

boyanan kapıların ve duvarların üstüne yerleştirilirdi (İbn İyâs, III, 76, 161). Kılıç, yay ve hayvan donanımları gibi eşya üzerine de sultanların arması nakşedilirdi. Bir hükümdar saltanatı boyunca değişik renkler kullanabilirdi. Paralar üzerine nakşedilen renklerin genellikle şatfe ile ayırmaksızın veya paralel iki şatfe ile üçe ayrılan yüzde ortada bulunan bölüme ya da bir daire içine yerleştirilmiş değişik aslan yahut pars figürleri, stilize nilüfer, kartal, kadeh, bohça, Süleyman mührü ortasında rozet, hilâl veya yazı şeklinde olduğu görülmektedir (Balog, s. 21 vd., 84 vd., 273 vd.).

Memlük sultanlarının eşlerinin ve çocuklarının kullandığı eşyada da sultanın arması yer alırdı. Bir göreve tayin edilen emir, sultanın armasının altına daha küçük olmak üzere kendi armasını yerleştirebilirdi. Nitekim önceleri Muhammed b. Kalavun'un sâkiliğini yapan Tokuztemir'in renginde üstte sultanın arması kartal, altta göreviyle alâkalı olarak kadeh şekli yer alıyordu (Atıl, s. 92, lv. 27, s.190, lv. 96). Renkler tek renk veya siyah beyaz, kırmızı beyaz gibi birkaç renkte olabilirdi.

Üzerinde kadeh şeklinde renk bulunan XIV. yüzyıl başlarına ait taş plaka (Kahire İslâm Sanatları Müzesi, nr. 1640) ile üzerine renk işlenmiş XV. yüzyıl sonları veya XVI. yüzyıl başlarına ait bakır tepside detay



Üzerinde renk işlenmiş XV. yüzyıl sonlarına ait yün kumaş (New York Metropolitan Sanat Müzesi, nr. 1972.120.3)

Muhammed b. Kalavun döneminden itibaren mürekkep renk kullanılmaya başlanmıştır. Mürekkep renklerin bazılarında emirlerin üstlendikleri görevlerin tamamını sembolize eden armalar bir araya getirilmiştir. Kayırbay ve daha sonra tahta çıkan emirleri Canbolat ve Kansu Gavri tarafından kullanılan renkte daire şeklindeki zemin iki şatfe ile üç alana ayrılmış, üstte bohça, iki şatfe arasında büyük bir kadeh, kadehin üst tarafına yazı takımı, iki yanına ayağına doğru uzanan boynuz şeklinde iki kısa hançer, alttaki bölümde yayvan bir kadeh figürü yer almaktadır (a.g.e., s. 108, lv. 39, 123, 240, s. 241, lv. 124).

Memlükler devrinde sultan ve ümerânın yanı sıra esnaf loncalarının da yaptıkları işlere uygun arma kullandıkları görülmektedir. Loncalar bayram kutlamalarına kendilerine ait renkleri taşıyan flamalarla katılırlardı (Kalkaşendî, V, 201). Ayrıca limana gelen gemilere burada kaldıkları süre içinde takılan bandıralara da renk denirdi (a.g.e., V, 9). I. Baybars'ı ziyarete gelen Tunuslu bedevî kabile reislerinin renklerinden bahsedilmesi (İzzeddin İbn Şeddâd, s. 196), renk geleneğinin Memlükler'in komşuları tarafından da benimsendiği izlenimini vermektedir. Mısır'da renk uygulamasının Osmanlılar döneminde uzun süre devam ettiğini ortaya koyan bilgiler vardır (Ahmed Abdürrâzık Ahmed, sy. 21 [1974], s. 94). Öte yandan renk / arma geleneği Ortaçağ Avrupa devletlerinde de görülmektedir. Ancak müslüman ülkelerde resmî görevin bir sembolü olarak kullanılan renk Batı'da kişi ve ailelerin sembolü şeklinde kullanılmış ve bir miras gibi gelecek nesillere aktarılmıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İzzeddin İbn Şeddâd, *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Hutayt), Wiesbaden 1403/1983, s. 196; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbârî'n-beşer*, Beyrut 1381/1961, VI, 49; İbnü'd-Devâdârî, *Ken-zü'd-dürer*, VI, 195, 210; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), IV, 63; V, 9, 201, 289; Makrîzî, *el-Hıttat*, II, 47, 146; a.mlf., *Histoire des sultans mamlouks* (trc. M. Quatremère), Paris 1845, tercüme edenin dipnotu, II, 14, 15; İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, VII, 4; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühür*, III, 76, 161; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 314, 340; P. Balog, *The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria*, New York 1964, s. 21 vd., 84 vd., 273 vd.; L. A. Mayer, *el-Melâbisü'l-Memlûkiyye* (trc. Sâlih eş-Şittî), Kahire 1972, s. 66, 68, 70, 79, 86, 87; a.mlf., *Saracenic Heraldry*, New York 1999, s. 4 vd., 22 vd., 26 vd., 45 vd., 118, lv. 1/8; Esin Atıl, *Art of the Mamluks: Renaissance of Islam*, Washington 1981, tür.yer.; Muhammed Kındil el-Bakî, *et-Ta'rif bi-muştalaha'ti Şubhi'l-a'sâ*, Kahire 1983, s. 163-164; Hasan el-Bâşâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-vezâ'if 'ale'l-âşârî'l-Arabiyye*, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), I, 170-172, 177, 298, 304, 359; II, 532, 742, 790; Nasser O. Rabbat, *The Citadel of Cairo, A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture*, Leiden 1995, s. 24, 38, 123, 170, 173, 194, 292; a.mlf., "Rank", *Et²* (İng.), VIII, 431-433; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, "er-Rünük 'alâ 'aşri selâtinî'l-Memâlik", *el-Mecelletü'l-târîhiyyetü'l-Mısriyye*, sy. 21, Kahire 1974, s. 67-116.



