

# İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*Journal of Islamic Civilization Studies*

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 10 - Sayı/Issue 1 - Nisan/April 2025: 1-27.

## İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler

*Some Evaluations on the Reception of Ancient Greek Sources in the Ethical Thought of the  
Ikhwân al-Şafâ'*

**Hümeyra ÖZTURAN**

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, History of  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Ana- bilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
Philosophy Department, İstanbul, Turkey

humeyrakaragozoglu@gmail.com Orcid: 0000-0003-4586-629X

### Atıf/Cite:

Özturan, Hümeyra. "İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Düşüncesinde Antik Yunan Kaynaklarının Alımlanışına Dair Bazı Değerlendirmeler". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2025), 1-27.  
<https://doi.org/10.20486/imad.1611668>

### Araştırma Makalesi / Research Article

Başvuru Tarihi / Received: 01.01.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 25.01.2025



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.  
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

## Öz

4. (10.) yüzyılda Basra'da yaşamış filozoflardan oluşan İhvân-ı Safâ topluluğunun antik Yunan düşüncesinden tevarüs ettikleri birikimi yoğun şekilde kullandıkları bilinmektedir. Ancak bu konudaki çalışmalar, ahlâk felsefesi meseleleri özelinde bir araştırma sunmamaktadır. Bu boşluğa binaen elinizdeki makalede, İhvân-ı Safâ'nın ahlâk düşüncesinde dikkate aldığı antik Yunan kaynaklarını ve onları alımlayışlarını göstermek amaçlanmış, bu gayeyle bazı temel ahlâk meseleleri bağlamında örnekler sunulmaya çalışılmıştır. Makalede öncelikle, İhvân'ın elinde bulunması muhtemel antik Yunan ahlâk eserlerinin bir dökümü yapılmış ve böylece, ahlâk alanındaki antik birikimden büyük oranda haberdar olmalarını sağlayacak sayıda esere erişimlerinin mümkün olduğu gösterilmiştir. Ardından, tevarüs edilen bu eserler ve İhvân'ın *Risaleler*'i dikkate alınarak bazı temel ahlâk meseleleri belirlenmiş ve böylece söz konusu kaynakların hangi ana fikirler bağlamında ve ne gibi müdahaleler ile kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ele alınan örnek meseleler neticesinde, İhvân-ı Safâ'nın ahlak felsefesinde sadece Yeni-Platoncu/Yeni-Pythagorasçı öğretilerin değil, Galenos, Platon ve Aristoteles'in ahlâk anlayışlarının da dikkate alındığı, kimi yerde bunların dikkatlice bir arada kullanıldığı, bazılarında ise antik yaklaşımın İslâmî bir perspektifle tamamlandığı, böylelikle İhvân'a has bir ahlâk felsefesinin tebarüz ettiği görülmüştür. Dolayısıyla ele aldığımız ahlak meseleleri bağlamında İhvân-ı Safâ'nın, antik Yunan kaynaklarını bilinçli ve dikkatli bir alımlamaya tabi tuttuğu neticesine ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Felsefe Tarihi, Ahlâk, Ahlâk Felsefesi, İhvân-ı Safâ, Pythagoras, Galenos.

## Abstract

It is well known that the Ikhwân al-Şafâ (The Brethren of Purity), a group of philosophers who lived in Basra during the 4th (10th) century, extensively utilized the intellectual heritage inherited from Ancient Greek thought. While there are some studies addressing this aspect, they do not provide analyses or findings specifically focused on issues in moral philosophy. Addressing this gap, the present article aims to explore the Ancient Greek sources considered in the ethical thought of the Ikhwân and their reception of these sources. The article first provides an inventory of Ancient Greek ethical works that were likely accessible to the Ikhwân, demonstrating that they had access to a substantial body of ancient ethical knowledge. Subsequently, based on these inherited works and *the Epistles* of the Ikhwân, certain key ethical issues are identified to explore the contexts and primary ideas through which these sources were utilized and the interventions they underwent. The analysis of selected examples reveals that the ethical philosophy of the Ikhwân incorporates not only Neoplatonic/Neopythagorean teachings but also the ethical perspectives of Galen, Plato, and Aristotle. These approaches are, in some cases, carefully synthesized, and in others, supplemented with an Islamic perspective, thereby giving rise to a distinctive ethical philosophy unique to the Ikhwân. Consequently, the article concludes that the Ikhwân al-Şafâ engaged in a deliberate and meticulous reception of Ancient Greek sources within the context of ethical issues examined.

**Keywords:** Islamic Philosophy, History of Philosophy, Morality, Ethics, Ikhwân al-Şafâ, Pythagoras, Galen.

## Giriş

4. (10.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış filozoflar grubu olarak tanımlayabileceğimiz İhvân-ı Safâ topluluğu, yazdıkları risalelerle görüşlerini topluca ve sistemli şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. İhvân-ı Safâ üzerine yapılan çalışmalar, bu filozofların Yunan düşüncesinden tevarüs ettikleri birikimi yoğun şekilde kullandıklarını, bilhassa Yeni-

Platonculuğun İhvân-ı Safâ felsefesi üzerindeki etkisini vurgulamaktadır.<sup>1</sup> Öyle ki Ian Richard Netton'un İhvân-ı Safâ'nın kaynakları meselesine dair klasik eseri, "Müslüman Yeni-Platoncular" (*Muslim NeoPlatonists*) üst başlığını taşıyarak İhvân-ı Safâ'yı Yeni-Platoncu ilan etmektedir. Fakat bu çalışmada, ahlâk felsefesine dair örnekler son derece azdır.<sup>2</sup> Halbuki İhvân'ın ahlak felsefesi özelinde kaynaklarına baktığımızda, Yeni-Platoncu metinlerin yanında farklı tercihlerinin de belirlediğini ve İslâmî hassasiyetlerinin de bu kaynakları alımlayışlarını etkilediğini görmekteyiz. Ancak ahlak meseleleri bağlamında İhvân'ın söz konusu alımlayış tarzını analiz eden bir çalışma bulunmamaktadır.<sup>3</sup> Bu arka planla, elinizdeki makalede İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'indeki ahlâk bahislerinde Antik Yunan kaynaklarının kullanımına dair bazı değerlendirmeler yapılmaya çalışılacaktır. Öncelikle İhvân-ı Safâ'nın elinde bulunması muhtemel olan Yunan ahlâk eserlerine ve bunlara yaptıkları referanslara dair bir ön inceleme sunacak, sonrasında da çeşitli ahlâk meseleleri bağlamında bu kaynakları nasıl alımladıklarına dair örnekler üzerinden tespitlere ulaşmaya çalışacağız.

### 1. İhvân-ı Safâ'nın Elinde Olması Muhtemel Yunan Ahlâk Eserleri

İhvân-ı Safâ'nın miladî 10. yüzyılda (hicrî 4. Yüzyıl) Basra'da yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda, İslâm dünyasında tercüme hareketlerinin en ileri seviyeye ulaştığı ve artık pek çok Yunan felsefe eserinin Arapça tercümesinin yapılmış olduğu bir dönemde yaşamış oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslâm dünyasına intikali söz konusu olan herhangi bir esere, İhvân-ı Safâ filozoflarının sahip olması muhtemeldir. Bu perspektifle kronolojik olarak baktığımızda, ilk olarak Pre-Sokratik filozoflardan Pythago-

<sup>1</sup> Bu konudaki güncel kaynaklardan biri olarak bk. Carmela Baffioni, "The Brethren of Purity and the Pythagorean Tradition", *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance* (Leiden: Brill, 2021), 296-321.

<sup>2</sup> Ian Richard Netton, *Muslim NeoPlatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Ikhwân al-Safâ) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

<sup>3</sup> İhvân-ı Safâ'nın ahlak düşüncesini tasvir ve analize yönelik çok sayıda çalışma mevcuttur. (Bu makalede kaynak olarak kullanılanlara ilaveten diğer bazı öne çıkanlarına şöyle işaret edilebilir: İsmail Ragi Al-Faruqi, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwan Al-Safa wa Khullan\_A-Wafa) 1", *Muslim World* 50/2 (1960); Mehmet Cevat Güneş, *İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Rûhî ve Ahlâkî Boyutu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Betim Truçi, *İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Nuha Al-Shaar, *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries* (London: Routledge, 2014); Mohammadreza Ahmadi Tabataba'i, "Ethics and Politics in Brethren of Purity's (Ikhwân al-Safâ) Teachings and Thoughts", *Jostârâ-ye Siyâsi-ye Mo'âser (Contemporary Political Studies)* 4/9 (2014), 1-24; Hasan Ocak, *İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi* (Malatya: Fidan Yayınları, 2019); Gülistan Kızıleniş - Asiye Aykıt, "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı", *Eskiye* 41 (Eylül/September 2020), 515-540.)

ras'ın İhvân tarafından dikkate alınan bir düşünür olduğunu görmekteyiz. İhvân, Pythagoras'ın "Harranlı bir filozof ve muvahhid" olduğunu belirterek,<sup>4</sup> pek çok konuda ona referans vermektedir. Ancak İhvân'ın Pythagoras atıflarının genelde âlem ve onun ilkesinin sayılar olması, varlıkların sayıların tabiatına göre bulunması gibi bahisler çerçevesinde ontoloji, gezegenlerin hareketleri gibi bahisler çerçevesinde kozmoloji ve matematik ile müzik konuları etrafında olduğunu görmekteyiz. Ahlâk çerçevesindeki Pythagoras atıfları ise büyük oranda nefsin arındırılması konusu bağlamındadır. Bu noktada İhvân'ın elindeki temel Pythagorasçı eserin, Pythagoras'a atfedilse de aslında farklı kişilerce derlendiği düşünülen sözlerden oluşan *Altın Mısralar (Golden Verses, Carmen Aureum)* derlemesi olduğunu düşünebiliriz. İslâm dünyasında Pythagoras'a atıfla *ez-Zehebiyyât* olarak bilinen bu eserin<sup>5</sup> İhvân-ı Safâ'nın elinde bulunduğunu, *Risaleler*'de bu esere dört kez atıfta bulunulması sebebiyle bilmekteyiz. Ancak bu atıfların hepsinde de ana fikir, ölümden sonra hayattır.<sup>6</sup> Söz konusu doğrudan alıntılar ahlâka dair olmasa da, ahlâkî içeriği olan bu risalenin İhvân'ın elinde olduğunu bilmemiz, doğrudan alıntı olmayan bahislerde bu risaleden alımlamalar olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmamız gerektiğini göstermektedir.

*ez-Zehebiyyât*'in geç antikitede yazılan iki önemli şerhinin İslâm dünyasına aktarıldığı bilinmektedir. İamblikhos (ö. 325) tarafından yazılan ilk şerh, *Şerh Mecmû' min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf* adıyla Arapçaya tercüme edilmiş ve İbn Miskeveyh başta olmak üzere İslâm düşünürlerince kullanılmıştır.<sup>7</sup> Proklos (ö. 485) tarafından kaleme alınan diğer şerh ise, tabakatlarda verilen bilgilere göre Arapçaya aktarılmaya başlanmış ancak 100 varaklık bu şerhin ilk 3 vараğı tercüme edildikten sonra mütercim Sabit b. Kurre'nin vefatıyla yarım kalmıştır. Ancak sonrasında Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in (ö. 1044) kısaltarak aktardığı bir metnin, Proklos'un söz konusu şerhinden parçalar olduğu fark edilmiştir.<sup>8</sup> Dostlukla, erdemli bir bedensel ve ruhsal yaşamla ilgili öğütleri

<sup>4</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâil* (Kum: Mektebü'l-a'lâmî'l-İslâmî, 1985), 3/163.

<sup>5</sup> *ez-Zehebiyyât* derlemesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Bekir Karlıga, "Türk İslâm Kaynaklarına Göre Pythagoras'ın Altın Mısraları", *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), 263-279.

<sup>6</sup> İhvân, *Resâil*, 1/98-99; 4/32; 4/51-52; 4/136.

<sup>7</sup> MS 4. yüzyılda İamblikhos (ö. M.S. 325) tarafından Altın Mısralar derlemesine yazılan şerhin Arapçası olan *Şerh Mecmû' min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf* ile İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı arasındaki bazı benzerlikler için bk. Hans Daiber, "Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition", *Studia Graeco-Arabica* 8 (2018), 195-204; Hans Daiber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung* (Amsterdam, 1995).

