araştırmamıza birinci bölümde ilk olarak İhvân-ı Safâ ve İsmâiliyye'yi konuya daha iyi bir giriş yapmak amacıyla kısaca tanıtmakla başlanmıştır. Araştırmamız, iki grubun kısaca tanıtılmasından sonra grupların ilişkisine dair, araştırmacıların iddialarını ve ilişkinin var olduğuna delil olduğu düşünülen tarihi verileri ele almaktadır. İlişkiye dair iddiaları ele alırken ilk olarak İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde İsmâiliyye ile ilişkisinin var olduğunu düşündüren ifadelerini ele aldık. Akabinde ise ilişkinin var olduğuna dair tarihi verileri hem birincil hem de ikincil kaynakları kullanarak aktarmaya çalıştık.

İkinci bölümde İhvân-ı Safâ risâlelerinde nübüvvet ve vahiy konusunu ele aldık. Konuyu ele alırken önce nübüvvet dair meseleleri, daha sonra ise vahye dair meseleleri aktarmaya çalıştık. Meseleyi ele alırken birincil kaynak olan risâleleri ve gerekli yerlerde ikincil kaynakları kullandık.

Üçüncü bölümde ise İsmâîlîler'de nübüvvet ve vahiy konusunu ele aldık. Meseleyi ele alırken İsmâîlîyye düşünürlerinin en önemli üç sîması olan Ebû Hatîm er-Râzî (ö. 933-34), Ebû Yâkûp es-Sicistânî (ö. 1003?) ve Hamîdüddîn el-Kirmânî'yi (ö. 1022'den sonra) belirleyip, birincil kaynaklara dayanarak bu kişilerin görüşlerini aktarmaya çalıştık. Bu kişileri seçme sebebimiz hem az önce de zikrettiğimiz gibi İsmâîlî düşüncesini aktaran ve bu düşünceleri aktarmak için eserler kaleme alan önemli sîmâlar olmaları hem de eserlerinin günümüze ulaşmış, erişimlerine ulaşmanın da mümkün olmasıdır.

Araştırmamızın sonunda ise “Sonuç ve Değerlendirme” başlığı açarak nübüvvet ve vahiy bağlamında iki grup arasında ki görüşlerin karşılaştırmasını ele aldık. İki grup arasında nübüvvet ve vahye dair görüşlerin benzerlilikleri ve farklılıkları üzerinde durmaya çalıştık.

BÖLÜM 1: İHVÂN-I SAFÂ VE İSMÂİLİYYE İLİŞKİSİ

1.1. İhvân-ı Safâ ve Risâleleri

İhvân-ı Safâ, onuncu yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, ilmî, siyasi, felsefî, dini vb. amaçlarla bir araya gelmiş ve faaliyetlerini gizli olarak yürütüp, bizlere de sadece ansiklopedik olarak tanımlayabileceğimiz risâleler bırakan topluluğun adıdır.¹ “İhvân-ı Safâ” isimlendirmesi Ignaz Goldzhier'e göre İbnü'l-Mukaffa'ya ait olan *Kelile ve Dimne*'deki “*Tasmalı Güvercin*” hikâyesinden alınmıştır.² Hikâyeye baktığımız zaman orada avcının elinden kurtulmak için birbiriyle bağlı bir şekilde mücadele eden hayvanların, mücadeleyi kazandıktan sonra kendileri için İhvân-ı Safâ deyimini kullandıklarını görürüz.³ İhvân-ı Safâ'nın da risâlelerde *Kelile ve Dimne*'ye bolca atıf yapmaları bu iddiayı güçlendirmektedir.⁴ Fakat araştırmalara göre *Kelile ve Dimne* kitabından önce de bu kavram kullanılmaktaydı. Cahiliye döneminde yazılan *Ûs b. Hacer ve Ebi'l Berâ* b. Rab'î el-Na'kî'nin beyitlerinde İhvân-ı Safâ tamlamasına rastlanmaktadır.⁵ Bu isimlendirme, başkalarının değil, topluluğun kendilerince yaptığı bir isimlendirmedir. Risâlelerin fihristinde de “*İhvânu's-safâ ve Hullânu'l-vefâ, Ehl-i Adl ve Ebnâu'l-hamd [Safâ Kardeşler, Vefalı Dostlar, Adalet Ehli ve Hamd Çocukları]*” şeklinde tam isimlerini aktarmışlardır.⁶

İhvân-ı Safâ ile ilgili en önemli bilgileri Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 1023), *el-İmtâ' ve'l-muânese* adlı eserinde vermektedir. Eserde, Büveyhî vezirlerinden İbn Sa'dân (ö. 985) ile aralarında geçen diyalogda Tevhîdî, İhvân-ı Safâ ile ilgili bir takım veriler aktarmaktadır. Bu diyalogda vezir, Tevhîdî'ye, Zeyd b. Rifâ'a hakkında bilgi almak istediğini söyler. Tevhîdî de Zeyd b. Rifâ'a'nın herhangi bir mezhebe bağlı olmadığını, uzun süre Basra'da oturduğunu ve orada çeşitli ilim ve sanat topluluklarıyla görüştüğünü

¹ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Mayıs 2021).

² Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 18; Fuâd Masum, *İhvânu's-Safâ Felsefetuhum ve Gâyetuhum* (Beirut: Dâru'l medâ, 1998), 67-68.

³ Beydebâ: İbnü'l-Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, çev. Sait Aykut (İstanbul: Şule Yayınları, 2003), 172-191.

⁴ Örnek; “Söylediğimiz şeyin hakikatini anlamak için *Kelile ve Dimne* kitabında zikredilen “*Güvercin Gerdanlığı*” hikâyesini ve güvercinin tuzaktan nasıl kurtulduğunu düşün.” İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ' ve hullânü'l-vefâ'*, thk. Ârif Tâmir (Beirut: Menşûrât-ı uveydât, 1995), 1/124; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 1/69.

⁵ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 18. Beyitler için bk. Masum, *İhvânu's-Safâ Felsefetuhum ve Gâyetuhum*, 67.

⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/70; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/15.

söyler. Sık görüştüğü topluluk arasında ise el-Makdisî diye bilinen Ebû Süleyman Muhammed b. Ma‘şer el-Büstî, Ebu'l-Hasen Ali b. Harun ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî, el-Avfî ve daha başkalarının da olduğunu ekler. Tevhidî, bu grup arasında kutsiyete ve maneviyata dayanan bir birliktelik olduğunu ve bu grubun kendilerine ait bir felsefî doktrin kurup kurtuluşa ereceğini iddia ettiklerini dile getirmektedir. Bu topluluğa göre şeriat, cehalet ve sapkın fikirlerle kirlenmiştir ve bu kirlenmeler de ancak felsefe ile temizlenir. Bu amaca binaen de felsefenin teorik ve pratik bölümlerini içeren elli iki risâle yazıp, bu risâlelere *Resâilu İhvânı's-safâ'* ve *Hullânu'l-vefâ'* adını vermişlerdir. Fakat bu grup ve yazarları kendisini gizli tutmayı tercih etmiş ve risâleleri de halka dağıtıp sunmuşlardır.⁷ İhvân-ı Safâ kendilerine dair otobiyografik bilgileri gizli tutmayı tercih etmişlerdir. Risâlelerde de kendileri hakkında da pek bir bilgi vermezler. Bu sebeple onların otobiyografileri konusunda Tevhidî'den bizlere gelen bu bilgiler dışında herhangi sağlam bir tarihi malumata sahip değiliz.⁸

Risâlelerde eklektik bir tavır sergileyen İhvân-ı Safâ, matematikte Pisagor, Nikomakos ve Öklid'den, mantık, tabiat ve biyolojide Aristoteles'ten, metafizikte Eflâtun'dan, ahlakta Sokrates'ten, din felsefesinde Fârâbî'den etkilenmişlerdir.⁹ İhvân-ı Safâ, istifade ettikleri bilgi kaynaklarını dört bölümde ele almaktadır. Bunlardan birincisi, filozofların ve bilgelerin matematik ve tabiat bilimlerine dair kitapları, ikincisi, Tevrat, İncil, Kur'ân ve sâhifeler gibi peygamberlere vahiy yolu ile indirilmiş kitaplar, üçüncüsü, feleklerin terkihi, gezegenlerin hareketleri, zamanı, madenleri, bitkileri, hayvanları ve insanları

⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müânese, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 234; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müânese*, nşr. Ahmet Emîn - Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Lecnetü't-te'lif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1953), 1/5. İhvân-ı Safâ, kendilerini gizli tutmalarının sebebini risâlelerin dördüncü cildinde anlatmaktadır. Burada, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ehl-i beytin başına gelenlerden bahseden İhvân-ı Safâ, özellikle Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ve ashâbın ileri gelenlerinin öldürülmesi gibi olayların, kendilerini gizli tutmalarına sebep teşkil ettiğini ifade etmektedir. Kendilerini “Babamız Âdem'in mağarasında uyuyanlar” olarak telakkî eden İhvân-ı Safâ'nın kendisini ashâb-ı kehf ile özdeşleştirdiğini gösterir. Bu da gizemlerini yansıtan bir analogidir. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/224; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/202; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/19; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/21; Şahin Filiz, *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi* (İstanbul: Bilim ve Ütopya Kitaplığı, 2010), 44. Değınmemiz gereken diğeri bir nokta ise İhvân-ı Safâ risâlelerinin sayısı hakkında farklı görüşleri olduğu meselesidir. Risâlelerin kendisinde de bu sayı bazı yerlerinde elli bir, bazı yerlerinde de elli iki olarak geçer. Risâlelerin özeti mahiyetinde olan *er-Risâletü'l-câmiâ'* İhvân-ı Safâ tarafından elli bir sayısının dışında tutulur. Problem, risâlelerin başında bulunan fihristin elli iki sayısına dahil edilip edilmemesi ile ilgili de olabilir. Fakat genel kanının fihristle beraber risâlelerin sayısının fihristle beraber elli iki olduğudur. Çalışmamızda aktardığımız görüşlerde de bu farklılıkları görmemiz mümkündür. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/122; Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, 103.

⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 19.

⁹ Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, 34.

inceleyen fizik kitapları, dördüncüsü ise nefse dair bilgilerin yer aldığı, ölümden sonra sonraki hayata dair inceliklerin anlatıldığı metafizik kitapları olup bunlara sadece melekler dokunabilmektedir.¹⁰ Bu söylemlere bakacak olursak İhvân-ı Safâ nezdinde Kur'ân ne kadar önemli bir kaynaksa Tevrat ve İncil de kaynak olma bakımından o kadar önemlidir. Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin sözleri ne kadar değer taşıyorsa filozofların sözleri de o derece büyük önem taşır.¹¹ Çünkü onların temel görüşü, hiç bir bilgi kaynağı yabana atmamak ve hepsinden olabildiğince faydalanmaya çalışmaktır. Bu sebeple sadece Yunan felsefesi değil, İran ve Hint düşüncesinden de bir şeyler almışlardır.¹²

Çalışmamızın konusu kapsamında İhvân-ı Safâ'nın yaşadığı döneme kısaca değinmek de faydalı olacaktır. İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı dönem yukarıda da zikrettiğimiz gibi onuncu yüzyıla tekabül etmektedir. Bu dönem bir yandan Müslümanların bilim açısından zirvede olduğu bir dönem olsa da bir yandan da İslam coğrafyasının parçalandığı ve siyasi karışıklıkların olduğu bir dönemdir. Bu dönemde ilk bozulma Bağdat halifelerinin gücünü kaybetmesi ile başlamıştır. Bu gücün kaybedilmesiyle dağılma süreci başlamış ve bu süreçle birlikte birbirine rakip küçük devletlerin oluşmaları kaçınılmaz olmuştur. Böylesi bir siyasi çekişmelerin olduğu yerde fikri ve siyasi çekişmelerin mücadele halinde olmaları da olağan hale gelmiştir. İşte İhvân-ı Safâ'da böyle bir siyasi ve fikri karmaşanın olduğu bir dönemde doğmuştur denebilir. Abbâsî iktidarının bu şekilde sarsıntıya uğramasıyla birtakım propagandistler kendilerine taraftar toplamaya başlamışlardır. Bunlar; İsmâîlî ve Şîî hareketler, felsefî ve dinî temelli Yeni Pythagorasçı ve Yeni Platoncu hareketlerdir. İhvân-ı Safâ'nın da Büveyhîler'in saltanatı sırasında ortaya çıktığı görüşü yaygındır. Bu dönem ise Irak ve ona tabi olan bölgelerde Şia'nın faaliyette olduğu yıllardır. Özellikle bu dönemde Şiîler, Abbâsî bölgelerinde kendilerine taraftar toplamak için bir takım gizli faaliyetlerde bulunuyorlardı. Armand Abel'e göre, siyasi karışıklıkların vermiş olduğu hissiyatla kişilerin veya toplulukların duyugu ve düşüncelerini gizlemeyi adeta sanat haline getirmesi dönemin belirgin bir özelliği olmuştur.¹³ Bu bilgilerden hareketle İhvân-ı

¹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/42; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/39-40.

¹¹ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 25.

¹² Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, 35.

¹³ Filiz, *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 40-41.

Safâ'nın kendisini neden gizlediği daha net bir izaha kavuşmuş olmaktadır. Ayrıca dönemindeki Şîi ve İsmâilî hareketlerin aktifliği de onların bu mezheplerle olan ilişkisini kuvvetlendirmek için de önemli bir delil teşkil etmektedir.

1.2. İsmâilîler

İsmâilîlik hareketi 765 yılında ölen İmam Câfer'in yerine kimin geleceği konusundaki tartışmalarla başlamıştır. Kaynaklara bakıldığı zaman çoğu kaynağa göre İmam Câfer, ikinci oğlu İsmâil'i imam olarak tayin etmişti. Yine kaynakların çoğunluğuna göre de İsmâil babasından önce ölmüştür ve İmam Câfer'in, oğlu İsmâil'in öleceğini önceden tahmin edememesi ve nass gibi bir konuda hata yapması, taraftarlarının kafasında bir takım soru işaretlerinin oluşmasına sebep olmuştur. Onun ilminden ve ilâhî yönünden şüphe eden bir takım kimseler henüz o hayattayken ondan ayrılmayı tercih etmişlerdir. İsmâilî karşıtı kaynaklar, İsmâil'in içkiye olan düşkünlüğü sebebiyle imamlık makamından yoksun bırakıldığını iddia eder. Daha sonra on iki imamcı Şîiler (İmâmiyye), İsmâil'in üvey kardeşi Musa b. Câfer için böyle bir nass olduğunu iddia etseler de İmam Câferin kendisinden sonra herhangi bir halef bıraktığı konusu belli değildir. İmam Câfer vefat ettikten sonra üç oğlu aynı anda imamlık iddiasında bulundularsa da hiçbirisi hakkında herhangi bir nass yoktu. Bunun sonucunda da İmam Câfer taraftarları kendi içerisinde altı gruba bölündü ve bunlardan ikisi İsmâiliyye'nin çekirdeğini oluşturmuştur.¹⁴

Bu gruplardan ilki İmam Câfer sağken İsmâil'in ölmediğine inanan gruptur. Bu grup, İsmâil'in imametini iptal edecek herhangi bir davranışta bulunmadığını ve ona biat etmemek için herhangi bir sebep olmadığını düşünmüşlerdir. İmam Câfer, bu gruba göre güvenliğinden endişe ettiği için bir hile olarak oğlu İsmâil'in öldüğünü duyurmuştur. O sebeple İsmâil'in sağ olduğunu ve bir gün mehdî olarak geri geleceğini düşünürler. Nevbahtî (ö. 922) ve Kummî (ö. 913), İsmâil'i mehdî-imam olarak kabul

¹⁴ Farhad Daftary, "*İsmâilîler: Tarih ve Öğretileri*", çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 142-143. İsmâiliyye tarihi oldukça karmaşık ve geniş bir konudur. Çalışmamız kapsamında, detaylı anlatımı çalışmamızın sınırlarını aşacağından ötürü firkayı en özet haliyle tanıtmaya çalıştık. İsmâilîlik alanında dilimize kazandırılan en önemli kaynak dipnotta kullandığımız, Farhad Daftary'nin "*İsmâilîler: Tarih ve Öğretileri*" adlı eseridir. Bunun dışında konuyla ilgili dilimizde mevcut olan geniş araştırmalar için bk. Farhad Daftary, "*Şii İslam Tarihi*", çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 136-185; Muzaffer Tan, "*Haşşasiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması*" (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017); Muzaffer Tan, "*İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*" (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

eden bu gruba saf İsmâiliyye (el-İsmâiliyyetü'l-hâlisâ) demişlerdir. Şehristânî (ö. 1153) de bu grubu imam silsilesini İsmâil'de bitirenler anlamında el-İsmâiliyyetü'l-vâkıfe olarak adlandırmıştır.¹⁵

Diğer grup ise İmam Câfer sağken İsmâil'in öldüğünü kabul edip, Muhammed b. İsmâil'i imam olarak doğrulayan gruptur. Bu gruba, İsmâil'in bir mevlâsı olan ve liderleri olduğu düşünülen el-Mübârek'ten ötürü Mübârekiyye ismi verilmiştir ve İsmâiliyye'yi asıl teşkil eden zümre de budur.¹⁶

İsmâil ile ilgili biyografik bilgiler yok denecek azdır. İsmâilîler nezdinde altıncı imam kabul edilip, saygı duyulan bir şahsiyet olduğu halde *Uyûnü'l-ahbâr* gibi en önemli İsmâilî kaynaklarda dahi hakkında çok az tarihsel bilgiler mevcuttur.¹⁷

İsmâiliyye imamları İmam Câfer'in ölümünden, Ubeydullah el-Mehdî'nin Kuzey Afrika'da zuhuruna kadar (908) bir setr devri yani gizlenme dönemi içerisine girmişlerdir. Bu gizli dönem içerisinde İsmâilîlerce Muhammed el-Mektûm'dan sonra Abdullah el-Vefî, Ahmed b. Abdullah et-Takî ve Hüseyin b. Ahmed er-Radî'nin imam olduklarını ve görevin kesintisiz devam ettiği ileri sürülmüş olsa da bu kişilerin gerçek mi yoksa uydurulmuş karakterler mi olduğu kesin bir şekilde bilinmemektedir. Zira bu dönem İsmâilî dâîler tarafından yönetildiği için bu dönem hakkında net bilgiler mevcut değildir.¹⁸

Setr döneminde ise dâîler tarafından idare edilen fırka, mezhebin büyümesinde önemli rol oynamıştır. 877-878 yılında İsmâiliyye davetini Kûfe'de Hamdân Karmat ve kayınbiraderi Abdân geliştirmiş ve onların taraftarları Karmatîler olarak anılmaya başlanmıştır. Rey'de ise Halef adlı bir dâî ile propaganda sürmüştü ve bu dâînin taraftarları da Halefiyye olarak anılmıştır. Ve Horasan, Nişabur, Merverrûz, Sicistan, Kirman, Kuzey Afrika'ya kadar ulaşan İsmâiliyye propagandası buralarda aktif bir şekilde rol oynamıştır. Bu dönemde yapılan faaliyetlerde insanlara, imam olarak bilinen Muhammed b. İsmâil el-Mektûm'un kaybolduğu, fakat yakında döneceği ve dünyaya hakimiyet kuracağı şeklinde telkinler verilmiştir. Bu şekilde söylem ve telkinlerle gizli

¹⁵ Daftary, “İsmâilîler: Tarih ve Öğretileri”, 145-146.

¹⁶ Daftary, “İsmâilîler: Tarih ve Öğretileri”, 145-146.

¹⁷ Daftary, “İsmâilîler: Tarih ve Öğretileri”, 147.

¹⁸ Mustafa Öz - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, “İsmâiliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Nisan 2021).

faaliyetlerde bulunulmuş ve bu faaliyetler de muhtemelen Ahvaz, Basra ve Suriye'deki Selemiye'den idare edilmiştir. Bu gelişmelerden sonra İsmâiliyye'nin kendi arasında bir çok kopmalar ve idari tartışmalar olmuş ve en son Ubeydullah el-Mehdî “emîrû'l-mü'minîn” ve “Mehdî-lidînillâh” unvanlarıyla Mağrib'de hakimiyet kurmuş, kendisini mehdî ilan etmiş ve setr devrini bitip zuhur devrini başlatmıştır. Hareketin öncüsü olarak Fâtımî devletinin temellerini de atmıştır.¹⁹

Fâtımîlerin genişlemesiyle beraber gelişen İsmâiliyye mezhebi, halife Müstansır-Billâh'ın döneminde ciddi bir bölünmeyle karşı karşıya kaldı. Çünkü Fâtımî geleneklerine göre imam olma hakkı halifenin büyük oğlu Nizâr da iken küçük kardeşi Ahmed kayınpederi Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin isteği üzerine Müsta'li adıyla imamlığını ilan etti ve abisi Nizâr'ı da öldürttü. Bu sebeple İsmâiliyye günümüze kadar birbiriyle muhalif olan Nizâriyye ve Müsta'liyye adıyla iki büyük kola ayrılmış oldu.²⁰

Günümüzde Nizârî ve Müsta'li kolları Hindistan, Pakistan, Afganistan, İran, Yemen, Doğu Türkistan'ın bazı illerinde küçük gruplar halinde yaşamaktadırlar. Bugünkü toplam sayıları hakkında elimizde net bir bilgi mevcut değilse de Müsta'li kolunun iki milyon, Nizârî kolunun ise yirmi milyon civarı olduğu tahmin edilmektedir. Kendilerini olduğundan daha fazla sayıda göstermek amacını göz ardı edecek olursak genel İsmâilî üye sayısının on milyon olduğu düşünülmektedir.²¹

1.3. İhvân-ı Safâ ve İsmâiliyye İlişkisi

İhvân-ı Safâ'nın herhangi bir mezhebe mensubiyeti konusunda pek çok fikir ortaya atılmıştır. Bu fikirler arasında ise onların İsmâiliyye'ye mensup oldukları veya Bâtinî-İsmâilî davet hareketinin propagandasını yaptıklarını iddia eden grup çoğunluktadır.²² Biz de bu başlık altında İhvân-ı Safâ ve İsmâiliyye arasındaki ilişkiye dair farklı fikirleri ve iddiaları ele alacağız.

İhvân-ı Safâ ve İsmâiliyye arasındaki ilişkiye dair iddialar iki sebepten ortaya çıkmaktadır. Bunların ilki, İhvân-ı Safâ'nın, risâlelerde bu ilişkiye meyilli olan bir takım

¹⁹ Öz - eş-Şek'a, “İsmâiliyye”.

²⁰ Öz - eş-Şek'a, “İsmâiliyye”.

²¹ Öz - eş-Şek'a, “İsmâiliyye”.

²² Mustafa Öztürk, “İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 284.

ifadelerinin olması, ikincisi ise bu ilişkinin var olduğuna dair bir takım tarihi verilerin varlığıdır.

İlk olarak İhvân-ı Safâ, risâlelerde kendi cemaatinden bahsederken bazen “şîa, ehlu şîatinâ” ifadelerini kullanmış²³, ehl-i beytin üstünlüğüne vurgu yapmış²⁴, Kerbelâ olayını anmış²⁵ ve Hz. Hüseyin'in oradaki tavrının “*davası uğruna çekinmeden ölüme giden biri*” olarak örnek alınması gerektiğini ifade etmiştir. Bu vb. ifadeler Enver Uysal'a göre İhvân-ı Safâ'nın aşırı Şîi ve İsmâîlî olduğuna dair kesinlik arz eden bir delil sayılmaz fakat yine de onların bu mezheplerle ilgisinin olmadığını söylemek zordur.²⁶ Bunlara ilave olarak İhvân-ı Safâ, risâlelerde “*müminlerin emîri Ali b. Ebû Tâlip*” şeklinde ifadeler de kullanmaktadır. Bunun yanında asıl dikkat çeken husus İhvân-ı Safâ'nın risâlelerin iki yerinde Hz. Ali ile ilgili alıntılacağı şu hadistir; “*Bil ki ey kardeş, cisimler âleminde her müminin ebeveyni olduğu gibi, ruhlar âleminde de ebeveyni vardır. Resulullâh'ın (s.a.v.) Hz. Ali'ye buyurduğu gibi: “Ben ve sen bu ümmetin babalarıyız.”* İhvân-ı Safâ'ya göre bu babalık cismânî değil, ruhânîdir. Diğer bir dikkat çeken husus ise risâlelerde ilk üç halife ile ilgili herhangi bir duada bulunmayan İhvân-ı Safâ, Hz. Ali için dua etmektedir. Fakat bununla beraber risâlelerde ilk üç halife ile herhangi bir olumsuz ifadeye rastlanmamaktadır.²⁷ Bunlara ilaveten İhvân-ı Safâ, Şia içerisinde hala imamı bekleyen ve muhâliflerinin korkusuyla ortaya çıkmadığını iddia eden kesimi eleştirerek beklenen imamın zaten geldiğini ve aralarında yaşadığını, fakat çoğunun buna inanmadığını aktarır. Bu söylemleri de onların İmâmiyye'den ziyade İsmâîliyye'ye mensup olduklarına dair iddiaları güçlendirir.²⁸

Henry Corbin de İhvân-ı Safâ ve İsmâîliyye ilişkisini risâlelerdeki ifadelere göre değerlendirmektedir. Ona göre İhvân-ı Safâ sadece bir Şîi muhipleri topluluğu olmayıp, belirgin bir İsmâîlî düşünce derneğidir. Ona göre İhvân-ı Safâ'nın yaşadığı dönemde risâlelerin kopyalarının camilerde gizlice dağıtılmasının sebebi İsmâîlî eğitim düşüncesinden ileri gelmektedir. Bu düşünceye göre şeriat, hasta ve zayıf gönüller için bir şifa olup bu kişileri manevi ve irfâni olan saf dine çağrı da bu şekilde yapılan irşâd

²³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/124; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/119

²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/202; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/197.

²⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/224; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/202.

²⁶ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 27.

²⁷ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nun Dini ve İdeolojik Söylemi*, 36; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/50; 1/216; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/47; 1/146.

²⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/429; 4/124; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/416; 4/119.

ile mümkün olur.²⁹ Corbin'in aktarımına göre İhvân-ı Safâ, belli yaşlara bağlı olarak gelişen manevî yetenekleri dört mertebede inceler. Bu düzenin birinci mertebesinde otuz yaşına kadar olan gençler yer alır. İkinci mertebesinde otuz-kırk yaş arası olan kişiler vardır ve bunlar eşyanın kıyasa dayanan bilgisine ve dini olmayan hikmete sahiptirler. Üçüncü mertebeye kırk yaşını geçmiş insanların mertebesidir ve bu mertebedeki insanlar şeriatın zâhirinden ziyade artık onun altındaki örtük manaları anlamaya başlarlar ve onların bu anlama yetileri peygamberlerin anlama yetilerine benzer. Dördüncü ve son mertebedeki insanlar ise elli yaşın üzerinde olanlardır. Bu mertebedekilerin bilme gücü meleklerin bilme gücüne benzer ve bu mertebeye erişebilen insanlar hem tabiat kitabını hem de vahyedilmiş kitabın anlamını kavrar ve çözer. Tüm eşyaya dair bâtinî anlamları rahatça idrak edebilirler. Corbin, İhvân-ı Safâ'nın bu görüşlerini aktararak onların yapmış oldukları bu mertebelendirmede Sâbiî ve İsmâilî görüşlerinin belirgin bir birleşiminin söz konusu olduğunu iddia eder. Corbin, daha da ileriye giderek İhvân-ı Safâ'nın bu mertebelendirmede İsmâilîler'in sıkça kullandığı setr devri teorisini kullandıklarını ileri sürmektedir. Bunlara ilaveten Corbin'e göre İhvân-ı Safâ'nın İsmâiliyye ile olan bağlantısı İhvân-ı Safâ risalelerinin elli ikinci risalesi olan *Risâlet'ul-Câmi'a* da açıkça görülmektedir. Hatta ona göre bu risale okunduğu takdirde İhvân-ı Safâ'nın İsmâiliyye'ye nispetleri iddialarında hiç bir şüphe kalmaz.³⁰

İsmâilîlik ve İhvân-ı Safâ hakkında yoğun çalışmalar yapan çoğu araştırmacı İhvân-ı Safâ'nın İsmâiliyye ile arasında bir bağ olduğunu kabul etmektedir. Örnek verecek olursak, Bernard Lewis'e göre İhvân-ı Safâ risaleleri İsmâilî düşüncelerle doludur.³¹ Armand Abel'e göre İhvân-ı Safâ toplum tarafından kabul edilen ve toplumun değer yargılarıyla barışık olan kimseler değillerdi ve onları çok iyi tetkik etmiş olan Duncan B. Dieterici, Mc Monald ve De Boer onları İsmâilî muhalefetin uzuvları olarak görmüşlerdir.³² Macit Fahri'ye göre de İhvân-ı Safâ, İsmâiliyye'den türemiştir.³³ İbn

²⁹ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn-i Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 1/249-250.