NEBİ BOZKURT

#### RESÂİLÜ İHVÂNİ's-SAFÂ

(رسائل إخوان الصفاء)

IV. (X.) yüzyılda

İhvân-ı Safâ tarafından yazılan ansiklopedik eser.

Basra ve civarında kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma sloganlarıyla bir araya gelen İhvân-ı Safâ'nın kaleme aldığı *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ* ve *hullâni'l-velâf*, döneminin bilim ve felsefe anlayışını halkın seviyesine indirerek yansıtması bakımından önemlidir. Dinî, ahlâkî, ilmî ve felsefî misyonları yanında siyasî hedefleri de olduğundan İhvân-ı Safâ kovuşturma endişesiyle isimlerini açıklamamış, faaliyetlerini gizli yürütmüş, yazdığı risâleler aracılığıyla ve ancak topluluğa üye olanların katıldığı toplantılarla (*er-Resâ'il*, IV, 41, 186, 188) hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla risâlelerin yazarlarının kimler olduğu konusunda eserde herhangi bir isim verilmemektedir. Klasik kaynaklarda risâlelerin yazarları olarak Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'sher el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebû'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-Mihricânî ve Avfî'nin isimleri zikredilmektedir (İbnü'n-Ne-

dîm, s. 384; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 45-46; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, s. 35-36). Son ismi Beyhakî ile İbnü'n-Nedîm Avkî şeklinde kaydetmektedir. Zeyd b. Rifâa ile Avfî dışındaki üç ismi Şehrezûrî, Ebû Süleyman Muhammed b. Mus'ir el-Büstî el-Mukadde'sî, Ebû'l-Hasan Ali b. Zehrûn er-Reyhânî ve Ebû Ahmed en-Nehrecûrî şeklinde belirtmektedir (*Târîhu'l-hükemâ*, II, 20). Şehrezûrî ve Beyhakî'nin ifadelerinden risâleleri yazarın Makdisî olduğu, diğerlerinin görevinin yazım için bilgi toplamak, risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, belirli zamanlarda sınırlarını (faaliyetlerini) konuşmak ve bilimsel problemleri tartışmak üzere yapılan toplantıları (*er-Resâ'il*, IV, 41, 186-188) düzenlemek olduğu söylenebilir. Ancak bu beş kişinin geniş kültürlü birer âlim olduğu ve *Resâ'il*'in dinden kozmolojiye, psikolojiden metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar çeşitli ilimleri kapsayan ansiklopedik bir mahiyet arzettiği düşünülürse risâlelerin, konusunda uzman kişiler tarafından yazıldığı tezi (Ahmed Emîn, II, 148-149) kabul edilebilir. Buna göre uzmanları tarafından hazırlanan risâlelere son şeklini Makdisî vermiştir. Nitekim külliyata bir bütün olarak bakıldığında herhangi bir üslûp farkı dikati çekmemektedir. Risâlelerin müellifleri konusunda iki makale yazan S. M. Stern de *Tevhîdî*'nin verdiği beş isim üzerinde durmuştur. Müellif olarak Ebû'l-Kâsım el-Mecrîtî'nin de adı geçmesine rağmen (M. Ferîd Hicâb, s. 66-67) bu kolay temellendirilebilecek bir kanaat olarak görünmemektedir. Zira Mecrîtî'nin risâleleri İhvân-ı Safâ'ninkine göre çok kısadır. Risâlelerin sayısı hakkında *Resâ'il*'de farklı iki rakam verilmesine rağmen (I, 282; III, 538; IV, 64, 186, 250, 282 ve 284'te bu sayı 51; I, 21, 43 ve 77'de 52 risâle) Bombay, Kahire ve Beyrut neşirlerinde elli iki risâle yer almaktadır. Bu farklılığın, eserin başında yer alan ve risâlelerin içeriğini gösteren uzun fihristin bazan sayıya dahil edilmesi, bazan da dışarıda bırakılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İhvân-ı Safâ'nın risâlelerdeki bâtinî te'vil ve yorumları ile zaman zaman Ehl-i beyt'in üstünlüğünü vurgulaması, kendi grupları hakkında "şîa, ehlü şîatinâ" gibi ifadelerle yer vermesi (*er-Resâ'il*, IV, 145-148) onların Şiîliği konusundaki kanaatleri destekler mahiyettedir. Bazı araştırmacılar ve özellikle İsmâîlî müellifler bu kanaati daha da ileri götürmüş, İhvân-ı Safâ risâlelerinin İsmâîlî akîde ile özdeş olduğunu söyleyerek onları "Kur'an'dan sonra Kur'an" ve "bili-

