SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE AHLÂKÎ AÇIDAN 'MİZÂÇ' KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Gülistan AKTAŞ

Sivas
Nisan 2019

SİVAS CUMHURIYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE AHLÂKÎ AÇIDAN 'MİZÂÇ' KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Gülistan AKTAŞ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Asiye AYKIT

Sivas
Nisan 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite:	**: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi**
Enstitü	**: Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Ana Bilim Dalı	**:** Felsefe ve Din Bilimleri
Tezin Başlığı	**: İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açıdan 'Mizâç' Kavramı**
Savunma Tarihi	**: 25.03.2019**
Danışmanı	**: Dr. Öğr. Üyesi Asiye AYKIT**

	Unvanı - Adı Soyadı	**İmza**
Jüri Başkanı	**: Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL**	
Üye	**: Doç. Dr. Hasan ÖZALP**	
Üye	**: Dr. Öğr. Üyesi Asiye AYKIT**	

Oy Birliği ☒

Oy Çokluğu ☐

Gülistan AKTAŞ tarafından hazırlanan İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ahlâkî Açıdan 'Mizâç' Kavramı başlıklı tez, kabul edilmiştir. …./…./……...

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

17/04/2019

Gülistan AKTAŞ

ÖN SÖZ

Mizâç kavram ve teorisi tabiat felsefesi, tıp ve ahlâk alanlarında büyük bir önemi haizdir. Ontolojik alandaki önemi cismanî âlem düşünüldüğünde bu âlemin yapı taşı olması hasebiyle dört unsur teorisi ile alakalı iken; hayvan ve insan türü gibi âlemin diğer üyeleri düşünüldüğünde onların bedenlerinin yapı taşı olan hıltlar sebebiyle ahlât-ı erbaa teorisi ile alakalıdır. Tabiî huylar ve tebdil-i ahlâk yönüyle ise ahlâk felsefesini ilgilendirmektedir. Tıp kitaplarında *humoral patoloji* ismiyle anılan mizâç teorisi bedensel hastalıklar ve tedavi yöntemleri konusunda ortaçağ tıbbının hareket noktası olmuştur.

İnsan, hem maddî hem de manevi yönleri olan bir varlıktır. Günümüzde tıp ve psikoloji ilminde de insanın fiziksel yapısının ruhsal yapısını etkilediği ya da ruhsal yapısının fiziksel yapısına tesir ettiği gerçeği gitgide daha fazla dile getirilmektedir. İslam düşüncesi ve özelde İslam ahlâkı insanı, beden ve ruhtan oluşan düalist yapısını dikkate alarak değerlendirmiş ve bu yönde bilgi ve teori üretmiştir. Mizâç teorisi de bunun göstergelerinden birisidir.

Bir tıp teorisi olarak kökleri eski Mısır'a kadar uzanan bu teori Yunan'da Hipokrat ile karşımıza çıkmaktadır. Bu teoriyi bir ahlâk teorisine dönüştüren ise Galen'dir. Galen, özellikle ahlâk ve tıp alanında İslam filozoflarını etkilemiş bir filozoftur. İhvân-ı Safâ risâlelerinde ise mizâç teorisinin önemli bir yeri olduğu ve bu teorinin geliştirildiği görülmektedir. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinin merkezine mizâç teorisini yerleştirdiğini de söyleyebiliriz. Ayrıca mizâç bir kavram olarak risâlelerde kozmoloji ve bilgi felsefesi gibi alanlarda da karşımıza sıkça çıkmaktadır.

İhvân-ı Safâ felsefî cemiyeti, kimliği ve gayesi hakkında çeşitli rivayetler bulunan ve bu rivayetlerin doğruluğunun en azından *İslam felsefesi* ilmi bakımından kesin bir tasdike ulaşmadığı bir gruptur. Bu bakımdan ilk bölümde hakkında kısaca bilgi verdiğimiz bu grubun görüş ve gayelerini risalelerine odaklanarak değerlendirdik. İkinci bölümde mizâcın kavramsal tahlili ve tarihçesine yer verdik. Üçüncü bölümde İhvân-ı Safâ risâlelerinde mizâcı ele aldık. Burada mizâç teorisi hakkında bilgi verdik. Mizâcı etkileyen faktörleri açıkladık. Ardından kozmoloji ve bilgi felsefesi bağlamında mizâcı ele aldık. Dördüncü ve son bölümde ise mizâç teorisini ahlâk felsefesi bağlamında ele aldık. Burada tebdil-i ahlâk, nefis ve

kuvveleri, erdemler, erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesi meselelerini mizâçla irtibatları bakımından değerlendirdik.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bilgilerinden çokça istifade ettiğim ve tez çalışması boyunca emeklerini esirgemeyip bana rehberlik eden danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Asiye Aykıt'a hususi şükranlarımı sunarım. Tezin tüm aşamalarında bilgi ve yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Hasan Özalp'e teşekkür ederim. Tez yazımı teknikleri hakkında kendilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir'e teşekkür ederim. Yine tez sürecinde zorlandığım konularda bana destek olan Dr. Öğr. Üyesi Halis Demir, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Mücahit ve Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Ceran'a teşekkür ederim. Bu süreçte desteklerini gördüğüm kıymetli arkadaşlarıma ve tezin son okumasını yapan Ayşe Yıkılkan ve Arş. Gör. Esma Güneş'e teşekkür ederim. Bu çalışma boyunca manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli aileme teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Sivas 2019

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **i**

KISALTMALAR ..... **iii**

ÖZET ..... **v**

ABSTRACT ..... **vii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM **5**

İHVÂN-I SAFÂ **5**

1. Dönemi 5

2. Kimliği 8

3. Kaynakları 12

4. Risâleleri 14

5. Felsefî Görüşleri 17

5.1. Felsefe Anlayışı 17

5.2. Kozmolojisi 18

5.3. Bilgi Felsefesi 24

5.4. Ahlâk Felsefesi 27

İKİNCİ BÖLÜM **37**

MİZÂCIN KAVRAMSAL TAHLİLİ VE TARİHÇESİ **37**

1. Kavramsal Çerçeve 37

1.1. Tabiat Kavramı 37

1.2. Hılt Kavramı 40

2. Mizâç Kavramı ve Teorisi 43

3. Mizâç Teorisinin Tarihçesi 46

3.1. Galen 48

3.2. Fârâbî 52
3.3. İbn Sînâ 57
3.4. İbn Miskeveyh 60
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 67
İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİNDE MİZÂÇ 67
1. Bir İtidal Teorisi Olarak Mizâç 67
2. Mizâcı Etkileyen Faktörler 74
2.1. Coğrafya ve İklim 74
2.2. Astroloji 78
2.3. Sosyal Çevre 85
3. Mizâç ve Kozmoloji 87
3.1. Mizâç ve Sayılar Teorisi 88
3.2. Mizâç ve Sudûr 98
4. Mizâç ve Bilgi Felsefesi 103
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 113
İHVÂN-I SAFÂ'DA AHLÂKÎ AÇIDAN MİZÂÇ TEORİSİ 113
1. Mizâç-Tebdil-i Ahlâk 115
2. Mizâç-Nefis 123
3. Mizâç-Erdemler 137
4. Mizâç-Erdemlerin Korunması ve Erdemsizliklerin Giderilmesi 146
4.1. Erdemlerin Korunması 147
4.2. Erdemsizliklerin Giderilmesi 149
SONUÇ 157
KAYNAKLAR 163
ÖZGEÇMİŞ 169

KISALTMALAR

age. : Adı geçen eser

agm. : Adı geçen makale

agmd. : Adı geçen madde

agt. : Adı geçen tez

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

d. : Doğum tarihi

DEUİFD : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi

m.ö. : Milattan önce

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

Neşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

SBE. : Sosyal Bilimler Enstitüsü

S. : Sayı

s. : Sayfa

Tahk. : Tahkik eden

Terc. : Tercüme eden

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

[t.y.] : Tarih yok

ÖZET

İhvân-ı Safâ, risâleleri X. yüzyılda toplumun her kesimi arasında yaygınlaşmış bir felsefe cemiyetidir. Bu çalışmada İhvân-ı Safâ felsefesinde mizâç kavramı ahlâkî açıdan ele alınmıştır. Mizâç kavramı, sözlükte karışım-karışma manalarına gelmektedir. Mizâç terim olarak ise insanın fiziki bünyesini oluşturan sıvıların karışım oranı manasındadır. Mizâç teorisi ise insanın fiziksel ve ruhsal yapısı arasındaki irtibata işaret eden bir ahlâk teorisidir. Birinci bölümde İhvân-ı Safâ'nın dönemi, kimliği, kaynakları, risâleleri ve felsefî görüşleri ele alınmıştır. İkinci bölümde mizâcın kavramsal tahlili ve tarihçesine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde İhvân-ı Safâ risâlelerinde mizâç teorisi ve mizâcı etkileyen faktörler ile kozmoloji ve bilgi felsefesinde mizâç kavramı ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise mizâç kavram ve teorisi İhvân-ı Safâ risâlelerinde ahlâkî açıdan incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, ahlâk felsefesi, mizâç kavramı, mizâç teorisi, tabiî ahlâk, tebdil-i ahlâk

ABSTRACT

İkhwan al-Safâ is a philosophical community whose traditions have spread among all segments of society in the X. century. In this study, the concept and theory of temperament in the philosophy of İkhwan al-Safâ is discussed in an ethical point of view. In the dictionary, the concept of temperament means blend-mixing. Temperament as a term indicates that the physical structure of the human body is the mixing proportion of liquids. The theory of temperament is a moral theory that points to the connection between human physical and spiritual structure. In the first chapter, the period, identity, sources, tractates and philosophical views of İkhwan al-Safâ are discussed. In the second chapter, conceptual analysis and history of temperament are included. In the third chapter, the concept of temperament and influencing factors, the concept of temperament in cosmology and philosophy of knowledge are discussed. The concept of temperament and its theory in the fourth chapter, are examined ethically in the İkhwan al-Safâ tractates.

Key Words: İkhwan al-Safâ, moral philosophy, concept of temperament, theory of temperament, natural morality, temperament change

GİRİŞ

Çalışmamızda İhvân-ı Safâ felsefesinde önemli bir yeri olan mizâç kavram ve teorisi ahlâk felsefesi bağlamında ele alınacaktır. İhvân-ı Safâ, X. yüzyılda risâleleri toplumun her kesiminde yaygınlaşmış bir felsefe cemiyetidir. Bu cemiyetin 52 risâlesi ve bunlara ek olarak risâlelerin özetini içeren *er-Risâletü'l- câmi'a* isimli risâleleri bulunmaktadır. Risâleler matematikten coğrafya ve astrolojiye, dini ilimlerden felsefi ilimlere kadar birçok disipline dair bilgiler içermektedir. Risâlelerin ahlâkî bir misyon üzere yazıldığı düşünülmektedir. İhvân-ı Safâ, bu misyonu bağlamında felsefeyi yöntem olarak belirlemiştir. Ayrıca İhvân-ı Safâ felsefesi mistik-sûfî karakterli ve Şiî motifler içeren bir yapı arz etmektedir.

Mizâç bir kavram olarak karışım-karışma manalarına gelmektedir. Tıp disiplininde bedenin hayatiyetini sağlayan sıvıların karışımı ve bu karışımın oranını ifade etmektedir. Ahlâk disiplini içerisinde ise insanın fiziksel yapısının tabiat ve ahlâkına tesirini konu alan bir teori haline gelmiştir. Bu teori insanın fiziksel bünyesi ile metafizik yönü olan nefsi arasındaki irtibatı esas almaktadır. Huylar nefisten sâdır olmaktadır. Nefis fiillerini gerçekleştirirken bedenin mizâcına tâbidir. Bu sebeple nefisten sâdır olan huylar dolaylı olarak mizâçtan etkilenmektedir.

Mizâç teorisi Galen'in etkisiyle özellikle tıp ve ahlâk ilmi açısından İslam filozoflarının ilgi duydukları bir konu olmuştur. İslam felsefesi kapsamında tıp, tabiat ve ahlâk ilimleri içerisinde ele alınmıştır. Tıp ilminin üzerine bina edildiği bir teori olmakla birlikte tabiat felsefesi açısından coğrafya, kimya ve biyoloji ile de ilişkilidir. Ahlâk felsefesi açısından ise en temelde yaratılış teorisinde yerini bulması hasebiyle kozmoloji, astroloji ve bilgi teorisi ile ilişkilidir. Mizâç teorisi ahlâk felsefesinde tabiî huylar meselesi ve tebdil-i ahlâkın imkânı noktasında oldukça önemlidir. Çalışmamızda mizâç kavramı ve teorisi *İhvân-ı Safâ* felsefesi çerçevesinde ele alınacaktır.

Ahlâk felsefesi alanında mizâç teorisi hakkında yapılan bazı çalışmalar bulunmaktadır. İbn Sînâ'da mizâç ve nefis ilişkisini inceleyen İbrahim Aksu tarafından hazırlanan *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi* başlıklı yüksek lisans çalışması bunlardan birisidir. Bu çalışmada mizâç, tıp ve

psikoloji alanları ile ilgisi bakımından ele alınmıştır. Diğer bir çalışma ise İLEM bünyesinde yapılan bir çalıştaydır. Bu çalıştayda elde edilen dokümanlar *İslam Düşüncesinde Mizâç Teorileri* ismiyle kitap haline getirilmiştir. Çalışmamız esnasında istifade ettiğimiz bu eserde Galen, Câhiz, Ebu Bekir Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî gibi önemli isimlerin mizâç teorisi ahlâkî açıdan ele alınmıştır. Ayrıca bu çalışmada İhvân-ı Safâ'da mizâç teorisi konusunun eksik kaldığı da belirtilmiştir. Ahlâk çalışmaları içerisinde tespit edilmiş böyle bir ihtiyacı karşılamak tezimizin önemini artırmıştır. Mizâç meselesi pek çok filozof bağlamında çalışılması gereken bir konudur. Tezimizin bu alanda bundan sonra yapılacak çalışmalara mütevazı bir katkı sunmasını ümit etmekteyiz.

İhvân risâleleri arasında tezimiz için merkeze aldığımız risâle riyâzî ilimler başlığındaki risâlelerin dokuzuncusu olan ahlâk hakkındaki risâledir. Tezimizde gerek İhvân'ın çeşitli konulardaki görüşleri için gerekse mizâç teorisi için tüm risâlelerden yararlandığımızı da belirtmeliyiz. Bu bağlamda tezimizde cevaplandırmayı amaçladığımız problemler şunlardır:

A. İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinde mizâç teorisinin yeri ve önemi nedir?
B. Nefis ve beden arasındaki irtibatı sağlamada mizâcın rolü nedir?
C. Mizâç ahlâkî açıdan bir belirlilik ve sınırlamayı mı yoksa potansiyel ve yatkınlığı mı ifade etmektedir?

Tezimiz; giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamızın konusu, önemi, kapsamı ve problemlerini belirten açıklamalarda bulunulmaktadır.

Birinci bölümde, İhvân-ı Safâ hakkında kısaca bilgi verilecek ve çeşitli açıklamalarda bulunulacaktır. Araştırmamızın temel kaynağı olan İhvân-ı Safâ risâlelerinin fikrî arka planını çözümlemek maksadıyla IX. yüzyılı ve risâlelerin ortaya çıkıp yaygınlaştığı X. yüzyılın şartları ele alınacaktır. İhvân'ın kimliği hakkındaki tartışmalara ise kısaca değinmekle yetinilecektir. Ardından İhvân'ın etkilendiği kaynaklar ele alınacak ve risâlelerin sayısı ve içeriği gibi hususlarda bilgi verilecektir. Felsefî görüşleri başlığında ise çalışmamızın üçüncü ve dördüncü bölümüne zemin oluşturması için İhvân'ın kozmoloji, bilgi felsefesi ve ahlâk

alanındaki görüşleri hakkında giriş mahiyetinde bilgiler sunulacaktır. Burada İhvân felsefesini genel hatlarıyla kavramak amaçlanmaktadır.

İkinci bölümde, çalışmanın kavramsal çerçevesi belirlenecektir. Mizâç kavram ve teorisi hakkında kısa bir tarihçe verilecektir. Çalışmanın kavramsal çerçevesini belirlerken İhvân risâlelerinde mizâç kavramı ile ilgili olan kavramlar tespit edilmiştir. Bunlar *tabiat* ve *hılt* kavramlarıdır. Bu kavramları tanımlamada lügavî ve felsefî sözlüklere müracaat edilecektir. Aynı zamanda kavramların risâlelerde geçtiği yerlere ve kullanıldığı manalara da temas etmek gerekmektedir. Ayrıca *hılt* ve *mizâç* kavramının tıp alanındaki kullanımlarına da yer verilmelidir. Kavramsal çerçeveyi oluşturduktan sonra mizâç kavramı ve teorisi ele alınacaktır. Mizâcın tarihçesi bağlamında ilk etapta, eski Mısır'a dayanan bir tıp teorisi olan mizâcın Galen'in elinde bir ahlâk teorisine dönüşümü incelenecektir. Ardından İslam filozoflarında mizâç kavram ve teorisi ele alınacaktır. Bu filozoflar İhvân'ın halefi olan Fârâbî ile selefleri İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'tir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde İhvân-ı Safâ risâlelerinde mizâç teorisi ayrıntılı şekilde ele alınacaktır. Ardından mizâcı etkileyen faktörler açıklanacaktır. Ayrıca İhvân kozmolojisi ve bilgi felsefesinde mizâç incelenecektir.

Dördüncü bölümde İhvân-ı Safâ risâlelerinde mizâç teorisi ahlâk felsefesi bağlamında ele alınacaktır. Burada mizâç ile tebdil-i ahlâk; mizâcın nefis ve kuvveleri ile irtibatı; mizâcın erdem ve erdemsizlik durumlarının oluşumuna tesiri; erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesi bağlamında mizâç konuları ele alınacaktır. Son bölüm, buraya kadar çeşitli yönleriyle ele alınan İhvân-ı Safâ'nın mizâç teorisinin ahlâk ilmi açısından önemini incelediğimiz bölüm olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ

İhvân-ı Safâ'da mizâç kavramını incelemeden önce, bu cemiyetin dönemi, kimliği, etkilendiği kaynaklar ve risâleleri hakkında genel bir bilgi sunmak faydalı olacaktır. Ayrıca bu bölümde İhvân-ı Safâ'nın felsefî sistemini kavramak için üçüncü ve dördüncü bölümde ele alınacak meselelere bir hazırlık ve temel teşkil etmesi amacıyla İhvân'ın genel görüşleri başlığında kozmoloji, bilgi felsefesi ve ahlâk görüşlerine de yer verilecektir.

1. Dönemi

İhvân-ı Safâ felsefesini ve ahlâkını doğru anlayabilmek için öncelikle risâlelerin fikrî arka planının oluştuğu IX. yüzyıl ve İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıkıp fikirlerinin yaygınlaştığı X. yüzyılın siyasî ve fikrî ortamını tahlil etmek gerekmektedir. Zira düşünceler ortaya çıktığı dönemin ve coğrafyanın izlerini taşır. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ gibi felsefî bir cemiyetin irşad etmek istediği, problemlerini çözmeyi hedeflediği toplum hakkında bilgi sahibi olmak onların felsefesini ve gayesini anlamak açısından önemlidir.

IX. yüzyıldan itibaren halife Me'mûn (813-833) döneminde gerek Bağdat'ta gerekse başka bölgelerde birçok Şiî isyanı baş göstermiştir. Me'mûn döneminde Mu'tezilî anlayıştan beslenerek ortaya çıkan *halku'l- Kur'ân* tartışmaları da Mütevekkil (847-861) zamanına kadar devam etmiştir. Bu tartışmalar esnasında hem halk hem de ulema oldukça yıpranmıştır. Sonrasında ise Abbâsî iktidarı zayıflamaya başlamış, yönetim Türkler'e geçmiş ve siyasî istikrarsızlık gittikçe artmıştır.[1] Bu siyasî istikrarsızlıklara rağmen 830 yılında Bağdat'ta Beytü'l-hikme'nin kurulması fikrî açıdan önemli bir faaliyet olmuştur. Böylece Yunanca eserlerin, Süryanice

[1] Wilhelm Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev.: M. Fuad Köprülü, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 61.

tercümelerinden Arapça'ya çevrilmesi hız kazanmıştır.[2] İlk İslam filozofu Kindî de (ö. 252/866) Beytü'l-hikme'deki ilmî faaliyetlere önemli katkılar sağlamıştır.[3]

X. yüzyılda Abbâsî Devleti'nin içinde bulunduğu sosyal buhran doruğa ulaşmış, Karmatî hareketi isyan ve karışıklıklara sebebiyet vermekle kalmamış çeşitli bölgelerde hâkimiyeti de ele geçirerek Abbâsî halifesinin nüfuz alanını her geçen gün daha da daraltmıştır.[4] Batı İran'da Büveyhîler, Mezopotamya'da Hemdânîler, Mısır ve Suriye'de İhşîdîler, Afrika'da Fâtımîler, Endülüs'te Emevîler, Mâverâunnehir ve Horasan'da Sâmânîler, Güney Arabistan ve Bahreyn'de Karmatîler, Taberistan ve Cürcân'da Deylemîler, Basra ile Vâsıt'ta Berîdîler yönetime hâkim olmuşlardır. Halifenin kontrolünde ise Bağdat ve Irak'ın bir bölümü kalmıştır. Böylece Abbâsî halifeleri 133 yıl boyunca sadece sembolik bir yetkiye sahip olmuşlardır. Büveyhîler Bağdat'ı ele geçirdiklerinde ise halifenin maddî hâkimiyetine son vermişlerdir.[5] İhvân-ı Safâ'nın, Büveyhîler'in saltanatı esnasında ortaya çıktığı görüşü yaygındır.[6]

İhvân'ın fikirlerinin filizlendiği ve ortaya çıktığı IX ve X. yüzyıllar, siyasî kargaşa ve istikrarsızlığın hâkim olduğu bir dönemdir. İtikadî tartışmaların siyasî zemine taşınıp zulüm ve baskı aracı olarak kullanıldığı bu zamanda, gerek siyasî gerek itikadî kaygılarla Şiî isyanları baş göstermiştir. Ortaya çıkan bu tablo içerisinde düşünsel anlamda mümbit bir gelişme olan çeviri faaliyetleri oldukça önemlidir. Zira siyasi ortam ve düşünsel faaliyetler birbirlerini etkilemektedir. Hangisinin diğerini etkilediği bir paradoks olsa da aşikâr olan husus yönetim kadrosunun ve isyan çıkaran grupların fikrî anlamda çevrilen eserlerden beslendiğidir. Bu ortamda itikadî arınma maksadıyla felsefeyi bir araç olarak kullanmak ve hatta hikmetin gerekli birliği ve hoşgörüyü sağlayacağına inanmak makul görünmektedir. Dönemin siyasî durumu ve itikadî bozulmalar İhvân-ı Safâ risâlelerinin konusunu; insanları zararlı inançlardan ve kötü ahlâktan kurtarmak gayesini; ortamın düşünsel zenginliği sebebiyle felsefe ise yöntemlerini oluşturmuştur.

---

[2] Hasan Özalp, *İslam Felsefesi Tarihi*, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2014, s. 37.

[3] Kindî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Ya'kûb b. İshak el-Kindî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 26, 2002, s. (41-58).

[4] Hakkı Dursun Yıldız , "Abbâsîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 1, 1988, s. (31-48).

[5] Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, Çev.: Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 11; De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 147; Wilhelm Barthold, *age*., s. 69.

[6] Şahin Filiz, *İlk İslam Hümanistleri*, Onbir Eylül Yayınları, Konya 2002, s. 49.

İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı coğrafya olan Basra şehri, Hz. Ömer tarafından kurulmuştur. Basra, çeşitli unsurların bir arada bulunduğu, İran ve Irak'a yakın, askerî açıdan da stratejik bir bölgededir. Bu şehir, Hz. Osman döneminden itibaren önemli siyasî çalkantılara sahne olmuştur. IX. yüzyılda Karmatîler tarafından tehdit edilmiş, bazı bölgeleri saldırılara uğramıştır. X. yüzyılda önce Büveyhîlerin ardından da Berîdîlerin egemenliğine girmiştir.[7] X. yüzyılın siyasî karmaşası içerisinde farklı grupların bir arada yaşadığı bu şehir, VIII. yüzyıldan itibaren düşünsel ve ilmî faaliyetlerde önemli merkezlerden olmuştur. Erken dönemde Mürcie ve Kaderiyye gibi itikadî mezhepler; Nazzâm (ö. 231/845), Vâsıl bin Atâ (ö. 131/748)[8], Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi isimler[9] Basra'da ortaya çıkmıştır. Birçok mezhebin ortaya çıkışı, farklı ve karmaşık görüşleri sebebiyle çatışmaları da beraberinde getirmiştir.[10] Ayrıca X. yüzyılda Basra şehri ve benzer önemi haiz Kûfe şehrinde Müslüman akâid ve fıkhı kurulmuştur. Edebiyatta çok sayıdaki eseriyle Câhiz önemli bir isimdir. Felsefe alanında Kindî'nin yetiştiği şehir olduğu gibi İhvân da burada ortaya çıkmış ve faaliyetlerinin merkezi yine Basra olmuştur.[11]

Sonuç olarak IX. yüzyıldan itibaren, Abbâsî topraklarında Şiî faaliyetlerin artmasıyla siyasî-sosyal karmaşa ve parçalanmışlık zirveye çıkmıştır. Yine IX. yüzyılda başlayan çeviri faaliyetleri ile oldukça çeşitli ilmî-felsefî birikim Arap diline kazandırılmış ve İslam felsefesi faaliyetleri başlamıştır. Bunların yanı sıra Basra'nın farklı kültür ve medeniyetlerden halka sahip, kozmopolit yapısı ile ilmî, siyasî ve itikadî hareketliliği ve mezhepsel çıkışlara sahne olan ortamı İhvân-ı Safâ felsefî cemiyetinin doğacağı ortamı sağlamıştır.

[7] Abdülhâlik Bâkır, "Basra", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 5. 1992, s. (108-111).
[8] Wilhelm Barthold, *age*., s. 57; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İFAV, İstanbul 1998, s. 21.
[9] Abdülhâlik Bâkır, *agmd*., s. 111.
[10] Şahin Filiz, *age*., s. 50.
[11] Abdülhâlik Bâkır, *agmd*., s. 111.

2. Kimliği

İhvân-ı Safâ, X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış bir gruptur.[12] Grubun tam adı İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ ve Ehl el-Hamd ve Ebnâ el-Mecd'dir.[13] Grubun kendisini *Kelile ve Dimne*'nin "Tasmalı Güvercin" hikâyesinden ilham alarak böyle isimlendirdiği söylenmektedir.[14] Bu grubun üyelerinin toplumun hangi kesiminden oldukları ya da risâlelerin yazarlarının kimler olduğu bilinmemektedir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *el-İmtâ' ve'l-Mu'ânese*'sinde zikrettiği beş isim[15] bazı yazarlar tarafından risâlelerin yazarları veya bu eserlerin ortaya çıkmasında katkısı bulunan isimler olarak anılmaktadır. [16]

Risâlelerden bahseden ilk kaynak Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye aittir.[17] Tevhîdî'nin *el-İmtâ' ve'l-Mu'ânese*'sinde ve *el-Mukâbesât*'ında İhvân ve risâleleri hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. İbn'ül-Kıftî (ö. 646/1248)'nin İhvân hakkındaki bilgisi ise yine Tevhîdî'nin iki kitabına dayanmaktadır.[18] Daha sonraki tarihçiler de İhvân hakkında yine Tevhîdî'nin eserlerini referans almışlardır.[19]

İhvân-ı Safâ topluluğu ahlâkî bir kaygı ile oluşmuştur.[20] "Risâlelerin yazılışındaki gâî sebep, tamamen ahlâkîdir. Denebilir ki, risâleler İslam dünyasında bilgi ve değer meselesinde bir bütünlüğe varma açısından ortaya konmuş en başarılı ürünler arasında sayılmalıdır… Ayrıca ahlâk İhvân felsefesinin mütemmim bir cüzü değil, daha fazla olarak esası ve hedefidir."[21] İhvân'ın ahlâka bu kadar önem vermesinin sebebi Tevhîdî'nin ifadelerinden kolayca anlaşılabilir. Buna göre İhvân,

---

[12] "Hesaplanırsa 980'lerde ortaya çıktığı kabul edilmelidir." Bilgi için Bkz. İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya 2012, s. 17.

[13] İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, Tahk.: Arif Tamir, C.: I, Menşûrat-ı Avîdât, Beyrut-Paris, 1995, s. 70; *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 15.

[14] Ömer A. Ferruh, "İhvân-ı Safa", (Ed. M. M. Şerif), *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s.(95-121), s. 95.

[15] Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, Neşr. Ahmed Emîn-Ahmed el-Zeyn, C.: II, Kahire 1953, s. 4-5; Bu eserde Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî -Mukaddesi olarak bilinir.-, Ebu'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-Mihrecânî, el-Avfî adında bir diğeri ve Tevhîdî'nin arkadaşı Zeyd b. Rifâ'a'nın isimleri geçmektedir.

[16] De Lacy O'leary, *age*., s. 154.

[17] İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 1989, s. 204.

[18] Şahin Filiz, *age*., s. 43.

[19] Ömer A. Ferruh, *age*., s. 95.

[20] Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 23.

[21] İlhan Kutluer, *agt*., s. 210.

bilgisizlikle kirlenen ve sapıklıklarla karışan dini, yıkayıp arındırmak istemektedir. Onlar bunun yolunun felsefe olduğuna inanmaktadır. Onlara göre insanlar bu yolla zararlı inançlardan ve onları mutsuzluğa götürecek kötü davranışlardan kurtulacaklardır.[22]

İhvân insanları erdemli ve saygın arkadaşlarla arkadaş olmaya, felsefî-hikemî ilimlerle meşgul ve nebevî edebe sahip olmaya, melekî bir yaşama, ruhanî lezzetleri tatmaya ve ilâhî maksada yönelmeye çağırır.[23] İnsanları bu imkânlara sahip olabilmeleri için temiz kardeşlerin arasına katılmaya davet etmişlerdir. Doktorlar nasıl insanların bedenini perhiz ya da ilaç gibi şeylerle tedavi ediyorsa, İhvân da peygamber mesleğini edinmiş nefsin tabipleri olarak yola çıkmıştır. Onlar, insanların kendisini tanımasını ve ruhunu yüceltmesini sağlayacak temiz kardeşler topluluğuna girmesini amaçlamıştır. Burada risâlelerin temel gayesinin ahlâkî olduğu düşüncesine ek olarak biz de bu ahlâkın gayesinin, risâlelerde sıkça tekrarlanarak *ruhun olgunlaşması, ruhun kurtuluşu, ruhun özgürleşmesi* ve *ruhun melekleşmesi* gibi ifadeler bulan *ruhun kurtuluşu gayesi* olduğunu söyleyebiliriz. Zira İhvân'da ahlâk da, onun bir cüzü olan dünyayı imar (bayındır) etme fikri de ahiretin imarı yani ruhun kurtuluşu için gereklidir. Ruhunu, beden-nefis esaretinden kurtarmak isteyenler hem erdemli davranışlara yönelecek hem de ruhunu ait olduğu âleme ulaştırmayı gaye edinecektir.[24]

İhvân-ı Safâ hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Onlar çoğunlukla siyasî bir grup olarak anılmıştır.[25] Ömer Ferruh, "ahlâkî-manevî bir cemaat oluşturmak umuduyla çabalayan bir grup bağımsız düşünür" olarak nitelerken; Seyyid Hüseyin Nasr ise İhvân'ı kozmolojik ve sembolik eğilimlere sahip bir grup olarak değerlendirmektedir.[26] Ayrıca Yeni Pisagorcu başlığı altında değerlendirenler

---

[22] Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *age*., s 4-5; "İhvân'ın ilim disiplini içerisinde hareket etmeyişi felsefeyi ve diğer disiplinleri pragmatik bir tarzda kullandıkları izlenimini vermektedir." Bakınız; Nuri Adıgüzel, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlâhiyât, Ankara 2005, s. 39.

[23] İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, Tahk.: Arif Tamir, C.: III, Menşûrat-ı Avîdât, Beyrut-Paris, 1995, s. 64; *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 76.

[24] *Resâil*, I, s. 155; *Risâleler*, I, s. 98.

[25] İbrahim Agâh Çubukçu, "İhvân As-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C/S: XII/9, Ankara 1964, s. (43-49).

[26] Ömer A. Ferruh, s. 95; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev.: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 47.

de olmuştur.[27] Bu tür değerlendirmelerin bir kısmı ise Şiî, İsmâilî ya da siyasî bir grup oldukları yönündedir.

İhvân-ı Safâ'nın İslam toplumunun hangi kesiminden olduğu ya da bu risâlelerin yazarlarının kimler olduğu tartışmalı bir konu olmasına rağmen İhvân'ın Şiî temayülü ve siyasî faaliyetleri olduğunu dile getiren birçok araştırmacı olmuştur. İhvân'ın Şiî-İsmâilî olduğu iddialarına ise kesin bir cevap bulmak hayli zordur. Zaten doğrudan tezimizin konusu da bu değildir. Ancak İhvân-ı Safâ'nın düşüncelerinin arka planını ortaya koymak açısından bu hususstaki görüşlere kısaca değinmek gerekmektedir.

İhvân'ın Şiî-İsmâilî bir felsefe grubu olduğu birçoklarının destek verdiği yaygın bir kanaattir.[28] Bunun yanında İhvân'ın Şiî olsa bile İsmâilî olmadığı düşünülmektedir. Ancak İsmâilîler'in sonraki yüzyıllarda bu risâleleri yaygın bir şekilde kullanması ve tevil gibi temel fikirlerde İhvân ile ortak olmalarının bu kanaatin oluşmasına sebep olduğu yapılan yorumlar arasındadır.[29] İhvân'ın felsefeyi tasavvufla harmanlayıp bir din haline getirdiği de söylenmektedir.[30] İhvân'ın sahip olduğu misyonu gerçekleştirmek amacıyla Şiî motiflere yer verdiği de iddialar arasındadır. Kastedilen misyonun İslam ve Grek felsefesinin sentezlendiği yeni bir manevi doktrin oluşturmak olduğu da iddia edilmekte ve bir kısım takipçilerinin siyasî eğilimleri olduğu; ancak İhvân'ın böyle bir amacı olmadığı da söylenmektedir.[31] Yine "sûfî eğilimli Şiîler" şeklinde tanımlandıkları da olmuştur.[32] Genel olarak bu meseleyi inceleyen araştırmacılardan bir kısmı Şiî-İsmâilî ve siyasî bir grup bir kısmı sadece Şiî bir grup olarak tanımlarken bir kısmı da sadece imanî[33] ve ahlâkî gayelere sahip gizli bir topluluk olarak tanımlamaktan yana tavır almıştır.

---

[27] Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, Çev.: Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan, Litera, İstanbul 2014, s. 49; Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 46. Nasr, İhvân'ı Neo-Pisagoryenler diye adlandırmakta ve tarihte Harranlılar ve Nusayriler aracılığıyla Şiî-İslam kültürüne dâhil olan Hermetizm'in takipçileri arasında saymaktadır.

[28] Örneğin, bakınız, Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi,* C.: I, Çev.: Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 247-251; Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufu,* s. 86; De Lacy O'leary, *age*., s, 253.

[29] Enver Uysal, *age*., s. 18; Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 47. İsmâilî-Bâtınî fırkalar hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: İlhan Avni, "Bâtıniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 5, 1992, s. (190-194).

[30] De Lacy O'leary, *age*., s. 155.

[31] Ömer A. Ferruh, *age*., s. 97.

[32] Seyyid Hüseyin Nasr, *age*., s. 47.

[33] Ömer A. Ferruh, *age*., s. 97.

İhvân, siyaset felsefesiyle özel olarak ilgilenmemiş, ancak metafizik bağlamda devlet yönetimi meselesini idealize etmiştir. Bu hususta Fârâbî (ö. 339/950)'den etkilenmiştir.[34] Platon'dan beri gerek Grek filozofları gerek İslam filozofları -Fârâbî'de ve daha sonra İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)'in modelini oluşturduğu İslam ahlâk eserlerinde "tedbîr'ul-mudun" başlığında- siyaset felsefesi hakkında bir takım teori ve ilkeler ortaya koymuşlardır. Bu açıdan siyaset felsefesi konularına yaklaşırken İhvân-ı Safâ risâlelerinin bir tarih kitabı değil felsefe kitabı olduğunu hatırlamak gerekmektedir.

Meseleyi aydınlatması açısından İhvân'ın mezhepçilik konusundaki fikirlerine değinmek de faydalı olacaktır. Kendi ifadelerinden anlaşılıyor ki onlar mezhep taraftarlığından uzak durmuşlar ve kaynak kullanımında dahi bunu destekler şekilde eklektik davranmışlardır. Ayrıca kendi gruplarından bahsederken *mezhebimiz* tarzı ifadeler kullanmışlardır. Bu ifadeler de yine mezhep taraftarlığından değil kurdukları kardeşlik topluluğunun sosyolojik olarak bir cemiyet olduğu gerçeğindendir. Mezhepçi taassubu kınayan bir grubu, mezhepçi herhangi bir gruba dâhil etmek isabetli olmayacaktır. Dolayısıyla onları herhangi bir mezhebe dâhil etmek haksızlık olacaktır. "İhvân, mezhepler üstü konumda bulunan felsefî bir ekoldür."[35]

Sonuç olarak gerek halk gerekse âlim zümreler arasında yaygın olarak okunmuş bu risâlelerin sahibi İhvân-ı Safâ, gizli bir topluluktur; bu sebeple de kimliği hakkında kesin bir kanaate ulaşmak zordur. İhvân'ın felsefî karakterinin yanı sıra sûfî bir karaktere sahip olduğu yorumu da haklıdır.[36] Buna binaen Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesinde meşruiyet kazanmamış tasavvufî ve mistik karakterli cereyanların, gayrı meşru bir mertebede İsmâlî kabul edilmesi de mümkündür.[37] Farklı araştırmacılar, onları farklı zümrelere dâhil etmiş, ikincil kaynaklar tarihen uzaklaştıkça yorumların çeşitliliği artarken güvenilirliği tehlikeye düşmüştür.

---

[34] Enver Uysal, *age.*, s. 53-54. İhvân'ın din-felsefe ve siyaset ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız, Fatih Toktaş, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", (Ed. M. Cüneyt Kaya), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. (183-221).

[35] Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 59-60.

[36] İhvân felsefesinin sûfî karakteri hakkında ayrıca bakınız: Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Düşünceler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. : IX/2, s. (205-261).

[37] Şahin Filiz, *age.*, s. 45.

İhvân'ın kimliğini tespit ve İsmâilî olup olmadığını netleştirme hususunda elimizde en sağlam iki kaynak kalmaktadır. Bunlar risâleler ve Tevhîdî'nin eserlerindeki ilgili kısımlardır. Tevhîdî'nin İmtâ'sındaki bilgiler doğrultusunda İhvân'ın siyasî bir endişe taşımadığı anlaşılmaktadır.[38] Bunun yanında risâlelerde İhvân'ın Şiîliğini destekleyecek ifadeler bulunabilecekken aksi yönde delillerin de ortaya koyulabilmesi mümkündür.[39] İhvân'a "Şiî-İsmâilî bir grup denemeyeceği ancak Şiîlikten etkilenmediklerinin de söylenemeyeceği"[40] daha dengeli bir değerlendirme gibi görünmektedir. Ortaya çıkan tabloya göre risâlelerin sahibi İhvân-ı Safâ en temelde risâlelerinin odak noktasına ahlâkı yerleştirmiş[41], ruhların arındırılmasını gaye edinmiş ve bu yolda mezhepçilik tavrından uzak olup her kaynağı kullanan Şiî-felsefî bir topluluktur. Nitekim "Şiî olmaları, onları salt mezhepsel bağlamda değerlendirmeyi gerektirmez."[42] İhvân-ı Safâ gizli bir topluluk olduğu için Şiî olup olmadıkları hakkında net bir sonuca varmak zor gözükmektedir. Ancak risâlelerin daha sonra Şiî-İsmâilî gruplar tarafından benimsendiği açık bir gerçektir.

3. Kaynakları

İhvân felsefesi eklektik bir felsefedir. Genel olarak felsefesine tesir eden üç temel kaynak vardır. Birincisi, İhvân'ın kendi ait olduğu İslam düşüncesidir. İkincisi, Yeni Eflatuncu felsefedir. İhvân'ın üçüncü temel kaynağı ise, Pisagorcu felsefedir. Bu üç temel kaynağın yanında, Aristo (m.ö. 384-322), Batlamyus (d. 108) ve Galen (ö. 200(?)) gibi Yunan filozofları, Yeni Eflatuncu felsefe ile kaynaşmış haldeki Hermetik felsefe ve diğer dinlerin kutsal kitapları da İhvân felsefesini oldukça etkilemiştir. Ayrıca Corbin, risâlelerde Sâbiî telakkiler bulunduğunu iddia etmektedir.[43] Tüm bu kaynaklar arasında öne çıkan üç temel kaynak dışında Galen etkisi tezimiz açısından oldukça önemlidir. Zira tıp ve ahlâk alanına ait olan mizâç

[38] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 206.
[39] Enver Uysal, *age.*, s. 18. İhvân-ı Safâ'nın Şiî-İsmâilî olması konusundaki tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Asiye Aykıt, "İhvân-ı Safâ'nın Görüşleri Çerçevesinde Mehdîlik Düşüncesinin Felsefî Arka Planı", *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. Mehmet Tıraşçı-Hasan Özalp-Maruf Çakır), Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2018, s. (67-89)
[40] Enver Uysal, *age.*, s.18.
[41] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 208.
[42] İsmail Taş, *age*., s. 16.
[43] Henry Corbin, *age*., s. 250.

teorisinde İslam ahlâk filozoflarının genelinde olduğu gibi[44] İhvân'ın da kaynağı Galen'dir. Çalışmamızda bu isimlerden ahlâk ve mizâç alanında etkili olanlara yeri geldikçe işaret edilecek ve karşılaştırmalar yapılacaktır.

Risâleler İslam düşüncesi üzerine bina edilmiştir. Risâlelerde sıkça kullanılan dua cümleleri, salavatlar, esmâ-i hüsnâ; delil getirmek için kullanılan ayetler, hadis rivayetleri, peygamber kıssaları ve sembolik dinî hikâyeler bu çerçevede sayılabilir.

