

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İHVÂN-I SAFÂ'NIN AHLÂK ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Betim TRUÇI

BURSA 2008

T.C
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İHVÂN-I SAFÂ'NIN AHLÂK ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hazırlayan
Betim TRUÇİ

Danışman
Doç. Dr. Enver UYSAL

BURSA 2008

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Anabilim/Anasanat
Dalı, Bilim Dalı'nda
..... numaralı'nın hazırladığı
“.....”
..... konulu
..... (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri
arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
.....(başarılı/başarısız) olduğuna
.....(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Doç.Dr. Enver UYSAL

Uludağ Üniversitesi

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav

Komisyon Başkanı)

Prof.Dr. Yaşar AYDINLI

Uludağ Üniversitesi

Üye

Yard.Doç. Dr. Hidayet PEKER

Uludağ Üniversitesi

Üye

ÖZET

| | |
|--------------------|-----------------------|
| Yazar | : Betim TRUÇİ |
| Üniversite | : Uludağ Üniversitesi |
| Anabilim Dalı | : Felsefe ve Din |
| Bilim Dalı | : İslâm Felsefesi |
| Tezin Niteliği | : Yüksek Lisans Tezi |
| Sayfa Sayısı | : viii + 76 |
| Mezuniyet Tarihi | : /.... / 2008 |
| Tez Danışman(lar)ı | : Doç.Dr. Enver UYSAL |

İHVÂN-I SAFÂ'NIN AHLÂK ANLAYIŞI

İhvân-ı Safâ, onuncu yüzyılda yaşamış, dinî, felsefî ve ahlâkî yönleri ağır basan bir bilgin ve filozoflar grubunun adıdır. Düşüncelerinde özellikle Yeni Platonculuk ve Yeni Pythagorasçılık etkili olmuştur. Bundan dolayı düşünceleri eklektik bir yapıya sahiptir. Bu grup, ansiklopedik nitelikte yazdıkları elliiki risâle bırakmışlardır. *Er-Risâletü'l-Câmia* ise bu risâlelerin özeti durumundadır. İhvan'ın düşüncelerini bu risâlelerden öğreniyoruz.

İhvan'ın felsefesinin insan merkezli olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın “küçük alem” olduğu düşüncesi, risâlelerde geniş olarak işlenir. “Kendini bilme” İhvan'da ahlâkî bilginin temelini oluşturur. Sonra da bu bilgi mistik, ve metafizik bilgiye kapı aralar. Kendini bilen insan, arzu ve yeteneklerinin farkında demektir; arzularını kontrol altına alması ve yeteneklerini doğru kullanması kolaylaşır. Bunu başardığı takdirde ise o, “Allah'ın halifesi” olmaya adaydır. Bu, hem ahlâkî, hem dinî, hem de mistik açıdan insan için üstün bir derecedir.

İhvan, ahlâkın yaratılıştan getirdiğimiz bir boyutu olduğunu kabul etmekle beraber, onun eğitim-öğretim ve tecrübe ile değişebileceği ve güzelleştirilebileceği kanaatindedir. Fitrî ve kazanılmış ahlâk ayrımı bunu ifade eder.

Ahlâk ile din, felsefe ve tasavvuf arasında yakın bir ilişki gören İhvan, mutlu insanı; bir bakıma “bu üç alanda da yetkinleşmiş kişi” olarak tanımlar. Zaten onlara göre hayır da “mutluluk”tan başka bir şey değildir.

Anahtar Kavramlar:

1. İhvân-ı Safâ
2. Ahlâk
3. Mikrokozmos
4. Mutluluk
5. Lezzet ve Elem

ABSTRACT

| | |
|--------------------|---------------------------|
| Writer | : Betim TRUÇI |
| University | : Uludağ Üniversitesi |
| Department | : Philosophy and Religion |
| Bilim Dalı | : Islamic Philosophy |
| Sort of Thesis | : Master |
| Page | : viii + 76 |
| Date of graduation | : /.... / 2008 |
| Tez Danışman(lar)ı | :Doç. Dr. Enver UYSAL |

MORAL PHILOSOPHY OF IKHWAN AL-SAFA

Ikhwan al-Safa is a name used to call a group of scientists and philosophers. This group whose works contain religious, philosophical and moral themes lived in tenth century. Neoplatonist and NeoPythagorean affects can be seen in Ikhwan al-Safa clearly. So their thoughts have an eclectic character.

Ikhwan al-Safa wrote 52 epistles. Al-Risala al-Camia is a summary of these epistles.

The main subject of Ikhwan al-Safa's philosophy is man. The thought of "man is a microcosmos" is frequently declared in this group's epistles. According to Ikhwan al-Safa "knowing himself" is the ground of morality.

Thus, this knowledge opens the door to mystical and metaphysical knowledge. The man who knows himself, knows also his desires and faculties.

Ikhwan al-Safa sees a powerful correlation between morality, religion, philosophy and mysticism. Happy man is who is perfect in these areas.

Key words:

1. Ikhwan al-Safa
2. Morality
3. Microcosmos
4. Happiness
5. Pleasure and Pain

ÖNSÖZ

İhvân-ı Safâ, İslâm dünyasının X. yüzyılda yaşadığı fikrî ve siyasî karmaşıklığı, din ve felsefenin yardımıyla aşmayı denemiş bir bilginler grubunun adıdır. Onlar bunu yaparken, kaynağını fazla önemsemeden, doğru buldukları her türlü düşünce ve uygulamaya açık olmuşlardır. Bundan dolayı, İhvan'ın düşünce sistemi tam anlamıyla eklektik bir yapıdadır. Hem Doğu kültürü (eski İran ve Hint felsefesi), hem de Batı kültürü (eski Yunan felsefesi, özellikle de Yeni Platonculuk ve Yeni Pythagorasçılık), farklı açılımları ile İhvan'ın felsefesinde etkili olmuştur. Onlar bu etkilerle, yazdıkları ansiklopedik mahiyetteki risâleleri ile hem dönemlerindeki problemlere çözüm önerileri sunmuşlar, hem de kendilerinden sonraki kuşaklara önemli bir kültürel miras bırakmışlardır.

İhvan'ın içinde yaşadığı toplumun temel sorunu, sadece kültürel alanla ilgili değildi. Hayatın bütün alanlarını çevreliyordu. İhvan bu sorunları dini, ahlâkî ve felsefeyi imdada çağırarak aşabileceklerinden emin idi. Bu nedenle, özellikle kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma gibi ahlâkî değerler, onların temel ilkelerini oluşturmuştur.

İhvân-ı Safâ'nın bıraktığı mirasın (yani felsefî risâlelerin), özellikle son çeyrek yüzyılda Türk üniversitelerinin İlahiyat Fakültelerinin dikkatini çekmeye başladığı anlaşılmaktadır. Geçen yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında Yusuf Ziya'nın Kıftî'den çevirdiği "*İhvân-ı Safâ*" bölümü (Darulfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Yıl 1925, Sayı:I, s.183-192) ve İzmirli'nin "*İki Türk Filozofu*" adlı makalesinden sonra (İzmirli bu makalenin yarısını İhvan'a ayırır; Darulfunûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası, yıl 1928, c.VI, Sayı:II, s.271-278; Sayı:IV, s.508-559) İhvân-ı Safâ çalışmaları sekteye uğramıştı. İsmail Yakıt *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi* adlı küçük çalışması ile İhvan'ı Türk okuruna yeniden hatırlattı. Türkiye'de yapılmış ilk doktora çalışması ise, Hocam Doç.Dr. Enver Uysal'ın *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem* adlı çalışmadır. Bunu Bayram Ali Çetinkaya, Şahin Filiz, Mehmet Cevat Güneş'in çalışmaları takip etmiştir. Halen Türk üniversitelerinde İhvan üzerine çalışmalar yapıldığını biliyoruz. Bu, İslâm

felsefesinde bir dönemin bütün detaylarıyla gün ışığına çıkarılması açısından sevindirici bir gelişmedir.

İhvân-ı Safâ Arnavutluk'ta pek bilinen ve tanınan bir grup değildir. Bundan dolayı, İhvan'ın düşünceleri ve çağımız sorunlarına çözüm önerileri de bilinmemektedir. Oysa Risâlelerde verilmek istenen mesajın, çağdaş Arnavut toplumu tarafından da bilinmesinde yarar vardır. Bu sâik bizi İhvan'ın ahlâk anlayışını araştırmaya sevk etmiştir.

Çalışmamızda yukarıda adı geçen çalışmalara ilaveten M. Çağrıcı'nın *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* adlı kitabının "İhvân-ı Safâ" bölümünün bize ışık tuttuğunu belirmeliyiz.

Çalışmamız İhvân-ı Safâ hakkında tanıtıcı kısa bir Giriş'ten sonra iki bölüme oluşmuştur. Birinci bölümde kendine özgü varlık yapısı, farklı eğilimleri ve özellikleri ile "insan"ı inceledik.

İkinci bölümde ise insanın ahlâkî boyutunu farklı yönleriyle anlamaya çalıştık: İhvan'a göre ahlâka etki eden faktörleri, ahlâkın din, felsefe ve tasavvufla ilişkisini, mutluluk ve lezzet kavramlarını, kötülük problemini araştırdık.

Bu çalışmanın planlanması ve ortaya çıkmasında daima desteğini gördüğüm, çalışmam boyunca karşılaştığım problemleri çözmede sürekli bana yardım eden değerli hocam Doç. Dr. Enver Uysal Bey'e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Ayrıca bize destek sağlayıp burada böyle bir çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan Türkiye Diyanet Vakfı yetkililerine minnet duygularımı belirtmek isterim.

Bu çalışmanın, Arnavutluk'ta yeni çalışmalara vesile olması, bizim için mutluluk vesilesi olacaktır.

Betim TRUÇİ
Bursa 2008

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| ÖNSÖZ | v |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM: İNSAN | 3 |
| 1. İnsanın Yaratılışı ve Varlık Yapısı..... | 3 |
| 2. Mikrokozmos Olarak İnsan..... | 7 |
| 3. Eğilimler Varlığı Olarak İnsan..... | 10 |
| 4. "Allah'ın Halifesi" Olarak İnsan | 15 |
| İKİNCİ BÖLÜM: AHLÂK..... | 19 |
| 1. Ahlâkın Tanımı ve Mahiyeti | 19 |
| 2. Fitrî Ahlâk-Kazanılmış Ahlâk..... | 23 |
| 3. Ahlâk Farklılığının Nedenleri ya da Ahlâkımıza Etki Eden Faktörler | 28 |
| a. İnsan Bedeninin Kimyası ya da "Dört Karışım" Teorisi..... | 29 |
| b. Coğrafi Şartların Etkisi | 31 |
| c. Gök Cisimlerinin Etkisi..... | 32 |
| d. Sosyal Çevrenin Etkisi | 33 |
| 4. Ahlâk-Din İlişkisi..... | 34 |
| 5. Ahlâk-Felsefe İlişkisi | 40 |
| 6. Ahlâk-Tasavvuf İlişkisi | 45 |
| 7. Hayat ve Ölümün Anlamı | 50 |
| 8. Dînî ve Ahlâkî Bir Yaklaşımla İnsanların Ahlâkî Dereceleri..... | 52 |

| | |
|---|----|
| 9. Mutluluk Kavramı ve Mutlulukları Açısından İnsanlar..... | 56 |
| 10. Lezzet Kavramı ve Lezzet Türleri | 61 |
| 11. Kötülük Problemi..... | 63 |
| SONUÇ | 70 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 72 |

GİRİŞ

İhvân-ı Safâ, İslâm dünyasında Abbasiler'in yıkılmaya yüz tuttuğu, etrafta Gazneliler, Büveyhiler, Samanîler, Safevîler, Fatımîler, Karmatîler ve Endülüs Emevîleri gibi küçük küçük devletlerin birçok devletin kurulduğu dönemde etkinlik göstermiş bir bilginler grubudur. Bu grup, dönemlerindeki siyasî otoritenin yönetiminde de memnun değildir. Dolayısıyla siyasî amaçları da vardır. Ama bu, risâlelerde net değildir. Onların asıl amaçları dinî, ahlâkî ve felsefidir. Tevhîdî'nin ifadesiyle İhvan, “yanlış bilgiler ve batıl düşüncelerle kirletilmiş olan dini, felsefe ile yeniden temizlemeyi” gaye edinmiştir.¹

“İhvân-ı Safâ” adı gruba başkaları değil, bizzat kendileri tarafından verilmiştir. Risâlelerde topluluğun tam adı; “İhvânu's-Safâ ve Hullanü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd” şeklinde geçer.² Bu adlandırma dahi, topluluğun sevgi, dostluk, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma gibi ahlâkî ilkeleri öne çıkardıklarını göstermektedir. Dolayısıyla bu topluluk, bir “Kardeşlik ve Dostluk Cemiyeti” görünümündedir.

Topluluğun nerede, ne zaman, kimler tarafından, nasıl kurulduğu net olarak bilinmemektedir. Bu konuda kaynakların verdiği bilgi oldukça sınırlıdır. Topluluğun “gizli çalışma” ilkesini esas almaları, haklarındaki bilgi yetersizliğinin ana nedenlerinden biridir. Grup, kendi adlarını risâlelerde vermemelerine rağmen, kaynaklarda “kurucu” olarak beş isim geçmektedir: Zeyd b. Rufâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Mu'şir el-Bustî el-Mukaddesî (veya el-Makdisî), Ebu'l-Hasan Ali b. Harun ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihrcânî ve el-Avfî.³

¹ Et-Tevhîdî, Ebû Hayyan, *el-Mukabesât*, Mısır 1929/1347, s.46.

² İhvânu's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ* (Neşr. B. Bustanî), Beyrut Tsz., c.I, s.21, 47 (Bu kaynak bundan sonra kısaca “*Resâil*” şeklinde verilecektir).

³ Bkz. Tevhîdî, age., s.45-46; el-Beyhakî, *Zahîruddîn, Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, Dımaşk 1946, s.35-36; el-Kıfî, Cemâlüddin Ebu'l-Hasan Ali, *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâbi Ahbâri'l-Hukemâ*, Mısır 1326, s.59; Kâtib Çelebi, *Keşf el-Zunûn*, İstanbul 1971, c.I, s.902.

Bu isimler hem topluluğun kurucuları, hem yapılan toplantı ve etkinliklerin koordinatörleri, hem de Risâlelerin yazarlarıdır. Ancak toplumsal etkinliklerde daha çok Zeyd b. Rufâa'nın, bilimsel etkinliklerde ve risâlelerin yazımı koordinasyonunda ise Makdisî'nin adının öne çıktığı anlaşılmaktadır.⁴

Yine topluluğun merkez Basra olmak üzere İslâm dünyasının birçok bölgesinde faaliyet gösterdiği, ancak Bağdat'ta da bir şubelerinin bulunduğu, fakat yazdıkları risâlelerin İspanya dâhil İslâm dünyasında yaygın olarak bilindiği ve kitlelerce okunduğu anlaşılmaktadır. Zaten risâleler kardeşler (İhvan; grup üyeleri) tarafından dikkatle okunmakta, düzenlenen periyodik toplantılarla düşünce alış-verişi yapılmaktadır.

Özellikle çalışmalarını gizli olarak yürütmüş olmaları İhvan'ın Şîî eğilimlerini güçlendirmektedir. Risâleler de bu kanaati vermektedir. Onların İsmailî olduklarını söyleyen araştırmacılar da mevcuttur.⁵

Ansiklopedik nitelikte yazılmış risâleler; matematik, mantık, astronomi, coğrafya, din, felsefe, ahlâk ve metafizik gibi birçok konuları içermektedir. Eklektik yapıda olduğu için, farklı etki kaynakları mevcuttur. İhvan önyargıdan uzak, doğru buldukları her düşünceyi alma eğilimindedirler.

Risâleler *Resâilü İhvâni's-Safâ* adıyla basılmış⁶, İhvan ayrıca bu risâlelerin özeti mahiyetinde *er-Risâletü'l-Câmia* adlı muhtasar bir risâle yazmıştır.⁷

⁴ Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s.20-21. (Bundan sonra bu kaynak *Tanrı ve Âlem* şeklinde verilecektir.)

⁵ Bilgi için Bkz. Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (Çev. Nazife Şişman), İstanbul 1985, s.39.

⁶ Bizim yararlandığımız nüsha B. Bustanî, Beyrut 1957 neşridir.

⁷ İhvân-ı Safâ'nın kimliği, yaşadıkları dönem ve risâleleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Uysal, E., ag., s.15 vd.; Aynı Yazar, "*İhvân-ı Safâ*" mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, c.XXII, s.1-6; Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s.15 vd.; Filiz, Şahin, *İlk İslâm Hümanistleri-İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002; Marquet, Yves, "*Ikhwan al-Safa*" mad., *The Encyclopaedia of Islam*, London 1979, c.III, s.1071-1076; Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987, s.133 vd.; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s.138 vd.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN

1. İnsanın Yaratılışı ve Varlık Yapısı

İhvan, insanı sadece bir ahlâkî varlık olarak değil, aynı zamanda fiziksel ve metafiziksel bir varlık olarak da tanımlamaktadır.

İhvân-ı Safâ risâlelerinin hem o dönemin dinî, felsefî ve bilimsel geleneğin sistematize edilmesi, hem de insanın ve onun varlık yapısının merkezî bir problem olarak ele alınması bakımından ayrı bir önemi vardır. Hatta denilebilir ki İhvân-ı Safâ risâleleri modern anlamda insanbilimsel bir felsefe örneği olarak kabul edilebilir. Bu risâlelerde insan varlık bütünlüğü içerisinde ele alınır, ama kendi varlık yapısı içinde çatışan yönleri de göz ardı edilmeden, yapıp eden bir varlık olarak kavranmaya çalışılır.

İhvan sık sık insanın nutfe halinden yetişkinliğe ve oradan da ihtiyarlığa doğru yol alıp yaşam sürdürdüğünden bahseder. Madenler, bitkiler ve hayvanlarla ilgili olarak yoğun bir şekilde tekrar eden ifadelerine rastlıyoruz. Örneğin, bitkilerin varlık konumu, hayvanların ve insanların varoluşsal doğaları ve sonra da meleklerin varlık yapıları üzerinde defalarca durmaktadır.¹

İhvân-ı Safâ'ya göre yaratılış sürecinde yeryüzünde hayvanların ortaya çıkışı bitkilerden sonra olmuştur. Yalnızca hayvanlar âlemi değil, ayrıca onun altındaki her şey, hep insanın ortaya çıkması ve yaşayabilmesi için, önceden var edilmiştir.²

¹ *Resâil* IV, s.275, 276-280, 281, 282, 390; Filiz, Şahin, İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, <http://www.ilahiyat.selcuk.edu.tr/11/11sfiliz101-124.pdf>, s.103.

² Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s.140.

İhvan'a göre insanın doğası, varlık tarzı ve kendi varoluşunu inşası, sırf kendi gücü ve yeteneğiyle ortaya çıkmamaktadır. Yani, insanın varoluşu ve kaderi, sırf kendi elinde değildir. İhvan insanı, sadece ay-alt âlemdeki en şerefli varlık olarak görmez. Onun tabiatı, Tanrı'dan başka, kendi dışındaki bir takım güç odaklarının katkısıyla oluşmuştur. İnsanın varlık bütünlüğünü ve varlık tarzını daha iyi anlamak için, göksel varlıkların etkisini mutlaka hesaba katmak gerekir. İhvan, bu etkinin daha ana rahmindeyken başladığı görüşünü savunmaktadır. Onlara göre insan ana rahminde “doğal kalış (el-meks et-tabii)” süresi olan sekiz ya da dokuz ayı tamamladıktan sonra, dünyaya gelir. İhvan rahimdeki ceninin dördüncü ayından başlayarak doğumuna dek geçirdiği evreleri ve yıldızların onun üzerindeki tesirlerini anlatır.³

İhvan, Allah'ın insanı en güzel bir surette yarattığını, ona diğer canlılardan daha üstün bir statü vererek onlara halife kıldığını ve varlıkları onun emrine musahhar kıldığını belirtir. Allah, insanı, varlıkların tümüne; madenler, bitkiler ve hayvanlara hükümsin diye yeryüzüne halife kılmıştır. Allah'ın, insanı vahiyden yoksun olarak başıboş bir vaziyette kendi haline bırakması ilâhî hikmete uygun değildir. O, emirlerine kimin uyacağını, yasaklarından da kimin kaçınacağını anlamak için vahiy göndermiş, vahiyle buyruk ve yasaklarını bildirmiştir. İnsanoğlu yaptıklarından mutlaka sorguya çekilecek, iyi ya da kötü; yaptıklarının karşılığını mutlaka görecektir. İlâhî hikmet bunu gerektirmektedir. Dolayısıyla insanın hem Yaratanına karşı hem de O'nun yaratıklarına karşı yerine getirmesi gereken birtakım sorumlulukları vardır.⁴

İhvan-ı Safâ, insanın kendine özgü diyebileceğimiz ve onu hayvandan ayıran yeteneklerinin konuşma, temyiz ve akıl gücü olduğunu söyler. İnsanî varlık alanının en alt düzeyinde bulunup hayvanî varlık alanına en yakın olan kişilerin duyulur şeylerden başka hiçbir şey bilmediklerini, bunların cismanî şeyler dışında insana özgü hayırlı şeyler peşinde koşmadıklarını, kendi arzu ve isteklerinin dışında hiçbir amaçları olmadığını belirtir. Bu insanlar sadece dünyaya rağbet eder ve orada ebedî kalmanın yollarını ararlar. İhvan'a göre böyleler her ne kadar fizikî görünümleri itibariyle insan

³ *Resâil*, II, 423-455, Filiz, Ş., agm., s.105-106.

⁴ *Resâil* IV, 101.

suretinde olsalar da, fiil ve davranışları hayvanî ve bitkisel nefslerin fiilleri düzeyindedir.⁵

Kendine özgü yetenekleri en mükemmel biçimde kullanarak insanî varlık alanında en üst düzeye yükselmiş insanı ise İhvan-ı Safâ şöyle dile getirir:

“Canlıların en gelişmiş, sûreti en mükemmel ve derecesi en üstün olanı insandır. İnsanları en erdemlileri akıllı olanlar (akıl yeteneğini doğru ve en iyi şekilde kullananlar)dır. Akıllıların en seçkinleri de âlimlerdir. Alimlerin dereceleri en yüksek, mertebeleri en yüce olanları ise Peygamberlerdir. Rütbe bakımından Peygamberlerden sonra filozof ve hakîmler gelir. Peygamberlik insanlığın en yüksek derecesi, en üstün mertebesidir.”⁶

İnsan, İhvan’a göre bedeniyle cismanî, nefsiyle ruhanî bir varlıktır. Bedeni erdemli şehre, ruhu ise bu şehrin kralına benzeten İhvan, insanı meydana getiren bedeni ölü, ruhu ise canlı olarak kabul eder.⁷

İhvân-ı Safâ, filozofların insanın mahiyeti hakkındaki düşüncelerinin üç noktada toplandığını belirtir:

a. Materyalistlere (cismiyyûn) göre insan, et, kan, kemik vb. maddî unsurlardan ibarettir.

b. İkinci görüş, insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğunu kabul eden düalistlerin görüşüdür.

c. Üçüncü görüş ise, bedeni bir elbise ya da kılıftan başka bir şey olarak görmeyen ve sadece ruhu insanın gerçek varlığı olarak kabul eden spiritüalistlerin görüşüdür.⁸

⁵ *Resâil* III, 132, 229, 248.

⁶ *Resâil* IV, 124.

⁷ *Resâil* I, 287.

⁸ *Resâil* III, 371-372; Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1989, s.59 (Bu kaynak bundan sonra kısaca “*Ahlâk*” şeklinde verilecektir).

İhvan, ruhun bedenden bağımsız ve farklı bir varlığı olduğunu kabul ederek, insanı materyalist bir yaklaşımla ele alan görüşü özellikle eleştirir. Çünkü onlara göre ruh bedenin bir fonksiyonu değil, reel varlığı olan bir şeydir. O, kaynağı ilâhî olan semavî bir cevherdir. Ruh ölmez, beden ölümünden sonra ya mutlu ya da mutsuz olarak varlığını sürdürür. Ruh bedenden ayrılınca, bedenler toprakta çürüyüp gidecektir. Temiz ve günahsız ruhlar her türlü üzüntü ve kederden uzak olarak huzur ve mutluluk içerisinde varlıklarını sürdürecekler; inanmayan, kötü ve günahkâr kimselerin ruhları ise kıyamete kadar azap ve sıkıntı çekecek, korku ve kaygı içinde olacak, daha sonra da yaptıkları kötülüklerin hesabını vermek üzere eski bedenlerine yeniden döneceklerdir.⁹

Materyalist yaklaşımı eleştirirken İhvan, insan bedeninin pasif olduğunu, bedende etkin olan ve değişimi sağlayan şeyin ruh olduğunu söyler. Gerçekte manevi bir şey olan ruh, etkinliğini beden ve beden organları aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Bu durumda bedene aktivite sağlayan şey, ruhtan başka bir şey değildir. İhvan'a göre, eğer insanın bedenden ayrı olarak bir de ruhî varlığı olmasaydı, ölümden dolayı üzülmeye olayını izah etmek mümkün olmazdı. İnsanlar ölen yakınlarına ruh bedeni terk ettiği için ağlarlar. Üzüntü ve ağlamanın nedeni, ölen kişinin ruhunun aralarından ayrılmasıdır. Cenaze henüz defnedilmediği için ölenin bedeni daha yakınlarının önündedir. Dolayısıyla üzüntünün kaynağı beden değil, onda etkin olan ruhtur.¹⁰

İhvân-ı Safâ insanı düalist bir yapı içinde inceler. Onlar insanın iki kısımdan meydana gelmiş bir bütün olduğunu ve onun en şerefli yönünün ruhî yönü olduğunu belirtir. İnsanın görünen maddî kısmı bedenini, görünmeyen manevî kısmı ise ruhunu oluşturur. O, bedenî yönüyle hayvanlara, ruhî yönüyle ise meleklerle yakın ve onlara benzemektedir. İhvan melekleriyle beraber beden ve ruh ilişkisini anlatmak için çok sayıda metaforik ifadeler kullanır.¹¹

⁹ *Resâil* III, 289-291; Çağrııcı, M., *Ahlâk*, s.59.

