

İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNCESİNDE TEMEL TASAVVUFÎ KAVRAMLAR VE MESELELER

Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Tasavvuf, Nefsin Arınması, Kalp, Aşk, Zühd

Özet

Büyük mutasavvıfların ve bazı filozofların tasavvuf terimlerinin önemli bir kısmını İhvân-ı Safâ'dan aldıkları söylenebilir. Bununla birlikte onlar, *Resâil*'in bir çok yerinde din, felsefe, akli ve pozitif ilimlerle birlikte tasavvufî erdemlere de büyük önem vermişlerdir. İhvân-ı Safâ, sûfluk yolunu bir sistem olarak değil de sadece üstün bilgiye ulaşmak için zihni bir vasıta olarak kullanır.

Aydın bir zümreye hitap eden bir ahlâk sistemi geliştirmek isteyen İhvân'ın ahlâk sistemi, zühd ve takvaya dayanan tasavvufî ağırlıklı, ruhi bir karakter görünümü verir. Böylece onların ahlâk sistemi, ruhsal ve münzevi karakter taşımaktadır.

İhvân-ı Safâ, din ile dünyayı veya dünya ile ahireti birbiriyle muhalif olmayan/çatıştırmayacak bir konuma sürükleyen, her iki alanı da kuşatan, mutlu ve erdemli insanları yetiştirmeyi amaç edinen bir tasavvuf felsefesi ve anlayışı sunmaktadır.

Basic mystical concepts and problems/issues in the thought of ihwân al-safâ

Key Words : Ihwân al-Safâ, Sufism, purification of soul, heart, love, zuhd

Abstract

It may be said that great sufis and some philosophers took the important part of mystical concepts from Ihwân al-Safâ; however, they gave great importance to the mystical virtues besides religion, philosophy, rational and

positive sciences in many places in "Rasâil". Ihvân al-Safâ uses the way of sufism only as a mental means to reach the high information, not as a system.

The ethical system of Ihvân al-Safâ, who want to develop a system of ethics addressing the intellectual group of the society, gives the appearance of spiritual character that is mystically weighed and based on zuhd an taqwâ. Therefore, their moral system bears a spiritual and mystical character.

Ihvân al-Safâ presents a philosophy and understanding at Sufism which combines the present world and hereafter in a harmonious way, and it aims to grow up happy and virtuous generations.

İHVÂN-I SAFÂ DÜŞÜNÇESİNDE TEMEL TASAVVUFİ KAVRAMLAR VE MESELELER

Giriş

Siyasî, içtimai ve ilimler tarihi açısından kayda değer bir öneme sahip olan IX-X. asırlar, tasavvuf disiplininde büyük sûfilerin yetiştiği bir dönemdir. Bâtînilik ve Karmatîlik gibi marjinal akımların, Mâturîdîlik ve Eş'ârlîlik gibi Sünnî kelâm mezheplerinin, Hanefiyye, Mâlikiyye, Şâfiyye ve Hanbeliyye gibi amelî mezheplerin ve önemli felsefî akımların hepsi aynı zaman aralığında ortaya çıkmıştır. Yine Şîa'nın belli ölçüde teşkilatlanmış olduğu da hesaba katılırsa, hem siyasî, hem içtimai, hem de dîni açıdan hareketli bir dönemdir¹. Diğer taraftan bu dönemde tasavvuf, bir ilim dalı olarak teşekkül etmiş, ilk ve temel eserleri kaleme alınmış ve kavramları tespit edilmiştir. Hicrî ilk iki asrın zâhid-sûfileri genellikle Basra, Kûfe ve Horasan'da yetiştikleri halde, IX.-X. asrın sûfileri İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde, tasavvufun değişik boyutlarıyla ortaya çıkmışlardır. Basra, Kûfe ve Horasan, tasavvufî canlılığını sürdürürken, Mısır, Nişabur, Şam ve özellikle Bağdat, bu zaman aralığında büyük mutasavvıfların ortaya çıkışı için gerekli zemini hazırlamıştır. Tasavvuf, *tahalluk* (eğitim) ve *tahakkuk* (keşf ve marifet) boyutuyla büyük bir mesafe almıştır. Mutasavvıflar ise, bir taraftan insan ruhunu tahlil etmekte, diğer taraftan ona arız olan halleri beyan ederek geçeceği makamlardan bahsetmektedir. Bununla birlikte *kalp tasfiyesi* ve *nefs tezkiyesi* gibi sufizmde önemli olan hususlar gündeme gelmektedir². Gerçekten de bu çağlardaki sûfilerin sözlerinde yeni fikirler, özel tabir ve ıstılahlar görmek şaşırtıcı değildir. Bunlardan bazıları tasavvufun teorik boyutuyla ilgili olup *tasavvuf yolunun alametlerini tespit*, *makam ve halleri tertip* gibi hususlardır. Diğer bazıları nefsi ve vicdânî, yani psikolojik olup *Allah'a fâni olmak*, *sevenin sevgilisi ile ittihâd*, *mecazî varlığın hakikî varlık olan Allah'ta mahv olması ve masivânın saf yokluk sayılması* gibi konulardır³.

¹ H.Kâmil Yılmaz, *Anahattarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, 116.

² Yılmaz, a. g. e., 116-117.

³ Süleyman Uludağ, "Siyasî, Kültürel ve Dîni Bakımdan Hucviri'nin Yaşadığı Çağ", *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)* içinde, İstanbul 1996, 20.

Onuncu yüzyıldan itibaren İslâm'la karşılaşan yabancı unsurlar, tasavvufa girmeye başlamış ve iki taraf arasında karşılıklı etkileşme gerçekleşmiştir. Ortaya çıkan etkileşmenin zorunlu bir sonucu olarak, bu dönemde tasavvuf mefhumu, gelişerek yeni bir evreye ulaşmış; *riyazet ve mücahede* sınırında durmayan, *müşahede ile kanaat etmeyen* bir hâl almıştır. İnsanın kendinde fani olması, Rabb'i ile bekâ bulması ve O'nunla ittihad etmesi hedefi güdülmeye başlamış; yeni ortaya çıkan tasavvufî meseleler, bazen kapalı ve ince, bazen da açık ve basit düzeyde kalmıştır⁴.

Hülâsa disiplinin esasları ve kuralları süfler tarafından konulmuş, tamamlanması için her mutasavvıf elinden geleni yapmış, böylece sağlam temeller üzerine kurulan İslam tasavvufu mevcut durumuna ulaşmıştır. Bu tarihten itibaren sadece tabirler, istilâhlar, şekiller ve zâhîrî şeyler değişmiştir; ancak esaslar hep aynı kalmıştır⁵.

Tasavvuf terminolojisi, özellikle bu dönemde teşekkül etmeye başlamış; tasavvuftaki bilgi problemi felsefî bir görünüme bürünmüştür. *Fenâ, bekâ, marifet, muhabbet, keşf, ilham* gibi kavramlar ile tasavvufun *tahakkuk* boyutu ön plana çıkmaya başlamıştır.⁶

Şu halde çalışmamızın ana çatısını teşkil eden Basra merkezli İhvân-ı Safâ Topluluğu⁷ tasavvuf kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Onlar ilk

⁴ Uludağ, a. g. e., 20.

⁵ Uludağ, a. g. e., 19-23.

⁶ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 59.

⁷ Onuncu yüzyılda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ topluluğu, arkalarında yaşadıkları dönemde var olan çeşitli bilimlerle ilgili 52 risâle bırakmışlardır. Bu risâleler, *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ* (bu eserin bir nevi özeti şeklinde *er-Risâletü'l-Câmia* ve onun da özeti niteliğinde *Risâletü Câmiati'l-Câmia* da) adıyla günümüze kadar ulaşmışlardır. İhvân-ı Safâ topluluğunun üyelerinden sadece şu beşinin ismi bilinmektedir: Ebu Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebu Ahmed Muhammed el-Mihrecânî (veya Nehrcürî), el-Avî (Avfî) ve Zeyd b. Rufâ'a. Makdisî dışındaki dört ism n topluluktaki fonksiyonu Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek gibi faaliyetler olabileceği anlaşılmaktadır. Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerede ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmıştır. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılmaması bu topluluğun "gizli" bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâ'îlu İhvânî's-Safâ* yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Cemiyet'in faaliyet merkezi Basra olmasına rağmen Bağdat ve Mısır'da da şubelerinin bulunduğu tahmin edilmektedir. İhvân-ı Safâ topluluğuna, ancak şahsî ve güvene dayalı temaslara girilebiliyordu. Propagandacılarına, yaşlı kesim genellikle eğilip bükülmez olduğu ve herhangi bir harekete uygun yapıda bulunmadığı için gençler arasında faaliyet göstermesi tavsiye olunmaktaydı. Grup üyeleri genel olarak yaş durumuna göre tayin edilmiş olan dört dereceden oluşmaktaydı.

Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, Mısır 1929/1347, 50; Tevhidî, *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muânese*, Ahmet Tuveyîlî, Tunus 1982, 172-173; Zahiruddin el-Beyhakî, *Tarîhu Hukemai'l-İslâm*,

mutasavvıfların dağınık fikirlerini topladılar. Dolayısıyla sonradan gelen büyük mutasavvıfların ve bazı filozofların tasavvuf terimlerinin önemli bir kısmını İhvân-ı Safâ'dan aldıkları söylenebilir.⁸ Bu anlamda, onlardan en çok etkilenenin 12. ve 13. yüzyılın en büyük mistik filozofu olan İbn Arabî (1165-1240) olduğu bir gerçektir.

İbn Arabî'nin felsefesine birisi felsefî, diğeri tasavvufî olmak üzere iki açıdan bakılabilir. Felsefî açıdan İbn Arabî, kuşkusuz Yeni Eflatunculuğun takipçilerindedir. İbn Arabî, bu felsefeden asıl kaynaklarından değil, İhvân-ı Safâ kanalıyla haberdar olmuştur.⁹

İbn Arabî'nin ve onun gibi tasavvufî düşüncelerine felsefî bir renk kazandıran –daha doğrusu felsefelerine tasavvufî bir renk kazandıran-

Dımaşk 1946, 35-36; Şemsuddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Tarihî'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, (basım yeri yok), 1976, II, 20; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâil İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ* (tashihi: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I, 23-24, 31; Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, (tashihi: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I, 9; İsmail Hakkı İzmîrli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", *DİFM* (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930, 38-39; Hüseyin F. Al-Hamdâni, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyîbî Da'wat", *Der İslam*, XXV, Berlin 1939, 283; M. Stern, "The Authorship of The Epistles of The İkhvân-as-Safâ", *Islamic Culture*, c. 20, 1946, 367-369, 372; İzmîrli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, sayı: 29 İstanbul 1949, 53; İzmîrli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celaleddin İzmîrli, İstanbul, 1949, 5-6; A. L. Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, c. II, 1955, 29-30, 40-41; İsmâ'il Râgî Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (İkhvân Al-Safâ wa Khillan A-Wafâ) I", *Muslim World*, c. 50, sayı: 2, 1960, 109 (1 nolu dipnot); Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karachî 1964, 405, 412, 421; Geo Widengren, "The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il İkhvân Al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971, 182; Yves Marquet, "İkhvân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III, 1071; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 32-33; M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980, 43 (1 nolu dipnot); Marquet, "İkhvân al-Safâ", *DSB*, New York 1981, XV, 251; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982, 2; Stern, *Studies in Early İsmâ'îlism*, Leiden 1983, 155, 175; Ömer Ferruh, *Tarihü'l-Fikrî'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, IV. baskı, Beyrut 1983, 377-378; Abbas Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il İkhvân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1, Spring 1984 Manchester, 109; Hüseyin Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II, 362, 434; İsmail K. Poonawala, "İkhvân al Safâ", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VII, 93; Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, 52-53; Ömer Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I, 327-329; Macit Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, 152; T. J. De Boer, "İhvânüsafa" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1993, İstanbul 1993, 5/2, 946; Hannâ el-Fâhürî - Halil el-Cerr, *Tarihü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 224-226; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994, 249; C. A. Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 117; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, 17-19; Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, 19-21; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2003, 15-115; Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, sayı:37, Ankara 2003, 87-90.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, II. baskı, İstanbul 1995, 171.

⁹ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul 2000, 231..

müslüman sūfilerin, sistemlerinin bir çok unsurunu İhvân-ı Safâ *Risâleleri*nden aldığını tespit etmek zor değildir. Bu sūfiler, özellikle, kaynağı Yeni Eflâtunculuk olan ve "İhvân"ın, Grek, Fars ve Hıristiyan kökenli farklı ekollerden bir takım ilginç unsurları eklediği fikirlerin büyük kısmını bu *Risâleler*'den almışlardır. Bu *Risâleler*'de, köken ve eğilimi farklı çok sayıda felsefî ekolün varlığını ve İhvân-ı Safâ'nın bunlar arasında uyum sağlamaya, böylelikle de genel bir sisteme ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Farklı dönemlere ait olan Grek felsefeleri, Zerdüşilik ve Maniheizm akımlarından alınmış ve kısmen İslâm tasavvufu ve kelâmcıların görüşleri ile karışmış vaziyetteki unsurlarla harmanlanmıştır. Bunlara, bazı âyetler ve hadisler de ihtiyaç nispetinde ilave edilmiştir. İbn Arabî'nin eserlerine bakıldığında, bütün bunların küçültülmüş bir sūreti oldukları görülür. Şu var ki; İbn Arabî, İhvân-ı Safâ'dan iktibaslar yapmakla yetinmez; diğerlerinden yaptığı iktibaslar gibi, onlardan yaptığı alıntıları da te'vil ve tahlil eder, değiştirir ve vahdet-i vücūd sistemiyle aynı çerçevede yorumlar. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'i, İbn Arabî'nin zamanına kadar müslümanlar arasındaki en büyük felsefe ansiklopedisi ve hemen her felsefî meselede, başvurdukları en büyük kaynaktı.¹⁰

İbn Arabî ve dolayısıyla ona kaynaklık yapan İhvân'ı bir anlamda "bilimsel kurnazlık"la itham eden Afifî'ye göre İbn Arabî'nin yöntemi, önce bir ayet veya hadis gibi bütünüyle İslâmî olan bir kaynak ile başlayıp, sonra da bunu kendi anlamından kopartıp, istediği herhangi bir felsefî veya tasavvufî anlamı yüklediği bir süreçte felsefî bir yöntem ile yorumlamaktan ibaretti. İsmailîler ve İhvân-ı Safâ, özellikle cennet, cehennem, diriliş, haşir gibi ahiret meseleleri ile ilgili ayetlerin te'vilinde bu metodu kullanmaktaydılar. Onlar, bu ayetleri, kendi amaçlarını gerçekleştirme aracı yapmışlardır. Bu amaç da, İslâm'ın değiştirilmesi ve temel akidelerinin ve ilkelerinin ortadan kaldırılmasıdır.¹¹ Ancak, tasavvuf alanındaki çalışmalarıyla dikkat çeken Afifî, kanaatimizce İhvân-ı Safâ hakkında –belki de yüzyıllardır seslendirilen ön yargılardan beslenerek- maksadını aşan bir ithamda bulunmaktadır. Zîrâ, mutasavvıfların kullandığı yöntemler hatırlandığında, onların bu yöntemlerinden hareketle haksız ithamlarda bulunmak da pekala mümkündür. Önde gelen mutasavvıflarımızdan bazıları, bu tür peşin hükümlerden dolayı "zındıklık, şirik, sihir" gibi ithamlara ve suçlamalara maruz kalmıştır.

Risâleler, İhvân-ı Safâ'nın en sonda bir takım *harfler* ve *sayılar sofizmine* saplanıp kalmasından ötürü, gerek din alanında ve gerek ilim ve felsefe alanlarında büyük hücumlara uğramıştır. Bununla beraber bu *Risâleler*,

¹⁰ Afifî, a. g. e., 231-232; ayrıca bkz. Ebu'l-Alâ Afifî, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: Mehmet Dağ, II. baskı, İstanbul 1998, 93, 240 (240 nolu dipnot); Sheikh, *Islamic Philosophy*, 35; Merrüh, *en-Nezeâtu'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 429, 434; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 234.

¹¹ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 233-234; İhvân-ı Safâ ile İbnü'l-Arabî'nin metafizik, nefis, marifet, insan (mikro kozmos) ve alem (makro kozmos) görüşlerinin mukayesesi için bkz. aynı eser, 234-239;

aydınlık ve özellikle yarı aydınlık üzerinde büyük tesirler meydana getirmiş ve daha sonraları da Bâtınıyye, Haşşaşiyye, İsmâiliyye, Dürzi... gibi bir çok fırkalara İhvân'ın düşüncelerini aşlamıştır. Aristo felsefesi yalnız yüksek tabakanın malı olmuşken İhvân-ı Safâ felsefesi halk tabakalarının felsefesi haline dönüşmüştür.¹²

Ancak bazı çağdaş araştırmacılar için İhvân-ı Safâ'nın düşüncesi kesin anlamda felsefe olmayıp bir tür muğlak ve romantik idealizmdir; bununla beraber onların fikirleri dolayısıyla İslâm'da bir başka mânevî hareketin (tasavvufun) gelişmesini de etkilediği bir gerçektir.¹³

Eklektik felsefelerinin bir sonucu olarak İhvân-ı Safâ, *Resâil*'in bir çok yerinde din, felsefe, aklî ve pozitif ilimlerle birlikte tasavvufî erdemlere de büyük önem vermiştir. Esasen onların ahlâk anlayışları felsefî-tasavvufî olarak değerlendirilebilir. Nitekim kendileri de daha *Resâil*'in başında kendi topluluklarını "haliş sūfiyye"¹⁴ şeklinde ifade etmişlerdir.¹⁵

Bununla birlikte İhvân-ı Safâ ibâresi, *Resâil* yazarlarının ismi olarak ilginçtir. Safâ kelimesi, sūfiler tarafından, *tasavvufun nihâî amacı olan ve ma'rifeti mümkün kılan iç temizliği* anlamında kullanılmıştır. Bazı sūfî üstadlar *sūfî* kelimesini de "safâ"dan türetmişlerdir. Mesela, Cerirî (ö. 933) der ki: "*Safâ halinde iken safâyı düşünmek nefsin saf olmayıp karışık olduğunu ve kişinin fiilini görmekten kurtulamadığını gösterir.*"

İbn Ata (ö. 921) da şöyle söyler: "*Kulluk safâsına aldanmayınız. Muhakkak ki bu aldanmada Allah'ın Rablîğini unutma vardır. Çünkü kulluk safâsına aid bir duygu, nefis bulanıklığı ve kendi fiilini görmek demektir.*" Bir başka tanımı da şöyle: Kettani'ye (ö. 934) "safâ" soruldu. Şu karşılığı verdi: "*Kötü vasıflardan sıyrılmaktır. "Safâ'nın safâsı" makam ve hallerden kopup nihâî noktalara varmaktır.*"¹⁶

¹² Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980, 18.

¹³ Fazlur Rahman, "İslâm Felsefesi", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 45; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: H. Yurdaydın, Y. Kutluay, II. baskı, Ankara 1971, 107.

¹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Beyrut, trz, I, 21. *Resâil*, bundan sonra "R" ile gösterilecektir.

¹⁵ Çağırıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 56; krş. Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, 37.

¹⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul 1985, 321 (I.böl. 1.nolu dipnot); Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, tah: Abdulhalim Mahmud, Abdülbaki Surûz, Bağdat 1960, 414-415; Serrac, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, çev: Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, 331; Muhammed Ferid Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, Mısır 1982, 24-27. Bununla birlikte tasavvuf sözlüğünde karşılaştığımız "İhvân-ı Bâ Safâ" ifadesinden kısaca bahsetmek zannedersen yerinde olacaktır. Bu ifade; "Arapça, safalı kardeşler demektir. Bâ; aslen Farsça beraberlik, li, li gibi sahiplik ifade eden bir takıdır. Bu tâbir Mevlevilere aittir. Saf yani kalbinde şüphe ve karışıklık bulunmayan kardeşler demektir." Bkz. Ethem Cebeciöglü, "İhvân-ı Bâ Safâ" mad., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, 388.

Diğer taraftan Fisagorcu öğretilerde önemli yer işgal eden *arınma/tasfiye* (purification) kavramı, İhvân düşüncesinde *ruhun arınması* şeklinde yankı bulmaktadır. Zaten, felsefe cemiyetinin, İhvân-ı Safâ ismini alması da bunun açık bir örneğini teşkil etmektedir. Onlara göre, *ruhun arınması* cennete kabul edilmek için gerekli vasıflardan biridir.¹⁷

I. Ruhun (Nefsin) Arınması

Ruh problemağı, İhvân düşüncesinde, büyük ölçüde Eflatun (ö. M.Ö. 347) ve İskenderiye felsefesinin etkisi altındadır. Bu ekoller gibi İhvân için de, *ruh, basit, ruhanî, mürekkep olmayan bir cevherdir*.¹⁸ Yine bununla birlikte ruh, İhvân'a göre, *ruhanî, semavî, nuranî, bîkuvve bilici, tabiatıyla hareket edici bir canlıdır ki, öğrenmeye, cisimleri harekete geçirmeye, onları kullanmaya kabiliyetlidir*.¹⁹ Maddî âleme inince bedenle birleşmiştir.²⁰

Nitekim, *Risâleler*, ruhun mutlak Varlık'a yükselmesini veya geri 'dönmesini' ve bu Varlık içinde eriyip gitmesini gaye edinen Yeni Eflatuncu görüşü, ma'rifet peşinde koşanların dikkatlerine sunar.²¹

İlahî ilimlerde birinci derecedeki düşünce, İhvân-ı Safâ'ya göre, nefis cevherini bilmek; nefsin ilkeleri ve bedenle birleşmeden önce nerede olduğunu araştırmak; bedenden ayrıldıktan sonra, yani ölümden sonra, onun dönüşünün nereye olacağını araştırmak; yine ahirette muhsinlerin sevabı ve kötülerin cezasının keyfiyetini bilmektir/araştırmaktır.

İnsan, Rabb'ini bilmekle sorumludur (mendûp); ancak O'nu bilmesinin (marifet) yolu, kendi nefsini bilmekten geçer. Akabinde "*Kendisini bilen Rabbini bilir*"²² sözünü hatırlatan İhvân bu düşüncelerine Kur'an'dan destek arayışı içindedir. Onlar bu çerçevede şu ayetleri zikrederler:

"İbrahim'in dininden kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir."²³

"...Nefse ve ona bir takım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülöklere gömen de ziyan etmiştir."²⁴

"Rabbinin makamından korkan ve nefsini kötü arzularından uzaklaştıran için ise şüphesiz cennet yegane barınaktır."²⁵

¹⁷ Netton, Muslim Neoplatonists, 13-14; ayrıca bkz. Sheikh, *Islamic Philosophy*, 39.

¹⁸ R, I, 230; II, 22; III, 51, 186, 197; IV, 243; *er-Risâletü'l-Câmia*, 273; *Risâletü Câmîati'l-Câmia*, 354, 356, 359.

¹⁹ R, I, 260, 294; III, 290; IV, 183.

²⁰ Kerem - Elyâzici, *E'lamu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, 415; Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, 100; Nâdiye Cemâlüddin, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvân's-Safâ*, Kahire 1983, 164.

²¹ Fazlur Rahmân, *İslâm*, çev: Mehmet Aydın, Mehâmet Dağ, II. baskı, İstanbul 1992, 199.

²² Hadis uzmanları, bu veciz sözün sahih hadis kitaplarında bulunmadığına, ancak *Duafa* ve *Mevdûat* kitaplarında yer aldığına dikkat çekmektedirler. Bkz. Ahmel Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, 229.

²³ 2 Bakara, 130.

²⁴ 91 Şems, 7-10.