min Kur'an'ı" diye nitelendirmiştir (Ârif Tâmir, LI [1957], s. 139; *İA*, V/2, s. 1120). Henry Corbin, İsmâîlî geleneğin İmam Ahmed'i risâlelerin yazarı olarak kabul ettiğini belirtir. Bu yaklaşımda kronolojik yönden ortaya çıkan güçlük ise şöyle çözümlenir: İmam Ahmed döneminden beri bu eserin özü çekirdek halinde mevcuttu, sonraki dönemlerde yapılan genişletmeler neticesinde risâleler ortaya çıkmıştır (Corbin, s. 141). Bununla beraber İhvân-ı Safâ'nın Şiîliği ve İsmâîlîliği tartışmalıdır. Eserde bu nisbetin varlığına dair yukarıdaki sözler yanında iddianın aksini savunanlara karnı olabilecek ifadeler bulmak da mümkündür. İsmâîlî yazarların risâlelere sahip çıkması ve onları bu bakışla yorumlaması, sonraki devirlerde risâlelerin İsmâîlî geleneği içerisinde algılanmasının önemli sebeplerinden biri olmuştur. Halbuki risâlelerde Şiîlik zaman zaman eleştirilmiş, Şiîler'den bir kısmının bu mezhebin mahiyetini bilmeden onu sadece bir geçim aracı yaptığı, ilim ve Kur'an öğrenmeyi terkettiği, kabir ziyaretine gereğinden fazla önem verdiği belirtilmiştir (IV, 147-148). Daha önemlisi İhvân-ı Safâ, Şiî mezhebinin temel ilkelerinden biri olan "imâm-ı muntazar (mehdî)" anlayışını eleştirir. Beklenen imamın, muhaliflerinden korktuğu için gizlendiğine inanan kimsenin inancı "bozuk itikadlar" arasında zikredilir (IV, 148). Bundan dolayı İhvân-ı Safâ risâlelerinin koyu Şiî-İsmâîlî bir mahiyet arzettiğini söylemek güç olduğu gibi bu grubun Şiîlik'le ilişkisi bulunmadığını ve Şiîlik'ten etkilenmediğini ileri sürmek de mümkün görünmemektedir (Netton, *Jerusalem Studies*, II [1980], s. 262).

Risâleler matematik, mantık, coğrafya, astronomi, felsefe, din ve ahlâk yanında mitoloji, sihir, tılsım gibi sözde bilimlere de yer verdiği ve X. yüzyıl İslâm düşüncesinin düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aksettirdiği için *Resâ'il* yazarları bazı modern araştırmacılarca "İslâm ansiklopedistleri" olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca risâleler seçmeci bir yapı arz etmektedir. Dinî, felsefî her türlü bilgi, kaynağı ne olursa olsun ön yargısız olarak derlenmiştir. Matematik ve geometride Pisagor ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un, felsefede Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun, özellikle de Yeni Eflâtunculuğun etkisi dikkati çekmektedir. Kur'an yanında diğer kutsal kitaplar da referans kaynağıdır. Kaynaklarının bu kadar geniş olması risâlelerdeki seçmeci yapının boyutları hakkında fikir vermektedir. Risâlelerde bilgilerin dört kay-