³⁰ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/252.

³¹ Bernard Lewis, *Haşîşiler :Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, çev. Ali Aktan (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 25.

³² Armand Abel, "Basra'da İhvân-el-safâ Muamması ve Bunun X. yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Mânâsı", çev. Nusret Hızır, *Belleten Dergisi* 29/116 (1965), 607.

³³ Macit Fahri, *Târîhu'l-felsefetu'l-İslâmiyye: Münzü'l-karnü's-sânî hattâ yevminâ*, çev. Kemal Yazıcı (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2000), 260.

Teymiyye'ye (ö. 1328) göre de bazı kişiler İhvân-ı Safâ risâlelerinin İmam Câfer'e ait olduğunu düşünseler de bu doğru bir düşünce değildir. Bu kişilerin amacı risâlelerin ehl-i beytten miras olarak geldiğini düşündürmektir. Bu risâlelerin aslı Karmatiyye mezhebeninin düşüncelerinden oluşmuştur.³⁴

Ali Sâmi en-Neşşâr da İhvân-ı Safâ'yı İsmâiliyye'ye neredeyse eşitlemektedir. Ona göre İhvân-ı Safâ ve risâleleri İslam düşüncesinde kabul görmemiş, İmâmiyye, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile onların İsmâilî olduklarını ilan etmişlerdir. Çünkü İhvân-ı Safâ'nın risâlelerde dile getirmiş oldukları görüşler eklektik düşüncelerden ibaret olup onlar, İslam inancını yıkmak için ortaya çıkmışlardır. Aynı görüşler Bâtînlilik ve Karmatîliğe'de nispet edilmekle beraber Müslümanlar bu iki mezhebi de hoş görmemiştir.³⁵ İsmâiliyye çalışmalarıyla ünlü araştırmacı Farhad Daftary'de İhvân-ı Safâ'yı “*İsmâilî bağlantılı yazarlar grubu*” olarak tanımlar.³⁶ Fazlurrahman'da İsmâilî metafizik sistemini zirveye çıkartanların İsmâilî dâiler olan Ebû Yâ'kûb es-Sicistânî ve Hamîdü'd-dîn el-Kirmânî gibi İranlı yazarların yanında İhvân-ı Safâ'nın da olduğunu söyleyerek onları da İsmâilî metafiziğin birincil kaynağına dahil etmektedir.³⁷ Ahmet el-Hatîb'in görüşüne göre ise İhvân-ı Safâ'nın İsmâiliyye ile bağlantısı şüphelere gerek kalmayacak kadar gerçektir. Tarihi verilerin çoğu bunu teyit eder. Ona göre risalelerde geçen bazı ifadeler de bunu destekler niteliktedir. İhvân-ı Safâ'nın gizli ilimlerin mirasının ehl-i beytte olması, risalelerin beklenen imama davet etmesi vb. ifadeler buna örnektir.³⁸ İhvân-ı Safâ'nın kendi aralarında gizlice toplantılar düzenlemesi Fâtımîler döneminde Mısır'da düzenlenen İsmâilîler'in toplantılarına benzemesi de İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olduklarını düşündüren iddialar arasındadır.³⁹

İhvân-ı Safâ İsmâilî olmadığı halde mistik özelliklerinden dolayı onlara benzetilmiş olduğunu iddia edenler de vardır. Mesela, Yves Marquet'e göre İhvân-ı Safâ, İsmâilî olmadıkları halde o dönem için geçerli olan mistik yöntemlere başvurmaları sebebiyle

³⁴ Ahmed b. Abdu'l-halîm b. Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd fi'r-red 'ale'l-mütefelsefe ve'l-Karâmita ve'l-Bâtuniyye*, thk. Musa b. Süleyman ed-Düveyş (Medine: Mektebü'l-'ulûm ve'l-hikem, 2001), 329.

³⁵ Ali Sami en-Neşşâr, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/174-175. Burada Neşşâr, “Müslümanlar” ifadesiyle hangi kesimi kastettiğini tam olarak aktarmasa da genel ifadelerinden Ehl-i sünnet fırkasını kastettiğini çıkartabiliriz.

³⁶ Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 155.

³⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 246.

³⁸ Hatîb, *el-Harekâtü'l-bâtuniyye*, 174; İhvân-ı Safâ, *Resâil* 4/123; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/118.

³⁹ Filiz, *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 37.

İsmâilî propagandist olarak nitelendirilmiş olabilirler. Abdullatîf et-Tıbvî de benzer görüşleri dile getirmiştir.⁴⁰ Marquet ve Tıbvî'nin görüşlerini aktaran Şahin Filiz'e göre de İhvân-ı Safâ, yaşadıkları dönemin hassas olması sebebiyle felsefelerinde gizlilik ve mistikliğin yoğun olmasına binaen o dönem bu özellikleriyle ünlü olan İsmâiliyye hareketine benzetilmiş olabilirler. Diğer taraftan da bilindiği üzere İslam düşüncesinde tasavvufî düşüncelerin halk arasında yaygınlaşması Ebû Hamid el-Gazzâlî (ö. 1111) ile birlikte gerçekleşmiştir. İhvân-ı Safâ'nın da bu tasavvuf ağırlıklı felsefesi Gazzâlî'nin dönemine denk geldiğinden o dönem gayr-ı meşru sayılan her mistik tavır gibi İhvân-ı Safâ'da İsmâilî olarak telakki edilmiş olabilir. Fakat Filiz'e göre her mistik tavrı İsmâilî eğilimler olarak telakki etmek yanlış ve eksik bir düşüncedir. Buna ilave olarak Muhyiddîn İbnü'l- Arabî (ö. 1240) genel anlamda İsmâilîler'e karşı olumsuz bir tavır takınmasına rağmen İhvân-ı Safâ'nın fikirlerini ve kavramlarını kullanmıştır. Kısacası Filiz'e göre İhvân-ı Safâ İsmâilî eğilimlerden ziyade sûfî eğilimlidirler. Hayat tarzları ve hayata bakış açıları sûfilere benzer ve risâlelerde sıkça kullanılan “ilk ma‘şûk”, “abdâl” gibi tasavvufî terimlere yer vermeleri de bunun bir delili sayılabilir.⁴¹

Tarihi verilere geçtiğimiz zaman, İsmâilîler, İsmâilîlerden İhvân-ı Safâ risâlelerinden eserinde ilk bahseden kişinin dâî İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî (ö. 1162) olduğunu iddia ederler.⁴² Hâmidî, *Kenzu'l veled* adlı eserinde İhvân-ı Safâ risâlelerinden bahsetmiş ve mezkûr eserindeki görüşlerini İhvân-ı Safâ'nın görüşlerine dayandırmış ve eserine risâlelerden birçok ibare aktarmıştır.⁴³

İsmâilîliyye tarihiyle ilgili önemli eserler kaleme alan ve kendisi de bir Tayyibî-İsmâilî dâîsi olan İdrîs İmâdüddîn'in (ö. 1468) İhvân-ı Safâ yazarlarıyla ilgili vermiş olduğu bilgiler İhvân-ı Safâ ve İsmâiliyye arasındaki ilişkiye dair araştırma yapan çoğu araştırmacının delillerinin en önemli kısmını oluşturur. Muhammed Âbid el-Câbirî'nin aktarımına göre Şîî kaynaklar, Me'mun'u, Yunan felsefesini yaygınlaştırmak sûretiyle

⁴⁰ Filiz, *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 37.

⁴¹ Filiz, *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 38-39.

⁴² İbrahim b. Hüseyin Hâmidî, Müsta'li İsmâilîleri'nin Tayyibî kolunun ikinci mutlak dâîsidir. Mustafa Öz, “Müsta'liyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Nisan 2021).

⁴³ Ahmet el-Hatîb, *el-Harekâtü 'l-bâtiniyye fi 'l-âlemi 'l-islâmî: Akîdetühâ ve hükümü 'l-islâmî fihâ*, (Amman: Mektebetü'l-aksâ, 1984), 170; Öz, “Müsta'liyye”; İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî, *Kenzu'l-veled*, thk. Mustafa Gâlib, (Beirut: Dâru'l-sader, 1971), 146. Hâmidî burada İhvân-ı Safâ'dan “faziletli risale sahipleri” olarak açıkça bahsedip risaleler içerisinden “Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair” risalesinden aynen bir alıntıyı eserinde kullanmıştır. Karşılaştırmak için bk. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/163; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/143.

nübüvvet ilmini ortadan kaldırmayı hedeflediklerini aktarmaktadırlar. Yine aynı kaynaklar, İhvân-ı Safâ risâlelerinin telif edilmesinin sebebinin Me'mun'un bu hedefine dair bir Şîî-İsmâîlî tepki olduğunu dile getirmektedirler. İdrîs İmâdüddîn, *'Uyûnu'l-ahbâr* adlı kitabının dördüncü cildinde şöyle der:

“Müttaki imam Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail b. Cafer es-Sadık b. Muhammed el-Bakır b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib babasından sonra imamlık görevini üstlenmiş ve davetçilerini Silmiyye'den (Suriye'den bir belde) değişik İslam diyarlarına göndermiştir... Me'mun, Ali Rıza b. Musa b. Cafer'i kandırduğunda Allah'ın emrinin kesildiği ve hucdetinin ortadan kalktığını zannetmişti. Me'mun bu zanna ve vehme iyice kapıldığına Muhammed'in şeriatını değiştirmeye ve insanları Yunan felsefesine ve ilimlerine dayandırmaya çalıştı. İmam, halkın Me'mun'u boş sözlerine meylederek dedesinin şeriatından yüz çevirmelerinden endişe duyduğu için Resâil'u İhvân-ı Safâ'yı telif etti.”⁴⁴

Aynı tarihçi İhvân-ı Safâ risalelerinin fihristini ele alırken şunları söyler: *“İmam Ahmed bu risaleleri, Me'mun'a ve tabilerine karşı hüccet olsun diye telif etmiştir. Çünkü Me'mun ve taraftarları nübüvvet ilminden sapmışlardı.”*⁴⁵ *Zehru'l Me'ânî* adlı eserinde de benzer bilgiler veren İdrîs İmâdüddîn, İmam Ahmed'in zâhirî ve bâtınî ilimleri neşrettiğini ve bunun için bir takım risaleler tasnif ettiğini ve o risalelerde de ilimleri; riyaziyât, tabî'iyat, nefsanîyat ve ilahiyât şeklinde dörde ayırdığını aktarmıştır. Sonra onu -ebced hesabıyla- elli üç risale olarak tamamlayıp, içerisinde matematik, geometri, ölçüm vb. gibi ilimleri açıklayıp, bedene, dile ve dinlere dair birçok ilmi içerisinde toplamıştır.⁴⁶ Aynı bilgiyi Yemenli fâkih Şerefüddîn Câfer b. Muhammed b. Hamza Şerefüddîn (ö. 834), İmam Ahmed'in telif ettiği risalelerin *“Me'mun diye bilinen kişinin, ümmeti müneccimlerin dinine teslim etmeye çalışması”* üzerine kaleme alındığını vurgulamaktadır. Günümüzde bilinen en eski İsmâîlî kaynak olan Fâtımî Devleti'nin baş kadısı Numan b. Hayyûn et-Temîmî (ö. 974) *er-Risâletü'l-müzehhebe* adlı kitabında şunları söylemektedir: *“İhvân-ı Safâ Risâleleri 'nin müellifleri, gizli imamlar Abdullah,*

⁴⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 325.

⁴⁵ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 325.

⁴⁶ İdris İmâdüddîn el-Kureşî, *Zehru'l-meâ'nî*, thk. Mustafa Gâlib (Beyrût: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1991), 212.

*Ahmed ve Hüseyin ile dört davetçi Abdullah b. Hamdan, Abdullah b. Said, Abdullah b. Meymun ve Abdullah b. Mübarek'tir ...*⁴⁷

Benzer görüşleri dile getiren Henry Corbin'e göre de yaygın İsmâilî gelenek nezdinde İhvân-ı Safâ risâleleri üç gizli imamın ikincisine aittir. Bu gizli imamlar İmam İsmâil'in oğlu Muhammed b. İsmâil ile Fâtîmî devletinin kurucusu Ubeydullah arasında gelen imamlardır. Bu üç gizli imam içerisinde sayılan İmam Ahmed'i İsmâilî gelenek İhvân-ı Safâ risâlelerinin yazarı olarak kabul eder.⁴⁸ İsmâiliyye ve İhvân-ı Safâ çalışmalarıyla tanınan Ârif Tâmir de *el-İmâme fi'l İslâm* adlı kitabında Abbâsîler döneminde İmam Abdullah (Abdullah b. Meymûn) ve oğlu İmam Ahmed zamanında İhvân-ı Safâ risâlelerinin ortaya çıktığını ve bununla birlikte o dönemde İsmâilîyye hareketinin daha planlı ve organize bir şekilde yayıldığını aktarmaktadır.⁴⁹

İsmâilîler'in günümüzdeki lideri Ağa Han, *Nûr Mubîn Hablullâhi'l Metîn* adlı eserinde İhvân-ı Safâ risâlelerinin telif sebebinin; insanların imamı tanınması, felsefe ve din arasındaki farkı ayırt edebilmeleri ve onlara yönelmelerine yardımcı olmak olduğunu söyler. Ona göre elli iki risâleden oluşan bu risâleleri İhvân-ı Safâ, siyasi sebeplerden ötürü gizli tutmayı tercih etmişlerdir.⁵⁰

İsmâilîler İhvân-ı Safâ risâlelerine Kur'ân-ı Kerîm derecesinde önem vermişlerdir. Günümüzdeki Tayyibî İsmâilî dâîlerden Hüseyin el-Hemedânî "*Kur'ân-ı Kerîm âvâmûn kitabı İhvân-ı Safâ risâleleri ise imamların kitabıdır.*" sözüyle bu kutsiyet bağlantısını göz önüne sermiştir. Yine Tayyibî İsmâilîlerden dâî İbrahim Seyfî *Tuhfe Resâil'ul İhvân* adlı kitabında "*Bazı alimlerden İhvân-ı Safâ risâlelerinin Kur'ân'dan sonra Kur'ân olduğunu duydum. Kur'ân-ı Kerîm vahyin Kur'ân'ıysa risâleler de ilmin Kur'ân'ıdır. Kur'ân-ı Kerîm nebîlerin, risâleler de imamların Kur'ân'ıdır.*" demiştir.⁵¹ Bu alıntılara bakacak olursak risâleler adeta İsmâiliyye nezdinde Kur'ân'la eşit seviyededir.

⁴⁷ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 325-326.

⁴⁸ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 253.

⁴⁹ Ârif Tâmir, *el-İmâme fi'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1998), 140.

⁵⁰ Hatîb, *el-Harekâtü'l-bâtuniyye*, 171. Ağa Han tabiri 19. yy. başlarından beri Nizârî İsmâilî kolunun son dört imamına verilen ünvanıdır. Burada bahsilen kişi ise Ağa Han Kerîm el-Hüseynî'dir. 14 Temmuz 1957 tarihinde Nizârî İsmâiliyye'nin 49. imamı olan el-Hüseynî, halen bu görevini sürdürmektedir. Mustafa Öz, "Ağahan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 1 Nisan 2021).

⁵¹ Hatîb, *el-Harekâtü'l-bâtuniyye*, 173.

İsmâîlî mezheplerden Nizârîyye ve Musta‘liyye arasında büyük ihtilaflar olmasına rağmen iki mezhebin de İhvân-ı Sâfâ ve risâlelerine yükledikleri kutsiyet aynı derecededir. Aşırılıkta ileri bir fırka olan Haşşâşîler'in de kalelerinde İhvân-ı Safâ risalelerini okudukları söylenir. İsmâîlîyye çalışmalarıyla tanınan İsmâîl Kurban Hüseyin Ponawala'ya göre Haşşâşîler'in lideri olan Râşidüddîn Sinân b. Selmân (Süleymân) (ö. 1193) Şam'a geçmeden önce Alamut kalesinde çalışırken orada felsefe, cedel gibi ilimlerle meşgul olup risaleleri mütala ediyordu. Mc Monald'ın ifadesine göre de Haşşâşîler Alamut kalesini ele geçirdikleri zaman içerisinde İhvân-ı Safâ risâlelerinin dürülmüş ve birbirine bağlanmış şekilde birçok kopyasını bulmuşlardır. Ona göre İhvân-ı Safâ öğretilerinin Fâtîmîler, Haşşâşîler, Karmatiler ve Dürzilerin gizli görüşleri olması muhtemeldir.⁵² Saadettin Merdin de İsmâîlîlerin bir kısmının, risalelerde anlatılan ideal insan (insan-ı kâmil) tanımlamasının Haşşâşîler'in lideri Hasan Sabbâh'a işaret ettiğini iddia ettiğini dile getirirse de bu aktarımı herhangi bir kaynağa dayandırmamıştır.⁵³ Ayrıca Merdin'in bu konudaki düşüncesi kronolojik açıdan düşünülünce de yanlış bir düşüncedir. Çünkü Hasan Sabbâh 1046-1054 yılları arasında doğmuş olup İhvân-ı Safâ risâleleri ondan en az bir asır önce yazılmıştır. Fakat risâlelerde sıklıkla vurgulanan ölüm ve hikmeti ve ölüm güzellemeleri göz önüne alınınca eserin muhataplarının bir amaç uğruna seve seve ölümü tercih etmesi telkin edici gelmiş olabilir. Bir dönem Alamut'taki Nizârî İsmâîlîleri tarafından okunduğuna dair iddialarını da düşünecek olursak risâlelerin Hasan Sabbâh'ın askerlerini de motive ettiği iddia edilebilir fakat bu iddia da bir tahmin niteliğinde olup elimizde bununla ilgili bir delil de mevcut değildir.⁵⁴

Buraya kadar aktardığımız görüşlerin aksini düşünenler de mevcuttur. Bunlar arasında en önemlisi Âdil el-Avvâ'nın görüşleridir. Avvâ, doktora tezi olarak çalıştığı *Hakîkatu İhvâni's-safâ* adlı eserinde risâlelerin İsmâîlî yazarlar tarafından yazıldığı iddiasını hatta İsmâîlîyye hareketiyle olan ilişkisini reddetmiştir. İdrîs İmâdüddîn'in İmam Câfer ve İmam Ahmed'e yaptığı nispetleri tarihi tutarsızlar sebebiyle çürütmektedir. Onun aktarımına göre hicri 148 de İmam Câfer ve hicri 218 de İmam Ahmed vefat etmiştir.

⁵² Hatîb, *el-Harekâtü'l-bâtîniyye*, 174; Ömer ed-desûkî, *İhvânu's-safâ* (b.y., Dâru'l-ihyâu'l-kütübü'l-‘arabiyye, b.t.y.), 98-99.

⁵³ Saadettin Merdin, *İslam'ın Pavlusları -I-: Felsefî Tasavvuf* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 205.

⁵⁴ Nusret Taş, *İhvan-ı Safâ Risalelerinde Kötülük Problemi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 31.

Fakat risâlelerde, bu ikisinden çok sonra yaşayanların isimleri geçmektedir. Fakat Avvâ'nın İhvân-ı Safâ risâlelerinin sıhhati ve onlara olan aidiyetine dair meseleler hakkında henüz tartışmalar devam ediyorken aktarmış olduğu bu kesinlik ifade eden cümleleri eleştirilebilir. Bunlara ilaveten Avvâ, İhvân-ı Safâ ve İsmâîlîler'in söylemlerinin benzerliğine dair iddialara da katılmaz. Örnek risâlelerde sayılarla ilgili yoğun içeriklerin varlığının İsmâiliyye'nin eserlerinde de mevcut olduğunu iddiasını ele alır. Avvâ'ya göre bu tarz söylemler Gazzâli gibi İslam düşünürlerinde de mevcuttur. Bunun dışında Avvâ risâlelerde Şia'ya dair birçok ifade olduğu konusundaki iddialara hak verse de o, risâlelerde İhvân-ı Safâ'nın Hz. Ali'ye dair ifadelerin sadece Hz. peygamberin damadı ve amcasının oğlu olmasından sebep bir saygı gösterisi olduğunu ve aşırı fırkalar gibi bir yücelik yükleme ifadelerinden uzak olduğunu ifade etmektedir. Bunlara ilaveten Avvâ, risâlelerde imâmetten sıkça bahsedildiğini ve imâmet kavramının da İsmâiliyyede çok önemli bir yeri olduğunu kabul eder. Fakat Avvâ'ya göre risâlelerde geçen imâmetten kasıt İsmâiliyye gibi masum imam yüceltmesi tarzında bir ifade olmayıp bir lakap ifadesidir.⁵⁵

Sonuç olarak buraya kadar aktardığımız tarihi veriler ve İhvân-ı Safâ'nın risâlelerdeki ifadeleri, onların İsmâîlî olduğu iddialarını güçlendirmektedir. İhvân-ı Safâ'nın gizliliği sebebiyle konu hakkında kesinlik arz eden ifadeler kullanamamak da verilerin ortak çıkarımları bizi bu düşünceye sevk etmektedir. İki grubun ilişkisine dair araştırmalardaki bir eksikliğin ise risâleler ve İsmâîlî dâîlerin eserlerindeki ifadeler ile herhangi bir karşılaştırma yapılmamış olması da olabilir. Karşılaştırmalı bir okuma yapıldığı takdirde bu iddiaların daha da güçleneceği muhakkaktır.

⁵⁵ Hamdi Ragıp Atademir "Tahlil Ve Tetkikler:Adel Awa 'İhvan Al-Safa'nın Tenkid Kafası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1953), 92-99; Âdil el-Avvâ, *Hakîkatu İhvâni's-safâ* (Dımeşk: el-ehâlî littîbâ'a ve'n-neşr, 1993), 74-79.

BÖLÜM 2: İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİNDE NÜBÜVVET VE VAHİY

2.1. Nübüvvet'in Tanımı ve İşlevi

İhvân-ı Safâ'ya göre peygamber, Allah ile insanlar arasında elçilik yapmak ve onlara doğru yolu irşât etmek için gönderilmiş kimselere denir.⁵⁶ Buna göre peygamberlerin görevleri ve özellikleri; meleklerden gelen vahiy ve ilhamı ümmete iletme ve daveti açıkça ortaya koymak, indirilen vahiyi tedvin etmek ve fasih bir dille tefsir edip yorumlamak, hasta nefsleri bozuk ve zayıf görüşlerden arındıracak tedavi yöntemleri bulmak ve kötü adetleri, çirkin işleri belirlemek, bu kötü işlere dönmeyi engellemek, kötü nefslerden ısrarla azgınlık yolunda ilerlemek isteyenlere karşı alıkoyucu siyasetin keyfiyetini bilmek, şeriatte sünneti icra etmek, dinde izlenecek yolun açıklamak, helal ve haramı ortaya koymak, dünya işlerine dair had ve hükümleri açıklamak ve insanlara bu hususları açıklarken avâm, havâs ve bunların ortadaki tabakaları dikkate almaktır. Ayrıca İhvân-ı Safâ düşüncesinde, Allah'ın peygamber göndermesi, O'nun kullarına lütfettiği nimetlerin en büyüğüdür. Çünkü insanların çoğu hakikate tam olarak akıl erdiremez. Bu yüzden Allah, insanlara yardımcı olmak, onlara bir takım uyarılarda bulunmak ve onları doğru yola teşvik etmesi için peygamberleri yükümlü tutmuştur.⁵⁷

Ülül-'azâm peygamberlerin İhvân-ı Safâ'da önemli bir yeri vardır. Onların isimleri risâlelerin çeşitli yerlerinde zikredilir ve her birinin tasviri Kur'ânî bağlama uygundur.⁵⁸ Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, büyük peygamberlerden Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed peygamberleri ayrı bir tasnife tâbî tutmuştur.⁵⁹ Bu büyük peygamberler İhvân-ı Safâ nezdinde insanlık tarihinin altı büyük devrini oluşturmuştur. Devir düşüncesi ise İsmâîlî düşünce ile tamamen paralellik gösteren bir düşünce şeklidir.⁶⁰

⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/95; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/385.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/320; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/234.

⁵⁸ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 305.

⁵⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3-169; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/167.

⁶⁰ Devir, İsmâîlî düşüncede insanlık tarihini oluşturduğu düşünülen yedili bir hiyerarşik sistemdir. İsmâîlî düşüncede yedinci kişi mehdîdir. İhvân-ı Safâ, İsmâîlî düşünceden farklı olarak altıncı yani Muhammed'in devrini son devir olarak niteler. Metin Yurdagür, "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2021).

Buna göre ilk devir Âdem'in devridir. O, âlemde ilk insan modeli olup maddesel başlangıcın da ilkidir. Vahiyle gelen emri uygulayan ve vahiy yoluyla konuşan ilk insandır. Ondaki sonraki nesiller bilkuvve olarak onda var olmuş ve ondan sonra da hep onun ismiyle anılır olmuşlardır. Bu sebeple o, Allah'a yakınlık bağlamında üstün bir kimsedir. Bu sebeple Allah meleklerini ona secde ettirmiş ve onu cennette korunaklı bir yerde barındırmıştır. Bu devri, keşif ve kaos devri olarak iki bölümde ele alan İhvân-ı Safâ nezdinde Âdem'in nefsi cisme meyledince devir sevgiden, savaş ve düşmanlık devrine doğru evrilmiştir.⁶¹

İkinci devir Nuh'un devridir. Bu devirde Allah yeni emir ve yasaklar göndermiştir. Daha sonra sel felaketiyle meşgul olunan devir sel felaketinden sonra Allah'ın Nuh'a takdir ettiği vakte kadar devam etmiştir.⁶²

Üçüncü devir, İbrahim'in devridir. Allah ona kabe konusunda titiz davranmak ve insanları hacca davet ile görevlendirmiştir. Allah ona kendi neslinden temiz bir çocuk takdir etmiştir. Allah onu devrinin sonuna kadar güç ve hikmet sahibi, hükümlerlik ve mülk ile bâkî kılmıştır.⁶³

Dördüncü devir, Musa'nın devridir. Allah tarafından ona Tûr dağında nida edilerek mübarek ve övülen bir makama ulaştırıldı. Onu ve kardeşini Firavun'a ve onun halkına peygamber olarak gönderdi.⁶⁴

Beşinci devir İsa'nın devridir. O, insanlarla daha beşikteyken konuşmuş ve onu kutsal ruhla desteklemiştir.⁶⁵

Altıncı ve son devir ise Muhammed'in devridir. Onun devri kıyamete yakınlığın devridir. Bu devirdeki uyarılar kıyamet vaktine dair uyarıların yoğun olduğu bir devirdir. Ceza ve mükafatın zikredildiği ve hatırlatıldığı bir devirdir.⁶⁶

⁶¹ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, thk. Ârif Tâmir (Beyrût: Menşûrât-ı uveydât, 1995), 227; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 5/219. Türkçemizde beşinci cilt olarak tercüme edilen bölüm Arapçada *er-Risâletü'l-câmia* başlığı ile müstakil bir bölüm olarak ele alınmıştır. Atıf yapılırken bu ayrıma göre atıf yapılacaktır.