"O gün, herkes gelip kendi canını (nefsini) kurtarmak için uğraşır..."²⁶

"Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır..."²⁷ Yine İhvân, *Risâleler*'de sıklıkla andığı ayetlerden birisini bu çerçevede aktarır: "Ey huzura kavuşmuş insan (nefs)! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön."²⁸

Onlar, bu ayetleri sıraladıktan sonra inkar eden materyalistlere (cirmiyun) nefsin (ruhun) varlığını kanıtlayan benzer bir çok ayetin Kur'an'da bulunduğu dikkat çeker.²⁹ Ayrıca onlar, adeta materyalistlere nazire yaparcasına Tevrat, İncil ve Kur'an'ın gönderilmesinden önce de filozofların ruh (nefs) hakkında fikirleri ileri sürdüklerini hatırlatırlar.³⁰

Kadim filozofların da bir problem olarak ele aldıkları, *Ruh* ile *nefs* kavramlarını aynı anlamda birbirlerinin yerine kullanan³¹ İhvân, "*ruh nerededir?*" sorusunu yöneltir ve yine cevabı kendisi verir: "*Ruh, aklın altında, tabiatın üstündedir.*"³²

Ruhun bedeni kullanmayı durdurması anlamına gelen ölüm, İhvân nazarında, arınmış ruh için sevinçle karşılanması gereken bir olaydır. Bedenin ölümüyle ruhun gerçek hayatı başlar. Dahası ruh dünya hayatında kazandığı bilgiden ancak bedenin ölümünden sonra istifade edebilir.³³

Eflatun düşüncesinde olduğu gibi *Resâil* müellif(leri)nde , *bedenin, ruhî mükemmelliğe bir engel ve ruh için bir hapisane* olarak kabul edilmesi ortaktır. Zaten peygamberler, halifeler, peygamberin takipçileri ve filozoflar, "*bedenleri, ruhlar için bir hapisane*" kabul etmişlerdir. Bu düşünce, "*dünya, müminler için, bir hapisane; kafirler için ise, cennettir*"³⁴ hadisine dayanmaktadır.³⁵

Beden, Basralı Filozoflarımız nezdinde, ruh için bir ev mesabesindedir. Bir diğer ifadeyle, ruh, beden evinde oturan bir kimsedir.³⁶ Soyut olarak ruh; elem, hastalık, açlık, susuzluk, sıcaklık, soğukluk, keder, tasa, hüznün ve benzeri şeylerden beridir. Bunların hepsi ona ancak cesetle birleştiğinde arız olur. Çünkü cisim denen şey, her türlü afet, kötülük, istihale ve değişime

²⁵ 79 Nâziat, 40-41.

²⁶ 16 Nahl, 111.

²⁷ 39 Zümer, 42.

²⁸ 89 Fecr, 27-28.

²⁹ R, I, 76.

³⁰ R, I, 77.

³¹ Ferruh, *İhvân-u's- Safâ*, 100.

³² R, I, 265.

³³ R, III, 32; Ferruh, "İhvân-ı Safâ", I, 336; Widengren, "The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il İhkwân Al-Safâ", 186; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 40; Poonawala, "İhkwân al Safâ", 94; Ferruh, *İhvân-u's- Safâ*, 101.

³⁴ Tirmizî, hadis no: 2324; İbn Mace, hadis no: 4113.

³⁵ Nelton, *Muslim Neoplatonists*, 16, 86, 101; Widengren, "The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il İhkwân Al-Safâ", 186, 189-190, 191; Ferruh, *İhvân-u's- Safâ*, 102, 104.

³⁶ R, II, 383-384.

maruzdur. Ruh ise nuranî ve ruhanî cevherdir ve bunların hepsinden uzaktır.³⁷ Ayrıca ruh, cesetle beraber olmaya devam ettiği sürece, mükellef olduğu yorucu amelleri ve zor işleri yapmaktan kurtulamaz. Ruh için beden adeta bir hâpishane konumdadır. Ruh, bedenle birlikte olduğu sürece, bedenın maruz kaldığı her şeyi tatmaya mahkumdur.³⁸ Bir anlamda, ruh (nefs) cesede bağlı kaldığı sürece, rahat yüzü görmeyecektir. Ölüm onun için hikmet, rahmet ve nimet demektir. Ölüm, nimet ve sürur demek iken, dünya hayatı madde ile gururlanmaktan ibarettir.³⁹ Ruhun bedenle birlikte bulunduğu an, -İhvân'ın sık sık tekrarladığı gibi- ceninin ana rahmindeki konumuna benzetilir. Bu sebeple, doğum olayı nasıl ceninin ana rahminden kurtuluşunu simgeliyorsa, ölüm de ruhun bedenden kurutuluşunun bir simgesidir.⁴⁰

Ölümlü olan insan, nefisini terbiye ettiğinde, beşer mertebesinden meleklik derecesine yükselir ve böylece oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âleminden, yani kötülerin yurdu olan, şeytanın zulmünün bulunduğu ve İblis'in hükümdar olduğu dünyadan bekâ ve devam âlemine gider.⁴¹ Cesetten ayrıldıktan sonra mükâfata layık olan ruh, artık şu dört özelliğe sahiptir: İyi bir ahlâk sahibidir; ilimle donatılmıştır; sağlam itikat üzeredir; salih amellerle bezenmiştir.⁴² Diğer taraftan kâfir, fâsık ve fâcirlerin nefisleri bedenlerini terk ettiklerinde, tekrar şerir, yani kötü bedenlere dönerler ve kıyamet gününe kadar bu bedenlerde elem ve azap çekerler. Onların, amellerinde bir hayır yoktur, gittikleri yol da bozuktur. Bu halleri ile onların nefisleri *bi'l-kuvve şeytan* iken, bu nefisler bedenlerini terk ettiğinde *bi'l-fiil şeytan* haline dönüşürler.⁴³ Cezaya layık olan bu nefislerde de şu özellikler vardır: *Şeytanın kibri, Âdem'in hırsı ve Kâbil'in hasedi*.⁴⁴

Öğretisindeki eklektik tavır, İhvân-ı Safâ'nın bilgi konusundaki düşüncelerine de yansımıştır. Onlar bu konuda sûfilerin, duyumcuların (sensualistler) ve tabiatçıların (naturalistler) görüşlerini bir senteze tabi tutarlar. Nefis, kendinden aşâğıdakileri duyularla, kendinden yukarıdakileri de burhan ile öğrenir. Fakat hakikate ulaşmak için, ruhun arınması gerekir. Bâtinîlerde görüldüğü gibi bir *imam'ı-mâsum* fikri olmamakla beraber, bilgi edinmek için yine de bir öğreticiye ihtiyaç vardır. Onlara göre yapılması gereken *serbest*

³⁷ R, II, 21-22.

³⁸ R, IV, 184-185.

³⁹ R, II, 45; III, 37, 42-43, 46-47, 51; *er-Risâletü'l-Câmia*, 171; *Risâletü Câmîati'l-Câmia*, 308.

⁴⁰ R, I, 342-343; III, 32, 39, 41-42; *er-Risâletü'l-Câmia*, 129, 292.

⁴¹ R, IV, 118.

⁴² R, I, 350.

⁴³ R, IV, 110-112.

⁴⁴ R, I, 350-351; IV, 44; Adnan Bülent Baloğlu, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Ankara 2001, 133-134; ed-Desûki, *İhvânü's-Safâ*, 193; Ferruh; *İhvânü's-Safâ*, 101-102, 104; Kumeyr, *İhvânü's-Safâ*, 33.

*fikirli (liberal) ve bilgi dostu olmak, hakikati araştıran ve dini konularda fanatik bir şekilde tek görüş taşımayan bir öğretici bulmaktır.*⁴⁵

Dualist bir anlayışla bilginin duyularla başladığını kabul eden İhvân, tabiatçıların görüşlerine yaklaşır; duyuların idrakte, dolayısıyla aldandığını belirtirken de, şüphecilğe yönelir. Onlar hakikatin ancak ruhun temizlenmesi suretiyle elde edebileceğini söylerken de sûflerin anlayışıyla örtüşürler; fakat, sûflilik yolunu bir sistem olarak değil de sadece üstün bilgiye ulaşmak için zihni bir vasita olarak kullanırlar.⁴⁶ Ancak temelde yine sensualist olarak kalırlar.⁴⁷

Bununla birlikte akli ikna ve ilmî delil yöntemiyle ruhsal arıtmayı (ettehîzü'r-ruhî) isteyen⁴⁸ İhvân, bu konuda o kadar ileri gider ki, dünyada zühd içerisinde olmayı ve ahireti istemeyi, imanın şartlarından sayar.⁴⁹ Bu çerçevede onlar, müminler, hakîmler ve peygamberlerin dünyada zühd içinde yaşadıklarını, aşırı şehvet ve ihtirası terkettiklerini hatırlatırlar.⁵⁰

Allah'ın zatı ile ilgili tefekkür ve teemmülü, ruhun arındırılmasıyla ilişkilendiren İhvân-ı Safâ göre, "Hiç kimse Bâri Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları hakkında tahmin yoluyla konuşmamalıdır. Bu konuda mücadele edebilmek için nefsin arındırılması gerekir. Arınmamış nefis kuşku, şaşkınlık ve sapmaya götürebilir. Nefsi arındırmanın hedefi Allah'a götüren dosdoğru yolun keşfi ile, ilâhî vahiyle peygamberlerine indirdiklerinin ve evliyalarının kitaplarına ait tefsirlerini okumak suretiyle çıkardığımız canlı ve gizli ilâhî konuların keşfedilmesidir... Olmayan evrenin yaratılışına başlamanın, nefsin düşüklük ve aldanmışlığının, Adem'in ilk defa yaratılışının ve isyan edişinin sebeplerini öğrenmek, Adem'in zürriyetinden söz almasının ve kıyamet haberlerinin sebeplerine vakıf olmak da nefsin arındırılması için gereklidir... Çünkü insanlar çeşit çeşittirler; bazıları sivrilmiş akıl sahibi filozofluk yapanlardır. Bunlar üstteki meseleler üzerinde fikir yürütüp onları akıllarıyla ölçmeye çalıştıklarında, onların gerçek anlamlarını anlayamazlar. Onları vahyin lafızlarının zahirine hamlettiklerinde ise akıllarının kabul edemeyeceği sonuçlara varıp kuşku ve şaşkınlığa düşerler."⁵¹

Nazarî ve nratik bütün birikimlerin gayesi, İhvân nazarında, bedenin korunması ve ıslahı, nefsin arıtılması ve bedenden ayrıldıktan sonra huzura kavuşacak hale getirilmesidir. İnsan bedeninin idaresini iyi yapar, nefsinin ve

⁴⁵ R, IV, 51; Al-Hamdâni, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyibi Da'wat", 291; Kazım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997, 126; Kerem -el-Yâzici, *E'lâmü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 401.

⁴⁶ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, III. baskı, İstanbul 1991, 150-151.

⁴⁷ Süleyman Hayri Bolay, "İhvânü's-Safâ" mad., *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, VII. baskı, Ankara 1997, 208.

⁴⁸ Kerem - Elyâzici, *E'lâmü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 421.

⁴⁹ R, IV, 81; I, 356-357.

⁵⁰ R, IV, 81; I, 378; II, 444.

⁵¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, 283.

onun kuvvetlerini tanır, Rabb'inin emir ve yasakları yerine getirir, güzel davranışlarda ve salih amellerde bulunur; bu *madde denizinde* ve gurbette, görevinin Allah'a kulluk ve O'nun birliğini ikrar etmek olduğunu bilirse yüce mertebelere ulaşır; gam, keder, hüzn, ölüm, yok olma ve ayrılmanın olmadığı makamlar kazanır. Bunlara ulaşması için önce nefis tezkiyesi, sonra da istikamet üzere yaşamak gerekir. Esasen İhvân için nefis (ruh), insan cevherinin özüdür. Sağlam olan duyu organları, cismanî şeyleri nasıl müşahede ediyorsa, nefis de; cehaletten kurtulup, kötü fiillerden temizlendiği zaman ruhanî hakikatleri öylece müşahede eder. Onun cehaleti, kötü tutum ve davranışlardan dolayı zatında meydana gelen paslanma ve kirlenmedir. İhvân bunu, "*Hayır, bilakis onların işlemekte oldukları (kötülükler) kalplerini kirlenmiştir*"⁵² ayetiyle izah eder. Nefsin şaşılığı ise, edindiği bozuk ve yanlış fikirler sebebiyledir. Onlar bu hususu da, "*...Onlar yoldan sapınca Allah da kalplerini saptırmıştı...*"⁵³ ayetiyle açıklarlar.⁵⁴

Nefsi arıtmak, karakteri temizlemek, doğru görüşler kazandırmak ve bozuk adetlerden korumak, Safâ Kardeşler'in düşüncesinde, terbiyenin amaçları arasındadır. Nefsin, arınma (tehzip), temizlenme (tathir), olgunlaşma (tekmil) ve noksanlarını tamamlaması (tatmin) yönünde bu dünyada geçirdiği aşamalar, gelecekteki ebedî hayat için hazırlıktır. *Resâil* müelliflerinin kullandığı bu kavramlar, zihin eğitimiyle beraber nefis ve kalp eğitimiyle de ilgilendiklerine işaret etmektedir ki, bu anlayış geleneksel İslâm eğitimiyle de uygunluk göstermektedir.⁵⁵

Nefs duruluğu için, İhvân hem din, hem de dünya meselelerinde doyuma ulaşmanın lüzumuna inanır. Bunun için, insanın gücü ve kabiliyeti oranında tevhide ulaşması, eşyanın hakikatlerini ve evrenin sırlarını araştırması ve maddî ihtiyaçlarını yeterince temin etmesi, bunları yaparken de Allah'a kulluk ederek, O'ndan yardım dilemesi gerekir.⁵⁶

Nefs tasfiyesini, ahlâka esas tutmaları keyfiyeti, İhvân-ı Safâ'yı diğerlerinden ayıran kayda değer bir husustur. Nefs tasfiyesi, gerçek faziletleri elde etmeyi, dolayısıyla da, gerçek mutluluğa ulaşmayı sağlar. Onlara göre, sıhhat (yani mevcudâtın hakikatlerini bilmek, doğru görüşe iman etmek, güzel huylarla huylanmak, işinde ve gücünde pürüzsüz olmak) muhafaza edilince ki insana faziletlerle (ki bu faziletler burhanîdir, yakîn ile vücuda gelmiştir, ruhânîdir, dehrîdir) karşı karşıya kor ve kemâller elde etmeğe yönelir. Ancak böyle olanlardır ki (en büyük mutluluk) ile kurtuluşa ulaşmış ve gerçekten ilâhî hayata müstahak olmuş olurlar. İlâhî hayat ise, ebedîlik ve sermedîliktir.⁵⁷

⁵² 83 Mutaffifin, 14.

⁵³ 61 Saf, 5.

⁵⁴ R, III, 289-290; IV, 6-7; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 212-213.

⁵⁵ Koç, a. g. e., 76.

⁵⁶ R, IV, 411; Koç, a. g. e., 105-106.

⁵⁷ R, I, 6; Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980, 138-139.

Filozoflarımız da nefis hastalıkları ve tedavisi konusu dolayısıyla ölüm meselesine ve yine dolayısıyla ruh meselesine önem vermiş ve bu hususları da fikrî bir ameliyeye tabi tutmuştur. Onlar da İbn Miskeveyh (932-1030) gibi, ruhun ezelliğine ve ebediliğine inanmakta⁵⁹ ve ölüm korkusunun pek hoş bir şey olup sırf cahillik eseri olduğunu ve çünkü ruhun yok olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. *Ölüm ve Hayatın Mahiyeti Hakkında* adlı risâle ile *Câmiatü'l- Câmiâ* adlı risâlede bu hususla beraber ölüm çeşitlerini de İbn Miskeveyh'in hemen aynı fikirleriyle açıklamakta ve bu yolda da filozofumuz üzerindeki etkilerini bir kere daha ispatlamaktadırlar.⁵⁹

Nefis hastalıkları ve tedavisi meselesini, İhvân-ı Safâ da, özellikle *Ahlâkın Çeşitli Olması Sebepleri Risâlesi*'nin "insanlar mutluluk konusunda dört kısımdır", "kazanılmış ahlâk faslı", "hırs zühd ve halkın dereceleri", "evliyaların ve salih kulların alametleri", "şeytanın hilelerine karşı koyma hususu hakkında hikayeler", "tevbe, istiğfar ve duanın fazileti" adlı konularıyla, *İmanın Mahiyeti ve Müminlerin Hasletleri Risâlesi*'nin "tevekkül", "ihlas", "sabr", "kaza ve kadere rıza göstermek", "dünyadan kaçınmak ve ona yaklaşmak"; ve *Has ve Mahsus Risâlesi*'nin "lezzet ve elem mahiyeti" konularında ve *Cüz'î Nefislerin İnsan Bedenlerinde Meydana Gelişi Risâlesi*'nin "nefsin hastalıkları ve ilaçları" bölümünde incelemiş ve her türlü nefis hastalıklarının tedavisi hususunda, bilhassa *nefs tasfiyesini* gerekli görmüştür.⁶⁰

Nefis terbiyesinin ehemmiyetini, bu hususta bir bölüm ayırarak⁶¹ gösteren İhvân, Kur'an'dan çıkardığı ilahî mesajlarla konuyu işler. Bu açıdan onların nefsin arındırılması ile ilgili şu sözleri kayda değer niteliktedir:

"... Nefsini eğitmedikçe, hiç kimseye... sorunları inceleme ve onlar hakkında soru sorma iznini vermiyoruz ve sadece Allah'ın sünnetine uymak amacıyla böyle yapıyoruz. Nitekim Yüce Allah buyurdu ki 'Musa'ya otuz gece mühlet verdik ve bu otuz geceye on gece daha ekledik' (7 Araf, 142). Bunun sebebi şudur: Musa o sürenin gecelerini namazla, gündüzlerini oruçla geçirdi, nihayet zihnini (nefsini) durulttu, böylece onların yanında Allah onu başarılı kıldı ve onunla konuştu. Hz. Muhammed'den şöyle rivayet edilmiştir: 'Kırk gün, kulluk ve ibadetini sırf Allah için yapan kimsenin kalbini Allah açar, göğsüne genişlik verir, yabancı ve tutuk olsa bile dilene hikmet döktürür.'

Bundan dolayı, öğrencilere hikmet kapısını ve müritlere sırları açmak istedikleri zaman, nefisleri (zihinleri) durulsun ve huyları temizlensin diye, ilkin onları eğitmeleri, eğitim yoluyla onların nefislerini arıtıp durultmaları, bilgelerin zorunlu görevidir. Çünkü bilgelik (hikmet) geline benzer, gelin kendisi için boş bir ev ister. Hikmet, ahiret hazinelerinden bir hazinedir. Bilge, kendilerine

⁵⁸ R, II, 290-291; III, 26, 32, 243.

⁵⁹ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 170.

⁶⁰ Sunar, a. g. e., 170-171.

⁶¹ R, IV, 8-11.

bilgelik sırlarını açmadan önce, bilgelikten zorunlu olan öğrenci eğitimini yapmadığı zaman, bu konuda onun durumu, eğitmeden ve düzene koymadan apfal ve dağınık bir topluluğa kralın huzuruna girme izin veren kapı muhafızına benzer. Çünkü kapı muhafızı bunu yaparsa, cezalandırılmayı hak eder. fakat onlara gereken eğitimi yaptığı halde, onların kendisi yapmasa ve onun verdiği eğitimi kabul etmeseler, bu durumda bilge kınanmaktan kendini kurtarmış ve suç onlara (öğrencilere) yüklenmiş olur. Çünkü sen, aç insana yiyecek ve içecek ikram ettiğın zaman onu doyurmuş olursun. Eğer onun kendisi ikram edilen şeyleri yemez ve sonunda açlıktan ölürse, kanından (ölümünden) kendisi sorumludur. 'Bir mümini kasten öldüren kimsenin cezası, içinde sonsuz olarak kalacağı cehennemdir. Allah ona kızmış, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır. (4 Nisa, 93).⁶²

İnsanın her yönüyle, meleklerle hayvan arasında mütevasıt bir yaratılışa sahip olduğunu düşünen İhvân'a göre, insanî derecelerin en üstünü melekler derecesine ulaşmaktır. Böyle kimseler, gaflet ve bilgisizlikten kurtulmuş, ilim ve hikmetle meşgul, duyular ötesi ruhanî ve akfî meseleleri, *basiret gözüyle* ve *kalbinin nuruyla* müşahede eden, dünya nimetlerini ihtiyaç miktarı isteyip, fazlasına iltifat etmeyen, hakikate ulaşmak gayesiyle, gecesini tefekkürle, gündüzünü bilgi toplamakla geçiren güzel ahlâk sahibi insanlardır ki, bunlar bedenleriyle insan olsalar da, ruhlarıyla meleklerdir. İnsanî derecelerin en aşığı ise, hayvanlardan, hatta bitki ve madenden daha aşığıdır. Çünkü maden cevheri itibarıyla şekil kabul eder, o etmez; ağaç Rabb'ine rüku ve secde eder, o etmez; hayvan insana itaat eder, o etmez. Böyleleri, sadece duyu organlarıyla bilir ve bedeni arzularına ram olurlar. Bunlar şeklen insan olsalar da, nebatî ve hayvanî nefislerin tesiri altındadırlar.⁶³

Nihayetinde *Risâleler*'de gaye ruhları süslemek ve ahlâkî düzeltmektir. İhvân-ı Safâ nazarında, insan, iyi ahlâk sayesinde insan mertebesinden çıkıp melek mertebesine yükselecek, oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âlemi olan bu dünyadan kurtulup ebediyet mertebesi olan Allah'a ulaşabilecektir. Şu haldе ruhun arınması ahlâkın tek ölçüsüdür denilebilir. Bunun tabii bir sonucu olarak bu ölçü ile ayarlanan insanlar arasında ahlâk aykırılığınan bahsetmek mümkün değildir.⁶⁴

Nefsin tasfiyesi ve iyileştirilip güzelleştirilmesi yolunda, İhvân-ı Safâ, felsefenin ve felsefe kadar da dinin büyük rolüne işaretle şöyle der: *Hayvanlığı aşan insanlığın en aşağı mertebesi yalnız duyu organları ile his edilen şeyleri bilen, yalnız cismanî hayırları tanıyan, yalnız bedenini geliştirilmesini arzulayan insanlardır. Bunlar, şekilde insan, fakat, fiilde hayvanlardır. Melek mertebesini aşan insanlık mertebesine ulaşmış kimseler ise gaflet uykusundan uyanmış,*

⁶² R, IV, 12-13; Hasan Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000, 136-137.

⁶³ R, I, 311, 338; III, 20-21, 229; IV, 212; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 209.

⁶⁴ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 67; ayrıca bkz. İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, II. baskı, İstanbul 2000, 27.

cahillik ağırlıklarından kurtulmuş, yüksek bilgilerle hayat bulmuş, basiret gözleri açılmış, hasselere gizli olan ruhsal işleri ve aklî mevcutları kalp gözleriyle görmüş, nefis cevherlerinin safâsı ile ruhlar alemini müşahede etmiş kimselerdir.⁶⁵

Sonuç olarak Safâ Kardeşler, ahlâkî, ruh arınması üzerine temellendirmekte ve ahlâkî, ilimden; aksiyonu, teoriden üstün tutmaktadır.⁶⁶

Onlar, insan zihnine yönelik teorik değerlerin yanında, kalbe ve ruha yönelen dinî, ahlâkî ve estetik değerleri ve bedenî ihtiyaçlarına yönelen ve toplumsal hayatın gereği olan sosyal, siyasî ve ekonomik değerleri bir bütünlük içerisinde tespit etmeye çalışmışlardır. Bunları aklın ve vahyin ışığında ele alarak, eğitimin program ve gayelerini, bu kıymet hükümleri doğrultusunda belirlemeye gayret etmişlerdir. Bu nedenle, onların eğitim anlayışında zihin ve kalp eğitimi bir bütünlük içerisinde ele alınmış, değerler sistemi de bu anlayış ruhuna uygun olarak temellendirilmiştir.⁶⁷

Şu halde, İhvân-ı Safâ gibi sûfiler de nefsin öldürülmesi değil, ıslahını esas almışlardır. Bu nedenle nefis terbiyesi için, tezkiye-i nefis ifadesi kullanılmıştır. Zaten nefis tezkiyesinin sağlanması ile kalbin tasfiyesi gerçekleşmiş olmaktadır.