naktan alındığı ifade edilir. a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve doğa bilimlerine dair kitaplar. b) Tevrat, İncil ve Kur'an yanında peygamberlere indirilen sahifeler. c) Yıldızların hareketi, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe ilişkin tabii eserler. d) Bütün âleme nüfuz etmiş olan nefsin cevheri ve bölümleriyle nesnel dünyasındaki etki ve tasarrufundan bahseden metafiziğe dair eserler (*er-Resâ'il*, IV, 42).

İhvân-ı Safâ ilimleri riyâzî, dinî ve felsefî ilimler şeklinde tasnif eder. Riyâzî ilimler pratik yararı gözetilerek geçim temini ve dünya hayatını düzenlemek için, dinî ilimler gönüllerin tedavisi ve âhiret yurdunun kazanılması amacıyla vazedilmiştir (I, 266-267). Felsefî ilimleri tasnifte ise İhvân-ı Safâ basitten mürekkebe doğru gitmekte, matematik ve mantıktan sonra tabiat bilimleri ve metafizik konularına tedericî bir geçiş yapmaktadır. Teorik planda böyle bir ilim anlayışı ortaya konurken pratikte risâleler bu anlayışa uygun biçimde dört bölümden oluşur: Riyâzî-ta'limî ilimler (on dört risâle), tabiat ilimleri (on yedi risâle), psikolojik ve akfî ilimler (on risâle), din ve ilâhiyat ilimleri (on bir risâle).

Âlemde mevcut bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi amaçlayan İhvân-ı Safâ, Pisagorcu-Eflâtuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun biçimde bilgi araştırmasına matematikle başlar. Çünkü İhvân-ı Safâ matematiğin kişiyi tevhid bilgisine ve yaratana ikrara götürdüğü kanaatindedir. İhvân-ı Safâ'nın ele aldığı bütün ilimlerle okuyucuyu ahlâkî olgunluğa ulaştırma gibi pratik bir gaye güttüğü risâleler boyunca dikkati çeker. Esasen bu topluluğun ahlâkî bir kaygıyla oluştuğu, risâlelerin de aynı amaçla yazıldığı eserde ifade edilir (meselâ bk. I, 47; III, 78; IV, 22-23).

Ay altı âlemindeki doğal cisimlerin oluş ve bozuluşu, bu cisimlerin yapılarının farklılığı, birbirine dönüşümü, gök cisimlerinin oluş ve bozuluştaki etkisi gibi konuların incelendiği "Oluş ve Bozuluş" risâlesinde İhvân-ı Safâ cenneti cisimsel olmayan, değişimin, oluş ve bozuluşun bulunmadığı, salt huzur, mutluluk ve lezzetten ibaret bir hayatın yer aldığı ruhlar âlemi; cehennem ise bunun aksine sürekli oluş ve bozuluşun, her türlü değişim ve dönüşümün hâkim olduğu cisimler âlemi diye tanımlar (II, 60; III, 397). Psikolojik-akfî bilimlerden meydana gelen üçüncü bölümde Pisagorcu ve Yeni Eflâtuncu yaklaşımla

âlemin Tanrı'dan sudur ettiği, Tanrı'nın yarattığı ilk şeyin akıl (külli akıl) olduğu, ondan nefsin (külli nefis) doğduğu fikri benimsenir (III, 181-182). Bu bölümde beşinci risâle gök kürelerine, altıncı risâle aşk konusuna ayrılmıştır. Öldükten sonra dirilmeye (ba's) ve kıyamete tahsis edilen yedinci risâlede ba's ve kıyam ruhların gaflet ve cehalet uykusundan uyanıp mârifet ruhuyla hayat bulması, tabii cisimler âleminin karanlığından çıkıp tabiatın esaretinden ve madde denizinden kurtulması, ruhlar âleminin üstün derecelerine yükselerek nûrânî âlemine geri dönmesi şeklinde yorumlanır. Dokuzuncu risâlede sebepler ve sebepliler üzerinde durulur. Onuncu risâle dinî, felsefî, ahlâkî ve bilimsel bazı kavramların tanımlarına ayrılmıştır. Burada tanımları yapılan kavramlar X. yüzyıl İslâm dünyasının felsefe ve bilim düzeyine ışık tutması bakımından önemlidir.