⁶² İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 227; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 5/220.

⁶³ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 228; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 5/220.

⁶⁴ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 228; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 5/220.

⁶⁵ İhvân-ı Safâ *er-Risâletü'l-câmia*, 228; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 5/220.

⁶⁶ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 228-229; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, 5/220-221.

İhvân-ı Safâ, insanlık tarihine dair devirlerin ilkinin Âdem ile başlatırken onu, ülü'l-a'zâm peygamberler arasında zikretmemesini de risâlelerinde açıklar. Buna göre Âdem hataya düşmüş ve şeytan tarafından aldatılmıştır. Allah onu şeytan konusunda uyarılmış fakat Âdem bu uyarıyı unutmuştur. Allah, Âdem'den sonra gelenlere de onun kıssasını anlatarak onları şeytandan men etmiş ve onları şeytan konusunda uyarmıştır. Bu sebeple ülü'l-a'zâm peygamberlerde şeytana kanmaya dair bir iştihak gelişmemiş ve şeytana kanma konusunda Âdem'de olan azim onlarda olmamıştır.⁶⁷

İhvân-ı Safâ risâlelerinde matematik bağlamında sayıların yeri çok önemlidir. Risâlelerde çoğu meseleyi matematiksel teorilerle ele alırlar. Sayılar onların nezdinde sadece niceliksel bir ifade tarzı değil, metafiziksel gerçekliklerin ve eşyanın ilkelerinin sembolüdür. Sayılar konusunda Pisagorcucu tarzı benimseyen İhvân-ı Safâ, diğer bilimlerde olduğu gibi matematik ve sayıları da dini meselelerle bağdaştırarak meseleler üzerinde farklı bir bakış açısı geliştirir.⁶⁸ Bunun etkisiyle peygamberlerin ümmet içerisindeki konumunu da ondalık sayı dizisiyle açıklarlar. Buna göre peygamberler bir sayısı, peygamberlerin arkadaşları ve yardımcıları birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, onlardan sonrakiler de binler, on binler, yüz binler... gibidirler.⁶⁹ Peygamberlere bir sayısını vermesi ise burada mühim bir meseledir. Zira İhvân-ı Safâ nezdinde bir sayısı her şeyin aslı ve kaynağıdır. Onlara göre bir sayısı ortadan kaldırıldığında diğer sayılar da ortadan kalkar fakat diğer sayılar ortadan kaldırıldığında bir sayısına bir şey olmaz.⁷⁰

İhvân-ı Safâ peygamberleri bir kaç yerde doktorlara benzetir. Onları, gönül doktorları olarak niteler. Buna göre gönderilen tüm peygamberlerin amaçları bir olsa da ritüelleri farklılaşabilir. İhvân-ı Safâ'ya göre bu, tıpkı doktorların farklı zamanlarda, farklı mekanlarda, adet ve bölgenin iklim şartlarına göre uyguladığı farklı tedavi yöntemlerine benzer. Burada tedavi yöntemleri farklı olsa da amaç hastaları tedavi etmek ve onları

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 66; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/74.

⁶⁸ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası* 0/37 (2003), 93.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/306; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/220; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nun Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 304.

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/88; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/38.

sağlığına kavuşturacaktır. Peygamberlerin de ritüelleri farklı da olsa amaçları, insanları doğru yola iletmektir.⁷¹

2.2. Nübüvvetin Siyâsi Yönü

İhvân-ı Safâ risâlelerde siyasetten bahsederken onu sadece dünyevî bir olgu olarak değil, dinî bir olgu olarak da ele alır. Bu sebeple onu nübüvvetten ayırmaz ve peygamberlere siyasi bir rol de yükler. İlk olarak bu düşüncüyü İhvân-ı Safâ'nin bilimler tasnifine bakarak inceleyelim.

İhvân-ı Safâ, bilimlerin sınıflandırılmasında ortaçağda yaygın Trivium (sözdizimi ve gramer, cedel ve hitabet) ve Quadrivium (geometri, astronomi, matematik ve müzik) şeklindeki kaba tasniften ziyade Fârâbî'nin *İhsâu'l 'Ulûm'*undan etkilenerek fakat ondan daha geniş ve daha detaylı bir tasnif yapmıştır.⁷² İhvân-ı Safâ, bu tasnifini yedinci risalede yapmış ve bu tasnifte nebevî bilgiye de yer vermiştir. Tasnife bir göz atmak gerekirse, İhvân-ı Safâ'ya göre insanoğlunun meşgul olduğu bilimler üç çeşittir;

1. Riyâzî (Pratik-Eğitsel) Bilimler,
2. Dinî- İctihâdî Bilimler,
3. Felsefî- Hakikî Bilimler.⁷³

Bizi ilgilendiren kısım bu ilimler tasnifinde nebevî bilginin nerede yer aldığıdır. Burada nebevî bilgi Felsefî-Hakikî Bilimlerin bir çeşidi olan Teoloji ve Metafizik Bilimleri (*el-'ulûmu'l-İlâhiyye*) içerisinde yer almaktadır. Öyleyse önce Teoloji ve Metafizik Bilimlerine göz atıp, nebevî bilginin burada nasıl ele alındığını inceleyelim. Teoloji ve Metafizik Bilimler kendi içerisinde beş kısma ayrılır;

1. Birincisi şânı yüce olan Allah'ın özelliklerini kavramaktır. O'nun varlık veren, görünen ve görünmeyen bilen, son derece ulu ve yüce olduğunu bilmektir.
2. İkincisi rûhânî varlıkların bilimidir. Bu bilimin amacı basit, aklî, bilen ve etkin olan cevherleri bilmektir. Bu cevherler, maddeden ayrı soyut sûretlerdir.
3. Üçüncüsü Psikoloji bilimidir. Ruhun faaliyetleri ve mahiyetini bilmek bu bilimin kapsamına girer.

⁷¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/130; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/111.

⁷² Uysal, *İhvân-ı Safâ'da Tanrı ve Âlem*, 29.

⁷³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/259; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/181.

4. Dördüncüsü siyaset bilimidir. Siyaset bilimi de kendi içinde nebevî yönetim, krallık yönetimi, genel yönetim, özel yönetim ve kişisel yönetim olmak üzere beş kısma ayrılır. Burada bizi ilgilendiren kısım İhvân-ı Safâ'nın peygamberlere özgü olan siyaset olarak tanımladığı nebevî yönetimdir. Nebevî yönetim; Allah'ın razı olduğu kanunları anlaşılır ifadelerle yapmayı, güzel gelenekler oluşturmayı, bozuk inançlar, değersiz görüşler ve kötü alışkanlıklarla hastalanmış gönülleri tedavi etmeyi, bu hastalıklara sebep olan şeyleri insanlara anlatmayı, insanları kötü yollara sevk eden yollardan çıkarıp onları kurtuluş yoluna yönlendirmeyi, ahireti unutan ve gaflete düşen nefsleri uyarmayı bilmektir.
5. Beşincisi âhiret bilimidir. Yeniden dirilme, haşr, ceza ve mükafata dair ilimleri bilmek bu bilimin içerisinde yer alır.⁷⁴

Görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ nübüvvet ve siyaseti birbirinden ayırmamış ve peygamberlere özgü bir siyaset tavrı oluşturmuştur.

İhvân-ı Safâ, risâlelerde halifelik kavramını hem peygamberler için hem de peygamberlerden sonra idareyi ele alacak kimseler için kullanmaktadır. Fakat kendisinden sonra gelen kimseleri de hem halife hem de imam olarak nitelemektedir. Buna dayanarak risâlelerde halife, imam, başkan, melik kavramlarını eş anlamlı olarak kullandıkları kanısına varabiliriz. Fakat peygamberliğin halifeliği konusunda onun bir benzeri olmadığını da nakleden İhvân-ı Safâ nezdinde bu halifelik Allah'ın halifeliği anlamında kullanılan daha üstün bir halifeliktir. Bunları açıklamamızın sebebi ise çalışmamızda aktaracağımız imam ve halife kavramlarının eş anlamlı olarak kullanıldığını göstermek içindir. Bu durumda İhvân-ı Safâ'ya göre halifeliğin ise iki türü vardır; peygamberliğin halifeliği ve hükümrânlığın halifeliği. Burada ilk olarak peygamberliğin özelliklerini daha sonra da hükümrânlığın özelliklerini açıklayalım.

Buna göre peygamberliğin özellikleri; Allah'tan gelen vahyi ve ilhâmı topluma iletmek ve emirleri açıkça ilan etmek, vahyi daha anlaşılır kılmak için onu tedvin ve tefsir etmek, doğru yolda olmayan nefsleri doğru yola iletecek yöntemler bulup onları uygulamaya çalışmak, helalleri ve haramları açıkça ortaya koyup topluma belletmeye çalışmaktır.

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/264; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/184-185.

Hükümranlığın özellikleri ise; ümmetten biat almak, havas ve avâmın mertebelerini düzene koymak, halktan haraç ve vergi almak, sınırları ve ülkeyi korumak, krallar ve başkanlardan gelen ateşkes ve barış çağrılarına cevap vermektir. İhvân-ı Safâ'ya göre bu özellikler tek bir şahısta meydana gelebilir. O zaman bu kimse hem peygamber hem de hükümdar olur. Ayrıca, iki ayrı şahısta da meydana gelebilir. O zaman bu kimselerden birisi ümmete peygamber diğeri de onlara yönetici olur. Bunlardan birinin ayakta durması diğerin de bulunmasıyla mümkündür. Allah, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Yusuf ve Hz. Muhammed'e hem nübüvvet hem halifelik görevi vermiştir. Örneğin Hz. Muhammed peygamberliğinin başlangıcında Mekke'de on iki yıl kalmış ve insanları dine davet edip onlara dinin temel esaslarını öğretmiştir. Daha sonra ise Medine'ye hicret ederek savaşlar yönetmiş, yurdu düşmanlardan korumaya çalışmış, ateşkesler imzalamış ve bu şekilde hem peygamberlik hem de hükümranlık görevini en iyi şekilde yerine getirmiştir.

İhvân-ı Safâ, Allah'ın peygamberlere hükümranlık bahşetmesinin sebebinin Allah'ın din ve dünya işlerinin birleştirmeyi istemesi olduğunu söyler. Bunun ise İhvân-ı Safâ'ya göre üç sebebi vardır; birincisi, eğer hükümdar Allah'ın seçtiği ümmetin dışında başka bir topluluktan olursa bu ümmetin dinden uzaklaşmalarına sebep olabilir veya Firavun'un İsrâiloğullarına yaptığı gibi egemenliği altındaki topluluğa eziyet edebilir. İkincisi, Erdeşîr'e ait olan “*Hükümranlık ve din ikiz kardeşirler*” sözüdür.⁷⁵ Üçüncüsü ise insanların fitratları gereği yalnızca krallarının dinlerine rağbet etmeleri ve ondan çekinmeleridir. Bu özelliklerden dolayı Allah, Hz. Muhammed'e hem peygamberlik hem de hükümranlığı vermiştir. Bunlara ilaveten İhvân-ı Safâ'ya göre, kralların bazı özellikleri peygamberlik özelliklerine aykırıdır. Çünkü krallık dünyevî, peygamberlik ise uhrevî bir iştir. Krallar dünyaya rağbet ederler ve onu arzularlar. Peygamberler ise bunun tersidir. Kendisine hem peygamberlik hem de krallık verilen kişiler ise bu ikisi arasında denge kurarlar.⁷⁶

⁷⁵ “Kutsal padişah” anlamına gelen Erdeşîr kavramı, üçü Ahamenîler (m.ö. 330) üçü de Sâsânîler (651) döneminde olmak üzere altı hükümdara ait olan bir isimdir. İslâm dünyasında ise bu hükümdarlardan Sâsânîler devletinin kurucusu olan Erdeşîr, Erdeşîr-i Bâbekân olarak tanınmaktadır. Efsanevi ve kahramanımsı bir kimlik taşıyan Erdeşîr hakkında kaynaklarda net bilgi bulunmamaktadır. Günümüze onunla ilgili ulaşan tek şey, *Kârname-i Erdeşîr-i Bâbekân* adlı destandır. İran edebiyatında önemli bir yeri olan bu destanın Firdevsî'nin *Şâhnâme* adlı eserine de kaynaklık ettiği bilinmektedir. Tahsin Yazıcı, “Erdeşîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2021).

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/406-408; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/394-397.

Başka bir yerde İhvân-ı Safâ başkanlığı, cismânî ve rûhânî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre cismânî başkanlık; zulüm ve baskı ile yalnızca bedenler üzerinde otoritesi olan başkanlar gibidir. Rûhânî başkanlık ise ruhlara ve nefslere hitap eden şeriat sahibinin başkanlığıdır. Ve bu rûhânî başkanlığa sahip olan kişilerin doğuştan getirdiği on iki haslet vardır. Bunlar; organların tam ve güçlü olması, hafızasının kuvvetli olması, hızlı düşünebilmesi, zeki ve uyanık olması, yumuşak dilli olması, ilmi sevmesi, yakınlarına güzel muamelede bulunması, yeme, içme ve cinsi münasebete düşkün olmaması, cömert olması, mülke değer vermemesi, adaletli olması, cesur olmasıdır.⁷⁷ Bu özellikler peygamberliğe ait olmakla beraber, İhvân-ı Safâ'ya göre peygamberden sonra bu özelliklere sahip olan kişi olarak devlet başkanı olur. Bu özellikler tek bir kişide toplanabileceği gibi ümmetin farklı kişilerinde de dağınık halde bulunabilir.⁷⁸ İhvân-ı Safâ, devlet başkanının özellikleri ve bu özelliklerin farklı kişilerde dağınık halde bulunabileceği görüşleri ile Fârâbî ile aynı çizgidedir.⁷⁹ Şu halde İhvân-ı Safâ'nın kendisinden etkilendiği fakat adını zikretmediği Fârâbî'nin mezkur konuya dair görüşlerini aynen benimsediğini söyleyebiliriz.⁸⁰

2.3. Vahyin Tanımı ve İşlevi

İhvân-ı Safâ'nın tanımlamasına göre vahiy; duyularla algılanamayan durumları haber vermektir.⁸¹ Başka bir yerde ise İhvân-ı Safâ, vahiy ve ilhamı peşpeşe zikredip, onları ulûhiyet aleminden bir pekiştirme ve Allah'ın ikramı olarak tanımlamaktadır. Vahyi alan kişiyi de vahyin tercümanı, rabbın lisanı ve şerefli, yüce bir şahsiyet olarak zikretmektedir.⁸²

İhvân-ı Safâ vahyi, aklî bir olgu olarak ele almıştır. İlk olarak İhvân-ı Safâ, akletme fiilini ikiye ayırarak bu fiilleri, soyut olanlara dair fiiller ve nefsin diğer kuvvetleriyle ilgili olan fiiller olarak zikreder. Diğer kuvvetlerle ilgili olanlar; sanat, konuşma, nesnelere hayalî resmi vb. kuvvetlere ilişkin fiillerdir. Soyut olanlara gelince ise bunlar; düşünce, tasavvur, derin tefekkür, analiz, sentez, burhânî kıyas, zihinsel uyanıklık, içsel aydınlanma, hatırlama, vahiy, ilham, rüya vb. gibi kuvvetlere ait

⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/111-112; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/102-103.

⁷⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/111; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/100.

⁷⁹ Farabi, *El-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 87-90.

⁸⁰ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 281.

⁸¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/75-76; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/72.

⁸² İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 260; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/253.

fiilerdir. Bu durumda İhvân-ı Safâ'ya göre kişi, derin akletme kuvveti ile ilimlerin içsel özelliklerine vakıf olur, ince ve derin meseleleri ortaya çıkartıp kavrar ve bu sebeple idari ve siyasi meselelerde yönetim imkanı elde eder. Kıyas, analiz, sentez vb. kuvvetleri kullanarak eşyaya dair kıyasları ve cevherleri tanır. İçsel aydınlanma ile eşyanın hallerini bilir. Vahiy ve ilham yoluyla da ilahi yasaları ortaya koymayı ve vahiyyle gelen kitapları tedvin etmeyi öğrenir.⁸³ Görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ vahiy akıldan bağımsız bir kuvvet olarak tanımlamayıp, onu aklın bir işlevi olarak görmüştür. Ayrıca çoğu yerde olduğu gibi burada da vahiy ve ilhamı birbirinden ayırmamış ve onları tekrar peşpeşe zikretmiştir. İhvân-ı Safâ başka bir yerde de nefsin bilgiyi elde etme yolunu düşünme gücü olduğunu belirttikten sonra peygamberlerin de vahiy meleklerden bu yolla aldığını aktarırlar. Görüldüğü üzere vahyin anlatıldığı her yerde İhvân-ı Safâ, onu aklî olgudan ayırmamaktadır.⁸⁴

İhvân-ı Safâ daha sonra vahiy nefsin yetkinleşmesi bağlamında ele alır. Ona göre insan, beden ve nefsten meydana gelen bir bütündür. Nefsler; insani nefsler, insani nefslerden üstün olan yedi derece nefsler ve insani nefslerden aşağıda olan yedi derece nefsler olmak üzere on beş derecedir. Fakat âlimlere göre bu nefslerin derecesi beştir. Bunların ikisi insani dereceden de yüksek olan melekî ve kutsî derecelerdir. Melekî derece hikmet ve felsefe bilgisi, kutsî derece ise nübüvvet derecedir. Kur'ân'da Allah; “Allah, sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltir.”⁸⁵ ayetinde nübüvvet ve nâmusî derece olan kutsî dereceye işaret etmektedir.⁸⁶

⁸³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/348; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/342-343.

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/12-13; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/17; Emrah Kaya, “Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwân al-Şafâ”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (Aralık 2019), 169.

⁸⁵ *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Mayıs 2021), el-Mücâdele 58/11.

⁸⁶ İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/212-213; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/298. Burada önemli bir noktaya da değinmek gerekir. İhvân-ı Safâ'nın nübüvvet ve vahiy konusunda İbn Sînâ'yı (ö. 1037) etkilediği yönünde bir takım görüşler mevcuttur. İlhan Kutluer'e göre, İhvân-ı Safâ'nın nefis ayırımında nübüvvetle ait olan nefis derecesini kutsî nefis derecesi olarak nitelemesi görüşüne bakılarak İbn Sînâ'nın sistemleştirdiği kutsî akıl kavramını, İhvân-ı Safâ'dan etkilenerek oluşturduğu düşünülür. Adnan Gürsoy'a göre de Farâbî (ö. 950), Âmirî (ö. 992) ve İhvân-ı Safâ eserlerinde yer alan kutsî akıl kavramı İbn Sînâ'nın elinde şekillenmiş olabilir. Fatih Toktaş'da İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ'nın Yeni Eflâtun'cu köklerini ve bu bağlamda nefis görüşlerini dikkate almak suretiyle ikincisinin dolaylı olarak ilkinin talebesi olduğunun ileri sürülebileceğini aktarmaktadır. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 217; Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (Ocak, 2014). 5-6; Fatih Toktaş, “İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2011), 214. İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ ilişkisine dair görüşler için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 93,169-175; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, (İstanbul:

Beden ve nefis unsurunun, kendi türleri içerisinde yükselebilecekleri en son mertebeleri ve ulaşabilecekleri en son amaçları vardır. Buna göre insanın bedeniyle ulaştığı en yüksek merteye, kendi türü içerisindeki diğer bedenler üzerinde krallık ve saltanat gibi durumlar vasıtasıyla üstünlük kurmasıdır. Nefsin ulaşabileceği en yüksek merteye ise vahiy almasıdır. Nefs bedenden daha üstün olduğu için onun ulaştığı merteye bedenin ulaştığı mertebeden daha yüksektir. Çünkü beden, İhvân-ı Safâ'nın deyimiyile cismânî ve dünyevî, nefis ise rûhânî ve uhrevîdir.⁸⁷

İhvân-ı Safâ'ya göre her nefis kendisine nüfuz edeni kabul etmesi bakımından farklı yatkınlığa sahiptir. Buna göre peygamberlerin nefsleri (nefs cevherlerinin saflığı sebebiyle), kendisine nüfuz eden şeyleri kabul etmeye daha yatkındır. Bu yatkınlık sebebiyle vahiy kabul eder. Bu sebeple de diğer insan nefsleri arasında daha kıymetli ve üstün bir durumdadır.⁸⁸

2.4. Vahyin Geliş Şekilleri

İhvân-ı Safâ'ya göre nefis, şu şekillerde şekilde kabul eder; Birincisi, uyku sırasında olan vahiydir ki bu sırada nefis duyuları kullanmayı terk eder. İkincisi uyanıkken olan vahiy ki bu durumda duyular sakin ve durgundur. Üçüncüsü ise bir kişiyi görmeden sadece işaretlerle algılamakla alınan vahiy ya da bir kişiyi görmeden sadece konuşmasını dinlemekle alınan vahiydir. Üçüncü vahiy alma şekli için İhvân-ı Safâ; “Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir; izniyle, dilediğini vahyeder. Doğrusu O yücedir, Hakîm'dir.” ayetini delil olarak getirir.⁸⁹ Bu üç vahiy alma şekillerinden en yaygını İhvân-ı Safâ'ya göre uyku sırasında alınan vahiydir.⁹⁰

Peki, uyku sırasında peygamber nasıl vahiy alır? İhvân-ı Safâ bu durumu rüya kavramıyla ilişkilendirerek açıklar. Öncelikle İhvân'ın uyku ve rüya kavramlarına yükledikleri anlamlara bakmalıyız. İhvân-ı Safâ'ya göre uyku; nefsin duyuları kullanmayı bırakması, rüya ise nefsin akledebilme gücü sayesinde duyularla algılanan

Klasik Yayınları, 2004), 37; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 174.

⁸⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/75-76; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/72.

⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 2/18; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/14.

⁸⁹ eş-Şu'arâ 42/51.

⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/75-76; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/72.

şeylerin sûretlerini, duyuların kullanılmadığı uyku anında kendi zatında tasavvur etmesi ve gerçekleşen şeyleri gerçekleşmeden önce tahayyül etmesidir. İhvân-ı Safâ, rüyayı, nefsin düşünen bir cevher olduğunu ve insanda asıl idrak eden şeyin beden değil nefsin olduğunu ispatlama konusunda önemli bir argüman olarak kullanır.⁹¹ Özellikle kırk ikinci risâlede İhvân-ı Safâ, rüya konusunu genişçe ele alır ve birçok hikaye örneği ile nefsin hakikatine dikkat çekmeye çalışmıştır. İhvân-ı Safâ'ya göre rüya, altı şekilde görülür. Bunlar; karmaşık rüyalar ve nefsin konuşmaları, beden karışımlarının üstünlüğü bakımından meydana gelen rüyalar, astrolojinin gerekleri bakımından meydana gelen rüyalar, şeytanın vesvesesi, meleklerden gelen ilham ve Allah'tan gelen vahiy ve destek şeklinde gerçekleşir.⁹² Buradan görüleceği üzere İhvân-ı Safâ uyku halindeyken vahiy alma meselesini rüyanın bir çeşidi olarak algılamış fakat konuya dair bir açıklama yapmamıştır.

Uyanırken ve meleklerle konuşma şeklindeki vahiy alma meselelerine geldiğimiz zaman ise İhvân-ı Safâ bu meseleyi açıklarken ilk olarak insan nefsinin meleklerden ilham ve vahiy alma konularındaki yatkınlığını çeşitli örneklerle açıklar ve bu durumun imkânsız olduğunu düşünenler için bir ispatlama yoluna girer. Buna göre insanlık mertebesi, varlık mertebesinin ortasında yer alır. Onun üstünde meleklik mertebesi, altında ise hayvanlık mertebesi vardır. Bazı hayvanlar, insanlara, bedeninin şekli veya nefis cevherinin saflığı bakımından diğer hayvanlara göre daha yakındır. Örneğin; fil, bazı konuşmaları anlar, talimatları kabul eder, papağan ve bülbül gibi hayvanlar insanın konuşmasını ve seslerini taklit eder, güvercin ve at gibi hayvanlar da insanın ahlak ve yaşantısını kabul eder, arı ve maymun gibi bazıları da eğitim ve öğretimi kabul eder vb. Fakat vahşi hayvanlar bu tarz işlerden kaçır ve uzaklaşır. İnsana yakın ve nefsi saf olan bu tarz hayvanlar, insanlar tarafından rahatça eğitilebilir. İhvân-ı Safâ bu durumu peygamberlerin vahiy alması meselesine de uyarlar ve burada bir kıyasa başvurur. Nasıl ki insanlık mertebesine yakın olan hayvanlardan, nefsi daha saf olanlar insanlık mertebesine yaklaşabiliyorsa, insanlardan da nefsi daha saf olanlar aynı şekilde melekler mertebesine yaklaşır. Peygamberlerin nefsleri kendi nefis türleri arasında daha saf olduğu için, onun amelleri ve yaşantısı meleklerle benzer. Bu sebeple de meleklerin ilhamını, vahiy kabul etmesi ve onun manalarını idrak etmesi diğer nefslere göre daha

⁹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/77; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/73.

⁹² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/92; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/85.

kolaydır.⁹³ Bunlara ilaveten peygamberlerin, peygamberlik görevlerinin sona ermesinden sonra vahiy kesilir ve peygamberlerin ümmeti içinde ondan sonra onun yerine geçecek olan kimselerin vahiy alması mümkün değildir.⁹⁴

İhvân-ı Safâ'ya göre, meleklerin konuşması işaret ve ima ile insanın konuşması ise ibare ve lafız iledir. Fakat manalar hepsinde ortaktır. Peygamberler meleklerden vahiy alırken önce onu ima ve işaret olarak alırlar çünkü bu, onların nefis cevherlerinin saflığı ile mümkün bir durumdur. Daha sonra onu dil ile ifade eder ve insanlara vahiy genel ve bilinen lafızlarla açıklar. Peygamberler, İhvân-ı Safâ'ya göre insanlarla konuşurken herkesin anlaması için ortak manalar kullanır. Çünkü insanlar vahiy okuma ve anlama konusunda farklı derecelere ayrılırlar. Bunlar havâs/seçkin, avâm/halk ve bu ikisinin ortasındakiler olmak üzere üç dereceye ayrılırlar. Avâm vahiyden bir takım manalar anlarken havâs ehli, daha ince manalar anlar.⁹⁵ Meleklerin konuşması ve görülmesi konusunda da İhvân, avâm ve havâs ayrımı yapar ve bunların hakikatlerinin bilinmesi için, derin bir araştırma ve ince düşünme yeteneğine sahip olmayı gerektirdiğini belirtir.