II. Kalp

Kalbi, manevî güçlerin adeta bir merkezi olarak gören İhvân'a göre, "duyular duyumlarını öncelikle buraya gönderir. Yani bütün tembihler beyne ulaşmadan önce kalbe uğrar; kalp onların bir 'sığınağı' gibidir. Kalbin duyusu', 'kalbin duyum melekesi' olmadan bütün duyumların faydasız olacağı ortadadır. Kalbin 'dışarıdan görme menziline dışında olanı görmeye imkan veren bir kavramı vardır'. Kalbin ayrıca, 'bilgiler objelere uygunluk göstermediğinde, objeleri tam anlamıyla idrak etmeye aşırı bir arzusu vardır'.⁶⁸ Aynı şekilde burada, 'aklın ışığını' idrakeden 'kalp gözleri'ni ve 'kalp' ile bilgiyi açıklayan 'paranormal ve supranormal' bir duyarlık ve bir sezgi söz konusudur. Kısaca vahiy ve ilhâmda hâkim bir rol oynayan 'mistik sezgi' söz konusudur. Bu nedenle kalp, İhvân'ın nezdinde, organların en soylusudur.⁶⁹ Onlar bunu şu ifadelerle belirtirler:

"Işığın gözle ve aynanın kendine bakanla ilişkisi neyse, aklın nefisle ilişkisi odur. Nasıl ki göz, eşyayı ancak ışıkla ve nasıl ki insan yüzünü aynayla ve ona bakmakla görür, aynı şekilde nefis de kendini aklın ışığıyla görür. Ve varlıkların hakikatlerini, ancak akla bakarak görebilir.

⁶⁵ R, I, 311-313, 334-335, 348 vd., 378; Sunar a. g. e., 69.

⁶⁶ Sunar, a. g. e., 70; ayrıca bkz. Ferruh, *Tarihü'l-Fikrî'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 399.

⁶⁷ Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 167.

⁶⁸ R, III, 105-106.

⁶⁹ Bkz. R, III, 343, 394, 407; İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985, 51-52

Nefis, eğer açıkça, ancak basiret gözüyle akla bakabilir. Nefsin basiret gözü, ancak gaflet ve cehalet uykusundan uyanıp baş gözüyle bir mahsusâta bakıp, anlamlarını düşünüp hakıyla tanımak için onun halleğini itibara almasıyla açılır.⁷⁰

Yine onlar vücudun en şerefli organı olan kalbin fonksiyonlarını orijinal düşüncelerle şöyle ifade ederler:

"Her duyunun merkezi kalptir. Her duyunun kendine has hissedebileceği şeyleri (mahsusât) vardır ve sadece onlar için yaratıldığı şeyleri vardır. Ondandır başkasını hissedemez. Örneğin görme duyusu (göz) bakmayla ilişkilidir; işitme duyusu (kulak) duymayla ilişkilidir; tatma duyusu (ağız) tatmayla ilişkilidir. Koklama duyusu (burun) koklamayla ilişkilidir. Bütün bu duyular hissettikleri şeyleri (mahsusât) kalbe iletir. Buradan da kalp duyusu anlaşılır.

Kalp duyusunun gücü, diğer duylardan bir şey aldığında onu idrak etmesi için akla iletir. Kalp duyusunun gücü olmasaydı bu duyular işlevsiz hale gelirdi. Anadan kör olarak doğan kişi, gökyüzünü ve onun hangi yönde olduğunu tasavvur edemez. Çünkü herhangi bir yön görmemiştir ki, bakma duyusu onu kendine uygun kalp duyusunu iletmesin. Zira görme duyusu, hissettiği şeylerin (mahsusât) izlerini kendisine uygun akledebilecek kendisine iletene koruyabilecek bir güce gönderir. Bundan dolayı yüce Allah şöyle buyurur. "...Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur."⁷¹

Bil ki vücuttaki kalp insan şeklinde yaratılmıştır (suretlenmiştir). Bu yüzden canlıların vücudunda en şerefli organ olmuştur. Çünkü, kalbin görme duyusu göremeyeceği şeyleri gören bir basireti; sesleri idrak edip idrak ettiklerini duyma duyusuna iletene kulakları (alıcıları, işiticileri, mesâim); aşığın maşukunu sarma ve onun yanında bulunmayı arzulaması gibi kaybettığı mahsusâta bir özlem (teşavvuk, eğilim) duyan dokunma duyusu vardır."⁷²

Resâil yazarları, saf bir kalbin oluşmasının nefsin (ruhun) temizlenmesiyle olacağını, mistik bir sezgiye erişmenin "gaflet ve cehalet uykusundan uyanma" anlamına geldiğini söylerler. Akıl, "kavrayan" bir melekedir. Kavrayıcılık fonksiyonuyla o, "ruhun zatında eşyanın imajını, cevherinde varlıkların derin anlamını" görür. Ruhun temizlenmiş kişi bu mertebede "akıl ışığı" ve "kalp gözüyle"⁷³ öte alemin hakikâtini görebilir. Hatta kalp gözüyle Rabb'ini dahi görebilir. Bu mertebede bir nevi mistik bir sezgidir.

⁷⁰ R, II, 416.

⁷¹ R, III, 105-106; Kalple ilgili benzer düşünceleri Erzurumlu İbrahim Hakkı'da da rastlanılmaktadır. Bkz. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, haz. M. Faruk Meyan, İstanbul 1999, 570-572; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986, 116.

⁷² R, III, 106.

⁷³ Kalp gözü ifadesini başka İslâm mutasavvıflarında da görmek mümkündür. Bk. Mehmet Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul 1989, 92-95.

Melek mertebesine ulaşılır ve ilhâma (Peygamberler için vahye) layık olunur. Meleklerle benzer. *Küllî ruha* ve Tanrı'ya yaklaşılar.⁷⁴ En şerefli bilgi olan ilâhî hakîkatlere ulaşılır.⁷⁵ İşte burada Fisagorcü formül gerçekleşir: "*Felsefe yapmak, beşer imkanları ölçüsünde Tanrı'ya benzemektir.*"⁷⁶ Bu formülün pratik bir anlamı var mıdır? Şüphesiz "külli akılla aydınlatılan külli rûh tarzında, arketiplerin formunu cevherinde ihâta eden cüz'î ruh, elbette hilkatin realitelerine daimî ve total bir müşahêdeye sahiptir. İlham edici şu'a (influx), hiçbirisi cismanî ve maddî kaynaklı engellerle durdurulamaz". Bu mertebeye ulaşmak, ilmî ve ahlakî bir disiplini zorunlu kılar.⁷⁷ İhvân'ı Safâ, kendilerinin bu mertebeye ulaştıklarını *Risâleler*'inde sık sık belirtir.⁷⁸ Mistik sezgi veya bir anlamda sübjektif tecrübe yoluyla hakîkate ulaşılabilceğini ve kendilerinin hakîkate ulaştıklarını söylemekle spiritualist bir doktrin savuncusu durumundadır. Kısaca, İhvân-ı Safâ'ya göre, eşyanın (mevcûdât) hakîkati ve metafizik alem görülüp bilinebilecektir. Bu görüşleriyle İhvân, İbn Arabî, Konevî (ö. 1274), Hume (ö. 1776), Kant (ö. 1804) ve Comte'un (ö. 1857) zıddı bir görüştedir.⁷⁹

Eşyanın hakîkatlerini bilmek isteyen kimsenin, İhvân nazarında, öncelikle varlıkların illetlerini araştırması gerekmektedir. Bunun için de keder, gam ve dünya meşgalelerinden uzak bir kalp, kötü ahlaktan arınmış temiz bir nefis ve bozuk inançlardan kurtulmuş bir vicdana sahip olmanın yanında, hiçbir mezhebin leh ve aleyhine taassup içinde olmamak gerekir. Zira taassup, hevâdır ve hevâ, "aklın gözü"nü kör eder, hakîkatleri idraktan alıkoyar, eşyayı hakkıyla tasavvur etmekten nefsin basiretini kapatır ve doğru yoldan saptırır.⁸⁰

Kalp, İhvân düşüncesinde, tüm duyguların sığınak yeri, merkezi ve *makarandır*. Tüm duyular ve algılanan şeyler önce kalbe iletilir. Kalp bunların anlaşılması için beyine ulaştırır. Eğer kalbin duyu gücü olmasaydı bu duyular hükümsüz olur, boşa giderdi. Bu, doğuştan kör olan birisinin objeleri tasavvur etmesinin mümkün olmaması gibi bir şeydir. Bu konuda onlar "*Gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur*"⁸¹ ayetine işaret ederler.⁸² Bu bağlamda İhvân-ı Safâ kriter olarak akli öne çıkarırken, sûfiler daha çok keşf ve ilhama daha fazla önem vermiştir denilebilir.

Kalp gözü, baş gözü ve basiret gözü gibi kavramları da kullanan İhvân-ı Safâ için, asıl körlük *baş gözünün* değil, *kalp gözünün* körlüğüdür. Zira onlara

⁷⁴ R, I, 450; III, 343, 371.

⁷⁵ R, I, 450.

⁷⁶ R, I, 225, 290, 399, 427; II, 10, 454; III, 30, 49, 93, 143, 382; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 37, 57.

⁷⁷ R, III, 85-86.

⁷⁸ Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 52-53; Ömer Ferruh, *İhvân-u- Safâ*, III. baskı, Beyrut 1981, 80; Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, 171.

⁷⁹ Yakıt, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, 55.

⁸⁰ R, III, 376; IV, 167.

⁸¹ 22 Hac, 46.

⁸² R, I, 105-106; *Risâletü Câmîati'l-Câmîa*, 358.

göre, baş gözüyle görülenlerin ötesinde, kalp gözüyle müşahede edilen şeyler vardır.⁸³ İhvân'ın kastettiği kalp, göğüsteki et parçası değil, nefistir. Cahillerin kalpleri alimlere kıyasla ölüdür; vesvese ve vehimlerle doludur, karamış ve hakikate kapanmıştır. Alimlerin kalpleri ise hidayet nuruyla doludur, ilimlerin berraklığı ile hakikate açılmıştır. Cehalet, kötü fiil ve davranışlardan dolayı nefsin zatında meydana gelen paslanma ve kirlenmedir. Nefsin şaşılığ, bozuk ve yanlış fikirler sebebiyledir. Taassup, ihtiras ve cehalet hakikati görmeye perdedir. İlâhî hakikatlere ve bâtinî sirlara ancak ilim, irfan ve basiret ehli, akli ilimlerle güçlenmiş, Rabbânî ilhamlarla teyid edilmiş, ilahî kitaplarla desteklenmiş seçkin kişiler ulaşabilirler.⁸⁴

O halde, fizyolojik olarak vücut, doğup büyümeye başladığında, beyin kral gibi etkinlik gösterdiği ve diğer organların boyun eğdiği bir krallık veya bir şehir gibi işlemeye başlar.⁸⁵ Fakat insanın varlığının sembolik merkezi ve en soylu organı olan kalp, vücudun merkezidir.⁸⁶ Kalp sadece ruhî idrak sürecinde merkezi değildir, aynı zamanda fizyolojik nefes alma süresinde de en büyük rolü oynar. Hava boğazdan, temizlenmek için akciğere girer; daha sonra ısısını gidermek için kalbe girer. Oradan atar damarlara ve vücudun bütün parçalarına ulaşır. Hava, dönüşünde tekrar kalbe, oradan akciğerlere girer. Oradan da vücudun ısısını taşıyarak boğazdan dışarı çıkar. Çoğu Müslüman yazara göre kalp, sadece yaşam veren nefes alma etkinliğinde değil, aynı zamanda zeka gibi o da vasıtasız ve merkezidir, böylece kalp ile idrak ve yaşam ritimleri arasında, akli meleke ile beyin arasındaki dolaylı ilişkiden daha yakın bir ilişki vardır.⁸⁷

O halde denilebilir ki, İhvân-ı Safâ'da kalbin donanımı için selim bir akıl, derin tefekkür temel ölçüt iken, sûflerde tefekkürün yanında bir o kadar murakabe, mücadele ve riyazat da önemlidir.

III. Zühd

Amacı Yunan felsefesiyle doğu dinlerinin –özellikle İslâm'ın- öğretilerini birleştiren İhvân, her şeyi zühd boyasıyla boyalayarak insanları nefis riyazâtına ve davranışlarını düzeltmeye çağırır. Tabii ki onlar, bunda ahlâkın ıslahını amaçlamaktadırlar.⁸⁸

Dolayısıyla zühd,⁸⁹ onlar için, dünya nimetlerinden ihtiyaçtan fazlasını terk etmek, nefsi bunlara olan arzularından alıkoymak, azla yetinmek, ihtiyaç

⁸³ R, II, 416; III, 13, 485, 537; IV, 19, 81, 168.

⁸⁴ R, II, 416; III, 302, 452-453, 532; IV, 6-7, 171; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 72-74.

⁸⁵ R, I, 29; *er-Risâletü'l-Câmia*, 124, 129-130.

⁸⁶ R, III, 394.

⁸⁷ Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 116.

⁸⁸ Yuhanna Kumeyr, *İhvân-ı Safâ*, II. baskı, Beyrut 1986, 18.

⁸⁹ Tasavvufta sûflerin "zühd"e yükledikleri anlam için bkz. Kadir Özköse, "Zühd ve Sûflerin Zühde Yükledikleri Anlam – Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *CÜİFD*, c.VI. sayı: 1, Sivas 2002, 175-194.

miktarına kanaat göstermek ve ahireti tercih etmektir. Ahlâk güzelliği, faziletli eylemler ve güzel davranışlar zühd sayesinde ortaya çıkar. Zühdün zıddı, dünyaya aşırı bağlılık, onun nimetlerine ulaşmada hırs göstermektir ki, bunlar kötü ahlâkın, alçak eylemlerin ve çirkin davranışların sebebidir.⁹⁰

Hakikâtte insanın tabiatında, peşin ve hazır menfaatlere rağbet etme eğilimi vardır. İnsan, gâib ve hâzır olmayana ise, ancak hazır olandan daha üstün faydalar sağlayacağı belirinca rağbet eder. Peygamberler, bilginler ve müminler dünyanın peşin nimetlerini terk edip, ahiretin ölümden sonraki nimetlerini tercih etmişlerdir. Çünkü onlar, ahiretin hakikatini ve onun nimetlerini *kalp gözleri*yle, akıllarının nuruyla ve tefekkürle müşahede etmişlerdir.⁹¹

Nitekim, zühd sayesinde insanların, bu temel fazilet sebebiyle, başka bir çok erdemli davranışa ulaşacağını ileri süren İhvân, bunları şöyle sıralamaktır: İffet ve haya, takva, cömertlik, vakar, rıza ve kanaat, şefkat ve merhamet, şecaat, sabır, ihlas, sıdk.⁹²

Erdemli insanı yetiştirmeyi amaçlayan İhvân, bedeni ihtiyaçların doyumunu, kendini koruma ve faydaya yönelik olan ekonomik değerlere önem vermemiş, ihtiyaç miktarınca olmasını yeterli bulmuştur. Burada, esasen zühdde dayalı, tasavvufî bir yaklaşım sergilemiştir. Bununla beraber, insanları mutluluk yönünden sınıflandıran ekonomik değerlere sahip olup, bunların ihtiyaçtan fazlasını sarf edenleri, hem dünyada hem ahirette mutlu olan en üst dereceye yerleştirmesi de ilginçtir. Estetik değerlerin, zevk unsuru olan yanlarından ziyade, ruhu eğiten ve etkileyen yanına işaret eden İhvân, bu konuları daha çok, pratik (ameli) sanatlarla ve müzik ile ilgili risâlelerinde işlemiştir.⁹³

Sûfiler gibi, İhvân da, zâhidâne yaşayışa büyük değer vermiştir. Bu sebeple onlar, *havâssın* son mertebesinde gördükleri zümreyi "*dünyaya karşı zâhid olanlar, ahlâkî kusurlarını bilenler, ahireti isteyen ve hak edenler, ahiret ilimlerinde derinleşenler*" şeklinde tanıtmışlardır. Bunlar "*Allah'ın halis dostları, mümin kulları, yaratılmışların en temizleridirler.*" Allah, Kur'an'da, onları "*akıllı kişiler*" (*ulu'l-elbâb*), "*basiretli ve zeki kişiler*" (*ulu'l-ehsâr, ulu'n-nuhâ*), "*seçkin ve hayırlı insanlar*" - (*el-mustafeyne'l-ahyâr*) diye ifade etmiştir.⁹⁴ İhvân'ın zâhidlere özgü erdemler olarak sıraladıkları 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 ilımlı sünî mutasavvıflar gibi ele almışlardır. Buna göre zühd,

⁹⁰ R, I, 356-357; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 151; Kerem - Elyâzicî, *E'lamu'l-Felsefetil'-Arabiyye*, 412.

⁹¹ R, IV, 81.

⁹² R, I, 357-361, 333.

⁹³ Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 162-163.

⁹⁴ R, I, 357.

tutkuları azdıran dünya ilgilerinden uzak kalmak, hayat için gerekli ve zorunlu olan nimetlerin en azıyla yetinmektir. İhvân, dünya karşısındaki bu yaklaşımı temel erdemlerden biri sayarak, diğer bir çok ahlâk güzelliğiyle erdemli davranışlar ve güzel fillerin bu erdeme yani zühde dayandığını belirtmiştir.⁹⁵ Şüphesiz bu, özellikle Hasan Basrî'den (ö. 728) itibaren önde gelen mutasavvıfların benimsediği bir ilkedir. Aynı şekilde onlar az yeme, tutkulara karşı koyma, günaha koruma, iffet, cömertlik, hilm, rıza, sabır, kanaat, tevekkül, ihlâs ve dua gibi diğer bir çok erdeme de tamamen tasavvufî bir üslûp ve bakışla yaklaşmışlardır.⁹⁶ İhvân bu ahlâkî-tasavvufî erdemler üzerine önemle durmuştur. Bunların en dikkate değer olanlarından biri de az yemenin yararları konusundaki düşünceleridir.⁹⁷ İhvân, Hz. Aişe'nin "Peygamber'in yararından sonra bu ümmetin başına gelen büyük bela çok yemedir" anlamındaki sözünü de zikretmek suretiyle çok yemekten tutkuların azgılaşması, dinin yara alması, edebin yok olması, yoksulların hakîr görülmesi, ibadetin terkedilmesi, hayanın silinmesi, kibir ve haset duygularının kamçılanması da dahil olmak üzere elli kadar ahlâkî fenalığın ortaya çıkacağını tespit etmişlerdir ki, bu fikirler, onların tasavvuf ahlâkına verdikleri önem bakımından dikkat çekicidir.⁹⁸

Yine zühd çerçevesinde, İhvân, alimleri bekleyen tehlikeler içersinde dünyaya aşırı rağbet etmek ve isteklerinde engellenmeyen şiddetli hırsın olduğu konusunda ikazlarda bulunur. Nitekim onlar, bu durumu, bazı nakil sözlerle kuvvetlendirirler: Dünya sevgisi, bütün yanlışlıkların, (kabahatlerin) başıdır. Hırs, nefisler için bir hastalıktır. *Ahkâm-ı Namus*'un alimleri ise, nefislerin doktorlarıdır ve onları tedavi ederler. Dünyaya rağbet eden, şehvetinin peşinde hırslanmış alim, tıpkı hasta olup da düzelmesi (iyileşmesi) umulamayan kimseyi tedavi eden doktor gibidir. İhvân bu noktada şu soruyu sorar:

*Peki, hasta, onun ilacıyla nasıl tedavi olur? Onlar başkalarından hareketle bu soruyu kendileri şöyle cevaplarlar: Dünyada zâhid olan kimse dininde de âlim olur; ve ahiret yolunu gözetirse, bu insan dünyaya rağbet eden bir âlimden daha hayırlıdır.*⁹⁹

Dünyaya aşırı bağlanmanın faydasızlığından ve onun nimetlerinin geçiciliğinden ayetler eşliğinde bahseden¹⁰⁰ İhvân, bununla birlikte dünyaya

⁹⁵ R, I, 356-357.

⁹⁶ R, I, 358-360

⁹⁷ Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 57-58; ayrıca bkz. Hüseyin Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefetü'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II, 394; Muhammed Ferîd Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyâsiyye inde İhvânî's-Safâ*, Mısır 1982, 121, 127.

⁹⁸ R, I, 358-359; Çağrıncı, a. g. e., 57-58; ayrıca bkz. Netton, *Muslim Neoplatonists*, 50.

⁹⁹ R, I, 348-349.

¹⁰⁰ Bkz. R, I, 349-350.

rağbet edenlerin sayısal olarak çokluğunu hatırlatır ve bu durumdan kaçınmak gerektiği hususunda ısrarını sürdürür.¹⁰¹

İnsanlar arasında ortaya çıkan kötülüklerin çoğunluğu, Safâ Kardeşler nazarında, dünyaya aşırı bağımlılık ve orada ebedî kalma arzusunun yanında şehvet, haz (lezzet) ve riyâset isteği hususlarında tamahkarlıktan kaynaklanmaktadır. Hayır ve erdemi elde etmek isteyenler ise, onlar nezdinde, dünyada zâhid olan ve şehvetinin esiri olmayan ve dolayısıyla ahireti dileyen, gece gündüz meadî çok hatırlayan ve öte dünya için yolculuğa hazırlananlardır.¹⁰² Böylece Allah bu kimselerin derecelerini yükseltir.¹⁰³

Mertebesi yüksek müminlerin sahip olduğu, erdemli davranışları sıralayan İhvân'la, sufilerin tâlip veya sâliklerden yapmalarını arzuladıkları eylemler arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Onlar için güzel ahlâk; asaletli fiiller, erdemli davranışlar ve hayırlı eylemlerdir. Onlara göre bütün bu hasletlerin bir kişide toplanması mümkündür; belki birkaç şahısta, o da aza veya çok bir şekilde olabilir. İhvân'a göre ilim ve ahlâktan sonra müminler için güzel ahlâktan ve dünyada zühd ve ahirete rağbet etmekten daha şerefli, daha yüce ve daha erdemli hasletler yoktur. Dünyada zühd hayatı yaşamak, dünya hayatının metanın getirilerini (fudûl) ve ihtiraslarını (şehvet) kontrol altına almak, aza razı olmak, gösterişsiz (basit) olana kanaat etmektir. Bu ahlâkî hasletler, güzel ahlâk ve erdemli eylemlere uymakla ortaya çıkar.¹⁰⁴

Zühdün zıddı olan hasletleri, dünyaya rağbet etmek ve ihtiraslarının kurbanı olmak şeklinde tasavvur eden İhvân, bu özelliklerin düşük ahlâk, kötü fiiller ve çirkin eylemlere uymakla ortaya çıkacağını düşünür. Onlara göre, gerçek zâhidler az yiyen, ihtiraslarını (şehvât) terkedemeyen kimselerdir. Zira az yemek ve ihtirasları terketmek çok övülmüş hasletlerdir; güzel ve hayırlı işlere geçit işlevi görürler. Bunun sonucunda insan, beden olarak daha sağlıklı, hafıza olarak daha iyi, kalp olarak daha açık, uyku olarak daha az, rüya olarak daha doğru, ruh (nefs) olarak daha hafif, basiret olarak daha keskin, fikir olarak daha zarif (ince) duyma hassası olarak daha dikkat kesilmiş, algılama (sezgi) olarak daha doğru, görüş olarak daha sağlam, bilgi (ilim) olarak onu daha iyi elde eden, hareket olarak daha hızlı (seri), tabiat (mizaç, kişilik) olarak daha güvenilir... olur.¹⁰⁵

Yukarıda belirtildiği üzere Hz. Aîşe'den rivayet edilen bir hadisi nakleden İhvân, orada çok yemenin zararlarını şöyle sıralar: Bedenleri şişmanlatır, kalpleri katılaştırır, nefisleri azdırır, şehveti artırır. Bu ifadelerin akabinde İhvân, tokluğun ve çok yemenin afetlerini tespit eder. Onlara göre çok yemenin zararları şunlardır: Kalbi bozar, bedeni (vücudu) hastalandırır,

¹⁰¹ Bkz. R, I, 350.