<sup>8</sup> Bu metin Nein Linley tarafından yayımlanmıştır: İbn At-Tayyib, *Proclus' Commentary On the Pythagorean Golden Verses: Arabic Text and Translation*, ed. Nein Linley (Buffalo: State University of New York, 1984). Proklos şerhine dair bazı bilgiler için bk. Dimitri Gutas, "Dissemination of Philosophical Thought", *Philosophy in the Islamic World*, ed. Rudolph Ulrich vd. (Leiden: Brill, 2017), 1/ 720-721.

içeren bu metin ayrıca Pythagoras ve Empedokles'in görüşleri gibi felsefe tarihi bilgileri de vermektedir.<sup>9</sup> Hem İamblikhos'un hem de Proklos'un şerhlerinin İhvân-ı Safâ'nın elinde olduğuna dair bazı verileri bu makalede –bilhassa diyet ve müziğin ahlâkî yetkinleşmedeki katkısına dair bölümde- göstermeye çalıştık. Bununla beraber İamblikhos'un, Pythagoras'ın hayatından bahsettiği eserindeki<sup>10</sup> bazı örneklerle *Risâleler*'deki bazı örneklerin çok benzer olması<sup>11</sup> gibi veriler de düşünüldüğünde, İhvân'ın Pythagorasçı kaynaklara vakıf olduğunu düşünebilmekteyiz.

Sokrates-sonrası en mühim felsefe kaynağı şüphesiz Platon'un diyaloglarıdır. Ancak bu diyalogların tam bir şekilde Arapçaya aktarımına dair bir bilginiz olmamakla birlikte, Galenos'un Platon diyaloglarına yazdığı özetin İslâm düşünürlerinin elinde olduğunu kesin olarak bilmekteyiz.<sup>12</sup> Galenos'un bu özetinin ne Yunanca aslı ne de Arapça tercümesi elimizde olduğu için, İhvân'daki Platon atıflarının bu kaynaktan yapıp yapılmadığı belli değildir. Ancak İhvân'ın *Risâleler*'deki atıflarından anladığımız üzere,<sup>13</sup> ellerinde Platon'un *Phaidon* ve *Devlet* diyaloglarından parçalar bulunmaktaydı. İhvân, *Devlet* diyalogunda yer alan “Gyges'in yüzüğü” efsanesini anlatmakta ve *Phaidros*'ta anlatılan Sokrates'in ölüm ânındaki horoz adağını aktarmaktadır. Eser ismi zikrederek yaptıkları bu alıntılar dışında Platon'un “bilginin bir hatırlama olduğu”<sup>14</sup> ve “nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bâkî kalacağı”<sup>15</sup> gibi görüşlerine de atıfta bulunmaktadırlar. Bunlara ilaveten Netton, “ruhun bedende hapis olduğu ve bedenden ayrılmaksızın ruhun tam bir yetkinliğe ulaşamayacağı” şeklindeki Platoncu görüşün de İhvân'da yer bulmuş olduğuna işaret eder.<sup>16</sup>

Platon'un *Timaios* diyalogunun, Galenos ve Proklos özetleriyle İslâm dünyasına intikal ettiği bilinmektedir.<sup>17</sup> Doğa felsefesi ve anatomiye dair mühim bilgiler barındıran bu diyalogun, içeriği itibarıyla İhvân-ı Safâ'nın ilgisini çekmiş olması muhtemeldir. Ancak bu makalede göstereceğimiz üzere, bedenın âzâlarıyla nefsin ilişkisi bağlamında İhvân'ın

<sup>9</sup> Bu şerhe dair daha ileri bilgiler için bk. Anna Izdebska, “The Arabic Commentary on the Golden Verses Attributed to Proclus, and its Neoplatonic Context”, *Aithor* 11/22 (2019), 4-48.

<sup>10</sup> Iamblichus, *De Vita Pythagorica Liber*, ed. L. Deubner and U. Klein (Stuttgart, B.G. Teubner, 1975).

<sup>11</sup> Netton söz konusu örneklere işaret etmektedir. Bk. Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 13-14. Yine bk. bu makale: “Diyet ve Müziğin Ahlâkî Yetkinleşmedeki Katkısı” bölümü.

<sup>12</sup> Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 64-71.

<sup>13</sup> İhvân, *Resâil*, 4/217-218; 4/228-229; 4/294.

<sup>14</sup> İhvân, *Resâil*, 3/344.

<sup>15</sup> İhvân, *Resâil*, 4/32.

<sup>16</sup> Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 16.

<sup>17</sup> Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 39, 61-62.

yapmış olduğu izahlar, Proklos'un *Timaios* özetindeki açıklamalarıyla paralellikler taşımaktadır.<sup>18</sup> Buna binaen İhvân-ı Safâ'nın, Proklos özeti yoluyla Platon'un *Timaios* diyaloguna erişimi olduğunu da söyleyebiliriz.

Aristoteles külliyatına geldiğimizde ise İhvân'ın elinde mantık eserlerinin olduğunu, sıkça referans vermelerinden dolayı bilmekteyiz. Ancak ahlâka dair eserlere odaklandığımızda, o dönemde tercüme edilmiş olmasına rağmen Aristoteles'in temel ahlâk kitabı olan *Nikomakhos Ahlâkı*'na herhangi bir referansları bulunmamaktadır. Bunlara ilaveten İhvân, İslâm dünyasına intikal ettiğini bildiğimiz, Themistius ve Porfiriyus'a ait *Nikomakhos* şerhlerine de herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bununla birlikte İhvân'ın, itidal teorisi, mutluluğun nihaî ve kendine yeter gaye olduğu gibi temel Aristotelesçi ahlâk tasavvurlarına yer verdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu anlatımlarda kaynağının, itidal teorisini ayrıntılı şekilde işleyen diğer İslâm filozofları olması imkan dahilindedir.

İhvân'ın, yanlış şekilde Aristoteles'e atfedilen, esasında Plotinos'un *Enneadlar*'ının bazı bölümlerinin tercümesi olan *Esûlucyâ*'yı kullandığını<sup>19</sup> görmekteyiz. Ancak bu eserde ahlak bahisleri çok değildir. İhvân'ın kullandığı diğer Sahte-Aristotelesçi eser ise, esasında Platon'un *Phaidon* diyalogunun benzeri bir metni Aristoteles'in başrolünde ortaya koyan *Kitâbu't-Tuffâha* diyalogudur. Bu diyalogda Aristoteles; ölüm, adalet, iyilik-kötülük, hazlar gibi bahislerden söz etmektedir. İhvân'ın bu risaleden her iki alıntısı da ölümün kötü bir şey olmayıp ruhun bedenden ayrılışı olduğu ve bu nedenle sevinçle karşılanması gerektiği anafikrini taşımaktadır.<sup>20</sup> Dolayısıyla bu risaleden yapılan alıntıların, Aristotelesçi fikirleri taşımayıp Platoncu ve Yeni-Platoncu çizgide öğeler içerdiğini söylemeliyiz.

İhvân-ı Safâ ve Yeni-Platonculuk ilişkisi dendiğinde çok daha karmaşık bir alana adım atılmaktadır. Çünkü yukarıda zikretmiş olduğumuz Sahte-Aristoteles eserleriyle gerçekleşen Yeni-Platoncu aktarıma karşılık *Risâleler*'de Proklos ve Plutarkhos gibi Hellenistik dönemdeki Platoncu çizginin önde gelen isimlerine herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Sadece -makalemizde göstereceğimiz üzere- Plutarkhos'un *De Cohibenda Ira*'sındaki (*Kitâbü'l-Gadab*) bazı fikirlerle İhvânînkiler arasında paralellikler görülmektedir. Bununla beraber südür ve südurla oluşan varlık hiyerarşisi gibi İhvân metafiziğindeki belli öğelerin açık şekilde Yeni-Platoncu tercihler olduğu bilinmektedir. Kaynakların, o dönemde tedavülde olan *Esûlucyâ* ve belki de -o dönemde yine Aristoteles'e atıfla Arapçaya tercüme edilmiş olan- Proklos'un *el-Hayru'l-mahz'* olduğu düşünülebilir. Ancak, gerek bu eserler gerek alımlama durumundan söz edilen fikirler büyük oranda metafizik bahisleridir. Net-

<sup>18</sup> İhvân, *Resâil*, 3/406; Rüdiger Arnzen, "Proclus on Plato's Timaeus 89e3-90c7", *Arabic Sciences and Philosophy* 23 (2013) 22, 32. Bk. bu makalede: "Beden-Nefs ve Ahlâk ilişkisi" bölümü.

<sup>19</sup> İhvân'ın *Esûlucyâ*'ya doğrudan atıf yaptığı bir yer olarak bk. İhvân, *Resâil*, 1/138.

<sup>20</sup> İhvân'ın *Kitâbü't-Tuffâha*'ya doğrudan atıf yaptığı bir yer olarak bk. İhvân, *Resâil*, 4/35; 271.

ton, Yeni-Platoncu südürdaki hiyerarşik varlık anlayışının, İhvân tarafından insan grupları ve meslekleri arasındaki hiyerarşi gibi toplumsal konulara taşındığını belirtmekle birlikte, ilginç şekilde ahlâk konularında İslâmî perspektifin daha ağır bastığı, Yeni-Platoncu öğelerin daha belirsiz hale geldiğini ileri sürmektedir.<sup>21</sup> Bu nedenle, Yeni-Platoncu kaynakların İhvân-ı Safâ'nın ahlâk anlayışına etkisine ilişkin konuşabilmek için, konular bazında bir araştırma gerekli görünmekte, İhvân'ın referansları bu etkiyi takip etmek için yeterli veri sunmamaktadır. Nitekim aşağıda bu çerçevedeki bazı verilere değinilecektir.

İhvân'ın elinde var olduğunu kesin olarak bildiğimiz Yunan kaynaklarından devam edersek, Galenos'u zikretmek zorunludur. Çünkü İhvân, Galenos'a hem ismen hem de eserlerinin adlarını zikretmek suretiyle referans vermektedir. *Menâfi' u'l-a'zâ* risalesi, İhvân'ın ismen atıfta bulunduğu bir eser olarak dikkat çeker.<sup>22</sup> İhvân ayrıca, nefis ve beden ilişkisinin mahiyeti bağlamında Galenos'a atıfta bulunarak, Galenos'un "bu konunun bilinmesi imkansızdır" ve "ben nefsin cevherinin ne olduğunu bilmiyorum" cümlelerini aktarır. Bu tartışma ve bu cümleler, Galenos'un *Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dünameis Epontai* eserinde geçmekte olup, *Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* adıyla İslâm dünyasına geçmiş<sup>23</sup> ve İslâm ahlâk düşünürlerince sıkça kullanılmış bir eserdir. Bunun dışındaki Galenos atıflarının neredeyse tamamı<sup>24</sup> mizaç teorisi bağlamındadır. Bu noktada İhvân'ın elinde Galenos'un *Kitâbü'l-Mizâc'ı* (*Peri Kraseôn*), *Kitâbü'l-Ahlâk'ı* (*Peri Êthôn*) ve *Cevâmî' Kitâbi Tîmâvus fi'l-ilmî't-tabî'î* adıyla İslâm dünyasına geçen Galenos'un *Timaios* özetinin bulunduğunu düşünebiliriz. İhvân'ın Galenos'a referansta bulunduğu bahisler, bedenin sıcak-soğuk-yaş ve kuru mizacının nefis üzerindeki etkilerini konu edindiği için, ahlâkî determinizm meselesi bağlamında düşünüldüğünde tam da ahlâka ilişkin görülebilir. İhvân'ın bu noktadaki bilinçli alımlayışını, aşağıdaki bölümlerde örneklendirmeye çalışacağız.

İhvân söz konusu olduğunda zikredilmeden geçilemeyecek bir başka antik kaynak da Hermes'tir. Hermetik külliyattan çok sayıda eser Arapçaya intikal etmiş olup, ekseriyeti simya, astroloji ve sihir hakkındadır. İhvân-ı Safâ'nın da *Risaleler*'de Hermes'i Hz. İdris

<sup>21</sup> Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 36, 42, 52.

<sup>22</sup> İhvân, *Resâil*, 3/271.

<sup>23</sup> Galenos'un bu eseri ve İslam dünyasına intikali için daha fazla bilgi için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 50-51.