⁹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/100-101; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/92. İsmail Hakkı İzmirli, İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) felsefesini oluştururken İhvân-ı Safâ'yı takip ettiğini ve çoğu konuda onlardan etkilendiğini, sadece ayrıntılarda onlardan ayrıldığını öne sürmüştür. Ona göre İbn Miskeveyh özellikle; nübüvvet ve vahiy konusunda peygamberleri filozoflardan üstün görme ve tekâmül nazariyesini benimseme noktasında, İhvân-ı Safâ ile aynı çizgiyi takip etmiştir. Tekâmül nazariyesine baktığımız zaman İbn Miskeveyh, kozmik varlık alanında belli bir hiyerarşinin varlığını kabul etmiş, varlık mertebeleri düşüncesini İhvân-ı Safâ'nın görüşlerine paralel bir şekilde ele alarak tekâmül nazariyesi üzerine kurmuştur. Bu tekâmülün İbn Miskeveyh'in literatüründeki adı el-Hikmetü's-Sâriye'dir. O, *el-Fevzu'l-esgar*'ın üçüncü bölümünde varlık mertebelerini nübüvvet başlığı altında anlatmıştır. Orada varlıkları basitten karmaşığa, fizikî olandan metafizik olana doğru bir mertebede sıralamıştır. Buna göre insan felsefeyle iç içe olup, düşünce ve sezgi gücünü kuvvetlendirince artık melekler mertebesine doğru yaklaşır. Bu durumda insan, ya iyi bir filozof olur kendisine ilhamlar gelir ya da peygamber olur kendisine vahiy gelir. Ve yukarıdaki âlem ile aşağıdaki âlem arasında aracı konumuna gelir. Bu durum insanın gelebileceği son noktadır. İbn Miskeveyh bu hiyerarşiyi akıl kavramı üzerinden giderek yapmıştır. Bu durumda akıl sahibi olan insan en üst mertebede olup bu akli kullanabilme yetisine göre de diğer insanlardan ayrılarak metafizik âleme doğru yükselebilir. Görüldüğü üzere hem varlık mertebelendirilmesinde hem de nübüvveti akıl ile mümkün görmesi hususunda İhvân-ı Safâ ile aynı çizgide olduğunu söyleyebiliriz. İsmail Hakkı İzmirli, "Miskeveyh'in Felsefesi Eserleri", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (Nisan 1929), 66; İsmail Hakkı İzmirli, *İslamda Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 111. İzmirli, İbn Miskeveyh'in İhvân-ı Safâ'dan etkilendiği hususunda hiç bir kaynağa atıf yapmıyor. İbn Miskeveyh, *el-Fevzu'l-asgar* (Beyrût: y.y. 1319), 85-91, 101-103; Cevdet Kılıç, "İbn Miskeveyh'te el-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 13-22. İzmirli'nin, yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Miskeveyh'in peygamberleri filozoflardan üstün görme düşüncesini İhvân-ı Safâ'dan aldığı iddiasına bakacak olursak İbn Miskeveyh bu düşüncesini İhvân-ı Safâ'dan önce Kindî'den (ö. 866) de almış olabilir. Zira bu düşünce çok spesifik bir düşünce olmayıp, kronolojik olarak da Kindî bu düşünceyi daha erken dönemde aktarır. bk. Kindî, "Din-Felsefe İlişkisi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 38.

⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmia*, 266; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/259.

⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/105; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* 4/95.

Buna örnek olarak İhvân-ı Safâ, meleklerin vahiy getirmesi ve ilham etmesi ile ilgili, bedeni olmayan bir şey nasıl işitilir şeklinde bir soru soran olursa o kişiye ayrıntıya girmeden, anlayabileceği şekilde, bizim sesi işittiğimiz gibi işitilir şeklinde bir cevap vermenin yeterli olacağını söyler.⁹⁶

2.5. Bilgi Edinme Yolları Bağlamında Vahiy

İhvân-ı Safâ'da bilgi edinme yolları duyulur âlemden akledilir âleme doğru bir hiyerarşi içerisinde seyrederek.⁹⁷ Bu durumda İhvân-ı Safâ'ya göre insanın bilgisi; geçmişe dair bilgiler, gerçekleşmekte olan bilgiler ve geleceğe dair bilgiler olmak üzere üç kısımda incelenir. İnsan bu üç bilgiye de üç yolla ulaşır. Birincisi yani geçmiş hakkındaki bilgilere, duyum ve haberler ile ulaşılır. Gerçekleşmekte olan bilgilere duyumsama ile, ve gelecekte olacak olan bilgilere ise akıl yürütme ile ulaşılır. İhvân-ı Safâ'ya göre bu üç yoldan en fazla titizlik ve incelik isteyen yol, üçüncü yoldur. Bu üçüncü yol da kendi içinde bir kaç türe ayrılır; bir kısmı yıldızlara, bir kısmı zecr⁹⁸, fal ve kehanetlere, bir kısmı tefekkür etme, düşünme ve kıyaslamaya; bir kısmı rüyaların yorumlanmasına; bir kısmı da kalbe gelen düşünce (havâtır), vahiy ve ilhama dayanır. Burada asıl önemli olan bilgi edinme yolu son kısımda zikrettiğimiz yoldur. Çünkü İhvân-ı Safâ'ya göre en yüce ve en şerefli bir konuma sahip olan bu yol sonradan kazanılmış (kesbî) değildir. Tam tersi, Allah'ın belirlemiş olduğu seçkin kullarına verdiği bir bilgi türüdür.⁹⁹ Bu çeşit bilgi mistik bir sezgiyi zorunlu kılar. Bu bilgi türünde kişinin aktif bir rolü yoktur. Tamamen sübjektif ve ferdî bir tecrübe söz konusudur.¹⁰⁰

Şu halde insanın bilgisi, dış duyumlardan iç duyumlara oradan da müfekkire gücüne doğru giderecek derece derece rûhânîleşmektedir. İhvân-ı Safâ, en nihâî bilme yolunu mistik bir halle sonlandırmak istemiştir. Filiz'e göre burada bilginin giderek aklî ve rûhânî bir boyuta doğru gitmesi konusunda Mu'tezile rasyonalizmi ile İsmâîlî-Bâtınî

⁹⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/103; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/94.

⁹⁷ İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992), 26.

⁹⁸ “Gelecek hakkında bilgi edinmek amacıyla, uçurulan bir kuşun sağa yönelmesinin uğurlu, sola yönelmesinin uğursuz sayılması anlamında kullanılan bir kavramdır.” İlyas Çelebi, “Uğursuzluk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 1 Mart 2020).

⁹⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/168; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/108.

¹⁰⁰ Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 54.

mistik anlayışlarının uzlaştırılması söz konusudur. Şu halde onlar da aynen Fârâbî gibi rasyonel mistisizmi savunmaktadırlar.¹⁰¹

2.6. Nebevî Bilgi ve Felsefî Bilgi Arasındaki Farklar

İhvân-ı Safâ risâlelerinde genel olarak toplumun üstün kimselerinden bahsederken filozofları ve peygamberleri peşpeşe zikretmiştir. Din ve felsefe arasında da genel olarak bir çatışma olmadığını belirten İhvân-ı Safâ, risâlelerde sık sık bu meseleye de vurgu yapmıştır. İlk olarak İhvân-ı Safâ'ya göre ilk dönem filozofları, ilimlere ilişkin sanatların, yöntemlere ilişkin farklılıkların ve hikmete dair sırların Allah'tan başkasının sayamayacağı kadar çok olduğunu belirtmiştir. Din alimlerinden bir grup ise filozofların bu şeylere dair kavrayışlarının eksik olduğunu, felsefî ilimlere ilişkin başlangıç ve orta düzeyde düşünenlerin vahyin emirlerine değer vermediğini ve önemsemediğini, küçümsediğini düşünmüştür. Bu yüzden İhvân-ı Safâ'ya göre her iki grup da hakikate tam olarak ulaşamamışlardır. İhvân-ı Safâ bu konuda kendi yöntemini öne sürmüş ve felsefî ve dinî bilgiyi uzlaştırmaya çalışmıştır. İhvân-ı Safâ'ya göre felsefî ve nebevî ilimlerde amaç aynı olup sadece bu amaca giden yollarda farklılıklar vardır. Buna göre felsefî ilimlerin nihaî amacı insanın gücü ölçüsünde yaratıcısına benzemesidir. Bu da dört şekilde meydana gelir; varlıkların hakikatinin kesin bilgisine sahip olmak, doğru görüşlere inanmak, güzel ahlak ile ahlaklanmak, temiz ve güzel ameller işlemektir. Aynı şekilde nübüvvet ve vahyin amacı da insan nefsinin arındırılması, insanları cennet konusunda teşvik etmek cehennem konusunda ise uyarmaktır. Fakat mizaç ve nefslerin algılama konusundaki farklılıklarından dolayı vahye ilişkin konular, dini hükümler ve dini-hukukî yükümlülükler de farklılaşmaktadır. Ve felsefî bilgi ile nebevî bilgi arasındaki fark burada ortaya çıkmaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre bu durum, doktorların hastalara karşı uyguladığı farklı ilaç ve tedavi yöntemi uygulamasına benzer. Yine İhvân-ı Safâ'ya göre bu farklılık, Kâbe'ye ulaşmak isteyen kişilerin kullandığı farklı yollara benzer. Hepsinin amacı Kâbe'ye yönelmek iken, buldukları ülkelerin konumu vs. sebeplerden ötürü farklı yönler kullanmaktadırlar.¹⁰²

İhvân-ı Safâ her ne kadar filozofları ve peygamberleri aynı amaçları gerçekleştirmeye çalışan kimseler olarak görse de risâlelerin başka yerlerinde de peygamberleri

¹⁰¹ Filiz, *İlk İslam Hümanistleri*, 183-185.

¹⁰² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/25-27; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/34-35.

filozoflardan üstün gördüklerini sıklıkla vurgulamışlardır. Buna göre İhvân-ı Safâ nezdinde filozoflar tek görüşte ittifak etmiş değillerdir. Onlar her konuda bir çok görüş belirtmiş olup, bazen çelişkili bazen de kendi aralarında ihtilafli görüşler belirtmişlerdir. Fakat peygamberlerin vahiy yoluyla getirmiş olduğu kitaplardaki görüşlerde bir çelişki ve bir ihtilaf yoktur. Bütün peygamberler ve getirmiş oldukları kitaplar, farklı dönemlerde ve farklı kimselere gönderilmiş olsalar da bu kitaplarda iman, ahiret, cennet ve cehennem vb. temel meselelerde asla bir farklılık yoktur. Bu sebeple İhvân-ı Safâ'ya göre kişinin, çelişkili görüşlere sahip olan filozofları taklit etmesinden, peygamberleri ve vahyi takip etmesi daha makul bir yöntemdir. İhvân-ı Safâ, filozofların, ne şariatlerinin ne de dinlerinin tek olmadığını belirterek ihtilaf halinde olan bu filozofların eserlerinden memnun olup, peygamberlerden ve onların kitaplarından yüz çevirenleri kınamaktadır. Burada İhvân-ı Safâ peygamberimize ait olduğu düşündüğü; “*O benim getirdiklerimi bilinceye kadar yaşasaydı, benim dinime tabi olurdu*” rivayetini aktararak peygamber ve filozofun yerini net bir şekilde belirtmiştir.¹⁰³

İhvân-ı Safâ, peygamber ve filozof farkını başka yerde şu şekilde ortaya koymaktadır. Onlara göre bazı kimseler peygamberlerden ve onların getirdiklerinden yüz çevirmiş ve felsefî görüşlere sapmışlardır. Onların bu şekilde yapmalarının sebebi, meleklerin ilham ve vahiy ile peygamberlere getirdikleri emirleri tam olarak anlayamamalarından kaynaklanmaktadır. Peygamberlerin vahyi alması, nefis cevherlerinin saflığı ve bu saf nefsin meleklerle benzemesi ile olur. Bir takım felsefî ilimlerin tahsil edilmesi veya mantıkî kıyasları kullanabilme yetisi vahiy alabilme mertebesi ile kesinlikle aynı değildir.¹⁰⁴

İhvân-ı Safâ'nın yukarıda aktarmış olduğumuz felsefe ve dinin uzlaştırılması meselesini Ebû Süleyman es- Sicistânî (ö. 1001) *el-İmtâ' ve'l mu'ânese* adlı eserinde eleştirmektedir. Onun görüşlerini bizlere ulaştıran kişi ise sadık talebesi Ebû Hayyân et-Tevhîdî'dir (ö. 1023). Eserin ilgili bölümü, Sicistânî ve Harîrî'nin İhvân-ı Safâ'nın din ve felsefeyi birleştirmesine yönelik eleştirileri temele alınarak bir diyalog şeklinde ele alınmıştır.¹⁰⁵ Eserde, eleştirilere karşı İhvân-ı Safâ grubundan Makdîsî'nin savunusuna da yer verilmiştir. Sicistânî ve Harîrî, İhvân-ı Safâ'nın, din-felsefe ilişkisinde yönelik

¹⁰³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 4/147-148; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 4/138-139.

¹⁰⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 3/12-13; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 3/17.

¹⁰⁵ Harîrî'nin kimliğine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

görüşlerini eleştirirken nübüvvet ve vahye dair görüşlerini de sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Bölümü ele alırken konuyla ilgili ilk olarak Sicistânî'nin daha sonra da Harîrî'nin eleştirilerini aktaracağız.

Öncelikle Sicistânî, İhvân-ı Safâ'nın çabalarını genel olarak boş ve yüz kızartıcı nitelendirmiştir. Ona göre İhvân-ı Safâ, çalışıp yorulmuşlar fakat bir şey elde edememişlerdir. Onlar, dönüp dolaşan fakat suyu bir türlü bulamayan veya şarkı söyleyen ama çalgı çalamayan kişilere benzerler. İmkânsız olanı mümkün kılmaya çalışmak gibi boş bir iddianın peşinden koşmuşlardır. Bu iddiaları da felsefe ve dini birleştirmeye çalışmalarıdır. Çünkü bu, Sicistânî'ye göre gerçekleşmesi imkânsız olan bir durumdur. Zira bu konuyu İhvân-ı Safâ'dan önce onlardan daha yetkin birçok kişi dile getirmiş, üzerinde çalışmış fakat bir sonuca ulaşamamışlardır. Bu kişiler sadece ağır bir günah yükü elde etmişlerdir.¹⁰⁶

Sicistânî'ye göre peygamber Allah ile insanlar arasında vahyi taşıyan kişidir. Bunun delili ise birtakım ayetler ve mucizelerdir.¹⁰⁷ Allah dinini peygamberi aracılığıyla zaten tamamlamıştır. Bunun üzerine tekrar beşeri düşünceyle açıklanacak bir eksiklik yoktur. Vahiy ile beyan olunan yeterlidir.¹⁰⁸ Bu sebeple İhvân-ı Safâ'nın iddia ettiği gibi eğer felsefe dini tamamlayacak bir unsur olsaydı Allah bu konuda peygamberine uyarıda bulunur ve Hz. Peygamber de dini onunla mükemmelleştirmeye çalışır ve bu konuda felsefecileri teşvik ederdi. Hatta teşvik etmekle kalmaz bunu, onlara farz kıları. Fakat Hz. Peygamber kendisi bunu yapmadığı gibi, halifelerine de bu konuda bir sorumluluk yüklememiştir.¹⁰⁹ Çünkü Sicistânî'ye göre vahyin zahiriyle amel etmek yeterlidir. Bu konuda “niçin”, “nasıl” vb. sorular sormak yersizdir. Vahyin derinliklerine inmeye ve onun mahiyetini araştırmaya gerek yoktur.¹¹⁰

Sicistânî, eleştirilerine peygamber ve filozof ayırımından giderek devam eder. Sicistânî'ye göre peygamber dini getiren, filozof ise kendisine peygamber gönderilendir. Biri vahye dayanırken diğeri kendi araştırmasına dayanır. Biri: “Bana emredildi, bana

¹⁰⁶ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâ'nese*, 2/6. Konuya dair yapılan müstakil çalışma için bk. Hasan Aydın, “Sicistânî ve Harîrî'nin Eleştirileri Işığında İhvân es-Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2009), 57-74.

¹⁰⁷ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâ'nese*, 2/6.

¹⁰⁸ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâ'nese*, 2/9.

¹⁰⁹ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâ'nese*, 2/8.

¹¹⁰ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâ'nese*, 2/7.

öğretildi, bana denildi ki, ben kendimden bir şey söylemiyorum” derken diğeri: “Ben böyle görüyor ve böyle düşünüyorum, bence iyidir veya bence kötüdür” demektedir. Biri: “Ben aklın ışığıyla hareket ediyorum” derken diğeri: "Ben yaratıcının nuruyla hareket ediyorum" der. Biri: Yüce Allah buyurur ki, melek der ki" der, diğeri ise: "Eflatun ve Sokrat der ki" der. Birinden "Âyetin zâhiri, te'vîlin imkânı ve sünnetin gerçeği" şeklinde ifadeler çıkarken diğerinden “Heyûlâ, sûret, tabiat, ustukus, zâtî, arazî, varlık, yokluk” şeklinde terimler çıkar. Ve bu terimler sadece İslâm'dan değil, hiç bir dinden işitilmiş şeyler değildir.¹¹¹ Ayrıca Sicistânî, İhvân-ı Safâ'nın peygamber ve filozof sözlerini eşit olarak değerlendirdiğini iddia eder. Sicistânî'ye göre onlar, 'peygamber der ki' ile 'filozof der ki' ifadeleri arasında önem açısından bir fark görmezler. Çünkü onlara göre peygamberlik, felsefe disiplinlerinden birisidir ve felsefe de evren hakkındaki bilginin temelini oluşturur. Bunlara ilaveten Sicistânî'nin söylediğine göre İhvân-ı Safâ nezdinde peygamber, dinin tamamlanması için filozofun bilgisine muhtaçtır. Fakat filozof için böylesine bir muhtaçlık söz konusu değildir.¹¹²

Harîrî'nin eleştirilerine geçecek olursak Tevhîdî, Harîrî'nin İhvân-ı Safâ'nın nübüvveti dair eleştirisini Makdîsî'nin hekim-hasta analogisi üzerinden bizlere aktarır. Makdîsî'ye göre şeriat hastaları tedavi eden, felsefe ise bu tedaviyi koruyan şeydir. Buna göre peygamberler, hastalıkları ilerlemesin ve sağlıklarına kavuşsunlar diye hastaları tedavi ederler. Filozoflar ise bunun devamlılığını sağlamak için ve bir daha hasta olmasınlar diye onların sağlığını korurlar. Hastayla uğraşan ve sağlığı yerinde uğraşan arasındaki fark da gayet açıktır. Hastayı tedavi eden o kişiye faziletleri kazandırmış olsa da bunu tamama erdirmek gereklidir. Filozof burada devreye girer ve o kişiye faziletleri kazandırır, onu en yüksek mutluluk için eğitir, hazırlar. Ayrıca burada peygamberin yöntemi taklide dayanır, zannîdir ve cismanidir. Fakat filozofun yöntemi, delile dayanır, kesin bilgi içerir ve ruhanidir. Ayrıca peygamberin yöntemi muvakkat bir zaman içinken filozofun yöntemi sonsuz zamana yöneliktir.¹¹³

Makdîsî'nin argümanını eleştirmek için ilk olarak Harîrî onun hekim-hasta analogisini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre bu analogi, daha önce Makdîsî'den başka kimse tarafından kullanmamış olup, genel görüşlere ve adetlere aykırı bir örnektir. Zira

¹¹¹ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâne*, 2/18; Tevhîdî, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 243.

¹¹² Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâne*, 2/20-21.

¹¹³ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muâne*, 2/11-12.

Harîrî'ye göre uzman hekim iki işi aynı anda halledebilen birisidir. Yani hem hastayı tedavi eden hem de onun sağlığını koruyan kişi aynı kişidir. Aynı yerde hem hastayı iyileştirmeye çalışan hem de onun sağlığını korumaya çalışan ayrı iki hekim görülmüş bir şey değildir. Bu yüzden bu örnek kabul edilemez. Vahyin taklidi, felsefenin ise delillere dayanan bir unsur olması görüşü de kabul edilir değildir. Zira delile dayanan vahiy olup, doğru olanı düzenleyen, iyi olana davet eden ve güzel olanı vaat eden de odur. Taklide dayanan şey asıl öncülü ve sonucu olan şeydir. Vahyî bilgiyi zanna, felsefi bilgiyi ise kesin delillere dayandırıp, onun doğru bilgi olduğunu savunmak kabul edilir değildir.¹¹⁴

Sicistânî ve Harîrî'nin eleştirileri bizi İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini çarpıttıkları veya risâlelerdeki söylemleri tam olarak aktarmadıkları görüşüne sevk etmektedir. Zira İhvân-ı Safâ, yukarıda da aktardığımız gibi risâlelerin bir çok yerinde peygamberlerin zaten filozoflardan üstün olduklarını ve bu üstünlüğün müfekkire gücü, vahiy alma özellikleri ve nefslerinin meleklerin nefslerine benzemesi ile olduğunu söyleyerek peygamberlerin filozoflardan ayrıldıklarını aktarmışlardır. İhvân-ı Safâ risâlelerde açıkça vahiy alan peygamberle burhânî kıyas kullanan filozofun bir olmadığını ve ilk takip edilmesi gereken yolun peygamberlerin yolu olduğunu söylemektedir. İkisi arasında sadece amaç birliği olduğunu ve bu amacın da kirlenmiş olan insânî nefslerin temizlenmesi olduğunu da defalarca vurgulamışlardır. Bu sebeple Sicistânî ve Harîrî'nin eleştirilerinde haklı olmadıklarını belirtmemiz gerekir.

¹¹⁴ Tevhîdî, *el-İmta' ve'l muânese*, 2/12.

BÖLÜM 3: İSMÂİLÎ DÜŞÜNCEDE NÜBÜVET VE VAHİY

Çalışmamızın üçüncü bölümünü oluşturan bu başlık altında İsmâilî düşüncede nübüvvet ve vahiy meselesinin nasıl ele alındığını aktaracağız. Yöntem olarak ise İsmâilî düşüncüyü sistemleştiren ve bu sistemi bizlere eserleriyle ulaştırmış olan üç önemli İsmâilî düşünür olan Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Yâkup es-Sicistânî ve Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin, nübüvvet ve vahye dair görüşlerini günümüze ulaşan eserlerine dayanarak ele alacağız.

3.1. Ebû Hâtim er-Râzî'de Nübüvvet ve Vahiy

Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 933-934), İslâm dünyasında Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî künyesiyle tanınmış,¹¹⁵ İsmâiliyye mezhebinin itikâdî ve fikrî görüşlerini sistemleştirmesiyle bilinen bir İsmâilî dâîsidir. Doğum yeri ve tarihi konusunda net bilgiler yoksa da taşıdığı er-Râzî künyesi ve Farsçayı iyi bilmesi sebebiyle onun Rey civarındaki Paşâpûye (Paşâvûy) bölgesinde doğduğunu ve Fars asıllı olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Leysî ve Kilâî şeklinde anılmasına dayanarak da Arap asıllı olduğunu düşünenler de vardır. Lakin ikincisi zayıf bir ihtimaldir. Ailesi hakkında da yeterli bir bilgiye sahip olamadığımız Ebû Hâtim er-Râzî'nin, hicri III. ve IV. yüzyılda Bağdat'ta bulunduğu ve öğrenimini orada gördüğü tahmin edilmektedir. Arap dili, hadis ve ahlâk ilimlerinde belirli bir seviyeye geldikten sonra Kuzey Afrika'da Ubeydullah el-Mehdî (ö. 934) ile görüşüp onun sayesinde İsmâilî fikirleri benimsemiştir.¹¹⁶ Ebû

¹¹⁵ Mansur Teyfur, “Ebû Hâtim er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi İle Olan İlişkisi”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (Haziran, 2016), 130-131. Ebû Hâtim er-Râzî hakkında yapılan diğer Türkçe çalışmalar için bk. Mansur Teyfur, *Ebû Hâtim er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Zülkif Özer, *Ebû Hâtim er-Râzî'ye Göre Hz. Muhammed'in Peygamberlik Delilleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); İbrahim Türkoğlu, *Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân Er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Ahmet Çevik, *Ebû Hâtim Er-Râzî'nin Kitâbu'z-zîne Fi'l-Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ramy Mahmoud, “Dâî Ebû Hâtim er-Râzî'nin A'lamu'n-nübüvve Adlı Eserinde, Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları”, *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Mîzânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 9 (Aralık, 2019), 269-289.

¹¹⁶ Ubeydullah el-Mehdî, İsmâilîler'in ilk zâhir imamı olup aynı zamanda Fâtımî devletinin kurucusudur. Kurmuş olduğu bu devleti kendi mezhebine göre şekillendirme hususunda çokça çaba harcamış, imametini kabul ettirmek birçok yolu denemekten çekinmemiştir. Özellikle sünnî düşüncüyü temsil eden Mâlikî âlimlerine karşı şiddet uygulayıp, onları öldürmek gibi aşırı yollara da başvurmuştur. Bunlara ilaveten kendi fikhî düşüncesini oluşturmuş, peygamberin ashâbına küfretmeyi şîâr edinmiş, ezana “hayye alâ hayri'l-amel Muhammed ve Ali hayri'l-beşer” ifadesini eklemiş, hutbelerde kendisi için methiyeler okunması kuralını getirtmiştir. Bu sebeple İsmâiliyye tarihinde önemli bir şahsiyet olarak var olmuştur. Mustafa Öz, “Ubeydullah el-Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mart 2021).

Hâtim er-Râzî, Fâtımî İsmâîlîleri açısından önemli bir sima olup Arap dili, mezhepler tarihi ve İsmâîlî kelâmına vukûfiyetiyle Taberistan, Deylem, İsfahan ve Rey şehirlerinde mezhebini, siyasi ve dînî anlamda temsil etmiştir.¹¹⁷

Ebû Hâtim er-Râzî'nin beş eseri olduğu biliniyor olsa da günümüze sadece üç tanesi ulaşmıştır. Bunlar; *A'lâmü'n-nübüvve*, *Kitâbu'z-zîne* ve *Kitâbu'l-ıslâh*'tır. Günümüze ulaşmayan iki eseri ise, *el-Câmi'* ve *er-Rec'a*'dır.¹¹⁸

Bu bölümde Ebû Hâtim er-Râzî'nin nübüvvet ve vahye dair görüşlerine odaklanacağız. Ebû Hâtim er-Râzî'yi seçmemizin sebebi ise onun, yukarıda zikrettiğimiz gibi İsmâîlî akîdesine ciddi oranda katkı yapması ve bu İsmâîlî akîdeyle ilgili eserler kaleme almış olmasıdır. İlk olarak nübüvvet daha sonrada da vahiy konusundaki görüşlerine değinmeye çalışacağız. Bunu yaparken de özellikle odaklanacağımız eser, Ebû Hâtim er-Râzî'nin mülhid olarak nitelediği Ebû Bekir er-Râzî'ye¹¹⁹ (ö. 925) karşı, nübüvvet meselesi özelinde yazdığı fakat farklı konulara da değindiği ve bir reddiye şeklinde ele aldığı *A'lâmü'n-nübüvve*¹²⁰ adlı eseridir. Ebû Hâtim er-Râzî, eserinde Ebû Bekir er-Râzî'den sadece mülhid olarak bahsedip adını hiç zikretmese de onun Ebû Bekir er-Râzî olduğunda bir şüphe yoktur. Zira Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 1020'den sonra) *el-Akvâlî'z-zehebiyye* adlı eserinde Ebû Hâtim er-Râzî'nin, Ebû Bekir er-Râzî ile nübüvvet konusunda münazara yaptığını ve onun nübüvveti dair yaptığı itirazları reddettiğini söyleyerek açıkça Ebû Bekir er-Râzî'nin ismini zikretmiştir.¹²¹ Mülhid olarak bahsedilen kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu konusunda diğer teyit edici bilgi ise Ebû Bekir er-Râzî, münazarada yenik düştüğünde bu duruma sevinen ve Ebû Bekir er-

¹¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mart 2020).

¹¹⁸ Yavuz, “Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân”.

¹¹⁹ Ebû Bekir er-Râzî hakkındaki mülhidlik iddiaları için bk. Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (2002), 107-123; Seyfi Kenan, “Hekim-Filozof Ebu Bekir er-Razi Bir Mülhid miydi?”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 187-197.