¹⁰ *Resâil* IV, 36, 85; III, 371-374; Çağrııcı, M., *Ahlâk*, s.59.

¹¹ Yakıt, İsmail, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985, s.24; Çetinkaya, B. A., age., s.318.

2. Mikrokozmos Olarak İnsan

Hz. Ali'ye nispet edilen ve insanın tek başına bütün âlemi temsil ettiğini kabul eden görüşe dayanarak İhvan felsefesinde insana “küçük âlem”, âleme de “büyük insan” denmiş¹², bu düşünce, insanın anatomik yapısından hareketle Risâlelerde uzun uzun açıklanmaya çalışılmıştır. İnsan nasıl fizikî ve ruhî yapısıyla bir beden ve ruhtan meydana gelmiş ise, tıpkı bunun gibi âlemin de bir maddî, bir de ruhanî yönü vardır; Yıldızlar, gezegenler, yedi kat sema ve yeryüzü ile bunlar arasındaki şeyler ve unsurlar âlemi, bu âlemin cismanî yönünü ya da maddî iskeletini oluştururken; insan ruhunun bedeninin bütün organlarına nüfûz etmesi gibi, âlemin maddesinin her cüz'üne nüfûz etmiş olan Küllî Nefs ve onun güçleri, bu güçlerin âlemdeki etkinliği de âlemin ruhanî yönünü meydana getirmektedir.¹³

İhvân-ı Safâ “âlemin büyük bir insan, insanın da küçük bir âlem” olduğunu ifade eden meşhur sözün açıklamasını şöyle yapar:

“Âlemin bir cismi (maddesi), bir de ruhu vardır. Filozoflar âlemin cismi ile felek-i muhît ve onun çevrelediği bütün varlıkları kastederler. Basit ve bileşik bütün cüzleri ve bu cüzlerden meydana gelen diğer şeylerle onun maddesi; şekil ve biçimleri birbirinden farklı bütün organlarıyla bir insan ya da hayvan hükmündedir. Maddesinin bütün cüzlerine nüfûz eden güçleriyle bütün varlıkları harekete geçirip yöneten ruhu ise; bedeninin bütün organlarına nüfûz edip onları ve duyularını harekete geçirip yöneten bir insan ya da hayvan ruhu hükmündedir. Allah'ın; ‘sizin yaratılmanız ve tekrar diriltilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve tekrar diriltilmesi gibidir’ (Lokman 31/28) buyurmasının anlamı da budur.”¹⁴

Bu ifadeleriyle İhvan, âlem-insan benzetmesinde “kadim filozoflarla aynı kanaati paylaşıp, bu görüşün Hz. Peygamber'in mesajına ters düşmediğini” belirten

¹² Bkz. *Resâil* II, 24-25; İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia* (Tahkik: Mustafa Galib), Beyrut 1984, s.346 (Bu kaynak bundan sonra kısaca “*R. Câmia*” şeklinde verilecektir).

¹³ Uysal, E., *Tanrı ve Alem*, s.119-120.

¹⁴ *Resâil* III, 212-213. Bkz. *Resâil* II, 24-25.

Kindî gibi¹⁵ bu düşünceye Kur'an'dan delil aramakta ve bütün âlemin yoktan yaratılıp tekrar diriltilmesini, bir insanın yaratılıp tekrar diriltilmesine benzetmektedir. Ancak İhvân-ı Safâ'nın âlem-insan benzetmesinde âlemin "büyük insan" hükmünde olduğunu söylemekle beraber, daha çok "insan"dan hareketle "insanın küçük âlem olduğu" üzerinde durduğunu ve bunu da geniş açıklama ve örneklerle ortaya koymaya çalıştığını söylememiz gerekir. İnsanın "kendini bilmesi, kendini iyi tanıması" esprisinden hareketle kendini bilen ve tanıyan insan, kendinden kalkarak âlemin de kendine benzer bir tarzda yaratıldığını anlayacak, böylece âlemi ve onun yaratılış nedenini daha kolay kavrayacak, bu da onu Tanrı'nın varlığı ve yüceliği düşüncesine götürecektir.¹⁶

İhvân-ı Safâ, vücudunun düzeninde hayvanlarla birçok ortak özelliğe sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında sadece insanın duruşunun dikey konumda olmasına sembolik bir yorumla metafizik bir anlam yükler. Onlara göre insanın bu dikey konumu, metafiziksel ve ontolojik bir yükseliş ile insanın ruhsal dünyaya doğru yönelişini sembolize eder. İnsanın başı ile gövdesi arasında adeta bir ayırım olması ve başının yukarıda olması ise, onun göklere ve metafizik âleme yükselme arzusunun ifadesidir. İnsanla hayvan arasındaki asıl fark, fiziksel görünüm nedeniyle değil, aksine insanın, küllî nefsin bir bölümü de ols hayvanlardan farklı bir nefse sahip olmasından kaynaklanır. İnsanın hayvanlara göre konumu, göklerin dünyevî bölgeye göre konumuna benzemektedir.¹⁷

İnsanın âlemin küçük örneği, âlemin de insanın büyük örneği olduğu, Risâlelerde münasebet düştükçe dile getirilip açıklanmaya çalışılır. Ayaltı âlemde bitki, hayvan ve madenlerin temelini teşkil eden dört unsura karşılık, insanda beden in iskeletini oluşturan baş, göğüs, karın ve bacaklar şeklindeki dörtlü; evrendeki dokuz feleğe karşılık, insanda birbiri içine geçmiş dokuz cevher (kemik, ilik, et, damar, kan, sinir, deri, saç ve tırnak); varlıkların düzeninin sağlanmasında etkin yedi gezegene karşılık, insanda beden in gelişmesini ve düzenini sağlayan yedi cismanî ve ruhanî

¹⁵ Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *el-İbâne an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ ve Tâatihî Lillâh (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, Nşr. Ebû Rîde, Kahire 1950, c.I, s.260.

¹⁶ Uysal, E., *Tanrı ve Alem*, s.120-121.

¹⁷ *Resâil* II, 182; *R. Câmia*, 125; Çetinkaya, B., *İhvân*, s.321.

güç... bu konuda yer yer dile getirilen benzetmeler arasındadır.¹⁸ Bu kısacık ömründe insanın âlemi her şeyiyle tanıyıp bilmesi mümkün olmadığından ve onun gücünü aştığından dolayı, İhvân-ı Safâ'ya göre Allah, bu âlemi tanımak isteyen insan için “âlemin özü” denilebilecek bir “küçük âlem” yaratmış ve büyük âlemdeki her şeyi ona da nakşetmiş¹⁹, insanı önce bu küçük âlemi tanımaya teşvik etmiştir.

İnsanın küçük âlem olduğunu izah ederken İhvan, detay denilebilecek nokta açıklamalara da yer verir. Onlara göre bu âlemde gözlemediğimiz her şeyin insan bedeninde ve onun varlık yapısında adete bir karşılığı mevcuttur. Nitekim insan bedeni toprağa benzetilebilir. Kemikler dağlar, beyin madenler, uyluk denizler, bağırsak ve damarlar ırmaklar, kaşlar da toz ve çamur gibidir. İnsan bedenindeki kıllar, bitkiler gibidir. İhvan, baştan ayağa bir bütün olarak bedeni bir ülkeye benzetir. İnsanın nefesi rüzgar gibi, kelimeleri gök gürültüsü, sesleri yıldırım gibidir. Gülmesi öğle ışığı, gözyaşları yağmur, üzüntüsü gece karanlığı, uykusu ölüm, uyanması ise hayat ya da ölümden sonra dirilme gibidir. Çocukluk günleri ilkbahar, gençliği yaz, olgunluğu sonbahar, yaşlılık dönemi ise kış mevsimi gibidir. İnsanın hareketleri ve çeşitli etkinlikleri yıldızların hareketlerine benzer. İnsanın doğumu ve gelişmesi, yıldızların yükselişi, ölümü ve yok oluşu ise yıldızların batması gibidir.²⁰

Kısaca denilebilir ki, Risâlelerin birçok yerinde insanın, güneş sistemindeki gibi “küçük âlem” olduğunu ifade eden İhvan, onun bedenini erdemli bir şehre, ruhunu da bu şehrin erdemli yöneticisine benzetir. Bu yaklaşımıyla İhvan, insanın, âlemin bir özeti (muhtasarı) olduğunu kabul eder.²¹ İhvan'a göre insan, bütün evren, evrendeki çeşitli varlıklar âlemini ve diğer canlıların özelliklerini kendi varlık yapısı içerisinde temsil etmektedir. Onlara göre bütün varlıkların doğalarından süzülen bu özet formlar ve karakteristikler her bir insanda mevcuttur.²² İhvan beden-şehir benzetmesini şu ifadelerle dile getirir:

¹⁸ Bkz. *Resâil* II, 143-144, 457, 463, 466-467; III, 188-189; IV, 231-233; *R. Câmîa*, 263-264, 267.

¹⁹ *Resâil* II, 462; Uysal, E., *Tanrı ve Alem*, s.121-122.

²⁰ *Resâil* II, 466-467; *R. Câmîa*, 148-149; Çetinkaya, B., *İhvan*, s.322.

²¹ *Resâil* I, 29; II, 468.

²² Filiz, Şahin, “*İhvan-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu*”, Makâlât, (Kasım) Konya 1999, 44.

“Ey kardeş! Allah’ın lütfuyla bilmelisin ki, insan bedeni Yaratıcı tarafından aynen bir şehir gibi yaratılmıştır. Bedenin organları ve onu oluşturan çeşitli parçalar, şehrin inşasında kullanılan taşlar, biriketler, tahtalar ve metallere benzer. Bir şehrin semtleri ve binaları gibi, insan vücudu da çeşitli bölümlerden ve biyolojik sistemlerden oluşur. Bulvarların semtleri birbirine bağlaması gibi, bedenin organları da birbirine çeşitli eklemelerle bağlanmıştır.”²³

İhvân-ı Safâ, insanın yaratılışını Kur’an çerçevesinde ele alır. Onların, insanın topraktan yaratılmış olduğu konusunda herhangi bir tereddütleri yoktur. İnsanın yaratılışının daha sonraki aşamalarını dile getirirken ise İhvan, Kur’an öğretisine sadık kalarak aşamalı bir biçimde “nutfe, alâka, mudga” ifadelerini kullanır.²⁴

3. Eğilimler Varlığı Olarak İnsan

İnsanın bir yandan sahip olduğu yeteneklerle bu âlemdeki ‘en mükemmel’, ama başka bir yandan da ‘karmaşık’ bir yapıya sahip bir varlık olduğu kabul edilmektedir. İnsanın yetenekleri, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur. İnsan, insan üzerine düşünen ve araştırma yapanların hayranlıkla incelediği ve anlamaya çalıştığı bir varlıktır. O, tarih boyunca yaratılışı ve bu dünyadaki gayesi hakkında bilgi edinme çabası içinde olmuştur. Bugün hâlâ bu konuda kafa yorulmakta ve fikir üretilmektedir. Bundan dolayı gerçekte insan, kolay tüketilemeyecek kadar geniş ve derin araştırmalar gerektiren bir varlıktır.²⁵

İnsan ruhî ve bedenî yönüyle mükemmel biçimde yaratılmıştır. O, kendine özgü yapısı ve kendine özgü nitelikleri olan bir varlıktır. Onu başka varlıklardan ayırt eden de, bu kendine özgü dediğimiz varlık yapısı ve nitelikleridir. İbn Miskeveyh’e göre insan, bedenî yapısıyla tabiat bilimlerinin konusudur. Onu ahlâkın konusu yapan şey, insan olması itibarıyla sahip olduğu, insanlığını ve erdemlerini geliştiren, kendine özgü güçleri ve yetenekleridir ki bunlar da “düşünme ve temyiz gücüne bağlı olan iradî

²³ R. Câmîa, 63.

²⁴ Resâil II, 278; III, 223; Çetinkaya, B., *İhvan*, s.325.

²⁵ İnsan hakkında daha geniş bilgi için bkz. Jaspers, Karl, *Felsefi İnanç* (Çev. Akın Kanat), İlya Yay., İzmir, 2003, ss. 47-69; Keller, Wilhelm, *İnsan Doğası* (Çev. Akın Kanat), İlya Yay., İzmir, 2003.

durumlar”dır.²⁶ İnsanın tabî ve ontik cephesinin varlık sahnesine çıkması, tamamen onun Yaratıcısının kudretine bağlı iken, manevî özünün iyileştirilip geliştirilmesi ise, insanın kendisine bırakılmış, onun iradesine tevdi edilmiştir.²⁷ Bundan dolayı, Aristoteles’in dediği gibi, biz doğuştan çirkin ya da özürlü birini kınama hakkına sahip değiliz. Hatta ona şefkat ve merhamet duygularıyla yaklaşıyoruz. Çünkü öyle olmak onun elinde değildir. Ama düzeltmesi, iyileştirmesi kendi elinde olan bir şeyi düzeltmediğinde onu kınamak hakkımızdır.²⁸ Ahlâk işte böyledir. Onun iyileştirilmesi, düşünen ve bir irade varlığı olan insanın kendisine bırakılmıştır. Sorumluluğu da buraya dayanmaktadır.

İnsan, bu kendine özgü dediğimiz yönünü; düşünme ve ayırt etme gücü ile iradeliliğini doğru kullanabildiği ve geliştirebildiği oranda mükemmel insandır. İbn Miskeveyh’in ifadesiyle; “Kimin ayırt etmesi daha sağlam, düşüncesi daha üstün ve seçimi daha doğru ise, onun insanlığı o ölçüde mükemmeldir. Tıpkı kılıç ve testere gibi. Bunlar özsel niteliklerini gerçekleştirebildiği ve yapılış amaçlarına uygun kullanılabilirdiği oranda değer kazanır. Sözelimi kılıçların en üstünü en keskin, en biçici ve ufak bir hareketle yapılış amacındaki mükemmelliğe ulaşmada en yeterli olanıdır. Aynı durum at, şahin ve öteki hayvanlar için de geçerlidir.”²⁹ Onlar da kendilerine özgü nitelikleri gerçekleştirebildikleri oranda mükemmeldir.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’in II. kitabında erdemleri; “düşünce erdemi” ve “karakter erdemi” olmak üzere ikiye ayırır.³⁰ Düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşup gelişir. Karakter erdemi ise, alışkanlıkla kazanılır. Bundan dolayı bu erdem “alışkanlık” anlamındaki “ethos”tan gelir. Aristoteles’e göre erdemler ne doğal olarak, ne de doğaya aykırı olarak edinilir. İnsan olarak onları edinebilecek bir “doğal yapımız” vardır. İşte

²⁶ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma* (Çev. A.Şener, C.Tunç, İ.Kayaoglu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s.20; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1989, s.114 (Bu kaynak bundan sonra kısaca “Ahlâk” şeklinde verilecektir).

²⁷ İbn Miskeveyh, age., s.42.

²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998, 1114a 20-30.

²⁹ İbn Miskeveyh, age., s.20.

³⁰ Fârâbî bunları “aklî (en-nutkıyye)” ve “ahlâkî” olarak ifade eder. Bkz. *Fusûl Al-Madani* (Nşr: D.M. Dunlop), Cambridge 1961, s.31, 108; (Türkçe çeviri: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s.31).

bu doğal yapıyı, kanaatimizce “ahlâkî yatkınlık” olarak tanımlamak mümkündür. Alışkanlıkla da bu yatkınlığı ya da doğal yapımızla edinebileceğimiz erdemleri geliştiririz. Aslında bunları doğal yapımız gereği daha önce potansiyel olarak taşıyor, daha sonra da gerçekleştiriyoruz. Aristoteles bu durumun duyular konusunda daha açık olduğunu söyler. Ona göre, biz örneğin görme ve işitme duyularını, birçok kez görmekten, birçok kez işitmekten dolayı kazanmış değiliz. Tersine onlara sahip olarak onları kullandık. Kullanarak onlara sahip olmadık. Ahlâkî erdemleri ise, diğer sanatlarda olduğu gibi, daha önce etkinlikte bulunarak kazanırız. Çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri, yapa yapa öğreniriz. Örneğin ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarist oluruz. Bunun gibi âdil şeyleri yapa yapa âdil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insan oluruz.³¹ İbn Miskeveyh’in verdiği örnekle, keskin kılıç ile kör kılıç arasında büyük fark vardır. Birinde keskinlik potansiyel ya da doğal bir eğilim olarak kalmış, diğerinde ise geliştirilmiş, böylece kılıcın kılıç oluşundaki amaç gerçekleşmiştir. Aynı şekilde soylu at ile beygir arasında da fark vardır.³²

İnsana baktığımızda, onda da ahlâkın böyle olduğunu görürüz. Erol Güngör’ün dediği gibi, insanda ahlâkın varlığı bir çeşit tabiat kanunudur. Suyun bulunduğu yerde nasıl hayat varsa, insanların bulunduğu yerde de ahlâk vardır. İnsanlara düşen ise, bu ahlâkı geliştirip mükemmelleştirmek, onu en iyi bir şekle sokmaktır.³³

İnsanın ontik yapısında, ahlâkî yatkınlığında öz itibariyle (ya da “insan” olması bakımından) pek fark olmamasına rağmen, kendine özgü niteliklerin, ahlâkî yatkınlığın ve eğilimlerin gerçekleşmesinde bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Herkes ontik yapısı itibariyle insandır. Ancak, herkes insanlığını, insanî yeteneklerini farklı oranlarda gerçekleştirmektedir. Aristoteles; “Her bir kişi nasıl insansa, amaç da ona öyle görünür... eğer iyi bir yargıda bulunup, gerçekten iyi olanı tercih edecekse, görme gücüyle olduğu gibi, böyle doğmuş olmalı; yetenekli insan da doğuştan bu gücün bulunduğu insandır. Çünkü bu en önemli ve en güzel şeydir. Başkasından ne

³¹ Bkz. Aristoteles, age., 1103a 15-30.

³² İbn Miskeveyh, age., s.42.

³³ Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995, s.20.

alınabilecek, ne de öğrenilebilecek, doğal olarak nasılsa öyle sahip olunacak bir şey. Tam ve gerçek anlamda yeteneklilik, bu bakımdan iyi ve güzel bir doğal yapıya sahip olmaktır”³⁴ der. Şüphesiz bu “iyi ve güzel doğal yapı”, ahlâkî erdemlerin, üzerine kurulacağı ve sonra da filizlenip yeşereceği sağlam bir zemindir.

Fârâbî de *Tahsil*'de ahlâkî erdem'in insanda doğal olduğunu ve irade ile teşekkül ettiğini ifade eder. Ona göre insandaki bu “doğal erdem”, arslanın yiğitliği, tilkinin kurnazlığı, kurdun hileciliği, saksaganın hırsızlığı türünden bir özelliktir. İnsanın doğuştan meyledeceği öyle bir eğilimi vardır ki, bu sayede herhangi bir erdemi elde etmesi, ona onun zıddını yapmaktan daha kolay gelir. Dolayısıyla rastgele her insan sanata, ahlâkî erdeme ve düşünme erdemine büyük bir güçle sahip olamaz; zira doğuştan o eğilime sahip olması gerekir. Bunun içindir ki Fârâbî'ye göre hakanlar sırf irade ile değil, doğuştan da hakandırlar.³⁵

İnsanın doğuştan, zamanla geliştirip mükemmelleştireceği yeteneklere sahip olması ve sonra da bunları düşünme, ayırt etme ve irade gücünü doğru kullanarak geliştirmesi, elbet önemli bir ahlâkî alt yapıdır. Bütün erdemlere doğuştan yatkın olup da, sonradan onları birer birer gerçekleştirmeyi âdet haline getiren kişiyi Fârâbî “ilâhî insan” olarak niteler.³⁶

İhvân-ı Safâ da insanı bir eğilimler ve yetenekler varlığı olarak kabul eder. O, bu yeteneklerini gerçekleştirebildiği oranda mükemmel insandır. Ancak İhvan için bunu gerçekleştirmenin temeli, insanın kendisini tanımasıdır. Onlara göre insanın kendini tanıması (ma'rifetü'n-nefs) en üstün bilgilerden biri, hatta insanın sahip olması gereken bilgilerden ilkidir.³⁷ Varlığın hakikati hakkında doğru bilgi sahibi olduğunu iddia eden, ama kendisini tanımayan, kendi varlık yapısı hakkında doğru bilgiden yoksun olan kişinin bu durumu İhvan'a göre gerçekten yadırganacak bir durumdur.³⁸

³⁴ Aristoteles, age., 1114b 5-10.

³⁵ Bkz. Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, Haydarabad 1345, s.29; Türkçe çeviri: *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Hüseyin Atay (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde), Ankara 1974, s.36-37; Uysal, Enver, *Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler*, U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.IV, sayı:1, Bursa 2005, s.46-48.

³⁶ Fârâbî, *Fusûl al-Madanî*, s.111; Türkçe çeviri; s.32.

³⁷ *Resâil* III, 372; IV, 83.

³⁸ *Resâil* III, 372.

İhvan, insanda doğuştan var olduğu kabul edilen ve ilk yaşlardan itibaren çeşitli şekillerde ortaya çıkan bir Yaratıcı duygusunu ve O'nun bizi her an gördüğü inancını, insanın tutum ve davranışlarını belirlemede en etkili güç olarak kabul etmiş, bu duygunun gönüllere doğru bir biçimde yerleştirilmesini ve kalplerde canlı tutulmasını ruhî bir ihtiyaç olarak görmüştür.³⁹ Bu duygu ve inancın mevcudiyeti, sahip olduğu yetenekleri doğru kullanma konusunda insana önemli bir avantaj sağlayacaktır.

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, iyiliğe meyilli yaratılmışsa da, çeşitli nedenlerden dolayı, aynı ölçüde olmasa da kötülüğe de eğilimlidir. Onu kötülük yapmaktan alıkoyan bir takım etkenler vardır ki bunların başında din gelir. Arkasından yine dinden kaynaklanan vera, takva, hayâ, vakar, merhamet, korku vb. faziletler ve erdemler gelir.⁴⁰

İhvân'ın düşüncesinde insan hem iyiyi hem de kötüyü yapma güç ve iradesine sahip olarak yaratılmıştır. Ama insanı kötülükten engelleyecek birçok sebep vardır. Bunların içerisinde en önemlisi ise dindir. Dinin verâ, hayâ, mürüvvet, merhamet, dostluk, iyilik ve yardımseverlik vb. karakteristik değerlerine sahip olmaktır. Dinin temel esaslarından birini oluşturan ahiret inancından yoksun olan, sevap ümidi ve ceza korkusu olmayan biri, insanların kınamalarından çekinerek açıkta kötülükten kaçınsa bile, onun gizli durumlarda kötülük yapmasına engel olabilecek bir şey yoktur. İhvân-ı Safâ "insanların en kötüsünü; "herhangi bir dinin müntesibi olmayan ve ahiret gününe de inanmayan kimse" olarak tanımlar. İnsanı kötülüklerden alıkoyacak olan en önemli şey, din ve dinin oluşturduğu değerlerdir.⁴¹ Fakat bu, İhvân'ın aklı ve aklın iyiye yönelme, kötülükten uzaklaşma konusundaki rolünü görmezden geldiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü onlara göre "Allah'ın batınî halifesi olan akıl olmasaydı ne din ne de ilim, hayâ, vakar... olurdu." Dine tâbi olanların din ve dünya işlerini tamamlayabilmeleri için muhtaç oldukları en önemli ve başta gelen şey, iyiyi kötüyü ayırt edip iyiyi emreden ve kötülükten sakındıran akıl, ondan sonra da her konuda örnek alınması gereken peygamberlerdir.⁴²

³⁹ Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, s.208.

⁴⁰ *Resâil*, III, 451.

⁴¹ *Resâil*, III, 451-452; IV, 81-82

⁴² *Resâil*, III, 174; *Resâil*, IV, 137; Çetinkaya, B. A., *İhvan*, 220.

İhvan-ı Safâ, insanları karakterleri, sahip oldukları potansiyel ve yetenekler ile kendilerine verilen eğitimi kabul etmeleri bakımından birbirinden farklılıklarını ifade etmek için, onları kıymetli ya da değersiz madenlere, verimli ya da çorak topraklara, meyveli güzel kokulu ağaçlara ya da meyvesiz yabancı ağaçlara benzetir. Böyle bir yaklaşımla İhvan, insanların karakterleri, yetenekleri ve eğilimleri itibariyle farklılığını, kendi üyelerinin ve avamın rahatlıkla anlayabileceği ilginç örneklerle açıklamaya çalışır.⁴³

Sonuç olarak İhvan'a göre insanoğlu farklı yetenek ve eğilimlerde yaratılmış, ancak her toprakta her bitki yetişmediği ve her ağaçtan her meyve alınmadığı gibi, her insan da aynı oranda eğitilemez ve eğitimde her insandan aynı netice alınamaz. Her toprak ve her ağaç, tabiatında potansiyel olarak sahip olduğu niteliklere göre ürün verir. İnsanlar da fitratı bakımından farklı olduğu gibi, yetiştiği fizikî ve sosyal çevre ile bedenini oluşturan biyolojik faktörlere göre potansiyel olarak farklılık gösterirler.⁴⁴

4. "Allah'ın Halifesi" Olarak İnsan

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın "ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" (Bakara 2/30) ifadesine atıfta bulunarak, İhvân, risâlelerinde insanın "halife" olma özelliğine sık sık vurgu yapar.⁴⁵ Halife vekil ve temsilci demektir. Allah, yeryüzünde iradesini temsil etmek üzere insanı yaratmış, orada ilâhî hükümlerini gerçekleştirme, yeryüzünü maddî ve manevî anlamda imar etme görevini ona vermiştir. Allah insanı bir vekil gibi, yeryüzünü imar edecek, oradaki varlıklara hâkim olarak onları yönetecek, bitkileri yetiştirip madenleri işleyecek, sanayi oluşturarak gücünü yeryüzünde gösterecek, bütün bunlarla Rabbanî siyaseti gerçekleştirecek kabiliyetlerle donatmış, onu kendi tanrısal yönüne benzer bir varlık kılmıştır. İnsanoğlu bunları gerçekleştirebildiği, Allah'ın emirlerini yerine getirip, yasaklarından uzak kalmayı başarabildiği oranda O'na yakın olup nimetlerine ulaşacak ve ebedîliğe hak kazanacaktır.⁴⁶

⁴³ Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, s.91.