Yeni Eflatuncu tesir metafizik alanda başta sudûr, nefis ve akıl gibi konularda kendisini göstermektedir. Aynı zamanda bu metafizik Aristocu ve Pisagorcu unsurların da işlendiği, İslamî inançlara dayanan teolojik bir metafiziktir.[45] Nitekim risâlelerde Plotinus'un sudûr teorisinin dinî motiflerle zenginleştirilmiş hali karşımıza çıkmaktadır.[46] Plotinus'un *Enneades* isimli eseri'nin 4, 5 ve 6. kitaplarının telhisi olan ve yanlışlıkla Aristo'ya atfedilen Esûlucya isimli eser İhvân- ı Safâ'ya oldukça tesir etmiştir.[47] İhvân'ın eklektisizmi yanında kozmolojisi ile bilgi ve ahlâk felsefesinde Pisagorcu tesir en az Yeni Eflatuncu tesir kadar açıktır. Zira sudûr hiyerarşisi yanında bu hiyerarşiye bağlı olarak şekillenen bilgi ve ahlâk hem Yeni Eflatuncu hem de Pisagorcu ögelerle örülmüştür.[48]

Kendisini risâlelerin hem dizilişinde hem de neredeyse içeriğinin tamamında gösteren sayı sembolizmi ve mistisizmi, İhvân felsefesinin yapı taşlarındandır. İhvân'ın ilk risâlesi matematik hakkındadır. Matematik öğrenmek, felsefe ve hikmeti öğrenmeyi kolaylaştırdığı için felsefe öğreniminin de ilk basamağını oluşturur. Onlara göre tevhidi anlamanın yolu sayılar ilmini bilmekten geçer. Âlemin Yaratıcı'dan nasıl ortaya çıkıp çokluğa ulaştığını anlamak için bu iddiayı matematiksel örnekler ve geometrik kanıtlarla delillendirme gereği hissetmişlerdir.[49] Çünkü mevcudat ile sayıların özellikleri ve tabiatları arasında bir mutabakat vardır.[50] Nitekim sudûr hiyerarşisi sayılar teorisine göre şekillenmiştir. Dolayısıyla Yaratıcı'nın birliği, nitelikleri ve âlemle ilişkileri konularında Pisagorcu düşüncenin

[44] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 40.
[45] Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 42.
[46] Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, s.20.
[47] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 38.
[48] İhvân'da Plotinusçu tesir hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 2001.
[49] *Resâil*, I, s. 81; *Risâleler*, I, s. 33.
[50] *Resâil*, I, s. 157; *Risâleler*, I, s. 100.

büyük tesiri vardır.[51] İhvân Pisagorcu ahlâktan da etkilenmiştir. Bu ahlâka ait "karakteristik özelliklerden olan Bir olan Allah'a saygı, tutkularına hâkim olma, zühd, ruhanî mutluluk ve özgürlüğü Tanrı'nın iradesi ile sınırlı olan ve fakat bedenî arzulara gem vuracak denli güçlü olan insan iradesi, davranışlarda ölçü, dostlarla dayanışma… gibi temalar İhvân'ın ahlâk felsefesi için birer umdedir."[52] Ayrıca İhvân, insanlara kurtuluş vaat eden dinî-felsefî cemaat yapısı itibariyle de Pisagorcu düşünceden etkilenmiş görünmektedir.[53] Felsefesinde İhvân'ı yoğun bir şekilde etkileyen Pisagorculuğun Harran ve Câbir İbn Hayyan kanalı ile İslam düşüncesine ulaştığı düşünülmektedir.[54]

İhvân hikmet anlayışı ve mezhepler üstü bakış açısı çerçevesinde mevcudatın tamamının tek bir nedene, ilkeye ve nefse dayandığına inanmaktadır. Bu sebeple hiçbir kitabı ya da ilmi göz ardı etmeyip hiçbir mezhep üzerinde taassup göstermemektedir. Kendi yolunu ise tüm mezhepleri kapsayan tüm ilimleri içine alan şeklinde nitelendirmektedir.[55] İhvân'ın kendi ifadesine göre ise bilgileri dört kaynağa dayanmaktadır. "Birincisi, hakîm ve filozofların matematik ve tabiat ilimleri hakkındaki kitapları; ikincisi, peygamberlere indirilmiş ve vahye dayanan Tevrat, İncil ve *Kur'ân* gibi kitaplar ve içinde sırlar gizlenmiş sahifeler; üçüncüsü, astroloji ve tabiat ilmine dair kitaplar; dördüncüsü sadece temiz meleklerin dokunabileceği ilâhî kitaplar yani nefis ve ahlâk ilminden bahseden kitaplardır."[56] İhvân'ın İslam düşüncesi temelinde kendine özgü felsefesini inşa ederken kaynak kullanımındaki eklektik tavrı hikmet anlayışı bağlamında değerlendirilmelidir.

4. Risâleleri

İhvân-ı Safâ risâleleri, daimi bekaya ve son yetkinliğe ulaşmak için nefislerin olgunlaştırılması ve ahlâkın güzelleştirilmesi hakkında 52 risâle ve bunlara ek olarak

[51] Enver Uysal, *age.*,s. 46.
[52] İlhan Kutluer, *agt*., s. 227.
[53] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, C.: 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 139.
[54] Henry Corbin, *age*., s. 249. Nasr, İhvân'ı İslam dünyasında Câbir İbn Hayyan'ın *Küllîyat*'ı olarak bilinen Pisagoryen-Hermetik ilkelere bağlar. Câbir *Küllîyat*'ı ile İhvân risâlelerinin kaynaklarını ortak kabul eder. Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 47.
[55] İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, Tahk.: Arif Tamir, C.: IV, Menşûrat-ı Avîdât, Beyrut-Paris, 1995, s. 41; *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 39.
[56] *Resâil*, IV, s. 41-42; *Risâleler*, IV, s. 39-40.

bu risâlelerin özeti mahiyetindeki risâle (*er-Risâletü'l- câmi'a*) ile birlikte 53 risâledir.[57] Risâlelerin X. yüzyıla ait olduğu hakkında araştırmacıların görüş birliğinden söz edilmektedir.[58] Risâlelerin yazarlarının hangi gruba ya da görüşe mensup oldukları hakkında ortaçağ Müslüman yazarlar arasında görüş ayrılığı vardır.[59] İsmâilîler risâlelere büyük önem atfetmiş, Yemen'de yaygın şekilde kullanmış ve kendi dinlerine ait kabul etmişlerdir.[60] Risâleler, hem herkesin okuyabileceği basitlikte hem de içerisinde çok kıymetli kozmolojik ve metafizik bilgilerin yer aldığı üst düzey bir ilmî seviyeye sahip ayrıca sadece bunları anlayabileceklere özel gizli ilkeler ve bâtınî sırları barındıran eserlerdir.[61]

Risâlelerle yakından ilgili ve onlar kadar önemli bir diğer eser *er-Risâletü'l-câmi'a*'dır. Bu kapsayıcı özet metinde risâlelerdeki ilmî bilgilerden çok *Kur'ân* ayetlerinin bâtınî ve sembolik yorumu ağırlıktadır.[62] Ayrıca risâlelere oranla konular aynıyken ilkeler daha gizli ve bâtınî şekilde ortaya koyulmuştur.[63] İhvân'ın ifadeleriyle; "risâleler, *er-Risâletü'l- câmi'a* için bir önsöz, giriş, hakikatlerin delilleri ve örnekleridir. Risâleleri ve benzer kitapları okumak *er-Risâletü'l-câmi'a*'daki anlaşılmaz şeyleri anlaşılır kılmaya yardımcı olmaktadır. Risâlelerde işaret edilen ve dikkat çekilen hakikatler ise burada daha açık bir şekilde verilmiştir."[64] Dolayısıyla risâleler hakikatleri keşfetmede bir giriş ve ön hazırlıkken, *er-Risâletü'l- câmi'a* bir sonuç paragrafı ve son gayedir. Buna karşın "İsmâilî gelenek ise bu risâleyi üç gizli imamdan ikincisine atfetmektedir."[65]

İhvân-ı Safâ, risâlelerin ve *er-Risâletü'l- câmi'a*'nın ehli olmayan ve ilgi göstermeyen kişilerden uzak tutulmasını, onun değerini bilecek olanların ve hak edenlerin ise mahrum bırakılmamasını tavsiye etmektedir. Risâleler "ilim yolcusu, edebi tercih eden, hikmetleri seven, özgür, iyi ve doğru, hedefi gören, olgunlaşmayı

---

[57] *Resâil*, I, s. 75; *Risâleler*, I, s. 28.
[58] Henry Corbin, *age*., s. 247.
[59] "İbn el-Kıftî'ye göre İhvan Mu'tezile ekolünün taraflarındandır. İbn Teymiyye ise İhvân'ı Nusayrilere bağlamıştır. Bu görüşler yanında risâlelerin, Ali İbn Ebi Talip, Gazzâlî, Hallâc, İmam Câfer es- Sâdık veya birçok İsmailî dâîler tarafından yazıldığını iddia eden görüşler vardır." Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 39. İhvân'ın mensubiyeti ve risâlelerin yazarları hakkında farklı görüşler için bakınız. Enver Uysal, *İhvân- ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 22-23.
[60] Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 39.
[61] *Age.*, s. 48.
[62] Ömer A. Ferruh, *age*., s. 96.
[63] Seyyid Hüseyin Nasr, *age.*, s. 48.
[64] *Resâil*, I, s. 75;V, s. 44; *Risâleler*, I, s. 28; V, s. 53.
[65] Henry Corbin, *age*., s. 251.

arzulayan herkese" ulaştırılmalıdır. Çünkü risâleler, kalbe "cila, şifa, nur ve ışık"tır. Risâleler hem ilaçtır hem hastalık, hem de insanın büyüme, gelişme ve güçlenmesini sağlayan gıda gibidir.[66]

Risâlelerin ilki olan fihrist bölümünde diğer risâlelerin içeriği ve bahsedilen her bir konunun ne amaçla yazıldığı bilgisi yer almaktadır. Burada İhvân'ın risâleler konusunda tavsiyesi bulunmaktadır. Bu tavsiye risâleleri, bilmesini istediğin muhatabının hakikati arzuladığından ve bunu çokça istediğinden emin olduğun zaman ona bu hakikati iyi niyetle ve peyderpey sunmaktır.[67]

Risâlelerin sunuluşu ve sıralaması İhvân'ın bilimler sınıflamasıyla paraleldir. Ahlâk konusunu da içeren riyâzî ilimler birincil ilimlerken, dinî ilimler ikici sırayı alır ve felsefî ilimler ise başta matematik, geometri, mantık ve tabiat ilimleri üzerine inşa edilen; tanrı bilim, ruhanî cevherler, psikoloji ve siyaseti içeren teoloji ve metafiziktir.[68] Buna göre risâlelerde teoloji, mantık, matematik, psikoloji, tabiî ve metafizik ilimlere kadar her çeşit bilgi bulunmaktadır. Risâlelerde birçok yerde aynı bilgilerin tekrar edildiği görülmektedir. Bunun sebebi her konunun kendi içinde bütünlük arz etmesinin yanı sıra diğer konularla bağlantılı olması ve bu bağlantıların çoğu zaman tekrarlarla hatırlatılarak belirtilmesidir.

X. yüzyılın sonunda Mecritî (ö. 1008) risâleleri İspanya'ya götürmüş, daha sonra bunlar için bir özet yazmıştır.[69] Abbâsî halifesi Müstencîd, 554/1150 yılında risâlelerin özel ve genel kütüphanelerde bulunan tüm nüshalarının yakılmasını emretmiştir. Buna rağmen risâlelerin halk ve âlimler üzerindeki tesiri azalmamıştır.[70] Risâleler varlığını sürdürmüş, İslâm mutasavvıf ve düşünürlerini etkilemiş ve İslam dünyasının çeşitli kütüphanelerinde el yazmalar arasında varlığını koruyabilmiştir.[71] Risâleler sonraki yüzyıllarda İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî ve İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi birçok âlim tarafından okunmuştur.[72] Risâleler XIV. yüzyılda

[66] *Resâil*, I, s. 76; *Risâleler*, I, s. 29.
[67] *Resâil*, I, s. 77; *Risâleler*, I, s. 29-30.
[68] *Resâil*, I, s. 259; *Risâleler*, I, s. 181.
[69] Macit Fahri, *age*., s. 88.
[70] Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, s. 30.
[71] Henry Corbin, *age*., s. 251; Seyyid Hüseyin Nasr, *age*., s. 48.
[72] Seyyid Hüseyin Nasr, *age*., s. 47; İbn Sînâ, babasının Mısırlı dâîlerin davetini kabul etmiş bir İsmâilî olduğunu; babası ve kardeşinin nefis ve akıl konularını dâîlerin yorumu ile onlardan dinlediklerini; babasının risâleleri okuyup incelediğini bazen kendisinin de incelediği

Timur'un vezirlerinden birisi için Farsça'ya çevrilmiştir.[73] İhvân-ı Safâ'nın fikirleri kısa sürede Endülüs'e, buradan Ortaçağ Latin Avrupası'na geçmiştir. İhvân, kendi devirlerinde fikrî bir uyanışa öncülük ettiği gibi felsefî fikirleri ve tabiat felsefesiyle öncelikle İslam âlemine ardından Batı Ortaçağ ve Yeniçağ düşüncesine etki etmiştir.[74]

5. Felsefî Görüşleri

Bu başlıkta İhvân'ın felsefî anlayışı, kozmoloji görüşleri, bilgi felsefesi ve ahlâk felsefesine yer verilecektir. Felsefe anlayışı bağlamında İhvân'ın felsefe ve hikmet anlayışını ele almak amaçlanmaktadır. Mizâç kavramı hem kozmoloji hem bilgi felsefesi hem de ahlâk alanları ile irtibatlıdır. Dolayısıyla İhvân'ın felsefesini genel hatlarıyla çizmek, son bölüm için bir hazırlık mahiyetinde olacaktır. İlk olarak kozmoloji görüşleri incelenecektir. Zira bilgi felsefesi ve ahlâk kozmoloji üzerine inşa edilmektedir. Hakikatin bilgisine ulaşmak pratik anlamda bu bilgilenmenin ardından buna uygun davranışla mümkün olmaktadır. Bilgiyi niteliği ve kaynakları bakımından ele alan disiplin bilgi felsefesi; davranışların niteliğini, amacını ve sonuçlarını inceleyen disiplin ise ahlâktır.

5.1. Felsefe Anlayışı

İhvân-ı Safâ'nın felsefe tanımı "İnsanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir".[75] Bu tanım felsefe tarihinde Platon (m.ö. 427-347) başta olmak üzere birçok filozof tarafından kullanılan bir tanımdır. İhvân aynı tanımı hikmet için de yapmakta ve tanımın manasını birkaç yerde açıklamaktadır. Bu açıklamalardan birisi şöyledir: İnsan gücü yettiğince konuşmasında ve sözlerinde yanlışlıktan sakınmalı; batıl inançlardan, hatalı bilgilerden, ahlâkî rezîletlerden ve kötü fiillerden, amellerine kusur getirmekten ve sanatında eksiklikten uzak durmalıdır. Bunları gerçekleştirmenin yolu ise dinî edep ve felsefî eğitim ile nefsi arındırmaktır.[76] Başka

söylemektedir. Ancak anlatılanların tamamının aklına yatmadığını da belirtmektedir. Bakınız, İbn Sînâ, *Risâleler*, Çev.: Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 11.

[73] Wilhelm Barthold, *age*., s. 57.

[74] İsmail Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992, s. 18.

[75] *Resâil*, I, s. 279; *Risâleler*, I, s. 196.

[76] *Resâil*, I, s. 392; III, s. 26, 36; *Risâleler*, I, s. 303; III, s. 35, 45-46.

bir yerde ise Allah'a benzemenin gerekleri sıralanmaktadır. Allah'a benzemek isteyen kimsenin ilminde hakiki, sanatında hikmetli, amelinde salih, ahlâkında güzel, görüşlerinde sağlam, ilişkilerinde güvenilir ve başkasına verdiği feyizde sürekli olması gerekmektedir.[77] İhvân'ın felsefe tanımı ve onu açıklamada kullandığı ifadeler çerçevesinde teori ve pratiği aynı anda önemsediğini ve onları bir bütün olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Buna mukabil aynı bütünlük İhvân felsefesinin tamamında; kozmoloji, bilgi ve ahlâk felsefesi gibi farklı dallar arasında da vardır.

Felsefenin nihai amacı olan Allah'a benzemek ideali yolunda kat edilmesi gereken aşamalar da aynı teori-pratik dengesine işaret etmektedir. İlk aşama olan "ilimleri sevmek", ikinci aşama olan "insanın gücü ölçüsünde varlıkların hakikatini bilmesine" yaramaktadır. Varlıkların hakikatlerini bilmek ise *Tanrı'ya benzemek* idealiyle aynı manada görülmektedir.[78] Teorinin pratiğe dönüştüğü üçüncü aşama ise elde edilen hakikatin bilgisine uygun söz ve davranışlarda bulunmaktır.[79] Dolayısıyla felsefe ilk etapta ilim sevgisini ardından bilgi edindikçe hakiki bilgiye erişme ve hakikati kavradıkça da Allah'a yaklaşmayı ifade etmektedir.

İhvân'ın genel maksadı felsefî yöntem ve dinî edep vasıtasıyla nefisleri temizlemek ve ahlâkı güzelleştirmektir. İhvân, felsefî ilimlerle uğraşmanın faydalı olduğu kanaatindedir. Ancak faydalı olabilmesi için bir ön şart belirtmektedir. Bu şart, kişinin hem şer'î ilimleri ve dini hükümleri bilmesi hem de ilâhî emirleri yerine getirmesidir. Felsefî ilimler dinî bilgileri ve hükümleri yakîn ile kavramaya, öte dünyayı yani ruhu melekleştirmeyi ve Allah'a yaklaşmayı arzulamaya yaramaktadır.[80] İhvân sisteminde ahlâkın temel gayesi de budur.

5.2. Kozmolojisi

İhvân-ı Safâ kozmolojisinde üç önemli meseleye temas edilecektir. Zira İhvân kozmolojisini ele almak tezimizin asıl maksadı değildir. İhvân risâlelerinin genel karakterinin ahlâk olduğunu önceden de ifade etmiştik. Bu anlamda kozmoloji konuları ahlâk ile bağlantılı işlenmiştir. Dolayısıyla incelenecek mesele söz konusu kozmolojinin mizâç ile irtibatıdır. Bahsedilen üç kozmolojik mesele, İhvân

[77] *Resâil*, III, s. 305-306; *Risâleler*, III, 302.
[78] Enver Uysal, *age.*, s. 44.
[79] *Resâil*, I, s. 81; *Risâleler*, I, s. 33.
[80] *Resâil*, I, s. 170; *Risâleler*, I, s. 110.

felsefesinin temel esasları olmakla beraber ahlâk felsefesi ve mizâç teorisinin de fikrî zeminini oluşturmaktadır. Bunlar: mikrokozmos-makrokozmos analojisi, sayılar teorisi ve sudûr teorisidir.

Mikrokozmos-makrokozmos analojisi şeklinde ifade ettiğimiz konu kadim filozof ve bilgelerin *insanın küçük âlem, âlemin de büyük insan* olduğu düşüncesine dayanmaktadır. İnsan bedeninin oluşumu ile âlemin oluşumu, onun felekleri ve tabakaları arasında benzerlikler vardır. Bu benzerlikler daha çok nicelikseldir.[81] En temelde âlem ve insan arasındaki benzerlik ikisinin de maddî ve ruhanî yönlere sahip olmasıdır. İnsanın fizikî bir bedeni ve manevî bir ruhu olduğu gibi âlemin de bir maddesi ve ruhu vardır. [82] Nitekim İhvân'a göre âlem maddesi ve ruhuyla yaşayan bir organizma gibidir. Buna mukabil âleme hareket ve yön verecek ruhanî güçlerin de var olması gereklidir.[83] Feleklerden aşağısı âlemin cismanî; feleklerin üstündeki Küllî Nefis'in âlemin her cüzü üzerindeki etkinliği ise âlemin manevî yönünü oluşturmaktadır.[84]

İnsan âlemin özeti, küçük âlemdir. Yaratıcı, insanın içine kâinatın sembollerini ve Bir'den çıkan sayıların şekillerini yerleştirmiştir.[85] Risâlelerde yer alan ifadeyle "Allah'a ait sırlar mahlûkatın lisanında ortaya çıkar".[86] Bu yönüyle ele alındığında mikrokozmos-makrokozmos analojisi bilgi teorisi açısından önemlidir. Çünkü insanın onu kuşatan âlemi tam manasıyla bilmesi ve onun ahengini ve düzenini tam anlamıyla çözmesi ahlâkî kemale ulaşması için gereklidir.

İhvân, insanın küçük âlem olup âlemin bir örneği olması gibi duyumlanır âlem ve akledilir âlem arasında da benzer bir analoji kurmuştur.[87] Duyumlanır âlemdeki tüm canlı türleri, yedi gökler ve yıldızlar âlemindeki yaratılmışlar akledilir âlemdeki suretlerin benzerleri, örnekleridir.[88] Bu sebeple süflî âlem (âlemin maddî yönü) ulvî âleme (âlemin ruhsal-manevî yönü) dair sembolleri içerir. Bu demektir ki

---

[81] İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, Tahk.: Arif Tamir, C.: II, Menşûrat-ı Avîdât, Beyrut-Paris, 1995, s. 353-354; *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013, s. 323-325.
[82] *Resâil*, II, s. 348; Risâleler, II, s. 319.
[83] Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 22. 2000, s. 4.
[84] Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 119.
[85] İsmail Yakıt, *age*., s. 55.
[86] *Resâil*, I, s. 173; *Risâleler*, I, s. 113.
[87] İsmail Yakıt, *age*., s. 59.
[88] *Resâil*, I, s. 234; *Risâleler*, I, s. 159.

akledilir âlem, duyumlanır âlemi bilmek ve içinde barındırdığı sembolleri keşfetmek vasıtasıyla bilinebilir. Buna rağmen insanın duyumlanır âlemi keşfetmesi de oldukça güçtür. Bununla birlikte âlem fizikî yapısı ve onu yöneten manevî nefsi bakımından büyük bir insan gibidir. Âlemin büyük bir insana benzemesi ise insanın âlemin bir özeti ve prototipi olmasını gerektirir. İhvân, insanın kendi cevherinin hakikatini bilmesini en şerefli ilim kabul etmektedir. Çünkü insan bu ilim ile en yüksek gaye olan Rabbine ulaşma yolunda nasıl tasarrufta bulunacağını bilecektir.[89] Kendi cevherini bilmek yani mikrokozmosu tanımak makrokozmosu tanımaya, makrokozmosu bilmek ve hakikatini keşfetmek ise onu Yaratan'ı bilmeye götüren yol olacaktır. Ayrıca mikrokozmos-makrokozmos analojisi insan ve âlem arasındaki uyum ve irtibatın bir ifadesi olarak da değerlendirilebilir.

İslâm tıp teorisi de aynı uyum ve irtibat bağlamında bu analojiyi referans almaktadır. Nitekim bu analojinin tıbba yansıması dört unsur ve dört nitelik teorileridir. Söz konusu iki doktrinin tıp alanında ifadesi ahlât-ı erbaa teorisidir. Ahlât (hılt) denen bu beden sıvıları iki unsur ve keyfiyetle alakalıdır. Bedenin hayatiyetinin temeli olan sıvılar, her şahısta farklı oranda karışmıştır. Bu farklı karışımlar ise mizâç olarak adlandırılmaktadır.[90] Dolayısıyla mizâç tıp sahasında da insan ile tabiat ve âlem arasındaki uyumu ifade etmektedir. Mizâç teorisinin ahlâk alanında insan ve âlem arasındaki uyum ve irtibatı nasıl tesis ettiği daha sonra ele alınacaktır. Bu uyum ve irtibatın bir başka ifadesi olan bu başlıkta ele alınacak ikinci konu, sayılar teorisidir.

Sayısal oranlar ilmi, ilimlerin en şereflisi olan yüce bir ilimdir. Hakîmlerin ortaya koydukları hikmetler bu ilmin esasları ve hükümleri üzerinedir. Onlar bu ilmin diğer ilimlerden faziletli olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü diğer ilimlerin hepsi kendi yapılarını oluşturmak konusunda bu ilme muhtaçtır.[91] Sayısal ilimlerin bu değerine binaen risâleler riyâzî ilimlerle başlamaktadır. Tüm ilimler matematik ilimleri üzerine bina edilir ya da başka bir ifadeyle zaten tüm ilimler matematik ilimlerine dayanır. Aritmetik, matematik, tabiat ve metafizik sıralaması ilim öğrenmede esastır. Sayı ilmi ilimlerin esası, hikmetin temeli, bilgilerin ilkesi ve

[89] *Resâil*, IV, s. 75; *Risâleler*, IV, s. 72.
[90] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim*, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 159-160.
[91] *Resâil*, I, s. 250; *Risâleler*, I, s. 171.

manaların yapı taşıdır. Çünkü sayı ilmi tevhidi anlamayı sağlar. Çokluktaki birliği keşfetmenin yoludur. Nitekim bu ilim aklî feyize ve ilâhî bir güce dayanır.[92] İnsanın elde edeceği bilgi ve ilimler ya insanın da dâhil olduğu âlem ya da Yaratıcı hakkında olacaktır. Dolayısıyla tüm ilimlerin özü ve temeli olan matematik ilmi âlemin ilkesi ve tabiatı, bu vesileyle âlemi Yaratan'a götürecek delil ve ilke olmaktadır. Sayılar tevhidin ilkesi ve çokluktaki birliği keşfetmenin anahtarıdır.

İhvân, sayılar ilmine verdiği önem sebebiyle âlemi de sayısal bir sistemle açıklamış ve Pisagor'un "varlıkların tabiatı, sayının tabiatına göredir" sözünü benimsediğini de ifade etmiştir.[93] "Âlem gezegenleriyle, yıldızlarının şahıslarıyla, dört unsuruyla ve bazısının diğerinin boşluğuna terkibiyle tek bir cisim gibidir. Âlemin cisminin tamamı belli bir oran üzere tertip edilmiş, te'lif edilmiş, yaratılmış, ortaya konulmuştur. Tüm âlemin cismi tek bir hayvanın, tek bir insanın, tek bir şehrin cismi gibi akıp gider."[94] Buna göre varlıkların Yaratıcısı Bir olduğundan, tüm şeyler özde bir, surette farklıdır. Sudûr teorisi de sayıların düzeni ile ilgilidir. Tüm yaratılanlar Bir'den taşmıştır. Her yaratılan ona yakınlığı ve yaratılış sırasına bağlı olarak Bir'den sonraki sayılarla ifade edilmektedir. Âlemde ikili olanlar, üçlü olanlar diye devam eden belli sayılara göre yaratılmış varlıklar vardır. Tabiî şeylerse dörtlü yaratılmıştır. Allah hikmetinin bir gereği olarak oluş ve bozuluş âlemindeki tabiî şeylerin çoğunu sanatını göstermek ve hikmetini kuvvetlendirmek için dörtlü sebep ve illetlere bağlamıştır. Bunlardan bazısı birbirine zıt bazısı ise benzerdir. Bunlardan bazıları dört mevsim, dört tabiat, dört erkân ve dört ahlâttır.[95] "Tabiî âlemin işleri ruhanî âlem ile uyumlu yaratılmıştır. Cismanî âlemdeki dörtlülerin ruhanî âlemdeki karşılığı Bârî, Küllî Akıl, Küllî Nefis ve İlk Madde dörtlüsüdür."[96] Dört erkânın karışımının oranı mizâç; karışımların insan bedenindeki hali ise dört ahlâttır. Karışımlar arasındaki farklılıklardan ortaya çıkan mizâç tipleri ise dört tabiattan birisiyle nitelenmektedir. Dolayısıyla İhvân sisteminde dörtlü sayılara denk gelen

[92] İhvân-ı Safâ, *Resâil-u İhvân es-Safâ ve Hullân el-Vefâ*, Tahk.: Arif Tamir, C.: V, Menşûrat-ı Avîdât, Beyrut-Paris, 1995, s. 8, 15; *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: V, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016, s. 17, 23.

[93] *Resâil*, III, s. 170; *Risâleler*, III, s. 147. Pisagor ve Pisagorcu düşüncede sayılar teorisi hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Ahmet Arslan, *age.*, s. 149-152.

[94] *Resâil*, I, s. 218, *Risâleler*, I, s. 148.

[95] Tabiî âlemdeki varlıklar dört tabiattan ikisine sahip olurlar. Bunlar: soğukluk, sıcaklık, yaşlık ve kuruluktur. Dört erkân, tabiî âlemin temel taşları ve yapı malzemesidir. Bunlar: ateş, hava, su ve topraktır. Dört ahlât, beden sıvılarıdır. Bunlar: sarı safra, kara safra, kan ve balgamdır.

[96] *Resâil*, I, s. 84; III, s. 145, 146; *Risâleler*, I, s. 35; III, s. 147, 148.

varlıkların ayrı bir önemi olduğu görülmektedir. Burada kısaca değinilen sayılar ve oran teorisi ile mizâç arasındaki ilişki üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Varlıklar yaratılıştaki derecelerine bağlı olarak çeşitli olmaktadır. Nefis üç sayısına tekabül ettiği için üç tür nefis vardır. Bunlar bitkisel, hayvanî ve nâtık nefistir. Dört sayısına madde-heyula tekabül etiği için onun da dört çeşidi vardır. Beş sayısına tekabül eden tabiatın da beş türü vardır. Bunlardan birisi felekler âleminin tabiatı dördü de feleğin altındaki tabiatlardır. Altı sayısına tekabül eden cismin altı yönü vardır. Felekler ise yedi sayısına karşılık gelir. Bu sebeple felekler âleminde yedi yönetici yıldız vardır. Unsurlar ise sekizinci sıradadır. Bu yüzden unsurların karışımı sekiz mizâçtır. Bu sebeple toprak soğuk ve kurudur. Su soğuk ve yaştır. Hava sıcak ve yaştır. Ateş sıcak ve kurudur.[97]

Kozmoloji bağlamında ele alınacak diğer bir konu, İhvân metafiziğinin odak noktasındaki konulardan birisi olan sudûr teorisidir.[98] İhvân bu Yeni Eflatuncu teoriyi Pisagorcu ögelerle zenginleştirip İslamî yaratma teorisine uyumlu olarak işlemiştir. Bu sebeple sudûru sayılar teorisi ile bağlantılı olarak ele almak gerekmektedir. Sudûr teorisi Yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki bağlantıları ve hiyerarşiyi ifade eden bir yaratılış teorisidir. Yaratıcının varlığının taşmasıyla yaratılanların meydana gelişi, tamamlanması ve yetkinleşmesini ifade etmektedir.[99] Bu bağlamda sudûr, Yaratıcı'dan ruhanî âleme, oradan da cismanî âleme doğru bir feyiz ve fazilet akışını temsil etmektedir.[100]

İhvân sisteminde sudûr şöyle gerçekleşmektedir. "Bir" sayının aslı ve kaynağı olduğundan ortağı, benzeri ve dengi olmayan Yaratıcı'ya karşılık gelir. Yaratıcı'nın varlığının taşması ile yaratılanlar meydana gelir. Birden sonraki ilk sayı, Yaratıcı'dan taşan ilk şey olan Akıl'a karşılık gelir. Nefis ise üçüncü olarak sıralanır. Ardından sırasıyla, ilk madde (heyula), tabiat, cisim, felekler, rükünler ve doğumla meydana gelen varlıklar ile birlikte dokuza kadar taşar. Doğumla meydana gelenler mertebesine hayvanlar, bitkiler ve madenler de dâhildir. İlk maddeden sonra taşma devam etmemektedir. Çünkü her şeyin maddesi olan mutlak cismin ruhanî

[97] *Resâil*, III, s. 166; *Risâleler*, III, s. 165.
[98] Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 43-44.
[99] *Resâil*, III, s. 148; *Risâleler*, III, s. 149.
[100] Enver Uysal, *age.*, s. 163.

cevherlerden eksik ve İlk Neden'e uzak olması sebebiyle burası taşmanın son basamağı olmaktadır.[101]

Sudûr hiyerarşisinde ikinci sırada bulunan Akıl, faal bir akıldır. Ondan taşan feyiz ile Küllî Nefis münfail akıl olur. Faal Akıl'dan gelen feyiz ile suret ve faziletler Küllî Nefis'e akar. Nefsin cevherinin sonsuzluğu onun Akıl'ın maddesi olması, onun desteği ile kesintisiz ve devamlı surette feyzini kabul etmesi sayesindedir. Akıl'ın cevherinin sonsuzluğu da Yaratan'ın desteği ve onun üzerine akıttığı feyzi iledir. İlk madde ise Küllî Nefis'ten gelen feyizler ile suret ve şekilleri kabul eder. Böylece mutlak cisim var olur.[102] Yaratıcı'dan Akıl'a, ondan Küllî Nefis'e, ondan da cismanî âleme feyiz ve faziletler sudûr etmektedir. Bu hiyerarşideki her varlık gücünü Yaratıcı'dan gelen feyizden almakta olup kıymeti ise Yaratıcı'ya yakınlığına göre ölçülmektedir. Küllî Nefis, Akıl aracılığıyla Yaratıcıdan gelen feyiz ve faziletler ile cismanî âlemi yaratmış ve idare etmektedir. Cismanî âlem, felekler âlemi ve dört erkânın bulunduğu oluş ve bozuluş âlemi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Küllî Nefis, her iki âleme de nüfuz edebilir ve felekler âleminin yukarısı onun makamıdır.[103]

Küllî Nefis, manevî-ulvî âlem ve cismanî-süflî âlem arasındaki irtibatı ve geçişliliği sağlamaktadır. Bu geçişlilik sayesinde Yaratıcı'dan taşan feyiz, süflî âleme ulaşır ve Küllî Nefis'ten âleme sabit yıldızlardan başlayarak gezegenlere, ardından da dört unsurdan oluşan fertlere yani maden, bitki ve hayvanlara bir nur, feyiz ve güç yayılır. Küllî Nefis'in güçleri tümel ve tikellere güneş ışığının yayılması gibi ulaşır. Bu feyiz akışının dört unsura nüfuzu ay altı âlemin oluşumuna sebep olmaktadır.[104] Küllî Nefis Akıl'da gizli bulunan bütün varlıkların suretlerini ve Yaratıcı'dan gelen feyiz ve faziletleri İlk Madde ile cisimsel dünyaya devamlı surette iletmektedir.[105] Dolayısıyla Küllî Nefis sadece Yaratıcı'dan gelen fazilet ve feyizleri değil bilgiyi de oluş ve bozuluş âlemine devamlı surette iletmekle görevlidir. Küllî Nefis'ten feyezan eden bilgiye bilgi felsefesi başlığında, faziletlere ise dördüncü bölümde değinilecektir.

---

[101] *Resâil*, III, s. 147-149, 159; *Risâleler*, III, s. 149-150, 158.
[102] *Resâil*, III, s. 153, 159; *Risâleler*, III, s. 153, 158.
[103] Enver Uysal, *age.*, s. 132.
[104] *Resâil*, I, s. 162, *Risâleler*, I, s. 104.
[105] Enver Uysal, *age.*, s. 169.

5.3. Bilgi Felsefesi

İhvân-ı Safâ için bilme eylemi insanın bu âlemde varoluşunun gayesidir.[106] İnsan nefsi bitkisel ve hayvanî nefisten daha yücedir. Bu yüceliğin sebebi, insanı diğer nefislerden ayıran, sahip olduğu nâtık nefistir. İnsan bu sayede varoluş gayesi olan; kendini, kâinatı ve Yaratanı bilme, eşyanın hakikatini ve hikmetini idrak etme eylemlerini gerçekleştirebilir. Bu özellikleri sebebiyle "dinin emir ve yasakları için muhatabı iyiyi kötüden ayırt edebilen nâtık nefistir".[107] Bunun yanında "Allah'a iman ve ikrar, peygamberlerinin getirdiklerini tasdikten sonra en şerefli amel de ilim peşinde koşmak ve onu öğretmektir. Çünkü ilim kulu Rabbine yaklaştırır."[108] Zira ilme rağbet insanı yetkinliğe yaklaştırır. Nefis aklettikçe düşünmenin güzelliğine, doğru olanı tercih etmeye, kötülerden kaçınıp iyileri dost edinmeye sevk eder. Bu sayede insan ilme rağbeti arttıkça daha erdemli, daha yetkin olur.[109] Buna göre övülmüş ahlâka ve faziletlere sahip olmak bilgili olmaya bağlıdır. Bu sebeple nefsin kurtuluşu nâtık nefis iledir. İnsan için en üstün özellik ilim sahibi olmaktır. İnsan nâtık nefsi sayesinde hakikatleri bilir, temyiz ve ihtiyâr güçlerine sahip olur.[110]

Sudûr teorisi fazilet ve feyiz akışının yanı sıra bilgi akışını da ifade etmektedir. Bu bağlamda bilfiil bilen Küllî Nefis sayesinde insanın bilkuvve bilen cüzî nefsi, bilfiil bilmeye başlar. Küllî Nefis, Akıl'dan aldığı bilgiyi peygamberler ve bu bilgiyi alabilenler aracılığıyla insanlığa aktarır. İnsan bilgisine bağlı amelleriyle ise sudûr basamaklarında yükselir, aklını kullanarak tabiata ve cisimsel dünyaya değil feleklere ve Küllî Nefis'e yaklaşır. İnsan bildikçe Yaratıcı'sına benzer ve ona yakınlaşır.[111] Kısacası, ilim öğrenmek ahlâk ve hikmete uygun fiilleri de beraberinde getireceğinden, ilim öğrenmek aynı zamanda Yaratıcı'ya benzemektir.

Bilgi edinme işlemi öğretim ve öğrenim yoluyla gerçekleşmektedir. Bilfiil bilen zihin, bilkuvve bilen zihni uyarır böylece öğretim gerçekleşir. Bilkuvve bilen zihin bu uyarımdan sonra bilinebilir olan şeyin formunu tasavvur eder, öğrenim gerçekleşir.[112] Buna göre bilgiler zihinde kuvve halinde vardır, öğretim yoluyla ise

[106] *Resâil*, V, s. 31, 32; *Risâleler*, V, s. 40.
[107] *Resâil*, I, s. 338; *Risâleler*, I, s. 249.
[108] *Resâil*, I, s. 325; *Risâleler*, I, s. 236.
[109] *Resâil*, V, s. 29; *Risâleler*, V, s. 38.
[110] *Resâil*, I, s. 354; *Risâleler*, I, s. 265.
[111] *Resâil*, I, s. 364-365; *Risâleler*, I, s. 275-276.
[112] *Resâil*, I, s. 269; *Risâleler*, I, s. 189.

zihinden varlık alanına çıkıp, bilfiil olmaktadır. Bilgilerin bilfiil hale getirilmesi nefislerin cevherlerinin iyileştirilmesi ve ahlâkın olgunlaştırılmasının yanı sıra nefislerin ahirette sonsuzluğu elde edebilecek yetkinliğe kavuşmasının yoludur.[113] Buna göre bilgi öğrenmenin amacı nefis cevherini iyileştirmek böylece ahlâkın güzelleşmesi ve nefsin yetkinleşmesidir. Bu bağlamda bilgi edinme yollarını da incelemek gerekmektedir.

"Zihin bilinebilir olan şeylerin formlarını üç yolla elde edebilir. Bunlar duyular, burhan ve düşünme (fikr ve reviyye)dir."[114] Bedene ait duyular beş tanedir. Bunlar: görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadır. Beş tane de ruhanî duyu gücü vardır. Bunlar: mütehayyile, müfekkira, hafıza, nâtıka ve sânia' (yapma) güçleridir.[115] İhvân felsefesinde bilgi edinmenin mizâçla ilişkisi ele alınacak olursa bedene ait duyuların mizâca bağlı olarak algılama işlemini gerçekleştirdiği söylenebilir. Bedene ait duyular mizâçtan etkilendiğinden objektif değildir. Ruhanî duyu güçleri ise mizâcın tesirinden uzaktır. Bu sebeple İhvân bilgi kaynakları arasında sadece duyuları referans almamaktadır. Bilgi kaynakları olarak *duyular, akıl* ve *sezgiyi* bir arada değerlendirmektedir.

İnsan geçmiş, şu an ve gelecek hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Bu bilgilerden geçmişte olanları elde etmek için haber ve duyum; şu anın bilgisi için duyular; geleceğin bilgisi için ise akıl yürütme gereklidir. Akıl yürütme ise; yıldızlar, zecr ve fallara; tefekkür, düşünme ve kıyaslamaya; sezgi, kalbe gelen düşünce (havâtır), vahiy ve ilhama dayanır ki bunlar da vehbî bilgilerdir. İhvân'a göre kehanet, fal gibi astroloji ile yapılan akıl yürütmeler gaybî değil neden ve sebepler arasındaki ilişkinin kavranması ile öğrenilen kesbî bilgilerdir. Gelecek hakkında bilgi elde eden kimse âlemin işleyişindeki neden, sebep ve sırları öğrenince basiret gözü açılır ve mevcudatın işleyişini ve hakikatini kavrar, ahirete ve yeniden dirilmeye olan inancı yakîn seviyesine çıkar.[116] İhvân felsefesinin mistik bir yanı vardır.[117] Bu yönüyle bazı araştırmacılar tarafından duyular, akıl ve mistik sezgi/ilham arasında

[113] *Resâil*, I, s. 253; *Risâleler*, I, s. 175.
[114] *Resâil*, I, s. 269; II, s. 304; *Risâleler*, I, s. 189; II, s. 275.
[115] *Resâil*, II, s. 315-316; III, s. 199; *Risâleler*, II, s. 286-287; III, s. 194.
[116] *Resâil*, I, s. 168-169; *Risâleler*, I, s. 108.
[117] Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, s. 42.

herhangi bir ayrıma ya da öncelemeye gidilmediği[118] düşünülse de kozmoloji anlayışı ve ahlâk felsefesi ile birlikte düşünüldüğünde ve bâtınî bilgiye verilen önem göz önüne alındığında İhvân felsefesinde mistik bilginin öncelikli olduğu söylenmelidir. Nitekim üçüncü bölümde bilgi felsefesi-mizâç ilişkisi çerçevesinde kendisiyle vahiy, ilham ve sezgi kastedilen mistik bilginin yeri de ele alınacaktır.

İhvân'ın ilimler tasnifi de bilgi edinmenin gayesi ve felsefî sistemindeki yeri hakkında ipucu vermektedir. İlimler üç çeşittir. Bunlar; riyâzî, dinî-ictihadî ve felsefî- hakiki ilimlerdir. Riyâzî ilimler dünya hayatının iyileştirilebilmesi ve geçimin sağlanabilmesi; dini ilimler ise ahlâkın güzelleştirilmesi için olan ve ahirete yönelik ilimlerdir. Felsefî ilimler ise dört çeşittir.[119] Bu dört ilim matematik, mantık, doğa bilimleri ve ilâhiyat ilimleridir. Hakîm filozoflar matematik ilmini tabiat ilimlerine ulaşmak için inceler ve öğrencilerine öğretir. Tabiat ilimlerini inceleyerek ise ilâhiyat ilimlerine ulaşmayı amaçlarlar. İlahiyat ilimleri ise nefsi ve hallerini bilmekle başlar. İlahiyat ilimlerinin son noktası ise hakikatin bilgisini elde etmektir.[120]

"Hakiki bilgiye ulaşma sürecinde filozofun kullandığı araç, felsefenin ölçüsü olan mantık bilimidir."[121] Mantık ilminin temel ölçütü ise akıldır. Bu bağlamda en sağlam bilgi türü olan burhânî bilgi, "akledilir dünyaya ait olan ruhsal şeyleri tasavvuru kolaylaştırmaktadır".[122] Yine insan için "zâhirî ve açık olan şeyler bâtınî ve gizli olanlar için delil kılınmıştır".[123] Çünkü akıl, duyumları aracılığıyla bilfiil hale gelmektedir. Zâhir ve bâtın arasındaki bu ilişki hem zâhirin hem de bâtının bütüncül bir gözle değerlendirildiğine işaret etmektedir. Aynı zamanda zâhir ve bâtın arasında kurulan bir irtibatın da göstergesidir. Yine de havâtır, vahiy veya ilhama dayanması hasebiyle bâtınî bilgi daha kıymetli bulunmaktadır.[124] Mizâç, bir yanıyla fizikî dünyaya aitken diğer yanıyla metafizik alana dâhil ve bireyin ahlâkının onun üzerine bina edildiği bir kavramdır. Dolayısıyla zâhir ile bâtın arasındaki bu ilişki insanın fizik ve metafizik dünyaları arasında da aynen mevcuttur. Mizâç zâhirde beden sağlığını ifade etmekteyken batında ruhsal sağlığı ve yetkinliği ifade

[118] İsmail Yakıt, *age.* , s. 58.
[119] *Resâil*, I, s. 259; *Risâleler*, I, s. 181.
[120] *Resâil*, I, s. 103; *Risâleler*, I, s. 49.
[121] *Resâil*, I, s. 392; *Risâleler*, I, s. 303.
[122] *Resâil*, I, s. 411; *Risâleler*, I, s. 321.
[123] *Resâil*, I, s. 158; IV, s. 133; *Risâleler*, I, s. 101; IV, s. 126.
[124] *Resâil*, I, s. 168; *Risâleler*, I, s. 108.

etmektedir. Bâtınî kısım olan ruhsal sağlık daha önemli olsa da, beden ve ruh sağlığı arasındaki insicam sağlanamadığı sürece ruhsal sağlığın yerinde olması beklenemez. Bu durum zâhirde bâtının işaretlerini göremeyenlere bâtınî bilginin kapısının aralanmamasına benzemektedir.

Daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak olan mizâç da kendini bilmenin ilk aşaması sayılabilir. Rabbinin halifesi olan insan onun bilgisine sadece kendisini bilmek yoluyla ulaşabilir. Çünkü nefsi bilmek insanın tabiatın esaretinden kurtulması için önemlidir.[125] Kendini bilen ve tanıyan insan; tabiatını ve yatkınlıklarını fark edecek, ikinci aşamada ise kendini eğiterek ahlâkını güzelleştirecek ve böylece Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanıp ruhunu yüceltecek ve varoluş gayesini gerçekleştirecektir. İnsanın hakikati bilmek için kendinden başlamasındaki sır ise yine mikrokozmos-makrokozmos analojisine dayanmaktadır. Allah insanı ilim hazinelerinden ve Levh-i Mahfuz'una yazdığı şeylerden haberdar etmek istemiştir. Ancak insanın gücü kendinden yukarıda olanların hakikatini anlamaya yetmez. Bu sebeple Allah insanı âlemin bir özeti olarak yaratmıştır. İhvân felsefesinde insan, küçük âlemdir. Bu yüzden "her ilmin başı insanın kendini bilmesidir."[126]

5.4. Ahlâk Felsefesi

İhvân risâlelerinin tamamı ruhun olgunlaşması ve kurtuluşunu sağlayan ahlâkî bir gaye taşımakta ve her bir risâlede bahsedilen konu aslında bu gayeye hizmet etmektedir. Ayrıca ahlâk hakkında müstakil bir risâle de mevcuttur. Bu başlık altında daha çok bu bölümde yer alan bilgilerin derli toplu bir özeti sunulacaktır. Yine, risâlelerin tamamında konu ile doğrudan alakası olan bilgilere de yer verilecektir.

İnsanın birincil vazifesi Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmaktır. İhvân, insanın ahlâkî sorumluluğunu da halifelik vazifesi üzerinden açıklamaktadır. Bu meyanda insanın görevi, âlemin mükemmel haliyle varlığını sürdürmesi ve son amacına ulaşması için yeryüzünü imar etmek, tertip ve düzeni korumak için çeşitli yönetim işlerini gerçekleştirmektir. İnsan bu görevi gerçekleştirebilecek çeşitli yetkinliklere sahiptir. Bu yetkinliklerden "ilki, insanın diğer canlılardan üstün ve

[125] *Resâil*, II, s. 27; *Risâleler*, II, s. 23.
[126] *Resâil*, V, s. 145-146; *Risâleler*, V, s. 146.

yeryüzünde tasarrufta bulunabilecek şekilde yaratılmasıdır. Topraktan yaratılmış insan bedeni Allah'ın kendisine ruh üflemesiyle ruhanî nefis ile birleşmiştir. Bu birleşme ile ikinci yetkinlik ortaya çıkar. Dolayısıyla yetkinliklerden ikincisi, ruhanî nefisin bedeni fonksiyonel hale getirerek hareket, hissetme, idrak, bilme ve arzu etme gibi güçlerle donatılmasıdır. Üçüncüsü, insanın felekteki yıldızların ruhanî gücüyle de desteklenip tüm ahlâkları kabule, bütün bilim, adap ve eğitimleri, siyasetleri ve her türlü bilgiyi öğrenmeye kabiliyetli hale getirilmesidir. Dördüncüsü, bedensel yapısı itibariyle çeşitli organlarla donatılmış olmasıdır. Bu yetkinlikler sayesinde insan beşerî sanatları, insanî fiilleri ve melekî amelleri gerçekleştirebilecek kabiliyete sahip olur."[127] İnsanın halifelik görevi ve bu göreve uygun yetkinlikteki yaratılışı onu âlemin bir özeti ve örneği yaparken hem ruhsal hem de bedensel olarak meleklerin ahlâkını kazanabilir bir varlık haline getirmiştir.

Ahlâk, insanın yerleşik tabiatı ile bu tabiatın üzerine alışkanlıklar yoluyla sonradan kazanılan huyların eklenmesinden hâsıl olmaktadır.[128] Bu sebeple ahlâk iki kısımda incelenmektedir. Birincisi, "ahlâk-ı merkûze" olarak adlandırılan insanın tabiatına yaratılıştan yerleşmiş bulunan ahlâktır. İkincisi ise insanın sonradan kazandığı ahlâk olan "ahlâk-ı müktesebe" dir.[129]

Ahlâk-ı merkûze, insanın yaratılıştan bazı ruhsal ya da amelî hallere "hazır ve yatkın olması" dır. İnsan tabiatı itibariyle cömertlik, cesaret ya da iffete yatkınsa ona bu yatkınlığı yönünde amel yapmak zor gelmeyecektir. Bunun zıddı olan kötü huylara da yatkın olabilir.[130] Tabiat, bu kullanımıyla mizâca karşılık gelirken, aynı risâlenin farklı yerlerinde tabiat ile insanın yine yaratılış itibariyle sahip olduğu nefsanî güçlerinden şehvet ve gazap güçleri kastedilmiştir. Buna göre ahlâkı, tabiatından ibaret olan insanlar dünya ehlinin ahlâkına sahip olur ve sadece bedenlerinin yarar ve zararını düşünerek yaşarlar.[131] Böyle kimselerin ahlâkı ise övülesi değildir. Çünkü sudûr teorisi bağlamında değerlendirilirse kendisinden ahlâkî

[127] *Resâil*, I, s. 288; *Risâleler*, I, s. 204.
[128] *Resâil*, I, s. 287; *Risâleler*, I, s. 203.
[129] *Resâil*, I, s. 293; *Risâleler*, I, s. 208.
[130] *Resâil*, I, s. 294; *Risâleler*, I, s. 208.
[131] *Resâil*, I, s. 314; *Risâleler*, I, s. 227.

fiillerin sâdır olduğu nefsin, tabiata meyletmesi rezîletleri, akla meyletmesi ise faziletleri elde etmek manasına gelmektedir.[132]

Sonradan kazanılan ahlâkı ifade eden, ahlâk-ı müktesebe ise sürekli yaparak alışkanlıklar yoluyla kazanılan ahlâktır. İnsanın sonradan kazandığı ahlâk ve seciyeler çocukluktan itibaren, anne-baba, kardeş, akrabalar, arkadaşlar, öğretmenler ve hocaların etkisiyle elde edilir.[133] Ahiret ehlinin ahlâkı olan bu ahlâkı kişi kendi çabasıyla elde eder. Bu ya akıl, fikir ve düşünce sonucu ya da dinin emir ve terbiyesine uyarak olur.[134] Aynı zamanda kazanılmış ahlâkın bir kısmı övülmeye bir kısmı da yerilmeye layıktır. Bunlar "ahlâk-ı mahmûde" ve "ahlâk-ı mezmûme" şeklinde isimlendirilmektedir.[135] Birincisi meleklerin, ikincisi ise şeytanın ahlâkına karşılık gelmektedir. Nitekim meleklerin ahlâkı, nâtık nefisle alakalandırılacaktır.

Özetle, insanın yaratılış itibariyle sahip olduğu tabiat insanı övgü veya yergiye muhatap kılmamaktadır. Ancak insanın tabiatı üzere kalmakta ısrarcı olması ve övgüye layık bir ahlâkı kazanmaya çalışmaması ahlâkî bir fiil olması bakımından rezîlet kapsamında değerlendirilmektedir. İnsanın alışkanlıklar yoluyla kazandığı fiillerin bazıları övgüye bazıları da yergiye layık fiiller olmaktadır. İnsanın halife olarak yaratılması sebebiyle tüm huyları kabule, her beşerî sanat ve ameli gerçekleştirmeye yatkın, mutlak insan, *insanî-küllî nefis* her zamanda ve her bireyde mevcuttur.[136] Buna göre değişmesi mümkün olmayan bir tabiat yoktur. İnsan sadece tabiatı itibariyle yatkın olduğu fiilleri yapmaya değil bunların aksini yapmaya da muktedir yaratılmıştır. Bu bağlamda huyların değişebildiği söylenebilir. Çünkü insan, tabiatına kolay gelen şeyleri bir çırpıda yapabildiği gibi tabiatı itibariyle yatkın olmadığı şeyleri de zorla, düşünüp taşınarak ya da ilâhî uyarı ve tehditle yerine getirmesi de mümkündür. *Mutlak insan*[137] olma potansiyeline her çağda her bir birey

[132] *Resâil*, V, s. 186-187; *Risâleler*, V, s. 184-185.
[133] *Resâil*, I, s. 295; Risâleler, I, s. 209.
[134] *Resâil*, I, s. 314; Risâleler, I, s. 227.
[135] *Resâil*, I, s. 316; Risâleler, I, s. 228.
[136] *Resâil*, I, s. 294; *Risâleler*, I, s. 209.
[137] İhvân'da görülen *mutlak insan*, Nasîrüddin Tûsî'de *mutlak tam insânî* olarak görülmektedir. Tûsî'de insan, kâinat mertebelerine küllî olarak vakıf olunca ve fiilleri de bu yönde olunca makrokozmosun bir benzeri, mikrokozmos olmaktadır. Böylece bu insan Allah'ın halifesi, onun halis velilerinden birisi olur ki bu *tam bir insânî* olmaktır. Tûsî'nin ahlâk felsefesi bu bakımdan İhvân felsefesine benzer görünmektedir. Bakınız: Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çev.: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 51.

sahiptir. Bu sebeple insanın ahlâkı yani huyları değişime ve gelişime açıktır. Ancak her insanın bunu gerçekleştirmesi beklenemez.

Ahlâkın, ahlâk-ı merkûze ve ahlâk-ı müktesebe olmak üzere iki kısımda incelenmesinin sebebi insanın yaratılış itibariyle sahip olduğu huylar ile sonradan kazandığı huyların farklı bağlamlarda değerlendirilmesi gerektiğindendir. Çünkü insanların her biri yaratılış itibariyle çeşitli sebeplere binaen farklı huylara sahiptir. Aynı zamanda sonradan kazanılan huylar da çeşitli faktörlerin etkisinde şekillenmektedir. İnsanlar arasındaki tabiat ve ahlâk farklılıkları başta beden sıvılarının oransal karışımını ifade eden mizâcın dengesi ile alakalıyken, mizâç ile bağlantılı başka sebepler de vardır. Temelde dört sebepten bahsedilmektedir. Birincisi; beden sıvıları (ahlât) ve bu sıvıların mizâcı (karışımındaki oransal denge), ikincisi; coğrafî açıdan toprak yapısı ve iklim farkı, üçüncüsü; sosyal çevre (ataların ve kişiyi yetiştiren ve büyüten hoca ve büyüklerin inançları), dördüncüsü ise; insanın anne karnında olduğu ve doğduğu vakitlerdeki astrolojik durumlardır.[138] Çalışmamızın konusu olan mizâç teorisi üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Ahlâkî fiiller nefis aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Yine ahlâkî fiiller bakımından nefis ve bedenin mizâcı arasında sıkı bir irtibat bulunmaktadır. İhvân, nefisleri insanî nefsi merkeze alarak bir hiyerarşiye tâbi tutmaktadır. Bunlar insanî nefis ile ondan üstün olan ve aşağı olan nefislerdir. Nefislerin dereceleri yukarıdan aşağıya doğru nübüvvet ve namusî dereceyi içine alan kutsî derece, felsefe ve hikmeti kapsayan melekî-hikemî derece, insanî derece ile bitkisel ve hayvanî nefis dereceleri olmak üzere beş tanedir.[139] Sayılar teorisi bağlamında nefisler tekil sayıların dereceleri gibi derecelerle düzenlenmiştir. Bu derecelerden birisine ulaşan nefis, Allah'ın yardımı sayesinde daha üst bir mertebeye ulaşabilir. Derecelendirmenin hikmeti dereceler arasındaki geçişliliğin sağlanmasıyla birlikte aşağı seviyede olan nefsin, nefisler arasındaki bağlantıları kullanarak en son gaye ve kemale erişebilmesidir.[140] Bahsettiğimiz beş nefis aynı zamanda nefsin farklı güçlerinin adıdır. İnsanî nefiste hem bitkisel, hem hayvanî hem de nâtık nefis

[138] *Resâil*, I, s. 289; *Risâleler*, I, s. 205.
[139] *Resâil*, I, s. 298; *Risâleler*, I, s. 212-213.
[140] *Resâil*, I, s. 304; *Risâleler*, I, s. 218.

bulunur. Hayvanî nefiste ise, hem bitkisel hem de şehevî nefis bulunur. Melekî ve kutsî nefisler ise yine insan nefsinin elde edebileceği güçler ve ulaşabileceği nefis dereceleridir.

Kutsî ve melekî nefis ayrımı ve sıralaması bize bu nefisler arasında fark olduğunu ve peygamberlerin nefislerinin filozoflarınkinden daha üst derecede bulunduğunu göstermektedir. Kutsî nefis[141] ya da başka bir ifadeyle nübüvvet meselesi hem İhvân felsefesinde hem de dile getirileceği üzere Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'te mizâçla ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Çalışmamızın konusu olan bir ahlâk teorisi olarak mizâç, bizi nübüvvet meselesi ile ilişkisi bakımından da ilgilendirmektedir. Zira peygamberler, diğer insanlar için *üsve-i hasene* olup ahlâk bakımından onlar için en güzel örnektir. Bu sebeple ileride ele alınacak nübüvvet ve bedensel-ruhsal yetkinlik konuları temelde ahlâk ile ilgili konulardır. Nübüvvet-mizâç ilişkisi bu yönüyle ahlâkî açıdan mizâç teorisi tezi için oldukça önemli hale gelmektedir.

Bitkisel nefse özgü haslet beslenme arzusudur. Beslenme insanın hayatiyetini sürdürülebilmesi ile böylece en son gaye olan ilgi ve erdemlerde yükselebilmesi için elzemdir. Bu güçler sayesinde insan bu ihtiyacı arzulayabilir ve buna fiilen yönelebilir.[142] Ancak şehevî nefsin gerekliliği yanında ona bağlı kalmak ve istekleri peşinde koşmak insanî dereceye ulaşmayı engellemektedir. Şehevî nefsini yenen kimse meleklerin mertebesine çıkar. Bu sayede insan, *insan* ismini ve melekî suretleri hak eder, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan olur.[143]

Hayvanî nefsin kendi gücü olan gadabî nefis ise cinsel istek, intikam arzusu ve siyaset-liderlik arzularına sahiptir. Hayvanî nefse ait arzulardan birincisi, neslin devamı; ikincisi canlının kendisine zararlı olanlardan kaçınması için gereklidir. Üçüncüsü olan siyaset ise tüm varlığın iyiliğini ve iyi durumlarını sağlamak için

[141] İhvân sisteminde görülen *kutsî* ve *melekî nefis*, İbn Sînâ'daki *kutsî akıl*ı çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ'da bu akıl nübüvvet ve ona benzer hadsî bilgilerin feyizlerinden istifade edebilen kişilerin ulaştıkları seviyeyi ifade eder. Hads bazı kimselerde bir istidat olarak güçlü ise bu kimseler herhangi bir eğitim gerekmeden Faal Akıl ile ittisal edebilir. Bir kimse en üst seviyede saflaşır ve aklî ilkelerde üst seviyeye gelirse yine hads gücü etkinleşir ve Faal Akıl'dan gelen ilhama açık olur. Dolayısıyla aklın ulaştığı en üst seviye olan *kutsî akıl* seviyesi Faal Akıl ile ittisalin çeşitli türlerine (vahiy, ilham) verilen ortak isimdir. Bakınız: İbn Sînâ, *En-Necât*, Haz.: Macit Fahri, Menşûrâti Dârul Âfâgıl Cedîde, Beyrut 1982, s. 205-207. Kutsî akıl ve sezgi hakkında ayrıca bakınız, Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 2012, s. 179-184.

[142] *Resâil*, I, s. 299-300; *Risâleler*, I, s. 214.

[143] *Resâil*, V, s. 85; *Risâleler*, V, s. 93.

insan fıtratına yerleştirilmiştir. Ayrıca hayvanî nefsin bedenî hareket, duyusal idrak, vehim ve tahayyül, hatırlama ve hafıza, yarara yönelme ve zarardan kaçınma gibi özellikleri vardır.[144] Cinsel isteğin Platon ve Aristocu tasniflerden farklı olarak hayvânî nefse ait kılınması ise İhvân'a özgüdür. Gerek Platon'da gerek Aristo (m.ö. 384-322)'da cinsel istek yani üreme gücü şehevî-bitkisel nefse ait kılınmıştır.[145] Ayrıca İslam ahlâk filozofları da üreme gücünü bitkisel-şehevî nefse ait görmüşlerdir.[146]

Nâtık nefis, sadece insanda bulunur. İlim ve marifet başta olmak üzere insana özgü hasletler bu nefse özgü niteliklerdir. İnsanlar arasında ahlâk, tabiat, seciye ve ihtiyaçlarda farklılıklar vardır. Bazı insanlar sanatsal ya da meslekî alanları tercih ederken bazılarına ilim bazılarına da ticaret ya da başka şeyler kolay gelir.[147] Dolayısıyla her insanda nefsinin kuvvelerinden birisi onu kendine doğru daha fazla çekmektedir. Her insanın içinde bulunan şehvânî ve gadabî nefis, İblisin orduları ve vesvesecileridir. İfrat veya tefritte bulunup itidalden ayrıldıklarında, kötü ahlâk ortaya çıkar. Dolayısıyla bu iki nefis şeytan olarak anılırken, nâtık nefis melektir.[148] Nitekim küçük cihat insanın, yaratılıştan içine yerleştirilmiş bu şeytanlara karşı savaşıdır.[149] İnsanî nefis, melekî nefis derecesine yükselmek için dinin emir ve yasaklarına göre yaşamalı, hükümlerine boyun eğmeli ve rükünlerini yerine getirmekten adeta yorgun düşmelidir.[150]

Hikemî nefis ise tabiat itibariyle ilim ve marifete arzu duyan ve bunları kavrama ve elde etme gücüne sahip nefistir. İnsanın bu nefis sayesinde sahip olduğu kabiliyetlerin tamamı onun daha önce bahsi geçen en son gayeye ulaşabilmesi için Allah'ın bir yardımı ve desteğidir. Melekî-kutsal nefsin hasleti ise Allah'a yaklaşma

[144] *Resâil*, I. s. 300; *Risâleler*, I, s. 214.
[145] Platon, *Devlet*, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, s. 140-141-439/d-e; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev.: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 83-415a.
[146] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk*, Haz.: Abdulalim Salih, Matbaatü't-terakkî, Mısır 1317/1899, s. 32; Nasîruddin Tusî, *age.*, s. 35-36.
[147] *Resâil*, I, s. 301; *Risâleler*, I, s. 215.
[148] *Resâil*, I, s. 338; *Risâleler*, I, s. 249.
[149] *Resâil*, I, s. 339; *Risâleler*, I, s. 250.
[150] *Resâil*, I, s. 305; *Risâleler*, I, s. 219.

ve katında yakınlık kazanma arzusu, O'ndan feyiz alma ve aldığı feyzi daha aşağıda olanlara aktarma arzusudur.[151]

Nefislerin her birisinin farklı arzuları olduğu gibi insanların tümünün sahip olduğu ortak arzular da vardır. Bunlar, sonsuzluk arzusu ile yok olma, erdemli olma ve mükemmellikten uzak olmaya duyulan nefrettir. İnsan, tabiatına yaratılıştan yerleştirilen bu arzular sayesinde bedenler için yararlı olanları ister; zararlı ve çirkin şeylerden ise kaçınır. Çünkü ruhun daha çok önemsendiği bu felsefede bedenlerin varlığının devamı da önemlidir. Beden nefsin erdemlerini tamamlaması ve faziletler ile hayırları gerçekleştirmesi için, nefse bir yerleşke olması yönünden önemlidir.[152]

Ahlâk alanındaki tasniflerden birisi de şeytanların ve meleklerin ahlâkı tasnifidir. İnsan nefsinin gadabî ve şehevî kuvvelerine itaat şeytanların ahlâkını edinmeye sebep olurken nâtık kuvvenin hâkimiyeti melekî nefse ulaştırmaktadır. İnsanın düşünce, çaba ve gayretle tekrar tekrar yaparak alışkanlık haline getirmesi gereken ahlâk, meleklerin ahlâkıdır. Çünkü Allah dostları, cennet ehli ve melekler gibi olmak isteyen kimse onların ahlâkını alışkanlık haline getirir ki bu ahlâk onlardan ayrıldığında bile nefsinde şekillenmiş olarak devam eder. Şeytanların dostlarının ve İblis'in ahlâkını ise terk etmek gerekir.[153] Şeytanın ahlâkının en başta gelen üç hasleti: İblis'in kibri, Âdem'in hırsı ve Kâbil'in kıskançlığıdır. Bu üçü günahların anası ve tüm kötülüklerin kaynağıdır.[154] Bu üç haslet bir yandan kötülüklerin kaynağı iken bir yandan da doğru ve yerinde kullanımı mümkün hasletlerdir. Bunların insana verilmesi de çeşitli hikmetlere mebnidir.[155]

Ahlâk felsefesi açısından mutluluk konusu oldukça önemlidir. İhvân felsefesinde mutluluk, bizzat kendisi için istenen salt hayırdır (iyi).[156] Ayrıca istenen ve arzulanan her şey de hayırdan dolayı istenmelidir. Dünyada da ahirette de mutluluk insanın en üstün durumda ve en son amaçta olmasıdır. İki mutluluk

[151] *Resâil*, I, s. 301-302; *Risâleler*, I, s. 216.
[152] *Resâil*, I, s. 302-303; *Risâleler*, I, s. 216-217.
[153] *Resâil*, I, s. 315; *Risâleler*, I, s. 228.
[154] *Resâil*, I, s. 328; *Risâleler*, I, s. 239.
[155] *Resâil*, I, s. 328-329; *Risâleler*, I, s. 240-241.
[156] İhvân'da mutluluk, salt hayır yani iyidir. Bu bakımdan onun mutluluk anlayışı Aristo'ya benzemektedir. Aristo'da mutluluk "başka şeyler için değil kendisi için tercih edilen yani amacı kendisi olan iyi"dir. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, Çev.: Saffet Babür, Bilgesu, Ankara 2015, s. 17-1097b/5-10

arasındaki fark ise dünyadakinin mümkün olabildiğince uzun süre olması iken ahiret mutluluğunun sonsuza dek sürmesidir.[157]

İnsanın fiillerinde amacı hayırdır. Eğer hayır kendisi için istenmişse ona mutluluk denmektedir. Huylar ve fiiller dört kısımdır. Bunlar tabiî, irâdî, düşünme-tefekkür ve dini kanunlarla ilgili kısımlardır. İnsan tabiatında yaratılıştan var olan huy, nefis irade ettiğinde fiil olarak ortaya çıkar. Akıl ise düşünme ve tefekkür sonucu davranışları irade eder. Bu tür davranışların sahibi bilge, filozof veya erdemli bir kimsedir. İnsanî fiillerde dinin rolü ise emir ve yasaklama ile fiilleri düzenleme ve güçlendirmedir. Huylar gerektiği şekilde, gerektiği zamanda, gerektiği için olursa hayır,[158] bunun aksi şekilde olursa şer olur. Hayır olan davranışlar övülür, şer olan davranışlar ise kınanır.[159]

İhvân, tasavvufi riyazete benzer bir ahlâk eğitimini temel aldığı[160] için kötülüklerin sebebini dünyaya düşkünlük, iyiliklerin sebebini ise ahirete düşkünlük olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda kötülükler, dünyada sonsuz kalma arzusundan kaynaklanırken, iyilikler zühd sahibi olmak ve ahirete kıymet vermektendir.[161] İhvân felsefesinin mistik karakteri uyarınca ahlâk anlayışı da mistik bir karaktere bürünmüştür. Zühd ve takvaya verdiği önem sûfî ahlâk öğretilerini hatırlatmaktadır. Zühd anlayışı sebebiyle ibadete yönelme ve dünyadan yüz çevirme bu ahlâkın bir gereği ve bu ilmi kavrayanların ameli olarak görülmektedir.

Sonuç olarak İhvân'ın ahlâk felsefesi insanın halifelik sorumluluğu merkezinde şekillenmiştir. Bu bağlamda ahlâk, merkûze ve müktesep ahlâk olmak üzere iki kısımda ele alınırken, birincisi mizâca ikincisi ise irade ve ihtiyar ile kazanılmış huylara karşılık gelmektedir. Halifelik sorumluluğu bakımından mizâç, insanın bu sorumluluğu yerine getirebilecek çeşitli yatkınlıklarla dolu yaratılışını ifade ederken, mutlak insan ideali ile birlikte düşünüldüğünde müktesep ahlâk insanın bu sorumluluğu için yaratılıştan sahip olmadığı huyları da kazanabilmesi imkânını ifade etmektedir. Nefis tasnifi bakımından ise İhvân beş tür nefisten

[157] *Resâil*, I, s. 303; *Risâleler*, I, s. 217.
[158] Aristo yiğitlik erdemini, korkulması gereken şeylerden gerektiği için gerektiği şekilde ve gerektiği zaman korkmak şeklinde tanımlar. Aristo, *age.*, s. 58-1115b/15.
[159] *Resâil*, I, s. 304; *Risâleler*, I, s. 218.
[160] Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 37.
[161] *Resâil*, I, s. 331; *Risâleler*, I, s. 243.

bahsetmekte olup esasen insanî nefsin merkeze alındığı bu sistemde sudûr hiyerarşisi bakımından insânî nefsin onun altındaki seviyelere inmesi veya üstündeki nefislerin seviyelerine çıkması ifade edilmektedir. İnsânî nefsin kendinden üstteki nefislerin seviyelerine çıkması akla meyletmesi, kendinden alttaki nefislerin seviyesine inmesi ise tabiatına meyletmesidir. İhvân'a göre tabiatına meyletmek ve onun esaretinde kalmak kınanacak bir davranıştır. İhvân, insanlara meleklerin ahlâkına sahip olmayı; şeytanların ahlâkından kaçınmayı öğütlemektedir. Onun felsefesinin amacı da Aristo ve Platon'daki gibi mutluluk olup, hem dünyada hem de ahirette mutluluğun kazanılmasını hedeflemektedir. İyilik akla ve dinin düzenlemelerine uymakla elde edilmektedir. Ayrıca İhvân'ın ahlâk felsefesi zühd ve takvayı da önemseyen sûfî karakteriyle hem felsefî hem de mistik bir ahlâktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MİZÂCIN KAVRAMSAL TAHLİLİ VE TARİHÇESİ

İlk bölümde İhvân-ı Safâ'nın etkilendiği kaynaklar, felsefesi ve genel görüşleri mizâç kavramı çerçevesinde ele alındı. Bu bölümde ise kavramsal çerçeve başlığında mizâç ve onunla alakalı kavramların tahlili yapılacaktır. Kavramsal tahlilde, mizâç kavramı ile bağlantılı olup onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak *tabiat* ve *hılt* kavramları ele alınıp mizâç kavram ve teorisinden kısaca bahsedilecektir. Burada İhvân-ı Safâ öncesinde ve sonrasında Grek ve İslam düşüncesinde mizâç kavramının seyri incelenecektir. Bu sayede İhvân-ı Safâ ve diğer filozoflar arasında karşılaştırma yapma imkânı doğacaktır. Mizâç hakkındaki fikirlerinin ele alındığı her bir filozofun hem birbiri ile hem de İhvân ile benzerlik ve farklılıkları yeri geldiğince zikredilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

Çalışmanın kavramsal zeminini oturtmak maksadıyla bu başlıkta tabiat ve hılt kavramları ele alınacaktır. Çünkü bu kavramlar mizâç kavramı ile yakından ilişkilidir. Bu kavramların sözlük ve ıstılahî anlamlarını vermek, risâlelerde hangi manada ve nerelerde kullanıldığını örneklerle belirtmek mizâç teorisinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.1. Tabiat Kavramı

Tab'-tabiat kelimesi yaratılış, insan cibilliyetindeki şey; tıba' kavramı ise insanın yeme içmesinden hâsıl olan etkinin ortaya çıktığı alan, ahlâkı ve davranışları ifade etmektedir. Yine tab' kelimesi mühür, çamurdaki iz manasındadır.[162] Mühürlemek, nakşetmek anlamına gelen bu kavram yaratılış itibariyle veya alışkanlıklar yoluyla yaratılıştaki halin değiştirilmesi ile nefse nakşedilen seciye (karakter) anlamına da gelmektedir.[163] Sözlüklerdeki anlamlar dikkate alındığında tabiat kavramının insanın yaratılıştan veya sonradan alışkanlıklar yoluyla elde ettiği

[162] İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, Dâru Sadır, Beyrut [t.y.], C.: 8, s. 232-234.
[163] Râgıb el- İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân,* Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 449.

karakteri ve ahlâkı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca yenilip içilenlerin insan tabiatına, dolayısıyla ahlâkına bir etkisi olması da konumuz açısından önemlidir.

Felsefî bir sözlük olan *Kitâbu't-Ta'rîfât*'ta ise "tab', insanda iradesi dışında vaki olan, cibilliyeti itibariyle tabiatına yerleşen ve insanın onun üzerine yaratıldığı şey" şeklinde tanımlanmıştır. Burada mizâcın insanın tercihi dışında ve yaratılıştan sahip olduğu bir yapı olduğuna dikkat çekilmiştir. Tabiat kavramı, "onunla cisimlerin tabiî kemallerine ulaştığı, cisme sirayet etmiş kuvvettir".[164] Bu tanımda ise tabiat, insanın kemale ulaşmasına zemin oluşturan bir yapı olarak ele alınmıştır. Bu tanım nefis tanımını da çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ'nın tanımı ise "tabiat; unsura, zâtî sûrete ve isim benzerliği sebebiyle tabiattan doğan harekete denilebilir. Tabipler tabiat lafzını mizâç, doğuştan gelen ısı, âzâların şekli, hareketler ve bitkisel nefis için kullanmışlardır."[165] şeklindedir. Bu tanıma göre tabiat kavramı tıp ilminde mizâç kavramı yerine de kullanılabilmektedir. Risâlelerde de tabiat kavramının mizâç kavramı yerine de kullanıldığı görülmektedir. Yine azaların şekli ve bitkisel nefis manasında kullanılması risâlelerde karşılaşılan mizâç ile bitkisel-hayvanî nefis ve fiziksel yapı arasındaki bağlantıyı da açıklamaktadır. Buna göre mizâcın, nâtık nefis dışındaki bu kuvvelerle benzer veya aynı anlamda kullanıldığı söylenilebilir.

İhvân felsefesinin üzerine kurulduğu insan ve kâinat arasındaki analojiye dayanan mikrokozmos-makrokozmos anlayışı hatırlanırsa bu sistem içindeki tabiat kavramı daha iyi anlaşılacaktır. İbn Sînâ'nın tanımında geçen tabiat kavramının rükün, sûret gibi kavramlar için kullanılması ontolojik ve kozmolojik bir bağlamı gerektirmektedir. Makrokozmos olan kâinatın karşılığı doğa anlamında kullanılan tabiat kelimesidir. Tabiat kavramının sözlükteki mühürlemek manası ise Allah'ın tabiattaki yaratıcı mührü olarak algılanmalıdır. Risâlelerde varlıktaki çokluğun Bir olan Allah'ı işaret ettiği, sayılar için *Bir*'in asıl olması gibi varlık âleminin de *Bir* olan Allah'tan sudûr ettiğine dikkat çekilmektedir.[166] Dolayısıyla tabiat çokluk içinde birliğin göstergesidir. Tabiat aynı zamanda belirli bir düzen üzere olması ve kendi içindeki uyumu hasebiyle, İbn Sînâ'ya göre tabiattan doğan harekete,

[164] Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebeti Lübnân, Lübnan 1985, s. 145.
[165] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l- hudûd*, Çev: Aygün Akyol- İclâl Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 38-39.
[166] *Resâil*, V, s. 8, 15; *Risâleler*, V, s. 17, 23.

risâlelerde *Rabbânî siyasete*[167] ve dini terminolojide ise *sünnetullah* kavramına karşılık gelmektedir. Yine risâlelerde tabiat varlıkların sahip olduğu bir niteliktir. "Cismanî âlemdeki varlıkların tamamı rükünlerden yaratılmıştır. Rükünler ise tabiatlara sahiptir. Bu tabiatlar sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluktur. Birbirine karşıt bu dört tekil tabiattan ikisi birbirine uyumludur."[168] Dolayısıyla makrokozmos içerisinde her yaratılan bir tabiat sahibi olarak yaratıcının izini taşır. Bu bakımdan tabiat Küllî Nefis ile de bağlantılıdır. Tabiat sudûrun beşinci basamağı, "Küllî Nefis'in güçlerinden bir güç ve onunla ve onda fiillerini gerçekleştirdiği şeydir." Dini terminolojide ise âlemin nizamından sorumlu melek, Namus (Cebrail)'tur. Küllî Nefis tabiî âlemde, fiillerini cisimler aracılığıyla gerçekleştirir. Cisimlerin gerçekleştiriyormuş gibi göründükleri fiiller esasen Küllî Nefis'ten gelen güçlerle gerçekleştirildiğinden onun fiilleridir. Cismanî âlemdeki canlılar ise Küllî Nefis'ten bir parça olan cüzî nefislerinin tabiatı ile fiillerini gerçekleştirmektedir.[169] Cüzî nefislerin tabiatı ise bu kavramın mikrokozmos boyutunu ifade etmektedir.

Mikrokozmos bağlamında *tabiat* her insanın yaratılıştan sahip olduğu bir izi ifade etmektedir. Bu yönüyle tıpkı doğa manasındaki *tabiat* gibi her insanın kendi içinde uyumlu ve bir oranı barındıran tabiatı vardır. *Tabiat* çokluk olan insanda Bir olan Allah'ın işareti ve mührüdür. İnsan tabiatındaki uyum ve oran ise mizâç kavramıyla ifade edilmektedir. Örneğin risâlelerde çocukların sanatları öğrenme kabiliyetinin tabiatlarına bağlı olarak farklılık arz ettiğinden bahsedilmektedir.[170] Bu bağlamda insanlar arasındaki farklılıkların sebebi olan *tabiat*, yaratılıştan gelen, yatkınlıkları ifade eden mizâç kavramı ile aynı manadadır. Nitekim İhvân, tabiat kavramını mizâç tipleri için de kullanmıştır. Mizâç tipleri ahlâk risâlesinde *mahrûtî tabiat, mebrûdî tabiat, mertûbî tabiat* ve *yâbîsî tabiat* şeklinde ifade edilmiştir.[171] Risâlelerdeki kullanımı itibariyle ve İbn Sînâ'nın tanımına göre *tabiat* kavramının mizâç kavramı yerine de kullanıldığı açıktır. Ahlâkî boyutuyla mizâç kavramı Türkçe'de daha çok karakter kavramı ile karşılanmaktadır. Ancak ilginç olan karakter kelimesinin tabiat ile benzer manada bir kelime olmasıdır. "Latince

[167] *Resâil*, II, s. 73; *Risâleler*, II, s. 66.
[168] *Resâil*, I, s. 246; II, s. 294; *Risâleler*, I, s. 168, II, s. 263.
[169] *Resâil*, II, s. 66-67, 114, 116; *Risâleler*, II, s. 60-61, 97, 99.
[170] *Resâil*, I, s. 280; *Risâleler*, I, s. 197.
[171] *Resâil*, I, s. 289; *Risâleler*, I, s. 205. Bunlar sıcak, soğuk, yaş ve kuru mizâçlardır.

caractere kavramı basım, basma manasındadır. Bu doğanın insana bastığı bir şeydir."[172]

1.2. Hılt Kavramı

Mizâç teorisi, ahlât-ı erbaa teorisi zemininde değerlendirildiği zaman tıp ilminin konusudur. Dolayısıyla bu başlıkta teoriler ahlâkî açıdan değil sadece tıbbî açıdan ele alınacaktır. Beden sıvıları ve onların karışımını ifade eden *hılt-ahlât* kavramı rükün-erkân kavramının mikrokozmos boyutudur. Zira *tabiat için dört erkân, insan bedenindeki dört ahlât gibidir.*[173] Bu sebeple *hılt-ahlât* kavramına geçmeden önce ahlâtın esası olan unsur-rükün kavramına değinilecektir.

Unsur, rükün ve *ustukus* kavramları benzer kavramlardır. Huneyn b. İshak (ö. 260/873) Galen'in kitabını tercüme ederken ustukus kavramını kullanmıştır. Galen'e göre ustukus, âlemin kendisinden oluştuğu ve her cisimde müşterek olan, ateş, hava, su ve topraktır.[174] Kindî unsuru "maddî olan her şeyin özündeki madde" şeklinde tanımlarken, ustukus kavramını cismi oluşturan unsur ve karışım elemanı manasında tanımlamıştır. İbn Sînâ'nın unsur, rükün ve ustukus kavramlarına tanımları, aralarında nüanslar olmakla birlikte birbirine benzerdir. Hârizmî (ö. 232/847'den sonra), ustukusa rükün ve unsur da dendiğini kaydederken, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)'nin tanımında da ustukus unsur kavramına denktir. Ustukus, bileşik cisimler olan bitki, hayvan ve madenlerin asıllarıdır. Unsur farklı tabiattaki (tıbâ'-mizâç) cisimleri oluşturan asıllar iken dört unsur (anâsır-ı erbaa) toprak, su, ateş ve havadır. Seyyid Şerif Cürcânî, cisimlerin tabiatlarından bahsettiği maddede rükün, ustukus ve unsur kavramlarını benzer manalarda kullanmıştır.[175] İhvân-ı Safâ risâlelerde unsur-anâsır kavramı yerine rükün-erkân kavramını kullanmaktadır. "Rükünler tabiatları zıt ancak birbirleri ile birleşebilen, güçleri orantılı ve basît varlıklardır. Yeryüzündeki hayvan, bitki ve madenler bu rükünlerden

---

[172] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev.: Lütfi Ay, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2014, s. 67.
[173] *Resâil*, II, s. 124, 349; *Risâleler*, II, s. 106,
[174] Calinus, *Kitâbu Calinus fi'l-ustukussat ala re'yi abukrat*, Tahk.: Muhammed Selim Salim, Terc.: Ebû Zeyd Huneyn b. İshak, Kahire 1986, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, s. 70.
[175] Kindî, *Felsefî Risâleler*, Çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 179,181; İbn Sînâ, *age.*, s. 36-39; Hârizmî, *Felsefî Tanımlar/el- Hudûdu'l-felsefiyye*, Çev.: Aygün Akyol- İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 20; Seyyid Şerif Cürcânî, *age.*, s. 9, 24, 163.

yaratılmıştır."[176] Unsur-rükün-ustukus kavramları tabiî-cismanî âlemin yapı taşı olan rükünlerin, insan bedenindeki karşılığı olan ahlât-ı erbaayı anlamak için gereklidir.

H-L-D fiili sözlükte karışım, karıştırmak, mizâç manalarına gelmektedir. Ahlât ise dört şeyin mizâcı manasındadır. Ahlâtı oluşturan karışım ögelerine ise hılt denmektedir. Bunlar kan, balgam, sarı safra ve kara safradır.[177] İbn Sînâ'nın tarifine göre hılt "besinlerin sindiriminin esas ürününü teşkil eden sıvı bir cevherdir".[178] Buradan bedendeki hıltların besinlerden elde edildiği anlaşılmaktadır.

Risâlelerde vücuda alınan gıdaların nasıl ahlâta dönüştüğüne dair açıklamalar bulunmaktadır. "Dört erkân; toprak, su, hava ve ateştir. Beden dört unsurdan oluşan gıdalardan mütevellit kan, balgam, kara safra ve sarı safradan ibaret olan ahlât-ı erbaadan oluşmuştur. Dört erkânın sahip olduğu dört tabiat ise; sıcaklık ve soğukluk ile yaşlık ve kuruluktan ibarettir. Beden bozulup öldükten sonra değişen ve dört erkâna dönüşen bir yapıdadır."[179] İnsan bedeninde dört unsur sadece Hz. Âdem'in yaratılışında vardır. *Kur'ân*'da muhtelif yerlerde geçen pişirilmiş çamur bu dört ögeyi içermektedir. Âdemoğlunda ise dört unsur, dört ahlât olarak tevarüs etmiştir.

Erkân-ı erbaanın ahlât-ı erbaaya nasıl dönüştüğü ise şöyle açıklanmaktadır. Bitkisel nefsin güçleri sayesinde yenilip içilen gıdalar keymus (mide suyu) denen maddeyi oluşturur. Sindirim ve hazmı sağlayan güçler tarafından keymus ilk etapta mide ve karaciğer aracılığıyla kana karışır. Ahlâta karışması suretiyle besinlerden elde edilen bu öz bedenin beslenme ve büyümesini sağlar. Keymustan açığa çıkan artıklar ise boşaltım kuvvetleri tarafından vücuttan atılır.[180] Ahlât-ı erbaa bedenin işleyişinin esaslarıdır. Beden ancak hepsi bir arada bulunduğu müddetçe varlığını devam ettirebilir.[181] İhvân'a göre rükünlerin ahlâta dönüşümü bir hikmeti de içinde barındırmaktadır. "Bitkiler Allah'ın inayeti, lütfu ve hikmetiyle hayvanlar ve dört erkân arasında vasıta kılınmıştır. Bitkiler kökleriyle toprağı ve topraktaki rutubeti içlerine çekerler. Dört erkândan yaratılan hayvanlar da beslenmek için dört erkânı içeren bitkileri yerler. Eğer bitkiler rükünlerin bedene alınmasında aracı olmasaydı,

[176] *Resâil*, I, s. 247; II, s. 294; *Risâleler*, I, s. 169; II, s. 263.
[177] İbn Manzûr, *age.*, C.: 3, s. 164-165.
[178] İbn Sînâ, *el- Kânûn fi't-tıb*, Çev.: Esin Kâhya, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2017, C.: I, s. 23.
[179] *Resâil*, I, s. 254; *Risâleler*, I, s. 176.
[180] *Resâil*, II, s. 299-300; *Risâleler*, II, s. 269.
[181] *Resâil*, I, s. 290; *Risâleler*, I, s. 205.

canlılar çamur yemek zorunda kalırdı. Oysa bedenlerinin devamlılığı yapraklar, meyveler ve reçineler gibi lezzetli yiyeceklerle sağlanmaktadır."[182]

İhvân'ın ahlât-ı erbaa teorisinde Galen'den etkilendiği gibi, tabipliği hasebiyle İbn Sînâ da hem ahlât-ı erbaa ve mizâç teorisinde hem de genel tıp teorisinde Galen'den etkilenmiştir. *El-Kânûn fi't-tıb'*da, ahlât-ı erbaa hakkında İbn Sînâ'nın ayrıntılı tıbbî açıklamaları vardır. Bu açıklamalar hılt-ahlât kavramının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Söz konusu beden sıvıları, dokuların yapı taşı ve onarım malzemesidir. Bunlar birinci derece hıltlardır. Dolayısıyla bu hıltlar bedenin beslenme, büyüme ve gelişmesini sağlayan unsurlardır. Bedende bir değil de dört hılt olmasının sebebi her organın farklı niteliklere (tabiat) sahip mizâcı bulunduğundan onu besleyecek farklı nitelikteki hıltlara ihtiyaç duymasındandır. İbn Sînâ, hıltları normal ve anormal hıltlar olmak üzere temelde iki gruba ayırmaktadır. Ayrıca hıltların mizâcı hakkında da bilgi vermektedir. En iyi hılt olan kan, sıcak ve nemli nitelikteki mizâca sahiptir. Diğer hıltlar da kanın içinde karışmış halde birlikte bulunurlar. Hıltlar temelde normal ve anormal olarak sınıflandırılırlar. Balgam hıltı ise soğuk ve nemli nitelikteki mizâca sahiptir. Kanın içinde taşınır. Bu sayede balgamî organlar ihtiyaç halinde kandaki balgamı kolayca emebilir. Ayrıca kandaki balgam eklemleri ve organları nemlendirir. Normal ve anormal balgam çeşitleri tarif edilmiştir. Sarı safraya gelince kandaki köpüktür ve kanı inceltmeye yaramaktadır. Karaciğerde teşekkül eder, bir kısmı kana karışır, bir kısmı safra kesesine gider. Safra hıltı sindirime yardımcı olur. Normal ve anormal çeşitleri vardır. Son olarak kara safra hıltı ise kandaki tortudur. Teşekkülü karaciğerdedir. Bir kısmı kana karışır bir kısmı ise dalağa gönderilir. Açlık ağrılarını uyandırır yani açlık sinyali gönderir. Kara safra hıltının normal ve anormal çeşitleri vardır.[183]

Sonuç olarak insan bedeninde ahlât-ı erbaa denilen dört hılt vardır. Bu hıltlar tabiattaki dört unsurun insan bedenindeki halidir. Bu hıltlar arasındaki orana bağlı olarak beden hasta veya sağlıklı olmaktadır. Yine hıltlar arasındaki orana bağlı olarak karakter özellikleri ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklerin mizâç başlığında ele alınması daha uygun olacaktır.