¹²⁰ Eserin bir bölümü Mahmut Kaya tarafından tercüme edilmiştir. Tercüme için bk. Ebû Hâtim er-Râzî, “Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma” çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 83-99. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “A'lâmü'n-nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mart 2020).

¹²¹ Hamîdüddîn el-Kirmânî, *el-Akvâlî'z-zehebiyye*, nşr. Salâh es-Sâvî (Tahran: Encümen-i Şahaşay-i Felsefey-i İnan, 1977), 9-14.

Râzî'ye reddiyeleri ile tanınan Hüseyin el-Temmâr'ın (ö. ?) da münazarada mevcut olmasıdır.¹²²

Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne* adlı eserinde nübüvvet kelimesini yapı itibariyle incelemiştir. Bunu yaparken ilk olarak nübüvvet kelimesinin kökenini ve sözlük anlamını Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 805) ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 822) gibi bir çok dilciye atf yaparak konu hakkında oluşan görüş ayrılıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çeşitli görüşler içerisinde Ebû Hâtim er-Râzî genel olarak iki görüşe odaklanmıştır. Bunlardan birisi nübüvvet kelimesinin “yüksek mevki” anlamına gelen “النَّبْوَةُ” kelimesinden türeme ihtimali üzerinedir. Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre Allah, peygamberlere vahiy göndermek sûretiyle onların makamlarını yükseltmiş ve onları diğer insanlardan üstün tutmuştur ve dolayısıyla nübüvvet kelimesinin bu kökten türeme ihtimali mümkündür. Ebû Hâtim er-Râzî'nin odaklandığı diğer görüş ise nübüvvet kelimesinin “ulaştırmak/haber vermek” anlamlarına gelen “نَبَأَ\أَنْبَأَ” kelimelerinden türemiş olma ihtimalidir. Ona göre peygamberler, insanlar için Allah'ın koymuş olduğu sınırları, helal ve haramları, emir ve nehiyleri insanlara ulaştırıp haber veren kişilerdir ve nübüvvet kelimesinin bu kelimedenden türeme ihtimali de mâkul bir ihtimaldir. Ayrıca Allah Kur'ân-ı Kerîm'de “*Bunu sana kim haber verdi?*” diye sordu. “*Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi*” diye cevap verdi”¹²³ ayetinde “نَبَأَ\أَنْبَأَ” şeklinde kullanmıştır.¹²⁴ Görüldüğü üzere Ebû Hâtim er-Râzî, her iki ihtimali de uygun görmüştür.

Şimdi Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-nübüvve* eserinden hareketle Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvvetin bâtil olduğuna dair iddiâlarını ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin ona karşı verdiği cevapları ele alarak onun, nübüvvet ve vahye dair görüşlerini ortaya koymaya çalışalım. Ebû Bekir er-Râzî'nin nübüvvetin bâtil olduğuna dair ilk iddiâsı peygamberler yüzünden insanların birbirine düşmesi ve bu sebeple savaşların çıktığına dair düşüncesidir. Bu durumu ilâhî hikmetle bağdaştıramayan Ebû Bekir er-Râzî, peygamberlik müessesesinin varlığının insanların düşmanlık duygularını tahrik ettiğini düşünür ve tarihsel kavgaların en büyük sebebinin de bu olduğunu iddiâ eder. Ona göre

¹²² Ebû Hâtim Er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî-Gulâm Rızâ A'vânî (Tahran: İntişârât-ı Sürayâ, 1977), 27; Yavuz, “A'lâmü'n-nübüvve”.

¹²³ et-Tahrîm 66/3.

¹²⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-zîne*, nşr. Saî'd el-Gânimî (Beyrût: Menşûrâtü'l-Cemel, 2015), 2/581.

Allah'ın hikmet ve merhametine yakışan şey, insanları birbirinden üstün tutmayarak herkese dünya ve âhirete dâir faydalı ve zararlı ilimleri vermesi ve bu sayede görüş ayrılıklarına engel olmasıdır ki Allah bunu zaten kullarına uygulamıştır. Ebû Hâtim er-Râzî bu iddiâyâ karşı çıkar. Ona göre her insan farklı algılama gücüne sahiptir. Hiç kimse bahsedilen ilimleri öğrenme konusunda kendi kendine yeterli olamaz ve bu hususta bir öğreticiye ve yol göstericiye muhtaçtır. Öyle ki Ebû Bekir er-Râzî'nin kendi alanı olan felsefede dahi âlim-talebe ilişkisi vardır. Bunlara ilaveten Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre hem hayvanlarda hem de insanlarda temel ve ortak iç güdüler vardır. Hayvanlarda sorumluluk duygusu olmadığı için aralarındaki iç güdü bakımından herhangi bir farklılık yoktur. Fakat insanlar hür bir iradeye sahip olmaları sebebiyle yaptıklarından sorumlu tutulacaktır ve bu yüzden de emir ve yasaklarına bağlı olmaları gereken üstün bir otoritenin -peygamberlerin- varlığı kaçınılmaz bir sosyal gerçekliktir. İnsanı hayvan seviyesine indirgemektense bu şekilde bir uygulama Allah'ın ilâhî adaletine daha uygundur. Bu sebeple de Allah'ın merhameti ve hikmeti gereği insanların arasından birisini seçip peygamber olarak göndermesi ve vahiy kanalıyla onlara bilme gücünü aşan konularda din ve dünya işlerini bildirmesi mâkul bir durumdur.¹²⁵ Bunlara ilaveten Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre peygamberlerin, din ve dünya işlerini irşâd etmek yanında toplumu yönetmeleri de mümkündür. Zira böyle bir yönetime toplumun her kesimi rahatlıkla uyum sağlayabilir ve bu durum realitede de gözlemlenmiştir. Onların getirmiş olduğu şeriata dayalı siyaset sayesinde din ve dünya işlerinin düzene girdiği de müşahede edilen bir durumdur.¹²⁶

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre bir dinin müntesipleri dine dâir bilinmesi gereken şeyleri, kendileri gibi sıradan beşer olan peygamberlerden taklit yoluyla alırlar. Araştırma ve sorgulamayı reddederler ve insanları da bunlardan men ederler. Çünkü peygamberler onları bir takım şeylerle yükümlü tutmuş, bilinmesi gereken konuları bilme bağlamında onları kendisine bağımlı yapmış ve araştırma ve sorgulama yetilerini ellerinden almıştır. Onlar Allah'ı, yaratılışı, zamanı, mekanı düşünmezler ve bu konularda derin düşüncelere kapalıdırlar. Öyle ki bu dinlerin müntesiplerine diniyle ilgili delil sorulunca sinirlenirler ve öfkeye kapılırlar. Bu öfkeleri onları muhâliflerin kanlarını dökmeye kadar götürür.¹²⁷

¹²⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 3-8.

¹²⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 8.

¹²⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 31-32.

Ebû Hâtim er-Râzî bu iddiaya cevap verirken, yine Ebû Bekir er-Râzî'nin kendi alanına odaklanır ve felsefeyle meşgul olan kişilerde de taklidin mevcut olduğunu, onların da kendilerinden üstün olan kişilerin söylediklerine bağlandığını, akıllarının ermediği konularda onların söylediklerine teslim olduklarını söyler.¹²⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Bekir er-Râzî'nin iddiâ ettiği gibi hak ve adalet sahibi olarak nitelediği din müntesiplerini taklitçi olarak görmez. Ona göre Allah'ın birliği, nübüvvetin konumu ve imâmetin ispâtı gibi konular taklide dayalı konular değildir. Mezkûr mevzuların inancı kişide sabit olduktan sonra onun dışındaki teferruata dayalı konularda Ebû Hâtim er-Râzî'nin kendi deyimiyle insanların “âdil ve hak imamı” taklit etmelerinde bir sakınca yoktur. Ayrıca her ilimde o ilime vâkîf olmuş ve diğerlerinden o konuda daha üstün konumda olan bir insan muhakkak vardır. Bu yüzden belli konulardaki meseleleri o alanda en vâkîf olan kişiye havale etmek gerekir. Ayrıca bu durumun tersi insanı teklîfi mâ lâ yutâk/insanı gücünü aşan şeyle sorumlu tutma durumuna yol açar ki Allah merhameti gereği insanları, güçlerinin yetmeyeceği şeylerle yükümlü tutmamıştır.¹²⁹ Bunlara ilaveten Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre peygamberler, bağlılarına sorgulama ve araştırmayı yasaklamamıştır. Bilakis teşvik etmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî bu iddiasını bir takım ayetlerle de destekleyerek Ebû Bekir er-Râzî'ye cevap vermeye çalışır.¹³⁰

Ebû Bekir er-Râzî, peygamberlerin sözlerinin birbirinden farklı olup, bu sözlerin birbiriyle çeliştiğini iddia eder ve bu iddiâsını nübüvvetin reddi için bir argüman olarak kullanır. Ona göre her peygamberin farklı bir iddiâsı vardır ve hepsinin iddiâları birbirinden farklıdır. Örneğin; İsâ peygamber Allah'ın oğlu olduğunu iddiâ ederken, Mûsâ peygamber Allah'ın bir oğlu olmadığını söyler. Muhammed peygamber ise kendisinin insanlığın çoğu için yaratıldığını iddiâ eder. Aynı şekilde Yahudiler ve Hristiyanlar, İsâ'nın öldürüldüğünü ve çarmıha gerildiğini iddiâ ederken Muhammed peygamber onun, öldürülmediğini iddia eder. Ebû Bekir er-Râzî, semâvî dinlerin yanında Mani ve Zerdüştlüğü de bu süzgeçten geçirir ve onlarda da bu tarz farklılıklar ve çelişkiler olduğunu ekler. Ebû Bekir er-Râzî daha birçok örnekle bu iddia farklılıklarını sıralar ve ona göre bu örnekler nübüvvetin bâtıl olduğunun delilleridir.¹³¹

¹²⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 32.

¹²⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 33-34.

¹³⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 35-42.

¹³¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 59-61.

Ebû Hâtim er-Râzî, öncelikle Mani dini ve Zerdüştlüğün diğer semâvî dinlerle birlikte ele alınmaması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre Mani dini ve Zerdüştlük bir takım felsefî söylemlerle oluşturulan bâtil dinlerdir ve diğerleriyle aynı kategoride değerlendirilemez.¹³² Ebû Hâtim er-Râzî, peygamberlerin sözlerinin hepsinin hak ve doğru sözler olduğunu fakat lafızlarda farklılık olabileceğini ama bu durumun da peygamberler arasında bir ihtilafa yol açmayacağını ileri sürerek Ebû Bekir er-Râzî'nin argümanını çürütmeye çalışır. Ona göre peygamberlerin söylemleri farklı olsa da anlatılmak istenen hususlar bağlamında mânâlar ortaktır. Bunun yanı sıra peygamberlerin sözlerinde ihtilaf olduğunu düşündüren diğer bir husus, insanların algı farklılıklarından kaynaklanır. Çünkü peygamberlerin bazı sözleri karmaşık bir üslûba sahip olup, üstü kapalı olarak bıraktıkları bir takım meseleler vardır. Bu söylemleri ümmetin her kesimi aynı şekilde yorumlayamaz ve algılayamaz. Cahil olarak nitelenen kimseler bu durumda peygamberler arasında ihtilaf olduğunu öne sürerken, âlim olarak nitelenen kimseler ise bu durumun iç yüzünü rahatça kavrayabilir ve söylemlerde herhangi bir ihtilaf görmez. Ayrıca bu karmaşıklık sadece peygamberler ve onların tebliğ ettiği kitaplarda görülmez. Bu durum kadîm filozoflarda ve onların söylemlerinde de ortaya çıkabilir.¹³³

Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre peygamberlerin söylemlerinde bir ihtilaf olmadığına dâir diğer bir delil, insanların ahlâkî davranışlardır. Buna göre her peygamber aynı yöntemle, aynı doğru ahlakı getirmiş ve onu savunmuştur ve bu yüzden söylemlerinde bir ihtilaf olması mümkün değildir. Bu da başta Muhammed peygamberin müntesiplerinde mevcut olduğu üzere tüm peygamberlerin müntesiplerinde de sabittir. Onların ümmetlerinde yalancı, akılsız ve kendisinden bilgi uyduran kimseler yok denecek kadar azdır. Bunlara ilaveten Mûsâ, İsâ ve Muhammed peygamber gibi kitap ve bir takım haberlerle gelen peygamberlerin getirdiklerini teyit etmek için de bu peygamberlerin ahlâkî durumlarına bakılır. Eğer kendileri, ümmet içinde yalancı, cahil ve deli olarak biliniyor olsalardı kitapları reddedilir ve aralarında bir çelişki olduğu hükmüne varılabilirdi. Fakat durum bunun tersi olduğu için aralarında herhangi bir çelişki görmek mümkün değildir. Bu durumda Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre peygamberlerin ahlâkî anlamda tamam olması da nübüvvetin hak olduğuna bir delil sayılabilir. Bunlara

¹³² Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 61.

¹³³ Ebû Hâtim er-Râzî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 61-62.

ilaveten tüm peygamberlerin ittifak içinde olması ve aynı görevleri yapmasının delili “O, Nûh’a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dini ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz. Kendilerini davet ettiğin bu din müşriklere ağır geldi. Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer ve kendisine yöneleni doğruya iletir.”¹³⁴ ayetidir. Fakat “Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.”¹³⁵ ayetine baktığımızda sanki bir çelişki varmış gibi gözükabilir fakat farklılık sadece lafızdadır. Burada anlatılmak istenen şey, her peygamberin, kendi kavmi üzerinde uygunluk gösterecek şekilde yaptığı tebliğlerdir. Zira her peygamberin kendi kavmine uyguladığı yöntemler doğal olarak farklılık gösterebilir. Her şeriatın kendinden önceki şeriatı ortadan kaldırmasının hikmeti de burada saklıdır.¹³⁶

Ebû Hâtim er-Râzî, başta mülhîd olarak nitelediği Ebû Bekir er-Râzî ve diğer filozofların en temel meselelerde bile ihtilaf ettiklerini göstermek için Sokrates, Tales, Aristoteles, Anaksimandros vb. filozoflardan alıntılar yaparak ayrı bir bölüm oluşturmuştur. Onların özellikle en temel felsefi meseleler olan âlemin yaratılışı ve tanrı algısı konusundaki farklı söylemlerinden aktarımlar yaparak birbirleriyle çelişki içerisinde olduklarını ispatlamaya çalışmıştır.¹³⁷

Ebû Hâtim er-Râzî hangi grubun sözlerinin daha güvenilir ve sağlam olduğunu ispatlamak için bir konu hakkında İslâm'a dair yapılan nakiller ve filozoflar tarafından yapılan nakilleri metot anlamında karşılaştırır. Ona göre İslâm'a dair nakil yapanlar bu işi titizlikle yapmıştır ve onların üslubu; “Bana falanca anlattı, ona da falanca anlattı ona da peygamber anlattı, peygambere de Cibrîl vasıtasıyla Allah; “Kuşkusuz ben, yalnız ben Allah'ım. Benden başka tanrı yoktur. O halde bana kulluk et, beni hatırında tutmak için namazı kıl. Onun vaktini herkesten gizlemiş olsam da, her bir kişinin yapıp ettiğinin karşılığını görmesi için kıyamet mutlaka gelecektir.”¹³⁸ demiştir.” şeklindedir. Fakat filozofların üslubu; “Tabiatım nefsimden, nefsim de aklımdan bildirdiğine göre, o, âlem var olmadan önce onu görmüş ve onun ardından da nefsi, heyulâyı, mekânı ve zamânı, yaratıcı ile birlikte kadîm olduğunu görmüştür. Bunun ardından nefis, âleme gelmeyi çok

¹³⁴ eş-Şua'râ 26/13.

¹³⁵ el-Mâide 5/48.

¹³⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 109-110.

¹³⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 133-148.

¹³⁸ et-Tâhâ 20/14-15.

arzu etmiş, Allah da ona yardım etmiş ve âlem meydana gelmiştir. Eğer o olmasaydı Allah âlemi yaratmazdı. Bu âlemden sonra tekrar dirilme, ödül ve ceza da yoktur.” şeklindedir. Buna göre Ebû Hâtim er-Râzî aklın filozoflar nezdinde gizli ilimleri bilmek bağlamında Allah ile eşit seviyede olduğunu iddia etmektedir. Bu şekilde de İslâm'dan nakil yapan kimselerin yönteminin daha mâkul olduğunu göstermeye çalışmaktadır.¹³⁹

Buraya kadar Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-nübüvve* eserinden hareketle nübüvvete dair görüşlerini aktardık. O, bu eseri dışında bir de *Kitâbu'l-ıslâh* eserinde de nübüvvete dair bir takım önemli görüşler aktarmaktadır. Bu görüşlerin başında ise İsmâilî akidede nübüvvet konusuyla önemli bir bağı olan “devir” meselesi gelmektedir. Bu meseleyi daha önce İhvân-ı Safâ'nın nübüvvete dair görüşlerini aktarıırken açıklamıştık. Ebû Hâtim er-Râzî de *Kitâbu'l-ıslâh* eserinin bir bölümünde devir kavramını ve bu kavramla peygamberler arasında ki ilişkiyi ele alır. Ebû Hâtim er-Râzî'nin tanımlamasına göre devir; âlemden cereyan eden olaylar ve âlemin içerisindeki için merkezî bir noktadır. Allah onu bu âlemi tutmakla görevlendirmiş ve onu âlemin oluş ve bozulmasının sebebi kılmıştır. Bu devir teorisini de bir takım peygamberler ile ilişkilendirmiş ve bu peygamberleri de nâtik olarak isimlendirmiştir. Fakat Ebû Hâtim er-Râzî bu isimlendirme konusunda herhangi bir ayrıntı ve açıklama yapmamıştır. Bu devir yedi müdebbir sayesinde döner ve bu dönüş feleğin ömrünün son bulmasıyla birlikte sona erer. Ve bu sebeple Allah yedi peygamberi -yani yedi nâtıkı- insanlar arasında dînî yönden kutup noktalar sayıldıkları için bu âlemin birer kutbu olarak seçmiş ve onları devr sahibi olarak isimlendirmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî'nin “sâhibu'd-devr” olarak isimlendirdiği devr sahibi bu peygamberler yedi tane olup ilki Âdem peygamber sonuncusu ise Muhammed peygamberdir. Her bir devir içerisinde yaşayan insanlar kurtuluş amacıyla yaşadığı devrin sahibine tutunurlar.¹⁴⁰ Bunun dışında Ebû Hâtim er-Râzî nâtikleri, şeriat sahibi nâtikler ve ulü'l-azm nâtikler şeklinde ikiye ayırır. Şeriat sahibi nâtikler, sıfırdan bir şeriat getirip, dine dair olguları sıfırdan aktaran kişilerdir. Onların sayısı altı olup ilki Âdem peygamberdir. Aynı zamanda o, ilk nâtikdir. Çünkü o, dinin zâhir ve bâtını ilk açıklayan kişidir. Sonuncusu ise Muhammed peygamberdir. Çünkü ondan sonra başka nâtik gelmeyecektir. Ulü'l-azm nâtikler ise kendisinden önce

¹³⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 154-155.

¹⁴⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-ıslâh*, nşr. Hassan Mitoçehir ve Mehdi Muhakkık (Tahran: Müesse-i Mutâleâ't-i İslâmî, 1383), 60-61.

gelen şeriatı nesh edip yeni emir ve yasaklar getiren kimselerdir. Bunların da ilki Nûh peygamber olup Âdem peygamberin şeriatini nesh etmiş ve yeni emir ve yasaklar tâyin etmiştir. Sonuncusu ise yine Muhammed peygamberdir. Bu durumda Ebû Hâtim er-Râzî Muhammed peygamberi hem şeriat sahibi nâtik hem de ulü'l-azm nâtikler içerisine dahil etmiştir.¹⁴¹

Ebû Hâtim er-Râzî'nin nübüvvet görüşlerini özetleyecek olursak o öncelikle Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin sebebini Allah'ın bir hikmeti olarak algılar. Çünkü insanlar farklı algı ve anlayışlara sahip oldukları için bir klavuz olmadan tek tip bir inançta birleşemezler. Yapısal olarak insan hür olması sebebiyle sorumluluk sahibidir. Bu sorumluluğun sınırlarını belirlemek için de bir otorite şarttır ve bu otorite de peygamberlerdir. Ebû Hâtim er-Râzî, nübüvveti siyasetten ayırmaz ve peygamberlerin hem din hem de dünya işlerini yapabilecek önderler olduğunu belirtir. Ebû Hâtim er-Râzî'de filozof ve peygamber ayrımı da önemlidir. Ona göre filozoflar ve eserleri çelişkili ve ihtilafli görüşlerle doludur fakat bu durum peygamberler ve vahiyle getirdikleri kitaplarda yoktur. Bu sebeple kişiler ilk olarak peygamberlerin getirdiklerine yönelmeli, teferruata ihtiyaç duyduğu zaman toplumun önderleri olan imamlara ve filozoflara yönelmelidir. Bu durumda ona göre peygamberler filozoflardan üstündür. Bunlara ilave olarak ona göre her peygamber aynı meseleleri anlatmak için gönderilmiştir. Fakat bu meseleleri aktarma yöntemleri gönderilmiş oldukları topluluklar bağlamında değişebilir. Her topluluğa farklı yöntemler uygulanabilir. İsmâîlî düşünceye has olan devir teorisi de Ebû Hâtim er-Râzî tarafından ele alınmış ve açıklanmıştır.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin vahiy görüşlerine geçecek olursak o, vahiy kavramını Kur'ân'ın isimlerinden bir isim ve sıfatlarından bir sıfat olarak görmektedir. Ona göre Kur'ân ve vahiy kavramları aynı anlamda kullanılır ve ümmetin çoğu da bu şekilde kullanmıştır. O, nübüvvet kavramında yaptığı gibi vahiy kavramını açıklamak için de ilk olarak vahyin kelime kökenine ve anlamına dair bir çok dilciye atıf yaparak onların görüşlerini derlemiştir. Onun kendi çıkarımına göre genel olarak vahiy; “herhangi bir kelâm olmaksızın yapılan işaret ve îmâ” şeklinde tanımlanır. Vahiy kavramı, köken olarak

¹⁴¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 58-60.

“أَفْعَلٌ-يَفْعَلُ\فَعْلٌ-يَفْعَلُ” şeklinde iki kalıpla da kullanılır ve Kur’ân’da iki haliyle de geçmektedir.¹⁴²

Ebû Hâtim er-Râzî’ye göre Allah peygamberleri vahiy alma konusunda farklı derecelere ayırmıştır. Buna göre bazı peygamberler vahiy getiren meleği gözüyle görmüş, bazıları da onu ruhuyla görmüştür. Örneğin Muhammed peygambere Cibrîl bazen insan suretinde vahiy getirmiş, bazen de cibrîl vahiy getirdiğinde bayılmış, ayıldığında ise getirilen vahiy eksiksiz okumuştur. Bazılarının kalbine vahiy, Allah’ın inâyeti ile direkt atılırken, bazıları rüyâda vahiy alır, bazıları da bir şeyi incelerken ondan ibret alır ve Allah da ona incelediği şeyin yararları ve zararlarını vahyeder.¹⁴³

Ebû Hâtim er-Râzî vahiy kavramıyla bağlantılı olan bir kaç kavramdan bahseder. Bu kavramlardan birisi ilhâm kavramıdır. İlhâm, Ebû Hâtim er-Râzî’ye göre vahyin bir çeşidi olmakla beraber, peygamberler için onların tebliğ edeceği söylemlerde vahiy kadar bir bağlayıcılığı yoktur. İlhâm, peygamberlere geldiği gibi insanlara da gelebilir. Buna göre ilhâm üç şekilde gerçekleşir. Birincisi “*Mûsâ’nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız" diye vahyettik.*”¹⁴⁴ ayetinde olduğu gibi Allah’ın sıradan bir insana destek amacıyla gönderdiği ilhâmdır. İkincisi, Allah’ın sâlih kullarını din ve dünya işlerinde başarılı kılmak için gönderdiği ilhâm ve üçüncüsü de nefsin insan kalbine verdiği vesveselerden oluşan ve kafa karışıklığına yol açan ilhâmdır.¹⁴⁵

Vahiyle bağlantılı olan diğer bir kavram ise rüyâ kavramıdır. Rüyâ da ilhâmda olduğu gibi farklı şekillerde meydana gelir. Bu kapsamda peygamberlerin gördüğü rüyâlar hak ve gerçektir. Onlar bu rüyâlar için herhangi bir açıklamaya gerek duymazlar, onların gördüğü rüyâlar hakikattir. Fakat insanların gördüğü rüyâların belli bir te’vilden geçtikten sonra doğru olma ihtimali olabilir. Bunların dışında iki rüyâ çeşidi daha vardır. Birincisi, kişinin kendi tabiatı itibariyle beşerî yönle görülen rüyâlar, diğeri

¹⁴² Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü’z-zîne*, 659.

¹⁴³ Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 287-288.

¹⁴⁴ el-Kasas 28/7.

¹⁴⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 287-288.

de kişinin zihninde yer edinmiş fikir kalıntılarından oluşan rüyâ çeşididir. Bu son iki rüyâ çeşidinden peygamberler münezzehtir.¹⁴⁶

Ebû Hâtim er-Râzî, görüldüğü üzere vahiy konusunu nübüvvet konusu kadar detaylı ve uzun aktarmamıştır. Sadece genel ve klasik ifadelerle aktarmakla yetinmiştir.

3.2. Ebû Yâkûp es-Sicistânî'de Nübüvvet ve Vahiy

Ebû Yâkûp es-Sicistânî, (ö. 1003?) Horasan'ın güneyinde olan Sicistan'da Fars kökenli bir aileden gelmektedir. Siczî ve Bendâne lakaplarıyla anılır. Onun doğum ve ölüm tarihleri konusunda elimize kesin bilgiler ulaşmamıştır. Bu yüzden onun hakkında edindiğimiz bilgiler doğrudan değil eserlerine atıfla, dolaylı olarak oluşturulmuştur.¹⁴⁷

Sicistânî, İsmâilî düşüncesinin en büyük şahsiyetleri arasında ön sıralarda yer alır. Onun adı, Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö. 943?), Ebû Hatîm er-Râzî (ö. 933-934), Hamîdüddîn el-Kirmânî (ö. 1020'den sonra) gibi ünlü dâîlerle beraber anılır. O, Muizlidînillâh¹⁴⁸ (ö. 975) zamanında Buhara dâîsi iken hocası Nesefî'nin öldürülmesi ile beraber hem Horasan hem de Rey'de ki İsmâilîler'e öncülük etmiştir.¹⁴⁹

Elimize ulaşan bilgilere göre Yeni Eflâtuncu felsefenin İsmâliyye düşüncesine sokulması ilk olarak Sicistânî'nin hocası Nesefî kanalıyla olmuştur. Nesefî, *el-Mahsûl* adlı eseriyle bu düşüncüyü uygulamaya çalışırken çağdaşı olan diğer dâîler tarafından sert tepkilerle karşılaşmıştır. Ebû Hatîm er-Râzî, *el-İslâh* eseriyle onu eleştirince Sicistânî de *en-Nusrâ* eseriyle onu destekleyerek İsmâliyye düşüncesine Yeni Eflâtuncu geleneği tekrar sokmuştur. Bunlara ilaveten İsmâilî düşünceye varlıkla ilgili hiyerarşik

¹⁴⁶ Ebû Hâtim Er-Râzî, *A' lāmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî & Gulâm Rızâ A'vânî, 288-289.

¹⁴⁷ Avni İlhan, "Ebû Ya'kûp es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2020). Sicistânî hakkındaki diğer kaynaklar için bk. Paul E. Walker, *Early philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani* (New York: Cambridge University Press, 1993); Paul E. Walker, "Abû Ya'qûb Sejestânî", *Encyclopædia Iranica* (Erişim 16 Mayıs 2020); Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâilî Devlet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 128-134; Peter Adamson-Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 91-95.