⁴⁴ R. Câmîa, 19; Çetinkaya, B. A., *İhvan*, s.328.

⁴⁵ Örneğin bkz. *Resâil* I, 29, 298, 306; II, 179; IV, 204; *R. Câmîa*, 12, 85.

⁴⁶ *Resâil* I, 298; Çağrıncı, *Ahlâk*, s.61; Ferruh, Ömer, *İhvân-u's- Safa*, Beyrut 1981, s.118.

Ancak şunu ifade etmek gerekir ki İhvan, "külli insan"ın, başka bir ifadeyle "mutlak insan"ın "Allah'ın halifesi" mertebesinde bulunduğunu, buna karşılık tek tek insanların farklı derecelerde bulunabileceğini ve değişik değerler taşıyabileceğini kabul eder.⁴⁷ Buna göre Allah'ın halifesi olma, M. Çağrıç'ın dediği gibi insan için reel bir durum olmaktan çok, zihni ve ahlaki çabalarla kazanılacak olan bir idealdir. Hakikatte insan erdemli ve iyi yaşayışı sayesinde, Kur'an'ın deyişiyle (Beyyine 98/6-7) "varlığın en değerlisi" (hayru'l-beriyeye) ve "şerefli bir melek" olabilir ya da bunun aksine, erdemlerden yoksun kalarak "varlığın en kötüsü" (şer-ru'l-beriyeye) ve "kovulmuş şeytan" durumuna düşebilir.⁴⁸

İhvân'a göre Allah insanı kendi nefisinden yaratmış ve yeryüzünde halife kılmıştır.⁴⁹ Allah, insanı süfli âlemde varlıkları idare etmesi, ulvî âlemin de süsü olması için yaratmış ve kendisine halife kılmıştır. Bu nedenle, insan potansiyel olarak bilen ve tabiat itibarıyla etken yaratılmış; ondan aklın kuvvetleriyle ve ilâhî destekle bu âlemde birçok bilgiye ulaşması istenmiştir.⁵⁰

Kur'an'ın ifadesiyle Allah insanı en güzel biçimde yaratıp, onu bütün varlıkların en mükemmeli kılmış, yine onu yeryüzünde tüm varlıklara hükmedecek bir halife yapmıştır. İhvan'a göre Allah, insanı halifelik görevini yerine getirirken, bu görevin rahatlıkla üstesinden gelebileceği yetenekler vermiş, hayatı boyunca yapılması ya da yapılmaması gereken şeyleri ona bildirmiş, kendisine her konuda rehberlik edecek Peygamberler göndermiştir. Allah'ın insana sağladığı bu avantajlar sayesinde insanın Rabbine karşı sorumluluğunu ve halifeliğini gerçekleştirmesi bir ölçüde kolaylaştırılmış demektir. Nitekim Peygamberler nefis cevherlerinin temizliği sayesinde meleklerle, beşer olmaları yönüyle de insanlara yakın olmaları hasebiyle, meleklerle insan arasında aracı olmuşlardır.⁵¹

⁴⁷ *Resâil* I, 306.

⁴⁸ Çağrıç, *Ahlâk*, s.61-62; *Resâil* II, 179.

⁴⁹ *Resâil* IV, 101; *R. Câmia*, 85.

⁵⁰ *R. Câmia*, 12-13; Çetinkaya, B. A., *İhvan*, s.313; Koç, A., *Eğitim Felsefesi*, s.55.

⁵¹ Bkz. *Resâil* I, 311-312, 343-344; II, 12-13; IV, 101-102.

İhvân, insanın "insanlık" idealini ve "halife olma" özelliğini gerçekleştirmesinin yolunu farklı yaklaşımlarla açıklamaya çalışır. Hatta bu açıklamaları mistik ve batınî birtakım yorumlara başvurarak somutlaştırma gayretine girer. Zaten İhvân'a göre esasen her insan potansiyel olarak Allah'ın halifesi olabilecek bir yetenek ve kapasiteye sahiptir.⁵² Önemli olan bu yeteneklerin doğru biçimde kullanılmasıdır. Din ve akıl bu konuda ona yardımcı olmakta, yol göstermektedir.

İhvân'a göre insan, varlık yapısı itibariyle hayvanî, insanî ve melekî özellikler taşır. Bu yapısıyla o, yeryüzünün tek faili ve Allah'ın halifesi olma ayrıcalığına sahip yegâne varlıktır. Fakat o, hayvanî özelliklerinin esiri olur, o düzeyde kalırsa, insanlığından oldukça uzaklaşır. İnsanî yeteneklerini doğru kullanıp melekî özelliklerini gerçekleştirebildiği takdirde ise, meleklere yaklaşır, Allah'ın halifesi olmaya aday olur. Dolayısıyla İhvân'a göre insan iyi ahlâk sayesinde ve ahlâkî erdemleri kazanarak insanî düzeyden adeta melek mertebesine yükselir, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünya meşgalelerinden kurtularak ebedîlik mertebesi olan Allah'a yakınlaşır. Nefs tezkiyesi bunu gerçekleştirmede önemli bir faktördür.⁵³ Bu durumda insan, İhvân'a göre, yöneldiği bu hayırlar ve kazandığı erdemler sayesinde, yaratıklar arasında adeta değerli bir melek; ama hayvanî eğilimlerinin esiri olduğu takdirde, yaratıklar arasında kovulmuş bir şeytan düzeyine düşmesi kaçınılmaz olur.⁵⁴ Varlık yapısı itibariyle yaratıkların en şerefli olan insan, şerefini ancak kendine özgü yönünü, insanî yeteneklerini geliştirerek ve insanlığının gerektirdiği şeyleri yaparak, ahlâkî erdemleri gerçekleştirerek yükseltir. Bunu başardığı takdirde insan, gerçek amacı olan ve insanlığına değer katan hayırlara yönelir.

Yeryüzünde Allah'ın halifesi olma özelliğini gerçekleştirmiş olan insan İhvân-ı Safâ'ya göre ay feleğinin altındaki suflî âleme hükmetme, orada tasarrufta bulunma yetkisine sahip olur. Halife insanlar eliyle burası çeşitli sanatlarla dolar, ilâhî, melekutî

⁵² Filiz, Ş., *İnsan*, 45.

⁵³ Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980, s.67-68.

⁵⁴ *Resâil* II, 179.

ve felsefî siyasetlerle bu âlemde düzen ve intizam sağlanır. Böylece bu âlem, en olgun hali ve en mükemmel gayeleri üzere baki kalır.⁵⁵

⁵⁵ *Resâil* I, 297; Filiz, Ş., "*İnsan Sorunu*", s.60.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK

1. Ahlâkın Tanımı ve Mahiyeti

Ahlâk, İslâm ahlâkçılarının ortak tanımıyla; “nefiste yerleşmiş olan öyle bir melekedir ki, bu meleke sayesinde davranışlarımız kolaylıkla ve uzun uzun düşünmeden ortaya çıkar.”¹ Bu tanıma göre ahlâk, insanda yapa yapa alışkanlık (meleke) haline gelmiş olan, alışkanlık haline geldiği için de zorlanmadan davranışa dönüştürebileceğimiz huylar bütünüdür. Eğer bu huylar iyi ise, bireye “iyi ahlâklı”, kötü ise “kötü ahlâklı” diyoruz. Bireyin iyi ya da kötü ahlâklı oluşunda, aldığı eğitimin, sosyal çevrenin ve özellikle de dinî duyarlılığının etkisi büyüktür.²

Tanımda geçen “meleke” kelimesi sözlükte; “bir işi uzun süre tekrarlayarak elde edilen alışkanlık ve ustalık, yatkınlık”³ anlamına geldiğine göre, ahlâk da yapa yapa insanda alışkanlık haline gelmiş olan huylar ve davranışlar bütünüdür. Alışkanlık haline geldiği için, yaparken uzun uzun düşünme ihtiyacı hissedilmez. Örneğin cömertlik ya da iyilik kendisinde yerleşik huy haline gelmiş olan kişi, cömert davranırken ya da iyilik yaparken uzun uzun düşünmez.

Ahlâk, insan için en iyi hareket tarzının, en iyi ve erdemli yaşama biçiminin ne olduğunu belirten bir disiplindir. İyiliğin, ödevin ve ideal hayat düzeninin ilmi olan

¹ Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire Ts., c.III, s.53; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, İstanbul 1300, s.68; Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk*, Tercüman 1001 Temel Eser, s.91; Kâtip Çelebi, age., c.I, s.35.

² Uysal, Enver, “*Dindarlık*”, s.43.

³ Bkz. Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.754; TDK Türkçe Sözlük, Ankara 1979, s.561.

ahlâk, gerçekler âleminde insanların icra ettiği fiillerin ve hissettiği duyguların iyi ya da kötü olduklarını gösteren hükümler verir. Diğer yönden ahlâk, insanların kendi aralarındaki ilişkileri yöneten inanışların bütünü şeklinde de tarif edilir. Bu nedenle ahlâka, insanların toplumsal ilişki ve yaşantılarına mahsus kurallardan oluşan bir sistem nazarıyla da bakılır. Öte yandan ahlâk ilmi, hayatla iç içe olan davranışlarımızın, fiillerimizin nasıl olmasının gerektiğini araştırıp çeşitli toplumlara, kültürlere ve dinlere ait ahlâkî normlar arasında kıyaslamalar yapmak suretiyle insanlara yeni ufuklar açmaya çalışmaktadır.⁴

Ahlâkı, sosyal hayat yönüyle de çeşitli tasniflere tabi tutan İhvan, ahlâkın bir yönüyle toplumsal hayat düzeninin sürdürülmesini sağlayan kanun ve usullerden (yöntem) oluştuğunu; diğer yönüyle, toplum içinde yaşayan ferdi ilgilendiren, ferdin tabii olduğu detaylar ve kurallar olduğunu belirtir.⁵

İhvan-ı Safâ ahlâk anlayışını risâleler boyunca muhtelif yerlerde, özellikle de ahlâka tahsis ettikleri IX. risâlede dile getirir. Zaten kendi ifadelerine göre bu topluluğun kuruluş gayesi de ahlâkî kaygıya dayanmaktadır.⁶

Resâil'in pek çok yerinde kendi topluluklarının benimsediği ahlâk ilkeleri hakkındaki açıklamaları İhvân-ı Safâ'nın düşüncesindeki ideal insan tipini göstermesi bakımından önemlidir. Bizzat kendi ifadelerine göre bu cemiyetin kuruluş gayesi ahlâkidir.⁷

İnsanın özüne işlemiş, onda yerleşik meleke haline gelmiş ahlâkı, İhvan-ı Safâ da bir bakıma İslâm ahlâkçılarının üzerinde neredeyse ittifak sağladıkları tanımla paralellik arzedecek biçimde; “insanın her organının potansiyel olarak sahip olduğu bir fiil veya davranışı ya da sanatı uzun uzun düşünmeden ortaya koyması” şeklinde tanımlar. Örneğin cesur bir adam, korkulu anlarda bile hiç düşünmeden ortaya atılır, kendini ortaya koyar. Çünkü cesaret artık bir huy olarak onda yerleşmiştir. Güzel huylar

⁴ Güneş, Mehmet Cevat, *İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Ruhî ve Ahlâkî Boyutu*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, s.78.

⁵ *Resâil* I, 310.

⁶ Bkz. *Resâil* I, 47; III, 78; IV, 22-23.

⁷ Bkz. *Resâil* I, 47; III, 78; IV, 22-23, 44-45, 48, 55-56.

henüz nefsinde iyice yerleşmiş olmayan kimseler ise, bir şey yapacakları zaman uzun uzun düşünürler. Bunlar yapacakları işleri ancak bir emir ve yasak, va'd ve vaîd, övgü ve yergi, teşvik ya da uyarı ile yaparlar. Dinlerin birçok şeyi emretmesi ya da yasaklamasının nedeni de, bazı insanların ancak bu sayede; birtakım övgü ve yergiler, teşvik ve uyarılar, mükâfat ve cezalar sayesinde iyiliğe yönelmeleridir.⁸

İhvân-ı Safâ insanın farklı boyutlarını dile getirirken “dört ruhanî nitelik” olarak kabul ettiği ilkeler içinde ilim, amel ve düşünce faaliyetinin yanı sıra ahlâkı da zikreder. Böylece onlar ahlâkı, insanî nefsin bir melekesi olarak ele alır. İhvân'a göre ahlâkî melekeler, yaratılıştaki insana yerleştirilmiş olup nefsin, düşünmeksizin bir fiili, işi, san'atı vb. aksiyonu kolayca ortaya çıkarmasıdır. Böylece İhvan, pek çok ahlâkî melekenin sadece sonradan kazanılan hususiyetler değil, yaratılıştaki insanın sahip olduğu bazı özellikler şeklinde de tezahür ettiğini düşünmektedir.⁹

İhvân-ı Safâ ahlâkın tanımında “alışkanlık” anlamına vurgu yaptığımız “meleke” kavramına özellikle dikkat çeker. Kişi iyi ya da kötü ahlâk sahibi olarak nitelendirilirken, bazı davranışları çokça yapmaktan dolayı bu davranışların onda zamanla ahlâkî bir hüviyet kazandığını ifade eder. Dolayısıyla ahlâkta iyi ya da kötü alışkanlıkların önemini vurgular. İhvan'ın bu tespitine kendilerinden önce yaşayan Kindî ve Fârâbî'de de rastlıyoruz. Nitekim Kindî, bhir kimsenin sahip olduğu alışkanlıklar kötü bile olsa, onları yapmaya alıştığı için, yapamadığı takdirde bunun onun için bir üzüntü kaynağı olduğunu belirtir.¹⁰ İyi fiilleri yapa yapa alışkanlık haline getirmek ise kişinin erdemliliğini artırır.

Fârâbî de, *Tenbih Alâ Sebili's-Saade* isimli eserinde alışkanlıkların ahlâkî davranışlara etkisini şöyle açıklar:

"Alışkanlık öyle bir şeydir ki, insan bir ahlâkı onunla kazanır veya sahip olduğu ahlâktan kendisini onunla uzaklaştırır. Ben 'alışkanlık' ile bir şeyin yapılmasının uzun süre ve art arda, sık sık tekrarlanmasını kastediyorum. İyi bir ahlâk, ancak alışkanlık

⁸ *Resâil* I, 305-306; Uysal, Enver, “*İhvân-ı Safâ*” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, c.XXII, s.4

⁹ *Resâil* I, 408-410; Güneş, M., agtez, s.82.

¹⁰ Bkz. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (Çev. Mustafa Çağrııcı), İstanbul 1998, s.50.

sonucu meydana geldiği gibi, kötü ahlâk da ancak alışkanlık sonucu meydana gelir. O halde burada, alışkanlık haline getirdiğimizde, kendileriyle iyi veya kötü bir ahlâk elde ettiğimiz şeylerden söz etmek zorundayız.

Bu bakımdan, diyorum ki: Alışkanlık haline getirdiğimiz bize iyi ahlâk kazandıran şeyler, mahiyetleri itibariyle, iyi ahlâk sahiplerinden; bize kötü ahlâk kazandıran şeyler ise mahiyetleri itibariyle, kötü ahlâk sahiplerinden çıkan fiillerdir."¹¹

İhvân-ı Safâ, ahlâkî erdemlerin gelip geçici bir hal olmayıp, tereddüt etmeden, fikrî zorlamaya düşmeden, iyi fiilleri kolaylıkla yapmaya imkan verecek şekilde sabit bir karakter halini almakla kazanılmış olacağı yolundaki açıklamalarıyla özellikle ahlâkın tarifinde Gazâlî'ye ışık tutmuşlardır. Onlara göre "mutlak veya küllî insan" bütün ahlâkî erdemleri kabul edecek, (değerli iş ve hareketleri) ortaya koyacak tabiatta" kılınmış olmakla birlikte ferdî (cüz'î) varlıklar olan tek tek insanlardan böyle bir ahlâkî yetkinlik beklemek yersizdir. Nitekim pratikte ahlâkî eğitime her zaman ihtiyaç duyulması da bunun kanıtıdır.¹²

Süreklilik ve müşahedeye dayanan alışkanlıkların insan karakteri üzerinde önemli etkilerinin bulunduğu ileri süren İhvân'a göre bazı alışkanlıkların ısrarla tekrar edilmesi, bazı huyların güçlenmesine sebep olur. Nasıl ki, araştırma, müzakere ve tedrisata devam etmek suretiyle ilim için çalışmak, kişinin bilgi ve maharetini güçlendiriyorsa, bazı huy ve seciyelerin tekrarlanması ve taklit edilmesi de zamanla bunların ruha yerleşen fiil ve davranışlar haline dönüşmesine sebep olur.¹³ Görüldüğü gibi İhvân-ı Safâ'nın, ahlâkî erdemlerin yerleşmesinde alışkanlıkların önemine özel vurgu yapması, dikkati çeken bir noktadır. Bunun, Aristo'nun, fikir ve zihin eğitiminin öğretimle, ahlâkî eğitimin ise alışkanlıklarla sağlandığı şeklindeki düşüncesiyle paralellik arzettiğini söylemek mümkündür.¹⁴

İhvan, güzel ahlâkın ve adaletli bir hayat yaşamının meleklerin ahlâkından olduğunu öne sürerek, ahlâk eğitiminde çok önemli bir hususa işaret eder ve her insanın,

¹¹ Fârâbî, *Tenbih Alâ Sebili's-Saâde*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993, s. 34-35.

¹² *Resâil* I, 305-307.

¹³ *Resâil* I, 154; II, 135-136; III, 401.

¹⁴ Bkz. Arslan, Ahmet, *Aristoteles*, İzmir 1993, s.233-234.

ahlâk eğitimine, öncelikle kendi alışkanlıklarını düzeltmekle başlaması, ancak bunu başardıktan sonra başkasının ahlâkını düzeltmeye yönelmesi gerektiğini belirtir.

Ahlâkın nihaî ve en yüce mertebesi olan "melekî ahlâk" a ulaşmayı, öncelikle kişinin kendi nefsinin ıslah etmesi şartına bağlayan İhvân-ı Safâ'nın bu görüşü, sonraki dönemlerde büyük İslâm düşünürü Gazâlî tarafından da paylaşılır.¹⁵ Hatta genel anlamda şunu söylemek de mümkündür ki, tasavvufî ahlâkın en önemli ilkelerinden biri olan kişinin öncelikle kendi nefsinin terbiye edip güzel ahlâk ilkeleriyle donandıktan sonra çevresini düzelterip aydınlatma prensibi, her dönemde İslâm ahlâkçılarının benimsediği önemli bir prensip olagelmıştır.¹⁶

2. Fitrî Ahlâk-Kazanılmış Ahlâk

İhvan, ahlâkı iki kategoride ele almıştır: Fitrî ahlâk (el-ahlâku'l-merkûze) ve sonradan kazanılmış ahlâk (el-ahlâku'l-müktesebe). Fitrî ahlâk, insanın doğuştan kendisinde var olan ahlâkı nitelendirir. Bu bir bakıma insanın doğuştan getirdiği ahlâkî eğilimleri ve yatkınlıkları ifade eder. Sonradan kazanılmış ahlâk ise, iyi ya da kötü bu eğilim ve yatkınlıkları hayatın çeşitli dönemlerinde gelişmesi suretiyle fitrî ahlâka eklenerek ortaya çıkan ahlâktır.

İhvân'a göre fitrî ahlâk, insanın kişiliğinde (karakterinde) sabittir, değişmez. Kazanılmış ahlâk ise, zamanla değişebildiği gibi, bir durumdan başka bir duruma geçişi de ifade eder.¹⁷

İhvân-ı Safâ'ya göre ahlâkın nihaî amacı, insan ruhunun ebedî mutluluğu elde etmesidir. Bunu gerçekleştirmek için İhvan hem teorik hem de pratik hedef koyar. Bir bakıma teorik altyapı, pratik hedefin gerçekleştirilmesi için gerekli görülür. Teorik hedef; teorik ilimlerin öğrenilmesi, pratik hedef de öğrenilen bu ilimlere uygun salih amellerin işlenmesidir. Ahlâkın doğuştan mı olduğu, yoksa sonradan mı kazanıldığı sorusu bu hedefin gerçekleştirilmesinde İhvan için önem arzeder. Doğuştan getirilen

¹⁵ Bkz. Çağrııcı, Mustafa, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982, s.174-175.

¹⁶ Güneş, M., *agtez*, s.83.

¹⁷ *Resâil* I, 305, 350-351; Ferruh, Ömer, *İhvân-ı Safâ*, Beyrut 1981, s.153-154.

huylar İhvan'a göre ceninin ana rahminde şekillenmesiyle başlar ve gök cisimlerinin hareketlerinin etkisiyle aşama aşama gelişmesini devam ettirir.¹⁸

Doğuştan itibaren fizikî ve sosyal şartların da etkisiyle ahlâkî faziletleri elde etmeye başlayan insan, ölümüne kadar bu kazanımlarını sürdürür. Aslında insanda iyiyi de kötüyü de işleyebilme yeteneği vardır. Ancak insanoğlu aklını ve iradesini doğru kullanmayı başarır, dinin uyarılarına kulak verirse, iyiye yönelir. Dolayısıyla İhvan'a göre ahlâk ve ahlâkî davranışlar öğretilbilir niteliktedir.¹⁹

İhvan, doğuştan gelen ahlâkî “her organa özel olarak verilmiş yetenekler” şeklinde niteler. Bu özellik nefse, hiçbir fikir ve tercihe gerek olmaksızın, organları harekete geçirmek ve bu organlara özgü ihsas, fiil ve fonksiyonlara işlerlik kazandırma kabiliyeti verir. Bu, Fârâbî'nin benzetmesiyle tıpkı arslanın yiğitliği, tilkinin kurnazlık, kurdun hilecilik, saksığanın hırsızlık eğilimi gibi bir özelliktir. İnsanın da doğuştan meyledeceği öyle bir eğilimi vardır ki, bu sayede herhangi bir erdemi elde etmesi, ona onun zıddını yapmaktan daha kolay gelir.²⁰ İhvan benzer düşünceleri dile getirirken bir yerde, doğuştan getirilen huyların iyi huylar olduğunu ifade etmesine rağmen, başka bir yerde bunların kötü huylar olduğunu belirtir ve buradan, bütün dinlerin insanda eğer tabiatı itibariyle varsa kötü eğilimlere karşı direnme gücü oluşturmak ve onları ıslah etmek için vahyedildiği sonucuna ulaşır.²¹

İhvan düşüncesinde insan, iyiliğe eğilimli ve yetenekli olarak yaratılmışsa da, farklı nedenlerden dolayı kötülüğe de kayabilir. Onu kötülük yapmaktan alıkoyan birtakım etkenler vardır. Bunların başında din gelir. Sonra yine dinden kaynaklanan ve dinî duyarlılığın oluşturduğu takva, hayâ, vakar, merhamet, korku vb. erdemler gelir.²²

İhvan'a göre sonradan kazanılmış ahlâkta beden mizacının, ülkenin ikliminin, ailenin, öğretmenlerin, arkadaşların, meşhur kişilerle ilişkilerin, kısacası hem biyolojik

¹⁸ R.el-Câmîa, 129.

¹⁹ *Resâil* III, 421; Çetinkaya, B. A., age., 136.

²⁰ Bkz. Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâde*, Haydarabad 1345, s.29; Türkçe çeviri: *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Hüseyin Atay (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde), Ankara 1974, s.36-37.

²¹ Bkz. *Resâil* I, 259.

²² *Resâil* I, 451; Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, s.144; Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, s.465-466.

yapının hem de fizikî yapının ve sosyal çevrenin önemli bir etkisi söz konusudur. İnsanın içinde bulunduğu şartların değişmesi, ahlâkının değişmesinde de önemli bir rol oynar.²³

Risâlelerde bireyin bazı yeteneklerinin doğuştan, bazılarının ise sonradan edinildiği ifade edilir. Doğuştan olan yetenekler, yıldızların hareketlerinden etkilenir. Fıtraten sahip olduğu yetenekleri sayesinde bir insan uzun uzun düşünmeden faaliyetlerde bulunabilir. İnsan, doğduktan sonra iyi ve kötü nitelikler edinmeye başlar ve bu süreç, son nefese kadar devam eder. “Ahlâkî” diyebileceğimiz bir eylem, uygun bir zaman ve zeminde, ayrıca uygun bir biçimde yapılmışsa iyidir. Bu şekilde davranan bir insan İhvân’a göre “akıllı (bilge)” insandır, filozoftur, mükemmel insandır. Toplumda bazı kimseler iyi ve kötünün tabiatını anlamak için yeterince olgunlaşmadığından, onlar için zihnen ve ahlâken dinin talimatlarına göre davranmak hem daha kolay hem de daha iyidir.²⁴

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’in II. Kitabında erdemleri; a) Düşünce erdemi, b) Karakter erdemi olmak üzere ikiye ayırır. Düşünce erdemi ona göre daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bundan dolayı da belli bir zaman ve deneyim gerektirir. Karakter erdemi ise alışkanlıkla kazanılır, bu nedenle, adı bile –küçük bir değişiklikle– “alışkanlık” anlamına gelen “ethos”tan gelir.²⁵ Böyle olunca da, karakter erdemlerinden hiçbiri bizde doğuştan bulunmaz. Çünkü Aristoteles’e göre, doğal olarak herhangi bir özelliğe sahip olan hiçbir şey, başka türlü bir alışkanlık edinemez. Örneğin doğal olarak aşağı doğru inen taşı, biri binlerce kez yukarı doğru atarak alıştırmaya çalışsa bile, taş yukarı doğru gitmeye alışamaz. Ne de alev aşağı doğru gitmeye alışabilir. Alevin yukarı yükselmesi, yukarı atılan taşın da yere düşmesi tabiatı gereğidir. Ya da başka bir

²³ Bkz. I, 299.

²⁴ Çetinkaya, B. A., age., 146; Kadir, C. A., “*İhvân-ı Safâ*” (*İslâm’da Bilgi ve Felsefe*, Haz: Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s.115-116.