<sup>24</sup> İhvân, *Resâil*, 4/291-292; 294; 296.

olarak tanıtip ona atıfta bulunduğ<sup>25</sup> ve ismen zikrettiği *el-Astîtâs*<sup>26</sup> başta olmak üzere Hermetik bazı kaynakları kullandığı görülmektedir.<sup>27</sup> İhvân, Hz. İdris'in Satürn küresine yükselip burada otuz sene kaldığı, ay üstü âlemin işleyişini öğrendikten sonra dünyaya inerek insanlara bu işleyişten haber verdiğini söylemektedir. Bu nedenle Hermetik kaynakları, bilhassa ay üstü varlıkların hareketleri bağlamında şüphe taşımayan bir kaynak olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ahlâk düşüncesi bakımından Hermetik kaynakların etkisi daha dolaylı olarak izlenebilir. Çünkü söz konusu kaynakların *Risaleler*'de büyük oranda ay üstü âlemin işleyişi ve sihir konuları bağlamında kullanıldığını görmekteyiz. Buradaki dolaylı etki, gök cisimlerinin hareketlerinin insan nefesine olan etkisinin, ahlâkî özgürlüğe imkan sağlayıp sağlamadığı tartışması bağlamında değerlendirilebilir.<sup>28</sup> Nitekim İhvân, Hermesçi anlayışının insanî özgürlük açısından sorun oluşturacağını farkındadır ve – makalede göstereceğimiz üzere- bunu çözmek üzere adımlar atmıştır.

Hermetik literatürle bağlantılı olarak, İhvân-ı Safâ'nın elinde olduğunu düşündüğümüz bir başka ahlâk içerikli Yunan kaynağı da felsefî hikemiyât külliyyatı olabilir. Ahlâkî veya siyasî tavsiye içeren dinî veya felsefî nitelikteki vecize, atasözü, diyalog, mektup, vasiyet, şiir, kıssa, masal veya hikâyeleri ihtiva eden hikemiyât külliyyatının önde gelen Arapça derlemeleri büyük oranda XI-XII. yüzyıllarda ortaya konmuş olsa da, İhvân döneminde de İslâm dünyasına intikal etmiş koleksiyonlar mevcuttu. Nitekim IX. yüzyılda Huneyn b. İshâk'ın (ö. 260/873) derlediği *Nevâdirü'l-felâsife (Âdâbü'l-felâsife)* ve İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *el-Hikmetü'l-hâlîde (Câvîdân-Hired)* eserinin muhtevasını oluşturan malzeme mütedavildi. Bu derlemelerin kapsamı düşünüldüğünde, İhvân-ı Safâ'nın Hermes, Hipokrat, Pythagoras, Sokrates, Galenos gibi yukarıda değindiğimiz kişilerin düşüncelerini bu kaynaklardan da okumuş olma ihtimalinin olduğu görülecektir. Bunlara ilaveten, İslâm dünyasına aktarılmış tam metinleri mevcut olmayan Hellenistik ekollerden Septisizm, Epikürosçuluk ve Stoacılığın da bu kaynaklar yoluyla İhvân'a ulaştığı varsayılabilir. Hikemiyât literatürüyle ulaşanlara ilaveten bilhassa Stoacı görüşlerin; Galenos, Yeni-Pythagorasçı ve Yeni-Platoncu metinler, Hellenistik dönem Aristoteles şârihlerinin eserleri gibi Stoacı görüşlere atıf yapan, onları yer yer eleştiren kaynaklar aracılığıyla ulaştığını da söylemeliyiz. Bununla birlikte Jadaane'nin da altını çizdiği üzere Stoacı görüşlerin pek çoğu, fetihlerin akabinde karşılaşılan farklı gruplarla yapılan münazara ve

<sup>25</sup> İhvân, *Resâil*, 1/98-99; 2/171.

<sup>26</sup> İhvân, *Resâil*, 4/308. *el-İstîtâs* ve *el-Ustûtâs* olarak da okuyanlar vardır.

<sup>27</sup> İslam dünyasına aktarılan Hermetik literatür için bk. Dimitri Gutas, "Appendix B: Greek Philosophical Works Translated into Arabic", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau (Cambridge, 2010), 807.

<sup>28</sup> İhvân düşüncesinde gök cisimlerinin insan üzerindeki bütün etkilerine dair bk. Abdullah Zorbacı, *İhvân-ı Safâ Risalelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2020).



tartışmalar, Suriyeli hocalar ve Hıristiyan düşünüş ve keşişlerle olan sözlü temaslar yoluyla da İslâm dünyasına geçmiştir.<sup>29</sup>

Son olarak belirtmeliyiz ki, *Risaleler*'de ne bir ekol olarak Stoacılar ne de Zenon, Epiktetos gibi Stoacı filozoflara doğrudan bir atıf bulunmaktadır. Buna ilaveten, İhvân-ı Safâ döneminde tedavülde olduğunu bildiğimiz ve İslâm ahlâk düşünürlerinin epeyce teveccüh gösterdiği bir eser olan Brüsôn'un *Oikonomikos* eserine de *Risaleler*'de herhangi bir doğrudan atıf bulunmamaktadır. Yine, dostluk bağlamında İslâm ahlâk düşünürlerinin rağbet gösterdiği Themistius'un *Dostluk Üzerine* metninin de, İhvân'ın dostluk konusuna özel önem atfetmesine rağmen herhangi bir alımlanışına rastlamamaktayız.

Görüldüğü üzere İhvan'ın çok sayıda Yunan ahlak eserine erişimi vardı. Elbette bu sayılan Yunan eserleri kadar, bu eserleri İhvân'dan önce kullanmış ve bilinçli bir alımlamaya tâbi tutmuş olan Kindî, Râzî, Âmirî, Yahyâ b. Adî ve Fârâbî gibi filozofların eserleri de hem Yunan kaynaklarının alımlanışında hem de İhvân'ın ahlâk meselelerini işleyişinde katkı sağlamış olabilir. Ancak İhvân, belli Yunan ahlâk eserlerine ve müelliflerine doğrudan atıflar yaparak, bu kaynaklar arasında bazılarını daha çok dikkate aldığını ve onlara önem verdiğini açıkça göstermiştir. Şimdi ise, bazı temel ahlak meseleleri bağlamında, bu bölümde zikredilen “erişimi mümkün” kaynakların kullanımının izlerini göstermeye çalışacağız.

## 2. Ahlâkın Tanımı ve İlimler Tasnifindeki Yeri

Teorik ahlâk araştırmasının şüphecik ilk adımı, ahlâkın tanımlanmasıdır. Klasik dönem İslâm ahlâk felsefesi eserlerinde yaygın olarak benzer bir ahlâk tanımının kullanıldığını görmekteyiz. Bu tanım, Galenos'un *Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk* adıyla Arapçaya tercüme edilen ve bugün elimizde sadece Arapçası mevcut olan *Peri Êthôn*'da yapmış olduğu şu tariften mülhemdir: “Ahlâk (hulk), insanı düşünüp taşınma (*reviyye*) ve tercih (*ihdiyâr*) olmaksızın nefsin fiillerini gerçekleştirmeye sevk eden, nefsin bir hâlidir (*hâl*).”<sup>30</sup> Bu tanım ilk bakışta ahlâkı herhangi bir düşünme süreciyle alakasız olarak resmetmekte, dahası hâl kelimesi nedeniyle geçici bir duygu durumu izlenimi de sunmaktadır. Bunun sebebi, Galenos'un kendisine has diyebileceğimiz ahlak anlayışıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse Galenos, ahlâkın beden mizacına bağlı olarak doğuştan geldiğini, bu nedenle hiçbir zaman değişemeyeceğini, insanın herhangi bir düşünme-taşınma ile eylemini kontrol etmediği anlarda bu ahlakın belireceğini düşünmektedir. Ancak insan, aklıyla

<sup>29</sup> Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 265-266.

<sup>30</sup> Câlînûs, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, thk. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab* (Beyrut, 1981), 190.

kendisini kontrol altında tutmak suretiyle doğuştan getirdiği erdemsiz yönleri bastırabilir, erdeme sevk edebilir.<sup>31</sup> Fakat yaptığı tanım, doğuştan getirdiği ve bedeninin mizacına bağlı olan değişmez huylarının, akıl yoluyla bastırılmadığında ortaya çıkan hallerde belirlediğini ifade eden bir tanımdır. Dolayısıyla “ahlâkı düzeltme” aşamasını barındırmayan, bu anlamda eksik ve izaha muhtaç bir tanımdır. İşte bu sorunların farkında olan İslâm filozoflarının, tanımını olduğu gibi kullanmak yerine ya tanım üzerinde revizyona gittiklerini, yahut da tanımın hemen akabinde, tanımın yol açabileceği yanlış anlamaları önlemek için ahlâkın aklî ve kazanıma dayalı yönüne ilişkin bahis açtıklarını görmekteyiz.<sup>32</sup>

İhvân-ı Safâ ise, Galenosçu tanımın yol açabileceği yanlış anlamaları belirgin şekilde fark etmiş olduklarını izhar eden bir tavır sergileyerek, söz konusu tanım ahlâkın mutlak tarifi olarak kullanmak yerine, ahlâkı ikiye ayırmak suretiyle işe başlarlar. İhvân-ı Safâ'ya göre ahlâk, doğuştan (*el-ahlâku'l-merkûze*) ve sonradan kazanılmış ahlâk (*el-ahlâku'l-müktesebe*) olarak iki türdür. İsimlerinden de anlaşılacağı üzere doğuştan ahlâk, insanda doğuştan bulunan temayülleri ifade ederken kazanılmış ahlâk, aklî süreçlerin de işin içine katıldığı bir ahlâk eğitimi ve terbiye sonrasında iradî olarak elde edilmiş davranış ve huyları ifade etmektedir. İhvân, doğuştan olan ahlâkı şöyle tanımlar:

Ey kardeşim, bil ki (...) yaratılıştaki yerleştirilmiş olan (*el-merkûze fi'l-cibilliyeye*) ahlâk, beden organlarından her bir organda yerleşmiş, nefsin bir tür eylem, bir iş, bir sanat, bir ilim, bir terbiye (*edeb*) veya bir siyaseti kendisi yoluyla, düşünme (*fikr*) ve düşünüp taşınma (*reviyye*) olmaksızın ortaya koymasını kolaylaştıran bir tür huy (*teheyyü'*) gibidir.<sup>33</sup>

Açıkça görülebileceği üzere bu tanım, yapısı ve anlamı itibarıyla Galenosçu tanımdan mülhemdir. Ancak İhvan, tanımın öncesinde ve sonrasında yaptığı “tabii-kazanılmış ahlak” ayrımıyla “ahlâkın ‘gayru fikr ve reviyeye’” oluşunu açıklığa kavuşturur. Söz konusu ayrım şöyledir:

(...) Şimdi yine söylüyoruz ki ahlâkın hepsi iki türdür: Ya nefislerin yaratılışında yerleştirilmiş şekilde olan tabii (*matbû'a*) ahlâk, ya da süregelen alışkanlıklar ve onların çokça eyleme dökülmesi yoluyla adet edinilmiş olan kazanılmış (*müktesebe*) ahlâk.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Câlînûs, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk”, 193-194; Câlînûs, “Fî Enne Kuva'n-Nefs Tevâbî li-Mîzâci'l-beden”, thk. Hans Hinrich Biesterfeldt, “Makaletü Câlînûs”, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Galens Traktat Dass Die Krafte Der Seele Den Mischungen Des Körpers Folgen-In Arabischer Übersetzung* (Wiesbaden 1973), XL/(4)/ 41-44.

<sup>32</sup> İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh örneğinde söz konusu alımlama tarzlarının analizi için bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 122-129.

<sup>33</sup> İhvân, *Resâil*, 1/305.

<sup>34</sup> İhvân, *Resâil*, 1/310.

Böylece İhvân-ı Safâ, diğer İslâm ahlâk düşünürlerinin tanım nedeniyle yaşadığı zorluğu yaşamaksızın ustaca bir hamle ile Galenos'un tanımından ne anlamamız gerektiğini gösteren bir müdahalede bulunur. Bunun haricinde İhvân'ın herhangi bir mutlak ahlâk tanımına yer vermemiş olması, işaret edilen bilinçli alımlama sonucu ortaya çıkan izahın bütünüyle yeterli ve doyurucu olduğunu fark ettiklerini de göstermektedir.