Risâlelerin dinî ilimlere yer verilen dördüncü bölümünde insanların düşünce ve mezhep farklılıklarının bedenî ve ahlâkî yapılarındaki farklılık gibi normal karşılanması gerektiği vurgulanır. Anlayış farklılığı algılama farklılığına dayanır. İnsanların duysal ve zihinsel algılama yetenekleri farklı olunca anlayışları da farklı olacaktır. İhvân-ı Safâ burada duyu, hayal ve müfekire güçlerini ele alır (III, 401 vd.), âlemin yaratılmışlığı düşüncesini en sağlam itikad diye zikreder (III, 452). İnsanın beden ve ruhtan ibaret olması gibi dinin de zâhir ve bâtından meydana geldiğini, ibadetlerin dinin zâhirini, düşünce ve inançların ise bâtını meydana getirdiğini, aslolanın da bu sonuncusu olduğunu ifade eder (III, 486). İhvân-ı Safâ "halku'l-Kur'ân"ı reddeder (III, 517). Tanrı hakkında doğru bilgiye ulaşmak ve O'na yakın olmak için risâlelerde iki ön şart belirlenir: Ruh temizliği ve davranış düzgünlüğü. Ahlâkî güzelleştirmenin önemi risâlelerde farklı bağlamlarda tekrar tekrar vurgulanır (IV, 6, 8 vd.). Bu bölümün üçüncü ve dördüncü risâlelerinde İhvân-ı Safâ kendi grubunun inanç dünyasını ve hayat tarzını açıklar; sevgi, dostluk, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma ve sadakati ilke edindiğini belirtir. İmanın mahiyeti ve gerçek müminin özellikleri üzerinde durur (IV, 67 vd.). Nübüvvetin şartları ve nitelikleri belirtildikten sonra yöneticinin sahip olması gereken on iki özelliği zikredilir. Bu özellikler Fârâbî'nin ilk başkana yüklediği niteliklerin aynısıdır (IV, 129-130 vd.). "Allah'a davetin niteliği" başlıklı risâlede erdemli şehir halkının özellikleri ve dereceleriyle (IV, 171-173) İhvân-ı

Safâ'yı bir araya getiren ilkeler (IV, 195), "Rûhânî varlıkların halleri" risâlesinde ise duyularla idrak edilemeyen melek, cin ve şeytan gibi rûhânî varlıkların ay üstü ve ay altı âlemdeki etkileri üzerinde durulur (sekizinci risâle). Bu bölümün dokuzuncu risâlesi siyaset konusuna ayrılmıştır. Onuncu risâlede âlemin düzeni ve dört varlık tabakası ile (madenler, bitkiler, hayvan ve insan) bu tabakalar arasındaki ilişki ve yakınlık söz konusu edilir. Burada dile getirildiği düşüncelerinden dolayı İhvân-ı Safâ, Friedrich Dieterici tarafından "X. yüzyılın Darvinciler'i" olarak nitelenmesine rağmen onların bu düşünceleri Darvinci anlamdaki evrimden oldukça uzaktır. İhvân-ı Safâ'nın anlayışında bir üst tabakaya geçiş kesinlikle söz konusu değildir. Ayrıca tabakalardaki gelişim sürecinin ve tabakalar arasındaki ilişkinin belirleyicisi Allah'tır. On birinci risâlede büyü, fal, göz değmesi vb. konular ele alınır. *Resâ'il*'de topluluk üyelerini bilgilendirme, dinî ve ahlâkî suçlarını arttırma amaçlandığı için tekrarlar dikkati çekmektedir. Belli bir konuya ayrılan bir risâlede konu dışı bilgilere de yer verilir. Genel olarak risâlelerin dili sadedir ve basit bir anlatımı vardır.

Yazıldığı dönemde büyük ilgi gören risâleler kısa sürede yayılmış, etkileri İslâm dünyasının her tarafında yüzyıllarca devam etmiştir. Eser, Yeni Eflâtunculuğun ve özellikle Yeni Pisagorculuğun İslâm dünyasında tanınmasında önemli rol oynamıştır. Yazıldığı yüzyılda Ebû'l-Kâsim el-Mecrîfî tarafından Endülü's'e taşınmış (İbnü'l-Kıftî, s. 58-59) ve Ortaçağ Latin skolastisizmi üzerinde büyük etkileri olan İspanya filozoflarının yetişmesinde payı olmuştur (O'leary, s. 89). Sonraki yüzyıllarda defalarca istinsah edilmesi ve birçok yazma nüshasının ortaya çıkması eserin gördüğü ilginin açık kanıtıdır.