¹⁴⁸ Muiz-Lidînillâh, 953-975 yılları arasında hilâfet koltuğunda bulunmuş bir Fâtımî halifesidir. Halkına karşı âdil ve yumuşak bir yönetici olan Muiz-Lidînillâh, İsmâilî ideolojide bir birlik yapmaya çalışan ilk halifedir. O, kendi döneminde İsmâliyye düşüncesine Yeni Eflâtuncu düşüncenin girmesine izin vermiş ve bu düşünce, önde gelen çoğu İsmâilî şahıslar nezdinde de kabul görmeye başlamıştır. Asri Çubukçu, "Muiz-Lidînillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2020).

¹⁴⁹ İlhan, "Ebû Ya'kûp es-Sicistânî".

izah tarzında ve âyetlerin bâtinî te'villerinde en büyük katkıyı Sicistânî yapmıştır denebilir.¹⁵⁰

Eserlerinin çoğu günümüze ulaşmıştır. Bu eserleri; *Kitâbu İsbâti'n-nübû'ât*, *Risâletü tuhfeti'l-müstecîbîn*, *el-Mevâzîn*, *el-Yenâbî'*, *Keşfü'l-mahcûb*, *Kitâbü'l-İftihâr*, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, *Süllemü'n-necât* ve *el-Mekâlîd'* dir.¹⁵¹

Bizim bu yazımızdaki amacımız, Sicistânî'nin günümüze ulaşan ve neşredilen eserlerinden yola çıkarak onun nübüvvet ve vahiy meselelerine dair görüşlerini ortaya koymaktır. Meseleleri ele alırken ilk olarak nübüvvet daha sonra da vahiy meselesini ele almaya çalışacağız. Onun bu meselelere dair en kapsamlı eseri *Kitâbu İsbâti'n-nübû'ât* adlı eseri olup bizim de asıl odaklanacağımız eser bu olacaktır. Bunun yanında diğer eserlerinde de konuyla ilgili bir takım bilgiler mevcuttur.

Sicistânî, nübüvvete dair kavramsal bir tanım yapmayıp, nübüvveti genel olarak açıklamalar ve örnekler üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Onun, nübüvvet meselesini ele alırken ilk yaptığı şey peygamberlerin diğer insanlar arasındaki farkını ve değerini göstermeye çalışmak olmuştur. Bu düşünceden yola çıkarak Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât* eserinde âlemdeki farklılıkları açıklamak için *tefâvüt/farklılık teorisini* öne sürmüş ve bu teori ile âlemdeki farklılıklardan yola çıkarak nübüvveti ispat etmeye çalışmıştır. O, bu teoriye oldukça önem vermiş ve mezkûr eserinde bu konuyu açıklamak için uzun bir yer ayırmıştır. Sicistânî bu teoride sadece âlemdeki farklılıklara değinmekle kalmayıp âlemdeki mevcûdâtın birbirine kıyasla üstünlüğüne de değinmiştir. Bunu yaparken ilk olarak âlemdeki hareket türlerinin farklılığını açıklamakla işe başlamıştır. Buna göre âlemde düz ve dâiresel olmak üzere iki çeşit hareket vardır. Dâiresel hareket için herhangi bir zıtlık söz konusu değilken düz hareket için zıtlık mevcuttur. Sicistânî burada zıttı olan hareketin diğerinden daha üstün bir konumda olduğunu ifade eder. Bu farklılık ve üstünlük durumu âlemin içerisindeki her alanda mevcut olduğu fikrinden yola çıkarak Sicistânî, madenler, bitkiler, hayvanlar ve en son insanları zikrederek bu türlerin hem birbirlerine olan üstünlük ve farklılıklarına hem de her türün kendi içerisindeki üstünlük ve farklılıklarına değinmiştir. Kıyâsa en aşağıdan başlayan Sicistânî'ye göre madenler değer olarak en alt tabakayı oluştururlar.

¹⁵⁰ İlhan, "Ebû Ya'kûp es-Sicistânî".

¹⁵¹ İlhan, "Ebû Ya'kûp es-Sicistânî".

Bitkiler, madenlerden suyu emme özellikleri sebebiyle daha üstün olup bu durum madenleri bitkilerden daha kaba ve değersiz kılar. Hayvanlar da bazı hisleri kabul etmek ve onları harekete geçirmek anlamında bitkilerden daha üstündürler. Son olarak ise insan; konuşma, düşünme, ayırt edebilme ve bilinç gibi özelliklere sahip olmakla hayvanlardan daha üst konumdadır. Bu türler kendi aralarında da farklılıklar ve üstünlükler barındırırlar. Örneğin madenler görünüş itibariyle birbirinden üstündür. Bitkilerde de bazı meyveler tat, renk, koku, görüntü vs. itibariyle diğerlerinden daha üstündür. Hayvanlarda da aynı şekilde sûret ve huy olarak biri diğerinden daha üstün konumdadır. İnsanlar da aynı şekilde birbirinden farklı olup birbirlerine göre daha üstün konumda olanlar vardır. Buna göre insanlar iyi veya kötü niyetli, âlim, cahil, yumuşak huylu, kaba, âdil, zulmeden vb. özelliklere göre birbirlerinden farklı özelliklere sahip olup, bu sahip oldukları özelliklerle birbirlerinden üstün olabilirler. Bu durumda insan türünün en üstünü peygamberlerdir. Bunun sebebi ise onlara Allah tarafından verilen kutsal bir güçtür.¹⁵²

Sicistânî, peygamberlerin insanların en üstünü ve en faziletlisi olduğunu ispat etmek için tefâvüt kavramından sonra *teshîr/itaati altına alma* kavramını öne çıkartmıştır. Bu kavramla o, peygamberlerin siyaset alanında da insanlar arasında en yetkili kişiler olduğunu göstermeye çalışmıştır. Buna göre *tabî teshîr* ve *irâdî teshîr* olmak üzere iki çeşit teshîr vardır. Birinci tür teshîr kendiliğinden, doğal bir şekilde, hâlihazırda mevcut olan teshîrdir. Bu teshîr türü varlık türleri arasında bulunur. Örneğin bitkiler, suyu emebilme özellikleri sebebiyle madenlerden daha üstün olması bu tür bir teshîrdir. Aynı şekilde hayvanların duyuları algılama açısından bitkilerden üstün olması, insanların akıl sebebiyle hayvanlardan üstün olması bu tür teshîre örnektir. Burada varlık türlerinin birbirlerinden üstün oldukları doğal sebeplerden ötürü olduğu için aralarında ki teshîr türü de doğal bir teshîrdir. Fakat bu teshîr türü için herhangi bir fazilet söz konusu değildir. Irâdî teshîr ise bir türden sadece bir kişinin sahip olduğu teshîr türü olup, bu teshîr türü tek kişinin kendi türündekileri itaati altına almayı ifade etmektedir. Bu duruma en güzel örnek peygamberlerin teshîridir. Onlar kendilerinde bulunan kutsiyet

¹⁵² Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, thk. Ârif Tâmir (Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986), 13-48.

sebebiyle insanlığın çoğunluğunu itaati altına almışlardır. Bu teshîr türü ise tabî teshîr türünden daha faziletlidir.¹⁵³

Sicistânîye göre insan türünün en üstünü peygamberler olduğu için siyâsî yönetim hususunda da bu işe en layık olan kişiler de onlardır. O, bu konuda peygamber olmayan yöneticilerin de ülkelerini gayet iyi yönettiklerini hatta bazılarının peygamberlerden bile daha iyi yönetici olduklarını söyleyenlere karşı da bir takım cevaplar vermiştir. İlk olarak Sicistânî'ye göre peygamberlerin siyasetinde herhangi bir kast ayrımı yoktur. Onların yönetimleri tekdüze olup tüm insanlığı kapsayacak şekildedir. Fakat peygamber olmayan yöneticilerin yönetimleri, kişilere ve mekânlara göre farklılık gösterebilir. Bu durumda peygamberlerin yönetimi peygamber olmayan kişilerin yönetimine kıyasla daha faziletlidir.¹⁵⁴

İkinci olarak kişilere ve mekânlara göre değişim gösteren yönetimin tekdüze yönetime göre daha iyi olduğunu ve bu sebeple de peygamber olmayanların da aynı şekilde iyi birer yönetici olduklarını düşünen kimselere de Sicistânî karşı çıkar. Ona göre peygamber olmayanların yönetim biçimlerindeki farklılıklar, peygamberlere nispeten akıl yetilerinin eksikliğinden dolayı, gelecek olacak veya gelecekte olması muhtemel olaylar üzerinde tam bir çözüm yolu düşünememeleri, eksiksiz düşünmeleri ve tedbirsizlik yapmaları sebebiyledir. Onlar, akıl yetilerinin noksanlığı sebebiyle geleceği tam olarak öngöremedikleri için birçok hata yapmaya açıktır. Fakat peygamberlerin akılları, rûhânî âlemlerle irtibat halinde olduğu için gelecekte muhtemel olacak olan olayları öngörebilir ve bu konuda tedbirler alabilirler. Sicistânî, peygamber olan ve olmayanların yönetimini, her hastalığa iyi gelecek bir ilaç ile tek hastalığa iyi gelecek ilaç ile örneklendirir. Bu durumda tüm hastalıklara iyi gelen ilaç daha üstün durumdadır.¹⁵⁵

Sicistânî, peygamberlerin en üstün konumda olduğunu ispat etmeye çalıştıktan sonra onları inkâr edenlerin inkârlarının sebebini de genel olarak bu üstünlük durumunu tam olarak algılayamamalarına bağlar. Buna göre Sicistânî, nübüvveti inkâr etme bağlamında insanları üç gruba ayırır. Birinci grup kendi mîzaç yapıları ile peygamberlerin mîzaç yapıları arasındaki farkı tam olarak idrâk edememiş ve bu yüzden

¹⁵³ Sicistânî, *Kitâbu isbâti 'n-nübû 'ât*, 38.

¹⁵⁴ Sicistânî, *Kitâbu isbâti 'n-nübû 'ât*, 38.

¹⁵⁵ Sicistânî, *Kitâbu isbâti 'n-nübû 'ât*, 39.

nübüvveti inkâr etmişlerdir. Onlar, cismânî âlemle rûhânî âlem arasındaki farkı anlayamamış ve nübüvveti ait olan iletişim şeklini kendi beşerî iletişim yöntemiyle kıyaslamaya kalkışmış ve bunu da tam anlamıyla kavrayamamışlardır. Allah Kur'ân da böyle kimseler için *“Kendilerine hidayet geldiğinde insanları iman etmekten ve rablerinden mağfiret talep etmekten alıkoyan şey sadece, öncekilerin başına gelenlerin kendi başlarına da gelmesini, yahut âhiret azabının göz göre göre kendilerine gelmesini beklemeleridir.”*¹⁵⁶ buyurur. Bunlara ilaveten bu grup, kendileri ile peygamberler arasında beşerî özellikler anlamında da bir fark olmadığını düşünmüşlerdir. Sicistânî'nin onları anlatmak için kullandığı en somut âyet ise; *“Dediler ki: "Bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşılarda dolaşiyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi?”*¹⁵⁷ âyetidir. İkinci grup ise peygamberleri, imkânsız olan durumlarda sürekli mucize gösteren ve her şeye güç yetiren bir insan olarak tasavvur edenlerdir. Onlara göre imkansız olan şey doğası gereği imkânsız olmayıp, peygamberin acziyeti nedeniyle imkansız görülür. *“Dediler ki: "Sen bizim için yerden bir kaynak fıskırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız.”* De ki: *“Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer-peygamberim.”*¹⁵⁸ Sicistânî'ye göre bu âyet peygamberler ile diğer insanların imkânsız olanı mümkün kılma bağlamında eşit olduğuna dair bir delildir.¹⁵⁹

Üçüncü grup ise nübüvvetin çaba ve öğrenme ile elde edilebileceğini iddia eden kimselerden oluşur. Onlar, kendi çalışmalarıyla elde ettikleri ve iyi bir konuma ulaştıkları matematik ve tabiat ilimlerine aldandılar. Nübüvveti de bu şekilde ulaşacakları bir merteye sandılar ve bu yüzden de yanılığa düşüp nübüvveti inkar ettiler.¹⁶⁰

Diğer bir eserinde Sicistânî, taklîd ehlini nübüvveti dair görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Onun aktardığına göre taklîd ehli nazarında Allah, peygamberliği ilim ve

¹⁵⁶ el-Kehf 18/55.

¹⁵⁷ el-Furkân 25/7.

¹⁵⁸ el-İsrâ' 17/90-93.

¹⁵⁹ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 4-6.

¹⁶⁰ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 4-6.

hikmet vermeden sıradan kulları arasından seçtiği herhangi bir çobana, tüccara, demirciye, marangoza vermiştir. Sicistânî bu düşünceye karşı çıkar. Ona göre Allah, ilim ve hikmeti vermeksizin kimseye peygamberlik vermemiştir. Şayet Allah bir kişiyi peygamber olarak seçtiyse, o kişi muhakkak toplumda en akıllı ve en zeki olarak nitelenen kimsedir. Zira bu durumda herkes peygamberlik makamını elde etme hususunda eşit bir seviyede olurdu. Bu durum da savaşların ortaya çıkmasına ve kan dökülmelerine sebebiyet verirdi.¹⁶¹

Sicistânî'nin nübüvveti yanlış değerlendirme noktasında diğer eleştirileri ise Zâhîrîlere yöneliktir. O, Zâhîrîleri, eksik bilgileriyle peygamberleri üstünlük derecelerine göre kategorileştirme girişimleri nedeniyle eleştirmiş ve onların peygamberlerin sayısı konusunda gereksiz bir şekilde ilgilenecek aşırılığa kaçtıklarını ifade etmiştir. Ona göre eğer Zâhîrîler, peygamberlerin sayılarında herhangi bir hata yaparlarsa, bu hata onların imanlarına zarar verecek bir hata olur. Aynı şekilde bu durum peygamberler arasında üstünlük düşüncesi konusunda yapmaya çalıştıkları şeyde de geçerlidir. Zira yanlış bir üstünlük derecelendirmesi de yine onların imanlarına zarar verecek bir çalışma olur. Bu konuda dinî işlerini, peygamberlerin rivayetlerine ve vâsilerin söylediklerini dayayan hak ehline kulak vermek en doğrusudur. Çünkü onlar da bu konuda, Allah'ın Kur'ân'da "*O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık.*"¹⁶², "*Doğrusu biz peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık...*"¹⁶³, "*Azim ve kararlılık sahibi peygamberlerin (ulü'l-azm) sabrettikleri gibi sen de sabret.*"¹⁶⁴ zikrettiği şekilde peygamberlerin birbirlerinden üstün olabileceğine iman etmekle yetinmiş ve bu konuda peygamberleri tek tek Zâhîrîler gibi kategorileştirme girişimine başvurmamışlardır.¹⁶⁵

Sicistânî, nübüvveti inkâr edenleri gruplara ayırdığı gibi nübüvvetin varlığına inanan kimseleri de üç gruba ayırmıştır. Bunların ilki, Haşviyye olarak isimlendirilen gruptur. Onların nübüvvete dair bilgileri babalarından, atalarından, kendilerinden önce yaşamış olan kişilerden gördüklerini taklît etmekten ibarettir. Onlar nübüvvete dair bilgilere sadece bir takım rivayetler sebebiyle vâkıf olup, olayın hakikatine nüfuz etmeyi

¹⁶¹ Ebû Ya'kûp es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlidî'l-melekûtiyye*, thk. İsmâîl Kurbân Hüseyin Ponawala (Tunus: Dâru'l-Ğarbi İslâmî, 2011), 226.

¹⁶² el-Bakara 2/253.

¹⁶³ el-İsrâ' 17/55.

¹⁶⁴ el-Ahkâf 46/ 35.

¹⁶⁵ Ebû Ya'kûp es-Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihâr*, thk. İsmâîl Kurbân Hüseyin Ponawala (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi İslâmî, 2000), 140-141.

becerememişlerdir. Ayrıca onların nübüvveti inkâr edenlere karşı tartışırken kullandıkları en büyük delilleri de sadece kendilerine intikal eden bir takım rivayetlerden ibarettir.¹⁶⁶

İkinci grup mukallitlerdir. Bu grup da nübüvveti kendilerince yorumlayıp, nübüvvet hakkında kendilerini ikna edecek kadar bilgiyle iktifâ eden kimselerdir. Bu kişiler de nübüvvetin hakikatine tam anlamıyla vâkıf olamayıp, nübüvveti iman konusunda zayıf olan kimselere de sadece ikna yeteneği ve bir takım dil oyunları ile yaklaşırlar.¹⁶⁷

Üçüncü grup ise hakikat ehli olan gruptur. Onları Allah Kur'ân'da, "*Bize bu dünyada da âhirette de iyilik yaz! Şüphesiz biz sana yöneldik.*" Allah buyurdu ki: *Azabıma dilediğimi uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır; ayrıca rahmetimi Allah korkusu taşıyanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım.*"¹⁶⁸ ayetiyle vasıflandırmıştır. Bu kişiler dini doğrudan peygamberden gördüğü şekliyle kabul etmişlerdir. Onların nübüvveti dair düşünceleri ise bir takım analiz, sentez ve mantikî izahlarla olup, yakînî bir ilimle oluşmuştur.¹⁶⁹

İsmâilîyye düşüncesinde aklın önemli bir yeri ve işlevi vardır. Bu öneme binâen Sicistânî, peygamberleri bir nevî akıl olarak görür ve bunu açıklarken de meseleyi bir örneklendirme ile ele alır. Buna göre tabiat, canlıların hayatını idâme ettirebilmeleri için yiyecekleri onlara birer sebep kılmıştır. Aynı şekilde canlıların iç organları da onların yaşamına birer destekçi olarak düzenlenmişlerdir. Burada yiyecekler, canlılara hayat veren taraf ve iç organlar da bu yiyecekleri kabul eden taraftır. Bu durumda hayat, iç organlarda bilfiil, yiyeceklerde ise bilkuvve şeklinde bulunur. Bunlara ilaveten iç organlar, tabiat ve insanlar arasında ilk elçi olup yiyecekler de son elçi konumundadır. Bu durumda peygamberler de bizlere iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek suretiyle nefsânî hayatın idâmesi için gönderilmişlerdir. Aynı şekilde akıl da bizi iyi şeylere sevk ederek kötü şeylerden men eder. Dolayısıyla peygamberler bir nevî bize,

¹⁶⁶ Kullanıldığı zaman ve mekana göre değişiklik gösteren Haşviyye kavramı genel olarak, Kur'ân ve sünnete aykırı bir ulûhiyet anlayışına tâbî olanlar hakkında kullanılmış bir kavramdır. Kavram hakkında genel olarak iki görüş ön plandadır. Birincisine göre Haşviyye, dini konularda zâhirî manayı esas alan ve Hz. Peygamberden gelen rivâyetlerin hepsini doğru kabul eden anlayıştır. İkinci görüşe ise Haşviyye, Kur'ân'ın ezeliğini ve kulların fiillerinin yaratılmış olduğunu kabul edenler ve âhâd rivâyetlerle itikâdî konularda hüküm veren kimselerdir. Genel olarak ilk görüşe daha çok itibâr edilir. Metin Yurdağur, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mayıs 2020).

¹⁶⁷ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 6-7.

¹⁶⁸ el-A'râf 7/156.

¹⁶⁹ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 6-7.

aklımızı tanımamız için gönderilmiştir. Zira peygamberlerin getirdiği hususlar aklımıza aykırı olmayan ve aklımızca kabul gören hususlardır. Bu durumda insanda akıl bilkuvve iken peygamberlerde bilfiil durumda olmakla beraber, insanlar ve Allah arasındaki ilk elçi akıl ve son elçi de peygamberler olmaktadır. Burada peygamberler iç organların güçlenmesi için gerekli olan yiyeceklere benzer. Akıl da yiyecekleri kabul eden iç organlar gibidir. Bu durumda da dolayısıyla ilk peygamber de ilk akıl olmuş olur.¹⁷⁰

Sicistânî, beşer aklını rûhânî akıl, peygamberleri ise cismânî akıl şeklinde ifade etmiştir. Bu ifadesinden yola çıkarak Sicistânî'nin nazarında peygamberler için, aklın dünya üzerinde cisimleşmiş temsilcileridir diyebiliriz. Bu durumda rûhânî olan cismânî olandan önce gelmektedir. Çünkü ona göre akıl, peygamberlerin görüşleriyle ittifak halindedir. Çünkü akıl peygamber gelmeden önce de bazı şeyleri kendisi bulabiliyordu. Örneğin, peygamberin bizlere ilk daveti bir yaratıcının olduğunu ispat etmek üzerinedir. Fakat aklımız, peygamberin bu daveti gelmeden önce de kendi başına bu bilgiye zaten erişmiştir. Zira akıl, kendi yaratılışını düşündüğünde kendisini kendisinin yaratamayacağını ve onu yaratan bir yaratıcının var olduğunu anlar. Buna ilaveten sadece kendisinin değil tüm yerlerin ve göklerin de bir yaratıcısı olduğu fikrine erişir. Ayrıca akıl tek başına her türlü iyi ve kötü şeyleri de ayırt edebilir.¹⁷¹

Peki, bu durumda akıl her şeye tek başına erişebilirken peygambere niçin ihtiyaç duyulmuştur? Bu soruya Sicistânî bir takım cevaplar verir. Ona göre ilk olarak akıl, kendi içerisinde var olan soyut şeyleri somut bir şekilde hissedemedikçe tam olarak kavrayamaz. Bu yüzden de Allah kulları arasından onlara, kutsal bilgileri kendi kavimlerinin diliyle açıklamak için peygamberler seçmiştir.¹⁷² Diğer bir sebep ise insanların mîzaç yapıları sebebiyle farklı yollara eğilimleri olma ihtimali üzerinedir. Bu farklılıkların önlenmesi için de insanlar, bir yol göstericiye ihtiyaç duyarlar ve bu yüzden Allah insanlara yol göstermesi için peygamberlerini göndermiştir.¹⁷³

Sicistânî, peygamberlerin bir başka görevinin ise insanları tek bir bilgide toplamak olduğunu belirtir. Bunu anlatmak için ilk olarak nâmûs ve ilim kavramlarını tanımlamakla işe başlar. Ona göre nâmûs, farklı hareket ve farklı sözlerden oluşan ve bu

¹⁷⁰ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 49.

¹⁷¹ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 51.

¹⁷² Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 53.

¹⁷³ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 55.

hareket ve sözlerin de bedenlere tâbî olduğu şeydir.¹⁷⁴ İlim ise kalbin kederi fikri ve hakikati olup, o hakikat ise şeylerin asılları hakkında oluşturulan bir takım analiz ve sentezlerdir. Sicistânî'ye göre nâmûs her insanda dil ve mîzaç farklılıklarından dolayı farklılık gösterse de, bütün insanların genel olarak keder ve tasaları aynıdır. Bu sebeple Sicistânî'ye göre insanları aynı nâmûs altında toplamak mümkün değilken aynı bilgi altında toplamak mümkündür. Sicistânî, meseleyi daha iyi anlatmak için; marangozluk, demircilik ve inşaatçılık meslekleri üzerinden bir örneklendirmeye gider. Ona göre bu üç meslek grubu, genel bilimsel yasa ve ölçülerin sabitliğine uyma anlamında bir olmakla birlikte hepsinin kendine özgü kuralları ve yöntemleri vardır. Buna göre bir çamur üzerinde marangozluğa ait olan oymacılık vb. yöntemleri uygulayamadığımız gibi demirden de yumuşak bir nesne inşa edilemez. Fakat bu farklı iki meslek de aynı genel geçer bilimsel kaideleri uygularlar. İnsanlar da aynı şekilde tek bir nâmûs altında bir araya gelemezler fakat ortak olan hakiki ilim konusunda bir araya gelebilirler. Buna ruh-beden ikilisinden örnek veren Sicistânî'ye göre, ruh her insanda ortak hakiki ilim iken beden insanlarda farklı şekillerde tezahür eden nâmûs gibidir.¹⁷⁵

Peki, bu durumda Sicistânî'ye göre tüm insanlığı bir araya getiren hakiki ilim nedir? Hakiki ilim Sicistânî'ye göre tüm insanlığı herhangi bir ihtilâfa düşürmeden bir araya getirebilen tevhid ilmidir. Bu tevhid ilmi ise Tanrı'yı tüm sıfatlardan hatta sıfatsızlık sıfatından dahi tenzih etmeyi dayatan ilimdir. Bunlara ilaveten hakiki ilim her zaman ve mekânda sabit iken nâmûslarda bir takım değişiklikler mevcut olmuştur. Bunun örneği ise içkinin daha önceki nâmûslarda serbest iken Muhammed peygamberin gelmesiyle birlikte yasak olmasıdır.¹⁷⁶

İsmâîlîler'in nübüvvet konusunda geliştirmiş olduğu devr teorisini genel hatlarıyla “Ebû Hatîm er-Râzî'de Nübüvvet ve Vahiy” başlığı altında anlatmıştık. Sicistânî'nin eserlerine baktığımız zaman onun devir konusunda Ebû Hâtîm er-Râzî'yle genel olarak aynı görüşleri serd ettiğini fakat ondan daha detaylı bir inceleme yaptığını görürüz. Devir teorisinde aktif olan peygamberlere nâtık denildiğini Ebû Hatîm er-Râzî'de görmüştük. Fakat onun görüşlerine ilave olarak Sicistânî, nâtık kavramına dair bir takım

¹⁷⁴ Sicistânî'nin eserlerinin geneline bakıldığında nâmûs kavramını şariat/kanun kavramı ile aynı anlamda kullandığını söyleyebiliriz.

¹⁷⁵ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlîdi'l-melekûtiyye*, 230-235.

¹⁷⁶ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlîdi'l-melekûtiyye*, 230-235.

analizler yapmış ve bu peygamberlerin neden nâtik olarak isimlendirildiğini açıklamıştır. Ona göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli detay onun nâtik/konuşan olmasıdır. Nâtik sıfatını alan peygamberlerin nutk özellikleri diğer insanlara karşı güç ve cesaret göstergesi bağlamında daha üstündür ve bu ismi almaları da bu üstünlük sebebiyledir. Peygamberlerdeki bu nutku Sicistânî, hakiki nutk olarak isimlendirir. Çünkü onlardaki nutk herhangi bir tezatlık ve şüphe içermez. Hakiki nutk dışındaki nutklar tezatlık ve şüphe içermeye açıktır.¹⁷⁷ Diğer bir eserinde ise Sicistânî, nâtik isminin çok faziletli ve değerli bir isim olduğunu ifade eder. Kur'ân'da da Allah'ın peygamberlerin değerinden dolayı nutk kavramını kullandığını söyler. Bu ayetlere örnek olarak da; “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır.*”¹⁷⁸, “*Bu, size gerçeği söylemekte olan kitabımızdır, biz bütün yaptıklarınızı kaydetmekte idik*” denilecek.¹⁷⁹ vb. ayetlerden vermiştir. Ona göre nutk, değerli bir özellik olmasaydı “*Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar.*”¹⁸⁰ ayetinde ifade edildiği gibi bu özellik kıyamet gününde kâfirlerin elinden alınmazdı.¹⁸¹

Sicistânî'ye göre devr, Ebû Hâtim er-Râzî'de olduğu gibi, yedi nâtik ve onların sâmitlerinin iş birliği ile oluşur. Sâmit burada nâtik denilen peygamberlerden sonraki imama verilen isim olarak kullanılır. Ona göre her nâtıkın bir sâmiti olmak zorundadır. Çünkü burada nâtik kendinden önceki şeriatı kaldırır, sâmit de kendinden önceki te'vîli kaldırır. Her nâtıkın bir sâmitinin olması gerektiğinin delili, “*Gerçek şu ki biz Mûsâ'ya da kitap vermiş, kardeşi Hârûn'u onun yanında yardımcı tayin etmiştik.*”¹⁸² ayetidir. Her nâtıkın din ve dünya işlerinde istişârede bulunacağı bir sâmitinin olması Allah'ın bir inâyeti ve hikmetidir.¹⁸³ Bunlara ilaveten Sicistânî'ye göre peygamberler, dinin yasak ve emirlerini herkesin anlayacağı şekilde ilahi emirler ile açıklamışlardır. Fakat bu ilahi emirler bir özet mahiyetinde olduğu için ayrıntı konularda bir takım açıklamalara ihtiyaç duyulmuştur. Peygamberler bu açıklamalarını yaparken genelde vahyin zâhirini esas almış ve açıklamalarını da vahyin zâhirine dayandırmışlardır. Bu durumda Sicistânî'ye göre peygamberler vahyin bâtinî açıklamalarını sâmitlere bırakmışlardır.