¹⁰² R, I, 356-357.

¹⁰³ R, I, 357.

¹⁰⁴ R, I, 357.

¹⁰⁵ R, I, 358-359.

güzellik ve lelafeti giderir; Rabb'i (Yaratanı) unutturur, kalpleri körletir, ruhu zayıflatır, insanı şeytanların gücü yaptırır, dinden çıkartır, yakîni giderir (kaybettirir), ilmi unutturur, akli eksiltir, hikmet düşmanı yapar, cömertliği giderir, cimriliği artırır, İblis'in tarlası (mezrea) yaptırır, edebi terkettirir, günahların taşıyıcısı yaptırır, fakirleri küçük gösterir, nefsi ağırlaştırır (huysuz yapar), ihtirasları çoğaltır, cehaleti artırır, gereksiz sözü fazlalaştırır, dünya sevgisini artırır, korkuyu noksanlaştırır, gülmeyi çoğaltır, hayata (aşırı) bağlanmaya sebep olur, ölümü anmayı unutturur, ibadeti fahrip eder, ihlâsi azaltır, hayayı kaybettirir, kötü alışkanlıkları harekete geçirir (tahrik eder), uykuyu uzattırır, gâfleti çoğaltır, arkadaşlardan uzaklaşmaya sebep olur, (salih) amelleri yapmayı zorlaştırır, saflığı bozar, kalplerdeki tatlılığı giderir, şeytani sevindirir, Rahîman'ı sevimsiz gösterir (tiksendirir), hesap gününe tasayı çoğaltır, cehennemle yaklaştırır, cennetten uzaklaştırır (çünkü o günahların sebebidir), guru ru harekete geçirir, hasedi güçlendirir, şükürü azaltır, sabrı giderir.¹⁰⁶ Burada belirtilmeden geçilemeyecek bir nokta vardır ki, o da şudur: İhvân hemen hemen bütün kötülüklerin temelinde çok yemeyi ve tıka basa mideyi doldurmayı görmektedir. Kanaatimizce bu iddialı fikirler İhvân-ı safâ'nin genel düşünce üslûbuyla pek uyuşur gözükmemektedir.

İhvân, çok yemenin zararlarını birer birer zikrettikten sonra şu düşünceleri seslendirir: *Mide, yemeğin tenceresidir; onun ateşi de ciğerin hararetidir. Eğer yemek iyi pişmezse çeşitli hastalıklar ortaya çıkar. İnsanoğluna göre yiyecekler karnın ömrünü uzatır. Eğer nefsi, insanlığa (beşerîlik vasfına) galip gelirse, karnın üçte birini yemek için, üçte birini içecek için, üçte birini ruh için tahsis eder.*¹⁰⁷

Zâhidlerin özelliklerine gelince, İhvân onların hasletleri de şöyle belirler: Güzel ahlâkı, övülmüş hasletler ve erdemli davranışlar oluşturur ki şunlardır: Vera, hıfz (günahtan korunma), vakâr, takva, emanet, mürüvvet, yüce gönüllülük, yumuşaklık, sakinlik (sukûn), murakabe, muttaki olmak, sıhhat, selâmet, cömertlik, hoşgörülü olmak, eliaçık olmak, ihsanda bulunmak, lütuf, hayır, ihsân, isâr, iyilik, merhamet, rahmet, sevgi (dostluk), marûf, sadaka, hediye, hilm, tedbirliklik (sabır), sebat (kararlılık), ağırbaşlılık, aceleci olmamak, dostça davranmak (naziklik), güzel söz söylemek (müdârâh), haya, affetmek, hataları görmezlikten gelmek (teğâful), şefkat, adâlet, hakkı gözetmek, muhabbet, rıza göstermek, icâbet, tevazu, tahammül etmek, kanaat, tecemmül (süslenme), başa gelene teslim olmak, bela ve musibetlere sebat etmek, tevekkül, ihlâs, dua, sıdk, ahde vefa, sağduyulu olmak (başiret), azim. İşte bu vasıfları kendisinde bulunduranlar, Allah'ın dostları (evliya) ve ihlaslı kullarıdır ki, onlar Allah'ı sever, Allah da onları sever.¹⁰⁸

¹⁰⁶ R, I, 359.

¹⁰⁷ R, I, 359.

¹⁰⁸ R, I, 359-360.

Dünyaya bağıllıkla ahireti talep etmek, İhvân sistematiğinde, bir araya gelmez. Onlara göre, ahiret yolunda zâhid olan (el etek çeken) kimse, dünyaya rağbet eder; ahirete rağbet eden kimse de dünyada zâhid olur. Bu düşüncenin kaçınılmaz sonucu olarak İhvân için, ahiret hayatı, dünya hayatından hayırlıdır.¹⁰⁹

Zühd hayatını mensuplarına ve *Resâil* okuyucularına sıklıkla öven İhvân, bunun mükafatını da ifade etmeyi ihmal etmez:

"Bil ki, ey kardeş! Ahiret (hayatı) dünyadan (hayatından) daha üstündür; ahiret ehli de dünya ehlinen daha üstündür. Ahiret ehlinin ahlâkı, dünya ehlinin ahlâkından daha şerefli; ahiret ehlinin davranışları, dünya ehlinin davranışlarından daha düzgündür; ahiret ehlinin dereceleri, dünya ehlinin derecelerinden daha yüksektir; ahiret ehlinin refahı (naîm), dünya ehlinin refahından daha daimdir; ahiret ehlinin mutluluğu, dünya ehlinin mutluluğundan daha sürelidir (ebkâ); ahiret ehlinin tattığı lezzetler, dünya ehlinin tattığı lezzetlerden daha hâlistir (ehlâs)"¹¹⁰

Bir başka yönden dünya ve ahiret dengesini kurmaya çalışan İhvân için, Allah'a ibadet yalnızca namaz ve oruçtan ibaret değildir; bilakis dünya ve ahiretin her ikisinin imarıdır. Çünkü Allah, her iki tarafın da imarını irade eder. Dolayısıyla her kim ayırdetmeksizin dünya ve öte dünyanın ıslahına çalışırsa, Allah karşılığını ona sunar.¹¹¹

Ancak onlar, yine de bu iki alem arasındaki dengenin dünya lehine bozulmasına izin verme niyetinde değildir. Nitekim bu hususu özellikle sık sık vurgulama ihtiyacı hissederler:

"Bil ki bu dünyada nefsin arzu ve isteklerine (şehevât) dalmak, insana ahiret işini unutturur; onu şüpheye düşürür ve ondan umudunu kestirir."¹¹²

Allah'ı ve marifetullahı hakikaten bilen kimse, İhvân'a göre, O'ndan başkasından yardım istemez. Bu marifet ehlinin (ehlu'l-maârif) ulaştığı derecedir ki, onlar Allah'ın dostlarıdır (evliyauallah).¹¹³

Büyük Cihad

Bütün hayırların ve insanın ıslahının (salâh) kaynağı, tefekkür ve düşünceyle sonradan elde edilmiş (kazanılmış) övülmüş ahlâktır. Yine bütün şerlerin (kötülüklerin) kaynağı, çocukluktan beri, yani sonradan elde edilmiş yerilmiş ahlâktır. Bu düşüncelerin *Resâil*'de aralıklarla tekrarlandığı görülmektedir. İlginç olan İhvân'ın bu düşüncelerin ardından Hz. Peygamber'in (sav) - her ne kadar bir savaş (Tebük Gazvesi) dönüşünde olduğu belirtilmesi

¹⁰⁹ R, I, 362.

¹¹⁰ R, I, 387.

¹¹¹ R, II, 125.

¹¹² R, II, 444.

¹¹³ R, III, 483.

de - "Küçük cihaddan büyük cihada döndük"¹¹⁴ sözünü aktarmalarıdır ki, rivayet edilen bu hadis süflükte çokça başvurulan bir nakildir. Filozoflarımız bu hadisin akabinde "Çünkü şeytan, sizin düşmanınızdır; siz de onu düşman sayın..."¹¹⁵ ayetini zikrederek, Müslümanlara, düşmanları müşriklerle savaştıkları gibi şeytana muhalefet etmeleri ve onunla savaşılmalarını öğütler. Onlar *düşman*, *düşmanlık* ve *cihadı* dinî referanslarla temellendirerek iki kısımda mütalaa ederler: Onların biri açık, diğeri gizlidir. Birincisi, yani açık olanı, kafirlerin düşmanlığı ve şeriata karşı olanlardır ki bu onların savaşı ve düşmanlığıdır. Diğeri, gizli batin olanı, yaratılışında muhalefet olanların ve tabiatında zıtlık olan şeytanların düşmanlığıdır. Kafirlerin düşmanlığı dünyevî sebeplerden; şeytanların düşmanlığı ise dinî sebeplerden dolaydır. Kafirlerin düşmanlığı, diğeri üzerine galip gelir, zafer elde ederse, onda dünya bedbahtlığı (şekâvet) görünür. Dolayısıyla kudret, sultanlık ve meta gibi dünyevî nimetler ve güzel (tatlı) hayat geçip gider. Şeytanın düşmanlığına gelince, eğer bu düşmanlık diğeri üzerine galip gelir, zafer elde ederse, onda ahiret bedbahtlığı ve azabı görünür. Onun kudreti, sultanlığı, nimetleri, sevinci, mutluluğu, rahatlığı ve ferahlığı geçip gider.¹¹⁶

İhvân-ı Safâ gibi, süfilerin önde gelenlerinden Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 909) şu sözü ile tasavvuftaki *büyük cihadı* özetleyebiliriz: "*Tasavvuf sulhu olmayan savaştır. Halkın seni sende öldürüp diriltmesidir.*"¹¹⁷

Dünya ve ahiret mutluluğu ve bedbahtlığı arasındaki şeyin farklılığı sebebiyle ayetlerdeki hitap (üslûp) daha yüksek ve tehlike daha büyük olduğu için, İhvan, Kur'an'ın bir çok yerinde şeytanların tuzağı, gurur ve onların tehlikelerinden kaçınmakla ilgili uyarıların yanında şeytanlara karşı gelmeyle, düşmanlık yapmayla ve onlara karşı cihad etmeyle ilgili emirlerin bulunduğu dikkat çeker.¹¹⁸

Denilebilir ki, zühd ve "terk-i dünya" arzusu, İhvân'ın bir anlamda ironik durumunu ortaya koymaktadır. Zira cemiyetin mensuplarınca bakıldığında bunların genellikle toplumun elit tabakasından gelenlerin (tüccar, aydın, bürokrat, vb.) olduğu görülmektedir. Diğer taraftan bu kişiler, zühde dayalı bu kişiliği ve aynı zamanda zühde dayalı bir hayatı temenni ediyorlar.

IV. İdeal İnsan

¹¹⁴ Hadis alimleri, bu rivayetin ikinci el kitaplarda ve senedinin zayıf olduğuna işaret etmektedirler. Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, (U.Ü.İ.F.Sos.Bil.Ens, Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 1996, 289-290; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 227-228.

¹¹⁵ 35 Fatır, 6.

¹¹⁶ R, I, 366.

¹¹⁷ Ebû'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî fi İlmi't-Tasavvuf*, tah: Maruf Zerik, Ali Abdulhamid Beltâci, Dimeşk, 1993, 281.

¹¹⁸ R, I, 367.

Kendilerine ait bir kâmil insan (ideal ve mükemmel insan) fikrine sahip olan İhvân'ın, ideal insan için gerekli gördükleri şeyler, eklektik yapılarını ispat etmede dikkate alınacak kadar ilginçtir.¹¹⁹

Nitekim onlar için, insan geleneksel ifade ile "Allah'ın yeryüzündeki halifesi"dir. Allah onu, bir vekil gibi, yeryüzünü imar ederek oradaki varlıklara hakim olacak, bitkileri yetiştirecek kabiliyetlerle donatmış ve böylece onu kendi tanrısal yönüne benzer bir varlık kılmıştır.¹²⁰

Ancak İhvân, "külli insan"ın, başka bir deyişle "mutlak insan"ın bu mertebede bulunduğunu, buna karşılık tek tek insanlardan her birinin değişik değerler taşıyabileceğini belirtmeyi de ihmal etmemiştir.¹²¹ Buna göre Allah'ın halifesi olmak insan için gerçek bir durum olmaktan çok, zihni ve ahlâki çabalarla kazanılacak olan bir idealdir. Hakîkatte insan erdemli ve iyi yaşayışı sayesinde, Kur'an'ın ifadesiyle "varlığın en değerlisi" (*hayru'l-beriyye*)¹²² ve "şerefli bir melek" olabilir veya erdemlerden yoksun kalarak "varlığın en kötüsü" (*şerru'l-beriyye*) ve "kovulmuş şeytan" durumuna düşebilir.¹²³

Bununla birlikte İhvân için "İnsanların en fenası, dini olmayan ve hesap gününe inanmayandır."¹²⁴ Çünkü "insanın kötülük işlemesini engelleyecek en büyük güç din ve imandan kaynaklanan erdemlerdir. Bunun yanında hesap gününe inanmayan, sevap ve ceza beklentisi olmayan insanı, yalnızca kendi çaba ve gücü, kötülükten alıkoymaya yetmez."¹²⁵

İhvân'ın filozof ile peygamber ve din ile felsefe arasında kurdukları ilişki veya gördükleri fark bir kenara bırakıldığında, bu sınıflandırma ve derecelendirmede dikkat çeken ortak kavram *melekî* kavramıdır. Bu itibarla denebilir ki onlara göre dünyada da ahirette de mutlu olabilmesi¹²⁶ için, hem *bilkuvve şeytan* hem de *bilkuvve melek* olan insanın, bilfiil melek olabilecek şekilde nefsini arındırması, huylarını iyileştirmesi ve eksikliklerden kurtularak yetkinliğini elde etmesi gerekmektedir.¹²⁷ Halbuki sûfiler, insanın meleklerden üstün olabileceğini ve melekî özelliklerden insanî hasletleri kazanılmasını ön plana çıkarırlar.

İnsanın yetkinliğini elde edebilmesi, İhvân'a göre, insanî nefsin yani akıl gücünün, gazabî ve şehvî güçlerin eğilimlerine engel olup onları tedbir

¹¹⁹ Sheikh, *Islamic Philosophy*, 40.

¹²⁰ R, I, 298, 306, 427; *er-Risâletü'l-Câmia*, 124; *Risâletü Câmîati'l-Câmia*, 319; Çağrıçı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 61; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 313-315.

¹²¹ R, I, 306.

¹²² 98 Beyyine, 6-7.

¹²³ R, II, 179; Çağrıçı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 61-62.

¹²⁴ R, II, 369; III, 451, 521; Çağrıçı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 60; Ferruh, *İhvân-u's-Safâ*, 107-108.

¹²⁵ R, III, 451-452; Çağrıçı, a. g. e., 60; Ferruh, a. g. e., 107-108.

¹²⁶ R., I, 317-318; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâmî Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001, 287.

¹²⁷ R, I, 317-318, 378-379; IV, 109-110, 116-117; III, 81; *er-Risâletü'l-Câmia*, 117, 123; *Risâletü Câmîati'l-Câmia*, 347; Bircan, a. g. e., 287.

etmesiyle; böylece melekî nefislerin derecelerine yükselebilecek iyi fiilleri huy ve karakter haline getirmesiyle mümkündür. İhvân'ın gazabî ve şehvî güçlerin genel olarak *hevâ* adı altında toplanabilecek eğilimleri¹²⁸ ve onların tedbir edilerek bu eğilimlerine engel olunması konusundaki fikirleri Ebu Bekr Râzî (ö. 925) ve Fârâbî'yi (ö. 950) düşündürmektedir.¹²⁹

İnsanı *bilfil melek* olmaya çağırın İhvân'a göre, meleklerin özelliklerinin bir kısmı yaratılıştan mevcut, bir kısmı ise sonradan kazanılmış alışkanlıklardır. Şeytanların taşıdığı vasıflardan olan kötü huylar ve fena yaşayış da böyledir; bir kısmı yaratılıştan gelen bir kısmı da sonradan kazanılmış alışkanlıklardır.¹³⁰

Fakat fitrattan kaynaklanan huylar, kesinlikle nefsin cevherinden kaynaklanan bir farklılık değildir. Bu anlamda İhvân için, insanlar arasında bir eşitsizlik söz konusu değildir. Çünkü insanî nefisler başlangıçta rahimdeki cenine bağlandığında sade ve boştur; hiçbir bilgiye, ahlâka ve görüşe sahip değildir. Ancak bilkuvve bilici, tabii olarak yapıcı ve eğitimi kabul edicidir.¹³¹ Nefsin cenine bağlanmasıyla birlikte farklılıklar başlamakta; çocukluk döneminde mizacın terkiibini teşkil eden ahlât-ı erbaânın¹³² keyfiyeti, burçların etkisi, tabii ve sosyal çevre şartlarının değişikliklerine göre insan tabiatına ya da yaratılışına yerleşmiş bulunan ve bedeninin her bir organından (veya nefsin her bir gücünden)¹³³ fiillerin, sanatların, ilimlerin, edepilerin, siyasetlerin düşünmeye gerek kalmaksızın kendisinden kolayca sadır olduğu karakterdir.¹³⁴

Doğuştan getirilen huylar, *Resâil* müelliflerince, değiştirilebilir türdendir. Onlar şuna inanmaktadır: Huy; ve davranışların bazıısı nefsanî / ihtiyardır, bazıısı akîl / fikridir ve bazıısı da dinî (nâmusî) /siyâsîdir. Tabiat nefsin, nefis aklın, akıl da dinin hizmetçisidir. Böylece tabiat bir huy oluşturarak nefse yerleştirdiğinde, nefis seçme gücüyle onu ortaya çıkarır, sonra akıl düşünme gücüyle onu yetkinleştirir ve tamamlar. Din ise emir ve yasaklarıyla onu düzeltir, güçlendirir ve mutedil yapar. Böylece işle eğer tabiatın yaratılışa yerleşmiş arzu ve istekler, gerektiği zaman, gerektiği kadar ve gerektiği şekilde ve gerekli amaca uygun olursa buna *iyi*; aksi olursa ona da *kötü* denir.¹³⁵

Şu halde yaratılıştan getirilen tabii huylar, düzeltilebilir ve değiştirebilir özellikler taşır. Eğer ahlâkın değişmesi ve dolayısıyla da ıslahı mümkün olmasaydı, Allah'ın, kötü tabiat ve alışkanlıkların düzeltilmesinin yolunu

¹²⁸ R, III, 272, 457-458; I, 348; Bircan, a. g. e., 287.

¹²⁹ Bircan, a. g. e., 287-288.

¹³⁰ R, I, 310 vd; III, 534; Bircan, a. g. e., 288.

¹³¹ R, III, 51-52; Bircan, a. g. e., 288.

¹³² İnsan vücudunda bulunup insan mizacını oluşturduğu farz olunan dört unsur: Kan, balgam, safra ve dalak. Bkz. Ferid Devellioğlu, "Ahlât" mad., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgât*, XIII. baskı, Ankara 1996, 17.

¹³³ Bkz. R, I, 302 vd; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 288-289.

¹³⁴ R, I, 305-306; Bircan, a. g. e., 289.

¹³⁵ R, I, 318-319; Bircan, a. g. e., 289.

göstermek için peygamberler ve nebiler göndermesi, hakîmlerin ve alimlerin siyaset kitaplarından düzeltilmesinden bahsetmeleri anlamsızlaşır.¹³⁶ *Tabii huyların* dışında kalan sonradan kazanılmış huyların değiştirilmesi zordur; bazısı ise neredeyse imkansızdır. Zira fitrat halinde insanın son derece mu'tedil olduğunu söyleyenlere göre insan bu itidal durumundan iyi ve kötü alışkanlıkları edinerek çıkmakta ve sanki bu alışkanlıklar onda tabiat gibi olmaktadır. Buna *kazanılmış tabiat* denir. Tabiatta olmayan bir şeyi istemek ne kadar zor ise, kazanılmış bir alışkanlığı terk etmek de o kadar zordur.¹³⁷

Dine tabi olanlar, İhvân nezdinde, din ve dünya işlerinde şu dört şeye ihtiyaç duyarlar:

- a. İyi ve kötüyü ayıran ve iyiyi emredip, kötüden sakındıran akla,
- b. Fil, söz ve tasarruflarında kendilerine model olacak peygambere,
- c. Peygamberden, belirli zamanlarda okunmak üzere bırakılmış vasiyete,
- d. Her grup için, dinin hükümlerini bilen, bunları muhafaza etmeye çalışan, uygulanmasını isteyen ve bu hükümleri değiştirmek istediklerinde, insanları bundan men eden erdemli bir reise.

Ancak, İhvân kendileri gibi, dinin hükümleriyle akıllarını güçlendirmiş olan seçkinlerin, reise ihtiyaçları olmadığını, zira bu noktada *aklın reis yerine geçeceğini* de hemen ekler.¹³⁸

Onlar, insanları mutluluk ve bedbahtlık açısından ise, dört gruba ayırmıştır:

1. Hem dünyada, hem de ahirette mutlu olanlar; bunlar dünyada, mal, mülk ve sıhhat bakımından nasipleri bol ve kudretli oldukları halde, bu imkanlardan ancak ihtiyaçları kadarıyla faydalanıp, fazlasını ahirette azık olacak şekilde sarf edenlerdir.

2. Dünyada mutlu, ahirette bedbaht olanlar; bunlar dünya nimetlerine sahip olmak bakımından güçlü kudretli ama bu imkanların hepsini dünyevî lezzetler ve bencil arzular peşinde harcayan, dinin ikazlarına aldırmayan, emir ve yasaklarını dinlemeyen kimselerdir.

3. Dünyada bedbaht, ahirette mutlu olanlar; bunlar dünya hayatını yokluk ve sıkıntı içerisinde geçirmelerine, bela ve musibetlere maruz kalmalarına, dünya nimetlerinden mahrum olmalarına ve ömürlerini ailesine hizmetle geçirmelerine rağmen, bunlara sabır ve tevekkülle katlanıp, dinin emir ve hükümlerini yerine getiren kimselerdir.

¹³⁶ R, III, 534; Bircan, a. g. e., 289.

¹³⁷ Bircan, a. g. e., 289; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 253.

¹³⁸ R, IV, 137; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 123-124.