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik* (Çev. Saffet Babür), Ankara 1998, 1103a 15 vd. İslâm ahlâk düşüncesinde de ahlâk kavramı, “hulk” ya da “huluk” kelimesinin çoğulu olarak; huy, mizaç, karakter, seciye, tabiat gibi anlamlar yanında, asıl “alışkanlık” anlamı ifade eder. Dolayısıyla ahlâk, bu etimolojik içeriğinden hareketle, “insanda yapa yapa alışkanlık haline gelmiş olan huyların tamamı” olarak tanımlanabilir.

ifadeyle, bir doğa kanunudur. Bu nedenle, Aristoteles'e göre doğal yapısı gereği başka türlü olan hiçbir şey, onun zıddına bir alışkanlık edinemez²⁶

İbn Miskeveyh, Aristoteles'in burada dile getirdiğimiz düşüncelerini şöyle bir kıyasla formüle eder:

“Bütün huyların değiştirilmesi mümkündür.

Değiştirilmesi mümkün olan hiçbir şey tabiattan gelmez.

O halde hiçbir huy tabiattan gelmez.”²⁷

Ahlâkî yatkinliklerin yönlerini değiştirmek mümkün olduğuna göre, bunların tabiatla bir ilgisi yoktur. Bu nedenle, Aristoteles'e göre “erdemler ne doğal olarak, ne de doğaya aykırı olarak edinilir; Onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Bunları daha önce potansiyel olarak taşıyoruz, daha sonra da etkinlikleri gerçekleştiriyoruz.”²⁸

Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristo ve İbn Miskeveyh'e göre ahlâkî yapımız; huylarımız ve davranışlarımız değişebilmektedir. Bazı insanlar bazı şeylere yatkin olmakla beraber, genel anlamda huylarımız değiştiği için doğuştan olmaları mümkün değildir, sonradan kazanılmıştır.

İhvan-ı Safâ ise, Platon ile Aristo ve İbn Miskeveyh'in de tartıştığı, huyların doğuştan mı, yoksa kesbî mi, yani sonradan mı kazanıldığı konusunu bir bakıma orta bir yol takip ederek uzlaşmacı bir tavır sergiler. İhvân'a göre "Dünya ehlinin tabiatları itibariyle sahip olduğu huylar tabiidir, değişmez. Örneğin şehvî arzularına aşırı derece düşkün olan bir kişinin bu eğilimi kolay kolay değişmez. Ama ahiret ehlinin huyları ise sonradan kazanılmıştır Bunların dinî, iradî ve aklî bir çaba sonucunda değiştirilmesi mümkündür.”²⁹ İhvan güzel ahlâkî ve adaletli yaşayışı "meleklerin ahlâkî", kötü ahlâkî ve sorumsuzca yaşamayı ise "şeytanların ahlâkî" olarak nitelendirmiş³⁰ ve bu ahlâkî da

²⁶ Aristoteles, age., 1103a, 20 vd.

²⁷ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma* (Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Ankara 1983, s.38.

²⁸ Bkz. Aristoteles, age., 1103a 25 vd.

²⁹ *Resâil* I, 332.

³⁰ Bkz. *Resâil* III, 534; I, 302, 350-353.

diğeri gibi hem fitrî hem de kesbî taraflarının bulunduğunu belirterek Aristo ve İbn Miskeveyh ile kıyaslandığında orta bir yol tutmuştur.³¹

İhvân-ı Safâ, ahlâkın yaratılıştan olan mizaç ile ilgisi üzerinde de durmakla beraber, eğitim-öğretim ve tecrübe ile ahlâkın değişebileceğini ve güzelleştirilebileğini de ifade eder.³²

İnsanın iyiye de kötüye de yönelebilecek bir yetenekte olduğunu söyleyen İhvan için, meleklerin hasletlerinden olan güzel huyların bir kısmı, nefislerde yaratılıştan mevcut iken, bir kısmı sonradan kazanılmıştır. Şeytanların özelliklerinden olan kötü huylar da böyledir; bir kısmı yaratılıştan, bir kısmı sonradan kazanılmıştır. Sonradan kazanılan huylar üzerinde, aile, sosyal çevre ve öğretmenlerin etkisi büyüktür. İnsanlar, yaratılış bakımından farklı oldukları gibi, etkilendikleri fizikî ve sosyal çevre bakımından da farklıdırlar. Bu farklılıklar, bir taraftan mizaç ve karakter yönüyle, diğer taraftan yetenek ve kapasite yönüyle kendini göstermektedir. İnsanın fitrî yanında bedeninin terkipteki unsurların (irsiyet) ve gök cisimlerinin hareketlerinin etkisi önem arzeder. Bu etki, insanın iradesi dışında gerçekleşen bir şeydir. Dolayısıyla burada insanın aktif bir rolü söz konusu değildir. Ahlâkın sonradan kazanılmış olan yönünde ise, tabî ve sosyal çevrenin belirleyici bir rolü vardır.³³

İhvân-ı Safâ'nın, ahlâkın iyileştirilmesinde eğitime olduğu kadar iradenin doğru kullanılmasına ve kişisel tecrübeye de önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu şu anlama gelir ki, insan akıl ve iradesini doğru kullanarak hem kendi hayat tecrübesinden hem de çevresinin tecrübelerinden yararlanacak ve büyüklerinin uyarı ve telkinlerini de dikkate alarak iyi alışkanlıklar edinecek ve varsa kötü alışkanlıklarından da kendisini kurtarmaya çalışacaktır. İhvan ayrıca iyi huylar edinmede ve kötü alışkanlıklardan kurtulmada otokritiğin de önemini vurgular.³⁴

³¹ Çağrıçı, M., *Ahlâk*, s.62.

³² *Resâil* IV, 51.

³³ *Resâil* I, 307; III, 534; Koç, A., age., 89-90.

³⁴ Bkz. Çubukçu, İ. Agah, "*İhvan as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:12, Ankara 1964, s.46; Çetinkaya, B. A., age., s.140.

İhvân-ı Safâ iyi ya da kötü ahlâkın güçlenmesinde adet ve geleneklerin önemine de dikkat çeker. Onlara göre tüm hayırların ve insanî bütün iyiliklerin temelinde, fitraten sahip olduğumuz ahlâkile sonradan kazandığımız ahlâk karmaşık olarak bulunur. İnsan ahlâkında övülen (mahmud) huylar bulunduğu gibi, yerilen (mezzum) birtakım huylar da mevcuttur. Çevremizde yaşanan kötü adet ve geleneklerin, bizdeki yerilen huyları, kötü ahlâkı güçlendirdiği, güzel adet ve geleneklerin ise övülen ahlâkı güçlendirdiği bir realitedir.³⁵ Bu tespiti ile İhvan, ahlâka kaynaklık eden, onu besleyen birer sosyal faktör olarak, örf, adet ve geleneklerin, toplumsal alışkanlıkların ahlâkî açıdan önemine ve ahlâk üzerindeki etkisine vurgu yapar.

3. Ahlâk Farklılığının Nedenleri ya da Ahlâkımıza

Etki Eden Faktörler

İnsanların, fizikî görünümleri bakımından birbirinden farklı oldukları gibi; huy, karakter, fitrat, kavrama yetenekleri, zihin berraklığı, temyiz kabiliyeti, tasavvur zenginliği, hafıza gücü gibi bireysel özellikler bakımından da farklı oldukları bilinen bir gerçektir. Burada konumuz gereği bizi ilgilendiren; insanın diğer yönlerinin değil, ama ahlâk, huy, mizav ve karakter farklılığıdır. Bu farklılıkların sebebi, dolayısıyla ahlâkî melekelerin kaynağı ile bu melekelerin oluşumunda etkili olan faktörler ya da başka bir ifadeyle insan ahlâkına etki eden faktörler klasik İslâm ahlâkının tartışılan konularından biridir. İhvân-ı Safâ da risâlelerinde bu konuya yer vermiş, bu faktörlerin ahlâkî açıdan önemini yeri geldikçe vurgulamıştır. Bu faktörleri şöyle sıralamak mümkündür:

- a) İnsan bedeninin kimyası ya da "dört karışım" teorisi
- b) Coğrafi şartların etkisi
- c) Gök cisimlerinin etkisi
- d) Sosyal çevrenin etkisi

Şimdi risâlelerde verilen bilgilere dayanarak bu faktörleri tek tek inceleyelim:

³⁵ *Resâil* IV, 44.

a. İnsan Bedeninin Kimyası ya da "Dört Karışım" Teorisi

Kâinatı Yeni Pythagorasçı bir yaklaşımla matematiksel olarak anlama çabasının, İhvân-ı Safâ üzerinde etkili olduğu bilinmektedir.³⁶ Bu yaklaşımda İhvân'a göre, Tanrı bu âlemde kimi şeyleri ikili, kimilerini üçlü, kimi şeyleri de dörtlü bir düzende yaratmıştır. Bunu biraz açmak gerekirse; İhvân'a göre Tanrı'nın eşyayı çift olarak (zıtlarıyla beraber yarattığını ve bunu bütün oluşların ilkesi yaptığını söylemek mümkündür: Varlık ve yokluk, madde ve form, ışık ve karanlık, iyi ve kötü, cevher ve araz, hareket ve sükun, cismanî ve ruhanî... gibi.³⁷ Ama farklı bir açıdan bakıldığında, varlık alanında pek çok şeyin üçlü olarak yaratıldığını görmek mümkündür: Madde, sûret ve ikisinden mürekkep cisimler; uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret üç boyut; geçmiş, gelecek ve şimdiden ibaret üç zaman; madenler, bitkiler ve hayvanlar âleminde ibaret üç âlem bu üçlü sisteme örnek olarak zikredilebilir.³⁸ Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık şeklindeki dört nitelik; toprak, su, hava ve ateşten ibaret dört unsur; dört mevsim; dört yön; maden, bitki, hayvan ve insan âlemleri... şeklindeki değerlendirmeleri³⁹ de İhvan'ın bu âlemdeki dörtlü sisteme ilişkin örnekleri arasında zikredilebilir. İşte İhvan'a göre bu âlemdeki varlıkların tümü "dört unsur (el-anâsırü'l-erbaa)"dan meydana gelip ve bu dört unsur, bu âlemdeki bütün varlıkların temelini oluşturduğu gibi; insan bedeninin de biyolojik, fizyolojik ve manevi yapısını oluşturan unsurlar dördttür. Bunlar; kan, balgam, kara safra ve sarı safradır. Bu unsurlara da "ahlât-ı erbaâ (dört karışım)" demektedir.⁴⁰

Kaynağı eski Mısır'a kadar giden, özellikle M.Ö. V. yy.da Hipokrat tarafından geliştirilen ve daha çok Galen'in eserleri vasıtasıyla İslâm dünyasına geçen ahlât (karışım) teorisi, özellikle ahlâkî açıdan İhvân-ı Safâ tarafından büyük ilgi görmüş; kan, balgam, sarı safra ve kara safra denilen sıvıların oluşturduğu ahlâtın bedendeki terkip keyfiyetinin insan psikolojisinde ve ruh yapısında, dolayısıyla ahlâkî eğilimlerinde etkili

³⁶ Âlemin ve âlemde mevcut birtakım şeylerin matematiksel yorumu hakkında geniş bilgi için bkz. Uysal, Enver, *Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998, s.123 vd.

³⁷ *Resâil* III, 201.

³⁸ *Resâil* III, 204.

³⁹ *Resâil* I, 52-53; III, 187.

⁴⁰ *Resâil* I, 299-300.

olduğu düşünölmüştür. Beden yapısının esasını oluşturan dört karışım İhvan büyük önem vermiştir. Buna biz “insan bedeninin kimyası” da diyebiliriz. Bugün için böyle bir teori her ne kadar ilmî bir önem ifade etmese de, İhvân'ın bunları, insan kişiliğini olumlu veya olumsuz etkileyen biyolojik bir faktör olarak ele almış olması, yaşadıkları dönemin fen bilimlerindeki seviye gözönüne alındığında son derece dikkat çekicidir.

İhvan'ın belirttiğine göre ahlât-ı erbaanın insan bedenindeki terkip keyfiyeti dört çeşit karakterin doğmasına yol açar:

1) Mahrûr (sıcak) tabiatlar: Bedenlerinde kan oranı yüksektir. Çoğunlukla cesur, yiğit, cömert, gözü kara, sebatı az, aceleci, çabuk öfkelenip, çabuk yatışan, kin gütmeyen, zeki, hayal ve tasavvur güçleri zengin kimselerdir. Bunlar ilim öğrenmede ve hakikati kabul etmede daha ön sıradadırlar.

2) Mebrüd (soğuk) tabiatlar: Yukarda ifade edilenlerin aksine bir ahlâkî ve psikolojik yapıya sahiptirler. Bunların bedeninde balgam (lenf sıvısı) fazladır. Sıcak tabiatlı kimselerin aksine, bunlar genellikle uyuşuk ve tembel, sert mizaçlı, ilme rağbetleri daha az, karakteri olgunlaşmamış kişilerdir.

3) Mertûb (nemli, rutubetli) tabiatlar: Bedenlerinde sarı safra hâkim olan kimselerdir. Bunlar fazla zeki olmayan, sebatı az, hoş görülü, yumuşak huylu, kolay ikna olan ve çabuk unutan kişilerdir.

4) Yâbis (kuru) tabiatlar: Bunların bedenlerinde ise kara safra hâkimdir. Bunlar üçüncü grubun aksine sabırlı ve kararlı, ancak sabit fikirli, zor ikna olan, kindar ve cimri karakterlerdir.⁴¹

İhvan, "ahlât" ve "anâsır" teorisine uygun olarak ahlâkî rezîletleri dört unsurdan biriyle alakalı görerek bunları tedavi ederken zıt unsurun karakterine ağırlık vermeyi tavsiye eder. Buna göre katıkalplilik, cimrilik, inatçılık, ümitsizlik vb. gibi sabit yapıdaki rezîletler toprak unsurunun niteliklerini (el-ahlâku't-türâbiyye) taşır ve bunlar su unsurunun niteliklerine sahip olan yumuşaklık, cömertlik, müsamaha, ümitvarlık gibi

⁴¹ Bkz. *Resâil* I, 52, 260, 299-300; II, 78, 382, 413; IV, 191; Çağrııcı, *Ahlâk*, s.62-63; Çetinkaya, age., 326.

seyyal yapıdaki erdemlere yönelmekle giderilir. Şu halde İhvan'a göre rezîletlerin tedavisinde onların zıtları olan erdemlere sahip olmanın önemi büyüktür.⁴²

İhvan, dört karışımın insan bedenindeki farklı miktar ve keyfiyetlerde terkiplerinin ferdî kişiliklerin oluşumu ve ahlâkî karakterlere olan etkisine böyle bir açıklama getirdikten sonra, bu olayın Allah tarafından gerçekleştirilen mükemmel bir orantı (en-nispetül- efdal) işlemi olduğuna dikkat çekmek suretiyle, meseleyi determinist-natüralist bir yaklaşımla basit bir tabiat hadisesi olarak ele almadığını göstermiş olmaktadır.⁴³

b. Coğrafi Şartların Etkisi

İhvân-ı Safâ, ahlât teorisindeki natüralist yaklaşımlarını tabiî çevreye de teşmil ederek coğrafi çevre ve iklim yapısının ahlâk ve mizaçlar üzerinde etkili olduğunu düşünmüşler, buna göre de çeşitli ahlâk ve mizaç tipleri çizmişlerdir. Şöyle ki, coğrafi çevre ve iklimin sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk şeklindeki atmosfer yapısı, buralarda yaşayanların biyolojik yapılarındaki ahlâtın terkebine, dolayısıyla yukarıda belirtildiği şekilde psikolojik ve ahlâkî karakterlerine tesir eder.⁴⁴

Kuzey, güney, doğu ve batı bölgelerindeki iklim farklılıklarının veya dağlık bölgelerde, vadilerde veya ovalarda, nehir kenarlarında, deniz sahillerinde ya da ormanlık bölgelerde yaşamının fizikî yapıyı etkilediği gibi insanın biyolojik yapısındaki ahlâtın (dört unsur) terkebini, dolayısıyla onun psikolojik ve ahlâkî yapısını da etkilediğini söylemek mümkündür. Bütün bu bölge ve iklim farklılıkları, İhvan'a göre insanlar arasında ahlâk ve karakter farklılığına yol açtığı gibi, konu tabiat, renk, dil, örf ve adet, düşünce ve mezhep, davranış, sanat, hatta siyaset farklılıklarına kadar bile götürülebilir. Örneğin sıcak bölgelerde doğup büyüyen ve oralarda yaşayan kimselerde, soğukkanlılığın ve soğuk tabiatın hâkim olduğunu, soğuk bölgelerde doğup yaşayanlarda ise sıcak tabiatlılığın ve sıcakkanlılığın yaygın olduğunu söylemek

⁴² *Resâil* I, 301-302; Çağrııcı, *Ahlâk*, s.65.

⁴³ *Resâil* I, 254; II, 135-136; Güneş, M.C., agtez, s.89.

⁴⁴ Çağrııcı, M., age., s.63.

mümkündür. Çünkü sıcaklık ve soğukluk birbirine zıt şeylerdir. Halbuki birbirine zıt iki şey aynı anda, aynı şeyde bir arada bulunamaz.⁴⁵

“Coğrafi şartların ve iklimin insan karakteri ve ahlâkı üzerinde etkisi” düşüncesi, sadece İhvân-ı Safâ’da değil, başka bazı İslâm düşünürlerinin de dile getirip önemsedığı bir husustur. Örneğin Kindî de Ekvator bölgesinde yaşayan insanların bedenî yapıları itibariyle ateşte yanmış gibi esmer tenli, kıvrucuk saçlı, iri gözlü, kalın dudaklı, basık burunlu; ahlâkî yapıları ve karakterleri itibariyle ise aşırı sıcak nedeniyle öfkeli ve saldırgan, şehvetlerine biraz daha düşkün ve görüşleri değişken kimseler olduğunu söyler. Kuzey kutbu civarında yaşayanlar ise bunların aksine; bedenî yapıları itibariyle beyaz tenli, saçları düz, ağız ve burunları küçük; ahlâkî açıdan ise ağırbaşlı, sabırlı, dayanıklı, şehvî arzularına fazla düşkün olmayan, namuslu ve her türlü aşırılıklardan uzak kimselerdir.⁴⁶

c. Gök Cisimlerinin Etkisi

İhvân-ı Safâ, klasik Hint, İran ve Yunan astrolojilerinden gelen fantastik telakkilere uyarak yıldızlara ruhanî değerler yüklemişler, ay feleğinin altında olup bitenleri yıldızların etkisine bağlamışlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak onlar hem ahlâka ayırdıkları IX. Risâle’de, hem de Resâil ’in daha başka yerlerinde⁴⁷ yıldızlar ve burçların, insanların kaderleri gibi ahlâk ve tabiatları üzerinde de etkili olduklarını belirtmişlerdir. Buna göre dünya üzerinde Merih, Zühre, Zühal, Müşteri gibi yıldızlardan her birinin daha etkin olduğu bir mevsimde doğanlarda mevsimin sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk durumuna göre ahlâtın terkip keyfiyeti farklı gelişir ve bu yüzden bunlar değişik psikolojik ve ahlâkî karakterlere sahip olurlar.⁴⁸

İhvân'a göre, ay feleği altındaki tüm varlıklar yıldızların etkisi altındadır. Etkiye açık olan bu varlıkların cevherleri farklı olduğu için, gök cisimlerinin etkilerini kabulleri de birbirinden farklıdır. İhvan konuya salt bilimsel değil, aynı zamanda dinî

⁴⁵ *Resâil* I, 302-303.

⁴⁶ Bkz. Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine* (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s.101-102.

⁴⁷ Bkz. *Resâil* II, 143, 439-450; III, 273, 275, 363.

⁴⁸ Bkz. *Resâil* I, 304-305; Çağrıcı, M., age., s.63.

bir yaklaşımla da bakar: Onlara göre bu etki, gök cisimlerinin evrende ayrı bir güç merkezi olmasından değil, her birinin Allah'ın birer vekili olmalanndan kaynaklanmaktadır. Zîrâ bu cisimlerin her biri, Allah tarafından bir görev ve maksatla yaratılmıştır. Cenin ana rahmine düştüğü andan itibaren, ölümüne kadar bu cisimlerin tesiri altındadır.⁴⁹

İhvân-ı Safâ gök cisimlerinin hareketleri ve dönüşleri ile insanların ömrü, yaşayış biçimi ve insan hayatının dönemleri arasında bir benzerlik ve ilişki kurar. Onlara göre insanların hareket ve fiilleri, yıldızların hareketlerine ve dönmesine; insanların doğuşu ve varlığı, yıldızların yükselişine; ölümü ve yok oluşu ise, yıldızların batmasına benzer. Ayın bir aylık gelişimi ve seyri de, insanları hayat seyrine benzer. Nitekim ay, ay başından itibaren yavaş yavaş ışığını arttırmaya başlar ve ay ortasında en parlak dönemine ulaşır. Sonra da gerilemeye başlar, ışığı azalır ve nihayet görünmez hale gelir. Dünyada yaratılanlar da böyledir. Örneğin insan, doğar, büyür ve en yüksek noktaya ulaştıktan sonra gerilemeye başlar ve nihayet ömrünün son dönemine gelir. İhvan'a göre insanın hayatı aynen böyle; dönen bir daire gibidir.⁵⁰

d. Sosyal Çevrenin Etkisi

Sosyal ve ahlâkî bir varlık olarak insan, çevre ile olan ilişkilerinin tamamını kendisi kurmaz. Bir kısım ilişkileri yakın çevresinden; anne-baba ve diğer büyüklerinden hazır bulur ya da devralır. Hazır bulduğu ya da devraldığı bu ilişkiler onun yaşayış biçiminde ve davranışlarında bilinçli ya bilinçsiz, bir şekilde mutlaka etkili olur. Dolayısıyla sahip olduğumuz yakın ve uzak sosyal çevrenin, bizim düşünce ve davranış dünyamızda, değer anlayışımızda hatırı sayılır bir yeri ve öneminin olduğu, sosyolojik bir vakıadır. Son yıllarda bazılarınca belki ideolojik amaçlı kullanılan “mahalle baskısı” deyimini de, olumlu ya da olumsuz yönlerine değinmeden, bir bakıma sosyolojik bir gerçeklik olarak burada anmak doğru olur.

⁴⁹ *Resâil* I, 31, 152; II, 146-147, 433-442; III, 553; Çetinkaya, age., s.327.

⁵⁰ *Resâil* II, 466-468; Çetinkaya, age., 327; Koç, A., age., s.54.

İhvân-ı Safâ da, insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle, ahlâkî kişiliğin biçimlenmesinde önemli ölçüde tesirleri bulunan din, inanç, ataların kültürleri, kişinin yaşadığı toplumun gelenekleri, öğretmen, mürebbi ve aile faktörlerinin önemine işaret eder. Çocuğun fitrî olarak ebeveynine, öğrencinin hocasına, askerın komutanına, akıl ve erdem sahibi kişilerin ise melekî ahlâka ulaşma hususunda bir iştiyak içinde bulunduğunu belirterek kişinin çevresinden edindiği telakkilerin onun ahlâkî karakterinin şekillenmesindeki rolünün önemine değinir.⁵¹

İnsan, kendisini, atalarının kendi din ve inançlarına göre geliştirdikleri gelenekler içinde bulur. Bu geleneklerle birlikte öğretmen ve mürebbilerin telakkilerinin de onun ahlâkının şekillenmesinde önemli bir payı vardır. Nitekin çocuğun tabiatında anne babaya; öğrencinin tabiatında öğretmene; askerın tabiatında komutanına; erdemli ve akıllı insanların tabiatında ise, meleklerin hallerine özentî ve iştiyak vardır.⁵² Dolayısıyla gözleme dayanan ve sürekli uygulanarak nefiste yerleşmiş olan alışkanlıkların, karakter üzerinde önemli tesiri vardır. İhvan'ın bu yaklaşımına göre, sürekli uygulanmak suretiyle gelişen ve sonra da zamanla toplumda yerleşen gelenekler, insanlarda bunlara uygun huy ve davranışların oluşmasına vesile olur. İnsan, çocukluğundan itibaren çeşitli ilimlerle meşguliyetini sürdürmek suretiyle ilimlerle ünsiyet kurup, ilmî melekeler kazandığı gibi, toplumun ahlâkî telakkileriyle, güzel örf ve adetleriyle ünsiyeti geliştikçe de kendisinde bu telakkilere uygun bir ahlâkî kişilik yerleşir.⁵³

4. Ahlâk-Din İlişkisi

Din ile ahlâk arasındaki ilişki düşünce tarihinde genellikle iki şekilde ele alınmıştır: Birincisi dinden ahlâka, ikincisi ise ahlâktan dine doğru giden bir yol takip edilerek. Birinci yol ahlâkı dine bağlamakta ve böylece dinî niteliği ağır basan bir ahlâk anlayışına -bir teolojik ahlâka- kapı açmaktadır. İkinci yol ise, insanın ahlâkî

⁵¹ *Resâil*, I, 307; Güneş, M.C., agtez, s.88.

⁵² *Resâil* III, 93, 401.