[182] *Resâil*, II, s. 162-163; *Risâleler*, II, s. 142.
[183] İbn Sînâ, *age.*, s. 24-30.

2. Mizâç Kavramı ve Teorisi

Mizâç kavramı sözlükte karışım, bir şeyin başka bir şeyle karışması manalarına gelen M-Z-C kökünden gelmektedir. *Lisânü'l-Arab* sözlüğü XIV. yüzyılda yazılmış olduğundan İslam filozoflarının mizâç kavramı hakkındaki çeşitli kullanımlarını da içermektedir. Bu kullanımların bazılarıyla mizâcın tarihçesi başlığında da karşılaşılacaktır. Tıp ilmi bakımından bedenin mizâcı, bedenin üzerine tesis edildiği (hıltlar) kan, balgam ve safralardır. Ahlâkta ise mizâç bir insanı başka bir insandan farklı kılan ve başkalarında olmayan özelliğe denmektedir. İnsanın mizâcı sabit değildir, ahlâtlardaki değişime bağlı olarak sonradan değişebilmektedir.[184] Buna göre mizâç kavramı tıp ve ahlâk alanlarıyla ilişkili, karışımlara ait değişebilen bir orandır. Tıp ilmi açısından ise ahlât kavramıyla bağlantılı olarak değerlendirilmektedir. Ahlâk ilmi açısından ise insanı kendine özgü ve başkalarından farklı kılan özellikleri ifade etmektedir.

İhvân-ı Safâ risâlelerinde ise mizâcın tam bir tanımı yoktur. İhvân'a göre birbirine zıt tabiatta olan dört erkânın imtizâcı oluş ve bozuluşa tâbi canlıların oluşmasına sebep olur. Bunlar madenler, bitkiler ve canlılardır.[185] Dolayısıyla genel olarak mizâç, cismanî âlemin yaratılışı için hâsıl olan bir karışımdır. Ayrıca insanın ahlâkının da mizâcına bağlı olduğunu "Nefis huylarını ve fiillerini ortaya koyarken bedenin mizâcına tabidir"[186] ifadesinden anlamaktayız. Yine sıklıkla mizâçla aynı manada kullanılmış olan tabiat kavramının çeşitli karakter yapılarını ifade etmek için kullanıldığı da görülmektedir.[187] İbn Sînâ'nın tanımına göre "mizâç, unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan bir keyfiyettir".[188] Bu da demektir ki mizâç, farklı tabiatlara sahip unsurların karışımından oluşan yapının kazanmış olduğu yeni bir nitelik ve tabiattır. Kavram ahlâk sahasında ise "ahlât-ı erbaanın farklı nispetteki karışımının meydana getirdiği şahsiyet tipleri için kullanılan bir terimdir."[189] İbn Sînâ'nın tanımının daha sonra sözlük yazarları tarafından kullanıldığı açıktır. Ahlâk ilmi açısından ise mizâcın ahlâtın karışımına

[184] İbn Manzûr, *age.*, C.: 2, s. 366-367.
[185] *Resâil*, II, s. 59; *Risâleler*, II, s. 53.
[186] *Resâil*, III, s. 226, *Risâleler*, III, s. 223.
[187] *Resâil*, I, s. 289; *Risâleler*, I, s. 205.
[188] İbn Sînâ, *age.*, s. 11.
[189] "Mizâç", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2005, C.: 30, s. 205.

göre şahsiyet tiplerini ifade eden bir terim olarak kabul edilmesi kavrama berraklık kazandırması bakımından önemlidir.

Felsefî sözlüklerden XV. yüzyıla ait Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Kitâbu't-Ta'rîfât'*ında kavram hakkında kısa bir tanım mevcuttur. "Mizâç: Birbirine temas eden ayrık unsurların cüzlerinin, bu cüzlerin her birinin suretlerinden çoğalarak bir suretin keyfiyetini meydana getirmelerinden hâsıl olan müteşabih bir keyfiyettir."[190] Buna göre mizâç bir karışımdır. Karışımı oluşturan unsurların ise her birinin sahip olduğu nitelikler (keyfiyet) vardır. Dolayısıyla karışımın unsurlarının her birisinin bir tabiatı bulunmaktadır. Ancak unsurların karışması sonucu, ortaya çıkan karışımın, yeni fakat unsurlarının tabiatına da benzeyen bir tabiatı olmaktadır. Bu tabiata ise mizâç denmektedir. Tehânevî (ö. 1158/1745)'nin XVIII. yüzyılda tamamladığı felsefi sözlüğü *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*'da ise kavram hakkında ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir. Unsurların cüzlerinin birbirine karışması manasına gelen mizâç ıstılahta unsurların imtizacından hâsıl olan nitelik manasındadır. Bu nitelik karışımda baskın gelen unsura bağlı olmaktadır. Mizâçlar mutedil olanlar ve olmayanlar üzere iki kısımdır. İnsanın mizâcı (bedensel yapısı) itidal üzere yaratılmıştır. Çünkü en şerefli ve en kâmil olan nâtık nefsi taşıyacak mizâcın unsurları itidal üzere birleşmiştir. İnsanın mizâcı fıtraten mutedildir ve düzensiz değildir. Bu yüzden istidatları kabul etmektedir. İstidatları kabul ise mizâcın şiddetine ve kuvvetine yani gerçek bir itidale yakınlığına göredir. İnsanlar arasında mizâcın itidali bakımından farklılıklar bulunmaktadır. İnsanların ten renkleri, boyları zihinsel güçleri ve ahlâkları mizâca bağlı olarak birbirinden farklıdır. Mizâç oluş ve bozuluşa tâbi bedenlerle ilgili olduğundan değişime mebnidir. İnsan bedenindeki hıltların oranına bağlı olarak bazısının artması bazısının azalması ile mizâcın dengesi değişmektedir.[191] Buraya kadar kavramın klasik kullanımları hakkında ayrıntılı bir malumat verildi.

Kavramın güncel kullanımına kısaca değinildiğinde, Türkçe sözlükte ilk anlamının "huy, yaradılış, tabiat, karakter" iken ikinci anlamının ise "insan

[190] Seyyid Şerif Cürcânî, *age*., s. 224.
[191] Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Daru Sadır, C.: 3, Beyrut [t.y.], s. 1318-1323.

vücudunun fizyolojik yapısı" şeklinde olduğu görülmektedir.[192] Mizâç kavramı fıtrat, cibilliyet ve seciyye gibi kavramlarla da ilişkilidir. Özellikle fıtrat kavramıyla bazen aynı manada kullanılmaktadır.[193]

İhvân-ı Safâ risâlelerinde mizâca daha çok bir ahlâk teorisi olarak yer verilmektedir. Nitekim diğer filozoflar da mizâcı ahlâk felsefesi bakımından ele almışlardır. Çalışmanın diğer bölümlerinde bu çerçevede incelenecek olan mizâç kavramı burada tıp ilmi açısından ele alınacaktır. Zira mizâç teorisi ahlâk teorisinden ziyade tıp teorisidir. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ'yı da okumuş bir filozof olan İbn Sînâ'nın mizâç teorisine kısaca değinmek gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre mizâç temelde iki cinstir. Bunlar dengeli mizâç ve dengesiz mizâçtır. Mizâcın zıt nitelikleri (tabiat) nicelik yönünden tam olarak eşit olduğunda ve denge bu niteliklerin mutlak ortalaması olduğunda mizâç dengelidir. Mizâcın nitelikleri eşit olmadığında ve bir tarafa meylettiğinde, mizâç dengeli değildir. Bahsedilen denge durumu niteliklerin eşit olması ya da eşit dağılımı değil unsurların nicelik ve niteliklerinin dağılımı sonucu bedende, organlarda, kişide itidale en yakın durumda olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre itidal demek her ahlâtın eşit miktarda bulunması değil vücuda uygun bir miktarda bulunmasıdır. İnsana ait mizâç, mutedil mizâca çok yakındır.[194]

İbn Sînâ'ya göre dengeli mizâçlar, sekiz tanedir. Bunlar; İnsanı tür olarak diğer canlılardan ayıran mizâç ve insan türündeki dengeye en yakın mizâç, ırkları birbirinden ayıran bir ırkın karakteristik mizâcı -ki bu ırkların yaşadığı coğrafya ile alakalıdır, en dengeli mizâç ekvatorda yaşayanların mizâcıdır-, o ırk içindeki insanlardan mizâcı en dengeli olanın mizâcıdır. Diğer dördü ise kişileri birbirlerinden ayıran mizâç, kişisel mizâcın en dengeli hali, organları birbirinden ayıran organlara

[192] Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c9cc56dad7ee4.06342776 (Son Erişim Tarihi: 18.03.2019).

[193] Fıtrat kavramı sözlükte, "dini kabul için hazırlanmış cibilliyet" şeklinde tanımlanmaktadır. Yani insanın doğuştan getirdiği iyi karakter manası yoktur. İnsandaki iyiye yönelebilme potansiyeli ve dinin emirlerine muhatap olabilme yatkınlığını ifade etmektedir. Seyyid Şerif Cürcânî, *age.*, s. 175. Fıtrat kavramı, insanın mutedil bir mizâç üzere yaratılmış olması bakımından mizâç kavramıyla aynı manada kullanılabilmektedir. Zira mutedil olan ve dengesi bozulmamış mizâç tüm istidatları kabule yatkın yaratılmıştır. Cibilliyet ise yaratılış manasındadır. "Seciyye: karakter, kişinin ahlâkî doğası, bir kişiye özgü olan ve onu diğerlerinden farklı yapan özelliklerin toplamıdır." Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 324. Seciyye kavramı bazen ahlâk, tabiat ve mizâç kavramlarının yerine de kullanılmaktadır.

[194] İbn Sînâ, *age.*, s. 11-12.

özel mizâç, herhangi bir organın mizâcına en uygun durumda olmasıdır. Dengesiz mizâçlar da sekiz tanedir. Bunların dört tanesi basit dengesiz mizâçtır. Bunlar sadece bir niteliğin diğerlerine baskın gelmesiyle oluşur. Ancak basit dengesizlik kısa süre sonra bileşik dengesizliğe dönüşür. Örneğin sıcaklığın baskınlığı bir süre sonra kuruluğa da sebep olur. Bileşik dengesizlik iki niteliğin baskın olması durumudur ve bileşik dengesiz mizâçlar da sekiz tanedir. İbn Sînâ'ya göre ilaçların mizâcı, organların mizâcı, cinsiyetlerin mizâcı ve coğrafyaya göre farklı mizâçlar vardır. Hasta insana tedavi amaçlı verilen ilaç onun mizâcına uygun olmalıdır. Organların her biri farklı bir mizâca sahiptir. Örneğin kalp sıcak mizâçlı iken, beyin balgamî bir organ olduğundan soğuk ve nemlidir. Yaşa göre ise mizâç sürekli olarak değişmektedir. Cinsiyete göre de mizâçlar farklılık gösterir. Örneğin kadınların mizâcı erkeklere oranla soğuk ve nemlidir. Coğrafyaya bağlı olarak da mizâç farklılaşmaktadır.[195] Buna göre mizâç yaratılıştan sahip olunan karakteristik bir özellik olmanın yanı sıra sonradan da devamlı olarak dengesi değişen bir orandır. Mizâç teorisinin zemini oluşturan bu temel kavramları bilmek, İhvân-ı Safâ öncesi ve sonrasında mizâcın tarih içindeki kavramsal seyrini görebilmek açısından önem arz etmektedir.

3. Mizâç Teorisinin Tarihçesi

Mizâç, bir teori olarak Hipokrat ile görünür hale gelmiştir. Ancak bu teorinin zeminini oluşturan dört unsur (erkân) ve dört nitelik (tabiat) hakkındaki teoriler daha erken tarihlere dayanmaktadır. Antik Yunan felsefesinde, ateş, hava ve su olmak üzere dört unsurdan üç tanesi hayatın temel unsuru olarak ele alınmıştır. Thales (m.ö.625-545) suyu, Anaximenes (m.ö. 588-24) havayı, Heraklitos (m.ö. 540-24) ise ateşi hayatın temel unsuru saymıştır.[196] Sayılar teorisi ile bilinen Pisagor (m.ö. 570 (?)-500 (?)) ise âlemin Bir'in yansımaları olarak meydana geldiğini savunmuştur. Ona göre dört sayısı en mükemmel orana sahip olduğundan dörtgen ve kare şekiller yeryüzünün geometrik sembolüdür. Dört sayısı fiziki dünyada dört unsur, dört nitelik, dört ürün (insan, hayvan, bitki, maden), dört ana yön, dört mevsim olarak

[195] İbn Sînâ, *age.*, s. 12-30.
[196] Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul 2010, s. 122.

karşımıza çıkmaktadır.[197] Zikredilen dörtlüler, cisimsel âlemin yapı taşları ve tabiatlarıdır.

Empedokles (m.ö. 492-32), unsur (element) kavramını ve dört unsur teorisini ele alış tarzıyla mizâç teorisinin zeminini oluşturmuştur. Âlem de bu âlemin bir parçası olan insan da dört unsurdan meydana gelmiştir. Âlem esasen dört unsur ve fer'en ikisi birbirine zıt olan dört niteliğin bileşiminden oluşmuştur. Unsurların çeşitli oranlarda bileşiminden çeşitli özelliklerde maddeler meydana gelmektedir.[198] Empedokles, unsuru niteliği bakımından hiç değişmeyen, bölünemeyen, yalnız çeşitli hareket durumlarına geçebilen madde olarak tanımlamıştır. Kan bu unsurların karışımından oluşmuştur. Empedokles, insanın yeteneklerinin kandaki dört unsur karışımının oransal olgunluğuna dayandığını düşünmektedir. Ayrıca Empedokles için insanın bilgisi, kandaki unsurların çeşitliliğiyle alakalıdır.[199] Empedokles ile anâsır-ı erbaa teorisi ahlât-ı erbaa teorisine evrilmektedir.

Anâsır-ı erbaa teorisi tıp tarihi açısından eski Mısır'a dayansa da Eski Yunan'da Hipokrat (m.ö. 460(?)-375(?)) ile karşımıza çıkmaktadır.[200] Ahlât-ı erbaa, tabiattaki dört unsurun insan bedenindeki karşılığıdır. Vücuttaki sıvıların dengede oluşu sağlığın, dengesinin bozulması ise hastalığın göstergesi kabul edilmiştir.[201] Ahlât-ı erbaanın her biri, dört unsurda olduğu gibi dört nitelikten ikisine sahiptir.[202] Dolayısıyla makrokozmik planda çeşitli niteliklere sahip dört unsur, mikrokozmik planda çeşitli niteliklere sahip beden sıvıları (ahlât-ı erbaa) olarak karşımıza çıkmaktadır. Hipokrat tıp teorisini ahlât-ı erbaa üzerinden temellendirmiştir.[203] Hipokrat'ın tıbbî yönüyle ele aldığı ahlât-ı erbaa teorisi, Galen (129-200) tarafından onun Aristocu temayülleri sebebiyle dört unsur ve dört tabiat (nitelik) teorileri ile irtibatlandırılıp geliştirilerek[204] ahlâk ve tıp arasında köprü olan mizâç teorisine dönüştürülmüştür.

---

[197] A*ge*., s. 122.
[198] *Age*., s. 122.
[199] *Age*., s. 108, 122.
[200] Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 2, 1989, s. 24.
[201] *Agmd*., s. 24.
[202] Ali Haydar Bayat, *age*., s. 123.
[203] Esin Kâhya, "Hipokrat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.:18, 1998, s. 120.
[204] İlhan Kutluer, "Câlînûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.:7, 1993, s. 32.

3.1. Galen

Galen, bir tıp teorisi olan mizâç teorisini ahlâk ve tabiatla ilişkilendirmiştir. "Platonculuğun Stoacı yorumunu Hipokrat fizyolojisiyle birleştiren Galen, İslam ahlâk felsefesinde özellikle huy ve mizâç teorisinin gelişmesinde önemli bir kaynak olmuş, tıp ve ahlâk arasında kurduğu bağlantıyla bu ilme yeni bir boyut kazandırmıştır."[205] Konuyla ilgili risâlesinde ahlâk ve fazileti, nefis ve kuvvelerinin mizâçla irtibatı üzerinden açıklamaktadır. Ona göre nefsin tabiatının yani nefis cevherinin farklılığı ile ahlâkın farklılığı arasında bir bağlantı vardır. Nefislerin cevherleri arasındaki farklılık, nefsin fiil ve infialleriyle (etkilenim) anlaşılırken; bu fiil ve infialler huyların da göstergesidir.

Nefis bedenin mizâcına bağlı olarak fiil ve infiallerde bulunur. Bu sebeple nefis ve kuvveleri ile mizâcın ilişkisinden bahsetmeden önce bedenin mizâcına tesir eden faktörleri ele almak yerinde olacaktır. Temelde mizâç yaratılıştan gelen yapıya ve ahlâttaki değişime bağlıdır. Dolayısıyla mizâç yaratılıştan gelen bir belirliliğin yanında sonradan birçok faktöre bağlı bir değişim potansiyelini de ifade etmektedir. Sonradan değişimi ise ahlâttaki mizâç oranını belirleyen keymusun[206] içeriğine başka bir ifadeyle bedene alınan gıdalara ve bu gıdaların da etkilendiği iklim ve coğrafya gibi çeşitli faktörlere bağlıdır. Toplamda bedenin mizâcını etkileyen şeyler uzuvların şekli, beslenme, coğrafya, mevsim ya da mekân değişikliği, sanatlar ve daha başka faktörlerdir. Galen uzuvların şeklinin mizâca tesiri, mizâcın da huylara tesiri hakkındaki bilgisini firaset ilmine[207] dair kitaplara dayandırmaktadır. Ayrıca Galen'e göre, "nefsin cevheri dört nitelikten meydana gelen bir karışım (mizâç)dır. Bütün cirimlerin genel cevheri heyula ve surete eklenen dört niteliğin karışımından oluşmaktadır."[208] Galen felsefesinde nefis fizikî dünyaya ait değerlendirildiğinden mizâca etki eden şeyler de sadece fizikî dünyaya hastır. Mizâca ve dolaylı olarak

[205] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 40.
[206] Keymus besinlerin midede aldığı hal, mide öz suyu manasındadır.
[207] Firaset ilmi: İnsanın dış görünümünden -örneğin; yüz ve el gibi organların fiziki yapısından- insanların kişilikleri ile ilgili bilgiler çıkaran veya bunu konu edinen bilimdir. İlmi Firaset hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: Ömer Bozkurt, "Etiğin Fizyonomik Temellerine Bir Giriş", *Adam Akademi*, C.: 5, S: 2, 2015, (27-46).
[208] Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbu'li Mizâci'l-beden*, Neşr.: Abdurrahman Bedevî, Dirâsâti ve Nusûs fi'l-felsefeti ve ulûmi inde'l-Arab, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut 1981, (183-186), s. 184.

ahlâka tesir eden metafizik sebeplere rastlanmamaktadır. İslam filozofları ve İhvân ise mizâcın değişimini sadece fizikî faktörlerle sınırlamamaktadır.

Galen'e göre her nefsin cevheri birbirinden farklıdır. Bu farklılık ise nefsin fiil ve infiallerinde kendini göstermektedir. Nefislerin fiil ve infialleri ise kuvveleriyle alakalıdır. Galen'in nefis dediği şey canlılık sahibi bedendir. Hayatiyeti sağlayan nefis heyûlâ ve suretten oluşmuştur. Nefis bir bileşik, başka bir ifadeyle dört niteliğin (tabiat) imtizâcıdır. Nefsin cevheri ölümlü olsa da olmasa da kuvvelerinin fiil ve infialleri bedenin mizâcına göredir.[209]

Mizâcı etkileyen faktörlerden birisi de beslenmedir. Esasen beslenme ve günlük egzersizin bedeni dengede tuttuğu anlayışı Galen'den önce de vardır.[210] Galen de bedene giren gıdaların mizâcı etkilediğini düşünmektedir. Hatta o, bedene giren gıdaların nefsin kuvveleri yoluyla nâtık nefse tesirinden bahsetmektedir. Örneğin; Galen, şarabı çok içmenin kişiyi düşüncesiz ve şuursuz davranışlara sürükleyeceği gibi, dengeli miktarda şarap içmenin kişinin fiziksel ve ahlâkî sağlığı için faydalı olacağı söylemektedir.[211] Mizâç değiştiğinde huy da değişmektedir. Dolayısıyla bedenin mizâcında yaşanan değişimler, nefis fonksiyonları yoluyla ahlâkın da değişmesine sebep olmaktadır. Mizâcın dengede tutulması nefsin faziletleri elde etmesine yardımcı olmaktadır.

Vücuda giren gıdalar insanın hatırlama ve anlama gibi düşünsel faaliyetlerini başka bir ifadeyle nâtık nefsini etkilediği gibi kişinin hüzün, sevinç, cesaret gibi duygulanımlarına da etki etmektedir. Bu demektir ki mizâçtaki değişimler nâtık kuvvede bazı infiallere sebep olmaktadır. Başka bir örnekte ruhsal durumun nâtık kuvveye tesirinden bahsedilmektedir. Sevdaya tutulmak nâtık nefsin hatırlama ve anlama kabiliyetlerini etkilemektedir. Dolayısıyla nefsin kuvveleri arasındaki dengenin değişmesi de nâtık nefsi ve fiillerini etkilemektedir. Plantoncu nefis tasnifini esas alan Galen, şehvet ve gazap kuvvelerini mizâcın ta kendisi kabul etmektedir. Aynı zamanda O, Platon'dan aktardığı insanın mizâcı itibariyle sâdır olan rezîletler, *irâdî değil bedenin tabiatından ve eğitimsizlikten kaynaklanan*

[209] Galen, *age.*, s. 184.
[210] Platon, *age.*, s. 140-141-439/d-e.
[211] Galen, *age.*, s. 184.

fiillerdir sözünü de kabul ediyor görünmektedir. [212] Buna göre şehvet ve gazap kuvveleri mizâçla aynı şey iken, nâtık kuvve mizâçtan etkilenmektedir.

Mizâç nâtık kuvveyi etkileyerek onun iradî fiillerini yani ahlâkî nitelikteki fiillerini etkilemektedir. Bu bağlamda nâtık kuvvenin mizâca bağlı olarak değişmesi ile şehvet ve gazap kuvvelerinin mizâcın ta kendisi olması durumu göz önüne alındığında nefiste fazilet ve rezîleti ayırt edebilecek bir yapı kalmıyor gibi görünmektedir. Bu bakımdan ahlâkı belirleyen şeyin salt mizâç olması gerekmektedir. Bizce Galen burada insan doğasının iyiyi kabul edip sevdiği, kötüden ise tiksinip kaçındığı fikrini[213] bir kurtarıcı olarak devreye sokmaktadır. Söz konusu ifade hem içgüdü hem de fıtrat kavramına benzemektedir. Her ne kadar insan tabiatı itibariyle nasılsa fiil ve infialleri de öyle olacaksa da içinde iyiye yönlendiren ve kötüden kaçınmasına sebep olan bir istek mevcuttur. Bu isteği insanın fıtraten iyiye yönelebilecek temiz yaratılışına benzetmek mümkündür. Benzer şekilde İhvân da selîm fıtrattan bahsetmektedir, buna ileride değinilecektir.

İnsan tabiatının iyi ya da kötü olması mevzuunda Galen, herhangi bir eğitime tâbi tutulmadığı halde çocukların bazısının iyi bazısının kötü tabiatlı (karakter) olduğunu gözlemlediğini belirtmektedir.[214] Bu örneği insanların tabiatları itibariyle iyilik ya da kötülüğe meyilli olmasına delil getirmektedir. Çocuklarda nâtık kuvve yeterince gelişmediğinden onların davranışlarının şehvet ve gazap kuvvelerine bağlı olarak bedenin mizâcına göre sâdır olduğu doğrudur. Burada ayırt edilmesi gereken nokta, nâtık kuvveden sâdır olmayan davranışların herhangi bir epistemolojik temele dayanmaması itibariyle erdem veya erdemsizlik olarak değerlendirilemeyeceğidir. Dolayısıyla mizâç insanları tabiat ve karakter (mizâç) bakımından farklı kılmaktadır. Ancak nâtık kuvvesi yetkin insanlarda mizâç, iyi ya da kötü ahlâkın tek etkeni değildir.

---

[212] *Age.,* s. 183-185.
[213] *Age.,* s. 185.
[214] Çocukların farklı huylara sahip oluşu hakkında Bkz. Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, Çev.: P.W. Harkins, Ohio State University Press, Ohio 1963, s. 54-55. Tûsî, çocukların düşünüp taşınma (reviyye) kabiliyetleri henüz gelişmediğinden çirkin sayılan şeyleri saklamak ya da çeşitli hilelerle gizleyemediklerinden tabiatlarında olanı açığa vurduklarını düşünmektedir. Yine ona göre, çocuklardan bir kısmı edepleri kolaylıkla kabul ederken, bir kısmı bunda zorlanmakta bir kısmının tabiatı ise edepleri kabulden nefret etmektedir. Nasîruddin Tusî, *age*., s. 85.

Galen'e göre, eğitim yoluyla bazı tabiatların iyileştirilmesi mümkündür.[215] İnsanların bir kısmı tabiaten iyidirler ve kötülüğe yönelmezler. Bir kısmı tabiat itibariyle kötüdür ve iyiliğe yönelmez. Üçüncü bir kısmın ise tabiatı iyi ya da kötü değildir. İyilerle arkadaşlık ederlerse ve öğütlerini dinlerlerse iyi, kötülerle arkadaşlık eder ve onlardan etkilenirlerse kötü olurlar.[216] Buna göre Galen, ahlâkî değişimin her insanda bulunan bir potansiyel olmadığını düşünmektedir. Yine Galen'e göre "kişi bazı yatkınlıklara sahipse eğitilebilir ve bu yatkınlıklar kuvveden fiile çıkarılabilir. Fakat nasıl ki bir böğürtlen çalısının üzüm vermesi beklenemez, ahlâkın da çok farklı bir yöne evrilmesi beklenemez. Hatta bazı insanlar da eğitime yatkın olmadığından eğitilemez. Her çocuğa eğitim verilmelidir. Bazılarında kolaylıkla ilerleme sağlanabilirken, bazılarının tabiatı bu eğitimi kabul etmeyecektir."[217] Anlaşıldığı kadarıyla Galen'e göre eğitim tabiaten kötü olmayan nötr/kararsız insanı güzel ahlâka yönlendirebilir. Dolayısıyla bu durum karakterin tam aksi yöne evrilmesini ya da en azından herkeste böyle olmasını da mümkün kılmaz. Kısacası, tabiatı kötü olan iyi olmaz, tabiatı yönlendirilebilir nötr bir durumda olanlar değişebilir, iyi tabiatlı olanlar zaten iyi ahlâklı olurlar.

Özetle Galen'e göre bedenin mizâcını belirleyen faktör yaratılıştan gelen yapı ve ahlâtın yapısıdır. Ahlâtın yapısı ise çeşitli faktörlere bağlı olarak sürekli değişmektedir. Dolayısıyla bedenin mizâcını değiştiren faktörler; bedene alınan gıdalar, iklim ve coğrafya, mevsim ve mekân değişiklikleri ve egzersizin yanı sıra ruhsal durumdur. Bedenin mizâcına bağlı olarak nefis ve kuvveleri dolayısıyla nefsin fiil ve infiallerinin toplamı olan huylar da mizâcın sahibine uygun kendine özgü bir yapıda olmaktadır. Galen'in mizâç teorisinde üç nokta dikkat çekmektedir. Birincisi; Onun teorisi fizikî dünya temel alınarak geliştirilmiş bir teoridir. Galen'in bu yaklaşımı tabiat felsefesinde Aristo'yu takip etmesinden[218] ileri gelebilir. İkincisi; Galen'in teorisine göre insan tabiatı tamamen değiştirilebilir değildir. Üçüncüsü; Daha çok çocuklar üzerinden yaptığı gözlemlere dayanan fikirleri bağlamında Galen'in ahlâk teorisi insanın yaratılıştan gelen fiziksel yapısı itibariyle sahip olduğu tabiat ve karakter üzerine yoğunlaşmıştır. İslam ahlâk geleneğinde ise mizâç, ahlâkın

[215] Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbu'li Mizâci'l-beden*, s. 186.
[216] İbn Miskeveyh, *age*., s. 43.
[217] Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, s. 56.
[218] Galen'in Aristoyu takip ettiği meseleler hakkında Bakınız, İlhan Kutluer, *agmd.*, s. 32.

değiştirilebilmesi ve güzelleştirilmesi manasına gelen tebdil-i ahlâktan önceki aşama olan nefsi bilme aşamasında önemlidir. Dolayısıyla İslam ahlâk geleneğinde mizâç Galen ahlâkındakinden farklı olarak her birey için ve her zaman tebdil-i ahlâka imkân vermektedir. Galen'in mizâç teorisi İhvân-ı Safâ da dâhil birçok İslam filozof ve tabibini etkilemiştir. Onun mizâç-nefis-ahlâk arasında kurduğu ilişki ve mizâcı etkileyen faktörler İslam filozofları tarafından da genel olarak benzer şekilde işlenmiştir. İslam filozofları teoriyi sadece tıbbî değil kozmolojik bir alt yapıda sunmuş ve bilgi teorisi ile bağlantılı olarak ele almışlardır.

Mizâç teorisinde Galen'den etkilenen İslam filozofları: Cabir b. Hayyan (ö. 200/815), Ali b. Rabban et-Taberî (ö. 247/867'den sonra), Fârâbî, Ebu Bekir Râzî (ö.313/925), İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'tir. Bu isimlerden teoriyi daha ayrıntılı ele alanlara değinilecektir. Cabir İbn Hayyan, Galen'in tıp teorisinin bir özetini sunduğu risâlelerinde öncelikle dört unsur, dört nitelik ve dört mevsim arasında irtibat kurmakta, ardından ahlât-ı erbaa, yoğunluk, hareket ve renk özelliklerini şemasına eklemektedir. Yine risâlelerinde, mizâçtaki denge sağlığın, dengenin bozulması ise hastalığın ve ölümün sebebi olarak zikredilmektedir. Ali b. Rabban et-Taberî, Firdevsü'l-hikme'sinde Galen'in mizâç teorisini ayrıntılı olarak aktarmıştır.[219]

Mizâç kavram ve teorisi, İhvân'ın öncüsü olan Fârâbî'de; İhvân risâlelerinden haberdar olan İbn Sînâ'da; mizâç teorisinde Galen etkisinin açıkça görüldüğü İbn Miskeveyh'te incelenecektir. Fârâbî, teoriyi hem bilgi felsefesi hem kozmoloji hem de ahlâk alanında, İbn Sînâ ayrıca ahlât-ı erbaa ile birlikte bir tıp teorisi olarak, İbn Miskeveyh ise teoriyi ahlâkî boyutuyla ele almaktadır.

3.2. Fârâbî

Fârâbî ahlâkında, mizâç teorisi mizâç kavramından öte onunla aynı manada kullanılan tabiat kavramı üzerinden ele alınacaktır. Mizâç ve tabiat insanın fiziksel yapısına bağlı karakteridir. Huylar ve ahlâkî fiiller ise yaratılıştan gelen fiziksel yapıya bağlı olarak insanlar arasında farklılık göstermektedir. Fiziksel ve tabiî yapıya bağlı olarak sergilenen fiillerin erdem veya erdemsizlik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ise ayrı bir problemdir.

[219] İlhan Kutluer, *agmd*., s. 33.

Fiziksel ve ruhsal yetkinlik ayrımı irâdî ve ihtiyarî fiiller ayrımının da belirleyicisi olmaktadır. İrâdî ve ihtiyarî fiiller ise tabiî yapı ile ahlâkî fiil arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Fârâbî, insanın fiziksel ve ruhsal yetkinliğini birbirinden farklı değerlendirmektedir. Cismanî yaratılış ve fiziksel yetkinlik gök cisimlerinin etkisi iledir. Ruhsal yetkinlik manasına gelen insanî yetkinliklerin kazanımı ise Faal Akıl'ın yardımı ve onun insan aklına yerleştirdiği ilkeler ve güç iledir. İnsan nefsinin nâtık yönü bu ilke ve güç sayesinde yetkinleşmek için çabalayabilmektedir. Bedene ait duyu (ihsâs) ve arzu (nuzû'î) güçleri tarafından gerçekleştirilmek istenen hareketin yerine getirilmesine irâde denmektedir. Düşünme ve düşünmeye bağlı irâdî fiiller ise ihtiyar şeklinde isimlendirilmektedir. İrâdî fiillin ihtiyara dönüşmesi Faal Akıl'dan nâtık nefse feyezân eden ilk bilgiler (el-ma'kûlât-ı'l evvel) sayesindedir. Övgü ve yergiyi gerektiren fiiller ise ihtiyarî fiillerdir.[220] İnsana ait nefsânî güçler, Faal Akıl ile ittisâlini sağlayacak akıl ve buna zemin oluşturacak güç ve ilkeler yine Faal Akıl tarafından verilir. İnsan fiillerindeki irâde ve ihtiyar Faal Akıl'dan gelen feyizlere bağlıdır.

Fârâbî, mutluluğun kazanılmasını sağlayan iyiliği ve mutluluğun kazanılmasını engelleyen kötülüğü tabiî ve irâdî şeklinde iki kısımda değerlendirmektedir. Tabiî olan gök cisimlerinden kaynaklanan iyilik veya kötülük iken, irâdî olan insanın iyi olanı bilmek yönündeki arzusu veya kaçınmasıdır. İrâdî-ihtiyarî fiillerin sahibi ise nâtık kuvvedir.[221] İyilik ve kötülüğün tabiî ve irâdî olarak iki kısma ayrılması, Fârâbî'nin insanın yaratılış itibariyle sahip olduğu karakteri ve daha sonra nâtık kuvvesini kullanarak düşünmeye bağlı gerçekleştirdiği ihtiyarî fiillerini birbirinden ayırdığını işaret etmektedir. Bu ayrım Fârâbî'nin insanî fiillerde tebdil-i ahlâk noktasında mizâç ve tabiatın değişimini de mümkün gördüğünü göstermektedir. Çünkü tabiî fiillere fıtraten sahip olan insan Faal Akıl'dan gelen feyizleri kabul ettiği ölçüde irâdî fiillerini ihtiyarî fiillere dönüştürecektir.

İnsanlar Faal Akıl'dan taşan ve irâdî fiilleri ihtiyarî fiillere dönüştüren feyizleri kabul etme yönünden farklı seviyelerdedir. Fârâbî'ye göre yaratılış (fetara) itibariyle her insan ilâhî feyzi kabule yatkın değildir. Yatkın olanlar da tabiat

[220] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Neşr.: Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mektebet'il-Hilâl, Beyrut 1994, s. 77-78
[221] *Age.*, s. 79-80.

itibariyle farklı güç ve hazır bulunuşluk seviyelerindedir. Bazı insanlar selim fıtratları sebebiyle Faal Akıl'dan gelen ilk bilgileri olduğu gibi kabul edebilmektedir. Aynı zamanda her insan farklı akılsalları kabule yatkın, kabulü hızlı veya yavaş, kabule yaratılış itibariyle daha yatkın ya da başkalarından daha üst seviyede olup onlara öğretme ve kılavuzlukta başkan olabilmektedir.[222] Burada ilâhî feyzi kabule yatkınlık bakımından ortaya çıkan farklılıklar toplumsal yardımlaşma ile aşılmaktadır. Fârâbî'nin *medinesi* insanlar arasındaki farklılıklara bağlı bir hiyerarşiyi gözeten ve en faziletli olanın yönetimi altında herkesin yaratılış itibariyle yatkın olduğu alanda toplumun diğer üyelerine yardımcı olduğu bir şehirdir. İhvân felsefesinde Fârâbî'nin *medinesi*, saf ve temiz kardeşler topluluğu olan İhvân-ı Safâ felsefi cemiyeti ile karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî insan toplulukları arasındaki farklılıkları çeşitli sebeplere bağlamaktadır. Bunlar temelde tabiî yaratılış ve tabiî karakter (şîm)dir. Bu sebepleri oluşturan etkenlerin ilki insan topluluklarının yaşadığı coğrafyadır. Coğrafyaya bağlı olarak astrolojik durumlar farklılık arz etmektedir. Coğrafya ve astrolojik durumlara bağlı olarak ise hava ve su döngüleri, toprağın yapısı ve o toprakta yetişen canlı türleri arasında bir uyum bulunmaktadır. Söz konusu toprakta yetişen bitkiler ve oradaki hayvanlar da besinlerin yapısını etkilemektedir. Besinlerin yapısına bağlı olarak insanlar arasında tabiî yaratılış ve tabiî karakter açısından farklılıklar bulunmaktadır. Coğrafya ve astrolojik durum ayrıca tabiî yaratılış ve karakter üzerinde farklılıklara da sebep olmaktadır. Besinlerin, coğrafya ve astrolojik durumların farklılığı toplanınca farklı mizâçlar ortaya çıkmaktadır. Farklı mizâçlar ise yaratılış ve karakter farklılıklarına sebep olmaktadır.[223] Buna göre Fârâbî, insanlar arasındaki farklılıkları yaratılış ve karakter gibi tabiata yönelik özelliklere bağlamaktadır. Yaratılış ve karakter farklılıkları ise besinler, coğrafya ve astrolojik durumlardaki farklılıklara tabidir. Tüm bu etkenler ise mizâç dengesi kapsamında ele alınmaktadır. İnsan toplulukları arasındaki farklılıklar tabiî mizâç yapısı, bu yapıyı oluşturan ve sonradan da onda değişikliklere sebep olan çeşitli faktörlere bağlı olarak oluşmaktadır. İnsanın bedensel yapısında astrolojik durumların mizâcı etkilemesi ayrıca önemlidir. *Medînetü'l- fâzıla*'da nefsin istidatlarının zorunlu olarak, az ya da

[222] *Age.*, s. 81-83.
[223] *Age.*, s. 74-76.

çok içinde bulunduğu bedenin mizâcına tâbi olduğu belirtilmektedir. Bu sebeple birbirinden farklı bedenlerde bulunan nefisler birbirinden farklı istidatlara sahiptir.[224] Bu ifadelere göre ahlâkî fiillerin kendisinden sâdır olduğu nefis farklı tabiî mizâçlara sahip bedenlerde bulunduğu için nefsin istidatları ve buna bağlı fiilleri de birbirinden farklı olmaktadır.

Ahlâkî fiillerde tabiî yaratılışın rolü belirlenecek olursa, Fârâbî'ye göre tabiatı (mizâç) insanı sınırlamaz ya da bir fiile zorlamaz. Sadece tabiî bir yatkınlığa ve buna bağlı olarak bazı fiillerin daha kolay ortaya koyulmasına sebep olur. İnsan doğal olarak yaratılıştan yatkın olduğu şeye yönelir. Harici bir güç onu yatkın olduğu şeyin zıddına doğru hareket ettirirse zorlama ve güçlükle de olsa o hareketi gerçekleştirebilir. Ancak alışkanlık ile bu fiil onun için kolaylaşabilir. İnsanın yaratılıştan (fıtrat) tabiatına yerleştirilmiş olan şeyi değiştirmesi zor hatta akıl hastalığı olan ya da doğuştan bir hastalığa uğrayanların çoğu için imkânsızdır. Fıtraten sahip olunan yatkınlıklar tabiata göre ihtiyaç duyduğu en son veya en yakın yetkinliğe ulaşması için eğitilmelidir. Eğitimle sağlamlaştırılmazsa yatkınlıklar yok olabilir ya da insan kötü şeylerle eğitildiğinde tabiatındaki kötü şeyler ortaya çıkarılmış olur.[225] Buna göre Fârâbî felsefesinde fıtrî tabiat insanı sınırlandırmamakta ya da insanın karakterini belirlememektedir. İnsan alışkanlıklar yoluyla tabiaten yatkın olmadığı fiillere de yönlendirilebilmektedir. Bu durum zor olsa da aklî melekeye sahip olanlar için imkânsız değildir. İnsan eğitimle mümkün olan en üst seviyede yetkinleştirilmelidir. Eğitim aynı zamanda yatkınlıkların ortaya çıkarılması için de önemlidir. Çünkü tabiaten her insan yaratılışın maksadı olan yüce mutluluğun ne olduğunu ya da ona nasıl ulaşacağını bilmemektedir. Bunları bilmesi için bir öğretmene ve irşat ediciye ihtiyacı vardır. Bazılarının dışarıdan gelen bu yardıma daha çok ihtiyacı varken, bazılarının daha az ihtiyacı vardır.[226] Dolayısıyla insanlar arasındaki tabiî farklılıklara rağmen eğitim ve irşad sayesinde herkes mutluluğa ulaşabilmektedir. Başka bir ifadeyle tebdil-i ahlâk noktasında yaratılıştan gelen tabiatın değişimi de mümkündür ve bunun yolu eğitimdir.

[224] Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli Medîneti'l Fâzıla*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 135-136.
[225] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 83-84.
[226] *Age.*, s. 86-87.