Ahlâk araştırmasının, İhvân-ı Safâ'nın ilimler tasnifi anlayışında nereye yerleştirildiğine baktığımızda da, antik kaynaklara yönelik yine bilinçli bir alımlama ile karşılaşırız. Ahlâk disiplini Aristoteles tarafından pratik ilimler altında ve siyaset araştırmasının küçük ölçekli bir ilk adımı olarak ortaya konmuş,<sup>35</sup> Hellenistik dönemde Aristotelesçi filozoflarca pratik ilimler altında ev yönetimi ve siyasetle birlikte konumlandırılmıştır. İslâm dünyasına da bu şekilde intikal etmiş, amelî hikmetin *tedbîrî'n-nefs*, *tedbîrî'l-menziel* ve *tedbîrî'l-müdü'n* şeklindeki üç kısımlı araştırmasının bir parçası olarak sunulmuştur. Kindî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'da bu üçlü tasnifin izleri belirgin şekilde takip edilebilirken<sup>36</sup> Fârâbî *İhsâu'l-ulûm* eserinde kendisine has başka bir tasnif yapmayı tercih etmiştir.<sup>37</sup> Bütün bunlara karşılık İhvân-ı Safâ tamamen farklı bir ilimler tasnifi yapmak suretiyle ahlâk araştırmasını da farklı şekilde konumlandırmıştır.

İhvân'a göre ilimler üç temel alana ayrılır: Gündelik hayatı idameye yönelik pratik ilimler (*riyazî*), dinî ve örfî ilimler (*dinî ve içtihadî*), felsefî ve hakikî ilimler. Ahlâk felsefesinin konumunu görebilmek için elbette "Felsefî ve hakikî ilimler"e odaklanmak gerekmektedir. Felsefi ve hakiki ilimler ise matematik (*el-riyâziyyât*), mantık (*el-mantıkıyyât*), doğa bilimleri (*et-tabî'ıyyât*) ve metafizik ilimler (*el-ilâhiyyât*) olmak üzere dörde ayrılır. Metafizik ilimler; yaratıcı, ruhanî varlıklar, nefis, siyaset ve ahiret konularını incelemektedir. Siyaset bahsini ise İhvân dörde ayırır: Nebevî siyaset (*al-siyâsa al-nabawıyya*), hükümdarlık bilgisi (*al-siyâsa al-mulûkiyya*), genel yönetim (*al-siyâsa al-âmmıyya*), özel yönetim (*al-siyâsa al-hâşşıyya*), ve bireysel yönetim (*al-siyâsa al-dâtiyya*).<sup>38</sup> Bu ilimleri tek tek

<sup>35</sup> Aristotle, *Ethica Nicomachea*, ed. F. Susemihl (Leipzig: Teubner, 1884), 1094a1- 1094b13.

<sup>36</sup> Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 134, 141-145.

<sup>37</sup> Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 83-84.

<sup>38</sup> İhvân, *Resâil*, 1/266-274. İhvân-ı Safâ böyle bir ilimler tasnifi sunmakla birlikte, *Risaleler*'inde bu tasnifi esas alan bir bölümlenme yapmamaktadır. Ahlâk ilminin konumu bakımından *Risaleler*'in tasnifine baktığımızda, bölümlerin arka planındaki mantığı keşfetmek zor görünmektedir. Örneğin, matematikle ilgili bölümleri ahlâka ilişkin konular takip eder ve ölümle ilgili bir bölüm, diller ve hat sanatıyla ilgili bir bölümden hemen önce yer alabilir. Ancak ahlâk bahsinin muhtelif bölümler altında ele alınmış olması bize, İhvân'ın ahlâk anlayışı ve Yunan kaynaklarını alımlaması konusunda bazı ipuçları vermektedir. Sözelimi ahlâk bahsinin aritmetik ve geometrik oranların anlatıldığı bölümde ele alınması, Aristotelesçi itidal teorisinin açık bir izini taşımaktadır. Çünkü Aristoteles'in ahlâk teorisinde ahlâkî ideal, aşırılık ve eksiklikten uzak, orta düzeyde bulunan mutedil eylemleri gerçekleştirmekle kazanılır. Burada bahsedilen orta olma ise, bir bütünün iki ucuna eşit uzaklıkta olmak anlamına gelen aritmetik orta değildir. Söz

açıklayan İhvân'ın açıklamalarından anlamaktayız ki; "kişinin kendi huy ve alışkanlıklarını bilmesi, arzu, öfke ve mutluluk anındaki söz ve eylemlerini aklında tutması ve her türlü eylemi düşünerek gerçekleştirilmesi" olarak tanımlanan *bireysel yönetim*, ahlâk ilmine karşılık gelmektedir.<sup>39</sup> İhvân'ın *Risaleler*'in sonundaki başka bir tasnifi de burayla uyumludur. Söz konusu tasnife göre siyaset ikiye ayrılır: cismanî siyaset (*es-siyâsetü'l-cismâniyye*) ve ruhanî siyaset (*es-siyâsetü'r-rûhâniyye*). Buna göre cismanî siyaset, dengeli beslenme ve egzersiz gibi bedeni yönetme ilkelerini temsil eder.<sup>40</sup> Ruhanî siyaset ise ahlâkî bir bireysel hayat, iyi alışkanlıklar ve ahlâkî açıdan uygun eylemler için tavsiyeler içerir.<sup>41</sup>

İhvân'ın temel tasnifine baktığımızda; ahlâkın önce metafizik ilimler altında, sonrasında da siyasetin altında konumlandırılıp "bireysel siyaset" (*es-siyâse ez-zâtiyye*) olarak isimlendirilmesi gerçekten sıra dışı ve dikkat çekicidir. Bu konumlandırmadan anlamamız gereken ilk husus, İhvân-ı Safâ'nın, ahlâkî felsefî bir ilim olarak gördüğüdür. İkinci olarak ise, ahlâkî siyaset ilminin bir parçası olarak kabul ettikleridir. Siyasetin amacına dair şu izahları, tercihlerinin gerekçesini açıkça göstermektedir: "Ey kardeşim! Bil ki siyaset ile arzu edilen şey, varlıkların yerli yerine konması (salâh), onların en erdemli şekilde varlıklarını devam ettirmesi ve gayelerini gerçekleştirmeleridir."<sup>42</sup> Bu pasajdan da anlaşılabilirdiği üzere, İhvân'ın siyaset ilmi ile ilgili temel motivasyon ve gayesi esasında ahlâkîdir. Nitekim bizzat İhvân grubu da toplumsal bir ahlâkî yaşamı teşvik edici kardeşlik esası üzere kuruludur. Bu, *Risaleler*'in pek çok pasajında kendilerini "İhvân-ı Safâ, yüce mutluluğa ve (...) nihai yetkinliğe ulaşmak için nefslerin güzelleştirilmesi ve ahlâkın düzeltilmesinde adalet ehli, şükür ehli (...)"<sup>43</sup> şeklinde takdim etmelerinden de açıkça anlaşılmaktadır. İhvân ayrıca elliden fazla bölümü olan risalelerinin esasında nefslerin güzelleştirilmesi ve ahlâkın ıslahı için olduğunu, kitabın başında gayelerini açıklarken beyan

---

konusu edilen eylem bağlamında fâilin sosyal durumu, cinsiyeti, yaşı, yaşadığı yer vb. çevresel unsurların dikkate alınmasıyla belirlenen bireysel bir geometrik orta ile mutedil olana ulaşılır. Nitekim İhvân da matematik kısmında oranlar bahsinde oranları ikiye ayırır ve bazı oranların nicelik, bazılarının da nitelik yönünden olduğunu ve nitelik yönünden olanın geometrik (hendesî) oran olduğunu ifade eder. Akabinde İhvân, gündelik hayatta organlarda, ilaçlarda, yemeklerde vs. gözetilen oranın geometrik oran olduğuna işaret eder. İşte ahlâkta da dikkate alınacak oranlama budur. Bu nedenle olsa gerek, *Risaleler*'in oranlara ilişkin bu bahsi "Ahlâkın ıslahı ve nefsin terbiyesinde sayısal ve geometrik oran" başlığını taşımaktadır. Her ne kadar bölümde ilgili bağlamda ahlâk meselelerinin derinine inilmese de, İhvân'ın bu konumlandırma ve başlıklandırmasından, Aristotelesçi tarzda geometrik orana dayalı itidal teorisini dikkate aldığımızı söyleyebiliriz. (İhvân, *Resâil*, 1/245-246.)

<sup>39</sup> İhvân, *Resâil*, 1/274.

<sup>40</sup> İhvân, *Resâil*, 4/254-257.

<sup>41</sup> İhvân, *Resâil*, 4/258-259.

<sup>42</sup> İhvân, *Resâil*, 1/314.

<sup>43</sup> İhvân, *Resâil*, 1/47.

etmektedirler.<sup>44</sup> Dolayısıyla siyaset ve ahlâk araştırmasını bir bütünün parçaları olarak gören Aristotelesçi anlayışa paralel bir tavır sergilerken, asıl gayeyi ahlakî olarak resmetmek suretiyle Fârâbî tarzında bir Aristoteles alımlamasına yöneldikleri görülmektedir.<sup>45</sup>

Bununla birlikte bedensel ve ruhanî yönetim arasında yaptıkları ayırım, Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî'nin eserlerinde gözlemlediğimiz belirgin Galenosçu alımlamayı da akla getirmektedir. Galenos, nefsin cevherinin cisimsel olup, nefsin güçlerinin de aslında onun mizaçları olduğu düşüncesinden hareketle, ahlakî bir tür mizaç tedavisi, başka bir ifadeyle “nefsanî tabâbet” perspektifiyle ele almış, buna bağlı olarak da ahlâk disiplinini bir tür psikoloji gibi değerlendirmiştir. Bu nedenle Galenos, Aristoteles'in yaptığı gibi genel felsefî şemanın parçası olarak konumlandırmamıştır. Galenosçu tercihleriyle dikkat çeken Râzî de eserinin başında, *et-Tıbbu'r-rûhânî* adını verdiği bu kitabını, bedenî tıbbâ dair (*et-tıbbu'l-cismânî*) risalesi olan *Kitâbü'l-Mansûrî*'yi tamamlayıcı olarak yazdığını ifade etmiştir.<sup>46</sup> Böylece beden ve nefis tabâbetini, tıp ve ahlâk olarak tamamlayıcı iki veçhe olarak gördüğünün altını çizmiştir. Hatta bir başka Galenosçu filozof Belhî'nin, *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* adlı eseri ve beden-nefis yönetimine göre inşa edilmiş yapısı da bu anlayışın bir ürünü olarak görülebilir. İhvân-ı Safâ'nın da siyaseti “cismanî (*es-siyâsetü'l-cismâniyye*) ve ruhanî (*es-siyâsetü'r-rûhâniyye*)” olarak ele alıp cismanî siyaseti beslenme ve egzersiz gibi fiziksel bedeni yönetme, ruhanî siyaseti de ahlakî yönetme olarak ele almış olması, Galenosçu perspektiften haberdar olduklarını ve Aristotelesçi siyaset-ahlâk anlayışını Galenosçu beden-ruh siyaseti anlayışıyla bilinçli ve mahir şekilde birleştirdikleri izlenimini vermektedir.

### 3. Beden-Nefs ve Ahlâk İlişkisi

Antik felsefede beden, nefis ve ahlâk ilişkisine dair en temel belirlenimin önce Platon, sonra Aristoteles tarafından yapılan “nefsin güçleri” anlayışı çerçevesinde oluştuğunu belirtebiliriz. Her iki filozofun, nefsi bedenle ilişkili ancak tözsel olarak ondan ayrı ve müstakil olarak resmettiği bu anlayışta ahlâk da, nefsin güçlerinin akıl hakimiyetindeki dengeli işleyişi ile gerçekleşmektedir. Bu klasik yapıya yönelik en mühim meydan okuma, nefsin güçlerinin beden mizacından ibaret olduğunu ve böylece nefsin güçleri dediğimiz ve ahlâkla doğrudan ilişkilendirdiğimiz yapıların bedenden doğrudan ve belirleyici şiddette etkilendiğini vurgulayan Galenos'tan gelmiştir. Galenos; Hipokrat, Platon

<sup>44</sup> İhvân, *Resâil*, 1/43.)