⁵³ *Resâil* I, 307; III, 533. İhvân'ın, ahlâkî melekelerin kaynağı konusundaki düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. *Resâil*, I, 254, 299-305; II, 135-136, 143, 433, 439-450; III, 273, 275, 363; IV, 222, 244-245; R. el-Camia, 282-283; Çağrıncı, M., age., s.62-65; Çetinkaya, age., 325-328; Güneş, M.C., agtez, s.85-89.

tecrübesinden hareket ederek ilâhiyatı temellendirmeye ve bu şekilde ahlâkî yanı ağır basan bir ilâhiyata -bir ahlâk teolojisine- kapı aralamaktadır. Bu ikinci yol, Kant'ın ünlü “ahlâk delili” ile felsefe tarihinde ön plana çıkmıştır.⁵⁴

Ayrıca şu da bir gerçektir ki, dinî olmayan bir ahlâk anlayışı, saygı ve tazimle bağlanılan bir otoriteden de yoksundur. Tanrı'nın buyruklarına uymanın, ahlâkî sebepler yanında başka sebepleri de vardır; ancak bunlar inanmayanlara kapalıdır. Dinde Tanrı'nın buyruklarına uymamanın adı isyandır. Bu isyanın, ahlâkın ötesinde kendine özgü birtakım nitelikleri vardır. Tanrı otoritesi olmasa da, iyi ve kötü vardır; fakat emredilen ve yasaklanan bir şey yoktur. İşte dindarla dinsiz arasındaki fark buradan doğmaktadır ve bu fark son derece önemlidir.⁵⁵

Din ve ahlâk kavramları, birbiriyle oldukça ilişkili, adeta birbirinin tamamlayıcısı olan iki kavramdır. Din açısından baktığımızda, dinler insanların birbirleriyle, Allah ve toplum ile, hatta insanın ilişkiye girdiği nesnelere (tabiat) ve canlılar dünyasıyla olan ilişkilerini düzenler. Bundan dolayı, dinlerin her biri, büyük ölçüde birer ahlâk sistemine sahip olma özelliği de taşırlar. Dinler, insanın ilişkilerini doğru biçimde düzenlemek, insanı daha iyi insan yapmak için gelmişlerdir. Nitekim vahye dayalı dinlerin ana gayesi ahlâkî bir toplum meydana getirmektir.⁵⁶ Peygamberlerin gönderilişi de hep birey ve toplumların inanç ve ahlâklarının bozulduğu dönemlere denk gelmiştir. Bu ise, Peygamberlerin ahlâkî misyonlarının açık göstergesidir. Hz. Peygamber de, kendisinin güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini ifade etmiş⁵⁷ ve Kur'an-ı Kerîm'de adeta bir “ahlâk abidesi” olarak gösterilmiştir. (Kalem 68/4; Ahzâb 33/21)

İhvân-ı Safâ, peygamberleri “gönül doktorları” olarak nitelendirmiştir: Tabipler nasıl farklı dönemlerde, farklı bölgelerde ortaya çıkan bedenî rahatsızlıkları tedavi ile

⁵⁴ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s.239.

⁵⁵ Aydın, Mehmet, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981, s. 152.

⁵⁶ Güngör, E., age., s.19, 117.

⁵⁷ *Muvatta*, Husnü'l-Hulk,1.

ilgilieniyorlarsa, peygamberler de İhvan'a göre, farklı dönemlerde, farklı bölgelerde ortaya çıkan ahlâkî ve toplumsal problemleri çözmek için gönderilmişlerdir.⁵⁸

Dinî emir ve yasakların hikmeti incelendiğinde, insanın şerefini koruma, onu kötülüklerden uzak tutup ahlâkını olgunlaştırma gibi bir hedefin de güdüldüğünü görmek zor olmaz.⁵⁹ Nitekim ibadetler, bir bakıma imanı beslemenin ve ahlâkı yüceltmenin aracı olarak değerlendirilebilir.

Din ve ahlâkın yakın ilişkisini, ilişkinin ötesinde birbirinin tamamlayıcısı olduğunu bazı eylemlere baktığımızda daha net olarak görmemiz mümkündür. Örneğin hırsızlık, rüşvet, adam öldürme, zina, içki, kumar vb. dinen haram, ahlâken de kötü olan eylemlerdir. Büyüklere saygı, yardımseverlik, sözünde durma, doğruluk vb. ise dinin emrettiği, ahlâkın da “iyi” olarak nitelediği davranışlardır. Zaten dinî ve ahlâkî emir ve yasakları birbirinden kesin çizgilerle ayırt etmek mümkün değildir. Ancak şu farka dikkat çekmek gerekir ki, ahlâk bize, örneğin adam öldürmenin “kötü” olduğunu öğretir. Din ise, hem böyle bir fiilin kötülüğünden, hem de hayatın kutsallığından bahseder. Böylece inanan kişinin yaşamında, adam öldürmenin “kötü” olduğuna inanma ile, hayatın “kutsal” olduğuna inanma bütünleşir. Başka bir deyişle dindar, karşılaştığı herhangi bir olayı, bir de Tanrının varlığı ve kendisinin de O'na inanması açısından yorumlar ve böylece yaşamında “kötü”ye “günah”ı, “iyi”ye “sevab”ı da eklemiş olur. Teist için yalan söylemek sadece kötü değil, aynı zamanda günahdır. Çünkü o, yalan söylemekle Tanrı huzurunda da suç işlediğine inanmaktadır.⁶⁰

Değerler açısından bakıldığında, değerler alanının da birbirinden kesin çizgilerle ayıramayacağı görülür. Değerler çoğu zaman karşımıza girift bir halde çıkar. Bir değer bazen karşımıza dinî, bazen de ahlâkî nitelikte çıkar. Bundan dolayı, İslâm düşünce sisteminde din ve ahlâk organik bir bütün olarak görülür ve bu iki alanla ilgili bütün kavramlar, organizmaya benzeyen tek bir kompleksin unsurları gibi, birbiriyle dinamik bir ilişki içindedir.⁶¹

⁵⁸ *Resâil* II, 141.

⁵⁹ Bkz. Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara 1989.

⁶⁰ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s.247-248.

⁶¹ Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2002, s.205-206.

İhvan-ı Safâ, imanın pratik yanıyla ilgili olarak, din ve kanundan bahseder. Arapça din kelimesi sözlükte âdet veya başkan olduğu kabul edilen birine boyun eğme anlamına gelir.⁶² Bir başka yerde İhvan, dini; "bir toplumun, karşılık vermesi beklenen bir lidere itaat etmesi" şeklinde tanımlar.⁶³ Bununla birlikte onlar, din tanımını daha da daraltarak netleştirmeye çalışırlar. İhvan'a göre Arapçada din, "bir toplumun, başkanına itaat etmesi" demektir. İtaat ise, ancak emir ve yasaklarla kendini gösterir. Emir ve yasaklar dabirtakım hükümlerle ortaya konur. İşte İhvan'a göre bu hükümlerin tümüne "dinin şeriatı" adı verilmiştir. Din, toplumun yönetimi, ruhun arınması için sosyal bir müeyyide olarak gereklidir. Bununla birlikte bütün insanlarda fitraten din duygusu vardır. Bu anlamda din tüm insanlar ve tüm milletler için aynı şeyi ifade eder.⁶⁴

İhvân'a göre, insan, görünen bir bedenle görünmeyen cisimsiz bir candan oluşmuş bir bütündür. Buna bağlı olarak dinin hükümleri de, zâhir ve bâtın olmak üzere iki şekilde olmuştur. Dinin zâhiri, namaz, oruç zekat, hac, Kur'an okuma, sadaka vb. herkesin sorumlu olduğu şeyleri kapsar. Bunlar bedenî organlarla yerine getirilen ibadetlerdir. Bâtın, yüreklerdeki sırlara ait amaçlardır. Burada dinin maksatları ön plana çıkarılır. Çünkü din koyucu, dindeki her bir eylemi bir maksada binaen bildirmiştir. Nitekim Hz. Peygamber de yapılan eylemleri, niyetlere göre değerlendirmiş ve herkes niyet ettiği şeyin karşılığının olacağını bildirmiştir.⁶⁵ İhvân'a göre, akıl sahibi insan, dinin bu emirlerinin amacını öğrenmeyi başarır, o zaman o emri bizzat yerine getirmeksizin de onun hedeflediği amaca ulaşır. Bunu başarabilenler ise, özellikle hakîmlerdir.⁶⁶

İhvân-ı Safâ, dinin batini yönüne daha çok ağırlık vermekle birlikte, zahirini de gözardı etmemiştir. Bu sebeple onlar hakkındaki batınlık ithamını bir ölçüde ihtiyatla karşılamak gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim onlar, duanın makbul olabilmesi için gerekli şartları sıralarken, niyet-amel bütünlüğü, ihlâs, samimiyet, takva, tevbe, sadaka

⁶² *Resâil* III, 392.

⁶³ *Resâil* III, 392, 486.

⁶⁴ *Resâil* III, 486; Uysal, E. "İhvân-ı Safâ" mad., s.5.

⁶⁵ el-Buhâri, *Sahihu'l-Buhâri*, Beyrut 1991, Bed'u-l-Vahy, 1.

⁶⁶ *Resâil* III, 486, 511.

gibi ahlâkî ve batınî şartlarla beraber, namaz ve oruç gibi zahirî ibadetleri de belirtmeyi ihmal etmemişlerdir.⁶⁷

Ayrıca İhvan'ın "ibadet" deyince sadece namaz ve oruç gibi zahirî amalleri kastetmediği, ibadet kavramından bir bakıma "insanlığın hayrına olan her türlü güzel amel"i anladığı anlaşılmaktadır. Onlar "din ve dünyanın birlikte imarını sağlayan" bütün olumlu faaliyetlerin "ibadet" kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bunlardan, yani din ve dünyadan biri ya da ikisinin, ıslâhı ve imârı için çaba gösterenlerin mükâfatını Allah mutlaka verecektir. Çünkü O, her iki âlemin de sahibidir. İnsanların tümü O'nun kullarıdır. Allah katında en sevimli ve en hayırlı kul, Allah'ın kullarının iyiliği için çaba gösteren ve her iki âlemin imarı için gayret gösterendir.⁶⁸

İhvân'a göre ahlâkî bir hayat yaşamak, kişiye dünyada belirli bir mutluluk sağlarsa da, esas maksat sadece dünyada mutlu bir hayat yaşamak değildir. Çünkü onlara göre gerçek mutluluk, Allah'a dost ve yakın olabilmek, bunu gerçekleştirmektir.⁶⁹ Bu nedenle İhvan, ahlâka bir amaç değil, Allah'a ulaşmak için bir araç nazarıyla bakar. Kişinin, ahlâk güzelliğinin yanısıra, cömertlik, takva, hayır, adalet ve ihsan gibi dinî prensiplerin öngördüğü davranışları gerçekleştirmesi gerektiğini ifade eder. Zira nice bilgin ve felsefeciler vardır ki, güzel ahlâk ile ilgili kitaplar yazıp insanları güzel ahlâka teşvik ettikleri halde, kendileri güzel ahlâk prensiplerini yaşamadıkları için insanların en kötü ahlâklı olanları konumuna düşmüşlerdir.⁷⁰ Burada dile getirilenlerden İhvân'ın isimlendirmeden din-ahlâk ilişkisinin ve din-ahlâk bütünlüğünün gereğini vurguladığını görmekteyiz. Çünkü her şeyden önce İhvân'ın ahlâk en son amaç olarak gösterdiği ahiret mutluluğu bir din ve inanç konusudur. Ayrıca insanın davranışlarını inanç temelinden yoksun bir şekilde, salt "ahlâkî" kaygılarla düzenlemesi, her zaman süreklilik arzeden olumlu fiillerin tezahürü için yeterli bir sebep olmayabilir. Yukarıda belirtildiği gibi alışkanlıklar, gelenekler ve toplumsal kuralların ahlâkî karakterin

⁶⁷ *Resâil* II, 262.

⁶⁸ *Resâil* III, 125.

⁶⁹ İhvân'ın "ahlâkın en büyük amacı, Allah'a yakınlaşmaktır" şeklindeki bu düşüncesi, sonraki yıllarda ünlü düşünür ve ahlâkçı filozof İbn Miskeveyh'in de ısrarla vurguladığı bir husustur. Bkz. Çağrıçı, *Ahlâk*, s. 108.

⁷⁰ *Resâil* I, 333- 335; III, 363; IV, 56; Güneş, M. C., *agtez*, s.93.

oluşumuna etkisi inkâr edilemez bir gerçektir. Tabiatıyla, bu etkinin davranışlara yansması kaçınılmazdır. Dolayısıyla inanç, dinî kurallar ve destekleyici en önemli unsur olarak ibadetlerle ahlâkî davranışlar arasında bütünlük sağlanmadığında, kişide zamanla meydana gelecek "ahlâkî duyarsızlık"ların onu tutarsız ve gayri ahlâkî davranışların içine sürüklemesi kaçınılmazdır.⁷¹

Din-ahlâk ilişkisi ve din- ahlâk bütünlüğü çerçevesinde şunu da ifade etmek gerekir ki, İhvân'a göre dinin amacı insanî nefsin güzelleştirilip ıslah edilmesi ve madde âleminin cehenneminden kurtararak cennete ve onun güzelliklerine kavuşturulmasıdır. Bu insan için hem dinî hem de ahlâkî bir amaçtır.⁷²

İhvan, dinin insana yüklediği ahlâkî sorumlulukları dile getirirken, Allah'ın insanı en güzel bir sûrette yaratıp ona diğer canlılara göre önemli bir üstünlük verdiğini, öteki canlıları onun emrine ve kullanımına müsahhar kıldığını ifade eder. O'nun, insanı mülkündeki varlıkların tümüne "halife" yapması da sebepsiz değildir. Allah, insanı, neyi yapıp neyi yapmayacağını belirtecek, açıklayıcı bir vahiyden de yoksun bırakmamıştır. Allah'ın, insanla ilgili verdiği bütün bu ayrıcalıklardan sonra, İhvan, tüm bu üstünlüklerin karşılığında Allah'ın, insanı yapıp-etmelerinden dolayı huzuruna çağırıp hesap sormasının bir "hikmet" gereği olduğunu, bu nedenle insanın ödev ve sorumluluklarının bilincinde bir hayat yaşamasının zorunlu olduğunu vurgular.⁷³

İhvan, aslında insanlık tarihi boyunca dinin bir ve aynı olduğunu, ancak uygulama alanında farklılıklar ortaya çıktığını, esasen bunun bir zararının da bulunmadığını belirtir. Peygamberlerin getirmiş oldukları kanun ve kurallar dönemden döneme bazı farklılıklar göstermesine rağmen, öz itibarıyla aynıdır. Hepsinin de amacı insanı Allah'a yaklaştırmak, iyi ve güzel ahlâklı insan yapmak, insanlık için yararlı şeyler yapacak hale getirmektir.⁷⁴

Din-felsefe bağlamında ise, İhvan'a göre din ile felsefenin amacı aynıdır. Pek çok konuda ihtilaf etmelerine rağmen hedefledikleri maksatları aynıdır. Bu ihtilaf,

⁷¹ Güneş, M. C., agtez, s.94.

⁷² *Resâil* III, 31.

⁷³ *Resâil* IV, 101; Güneş, M. C., agtez, s.94.

⁷⁴ Bkz. *Resâil* III, 437-438.

karakterleri gereği felsefe ve dinin kullandığı metotların farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu durumu İhvan, insanların hac ibadetini ifâ etmek maksadıyla Kabe'ye ulaşmak için farklı yolları kullanmalarına benzetir. İhvân'a göre peygamberlerle filozoflar, dinî ve akîdevî gerçeklerde birleştikleri gibi, dünyaya değer vermeme, ahiret ve iyi ya da kötü, herkesin ahrette yaptıklarının karşılığını göreceği konusunda aynı düşünürler.⁷⁵ Peygamberlerin de filozofların da amaçları, madde denizinde boğulmaya yüz tutan nefsi, bu durumdan kurtarmak, onu oluş ve bozuluş âleminin sıkıntılarından kurtarıp cennete ulaştırmaktır. Peygamberlerin insanlık adına amacı hep bu olmuştur. Nitekim doktorlar tarih boyunca farklı zamanlarda, farklı yörelerde ortaya çıkan hastalıklar için, elbette o hastalığın cinsine göre farklı tedavi uygulamışlardır. Ama hepsinin amaçları öncelikle insanların sağlığını korumak, hastalandıklarında da onları iyileştirmek, yeniden sağlıklarına kavuşturmadır. İşte İhvân'a göre Peygamberler de aynen bunun gibi, hasta olan gönüller için adeta "gönül doktorları"dır.⁷⁶

5. Ahlâk-Felsefe İlişkisi

İhvân-ı Safâ, felsefe anlayışını ahlâkî ve mistik bazı normlar üzerine bina eder. Bu sebeple felsefeye yaklaşımları Peripatetik anlayıştan ziyade Fisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. İhvân-ı Safâ için felsefe sadece hakikatin araştırılmasından ibaret olarak teoride kalmaz. Onun, kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâkî bir boyutu da vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin yakalanması bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile yakından alakalıdır. Pratik düzeyde elde edilecek faziletler, birtakım teorik gerçeklere ulaşmak için bir bakıma zemin oluşturmaktadır.⁷⁷ Bu nedenle, İhvân'm anlayışına göre felsefe sadece teorik değil, aynı zamanda Stoalılarda olduğu gibi insanın zihin, ruh, ahlâk ve aksiyon dünyasını da bütünüyle düzenleyen, geliştiren kuşatıcı bir disiplindir.⁷⁸

⁷⁵ *Resâil* IV, 124.

⁷⁶ *Resâil* II, 141; III, 30, 487; IV, 16; Uysal, E. "İhvân-ı Safâ" mad., s.5; Güneş, M. C., agtez, s.24.

⁷⁷ Uysal, E., *Tanrı ve Âlem*, s.34.

⁷⁸ *Resâil* II, 141; IV, 124-125; Çağrııcı, *Ahlâk*, 55.

İhvân-ı Safâ'nın felsefe anlayışı, hakikatin araştırılması temeline dayanır. Bunu yaparken elde edilen hakikatlerin rehberliğiyle, insanın, davranışlarını düzeltmesi için çaba sarf etmesinin gerekliliğini ortaya koyarlar. İhvân'a göre, önemli olan hakikattir ve hakikate ulaşmaktır. Hak ve hakikat hiç kimsenin tekelinde değildir. Felsefe, hak ve hakikate ulaşmak için faziletli bir yol mahiyetindedir. Hakikate ulaşmaya çalışırken insanlığın ortak kültürel mirasının tamamından yararlanılması gerekir. Bu nedenle İhvan'a göre herhangi bir din, mezhep ve felsefi ekole çok sıkı bağlanmamak gerekir. Onlar, tüm mezhepleri ve ilimleri ihtiva eden, kucaklayan bir anlayış içinde olduklarını belirtirler.⁷⁹ İhvân'a göre hak ve hakikat, tüm dinlerde varolan bir erdemdir. İnsanların tümü de hak ve hakişkatten yana tavır almaya çalışarak hakkı dillerinden düşürmezler. Hangi din ve mezhepten olursa olsun insanın hakkı ve doğruyu elde etme çabasından vaz geçmemesi gerekir. Bunu yaparken kendisinin veya mezhebinin doğrularıyla yetinmemeli ve daima bu husustaki arayışlarını sürdürmelidir. Hatta böyle bir arayış İhvân'a göre, insanlar için zorunludur.⁸⁰

İhvan'ın düşüncesine göre felsefenin özelliği ve yararı, aşağı ve rezil âlemden ayrılmayı sağlayacak beşeri huyların ve insanî suretin yetkinleştirilmesidir. Zîrâ nasıl ki âlemde her varlığın varoluş ve yaratılış sebebine uygun fiili varsa, aynı şekilde sadece insana özgü olan fiiller de vardır; o da insanın, insan olarak âlemde bir varlık (mevcûd) olabilmesi için düşünceyi kullanarak insanî erdemleri ve meleklere has huyları tamamlayıp kuvve halinde olan nâtık gücünü fiil haline çıkarmasıdır. O halde felsefe bir yandan bilgi sahibi olup nâtık gücü yetkinleştirme gayreti iken, öte yandan da erdemli olma çabasındır.⁸¹

İhvan, her alanda uzmanlığa ve mükemmelliğe önem verir. Onlara göre, her sanatta uzman olmak, ancak Yaradan'a benzemekle mümkündür. Çünkü gerçek anlamda ve bütün anlam boyutlarıyla “hakîm” olan sadece O'dur. Bundan dolayı İhvan, felsefeyi hikmetle birleştirir ve ikisine de aynı anlamı verirken⁸², “hakîm”i “davranışları güzel,

⁷⁹ *Resâil* IV, 41-42; Uysal, E., *Tanrı ve Âlem*, s.26.

⁸⁰ *Resâil* III, 501; Güneş, M. C., *agtez*, s.21.

⁸¹ *Resâil* III, 31-32; Çetinkaya, age., 205; Bircan, *Mutluluk*, 164.

⁸² Bkz. *Resâil* III, 345; R. *El-Câmia*, 475.

sanatı sağlam, işinin ehli, doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri ve inancı sağlam, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi” olarak tanımlar.⁸³ İhvan’a göre Allah, işinde uzman olan ve işini güzel yapan kimseleri sever. Bu düşüncelerini felsefenin tanımına da yansıtan İhvan için felsefe tıpkı Platon’da olduğu gibi; "insanın, gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesidir."⁸⁴ Onlara göre, Tanrıya benzemek, hem zihinde (bilgi planında; bütün ilimlerde), hem de pratikte (bütün sanatlarda ve her türlü hayırlarda) benzemekle olur. Zîrâ, Tanrı bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatkârların en sanatkârı, hayırlıların da en mükemmelidir. Kimin bu hususlarda (bilgi, hikmet, sanat ve hayırda) derecesi yükselirse, onun Allah'a olan yakınlığı da artar.⁸⁵

Şunu net olarak ifade etmek mümkün görünmektedir ki İhvan, felsefe ile dini daima uzlaştırma çabası içinde görünür ve Peygamber ile gerçek filozofun misyonunda yakınlık tesbit eder. Filozof terimi Yunanlılara göre, Hakîm demektir, felsefe de Hikmet diye isimlendirilir. Onlara göre peygamberlerle gerçek filozofların hedefi aynıdır, zira iki taraf da hakikat sevgisini vurgular, Allah'ın birliğini belirtir.⁸⁶

Tanımda “insanın, gücü ölçüsünde” derken İhvan, insanın Tanrı'ya benzeme konusundaki gayretini ve samimiyetini, sözlerinin yalandan, düşünce ve inançlarının hurafe ve batıl şeylerden, bilgilerinin hatadan, davranışlarının ve ahlâkının kötülüklerden, sanatının da eksikliklerden arınmış olması gerektiğini anlamakta⁸⁷, bu anlayışla da felsefe yapmak için gerekli gördükleri ahlâkî zemini açıklamaktadırlar.⁸⁸

İhvan, Tanrı'ya benzeme üzerinde dururken, bunun temel prensiplerinin dört olduğunu söyler:

- a) Varlığın hakikati bilmek,
- b) Doğru ve sağlıklı görüşlere inanmak,
- c) Övgüye layık huylarla güzel bir ahlâka sahip olmak,

⁸³ *Resâil* III, 345, 371.

⁸⁴ *Resâil* I, 225, 399, 427; III, 41, 371, 382.

⁸⁵ *Resâil* I, 290.

⁸⁶ *Resâil* III, 340.

⁸⁷ *Resâil* I, 427.

⁸⁸ Uysal, E., *Tanrı ve Âlem*, s.36.

d) Temiz amel sahibi olup güzel fiiller işlemek.⁸⁹

İhvan'ın Tanrı'ya benzeme bağlamında zikrettiği bu dört şarttan birincisini teorik felsefe, ikincisini dinî yakîn, üçüncüsünü ruhî ve ahlâkî terbiye, dördüncüsünü ise ahlâkî pratik olarak değerlendirmek mümkündür.⁹⁰

İhvan-ı Safâ, felsefenin daha ayrıntılı bir tanımını şu şekilde yapar: "Varlıkların mahiyeti hakkındaki bilgiye iştirak eden ilmi elden geldiğince artırıp sevmek, bu ilimlerle iman ve ameli uyumlu hale getirmek".⁹¹ İhvân'a göre, felsefenin başlangıcı ilimleri sevmek; ortası insanî güç ölçüsünde varlıkların hakikatlerini kavramak; sonu ise sahip olduğu ilme uygun söz söylemek ve davranışta bulunmaktır.⁹²

Bu tanımlar da göstermektedir ki İhvan'ın felsefe anlayışının ahlâkî bir boyutu ve ahlâkî bir amacı vardır. Onların felsefe anlayışı peripatetik yaklaşımdan ziyade, felsefe yoluyla insan ruhunun temizlenmesini amaçlayan Pythagoriyen veya Neo-Pythagoriyen ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. İhvân'ın felsefesi dinî kayıt ve endişelerden uzak bir felsefe değildir. Onda sünnî tasavvuftaki riyazete, gönül temizliğine benzer zorlu bir ahlâkî eğitim dikkat çeker. Hikmet kapısı bu eğitim ile açılabilir. Çünkü hikmet onlara göre "halvet isteyen bir gelin" gibidir.⁹³ Bunun için hikmet kalbin dünyevî şehvâtta, bozuk inançlardan, mezhep taassubundan arınmasından sonra elde edilir, akıl gözü bundan sonra açılır. Bu irşad edici felsefe peygamberlikle gelen ve vahiy temeline dayanan hikmet üzerindedir. Mantık, felsefenin ölçüsü ve filozofun doğruluk tesbitindeki âletidir. Felsefe, Peygamberlikten sonra insan meşguliyetinin en üstünü ve en değerlisidir. Bu sebeple felsefenin ölçüsü en doğru, en güvenilir ve en şerefli âlet olmalıdır.⁹⁴

İhvan, hikmet türünden olan felsefe ile olmayanı birbirinden ayırır. Yaşadıkları dönemde bazı filozof ve mantıkçıların faydasız bir şekilde insanları yanılsa ve küfre yönelttiğini, aralarındaki anlaşmazlık ve tartışmalarla dinin kurallarına zarar verdiklerini

⁸⁹ Bkz. *Resâil* I, 203, 290, 298, 399, 427; II, 10, 454; III, 30, 41, 143, 258, 355, 371.

⁹⁰ Çağrıcı, M., *Ahlâk*, s. 58; Güneş, agtez, s.22.

⁹¹ Bkz. *Resâil* I, 208, 225, 298, 399; 427; II, 10, 354; III, 30, 41; R. *e1-Câmia*, 52.

⁹² *Resâil* I, 49.

⁹³ *Resâil* IV, 13.