Fârâbî felsefesinin önemli yeniliklerinden olan nübüvvet meselesine getirdiği izah da mizâçla bağlantılıdır. Esasen epistemolojik bir mesele olan nübüvvet teorisi sudûr teorisi bağlamında Faal Akıl'dan taşmak suretiyle insana ulaşan bir bilgi akışını ifade etmektedir. Fârâbî tahayyül kuvvesini temel alarak yaptığı bu açıklamada mizâçtaki değişimin nübüvvet için bedensel bir yatkınlık sağladığını ifade etmektedir. "Bazı şeylerin etkisi ile insanın mizâcında bir değişiklik olur, bunun sonucu olarak insan uykuda veya uyanıkken Faal Akıl'dan bazı bilgiler alır."[227] Bu ifadeye göre ruhsal bazı şeyler insan bedeninin mizâcını etkilemektedir. Böylece vahiy alan peygamber, nefsi itibariyle bir değişim yaşarken bedensel olarak da diğer insanlardan farklı bir yapıya sahip olmaktadır. Esasen peygamberlerin sahip olduğu mizâç ve tahayyül yetkinliği onlarda doğuştan vardır. Ancak şurası açık ki Fârâbî'ye göre Faal Akıl ile ittisal mizâç ve tahayyül kuvvesinin normalden farklı bir yapıya sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Bu farklılık peygamberler için doğuştan gelen bir yapı iken diğer insanlar için sonradan kazanılabilen bir yetkinliktir. Burada tezimiz açısından dikkat çeken husus tahayyül kuvvesi ve mizâç arasındaki etkileşimdir. Zira bedenin mizâcındaki farklılık tahayyül kuvvesindeki farklılığı aynı şekilde tahayyül kuvvesindeki farklılık da bedenin mizâcında bir farklılığı gerekli kılmaktadır. Aynı meselenin devamında mizâcın bozulmasından bahsedilmektedir. "Bazı şeylerin etkisiyle insanın mizâcı ve tahayyül kuvvesi bozulabilir. Bunun sonucunda insan gerçekte var olmayan şeyler görür." Fârâbî bu duruma ahmak (memrûr) ve akıl hastası (mecnûn) gibi insanları örnek göstermektedir.[228] Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde bedensel mizâcın bozulması beden ve nefis arasındaki insicâmın bir sonucu olarak nefsin kuvveleri arasında saydığı tahayyül kuvvesinin bozulması böylece insanın aklî dengesinin de bozulması olarak açıklanmaktadır. Burada nefisteki değişimin mi bedene tesir ettiği yoksa bedendeki değişikliğin mi nefse tesir ettiği açıkça belirtilmemiştir. Belirtilmemesinin sebebinin birisindeki değişikliğin diğerini anında etkilemesi ve değiştirmesi olması muhtemeldir. Nübüvvetin mahiyetini açıklamak için getirilen bu izah ile ahlâkî fiillerin nefisten bedenin mizâcına bağlı olarak sâdır olması durumunun örtüştüğü söylenebilir. Vahiy ile muhatap olmak için gereken ruhsal yetkinlik bedenî yapıdaki bir yetkinliği de gerektirmektedir. Zira nâtık nefisten sâdır olan ahlâkî fiiller bedenin

[227] Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli Medîneti'l Fâzıla*, s. 116.
[228] *Age.*, s. 116.

mizâcından etkilenmekte ya da onu etkilemektedir. Benzer şekilde nâtık kuvvenin Faal Akıl ile ittisale hazır olma durumu bedenin mizâcını değiştirmekte, bu vasıtayla bedenin de hazır olmasını sağlamaktadır.

Sonuç olarak Fârâbî, mizâcı bilgi felsefesi, kozmoloji ve ahlâk temelinde işlemiştir. Fârâbî, kozmolojik bir zeminde fiziksel yetkinliği ifade eden mizâç ile ruhsal yetkinliği ifade eden mütehayyile kuvvesi arasındaki insicam bağlamında nübüvvet, bilgi teorisi ve ahlâkî fiilleri ele almıştır. Ayrıca mizâç nefsin istidatlarını belirlemesi yönüyle ahlâka tesir eden fiziksel yapı olarak coğrafya, astroloji ve yenilip içilen gıdalara bağlı olarak şekillenmekte ve onlardan etkilenmektedir. Tabiî yaratılış ve fıtrat olarak mizâç, Faal Akıl'dan gelen feyizlere açık olarak nitelendirilmiş ve zamanla bozulan mizâcın eğitim ile tekrar yaratılıştaki selim hale dönebileceği belirtilmiştir. Mizâcın tebdil-i ahlâk ile ilişkisi bakımından ise mizâç yeni fiillerin kazanılmasında bir yatkınlığı ve kolaylık veya zorluğu ifade etmektedir. Mizâcın bozularak uzaklaştığı selim fıtratı tekrar kazanmasının yani eğitim ve irşad ile ahlâkın tebdil edilmesinin bir *medine*yi gerekli kıldığı da ayrıca vurgulanmaktadır. Fârâbî felsefesinde mizâç teorisi hakkında ortaya çıkan bu tablo, İhvân-ı Safâ'da da birçok bakımdan benzerlik arz etmektedir.

3.3. İbn Sînâ

İbn Sînâ, hem tabip hem filozof olduğundan mizâç teorisini daha çok tıp teorisi olarak ele almakla birlikte ahlâkî açıdan da ele almıştır. Burada asıl maksat mizâç ve ahlâk arasındaki ilişkiyi tespit etmek ve teoriyi sadece ahlâkî açıdan ele almaktır.

İbn Sînâ, mizâcı " unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan bir keyfiyet"[229] olarak tanımlamıştır. Buna göre mizâç bir keyfiyettir, farklı keyfiyetteki (tabiat) rükünlerin karışımından doğan yeni bir keyfiyettir. İbn Sînâ'nın kozmoloji, tıp ve ahlâk sahalarında daha özel manaları içeren bu tanımının ahlâk ilminde "insan tabiatını, karakterini, insana ait huyları oluşturan-belirleyen faktör olması bakımından insan bedeninin sahip olduğu dört unsur ve dört nitelikten veya

[229] İbn Sînâ, *age.*, s. 11.

dört temel sıvıdan müteşekkil maddi yapıya atıfta bulunduğu"[230] söylenebilir. Mizâç hem fiziksel hem de ruhsal olarak sahibinin tabiatıdır. İbn Sînâ için mizâç evvela bir tıp teorisidir. Mizâcın dengesi insan bedeninin sağlığı bakımından önemlidir. Mizâçta denge ve itidal birçok faktörü etkilediği gibi mizâç da birçok faktöre bağlı olarak değişmektedir.

İbn Sînâ'ya göre mizâç çeşitli faktörlerden etkilenmekte ve çeşitli durumları etkilemektedir. Bunlar: Organların yapısı, vücudun işleyişindeki aksaklıklar, cinsiyet, yaş, psikolojik durumlar, nefiste meydana gelen değişimler, kötü ahlâk ve rezîletler, coğrafya, iklim, besinler ve ilaçlardır. Mizâç ise kıvamsal olarak nefsin varlığa geliş imkânını, nefsin istidatlarını ve ahlâkını, fiziksel yapıyı, sağlık ve hastalık durumu ile zihinsel yapıyı etkilemektedir.[231] Mizâcın etkilenimleri ve etkisi bakımından daha çok mizâç-nefis ilişkisi ve mizâç-ahlâk ilişkisi ile ilgili olanlar ele alınacaktır.

Mizâç, nefis ile ilişkisi bakımından ele alındığında mizâçsal kıvam ve insan nefsinin varlığa gelişi arasında bir paralellik bulunduğu görülmektedir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle, ay altı âlemdeki varlıklar felekî kuvveler sebebiyle unsurlardan imtizâc etmişlerdir. Bu imtizâc (karışım) itidale yaklaştıkça bitkisel nefsi, hayvanî nefsi ve itidalde daha üstün olduğunda insanî nefsi kabul eder.[232] Bu bağlamda insanın mizâçsal kıvamı diğer varlıklara göre itidal bakımından daha üstündür. Bunun manası ise insanın ahlâken de daha üstün olabilecek potansiyele sahip olduğudur. Mizâçsal kıvam insan türü içerisinde de farklılık göstermesi bakımından nübüvvet meselesiyle ilgilidir. Peygamberler, insanlar arasında bedensel olarak yetkinliği kabule diğerlerinden daha yatkındır. İbn Sînâ'ya göre bu yatkınlık peygamberlerin mizâcından kaynaklanmaktadır. Yetkinliği onunki gibi kabul edebilecek başka bedenler olmadığından o, diğerlerini yasa ve şeriat koyarak yönetir.[233] Dolayısıyla mizâcın kıvamı hem ahlâkî yetkinlik potansiyeli hem de nübüvveti ve vahyi kabul yetkinliği bakımından önemlidir.

İbn Sînâ'ya göre "mizâcın itidaline bağlı olarak nâtık nefis ve ona ait düşünsel faaliyetler de itidal üzere olmaktadır. Mizâç itidale yaklaştıkça Faal

[230] İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 2012, s. 23.
[231] İbrahim Aksu, *agt.*, s. 49-55.
[232] İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 196-197.
[233] *Age.*, s. 340-341.

Akıl'dan gelen feyizleri kabule de o kadar hazır hale gelmektedir".[234] Buna göre mizâcın itidali ve Faal Akıl'dan gelen feyizleri kabulü arasında bir ilişki bulunmaktadır. İbn Sînâ nübüvvet ve mizâç arasında kurduğu ilişkiyi sınırlı tutsa da bu konuda seleflerini takip ettiği görülmektedir. Fârâbî'de nefsin kuvveleri ve Faal Akıl merkezinde ele alınan nübüvvet meselesi, İhvân-ı Safâ'da da benzer bir şekilde Küllî Nefis ve bilgi felsefesi bağlamında ele alınmıştır. İbn Sînâ ise nübüvvet meselesini Faal Akıl, nâtık nefis ve mizâcın itidali çerçevesinde ele alması bakımından seleflerine benzemektedir.

İbn Sînâ'da mizâç-ahlâk ilişkisi onun ahlâk ve tabiat hakkındaki görüşlerine değinmeyi gerekli kılar. İbn Sînâ'ya göre her insan doğuştan iyiliği de kötülüğü de yapma yetisine sahiptir. Ona göre gerek iyi gerekse kötü ahlâk kazanılan bir şeydir. Yeni bir ahlâkın kazanımı da, kazanılmış ahlâkın iradeye bağlı değişimi de mümkündür. Aynı zamanda yeni bir ahlâk da kazanılmış ahlâkın değişimi de alışkanlık iledir. Alışkanlık ise fiillerin uzun süreyle sıkça tekrar edilmesiyle gerçekleşir.[235] Bu ifadelere göre insan tabiatı tamamen iyi ya da kötü değildir. İyiliğe de kötülüğe de meyyal nötr bir durumdadır. Bunun yanında ahlâk ister iyi ister kötü olsun alışkanlıklar yoluyla kazanılmaktadır. Buna göre tebdil-i ahlâkın yolu alışkanlık eğitimidir. Eğitimin temelinde ise kaybolan itidalin sağlanması vardır. Eksik ya da fazla olan ahlâkî eğilimlerin dengelenmesi, eksiklik veya fazlalık oluşturan fiillerin zıddı olanları alışkanlığa dönüşünceye kadar tekrar etmektir.[236] İbn Sînâ'nın tebdil-i ahlâkı kaybedilen itidalin kazanımı olarak değerlendirmesi ise İhvân'a benzemektedir.

İbn Sînâ, ahlâkın kazanılması ve alışkanlığın yanı sıra tabiî huylardan da bahsetmektedir. Yaratılış itibariyle kimi insanların korkaklığa, kimilerinin sevince, kimilerinin öfkeye, kimilerinin hüzne, kimilerinin de şehvete eğilimi vardır.[237] Dolayısıyla her insanın kazandığı ahlâktan önce bazı tabiî eğilimleri bulunmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ bir isimlendirme yapmasa da huyların bir kısmının yaratılıştan bir

[234] İbrahim Aksu, *agt*., s. 89.
[235] Fatih Toktaş, "İbn Sînâ'nın "Risâle fî 'ilmi'l-ahlâk" Risâlesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *DEUİFD*, XLIII, 2016, s. 49.
[236] *Agm*., s. 51.
[237] İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizâç-Ahlâk İlişkisi", (Ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), *İslam Düşüncesinde Mizâç Teorileri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, s. 139.

kısmının da sonradan olduğunu ifade etmiştir.[238] Buna göre İbn Sînâ'nın mizâcı, tabiî huylar kapsamında değerlendirdiği düşünülebilir.

İbn Sînâ'ya göre insanî fiiller nefisten sâdır olsa da nefis bulunduğu bedenin mizâcına bağlı olarak kendine özgü istidatlara ve bu istidatlar dolayısıyla farklı eğilimlere sahiptir.[239] Bu ifadeye bağlı olarak iki çıkarımda bulunulabilir. Birincisi, ahlâkî davranışları oluşturan alışkanlıkların bedenin mizâcına bağlı olarak elde edildiğidir.[240] Çünkü alışkanlıklar nefse ait olsa da nefsin istidat ve eğilimleri mizâca bağlıdır. İkincisi, bedene ve bedenin mizâcına bağlı ve sadece ona özgü istidat ve eğilimlerin tabiî huylar olarak algılanabileceğidir. Nitekim hem yaratılıştan ve sonradan olan huylar ayrımı hem de ahlâkın kazanılmış alışkanlıklar olması, İbn Sînâ'nın bedenden ve mizâcından kaynaklanan huyları tabiat ve karakter olarak değerlendirdiğini düşünmemize sebep olmaktadır. Ayrıca tabiat kavramını ele alırken dile getirdiğimiz İbn Sînâ'nın tanımında, tabiplerin tabiat ile mizâcı kastettiği ifadesi ve selefi olan İhvân-ı Safâ'nın mizâç ve tabiat kavramlarını birbiri yerine kullandığı gerçeği düşüncemizi desteklemektedir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'da tabiî ve kazanılmış huylara dair bir ayrım bulunduğu ve tabiî huyların mizâca, kazanılmış huyların ise alışkanlıklara karşılık geldiği görülmektedir. İbn Sînâ'nın insan tabiatını sadece iyi veya sadece kötü olarak nitelememesi ve yeni bir ahlâkın kazanımından bahsetmesi tebdil-i ahlâkı mümkün gördüğünü göstermektedir. Yine İbn Sînâ'nın sahibine özgü bir keyfiyet olarak gördüğü mizâcın insan nefsi ile ilişkisi dolayısıyla nefsin fiillerine tesiri ya da başka bir ifadeyle ahlâkî fiillerde bir rolü olduğu da açıktır. Ayrıca İbn Sînâ'nın selefleri gibi fiziksel ve ruhsal yetkinlik arasında kurduğu bağ ve bu yetkinliğe bağlı olarak Faal Akıl'dan gelen feyizleri kabule yatkınlık çerçevesinde nübüvvet meselesini açıklamış olması da önemlidir.

3.4. İbn Miskeveyh

İbn Miskeveyh ilk sistematik ahlâk eserinin yazarıdır.[241] Onun mizâç teorisini ele alışı diğer İslam filozoflarına oranla İhvân ile daha fazla benzerlik

[238] İbrahim Aksu, *agt.*, s. 102.
[239] *Agt.*, s. 107-108.
[240] Ali Durusoy, *age.*, s. 113.
[241] Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1999, C.: 20, s. 206.

göstermektedir. İhvân, mizâç teorisini ahlâk sahasında değerlendirdiği gibi İbn Miskeveyh de ahlâk filozofu olduğu için teoriyi ahlâkî açıdan ele almıştır. Mizâç teorisi bakımından Galen'den mi yoksa İhvân-ı Safâ'dan mı etkilendiği net olmamakla birlikte İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışı içerisinde teorinin önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Konu ele alınırken İhvân ile benzerlik gösteren yerlere ayrıca temas edilecektir.

İbn Miskeveyh'e göre ahlâk, nefsin düşünüp taşınmaksızın (min ğayri fikrin ve la reviyyetin) fiilini ortaya koymaya yönelten halidir. Ahlâk iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar tabiî ve kazanılmış (müstefâden) ahlâktır. Tabiî ahlâk, mizâçtan kaynaklanırken, diğeri alışkanlık ve eğitimle kazanılandır.[242] Ahlâk tanımına göre fiiller nefiste yerleşmiş olan hale göre sâdır olmaktadır. Bu sebeple fiil birçok kez gerçekleştirilince huy haline geldiği için tekraren üzerinde düşünme ya da fikir yürütmek gerekmemektedir. Dolayısıyla huylar, nefiste yerleşen ve meleke haline gelen hallerdir. Bunlar kaynağı bakımından ikiye ayrılmaktadır. Çünkü huyların bazıları yaratılış itibariyle tabiî iken bazıları alışkanlık ve eğitim ile sonradan kazanılmaktadır. İhvân da risâlelerinde ahlâk-ı merkûze ve müktesebeden bahsetmektedir. Bunların birincisi tabiî yapıya karşılık gelirken ikincisi alışkanlık ve eğitim ile sonradan kazanılan ahlâka denktir.

Kendisinden önceki filozoflar gibi İbn Miskeveyh de nefis ile bedenin mizâcı arasında bir insicam olduğunu düşünmektedir. Ona göre nefis, bedenin özel mizâcını kullanmakta ve nefis ile beden arasında tabiî ve ilâhî bir bağ bulunmaktadır. Onlardan birisindeki değişim diğerini de etkileyip değiştirmektedir. Bedeni itibariyle hasta olan kimsenin nefsi de bundan etkilenmektedir. Özellikle kalp veya beyinde bir hastalık varsa bedendeki bu hastalık, nefsin düşünce gücüne etki etmektedir. Üzüntü, kızgınlık, sevda ya da aşırı şehvet gibi nefsin hastalıkları ise bedende titreme, kızarma, şişmanlama gibi hastalıklara sebep olmaktadır.[243] Buna göre mizâcın değişimi fiziksel sebeplerin yanında ruhsal duruma da bağlıdır. Ayrıca bedenin mizâcındaki değişim nefsi, nefisteki değişim de bedenin mizâcını etkilemektedir. Buna başka bir örnek ise öfkelenme hakkındadır. Öfkelenme sırasında insan, mizâcına göre farklı tavırlar sergilemektedir. Sıcak ve kuru mizâca sahip olanlar hızlı

[242] İbn Miskeveyh, *age*., s. 25.
[243] *Age*., s. 144-145.

ve aşırı öfkelenirken; mizâcı bunun aksi olanların davranışı daha sakin olmaktadır. Bunun yanında öfkeden sonra mizâçta da bir değişim meydana gelmektedir.[244] Buna göre nefsin fiilleri mizâca bağlı olarak ortaya çıkarken, nefsin fiilleri sonucunda da bedenin mizâcı değişmektedir.

Bedenin mizâcı ve nefis arasındaki insicam, mizâç ile nefsin kuvveleri arasındaki bir irtibatı da gerekli kılmaktadır. İbn Miskeveyh'e göre nefsin kuvveleri birbirinden ayrı üç güç olmakla birlikte mizâç, alışkanlık ve eğitim ile birbirine göre güçlenmekte veya zayıflamaktadır.[245] Buna göre nefsin kuvvelerinin istidatları alışkanlık ve eğitimin yanı sıra mizâca bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla huylar bu üçüne göre şekillenmektedir. Mizâç yaratılıştan gelen yatkınlıkları ifade ederken hangi kuvveye ait istidatlar sıkça tekrar ediliyorsa onlar alışkanlığa dönüşmektedir. Eğitim ise nefsin istidatlarını ortaya çıkarıp alışkanlığa dönüştürme veya istidatları güçlendirilmek istenen kuvvenin ve onun istidatlarının öne çıkarılması noktasında önemlidir.[246] Buna göre eğitimin niteliği kişide eksik bulunan ve diğerlerine göre geride kalmış huyların kaynağı olan kuvvenin eğitilmesiyle ortaya çıkarılmasıdır. Tabiî (mizâca bağlı) huyları dikkate alınmayıp alışkanlık edindirme yoluyla eğitilmeyen insan tabiatı üzere kalacaktır. İbn Miskeveyh'e göre bu insanlar ömrünü yaratılıştan gelen hali üzere sürdürecektir. Bu insanlar öfke, zevk, hırçınlık, açgözlülük ve benzeri kötü huylara sahip olacaklardır.[247] İnsanın yaratılış itibariyle sahip olduğu bu huylar İbn Miskeveyh sisteminde mizâçtan kaynaklanan tabiî ahlâktır. Eğer kişiye gerekli eğitim verilmezse yaratılıştan gelen tabiatı üzere kalır ki tabiatında iyi huylar da kötü huylar da var olabilir. Tabiî ahlâkı üzere kalmak ya da onu değiştirmek ve yeni bir ahlâk kazanmak ise tebdil-i ahlâk ile ilgilidir. Tabiî ahlâkı üzere kalmak İhvân'da *tabiatın esaretinde kalmak* şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Mizâcı etkileyen faktörlerden birisi coğrafyadır. İbn Miskeveyh coğrafya ile mizâç irtibatından bahsetmiş ancak bu irtibatı İhvân-ı Safâ gibi ahlât ve anasır

[244] *Age*., s. 160-161.
[245] *Age*., s. 22.
[246] *Age*., s. 29.
[247] *Age*., s. 28.

yoluyla astrolojiye bağlamamıştır.[248] İbn Miskeveyh coğrafya ile ona bağlı mizâç dengesine dayanan bir karakter oluşumundan bahsetmiş ve bunu daha çok nâtık kuvve ile irtibatı bakımından ele almıştır. Dünyanın kuzey ve güney uçlarında yaşayanların iyi-kötüyü ayırt etme yönüyle maymunlar gibi olduğu; ancak orta bölgelerde yaşayanları akıl ve zekâları daha fazla olan kimseler (uygun kıvamdaki mizâçları sayesinde dengeli mizâca sahip kişiler) "tam akıllı, ayırt etme gücüne sahip ve bilgili" olarak nitelendirmektedir. Yine devamında fiziksel olarak insan olabilme seviyesinde yaratılmış bu kişilerin meleklere yaklaşabileceği, vahyi ve hikmeti taşıyabileceği de belirtilmektedir.[249] Burada nübüvvet Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi ruhsal yetkinliğin yanında fiziksel yetkinlik bağlamında ele alınmıştır. Buna göre insanların coğrafyaya bağlı olarak aklî melekelerinde bir farklılık olmakta ve insanlar coğrafyaları el verdiği ölçüde hikmete ve meleklerin ahlâkına erişebilmektedir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh nübüvvet ve mizâç arasındaki ilişkiyi coğrafya faktörünün mizâca ve nâtık kuvveye etkisi üzerinden ele almaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ nübüvveti ruhsal ve fiziksel yetkinlik ile birlikte açıklarken İbn Miskeveyh fiziksel yetkinliği izahta coğrafya faktörünü merkeze almıştır. İhvân-ı Safâ ise nübüvveti daha çok fiziksel ve ruhsal yetkinlik ile sudûr ve bilgi felsefesi bağlamında ele alıp birden fazla faktörün etkisini göz önüne almıştır.

Mizâcı etkileyen faktörlerden bir diğeri de beslenmedir. İbn Miskeveyh'e göre beslenme bedenin mizâcını dengede tutar ve hayatın temelidir. Ancak insanın kemaline ulaşması için sadece bedeninin ihtiyacı kadar beslenmesi gerekmektedir. Bu yüzden beslenmeyi zevk için değil hayatın temeli olduğu için istemelidir.[250] Beslenme fizikî bünyenin hayatiyeti için önemlidir. Fiziki bünye ise ruhun yetkinleşmesi sürecinde onun aleti ve taşıyıcısı olması bakımından önemlidir. Bu sebeple insanın yani nâtık kuvvesiyle insan olmanın kemali için bedene ihtiyaç vardır. Başka bir açıdan ise bedenin mizâcı beslenmeye bağlı olarak dengede ya da dengesi bozulmuş olmaktadır. İnsanın beslenmeyi sadece fizikî bünyesini hayatta tutacak kadar önemsemesi, zevk için değil ihtiyaç için beslenmesi önemsenmiştir. Esasen bu durum beslenmenin mizâcı değiştirmesi, mizâcın da ahlâkı şekillendirmesi

[248] Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk,* Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2012, s. 224.
[249] İbn Miskeveyh, *age*., s. 39.
[250] *Age.,* s. 40.

yani beslenmede dengenin ve aşırılıktan uzak durmanın mizâçta ve ahlâkta da dengeli olma manasına geldiğini göstermektedir.

Ahlâk ilminde tartışma konusu edinilen insan tabiatının iyi mi kötü mü ya da nötr mü olduğu meselesinde İbn Miskeveyh, insanların bir kısmının yaratılıştan iyi ve faziletli olduğunu düşünmektedir. Ona göre iyiliğe karşı yaratılıştan gelen bir meyile sahip olmayıp sonradan bunu kazanabilen ya da iyiliğe ve faziletli yaşamaya zorla da olsa alışanlar vardır. Tabiî ahlâk ilminin konusu olanlar ikinci gruptur.[251] Buradan anlaşılıyor ki tebdil-i ahlâk mümkündür ve insan yaratılıştan iyiliğe meyyal olmasa da bir şekilde ya da bir miktar bu yöne kanalize edilebilmektedir. Nitekim ahlâk eğitimi, insanların iyiliği ve faziletli bir yaşamı nasıl elde edeceği ile ilgilenmektedir. Bu bakımdan bu ilim tabiatı zaten iyi olanları değil tabiat itibariyle iyiliğe yatkın olmayanların iyiye ve fazilete yönlendirilmesini yani tebdil-i ahlâkı konu edinmektedir. Nitekim İbn Miskeveyh'in eserinin ismi *Tehzîbu'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk*'tır ki ahlâkın olgunlaştırılıp güzelleştirilmesi ve damarların temizlenmesi manasına gelmektedir. Burada damarların temizlenmesinden maksadın fiziksel mizâcın dengelenmesi ile tabiî ahlâkın yenisi ile tebdil edilmesi manasında olduğu düşünülebilir.

İbn Miskeveyh ahlâkında mizâç teorisini önemsemiştir. Tabiî ahlâk ve kazanılmış ahlâk ayrımıyla daha çok İhvân'ı anımsatırken, nefis ve nefsin kuvveleri ile mizâç arasında kurduğu ilişki ile seleflerini takip etmiş, mizâcı etkileyen faktörleri İhvân'a kıyasla daha dar bir planda değerlendirmiştir. Ancak insan tabiatının iyilik-kötülük açısından mahiyeti ve tebdil-i ahlâk konularındaki yaklaşımlarını seleflerine oranla daha sistematik bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

Sonuç olarak İslam ahlâk geleneğinde de Galen'in nefis ve kuvvelerinin bedenin mizâcına bağlı olduğu görüşü kabul edilmiştir. İnsanî fiiller nefisten kuvveler aracılığıyla sâdır olmaktadır. Nefis mizâca bağlı olduğundan fiiller de mizâçtan etkilenmektedir. Ancak mizâç ahlâkı doğrudan belirleyen bir kavram olarak kullanılmamıştır. İhvân-ı Safâ'da ahlâk-ı merkûze ya da İbn Miskeveyh'te tabiî ahlâk şeklinde ahlâk kavramıyla ifade edilse de iyi ya da kötü ahlâklı olmak doğuştan

[251] *Age*., s. 143-144.

değildir. Ahlâk ise esasen sonradan kazanılan (kesbî), ikinci bir tabiattır ve irâdîdir. Bu yüzden mizâç kavramı ahlâk eğitiminin modeli açısından önemli bir kavramdır. Nefsi tanımak, mizâç kavramı için düşünülürse kişilik ve karakter analizi, ahlâkın kazanımı ya da güzelleştirilmesi için öncelikli bir aşamadır. Mizâç kavramına her filozof gerek yaratılış, gerekse karakter ve mutluluk açısından değinmiş, kavramı tıbbî ya da psikolojik açılardan incelemiştir. Mizâca daha ayrıntılı olarak yer veren filozofların İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ olduğu söylenilebilir. Mizâç teorisinin temelde Galen'in görüşleri etrafında işlendiği bunun yanında teoriye yeni açılımların da getirildiği görülmektedir. İbn Sînâ'nın teoriyi ağırlıkla tıp ve ahlâk ilmi sahasında ele aldığı, Fârâbî'nin ise teoriye bilgi felsefesi, ahlâk ve kozmoloji içerisinde yer verdiği, İbn Miskeveyh'in de teoriyi ahlâk ilmi itibariyle değerlendirdiği görülmektedir. İhvân'ın mizâç ve ahlâk görüşlerinde selefi olan Galen ve Fârâbî'nin izleri görülmekle birlikte, kendisinden sonra mizâç konusunu tıbbî ve ahlâkî açıdan ele alan İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'te de İhvân ile paralel açıklamalara rastlanmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ RİSÂLELERİNDE MİZÂÇ

Bu bölümde İhvân-ı Safâ'da mizâç ve oluşumu, mizâcın çeşitliliğinin sebepleri, mizâç ile kozmoloji ve bilgi felsefesi arasındaki ilişki ele alınacaktır. Çalışmamızın asıl konusu olması sebebiyle İhvân risâlelerinde mizâç-ahlâk ilişkisi öncelenmektedir. Fakat bir temel oluşturması bakımından kozmoloji ve bilgi felsefesi bağlamında da mizâca temas edilecektir

1. Bir İtidal Teorisi Olarak Mizâç

Mizâç teorisi İhvân-ı Safâ ahlâkının merkezinde yer almaktadır. Ahlâk risâlesinde ayrıntılı olarak anlatılan bu teori, insanın Yaratan tarafından ona verilen halifelik sorumluluğuna karşı yetkin ve hazır olma durumu, bu sorumluluğu gerçekleştirmek maksadıyla toplumdaki tüm fertlerin birbiriyle yardımlaşması ve tek vücut olması gerekliliği üzerine kurulmuştur. Bu yüzden halifelik sorumluluğunu insanların birbiriyle yardımlaşarak yerine getirmesi gerekmektedir. Ayrıca bu sorumluluğu yüklenebilecek insanî bakımdan daha yetkin hatta melekleşmiş nefislere sahip insanlar bulunmaktadır. Ancak toplumun her bir ferdinin halifelik sorumluluğunu ve görevlerini yerine getirebilecek yetkinlik ve hazır bulunuşluğa sahip olması da mümkün değildir. Yetkinlik ve hazır bulunuşluk bakımından ortaya çıkan farklılıklar her bireyde farklı yaratılışı (tabiat-mizâç), buna bağlı farklı ruhsal yapıyı ve ahlâkı (karakter-mizâç) gerekli kılmıştır. Mizâç teorisi tam da burada insanın fiziksel yapısı ile karakteri arasındaki insicamı açıklamaktadır. Yaratılış itibariyle bazı etkilerle şekillenmiş fiziksel yapı ve daha sonra farklı etkenler sebebiyle bu yapıdaki değişimler mizâç dengesi olarak ifade edilmektedir. Mizâç insanın bedensel yapısının itidalini ya da bu itidalden uzaklaşmasını ve böylece karakter yapısının güzel ahlâkı kabule yatkınlığını ya da bu yatkınlıktan uzaklaşmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla halifelik sorumluluğunu yerine getirebilecek yatkınlık ve hazır bulunuşluk mizâcın itidaline bağlı olarak sağlanmaktadır.

İhvân, insanlar arasındaki ahlâk ve tabiat farklılıklarını dört sebebe bağlamaktadır. Birincisi; Ahlât ve ahlâtın mizâcı (beden sıvılarının karışımındaki oransal denge), ikincisi; coğrafî açıdan toprak yapısı ve iklim farkı, üçüncüsü; ataların ve kişiyi yetiştiren ve büyüten hoca ve büyüklerin inançları, dördüncüsü ise; insanın anne karnında olduğu ve doğduğu vakitlerdeki astrolojik durumlardır.[252] Bu sebeplerden üçü insan cibilliyetine (yaratılıştan gelen fiziksel yapı) yerleştirilmiş ahlâkı ifade etmektedir.[253] Buna ahlâk-ı merkûze denmektedir.

Bu başlıkta birinci sebep olan ahlât ve ahlâtın mizâcının ahlâk ve tabiata etkisi ele alınacaktır. Diğer sebeplere mizâcı etkileyen unsurlar başlığında değinilecektir. Zira onlar da ahlâk ve tabiat farklılıklarına ahlâtın mizâcı üzerinden sebep olmaktadır.

Cismanî âlem dört erkândan oluşmuştur. İnsan bedeni ise dört erkândan oluşan gıdalarla beslendiğinden, dört erkân insan bedeninde kan, balgam, kara safra ve sarı safra dediğimiz ahlât-ı erbaaya dönüşmüştür. Dört erkânın sahip olduğu dört tabiata dört ahlât da sahiptir.[254] Yaratılış itibariyle insanın bedenindeki kuruluk topraktan, yaşlık sudan, sıcaklık nefisten, soğukluk ise ruhtan gelmektedir. Ahlâtların tabiatlarla irtibatına bakılırsa; kuruluğun mekânı kara safra, yaşlığın mekânı kan, sıcaklığın mekânı sarı safra ve soğukluğun mekânı ise balgamdır. Ahlât-ı erbaa insan bedeninde farklı oranlarda bulunmaktadır. Hıltların bedende hangi miktarda bulunduğu ve oluşturdukları karışımın kendi içinde hıltlar arası oransal dengesi ahlâtın mizâcı olarak ifade edilmektedir. Ahlâtın mizâcı bir takım ilkeleri ve fıtratları (tabiat) temsil etmektedir. İşte ahlâk bu ilke ve fıtratlar üzerine inşâ edilmiştir. Örneğin; toprak azim ve kararlılığı, su yumuşak başlılığı, sıcaklık öfke ve hiddeti, soğukluk ise sabır ve tahammülü temsil etmektedir. Ahlâtların mizâcı arasındaki farklılık, birbirine zıt dört tabiat (mizâç/karakter) tipini oluşturmaktadır. Bunlar: sıcak/mahrûtî tabiat, soğuk/mebrûdî tabiat, nemli/mertûbî tabiat ve kuru/yâbisî tabiattır. Bu tabiatlara (karakter- mizâç tipi) sahip insanların farklı ahlâkî özellikleri vardır. Bunlar:

[252] *Resâil*, I, s. 288-289; *Risâleler*, I, s. 205.
[253] *Resâil*, I, s. 289; *Risâleler*, I, s. 205. Zikredilen üç sebep birinci, ikinci ve dördüncü sebeplerdir.
[254] *Resâil*, I, s. 254; *Risâleler*, I, s. 176.

A. “Mahrûtî-sıcak tabiat: Sıcak tabiatlı insanlar cesur kalpli, gönlü cömert, korkulu işlerde düşüncesizce hareket eden, kararlılığı ve dikkati az, aceleci davranan, çabuk öfkelenen, öfkesi çabuk geçen, kin gütmeyen, akıllı ve keskin zekâlı, tasavvur yeteneği güçlü kimselerdir.
B. Mebrûdî-soğuk tabiat: Soğuk tabiatlı kimseler genellikle aptal, tabiatı kaba ve ruhu katı, ahlâken olgunlaşmamış kimselerdir.
C. Mertûbî-nemli tabiat: Bu tabiata sahip kimseler genellikle zeki olmayan, işinde sebat etmeyen, yumuşak huylu, nefsi müsamahakâr, güzel ahlâklı, kabulü kolay, hızlı unutan, tabiî işlerde tedbirsiz kimselerdir.
D. Yâbisî-kuru tabiat: Bu kimseler genellikle işlerinde sabırlı, görüşlerinde sabit, (öğrenme yönünden) kabulü zor kimselerdir. Ayrıca sabır, kin tutma, tutuculuk ve hafıza konusunda baskın bir karaktere sahiplerdir.”[255]

Buna göre insanlar kendilerinde baskın olan hıltın tabiatına göre bir karaktere sahip olmaktadır. Ahlâtın mizâcı şeklinde ifade edilen insanın fizyolojik yapısı onun ahlâk ve tabiatının kendine özgülüğünü sağlamaktadır. Ahlâtın mizâcı insanın ahlâk ve karakterine tesir etmekte ve onu belirlemektedir. Bu yapı yaratılış itibariyle olduğundan ahlâk-ı merkûzeye karşılık gelmektedir. Ancak başka bir açıdan ahlâtın mizâcı sonradan da değişebilmektedir. Bu yönüyle de ahlâk-ı müktesebeye dahil olmaktadır. Dolayısıyla ahlâtın mizâcını sadece yaratılış itibariyle belirli olan, tabiî bir yapı olarak değerlendirmemek gerekmektedir.

Mizâç bir itidal ve denge teorisidir. Bu bakımdan üç tür itidal ve dengeden bahsedilmektedir. Birincisi ahlâtın mizâcının dengesi; ikincisi ahlâttaki dengenin bir şubesi olarak tabiatların (nitelik) dengesi; üçüncüsü ise nefis ve ruhun huylarının dengesidir. Denge sağlıklı olmaya, dengenin bozulması ise hastalığa sebep olmaktadır. “Dört ahlât bedende tam dörtte bir oranında bulunmalıdır. Böylece bedenin sıhhati tam ve bünyesi itidal üzere olur. Bedende hıltların birisinin diğerlerinden fazla olması, onlara baskın gelmesi ve onları yönlendirmesi durumunda bedene fazlalık yönünden ve fazlalığın miktarınca hastalık girmektedir. Dört ahlâttan birisinin miktarının azalması ve diğerlerine mukavemet edemeyip de diğerlerinin ona üstün gelmesi durumunda bedene azalanın miktarınca ve diğerlerinin cihetinden

[255] *Resâil*, I, s. 289-291; *Risâleler*, I, s. 204-205.

hastalık girmektedir. Mahir bir doktor hastalığın bedendeki hangi eksiklik ya da fazlalıktan kaynaklandığını anlayabilmektedir. Böylece hastalığı eksik olanı arttırmak, fazla olanı azaltmak suretiyle tedavi etmektedir. İtidal ve dengeye kavuşan beden ise fıtratına uygun istikametini bulur ve her şey birbirine eşit olur, itidale kavuşur."[256] Bu tür bir dengeleme ahlâtlar üzerinden yapılan bedensel tıbbî bir tedavidir. İtidal ve denge durumlarından ikincisi ahlâtın miktarındaki tabiatlar arasındadır. Her bir hıltın sahip olduğu tabiat ondaki azalmaya bağlı olarak etkisiz hale gelecek ya da artışa bağlı olarak baskın hale gelecektir. Tabiatlar arasındaki dengeye bağlı olarak ortaya çıkan huylar da değişmektedir.

İnsanda dört tabiatın dengeli halde bulunması önemlidir. Tabiatlardan her birisi itidal üzere dörtte bir oranında bulunduğu zaman kişinin ahlâkî özellikleri azim, yumuşak başlılık, öfke ve hiddetin yanında sabır ve tahammül olmaktadır. Bu tabiatlardan her birisi insanı aşırılığa sürüklediğinde huylarda ifrat ortaya çıkmaktadır. Örneğin kurulukta itidali temsil eden azim, aşırılığa sürüklendiğinde sertlik ve kabalığa dönüşmektedir. Tabiatların itidal ve ifratlarını tablo halinde göstermek faydalı olacaktır.

Tabiat(Nitelik)	İtidali	İfratı
Kuruluk	Azim	Sertlik ve kabalık (kasâve ve fezâze)
Nemlilik	Yumuşaklık (leyyin)	Yılgınlık ve mihnet (tevâniye ve mehânet)
Sıcaklık	Hiddet	Tutarsızlık- terbiyesizlik (dîş ve sefâhe)
Soğukluk	Sabır ve tahammül (enât)	Oyalanma ve ahmaklık (rîs ve bilâde)

"Eğer tabiatlar dengeli ve birbirine eşit düzeyde olursa kişinin ahlâkı dengeli, işi istikamet üzere olmaktadır. Tabiatlar itidal üzere dengelendiğinde kişi sabrında azimli, azminde yumuşak başlı, yumuşak başlılığında sakin ve huzurlu, hiddetinde teenni sahibi olmaktadır."[257] Yukarıdaki tablo göz önüne alınırsa soğukluk, kuruluk, nemlilik ve sıcaklık niteliklerinin bir arada ve itidal üzere bulunabildikleri görülmektedir. Hıltlar arasında arttırma ve eksiltme mümkün olduğundan dolayı az olanın takviyesi, çok olanın eksiltilmesi yoluyla itidal sağlanabilmektedir. Burada

[256] *Resâil*, I, s. 290; *Risâleler*, I, s. 206.
[257] *Resâil*, I, s. 290; *Risâleler*, I, s. 206.

huyların itidalinin mizâcın itidali ile ilişkilendirilmesinin yanı sıra ahlâkın oranlarla ifade edilmesi de ayrıca dikkat çekicidir.

İtidal ve denge durumlarından üçüncüsü, nefis ve ruhun huyları arasındadır. Burada nefis ile kastedilen daha ziyade nebatî ve hayvanî nefis; ruh ile kastedilen ise nâtık nefistir. "Nefisten ve bedenden gelen farklı huylar vardır. Nefisten gelen huylar düzenbazlık, kabalık, hilekârlık ve daha başka huylarken; ruhtan gelen huylar vakar, iffet, letafet gibi huylardır. Nefisten gelen huylar kötü, ruha ait huylar iyi huylardır. Bir kimse nefisten gelen huyların kendisine galip gelmesinden korkarsa ruhun huylarından onun zıddı olan bir huy ile ona karşılık vererek onu dengelemelidir. Her hastalık zıddı ile tedavi edilir ilkesi uyarınca örneğin, topraktan gelen bir huyun baskın geleceği hissedilse sudan gelen bir huy ile karşılık verilerek denge sağlanmalıdır."[258] Bahsedilen ilk iki denge durumu tıbbî bir tedavi yöntemini içeriyorken, üçüncü durum huylar üzerinden bir tedaviyi ifade etmektedir. Dolayısıyla mizâcın dengesi hem hıltlar hem de huylar bakımından sağlanabilmektedir.

Mizâç, insanın bedensel yapısına ve huylarına tesir ettiğinden ahlâtların oranı ne kadar dengeli olursa, sahibi de o kadar güzel bir surete ve övülmüş bir ahlâka sahip olmaktadır. "Hayvan ve bitkilerin şekilleri, renkleri, yiyecekleri ve kokuları dört unsurun terkibinin oranına ve niteliklerden hangisinin üstün olduğuna bağlı olarak farklı olmaktadır. Yeni doğan bebeklerde ise ahlâtındaki hıltlar en faziletli oran üzere olduğunda bedenin mizâcı sahih, bünyesi güçlü ve rengi saf olmaktadır. Mizâcının en faziletli oran üzere olduğu kimsenin, sûreti güzel, görünümü makbul, ahlâkı övülmüş olmaktadır. Bunun zıddı olursa bedeni düzensiz, sureti korkutucu, ahlâkı kötü (övülmemiş) olmaktadır. Buna örnek olarak, bedeninin mizâcında sıcaklık baskın gelenlerin bedenleri narin, renkleri esmer, hareketleri ve öfkeleri hızlı, sorumsuzluğa karşın çokça cesaretli, israfa karşın cömerttirler. Bedeninin mizâcında soğukluk baskın gelenler, cüssesi iri, hareketi yavaş, rengi beyaz, öfkesi az, çokça korkak ve cimri olurlar. Mizâca bağlı fizikî yapı ve karakter tipleri tıp ve firaset kitaplarında daha ayrıntılı anlatılmaktadır."[259] Buna göre genel olarak mizâç

[258] *Resâil*, I, s. 291; *Risâleler*, I, s. 206.
[259] *Resâil*, I, s. 248; *Risâleler*, I, s. 169.

hem fizikî yapı hem de karakter üzerinde belirleyici olmaktadır. Mizâcın itidali hem fiziksel hem de ruhsal yapının güzel ve övgüye layık olmasını sağlamaktadır.