<sup>45</sup> Aristoteles'in, siyaseti baş sınaat (*arkhitektonikê*) olarak gören ve ahlakî siyaset araştırmasının ilk adımı şeklinde ikincilleştiren anlayışına karşılık Fârâbî'nin ahlak merkezli bir siyaset anlayışı ortaya koyduğu iddiası için bk. Dimitri Gutas, “The Meaning of madani in al-Farabi's 'Political' Philosophy”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004), 259-282.

<sup>46</sup> Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, “*et-Tıbbu'r-rûhânî*”, *Resâil felsefiyye*, thk. Paul Kraus (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 15.

ve Aristotelesçi geleneğin de aslında bu fikri tazammun ettiğini belirterek, kendisinin sıra dışı bir yorum getirmediğini vurgulamaya çalışır. Her iki geleneğin de temsilcisi olan metinler Arapçaya aktarılmıştı ve yukarıda işaret ettiğimiz üzere İhvân-ı Safâ'nın erişimindediydi. Bu nedenle söz konusu kaynaklar dikkate alınmak suretiyle nefsin güçleri ve beden ilişkisi bağlamındaki açıklamalarına baktığımızda görürüz ki öncelikle İhvân, her iki perspektife de işaret eden anlatımlar taşımaktadır. Öncelikle nefsin güçlerini bedenle ilişkilendiren Platon'un *Timaios*'taki anlatısını takip eder, ancak ahlâkî nitelikleri de organlarla ilişkilendirmek suretiyle daha ileri bir ilişkilendirme yapar. Buna göre cesaret safra kesesine, korkaklık dalağa vb. bağlanır.<sup>47</sup> Fakat dahası, söz konusu organların yaralanması halinde, ilgili gücün de etkileneceğini ifade ederek,<sup>48</sup> Proklos'un *Timaios* Özeti'ndeki ana fikri,<sup>49</sup> benzer örneklerle aktarmış olmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda Galenos'un, İslâm dünyasında *Fî Enne Kuva'n-Nefs* risalesinde uzun uzadıya işlediği iddiayla da uyumludur.

İhvân'ın Galenosçu tavrı, ahlâkî nitelikleri beden mizacıyla ilişkilendiren Galenosçu mizaç fikrine açıkça ve sıkça yer vermesinde de sürmektedir. İhvân, bedensel mizaçların, karakter özelliği olarak tezahür ettiğini açıkça kabul etmektedir. Buna göre sıcak mizaçlı insanların cesur ve cömert, ancak aceleci ve öfkeli olduklarını, soğuk mizaçlıların ise aptal, kaba ve ahlaksız olacaklarını, tıpkı Galenos'un yaptığı gibi açıkça belirtir.<sup>50</sup> Hatta öfkeden bahsederken İhvân-ı Safâ, öfkenin bir ateş olduğu şeklindeki Plutarkhos'un *De Cohibenda Ira*'sındaki (*Kitâbü'l-Gadab*) ifadeleri<sup>51</sup> kullanmasına<sup>52</sup> rağmen bu risaledeki anlayışı sürdürmez, öfkenin kaynağının sarı safra olduğu şeklindeki Galenosçu izahı tercih eder.<sup>53</sup> Bunlara ilaveten İhvân'ın, *Risaleler*'in genelinde, gök cisimlerinin konum ve hareketleri ile iklimlerin insan karakteri üzerindeki etkisine dair Hermetik gelenekte ve Galenos'un *Fî Enne Kuva'n-Nefs* risalesinde vurgulanan belirlenimi onaylamaktadır. Nitekim İhvân, *Risaleler*'in pek çok yerinde insanların tab'an cesaret, öfke, adalet gibi ahlâkî nitelikler bakımından farklı olmalarını bu etkenlere bağlamaktadır.<sup>54</sup> Son olarak İhvân'ın,

<sup>47</sup> İhvân, *Resâil*, 2/386.

<sup>48</sup> İhvân, *Resâil*, 3/406.

<sup>49</sup> Arnzen, "Proclus on Plato's Timaeus 89e3-90c7", 22, 32.

<sup>50</sup> İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/254-255, 299. İhvân, tıpkı Galenos gibi vücudun dört temel salgısının (kan, balgam, kara ve sarı safra) bir bedende dengede ise o bedeni sağlıklı kılmakla kalmayacağını, o kişinin karakterini de ahlâklı hale getireceğini kabul eder. Buna göre bedensel salgıları dengeli olan kişi sakin, huzurlu, ahlâklı ve mütevazı olacaktır. (İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 1/300-301.)

<sup>51</sup> Plutarch, "On the Control of Anger", 2, (98-101), Plutarch, *Moralia*, 6, Cambridge: Harvard University Library (Loeb Classical Library) 1939. (Erişim 1 Ocak 2025)

<sup>52</sup> İhvân, *Resâil*, 3/60; 1/368.

<sup>53</sup> İhvân, *Resâil*, 2/146.

<sup>54</sup> İhvân, *Resâil*, 1/291; 303-305; İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, thk. Mustafa Galib (Beirut: Dârü'l-Endelüs, 1981), 40-41. İhvân'a göre soğuk ve kuzey bölgelerde doğup büyüyen bir kişinin mizacı sıcak ve nemli

Fârâbî tarafından da dikkatle takip edilen Aristotelesçi “kalp merkezli” nefis anlayışının aksine “beyin merkezli” nefis anlayışını benimsediğini belirtmeliyiz.<sup>55</sup> İhvân bu bağlamda Pythagoras’a dolaylı atıfta bulunsa da<sup>56</sup> beyin merkezli nefis anlayışının en belirgin savunucusunun Galenos olduğu bilinmektedir.<sup>57</sup>

Zikredilen bu Galenosçu tercihlerine rağmen İhvân-ı Safâ, söz konusu tercihin yol açabileceği materyalist anlayışın gayet farkında olduğunu açıkça ifade etmekte ve bundan kaçınmaya çalışmaktadır. İhvân *Risaleler*’de, zikredilen organların, nefsin söz konusu eylemlerinin gerçek kaynağı olarak anlaşılması gerektiğini, yeterli ilmî derinlikte olmayanların böyle bir yanlış anlamaya kapılabileceklerini belirtir. Bu noktada İhvân, söz konusu organların sadece araçlar olduğunu ve nefsin, kendisine has filleri bu organlar aracılığıyla gerçekleştirdiğini açıklar. Şu sözleri, Galenosçu cepheden gelebilecek materyalist bir izaha da, kalamî bir eleştiriye de kendilerini korumaları için kaleme alınmış gibidir:

Eğer doktorlardan ve tabiatçı [filozoflardan] birisi, bunların hepsinin tabiatın eylemleri olduğunu söylerse, bilmelidir ki kadim filozoflar da (kudemâ) şöyle demiştir: Tabiat, nefsin fiilidir. Eğer dinî hukuk (şeriat) alimlerinden biri “bunların hepsi Yüce Yaratıcı’ya (el-Hâlik el-Bârî) aittir, [O] dilediğini yapar, istediği gibi şekil verir” derse, aynı şekilde bilin ki nefis de [zaten] Bârî Teâlâ’nın fiilidir.<sup>58</sup>

Bu alıntı bize, İhvân’ın kesinlikle ne yaptığını bildiği ve çok dikkatli bir alımlama ile kaynakları değerlendirdiklerini açıkça göstermektedir. İhvân, nefsin güçleri ile bedeni ilişkilendiren izahlarının asla yaratıcı fikrini ortadan kaldırmadığını, çünkü nefis ve organlar aracılığıyla yapılan bütün eylemlerin Allah’ın iradesinden kaynaklandığını belirtir. Burada eylemleri Allah’a atfetmekten ziyade, eylemlerin O’nun emriyle olduğu şeklindeki izahı benimser.<sup>59</sup> Ayrıca, ileri bahislerdeki izahlarından İhvân’ın burada, ruh-nefis

---

olacak, buna bağlı olarak da solgun, düz saçlı, küçük gözlü ... vb. fiziksel özelliklerinin yanında cesur bir karaktere sahip olacaktır. (İhvân, *Resâil*, 1/303-305.) Ayrıca Satürn, Jüpiter veya Ay gibi gök cisimlerinin bir kişinin doğduğu andaki hareketlerine bağlı olarak o kişinin karakteri üzerindeki etkisine de açıkça işaret ederler. Örneğin bir kişi Jüpiter’in etkisi altında doğmuşsa, sanata meyilli olmayacak, dünya işleriyle ilgilenmeyecek ve zühde eğilimli olacaktır. (İhvân, *Resâil*, 1/291; 1/304-305.)

<sup>55</sup> İhvân, *Resâil*, 2/189-190.

<sup>56</sup> İhvân, *Resâil*, 4/414-415.

<sup>57</sup> De Lacy (ed.), *Galenus De placitis Hippocratis et Platonis, Corpus Medicorum Graecorum* (Berlin, 1978-1984), V/4/1/2361-378.

<sup>58</sup> İhvân, *Resâil*, 2/394.

<sup>59</sup> İhvân, *Resâil*, 2/394.

ayırımına başvurmak suretiyle söz konusu organ ilişkilendirmelerini ruh kavramı çerçevesinde yaptığını anlamaktayız.<sup>60</sup> Bunlara ilaveten İhvân, insanın doğuştan belli bir ahlâkî karaktere sahip olmasının mizaç, iklim ve göksel cisimlere bağlı olmasının yanında kişinin aldığı ahlâkî eğitimin ve muhtelif dolaylı sebeplerin de etkisinin yok sayılamaz olduğunu açıkça ifade eder.<sup>61</sup>

İhvân'a göre doğuştan nitelikler, insana ahlâk eğitiminde bir meyil sağlamaktan ibarettir.<sup>62</sup> İhvân-ı Safâ, doğuştan gelen bu eğilimlerin günlük alışkanlıklar yoluyla tamamen zıt eğilimlere dönüştürülebileceğini kabul etmektedir.<sup>63</sup> Ayrıca bu tür alışkanlıkların toplum, müzakere ve hatta din tarafından şekillendirilebileceğini açıklarlar.<sup>64</sup> Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere böyle bir alışkanlık kazanma süreci o kadar etkili olabilir ki, bir kişi aşağı bir ahlaki konumdan başlamış olmasına rağmen melek ahlakına ulaşabilir.<sup>65</sup> İhvân'a göre bir kişi, bir erdemi bir eğilim olarak edindiğinde, düşünmeksizin ve müzakere etmeksizin ona göre hareket eder. Eğer bunu bir huy olarak elde edemezse, bu kişi ancak emir veya vaad yoluyla buna uygun davranabilir ve yasaklar, tehditler yoluyla da zıt eylemlerden kaçınabilir.<sup>66</sup> Aslında böyle bir eğilim anlayışı tamamen Aristotelesçi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Doğuştan gelen ahlakın belirleyiciliğine yapılan vurgu ve eğilimlerle hareket etmenin kasıt ve düşünme olmaksızın gerçekleşeceği ana-fikri Galenosçu gibi görünse de, eğilimlerin tamamen değişebileceğine dair inançları ve hatta tamamen zıt eğilimler edinmenin mümkün olduğu fikri açıkça Aristotelesçidir. Dolayısıyla burada Galenosçu ve Aristotelesçi yaklaşımların bilinçli bir uzlaştırılması, dikkatli bir alımlaması söz konusudur. Nitekim, ahlâkın tanımı bağlamında işaret ettiğimiz, İhvân'ın *ahlâk-ı merkuze* ve *müktesebe* ayırımı da tam olarak bunu göstermektedir.

İhvân'ın, ahlâkî eylemlere dair yapmış olduğu şu özgün tasnif de, ahlakın nefis ve bedenle ilişkisi meselesini vuzuha kavuşturur. Buna göre ahlâkî eylemler; (i) Doğal (tabîî) (ii) ihtiyarî (nefsanî ihtiyarî) (iii) aklî fikrî (iv) namusî siyasî olarak farklı kaynaklardan gelebilir.<sup>67</sup> Bu sınıflamaya göre eylemlerin süreci şöyle okunabilir: İhvân'a göre doğuştan gelen faktörler nedeniyle doğamızda bazı eğilimler buluruz ve bunları tercih edebiliriz veya onlar üzerinde düşünür, eğilimlerimizi geliştirir ve tercihimizi bilerek yaparız. Son

<sup>60</sup> İhvân, *Resâil*, 3/274. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nusret Taş- Haydar Dölek, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 33/1 (2023) 413-426.