4. Hem dünyada, hem de ahirette bedbaht olanlar; bunların, dünya nimetlerinden nasibi olmadığı gibi, dinin emirlerini de yerine getirmeyenler, hükümlerine uymazlar ve ikazlara da aldırılmazlar. Böylece İhvân, dünyevî ve cismanî hazları, ahlâkî hayır ve mutluluktan ayrı tutarak, bunları, ruhun faziletlerine ve asıl gaye olan ahiret mutluluğuna ulaşması için vasıta değerler olarak görmüştür. Bu tavırlarıyla onlar, sırf fayda ilkesini esas alan ve mutlulukla hazı aynıleştiren hedonist ahlâk anlayışlarının dışında kalmışlardır.¹³⁹

Temel olarak sûfiler ve bir çok İslâm filozofunun yaptığı gibi,¹⁴⁰ elitist bir tavırla İhvân-ı Safâ da insanları genellikle "avâm" ve "havâs" olmak üzere iki grupta ele alır. Birinciler, yani avâm, daha çok taklitçidirler; sözün eğrisini doğrusundan ayıramazlar; amellerin şekli yönüne önem verirler; varlık ve olayların ardındaki gerçeği yakalamaktan acizdirler. Havâssa gelince, onların ruhları aydınlık, kalpleri uyanıktır; yanlış düşüncelerden, kötü alışkanlıklardan uzaktırlar; aklî süzgeçten geçirmeden değişik mezheplere ve çelişkili düşüncelere bağlanmazlar; eşyanın güzelliklerini varlığın kendisine değil, bunların yapıcısı ve yaratıcısı olan hikmetli güce bağlarlar.¹⁴¹ İhvân'ın avâm ve havâs ayırımı, daha açık bir şekilde, genel olarak tasavvuf düşüncesinde de görüldüğü gibi, batınî bir anlayışla ibadetlere dair yaptıkları açıklamalarda göze çarpar. Buna göre avâm ve cahiller kesiminin en iyi halleri oruç, namaz, tesbih, Kur'an okuma, sadaka verme gibi dinlerde farz veya sünnet olan, onları hoş ve anlamsız işlerden alıkoyan ibadetleri çokça yapmalarıdır. Buna karşılık havâssın en üstün ibadetleri maddî ve aklî olayları, özellikle din ile ilgili gerçeklerdeki incelikleri düşünerek bunlardan anlamlar çıkarmak, yani kısaca "tefekür"dür.¹⁴²

Nefsin arındırılması için çoğu İslâm filozofunun düşündüğü gibi, İhvân da, insanın hem din, hem de dünya meselelerinde doyuma ulaşmasının gerekliliğini savunur. Bunun için, insanın gücü ve kabiliyeti nispetinde tevhide ulaşması, eşyanın hakikatlerini ve evrenin sırlarını araştırması ve maddî ihtiyaçlarını yeterince temin etmesi, bunları yaparken de Allah'a kulluk ederek, O'ndan yardım dilemesi gerekir.¹⁴³

¹³⁹ R, I, 331-332; III, 52 vd.; Koç, a. g. e., 131; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 69-70; Çubukçu, İbrahim Agah, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, sayı: 12, Ankara 1964, 48-49.

¹⁴⁰ Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî fi İlmi't-Tasavvuf*, 197, 434; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz: Süleyman Uludağ, II. baskı, İstanbul 1996, 75, 82, 129, 435, 524, 566; İb Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercümesîne Şerhi*, çev. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 1992, IV, 173, 263-264; Gazâlî, *Ihyâu Ulûmiddin*, Beyrut 1992, 191; İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 96-110.

¹⁴¹ R, I, 356; II, 349; III, 284, 452-453, 511; IV, 158; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 57.

¹⁴² R, II, 343-344; III, 504-505; Çağrıncı, a. g. e., 57; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâdiyye fi'l-felsefetü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 369; Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, 120-123.

¹⁴³ R, IV, 411; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 105-106.

Bu kapsamda İhvân-ı Safâ Topluluğu, mensuplarına *Rabbânî bilgiye (el-maârifu'l-Rabbânîyye)* talip olmaları ve meleklerin ahlâkını kazanmaları yönünde ikazlarda bulunur.¹⁴⁴ Diğer taraftan *şeytanın kardeşlerinin (ihvânu's-şeyâtin)* ve *İblis'in ordusunun ahlâkını terketmesi* hususunda uyarılarda bulunmayı da ihmal etmez.¹⁴⁵

Nihâî olarak anlaşılmaktadır ki *Allah'ın insanı en güzel şekilde yarattığına kesin bir şekilde inanan*¹⁴⁶ İhvân'a göre, *ideal insan şeriatin hükümlerini, peygamberlerin tavsiyelerini ve filozofların irşadlarını uygulayan, düşmanca tutumlardan, kötü huylardan, çirkin davranışlardan, yanlış düşüncelerden uzak duran, ilimler arasında değer farkı gözetmeksizin felsefe, din, matematik, tabiî bilimler, ilâhiyat gibi bütün alanlarda bilgili olmaya, böylece ruhunu aydınlatma ve arındırmaya çalışarı, cahillikten uzak kalan kişidir.*¹⁴⁷

İdeal insanın kriterlerini tespit eden İhvân, ayrıca değişik milletlerin karakteristik vasıflarını da bir arada toplayan bir başka ideal insan tanımı de vermektedir. Onlara göre, *İnsan bilgili, fazilelli, basiret sahibi, hesep bakımından İranlı (Fârisî), dini yönden Arap, mezhep bakımından Hanefî, edebinde Iraklı (İrâkî), gözlemlerinin isabetli olmasından İbrânî, metod bakımından Hıristiyan, ibadetinde Suriyeli (Şamî), ilminde Yunanlı (Yunanî), sırları keşfetmede Hintli, ahlakında ve bütün davranışlarında sûfî meşreptir.* Bununla birlikte İhvân, insanın, *melekî ahlâkları, Rabbânî fikirlî ve İlahî bilgili olmasının* gerekliliğine de vurgu yapar.¹⁴⁸

Şu halde filozoflarımızın nazarında ideal insan, bütün hayatı boyunca *sûfî* olarak yaşayan insandır.¹⁴⁹ *Risâleler'*de kozmolojik muhtevayla İhvân'ın da kullandığı *sûfî aşk sembolizmi (Tanrı, İlk Aşk/Sevilen'dir)* arasında benzerlikler vardır.¹⁵⁰

Diğer taraftan İnsanın, vücudunun düzeninde hayvanlarla bir çok noktaya sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında bir tek onun dik durması önemli bir noktadır. Bu dikey konum, metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru yönelişini sembolize eder. İnsanın başının, bedeninden ayrı olması konusunda da İhvân, insanın göklere olan arzusu nedeniyle böyle bir ayırım olduğunu söyler. İnsan ayakları yerde, başı yukarıda

¹⁴⁴ R, I, 302, 451; II, 152.

¹⁴⁵ R, II, 152; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 34.

¹⁴⁶ R, II, 210; III, 196; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 124; *Risâletü Câmîati'l-Câmîa*, 345.

¹⁴⁷ R, III, 538; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 62.

¹⁴⁸ Arthur Jeffery, "Eclecticism in Islam", *The Moslem World*, XII/2, Nev York 1922, 239; De Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kulluay, Ankara 1960, 67-68; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 40; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 398; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 213; R, II, 376; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretlerine Giriş*, 40; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefi'l-Arabîyye*, I, 233.

¹⁴⁹ Bkz. R, II, 376.

¹⁵⁰ Netton, *Muslim Neoplatonists*, 50.

durur, halbuki bunun aksine bitkilerin başları toprağın altında "ayakları" göğe doğrudur... Bitkilerle insanlar arasında olan hayvanlar ise belirli bir niteliği olmayan yatay konuma sahiptir. İnsanla hayvan arasındaki asıl fark fiziksel görünüş nedeniyle değildir; bilakis bu, insanın, küllî nefsin bir bölümü de olsa hayvanlardan farklı bir nefse sahip olmasından kaynaklanır. İnsanın hayvanlara göre konumu, göklerin dünyevî bölgeye göre konumuna benzemektedir.¹⁵¹

Allah'ın evrende var olan her şeyi bir mikrokozma (insan) yerleştirdiğine inanan İhvân için, insan evrendeki her şeyi gezip inceleyerek öğrenemez, çünkü hayat çok kısadır ve dünya çok büyüktür; insan sadece kendini inceleyerek kendinde var olan her şeyin bilgisini elde edebilir.¹⁵²

V. Aşk

Aşk konusunda kendi düşüncelerini öncelikle açıklamayan İhvân'a göre, kadim filozofların bir kısmı, aşkın nefsanî bir hastalık olduğuna inanır. Bunlara göre, "aşk nefsanî bir hastalıktır, hastalık, ölümün sebebidir, ölüm, yokluğun (adem) sebebidir."¹⁵³

Böylece bazı filozofların aşk tariflerini aktaran İhvân, insanların bu hususa bakışlarını da ortaya koyar. Onlara göre, insanlardan bazıları aşkın bir rezilet olduğunu söyleyerek, ehlini yermiş, bazıları ise, onu nefsanî bir fazilet kabul edip, ehlini övmüştür. Bir kısım insanlar, aşkın sırlarını ve sebeplerini hakkıyla araştırmadan, ince manalarını kavramadan, *onu psikolojik bir hastalık, ilâhî bir cinnet, nefse galebe çalan, meşguliyetleri olmayan avare insanların uğraşısı* olarak, değişik şekillerde tarif etmişlerdir.¹⁵⁴

Aşkı psikolojik (nefsânî) bir hastalık olarak görenler; hastalarda görülen, beden zafiyeti, göz karaması, nabzın artması gibi hallerin, aşıklarda da görülmesi nedeniyle bu kanaata varmışlardır.¹⁵⁵ Aşkı, *ilâhî cinnet olarak görenler*¹⁵⁶; aşka düşenlerin sıkıntılarının giderilmesi ve şifa bulmaları için dua, niyaz, sadaka, kurban, okuyup üflemek vb. şeylerden başka çare olmadığını düşünerek, böyle bir yaklaşım göstermişlerdir.¹⁵⁷

Bazı insanlar aşkı, kainattaki varlıklardan bazısının aşırı sevgi gösterip, şiddetle ona meyletmek, hep onunla ilgilenmek, ona gereğinden fazla ilgi ve ihtimam göstermek şeklinde tanımlamışlardır ki, İhvân'a göre bu, filozof ve

¹⁵¹ Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 114-115.

¹⁵² Nasr, a. g. e., 115; R, I, 99-100; III, 375.

¹⁵³ R, I, 37; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 232-233; *Risâletü Câmîati'l-Câmîa*, 348.

¹⁵⁴ R, III, 269-271; III, 272, 279; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 232, 234.

¹⁵⁵ R, III, 270; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 232.

¹⁵⁶ R, III, 270-271; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 232-234, 239; *Risâletü Câmîati'l-Câmîa*, 348.

¹⁵⁷ R, III, 271.

tabiplerin melonkoli (malihulya) dedikleri ve aslında herkes için mümkün olan bir şeydir.¹⁵⁸

Bir kısım insanlar ise; aşkı, mâşûka kavuşma (ittihâd) arzusu diye tanımlamışlar ve aşığın, hangi halde bulunursa bulunsun, mâşûkuna daha yakın olacağı bir hali temenni etmesini, bu arzuya bağlamışlardır.¹⁵⁹

Bir anlamda vahdet-i vücud anlayışının etkisi görülen İhvân'a göre, bunlar arasında en isabetli görüş sonuncusudur. Çünkü *ittihâd*, ruhanî bir özellik ve psikolojik bir durumdur. Zira cismanî şeyler için; yan yana gelme, karışma ve parçalanmanın dışında, *ittihâd* söz konusu değildir. Öyleyse, aşkı anlamak için nefsin çeşitlerini, nelere arzu duyduklarını ve bunların illet ve sebeplerini bilmek gerekir.¹⁶⁰ Burada şu hususu belirtmek yerinde olacaktır: Genellikle sûfler aşk alanında, ontolojik birlikteliği çağrıştıran *ittihâd* ifadesinden ziyade manevî birlikteliği içeren *vuslat* kavramını kullanmaktadırlar.

Hakimlere (filozolara) gelince; onların bir kısmı aşktan bahsedip onu kötülerdiler. Aşk ehlinin kötü hallerini ve aşkın sebeplerinin çirkinliklerini anlatıp aşkın bir rezilet olduğunu zannettiler. Bir kısım hakimler ise aksine, aşkın şahsî bir fazilet olduğunu söyleyip aşkı methetmişler, aşk ehlinin güzel hallerini anarak aşkın sebeplerini övmüşlerdir. Diğer bazı hakimler ise, aşkın illetlerine ve sebeplerini övmüşlerdir. Diğer bazı hakimler ise, aşkın illetlerini ve sebeplerine hakıyla vakıf olamamış, bunların manalarının inceliklerini kavrayamamışlardır. Bunlar zannetmişlerdir ki aşk; insana arız olan bir hastalıktır. Yine bir kısım hakimler ise aşka ilahî bir hastalık demiş, bazıları ise şahsın başka şeyleri bırakıp yalnız bir şeye (mahbuba) yönelmesi, kafasını ona takması sanmışlardır. Diğer bazıları da aşkı, işi gücü olmayan aylakların işi zannetmişlerdir.¹⁶¹

Yine *Resâil* yazarları, filozofların aşk ile ilgili sözlerini aktarmaya devam ederler: "*Hakîmlerin bazıları ise 'aşk, tıpkı bünyede boy gösteren bir tabiat (huy) gibi şahsiyete galip olup onu ele geçiren kuvvetli istektir' demişlerdir. Bazıları aşk maşukla ittihat (bir olmak) için duyulan şiddetli istektir' demişlerdir.*"¹⁶²

"*Hakîm ve feylesofların söylediği üzere madem insan bedeninde üç nefis vardır, öyleyse maşuklar da üç çeşittir. Bu üç nefis çeşidinden biri nebatî nefis olup bunun aşkı; yiyecek, içecek ve üreme (cinsi münasebet) arzusu gibi şeylerdir. Diğer bir nefis hayvanî nefistir. Bunu da aşkı, kahır (öfke), düşmanına ve etrafına galebe çalma hevesi ve reis olma sevdası gibi şeylerdir.*"

¹⁵⁸ R, III, 271; *er-Risâletü'l-Câmia*, 232 vd., 239.

¹⁵⁹ R, III, 272; *er-Risâletü'l-Câmia*, 239.

¹⁶⁰ R, III, 272; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 153-154.

¹⁶¹ R, III, 270; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", *Aşk Risâleleri* içinde, çev: M. Fatih Birgül, İstanbul 2000, 38.

¹⁶² R, III, 273; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 40.

Üçüncü ve en yüce nefis ise ancak insana mahsus olan nefis-i natikadır (düşünen nefis). Bunün aşkı ise; marifet yönüyle ve faziletleri kazanmayla olur.¹⁶³

Aşk, İhvân için, aşığın her işinde sevgilisini hatırlamasını ve onu düşünmesini sağlar. Kalbi heyecanlandırır, sevgiliye karşı akli giderip şaşkın hale sokar. Basiretlere gizli işlere ve latif sırlara vakıf olmayan, yalnızca şair ve hisli insanlara zâhir olan inceliklerden habersiz insanların zannettiği gibi aşk, tembel ve aylakların işi değildir. Zihin kuvveti yerinde, temyiz (ayırt etme) gücü engin, düşünce ve araştırması yoğun ve dikkatli nazarı çok (zâhir ehli) de aşkı anlamaktan uzaktır. Nitekim bunlar aşkı, insana arız olan bir hastalık sanmışlardır. Yahut aşkın ilâhî bir musibet olduğunu söylemişlerdir. Bunların böyle bir kanaate varmalarının sebebi ise aşıklarda gördükleri ve ancak hastalarda bulunan; geceleri uyuyamama bedeninin zayıflaması, gözlerin kayması, nabzın ve solukların sıkışması gibi belirtilerdir. Bunlardan dolayı onlar, aşkın kişiye arız olan bir hastalık olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁶⁴ Aşk; nefsin, mâşûkun istekleri dışındaki bütün arzu ve isteklerden arınması, her an onu düşünmesi, kalbin heyecanla çarpması, bu duygu nedeniyle şaşkına dönmesidir. Aşk, hadiselere sadece duyu organlarıyla bakan, gizli ve latif sırlardan haberi olmayan kimselerin zannettiği gibi başıboş insanların işi değildir.¹⁶⁵

İhvân düşüncesinde "Aşkın başlangıcı ve temeli (mebde) bir bakış yahut diğerlerini bırakıp yalnız bir şahsa yönelmektir. Böylece aşk, sanki toprağa atılan bir tane, henüz yeni dikilmiş bir fidan, yahut rahme yeni düşmüş taze nutfe gibi bir şey olur. Bundan sonra gerçekleşen, sevgiliye bakışlar ve (onunla geçen) zamanların hepsi, bu yeni dikilmiş aşk fidanını sulamak mäsabesindedir. Günler geçtikçe aşk, bir ağaç yahut cenin oluncaya kadar gelişir ve büyür. Bu esnada aşığın bütün maksadı ve gayreti sevgilisine yaklaşmaya çalışmaktır. Eğer buna muvaffak olursa, o zaman maşukuyla yalnız kalmayı ve sohbet etmeyi temenni eder. Bunu da becerirse, o zaman sevgilisine sarılmak ve öpmek ister. Buna da nail olursa bu kere onunla aynı örtü altına girmeyi ve mümkün olduğunca bütün uzuvlarıyla ona temas etmeyi arzular. Lakin bütün bu hallerin hiçbirini, sevgilisine duyduğu şevki ve arzuyu azaltmaz, bilakis artırır ve yoğunlaştırır."¹⁶⁶

İşte bunlardan dolayıdır ki sen, insanlardan ya da canlıların birinden yahut bir yiyecekten, bir ses veya kokudan hoşlanırsın diğerlerine tercih edersin, fakat diğer insanlar ondan hazzetmez hatta onu çirkin görür, ondan elem duyarlar. Aynı bunun gibi sen herhangi bir vakit birisinden hoşlanırsın ve ondan haz alırsın da bir başka zaman ondan nefret eder ve elem duyarısın. Tüm

¹⁶³ R, III, 272; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 41.

¹⁶⁴ R, III, 270; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 38.

¹⁶⁵ R, III, 270.

¹⁶⁶ R, III, 273; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 41.

bunların sebebi; mizaçların ve terkiplerin farklılıklarından ve algı ile algınana arız olan ve bunlar arasında meydana gelen münasebet ve münafereftir.¹⁶⁷

Kadınların erkeklere muhabbet duyması ve aşık olmasında İhvân, bu durumun çiftleşerek üreyen çoğu canlılarda bulunan fizyolojik bir olay olarak değerlendirir. Onlara göre, erkeklere karşı sevgi ve meylin, kadınların tabiatına yerleştirilmesinin sebebi onlarla bir araya gelmek ve çoğalmayı sağlamak için cinsel münasebeti temin etmektir. Erkek ve kadının birleşmesindeki maksat ise neslin bekasını sağlamak ve şahısların akıp gitmeleriyle, heyulada cins ve nevi şeklinde sureti muhafaza etmektir.¹⁶⁸

Muhabbet ve aşk, insan tabiatında açığa çıkan yüce bir fazilet, büyük bir hikmet, şaşırtıcı ve nefis bir özelliktir. İşte bu durum, İhvân nazarında, Allah'ın yarattıklarına bir ihsanı, onların maslahatı için bir yardımı, kendi varlığına delalet eden ve yarattıklarının kendisine ve emrettiklerine yönelmesini sağlayan bir duygudur.¹⁶⁹

Adeta sevenler arasında vuslatın gerçekleşmemesinde gizli bir haz alan ve bunu gerekçelerini de kendince belirten İhvân'a göre, "Sonra bil ki bir şeyi seven biri, ona her vakit şevk duyar ve hayal her zaman onunla meşguldür. Seven sevdiğine kavuşur, onun hakkındaki isteklerine nail olursa ve onu işitmek, ona yakın olmak ihtiyacını giderirse, bir müddet için sevdiğinden ayrılmak ister, sevgilisine olan meyli azalır ve ona karşı olan hali değişir. Vuslatın tatlılığı gider, taravet (hazzın verdiği mutluluk) dağılır, iştiyak ve heyecan eğlencesi kurur. Bu hal ancak salihlerden olup yalnız Allah'ı seven ve ona şevk duyan kullarda görülmez. Hiç şüphesiz bu Hak aşıklarında sonsuza kadar giderek fazlalaşmak üzere, sonsuz ve nihayetsiz olarak sevgililerine yakınlaşma vardır."¹⁷⁰

Allah, *Resâil* müelliflerince, mâşûk-u evveldir. Hakikî aşk ve kamil sevgi, Allah'a kavuşmaya duyulan şevktir. Zira bütün varlıklar ona iştiyak duyar, diğer sevgilerin hepsi bu gayenin tezahürü için birer vesiledir. Bütün güzellikler, faziletler ve hayırlar Allah'ın feyzindedir. Tüm varlıkların, varoluş nedeni, devamı, bekâsı ve kemâli O'na bağlıdır. Çünkü O, mutlak varlıktır. Bekâ ve kemâl O'na mahsustur.¹⁷¹ Tüm varlıklar, Allah'a yönelmiş, onu arzu etmiştir. Hepsî suretlerini tamamlamaya ve kemale ulaşmaya yönelmiştir. Ruhun bedenlerle birleşmesi de, bu gaye içindir. Ruh, kemal sıfatlarla bezenerek terakki etmeye, yücelik kazanmaya isteklidir. Tüm eşya da böyledir. Bulunduğu halden daha mükemmel hale gelmeyi, en güzel biçimde uzun bir ömrü, arzu ve emellerine ulaşmayı ve nihayet Rahman'a kavuşmayı ister.¹⁷²

¹⁶⁷ R, III, 276; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 44.

¹⁶⁸ R, III, 277-278; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 45.

¹⁶⁹ R, III, 279; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 47.

¹⁷⁰ R, III, 281; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 50-51.

¹⁷¹ R, III, 285-286.

¹⁷² er-Risâletü'l-Câmîa, 231; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 159.

Aşık olunan, itaat edilen, sevilen ve istenen gerçekte Bari (Allah) Subhaneh'tir. Tüm yaratıklar ve cümle alem bütünüyle, O'na aşıktır.¹⁷³ Bu kapsamda Allah'ın bildirdiklerini yerine getirmeyi gerçek aşk olarak gören İhvân'a göre, "Allah, evrenin ilk maşukudur". Tanrı olmayan her şey O'nunla meydana gelir ve O'na dönmeyi arzular. Bu arzu evrenin kanunudur – namusudur ve peygamber de Sahibu'l-Namus, kanunun öğreticisi adını alır." Şu halde "Gerçekte ma'şuk Allah'tır. Tüm mevcudat O'na aşıktır. O'na yönelir ve tüm işler O'na döner. Çünkü varlıkları, oluşları devamlılıkları, kalımları O'nunladır. Çünkü saf Varlık'tır. Bekâ ve süreklilik O'na hastır."¹⁷⁴

İnsanların aşk anlayışı ve bu anlayıştaki dereceleri, şüphesiz onların bilgi seviyelerine göre değişiklik gösterir; sıradan insanlar güzel bir sanat eseri veya güzel giyimli birini gördüklerinde, gözleri o esere takılıp kalır veya o kimse gibi olup ona yakınlaşmak, ona benzemek isterler. İlimde belli bir mesafe almış olanlar (havâs, hukemâ) ise, o sanat eserinden yegane Sanat Sahibine (Tanrı) intikal edip büyük bir aşkla O'na benzemek isterler. Bilgi seviyesi düşük kimseler de dünya süsüne ve dünyalık şeylere takılıp kalırken, erdemli kimseler onlara pek aldirmayıp gözlerini daha yücelere dikerek meleklerle benzemeye çalışırlar. Onların aşkı melekût alemine yükselmektedir. Fakat bu yükseliş ancak ölümden sonra mümkündür.¹⁷⁵

Allah'ı ilk maşuk olarak kabul eden İhvân'a göre, felekteki tüm cisimler O'na ihtiyaçlarından ve en tamam haller, en yüce gayeler ve en erdemli sonlar üzere çok uzun zaman kalmak ve sonsuzluğa duydukları muhabbetten dolayı daima devreder dururlar.¹⁷⁶

O halde Allah, İhvân için, ilk maşuktur ve bütün varlıklar O'nu arzular, O'na yönelir ve iş bütünüyle O'na döner. Zira varlıkların var oluşları, kıvamları, bekâ ve süreklilikleri ile yetkinliği elde etmeleri ancak O'nunladır.¹⁷⁷

VI. Sûfî Ahlâk

Ahlâk, İhvân-ı Safâ düşüncesinde, felsefelerinin gayesi ve bütün ilimlerin son hedefi olarak tasavvur edilmiştir. Asıl maksatları bir "münevverler ahlâkı" vücuda getirmek olan Topluluk; felsefî ahlâklarında öncelikle Sokrat'a (M. Ö. 469-399) uymakla birlikte, Fisagor'un (M. Ö. 572-497) *Risâle-i Zehebiye*'sinden Eflatûn'un *Nevâmis*'inden (*Les Lois*) ve Aristo'nun (M. Ö. 384-322) *et-Tuffahe* diye tanınan *La Grande Morale*'asından ve İslâm aleminde *Hümayunname* diye bilinen Hint ahlâkı, yani *Kelile ve Dimne* tercümesinden beslenmişlerdir. Bu eserlerin Müslüman kaynaklarla karşılaşması sonucunda

¹⁷³ Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 334 (II. böl. 35 nolu dipnot).