Ahlâtın mizâcı bağlamında ele alınması gereken bir başka etken de vücuda alınan gıdalardır. Bu bağlamda vücuda alınan gıdaların midedeki karışımını ifade eden keymus kavramı önemlidir. Tabiattaki dört erkânın insan bedeninde ahlâtı erbaaya dönüşmesi keymus aracılığıyladır. Vücuttaki her bir hıltın keymustan kaynaklanan bir yapısı vardır. Keymus, onu oluşturan gıda ve bitkilerin özüne bağlı olarak farklılaşmaktadır.[260] Dolayısıyla keymus ahlâta dönüşen ve yenilip içilen gıdalara göre şekillenen bir karışımdır. Keymusu oluşturan gıdaların yanı sıra vücuda alınan gıdaların helal veya haram olması da ahlâtın mizâcını etkilemektedir. "Helal gıdalar hafif yapılı, çok faydalı, (salihu'l-keymus), mutedil mizâçlı ve sahih yapılı, ekvator bölgesinde oturan sıratı müstakimdeki kişinin yediği yiyecek gibidir. Haram gıdalar ise hararet bastığında insanın rahatsız olduğu gibi yiyene zarar verecek bir sıcaklıktadır."[261] Buna göre yenilen gıdanın ne olduğunun yanı sıra onun ahlâkî değeri de mizâca yansımaktadır. Helal gıdaların ekvatorda yetişen gıdalara benzetilmesi ise gıdaların yapısının yetiştiği coğrafyadan etkilendiğini de göstermektedir. Vücuda alınan gıdaların vücudun tabiatı ile uyumlu olması da ayrıca önemlidir. Hamile ve emziren kadınların aç gözlülük ve oburluk yapıp tabiatlarına zıt ve galiz ahlâtlı gıdalar yemesinden bahsedilmektedir. Vücutlarının tabiatına uygun olmayan bu gıdalar hamile kadına tesir ettiği gibi karnındaki bebeğe de tesir etmektedir. Emziren kadınların ise değişen mizâcına bağlı olarak sütünün yapısını etkilemektedir. Kadınların bünyelerine uygun olmayan bu gıdalarla beslenmeleri çocuklarının vücutlarında zarara ve felç gibi çeşitli hastalıklara ayrıca suretlerinde çirkinliğe ve yaratılışlarında bozulmaya sebep olmaktadır.[262] Annenin yiyip içtiği gıdalar sütünü etkilemekte ve bu sütle beslenen çocuğun mizâcını da etkilemektedir. Ancak vücuda yararlı olacak gıdalarla beslenilirse beden ve kısımları itidale kavuşup nizamı yerine gelmekte ve beden sağlıklı olup tabiatı mutedil olmaktadır. Buna bağlı olarak "nefis kendisine söylenenleri, aklî faydaları ve ilâhî destekleri kabule açık, zatıyla diri ve yetkin, cevherine dönmüş ve ışığı parlamış olur."[263] Yanlış gıdaların

[260] *Resâil*, I, s. 395; *Risâleler*, I, s. 308.
[261] *Resâil*, II, s. 256; *Risâleler*, II, s. 227.
[262] *Resâil*, II, s. 252; *Risâleler*, II, s. 223.
[263] *Resâil*, V, s. 144; *Risâleler*, V, s. 144-145.

yenilmesiyle mizâcın dengesi bozulduğu gibi yararlı gıdaları yemek suretiyle mizâcın dengesi tekrar yerine getirilebilmektedir. Bedenin sağlıklı mizâcı ve mutedil tabiatı, nefsi ilâhî feyizlere açık hale getirmekte ve nefis cevherinin yetkinleşmesine imkân vermektedir.

Vücuda alınan gıdaların ahlâtın mizâcına tesiri bağlamında İhvân ahlâkının önemli bir parçası olan zühd yaşamı ve buna bağlı olarak az yeme mizâcın itidali bakımından önemlidir. İlk dönem filozoflarının ve faziletli âlimlerin hikmeti öğretecekleri kişiye öncelikle kırk gün oruç tutmayı ve kırk gece namaz kılmayı emrettiklerinden bahsedilmektedir. Az yeme ve tabiatı ıslah sadedinden geceleyin namazı uykuya tercih etme sayesinde bedenin mizâcı itidale kavuşmaktadır. Böylece kişi nefsini tabiatın kirlerinden temizlemiş olarak ilim ve hikmet yoluna girmektedir. Peygamberlerin yükümlü kıldığı ibadetler de nefsi tabiatın esaretinden kurtarıp ilâhî feyze açmak bağlamında değerlendirilebilir.[264]

Özetle vücuda alınan gıdalar ahlâtın yapısını etkilemektedir. Bedenin hıltlarının miktarı ve tabiatlarının dengesinin oransal değerine mizâç denmektedir. Bu denge insandan insana farklılık gösterdiği gibi aynı kişi için de sürekli olarak değişmektedir. Mizâcın itidali karakterin sağlamlığına ve buna bağlı olarak erdemli davranışlara sebep olmaktadır.

Ahlâtı oluşturması hasebiyle vücuda alınan gıdalar ahlâtın mizâcına tesir etmektedir. Mizâçların birbirinden farklı olmasının sebepleri ahlâtın yapısına ek olarak coğrafya ve iklim, astrolojik durumlar ve sosyal çevredir. Bu faktörlere bağlı olarak mizâçlar arasındaki farklılıklar sadece ahlâk ve tabiatı farklı kılmaz. Aynı zamanda toplumların ırkları, dilleri, âdetleri, mezhep ve görüşleri, yeme-içme ve giyinme alışkanlıkları, müzik zevkleri ve hoşlandıkları şeyleri de farklı kılmaktadır.[265] Esasen sayılan tüm bu âdetler toplumların alışkanlıklarıdır. Ahlâk da alışkanlıklarla edinildiğine göre toplumların coğrafî ve astrolojik faktörlere bağlı şekillenen ahlâtlarının tabiatı (genetik yapı) bilkuvve bir karakter iken âdetler ile bilfiil hale gelmektedir. Toplumsal âdetlerin şekillenmesi ve toplum içindeki bireyin alışkanlıklarını kazanması, sosyal çevre içerisinde gerçekleşen bir hadisedir. Bu

[264] *Resâil*, V, s. 202-203; *Risâleler*, V, s. 199.
[265] *Resâil*, III, s. 112, 309, 333, 364; *Risâleler*, III, s. 118, 306, 329, 357.

bakımdan yerleşik ahlâkı (ahlâk-ı merkûze) ve mizâcı etkileyen faktörler ahlâtın mizâcını şekillendiren coğrafya ve iklim, astroloji ve sosyal çevredir.

2. Mizâcı Etkileyen Faktörler

Mizâcı etkileyen faktörler esasen ahlâk risâlesinde ahlâk ve tabiat farklılığının sebepleri olarak zikredilmektedir. Bu sebeplerin mizâcı etkileyen faktörler olarak ele alınmasının nedeni ise tabiat kavramının aynı zamanda mizâç kavramı yerine kullanılması ve ayrıca tabiat farklılığının sebepleri olan coğrafya ve iklim, astroloji, sosyal çevre başlıklarının ahlâk ve tabiatı mizâç üzerinden etkilemeleridir. Çünkü insan tabiat ve karakterini ahlâtın mizâcı belirlemekte, ahlâtın yapısını ise diğer faktörler şekillendirmektedir. Bu yönüyle bedenin mizâcı çeşitli faktörlerden etkilenen bir yapıdır. Mizâca bağlı ahlâk da tüm bu faktörlerin etkisinin toplamının davranışsal ifadesidir.

Mizâcı etkileyen faktörler hem başlangıçta mizâcın yapısını şekillendirmesi hem de sonradan ve sürekli olarak mizâç üzerinde değişiklikler oluşturması sebebiyle iki açıdan değerlendirilmelidir. Birincisi ahlât ve ahlâtın mizâcı ile coğrafya ve astrolojik durumlar gibi faktörlerin yaratılış itibariyle mizâcı şekillendirmesi ve belirlemesidir. İkincisi coğrafya ve iklim, astrolojik durumlar ve sosyal çevre etkisi ile birlikte ahlâtın yapısında meydana gelen ruhsal duruma, beslenmeye ve âdetlere bağlı değişimler gibi faktörlerin, mizâcı sonradan ve sürekli olarak değiştirmesidir.

2.1. Coğrafya ve İklim

Mizâcı etkileyerek insanlar arasında ahlâk ve tabiat farklılıklarına sebep olan faktörlerin ilki, beldelerin toprağı ve iklimlerinin farklılığıdır. Coğrafyaya göre toprak tipleri de farklılık göstermektedir. “Dağ başındaki veya vadideki toprakla deniz kenarındaki toprak birbirinden farklıdır. Bazı topraklar verimli iken bazıları çoraktır. Bazıları killi iken bazısı çakıllı bazısı da taşlıktır. Dolayısıyla her beldenin toprağı herhangi bir sebepten dolayı birbirinden farklıdır. Topraklar gibi her bölgenin iklimi, rüzgârları ve esiş yönleri de farklıdır. Ayrıca bölgeler üzerinde burçların doğuş yerleri, yıldızların ışıklarının ufuktan düşme açıları gibi sebepler de bölgeleri ve iklimleri birbirinden farklı kılmaktadır.” Bu sebepler orada yaşayan insanların ahlâtlarının mizâcını etkilemektedir. Ahlâtların mizâcına bağlı olarak orada yaşayan

insanların ahlâkları, tabiatları (karakter), renkleri, dilleri, âdetleri, düşünceleri, inançları, davranışları, sanatları ve siyasetleri etkilenmektedir. Bu sebeple her beldenin halkı birbirinden farklı ve kendine özgü olmaktadır.[266] Coğrafya ve iklim, ahlâk ve tabiat farklılıklarının doğrudan sebebi değildir. Coğrafî ve iklimsel faktörler ahlâtın mizâcına tesir etmek suretiyle ahlâk ve tabiatı şekillendirmektedir.

Risâlelerde coğrafya ve iklimin mizâca etkisi hakkında çeşitli örnekler verilmektedir. Buna göre "sıcak bölgelerde doğup büyüyen ve oranın havasında yetişenlerin bedeninin mizâcında soğukluk hâkim olmaktadır. Bunun aksine soğuk bölgelerdeki insanların bedenlerinin mizâcında ise sıcaklık hâkim olmaktadır. Çünkü birbirinin zıddı olan sıcaklık ve soğukluk, aynı anda aynı mekânda bir arada bulunamazlar. Varlıklar da zıt tabiatlardan birisine sahip olmaksızın varlıklarını koruyamazlar. Bu sebeple biri açığa çıktığında diğeri gizlenmektedir." Bu durum bedenin mizâcının, bulunduğu ortama uyum sağlaması olarak yorumlanabilir. Bizce bu durumun başka bir örneği, daha çok dış faktörlerin oluşturduğu özelliklerin kalıtsal hale gelmesi yönündedir. "Habeşli, Zenci, Nübe, Sind ve Hintliler güney bölgelerinde yaşarlar. Güneş bu bölgelere senede iki defa yaklaştığından buraların havasında sıcaklık baskın olur. Bu sebeple bölgenin atmosferi ısınır ve hava sıcak olur. Bu durum bölge halkının mizâcını etkiler. Bedenlerinin görünen yerleri güneşten yanar, ciltleri siyahlaşır, saçları kıvırcık olur. Bedenlerinde soğukluk hâkim olur. Bu sebeple kemikleri ve dişleri beyaz, gözleri iri, burunları geniş ve ağızları büyük olur. Ayrıca bu insanlar ilim öğrenmede soğuk tabiatlı insanlara nazaran daha hızlı ve hakkı kabullenmede daha erkenci olurlar. Soğuk tabiatlı, Kuzey bölgelerde güneş daha uzaktan geçtiğinden ne kışın ne de yazın bu bölgeye yaklaşmaz. Bölgelerin havasında soğukluk hâkim olur. Bu sebeple kuzey bölgelerde yaşayanların ciltleri beyaz, bedenleri nemli, kemikleri ve dişleri kızıl olur. Cesaret ve kahramanlık yaygın olur ve saçları düz, gözleri küçük ve bedenlerinin içi sıcak olur."[267] Tüm bu fiziksel farklılıklar mizâcın ortama uyumu ve coğrafya-iklim faktörünün kalıcı ve kalıtsal hale gelmesi diğer bir ifadeyle bu faktörün mizâcı kalıcı olarak değiştirmesidir. Karakter de mizâca bağlı olarak şekillendiğinden ortaya çıkan

[266] *Resâil*, I, s. 292; *Risâleler*, I, s. 207.
[267] *Resâil*, I, s. 292-293; *Risâleler*, I, s. 207-208.

fiziksel kalıtsal yapı, kalıtsal bir karaktere dönüşecektir. Sonuç olarak coğrafya, toplumların fiziki yapısı ve karakterini belirleyen bir faktördür.

Mizâcı etkileyen, coğrafya ile paralel bir faktör de iklimdir. Yedi iklim vardır. "Yeryüzünde bu yedi iklime sahip birçok şehir olduğu halde bu şehirlerdeki insanların dilleri, tabiatları, edepleri, mezhepleri, sanatları ve gelenekleri farklıdır. Bu iklimlerin hayvanları ve madenleri, bunları şekil, tat, renk ve kokusu da beldelerin havaları, bölgelerin birbiriyle irtibatı, sularının tatlılığı veya tuzluluğu sebebiyle farklıdır." Tüm bu farklılıklar ise burçlar, burçların bu beldelerin ufuklarına denk gelen dereceleri, gezegenlerin bu yerlerin üzerinden geçişleri ve bu gök cisimlerinin ışıklarının uzunluklarının ufuklardan bu yerlere kadar uzanması ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla iklimler arasındaki farklılıklar aslında astroloji ile irtibatlıdır.

Dil, tabiat, âdetler, mezhep ve sanatlar gibi yapılar; astroloji, iklim ve coğrafya faktörlerinin bir arada mizâcı şekillendirmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan coğrafya ve iklimlerin, hatta orada yaşayanların tabiatının astrolojik sebeplerden etkilendiği bir gerçektir. İhvân'a göre zamanın itidali; unsurların tabiatlarının eşitliği, nebilerin gelmesi, vahyin tevatürü âlimlerin çokluğu, kralların adaleti, insanların iyi hali, gökyüzünün bereketi, bitkilerin artması, canlıların çoğalması beldelerin mamur olması ve şehirlerin inşa edilmesi gibi uğurlu durumlar gezegenlerin aynı burçta bir arada bulunmasıyla ilgilidir. Uğursuz gezegenlerin aynı burçta bir arada bulunması ise zamanın fesadına; mizâcın itidalden çıkmasına, vahyin kesilmesine, âlimlerin azalmasına, hayırlı kimselerin ölmesine, kralların zulmetmesine, insanların ahlâkının bozulmasına, amellerinde kötülüğe, görüşlerinde ihtilafa, yağmurun inmeyip bitkilerin kurumasına, canlıların helak olması ile yeryüzünün genişlememesine ve beldelerdeki şehirlerin harap olmasına sebep olmaktadır.[268] İklimsel değişimler astrolojik durumların dört unsurdan oluşan cismanî âlem üzerindeki etkileridir. Yine İhvân'a göre, "yedi iklimden üçünün halkı tabiat ve ahlâken en ölçülü olandır. Bunlar Venüs, Mars ve Güneş'in etkisindedirler. Diğerlerinin halkları ise en üstün tabiattan yana eksiktirler. Bunlarsa Satürn, Jüpiter, Merkür ve Ay'ın etkisindedirler. Bu bölgelerin halklarının suretleri çirkin, ahlâkları

[268] *Resâil*, I, s. 190; *Risâleler*, I, s. 126-127.

ise vahşidir. Zenci ve Habeşliler de bunların arasındadır."[269] İklimler hangi yıldızların ruhaniyetinin etkisinde bulunduklarına bağlı olarak farklılık arz ederler. İklim ise fizikî yapı ve karakter üzerinde belirleyicidir.

Her bir mevsim farklı burçların hâkimiyetindedir. Buna bağlı olarak etkileri farklı rükünler üzerindedir. Tabiatları, mizâçlarının hıltı ve ahlâk da buna paralel olarak astrolojik durumlardan etkilenmektedir.

Mevsim	Burç	Rükün	Tabiat	Mizâcın hıltı	Ahlâk
İlkbahar	Koç-Boğa-İkizler	Hava	Sıcak ve nemli	Kan	İyilik, cömertlik, adalet
Yaz	Yengeç-Aslan-Başak	Ateş	Sıcak- kuru	Sarı safra	Cesaret ve cömertlik
Sonbahar	Terazi-Akrep- Yay	Toprak	Soğuk-kuru	Kara safra	İffet
Kış	Oğlak-Kova-Balık	Su	Soğuk-nemli	Balgam	Hilm ve umarsızlık[270]

Tabloda görüldüğü gibi her mevsimde üç burç bulunmaktadır. Her mevsimi temsil eden bir rükün ve buna bağlı bir tabiat, baskın olan hılt ve buna bağlı bir karakter bulunmaktadır.

Ekvator bölgesi de mizâca tesiri bakımından ayrıca önemsenmektedir. Hz. Âdem ve eşinin, onlardan da önce hayvanların ekvatorda yaratıldığı düşünülmektedir. Ekvator çizgisinin altında sıcaklık her zaman sıcak ve soğuk arasında mutedil bir halde bulunmakta, gece ve gündüz eşit olmaktadır. En önemlisi buranın maddesinin hey'eti yani durumu daima sureti kabule uygun haldedir. Bu sebeple önce hayvanlar ardından da insanlar ilk olarak buradaki topraktan yaratılmıştır.[271] İbn Sînâ'nın mutedil ve mutedil olmayan mizâç sınıflamasında en itidalli mizâcın ekvator bölgesinde yaşayanların mizâcı olduğu düşüncesi İhvân'ın yukarıdaki ifadeleri ile paralellik arz etmektedir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'in mizâcın itidali ve nübüvvet arasında kurduğu bağıntı hatırlanırsa İhvân'ın ilk insan ve peygamber olan Hz. Âdem ve eşinin ekvator bölgesinde yaşaması düşüncesi selefi ve halefleri ile nübüvvet-mizâç ilişkisinde aynı tutumda

[269] *Resâil*, I, s. 186; *Risâleler*, I, s. 124.
[270] *Resâil*, I, s. 228-230; *Risâleler*, I, s. 154-155.
[271] *Resâil*, II, s. 163; *Risâleler*, II, s. 143.

olduğunu göstermektedir. Ekvator bölgesinin mutedil iklimi, mizâçta en üstün kıvamı sağlamakta, vahiy ve hikmeti kabul edebilecek bedensel ve buna bağlı nefsanî yetkinlik ise ancak bu en üstün kıvamda bulunmaktadır. Bunun yanında insan türü içerisinde peygamberlerinki gibi selim fıtrat bir de yeni doğanlarda bulunmaktadır. Muhtemelen İhvân da bu düşünceyle anne rahmi ve ekvator bölgesi arasında mizâcın mutedil kıvamı yakalayabileceği bir ortam olması bakımından benzerlik kurmaktadır. "Neslin devamı ve canlıların türemesi ise su ile devam etmektedir. Basit suyun bir canlıya dönüştüğü anne rahmi de ekvator bölgesi gibi sureti kabule uygun mutedil bir tabiata sahiptir."[272]

Sonuç olarak iklim ve coğrafya mizâcın yapısını ve buna bağlı olarak da huy ve tabiatı etkilemektedir. Ancak bu faktörün mizâca doğrudan tesir etmediği, onun tesirinin ahlâtın mizâcı üzerinden olduğu unutulmamalıdır. Coğrafya ve iklim faktörü, astroloji ve beslenme faktörleri ile birlikte ve birbirleri ile eşgüdümlü bir şekilde mizâcı etkilemektedir. Bunların yanında coğrafî faktörlerin bazen kalıtsal farklılıklara sebep olduğu ve insan ırklarını ve onların kültür ve âdetlerini birbirlerinden farklı kıldığı görülmektedir. Bu bağlamda coğrafya ve iklim faktörünün insan mizâç ve karakterini kalıtsal hale gelen tesiri sebebiyle hem yaratılıştan hem de sonradan etkilediği açıktır. Yine İhvân'ın da selefi ve halefleri gibi coğrafya, mizâcın itidali ve nübüvvet arasında bir bağıntı kurduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Astroloji

Mizâcı etkileyerek insanlar arasında ahlâk ve tabiat farklılıklarına sebep olan faktörlerin ikincisi astrolojik durumlardır. Astrolojik durumlar ahlâtın mizâcına hem doğrudan hem de coğrafya ve dört erkâna tesiri vasıtasıyla dolaylı olarak tesir etmektedir. Astrolojik durumların cisimsel âleme tesirini sağlayan kuvvet bizatihi değildir. İhvân'a göre gök cisimleri Allah'ın gökyüzündeki halifeleridir. Onların yörüngeleri olan felekler dönüşlerini sürdürdükleri sürece cisimsel âlemde canlılık ve yaşam devam edecektir. Feleklerin dönüşleri feleklerin Küllî Nefis'e duydukları özlem ve ona benzeme isteklerinden kaynaklanmaktadır. Felekler cismanî âlemdeki varlıklardan daha üstün bir tabiata sahip olduklarından onlar üzerinde idarecidirler.

[272] *Resâil*, II, s. 167-168; *Risâleler*, II, s. 146.

Bu idari görevi yerine getirmek için gerekli olan yetkinliğe ise Küllî Nefis'ten gelen feyiz ve güç vasıtasıyla ulaşmaktadırlar.[273] Dolayısıyla Küllî Nefis'ten yayılan güçler cisimsel âleme felekler vasıtasıyla ulaşmaktadır. Feleklerin dönüşleri, Küllî Nefis'ten gelen feyiz ve güçleri ay altı âleme ulaştırmakla birlikte cisimsel âlemin devamlılığını da sağlamaktadır. Bu bakımdan felekler Küllî Nefis'in görevlendirmesiyle ay altı âlemi idare etmektedir. Feleklerin dönüşlerine bağlı gerçekleşen bazı olaylar ise astrolojik durumlar olarak isimlendirilen cismanî âlemi ve mizâcı etkileyen faktördür.

Gök cisimlerinin mizâçlara tesiri bağlamında öncelikle burçların ve yıldızların tabiat ve mizâçları ile bunların bedenlerin mizâcına tesirinden bahsetmek gerekir. Burçlar tabiatları bakımından ateşimsi, suyumsu, toprağımsı ve havaî olmak üzere dört gruptur. "Mars ve Aslan Kalbi gibi ateşimsi yıldızların egemen olduğu dönemlerde doğanlar ateşimsi burçlara sahip olmaktadır. Ateşimsi burçlarda doğanların bedenlerinin mizâcında sıcaklık ve safra gücü hâkim olmaktadır. Venüs ve Akyıldız gibi suyumsu yıldızların etkisinde doğanların burçları suyumsu burçlardır. Suyumsu burçlara sahip olanların bedenlerinin mizâcında nem ve balgam baskındır. Satürn gibi sabit yıldızların egemen olduğu toprağımsı burçlarda doğanların bedenlerinin mizâcında kuruluk ve kara safra galip olmaktadır. Jüpiter gibi yıldızların egemen olduğu havaî burçlarda doğanların bedenlerinin mizâcında ise kan ve itidal hâkim olmaktadır."[274] Dolayısıyla insanın doğduğu vakte göre etkisi altında bulunduğu burçlar dediğimiz yıldızların ruhaniyetleri vardır. Burçlara bağlı olarak ise insanda fiziksel ve ruhsal bir tabiat ortaya çıkmaktadır. Bu tabiatın göstergesi ise etkisi altında bulunulan yıldızın ruhaniyetine göre bedendeki hıltlardan birinin baskın olmasıdır. Başka bir yerde gezegenlerin tabiatlarından şöyle bahsedilmektedir. "Güneş; eril, sıcak, ateşsel, gündüzsel ve uğurludur. Satürn; soğuk, kuru, eril, gündüzsel ve uğursuzdur. Jüpiter; sıcak, nemli, eril, gündüzsel ve uğurludur. Mars; sıcak, kuru, dişil, gecesel ve uğursuzdur. Venüs; soğuk, nemli, dişil, gecesel ve uğurludur. Merkür; latif, uyumlu ve uğurludur. Ay; soğuk, nemli, dişil, gecesel, uğurlu ve siyahtır. Çıkış düğümünün doğası Jüpiter, iniş düğümününki ise

[273] *Resâil*, I, s. 161; II, s. 321, 329; III, s. 209; IV, s. 198; V, s. 213; *Risâleler*, I, s. 103; II, s. 291, 299; III, s. 205; IV, s. 178; V, s. 208.
[274] *Resâil*, I, s. 141, 293; *Risâleler*, I, s. 86, 208.

Satürn gibidir."[275] Sonuç olarak her yıldızın bir tabiatı ve uğurlu veya uğursuz olma durumu vardır. Uğur ve uğursuzluk bir yönüyle insan kaderindeki musibet ve talihe veya hayır ve şerre karşılık gelmektedir.

Cismanî âlemdeki uğur ve uğursuzluklar gezegenlerin mizâcına bağlı olarak meydana gelmektedir. Örneğin, "afetler tek başına Mars ve Satürn'e bağlı olarak meydana gelebildiği gibi Güneş'in sıcaklığı, Satürn'ün soğukluğu, Mars'ın kuruluğu ya da Venüs ve Ay'ın rutubetinin fazlalığından da kaynaklanabilmektedir."[276] Bir kimse etkisi altında doğduğu gezegenin uğurlarından veya uğursuzluklarından etkilenmektedir. Gezegenler bu kişinin, dünyadaki mutluluğu veya ıstırap ve meşakkatini, günahkâr bir bozguncu ya da takva ve samimiyet sahibi olmasını, iyi veya kötü ahlâklı olmasını, dünya ve ahiret nimetlerinden birini ya da her ikisini kazanmasını etkilemektedir. Aynı zamanda ahlâkta itidalden vahyin gelişine, toprağın çoraklaşmasından bereketin kesilmesine kadar birçok uğur ve uğursuzluğa sebep olmaktadırlar.[277] Hayır olarak da ifade edilen uğur sadece gezegenlerin mizâçları sebebiyle değil başka astrolojik durumlar sebebiyle de meydana gelmektedir.

Genel olarak, Küllî Nefis'ten gelen feyizlerin felekler aracılığıyla cisimsel âlemdeki varlıklara ulaşırken herhangi bir engele uğramamasına hayır denmektedir. Feyizlerin herhangi bir engelle karşılaşmaması feleklerin durumunun faziletli bir oran üzere olması halinde mümkündür. O zaman feyzin ulaşması vesilesiyle cismanî âlemde mutedil mizâç, sahih tabiat ve en iyi nizam hâkim olmaktadır. Şer ise Küllî Nefis'ten taşan feyzin cismanî âlemdeki varlıklara ulaşırken felekler âleminde bir engele takılması demektedir. Cismanî âleme ulaşan hayır her varlıkta kendi konumuna göre bir derecede iyilik sağlamaktadır. Bu hayır fakir çocuk için durumunun orta hale gelmesi iken hükümdar çocuğunun tahta oturmasına sebeptir.[278]

Etkisinde olunan yıldızın ruhaniyetine (ya da kadere) bağlı olarak bazı insanlar tabiatları itibariyle Küllî Nefis'ten gelen feyzi kabul etmeye daha açık olurken bazıları da bunun zıddıdır. İlâhî feyizlere daha açık olup olmama durumunu belirleyen fiziksel yapı mizâçtır. Bu sebeple mizâcın bozucu etkisinden kurtulup ilâhî

[275] *Resâil*, I, s. 145; *Risâleler*, I, s. 90.
[276] *Resâil*, III, s. 218; *Risâleler*, III, s. 213.
[277] *Resâil*, I, s. 158,159; III, s. 220; *Risâleler*, I, s. 101; III, s. 214.
[278] *Resâil*, I, s. 163-164; *Risâleler*, I, s. 104-105.

feyze erişmek, başka bir ifadeyle hayırlara erişmek önemsenmiştir. Nitekim ilâhî feyizlerden uzak kalmak, nefsanî yetkinliğe ulaşamamak şer, uğursuzluk ya da musibettir. İlâhî feyizlere ulaşmak ve mizâcın bozucu etkisinden kurtulup nefsanî yetkinliği elde etmek adına her türlü çabayı göstermek ve bu yönde fiillere yönelmek ise ahlâk olarak isimlendirilmektedir. Anne karnındaki nutfenin fiziksel yetkinliğini sağlaması ve sağlıklı olarak doğması da nutfeye isabet edecek uğur veya uğursuzluklarla açıklanmaktadır. "Anne karnındaki nutfenin ona bulaşacak afetlerden sağ salim kurtulması; önce hıltların bozulup değişmesi ve felek şekillerinin uğursuzluklarından kurtulup bedenin bünyesinin tamamlanması, böylece cisimsel suretin kemale ermesidir."[279] Buna göre nutfenin feleklerin uğursuzluğundan kurtulması, Küllî Nefis'ten gelen yaratıcı ruhun bir engele takılmadan mevcut bedene canlılık vermesidir.

Yıldızların her birinin yerine getirdiği farklı görevler bulunmaktadır. Onların mizâç ve tabiatları görevlerine uygun yaratılmıştır. Bu bağlamda kimisi sabitliği ve tutunmayı, kimisi mizâçların itidale kavuşmasını, kimisi güzellik ve süsleri kimisi de ilim ve vahyi temsil etmektedir. Satürn dairesinden yayılan ruhaniyetler felekler, anneler ve doğanlar gibi tüm âleme nüfuz etmektedir. Onun sayesinde suret heyulaya tutunur. Onun yeri dalaktır. Ondan bedene yayılan şey ise kara safradır. Onun ruhaniyetinin âlemdeki fiilleri soğukluk ve kuruluktur. Jüpiter dairesinden tüm âleme nüfuz eden ruhanî güçler inmektedir. Onun sayesinde tabiatlar itidale kavuşur ve zıt güçler birleşir. Bedendeki yeri karaciğerdir. İnsan bedeninde de mizâcın iyiliği, ahlâtların itidali ve kanın organlara akışını sağlamaktadır. Mars dairesindeki ruhanîlerin tesiri felekler, unsurlar ve doğanlar üzerinedir. İnsan bedeninde sarı safrayı ev sıcaklığı temsil eder. Venüs dairesindeki ruhanîlerin tesiri âlem cisminin tamamının parçalarınadır. Âlemin güzelliği ve süsünü temsil etmektedir. Merkür dairesindeki ruhanîlerden yayılan güçler de âlem cisminin bütün parçalarına tesir etmektedir. Bilgi, ilim, ilham, vahiy ve nübüvvet onun güçleriyle gerçekleşmektedir. Ay dairesinden de tüm âleme ve parçalarına tesir eden ruhanî güçler yayılmaktadır. O felekler âlemi ve unsurular âlemi arasındaki güçtür. O, âlemin nefesidir.[280]

[279] *Resâil*, I, s. 223-224; *Risâleler*, I, s. 151.
[280] *Resâil*, IV, s. 181-185; *Risâleler*, IV, s. 165-169.

Astrolojik durumların insan bedenine tesiri iki grupta ele alınabilir. Birincisi, insanın hem anne karnındaki oluşumu hem de doğumu esnasındaki etkilerdir. İkincisi ise insana doğduktan sonra tesir eden astrolojik durumlardır. Birinci gruba insanın bedensel yapısının (mizâç) oluşumu ve buna paralel olarak karakterinin (mizâç) oluşumu dâhildir. İnsanın anne karnında kalması ve yetkinleşmesi hem fizikî suretinin hem de ruhsal kuvvelerinin yetkinleşmesi ve doğduğunda hikmeti, edebi ve çeşitli davranışları elde etmeye hazır olması içindir. İlk etapta astrolojik durumların insanın oluşumundan doğumuna kadar fiziksel yapısını (mizâç) nasıl etkilediği ele alınacaktır.

İnsan, erkân-ı erbaanın özünü yeme içme vesilesiyle bünyesine alır. Bu öz insan bedeninde hıltlara dönüşür. Hıltların içinde bulunan erkeğin kanının özü kadının rahmine yerleştiğinde insan orada şekillenmeye başlar. İlk olarak bitkisel nefsin güçleri ile orada tutunur ve büyür. Nebatî nefsin güçlerinin kaynağı ise âlemin her parçasına ve rükünlerine sirayet etmiş olan Küllî Nefis'ten yayılan bir güçtür. Rahimde tutunan kan (sperm) hayız kanı ile birleşir ve spermin ısısıyla kanın rutubeti ile mayalanarak yumurta benzeri bu yapı olgunlaşır ve alaka haline gelir. Bu aşamada bir ay boyunca Satürn'ün ruhanî güçleri onu etkisi altına alır, hareketsiz ve sakin kalmasını sağlar. Küllî Nefis'ten aldığı güçle oluşan canlı çeşitli yıldızlara Küllî Nefis'ten feyezan eden ruhanî güçlerin etkisinde artık aydan aya büyür, gelişir. İkinci ay Jüpiter'in ruhanî güçlerinin etkisi altında imtizâc eder, titreyip sarsılır ve hıltının mizâcı mutedil hale gelir. Üçüncü ay ise Mars'ın ruhanî güçlerinin etkisi altında kırmızı mudğaya (et parçası) dönüşür. Dördüncü aya girdiğinde ise idare Güneş'e geçer. Bu aşamada mudğaya hayat veren ruh üflenir ve hayvanî nefis ona nüfuz eder. Dördüncü ayın sonunda belli belirsiz bir bünye oluşmuştur.

İlk dört ay bedenin mizâcı, hıltları ve tabiatları oluşur. Farklı mizâçlara sahip organlar oluşur. Beşinci ayda ise idare Venüs'e geçer. Bu aşamada Venüs'ün ruhanî güçlerinin etkisiyle bünye tamamlanır, şekil belirginleşir. Artık doğuma kadar annesi aracılığıyla beslenir. Altıncı ayda ise Merkür'ün ruhanî güçlerinin etkisi altındaki cenin hareketlenmeye başlar. Yedinci aya gelince Ay'ın ruhanî güçleri etkisinde ceninin boyu uzar, irileşir, organları sağlamlaşır, eklemleri kuvvetlenir ve eğer bu ayda doğması takdir edilirse cenin tamamlanmış olarak yaşar. Sekizinci ayda ise Satürn tekrar idareyi ele alır ve ceninde sükûnet, ağırlık ve uyku meydana gelir. Bu

sebeple bu ayda doğarsa büyümesi yavaş, ömrü kısa olur veya ölü doğar. Dokuzuncu ayda ise tekrar Jüpiter'in ruhanî güçleri etkisinde bedenin mizâcı mutedil olur, hayat ruhu kuvvetlenir ve hayvanî nefsin fiilleri belirginleşir."[281] Görüldüğü gibi astrolojik durumlar insanı oluşumundan doğumuna kadar etkilemekte ve onun fiziksel yetkinliğine erişmesini sağlamaktadır. Yıldızların etkisi ile Küllî Nefis'ten yayılan güçler, embriyo ve cenini bitkisel ve hayvanî nefsin güçleri aracılığıyla embriyo-mudğa-cenin gibi aşamalarla fiziksel bakımdan yetkinleştirir. Astrolojik durumların fiziksel yapıya (mizâç) tesiri bu yöndedir. Astrolojik durumların ruhsal yapıya (mizâç-karakter) tesiri ele alınacaktır.

Ceninin anne karnında aydan aya etkisi altına girdiği her yıldızın, haddinin bulunduğu yıldıza bağlı olarak karakteri şekillenmektedir. Örneğin birinci ayda Satürn'ün ruhanî güçlerinin etkisinde ve Venüs'ün haddinde anne mutlu olurken, Mars'ın haddinde anne hamileliğinden dolayı mutlu olmaktadır. Satürn bu ay boyunca yörüngesinde yükselir haddi üzerinde düzgün olursa annenin hamileliği hafif, ağrı ve hastalıklardan uzak olacaktır. Ancak yörüngesinde alçalır, seyrinde dönen hallerinde kınanan olursa bunun aksi olmaktadır. İkinci ayda ise Jüpiter'in ruhanî güçlerinin etkisinde Satürn'ün, Mars'ın veya Merkür'ün haddinde olur ki buna göre de farklı tesirler meydana gelmektedir. Satürn'ün haddinde iken doğan çocuk mucize ve alametlere sahip âlim olurken Mars'ın haddinde zorlukların üstesinden gelebilen tahammüllü bir kimse olmaktadır. Sonuç olarak anne karnındaki cenin aydan aya ruhaniyetinin etkisinde bulunduğu yıldıza ve onun haddinde olduğu yıldıza bağlı olarak farklı karakter özelliklerine sahip olmaktadır.

Astrolojik durumların etkisiyle insan doğuştan güzel ahlâka ve sanatlara yatkın ya da bunun aksi de olabilmektedir. Dolayısıyla anne karnındaki dokuz aylık süreç sadece suretin tamamlanması için değil felekî şahıslardan gelen feyzin bünyeye nüfuz etmesi içindir. Dokuz ayın sonunda insan kendine has sureti ve karakteri (mizâç) ile dünyaya gelmektedir.[282] Buna göre astrolojik durumlar cenini anne karnında ve doğduğu vakitte etkisi altına almaktadır. Bu etkiler hem fiziksel bünyeye hem de ruhsal yapıya tesir ederek bedenin mizâcını ve karakteri (mizâç) şekillendirmektedir. Aynı zamanda astrolojik durumlar da tek başına etken değildir.

[281] *Resâil*, II, s. 322-327; *Risâleler*, II, s. 293-298.
[282] *Resâil*, II, 331-337; *Risâleler*, II, s. 301-307.

Risâlelerde aynı vakitte doğanların aynı astrolojik şartlara maruz kaldıkları halde coğrafi bakımdan birbirlerinden farklı mekânlarda doğduklarından astrolojik tesirlere farklı şekillerde maruz kaldıkları belirtilmektedir.[283] Bu nedenle aynı vakitte doğanlar dahi birbirlerinden farklı mizâca sahip olmaktadır. Her farklı mizâç, farklı yatkınlıklar ve karakter manasına gelmektedir.

Astrolojik durumların insana etkisi bakımından ikinci grup doğduktan sonraki tesirlerdir. İnsan ömür boyu çeşitli astrolojik durumların etkisinde kalmaktadır. Örneğin kırk yıl büyüme ve gelişme için Güneş'in etkisi sürmektedir. Merkür yönetiminde geçen on üç yılda konuşma, hareket, temyiz ve anlama gibi özellikleri sağlamlaşmakta ve doğuştan getirdiği karakterine (mizâç) has huy ve fiilleri ortaya çıkmaktadır. Ömür boyunca yönetimde olduğu yıldızın çeşitli etkileri sonucu insanların karakterleri (mizâç-tabiat), huyları ve yetenekleri farklılık arz etmektedir.[284]

Sonuç olarak, mizâcın şekillenmesinde astrolojik durumların tesirini Fârâbî'de ve İhvân-ı Safâ'da görmekteyiz. Fârâbî astrolojik tesirleri coğrafya ve beslenme faktörü ile birlikte ele almıştır. İhvân da benzer şekilde astrolojik tesirleri coğrafya faktörü ile birlikte ele almıştır. Ancak astrolojik durumların dört erkâna tesiri bağlamında değerlendirilirse beslenme faktörünün de astroloji ile birlikte ele alındığı söylenebilir. Felekler İhvân'da sadece mizâca tesir etmesi bakımından değil, ay altı âlemdeki canlılığı ve hayatın işleyişini, kadere yönelik hayır ve musibetleri, insan için fiziksel görünüşünden karakter yapısına kadar birçok etkilenimi belirlemesi yönüyle de önemlidir. Felekler Küllî Nefis'ten gelen hayat nefesini ve ilâhî feyizleri ay altı âleme ulaştırmakla görevlidir. Saydığımız tesirleri ise feleklerin bu görevi bağlamında ay altı âlemi idare etmesidir. İnsan ilk etapta astrolojik durumlar el verdiği ölçüde Küllî Nefis'ten gelen feyizlere erişebilmektedir. Ancak risâlelerin bütününden anlaşıldığı kadarıyla insan belirlenmiş olan fiziksel yapısı, karakteri, yatkınlıkları ve kaderine rağmen tabiatına ait tüm bu bağlayıcılıklardan kurtularak nâtık nefsi ile ilâhî feyizlere erişip bu ilâhî bilgiler çerçevesinde irade etme ve fiillerini yerine getirme gücüne de sahiptir.

[283] *Resâil*, I, s. 164; *Risâleler*, I, s. 105-106.
[284] *Resâil*, II, 340-342; *Risâleler*, II, s. 309-312.

2.3. Sosyal Çevre

Mizâcı etkileyerek insanlar arasında ahlâk ve tabiat farklılıklarına sebep olan faktörlerin üçüncüsü olan ataların ve kişiyi yetiştiren hoca ve büyüklerin inançları maddesi, sosyal çevre etkisi şeklinde kısaca isimlendirildi. Bu madde kişiye onu yetiştirenlerin inançlarının tesirini ifade ettiğinden eğitim faktörü olarak da düşünülebilir. Sosyal çevrenin ahlâka etkisi âdetlerin süreklilik arz ederek alışkanlık haline gelmesini ifade etmektedir. Her ne kadar ferdin sosyal çevresini oluşturan toplulukla ortak bir tabiatı ve mizâcı -coğrafya ve ikilim, astrolojik durumlar ve ahlâtın yapısı itibariyle- olsa da bu yapı, mevcut sosyal çevrede alışkanlıklar ve âdetler sonucu ferdin ahlâkına yerleşmektedir. Dolayısıyla sosyal çevre etkisi sonradan kazanılsa da hem bilfiil var olan (genetik) karakterin açığa çıkarılmasını ifade etmekte hem de bir tercihe dayanmaksızın kazanılmaktadır. Bu yüzden ahlâk-ı merkûze'nin bir şubesidir. Buna mukabil mizâcın değişimi çerçevesinde ahlâk-ı müktesebe olarak da değerlendirilebilir. İnsanın hakikat olup olmadığına bakmaksızın inanç ve mezhebine sıkı sıkıya bağlı olarak kazandığı fiiller artık onun ahlâk-ı merkûze değil de ahlâk-ı müktesebe kapsamındaki fiilleridir. Dolayısıyla sosyal çevre etkisi çocukluk ve yetişme dönemi için yerleşik ve tabiî karakteri ifade ederken, nâtık nefsin yetkinleşmesiyle birey için kazanılmış ahlâkı ifade etmektedir. Ahlâk-ı merkûze bağlamında sosyal çevre etkisi sosyal çevrenin çocuklar üzerindeki etkisi ile ilgiliyken risâlede geçen ikinci örnekte ahlâk-ı müktesebe bağlamında inanç ve mezheplere mensubiyet mevzubahistir.

Bir çocuğun ailesinden, hocalarından, arkadaş ve akranlarından ahlâken etkilenmesi hem kolaydır hem de tercihi dışındadır. Risâlede sosyal çevrenin çocuklar üzerindeki etkisi şöyle anlatılmaktadır. "Çocukluğu cesur, kahraman ve silahşörler arasında geçen, onlarla beraber büyüyen çocuk, doğal olarak onların ahlâkına sahip olmakta ve onlara benzemektedir. Çocukluğu kadınlar, eşcinseller ve özürlüler arasında geçen ve onlarla beraber büyüyen çocukların çoğu ise yine doğal olarak onların ahlâkına sahip olmakta ve bütün huyları itibariyle olmasa bile, bazı huylarında onlara benzemektedir."[285] Buna göre sosyal çevre çocukluk döneminde karaktere tesir etmekte ve onu şekillendirmektedir. Galen de çocuklar üzerinde

[285] *Resâil*, I, s. 295; *Risâleler*, I, s. 209-210.

yaptığı gözlemlerle insanlar arasındaki farklılıkların mizâca dayandığı sonucunu çıkarmıştır. İhvân'ın halefi olan İbn Miskeveyh de mizâç ve ahlâk eğitimi bahsinde çocukları örnek göstermiştir.[286] İhvân çocukların ahlâkını çözümlerken, mizâç ve onu etkileyen coğrafya, iklim ve astrolojik durumlar gibi yaratılıştan gelen yerleşik ahlâka binaen çocuğun yetiştiği sosyal ortam ve onu terbiye edenleri dikkate almaktadır. Bu bağlamda sosyal çevrenin etkisi ahlâkı merkûze kapsamında değerlendirilmekte ve fazilet veya rezîlet ifade etmemektedir. Çünkü çocukların ahlâkları sadece taklit düzeyinde kalmakta ve iradî bir tercihe dayanmamaktadır. Nitekim mizâcın ahlâk-ı merkûze kapsamında değerlendirilen kısmı iradî tercihler ile kazanılmayan ve erdem ifade etmeyen davranışlardır.

Sosyal çevre etkisinin ahlâk-ı müktesebeye dâhil olan kısmı bir hikâye ile açıklanmaktadır. Bu hikâye insanların ahlâklarının inançlarından ve mensubiyet kurdukları mezheplerden etkilenmesi hakkındadır. İnsanlar "inancı ahlâkına tâbi olanlar" ve "ahlâkı inancına tâbi olanlar" olmak üzere iki kısımdır. İnancın ahlâka tâbi olmasından maksat insanların tabiatlarına uygun inanç ve mezheplere yakınlık göstermesidir. Örneğin, "Mars tabiatına sahip kimsenin nefsi çoğunlukla taassup, cidal ve husumet olan görüş ve inançlara meyilli olmaktadır. Jüpiter tabiatına matbu kimsenin nefsi de zühd, vera ve yumuşak huyluluk barındıran görüş ve mezheplere meyilli olmaktadır."[287] Ahlâkı inancına tâbi olmakla sosyal çevre etkisi kastedilmektedir. Böyle olan kimsenin ahlâk ve seciyesi inandığı görüşe ve girdiği mezhebe göre şekillenmektedir. Bu kimse kendisini mezhebinin başarısına ve inancını gerçekleştirmeye adayacağından ilgi ve gayreti bu yönde yoğunlaşmaktadır. Böylece sahip olunan inanç ve mezhep terk edilmesi zor bir alışkanlığa (âdet) dönüşüp, kişinin ahlâk ve seciyesi haline gelmektedir. Hikâye, "ahlâkı inancına tâbi olanlar" hakkındadır.