<sup>61</sup> İhvân, *Resâil*, 1/299.

<sup>62</sup> İhvân, *Resâil*, 1/297-298.

<sup>63</sup> İhvân, *Resâil*, 1/301-306.

<sup>64</sup> İhvân, *Resâil*, 1/306, 318-319.

<sup>65</sup> İhvân, *Resâil*, 2/171-172.

<sup>66</sup> İhvân, *Resâil*, 1/306.

<sup>67</sup> İhvân, *Resâil*, 1/318.



olarak da din, emir ve yasaklarının yardımıyla ahlaki eylemlerimizi düzenler ve biz de bunlara uymayı seçeriz.<sup>68</sup> Burada Galenosçu alımlamanın dinî perspektifle tamamlanarak özgün bir yapı kurulduğunu söyleyebiliriz.

Nefs bağlamında ele alınması gereken bir başka husus da İhvân-ı Safâ'nın, nefsin güçlerine dair sınıflamasıdır. Bu sınıflama, Platoncu ve Aristotelesçi öğelerin tam bir kombinasyonunun yanında dikkate değer eklemeler de içermektedir. İhvân'a göre nefsin beş kısmının ilk üçü, Platon'un "shehvî-gadabî-nutkî nefis" şeklindeki üçlü nefis anlayışıyla Aristoteles'in "nebatî-hayvanî-insanî nefis" şeklindeki anlayışının birleşilmiş halini ifade eder: Buna göre İhvân düşüncesinde nefsin ilk üç kısmı "nebâtî shehvânî, hayvânî gadabî ve insanî nâtika nefis"tir.<sup>69</sup> Asıl sıra dışı olan ise bu üçüne eklenmiş olan âkile hikemiyye ve nâmusiyye melekiyye nefslerdir.<sup>70</sup> İhvân'ın, diğer bölümlerde yapmış olduğu izahlarından anlaşıldığı üzere insanî natika nefis, insanın idrak etme ve konuşmaya yönelik güçlerini ifade etmektedir.<sup>71</sup> Aristoteles ve İslâm dünyasındaki Meşşâî filozofların aksine İhvân bilme ve bilimle iştigal etmeye arzu duyan yönümüzü nâtık nefis ile değil de, kendi vaz'etikleri âkile hikemiyye nefis ile ilişkilendirir. İhvân'a göre âkile hikemiyye nefis; safâü'z-zihn, tahayyül, reviyeye, hıfz ve tezekkür<sup>72</sup> gibi bazı doğal anlama ve akıl yürütme güçlerini içerir. Bu sayılanlar şaşırtıcı şekilde İbn Miskeveyh'te hikmet erdeminin altında konumlandırılmış alt erdemleri hatırlatmaktadır.<sup>73</sup> İki kaynaktaki bu benzerlik, acaba ikisinin de istifade ettiği bir ortak kaynak –belki Yeni-Pythagorasçı bir metin- olup olmadığı sorusunu akla getirirse de, elimizdeki metinler çerçevesinde buna bir cevap bulamamaktayız.

İhvân'ın zikrettiği son nefis kısmı nâmusiyye melekiyye ise, isimlendirilmesi itibarıyla insanın yasa yapıcı yönüne işaret edecek gibi dursa da, *Risaleler*'in başka bölümünde kendisinden el-melekü'l-kudsiyye olarak bahsedilmekte ve tamamen farklı şekilde izah edilmektedir. İhvân burada el-melekü'l-kudsiyyeyi, nefsin Allah'a yaklaşma, O'na yakın

<sup>68</sup> İhvân, *Resâil*, 1/296-297.

<sup>69</sup> İhvân'ın, *er-Risâletü'l-câmi'a*'da, Platoncu-Aristotelesçi üçlü nefis bağlamında öfke ve arzu gücünü şeytana benzetip onları iblîsü'r-rûhânî olarak isimlendirmeleri de ayrıca İslâmî kavramlarla antik mirası açım-lamalarının bir örneği olarak zikredilebilir. (İhvân, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 75.) İhvân'a göre Allah'a isyan eden Şeytan'ın yanısıra insanın doğasında da bir ruhsal şeytan bulunmaktadır ve bu şeytan, insanın damarlarındaki kan gibi olup insanı aşırı arzulara sürükleyerek ahlâktan uzaklaştırmaktadır. Tıpkı Platon'un öfke ve şehvet gücü gibi bu ruh da aklî nefsin zayıflamasıyla güçlenmekte, onun güçlenmesiyle ise zayıflamaktadır. (İhvân, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 75-76; Ocak, *İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, 104.)

<sup>70</sup> İhvân, *Resâil*, 1/313.

<sup>71</sup> İhvân, *Resâil*, 1/315.

<sup>72</sup> İhvân, *Resâil*, 1/316.

<sup>73</sup> İbn Miskeveyh'te hikmet kapsamına giren erdemler şöyledir: Zekâ, hatırlama (zükr), akletme (ta'akkul), zihin açıklığı (safâü'z-zihn), anlayış gücü (cevdetü'z-zihn), kolay öğrenme (suhûletü't-ta'allüm). İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, thk. Nevâf el-Cerrâh (Beirut: Dâr Sâder, 2006), 22.

olma ve O'ndan gelen feyzi sonraki insanlara aktarma arzusunu taşıyan gücü olarak izah etmektedir.<sup>74</sup> Bu açıklama bizi, Yeni-Platoncu Tanrıya benzeme ve tecrübî olarak ona yakınlaşma idealine götürmektedir. Tanrıya benzeme idealinin açıkça ifade edildiği ve İslâm dünyasına da aktarımından haberdar olduğumuz İamblikhos'un ve Proklos'un *Altın Mısrallar* şerhi, bu noktada kaynak olabilme ihtimali taşımaktadır. Nitekim hem İamblikhos'un hem Proklos'un, Tanrı'ya benzemeyle alakalı pasajında meleklerden bahsetmesi ve bu nitelik bakımından onlara işaret etmiş olması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.<sup>75</sup> Söz konusu benzerlik, mutluluk bahsinde daha belirgin hale geldiği için, müstakil olarak İhvân'ın mutluluk anlayışına bakmak yerinde olacaktır.

#### 4. Mutluluk Anlayışı

Aristoteles'te ve Aristotelesçi ahlâk filozoflarında neredeyse en temel kavramlardan biri olduğunu söyleyebileceğimiz mutluluk kavramı, *Risaleler*'de çokça tekrarlanan ve vurgulanan bir şey değildir. İhvân, "filozoflar ve bilge kişiler"e atıfla, "istenen ve arzulanan her şeyin hayrdan dolayı olduğunu, hayrın da bizatihi kendisi için istendiğini belirterek, mutluluğun da aynı şekilde başka bir şey için değil, sadece kendi için istendiğini, bu nedenle salt hayrın mutluluk olduğunu ifade eder.<sup>76</sup> Bu sıralama, *Nikomakhos Ahlâkı*'ndaki argümantasyonu neredeyse birebir takip etmektedir. Dolayısıyla buradaki referansın Aristoteles'e olduğunu rahatlıkla düşünebiliriz. İhvân yine Aristoteles'e paralel biçimde mutluluğun kendisi için arzu edilen bir şey olduğunu, bu nedenle de nihai amaç olduğunu, nefsin mutluluğunun nazarî ve amelî mükemmelliği vereceği için felsefe yoluyla gerçekleşeceğini belirtir.<sup>77</sup> Ancak bu ifadeler dışında mutluluk anafikrini Aristotelesçi tarzda genişletmez ve belirgin şekilde tekrar da etmez.

İhvân'ın mutluluğa dair yaklaşımı, Aristotelesçi olmayan bir yörüngede devam eder. Öncelikle İhvân, Fârâbî gibi diğer İslâm ahlâk düşünürlerinde de gördüğümüz üzere mutluluğu dünyevî ve uhrevî mutluluk olmak üzere ikiye ayırır.<sup>78</sup> Ancak buna ilaveten, bu dünyada herkesin aynı oranda mutluluktan pay alamayacağını belirterek, sadece bazı seçkin kişilerin yükselip ulaşabileceği bir en yüce mutluluk seviyesinden bahseder. Bu bağlamda tasvir ettikleri seviye, Fârâbî'nin nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmış filozofunun elde ettiğinden daha ileri bir mutluluk gibidir. Buna göre, Allah'ın seçkin kullarından,

<sup>74</sup> İhvân, *Resâil*, 1/316.

<sup>75</sup> İamblikhos, "Şerhun Mecmû'un min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf", thk. Hans Damber, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung* (Amsterdam, 1995), 38-40; İbn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 94-95.

<sup>76</sup> İhvân, *Resâil*, 1/317.

<sup>77</sup> İhvân, *Resâil*, 1/317.

<sup>78</sup> İhvân, *Resâil*, 1/317-318; 3/516.

O'na aşkla bağlı olup O'nun dostlarından (evliyâ) olmayı başaranlardan bu seviyeye yükselebilenlerde şu üç nitelik bulunur: (i) Rablerini bilmek (ii) Yalnızca O'nu amaçlamak (iii) Bütün eylem ve gayretleri Allah rızası için yapmak. Bu özelliklere sahip seçkin kişiler, Yaratıcı'dan dünyaya taşan feyzin ve ilahî ışığın farkında olup, Allah'a duydukları sevgi nedeniyle O'nu gece gündüz her yerde idrak ederler, bu nedenle daima O'na özlem duyarlar ve sürekli ibadet halinde olmaya gayret ederler.<sup>79</sup> Bu niteliklerin, Fârâbî'de de tasvir edilen Aristotelesçi ideal filozof tipolojisine uymadığı açıktır. Burada bilgeliğin yanında tecrübî bir boyuta da işaret edilmektedir. Nitekim İhvân, bu kişilerin metafizik meselelerin yanında ilahî sırları da bildiği ve daimî zevk, neşe ve coşku içinde oldukları özel bir mutluluğu tecrübe ettiklerini ifade eder.<sup>80</sup> *Risaleler*'de İhvân bu mutluluğu bir tür aydınlanma, büyük dünyanın küçük dünyada görünmesi olarak niteler.<sup>81</sup>

İhvân'ın *Risaleler*'de dünyevî mutluluklardan biri olarak tasvir ettiği, Aristotelesçi saadetten “daha ileri olan” bu mutluluk anlayışı, akla hemen İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'taki benzer bir “ikinci kademe mutluluk” kavramını getirmektedir. İbn Miskeveyh de tıpkı İhvân gibi nazarî ve amelî yetkinlik ile bu dünyada elde edilebilen Aristotelesçi tarzda bir mutluluktan bahsettikten sonra, insanların tabiat, anlayış, alışkanlık, gayret ve arzu farklılıkları nedeniyle dünyadaki mutluluklarının da derece derece olduğunu belirtir. Bu mertebelerin en üstünde yer alabilen kişi olarak ise, en yüce dünyevî mutluluğu elde edebilen bir insan tipolojisi tasvir edilir. İbn Miskeveyh'e göre bu kişi, (i) ilahî nur ile aydınlanması ve hikmetin inceliklerine vakıf olması gibi “bilgi”; (ii) eylemlerinin ilahî hale gelmesi, mutlak iyilikten başka hiçbir gayeye yönelen eylemde bulunmaması gibi “amel”; (iii) acı ve üzüntülerden tamamen uzak kalması ve Allah'tan gelen feyiz nedeniyle sürekli mutlu olması gibi “psikolojik” üç temel kazanıma sahiptir.<sup>82</sup> Bu üç özelliğin, İhvân'ın yukarıda, söz konusu mutluluğa sahip insanların nitelikleri olarak saydığı özellik ile benzer olması dikkat çekicidir. İbn Miskeveyh bu noktada söz konusu insanın bütün eylemlerinin ilahî hale geleceğini, bir başka ifadeyle “İlk Sebep”e benzediğini belirtir.<sup>83</sup> Bu ifade bizi, İslâm felsefesinde “teellüh, teşebbüh billah” gibi kavramlarla ifade edilen “Tanrıya benzeme” idealine götürmektedir.

Esasında Yeni-Platoncu olan Tanrıya benzeme ideali, Kindî, Fârâbî gibi filozofların düşüncesinde “felsefe yapmayı” ifade eden bir kavram olarak daha Aristotelesçi bir çerçevede yer bulur. Bilgi ve eylemde mükemmellik olarak ifade edebileceğimiz bu Tanrıya

<sup>79</sup> İhvân, *Resâil*, 3/342.