¹⁷⁴ R, III, 285-286, 370; Nasr, a. g. e., 334 (II. böl. 36 nolu dipnot).

¹⁷⁵ Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 105; R, III, 285; Cemâlüddin, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, 171.

¹⁷⁶ R, III, 285; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 54.

¹⁷⁷ R, III, 286; İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", 5.

tasavvufî ahlâkı rasyonel ahlâkla birleştiren İhvân-ı Safâ, ahlâkın esasî olarak nefsi arındırırken metot olarak tasavvufa dayanmıştır; fakat ahlâk, mâkul olarak tabîî düzene göre yaşamaktır derken, rasyonel ahlâkı sistem halinde almaktadır. Bu cemiyette, Sokrat'la İslâm tasavvufunun metot ve sistem ayrılıklarıyla beraber kaynaştıkları görülür. İhvân-ı Safâ, aksiyonu nazariyeden ve ahlâkı ilimden üstün saydıkları için Meşşâî filozoflardan ayrılır.¹⁷⁸

Diğer taraftan sûfiler de tasavvufu ileri mertebede (makam) bulunmayı ahlâkî güzelliklerle bezenmekte görmektedirler. Böylece onlar Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmayı esas alıp, Allah'ın isimlerinin tecellisine mazhar olmayı, her an edebe riayet etmeyi ve fitratı korumayı öne çıkarırlar.¹⁷⁹

Fıtratta mevcut arzuların, insanı faydalıya yönlendirip, zararlıdan sakındırmaya meyilli olduğunu düşünmekle beraber, İhvân, isabetli bir seçim için; irade, akıl ve dinî buyrukları gerekli görmektedir. Zirâ onlara göre, insanın arzu ve eğilimlerini kendi seçimi ve iradesiyle, gerektiği şekilde yönlendirmesi onu üstün bir varlığa dönüştürür. İrade ve seçimini akıl ve düşüncenin emrine veren erdemli kişiye hakîm ve filozof denir. İradesi, seçimi, akli ve düşüncesi, dinin emir ve yasaklarıyla uyumlu olan kimse ise sevaba ve mükâfata hak kazanır.¹⁸⁰ Dolayısıyla gerçek mutluluk, ebedî olan ahiret mutluluğudur ve bu mutluluğa ulaştıracak hayır; irade, akıl ve din üçlüsünün uyum içerisinde olmasıyla gerçekleşir. Nitekim onlara göre, peygamberlerin emrettiği ve yasakladığı şeyler kendi düşünceleriyle değil, ilâhî kaynaktan gelen vahiydir. Bundan dolayı mutlaklardır. Bilgin ve filozofların ortaya koydukları şeyler ise akıl seviyelerine, düşünme ve araştırmalarına ve kendi görüşlerine dayandığı için subjektiftir. Ancak vahiy ile uyum içerisinde olduklarında, mutlaklık kazanırlar.¹⁸¹

Gerek akıl ile keşfedilen, gerekse din ile şekillenen bütün değerlerin kaynağı, İhvân düşüncesinde, mutlak varlık olan Allah'tır. Mutlak varlığın her şeyi mutlak olduğundan, koyduğu değerler ve bu değerlere sonucunda ortaya çıkan ahlâk ilkeleri de, mutlak ve evrenseldir. Ancak kulun seçimi ve iradesi söz konusu olduğunda farklı durumlar gelişebilir.¹⁸²

Risâleler'de zikredilen temel değerlerin yanında, İhvân-ı Safâ'nın "(Rasûlüm!) Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir"¹⁸³

¹⁷⁸ Hilmi Ziya, Ülken, *İslâm Düşüncesi*, II. baskı, İstanbul 1995, 171; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabi ilâ Eyyâm-î İbn-i Haldûn*, 398-399; Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 66-67.

¹⁷⁹ Bkz. Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *AÜİFD*, sayı: 29, Ankara 1987, 386-406.

¹⁸⁰ Bkz. R, I, 319.

¹⁸¹ Bkz. R, IV, 136; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 132.

¹⁸² Koç, a. g. e., 134; ayrıca bkz. İsmâ'il Râgî Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khillan A-Wafâ) IV", *Muslim World*, c: 50, sayı: 3, 1960, 193.

¹⁸³ 7 Araf, 199.

ayetinden hareketle, güzel ahlâkın ilk ilkeleri olarak kabul ettiği erdemler şunlardır:

1. Hatayı affetmek
2. Yoksullara karşı cömert olmak
3. Akrabalık bağıını kesenlere karşı, bu bağları korumak
4. Kötülüğe karşı iyilik yapmak
5. Aldatana karşı nasihat etmek
6. Dedikodu ve gıybet edenler için Allah'tan af dilemek
7. Öfkelenen insanlar karşısında kendine hakim olmak¹⁸⁴

Bütün kötülüklerin ilkeleri olan huylar ise; cehalet, kibir, hırs ve hasettir. İsrâf, acizlik ve gevşeklik göstermek, inkar, günahta ısrar etmek, itaatten çıkmak ve yasaklanan şeyleri yapmak, kötülüklerin yayılmasına neden olur. Diğer bütün kötülükler, bunların aşırılığından doğmuştur.¹⁸⁵

Ayrıca *Resâil*'in yazarları, Kur'an'dan da delil getirerek ilim adamlarının fakihlerin, âbidlerin ve özellikle zâhidlerin ahlâkını çok övmektedirler. Bu çerçevede zâhidlerin ahlâkı temel özelliklerini ise şöyle sıralarlar:

1. Az yemek
2. Şehveti terketmek
3. Gereksiz yere konuşmamak
4. Vakarlı olmak
5. Takva sahibi olmak
6. Başkalarına acımak.¹⁸⁶ Onlara göre bu ahlâk ilkelerini ve benzerlerini gözeten zâhidler, velilik derecesine ulaşabilirler. Velilik derecesine yükselen kimse ise meleklerin hakikatini ve onların ilhamını bilir.¹⁸⁷

Hakîkât, İhvân'a göre, her dinde mevcuttur ama insanlar ona şüpheler karıştırmışlardır. İnsanların izledikleri yolları tenkit etmekten ve ayıplarını araştırıp söylemekten ziyade insan, eksikliklerini araştırmalıdır.¹⁸⁸

İnsanın faydalıyı istemesi ve zararlıdan kaçması bakımından hayvanlarla benzerlik gösteren yönlerine dikkat çeken İhvân, bir şeyi, ya yırtıcı

¹⁸⁴ R, I, 333.

¹⁸⁵ R, I, 351-355; IV, 44; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 151-152; krş. Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 378.

¹⁸⁶ R, I, 356-359.

¹⁸⁷ Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 48.

¹⁸⁸ R, III, 501; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 27.

hayvanlar gibi güç .ve zorbalık kullanarak yahut köpek ve kedi gibi yaltaklanarak ya da örümcek gibi hile ile elde etmeye çalışır. Veya yırtıcı hayvanlar gibi öldürerek, tavşan ve ceylan gibi kaçarak ya da kirpi ve kaplumbağa gibi zırha bürünerek korunur. İnsan, cesaretle aslana, korkaklıkta tavşana, cömertlikte horaza, cimrilikte köpeğe, iffette balığa, gururda kargaya, vahşilikte kaplana, uysallıkta güvercine, kurnazlıkta tilkiye, saflıkta koyuna, izzette file, zillette deveye, çalışkanlıkta arıya, zararlı olmada fareye, inatçılıkta eşeğe... benzer. Evrendeki tüm varlıkların özelliklerini taşıyan insanlar sanatta, ilimde, ahlâkta, düşüncede, davranışlarında, sözlerinde, kısaca tüm hayatında bunların izlerini taşırlar.¹⁸⁹

Böylece erdemleri ve reziletleri benzetmeler yoluyla canlılar alemiyle ilişkilendiren ve benzerlikler kûran İhvân, *sabr*, *tevekkül*, *ihlâs*, *rıza* ve *yardımlaşma* gibi bir kısım ahlâkî erdemlere *Risâleler*'de kafi derecede yer vermiştir.

1. Sabır

Basralı Safâ Kardeşler, sabrın sadece bela ve musibetler karşısında değil, aynı zamanda imanin gereği olan faaliyetlerde karşılaşılan güçlüklerde de gösterilmesi gereğine işaret etmişlerdir. Onlara göre, öfke ve ümitsizlik sabrın zıddıdır. Dolayısıyla sabır için, irade eğitime de ihtiyaç vardır. İhvân'ın asıl gayesi, faziletlerle nefsin arıtılması olduğuna göre, sabır bunun ilk koşulu kabul edilmiştir.¹⁹⁰

Allah'dan gelenlere karşı sabretmek hem müminlerin hem de sûfîlerin özelliklerinden birisidir. Zirâ Allah bu âlemi en güzel şekilde düzenlemiştir. Bunun için insana hayır veya şer bir şey isabet ettiğinde, eğer acele etmezse bunda bir yarar ve hikmetin var olduğunu görür.¹⁹¹

2. Tevekkül

Tevekkülü, "*ihtiyaç anında başkasını vekil tayin etmek ve ona dayanmaktır*"¹⁹² şeklinde tarif eden İhvân'a göre, vekil tayin edilen kişi, sağlam ve güvenilir ise, tevekkül edenin kalbi sakin, ruhu mutmain olur. İnsan, darlık ve bollukla her zaman karşı karşıyadır. Mümin her iki halde de, Allah'a itaatten yüz çevirmez. Şiddet ve sıkıntı anında olduğu gibi; bedenden güçlü, zengin, makamlarında da tevekkülü elden bırakmaz. İnanmayan ise, nefesine ve sahip olduğu mala ve makama güvenir de, Allah'ı unuttur.¹⁹³

¹⁸⁹ R, II, 474-475; *er-Risâletü'l-Câmia*, 99; Şahin Filiz, *İlk İslâm Hûmanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002, 285.

¹⁹⁰ Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 148.

¹⁹¹ R, IV, 72-73, 80; Ferruh, *İhvân-u's- Safâ*, 162.

¹⁹² R, IV, 68.

¹⁹³ R, IV, 68-69.

İdeal anlamda gerçek tevekkül anlayışı, filozoflarımız için, kalbin Allah'tan emin olmasını, ona güvenmesini ve sürekli yaratıcı ile irtibat halinde olmasını gerektirir. O halde, Allah'a hakkıyla tevekkül eden bir insan, kalbini meşgul eden sıkıntılardan kurtarmalı ve görevini layığıyla yerine getirmelidir.¹⁹⁴

Allah'a ve birliğine tevekkül, müminlerin hasletlerindedir. Tüm insanlar, aslında tevakkül sahibidir. Ancak ekseriyeti Allah'ın dışındakilere tevekkül ederler. Allah'a tevekkül edenler, peygamberler ve salih müminlerdir.¹⁹⁵

3. İhlas

Eylemlerde ihlas, İhvân'a göre, "yapılan şeyleri, Allah'ın yarattığı varlıkların hiçbirinden teşekkür ve karşılık beklemeden yapmaktır." Annebabaların, çocuklarını terbiye ederken gösterdikleri ihlas bu nevidendir. Onlar bundan bir karşılık beklemezler; zira fitratta böyle bir gereklilik vardır. Rabb'ine ceza korkusu ve mükafat umuduyla kulluk eden kul, ihlaslı olamaz. Duada ihlas ise, insanın çaresi tükenip, ümidi kaybolduğunda yaptığı gibi olmalıdır.¹⁹⁶

Duanın kabul olması için, *Resâil* yazarları, halis niyet, ihlas, tevbe, sadaka, ihsan gibi bâtinî ve ahlâkî erdemlerle birlikte, namaz ve oruç gibi zâhirî amelleri de gerekliliğine inanmışlardır.¹⁹⁷

4. Rıza

Rıza, İhvân düşüncesinde, "nefsin, Allah'ın ezeli bilgisiyile hakkında takdir ettiği şeyleri gönül hoşluğuyla kabul etmesidir." Bu, insanoğlunun en zor kabul ettiği şeydir ve ancak ilâhî hükümlere bağlı müminlerin göstereceği bir erdemdir.¹⁹⁸

İhvân, yalancı şahitlerin ifadesiyle öldürülen Sokrat'ın; Adem Peygamberin çocuklarından, Kabil karşısında Habil'in; Yahudiler karşısında İsa Peygamberin; Uhud savaşında seçkin dostlarını kaybeden ve ümitsizliğe düşen ashâbı karşısında Hz. Peygamber'in; şehit olmaya yönelen hasımları karşısında Hz. Osman'ın ve Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in gösterdiği kararlılığı etraflıca anlatarak, erdemli kişilerin kaza ve kadere rıza konusunda sergiledikleri tutum ve davranışlarını bu konuya örnek olarak vermiştir.¹⁹⁹

5. Yardımlaşma

Tasavvuftaki yardımlaşma, dayanışma, feragat ve diğerkamılığı içeren "isâr" düşüncesinin ana temsilcisi Ebu'l-Hüseyin en-Nurî (ö. 907) ve kurucusu

¹⁹⁴ Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 149.

¹⁹⁵ R, IV, 68-69; Ferruh, *İhvân-u's- Safâ*, 162.

¹⁹⁶ R, IV, 70; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 149.

¹⁹⁷ R, II, 261-262; Koç, a. g. e., 150.

¹⁹⁸ R, IV, 73.

¹⁹⁹ R, IV, 73-75; Koç, a. g. e., 150.

olduğu Nuriye ekolü²⁰⁰ gibi İhvân da "dünya kötülüklerinden kurtulmak ve ahiret nimetlerini kazanmak" için yardımlaşmanın önemini bilincinde olmuştur.²⁰¹ Hatta onların kendilerini tanıtan isimlerinde (İhvân-ı Safâ), bu karşılıklı yardımlaşmanın etkilerini görmek mümkündür.²⁰²

Safâ Kardeşler cemiyetinin her bir üyesi, *kardeşine yardım etmekle ve kendisini için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe inanç olarak yükseleceğine* inanmaz.²⁰³ İhvân'ın okulu ve hayatı, her şey için merhamet ve iyi kalpliliği göstermek anlamına gelir²⁰⁴; bundan dolayı paralı ancak bilgisiz kardeş, parasız ama bilgi konusunda cömert bilgi sahibine (scholar) yardım eder.²⁰⁵

Cemiyet olmanın getirdiği sorumlulukla birlikte İhvân, *Resâif*'de ve *on iki günde* bir yaptıkları toplantılarındaki felsefî tartışmalarında yardımlaşmanın yarar ve getirisinin bilincinde bir tavır sergiler. Bir yerde onlar şu düşünceleri seslendirirler:

*Bil ki yol uzaktır. Şeytanlar, yol kesen eşkıyalar gibi pusuya yatmış gözetlemektedirler. O halde şu hususu dikkate al: Sen tek başına yaşamaya güç yetiremezsin. Şehir halkıyla (ehl-u medine) yardımlaşmaksızın ve arkasından gittiğin bir yol olmaksızın sağlıklı bir hayata sahip olamazsın. Böylece senin, onların aracılığıyla (şefâatihim) yardımlaşarak cehennemden kurtulman için kardeşlere (ihvân) ve arkadaşlara (esdikâi) ihtiyacın var. Dolayısıyla onların yardım ve desteğiyle semanın melekutuna yükselirsin ve hesap vermeksizin cennete girersin.*²⁰⁶

Bu düşüncelerin değerini artırmak, önemini kavratmak ve onları temellendirmek amacıyla İhvân, "iyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın ..."²⁰⁷ ayetini kaydeder.²⁰⁸

Risâleler'inde *nefs* ile *ruhu* hemen hemen benzer anlamlarda kullanan İhvân, *nefsle ruha* ait hüylar hususunda ayırtırmaya yönelerek bu tutumunu değiştirmektedir. Bu çerçevede İhvân, ruhun *nefs* ile ilgili hasletleri dengeleyen yönüne değinerek ahlâk eğitiminde ruh-nefis mücadelesini izaha çalışmıştır; Onlara göre, insanın görme, koklama, tat alma, dokunma, işitme, yeme, içme, uyuma, gülme, ağlama, sevinme ve üzülmesi *nefs* yönüyle; akıl yürütmesi,

²⁰⁰ Geniş bilgi için bkz. H. Kamil Yılmaz, *Gönül Ertleri –Kırk Veli*, İstanbul 1991, 222-227

²⁰¹ R, I, 140; IV, 55, 170; Kerem – el-Yâzîcî, *E'lâmû'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, 408; Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, 273 vd.

²⁰² Bkz. Netton, *Muslim Neoplatonists*, 4-5.

²⁰³ R, IV, 55, 126-127, 134.

²⁰⁴ Bkz. R, IV, 44.

²⁰⁵ R, IV, 54-55, 167; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 103.

²⁰⁶ R, II, 139-140.

²⁰⁷ 4 Maide, 2.

²⁰⁸ R, II, 140.

kavraması; idrak etmesi, öğrenmesi, utanması, merak etmesi, ilerletmesi, engel olması, saygılı olması, dikili durması (ayakta durması) ve saldırması ise ruh yönüyledir.²⁰⁹ Keza, insandaki öfke, şehvet, oyun ve eğlenceye düşkünlük, hile, istihza etmek, terbiyesiz olmak, aldatmak, kaba davranmak ve saygısızlık gibi kötü huylar nefisten; hilm, vakâr, iffet, haya, ince anlayış, hürmet, kabiliyetli olmak, doğruluk, nezaket, sabır gibi iyi hasletler ruhtan neş'et etmektedir. Böylece İhvân'a göre, nefse ait hasletlerin kendisine hükmetmesinden korkan akıl sahibi, bunlara ruha mahsus erdemlerle mukabelede bulunmalıdır ki, dengeye ulaşabilsin. Nitekim her hastalık zıddıyla tedavi edilir. Öfkeye yumuşaklıkla, hafif meşrepliğe vakarla, şehvete iffetle, eğlenceye hayayla, zamanı boşa geçirmeye (bilbehau) istihzaya kaygıyla, utanmazlığı saygıyla hoşgörüsüzlüğe nezaketle, korkaklığa şecaatle, yalana doğrulukla, taşkınlığa sabırla aceleciliğe tedbirlilikle karşılık vermelidir. Keza, katı kalplilik, cimrilik, inatçılık, ümitsizlik gibi *toprak unsurunun* özelliklerini taşıyan hasletler; yumuşaklık, cömertlik, hoşgörü ve ümitvar olmak gibi *su unsurunun* özelliklerini taşıyan hasletlerle dengelenmelidir.²¹⁰ İhvân, bu dengenin dünya-ahiret bakımından da olması gerektiğine dikkat çeker. Onlara göre, insanlardan bazısının, sadece dünyaya yönelerek onu ıslaha çalışması, ilâhî hikmetin gereğidir. Eğer bunlar olmasaydı ekonomi ve ziraat gibi şeyler ve dünyanın imarı fesada uğrardı. Bazı insanlar ise sadece ahiret işleriyle uğraşırlar. Hikmet sahibi insana gelince, her iki alem için gayret gösterir ve her iki alemin haline muttali olur. Nitekim erdemli alimler, dünya işlerinde yardımlaşarak zillete düşmekten sakınmışlardır.²¹¹

İnsanı sadece erdemleri boyutuyla değerlendirmeyen, onu diğer negatif boyutuyla (rezîlet) ele alan İhvân-ı Safâ nazarında kötülüklerin anası ve en kötü ahlâk kibir, hırs ve kıskançlık gibi huyların meydana getirdiği ahlâktır.²¹² Bununla birlikte onlar, insanları faziletsiz olanlarını en aşağı mertebede göreberek cehennemlik; faziletli olanlarını da cennetlik saymışlardır.²¹³

Eklektik olmakla beraber İhvân-ı Safâ'nın ahlak sistemi, zühde dayanan ruhî bir karakter arzeder. Bu görüşe göre insan gerçek tabiatına uygun olarak hareket ederse doğru olanı yapar; "ve bir iş, nefis tarafından hür olarak yapılırsa övülmeye layıktır, akilî teemmül neticesi olduğu müddetçe efdaldır; ve nihayet hareketlerini ilâhî Kanuna uygun olarak yapanların mukafatı bunların, semaların melekûtuna yükseltilmeleridir. Fakat nefis bu durumda da yukarıların iştiyakı içindedir. Bundan dolayı muhabbet (aşk) en üstün fazilettir ve gayesi *ilk Mahbub* olan Allah'ta fenaya erişmektir (fena fi'l-

²⁰⁹ Hucvurî de ruh ve nefse ait sıfat ve hasletlerin bir benzerini önemli eserinde zikreder. Bkz. Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, 312-313.

²¹⁰ R, 1, 301-302.

²¹¹ *er-Risâletü'l-Câmia*, 55; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 161-162; ayrıca bkz. İzmirli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, 54; Ferruh, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 378.

²¹² İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, 8.