⁹⁴ *Resâil* I,427.

belirtirken, bazı fakih, hadisçi ve sûfilerin de, felsefenin bir bölümünü teşkil ettiği gerekçesiyle astronomiyle uğraşmayı menettiklerini, yani felsefeden uzak durulması gerektiğini söylediklerini, oysa hikmet olan felsefeyi öğrenmenin dini daha iyi anlamaya, ölüm ötesini düşünüp kavramaya ve Allah'a yaklaştırmaya vesile olacağını savunur.⁹⁵ Hikmet cinsinden olan felsefe kuşatıcı bir ilimdir, eşyanın hakikatlerini, illetleri, malûlleri mahiyetleri ile bilmek, insanın gücü ölçüsünde küllî bir bilgi ile kuşatması felsefe yoluyla olur ve küllî fazilete de böylece ulaşılır. Felsefe ile hikmeti birleştirdiklerini ve felsefeyi salt teorik bilgi olarak değil de davranış ve erdemle irtibatlandırdığını belirttiğimiz İhvan, adeta dinin özelliklerini ve fonksiyonunu yüklediği felsefede, rubûbiyetin isbatı, Allah'ın birliğine inanmak, güzel ahlâkla ahlâklanmak, nefsi günah ve kötülüklerden temizlemek, adaletli olmak, ma'rifeti yaymak, kötülükten menetmek, insanî faziletleri kazanmak suretiyle kemâle erme gibi fiil ve davranışa dönük özellikler tesbit eder.⁹⁶

İhvân-ı Safâ'nın, din ve ahlâk ile içice geçmiş bir felsefî anlayışı ön plana çıkardığı görülür. Bu felsefede ancak tasavvuftaki riyazete ve nefis eğitimine benzer bir ahlâkî eğitimle hikmet kapısını aralamak imkânı vardır. Nitekim bu ahlâk eğitiminden geçmeden ve ahlâkî bir donanımdan yoksun olarak felsefe yapma çabasını İhvan, kralın huzuruna destursuz girmeye benzetir.⁹⁷

İhvân-ı Safâ'nın felsefesi, en son ve en yüksek amaç olduğu vurgulanan Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanmayı kendine temel ilke olarak almış, peygamberlik ve vahiy esasına dayanan bir felsefedir. Onların felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında yakın bir ilişkinin varlığı gözlenir. Şu halde, İhvân-ı Safâ'nın diyalektiğine göre felsefe, sadece nazarî bir çaba değil Stoacılar da olduğu gibi, insanın aynı zamanda zihin, kalp, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle kapsayan bir alandır.⁹⁸

⁹⁵ *Resâil* I, 157.

⁹⁶ *R. el-Câmia*, s. 60; Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s.84.

⁹⁷ *Resâil* IV, 13.

⁹⁸ Uysal, E., "*İhvân-ı Safâ*" mad., s.2;

Öte yandan Fârâbî'nin kötü ahlâk numunesi olarak dillendirdiği sahte, boş veya yalancı filozof,⁹⁹ İhvân-ı Safâ düşüncesinde “mütefelsife” diye karşılık bulur. İşte İhvan, bu “mütefelsife âlimler” olarak isimlendirdiği kimseleri Resâil'in değişik yerlerinde şiddetli bir şekilde eleştirir ve onların ahlâk kitapları telif ederek, yazdıklarıyla insanları sorumlu tutmalarından bahseder. Ancak bu kimseler, İhvân'a göre ahlâk bakımından insanların en kötüsüdür. Çünkü sahip oldukları bilgi ile davranışları ve yaşayış biçimi arasında çelişki mevcuttur. Oysa İhvan, ilim bakımından güçlü olmadığı halde, ahlâkî açıdan yüksek karakterdeki insanlardan da söz eder. Bu da, onların, bilgi donanımından ziyade ya da en azından onun kadar, ahlâk donanımını ve karakter olgunluğunu önemsediklerinin ifadesidir.¹⁰⁰

Sonuç itibariyle risâlelerden şu anlaşılmaktadır ki, İhvan için felsefe kurtuluşun yolu, iffetin hazinesi, Tanrı'nın ışığı, aklın anahtarı, kulların hayatı ve beldelerin kurtuluşudur. O, en yüce mertebelere yükselmede; Tanrı'ya giden yolda en güvenilir bir yöntem, önemli bir destektir. Kısaca en aşağı dereceden en üst dereceye, süflî âlemden yüce âleme intikal etmek; meleklerden bir melek ve cennetlerde Rahman'ın komşusu olmak ancak felsefe ve hikmetle mümkündür. Tekrar ifade edelim ki, bu yaklaşımıyla İhvân'ın felsefeye tam bir dinî ve ahlâkî misyon yüklediği açık olarak anlaşılmaktadır.¹⁰¹

6. Ahlâk-Tasavvuf İlişkisi

İhvan sûfiler gibi zâhidâne yaşayışa büyük önem vermiştir. Bu sebeple onlar, havassın son mertebesinde gördükleri zümreyi "dünyaya karşı zâhid olanlar, ahlâkî kusurlarını (uyûb) bilenler, ahireti isteyen ve hak edenler, ahiret ilimlerinde derinleşenler" şeklinde tanıtmışlardır. Bunlar "Allah'ın halis dostları, mümin kulları, yaratılmışların en temizleridirler." Allah, Kur'an-ı Kerîm'de onları "akıllı kişiler" (ülül-elbâb), "basiretli ve zeki kişiler" (ülül-ı-ıbsâr, ülü'n-nühâ), "seçkin ve hayırlı insanlar"

⁹⁹ Bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması* (Çev. Ahmet Arslan), Ankara 1999, s.94-96.

¹⁰⁰ Ferrûh, Ömer, *İhvânü's-Safâ*, Beyrut 1981, s. 159; Çetinkaya, age., 141.

¹⁰¹ *R..el-Câmia* 27, 32; Bircan, age., s.165. Çetinkaya, age., 205.

(el-Mustafey-ne'l-ahyâr) diye nitelemiştir.¹⁰² İhvân'ın zahitlere özgü erdemler olarak sıraladığı meziyetler, tamamen tasavvuf düşüncesinin feragat ahlâkını yansıtmaktadır. Nitekim onlar, aynı tasavvufî üslûpla, ilim ve imandan sonra en yüce ahlâkın, en değerli ve şerefli meziyetin dünyaya karşı ilgisiz kalmak (zühd) ve ahireti istemek olduğunu ifade etmişler, ayrıca zühdü ılımlı sünnî mutassavvıflardan farksız yorumlamışlardır. Buna göre zühd, tutkuları azdıran dünya ilgilerinden uzak durmak, hayat için gerekli ve zorunlu olan nimetlerin en azıyla yetinmektir. İhvan, dünya karşısındaki bu yaklaşımı temel erdemlerden biri sayarak, diğer birçok ahlâk güzellikleriyle (mehâsinü'l-ahlâk) erdemli davranışlar (fedâilü'l-a'mâl) ve güzel fiillerin (cemîlü'l-ef'âl) bu erdeme yani zühde dayandığını belirtmişlerdir¹⁰³ ki bu, özellikle Hasan Basrî'den itibaren bütün tasavvuf ileri gelenlerinin benimsediği bir prensiptir. Aynı şekilde onlar az yeme, tutkulara karşı koyma, günahattan korunma (tasavvun), iffet, cömertlik, hilim, rıza, kanaat, tevekkül, ihlâs ve dua gibi diğer birçok erdeme de tamamen tasavvufî bir üslup ve bakışla yaklaşmışlardır.¹⁰⁴ İhvan bu ahlâkî-tasavvufî erdemler üzerinde önemle durmuşlardır. Bunların en dikkate değer olanlarından biri de az yemenin yararları konusundaki açıklamalarıdır. İhvan, Hz. Aişe'nin "Peygamber'in irtihalinden sonra bu ümmetin başına gelen en büyük bela çok yemedir" anlamındaki sözünü vesile edinerek çok yemekten tutkuların azgınlaşması, dinin yara alması (cerâhatü'd-dîn), edebin yok olması, yoksulların hakir görülmesi, ibadetin terkedilmesi, hayânın silinmesi, kibir ve haset duygularının kamçılanması da dâhil olmak üzere elli kadar ahlâkî kötülüğün doğacağını belirtmişlerdir ki, bu görüşler, onların tasavvuf ahlâkına verdikleri önem bakımından oldukça ilgi çekicidir.¹⁰⁵

İhvân-ı Safâ eklektik felsefelerinin bir sonucu olarak Resâil'in birçok yerinde din, felsefe, aklî ve pozitif ilimlerle birlikte tasavvufî erdemlere de büyük önem vermişlerdir. Esasen onların ahlâk anlayışlarını felsefî-tasavvufî olarak nitelemek

¹⁰² *Resâil* I, 356.

¹⁰³ Bkz. *Resâil* I, 356-358.

¹⁰⁴ *Resâil* I, 358-361.

¹⁰⁵ Çağrıcı, M., *Ahlâk*, s. 57-58.

mümkündür. Nitekim kendileri de daha Resâil'in başında kendi topluluklarını "halis sufıyye" şeklinde nitelemişlerdir.¹⁰⁶

Birçok mutasavvıf gibi İhvan da her canlının, özellikle de insanın, benliğinde bilkuvve olarak taşıdığı doğal bir aşk ve arzuyla, kendinden daha üstün bir varlığa, dolayısıyla Allah'a kadar yükselmek istediğini söyler. Bu, onlara göre "her şey O'ndan gelmektedir ve O'na dönecektir" (Bakara 2/156) ayetinin de bir tecellisidir.

Ancak İhvan, böyle bir aşk ve doğal yönelişin bilkuvve durumdan bilfiil hale geçip gerçekleşmesi için, insanın nefsinin kötülüklerden arındırıp temizlemesini bir önkoşul olarak ifade eder. Bu tür bir arınma ve temizlik, insanın ruhen yükselmesine ve yetkinleşmesine sebep olur; insanın hem düşünce hem de ibadet alanında mesafe almasını sağlar.¹⁰⁷

İhvân-ı Safâ topluluğu, tasavvufî ahlâkı rasyonel ahlâkla birleştirmişlerdir. Ahlâkın esasını teşkil eden nefsi tasfiye ederken İhvan, metot olarak tasavvufa dayanırlar; fakat ahlâk, mâkul olarak doğal düzene göre yaşamaktır derken, rasyonel ahlâkı sistem halinde almışlardır. Bu sistemde Sok-rat'la İslâm tasavvufunun metot ve sistem ayrılıklarıyla beraber kaynaştıkları görülür. İhvân-ı Safâ pratiği teoriden ve ahlâkı da ilimden üstün saydığı için, bu noktada meşşâî filozoflardan ayrılmışlardır.¹⁰⁸

İhvân'ın anlayışına göre filozof veya hakîm ile velî ve gerçek dindar arasında fark yoktur. Nitekim onlar, İbn Sina'nın *el-İşârât*'ta "Makâmâtü'l-Arifîn" bölümünde yaptığı gibi "evliyâullah"ın meziyetlerini sıralarken dinî, tasavvufî ve felsefî erdemlere aynı değeri vermişlerdir.¹⁰⁹ İhvân'ın velîlere özgü erdemleri sıralarken en başta şeytanın buyruğuna girmemelerini, "dinde helal olmayan, "mürüvvet" yani ahlâk açısından takdire değer görülmeyen tutum ve davranışlardan uzak kalmalarını zikretmeleri ilgi çekicidir. Buna göre İhvan "Allah dostları"ndan olmanın ilk şartı olarak ahlâkî mükemmelliği kabul etmiştir. Bunun yanında nübüvvetten sonra en şerefli meslek felsefedir. Çünkü felsefe, insanı, en yüksek amaç olduğuna işaret edilen "Allah'a

¹⁰⁶ *Resâil* I, 21.

¹⁰⁷ *Resâil*, III, 260 vd.; Çetinkaya, age., s.125-126.

¹⁰⁸ Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995, s.171.

¹⁰⁹ Bkz. *Resâil* I, 362 vd.

benzeme" yüceliğine götürür. Esasen koyu Psagorcu olan İhvân-ı Safâ için de felsefe ahlâktan ayrı olarak düşünülemez. Buna göre gerçek felsefe insanı konuşmada doğru sözlülüğe, inançta hakikate, bilgide doğruya, ahlâkta erdeme, tutum ve davranışta iyiliğe götürür. Çünkü bütün bunlar ilâhî niteliklerdir.¹¹⁰

İhvân-ı Safâ'nın ahlâk hakkındaki düşünceleri, kendilerinden önceki tasavvufun kuruluş devrini aydınlatması bakımından da önemlidir. Başka görüşlerinde olduğu gibi ahlâk anlayışlarında da farklı tesirler vardır. Onlara göre ahlâkî açıdan önem arzeden fiil, insanın tabiatına uygun, hür, akıl ve muhakeme ile ilâhî kanuna uygun olarak yaptığı fiildir. İnsan ancak bu takdirde ahlâkî açıdan erdem kazanıp insanî düzeyini yükseltebilir ve ahrette de mükâfata nail olabilir.¹¹¹

İhvan, genel olarak İslâm dünyasında gözledikleri ahlâkî, siyasî ve dinî hoşnutsuzlukların giderilmesi amacıyla biraraya geldiklerini, ahlâk ilkelerini esas aldıklarını, sevgi, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma, adalet, barış ve uzlaşma taraftarı bir topluluk olduklarını sık sık tekrarlamışlardır. Onların ifadesine göre ideal insan; dinin hükümlerini, peygamberlerin irşadlarını ve filozofların tavsiyelerini uygulayan, sûfiyane bir hayat sürerek, düşmanca tutumlardan, kötü huylardan, çirkin davranışlardan, yanlış düşüncelerden uzak duran, ilimler arasında fark gözetmeksizin felsefe, din, matematik, tabiî bilimler, ilahiyat gibi bütün alanlarda bilgili olmaya, böylece ruhunu aydınlatma ve arındırmaya çalışan, cehaletten uzak kalmayı başaran kişidir.¹¹²

İhvân-ı Safâ, Peygamberlerle onların tâbîleri ve halifelerinin ruhun ölümsüzlüğü inancında birleştiklerine dair geniş bilgi verdikten sonra¹¹³ bu konuyu pekiştirmek için Grek filozoflarından da yararlanmışlardır. Buna göre Sokrat zehirlenmeden önce öğrencilerine üzülmemelerini, çünkü kendisinin, her ne kadar kendilerinden ayrılıyorsa da, onlar gibi hakîm, erdemli ve iyi olan başka dostlara gitmekte olduğunu söylemiştir. İhvan bu bağlamda, ruhun ebediliğine inanan Platon'un, "eğer bizim için, iyiliğe

¹¹⁰ *Resâil* I, 427-428; Çağrıncı, M., *Ahlâk*, s. 55.

¹¹¹ Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983, s.152.

¹¹² *Resâil* III, 538; Çağrıncı, M., *Ahlâk*, s.62.

¹¹³ Bkz. *Resâil* IV, 25-28, 32-33.

kavuşmayı umduğumuz ikinci hayata dönme (mead) söz konusu olmasaydı, hiç kuşkusuz ki, dünya, kötülerin yaptıklarının yanlarına kaldığı bir yer olurdu" sözünü de nakleder.¹¹⁴

Birçok mutasavvıf gibi İhvan da her canlı varlığın, özellikle de insanın, benliğinde bilkuvve olarak taşıdığı doğal bir aşk ve arzuyla, kendinden daha üstün bir varlığa, dolayısıyla Allah'a kadar yükselmek istediğini düşünür. Bu onlara göre "her şey O'ndan gelmektedir, O'na dönecektir." (Bakara 2/156) ayetinin bir yansımasıdır. Böyle bir aşk ve doğal yönelişin fiil haline geçmesi ve insanın ruhen yücelmesi için, nefsinin kötülüklerden arındırıp temizlemesi gerekir. Bu tür bir arınma ve temizlik, insanın ruhen yükselmesine, mükemmelleşmesine sebep olur, insanın düşünce ve ibadet alanında mesafe almasını sağlar. İhvân-ı Safâ, insanların ruhen en mükemmel olanlarının peygamberler, daha sonra da velîler ve diğer hikmet erbabı imamlar olduğunu ifade eder.¹¹⁵

İhvân-ı Safâ, Resâil'de, tasavvufî ilkelerden çok sık bir şekilde bahseder ki, bu ilkelerin başında zühd ve takva gelir. İhvân için tasavvuf, bir bakıma zühdü ifade eder. Bu çerçevede onlar zühdü, müminin ilk ve en önemli niteliklerinden birisi olarak kabul eder. Onlara göre dünyada zâhidane bir hayat sürerek, ahiret için istekli ve arzulu olmak, imanın şartlarından ve tıpkı Peygamberlerle filozoflarda olduğu gibi, seçkin mümin olmanın özelliklerindedir.¹¹⁶

İhvan zühdü; dünya hayatı için gerekli olan şeylerin fazlasını terkedip, şehvanî arzularından uzak durmak, aza razı olup, zorunlu ihtiyaçların da azına kanaat etmek” şeklinde tanımlar. Onlara göre, bunu gerçekleştiren kişinin, diğer ahlâkî güzelliklere ve erdemli davranışlara sahip olması kolaylaşır. Zühdün zıddı ise, “dünyaya ve dünyalık şeylere fazla rağbet edip, şehvanî arzulara düşkün olmak”tır. Böyle bir haslet de doğal olarak insanı kötü ahlâka, kötü ve çirkin davranışlara götürür.¹¹⁷

¹¹⁴ Bkz. *Resâil* 34-35.

¹¹⁵ *Resâil* III, 260 vd.

¹¹⁶ *Resâil* I, 356; II, 444.

¹¹⁷ *Resâil* I, 357-358.

İhvân-ı Safâ'nın ahlâk sistemi, eklektik olmakla beraber, zühde dayanan ruhî bir görünüm arzeder. İhvan'a göre insan hakiki tabiatına uygun olarak hareket ederse doğru olanı yapar. Ayrıca bir iş, kişi tarafından özgür olarak yapılırsa övülmeye layıktır, akli teemmül sonucu olduğu müddetçe efdaldır. Davranış ve hareketlerini ilâhî kanuna uygun olarak yapanların mükâfatı, semaların melekûtuna yükseltilmeleridir. Fakat İhvana'a göre kişi bu durumda da yukarıların iştiyakı içindedir. Bundan dolayı muhabbet en üstün fazilettir ve gayesi İlk Mahbub olan Allah'ta fenaya ulaşmaktır (fena fi'l-lah). Muhabbet, bu hayatta sabretmek ve bütün yaratıklardan razı olmak şeklinde ortaya çıkar. Muhabbet bu dünyada nefse sükûnet, kalbe hürriyet ve huzur verir, ahirette ise nefsi ezeli nura yükseltir."¹¹⁸

7. Hayat ve Ölümün Anlamı

İhvan-ı Safâ risâlelerinden 29. risâle “Hayat ve Ölümün Hikmeti” adını taşımaktadır. Bu risâlede İhvan, bütün gerçekçi bilimlerin insanı tanımakla işe başladığını ifade eder. İnsan birbirine zıt iki cevher ile bu cevherlere sonradan katılan arazlardan meydana gelmiştir. Bu cevherlerden biri, cismanî beden, diğeri ise ruhanî nefstir. Ancak nefsin cevheri, bedenın cevherinden daha üstündür. Durum böyle olunca nefsin cevherine ilişkin bilgi de, bedenın cevherine ilişkin bilgiden daha üstündür.¹¹⁹

İhvan'a göre bütün canlılar doğal olarak hayatı sever, fakat ölümden hoşlanmazlar. Fakat akıl sahibi herkes ölümün hak olduğunu ve onun bir hikmeti olduğunu bilir, ama bu hikmetin ne olduğunu bilmez. Onlar “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır” (Mülk 67/2) ayeti ile istidlâl eder, fakat onun anlamını ve kastedilen şeyin hikmetini bilmezler. Çünkü ölümün bir imtihan olduğuna inanmakla beraber, hayatı sever, ölümden ise hoşlanmazlar. Ama hayatın çeşitli güçlük ve sıkıntıları ile karşılaştıklarında ise ölümü tercih ederler. Bundan dolayı İhvan'a göre hayat ve ölümün anlamı doğru algılanması gerekir.¹²⁰

¹¹⁸ Çetinkaya, age., s.137.

¹¹⁹ *Resâil* I, 35.

¹²⁰ *Resâil* I, 37.

İhvan insanın ana rahmindeki gelişim aşamalarından, doğum, çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerine kadar geçirdiği bütün aşamaları hatırlatarak, bunlar üzerine düşünüldüğünde hayran kalmamanın mümkün olmadığını belirtir. Onlar insanın geçirdiği bu aşamalarla, ruh (nefs)-beden ilişkisi arasında bir yakınlık kurar: Ruh-beden ilişkisi, rahimdeki ceninin durumunu andırır. Ruhun bedenden ayrılması, yani ölüm; doğumdan sonraki çocukluk dönemi gibidir. Çünkü beden ölümü, ruhun doğumudur. Çocuğun doğumu da anne bedeninden ayrılmasıdır. Aynen bunun gibi, ruhun doğumu da, bedenden ayrılmasından başka bir şey değildir.¹²¹

İhvan'a göre hayat da ölüm de iki türdür: Bedenî ve nefsanî. Bedenî hayat, ruhun bedeni kullanması; bedenî ölüm de bu kullanımın sona ermesinden başka bir şey değildir. Tıpkı uyanıklığın, ruhun beş duyuyu kullanması; uykunun ise bu kullanımın terk edilmesinden başka bir şey olmadığı gibi. Nefsin hayatı özsel bir hayattır. O, özü (cevheri) gereği bilfiil canlı, bilkuvve bilen, cisimlerde doğal olarak etkindir. Onun ölümü ise, özü gereği cahil ve özünü bilmeden gafil olmasıdır. Bu gaflet ve cahalet ona madde denizine fazla dalmasından ve bedensel şehvetlerle oyalanmasından dolayı arız olur. Bazı insanlar da işte bu gafletlerinden dolayı, sadece dünya hayatının varlığından haberdar, ama ahiret hayatından habersizdirler. Oysa dünya hayatı, beden hayatı gibi geçici; ahiret hayatı ise ruhun hayatı gibi kalıcıdır. Nitekim beden, özü gereği ölüdür. Onun hayatı, ruhun kendisiyle beraberliği süresindedir, yani arızîdir. Tıpkı havanın, özü gereği karanlık olup da, güneş ışığının aydınlatmasıyla aydınlanması gibi. Bedenin, özü gereği ölü olduğunun en açık delili ise, ruhun bedenden ayrılmasından sonra çürüyüp bozularak toprağa dönüşmesidir.¹²²

İnsanî nefs, bedenle beraberliğinde erdemlerle donanıp yaratılış gayesini gerçekleştirdiği takdirde, bedenden ayrılışından sonraki durumu, önceki durumundan, yani ölümden sonraki durumu dünya hayatındaki durumundan şüphesiz daha üstün ve şerefli olacaktır. Nasıl cenin, dünya hayatının daha güzel olduğunu ancak doğduktan sonra hissetmeye başlarsa, arınmış nefs de ölüm sonrasının üstünlüğünün ancak

¹²¹ *Resâil* I, 39.

¹²² *Resâil* I, 39-40.

bedenden ayrıldıktan sonra farkına varacaktır. Bundan dolayı Hz. Peygamber de; “insanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar” buyurmuştur. Buradaki uykuyu İhvan, “ölümden sonraki hayattan gafil olma” şeklinde yorumlamaktadır.¹²³

Hz. Peygamber’in; “kişinin ölümü, onun kıyametidir” sözünden hareketle, beden ölümüyle ruhun ilk ve küçük kıyametinin gerçekleştiğine inanan İhvan, bağlılarına kendi kıyametleri/ölümleri gelmeden önce gerçek kıyamet için hazırlanmalarını öğütler. Onlara göre bütün ruhlar ölümsüzdür. Aylatı âlemde yetkinliğe ulaşmış ruhlar, Mutlak Varlığın idrakini ve mutluluğun zevkini yeniden tadacaklardır. Yetkin olmayan ruhların ise, semâvâta yükselmelerine izin verilmeyecek; şeytenlerin bir taraftan kendilerini sürükleyip karanlık bedenlerin boşluğuna ve fizikî âlemin sınırlarına dönmeye mecbur bırakılmalarına kadargeçici bir süre gökler ve yeryüzü arasında kalacaklardır.¹²⁴

İhvan’a göre bütün ferdî ruhlar bedenlerini terk edipâlem ruhuyla yeniden birleştikleri zaman, âlem ruhu, aklı kendi varlığı ile baş başa bırakarak Allah’a döner. Böylece âlemin varlığı sona erer ve sadece Allah’ın varlığı baki kalır. İhvan’a göre büyük kıyamet de budur.¹²⁵

8. Dînî ve Ahlâkî Bir Yaklaşımla İnsanların Ahlâkî Dereceleri

İhvân-ı Safâ’daki Pytagorasçı yaklaşımın, insanî nefsleri derecelerine göre sıralarken de karşımıza çıktığını görürüz. Onlara göre Allah, nefsleri yaratmış ve onları sayılardaki sıradüzenine benzer bir düzenlemeye tâbî tutmuştur. Bu durumda İhvan, “insanî nefsler”i merkeze alarak, “onlardan üstün olanlar” ve “aşağı olanlar” şeklinde üçlü bir tasnif yapar. Üstün olanların da, aşağı olanların da yedişer olmak üzere insanî nefse beraber toplam onbeş derecelenme olduğunu ifade ederek, bunun ise ancak uzmanlarınca bilindiği, dolayısıyla detay olacağı düşüncesiyle, genel bir yaklaşımla üstün nefsleri de, aşağı nefsleri de ikiye indirger. İnsanî nefsten üstün durumda olanlar; melekî ve kutsî nefsler; aşağı durmda olanlar ise bitkisel ve hayvanî nefslerdir. Kutsî

¹²³ *Resâil* I, 41.

¹²⁴ *Resâil* I, 49-50.