<sup>80</sup> İhvân, *Resâil*, 3/516.

<sup>81</sup> İhvân, *Resâil*, 4/212-213.

<sup>82</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 63-67.

<sup>83</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 64-66.

benzeme ideali, benzer çerçevede İhvân'da da mevcuttur.<sup>84</sup> Fakat bir bütün olarak *Risaleler*'i dikkate aldığımızda görürüz ki İhvân'da Tanrıya benzeme idealinin çerçevesi çok daha geniş ve çeşitlidir. İhvân'a göre Tanrıya benzeme, "Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmak ve insanları O'nun gibi yönetmek" anlamında siyasî,<sup>85</sup> "sanatta mahir olmak" anlamında sanata dair,<sup>86</sup> "kişinin eylemlerinde O'nun gibi mükemmel ve kusursuz olması" anlamında ahlâkî<sup>87</sup> boyutlara sahip bir idealdir. İşte tam bu noktada İhvân'ın, ahlâkî anlamdaki Tanrıya benzeme noktasında insanların farklılık gösterdiğini ve yukarıda işaret ettiğimiz özel bir mutluluğu tecrübe edebildiklerini anlamaktayız. Çünkü İhvân'a göre insanlar, İhvân tarafından âlemin ruhu olarak isimlendirilen küllî nefsten (*en-nefsü'l-külliyye*) suretler almak hususunda birbirlerinden farklılaşırlar. Sözelimi Peygamberler, özerlerinin saflığı nedeniyle küllî nefsten tam bir feyzi kabul edebilirken, alim ve arifler de benzer bir kabule yatkındır. İşte bu insanların durumu, hikmet ve bilgileri almaları, ilahî sırları keşfedip manevî hakikatler alemi idrak etmeleri bakımından Tanrıya benzeme yahut melekler gibi olmakla nitelenir.<sup>88</sup> İhvân, Peygamberler gibi özel tabiatlı olan insanlar dışındakilerin bu seviyeye gelmesinin yolunun "arınma" olduğunu açıkça ifade eder. Bazı filozofların da kendi tabiatlarını ileri düzeyde arındırmak suretiyle bu seviyeye ulaştıklarını belirtir. Elbette söz konusu filozoflar, İhvân-ı Safâ grubundan olup, diğer pek çok filozof bu seviyenin varlığından dahi haberdar değildir.<sup>89</sup> İhvân'ın bu aşama hakkında daha ileri bilgiler vermekten geri durması da, söz konusu tecrübenin kendi gruplarına özel, sınırlı bir deneyim olduğuna duydukları inançtan kaynaklandığı düşünülebilir.

İhvân'ın söz konusu tasavvurdaki kaynaklarının neler olabileceğine baktığımızda, İbn Miskeveyh'in benzer fikirlerinin akabinde işaret ettiği "el-hakîm"e ait *Fezâilü'n-nefs* eseri dikkate alınabilir.<sup>90</sup> Fakat bu isimle İslâm dünyasına geçmiş ve yanlış şekilde Aristoteles'e atfedilmiş olan bu eserin günümüze ulaşan nüshasında böyle bahisler bulunmamaktadır.<sup>91</sup> İbn Miskeveyh'in, açıkça Yeni-Platoncu izler taşıyan bu görüşlerden bir kısmını, pek çok kez referans verdiği *Nikomakhos Ahlâkı*'nın Porfiriyus şerhinden

<sup>84</sup> İhvân, *Resâil*, 1/399, 427-428; 3/30, 371.

<sup>85</sup> İhvân, *Resâil*, 1/297-298.

<sup>86</sup> İhvân, *Resâil*, 1/290.

<sup>87</sup> İhvân, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 18-19.

<sup>88</sup> İhvân, *Resâil*, 2/10; 4/109.

<sup>89</sup> İhvân, *Resâil*, 4/417.

<sup>90</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 66.

<sup>91</sup> "Kitâb Aristâtâlîs el-Feylesûf Fî fezâilü'n-nefs", thk. Mechthild Kellerman, "Ein Pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib", *Inaugural Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen* (Nürnberg, 1965), 45-32.

okuduğu düşünülebilir.<sup>92</sup> Ancak İbn Miskeveyh'in başka kaynakları da olup olamayacağını değerlendiren bazı çalışmalar, Tanrıya benzeme ideali üzerinden sürdükları iz yoluyla İamblikhos'un *Altın Mısralar* metnine ulaşmaktadır.<sup>93</sup> İamblikhos'un "el-ilâhiyyûn" olarak isimlendirdiği üst mertebedeki insanlar, dünyevî hazları terk etmiş ve Tanrı'nın işini yapan (*theurgy*) kişilerdir.<sup>94</sup> İhvân'ın "Allah'ın yeryüzündeki halifesi gibi olan, insanları yöneten, melekler gibi kusursuz ve arınmış olan" tanrısal insan anlayışının da bu düşünceyle paralel olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıdaki bölümde de İamblikhos'un *Altın Mısralar* şerhiyle İhvân'ın görüşleri arasındaki bazı bağlantılara değinmiştik. Dolayısıyla Tanrıya benzeme yoluyla elde edilen özel mutluluk anlayışının da, İamblikhos'tan İhvân'a uzanan başka bir alımlama örneğini teşkil ettiğini düşünmek makul görünmektedir.

### 5. Diyet ve Müziğin Ahlâkî Yetkinleşmedeki Katkısı

Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh gibi klasik dönemde felsefî türde müstakil ahlâk risaleleri kaleme alan düşünürlerin ahlâk eserlerinde, ahlâklı bir hayat için günlük alınan besinlere dikkat edilmesi ve erdemsizliklerin tedavisi için müzikten istifade edilmesi şeklinde diyet ve müziğin etkisine dair belirgin bir vurgu göze çarpmaz. Hatta aksine İbn Adî, ahlâkını kontrol altında tutmak isteyen kişinin müzikten uzak durması gerektiğini söyleyerek bütünüyle olumsuz bir tablo çizer.<sup>95</sup> İhvân-ı Safâ ise bu yöndeki telkinleri bakımından diğer İslâm ahlâk filozoflarından ayrı görünmektedir. İhvân, öncelikle müziğin ruh üzerindeki etkilerinden bahseder. Bazı müziklerin insan ruhunu teskin ederek öfkeyi dindirdiğini, hatta insanlar arası üflet ve muhabbeti tesis ettiğini belirtir.<sup>96</sup> Bu özelliği nedeniyle müziğin hem insanlar tarafından kullanıldığını hem de dinlerde mühim bir yeri olduğuna işaret eder. Sözelimi insanlar, hayvanları bol süt versin diye onlara müzik dinletmişler, pek çok dinde de ibadet anında kalbi yumuşatmak, cemaatin itaat ve huzurunu sağlamak için mabedlerde müzik çalınmıştır. Hatta pek çok dinde bu etki sebebiyle, insanı dünyevî arzulara teşvik edici müzikler dinlemek de yasaklanmıştır.<sup>97</sup> İşte bu arka planla İhvân, müziğin ahlâk terbiyesinde de kullanılabileceğini belirtir. Çünkü ehil bir müzisyenin, erdemlere sevk edici nağmelerle kişiyi ahlâken düzeltebileceğini düşünmektedirler.<sup>98</sup>

<sup>92</sup> Bk. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 37-38 ve kitap içerisindeki ilgili örnekler; Hans Daiber, "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die Tugenden der Seele in arabischer Überlieferung", *Der Islam* 47 (1971), 197, dipnot 18.

<sup>93</sup> Hans Daiber, "Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition", 195-204.

<sup>94</sup> İamblikhos, "Şerh mecmû", 38-40.

<sup>95</sup> Yahya b. Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 60-61.

<sup>96</sup> İhvân, *Resâil*, 1/184.

<sup>97</sup> İhvân, *Resâil*, 1/185-186, 211.

<sup>98</sup> İhvân, *Resâil*, 1/235-236.

Nitekim filozoflar, müzik teorisi üzerinde çalışmak suretiyle ruh üzerinde tesir eden makamlar icat etmişlerdir. İhvân'ın burada atıfta bulunduğu kişilerin Pythagorasçılar olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.<sup>99</sup> Çünkü, -İhvân'ın da kaynak olarak elinde bulunduğunu bilmekte olduğumuz<sup>100</sup>- Pythagoras'a atfedilen *Altın Mısralar* risalesinde de, bu risalenin İslâm dünyasına intikal etmiş olan iki şerhinde de müziğin ahlâk üzerindeki etkisi açıkça işlenmiş bir ana fikirdir. Orada aktarıldığına göre Pythagoras, gece uyumadan önce, gün boyu yapılan şeylerin üç defa gözden geçirilmesini önermiştir.<sup>101</sup> Proklos şerhinde ise, söz konusu gözden geçirme esnasında ve uyku boyunca Pythagorasçıların, ruhu kötü hayallerden arındıracak bir müzik dinledikleri aktarılır. Proklos'un izahına göre müziğin arzu ve iştahı bastırabilmesi nedeniyle uyku boyunca kutsal müzik dinlemek, insanın uykudayken tahayyülünü arzuların baskılarından da korumaktadır.<sup>102</sup>

Müziğin insanların duygu ve düşünceleri üzerindeki tesirine örnek olarak İhvân'ın anlattığı bir hikaye, Pythagorasçı kaynaklara erişimi hakkında açık bir fikir vermektedir. İslâm dünyasında bazı tabakât eserlerinde Fârâbî hakkında da anlatıldığı bilinegelen, girdiği meclisteki insanları, icra ettiği müzikle önce güldüren, sonra ağlatan ve daha sonra da uyutup meclisi terk eden kişiye dair rivayet,<sup>103</sup> İamblikhos'un, Pythagoras'ın hayatına dair eserindeki rivayetlerle paraleldir.<sup>104</sup> Ancak İhvân, bu kaynaklardan daha da ileri olarak, müziğin söz konusu etkiyi gerçekleştirme yollarını da izah eder ve bunun bedendeki salgılar aracılığıyla olduğunu ifade eder. Öyle ki, hangi nağmelerin vücuttaki hangi salgıyı güçlendirdiğini anlatır. İhvân, böylelikle salgıların fazlalığı veya azlığı nedeniyle bedende ortaya çıkan hastalıkların da müzikle tedavi edilebileceğini gerekçelendirmiş olmaktadır. *Altın Mısralar*'da ve İslam dünyasına intikal eden şerhlerinde ise bu ileri izahlar yer almaktadır.

*Altın Mısralar* şerhlerinde de İhvân-ı Safâ'da da vurgulanan başka bir benzer ana fikir de, günlük yeme-içmenin ahlâk üzerindeki etkisine dairdir. Pythagoras'ın yasak yiyeceklerden uzak durulmasına dair uyarısını izah eden İamblikhos, burada gayenin, vücutta atık oluşturan ve onun saflığını bozan gıdaların, vücudun ruhla uyumunu bozduğu, bu nedenle söz konusu gıdalardan kaçınılması gerektiğini belirtir. Çünkü doğa, beden ve

<sup>99</sup> Netton da, İhvân'daki en belirgin Pythagorasçı anafikrin "müzik yoluyla arınma" olduğuna dikkat çeker. Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 13-14.

<sup>100</sup> Bk. 1. Bölüm.

<sup>101</sup> Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 72-73; İamblikhos, "Şerh mecmû", 78-79

<sup>102</sup> Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 40-41; 74-75.

<sup>103</sup> İhvân, *Resâil*, 1/184.