Hikâyede bir Mecusi ve Yahudi'nin yolculuğu anlatılmaktadır. Yolculuk boyunca Mecusi de Yahudi de inancı doğrultusunda hareket etmektedir. Hikâyenin ana fikri; insanın ahlâkının yetiştiği ortamdan etkilenmesi, kişinin anne-baba, hoca ve öğretmenlerinin inanç ve ahlâklarına uyarak gerçekleştirdiği davranışları, uzun süre ve tekraren yaparak alışkanlık (âdet) ve cibilliyet (karakter) haline getirmesidir.

[286] Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, s. 54,55; İbn Miskeveyh, *age*., s. 143-144.
[287] *Resâil*, I, s. 295; *Risâleler*, I, s. 210.

Böylece bu kimsenin inancı, değişmez (sabit) cibilliyeti (karakter) ve tabiatı haline gelir ve bunları terk etmek onun için zor olur. Ancak alışkanlıkları ve cibilliyeti düzeltmek zor da olsa bunlardan kötü olanları iyileriyle tebdil edilmelidir. Zira insan, kazanılmış ahlâkı itibariyle cezâ ve mükâfata tâbidir.[288] Bu hikâyede sosyal çevre etkisine bağlı olarak ahlâka sonradan yerleşen huyların ele alındığı görülmektedir. Merkûze ahlâk olarak sosyal çevre etkisi çocuklar üzerinden ele alınmışken bu hikâye sosyal çevrenin büyükler üzerindeki bağlayıcılığını konu edinmektedir. Çocuklar bu etkilere tercihe dayanmaksızın alışkanlıklar ve tekrarlar sonucu maruz kalmaktadır. Bu sebeple çocukların ahlâkı, ahlâk-ı merkûze kapsamında değerlendirilmektedir. Hikâyede ise iradî tercihlerini kullanabilecek aklî ve sosyal yeterlilikteki insanlar ele alınmaktadır. Bu insanların sadece bağlandıkları inanca tâbi yaşamaları ve bunun hakikatini sorgulamayı düşünmeden ahlâk edinmeleri kınanmaktadır. Çünkü bilgi edinmek ve hakikati aramaktan geri durarak sadece inancı olduğu için ahlâkında ona tâbi olmak, karşılığında ceza ve yergiyi gerektirecektir. Zira ahlâk-ı müktesebe ceza ve mükâfat ile övgü ve yergiye muhatap tercihi fiillerin ismidir.

Sonuç olarak risâlelerde sosyal çevrenin mizâca etkisi iki türlü işlenmektedir. Birincisi çocukluk döneminde kişinin atalarının ve onu yetiştiren hoca ve büyüklerin inançlarından etkilenmesini ifade eden ahlâk-ı merkûze olarak etkisidir. İkincisi nâtık nefsi yetkinleşmiş, iradî tercihlerde bulunabilen bireye, ahlâk-ı müktesebe bağlamındaki etkisidir. Birinci türdeki etkiler fiilleri övgü veya yergiye muhatap kılmayan, karakter (mizâç) ve tabiat üzerindedir. İkinci tür etkiler ise övgü ve yergiyi diğer bir ifadeyle ödül ve cezayı gerektiren ahlâkî fiilleredir.

3. Mizâç ve Kozmoloji

Mizâç, İhvân kozmolojisinde sayılar teorisi ve sudûr teorisi ile iç içedir. Mizâç bir itidal teorisi olması hasebiyle tüm parçaları ile birlikte âlemin sayısal bir oran üzere kurulduğu ve âlemin bu oran sayesinde varlığını ahenkle sürdürdüğü anlayışına dayanan sayılar teorisi ile irtibatlıdır. Ayrıca sudûr teorisi bağlamında Küllî Nefis'in feyizlerinin canlıların mizâçlarına ve nefislerine feyezanı bakımından

[288] *Resâil*, I, s. 295-297; *Risâleler*, I, s. 210-212.

mizâç-Küllî Nefis arasında da bir ilişki mevcuttur. Mizâcın sayılar teorisi ve Küllî Nefis ile irtibatının ele alınması ise bir ahlâk teorisi olarak mizâcın anlaşılmasına katkı sağlayacak ve mizâç-bilgi felsefesi ve mizâç-ahlâk konularına gerekli alt yapıyı hazırlayacaktır.

3.1. Mizâç ve Sayılar Teorisi

İhvân-ı Safâ felsefesinde sayılar teorisi bağlamında âlem sayısal sembollerle ifade edilmektedir. Âlemdeki düzen ve bu düzenin devamlılığı, mevcudat arasındaki hiyerarşide olduğu gibi sayısal oranlarla ve bu oranların itidali çerçevesinde ele alınmaktadır. Âlem sayıların tabiatına göre yaratılmış olup âlemdeki denge ve itidal sayısal bir oranla belirlenmiştir. İhvân-ı Safâ'ya göre âlem "tüm gezegenleri, yıldızlarının şahısları, dört erkânı ve birbirlerinin boşluğunda terkip edilenlerle birlikte cisminin tamamıyla sayılar arasındaki bir oran üzere tertip edilmiş ve yaratılmıştır".[289] Buna göre cismanî âlemin işleyişini ve devamlılığını sağlayan ay üstü âlemdeki gök cisimleri; ay altı âlemdeki cismanî varlıklar, onların yapı taşları olan rükünleri de dâhil olmak üzere bir oran üzere yaratılmıştır. Mevcudatın her birinin bir oran üzere olması durumu ise mizâç kavramıyla ifade edilmektedir. Âlemdeki farklı sayısal sembollerin ve oranların varlığına rağmen Yaratıcı, *bir* sayısının her sayının aslı olması gibi âleme oran ve ölçü vermiş, âlemi tek bir beden gibi var etmiştir. Zira "cismanî varlıklar, tek olan Yaratıcı tarafından tek bir maddeden yaratılmıştır. Onlara çeşitli suretler veren, farklı cins ve türlerde varlıklar kılıp birliği, çokluğun içinde gizleyen de aynı Yaratıcı'dır. Surette çok olan varlıklar arasında nizam ve tertibi sağlayan ve onları Yaratan'a delalet eden bağ, hepsinin tek bir özde olmasıdır."[290] Buna göre farklı varlıkların en yüce oran üzere olması sayesinde âlemde bir düzen ve birlik meydana gelmektedir. Risâlelerde âlemin çeşitli cüzlerindeki orandan bahsedilmektedir. En yüce oran yıldız ve gezegenlerde, harflerde, sayılarda, organların boyutlarında ve mûsikide mevcuttur.[291] En yüce oran hem ay üstü âlemde yıldız ve gezegenlerde hem de ay altı âlemde ve oradaki varlıklarda -onların sayılarında, dilin harflerinde, karışımlarının oranında- mevcuttur.

---

[289] *Resâil*, I, s. 218; *Risâleler*, I, s. 148. İhvân-ı Safâ'da sayılar teorisi hakkında ayrıca bakınız: Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, S. : 37, s. (87-120).
[290] *Resâil*, II, s. 150; *Risâleler*, II, s. 131-132.
[291] *Resâil*, I, s. 218-223; *Risâleler*, I, s. 148-154.

Ay üstü âlemde bulunan felekler, ay altı âlemi Küllî Nefis'ten aldıkları feyiz sayesinde yönetmekte olup bu feyizleri ay altı âleme aktararak oluş ve sürekliliği sağlamaktadır. "Ay altı âlemin yöneticisi olan feleklerin işleri faziletli bir oran (nisbe) üzerinedir. Onların dağıtımları mutedildir. Kendilerinde eksiklik ya da fazlalık yönünden zıtlık bulunmayan bir tabiatları vardır."[292] Bu ifadeye göre feleklerin Küllî Nefis'ten aldığı feyzi ay altı âleme gerektiği şekilde itidal üzere dağıtması, onların işlerinin faziletli ve yüce bir orana sahip olması sebebiyledir. Feleklerin, görevlerini en yüce oran üzere yerine getirmeleri risâlelerde başka bir yerde şöyle geçmektedir. "Herhangi bir vakitte gezegenler, apojelerinde, şereflerinde, evlerinde ya da hadlerinde ya da birbirlerine karşı en yüce oran nispetinde olurlarsa güçler Küllî Nefis'ten yayılır. Yıldızlar aracılığıyla süflî âlemdeki ay feleğinin altına ulaşır. Bunun sonucunda kâinat, en mutedil mizâçta, en sağlam (sahih) tabiat ve en iyi nizam üzere muhdis olur. Böylece kâinattaki her şey neşet eder, kemale erer ve en yüce gayeye ulaşır ve tamamlanır. Bu haller ve vasıflar mutluluk ve hayırlar (uğur) olarak isimlendirilir. Bunun aksi ise felekte uğursuzluk ve kötülüğün sebebi olarak isimlendirilir."[293] Buna göre feleklerin en yüce oran üzere oluşları ay altı âlemdeki yaratılış, hayır ve mutluğun sebebidir. Diğer bir ifadeyle ay altı âlemin hayrı varlığını en iyi nizam üzere sürdürmesi ve yaratılanların mizâçlarının itidal üzere olması ile mümkündür.

Risâlelerde ifade edildiğine göre ay altı âlemdeki insan, hayvan, bitki ve madenler rükünlerden yaratılmıştır. Eğer rükünler oran üzere birleşmezse birlik sağlayamazlar. Örneğin mûsikide nağmeler oran üzerine birleştirilirse tek bir nağme gibi olurlar. Yazıda harfler, resimde boyalar, bedende uzuvlar, tıpta ilaçlar, yemekte malzemeler böyledir. Madenler ise cevherlerinin oranı ve pişirme işleminin sıcaklığı ile süresi bakımından bir oran üzerine bir araya gelmesi durumunda güzel ve ölçülü olurlar.[294] Ay altı âlemdeki varlıkların her biri farklı bir tabiat ve mizâçta olsa da onlar arasındaki uyum ve ahenk her birinin mizâcındaki *Bir'*i temsil eden en faziletli oran sebebiyledir. Risâlelerde mevcudatın tamamı tek bir Yaratıcı tarafından rükünlerinin tek bir oran üzere birleştirilip yaratılması sebebiyle içinde *Bir'*i barındırmaktadır. Tüm yaratılan şeylerin tabiatları zıt, kuvveleri basit, şekilleri farklı

[292] *Resâil*, V, s. 157; *Risâleler*, V, s. 156.
[293] *Resâil*, I, s. 163-164; *Risâleler*, I, s. 104-105.
[294] *Resâil*, I, s. 246-247; *Risâleler*, I, s. 168-169.

olsa da onların rükünlerinin terkibinin en faziletli oran üzere olması sayesinde tek bir nağme gibi bir olurlar.[295] Her yaratılan çeşitli açılardan birbirinden farklıdır. Ancak mevcudatın çokluğundaki birliğin resmi, onların ahenk içinde bir arada olmasını sağlayan *Bir'*in imzası, en faziletli orandır.

Ay altı âlemdeki varlıklarda tek tek en faziletli oranı incelemeye, bu varlıklar arasında hiyerarşik olarak en altta olan madenlerle başlanabilir. Madenlerin tümü civa ve kükürt cevherlerinden oluşmaktadır. Bu cevherler en iyi oran üzere imtizâc eder ve oluşan karışım, en faziletli orana tâbi bir pişme sıcaklığı ve süresi ile meydana gelirse som altın oluşur. Karışımın daha nemli, daha katı ya da daha sıcak olmasına bağlı olarak ise başka madenler ortaya çıkar.[296] Bu yüzden madenlerin değer bakımından en üstün olanı altındır. Çünkü altın, karışımı ve oluşumu bakımından en faziletli oran üzere yaratılmıştır. Diğer madenler ise farklı etkenler sebebiyle farklı mizâçlara ve buna bağlı olarak da farklı yapı ve kıymete sahiplerdir. Bu kıyaslama tıpkı insanlardan mizâcı itidal üzere olanın diğerlerinden daha üstün olması gibidir.

Ay altı âlemin diğer üyeleri bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. Bitkilerin mizâcının birbirinden farklı olması sebebiyle onlardan beslenen hayvanların mizâcı da birbirinden farklıdır. İlâhî hikmet ve Rabbânî inayet her hayvanı, varlığını devam ettirebilmesi ve yetkinleşebilmesi için kendine özgü bir mizâç ve tabiat terkibi ile yaratmıştır. Bu sebeple "suda yaşayan hayvan ile karada yaşayan hayvanın mizâcı, etçil hayvan ile otçul olanın mizâcı birbirinden farklıdır".[297] Her bitki ve hayvan yaratılış amacına uygun bir mizâca sahip olarak farklı oranlar üzere yaratılmıştır.

Çalışmamızın inceleme konusu olan insanın mizâcının itidali, daha önce ayrıntılı olarak ele alındı. İnsanın mizâcı çeşitli içsel ve dışsal faktörlerden etkilenen, fiziksel yapısını oluşturan karışımların oranını ifade etmektedir. Zira mizâç teorisi karışımların oransal yapısını ifade etmesi yönüyle bir itidal ve denge teorisidir. Ayrıca insanda mizâcın itidali sadece fiziksel özelliklerin ve becerilerin değil aynı zamanda ruhsal yapının ve ahlâkın da itidali manasına gelmektedir. İnsanın yaratılanlar arasındaki üstünlüğü de mizâcının en mutedil olması sebebiyledir. İnsan

[295] *Resâil*, I, s. 249; *Risâleler*, I, s. 168.
[296] *Resâil*, I, s. 249; II, s. 101-102, 108-114; *Risâleler*, I, s. 169; II, s. 88-89, 93-97.
[297] *Resâil*, II, s. 141-142, 171-173; *Risâleler*, II, s. 124, 149-151.

mutedil mizâcı sayesinde nübüvvet vazifesini yüklenebilecek yetkinliktedir. Ancak her insan değil de insanlar arasında hem mizâcen hem de ruhsal (nefsânî) bakımdan daha yetkin olanlar nübüvvetle şereflendirilmektedir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh nübüvveti ruhsal ve bedensel bir yetkinliğe bağlı değerlendirmiş, onu mutedil bir mizâcın üstelenebildiğini belirtmişlerdir. İşte insan da mutedil mizâcı sayesinde diğer yaratılanlardan farklı olarak nübüvvete muhatap olmuştur. Nübüvvetle bağlantılı olarak mizâcın itidali hakiki bilgiye erişme ve ahlâkı güzelleştirmede de önemlidir.

Buraya kadar İhvân kozmolojisinde mizâcın itidali ile âlemin tamamının uyum ve nizam üzere olmasını sağlayan en yüce orandan bahsedildi. Âlemdeki nizam ve uyum yaratılıştan en yüce bir oranla belirlenirken bu oran zamanla bozulabilmektedir. İnsanda bu oranın bozulması ve geri kazanılması durumları mizâç-ahlâk başlığında ele alınacaktır. İnsanın kendi içinde bu oranın bozulması ve geri kazanımı onun elindeyken âlemin tamamının düzeni ve ahengi yine mizâçlara yerleştirilmiş çeşitli ilkeler iledir. Bu ilkeler çeşitli potansiyel, kabiliyet ve muhabbetlerdir.

İhvân felsefesinde cismanî âlemdeki her varlık âlemin düzen ve nizamının bir parçasıdır. Bu düzen çerçevesinde her varlığın bir yaratılış gayesi ve buna binaen her varlığın yerine getirmesi gereken bir sorumluluğu bulunmaktadır. Varlıklar âlem nizamındaki rollerini gerçekleştirebilmeleri ve yaratılış gayelerine ait sorumlulukları üstlenebilmeleri için gerekli kabiliyet ve potansiyel çerçevesinde yaratılmıştır. Ayrıca tabiatlarına, sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlayacak kabiliyetler ve yatkınlıkların yanı sıra onları gerçekleştirmeye yönelmeleri için bir sevgi ve yakınlık da yerleştirilmiştir. İnsan için düşünüldüğünde bu sevgi ve yakınlıklardan bazıları: Anne babaların çocuklarını sevmeleri, başkanların baş olmayı sevmeleri, sanatçıların sanatlarını sevmeleri, ticaret erbabının ticareti sevmesi, âlim ve bilgelerin ilmi sevmesi, iyi olan ve iyilik yapanların övgü almayı ve yüceltilmeyi sevmesidir. Bunlar insanların yararı için tabiatlarına yerleştirilmiştir.[298] İnsanlarda anne baba olmak, ticaret erbabı olmak ya da âlim olmak gibi çeşitli toplumsal rollere yatkınlık bulunmaktadır. Bunun yanında her bir topluluk da farklı rollere yatkın olarak

[298] *Resâil*, III, s. 228; *Risâleler*, III, s. 225.

yaratılmıştır. Allah insanlardan her bir ümmeti farklı ilim ve edepler için yaratmıştır. Onların yaratılışlarına (cibilliyet) bunları öğrenmeye karşı bir muhabbet yerleştirmiştir. Nitekim "her bir sanat, ticaret ve iş için de bunları icra etmeye muhabbet duyan bir ümmet yaratmıştır".[299] Buna göre insan tabiatı ve cibilliyeti, hem yaratılış hem de karakter ve mizâç manasında değerlendirildiğinde insanların her birinin sorumluluğuna ve toplumsal rolüne uygun olan yatkınlık ve kabiliyetlerinin işlendiği ve belirlendiği bir mekanizma ya da kod olarak kabul edilebilir. Bu manada âlem bir nizam üzere olduğu için âlemdeki her varlık da âlemin bir parçası olması hasebiyle kendi içerisinde aynı nizam ve orana sahiptir.[300]

İnsan neslinin devamı için şehvet kuvvesinin kendine yakın bulduğu kimseyi arzu etmesi, insan tabiatına yerleştirilmiş olan yakınlık ve muhabbet sebebiyledir. Bu yakınlık ve muhabbet ise aşkın da bir oran ve itidal meselesi olduğu bu felsefede mizâçlar arasındaki uyum ile ifade edilmektedir. Risâlelerde geçtiği kadarıyla aşk iki insan arasındaki bedensel ve ruhsal açıdan oransal bir yakınlık, benzerlik ve uyumun eseridir. Bu yüzden "âşık, maşuğu güzel olduğu için sevmez. Aralarındaki ittifak, uyuşma, uyum ve benzerlik sebebiyle sever".[301] Ayrıca insan, bedeninin tabiatı kendi tabiatına benzeyen kişiye âşık olur. "İnsanlar diğer başka şeyler varken bir şeye, başka şahıslar varken bir şahsa, başka türler varken bir türe şiddetli sevgi ve meyil gösterip âşık olurlar. Ve aşk çoğunlukla bedenlerin tabiatının birbirine benzemesiyle ilgilidir. Bu benzerlik ise onların doğumları esnasında benzer felekî şahısların etkisinde ve benzer astrolojik durumlarda doğmalarındandır."[302] Dolayısıyla âşıkların mizâçları en baştan yaratılış itibariyle benzer astrolojik durumlara maruz kalmaları sonucu, benzer bir yapıda oluşmuştur.

İnsanların tabiatlarındaki uyum ve benzerliğin aşkı doğurması gibi madenler de bir takım uyumlara binaen bir araya gelirler. Elmas ve altının bir arada bulunması, mıknatıs taşı ve demirin birbirini çekmesi gibi durumlar madenler arasında bulunan uyum ve arzuya örnektir. Mıknatıs taşıyla demir arasında âşıkla âşık olunan

[299] *Resâil*, III, s. 419; *Risâleler*, III, s. 406.
[300] Gerek Platon'un *Devlet*'inde gerekse Fârâbî'nin *medîne*sinde rastlanan toplumun her bir üyesinin -toplumsal yapının işleyişi için gerekli sorumluluğu üstlenebilmesini sağlayan- kendi *yaratılış ve tabiatına bağlı olan yatkınlıkları*, İhvân'da mevcudatın her bir ferdinin âlemin nizamındaki rolüne uygun *mizâç ve tabiat*ı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bakınız: Platon, *age.*, s. 56, 370/b-c. Fârâbî, *age.*, s. 117.
[301] *Resâil*, III, s. 226; *Risâleler*, III, s. 223.
[302] *Resâil*, III, s. 223, 226; *Risâleler*, III, s. 221, 223.

arasındaki gibi bir uyum ve benzerlik vardır.[303] Âlemdeki her birliktelik bir uyum ve buna bağlı bir çekim sonucu gerçekleşmektedir. Bu bağlamda insana, tabiatına yakın olan işler, gıdalar, memleketler, âdetler, melodiler ve şahıslar sevdirilmiştir.

Âşıkların en baştan bir uyum ve benzerliğe sahip olmalarının yanı sıra mizâçları sonradan birbirine daha çok benzemektedir. "Âşıklar öpüşüp kucaklaştığı vakit ağızlarının suyu birbirlerinin midelerine iner ve vücutlarına karışır ve yine nefesleri birbirlerine değdiği vakit birbirlerinin vücuduna karışır, böylece âşıklardan birer parça birbirlerine geçer. Birbirlerinden aldıkları parçalar onlara kan, et ve kemik olup bedenlerinin hıltlarına karışır. Bu imtizâc sonucu ahlâtların mizâcı meydana gelir. Ve ahlâta göre de ahlâk meydana gelir."[304] Buna göre zamanla mizâçlarının birbiriyle karışması sonucu fiziken birbirlerine daha çok benzeyen âşıklar ahlâk bakımından da birbirlerine benzemektedir.

İhvân'a göre âlemin bir parçası olan seslerin de mizâcı vardır. "Zıt sesler uyumlu bir oran ile bir araya getirilir, imtizâc eder ve bir olursa ölçülü bir melodi ortaya çıkar. Ölçülü melodi, kulaklara hoş gelir, ruhları ferahlatır ve nefisleri mutlu eder. Şayet sesler belirli bir oranda karışmazsa birlik olmaz ve ruhu rahatsız eden bir ses ortaya çıkar."[305] Seslerin mizâcı da aynı oran ve dengeye sahip olmalıdır. Ölçülü sesler dinleyenlere hoş gelir. Çünkü âlemdeki her şey bir oran üzere buluştuğu zaman bir arada bulunur ve bir olur. Bir arada bulunmayı sağlayan yakınlık ise dinleyicinin sese değil de ondaki orana ve o oranı yaratana duyduğu hayranlık ve özlemden kaynaklanmaktadır.

Mûsiki nağmelerinin farklı mizâçları sebebiyle dinleyenlerin mizâcına farklı tesirleri vardır. Dinleyenler mûsikinin mizâcına ve itidaline göre ondan lezzet alıp sevinirler ya da rahatsız olurlar. Örneğin "tiz sesler sıcaktır. Ahlâtın (mide suyu) mizâcını ısıtır ve sakinleştirirler. Kalın sesler ise soğuk olduğundan, sıcak ve kuru ahlâtın mizâcını nemlendirir. Kalınlık ve tizlik arasında mutedil sesler ise itidal üzere olan ahlâtın mizâcını, itidalden çıkmaması için muhafaza eder. Çünkü mutedil ve uyumlu sesler, ahlâtın mizâcını mutedil kılar, tabiatları ferahlatır, ruhlar bundan

[303] *Resâil*, II, s. 104, 115; *Risâleler*, II, s. 90, 99.
[304] *Resâil*, III, .s 225-226; *Risâleler*, III, s. 222-223.
[305] *Resâil*, I, s. 203; *Risâleler*, I, s. 137; İhvân'da mûsiki hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Yalçın Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C.: 6, (Ed. İsmail Çalışkan), İnsan Yayınları, İstanbul 2017, (s. 353-390).

lezzet alır ve nefisler mutlu olur. Uyumsuz şiddetli sesler ise mizâcı bozar, itidalden uzaklaştırır".[306] Sesler kalın veya tiz olması bakımından farklı olsalar da ölçülü oldukları sürece dinleyenler ondan lezzet alır. Kalınlık tizlik bakımından tam bir itidale sahip sesler ise dinleyenlerin mizâcını mutedil kılar, dinleyenler ondan lezzet alır ve mutlu olurlar. Uyumsuz ve ölçüsüz sesler ise mizâcın dengesini bozar. Dolayısıyla mûsiki ve dinleyen arasındaki ilişki seslerin mizâcı ve insanın mizâcı arasında kurulmakta ve bir ölçüye dayanmaktadır.

Dinleyenler mizâç ve tabiatlarına bağlı olarak farklı ses ve makamlardan hoşlanırlar. Örneğin "her milletin lezzet aldığı ve ruhlarının sevindiği dilleri, tabiatları, ahlâkları ve âdetleri, başka milletlere aynı tesiri göstermeyen melodi ve nağmeleri vardır."[307] Buna göre mûsikinin insanlar üzerindeki tesiri de mûsikideki oran ve dinleyenlerin tabiatındaki oranla ilgilidir. Ayrıca "bir insan bir melodiden bir vakit lezzet alır ve mutlu olur, başka bir vakit lezzet almaz ve mutsuz olur. Bunun sebebi ise ahlâtın mizâcının yani bedenin tabiat ve terkibinin, zaman ve mekânın değişmesidir."[308] İnsanın mizâç ve tabiatı değişken bir yapı arz ettiğinden, mizâç ve tabiata bağlı olarak yakınlık duyulan ve sevilen melodiler de değişmektedir.

Müzisyenin nağmeleri ay altı âlemdeki varlıklara ay üstü âlemin sevincini yaşatır. En faziletli ve yüce oran üzere iş yapan felekler âleminin hareketlerinden sâdır olan ses ve makamlar ise felekler âlemine ruhlar âleminin sevincini yaşatır. Bu yönüyle oran üzere olan şeyler varlıklara sudûr hiyerarşisinde yükselme gayreti ve isteği kazandırmaktadır. Çünkü âlemdeki oran ve ahenk *Bir* olanı hatırlatır ve ona doğru bir yakınlığı arzulamaya sebep olur.[309] Dolayısıyla âlemin her bir parçasında olduğu gibi seslerdeki makam ve ritim de en yüce oran üzere olursa ay altı âlemde de olsa insana ruhlar âleminin sevincini yaşatmaktadır. İnsan ruhlar âlemine yükselmeyi yani ruhunu özgürleştirmeyi tıpkı cennet anlatıldığında ona girmeyi arzuladığı gibi arzulamaktadır. İnsan, bu arzusunu gerçekleştirmek için nefsini temizleyip ahlâkını güzelleştirecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde makam ve ritmin mizâca tesir ettiği, mizâcı ve dolaylı olarak ahlâkı etkilediği anlaşılmaktadır. Faziletli orana sahip sesler

[306] *Resâil*, I, s. 203-204; III, s. 111-112; *Risâleler*, I, s. 137; III, s. 117.
[307] *Resâil*, I, s. 204; *Risâleler*, I, s. 137.
[308] *Resâil*, I, s. 204; *Risâleler*, I, s. 137.
[309] *Resâil*, I, s. 212-213; *Risâleler*, I, s. 143.

mizâcı itidale ve ahlâkı güzele yönlendirirken aksi durum mizâcın itidalini bozmakta ve kötü huylara sebep olmaktadır.

Müzik aletlerinden *ud*un telleri tabiî âlemi temsil etmesi yönüyle dört adettir. Bu sebeple en ölçülü ses ondan çıkan sestir. "Mûsikişinaslar, Allah'ın hikmetiyle uyumlu olması için *ud*un tellerini dört adetle sınırlandırmışlardır. Bunlardan biri zir telidir. Ateş unsuruna karşılık gelen bu telin nağmesi de buna uygun olarak sıcak ve hiddetlidir. Bir diğeri mesna teli, hava unsuruna karşılık gelir. Nağmesi de rutubete karşılık gelir. Diğeri suyun nemi ve soğukluğuna sahiptir. Bam teli ise toprağa karşılık gelir, nağmesi de onun ağırlığına ve kalınlığına sahiptir. Nağmelerin tesiri ise dinleyenlerin tabiatının mizâcına göre değişir. Zirin nağmesi safra hıltını güçlendirip gücünü ve tesirini arttırırken balgam hıltını da inceltir. Mesnanın nağmesi kan hıltını güçlendirip gücünü ve tesirini arttırırken kara safra hıltını da inceltir ve yumuşatır. Misles teli balgam hıltını güçlendirip gücünü ve tesirini arttırırken sarı safra hıltının keskinliğini kırar. Bam teli kara safra hıltını güçlendirir, gücünü ve tesirini arttırırken kan hıltının dolaşımını yavaşlatır. Tabiatı hastalığın tabiatına zıt nağmeler, gece gündüz kullanılırsa hastalık kırılır ve hafifler, hastanın ağrıları azalır. Çünkü birbirine eş ve benzer tabiatlı şeyler bir araya gelince fiilleri kuvvetlenir ve tesirleri açığa çıkar böylece zıt tabiatta olana galip gelir."[310] Her bir telin mizâç üzerinde farklı tesirleri bulunmaktadır. Her biri başka bir hastalığı tedavi edecek bir etkiye sahip olup buna bağlı olarak hıltlardan birisini kuvvetlendirmektedir. Bu bağlamda mizâcın itidalden uzaklaşması sebebiyle meydana gelen hastalıklar sadece vücuda alınan gıda ve ilaçlar ile değil gerekli mûsiki nağmelerinin dinlenmesi ile de tedavi edilebilir.

Mûsikinin *dinleyicinin nefsine tesir eden ruhanî bir cevher*[311] olması yönüyle gıda ve ilaçlar yoluyla tedaviden farklı olarak ruhsal bir tedavi oluğu söylenebilir. Ayrıca mûsikinin sadece tedavi maksadıyla değil ruhlara sevinç veya hüzün vermek için günlük hayatın bir parçası olarak kullanıldığı da söylenmelidir. Bu sebeple

[310] *Resâil*, I, s. 216-217; *Risâleler*, I, s. 146-147. Müzikle tedavi fikri Pisagorcu düşünceye dayandırılabilir. Zira Pisagorcular müziği ruhu arındırmak için kullanmışlardır. Bakınız: Ahmet Arslan, *age*., s. 148.
[311] *Resâil*, I, s. 195; *Risâleler*, I, s. 131.

"düğünlerde sevinç ve mutluluk veren; matemlerde hüzünlendiren; mabedlerde, yolculuklarda ve çeşitli zaman ve mekânlarda mûsiki kullanılmaktadır."[312]

İhvân öncesinde Fârâbî'de, mûsiki makamları ile dört unsur, gezegenler ve burçlar arasında bazı eşleştirmelerden bahsetmiştir. Fârâbî, bu konuda Pisagor'dan etkilenmiş ancak kendisi de bazı ekleme ve düzeltmelerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra Fârâbî, mûsiki makamlarının psikolojik etkilerini ele almış ve bu konuda bir cetvel hazırlamıştır. Buna göre her makamın insan psikolojisi için tesirli olduğu bazı vakitler vardır. Fârâbî musikişinaslığı ve bu alandaki eserleriyle[313] İhvân'ın öncülü olması bakımından bizi ilgilendirmektedir. İhvân da mûsiki ve mizâç arasındaki bu ilişkiye risâlelerde oldukça geniş yer vermiş ve tafsilatlı açıklamalarda bulunmuştur.

Buraya kadar ifade edilenlere göre İhvân'ın ahlâk sisteminde mûsikinin mizâca tesiri olduğu açıktır. Mûsiki, mizâcı (tabiat) doğrudan etkileyen faktörler arasında ele alınmamıştır. Mûsiki, ahlâtı ve ahlâtın mizâcını, itidale kavuşturmak ya da itidalini bozmak bakımından etkilemektedir. Yine mûsiki, onu dinleyenlerin nefsine tesir ederek bazı duygu ve davranışlara sevk etmekte, ahlâtın mizâcının dengesi ile bağlantılı olarak nefsi ve fiillerini de etkilemektedir. Sonuç olarak mûsiki mizâcın dengesi bakımından bozucu veya tedavi edici bir etkendir.

Ahlâk alanında Platon'dan beri, Aristo'nun da *orta olma* şeklinde ifade ettiği itidal teorisi İhvân-ı Safâ ile matematiksel sembollerle ifade edilen niceliksel bir özellik kazanmıştır. Bu teoride insan ruhunun psikolojik değişkenleri neredeyse bir matematik denklemi ile ifade edilecektir. Bu bağlamda İhvân kozmolojisini tesiri altına alan sayılar teorisi metafizik alana ait ahlâk-mizâç teorisinde de aynen karşımıza çıkmıştır.[314] İhvân-ı Safâ felsefesinde bir itidal teorisi olarak mizâç, âlemdeki sayısal düzenin ve ahengin bir sembolü; Yaratıcı'nın farklı türlerde yarattığı varlıklar üzerindeki "birleştirici imzası"dır. Âlemde mizâç yapısı itibariyle itidale yaklaşan veya ondan uzaklaşan aynı zamanda özünde itidale ulaşabilir bir fıtrata[315] da sahip olan her varlığın, kendine özgü bir mizâcı vardır. Âlemdeki düzen

[312] *Resâil*, I, s. 196*; Risâleler*, I, s. 132.
[313] Ethem Ruhi Üngör, "Fârâbî'nin Mûsiki Yönü", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1985, s. 65 vd.
[314] İlhan Kutluer, *agt*., s. 211.
[315] "Hakiki ilimler, dilsel ifadeler farklı lisanları ve farklı şahısları meydana getirse de hepsi onları var edenin birliğinin delilleridir. Allah insanları da diğer varlıkları da bu fıtrat üzere yaratmıştır." Resâil, V, s. 76; Risâleler, V, s. 82.

ve ahengi keşfedebilmek ise temelde mutedil bir mizâçla mümkündür. Kendi iç uyumunu yakalayabilen insan âlemdeki uyum, ahenk ve birliği keşfedebilecek bedensel ve ruhsal yetkinliğe erişecektir. Böylece insan küllî olanı düşünebilecek, varlığın hakikatini idrak edip onun bilgisine ulaşabilecek duruma gelebilir. İnsanın, mizâcını yaratılıştan oluşturan ve onu sonradan değiştiren şeyleri bilmesi ve bu faktörlerin tesirinden nasıl kurtulabileceğinin yolunu keşfetmesi gerekmektedir. Ancak bu sayede beden ve ruh bir düalite olmaktan kurtulur, ikisi arasındaki insicam ruhun kurtuluşunu sağlar.

Sonuç olarak, İhvân-ı Safâ âlemdeki düzen ve ahengi, *âlemin sayının tabiatına göre yaratılması* ilkesi uyarınca mizâcın itidali çerçevesinde ele almaktadır. Mevcudatın çokluğuna rağmen onları Yaratan'ın her birini en yüce oran üzere yaratması hasebiyle âlem çokluğun karmaşasından öte birliğin ahengi ile devam etmektedir. Âlemdeki ahenk, nizam ve dengenin ifadesi sayısal bir oran olan mizâçtır. Her yaratılanın mizâcı birbirinden farklı ancak en yüce oran üzere birbiri ile uyumludur. Bu uyumun müsebbibi olan en yüce oran sayesinde âlem, varlığını hayır ve mutluluk üzere sürdürür. Âlem, ay altı âlem ve ay üstü âlem olmak üzere iki kısımdır. Ay altı âlemdeki varlıklar rükünlerden (erkân-ı erbaa) yaratılmıştır. İnsan, hayvan, bitki ve madenler rükünlerinin oran üzere birleşmesi yani mizâçlarının en faziletli oran üzere olması sayesinde yetkin ve tam olmaktadırlar. Yaratılanlar arasında en üstün olan, en mutedil mizâca sahip olması sebebiyle insandır. İnsan, üstün olup ruhsal ve bedensel olarak *en yetkin* olduğundan nübüvvete muhatap olmuştur. Nübüvvet mizâcın itidali ile ilişkili olduğu gibi, ahlâk da mizâcın itidali ile ilişkilidir. Nebiler *üsve-i hasene* (ahlâkta en güzel örnek) dir. Bu bakımdan onlar ahlâk önderleridir. Ayrıca mizâcı en mutedil, nefisleri en temiz olduklarından hakikatin bilgisi olan vahyin taşıyıcısı ve uygulayıcısıdırlar. İnsanlar da ahlâk önderi olan nebilere benzemek, güzel ahlâka erişmek ve hakiki bilgiden istifade etmek için mizâçlarını mutedil tutmalı ve nefislerini arındırmalıdırlar.

Mizâç aynı zamanda âlemdeki aşk ve muhabbet ile mûsikinin de sembolüdür. Aşk ve muhabbet âlemin nizam ve ahenk üzere sürüp gitmesi için mizâçlara yerleştirilmiş ilkelerdir. Mûsiki ise oranlı (makamlı) sesleri ile dinleyenlerin ruhuna ve mizâcına tesir etmektedir. Bu meyanda mûsikinin mizâcı mutedil hale getirmesi sebebiyle bedensel ve ruhsal hastalıkların tedavisinde

kullanılması da kayda değerdir. İhvân kozmolojisine hâkim olan sayılar teorisi, mizâç ortak elemanı ile ahlâkta da ifadesini bulmuştur. Ahlâk risâlesinin riyâzî ilimler içerisinde yer alması da bu durumun başka bir göstergesidir. İhvân'ın ahlâk anlayışında sayısal bir oranı temsil eden mizâç teorisi, merkezi bir konumdadır. Sayılar teorisi bağlamında mizâç, âlemin tamamında hâkim olan nizam, denge ve ahengin; ay altı ve ay üstü âlemdeki uyumun yapıtaşıdır. Yine mizâç, insanın fizik ve metafizik arasındaki irtibatının ve bu irtibat bağlamında bilgi ve feyiz akışının; insanın fiziksel ve ruhsal yetkinliği ile mevcudatın geri kalanına üstünlüğünün de ifadesidir.

3.2. Mizâç ve Sudûr

Sudûr hiyerarşisinde mizâç, daha çok Küllî Nefis ile irtibatlı olarak değerlendirilecektir. Zira mizâç, ay altı âlemin yapı taşları olan erkân-ı erbaanın karışım oranını ifade etmektedir. Küllî Nefis ise ay üstü âlem ile ay altı âlem arasındaki irtibatı sağlamaktadır. Ay altı âlemdeki mizâçlara ve onlarda bulunan nefislere fazilet ve bilgi Küllî Nefis'ten feyezan etmektedir. Bu sebeple burada ele alınacak konu Küllî Nefis ve onun ay altı âlemdeki mizâçlar üzerindeki etkisidir.

Küllî Nefis, sudûr teorisinde üçüncü sırada yer almakta, Yaratıcı ve Akıl'dan sonra gelmektedir. Yaratıcı Akıl'ı yoktan yaratmıştır. Nefis Akıl'dan feyezan etmiştir. Akıl'dan Nefis'e onu tamamlamak ve yetkinleştirmek için suretler, iyilikler ve faziletler feyezan etmektedir.[316] Akıl, Nefis'e Yaratıcı'dan gelen feyiz ve bilgileri aktardığı için Faal ve Küllî olurken, Nefis de âlemin içerisindeki cüzî nefislerle birlikte âlemin tamamının ruhanî yönü olması hasebiyle Küllî Nefis olmuştur. Küllî Nefis felekleri idare eder, yıldızları hareket ettirir, kâinatı yaratır ki bunlar Yaratıcı'ya benzeme gayretindendir. Bu fiilleri Yaratıcı'ya itaat ve kulluk için ve O'na duyduğu özlem sebebiyledir.[317] Dolayısıyla Küllî Nefis, Yaratıcı tarafından maddî âlemdeki işleri yerine getirmekle sorumlu tutulmuştur. Yaratılış gayesine

[316] *Resâil*, III, s. 198; *Risâleler*, III, s. 193.

[317] *Resâil*, III, s. 233; *Risâleler*, III, s. 230. Fârâbî de gök cisimlerinin dönüşü ile ay altı âlemdeki oluşu ve mizâcı açıklamaktadır. Bu oluş esnasında farklı mizâçlardaki maden, bitki, hayvan ve insan türleri oluşmaktadır. Fârâbî, *age.*, s. 76-79.

uygun davranışları ise onun kulluğunun göstergesidir. Ayrıca Küllî Nefis, âlemin maddesinin tamamına nüfuz eden ruhudur.[318]

Burada İhvân'ın sudûruna tesiri olduğunu düşündüğümüz selefi Fârâbî'nin sudûr anlayışına da kısaca değinilmelidir. Fârâbî'nin sudûru on akıldan oluşmaktadır. Yaratıcı'dan (İlk Neden-İlk Varolan) taşan İlk Akıl Yaratıcı'yı düşündüğünde ikinci akıl meydana gelmekte kendisini düşündüğünde ise ilk gök meydana gelmektedir. Bu bağlamda her akıl Yaratıcı'yı düşündüğünde ondan kendisinden sonraki akıl sudûr ederken kendisini düşündüğünde ay üstü âlemde bir küre oluşmaktadır. Onuncu Akıl'a kadar böyle devam ederken bu akıldan başka bir akıl taşmaz ve onun kendisini düşünmesinden ise ay altı âlem meydana gelir. Dolayısıyla burada sudûr ontolojik bir hiyerarşiyi ifade etmektedir. Ancak aynı zamanda akıllardan oluşan bu sistem metafizik âlemden gelen bilgi ve feyizlerin ay altı âleme akışını da göstermektedir. Ay altı âlemde akıl ve akılsallar bilkuvvedir. Onları kuvveden fiile çıkaracak olan ise onuncu akıl olan Faal Akıl ile ittisaldir.[319] İhvân'ın sudûru yukarıda görüldüğü üzere Yaratıcı, Akıl ve Nefis üçlüsünden oluşmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'nin On Akıl üzerine kurduğu sistemden farklıdır. Her iki sudûr da ay üstü âlemden ay altı âleme doğru bir fazilet, feyiz ve bilgi akışını ifade etmektedir.[320]

Fârâbî'nin de İhvân'ın da etkilendiği Plotinus'un sudûru ise Bir, Zekâ ve Ruh üçlüsünden oluşmaktadır. Plotinus ve İhvân'ın sudûru arasında bazı karşılaştırmalar yapılabilir. Birincisi, Plotinus'te Tanrı şuurlu kabul edilmemekte bu sebeple yaratılış şuursuz bir taşma sonucunda gerçekleşmektedir. Zira *yetkin olan varlık taşar* ilkesi vardır. İhvân'da ise Yaratıcı şuurlu bir yoktan yaratmanın sahibidir. İkincisi, hem Plotinus'te hem de İhvân'da Zekâ-Akıl varlıkların suretlerini bilkuvve ihtiva etmekte olup, bu suretler Ruh-Nefis'e bir defada ve zamansız feyezan etmektedir.[321] Üçüncü olarak, Yaratıcı Akıl'ı yoktan yaratır, taşma ise ondan sonra gerçekleşir ki hepsi

[318] *Resâil*, II, s. 31; Risâleler, II, s. 27.
[319] Bakınız, Fârâbî, *age.*, s. 61-62, 112.
[320] Bakınız; *Resâil*, I, s. 161; III, s. 149, 382; *Risâleler*, I, s. 103; III, s. 150, 373.
[321] Burhan Köroğlu, *agt.*, s. 204, 212.

Yaratıcı'nın izni iledir.[322] Burada Fârâbî ve Plotinus'un sudûr anlayışlarına kısaca değinilmiştir.