¹²⁵ *Resâil* III, 289 vd.

nefsin derecesi İhvan'a göre nübüvvet ve hikmet derecesidir. İhvan bu derecelenmeyi bazı ayetlerle de açıklamaya çalışır.¹²⁶

İhvan Resâil'de başka bir yerde yine nefsler arasındaki derecelenmenin sayılar arasındaki tertibe benzediğini hatırlatarak nefis hiyerarşisi hakkında biraz daha detaylı bilgi verir. Buna göre, nefslerin her biri bir üst dereceye yükselebilmesi için, hikmet gereği birbiriyle irtibatlandırılmıştır. Örneğin hayvanî nefsten aşağı düzeyde olan bitkisel nefis, hayvanî nefse hizmet etmekte ve onun düzeyine yükselmeye çalışmaktadır. Hayvanî nefis ise nâtika nefse, nâtika nefis âkile-hikemî nefse, âkile nefis namusî nefse, namusî nefis de melekî nefse hizmet etmektedir. İhvân'a göre bu nefslerden her biri, bir üstteki nefse hizmet ettiği, onun emrine uyduğu oranda onun derecesine yükselmeye hak kazanır. İhvan buna, hocasının emir ve tavsiyelerine uyarak onun istediği gibi çalışan bir öğrencinin, eninde sonunda hocasının derecesine yükselmesini örnek olarak verir.¹²⁷

İhvân'a göre insan, özünde saklı bulunan mutlu olma eğilimini davranışlarının en yüce gayesi yapmalı, madde denizinden kendisini kurtaracak erdemleri ve iyilikleri gerçekleştirmelidir. Nitekim onlara göre cüz'i nefslerin ulvî âlemden suflî âleme indirilerek tek tek bedenlerle birleştirilmesinin sebebi, insanın hayatı boyunca kendisinde kuvve halinde bulunan iyilik ve erdemlerin fiil haline gelmesi, bilgilerini ve ahlâkını tamamlayarak özünü kemale ulaştırmasıdır. Özü itibariyle bilgiye ve erdemlerin kazanılmasına âşık olan nâtika nefis, yeme içme, cinsellik, üstünlük arzusu gibi şehvanî ve hayvani nefslerin eğilimlerinden kurtulursa, oluş ve bozuluş âleminden kurtulur, meleklerin ve ruhanî varlıkların suretine bürünerek, felekler âlemine yükselme karakteri kazanır.¹²⁸

İhvân'a göre, insan nefsleri dünyada zühd içinde olup ahirete yönelebildiği ve ona iştihak duyduğu, söz, ahlâk, fikir, ilim ve mezhep bakımından meleklerle benzediği oranda bilkuvve melek olur. Bu nefsler bedenden ayrılınca ise bilfiil melek olur. İhvan bunları "ebnâü'l-ahire (ahiret çocukları)" olarak adlandırır. Bunun zıddı ise, dünyevî

¹²⁶ Bkz. *Resâil* I, 311-312.

¹²⁷ *Resâil* I, 319-320.

¹²⁸ *Resâil* III, 272.

istekleri ihtiyaca göre sınırlandırmayı başaramadığı için, sadece dünyevî hazlar, bencil yararlar peşinde koşan, dinin ve aklın gereklerini gözetmeyip ahireti unutanlardır. Bunlar ise İhvân'a göre bilkuvve şeytandır. Nefsleri bedenlerinden ayrılınca, bunlar da bilfiil şeytan olurlar. İhvan bu kimseleri de "ebnâu'd-dünya (dünya çocukları)" olarak adlandırır.¹²⁹

İhvan farklı bir yaklaşımla insanları, dinî ve ahlâkî anlayış ve yaşayış düzeylerine göre üçlü bir tasnife tâbî tutar:

- a) Avam
- b) Havas
- c) Bunların arasında orta derecede bulunanlar (mütevassıtlar).¹³⁰

İhvan'a göre bunların her birinin ilgi alanları birbirinden farklıdır. Avam için dinî ilimlerden öğrenilmesi gerekenler, hükümleri açık dinî meselelerdir. Namaz, oruç, hac, zekât, Kur'an okuma ve diğer ibadet bilgileridir.

Orta derecede bulunanlar için gerekli olan ise; tefsir, tenzil, tevil gibi lafızların anlamlarını anlamaya, dinî hükümlerdeki incelikleri kavramaya yönelik bilgilerdir. Bunlar taklit ile yetinmez, delil ve burhan da isterler.

Havâssa gelince, ilimlerde derinleşmiş bu kişilerin, dinin bâtınî ve gizli yönleriyle ilgilenmeleri daha uygundur. Bunlar için en faziletli uğraş, duyularla ve akılla elde ettikleri veriler üzerinde tefekkürle senteze varmaktır. Bu grupların da kendi içlerinde ayrıca dereceleri vardır.¹³¹

Avam, örneğin güzel bir sanat eseri gördüğünde, onun zahirine takılıp kalır, onun derinliğine nüfûz edemez. Bunlar daha çok taklitçidirler; sözün eğrisini doğrusundan ayıramazlar; amellerin biçimsel yanına önem verirler; varlık ve olayların ardındaki gerçeği yakalamaktan acizdirler.

¹²⁹ *Resâil* I, 329-332, 451; II, 22-23; III, 75; Bircan age., s.290-291; Çetinkaya, age., s.291; Uysal, agmad., s.4.

¹³⁰ Bkz. *Resâil* II, 349; III, 284, 360, 420-421, 452-453, 504-505, 511; IV, 122, 158; *R.el-Câmia*, 285.

¹³¹ *Resâil* III, 504-505, 511-512.

Havas ise bu güzellik karşısında, Yaradan'a hayranlık duyar; sanatlarında O'na benzemeye çalışırlar, ilim ve amel yönünden O'na yakınlaşmaya çalışırlar. Bunların ruhları aydınlık, kalbleri uyanıktır; yanlış düşüncelerden, kötü alışkanlıklardan uzaktırlar; değişik mezheplere ve çelişkili görüşlere kr krne bağlanmazlar; eşyanın güzelliklerini varlığın kendisine değil, bunların yapıcısı ve yaratıcısı olan hikmetli güce bağlarlar.

Nefislerini terbiye etmeyi başaramamış avamın, dünya ziynetlerinden ve dünyada ebedi kalmaktan başka amaçları yoktur. Halbuki terbiye edilip kemale ulaşmış nefisler, dünyaya rağbetten ve sürekli dünyalık şeylerin peşinde koşmaktan sakınıp, ebedi olan ahireti arzularlar. Bu nefisler bedenden ayrıldıktan sonra, melekt âlemine yükselmeyi temenni ederler.¹³²

İhvân'ın avam ve havas ayırımı, daha açık bir şekilde, genel olarak tasavvuf düşüncesinde de görüldüğü gibi, batını bir anlayışla ibadetlere dair yaptıkları açıklamalarda göze çarpar. Buna göre avam ve cahiller kesiminin en iyi halleri namaz, oruç, tesbih, sadaka gibi "dinlerde farz veya sünnet olan" ibadetleri çokça yapmalarındır. Buna karşılık havassın en üstün ibadetleri maddi ve aklî olayları, özellikle din ile ilgili gereklerdeki incelikleri düşünerek bunlardan anlamlar çıkarmak, dindeki hikmetleri kavramaya çalışmak, yani kısaca "tefekkr"dr.¹³³

Avam ile havassın meşgul olmaları gereken ilimlerin de birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır: Buna göre birinciler, ibadet ve daha başka pratiklere ilişkin sade, açık seçik bilgilerle, tarih ve kıssalardaki ibretli malmatla meşgul olurlar. Bu bilgileri kendileri için yeterli grrlar. Avam ile havas arasındaki orta kesime özgü ilimler fıkıh, usl, tefsir, dil, mantık gibi resm ve zahirî ilimlerdir. "Hikmette derinlik kazanmış havs" ise, dinin sırlarını, derin ve gizli gerçekleri düşünmek, onlara vkif olmak gibi yüksek faaliyetlerle meşgul olurlar.¹³⁴

¹³² *Resâil* II, 284-285; III, 284; etinkaya, age., s.328-329.

¹³³ *Resâil* III, 504-505.

¹³⁴ *Resâil* III, 511-512; Çağrıncı, *Ahlâk*, s.57.

9. Mutluluk Kavramı ve Mutlulukları Açısından İnsanlar

Yunan ahlâk felsefesinin en önemli niteliği, mutluluk anlayışına dayanmasıdır. Bu ahlâkta esas amaç, mutlu olmak olduğundan, insan, adeta bir mutluluk avcısı durumundadır. Ama "mutluluk nedir?" sorusunu herkes farklı şekillerde cevaplamaktadır. Mutluluk anlayışı çok değişken; kişiden kişiye farklılık gösterdiğinden, insan davranışlarının ahlâkî olup olmadığı da farklı değerlendirmelerin yapılmasına sebep olmaktadır. Ahlâkî bu durumdan kurtarmak isteyen Kant, ahlâkın temelini mutluluk gibi kişiden kişiye değişen bir kavrama bağlamanın doğru olmadığını, ahlâkın temelini, herkes için aynı kalan, herkes için değişmeyen bir şeyin oluşturması gerektiğini, bunun da "iyiyi isteme" (iyi niyet) yasası olduğunu ortaya koymuştu.¹³⁵

İhvân-ı Safâ bir bakıma mutluluk ile hayır arasında yakın bir ilişki kurar. Onlara göre âlemde her şey hayır için, hayır ise kendisi için istenir. İhvan hayrı kısaca "mutluluk" diye açıklar ve mutluluğun da başka bir amaç için araç değil, kendi kendisinin amacı olduğunu belirtir. Onlar, mutluluğu dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayıran geleneksel İslâmî telakkiyi sürdürmüşlerdir. Dünyevî mutluluk "her varlığın en iyi durumlarla en mükemmel gayelere doğru ilerlerken en uzun süre yaşaması", ahiret mutluluğu ise "her nefsin yine en iyi durumlarda ve en yetkin gayelere doğru yükselerek ebediyen varlığını sürdürmesi"dir.¹³⁶

İhvân'a göre kişi, mutluluğu ancak ahlâkî, fikrî ve dinî erdemlerle elde edebilir. Zaten mutluluk, aynı zamanda hayır ve güzel ahlâk demek olduğundan, kişi tevekkül, ihlâs, sabır, zühd ve takva gibi hem bu dünyada kendisini erdemli kılacak, hem de öbür dünyada derecesini yükseltecek faziletlerle bezenip güzel amellerde bulunması gerekir. Kişiyi Allah'ın hoşnut olduğu ilâhî marifetlere, melekî güzel ahlâka, isabetli ve doğru görüşlere, salih, temiz, kazançlı sonuçlara yani mutluluğa, ancak bu ameller ulaştırır.¹³⁷

İhvan hayrı mutlulukla aynı şey saydıklarına göre, mutluluk iyi ahlâk, mutsuzluk da kötü ahlâktan ibaret olmaktadır. İnsanın arzu ve eğilimlerini iradeli olarak

¹³⁵ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983, s.275-276.

¹³⁶ *Resâil* I, 318.

¹³⁷ *Resâil* II, 50; Güneş, agtez, s.102.

yönlendirmesi onu övgüye değer bir varlık (mahmûd) haline getirir. İrade ve ihtiyarını akıl ve düşüncesinin yönetimine vermesi onun erdemli, hakîm veya filozof olmasını; irade ve ihtiyarıyla akıl ve düşüncesinin dinî buyruklar ve yasaklarla uyumlu işlemesi de onun sevaba layık varlık olmasını sağlar. Şu halde İhvân'a göre hayır ve mutluluk; irade, akıl ve dinin uyuşmasıyla gerçekleşir.¹³⁸

İhvân'a göre mutluluk geniş kapsamlı bir kavramdır. Onlar, mutluluk kavramı açısından baktıklarında, insanları dört gruba ayırırlar:

1. Hem dünyada hem de ahirette mutlu olanlar. Bunlar, dünyada mal, mülk ve sağlığı yerinde olan, bununla birlikte dünyadaki imkânlardan ancak ihtiyaçları ölçüsünde yararlanarak fazlasını ahiretteki iyilikleri uğruna harcayanlardır.

2. Dünyada mutlu, ahirette mutsuz olanlar. Bunlar pek çok dünyevî nimetlere mazhar olmakla birlikte, hepsini dünyevî lezzet ve menfaatları için kullanan, bencil arzuların tatmini için harcayan, dinin uyarılarını göz önüne almayan, buyruklarına uymayan, hükümlerini tanımayan kimselerdir.

3. Dünyada mutsuz, ahirette mutlu olanlar. Bunlar dünya hayatını yokluk, kahr ve sıkıntı içinde geçiren, dünya nimetlerinden mahrum kalan, ancak bütün bunlara sabır ve tevekkülle katlanarak dinin buyruklarına uyan, kanunlarını tanıyan kimselerdir.

4. Dünyada da ahirette de mutsuz olanlar. Bunlar da bir öncekiler gibi dünyevî nimet ve imkânlardan yoksun olmakla birlikte dinin buyruklarına uymayan, hükümlerini tanımayan, uyarılarını dikkate almayan kimselerdir.¹³⁹

İhvan düşüncesinde, insan için hem dünyada hem ahirette gerçek mutluluk ruhanî hazlar, mutsuzluk ise ruhanî elemelerdir.¹⁴⁰ Onlara göre ruhanî hazlar; ruhun bedenle beraber iken duyduğu ve “dünyevî” dedikleri mutluluğa; maddeden mücerret nefislerin kavuşacağı hazlar ise “uhrevî” dedikleri mutluluğa tekabül etmektedir. O halde İhvân'a göre mutluluk bir hazdır; fakat onun cismânî hazlarla doğrudan bir alakası

¹³⁸ *Resâil* I, 319; Çağrı, *Ahlâk*, s.69.

¹³⁹ *Resâil* I, 331-332; Çağrı, *Ahlâk*, s.69-70.

¹⁴⁰ Bkz. *Resâil* III, 63-64.

yoktur. Onlar, cismânî ve dünyevî hazları kesin olarak mutluluktan ve ahlâkî iyiden ayrı tutmaktadırlar.¹⁴¹

İhvân'a göre hiçbir maddî ya da duysal haz ve elem sürekli değildir. Bundan dolayı insanın bedene bağlı kalarak tam mutluluğu gerçekleştirmesi mümkün değildir. Kalıcı ve sürekli olan mutluluğa ulaşabilmesi için ise nefsin bedenden ayrılması gerekmektedir. Yani bu ahirette gerçekleşecek olan uhrevî mutluluktur. Bunun için insanın yaşantı ve fiilleriyle meleklerle benzemeye çalışması, nefsini temizlemesi, anlayışını, ahlâkını, seciyelerini ve itikadını düzeltmesi gerekmektedir. O, ancak bu yolla ruhî yetkinliğe ulaşabilir. Bu yetkinliği kazanan iyi nefsler, dünya hayatında "bilkuve melek", bedenden ayrılınca ise "bilfiil melek" olurlar. Zaten İhvan'a göre insanın yaratılış sebebi, kendini ve Yaradan'ını bilip, meleklerden bir "melek" olabilecek şekilde yetkinliğini gerçekleştirmesidir. İşte ahirette gerçekleşecek olan en yüce ve tam mutluluk budur. Uhrevî mutluluk, yetkinleşmiş ve yaratılış gayesini gerçekleştirmiş olan her nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ebedîler içinde varlığını devam ettirmesidir. Dolayısıyla mutluluk, çocuk nefsinden, bilfiil melekleşen hikmet sahibi seçkin kişilerin ruhlarına doğru yükseldikçe ruhanîleşmekte, sürekli ve kalıcı olmaktadır.

Şu halde Fârâbî gibi İhvân-ı Safâ da mutluluğu ruha özgü kılmakta ve onu meleklerin durumuyla izah etmektedir. İhvân'a göre sadece bu mutluluk kendinden dolayı istenmelidir. Zîrâ "her şey iyi olması bakımından istenir, iyi ise kendinden dolayı istenir. Mutlak iyi mutluluktur. Mutluluk da başka bir şey için değil kendinden dolayı istenir."¹⁴²

Daha sonra Gazâlî'nin, muhtemelen İhvan'dan yararlanarak ele alıp, parlak yorumlar getireceği "insanın baki kalma özlemi"ni, İhvân-ı Safâ hayır ve mutluluk felsefesiyle bütünleştirmiştir. Buna göre en üst değerde var olmanın, eksik olarak var olmaktan daha şerefli ve değerli olduğu, aklın apriorik hükümlerindedir. Filozofların da belirttikleri gibi, arzulanan her şey, "hayır" olması dolayısıyla arzulandır. "Hayır" ise

¹⁴¹ *Resâil* I, 168, 399, 451; III, 75.

¹⁴² Bkz. *Resâil* I, 317-318; III, 81, 516; IV, 118-120, 195-196; Bircan, age., 58, 88-89; Çetinkaya, age., s.290; Uysal, agmad., s.4.

ancak kendisinden dolayı arzulanır. Ancak bu, yalnızca mutlak ve saf olan hayırdır (el-hayru'l-mahz). İhvân-ı Safâ'ya göre mutlak hayrın, "mutluluk"tan başka bir şey olmadığını belirtmiştik. Dünya hayatı "geçici" olduğundan, dünyevî mutluluk saf hayır, dolayısıyla mutlak gaye olamaz. O halde, İhvan'a göre insanın asıl gayesi, sürekli ve kalıcı olan ahiret mutluluğu olmalıdır.¹⁴³

İnsanın asıl ve tam mutluluğu, Yeni Platoncular ve Fârâbî ile birlikte İhvan için de ruhun bedenden kurtulması ve "akla yönelmesi, onunla bağlantı kurması ve onunla birleşmesi"nden ibarettir. Böylece, her ne kadar İhvân-ı Safâ "feyz" ve "sudur" tabirleriyle birlikte "halk", "ihtira" ve "îcad" tabirlerini de kullanarak Allah'ın ilk or taya çıkardığı ve vücut verdiği varlığın faal akıl olduğunu belirtmek suretiyle akıllar silsilesinde Fârâbî'den farklı düşünmüşlerse de nefsin faal akılla ittisali konusunda Fârâbî ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Esasen onlar Yeni Platoncu bir anlayışla, başlıca dört varlık kategorisini benimsemişlerdir. En yüksek varlık, bütün varlıkların ve erdemlerin kaynağı olan Allah'tır. İkinci varlık akıl veya faal akıldır. Akla yetkinliğini ve erdemlerini Allah vermiştir. Üçüncü sırada nefis gelir. Nefsin varlığını sürdürmesinin illeti akıldır. Aynı şekilde nefis de yetkinliğini ve erdemlerini akıldan alır. Nihayet varlık hiyerarşisinin en alt basamağında bulunan madde (heyûlâ) de nefse bağımlıdır. Nefis gerek yetkinlik gerekse erdemler konusunda akıl ile madde arasında vasıtaadır. Dolayısıyla maddî âlemdeki varlıklara değer katan da nefstir. Esasen, akıl ve nefsin aksine olarak madde, üstün varlıklara karşı ilgisizdir. Ona değer katma çabasında olan ise yine nefstir; hatta bu yüzden nefis sıkıntı ve mutsuzluk çeker. Eğer Allah akıl vasıtasıyla nefsi maddeye karşı destekleyip yardım etmeseydi nefis "madde denizinde" boğulurdu. Nefsin işte bu madde denizinden kurtulup faal akıl ile ittisali, onun için en büyük mutluluktur.¹⁴⁴

İhvân, Şîî yaklaşımda topluma önderlik edip yol gösteren bir "İmam"ın önemini bilincinde olarak ve onun etkisiyle, bu imamın mevcudiyetini mutluluk kavramıyla da ilişkilendirir. Bu imam aynı zamanda toplum için bir muallimdir. İhvan'a

¹⁴³ *Resâil* I, 317-318; Çağrıncı, *Ahlâk*, s.64.

¹⁴⁴ Bkz. *Resâil* III, 185 vd.; Çağrıncı, *Ahlâk*, s.71; Uysal, *Tanrı ve Âlem*, 164 vd.

göre insanların en mutlu olanları, eşyanın hakikatlerini kavrayan, hesap gününe inanan, dinin hükümlerini bilen, ahiret işlerini idrak eden, öte dünyanın hallerinden haberdar olan yetkin, âlim ve arif bir öğreticiye sahip olanlardır.¹⁴⁵

Mutluluğu "kazanılmış" olmasının yanında Allah tarafından verilen bir nimet ve bağış olarak da gören İhvân'a göre, insana lutfedilen şeylerin en değerlisi mutluluktur. Allah her doğanı dünyada mutlu kılmaya kadirdir. Her insana mutluluktan bir pay verilmiştir. O da dünya ve ahiret mutluluğu olmak üzere ikiye ayrılmıştır.¹⁴⁶

Allah'ın insana lutfettiği en güzel şey olan mutluluğun, İhvan farklı bir yaklaşımla "dâhilî" ve "haricî" olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtir. Onlara göre dâhilî mutluluk, bedenine sahip olduğu güzellik, sağlık, güzel ahlâk ve zekâdır. Haricî mutluluk ise, el emeğiyle kazanılan dünyalık ve mal gibi maddî imkânlar ile eş, dost, anne, baba, evlat, hoca vb. yakınlarıdır. Ancak bunların içinde "mutlulukları mutluluğu" olarak nitelenebilecek şey, eşyanın hakikatini öğreten ve mürşitlik yapan bir "öğretici"ye sahip olmaktır.¹⁴⁷

İnsanın mutluluğu gerçekleştirmesi, İhvân'a göre, toplumsal bir varlık olmasıyla yakından alakalıdır. Çünkü insan ahlâkî erdemleri bir köşede yalnız başına yaşarken değil, ancak bir toplum içinde gerçekleştirir. Dolayısıyla bir insanın gerçek anlamda mutlu olmasının yolu, birlikte yaşamaktan geçmektedir. Her şeyde yalnızlığı seven ve yalnız yaşayan insan, ne mutlu olur, ne de doğruyu bulabilir.

Sonuç olarak İhvan, ahlâkî bir hayatı hedefleyip yaşamanın, kişiye dünya mutluluğu sağladığını, ancak, gerçek ve en yüce mutluluğun, Allah'a dost ve yakın olmakla gerçekleştiğini, insanın nihaî hedefinin de buna ulaşmak olması gerektiğini belirtir.¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Resâil* IV, 49-50.

¹⁴⁶ *Resâil* I, 317; IV, 62-63; Çetinkaya, age., s.292; Bircan, age., s.101-103.

¹⁴⁷ *Resâil* IV, 49-50.

¹⁴⁸ *Resâil* I, 333- 335; III, 363; IV, 56.

10. Lezzet Kavramı ve Lezzet Türleri

İhvân-ı Safâ, M. Çağrııcı'nın dediği gibi hayır ve mutluluğu kesin olarak lezzet kavramından ayrı değerlendirmişlerdir. Zira kişi hayır ve mutluluğa ancak ahlâkî, fikrî ve dinî erdemlerle ulaşabildiği halde lezzet, kabaca, bedeni meydana getiren unsurların terkihi ile ilgili bir algıdır. Ebu Bekir Râzî gibi, İhvan da lezzeti, bozulan doğal yapının yeniden önceki düzen ve uyumuna kavuşmasından meydana gelen bir duygu olarak tarif etmişlerdir.¹⁴⁹ Onlar yine Râzî gibi lezzeti, elemin yatışmasından doğan bir duyum olarak anlamışlardır.¹⁵⁰ Şu halde lezzetin, sonuç itibarıyla ahlâkî değil, biyolojik bir duygu olduğu; dolayısıyla bir değer alanı olmayıp canlılık fonksiyonu olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵¹

İhvan, ilâhî hikmetin nefslere elem ve sıkıntıları iliştiirmesinin sebebinin, bedeninin savunma mekanizmasını harekete geçirmek olduğunu, bedeninin tehlike ve afetlere karşı kendini koruması ve varlığını sürdürebilmesi için lezzet ve elemin bir fonksiyon olarak önemli ve gerekli olduğunu belirtir.

Lezzet ve elem duygularının bedeninin ıslâhı için gerekli olduğunu belirten İhvan, bedeninin salâhında nefsin de salah ve tekâmül söz konusu olduğundan, nefsin ancak tekâmül etmiş haliyle ahiret mutluluğunu elde edebileceğini düşünür.

İhvan, insanî nefsin hissettiği iki tip lezzet olduğunu belirtir:

- a) Nefsin bedenden soyut olarak idrak ettiği lezzetler
- b) Nefsin beden aracılığıyla aldığı lezzetler.

İnsanın beden aracılığıyla aldığı lezzetler de yedi çeşittir:

1. Nazar yoluyla güzelliklerin idraki,
2. İşitme yoluyla güzel seslerin idraki,
3. İştaha uygun yiyeceklerin tatma vasıtasıyla idraki,

¹⁴⁹ *Resâil* II, 413.

¹⁵⁰ *Resâil* II, 59.

¹⁵¹ Çağrııcı, *Ahlâk*, s.70.

4. Bedene uygun güzel giysilerden alınan lezzet,
5. Mizaca uygun koku alınması,
6. Cinsel arzuların tatmininin verdiği lezzet,
7. İntikam lezzeti.

İhvan'a göre, nefis bütün bu lezzetleri, beden aracılığıyla iki kez algılar. Birincisi duyulun, lezzete vesile olan nesne ile teması anında, ikincisi ise daha sonra bu lezzeti hatırladığı anda.

Nefsin bedenden soyut olarak algıladığı ruhanî lezzetler de iki türdür: Birincisi nefsin bedenden ayrılırken hissettiği lezzet, ikincisi ise bedene ruhun verilmesiyle nefsin hissettiği lezzet.¹⁵²

İhvân-ı Safâ, daha gel bir yaklaşımla ve daha geniş bir perspektiften bakınca, lezzetleri başlıca dört kategoride incelemişlerdir:

1. Şehvî ve tabî lezzetler. Bunlar nefsin yeme içmeden duyduğu lezzetlerdir.
2. Hayvânî ve duyusal lezzetler. Cinsel arzuların tatmini, öfke duygusu ve intikam almaktan duyulan lezzetlerdir.
3. İnsanî ve fikrî lezzetler. Nefsin bilgilere dair kavramları ve var olanların hakikatlerini tanınması suretiyle ulaştığı lezzetlerdir.
4. Ruhanî ve melekî lezzetler. Nefsin bedenden ayrılmasından sonra duyacağı lezzetlerdir.

Şehvî lezzetler bitki, hayvan ve insanlarda ortak olarak bulunur.

Hayvânî ve duyusal lezzetler, insanlarla hayvanlarda bulunup bitkilerde bulunmayan,

İnsanî-fikrî lezzetler, insanla melek arasında ortak olarak bulunan, ama hayvanlarda bulunmayan,

¹⁵² *Resâil* III, 69-70; Güneş, agtez, s.100.