<sup>104</sup> Iamblichus, *De Vita Pythagorica Liber*, 15: 64; 25: 110-114 (Bu benzerliğe dikkat çeken kaynak Netton, *Muslim NeoPlatonists*, 13.)

ruh arasında bir bağ yaratmakta, saf olmayan gıdalar ise bu uyumu bozmaktadır.<sup>105</sup> Proklos ise Pythagoras'ın az yemeye dair sözlerini çok daha fazla genişletir. Proklos'a göre Pythagoras'ın tavsiyesi, bileşik gıdalardan çok basit gıdalar yemek şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü beden, ruhun bir aracı olması bakımından değerli olup, beden, atığı fazla olan gıdalarla meşgul olması ruhu da rahatsız edecektir. Çeşitli ve kaba yiyecekler bedene ağır bir yük yükleyerek onu zayıflatmakta ve hastalıklara yol açmaktadır. Proklos, zengin insanların avlanarak özenli yemekler hazırlamaya yöneldiklerini, bu nedenle de zengin insanların hep hastalıklarla boğuştuğunu ifade eder.<sup>106</sup> Fakat asıl olarak konumuz bakımından önemli olan, bu gıdaların ahlâkı da bozmasıdır. Çünkü Proklos, duyuları cezbedip her şeyi arzulamaya götüren, bir başka ifadeyle insanı ölçsüzlüğe sevk eden şeyin işte bu çeşitli yemekler olduğunu belirtir.<sup>107</sup>

Pythagorasçı geleneğe vurgulanan diyet-ahlâk ilişkisinin, İhvân'ın hem öğretisinde yer aldığını hem de bunun cemaat olarak pratiklerine yansıdığını görmekteyiz. İhvân cismanî siyasetten bahsederken uygun vakitte az yiyip çok doymadan öğünü bırakmanın, kişiliğin inşasında mühim bir yeri olduğunu vurgular.<sup>108</sup> Çünkü İhvân'a göre gereğinden fazla yemek hayayı giderir, kötü alışkanlıklara meylettirir.<sup>109</sup> Hatta çok daha spesifik olarak İhvân, fazla yemek yemenin cömertliği yok ettiği, cimriliği arttırdığı, edebi bozduğu ve hatta akli zayıflattığını da ifade eder.<sup>110</sup> Bu düşüncenin yansıması olarak İhvân, kendi cemaatlerinde de buna uyduklarını, tek çeşit ve tek yemek yiyerek sadece zarurî miktarda gıda alarak günlerini geçirdiklerini, buna bağlı olarak da hastalıklardan uzak kaldıklarını belirtirler.<sup>111</sup>

İhvân'ın az yeme ve ahlâklı olmak arasında kurduğu ilişkiyi bütünüyle Pythagorasçı geleneğe bağlamak yanlış olacaktır. Çünkü kendi referanslarının hepsi dikkate alındığında, sûfî geleneğin de bu anlayışlarını besleyen çok önemli bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İhvân, zahitlerin özelliklerinden bahsederken diyet hususundan özellikle bahsetmekte ve zahitlerin çok az yemek suretiyle ahlâklarını daha güzel kıldıklarının altını çizmektedir. Çünkü az yiyen insanların nefsi daha hafif olup hem aklî hem de nefsî niteliklerde çok daha kabiliyetli olmakta, bunun sonucu olarak da daha iyi ahlâklı olmaktadır. Hz. Âişe'den rivayet edilen, "Bu ümmetin Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk imtihanı tokluk ve aşırı yemektir" hadis-i şerifini de bu bağlamda alıntılamanın İhvân, çok yemek yemenin hem bedeni hem de kalbi karartıp kişiyi erdemsizliklere sevk

<sup>105</sup> İamblikhos, "Şerh mecmû", 112-113; 114-115; 116-117.

<sup>106</sup> Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 64-67.

<sup>107</sup> Ibn At-Tayyib, *Proclus' Commentary*, 98-99.

<sup>108</sup> İhvân, *Resâil*, 4/254-255.

<sup>109</sup> İhvân, *Resâil*, 1/359.

<sup>110</sup> İhvân, *Resâil*, 1/358.

<sup>111</sup> İhvân, *Resâil*, 2/357.

ettiğini tekrar tekrar vurgular.<sup>112</sup> Dolayısıyla, diyet-ahlâk ilişkisine dair bu anlayışın Pythagorasçı metinlerle İslâm dünyasına aktarılmış olduğunu bilsek de İhvân, söz konusu anafikri İslâmî-sûfi gelenekteki çerçevesine de işaret etmek suretiyle teorik ahlâk araştırmasına dahil etmiş görünmektedir.<sup>113</sup>

### Sonuç

Yeni-Platoncu eğilimleri literatürde konu edilen İhvân-ı Safâ'nın, ahlâk bahisleri özelinde antik Yunan kaynaklarına dair tercihleri hususunda özel bir araştırma bulunmamaktadır. Bu boşluğa binaen yapmış olduğumuz araştırmada öncelikle İhvân'ın, Galenos'u, bilhassa beden, nefis ve ahlâka dair görüşleriyle yakinen bildikleri neticesine varılmaktadır. Galenos'un ahlâk tanımını bilmelerine ve kullanmalarına, Galenosçu mizaç teorisine sıkça başvurularına rağmen İhvân, Galenos'un "ahlâkın değişmeyeceği" ve "nefsin maddî bir cevher olabileceği" yönündeki görüşlerine de vakıf oldukları için bu sonuçlardan kaçınacak bilinçli bir alımlama göstermişlerdir.

İkinci olarak İhvân'ın ahlâk düşüncesinde beliren en etkili öğelerden birisinin de Yeni-Pythagorasçı/Yeni-Platoncu tercihler olduğunu söyleyebiliriz. Platoncu ve Aristotelesçi gelenekte ahlâkın nihaî gayesi olarak resmedilen mutluluk kavramının, İhvân'da Yeni-Pythagorasçı bir çerçevede Tanrı'ya benzeme idealine bağlandığını görmekteyiz. Bilhassa Pythagoras'a atfedilen *Altın Mısralar*'ın İamblikhos ve Proklos şerhlerinin bu noktada İhvân'ın dikkate aldığı metinler olabileceğini örneklerle göstermeye çalıştık. Ahlâkî olgunlaşmada müzik ve diyetin katkısı anafikri bağlamında da bu eserlerin alımlanışının iddia edilebileceğini gösterdik. Yeni-Platoncu Proklos'un *Timaios* özetinin de nefis-beden ilişkisine dair izahlarda İhvân'ın dikkate almış olabileceği eserlerden olduğu sonucuna vardık.

Hellenistik dönem etkilerine ilaveten İhvân'ın, Platon ve Aristoteles'i takip eden tercihlerinin de yok sayılamaz olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bağlamda İhvân'ın, nefsin güçlerine dair izahının, ahlâk ilminin anlam ve konumuna dair bazı açıklamalarının Platon-Aristoteles alımlamaları barındırdığına işaret ettik. Ancak bütün bunlara rağmen İhvân'ın, tam anlamıyla Meşşâî olarak nitelenmesine imkan vermeyen tercihleri olduğu da görülmüştür. Ruhun ölümsüzlüğü, gök cisimleri, mizaç, diyet ve müzik yoluyla bedenin ahlâkla ilişkisinin etkilenmesine dair izahları bu tercihlere örnek gösterilebilir. Bunlara binaen İhvân-ı Safâ'nın, antik çağın temel ahlak filozofları ve yaklaşımlarına erişimi olduğu ve ele aldığımız örnek ahlak meseleleri bağlamında son derece bilinçli ve dikkatli bir alımlama gerçekleştirdikleri sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.

<sup>112</sup> İhvân, *Resâil*, 1/358.

<sup>113</sup> Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2005), 205-261.



### Kaynakça

- AI-Faruqi, Isma'il Ragi. "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwan AI-Safa wa Khillan\_A-Wafa) 1", *Muslim World* 50/2 (1960).
- Al-Shaar, Nuha. *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries*. London: Routledge, 2014.
- Aristoteles (Sahte). "Kitâb Aristâtâlîs el-Feylesûf Fî fezâilî'n-nefs". thk. Mechthild Kellerman. "Ein Pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend: Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abu Qurra und des Ibn at-Tayyib". *Inaugural Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen*. Nürnberg, 1965, 45-32.
- Aristotle. *Ethica Nicomachea*. ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884.
- Arnzen, Rüdiger. "Proclus on Plato's Timaeus 89e3-90c7". *Arabic Sciences and Philosophy* 23, (2013), 1-45.
- Baffioni, Carmela. "The Brethren of Purity and the Pythagorean Tradition". *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*. Leiden: Brill, 2021, 296-321.
- Câlînûs. "Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden". thk. Hans Hinrich Biesterfeldt. "Makaletü Câlînûs", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes: Galens Traktat Dass Die Krafte Der Seele Den Mischungen Des Körpers Folgen-In Arabischer Übersetzung* XL, 4, Wiesbaden, 1973, 9-44.
- Câlînûs. "Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk". thk. Abdurrahman Bedevî. *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*. Beyrut, 1981, 190-211.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/2 (Aralık 2005), 205-261.
- Daiber, Hans. "Ein bisher unbekannter pseudoplatonischer Text über die Tugenden der Seele in arabischer Überlieferung". *Der Islam* 47, (1971), 25-42.
- Daiber, Hans. "Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition". *Studia Graeco-Arabica* 8, (2018), 195-204.
- Daiber, Hans. *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*. Amsterdam, 1995.
- De Lacy (ed.). *Galeni De placitis Hippocratis et Platonis*, Corpus Medicorum Graecorum. V 4, 1, 2, Berlin, 1978-1984.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm*. thk. Ali Bu Mühlhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- Filiz, Şahin. "İhvân-ı Safâ'ya (X.yy) Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (Aralık 2001), 101-124.
- Gutas, Dimitri. "Appendix B: Greek Philosophical Works Translated into Arabic". *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. thk. Robert Pasnau. Cambridge, 2010, 802-814.
- Gutas, Dimitri. "Dissemination of Philosophical Thought". *Philosophy in the Islamic World*, ed. Rudolph Ulrich vd., I, Leiden: Brill, 2017, 720-721.

- Gutas, Dimitri. "The Meaning of madani in al-Farabi's 'Political' Philosophy". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVII (2004), 259-282.
- Güneş, Mehmet Cevat. *İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Rûhî ve Ahlâkî Boyutu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Iamblichus. *De Vita Pythagorica Liber*. ed. L. Deubner and U. Klein. Stuttgart: B.G. Teubner, 1975.
- Ibn At-Tayyib. *Proclus' Commentary On the Pythagorean Golden Verses, Arabic Text and Translation*. ed. Nein Linley. Buffalo: State University of New York, 1984.
- Izdebska, Anna. "The Arabic Commentary on the Golden Verses Attributed to Proclus, and its Neoplatonic Context". *Aither* 11/22 (2019), 4-48.
- İamblikhos. "Şerhun Mecmû'un min Kitâbi İyamblihus li-vasâya Futagûrasu'l-Feylesûf". thk. Hans Daiber. *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande: der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea: ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung*. Amsterdam, 1995, 37-120.
- İbn Adî, Yahyâ. *Tehzîbü'l-Ahlâk: Ahlâk Eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-Ahlâk*. thk. Nevâf el-Cerrâh. Beyrut: Dâr Sâder, 2006.
- İhvân-ı Safâ. *er-Risâletü'l-câmi'a*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1981.
- İhvân-ı Safâ. *Resâil I-IV*. Kum: Mektebü'l-a'lâmi'l-İslâmî, 1985.
- Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. çev. Ece Ergin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Karlıga, Bekir. "Türk İslâm Kaynaklarına Göre Pythagoras'ın Altın Mısraları". *Felsefe Arkivi* 22-23 (1981), 263-279.
- Kızılenuş, Gülistan - Aykıt, Asiye. "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı". *Eskiyeni* 41 (Eylül/September 2020), 515-540. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.752741>
- Netton, Ian Richard. *Muslim NeoPlatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwân al-Şafâ)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Ocak, Hasan. *İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*. Malatya: Fidan Yayınları, 2019).
- Özturan, Hümeýra. *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Plutarch. "On the Control of Anger", 2, (98-101). Plutarch, *Moralia*, 6, Cambridge: Harvard University Library (Loeb Classical Library) 1939. Erişim 1 Ocak 2025. ([http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/De\\_cohibenda\\_ira\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/De_cohibenda_ira*.html))
- Râzî, Ebû Bekir Zekeriyâ. "et-Tıbbu'r-rûhânî". *Resâil felsefiyye*. thk. Paul Kraus. Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1982.

- Tabataba'i, Mohammadreza Ahmadi. "Ethics and Politics in Brethren of Purity's (Ikhwān al-Safā) Teachings and Thoughts". *Jostârhâ-ye Siyâsi-ye Mo'âser (Contemporary Political Studies)* 4/9 (2014), 1-24.
- Taş, Nusret-Dölek, Haydar. "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33, 1 (2023), 413-426.
- Truçi, Betim. *İhvân-ı Safâ'nın Ahlâk Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Zorbacı, Abdullah. *İhvân-ı Safâ Risalelerinde Gök Cisimlerinin İnsan Üzerindeki Etkileri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.