Risâlelerin İbn Sînâ'nın da ilgisini çektiği anlaşılmaktadır. Beyhakî, İbn Sînâ'nın babasının bu eseri elinden düşürmediğini, İbn Sînâ'nın da zaman zaman eseri incelediğini kaydeder (*Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, s. 52-53). Fakat İbn Sînâ kendisinin İsmâîlî propagandacıların felsefî telkinlerine kapalı olduğunu belirtmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 438). Özellikle Bâtınîler ve İsmâîlîler için önemli bir kaynak olan eser en fazla onlar tarafından sahiplenilmiştir. Risâlelerin İbn Sînâ'nın eserleriyle beraber 1150 yılında Bağdat'ta yakılmış olması etkilerini azaltmamıştır. Gazzâlî'nin de risâleleri tanıdığı anlaşılmaktadır. Zira *el-Münkız*'da İhvân-ı Safâ'nın felsefî tavrını eleş-

tirmekte, Ta'limiyye mezhebinin Pisagor'a ait bozuk felsefeden etkilendiğini, *Resâ'il*'de de bu felsefenin anlatıldığını ifade etmektedir. İbn Hazm, yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerinden dolayı İhvân-ı Safâ'yı şirk ile itham etmiştir (Yahyâ Hüveydî, I, 259). Risâleler sonraki dönemlerde yazılan ansiklopedik eserler üzerinde etkili olmuş, bilhassa ahlâk görüşleri, sembolik yorumları, matematiksel yaklaşımları ve evrim düşünceleri ilgi görmüştür.

*Resâ'il*'in dört cilt halinde Bombay (1888), Kahire (1928) ve Beyrut (1957) neşirleri yapılmış, ayrıca Ârif Tâmir beş ciltlik bir yayımını gerçekleştirmiştir (Beyrut 1995). İhvân-ı Safâ, üyelerinin risâlelerin tamamına ulaşmasındaki güçlüğü göz önünde bulundurarak *er-Risâletü'l-câmi'a* adıyla ayrı bir risâle yazıldığını, bunun diğer risâlelerin özeti niteliğinde olduğunu, ancak risâlelerin okunmasından sonra bu özet risâleyi okumanın daha doğru olacağını ifade eder (IV, 250). Elli iki risâlenin dışında tutulduğu anlaşılan bu risâle, *er-Risâletü'l-câmi'a tâcü Resâ'ili İhvânî's-Safâ' ve hüllânî'l-vefâ'* adıyla Cemîl Salîbâ (I-II, Dimaşk 1948) ve Mustafa Gâlib (Beyrut 1394/1974) tarafından neşredilmiştir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il* (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957 → Beyrut, ts., I-IV; a.mlf., *er-Risâletü'l-câmi'a* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1394/1974; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 384; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347/1929, s. 45-51; Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-çalâl* (*Mecmû'atü resâ'il-il-İlmâm el-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1409/1988, VII, 46-47, 54-55; Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Târîhu hükemâ'i'l-İslâm* (nşr. M. Kürd Ali), Dimaşk 1946, s. 35-37, 52-53; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, s. 58-59; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ'*, s. 438; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ'* (nşr. S. Hurşîd Ahmed), Haydarâbâd 1396/1976, II, 20; *Keşfü'z-zunûn*, I, 902; Ahmed Emîn, *Zuhrü'l-İslâm*, Kahire 1966, II, 148-149; Yahyâ Hüveydî, *Târîhu felsefeti'l-İslâm fi kâretü'l-İfrîkiyye*, Kahire 1966, I, 259; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 89, 105-107; Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwân al-Safâ*, Alger 1973; a.mlf., "Ikhwân al-Safâ", *Et²* (İng.), III, 1071-1076; M. Ferîd Hicâb, *Felsefeti's-siyâsiyye 'inde İhvânî's-Safâ'*, Kahire 1982; I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwân al-Safâ*, Boston-London 1982; a.mlf., "Brotherhood Versus İmâmate: Ikhwân al-Safâ and the İsmâ'îlîs", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II, Jerusalem 1980, s. 253-262; Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 53-72; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 87, 138-141; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998; a.mlf., *Ihvan-ı Safâ'*

nın X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, Sivas 2002, s. 93-106; S. M. Stern, “The Authorship of the Epistles of the Ikhwân aş-Şafâ”, *IC*, XX (1946), s. 367-372; a.m.f., “New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren”, *IS*, III/4 (1964), s. 405-428; Ârif Tâmir, “Hakikatü İhväni’s-Şafâ”, *el-Mesriğ*, I, Beyrut 1957, s. 139; Bernard Lewis, “İsmaililer”, *İA*, V/2, s. 1120.