²¹³ İzmirli, a. g. e., 9.

lah). Bu muhabbet bu hayatta sabretmek ve bütün yaratıklardan razı olmak şeklinde tezahür eder. Muhabbet bu dünyada nefse sükûnet, kalbe hürriyet ve huzur verir ve ahirette de nefsi ezeli nura yükseltir." Bütün bunlardan sonra, beden bu kadar tahkir edilmesine şaşırılmamalıdır. İnsan gerçekte nefstir ve bizim hayatımızın en yüksek gayesi Sokrat ile beraber akla ve Mesih ile beraber muhabbet kanununa nefsimizi hasretmek olmalıdır. Bununla beraber, ruhun tam inkişafına ulaşmaya vakit bulması için bedene önem vermek, dikkat etmek gerekir. Bu bakımdan İhvân, insan *bilgili, faziletli, basiret sahibi, ahlakında ve bütün davranışlarında sūfî gibi olmalıdır* derken bu vasıflara, *melekî ahlâklı, Rabbânî fikirli ve İlahî bilgili* özelliklerini de ilave eder.²¹⁴

Esasen ahlâk hakkındaki düşünceleri, İhvân-ı Safâ'nın kendilerinden önceki tasavvufun kurumsallaşma dönemini tasvir etmesi bakımından dikkat çekicidir. Başka görüşlerinde olduğu gibi ahlâk anlayışlarında da değişik etkiler vardır. Onlara göre doğru eylem, insanın tabiatına uygun, hür, akil ve muhakeme ile ilâhî kanuna uygun olarak yaptığı eylemdir. İnsan ancak bu taktirde yükselebilir ve mükafata nâil olabilir.²¹⁵

İnsan davranışlarını psikolojik, toplumsal ve ekolojik etkilerle ilişkilendiren İhvân-ı Safâ'ya göre, ahlâkının şekillenmesinde aşağıdaki durumların etkisini görmek mümkündür:

- a) Yaratılıştan sahip olunan mizaç ve karakter.
- b) İçinde doğup büyüdüğü çevre ve iklim.
- c) Aile ve okulda alınan dinî eğitim.
- d) Çocuğun ana karnında ve doğduğu sırada gökteki yıldızların durumu ve etkisi.²¹⁶

Ahlâkın çeşitli olmasının en önemli sebebi İhvân'a göre, bu dördüncü sebeptir.²¹⁷

Resâil yazarları, filozof veya hakîm ile veli ve gerçek dindar arasında fark görmezler. Onların velilere özgü erdemleri sıralarken en başta şeytanın buyruğuna girmemelerini, "şeriat"ta helal olmayan, "mürüvvet" yani ahlâk açısından takdire değer görülmeyen tutum ve davranışlardan uzak kalmalarını zikretmeleri ilgi çekicidir. Buna göre İhvân "Allah dostları"ndan olmanın ilk şartı olarak ahlâkî mükemmelliği öne sürmüştür. Bunun yanında nübüvvetten sonra

²¹⁴ R, II, 376; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 67-68; Sheikh, *Islamic Philosophy*, , 40; Jeffery, "Ecclesism in Islam", *The Moslem World*, 239; Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 398; el-Fâhûrî - Halil el-Cer, *Tarihü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 233.

²¹⁵ Taylan, *Anahattarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, 152.

²¹⁶ R, I, 31,145, 299, 302-303; II, 317-318, 401-402, 428; IV, 390; Taylan, a. g. e., 152-153; Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 45; Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 397; Şemseddin, *el-Felsefeti'l-Terbeviyye inde İhvân-ı Safâ min Hilâl-i Dirâsetihim*, 90-93; Kumeyr, *İhvân-u's-Safâ*, 34; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 36; Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, 75.

²¹⁷ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 68.

en şerefli meslek felsefedir. Çünkü felsefe, insanı, en yüksek amaç olduğuna işaret edilen "Allah'a benzeme" yüceliğine ulaştırır. Esasen Pisagor ve Stoalılarla birlikte, onların etkilerindeki İhvân-ı Safâ için de felsefe ahlâktan ayrı bir disiplin olarak görülmez. Buna göre gerçek felsefe insanı konuşmada doğru sözlülüğe, inançta hakîkate, bilgiden doğruya, ahlâktan erdeme, tutum ve davranışta iyiliğe götürür. Çünkü bütün bunlar ilâhî niteliklerdir.²¹⁸ Şu halde İhvân'ın anlayışına göre felsefe sadece nazarî olarak değil, aynı zamanda Stoalılarda olduğu gibi insanın zihin, ruh, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen, geliştiren bir disiplindir. Bu bakımdan filozofların hikmeti ile peygamberlerin şeriatleri, belirtilen erdemleri gerçekleştirme amacıyla birleşir. Çünkü hem filozoflar hem de peygamberler bilgi, düşünce, ahlâk ve davranışlar üzerine ortaya koydukları ölçülerle insanları "kevn ve fesâd aleminin geçiciliğinden ararak cennete veya felekler alemine, göklerin genişliğine" yükseltmek isterler.²¹⁹

İhvân, güzel ahlâk ve adaletli yaşayışı "*meleklerin ahlâkı*", kötü ahlâkı ve fena yaşayışı da "*şeytanların ahlâkı*"²²⁰ şeklinde vasıflandırır. Bu ahlâkın da diğeri gibi hem doğuştan hem de sonradan kazanılan taraflarının bulunduğu işaret ederek Eflatûn ve Aristo arasında orta bir yol tutmuştur.²²¹

Resâil'in farklı yerlerinde kendi cemiyetlerinin benimsediği ahlâk ilkeleri hakkında açıklamaları, İhvân-ı Safâ'nın düşüncesindeki ideal insan tipini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Bizzat kendi ifadelerine göre bu cemiyetin kuruluş amacı ahlâkî hedefleri gerçekleştirmektir.²²²

Filozoflarımız, zalimlere karşı afvı, kötülük edenlere karşı iyiliği, riyakarlıklara karşı dürüstlüğü, yoksul bırakana karşı ihsanda bulunmayı iyi ahlâktan; İblis'in kibriğini, Adem'in hırsını, Kabil'in hasedini de en büyük musibetlerden saymışlardır.²²³

Ahlâk alanında akılcı olan İhvân-ı Safâ, akılı, iyi ve kötünün mihenk taşı sayar. Onlara göre, insanın ahlâk duyusuna aykırı olan ne varsa kötü (kabîh), iyi duyuların tasdik ettiği ne varsa memdûhtur. İhvân, ahlâkî prensiplerin acımasız yahut kategorik olduğuna ve gevşetilmesi gerektiğine inanır. Erdem, eylemin kendi ödülüdür ve erdemli bir eylem, eylemin kendi değerlerinden dolayı yapılmadır. Bir bireyin bazı yeteneklerin doğuştan, öbürleri sonradan edinilmiştir. Doğuştan ve yerli olan yetenekler, yıldızların hareketlerinden etkilenir. Doğuştan gelen yetenekler sebebiyle bir insan hemen hemen

²¹⁸ R, I, 427-428; *er-Risâletü'l-Câmîa*, 32-34.

²¹⁹ R, II, 141; IV, 124-125; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 55.

²²⁰ R, III, 534; I, 302, 350-353.

²²¹ Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 62; ayrıca bkz. Ferruh, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 399.

²²² R, I, 47; III, 78; IV, 44-45, 48, 55-56; Çağrıncı, a. g. e., 62.

²²³ R, III, 458; Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 68-69; Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, II. baskı, İstanbul 1980, 151.

bilmeden faaliyetlerde bulunabilir. İnsan, doğduktan sonra iyi ve kötü hasletler edinmeye başlar ve bu süreç, hayatının sonuna kadar sürer. Bir eylem, uygun bir biçimde ve uygun bir zaman ve zeminde yapılmışsa iyidir. Bu şekilde davranan bir insan akıllı (bilge) bir insandır, bir filozoftur, mükemmel bir insandır. Kitleler iyi ve kötünün tabiatını anlamak için yeterince olgunlaşmadığından zihnen ve ahlâken onlar için dinin talimatına itaat etmek daha iyidir. İhvân-ı Safâ, kişiliğin gelişiminde coğrafi ve sosyal çevrenin etkisini sık sık hatırlatır.²²⁴

Ahlâkta eğitim ve öğretime büyük önem atfeden İhvân-ı Safâ, ahlâk probleminin teolojik yönü üzerinde de durur ve insan öldükten sonra ruhunun şu dört özelliğe göre iyi veya kötü karşılık göreceğine inanır:

1. Sonradan kazanılmış mutad ahlâk.
2. Eğitim yoluyla öğrenilmiş ilimler.
3. İnanılmış fikirler.
4. Tecrübe ve irade ile kazanılmış ameller.²²⁵

Burada İhvân-ı Safâ'nın eğitime olduğu kadar irade ve kişisel tecrübeyi de dikkate aldığı gözlemlenmektedir. Bu insan akıl, irade ve tecrübesiyle telkin neticesinde edindiği kötü alışkanlıklarından kendini temizlemeye çalışmalıdır. Nitekim onlar insanın, başkasının davranış ve tercihlerinden önce kendi aklını kullanmasını ve en iyi olanı seçmesini tavsiye etmektedirler. Bununla birlikte toplumsal birlikteliğin ehemmiyetini ihmal etmeyen İhvân-ı Safâ, insanlar arasında kardeşliğin gelişmesine engel olan dört hususu şöyle tespit eder:

- a. Kötü fiiller işlemek.
- b. Fena fikirler taşımak.
- c. Ahlâk ve maneviyattan yoksun bulunmak.
- d. Büyük bir cehalet içinde olmak.²²⁶

Resâil'in en çok üzerinde durduğu konulardan biri de insanın kendi ahlâkını, dünya ve ahiret meselelerini birlikte düzenlemesidir.²²⁷ Onlar insanın beden ve ruhtan mürekkep bir varlık²²⁸ olduğunu hatırlatarak hem beden

²²⁴ Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İsfâm'da Bigî ve Felsefe*, 115-116; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâdiyye fi'l-felsefetü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 387.

²²⁵ R, I, 350; Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 46 (naklen Adel Awa, *L'esprit Critique des Frees de la Purete*, Beyrouth 1948, 14-16); Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 396-397.

²²⁶ Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 46.

²²⁷ Bkz. R, I, 260-261.

²²⁸ R, I, 259, 261, 263, 287; II, 457; III, 34; *er-Risâletü'l-Câmia*, 58.

bakımından, hem de ruhen güzel ahlâkla temizlenmesine vurgu yapmaktadırlar.²²⁹

İhvân-ı Safâ'nın ahlâk konusuna ayırdığı dokuzuncu risâlesi²³⁰, astrolojik ve metafiziko-psikolojik faraziye ve nazariyelerle dolu "Grek ahlâk ilmi"nin hususiyet taşıyan bir tortusudur. Onlar, bir ahlâk adamı örneği olarak Hz. İsa ve Sokrat'a özel bir yer vermektedir.²³¹

Bu çerçevede en yüksek ahlâk modellerini peygamber ve filozoflarda arayan İhvân, ahlâkı iki kategoride ele almıştır: *Fitrî ahlâk (el-ahlâku'l-merkûze)*, sonradan kazanılmış ahlâk (*el-ahlâku'l-mükteseb*).²³² Fitrî ahlâk, insanın doğuştan kendisinde var olan ahlak. *Müktesep ahlâk* ise, hayatın çeşitli dönemlerinde fitrî ahlâka eklenerek ortaya çıkan ahlâktır. İhvân'a göre, fitrî ahlâk, insanın kişiliğinde (karakterinde) sabittir, değişmez. *Müktesep ahlâk* ise, zamandan zamana değişebildiği gibi, halden hale geçiş de yapabilir.²³³

Dünya oğullarının Ahlâkı

Ahlâk alanında İhvân, kendilerine özgü iki kavram geliştirir: *Dünya oğullarının ahlâkı* ve *ahiret oğullarının ahlâkı*. Onlar, Eflâtun ve Aristo'da da çekişmeyi gerektirir gibi görünen, huyların tabii veya kesbî, yani sonradan kazanılmış olup olmadıkları konusunda bağdaştırma yoluna giderek: "*Dünya oğullarının huyları tabiidir, değişmez; ahiret oğullarının huyları ise sonradan kazanılmıştır, değişir; birinciler cesed, ikinciler ruh gibidir ve birinciler mutsuz, ikinciler de mutlu kişilerdir*" diye hükmetmişlerdir.²³⁴

Sonradan kazanılmayan *dünya oğullarının ahlâkı (ebnâu'd-dünya)* tercih (ihtiyâr) ve tefekkür etmeksizin, çaba göstermeksizin, meşakkat ve sıkıntı çekmeksizin doğuştan (fitraten) var olan ahlâktır. Bu ahlâka sahip olanlar, bedenlerinin ihtiyaçlarını karşılamak isteyen ve onlardan zararları gidermeye çalışan hayvanlar gibi hayatlarını sürdürürler. İhvân, burada da, düşüncesini Kur'an'la temellendirme düşüncesi içerisinde: "...*hayvanların yediği gibi yerler. Onların yeri ateştir.*" (47 Muhammed, 12). *Ahiret oğullarının ahlâkına (ebnu'l-ahiret)* gelince; ki bu kimseler, bu ahlâkı kendi çaba ve gayretleriyle sonradan kazanırlar. Bu mertebeye ya akıl, fikir ve düşüncesinin zorlamasıyla ya da Namus'un emirlerine ve eğitime tâbi olmakla ulaşılır.²³⁵

²²⁹ Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 47.

²³⁰ Bkz. R, I, 296-389.

²³¹ K. Philip Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1995, I, 616; ayrıca bkz. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, second expanded edition, Leiden 1994, 93, 98-99.

²³² R, I, 305, 310.

²³³ Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 396-397.

²³⁴ R, I, 332, 375; Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 68; Pazarlı, *İslâm'da Ahlak*, 150-151; Ferruh, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 396-397.

²³⁵ R, I, 332; Ferruh, a. g. e., 399; Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, 159.

Hayırlı amellerin, alimlerin ilimleriyle mutabık olmasında ısrarlı olan İhvân'a göre, eğer ilimleri fayda vermiyorsa, onlara "hayırlı" (el-ahyâr, iyi) ismini vermek doğru değildir. Onlar bu konuda şunları dediler: "Biz ahlâkı güzelleştirme hususunda eserler telif eden filozof alimler gördük, onunla insanlara emrediyorlar, ancak onlar ahlâk bakımından insanların en kötüsüdür. Yine biz, ilimleri çok olmayan insanlar gördük, ancak onlar güzel ahlâklı kimselerdir."²³⁶ Böylece İhvân, faziletleri iki zıt tarafın arasındaki orta yol gören Eflâtun'un düşüncelerini benimsemiştir diyebiliriz.²³⁷

Alemin varlığının feyz yoluyla olduğu düşüncelerine uygun olarak, İhvân, güzel ahlâkı insanlara feyz yoluyla ulaşan Allah vergisi ve meleklerin ahlâkı kabul eder.²³⁸ Onlara göre, "Güzel ahlâk, Allah vergisidir ve o meleklerin ahlâkıdır."²³⁹; "Güzel ahlâk ve faziletlerin hepsi Allah'ın feyzindedir."²⁴⁰

Diğer taraftan Basralı filozoflarımız, menfi ahlâk modellerini sergilemekten çekinmez. Bu açıdan Fârâbî'nin *sahte, boş veya yalancı filozofu*²⁴¹, İhvân-ı Safâ düşüncesinde *mütefelsife* şeklinde karşılık bulur. İşte, İhvân, bu *mütefelsife* alimler olarak isimlendirdiği kimseleri *Resâil*'in değişik yerlerinde şiddetli bir şekilde eleştirir²⁴² ve onların ahlâk kitapları telif ederek, yazdıklarıyla insanları sorumlu tutmalarından bahseder. Ancak bu kimseler, ahlâk bakımından insanların en kötüsüdür. Yine onlar, ilim bakımından güçlü olmayan insanlardan söz eder ki, bu insanlar, ahlâkça yüksek karakterdeki insanlardır. Ayet ve hadislerle güzel ahlâka vurgu yapan İhvân, "güzel ahlâkı, meleklerin ahlâkı ve cennet ehlinin mizacı" olarak dillendirir.²⁴³ Diğer taraftan onlar için, "kötü ahlâk, şeytanların ve birbirine haset eden cehennem ehlinin ahlâkı"dır.²⁴⁴

Risâleler'in, ahlâk hususunda sunduğu fikirler arasında tam bir düzen olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bir taraftan hem dünya, hem de ahiret sorunlarının beraberce yürütülmesi tezini savunurken, diğer taraftan en yüksek ahlâk sahibinin zâhidler arasında bulunabileceğini ileri sürmeleri bir çelişki izlenimi vermektedir. Onların çeşitli din ve ekolün etkisinde kaldığını göz önünde bulunursa, bu çelişmenin sebebi daha iyi anlaşılacaktır. Bununla beraber onlar bir çok temel ahlâk sorunlarını kaleme almışlardır. Hatta onların, iyiliği amaç edinen ve ahlâkın dışında felsefe kabul etmeyen Sokrat'ın

²³⁷ Ferruh, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 399.

²³⁸ Ferruh, a. g. e., 399.

²³⁹ R, I, 302, 350; III, 534.

²⁴⁰ R, IV, 56; Ferruh, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 399.

²⁴¹ Bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'âda)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara

1999, 94-96.

²⁴² R, I, 363; IV, 56.

²⁴³ R, IV, 56; I, 302, 350; II, 152; III, 534.

²⁴⁴ R, IV, 56; I, 302, 350; III, 534.

izinde olduklarını söyleyebiliriz. İhvân-ı Safâ'nın üzerinde durdukları ahlâkî sorunlardan birisi, iyiliğin ne mükafat, ne de korku için işlenmemesi, iyiliğin bizzat iyilik için yapılması ilkesidir. Onlara göre iyilik, bizzat kendisi için değil de bir menfaat veya başka bir amaç için yapılırsa, iki yüzlü hareket edilmiş olur. Bu ise ahlâka ve dine uymayan kötü bir fiildir. Alman filozof Kant'ın İhvân-ı Safâ'dan yüzyıllarca sonra en yüksek iyiliği gerçekleştirmek için insanın bütün gücüyle çalışması gerektiği prensibi üzerinde durduğunu hatırlanırsa, Ortaçağlı Kardeşler'in ahlâka dair düşünceleri daha iyi anlaşılabilir.²⁴⁵

İhvân-ı Safâ, ahlâkın yaratılıştan olan mizaç ile ilgisi üzerinde de durmaktadır. Fakat diğer yandan eğitim, öğretim ve tecrübe ile ahlâkın gelişeceği ve değişeceği tezini de savundukları görülmektedir.²⁴⁶ Bu bakımdan da gerek iç ve gerek dış tecrübenin insana verdiği başka bir şeyi bilemeyeceğini savunan John Locke'a (1532-1704) öncülük etmiştir. Onlara göre insanın içinde yaşadığı iklim ve yer bile insan ahlâkına etki yapar. Böylece ova ve dağlık yerlerin, deniz kenarının ve denizden uzak bölgelerin ve nihayet soğuk ve sıcak memleketlerin insan mizacı ve ahlâkı üzerine etkine inanmışlardır.²⁴⁷

Resâil yazarlarının yıldızların insan fiilleri üzerinde etki yaptığı yolundaki çalışmalarını, Ortaçağ'da üzerinde çokça durulan astroloji ilmi çerçevesinde ele almak gerekir.

Şu halde onlar, bazı gizli amaçlarına rağmen insanları erdemli bir hale getirmek için önemli ahlâk sorunlarıyla ilgilenmişler, felsefe kültürünün geniş alanlara yayılmasına çalışmışlar ve insanları kendi nefsi hakkında düşündürmeye çalışmışlardır.²⁴⁸

Aydın bir zümreye hitap eden bir ahlâk sistemi geliştirmek isteyen²⁴⁹ İhvân'ın ahlâk sistemi, zühd ve takvaya dayanan tasavvufî ağırlıklı, ruhî bir karakter görünümünü verir. Bu nedenle onlar, ahlâkçı filozoflardan sayılmaktadır. Ahlâk sistemlerinde, ifrat ve tefritten sakınıp, itidal (denge) yolunu tercih etmişlerdir.²⁵⁰

Ahlâk ilmi fazilete müsavi olarak ruhun arınma sanatı olduğu için, İhvân'ın bütün sistemi bu ilminde birleşmeye yüz tutar. Böylece onların ahlâk sistemi, ruhsal ve münzevî karakter taşımaktadır.²⁵¹

VII. Hayır ve Mutluluk

²⁴⁵ Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 49.

²⁴⁶ Bkz. R, IV, 51.

²⁴⁷ Bkz. R, I, 303-305.

²⁴⁸ Çubukçu, a. g. m., 49; Ferruh, *Tarihü'l-Fikrî'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 398.

²⁴⁹ İsmail Yakıt-Nejdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002, 153.

²⁵⁰ Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 161; Kerem - Elyâzıcı, *E'lâmü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, IV, baskı, 421.

²⁵¹ M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 40-41.

Alemde her şeyin hayır için, hayırınsa kendisi için istendiğini düşünen İhvân için bir sorunun cevabı önemlidir. O da "hayır nedir?" sorusudur. Onlar, sorunun cevabını, kısaca "mutluluk" diye açıklamışlar ve mutluluğun da başka bir amaç için araç değil, kendi kendisinin amacı olduğunu belirtmişlerdir. O halde iyi, mutluluk diye açıklandığına göre "mutluluk" nedir?²⁵² Filozoflarımız, mutluluğun 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 sürdürmesidir."²⁵³ İnsanın ahlâkî yapısının oluşmasında bedendeki dört unsurun nitelikleriyle biyolojik mahiyetteki ahlât-ı erbaânın terkip keyfiyetine belirgin şekilde yer ayıran 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 emir ve yasaklarla ahlâk güçlenmiş ve düzeltilmiş olur. Böylece insan tabiatında yerleşmiş bulunan arzu ve eğilimler gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gerekli olan amacı yönelik olarak işlerse bu durum hayır, bunun zıddıysa şer diye adlandırılır.²⁵⁴

Resâil müellifleri de, filozoflar gibi her şeyin bir hayır için istendiğini, fakat, hayrın, bizzat kendisi için istenmediğini ve *mutlak hayrın* da mutluluk olduğunu ve mutluluğun da sırf kendisi için istenip başka bir şey için istenmediğini söylemektedirler. Mutluluk, insanın en yüksek derecede arzuladığı ve insanı manen oluşturup geliştiren şeydir.²⁵⁵

Kısaca, insanlar ebedî mutluluğa ve bekaya, ancak, nefislerini terbiye edip arındırmakla ve ahlaklarını da düzelterip temizlenmeleri suretiyle ulaşabilirler.²⁵⁶

VIII. İhvân-ı Safâ ve Mutasavvıflar Arasındaki Ortak Noktalar

Sûfilerle İhvân-ı Safâ'nın düşünce yöntemleri ilkesel bazda ortaktır. Yine, insanı olgunluk sınırına ya da en yüce hayra ulaştıran araçların niceliği gibi bazı konularda da her ne kadar bir takım farklı yaklaşımlar olsa da- iki ekolün düşüncesi ortaktır. Kaldı ki, iki ekol arasındaki ortak noktaların çokluğu kaçınılmazdır. Çünkü, ikisinin kökleri de Yeni Eflatunculuk ve Gnostisizm'e, yani varlığın kaynağının ilâhî ışık olduğu ve verili dünyanın kendi başına bir hakikat olmadığı düşüncesine dayanıyordu. Yine iki grup arasındaki ortak noktalardan biri de, gerçeğin bilgisinin altında saklandığı madde perdesini

²⁵² İhvân-ı Safâ'nın mutluluk ile ilgili düşünceleri için bkz. Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 121-123; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 288-296.

²⁵³ R, I, 317-318; III, 512.

²⁵⁴ R, I, 318-319; Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 68-69.

²⁵⁵ R, I, 317.