¹⁷⁷ Ebû Yâ'kûp es-Sicistânî, “Risâletu tuhfeti'l-müstecibîn”, *Hamse Resâilu İsmâiliyye*, mlf. Ârif Tâmir (Suriye: Menşûrâtu Dâru'l-Ensâf, 1956), 151.

¹⁷⁸ en-Necm 53/3.

¹⁷⁹ el-Câsiye 45/29.

¹⁸⁰ el-Murselât 77/35.

¹⁸¹ Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihâr*, 146.

¹⁸² el-Furkân 25/35.

¹⁸³ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 191.

Fakat burada sâmitin, nâtıktan mertebe olarak daha aşağı bir konumda olduğu anlamı çıkartılmamalıdır. O da nübüvvetin sıraları konusunda nâtıkla eşdeğer bilgilere sahiptir. Bu sebeple bu devir ancak sâmit ve nâtığın birlikteliğiyle mümkün olur.¹⁸⁴ Sicistânî, yedi nâtık ve sâmitlerini şu şekilde eşleştirir ve sayar; nâtık Âdem sâmiti Şît, nâtık Nuh sâmiti Sâm, nâtık İbrâhim sâmiti İsmâil, nâtık Mâsa sâmiti Hârun, nâtık İsâ sâmiti Şem'ûn's-safâ ve nâtık Muhammed. Muhammed'in sâmiti yoktur.¹⁸⁵

Bunların dışında Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzîden farklı olarak devri; büyük devir ve küçük devr olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre ilk nâtıktan son nâtık kadar olan devir büyük devir , her yedi nâtığın kendi devri ve kendisinden sonraki nâtığın arasında geçen devre de küçük devir denir.¹⁸⁶

Sicistânî'nin nübüvvet dair söylemlerini genel olarak toparlayacak olursak o, özellikle peygamberlerin üstünlüğünü ispatlama konusunda epey bir çaba harcamıştır. *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât* eserinin büyük bir kısmını da bu meseleye ayırmıştır. Bu konuda geliştirdiği tefâvüt ve teshîr teorileri bunun kanıtıdır. Bunun dışında dikkat çeken diğer husus ise peygamberleri akıl olarak tasavvur etmesi ve aklın peygamber gelmeden önce de bir takım şeyleri bulabilmesi görüşüdür. Bu görüş onu, filozofların görüşlerine yakınlaştırmıştır. Zira Walker'e göre de Sicistânî, özellikle İslâm felsefesi tarihçilerinin dikkatini çekecek kadar iyi bir felsefi kelamcıdır.¹⁸⁷

Vahiy konusuna geçecek olursak, Sicistânî, nübüvvet meselesinde olduğu gibi vahye dair kavramsal bir tanım ortaya koymayıp, onu bir takım örnekler üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Sicistânî'nin vahyin mahiyetini açıklarken sudûr teorisine başvurduğunu görmekteyiz. Ona göre nübüvvetin temel sebebi, el-Mübdi'den, es-Sâbık'a faziletler hazinesi şeklinde tanımladığı yerden, faziletlerin sudur etmesidir. Bu hazinenin bir sınırı yoktur. Fakat es-Sâbık, el-Mübdi'den aldığı faziletleri et-Tâlî'ye aktarmamış, et-Tâlî de bir takım yetersizlikler sebebiyle âlemdeki kişilere aktaramamıştır. Bu nedenle nefis de kendisini yetersiz hissedip sürekli bilgi ve akla doğru sürekli bir arzu içerisinde olacaktır. Çünkü bu faziletleri donanma yetkisine sahip şey nefstir. Bu faziletlere sahip olan nefisler ise Allah'ın, kulları arasından seçtiği ve et-Tâlîden bu faziletleri alma

¹⁸⁴ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 192.

¹⁸⁵ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 193.

¹⁸⁶ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 193.

¹⁸⁷ Walker, *Early philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani*, 13.

seviyesine gelen peygamber nefslerdir. Bu faziletler de seçilen peygamberler aracılığıyla bulanık ve kirli olan diğer nefslere aktarılır.¹⁸⁸ Bunlara ilaveten Sicistânî *Kitâbu'l-iftihâr* eserinde de nübüvvetin, hak ehlinin de bildirdiği üzere Allah vergisi olup tevfiği olduğunu ve bu verginin de küllî nefse bağlı olduğunu ifade eder. Küllî nefsi burada Sicistânî, sözlerin birleşme alanı olarak tanımlar. Bu sözler ise risâlet anlamındadır. Bu verginin Allah'tan peygambere intikâl etmesi ise letâfeti ve saflığı ile her daim yükselen cüz'î nefsler yoluyla meydana gelir.¹⁸⁹

Sicistânî'ye göre Allah'ın peygamberlere ve onun vârislerine vahyi iletme yolları bir takım mertebeler halinde olup bu mertebeler de farklı farklıdır. Bunun delili ise “*Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.*”¹⁹⁰ ayetidir. Buna göre Sicistânî, vahyi iletme yollarını üç mertebede ele alır. Birincisi, Allah'ın seçtiği kuluna direk bildirmesi ile oluşan vahiydir ki bu en üst mertebe olup nutakânın mertebesidir. İkinci mertebe Allah'ın kuluna perde arkasından vahyetmesidir. Bu mertebe de üsûs/esasların mertebesi olup bu mertebelikler vahyi, perde gibi bir engel olan şeriatlar aracılığıyla alırlar. Üçüncü mertebe ise Allah'ın elçiler aracılığıyla yaptığı vahiydir. Bu vahiy türü de nâtıklardan mütememlere/imamlara iletilen hayallerdir.¹⁹¹

¹⁸⁸ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübü'ât*, 53. Sicistânî'nin burada kullanmış olduğu el-Mübdi', es-Sâbık ve et-Tâlf kavramlarını eserlerinde hangi anlamda kullanıldığını açıklamak faydalı olacaktır. Sicistânî'nin eserlerinin geneline bakılacak olursa, el-Mübdi'; Allah, es-Sâbık; yaratılan ilk şey, akıl ve et-Tâlf kavramının da nefis anlamında kullanıldığını görürüz. Ayrıca Sicistânî'nin bu sudûr teorisi yoluyla anlattığı vahiy yolunu Gazzâlî (ö. 1111), *Fedaihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde bahsetmiştir. Ona göre İsmâîliler, nübüvvet konusunda genel olarak filozofların görüşlerine yakın bir görüş sergilemişlerdir. Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Bâtınîliğin İç Yüzü: Fedaihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhırî*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 25. Bunlara ilaveten İbrahim Medkûr (ö.1995), *Fi'l-felsefti'l-İslâmiyye* adlı eserinde, Fârâbî'nin (ö. 950) nübüvvet konusundaki etkilerini anlattığı kısımda, Gazzâlî'nin, Fedaihu'l-Bâtıniyye eserindeki mezkûr açıklamalarına atıf yaparak İsmâîliler'in nübüvvet ve vahiy konusunda -özellikle sudûr konusunda- Fârâbî'den etkilendiğini öne sürmüştür. Hatta ona göre İsmâîliler, nübüvvet ve vahiy konusunda onun söylemlerini te'vil etmekten öte gidememişlerdir. İbrahim Medkûr, *Fi'l-felsefti'l-İslâmiyye menhecuhû ve tatbikatuhû* (Kahire: Dâru'l-kitâbu'l-mısırî, 2015), 1/150.

¹⁸⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihâr*, 139.

¹⁹⁰ eş-Şûrâ 42/51.

¹⁹¹ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübü'ât*, 60. İsmâîliyye düşüncesinde dinin yayılmasında rol oynayan belli başlı kişiler vardır ve bu kişiler arasında da belli bir hiyerarşi mevcuttur. Bu hiyerarşinin en üstünde nâtik ondan sonra esâslar ondan sonra da imamlar gelir. Burada esaslar peygamberden sonra vahyin te'vili ve yayılışı için çaba gösteren kimselerdir. Bunlara vâsiler de denir. İmamlar ise yine peygamberlerin misyonunu onlardan sonra devam ettiren kimselerdir. Sicistânî'nin *Kitâbu'l-mekâlidi'l-melekûtiyye* eserini tahkik eden İsmâîl Kurbân Hüseyin Ponawala eserin sonunda bu hiyerarşiyi bir tablo şeklinde gösterip açıklamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlidi'l-melekûtiyye*, 437.

Sicistânî'ye göre peygamberler vahyi bir takım vasıtalar ile alırlar. Araya vasıta konmasının ise bir takım sebepleri vardır. Bunun en temel sebebi peygamberlerin risâleti kabullenmesini kolaylaştırmaktır. Buna en iyi örnek ise Hz. Mûsâ hakkındaki, “*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim."*”¹⁹² ayetidir. Burada Hz. Mûsâ, Allah ile kendi arasında bir aracı olmasından rahatsızlık duyup bunu dile getirmiştir. Fakat Allah ona ondan daha güçlü ve daha büyük olan dağı örnek göstererek onun bile bir vasıta olmadan vahyi yüklenemediğini ve buna kıyasla Hz. Mûsâ'nın da aynı şekilde vahyi vasıtasız bir şekilde yüklenemeyeceğini dile getirmiştir.¹⁹³ Ayrıca peygamberlerin risâleti kabul etmelerinin kolaylaşması için peygamberler vahyi almadan önce birtakım ön hazırlık aşamalarından geçerler. Bunun için Allah, ilk olarak, onların diğer insanlardan daha üstün olduklarını göstermek için onlara gizli ilimlerden verip, onlar için gaybın kapısını açar. Bu durumu Allah, “*Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka.*”¹⁹⁴ “*...bilmediğini sana öğretmiştir.*”¹⁹⁵ vb. ayetlerde açıklamıştır.¹⁹⁶

Peki, bu durumda peygamberler vahyi nasıl kabul eder? Sicistânî'ye göre peygamberler vahyi, bizim bir bilgiyi aldığımız gibi bir takım sesleri işiterek almazlar. Eğer bu yolla almış olsalardı onlara vahyi getirenlerin de kendileri gibi konuşabilen ve işitebilen varlıklar olması gerekirdi. Fakat durum bunun tersidir. Bu durumda vahyi peygamberlerin kalplerine gönderilir ve onlar da bunu kendi kavimlerine anlayacakları şekilde dil vasıtasıyla aktarırlar.¹⁹⁷

Sicistânî, peygamberlerin vahyi kabul etme hususunda fikir belirten Zâhirîleri eleştirir. Ona göre Zâhirîler, kuşların mesafeler kat ederek yeryüzüne indikleri gibi meleklerin de aynı şekilde yeryüzüne indiklerini ve onların, insanların birtakım ses ve duyumlarla

¹⁹² el-A‘râf 7/43.

¹⁹³ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 61-62.

¹⁹⁴ el-Cîn 72/26-27.

¹⁹⁵ en-Nisâ‘ 4/113.

¹⁹⁶ Sicistânî, *Kitâbu'l-mekâlîdi'l-melekâtiyye*, 227.

¹⁹⁷ Sicistânî, *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*, 147-148.

kurdukları iletişim şekline benzer bir şekilde peygamberlerle iletişim kurduklarını düşünmüşlerdir. Bu düşünceye kitabında yer verip eleştiren Sicistânî'ye göre bu düşünce oldukça akıl dışı bir düşüncedir. Zira melekle peygamber onların iddia ettiği şekilde insanî bir diyalog kurmuş olsalardı ve peygamber de meleğin sesini duymuş olsaydı o zaman peygambere ihtiyaç kalmaz ve tebliği topluma direkt melek açıklardı. Ve bu da insanlardan birisinin peygamber olarak seçilip vahiy bildirmesinden daha yararlı olurdu.¹⁹⁸

Vahiy konusunda Sicistânî'nin Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre daha felsefî bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Özellikle onun Yeni Eflâtuncu düşüncüyü İsmâîlî düşünceye entegre eden kişi olduğunu düşünürsek bu söylemlerinin doğal olduğunu belirtebiliriz. Onun yapmaya çalıştığı şey aslında İsmâîlî düşünce çerçevesinde sudûru tekrar yorumlamaktır. Sudûru açıklarken İsmâîliyye düşüncesindeki varlığa dair kavramları kullanması bunu gösterir.

3.3. Hamîdüddîn el-Kirmânî'de Nübüvvet ve Vahiy

Hamîdüddîn el-Kirmânî, (ö. 1020) İsmâîlî dâilerin en meşhuru olarak nitelenebilecek ve “Hüccetül Irâkeyn” lakabıyla anılan bir İsmâîlî dâisidir.¹⁹⁹ Diğer dâilerde olduğu gibi onun hayatı hakkında da detaylı bilgilere sahip değiliz. Onun hayatına dair bilgilere ancak kendi yazdığı eserlerinden ve daha sonraki Müsta‘lî İsmâîlî dâilerinin çalışmalarından ulaşmaktayız. O, Fatimî halifeleri Aziz Billah²⁰⁰ (ö. 996) ve Hâkim Biemrillah dönemlerinde faaliyetlerini yürütmüştür. Doğum tarihi ve yeri hakkında pek fazla bilgi olmamakla birlikte onun 963 yılında Kahire'de doğduğuna dair rivayetler vardır. Vefatı konusu da tartışmalıdır. W. Ivanow onun 1017 yılında vefat ettiğini söylerken, Mustafa Galip 1021 yılını kullanmaktadır. Çok sayıda İsmâîlî düşünceye

¹⁹⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihâr*, 138.

¹⁹⁹ Kirmânî hakkındaki müstakil çalışmalar için bk. Paul E. Walker, *Hamid Al-Din Al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim* (London: I. B. Tauris, 1999); Farhad Daftary, “Kirmânî, Hamîdüddîn” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Haziran 2020); Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmâîlî Davet Yapılanması* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), 135-162.

²⁰⁰ Azîz Billah, 9 Ağustos 976 yılında tahta çıkmış, beşinci Fâtımî halifesidir. Kendisi, Fâtımî halifelerinin en iyisi ve zekisi olarak bilinir. Devlet, onun zamanında en geniş sınırlarına ulaşmıştır. Onun dönemi, bolluk, refah, dînî hoşgörünün yaygın olduğu ve kültürel faaliyetlerin zirvede olduğu bir dönemdir. Ezher Camii onun döneminde ilim merkezi haline gelmiştir. Abdulkerim Özaydın, “Azîz-Billâh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Haziran 2020).

imza atmış olan Muhammed Kamil Hüseyin ise 1021 yılını kabul etmektedir. Fakat bunlar tahminden öte kesin tarihler olmayıp, herhangi bir kaynağa dayanmamaktadır.²⁰¹

Kirmânî, son derece donanımlı bir İsmâilî dâisidir. Eserlerine göz atınca bunu görmemek mümkün değildir.²⁰² Onun kendi döneminde İsmâiliyye düşüncesindeki önemli rolüne rağmen kendisinden hemen sonraki İsmâilîler arasında pek rağbet görmemesi şaşırtıcıdır. Ondan önceki ve sonraki İsmâilîler genel olarak Sicistânî'nin görüşlerine meyletmişlerdir. Sicistânî'nin İsmâiliyye düşüncesine Yeni Eflatuncu düşüncüyü entegre ettiğinden daha önce bahsetmiştik. Kirmânî, ondan daha farklı bir sistem ortaya koymaya çalışmıştır. Onun sisteminde Yeni Eflatuncu etki daha az, Aristoteles etkisi daha fazladır. O, kendisinden önceki dâîlerin fikirlerini inceleyerek yeni bir düşünce sistemine gitmeye çalışmıştır. Onun görüşleri İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşleri ile paralellik arz eder. O, İsmâilî düşüncüyü bu iki filozofun görüşlerine göre yeniden düzenlemeye çalışmıştır. Fakat bu söz konusu düzenleme, İsmâilîler'in en çok değer verdiği imâmet vs. gibi konularda olmayıp daha çok metafizik konularında olmuştur.²⁰³

Kirmânî İsmâilî çevrelerde ilgiye pek mazhar olamasa da bu durum 12. yüzyılda Yemen'de Tayyibî İsmâilîler'in ona yönelik ilgilerinin artmasıyla değişmiş ve bu değişen durumla beraber hak ettiği muameleyi görmeye başlamıştır. Onun düşünce sistemi Tayyibî İsmâilîler'in merkezinde bulunur ve onların bu ilgileri sayesinde de eserleri korunarak günümüze kadar ulaşmıştır.²⁰⁴

Onun günümüze ulaşan eserleri; *Râhatu'l 'akl*, *Mecmû'atu'l Resâilî'l Kirmânî*, *el-Mesâbih fi isbâti'l-imâme*, *Tenbihü'l-hâdî ve'l müstehdî*, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, *Meâsimu'l-hüdâ ve'l-isâbe fi tafdüli 'Alî 'alâ's-sahâbe*, *er-Riyâd*, *Faslü'l-Hitâb ve ibânetü'l-hakki'l-mütecellî 'ani'l-irtiyâb*'dir.²⁰⁵

Biz bu bölümde Kirmânî'nin eserlerinde ele aldığı şekliyle, onun nübüvvet ve vahye dair görüşlerine yer vereceğiz. Onun nübüvvet ve vahye dair görüşlerine geçmeden önce şunu belirtmemiz gerekiyor ki Kirmânî, çağdaşı olan Ebû Hâtim er-Râzî ve

²⁰¹ Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı*, 161.

²⁰² Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı*, 135.

²⁰³ Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı*, 155.

²⁰⁴ Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı*, 155-156.

²⁰⁵ Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı*, 160-161.

Sicistânî gibi nübüvvet ve vahiy konusunda müstakil bir eser kaleme almamıştır. Ve diğer eserlerinde de nübüvvet ve vahye pek değinmemiştir. Bunun sebebi, Ebû Hatîm er-Râzî ve Sicistânî'nin zaten bu konuda detaylı eserler kaleme almaları ve artık bu konuda bir şeyler yazmaya gerek kalmadığı düşüncesi olabilir. Zira Kirmânî'nin eserlerine baktığımızda onun daha önce pek üzerinde durulmayan meseleler hakkında yazması da buna delil sayılabilir. Bu sebeplerden ötürü de onun nübüvvet ve vahiy düşüncesi hakkında topladığımız fikirler de oldukça sınırlıdır.

İsmâilî dâîler genel olarak, imâmeti ispat etmek için eserlerine, giriş mahiyetinde nübüvvetin ispatı ile başlayıp oradan imâmetin ispatı bahsine geçerler. *el-Mesâbîh fi'l-İsbâti'l-imâme* adlı eserinde de aynı yöntemi takip eden Kirmânî, bu eserinde peygamberlik müessesinin neden gerekli olduğu meselesini yedi delil ile açıklamaya çalışmış fakat nübüvvet hakkında kavramsal bir tanımlama yapmamıştır.

Birinci delile göre Allah, canlıları bilgiyle donatma hususunda farklı farklı yaratmıştır. Hayvanları doğuştan kendi amaç ve faydalarına uygun olan bilgiyle donatan Allah, insanları bu çeşit bir bilgiyle yaratmamıştır. Örneğin Allah'ın, doğuştan bir kazı yüzme bilgisiyle veya bir civcivi de yeri eşeye bilme bilgisiyle donatmasının sebebi, onların yaratılışları itibariyle bu bilgilere muhtaç olmalarıdır. İnsanın en şerefli kısmının nefis olduğunu ve onun da bir takım bilgileri kabule yatkın olduğunu düşünen Kirmânî'ye göre nefsi bilgisiz bırakmak Allah'ın hikmetine yakışmaz. Bu yüzden de Allah'ın peygamber göndermesi zorunlu bir durumdur.²⁰⁶

İkinci delile göre, insanlar, akılları vasıtasıyla yaratıcılarını bulmak ve onu bilmekle mükelleftirler. Fakat akıl tek başına yaratıcının varlığına erişse bile onu tam olarak tanımlayamayabilir. Örneğin; "Yaratıcı akledilir bir şey midir yoksa hissedilir bir şey midir?" sorusuna akıl tek başına cevap veremeyebilir. Ve onun bu konuda tek başına üreteceği cevaplar da onu ya hidâyete erdirir veya delâlete sürükler. Bu sebeple Kirmânî'ye göre insanların doğruyu bulabilmesi için Allah ile insanlar arasında bir vasıta olması gerekir. Bu sebeple de nübüvvet makamı zorunludur.²⁰⁷

²⁰⁶ Hamîdüddîn el-Kirmânî, *el-Mesâbîh fi'İsbâti'l-imâme*, thk. t.y. (Beyrût: Müessesetü'l-nûr li'l matbû'ât, 2008), 73-74.

²⁰⁷ Kirmânî, *el-Mesâbîh*, 74-75.

Üçüncü delil, ahirete dair tasavvurlar hakkındadır. Kirmânî'ye göre ahirete dair tasavvurlar hislerle ve akılla elde edilecek bir şey değildir. Onu hissi anlamda ne bir kulak işitmiş ne de bir göz görmüştür. Bu yüzden insan somut anlamda herhangi bir bilgiye erişemediği ahiret ahvalini, soyut olarak algılamakta da zorlanacaktır. Bu sebeple Allah'ın insanlara bu konular hakkında bilgi vermesi ve insanların akıllarındaki ahiret tasavvurlarının daha net bir noktaya ulaşması için bir açıklayıcı göndermesi gerekir. Bu sebeple de nübüvvet makamı zorunludur.²⁰⁸

Dördüncü delile göre insanlar herhangi bir teyit edici olmadan çoğu konuda bir fikir birliğine erişemez ve farklı görüşlere ayrılırlar. Bu durumda özellikle nefslerin benliklerini bilmesi hususunda ve kendilerinin asıl ait olduğu nefsânî âlem tasavvurlarında bir bilgi birliği mevcut olması gerekir. Burada Allah'ın hikmeti gereği nefsânî âlemi insanların akıllarına resmetmesi ve bu konudaki bilgileri doğru ise bu doğru olan bilgileri teyit edip onları tek bilgide toplaması gerekir. Bu da ancak Allah'ın insanlara bir mü'eyyid göndermesi ile mümkün olur. Bu durumda nübüvvet makamı zorunludur.²⁰⁹

Beşinci delile göre Allah, hayvanlara hayata tutunabilmeleri ve kendilerini savunmaları amacıyla gaga, diş, toynak ve pençe gibi uzuvlar vermişken insanlara bunların mukabilinde temyiz ve tedbir gibi güçler vermiştir. Bu temyiz ve tedbir güçleri ile insan hayatta kalma amacıyla zorbalık, hile, bencillik gibi hasletlere tutunarak, diğerleri üzerinde baskın olmak için riyâset makamını elde etmek isteyebilir. Fakat bu durum, yeryüzünde bir takım bozgunların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Bu durumda Allah'ın, insanları orta bir noktada buluşturacak, bozgunlukların önüne geçip nizamı oluşturacak, iyiyi emredip kötülükten men edecek bir resûl göndermesi gerekir. Bu durumda nübüvvet makamı zorunludur.²¹⁰

Altıncı delile göre, insanlara genel olarak baktığımızda hayatın idâmesi için bir sisteme ihtiyaç duyulduğu anlaşılır. Çünkü insanlar belli bir sistem sayesinde iffetlerini, malını ve evlatlarını koruyabilirler. Bu durumda insanlara bir şeyleri emreden ve onları yine bir şeylerden men eden ve onlar için bir sistem kuran ve bu sistemi gözeten birisinin olması

²⁰⁸ Kirmânî, *el-Mesâbih*, 75-76.

²⁰⁹ Kirmânî, *el-Mesâbih*, 76.

²¹⁰ Kirmânî, *el-Mesâbih*, 76-77.

gerekir. Kirmânî'ye göre bu görev peygamberlerin görevidir ve bu durumda da nübüvvet makamı zorunludur.²¹¹

Yedinci ve son delile göre, âlemde var olan tüm varlıklar her an kendisini geliştirip bir üst mertebeye ulaşmak için çabalarlar. Bu durum madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere tüm mevcudât için geçerlidir. Örneğin bir maden eritilip ve şekillendirilip altın olmakla veya bir tohum büyüüp yiyecek olmakla kendisini gerçekleştirmiş ve üst mertebeye ulaşmış demektir. Fakat bunu her varlık gerçekleştiremeyebilir. Örneğin bir taş üzerinde ne kadar çaba harcanırsa harcanınsın o bir yakuta dönüşmez. Aynı şekilde insanlar arasında da ulaşılacak istenen üst bir mertebeye vardır. Bu mertebeye de peygamberler tarafından temsil edilir. Allah onu ümmetinin bilmediği bilgilerle donatarak ve ona vahiy vererek onu diğer insanlardan daha üst mertebeye yaratmıştır. İnsanların üst bir mertebeye tanınmaları için böylesi bir mertebenin somut anlamda var olması gerektiğinden nübüvvet makamı zorunludur.²¹²

Kirmânî'nin nübüvvet konusundaki açıklamalarına genel olarak bakacak olursak onun Ebû Hâtim er-Râzî ve Sicistânî'nin görüşlerinden bir kaç görüş dışında farklı bir şey söylemediğini görürüz. O, bu yedi delil ile nübüvvet makamının gerekliliğini ve peygamberlerin görevlerini gayet öz, anlaşılır ve sistematik bir şekilde aktarmakla yetinmiştir.

Vahiy konusuna geçecek olursak Kirmânî, vahiy konusundaki düşüncelerini *Râhatü'l-'akl* adlı eserinde anlatır. O, vahiy herhangi bir açıklama veya detaylandırma olmaksızın küllî olarak bilinen şeylerin ismi olarak tanımlar.²¹³ Vahiy açıklarken Kirmânî'nin sürekli başvurduğu temel kavram tahayyül kavramıdır. O tahayyül, his ile bilinen bilgilerden alınmış, sûretteki düşünceler olarak tanımlar. Bu tahayyül ise iki kısımdır. Birincisi somut kaynaklara yönelik ilk adımda oluşan hayaller ikincisi ise soyut kavramlar hakkında dikkatli ve derin bir düşünce ile ulaşılan hayallerdir.²¹⁴ Ona göre peygamber olsun veya olmasın kişi, bu tahayyül kuvvesi ile birtakım ilahi ilkeleri kavrayabilir ve o ilkeler üzerinde bir takım fikirler üretebilir.²¹⁵ Burada şöyle bir soru

²¹¹ Kirmânî, *el-Mesâbîh*, 77-78.

²¹² Kirmânî, *el-Mesâbîh*, 78-79.

²¹³ Hamîdüddîn el-Kirmânî, *Râhatü'l-'akl*, thk. Mustafa Galip (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, 1983), 559.

²¹⁴ Kirmânî, *Râhatü'l-'akl*, 552-553.