ENVER UYSAL

RESCHER, Oskar

(bk. REŞER, Osman).

RESİM

(الرسم)

Sözlükte “ayak izi, kalıntı, kalemle çizme, işaret koyma” anlamlarındaki **resm** kökünden türeyen resim “bir şeyin çizgi veya boya ile kâğıt, bez, tahta gibi düz bir yüz üzerine yapılan şekli, bunu yapmak için gerekli yöntemleri öğreten sanat; fotoğraf” mânalarına gelir; resim sanatıyla uğraşan kişiye **ressâm** denir. Resim kelimesi Arapça kökenli olmakla birlikte klasik Arapça’da resim ve resim yapma karşılığı olarak daha çok **sûret** (çoğulu suver) ve **tasvîr** kullanılır. Sûret ve suver yanında aynı kökten türeyen fiiller Kur’ân-ı Kerim’de insana Allah tarafından verilen şekli ifade etme bağlamında yer alırken (Âl-i İmrân 3/6; el-A’râf 7/11; Gâfir 40/64; et-Tegâbün 64/3; el-İnfîtâr 82/8) birçok hadiste bunun yanı sıra “resim ve heykel” anlamlarında da geçer (Wensinck, *el-Mu’cem*, “svr” md.). Aynı kökten **musavvir** (biçimlendiren) Allah’ın isimlerinden biridir (el-Haşr 59/24). Bunlarla ilgili olan **timsâl** kelimesi Kur’an’da çoğul şekliyle (temâsil) iki âyette yer alır (el-Enbiyâ 21/52; Sebe’ 34/13). Bunlardan ilkinin “putlar” mânasında olduğu açık olup ikincisinin anlamı tartışmalıdır (aş.bk.). Sûret ve timsal “bir nesnenin şekli, resmi” ve “heykel” mânasındadır. Bazı hadislerde bu kelimelerin beraberce veya birbiri yerine kullanıldığı görülür (*el-Muvaţta’*, “İstîzân”, 6). Dil bilginlerinin bir kısmına göre timsalin gerçek anlamı sadece ruh sahibi varlıklarla ilgili olup cansız nesnelere hakkında mecazen kullanılırken sûret hem canlı hem cansız varlıkların biçimlerini ifade eder (Mutarrizî, I, 486; II, 257-258). Sözlükte “büyük ve iri at, ağaç, bina” mânalarına gelen **heykel**, Arapça’da Hz. İsa ve Meryem’in üç boyutlu tasvirleri bulunan kilise anlamında da kulla-

nılmış, daha sonra bir nesnenin herhangi bir malzemeyi yontarak veya başka bir işlemle şekil vererek yapılan üç boyutlu benzerini ifade etmeye başlamıştır. Literatürde sûret genellikle resim ve heykeli kapsayacak biçimde kullanılmış, ayırım yapılmak istendiğinde heykel için “gölgesi olan sûret”, resim için “gölgesi olmayan sûret” denilmiştir, bazan da heykel timsal ve temâsille anlatılmıştır. Günümüzde kitap, elbise, kumaş, halı, duvar, tavan gibi bir düzey üzerine uygulanan somut ya da soyut varlıkların şekillerinin çizimi yanında karikatür, minyatür, nakış, süsleme, sembol, teknik resim, sanayi ürün tasarımı, mimari plan, harita, şema, dijital çizim ve fotoğraf da geniş anlamıyla resim kapsamında kabul edilir. Heykel ise bir maddeden yontularak, kalıba dökülerek veya yoğrulup pişirilerek biçimlendirilen üç boyutlu mücessem eserleri kapsamaktadır.