²⁵⁶ Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, 84.

aralayarak, nefsin maddî bağlardan kurtulma ve bu yolla yüceliğın katlarına kanat çırpma amacına yönelmeleridir. İki ekol de; bu amaca götüren yolun kendisine sahip olmada, dünyadan el-etek çekmede (zühd), "olgular dünyasını tamamen terk edip yücelmeye çaba harcamada", nefsin yüce gerçeklerden mutlaka bulması lazım gelen sırrı aramak için kendinden geçerek dalmasında (istiğrak) ve ilhamda olduğu görüşündeydiler. Ne var ki, yüce amacın kendisi, bu iki ekol tarafından farklı biçimlerde algılanıyordu. İhvân-ı Safâ yukarıda sayılan araçlarla kendisine ulaşılmasına çalışın en yüce iyiliğın –en azından kolay ulaşılan diğer mertebelere bakarak-, bütünün bir parçası olan nefsin arındırılarak arı kaynağına yeniden dönüşünü sağlamak olduğunu düşünüyordu. İşte bu, onların nazarında "ahiret hayatıdır". Onlar, Yunan felsefesi olmakla birlikte, insanın güç yetirebildiği oranda ulvî bir yaşama ulaşmasını, felsefe/akıl yoluyla Allah'a benzemesi olarak görüyorlardı.²⁵⁷

XI. Vahdet-i Vücut Öğretisinin Pratik Yansımaları

Sûfîler, çalışmalarını yalnızca kendilerine katılanların eğitim ve terbiyesi gibi dar bir çerçeveye hapsedtiler. İhvân-ı Safâ ise, her alanda gayret sahibi davetçilerden oluşuyordu. Onlar, kendi dönemlerinde hilafet çerçevesinde gerçekleşen siyasî devrimler karşısında tepkisiz kalmadılar. Onlar, Harnack'ın ifade ettiği gibi, hoşnutsuzluklarını dünyaya, gayretlerini ise genç kuşaklara yönlendiriyorlardı.²⁵⁸ *Risâleleri* inceleyen bir kimse, Goldziher'e göre, onların İslâm tarihinin büyük siyasî dinî hareketlerinden biri olan İsmailiyye hareketine felsefî ve teorik planda fikir babalığı yaptığına dair güçlü deliller bulur.²⁵⁹ Karmatîler'in Abbasî hilafetini sarsması sırasında kendi varlığını iyice hissettiren ve kuzey Afrika ve Mısır'da Fatimî devletini kuran da bu harekettir. Bu hareketler, köklerinde yer alan "Tanrısal ışığın yansıması olan dünya" düşüncesinden "makro bilincin cisimleştirilmesi" felsefesine ve "her yüzyılın başında ortaya çıkan müceddit" inancına kadar bir çok felsefî – dinî anlayışın üzerinde yükselmişti. Fâtimî devletini kuran hanedanın ilk reisi, bağlularının nezdinde "kozmetik bilincin" cisme bürünerek zaman boyutunda ortaya çıkan (tecelli eden) şekliydi. İsmailiyye'nin önceki ve sonraki teorisyenlerine göre onlar ilâhî feyzin özünü (cevher) temsil ediyorlardı. Bu "öz"ün kabuğu ise, belli bir zamanda ve mekanda ortaya çıkan Fâtimî halifeleriydi. Fanatik taraftarlarının ortaya attığı bu tezler, "*halife Hakim'in Allah Teala'nın cisim haline dönüşmüş şekli*" olduğu düşüncesine kadar vardırdı. Lübnan Dürzileri, şu anda dahi böyle bir inancı yaşatmaktadırlar. İhvân-ı Safâ'nın felsefesi, İsmailiyye'nin temsil ettiği bu siyasî gizemciliğın hizmetine girdi. Yine taraftar ve tabilerine yıkıcı talimatlar vermek için kullandıkları "vahiy"

²⁵⁷ Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, kritik: Abdülhalim, en-Neccâr, çev. ve notlandıran: M. İslamoğlu, İstanbul 1997, 228-229; R, I, 225.

²⁵⁸ Goldziher, 230 (naklen, *Der Geist Der Morgenlaendischen Kirche Im Unterschied Von Der Abendlaendischen*, 169); krş. R, IV, 51-52.

²⁵⁹ İhvân-ı Safâ'nın mezhebi hususundaki tartışmalar için bkz. Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, 51-60.



ve "keşf" in yetersiz olduğu durumlarda bu felsefeyi siyasetlerine alet ettiler. Dahası onlar, kendi içlerinde seviyesi diğerlerinden daha üstün olan kimselere, şeriatin açık hükümlerinin tamamıyla iptal edildiğini ve bir te'vil yöntemiyle nasların nasıl yorumlanacağını öğretiyorlardı. Ele alınan iki ekol arasında, çıkış noktalarının ortak olmasına rağmen, hedefleri açısından aralarında kapanamayacak kadar ayrılıklar söz konusudur: Bir yanda çağrılılarıyla ve tezleriyle ortaya çıkan Basra filozofları, diğer yanda dünyaya ve içindeki hiçbir şeye karışmayan apolitik ve asosyal sûfiler. Her iki ekol de İslâmî nakil ve rivayetler hakkında yapılan eleştirilerin sonuçlarında birleşmektedirler.²⁶⁰

Bir yandan tam bir zühd hayatını savunan İhvân-ı Safâ, diğer yandan da insanın tabii olarak toplumsal bir varlık olduğu görüşünü hatırlatır. Fakat onların bütün tasavvufî eğilim ve söylemlerine rağmen, gerek filozofların gerekse diğer insanların, ancak bir toplum içinde yaşamakla mutluluklarını elde edebilecekleri görüşünde oldukları söylenebilir. Çünkü onlara göre, âlimler ve filozoflar da dahil "her insanın öğretim ve eğitime; ahlâk, inanç, işler ve sanatlar konusunda bir muallime, müeddibe ve üstada ihtiyacı vardır."²⁶¹

Sonuç

Hicrî ilk iki asrın zâhid-sûfileri genellikle Basra, Kûfe ve Horasan'dan yetiştikleri halde III.-IV. asrın sûfileri İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinden ortaya çıkmışlardır. Basra, Kûfe ve Horasan, tasavvufî canlılığını sürdürürken, Mısır, Nişabur, Şam ve özellikle Bağdat, bu zaman aralığında büyük mutasavvıfların çıkışı için gerekli zemini hazırlamıştır. İlk tasavvufî eserler, bu dönemde kaleme alındığı gibi, ilk tasavvuf kavramları da bu dönemde kullanılıp yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu tarihten itibaren sadece tabirler, istilahlar, şekiller ve zâhirî şeyler değişmiştir; ancak esaslar hep aynı kalmıştır. Bu kapsamda sonradan gelen büyük mutasavvıfların ve bazı filozofların tasavvuf terimlerinin önemli bir kısmını Basra merkezli İhvân-ı Safâ'dan aldıkları söylenebilir. Bununla birlikte *Resâil*'in bir çok yerinde din, felsefe, aklî ve pozitif ilimlerle birlikte tasavvufî erdemlere de büyük önem vermiştir.

Hakîkâtin ancak ruhun temizlenmesi suretiyle elde edebileceğini söyleyen İhvân-ı Safâ, böylece sûfilerin anlayışına yaklaşır; fakat, sûflük yolunu bir sistem olarak değil de sadece üstün bilgiye ulaşmak için zihnî bir vasıta olarak kullanır. Onlar, nefis duruluğu için hem din, hem de dünya meselelerinde doyuma ulaşmanın lüzumuna inanırlar. Bunun için, insanın gücü ve kabiliyeti oranında tevhide ulaşması, eşyanın hakîkâtlerini ve evrenin sırlarını araştırması ve maddî ihtiyaçlarını yeterince temin etmesi, bunları yaparken de Allah'a kulluk ederek, O'ndan yardım dilemesi gerekir.

Rîsâleler'de gaye ruhları süslemek ve ahlâkî düzeltmektir. İhvân-ı Safâ nazarında, insan, iyi ahlâk sayesinde insan mertebésinden çıkıp melek

²⁶⁰ Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, 230-231.

²⁶¹ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 405; R, III, 480.

mertebesine yükselecek, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyadan kurtuluş ebediyet mertebesi olan Allah'a ulaşabilecektir. Şu halde İhvân-ı Safâ'da ruhun arınması, ahlâkın tek ölçüsüdür denilebilir. Onlar, ahlâkı, ruh arınması üzerine temellendirmekte ve ahlâkı, ilimden; aksiyonu, teoriden üstün tutmaktadırlar.

Ruhun arınmasında önemli işlevi olan kalp, İhvân'a göre, organların en soylusu, her duyunun merkezi ve tüm duyguların sığınak yeridir. Tüm duyular ve algılanan şeyler önce kalbe iletilir. Kalp bunların anlaşılması için beyine ulaştırır.

Bunun yanında *kalp gözü, baş gözü ve basiret gözü* gibi kavramları da kullanan İhvân için, asıl körlük *baş gözünün* değil, *kalp gözünün* körlüğüdür. Zira onlara göre, *baş gözüyle* görülenlerin ötesinde, *kalp gözüyle* müşahede edilen şeyler vardır.

Varolanlara kalp gözüyle bakabilmenin yolu olun zühd sayesinde insanların, başka bir çok erdemli davranışı elde etmesi mümkündür.. Zühdün ziddi olan hasletleri, dünyaya rağbet etmek ve ihtiraslarının kurbanı olmak şeklinde tasavvur eden İhvân, bu özelliklerin düşük ahlâk, kötü fiiller ve çirkin eylemlere uymakla ortaya çıkacağını düşünür.

Aşırılıkların girdabında kaybolmadan dünya ve ahiret dengesini kurmaya çalışan İhvân için, Allah'a ibadet yalnızca namaz ve oruçtan ibaret değildir; bilakis dünya ve ahiretin her ikisinin imaridir. Çünkü Allah, her iki tarafın da imarını irade eder. Dolayısıyla her kim ayırdetmeksizin dünya ve öte dünyanın ıslahına çalışırsa, Allah karşılığını ona sunar.

Zühd ve "terk-i dünya" arzusu, İhvân için, bir anlamda ironik bir durumu ortaya koymaktadır. Zira cemiyetin mensuplarıncı bakıldığında bunların genellikle toplumun elit tabakasından gelenlerin (tüccar, aydın, bürokrat, vb.) olduğu görülmektedir. Diğer taraftan bu kişiler, zühde dayalı bu kişiliği ve aynı zamanda zühde dayalı bir hayati temenni ediyorlar.

Dünya aşırı bağlılığı hoş karşılamayan İhvân'a göre, ideal insan şeriatin hükümlerini, peygamberlerin tavsiyelerini ve filozofların irşadlarını uygulayan, düşmanca tutumlardan, kötü huylardan, çirkin davranışlardan, yanlış düşüncelerden uzak duran, ilimler arasında değer farkı gözetmeksizin felsefe, din, matematik, tabii bilimler ve ilâhiyat gibi bütün alanlarda bilgili olmaya, böylece ruhunu aydınlatma ve arındırmaya çalışan, cahillikten uzak kalan kişidir

İnsanları ruh aydınlığına ulaştıran aşk, *Resâil* yazarlarıncı, nefsin, mâşûkun istekleri dışındaki bütün arzu ve ihtiraslardan arınması, her an onu düşünmesi, kalbin heyecanla çarpması, bu duygu nedeniyle şaşkına dönmesidir. Aşk, hadiselerle sadece duyu organlarıyla bakan, gizli ve latif sırlardan haberi olmayan kimselerin zannettiği gibi başıboş insanların işi değildir. Nitekim muhabbet ve aşk, insan tabiatında açığa çıkan yüce bir fazilet,

büyük bir hikmet, şaşırtıcı ve nefis bir özelliktir. İşte bu durum, Allah'ın yarattıklarına bir ihsanı, onların maslahatı için bir yardımı, kendi varlığına delalet eden ve yarattıklarının kendisine ve emrettiklerine yönelmesini sağlayan bir duygudur. Bu anlamda insanın zâtına yöneldiği Allah, ilk maşuktur ve bütün varlıklar O'nu arzular, O'na yönelir ve iş bütünüyle O'na döner. Zira varlıkların var oluşları, kıvamları, bekâ ve süreklilikleri ile yetkinliği elde etmeleri, ancak O'nunladır.

Âşıka, Maşûk'a yaklaşmanın yollarını gösteren tasavvufî ahlâki rasyonel ahlâkla birleştiren İhvân-ı Safâ, ahlâkın esası olarak nefsi arındırırken metot olarak tasavvufa dayanmıştır. Fakat onlar, ahlâk için, mâkul olarak tabii düzene göre yaşamaktır derken, rasyonel ahlâki sistem halinde almaktadırlar. Bu cemiyette, Sokrat'la İslâm tasavvufunun metot ve sistem ayrılıklarıyla beraber kaynaştıkları görülür. İhvân-ı Safâ, aksiyonu nazariyeden ve ahlâki ilimden üstün saydıkları için meşşâî filozoflardan ayrılır.

İnsanı sadece erdemleri boyutuyla değerlendirmeyen, onu diğer negatif boyutuyla (rezîlet) ele alan İhvân-ı Safâ nazarında en kötü ahlâk ve kötülüklerin anası kibir, hırs ve kıskançlık gibi huyların meydana getirdiği ahlâktır. Bununla birlikte onlar, insanları faziletsiz olanlarını en aşağı mertebede görerek cehennemlik; faziletli olanlarını da cennetlik saymışlardır. Onlara göre doğru eylem, insanın tabiatına uygun, hür, akıl ve muhakeme ile ilâhî kanuna uygun olarak yaptığı eylemdir. İnsan ancak bu taktirdе yükselir ve mükafata nâil olabilir. Bu çerçevede İhvân, güzel ahlâk ve adaletli yaşayışı "meleklerin ahlâkı", kötü ahlâki ve fena yaşayışı da "şeytanların ahlâkı" şeklinde vasıflandırır. Bu ahlâkın da diğeri gibi hem doğuştan hem de sonradan kazanılan taraflarının bulunduğuna işaret ederek Eflatûn ve Aristo arasında orta bir yol tutmuştur.

Zihin ve eylem alanında "orta yolu" ilke edinen *Resâil* yazarlarının üzerinde en çok yoğunlaştığı hususlardan birisi de insanın kendi ahlâkını, dünya ve ahiret meselelerini birlikte düzenlemesidir. Onlar insanın beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olduğunu hatırlatarak hem beden bakımına, hem de ruhun güzel ahlâkla temizlenmesine vurgu yapmaktadırlar. Ancak filozoflarımızın ahlâk hususunda sunduğu fikirler arasında tam bir düzen olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Bir taraftan hem dünya, hem de ahiret sorunlarının beraberce yürütülmesi tezini savunurken, diğer taraftan en yüksek ahlâk sahibinin zâhidler arasında bulunabileceğini ileri sürmeleri bir çelişki izlenimi vermektedir. Onların çeşitli din ve ekolün etkisinde kaldığını göz önünde bulursa, bu çelişmenin sebebi daha iyi anlaşılacaktır.

Bir taraftan ahlâkın yaratılıştan olan mizaç ile ilgisi olduğuna inanan İhvân-ı Safâ'nın, diğer yandan eğitim, öğretim ve tecrübe ile ahlâkın gelişeceği ve değişeceği tezini de savundukları görülmektedir. Bu bakımdan da gerek iç ve gerek dış tecrübenin insana verdiği başka bir şeyi bilemeyeceğini savunan John Locke'a öncülük etmiştir.

Aydın bir zümreye hitap eden bir ahlâk sistemi geliştirmek isteyen İhvân'ın ahlâk sistemi, zühd ve takvaya dayanan tasavvufî ağırlıklı, ruhî bir karakter görünümü verir. Bu nedenle onlar, ahlâkçı filozoflardan sayılmaktadır. Ahlâk sistemlerinde, ifrat ve tefritten sakınıp, itidal (denge) yolunu tercih etmişlerdir. Böylece onların ahlâk sistemi, ruhsal ve münzevî karakter taşımaktadır.

Bir yandan tam bir zühd hayatını savunan diğer yandan da insanın tabii olarak toplumsal bir varlık olduğunu düşünen İhvân'ın, bütün tasavvufî eğilim ve söylemlerine rağmen, gerek filozofların gerekse diğer insanların, ancak bir toplum içinde yaşamakla mutluluklarını elde edebilecekleri görüşünde oldukları söylenebilir. Çünkü onlara göre alimler ve filozoflar da dahil her insanın öğretim ve eğitime; ahlâk, inanç, işler ve sanatlar konusunda bir muallime, müeddibe ve üstada ihtiyacı vardır.

Filozoflar gibi, İhvân-ı Safâ da, her şeyin bir hayır için istendiğini, fakat, hayrın, bizzat kendisi için istenmediğini ve *mutlak hayrın* da mutluluk olduğunu ve mutluluğun da sırf kendisi için istenip başka bir şey için istenmediğini söylemektedirler. Mutluluk, insanın en yüksek derecede arzuladığı ve insanı manen oluşturup geliştiren şeydir. Kısaca, insanlar ebedî mutluluğa ve bekaya, ancak, nefislerini terbiye edip arındırmakla ve ahlaklarını da düzeltip temizleme suretiyle ulaşabilirler.

Nihâî olarak denilebilir ki, İhvân-ı Safâ, din ile dünyayı veya dünya ile ahireti birbiriyile muhalif olmayan/çatıştırmayacak bir konuma sürükleyen, her iki alanı da kuşatan, mutlu ve erdemli insanları yetiştirmeyi amaç edinen bir tasavvuf felsefesi ve anlayışı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Zeki Paşa, "Faslî fî Resâilî İhvânî's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ* (tâshih: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I.
- Affîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul 2000.
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1986.
- Awa, Adel, *L'esprit Critique des Frees de la Purete*, Beyrouth 1948.
- Baloğlu, Adnan Bülent, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş Reenkarnasyon*, Ankara 2001.
- Bayrakdar, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul 1989.
- el-Beyhâkî, Zahiruddîn, *Tarîhu Hükemâi'l-İslâm*, Dımaşk 1946.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, "İhvânü's-Safâ" mad., *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, VII. baskı, Ankara 1997.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- Cebecioğlu, Ethem, "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *AÜİFD*, sayı: 28 Ankara 1987.
-, "İhvân-ı Bâ Safâ" mad., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Cemâluddîn, Nâdiye, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, Kahire 1983.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994.
- Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2003.
-, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 37, Ankara 2003.
- Çubukçu, İ. Agah, *İslâm Düşünürleri*, II. baskı, Ankara 1983, 32.
-, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, sayı: 12, Ankara 1964.
- De Boer, T. J., "İhvânnüsafâ" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1993, 5/2.

-, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.
- Devellioğlu, Ferid, "Ahlât" mad., *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügatı*, XIII. baskı, Ankara 1996.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, haz. M. Faruk Meyan, İstanbul 1999.
- el-Fâhûrî, Hannâ - el-Cerr, Halil, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I.
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam*, second expanded edition, Leiden 1994.
- Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'âda)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999.
- Al-Faruqî, İsmâ'il Râgî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khillan A-Wafâ) I", *Muslim World*, c: 50, sayı: 2, 1960.
- Fazlur Rahman, İslâm, çev: Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, II. baskı, İstanbul 1992.
-, "İslâm Felsefesi", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, haz. Mustafa Armağan, İstanbul 1997.
- Ferruh, Ömer, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I.
-, *İhvânü's- Safâ*, III. baskı, Beyrut 1981.
-, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldun*, IV. baskı, Beyrut 1983.
- Filiz, Şahin, *İlk İslâm Hümanistleri –İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya 2002.
- Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, Beyrut 1992.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, kritik: Abdülhalim en'Neccâr, çev. ve notlandıran: M. İslamoğlu, İstanbul 1997.
- Al-Hamdânî, Huseyin F., "Resâil İkhwân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyibi Da'wat", *Der Islam*, XXV, 1939 Berlin.
- Hicâb, Muhammed Ferîd, *el-Felsefetü's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, Mısır 1982.
- Hitti, K. Philip, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1995, I.
- Hucvurî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz: Süleyman Uludağ, II. baskı, İstanbul 1996.

- Hüseyin, Taha, "Mukaddime", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefa*, (tashih: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercümesi ve Şerhi*, çev. ve şerh: Ahmed Avni Konuk, haz: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 1992.
- İbn Ebî Useybiâ, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâtü'l-Etibbâ*, şerh: Nizâr Rızâ, Beyrut (trz).
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddemetu İbn Haldûn*, haz: Ali Abdül-Vâhit Vâfi, III. baskı, Kahire (trz), I.
-, *Mukaddime I*, çev: Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1989.
- İbn Neđîm, Muhammed İshak, *el-Fihrist*, tah: Abbâs Osman, Doha 1985.
- İbn Rüşd, Faslû'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi), çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1992.
- İhvân-u's-Safâ, Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdir, Beyrut, trz, I-IV.
-, *er-Risâletü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris, 1995, V.
-, *Risâletü Câmiatü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), haz. ve tah: Ârif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V.
-, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risâle", (*Aşk Risâleleri* içinde), çev: M. Fatih Birgül, İstanbul 2000.
- İzmirlî, İ. Hakkı, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celaleddin İzmirlî, İstanbul, 1949.
-, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebilürreşad*, sayı: 29 İstanbul 1949.
-, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", DİFM (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930.
- Jeffery, Arthur "Ecclesism in Islam", *The Moslem World*, XII/2, Nev York 1922.
- Kadir, C. A., "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997.
- Kahya, Esin, *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyân*, Ankara 1995.
- Karlığa, Bekir, *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1979.
-, "Gazzâlî ve Tehâfüt el-Felâsife", (*Tehâfüt el-Felâsife* çevirisi içinde), İstanbul 1981, XXVI.
- Keklik, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, Ankara 1996.

Kerem, Antoine Ğatâş– Elyâzıcı, Kemâl, *E'lamu'l-Felsefeti'l-Arâbiyye*, IV, baskı, Beyrut 1990.

Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitimi Felsefesi*, İstanbul 1999.

Kumeyr, Yuhanna, *İhvân-u's-Safâ*, II. baskı, Beyrut 1986.

el-Kuşeyrî , Ebû'l-Kâsım Abdulkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî fî İlimi't-Tasavvuf*, tah: Maruf Zerik, Ali Abdulhamid Beltâcî , Dimeşk, 1993.

Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000.

Marquet, Yves, "İkhwân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III.

....., "İkhwân al-Safâ"; *DSB*, New York 1981, XV.

Merruh, Hüseyin, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fî'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İstanbul 1985.

....., *Bilim ve Medeniyet*, çev: N. Avcı, K. Turhan, A. Ünsal, İstanbul 1991.

....., *Makaleler II*, çev: Şehabeddin Yalçın, İstanbul 1997.

Nasr, Seyyed Hossein. – Aminrazavi, Mehdi, *An Anthology of Philosophy In Persia*, Oxford 2001, II.

Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists-An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London 1982.

Özköse, Kadir, "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükledikleri Anlam – Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım", *CÜİFD*, c.VI. sayı: 1, Sivas 2002.

Pazarlı, Osman, *İslâmda Ahlak*, II. baskı, İstanbul 1980.

Poonawala, Ismail K., "İkhwân al Safâ", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VII.

Sarıkavak, Kâzım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, Ankara 1997.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma*, tah: Abdulhalim Mahmud, Abdülbaki Surûz, Bağdat 1960.

Serrac, *el-Lüma (İslâm Tasavvufu)*, çev: Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.

Sharif, M. M., *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980.

Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosophy*, London 1982.

Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Ankara 2002.

- Stern, M. S., "The Authorship of The Epistles of The Ikhwân-as-Safâ", *Islamic Culture*, c. 20, 1946.
-, " New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karachi 1964.
-, *Studies in Early Ismâ'îlism*, Leiden 1983.
- Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara 1980.
- Şahin, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000.
- Şehrezurî, Şemsuddîn Muhammed b. Mahmud, *Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fî Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, (basım yeri yok) 1976, II.
- Şemseddin, Abdülemir, *el-Felsefetü'l-Terbeviyye inde İhvân-ı Safâ min Hılâl-i Dirâsetihim*, Beyrut 1988.
- Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, III. baskı, İstanbul 1991.
- et-Tevhidî, Ebû Hayyân, *el-Mukabesât*, Mısır 1929/1347.
-, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, takdim: Ahmet et-Tuveyfî, Tunus 1982.
- Tibavi, A. L., "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, c. II, 1955.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, II. baskı, İstanbul 1995.
- Widengren, Geo, "The Gnostic Technical Language in The Rasâ'il Ikhwân Al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971.
- Yakıt, İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985.
-, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, II. baskı, İstanbul 2000.
- Yakıt, İsmail-Nejdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Isparta 2002.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi*, (U.Ü.İ.F. Sos. Bil. Ens., Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 1996.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Yılmaz, H. Kamil, *Gönül Epleri -Kırk Veli*, İstanbul 1991,
-, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994.