²¹⁵ Kirmânî, *Râhatü'l-'akl*, 552.

ortaya çıkmaktadır. İnsanların tahayyül kuvveleri ile peygamberlerin tahayyül kuvveleri arasındaki fark nedir? Ve vahiy kuvvesi tam olarak nerede durmaktadır? Kirmânî bu problemi çözmek için daha önce Sicistânî'de de gördüğümüz cedd, feth ve hayal kavramlarından faydalanır. Sicistânî'den farklı olarak o, bu üç kavramı bir ayet üzerinden toplu bir şekilde açıklamaktadır.

Kirmânî'ye göre her peygamber aynı şekilde vahiy almaz. Bazıları vahiy direkt alırken bazıları da somut vasıtalar ile alırlar. İşte Kirmânî, bu üç kavramla ilâhî bilginin peygamberlere nasıl ulaştığını anlatmaya çalışmıştır. Buna göre cedd vahyin vasıtasız bir şekilde alınışını temsil ederken feth ve hayal kavramları vahyin vasıtalı bir şekilde alınışını temsil eder. Bunun için “Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir.”²¹⁶ ayetiyle Kirmânî; cedd, feth ve hayal kavramlarını açıklamaya çalışmıştır. Buna göre ayette “Allah’ın konuşması” demek Allah’ın insanlar arasından bazı kimseleri akıl olarak seçip onları insanlar ve kendi arasında aracı yapması demektir. Bu vasıtalarla Allah insanlara birtakım hitaplarını iletebilir. Ayrıca bu seçilen kişilerin en önemli görevi insanlara cüz’iyyâtı detaylıca anlatıp onların küllîyâta yükselmelerine yardımcı olmaktır. “Vahiy ile” kısmı cedd kavramının karşılığı olup bilginin vahiy halini temsil eder. O, kişiye bir kıvılcımın çıkmasına benzer bir şekilde ulaşmakla beraber bilginin asıl kaynağını teşkil eder. Bu merteye peygamberin uyanıklık veya hafif uyku halinde idrâk ettiği bir takım şeylerdir. Bu durumda ilk olarak peygamber kendisine bir şahsın hitap ettiğini veya bir şahıs olmadan bir takım sesler ile kendisine hitap edildiğini idrak eder. Daha sonra itikâdî meseleler kendisinde küllî kâideler olarak doğar. “*Namazı kılın ve zekatı verin*”²¹⁷ ayeti, bilgilerin ona küllî bir şekilde geldiğine örnektir. Yani vahiy peygamberlere ayrıntılı bir şekilde gelmez. Ayrıntıları onlar, tahayyül kuvveleri sayesinde anlarlar. Bu bilgi mertebesi en yüksek mertebedir. İkinci kısım yani “perde arkasından” kısmı bilginin feth halini temsil eder. Bu bilgi konumu Kirmânî'ye göre yaratılan eserlere bakarak Allah’ın bir takım ayetleri üzerinde tefekkür edebilme ve onları yorumlama kabiliyetidir. Üçüncü kısım yani “bir elçi gönderip” kısmı ise bilginin hayal halidir. Bu kısım da Allah’ın bir melek vasıtasıyla kişiye öğretilen bilgileri temsil eder. Bu meleğin de Cebrail olduğunu

²¹⁶ eş-Şûrâ 42/51.

²¹⁷ en-Nisâ 4/77.

belirten Kirmânî'ye göre burada itikâdî meseleler daha açık seçiktir. Bu üç kuvve kişilerde farklı farklı tezâhür eder. Bazı kişilerde birincisi, bazılarında ikincisi bazılarında da üçüncü hal olabildiği gibi bu haller bir kişide de toplanabilir.²¹⁸

Cedd, feth ve hayal kavramlarını Sicistânî'de eserlerinde kullanmıştır. Fakat Kirmânî'nin cedd, feth ve hayal kavramlarına yüklediği anlamlara baktığımız zaman onun bu kavramları Sicistânî'den daha farklı bir şekilde ele aldığını görüyoruz. Kirmânî bu kavramları vahiy merkezli kullanırken Sicistânî bu kavramları daha çok İsmâilî davet hiyerarşisini temsil etmek için kullanmıştır.

²¹⁸ Kirmânî, *Râhatü'l-akl*, 561-562.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslâm düşüncesinin altın çağı olarak bilinen onuncu yüzyılda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ, ortaya çıktıkları dönemden itibaren günümüze kadar, gizemli ve kimlikleri merak uyandıran bir felsefe topluluğu olmuştur. İhvân-ı Safâ'nın kimlikleri hakkında yaratmış olduğu bu gizem kendileri hakkında pek çok spekülasyonlar üretilmesine sebep olmuştur. Bu spekülasyonların temel konusu ise İhvân-ı Safâ'nın hangi mezhebe mensup olduğu konusudur. Onları, Şia'nın aşırı fırkaları olan Dürziyye, Nusayriyye, İsmâiliyye vb. mezheplere isnat edenler olmuştur. Fakat üretilen bu spekülasyonlar dayanaksız değildir. İhvân-ı Safâ'nın hem risâlelerde kullandıkları ifadeler hem de konuyla ilgili tarihi veriler, bu düşünceleri ortaya koyanların dayandığı kaynaklardır.

İlk olarak İhvân-ı Safâ'nın mensup olduğu düşünülen bu mezheplerden, üzerinde en çok durulan mezhep, İsmâiliyye mezhebi olmuştur. Hem İhvân-ı Safâ hem de İsmâiliyye hakkında çalışan araştırmacıların ortak olarak vardığı genel yargı İhvân-ı Safâ'nın İsmâiliyye mezhebine mensup olduğudur. Bunu ilk olarak risâlelerdeki ifadelerle bağlayan araştırmacılar, risâlelerdeki ehl-i beyte olan vurgu, Hz. Ali'ye olan yüceltme söylemleri, kendi cemaatlerinden bahsederken şîa, ehlu şîatinâ ifadelerinin kullanımı, Kerbela olayının anılması vb. ifadeleri argüman olarak kullanmışlardır.

İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olduğuna dair diğer argümanlar ise bir takım tarihi verilere dayanmaktadır. Bu konuda ilk önemli kaynak İsmâilî dâî'lerden olan İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî'nin *Kenzu'l veled* adlı eseridir. Çünkü bu eserde Hâmidî, İsmâilîler'e göre İhvân-ı Safâ ve risâlelerinden bahseden ilk İsmâilî dâidir. Hâmidî bu eserde sadece İhvân-ı Safâ ve risâlelerinden bahsetmekle kalmayıp, bazı konuları anlatırken birebir risâlelerdeki ifadeleri de kullanmıştır.

İsmâiliyye tarihiyle ilgili önemli tarih kitapları yazan ve İsmâilîler'in Tayyibî koluna mensup olan İdris İmâdüddîn, *Uyûnu'l-ahbâr ve Zehru'l Me'ânî* adlı eserlerinde İhvân-ı Safâ risâlelerinin, İsmâilîler'in üç gizli imamlarından ikincisi olan İmam Ahmed'in telif ettiğini kaydetmektedir. Aynı bilgiyi, Yemenli fâkih Şerefüddîn Câfer b. Muhammed b. Hamza Şerefüddîn ve Fâtımî Devleti'nin baş kadısı Numan b. Hayyûn et-Temîmî de vermektedir. Bu tarihi veri, birincil kaynaklarda geçmesi sebebiyle oldukça önemli olup İhvân-ı Safâ'nın, İsmâilî olduklarını iddia eden araştırmacıların temel olarak başvurdukları bir veridir.

Günümüz İsmâilî liderlerinden Ağa Han'ın *Nûr Mubîn Hablullâhi'l Metîn* eserinde İhvân-ı Safâ ve risâlelerinden bahsetmesi de önemli bir dayanaktır. Onun haricinde yine önemli bir argüman, günümüzdeki Tayyibî İsmâilî dâîlerden Hüseyin el-Hemedânî ve İbrahim Seyfi'den gelmektedir. Onların ortak olarak üzerinde durdukları nokta İhvân-ı Safâ risâlelerinin Kur'ân-ı Kerîm derecesinde değerli olduklarıdır. Onlar nezdinde Kur'ân-ı Kerîm vahyin Kur'ân'ı, risâleler ise ilmin Kur'ân'ı gibidir.

Diğer bir önemli nokta ise İsmâiliyye'yi ikiye bölen Nizâriyye ve Musta'liyye mezhepleri arasında birçok ihtilaf ve anlaşmazlıklar mevcutken İhvân-ı Safâ ve risâlelerine yapılan kutsiyet noktasında ittifak halinde olmalarıdır. İki de hem İhvân-ı Safâ'ya hem de risâlelerine aynı kutsiyeti atfetmiştir.

İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olduğunu düşündüren diğer önemli nokta ise yaşadıkları dönemin etkisidir. İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktıkları dönem, Büveyhîlerin iktidarı ele aldığı dönemdir. Ve aynı zamanda bu dönem Abbâsî bölgesine taraftar toplamak isteyen Şîî ve İsmâilî dâîlerin gizli faaliyetler yaptıkları dönemdir. İhvân-ı Safâ'ya bu şekilde dönemsel bir bakış da onların İsmâilî oldukları iddialarını güçlendirmektedir.

Çalışmamızda İhvân-ı Safâ ve İsmâilîler'in ilişkisine dair birincil ve ikincil kaynaklardaki argümanları bu şekilde aktarmaya çalıştık. Hem birincil kaynaklardaki tarihi veriler hem risâlelerdeki ifadeler hem de İhvân-ı Safâ'nın yaşadığı dönemin özellikleri, onların İsmâilî oldukları düşüncesini makul kılsa da iki grubun da gizlilik esasına bağlılığı sebebiyle bu konuda kesin bir sonuca varmak zor görünmektedir. Fakat iki grubun ilişkisini daha iyi anlamak için onların temel meselelerdeki görüşlerine dair karşılaştırmalı bir okuma yapmak bizlere, bu iddiaları daha farklı bir zeminde değerlendirme yolu açmaktadır. Bu düşünce bizi bu çalışmaya sevk etmiş ve her din ve her mezhepte temel bir konu olan nübüvvet ve vahiy meselesine dair karşılaştırmalı bir bakış, çalışmamızın devamını oluşturmuştur. Bu karşılaştırma için de İhvân-ı Safâ için en önemli kaynak risâlelerken, İsmâilî düşüncede etkin olan Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Yâ'kup es-Sicistânî ve Hamîdüddîn el-Kirmânî'nin eserleri de bizler için en iyi İsmâilî kaynakları oluşturmuştur.

İhvân-ı Safâ ve İsmâilî nübüvvet düşüncesinde ortak olarak ele alınan en önemli mesele, ülü'l-'azm peygamberler ve devir meselesidir. Hem İhvân-ı Safâ'da hem de İsmâilî

düşüncede Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed peygamberler ülü'l 'azm peygamberler olup, bu peygamberler insanlık tarihinin dönemlerini başlatan ve tamamlayan kimselerdir. Bu teoriyi, devir teorisi olarak adlandıran İsmâîlîler ve İhvân-ı Safâ'nın bu meseleye bakışı tamamen aynıdır. Teori, kaynaklarda genellikle İsmâîlî düşünce ile anılır. Bu teorinin İhvân-ı Safâ risâlelerinde de neredeyse birebir aynı şekilde aktarılması ilgi çekicidir. İhvân-ı Safâ'da bu devir altı devir şeklinde ele alınırken İsmâîlî düşüncede yedi devir olarak ele alınmıştır. Buna göre İhvân-ı Safâ son devri Muhammed peygamberde bitirirken İsmâîlî düşüncede son devir Mehdî ile bitmektedir. İsmâîlî düşüncede ilave olarak devir sahibi peygamberler nâlık olarak isimlendirilmiş ve bu nâtlara yardımcı olan sâmitlerin de varlığından bahsedilmiştir.

İki grubun nübüvvet konusundaki diğer bir ortak noktası peygamberlerin siyasetle olan yakın ilişkisidir. İhvân-ı Safâ Allah'ın peygamberlere diğer görevlerinin yanında hükümranlılığı da bahsettiğini ve bunun sebebinin de hem dünya hem de din işlerinin daha düzgün yönetilebilmesi olduğunu söyler. Aynı düşünceyi, neredeyse aynı tarzda Ebû Hâtim er-Râzî de aktarır. Ona göre de Allah din ve dünya işlerini irşâd etme noktasında peygamberlere siyasi yetki de vermiştir. Ve ona göre de bu durum İhvân-ı Safâ'da olduğu gibi din ve dünya işlerinin düzene girmesi için en etkili yol olup, bu şekilde yönetilen toplumların düzene girdiği de gözlemlenen bir durumdur. Sicistânî de bu konuda teshîr kavramını ortaya koyar ve bu kavramla, peygamberlerin siyaset alanında da insanlar arasında en yetkili kişiler olduğunu göstermeye çalışır. Ayrıca İhvân-ı Safâ siyasetle ilişkili olarak risâlelerde imamet meselesinden önce her zaman nübüvvet meselesinin anlatılmasını ve insanların bu şekilde imameti daha iyi algılayabileceğini söylemektedir. Aynı ifadeler Hamîdüddîn el-Kirmânî'de de rastlamaktayız. O da *el-Mesâbih fî isbâti'l-imâme* adlı eserinde imametın ispatına geçmeden önce nübüvveti ispatlamaya çalışır ve bunun İhvân-ı Safâ'da olduğu gibi insanların imameti daha iyi kavramasına fayda sağlaacağını düşünür.

Nübüvvet konusunda diğer bir ortak nokta ise iki grubun peygamberler ve filozoflar arasındaki derece ve üstünlük meselesinin ele alınış şeklidir. İhvân-ı Safâ ve Ebû Hâtim er-Râzî bu meseleyi aynı argümanla ele almıştır. Şöyle ki İhvân-ı Safâ'ya göre filozoflar her ne kadar toplum içinde saygın kimseler olsalar da peygamberler seviyesinde değerlendirilemezler. Çünkü onlar temel meselelerde bir görüş ayrılığına varamamış,

eserleri ihtilaf ve çelişkilerle dolu kimselerdir. Fakat peygamberler ve vahiy yoluyla getirmiş oldukları kitaplar, genellikle aynı düşünceyi aktarmış, ihtilafтан uzak ve çelişkisizdirler. Ebû Hâtim er-Râzî'de aynı ifadelerle durumu aktarmaya çalışmıştır. Ona göre de filozofların eserleri çelişkilerle ve ihtilaflarla doludur. En temel meselelerde bile ortak bir noktaya varamamışlardır. Bu durumu Ebû Hâtim er-Râzî aynı meseleler çerçevesinde Aristoteles, Sokrates vb. filozoflardan alıntılarla destekleyerek ispatlamaya çalışmıştır. Buna ilaveten de filozoflardan yapılan alıntılarla İslâm'dan yapılan alıntıları da karşılaştıran Ebû Hâtim er-Râzî, İslâm'dan yapılan nakillerin daha mâkul ve çelişkisiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre peygamberlerin sözlerinde ve vahiy yoluyla gelen kitaplarda ihtilaf gibi gözükten durumlar kişilerin eksik algısından dolayı öyle gözükmektedir.

Her peygamberin ortak meseleleri kendi kavminin anlayacağı şekilde farklı yollarla anlatması da iki grubun ortak ele aldığı diğer meseledir. İhvân-ı Safâ bu konuda peygamberleri gönül doktorlarına benzeterek amaçlarının aynı olduğunu fakat amaçların uygulamasında ritüellerinin farklılaştığını söyler. Verilen ilaçlar farklı olsa da hepsinin amacı hastaları tedavi etmektir. Ebû Hâtim er-Râzî'de her peygamberin amacının bir olduğunu fakat uygulanan yöntemlerin doğal olarak farklılık gösterdiğini aktarır. Söylemler farklı olsa da amaçlar aynıdır. Bu sebeple de her şeriatın kendisinden öncekini kaldırmasının hikmetini de burada görür. Ayrıca iki gruba göre de peygamberin temel hedefi vahyin insanlara somut bir şekilde aktarılması meselesidir. Her iki grup da insanların anlama yetileri açısından farklı derecelerde olduklarını ve peygamberlerin bu sebeple herkese yönelik ortak bir dil kullandığını aktarmaktadır.

Vahiy konusundaki en önemli ortaklık vahyin işaret ve ima ile alınması noktasındadır. İhvân-ı Safâ peygamberlerin vahyi alırken onu meleklerden ilk olarak işaret ve ima ile aldıklarını daha sonra ise ibare ve lafız ile insanlara aktardıklarını söyler. Ebû Hâtim er-Râzî vahyi herhangi bir kelam olmaksızın işaret ve ima olarak tanımlamaktadır. İki grupta da vahyin aynı kavramlarla tanımlanması gerçekten ilgi çekicidir.

Vahiy konusunda yine iki grubun da ortak olarak ele aldıkları kavramlar rüya ve ilham kavramıdır. İhvân-ı Safâ vahyi anlattığı her yerde vahyi ve ilhamı peş peşe zikretmiş ikisini de aynı kategoride değerlendirmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî de ilhamı vahyin bir çeşidi olarak değerlendirmekle beraber onu vahiyden bir derece aşağıda

değerlendirmiştir. Zira ona göre ilhamı peygamber olmayan sıradan insanlar da alabilir. Rüya kavramını ise İhvân-ı Safâ vahyi alma yöntemi ve bir vahiy çeşidi olarak ele almıştır. Ebû Hâtim er-Râzî'de vahyin rüya yolu ile alınabileceğini ve peygamberlerin rüyalarının herhangi bir açıklama ve te'vîle ihtiyaç duyulmayacak derecede hak olduğunu belirtmiştir.

Çalışmamız, İhvân-ı Safâ ve İsmâiliyye bağlantısına dair iddiaların, iki grubun düşünceleri ekseninde karşılaştırıldığı takdirde daha da güçlendiğini ortaya koymaktadır. İki grup da nübüvvet ve vahiy konusunda neredeyse birebir ifadeleri kullanmış, benzer argümanlarla nübüvvet ve vahyi ispatlamaya çalışmıştır. Diğer meselelere dair görüşlerinin de karşılaştırıldığı takdirde bu iddiaların daha da sağlamlaşacağı da muhaktır.

KAYNAKÇA

- Abel, Armand. “Basra'da İhvân-el-safâ Muamması ve Bunun X. yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Mânâsı”. çev. Nusret Hızır. *Belleten Dergisi* 29/116 (1965), 605-614.
- Adamson, Peter-Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2007.
- Atademir, Hamdi Ragıp. “Tahlil Ve Tetkikler:Adel Awa 'İhvan Al-Safa'nın Tenkid Kafası”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1953).
- Avvâ, Âdil. *Hakikatü İhvânü's-safâ*. Dimeşk: el-ehâlî littıbâ'a ve'n-neşr, 1993.
- Aydın, Hasan. “Sicistânî ve Harîrî'nin Eleştirileri Işığında İhavân es-Safâ'da Din-Felsefe İlişkisi”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2009), 57-74.
- Beydebâ: İbnü'l-Mukaffa. *Kelile ve Dimne*. çev. Sait Aykut. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn-i Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi. 1.cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. “Uğursuzluk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ugursuzluk#1>
- Çetinkaya, Bayram Ali. “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi”. *Felsefe Dünyası* 0/37 (2003), 87-121.
- Çetinkaya, Bayram Ali. İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi. *Felsefe Dünyası* 0/37 (2003), 87-121.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Çevik, Ahmet. *Ebû Hâtim Er-Râzî'nin Kitâbu'z-zîne Fi'l-Kelimâti'l-İslâmiyye Adlı Eserinin Tercüme ve Tahlili*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çubukçu, Asri. “Muiz-Lidînillâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 16 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muiz-lidinillah>
- Daftary, Farhad. “Kirmânî, Hamîdüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 27 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirmani-hamiduddin>

- Daftary, Farhad. *İsmâîlîler: Tarih ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016
- Desûkî, Ömer. *İhvânu's-safâ'*. b.y.: Dâru'l-ihyâu'l-kütübü'l-'arabiyye, b.t.y.
- E. Walker, Paul. "Abū Ya'qūb Sejestānī". *Encyclopædia Iranica* Erişim 16 Mayıs 2020. <https://www.iranicaonline.org/articles/abo-yqub-sejestani>
- E. Walker, Paul. *Early philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fahri, Macit. *Târîhu'l-felsefetu'l-İslâmiyye: Münzü'l-karnü's-sânê hattâ yevminâ*. çev. Kemal Yazıcı. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2000.
- Farabi. *El-Medînetü'l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Filiz, Şahin. *İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi: İlk İslam Hümanistleri*. İstanbul: Bilim ve Ütopya Kitaplığı, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Bâtınîliğin İç Yüzü: Fedaihu'l-Bâtuniyye/el-Mustazhirî*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. çev. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Gürsoy, Adnan. "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (Ocak, 2014)
- Hâmidî, İbrahim b. Hüseyin. *Kenzu'l-veled*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-sader, 1971.
- Hatîb, Ahmet. *el-Harekâtü'l-bâtuniyye fi'l-âlemi'l-islâmî: Akîdetühâ ve hükmü'l-islâmî fihâ*. Amman: Mektebetü'l-aksâ, 1984.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzu'l-asgar*. thk. y. Beyrût: y.y. 1319.
- İbn Sînâ. *el-mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: İntişârât-ı müessese-i mütâla'âti- İslâmî, 1363.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-necât*. nşr. Mâcîc Fahrî. Beyrut: Dâru'l-İfâku'l-Cedîde, 1985.

- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdu'l-halîm. *Buğyetü'l-mürtâd fi'r-red 'ale'l-mütefelsefe ve'l-Karâmita ve'l-Bâtiniyye*. thk. Musa b. Süleyman ed-Düveys. Medine: Mektebü'l-'ulûm ve'l-hikem, 2001.
- İhvân-ı Safâ. *er-Risâletü'l-câmia'*. thk. Ârif Tâmir. Beyrût: Menşûrât-ı uveydât, 1995.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Komisyon. 5 Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü İhvânü's-safâ' ve hullanü'l-vefâ'*. thk. Ârif Tâmir. 4 Cilt. Beyrût: Menşûrât-ı uveydât, 1995.
- İlhan, Avni. "Ebû Ya'kûp es-Sicistânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 16 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-yakub-es-sicistani>
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Miskeveyh'in Felsefesi Eserleri". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/11 (Nisan 1929), 59-80.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslamda Felsefe Akımları*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?". *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (2002), 107-123.
- Kaya, Emrah. "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwân al-Şafâ". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (Aralık 2019), 155-172.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik yayınları, 2003.
- Kenan, Seyfi. "Hekim-Filozof Ebu Bekr er-Razi Bir Mülhid miydi?". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 10 (2001), 187-197.
- Kılıç, Cevdet. "İbn Miskeveyh'te el-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 11-25.
- Kirmânî, Hamîdüddîn. *el-Akvâlü'z-zehebiyye*. nşr. Salâh es-Sâvî. Tahran: 1977.
- Kirmânî, Hamîdüddîn. *el-Mesâbîh fî isbâti'l-imâme*. thk. t.y. Beyrût: Müessesetü'l-nûr li'l matbû'ât, 2008.
- Kirmânî, Hamîdüddîn. *Râhatü'l-akl*. thk. Mustafa Galip. Beyrût: Dâru'l-Endülüs, 1983.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 15 Mayıs 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kureşî, İdris İmâdüddîn. *Zehru'l-meâ'nî*. thk. Mustafa Gâlib. Beyrût: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1991.

- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Lewis, Bernard. *Haşîşîler :Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*. çev. Ali Aktan. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Mahmoud, Ramy. “Dâi Ebû Hâtim er-Razî'nin A'lamu'n-nübüvve Adlı Eserinde, Filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin Nübüvvetle İlgili Düşünceleri Hakkındaki İddiaları”. *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 9 (Aralık 2019), 269-289.
- Masum, Fuâd. *İhvânü's-Safâ Felsefetuhum ve Gâyetuhum*. Beyrut: Dâru'l medâ, 1998.
- Medkûr, İbrahim. *Fi'l-felsefti'l-İslâmiyye menhecuhû ve tatbikatuhû*. 1. Cilt. Kahire: Dâru'l-kitâbu'l-mısırî, 2015.
- Merdin, Saadettin. *İslam'ın Pavlusları -I-: Felsefi Tasavvuf*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 1.Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa - eş-Şek'a, Mustafa Muhammed. “İsmâiliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismailiyye>
- Öz, Mustafa. “Ağahan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aga-han>
- Öz, Mustafa. “Müsta'liyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 1 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustaliyye>
- Özaydın, Abdülkerim. “Azîz-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 25 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aziz-billah>
- Özer, Zülkif. *Ebû Hâtim er-Râzî'ye Göre Hz. Muhammed'in Peygamberlik Delilleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “İhvân-ı Safâ'nın Felsefi Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 283-309.
- Râzî, Ebû Hâtim. *A'lâmü'n-nübüvve*. nşr. Salâh es-Sâvî & Gulâm Rızâ A'vânî. Tahran: 1977.
- Râzî, Ebû Hâtim. *Kitâbu'l-ıslâh*. nşr. Hassan Mitoçehir-Mehdî Muhakkık. Tahran: Müesse-i Mutâleâ'ti İslâmî, 1383.

- Râzî, Ebû Hâtîm. *Kitâbü'z-zîne*. nşr. Saî'd el-Gânimî. 2. Cilt. Beyrût: Menşûrâtü'l-Cemel, 2015.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûp. "Risâletu tuhfeti'l-müstecîbîn". *Hamse Resâilu İsmâiliyye*. mlf. Ârif Tâmir. Suriye: Menşûrâtu Dâru'l-Ensâf, 1956.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûp. *Kitâbu isbâti'n-nübû'ât*. thk. Ârif Tâmir. Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûp. *Kitâbu'l-iftihâr*. thk. İsmâîl Kurbân Hüseyin Ponawala. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi İslâmî, 2000.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûp. *Kitâbu'l-mekâlîdi'l-melekûtiyye*. thk. İsmâîl Kurbân Hüseyin Ponawala. Tunus: Dâru'l-Ğarbi İslâmî, 2011.
- Tâmir, Ârif. *el-İmâme fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-edvâ', 1998.
- Tan, Muzafer. *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Tan, Muzaffer. *Haşşaşiliğin Tarihsel Arka Planı: İsmaili Davet Yapılanması*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Taş, Nusret. *İhvan-ı Safa Risalelerinde Kötülük Problemi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-muânese*. nşr. Ahmet Emîn - Ahmed ez-Zeyn. 1. cilt. Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, 1953.
- Teyfur, Mansur. "Ebû Hâtîm er-Râzî'nin Hayatı, Eserleri ve İsmâiliyye Mezhebi İle Olan İlişkisi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 129-150.
- Teyfur, Mansur. *Ebû Hâtîm er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilim Tarihindeki Yeri ve Önemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Toktaş, Fatih. "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 183-212. Ankara: İsam Yayınları, 2011.
- Türkoğlu, İbrahim. *Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân Er-Râzî, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilbilimindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihvan-i-safa>
- Uysal, Enver. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

- Walker, Paul E. *Hamid Al-Din Al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. London: I. B. Tauris, 1999.
- Yakıt, İsmail. *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “A‘lâmü'n-nübüvve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 30 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alamun-nubuvve--ebu-hatim-er-razi>
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hatim-er-razi-ahmed-b-hamdan>
- Yazıcı, Tahsin. “Erdeşîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/erdesir>
- Yurdagür, Metin. “Devir”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* Erişim 30 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/devir--ismailiyye>
- Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 14 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasviyye>

ÖZGEÇMİŞ

Sümevra ÖKDEM, 2018 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2018 yılında Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslâm Felsefesi Bilim Dalında yüksek lisans programına başladı.