İlâhî dinlerde genellikle resim ve heykel yapımına olumsuz bakılmasıyla putperestliği engelleme düşüncesi arasında önemli bir ilişkinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas, insanlık tarihinde putperestliğin, iyilikleriyle tanınmış insanların hâtirasını yaşatma amacıyla heykellerinin yapılması sonucunda ortaya çıktığını belirtmiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 71/1). Tevhid inancını yerleştirmeye mücadelesinin önderlerinden olan Hz. İbrâhîm’in hayatında putları kırma eylemi özel bir yere sahiptir (el-Enbiyâ 21/52). Tevrat’ta on emirden ikincisinde, “Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda olanın yahut yerin altında olanın hiç sûretini yapmayacak, onlara eğilmeyeceksin” denilmekte (Çıkış, XX/4-6; Tesniye, V/8), erkek, kadın, kara hayvanı, balık ya da kuş sûretinde put yapılması yasaklanmaktadır (Tesniye, IV/16-18). Hıristiyanlık’ta da zaman zaman tasvire karşı çıkmış, Helenistik pagan ikonografiyi hıristiyanlaştırarak sürdüren Bizans kültüründe 726-843 yılları arasında gelişen ikonoklazma (put kırıcılık) hareketi sadece haç ve bitki süslemeleri gibi cansız nesnelere resminin yapılmasına izin vermiştir. Protestanlığın kurucusu Martin Luther de kiliselerden resim ve heykelleri kaldırmıştır. Hz. Peygamber, Mekke’nin fethinden sonra Kâbe’nin içinde bulunan putların kırılıp kaldırılmasını emretmiş ve bu sırada, “Hak geldi, bâtil yok oldu” âyetini (el-İsrâ 17/81) tekrar ederek okumuştur (Buhârî, “Tefsîr”, 17/12; Müslim, “Cihâd”, 84). Resûl-i Ekrem’in Kâbe’deki bütün put ve resimleri imha edip Hz. İsa ile Meryem’e ait bir resmi bıraktığına dair zayıf rivayet ise (Ezrakî, I, 165) konuyla ilgili sahih riva-

yetlerle ve Hz. Peygamber’in putperestliğe karşı tavrıyla uyuşmamaktadır. Öte yandan bazı düşünür ve sanatçılar, resim ve heykel yasağını sanata bir başka düzen kazandıran olumlu bir gelişme olarak görmüşlerdir.

Klasik dönem İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu insan ve hayvan heykeliyle resimlerinin yapılmasını haram saymakla birlikte bitkilerin ve cansız nesnelere resminin yapılmasını, yine baş kısmı olmamak veya hayatta kalamayacak bir görünümde olmak ya da üstüne basılan, dayanılan halı, minder gibi saygı gösterilmekten uzak eşya üzerinde bulunmak kaydıyla insan ve hayvanların resmedilmesini câiz görmüşlerdir. Ayrıca resimli ya da mücessem olan çocuk oyuncaklarının kullanımına cevaz verilirken haç gibi İslâm inancına aykırı sembollerin kullanımını haram kabul edilmiştir. Bu görüşler Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadislerle dayanır: Evde gördüğü resimli bir örtüyü asılı olduğu yerden çıkaran Resûl-i Ekrem, “Kıyamet günü insanlardan en şiddetli azaba uğrayacak olanlar Allah’ın yarattıklarının benzerini yapanlardır” buyurmuş, bunun üzerine Hz. Aîşe örtünün kumaşından yastık yapmıştır (Buhârî, “Libâs”, 91). Resimli bir eşya satın alan Aîşe’ye Resûlullah, “Bu resimleri yapanlara kıyamet günü azap edilir ve onlara, ‘Hadi, yaptığınızı şu sûretlere can verin!’ denilir; içinde resim bulunan eve melekler girmez” demiştir (Buhârî, “Libâs”, 92). Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme, Habeşistan’da içinde sûretler (resim veya heykeller) bulunan bir kilise gördüklerini anlatınca Hz. Peygamber, “Onlar içlerinden hayırlı bir kişi öldüğünde kabri üzerine mâbed inşa ederler, içine de bu sûretleri yaparlardı; işte onlar kıyamet günü Allah katında yaratılmışların en kötüsüdür” demiştir (Buhârî, “Şalât”, 48; Müslim, “Mesâcid”, 16). Resûl-i Ekrem, üzerinde canlı resimleri bulunan eşyalar sebebiyle Cebrâil’in eve girmeyip (Buhârî, “Libâs”, 92), resimlerin baş tarafının kesilmesini veya örtünün yere serilmesini istediğini bildirmiştir (Nesâî, “Zinet”, 114). Resim çizmekle geçimini sağlayan bir kimsenin bu konuda kendisine danıştığı İbn Abbas, resim çizenlerin âhrette cezalandırılacağına dair hadisi aktardıktan sonra eğer işini sürdürmek zorundaydısa cansız şeyleri ve ağaçları çizmesini tavsiye etmiştir (Buhârî, “Büyü”, 104; Müslim, “Libâs”, 99). Resûlullah, namazda kendisini meşgul ettiği gerekçesiyle üzerinde resim bulunan bir örtünün kaldırılmasını istemiş (Buhârî, “Libâs”, 91), diğer