Ruhanî ve melekî lezzetler ise madde denizinden kurtulmuş, cisimlerden soyutlanmış ruhlara özgülü olan lezzetlerdir.¹⁵³

İhvân-ı Safâ bu lezzet türlerinden ilk ikisine insanın belli ölçüde ihtiyacı olduğunu kabul etmişlerdir. Zira Allah ahiret mutluluğunu insanın en ileri gayesi olarak göstermekle birlikte, bu gayeye ulaşmayı belli bir süre dünyada yaşama şartına bağlı kılmıştır. Bu sebeple insanın dünyada yaşadığı süre içinde dünyanın lezzet ve nimetlerinden istifade etmesi ve bu suretle hayatı nefsinin erdemlerini geliştirmede bir fırsat bilmesi gerekir. Esasen, ana rahmindeyken kusurlu olarak dünyaya gelen beden, hayattayken de kusurlu olması gibi, bu dünyadayken kusurlu olarak ölen insanın ruhu ahirette de kusurlu olacaktır.¹⁵⁴

İhvân-ı Safâ, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dünyevî haz ve lezzetleri kesin olarak ahlâkî hayır ve mutluluktan ayrı tutmuşlardır. Esasen onlar, ister dünyevî ister uhrevî olsun maddî ve bedenî hazlara değer vermekten kaçınmışlar; dolayısıyla hedonist ahlâkın karşısında olmuşlardır. Nitekim İhvan, dünya hazlarına düşkün olanlarla beraber cennette maddî hazlar peşinde koşan dindarları eleştirmekten çekinmemişlerdir.¹⁵⁵

Bitkisel ve melekî nefler için lezzet söz konusu olmakla beraber, elem söz konusu değildir. Hayyânî nefler için hem haz hem de elem vardır; ancak bunların hepsi cismanîdir. İnsanî nefler için ise cismanî ve ruhanî haz ve elemelerin hepsi vardır.¹⁵⁶

11. Kötülük Problemi

Kötülük problemi İslâm felsefesinde bütün yönleriyle ele alınıp tartışılmıştır. Fârâbî'ye göre "âlemin müdebbiri" olan Allah, âlemdeki her parçada birtakım tabîî yatkınlıklar yaratmıştır. İşte âlemde görülen birlik ve bütünlük, bu yatkınlıklar sayesinde gerçekleşmiştir. Âlemin adeta tek bir şeymiş gibi bir gaye istikametinde faaliyetini devam ettirmesi, bu birlik sayesinde mümkün olmaktadır. Müdebbir tarafından ortaya konan düzende ilâhî adalet kozmik düzeyde tecelli eder; dolayısıyla

¹⁵³ *Resâil* III, 68-69; Çağrııcı, *Ahlâk*, s.70; Bircan, age., s.121.

¹⁵⁴ *Resâil* III, 491-492; Çağrııcı, *Ahlâk*, s.71.

¹⁵⁵ *Resâil* III, 72; Çağrııcı, *Ahlâk*, s.72.

¹⁵⁶ *Resâil* III, 69.

orada adaletsizlik (cevr) bulunmaz. Kötülük, maddenin ilâhî düzeni tam olarak kabul edip yansıtacak bir güce sahip olmamasından doğar. İştâ varlıkların karşı karşıya kaldıkları birtakım afetler, maddenin tam bir düzeni kabul edemeyişinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu âlemde aslolan, hayır ve düzendir. Kötülüğün eşyada ya da âlemdeki varlığı ârizî bir durumdur.

Fârâbî'nin burada sözünü ettiği kötülük, esas itibariyle “tabîî” kötülüktür. İnsanın sebep olduğu “ahlâkî” kötülüğün tabîî kötülük içinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği konusunda Fârâbî bir şey söylemiyor. Fakat öyle görünüyor ki o, bedenli bir varlık olması sebebiyle ahlâkî kötülüğü de nihaî noktada maddenin, dolayısıyla bedeninin tam düzeni kabule müsait olmayışına bağlar. Onun, bazı insanları “ıslahı mümkün olmayanlar” diye nitelemesinin sebebi de bu olsa gerektir.

İbn Sînâ da bu konuda Fârâbî'nin fikrini aynen benimser. Ona göre, genelde iyiliğin hâkim olduğu bu âlemde kötülük, gül ağacındaki diken mesabesindedir. Kötülük, kemalin yokluğudur. Onun, kendi başına duran salt bir varlığı yoktur. Çünkü kötülükle yakın ilgisi olan maddenin (çeşitli formlar almaya, durmadan değişmeye, dağılıp yok olmaya müsait durumlarının) varlığı zaten müstakil bir varlık değildir.¹⁵⁷

Buradan da anlaşılmaktadır ki kötülük problemini;

a) bu âlemdeki düzenle ilgili “tabîî kötülük”

b) insanı ve onun yapıp etmelerini yakından ilgilendiren “ahlâkî kötülük” şeklinde iki boyutlu olarak incelemek doğru olacaktır. Çünkü İhvân-ı Safâ'nın da konuya yaklaşımı böyledir. Onlar konuyu özellikle “hayır” ve “şer” kavramları çerçevesinde ele alıp inceler.

İhvân-ı Safâ'ya göre de bu âlemde aslolan hayırdır. Allah, âlemde hayırları, inayetinin bir eseri ve bir gayeye yönelik olarak yaratmıştır. Bize göre şer gibi gelen şeyler ise özel olarak kötülük gayesiyle yaratılmış değildir; bunların kötülüğü izafî ve arizîdir. Allah koyduğu tabiat kanunlarıyla her şeyin iyi durumda olmasını (salâhını) ve genelin menfaatini düşünmüştür. O'nun, hiçbir zaman yaratıkları hakkında bir kötülük

¹⁵⁷ Aydın, M., *Din Felsefesi*, s.121-122.

kastetmesi mümkün değildir. Zaten yeryüzünde dirlik ve düzenliğin (salâh), kötülük ve düzensizlikten (fesad) çok daha fazla yaygın ve hâkim olduğu bilinen bir gerçektir. İhvan'ın örneğiyle güneşin doğması, yeryüzünü aydınlatma ve ısıtma; batması ise serinletme amacına yöneliktir. Allah güneş vasıtasıyla kurduğu düzende de hayatı, her şeyin salâhını ve genelin menfaatini irade etmiştir. Yağmur da aynı şekildedir. Bununla birlikte bazı insanların, hayvanların veya bitkilerin, fazla sıcak ya da soğuktan veya yağmurdan zarar görmesi, meteoroloji kanununun konulması sırasında amaçlanmış olmayıp, tamamen arizî durumlardır. Zarar verme ya da doğal kötülük burada amaçlanan bir şey değildir. Aynı şekilde tabii olayların kanunları da varlıkların tamlığa ve mükemmelliğe doğru seyrini sağlayacak şekilde konulmuş olup bu durum, ilâhî inayetle kasıtlı olarak düzenlenmiş bir hayırdır.¹⁵⁸

İhvân-ı Safâ bu yaklaşımını insanla ilgili her türlü durum için de geneller. İlâhî irade ve inayet, insanın bir amaç olarak "Allah'ın halifesi" olmasını irade etmiştir. Ama bunu gerçekleştirirken, dünya hayatının bir imtihan oluşunun gereği olarak insanın başına birtakım istenmeyen olumsuzlukların gelmesi kaçınılmaz olabilir. Bu, arzu edilen ve amaçlanan bir şey değil, geçici bir durumdur.

İhvan, hayır ve şer konusunda düşünürlerin görüşlerini dört başlık altında toplar: Birinci grup hayır ve şerler feleklerin, yıldızların ve burçların uğurlu ve uğursuz etkileri; ikinci grup, kâinatta meydana gelen oluş ve bozuluşla canlıların maruz kaldığı tabiatın gelen elem ve sıkıntılar; üçüncü grup, hayır ve şer, canlıların karakterinde varolan kaynaşma, zıtlaşma ve tabiatlarındaki mücadele ve galip gelme isteğine nisbet edilenler; dördüncü grup ise nefsin muhatap kaldığı emir ve nehiylerden dolayı dünya ile ahiretteki mutluluk ve mutsuzluk şeklindeki hayır ve şerlerdir.¹⁵⁹

İhvan “namus” diye ifade ettiği, insanlar tarafından genel kabul gören din, ahlâk, örf, adet ve gelenek ile ilmî verilerden elde edilen kanun ve kaidelerle men edilen her şeyi “şer” olarak adlandırır. Keza namusun, ister dinî ve ahlâkî metodun teşviki, övmesi

¹⁵⁸ *Resâil* II, 274; III, 471 vd.

¹⁵⁹ *Resâil* III, 474.

veya özendirme yoluyla olsun, ister idarî yetki ve tedbirlerle yapılmasını emrettiği şeyler olsun, bunların tümünün "hayır" olduğunu belirtir.¹⁶⁰

İhvan insan da dâhil olmak üzere canlı tabiattaki şerleri başlıca üç kısımda inceler:

1. Yalnız canlılarda görülen elemeler,
2. Canlılardaki düşmanlık eğilimi,
3. İradeli ve kasıtlı olarak ortaya çıkan kötü fiiller.

Elemeler, görünüşte şer gibiyse de temelde canlıların varlıklarını sürdürmelerine katkıda bulunması bakımından yaratılmıştır. Söz gelimi açlık elemi, canlının beslenip hayatiyetini devam ettirmesini, vurma, çarpma, yaralama gibi durumların doğurduğu elemeler de canlının her yerde ve her zaman kendisine dikkat edip telef olmaktan korunmasını sağlar. Şu halde bu tür elemeler hiçbir zaman bir gaye değil, ilke olarak ilâhî hikmet ve inayete uygundur. İhvân-ı Safâ, canlılardaki sevgi ve kaynaşma gibi çatışma (adavet) eğilimini de türün varlığını ve özelliklerini koruyan olumlu bir motif olması dolayısıyla, görünüşte şer olmakla birlikte, temelde hayır sayar.¹⁶¹

İnsanın ahlâkî yapısının oluşmasında bedendeki dört unsurun nitelikleriyle biyolojik mahiyetteki ahlât-ı erbaanın terkip keyfetine büyük önem veren İhvân-ı Safâ'ya göre insanın arzu ve eğilimleri onun bu maddî tabiatından kaynaklanır. Bu eğilimler insanda bir ahlâk (hulk) oluşturur; daha sonra ruhta bir seçme gücü (ihtiyar) doğar; ayrıca aklın düşünme yeteneği ile ahlâk mükemmellik kazanır; nihayet dinî buyruk ve yasaklarla ahlâk güçlenmiş ve düzeltilmiş olur. Böylece insan tabiatında yerleşmiş bulunan arzu ve eğilimler gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gerekli olan amaca yönelik olarak işlerse bu durum hayır, bunun zıddıysa şer diye adlandırılır. İhvân-ı Safâ bu açıklamalarıyla hayrı üstün ahlâk, şerri de kötü ahlâkla aynı şey saymışlardır.¹⁶²

¹⁶⁰ *Resâil* III, 480.

¹⁶¹ *Resâil* III, 476-478; Çağrııcı, *Ahlâk*, s.66.

¹⁶² Bkz. *Resâil* I, 318-319; Çağrııcı, *Ahlâk*, s.69.

İhvan insana nispet edilen ve yalnızca ona özgü olan, ahlâkî hayır ve şerlerdir. Onlar, bu hayır ve şerleri;

a) Ameller ve kazançlar (iktisab),

b) Bunların karşılıkları olan mükâfat ve cezalar

şeklinde ikiye ayırmışlar; insanın kendi amel ve iktisabı olan hayır ve şerleri bilgi, ahlâk ve seciye, görüş ve kanaat, söz, amel ve hareket şeklinde başlıca beş alanda incelemişlerdir. Bu alanlardaki hayır ve şerler ya ilâhî kanunla (nâmûs) veya aklın irşadıyla bilinir. Buna göre ilâhî kanunun buyurduğu, teşvik ettiği veya övdüğü şeyler “iyi”, yasakladığı ve kınadığı şeyler de “kötü”dür. Öte yandan, yukarıdaki alanlara ilişkin olarak aklın hayrı şerden ayırt etme konusunda sağlıklı hüküm verebilmesi, insanın öncelikle “nefsini arındırma”sına bağlıdır; bu terakkiye ise bir eğitimci, üstad veya öğretmenin teorik ve patik alanlardaki irşadlarıyla ulaşılır. İhvân-ı Safâ, bu noktadan hareketle, insanın ahlâkî ve manevî gelişmesini, Allah'a kadar yükselen bir eğitim hiyerarşisine bağlamışlardır:

"Bil ki, bütün beşeriyetin eğitimci ve öğreticileri, kanun koyucudurlar (ashâb'n-nâmûs); onların öğretmenleri, melekler, meleklerin öğretmeni küllî nefis, onun öğretmeni faal akıl, bunların hepsinin öğretmeni ise Allah'tır."¹⁶³

İhvân-ı Safâ, evrendeki hayır ve şer konusunda optimist ve pesimist görüşleri değerlendirirken bu eğilimlerin, genellikle evren hakkındaki iki farklı yaklaşımdan doğduğu kanaatine varmışlardır:

1. Sentetik bir metodla âlemi bir bütün olarak düşünen, eşya ve olayların kanunlarını, bunların arasındaki ilişki ve düzeni değerlendiren kişi, varlığın özü ve gerçekleri hakkında doğru bilgilere ulaşmayı başarır; bu yolda ilerledikçe hidayeti, aydınlanması, yakinî bilgisi ve basireti gelişir; sonuçta Allah'a yakınlığı ve Onun nezdindeki değeri de artar.

2. Varlık ve olayları bütünlüğü ve genel kanunlarıyla değerlendirmek yerine tek tek varlık ve olayları (cüz'iyât) göz önüne alan, bunların mahiyet ve sebeplerini

¹⁶³ *Resâil* III, 480; Çağrıcı, *Ahlâk*, s.67.

anlamaya çalışan kişi açmazlarla karşılaşır; düşündükçe kuşkuları artar; bu yüzden ruhu acı bir eleme boğulduğu gibi Allah'tan da uzaklaşır.¹⁶⁴

İhvan'a göre günahsız çocukların acı çekmeleri, iyilerin belalara maruz kalmaları, kötülerin rahat hayat sürmeleri, zenginlik-fakirlik, güçlülük-zayıflık gibi tezatların bulunması, yılan, akrep vb. zararlı hayvanların var oluş sebepleri gibi metafizik şer konulan, varlığın genel düzeninden koparılarak incelenmeye ve bunlarla ilgili sorular böyle bir bölümlenme yöntemiyle cevaplandırılmaya kalkılırsa, bu yol, kaçınılmaz olarak kuşku, kötümserlik ve inkâra götürür; "sonuda bu kişi, âlemin sahipsiz olduğunu, kâinatta bir hakîmin inayeti değil, tesadüfün (ittifak) hüküm sürdüğünü, bir yaratıcının bulunmadığını veya -bulunsa bile- şuarsuz ve gafil olduğunu, cüz'îlerle ilgilenmediğini düşünür."¹⁶⁵

İhvân-ı Safâ, böyle bir kötümserliğe ve onun kaçınılmaz sonucu olarak inkâra veya yanlış inanca düşmekten kurtulmak için öncelikle temiz bir ruha, güzel ahlâka sahip olmayı, bundan sonra bilgi edinme ve varlığı kavrama faaliyetinde, deneysel alanlardan (el-umûru'l-mahsûse) başlamak üzere, sırasıyla aklî bilgi alanları (el-umûru'l-akliyye), tabîî bilgi alanları (el-umûru't-tabîiyye) ve en sonunda teoloji (el-ulûmü'l-ilâhiyye) alanında düşünmeyi önermişlerdir.¹⁶⁶

İhvan, metafizik şerrin açıklanması ve kötümserlikle ümitsizlik ve inançsızlık arasında bulunan ilişki konusundaki görüşlerine rağmen, insanın daima çözümsüz sorularla karşılaşabileceğinin de farkındadır. Onlar, bütün çabalara rağmen metafizik şer konusundaki çözümsüz problemleri Allah'ın hikmetine havale etmiş görünmektedirler. Bununla birlikte açıklaması bulunsun veya bulunmasın, "hayırlar gibi bütün şerlerin de Allah tarafından yaratıldığı" şeklindeki geleneksel İslâm inancını kabul etmişler; doğulu ya da batılı felsefelerde izahsızlık dolayısıyla ortaya atılan düalist Tanrı veya ilke çözümlerini kesinlikle reddetmişlerdir.¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Resâil* III, 504-506.

¹⁶⁵ *Resâil* III, 506-507.

¹⁶⁶ *Resâil* III, 507.

¹⁶⁷ Bkz. *Resâil* III, 461-464; Çağrıcı, *Ahlâk*, s.66-68; Çetinkaya, age., s.219-220; Bircan, age., s.464-466.

Hayırlı davranışları aklî ve vaz'î (sonradan konulmuş) olmak üzere iki kısma ayıran İhvan, aklî olanın, nefsin en uygun şartlarda, en uygun mekânda, en uygun zamanda ve en uygun sebeple yaptığı her türlü fiil ve davranışlar olduğunu belirtir. Vaz'î olan ise sosyal hayatın tanzimi için konulan kaideler olup ikisinin de neticesinin “hayır” olduğunu belirtir. Dolayısıyla İhvan, davranışlarımızın “hayır” olabilmesi için bir bakıma hem akla hem de vaz'a (din, ahlâk, kanun, örf, adet ve gelenekler ışığında konulmuş olan kurallara) uygun olması gerektiğini düşünür.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Güneş, agtez, s.99.

SONUÇ

Dostluk, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı kendilerine ilke edinen İhvan-ı Safâ, içinde yaşadıkları toplumun sorunlarını, çok geniş bir yelpazeden bakarak çözmeye çalışmışlardır. Bundan dolayı onların felsefesi eklektik bir yapı arzeder. Bu çerçevede onlar, her din ve felsefeden doğru buldukları düşünceleri almaya çalışmışlardır. Risâlelere bu açıdan bakıldığında o farklı etkileri görmek mümkündür.

İhvân-ı Safâ'nın, felsefelerinin merkezine insanı yerleştirdiği anlaşılmaktadır. İnsanın yaratılışı ve kendine özgü varlık yapısı, bu yaratılışın hikmeti, risâlelerde üzerine sıkça dikkat çekilen bir konudur. O, adeta bu âlemin küçük bir örneği olarak yaratılmış ve kendine tanımaya davet edilmiştir. İhvan bu konuyu, insanın anatomik yapısı ile âlemin fizikî yapısı arasında benzerlik ve ilişkiler kurarak geniş bir biçimde ele alır. Çünkü onlara göre kendini bilmeyen bu âlemi tanıyamaz. Bu âlemin yapısını ve ondaki düzeni anlayamayan da, onu Yaratan'ı gerektiği şekilde kavrayamaz. Dolayısıyla İhvan için “kendini bilme” hem fizik bilginin, hem de metafizik bilginin temelini oluşturmaktadır.

Kendini bu âlemde doğru konuşandıran insanın Allah'ı bilmesi, elbet ona birtakım sorumluluklar yükler. Kendini tanıyıp, eğilimlerinin ve yeteneklerinin farkında olan insan kendini hem düşünsel, hem de ahlâkî alanda doğruya daha kolay yönlendirebilecektir. Bunu gerçekleştiren insan sahip olduğu teorik ve pratik erdemlerle Allah'a yaklaşacak ve O'nun “halife”si olmaya aday olacaktır. Bu ise, insanın nihâî amacıdır. Dolayısıyla İhvan'da teorik ile pratiğin, teorik erdemlerle pratik erdemlerin birbirini tamamladığı dikkati çeken önemli bir husustur.

Ahlâkî “fitri” ve “sonradan kazanılmış ahlâk” şeklinde iki aşamada elen alan İhvan, doğuştan sahip olduğumuz karakter eğiliminin, farklı faktörlerin etkisiyle yön

değiştirebileceğini düşünür. Bu faktörler: İnsan bedeninin kimyası (İhvan bunu “dört karışım” teorisiyle açıklar), doğal şartların ve sosyal çevrenin etkisi ile gök cisimlerinin insan davranışları üzerindeki etkisidir. Konunun farklı bağlamlarda dile getirilişinden İhvan’ın konuyu oldukça önemseydiği anlaşılmaktadır.

İhvan’a göre, insanı ahlâkî bakımdan yetkinleştirme sürecinde, teorik açıdan felsefenin, pratik açıdan da dinin önemi büyüktür. Din ile felsefenin bu amaçta bütünleştiğini, tasavvufun da bu bütünleşmenin pratik örneklerini verdiğini söylemek mümkündür. Bu amaç “en yüce mutluluk”tur. Bu da, insanın, yeteneklerini doğru kullanarak teorik ve pratik erdemlerle donanmasıdır. Kötü eğilimlerini kontrol altına alıp, ahlâkî açıdan yetkinleşen insan İhvan’a göre potansiyel (bilkuvve) melektir. Ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra ise o, Allah’a daha da yakınlaşacak, “bilfiil melek” olacaktır. İşte bu, insan için son amaç ve en yüce mutluluktur. Durum böyle olunca İhvan’ın, “mutluluk” ile “hayır” kavramlarını bir bakıma eş anlamlı kullandığı dikkati çeker. Çünkü onlara göre hayır, mutluluktan başka bir şey değildir.

İhvan’ın bedenî ve duyusal lezzetleri değil, aklî ve manevî lezzetleri önemseyip öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Çünkü duyusal lezzetler gelip geçici, manevî lezzetler ise kalıcıdır. Sonsuzluğu arzulayan insana yakışan da, kalıcı ve sonsuz lezzetler peşinde koşmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1998.
- Arslan, Ahmet, *Aristoteles*, İzmir 1993.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.
- , *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981.
- el-Beyhakî, Zahîruddîn, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, Dımaşk 1946.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, İstanbul 1300.
- Çağrııcı, Mustafa, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982.
- , *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1989.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Çubukçu, İ. Agâh, "*İhvan as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:12, Ankara 1964.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.
- el-Buhâri, *Sahihu'l-Buhâri*, Beyrut 1991.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987.

Fârâbî, *Fusûl Al-Madanî* (Nşr: D.M. Dunlop), Cambridge 1961; (Türkçe çeviri: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ün. Yayınları, İzmir 1987).

-----, *Mutluluğun Kazanılması* (Çev. Ahmet Arslan), Ankara 1999.

-----, *Tahsîlu's-Saâde*, Haydarabad 1345; Türkçe çeviri: *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Hüseyin Atay (*Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde), Ankara 1974.

-----, *Tenbih Alâ Sebili's-Saâde*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir, 1993.

Ferrûh, Ömer, *İhvânu's-Safâ*, Beyrut 1981.

Filiz, Şahin, "*İhvan-ı Safâ Felsefesinde İnsan Sorunu*", Makâlât, (Kasım) Konya 1999.

-----, "*İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı*", Selçuk Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, <http://www.ilahiyat.selcuk.edu.tr/11/11sfiliz101-124.pdf>.

-----, *İlk İslâm Hümanistleri-İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002.

Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire Ts.

Güneş, Mehmet Cevat, *İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Ruhî ve Ahlâkî Boyutu*, Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1995.

İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma* (Çev. A.Şener, C.Tunç, İ.Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.

İhvânu's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia* (Tahkik: Mustafa Galib), Beyrut 1984.

-----, *Resâilu İhvâni's-Safâ* (Nşr. B. Bustanî), Beyrut 1957.

İzmirli, İsmail Hakkı, “İki Türk Filozofu” Darulfunûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası,
Yıl 1928, c.VI, Sayı:II, s.271-278; Sayı:IV, s.508-559.

Jaspers, Karl, *Felsefi İnanç* (Çev. Akın Kanat), İlya Yayınları, İzmir, 2003.

Kadir, C. A., “*İhvân-ı Safâ*” (*İslâm’da Bilgi ve Felsefe* içinde, Haz: Mustafa Armağan),
İstanbul 1997.

Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, İstanbul 1947.

Keller, Wilhelm, *İnsan Doğası* (Çev. Akın Kanat), İlya Yayınları, İzmir, 2003.

el-Kıfî, Cemâlüddin Ebu’l-Hasan Ali, *Kitâbu İhbâri’l-Ulemâbi Ahbâri’l-Hukemâ*,
Mısır 1326.

Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul Tsz.

Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *el-İbâne an Sücûdi’l-Cirmi’l-Aksâ ve Tâatihî Lillâh*
(*Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), Nşr. Ebû Rîde, Kahire 1950.

-----, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine* (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul
1994.

-----, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (Çev. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998.

Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999.

Malik b. Enes, *Muvatta*, Mısır Tsz.

Marquet, Yves, “*İkhwan al-Safa*” mad., *The Encyclopaedia of Islam*, London 1979,
c.III, s.1071-1076.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1983.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (Çev. Nazife Şişman),
İstanbul 1985.

- Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan 'da ve İslâm 'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983.
- , *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994.
- TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara 1979.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyan, *el-Mukabesât*, Mısır 1929/1347.
- Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2002.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm 'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara 1989.
- Uysal, Enver, “*İhvân-ı Safâ*” mad., TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, c.XXII, s.1-6.
- , *Dindarlığın Ahlâkî Temeli Üzerine Bazı Düşünceler*, U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c.IV, sayı:1, Bursa 2005.
- , *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1995.
- Yakıt, İsmail, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985.
- Yusuf Ziya, “*İhvân-ı Safâ*”, Darulfunûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Yıl 1925, Sayı:I, s.183-192.

ÖZGEÇMİŞ

1973 Yılında Arnavutluk'un Kavaja şehrinde doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Kavaja'da yaptım. 1990 yılında liseyi bitirdikten sonra, 1992-1994 yılları arasında Kavaja İmam Hatip Lisesinde Müftülük kursu gördüm. 1997'de girdiğim Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2001 yılında mezun oldum. Aynı yıl Arnavutluk Diyanet İşleri Başkanlığında Dış İlişkiler Sorumlusu olarak göreve başladım. Halen aynı kurumda Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı ve Dış İlişkiler Sorumlusu olarak görev yapmaktayım. 2005 Yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisansa başladım.