Küllî Nefis güneş ışığının havanın tüm parçalarına nüfuzu gibi felekten yeryüzüne kadar tüm cisimlere nüfuz etmekte olup, iki gücü hâizdir. Bu güçlerden birisi fail (fa'âle), birisi bilen (allâme) güçtür. "Fail güç cisimlere nakşettiği suret, şekil, hey'et, ziynet, güzellik, boya renkleri ile onları tamamlar ve yetkinleştirir. Bilen güç ise cismin zatındaki faziletlerin bilkuvve halden bilfiil hale dönüşmesi; hakiki ilimler, güzel ahlâk, doğru görüşler ve iyi işler ile onları hikmetle ve sağlam yapma konularında cevherinin saflığı ve cirminin letafeti ölçüsünce bu güçten etkilenerek yetkinleşmesini sağlar."[323] Buna göre Küllî Nefis Yaratıcı'dan Akıl'a, Akıl'dan da kendisine taşan bilgi ve feyizleri âlemdeki tüm madde ve nefislere aktarmaktadır. Sudûr hiyerarşisindeki rolü itibariyle âlemin ruhanî yönü olan Küllî Nefis, Yaratıcı'nın izni ile âlemin cismanî yönünü yöneten ve idare eden bir *melek*tir.[324] Dolayısıyla Küllî Nefis'ten ay altı âleme kemal ve yetkinlik gücünün yanında fazilet ve bilgi de feyezan etmektedir.

Ay üstü âlemdeki felekler, Küllî Nefis'e daha yakın ve ay altı âlemdeki maddî varlıklara nazaran cirmi daha hafif olup ay altı âlemin yönetimi işinde Küllî Nefis'in yardımcılarıdır. Küllî Nefis'in -Yaratanın izni ile- cismanî âlemi yaratma, unsurlara feyezan etme ve varlık âlemine çıkan cüzî nefislere feyzinden ve gücünden vermesi fiillerinde yıldızlar (felekler) onun aletleridir.[325] Dolayısıyla Küllî Nefis'ten yayılan feyizler yıldızlar aracılığıyla ay altı âleme feyezan etmektedir. İhvân kozmolojisinde felekler maddeden kurtulmuş faziletli ruhların mekânıdır. Onlara yıldızların ruhanîleri denmektedir. Felekler arasında da bir hiyerarşi bulunmaktadır. Onlar ulaşabilecekleri en yüksek noktaya yükseldiklerinde yıldızların ruhanîleri olan faziletli kişilerden feyiz alır ve onu ay feleğinin altındaki unsurlara ulaştırırlar. Bunun sonucunda unsurlardan kâinattaki canlılar, bitkiler ve madenler varlığa

[322] Plotinus, *Dokuzluklar*, Çev.: Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, I, 6, s. 25; III, 13-14, s. 68-69. Plotinus hakkında karşılaştırma için bakınız: Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, C.: 5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 59.
[323] *Resâil*, III, s. 153; *Risâleler*; III, s. 153.
[324] *Resâil*, III, s. 154, 271; *Risâleler*, III, s. 154, 270.
[325] *Resâil*, II, s. 321, 329; *Risâleler*, II, s. 292, 300.

gelmektedir. Yıldızlar ile unsurlar ve onlardan olanlar üzerindeki ilişki aralarındaki uyuma göre değişmektedir.[326]

Yıldızların ruhanîleri maddeden kurtulmuş faziletli ruhlar olduğu gibi dini terminolojideki ismiyle meleklerdir. Nitekim İhvân'a göre tabiatın esaretinden kurtulan ruhlar melekleşmektedir. Yıldızların ruhanîleri her doğanın doğduğu vakte ve yere bağlı olarak onları tesiri altına almaktadır. Yıldızların ruhanîlerinden her birisi bir melektir. Örneğin, Jüpiter'de bulunan melek Rıdvan meleği iken, Satürn'de bulunanlar ölüm meleği ya da Münker-Nekir melekleri gibidir.[327] Dolayısıyla mizâca etki etmesi bakımından yıldızların ruhaniyetlerinin etkisi Küllî Nefis'ten aldığı görevle yıldızlardaki melekleşmiş faziletli şahısların cismanî âlemi tedbiridir. Buradan anlaşılıyor ki yıldızların etkisinden bahsedildiğinde aslında Küllî Nefis'in feyezanı kastedilmektedir. Mizâca etki eden faktörlerden birisi olan ve astrolojik durumlar şeklinde ifade edilen yıldızların tesiri aslında Küllî Nefis'in maddî âleme etkisi ve onun üzerindeki tedbiridir.

Ay üstü âlemde feleklerin dönüşü, Küllî Nefis'in faziletlerinin ay altı âleme aktarılması içindir. Böylece "cüzî nefislerin yetkinleşmesi için maddenin buna imkân veren yetkinliğe ve tamlığa kavuşması sağlanır."[328] Buna göre Küllî Nefis'in yardımı sonucu cüzî nefisler ve onu taşıyan madde yetkinleşmektedir. "Küllî Nefis'in en üstteki muhit feleğe hareket vermesiyle birlikte diğer feleklere ve tüm âleme hayat nefesi yayılmaktadır."[329] Küllî Nefis'ten yayılan fa'âle ve allâme güçleri de yine felekler aracılığıyla ay altı âleme ulaşmaktadır. Âleme yayılan hayat nefesi fa'âle güçlerinin feyezanıdır. Allâme güçleri ise daha çok bilgi ile alakalı olup sanatların bilgisi, hakiki ilimler ve güzel huyların ay altı âleme feyezanı manasındadır. İhvân'ın feleklerde maddeden kurtulmuş faziletli ruhların yaşadığı anlayışı göz önüne alınırsa onların vahyin ve ilhamın –ki bunlar sadece dini emirler değil dünyaya ait sanatsal ve bilimsel bilgilerdir- taşıyıcısı melekler olduğu anlaşılabilir. Kısacası felekler (yıldızlar-gök cisimleri) hem nefsin taşıyıcısı olan bedene (mizâçlara) hem de bizzat nefsin kendisine Küllî Nefis'ten gelen feyizleri aktarmaktadır. Ay altı âleme feyezan eden hayat nefesi ve bilgiler, gök cisimlerinin aracılığı ile ulaşmaktadır.

---

[326] *Resâil*, II, s. 125; *Risâleler*, II, s. 107.
[327] *Resâil*, II, s. 133-134; *Risâleler*, II, s. 114-115.
[328] *Resâil*, III, s. 150; *Risâleler*, III, s. 151.
[329] *Resâil*, IV, s. 198; *Risâleler*, IV, s. 178.

Ay altı âlemde Küllî Nefis'in fiilleri ve etkisine *tabiat* ismi verilmektedir. Hatta Küllî Nefis'ten *Küllî Tabiat* şeklinde de bahsedilmiştir.[330] Bu âlemdeki oluş ve bozuluş tabiat kanunları olan sünnetullah üzere devam etmektedir. Tabiata nispet edilen fiiller de esasen Küllî Nefis'e ait fiillerdir. Dolayısıyla tabiat kanunları Küllî Nefis'in âleme verdiği nizam ve ahenktir. Küllî Nefis'in felekler aracılığıyla tesir ettiği ay altı âlemdeki fiilleri, tabiat kanunları yanında tabiat gücü olarak da isimlendirilmektedir. Bu güç hem dört erkânın bileşik cisimlere dönüşmesini sağlamakta (yaratma) hem de bileşik cisimler olan canlılar, bitkiler ve madenlere nüfuz etmektedir. Bu durumda tabiat gücü onlara hareket veren, onları yöneten ve yetkinleştiren güçtür.[331] Buradan hareketle dört erkânın, tabiatın fiillerinin konusu olmasıyla; dört ahlâtın da insan tabiatının konusu olduğu söylenebilir. Küllî Nefis'ten yayılan güçler tabiata hareket verip dört unsurun imtizâcını sağlar. İnsan tabiatı da dört ahlâtın imtizacından doğan niteliklerdir. İnsan, fillerini tabiatına (mizâç) bağlı olarak ortaya koymaktadır. Kısacası ahlâk mizâçtan etkilenmekte, mizâç ise Küllî Nefis'ten gelen feyizlere bağlı olarak tabiatını ve itidalini kazanmaktadır.

Sudûr hiyerarşisinde insanı yaratılmışlar arasında en üstün mertebeye koyan mutedil mizâçlı yaratılışıdır. Mutedil mizâcı sebebiyle insan yaratılmışlar arasında üstün, onları tedbir eden, dünyayı imar eden bir halifedir. Halifelik görevi bağlamında âlemin düzeninin en iyi haliyle devam etmesi sorumluluğu insana aittir. İnsan bu görevini Yaratıcı'nın izni ile Küllî Nefis'ten yayılan güçten aldığı bir parça ile yerine getirmektedir. Böylece İhvân'a göre, insanın *hakkını yerli yerine koyduğu fiilleri*, halifelik görevini yerine getirmesini sağlayacakken aynı zamanda bu fiilleri meleklerin fiillerine benzeyecektir.[332] Buna göre önceki konuda ele alınan insanî fiillerin itidalli ve ölçülü olması durumu, fiillin hakkı teslim edilerek gerçekleştirilmesi olarak da anlaşılabilir. Bu bağlamda insanî fiillerin itidal üzere gerçekleşmesi insanın Küllî Nefis'ten aldığı desteğe bağlı olarak nefsin ve bedenin yetkinleşmesi oranında mümkündür. Bedenin ve itidalini kaybetmiş mizâcın bozucu etkisi ancak Küllî Nefis'ten gelen feyizler ve onun desteği ile aşılabilmektedir. Bu bakımdan Küllî Nefis'in feyizleri hem bilgi hem de nefsanî kuvvelerin gücü ve

[330] *Resâil*, III, s. 175; *Risâleler*, III, s. 173.
[331] *Resâil*, II, s. 66-67, 123-124, 128; *Risâleler*, II, s. 60-61, 105, 109.
[332] *Resâil*, IV, s. 196; *Risâleler*, IV, s. 176.

yetkinliği bakımından insanı desteklemekte, hakiki bilgi ve güzel ahlâkı tamamlamaktadır.

Sonuç olarak İhvân'ın sudûr anlayışı ile selefi Fârâbî ve ikisinin de etkilendikleri isim olan Plotinus'un sudûru arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. İhvân'ın sudûr anlayışı, İslamî ögelerle bezenmiş olması bakımından Fârâbî ile benzer iken; Yaratıcı (Bir), Akıl ve Nefis üçlüsü bakımından Plotinus'un sudûr anlayışı ile benzerdir. İhvân'ın sudûr hiyerarşisinde Yaratıcı, Akıl ve Küllî Nefis üçlüsü ruhanî âlemde yer alırken insan, bitki, hayvan ve madenler yaratılmış cismanî âlemde yer almaktadır. Yaratıcı cismanî âlemle irtibatını Küllî Nefis aracılığı ile sağlamaktadır. Küllî Nefis cismanî âlemin tedbirinden sorumlu ve her işini Yaratıcı'nın izni ile gerçekleştiren bir halifedir. Küllî Nefis'ten cismanî âleme hayat ve bilgi feyezan etmektedir. Onun feyizleri, ay altı âleme ay üstü âlemdeki gök cisimleri aracılığıyla ulaşmaktadır. Ay altı âlemdeki oluş-bozuluş, hayır-şer ve bilgilerin (ilham-vahiy) feyezanı gök cisimlerinin hareketleri ile gerçekleşmektedir. İnsanın bu feyizler vasıtasıyla hem bedensel (mizâç) hem de ruhsal yetkinliğini gerçekleştirmesi tezimiz açısından önemlidir. Zira beden ve ruh (nefis) arasındaki insicam mizâç ve ahlâk arasında da mevcuttur. Küllî Nefis'ten feyezan eden hayat insanın fiziki yapısına, bilgi ise ruhanî yönüne etki etmekte, bu da mizâcı ve dolayısıyla ahlâkı belirlemektedir. Gök cisimlerinin mizâca tesiri; ay altı âlemdeki canlılığı ve hayatın işleyişini, kadere yönelik hayır ve musibetleri, insan için fiziksel görünüşünden karakter yapısına kadar birçok etkilenimi belirlemesi şeklinde ifade edilmiştir. İnsan Küllî Nefis'in bedenin mizâcı üzerindeki bu belirleyici ve sınırlayıcı etkilerinden, yine ondan feyezan eden hakiki bilgiler sayesinde kurtulup ruhunu özgürleştirebilir. Dolayısıyla burada Küllî Nefis ve mizâç merkezinde ele alınan mizâç-sudûr ilişkisinin, bilgi felsefesi ve ahlâk felsefesi başlıklarında da bazı yönleri ile ele alınması gerekmektedir.

4. Mizâç ve Bilgi Felsefesi

İhvân-ı Safâ'nın bilgi felsefesi mizâç teorisini anlamak açısından oldukça önemlidir. Bilginin amele dönüştüğü alan ahlâktır. Bilgi kaynaklarının sağlam ve güvenilir oluşuna bağlı olarak hakiki bilgi ve güzel ahlâk elde edilir. Hakiki bilgi yani hakikate ulaştıran bilgi, nefsin arınmasını ve insanın kurtuluşunu sağlamaktadır.

İhvân-ı Safâ'ya göre bilgi kaynakları *duyular*, *akıl* ve *sezgi*dir. Akıl ile burhan ve düşünme kastedilmekte; havâtır, vahiy ve ilham ise sezgiye dâhil olmaktadır.[333] İhvân'ın bilgi felsefesi açısından mizâcın konumu ise burada önemlidir. Buraya kadar mizâcın insanın bedensel ve ruhsal yapısına tesir eden çeşitli faktörlerden etkilendiği meseleleri ele alındı. Bu bakımdan mizâcın durumunun bedensel sağlığı ve ruhsal sağlığı etkilediği de açıklanmış oldu. Bilgi kaynakları da hem bedensel hem de ruhsaldır. Onların mizâçtan nasıl etkilendiğini ele almak hakiki bilgiye ulaşmanın yolunu gösterecektir. Hakiki bilgiye ulaşmak hakkında yapılacak bu değerlendirme ise İhvân'ın ahlâk felsefesine yaklaşımının ve ahlâk-mizâç ilişkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Burada bilgi kaynaklarının güvenilirliği bakımından duyusal, akılsal ve sezgisel bilginin mizâçla ilişkileri sırayla ele alınacaktır.

Zihin bilinebilir olan şeylerin formlarını üç yolla elde edebilir. Bunlar: duyular, burhan ve düşünme (fikr ve reviyye) dir.[334] Buna göre bilinebilir şeyler duyular ya da akılsal işlemler sonucu elde edilebilmektedir. Duyusal bilgiler bedene ait beş duyu ile elde edilir. Bu duyular: görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadır. Akılsal bilgiler ise İhvân'ın iç duyular olarak bahsettiği ruhanî duyu güçleri aracılığıyla elde edilmektedir. Bunlar: mütehayyile, müfekkira, hafıza, nâtıka ve sânia' (yapma) güçleridir.[335] Duyusal bilgiler aklın burhan ve düşünce güçleri sayesinde akılsal bilgilere dönüşmektedir. Yine akla özgü fiiller olan havâtır, vahiy ve ilhamı da içine alan sezgisel bilgiler ise duyu verileri aracılığıyla değil Küllî Nefis'ten gelen feyizler ile kazanılmaktadır ki bu açıdan vehbî bilgilerdir. İhvân'da bilgi edinme sürecinin nefsin kuvveleri ile irtibatının daha iyi anlaşılması maksadıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'da bu meseleye kısaca değinilecektir. Ardından İhvân'da bilgi edinme süreci daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İhvân'ın selefi Fârâbî'de insanî nefsin beş amir kuvvesi vardır. Bunlar nâtık, mütehayyile, duyu, besleyici ve isteme (nuzûî) kuvveleridir. Bunlardan bilgi edinme süreci ile alakalı olanlar: duyular, akıl ve mütehayyiledir. Yeri kalp olan *duyu kuvvesi* beş duyunun amiridir. *Natık kuvve* ile ise insan akılsal nesneleri bilir ve güzelle çirkini birbirinden ayırt eder. Tüm yapıp etmeleri (sanat) ve ilimleri onunla

[333] *Resâil*, I, s. 168, 269, 320; II, s. 304; *Risâleler*, I, s. 108, 189, 232; II, s. 275.
[334] *Resâil*, I, s. 269, 320; II, s. 304; *Risâleler*, I, s. 108, 232; II, s. 275.
[335] *Resâil*, II, s. 315-316; III, s. 199; *Risâleler*, II, 286-287; III, 194.

elde eder. Mütehayyile kuvvesi ise duyusalları muhafaza eder, kontrol eder ve onlara dair verileri terkip ve tafsil eder. Mütehayyile kuvvesi bir başka açıdan da nübüvvet ile ilgilidir. Ayrıca Fârâbî rüyayı ve vahyi mütehayyile kuvvesi üzerinden açıklamaktadır.[336]

İhvân'ın halefi İbn Sînâ sisteminde ise nefis nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısımdır. Bilgi edinme ise hayvanî ve insanî kuvve üzerinden açıklanmaktadır. İnsan ve hayvanlarda bulunan hayvanî kuvveye ait iç ve dış idrak güçleri vardır. Dış idrak güçleri beş duyu iken; iç idrak güçleri: hiss-i müşterek, hayal ve musavvira, mütehayyile (insanî nefis için müfekkira), vehim, hafıza ve hatırlama olmak üzere beş tanedir. Beş duyu, duyusal nesneler hakkında duyumlar elde ederken; iç duyu güçlerinden hissi müşterek, beş duyudan yansıyan ve onlardan kendisine sevk edilen suretlerin hepsini bizatihi kabul eder. Bu kendisiyle kabulün meydana geldiği güçtür ancak suretleri muhafaza etmez. Hayal ve musavvira gücü ise ortak duyu gücünün beş tikel duyudan kabul ettiklerini muhafaza eder. Algılanan şeyler ortadan kaybolduklarında suretler burada bulunur ve muhafaza edilirler. Ancak bu güç suretler hakkında hüküm vermez. Mütehayyile gücü ise hayal ve musavvira güçlerine gelen suretleri terkip ve tafsil eder. Ona gelen suretler sadece duyulardan değil metafizik etkilerden de kaynaklanabilir.[337]

Metafizik etkiler: vahiy, mucize, rüya ve kehanet gibi bilgilerdir. Bu bilgiler mütehayyileye uykuda veya uyanıkken gelmekte olup fiziksel sağlık (mizâç), mütehayyile ile hatırlama güçlerinin durumuna bağlı olarak gelmektedir. Vehim gücü, beş duyunun idrak edemediği cüzî manaları idrak eder. Vehme ait bu manalar garîzî ilhamlar ya da tecrübe olabilir. Mütehayyile vehim gücünü referans alır ve ona göre davranır. Hafıza ve hatırlama ise vehim kuvvesinin idrak ettiği anlamları saklayan ve gerektiğinde hatırlayan güçtür. Ancak mütehayyile gücünü akıl kullanırsa bu gücün adı müfekkira olur.[338] Bu bağlamda Fârâbî de daha genel bir ayrıma sahip olan nefsin kuvveleri İbn Sînâ'da ayrıntılı bir şema haline gelmiştir. Fârâbî'deki mütehayyile ve nâtık kuvve ayrımı İhvân'da mütehayyile ve müfekkira

[336] Fârâbî, *age*., s. 87-91.
[337] İbn Sînâ, *age.*, s. 201, 206; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev.: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, LiteraYayıncılık, İstanbul 2013, s. 111-112; Ali Durusoy, *age*., 132-179.
[338] İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 201, 206; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 111-112; Ali Durusoy, *age*., 132-179.

şeklinde görülmektedir. İbn Sînâ'da ise daha geniş bir nefis şeması ile karşılaşılmaktadır. Bununla birlikte mütehayyile ve müfekkira kuvvelerinin fonksiyonları bakımından İhvân'ın ve İbn Sînâ'nın tasniflerinde bazı benzerlikler de görülmektedir. Buna biraz sonra yeri geldiğinde değinilecektir. Ancak İhvân'ın nefsin kuvveleri hakkındaki ayrımının İbn Sînâ'ya kıyasla oldukça muhtasar bir görünüm arz ettiği söylenmelidir.

İhvân sisteminde duyu organları aracılığıyla duyumlama ve iç duyular olan akılsal güçler aracılığıyla da algılama sonucu bilgi edinme işlemi gerçekleşmektedir. Görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadan oluşan beş duyu dış dünyadaki bilinebilir şeyleri duyumlamaktadır. Mütehayyile, müfekkira, hafıza üçlüsü ise duyu verilerini algılayıp akılsal işlemler yapar. Bu bilgilerin dışa vurumu ise aklın nâtıka denilen konuşma gücü ve sânia' olarak ifade edilen yapma güçleri iledir.[339] Bilgi edinme sürecini ifade eden duyumlama ve algılama işlemleri bedene ve nefse ait güçler ile gerçekleştirildiklerinden bedenin mizacından etkilenmektedirler. İhvân, dış duyular tarafından elde edilen duyu verilerinin anlamlandırılması manasına gelen algıyı mizâç üzerinden açıklamıştır. Algılamanın mizâç ile ilişkisi incelendikten sonra algılama işleminin nasıl gerçekleştiği iç duyular üzerinden ele alınacaktır.

İhvân'a göre, algılama mizâç üzerinden gerçekleşmekte olup algılama, "algılanan cismin tabiatının algılayanın tabiatına zıt olması durumunda algılayanın mizâcını değiştirmesidir". Dolayısıyla algılama kişinin mizâcındaki değişim vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Örneğin insan kendi bedeninin sıcaklığından daha sıcak bir şeye dokunduğunda ondaki sıcaklığı algılar, eğer beden sıcaklığı ile eşitse dokunduğu cismin sıcaklığını tam olarak algılayamaz. Algılayanın ıslak bir şeye dokunduğunda yaşlığı algılaması, ona dokunduğunda bedenin onun yaşlığını emmesi bu yolla da mizâcının değişmesi ve algılayanın bu değişimi hissetmesidir. Bunun yanında algılama esnasında değişen mizâç bir sonraki duyu verisini gereğince değerlendiremez. Örneğin, yumuşak bir elbiseye dokunan insan sonrasında yanağına dokunduğunda yanağını sert algılar. Oysa yanağı elinden yumuşaktır.[340] Buna göre algılama mizâç değişikliğine bağlı bir his olduğundan değişken olan mizâç sebebiyle herkes için aynı, eşit seviyede veya objektif olamamaktadır. Farklı kişiler aynı

[339] *Resâil*, II, s. 315-316; III, s. 199; *Risâleler*, II, s. 286-287; III, s. 194.
[340] *Resâil*, II, s. 309; III, s. 227; *Risâleler*, II, s. 280; III, s. 224.

bilinebilir şeyi farklı şekilde duyumlar ve algılarken; aynı kişi de farklı zamanlarda farklı duyumlara ve algılara sahip olmaktadır.

Lezzet ve elem teorisi de algılama ile bağlantılıdır. Nitekim algılanan şeylerden elde edilen lezzet ve elem, algılama sonucu değişen mizâcın tabiatına bağlı olarak algılayanın iyi ya da kötü hissetmesidir. Örneğin, koklamada koklanan kokuya bağlı olarak canlının tabiatı ondan hoşlanırsa lezzet, tiksinirse elem olarak adlandırılmaktadır. Ancak mizâç değişmiş ise bedenin algılamaya bağlı olarak hissedeceği lezzet ve elem de değişmektedir. Örneğin sarılık hastaları misk kokusundan rahatsız olurken çamur kokusundan lezzet almaktadırlar.[341] Dolayısıyla bedenin mizâcının tabiatına ve mizâcında baskın olan hılta bağlı olarak algılama farklılaştığı gibi lezzet ve elem hissi de farklılık göstermektedir. Lezzet ve elem teorisi başka bir şekilde daha ifade edilmektedir. Buna göre cismanî lezzet, hayvanî nefsin elemin bitiminde hissettiği rahatlıktır. Elem ise hayvanî nefsin mizâcının tabiî istikametindeki mutedil durumundan eksiklik veya fazlalık yönüyle uzaklaşmasıdır.[342] Dolayısıyla elem mizâcın itidalinin bozulması iken lezzet elemden kurtulmanın ve mizâcın bozulan itidalinin tekrar kazanılmasının verdiği rahatlıktır. Bunun başka bir örneği yorulmuş bedenin uykudayken rahatlayıp gevşemesi ve itidaline tekrar kavuşması sebebiyle lezzet almasıdır.[343]

Canlıların sükûnet, dinginlik ve uykuda aldığı ruhanî lezzet de dört tabiatla ilgilidir. Hareket sebebiyle bedenin mizâcı fazlaca ısınır organların kas ve sinirlerindeki rutubetin kurumasına sebep olur. Uyku sırasında bedenin soğuması, kas ve sinirlerin gevşemesi vesilesiyle bedenin mizâcı eksilen rutubeti yerine koyar. Bu sebeple uyku sırasında bedenin hafiflemesi ve rahatlamasının verdiği lezzet hissedilir. Esasında mizâç kendi dengesini arar ve örneğin aşırı hareket uyku isteğini beraberinde getirir. Bu sayede itidalini kaybeden mizâç tekrar mutedil olur. Örneğin susuzluk için de aynı durum söz konusudur. Susuzluk esnasında karaciğerin ısısı artar ancak su ihtiyacı giderilince bedenin mizâcı itidale kavuşur. Yine bunun gibi canlılar sürekli olarak sıcaklığa ya da soğuğa maruz kalmaktan elem duyarlar. Çünkü

[341] *Resâil*, II, s. 310; *Risâleler*, II, s. 281-282.
[342] *Resâil*, III, s. 46; *Risâleler*, III, s. 57.
[343] *Resâil*, II, s. 315; *Risâleler*, II, s. 286.

mizâç, ısının artması ya da eksilmesi yönünden itidalden uzaklaşmıştır.[344] Bedenin uyku ve susama gibi gereksinimlerinin giderilmemesi bedenin mizâcını bozmakta ve eleme sebep olmaktadır. Ancak bedenin gereksinimlerinin giderilmesi ve mizâcın itidale kavuşması ise lezzet olarak algılanmaktadır. Bu yüzden mizâca uyumlu şeyler lezzet, mizâca zıt ve farklı şeyler ise eleme sebep olmaktadır. Dolayısıyla mizâcı itidalden uzaklaştıran algılar nefse elem, algılayanı itidale ve tabiî mizâca geri getiren şeyler ise nefse lezzet vermektedir.[345] Aşırı sıcak veya aşırı soğuk, aşırı tatlar ve kokular insanın mizâcının bozulmasına ve itidalden uzaklaşmasına, duyularının bozulmasına ve onların mizâcının değişmesine sebep olmaktadır.[346] Bu yönüyle mizâç bir itidal teorisi olması bakımından değerlendirildiğinde, mutedil mizâcın duyu verilerini doğru yorumlamayı yani hakikati algılamayı sağladığı söylenebilir. Ayrıca mizâcın itidalinin lezzeti doğurması da mutedil mizâca sahip olanların algıladıkları lezzetin hakiki lezzetler olduğu sonucunu doğurmaktadır. Burada mizâcı mutedil tutmanın doğru algılama ve kavrayış sağlaması sayesinde hakiki bilgi ve güzel ahlâkı elde etmek mümkün görülmektedir. Bu yüzden mizâcın itidalini sağlamak ve onu korumak önemsenmelidir. Genel olarak düşünüldüğünde mizâcı etkileyen ve onun itidalini bozan faktörleri tespit etmek, onu mutedil tutmanın yolunu da göstermektedir ki bu mizâç ve ahlâk ilişkisinde tekrar ele alınacaktır.

Algılamanın gerçekleştiği yer ise iç duyulardır. Beş duyunun algı verileri mütehayyile kuvvesinde toplanmaktadır. Buradan müfekkiraya aktarılmakta ve müfekkira (düşünce gücü) gelen veriye anlam vermektedir. Bu anlam ise gelen verinin algılama sonucu duyu organında oluşturduğu mizâç değişikliği hissine göredir. Müfekkiranın verdiği anlam hafıza ve hatırlama kuvvelerine nakledilmektedir.[347] Buna göre duyu verilerine yüklenen anlam mizâcın bu duyumdan etkilenmesine bağlı olmakta bu sebeple de kaynağı duyular olan bilgiler sağlam ve güvenilir olamamaktadır. Zira mizâcın değişken yapısı bir ölçü olarak kabul edilemeyeceğinden ondan etkilenen duyusal bilgiler hakikat değeri bakımından kesinliği az bilgilerdir.

[344] *Resâil*, III, s. 47-51; *Risâleler*, III, s. 58-63.
[345] *Resâil*, III, s. 48; *Risâleler*, III, s. 58-59.
[346] *Resâil*, III, s. 20; *Risâleler*, III, s. 28.
[347] *Resâil*, II, s. 313-314; *Risâleler*, II, s. 284-285.

Müfekkira gücü iç duyular arasında duyu verilerini anlamlandıran güçtür. Duyulardan gelen verilerin mizâca bağlı olarak yanlış olmaları durumunda bu veriler yanlış haliyle anlamlandırılıp saklanacaktır. Ayrıca yine akla karşılık gelen nâtık nefsin hükümlerinde mizâcın durumuna bağlı olarak yanlışlık veya yanılgı olabilmektedir. Çünkü "kötü ve bozuk mizâç nâtık ve aklî kuvveyi hükümleri ve fiilleri itibariyle etkilemektedir".[348] Dolayısıyla mizâcın etkisi sebebiyle duyu verileri gibi zihinsel işlemler sonucu elde edilen (akılsal) bilgi de insanı hakiki bilgiye ulaştırmayıp yanılgıya düşürebilmektedir. Daha önce Galen'in de "sevdaya tutulmanın nâtık nefsin hatırlama ve anlama kabiliyetlerini etkilediği ve şarabı çok içmenin kişiyi düşüncesiz ve şuursuz davranışlara sürükleyeceği"[349] şeklindeki ifadeleri nakledilmişti. Galen, mizâçtaki bazı değişikliklerin doğrudan akılsal faaliyetlere tesiri olduğunu düşünmektedir. Görüldüğü kadarıyla İhvân da bu konuda Galen gibi düşünmektedir.

Risâlelerde insanî nefse özgü olan müfekkira kuvvetinin (düşünce kuvveti) filleri, yukarıda ele alınan duyu verilerini algılama ve anlamlandırmanın yanı sıra *tefekkür, temyiz, tasavvur, terkip-analiz etme ve burhanî kıyas* gibi fiilleri ile *firaset, zecr, kalbin nurlanması, kehanette bulunma, hatırlama (havâtır), ilham, vahiy, rüya görme ve yorumlama* gibi fiilleridir.[350] Dolayısıyla aklî ve sezgisel bilgiler müfekkira kuvvetine ait fiillerdir.

Fârâbî, Faal Akıl'ın feyizlerinin yani sezgisel bilginin yerinin mütehayyile kuvvesi olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple nübüvveti de mütehayyile kuvvesi üzerinden açıklamıştır. Mütehayyile ve mizâcın karşılıklı olarak birbirini etkileyen ilişkileri ise peygamberlik için hem bedensel hem de ruhsal bir yetkinliği bir arada gerekli kılmıştır. İbn Sînâ'da mütehayyile Fârâbî sistemindekine benzemektedir.

---

[348] *Resâil*, III, s. 338; V, s. 148; *Risâleler*, III, s. 333; V, s. 148.

[349] Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbu'li Mizâci'l-beden*, s. 184.

[350] *Resâil*, III, s. 348; *Risâleler*, III, s. 342. İhvân bu yönüyle müfekkira kuvvetinin fiilleri arasında belirleyici bir isimlendirme yapmamakla birlikte bize Plotinus'un diskürtif (çıkarsamacı) akıl ve saf akıl/zekâ (ruhun üst bölümü) ayrımını hatırlatmaktadır. Aklın somut işlemlere ait yönü olarak isimlendirebileceğimiz Plotinus'te diskürtif akıl; bizce İhvân'da *tefekkür, tasavvur, terkip-analiz etme ve burhanî kıyas* gibi fiiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Plotinus'ta ruhun üst bölümü olan zekâ ile ifade edilen, temaşa eden ve sezgisel bir görü olan aklın bu kısmı İhvân'da müfekkiranın (düşünce kuvvetinin) sezgisel fiilleri (*firaset, zecr, kalbin nurlanması, kehanette bulunma, hatırlama (havâtır), ilham, vahiy, rüya görme ve yorumlama*) olarak karşımıza çıkmaktaki ki bunları da aklın soyut ya da ruhanî fiilleri şeklinde değerlendirmemiz mümkündür. Plotinus, *Dokuzluklar*, IX, 1, s. 159-160; I, 10-11, s. 30-31; III, 2-9, s. 52-61. Plotinus hakkındaki yorumlarımızı karşılaştırmak için; Ahmet Arslan, *age*., s. 55-56.

Ayrıca İbn Sînâ, bu kuvveye hayvanî nefiste olunca mütehayyile, insanî nefiste olunca mütefekkira adını vermektedir. Mütehayyile vehim kuvvesine dayanıp cüzî şeyler üzerinde beş duyunun idrak edemediği manaları idrak eder. Mütehayyile akıl gücü tarafından kullanılırsa ismi müfekkira olur. Müfekkira gücü düşünme (fikr ve teemmül) sonucu Faal Akıl ile ittisal edip ondan bilgi alır. Faal akıl ile ittisal sonucu alınan bilgi esasen *orta terimi bulma* işidir. Eğer orta terimi bulma (bilinenden bilinmeyene gitmek) düşünme sonucu olursa buna *fikr* denir. Eğer orta terim düşünmeksizin bir anda (def'aten) nefiste belirirse (temessül) buna hads denir. Dolayısıyla müfekkira gücünün *fikr* ve *hads*i elde eden iki yönü vardır.[351]

Sezgisel bilgi vahiy ve ilhamı da kapsamaktadır. Nâtık kuvvenin (akıl) vahiy ve ilhama açık olabilmesi için nefsin tabiî arzulardan uzaklaşmış yani tabiatın esareti ve mizâcın tesirinden ari olup saflaşmış olması gerekmektedir.[352] Tabiî arzulardan uzaklaşan nefis, Küllî Nefis'ten gelen feyiz ve bilgiye açık hale gelmiştir. Küllî Nefis'ten feyezan eden bilgiler ise doğrudan nâtık nefse (akıl) tesir ettiğinden kötü mizâcın bozucu ve yanıltıcı etkisinden kurtulmuş olacaktır. Sonuç itibariyle, bilgi edinme yollarından sezgi ve vahiy doğrudan nâtık nefse ait olup kaynağı Küllî Nefis'ten gelen feyizler olduğundan duyular (algılama sonucu analiz ve terkip edilmiş bilgiler) ve zihinsel faaliyetlere dayanan (tefekkür, tasavvur, kıyas gibi işlemler) bilgilerden daha sağlam ve güvenilirdir. Mizâcı bozuk ve kötü, fıtratının itidalinden sapmış bedenin taşıdığı nefis hakiki bilgiye erişemez. Ancak mutedil mizâçlı beden ve nefsin sahibi hakiki bilgiye erişme şansı elde etmekte ve Küllî Nefis'ten feyezan eden hakiki bilgiye doğrudan ulaşmaktadır. Ayrıca bu kimse mutedil mizâcı sayesinde sağlam duyum ve algılamaya da sahip olacaktır. Bu yüzden bu kimse sadece ilhamî-sezgisel bilgilerde değil duyusal bilgiler ve zihinsel (akılsal) faaliyetlerde de isabetli olacaktır.[353] Vahiy ve ilhamın sahibi başta peygamberler olduğundan onlar hem dünyevî hem de uhrevî hayat hakkında yol gösterici

[351] Bakınız: Fârâbî, *age.*, s. 116; İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 201-202, 205-206; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 113-114; Ayrıca bakınız: Ali Durusoy, *age.*, 179 vd.

[352] İhvân'ın bu konuda Plotinus'ten etkilendiğini düşünmekteyiz. Zira Plotinus, "Ruh eğer kendinden, kendisinden başka her şeyi söküp atarsa kendini aydınlatan ışığı görebilir ancak o zaman Bir'i temaşa edebilir." demektedir. Plotinus, *age*., III, 17, s. 74. Bu bakımdan İhvân'ın da *sezgisel bilgi ve feyizleri ancak arınmış bir nefsin elde edebileceğini* düşündüğü söylenebilir.

[353] İhvân hakkında yaptığımız bu değerlendirmenin benzerinin İbn Sînâ'da mizâç konusunda yapıldığını görmekteyiz. Bakınız; İbrahim Aksu, *agt.*, s. 127; "… mizâç açısından ulaştığımız sonuç en genel olarak, dengeli bir mizâcın hem küllilerin hem de tikellerin elde edilmesinde olumlu rol oynadığı, aksi bir durumun ise olumsuz sonuçlara sebebiyet verdiği şeklindedir."

olmuşlardır. Bu açıdan peygamberler nefsini arındırmış ve hakiki bilgilere ulaşamamış kimselere yol göstermek ve öğüt vermek ile görevlidirler. Onlar hakiki bilgiye erişemeyen tabiatın esaretindeki ruhları özgürleşmeye çağırırlar. Böylece burada daha önce fiziksel ve ruhsal yetkinlik bağlamında coğrafya faktörü ve sudûr ile ilişkisi ele alınan nübüvvet meselesinin bilgi felsefesi ile ilişkisi de ifade edildi.

Sonuç olarak mizâç, bilgi felsefesinde bilgi kaynaklarının güvenilirliği noktasında önemlidir. Bilgi kaynaklarının güvenilirliğine bağlı olarak hakiki bilgi ve bu bilgi sayesinde güzel ahlâk elde edilir. Burada bilgi kaynaklarının güvenilirliği bakımından duyusal, zihinsel faaliyete dayanan ve sezgisel bilgilerin mizâçla ilişkileri incelendi. Bilgi edinme sürecinde etkin rol oynayan duyusal güçler ve ruhanî duyu güçleri (nefsin güçleri) üzerinden bilgi edinme süreci ele alındı. Bu sırada bilgi edinme süreci ve nefsin kuvvelerinin bu süreçteki rolü bakımından İhvân ile Fârâbî ve İbn Sînâ arasında bazı karşılaştırmalar yapıldı. Bilgi edinme sürecinde aklî ve sezgisel bilgilerin elde edilmesi Fârâbî'de mütehayyile kuvvesinin iki yönü; İhvân'da müfekkira kuvvesinin iki yönü üzerinden açıklanmış olup, İhvân risâlelerinden haberdar olan İbn Sînâ'da ise müfekkira kuvvesinin *fikr* ve *hads*e yönelik iki yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Mizâcın bilgi edinme sürecindeki rolü noktasında ise onun daha çok duyusal ve aklî (fikr) bilgi üzerinde etkisi olduğu ifade edildi. Sezgisel bilgilerin ise mizâcın tesirinden etkilenmediği görüldü. Zira bu bilgiler zaten mizâcı mutedil olanların ulaşabileceği bilgilerdir.

İhvân felsefesinde, bilgi kaynaklarından duyuların ve zihinsel faaliyetlerin (nâtık ve aklî kuvve) mizâcın değişken yapısından etkilenmesi sebebiyle yeterince güvenilir görülmediği ve bu noktada sezgisel bilgiye daha fazla önem verildiği düşünülebilir. İhvân düşüncesinin mistik karakteri uyarınca vahiy ve ilhamı kapsayan sezgisel bilgi ise diğer bilgi kaynaklarından daha güvenilirdir. Zira mizâcın bozucu etkisi sadece insan bedenine ve nefsine tesir etmektedir. Ancak kaynağı ilâhî olan bilgiler bu bozucu tesirden uzak olmaktadır. Ayrıca Allah kullarına inayeti sebebiyle bozuk ve kötü mizâçları yüzünden ilâhî feyizlere erişemeyecek kimselere de, onlara vahyî bilgileri sunarak onları hakikatin bilgisine yönlendirecek ve nefislerini arındırıp kurtuluşa ermeye davet edecek nebiler göndermiştir. Nebilerin davetine uyan bu kimseler mizâçları itidale kavuştuğunda nefisleri günah kirlerinden kurtulup, ilâhî feyizlere açılarak hakiki bilgiye erişir ve bu sayede ruhları kurtuluşa erer.

Mizâcı mutedil kimseler ise hem sezgisel bilgiler hem de duyuları ve zihinsel faaliyetleri (tefekkür-tasavvur-burhanî kıyas) bakımından hakiki bilgiye ulaşabilmektedirler. Kısacası mizâcın itidalinin sağlanması insanın hakiki bilgiye erişmesi ve buna bağlı huy ve amelleri bakımından oldukça önemlidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İHVÂN-I SAFÂ'DA AHLÂKÎ AÇIDAN MİZÂÇ TEORİSİ

İhvân-ı Safâ'da ahlâkî açıdan mizâç teorisini ele almadan önce İslam ahlâkının tarihsel gelişimini kısaca gözden geçirmek ve böylece İhvân-ı Safâ'nın bu sürece katkısını belirlemek gerekmektedir. Ardından mizâç teorisinin ahlâk felsefesindeki yerini anlamak adına bu süreçte ele alınan meseleleri tespit emek de önemlidir. Ahlâk disiplini İslam felsefesinin nazarî ve amelî kısımlarından, amelî felsefe başlığı altında ele alınmaktadır. Ahlâk, İbn Sînâ'da amelî felsefenin üç kolundan birisi iken Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ile amelî felsefenin ev yönetimi ve siyaset ilimleri kısımlarını bünyesinde barındıran bir disiplin haline gelmiştir.

Ahlâk ilmine dair konular ilk filozof Kindî'den itibaren gerek metafizik içerisinde gerek ahlâk meseleleri hakkındaki özel risâlelerde ele alınmıştır. Fârâbî'de metafizik konularla irtibatlı olarak kendini gösteren ahlâk, Ebu Bekir Râzî'nin psikoloji hakkındaki *et-Tıbbü'r-rûhanî* isimli eserinde tıp disiplini bağlamında ele alınmıştır. İhvân'ı Safâ'nın ahlâkı gaye edinerek yazdığı risâlelerle ise ahlâka dair konular hem müstakil olarak hem de metafizik ve tabiat konuları arasında ve onlarla bağlantıları çerçevesinde ele alınmıştır. İbn Sînâ, ahlâk disiplinine metafizik ve tabiat felsefesi konuları arasında değinmiştir. Ahlâk disiplinine dair müstakil ilk eser ise İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ı olmuştur. Ardından Nasîrüddin Tûsî, İbn Miskeveyhin *Tehzîb*'ini temel aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî* isimli eserinde ahlâk felsefesine bireysel ahlâka ek olarak, ev yönetimi ve siyaset alanlarını dâhil etmiştir. Gazzâlî ise felsefî ve kelâmî ahlâkı tasavvuf ahlâkı ile mezcetmiştir.[354]

Ahlâk ilmi ortalama dört asırlık bir süre içerisinde nihai şeklini almıştır. Buna rağmen İslam ahlâk filozoflarının ister metafizik ve tabiat eserleri içerisinde ister ahlâk disiplinine özel eserlerde ele aldıkları konular genel olarak benzerdir. Ahlâk ve huylar, nefis ve kuvveleri, dört temel erdem, fazilet ve rezîletler, ahlâkın değişebilir olup olmadığının tartışıldığı tebdil-i ahlâk, ahlâkî hastalıkların tedavisini

[354] İslam ahlâk felsefesinin teşekkül süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Asiye Aykıt, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-I Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki Ve Değerlendirme,* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 2013, 1-2, 22.

içeren ruhanî tıp, ahlâkın amacı olan mutluluğun kazanımı ve insanın gücü ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışması ideali temel konulardır.

Mizâç teorisi ahlâk ilmi içerisinde huyların kazanımı, erdemler, tebdil-i ahlâk ve ruhanî tıp konularıyla ilişkilidir. Mizâcı etkileyen faktörlerin neler olduğu ve bunların kontrol edilebilirliği, mizâca rağmen tebdil-i ahlâkın imkânı; mizâç yapısının nefis ve kuvveleri ile ilişkisi bakımından huyların oluşumuna tesiri; mizâca bağlı fiillerin erdemler bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği; erdemlerin korunması ve rezîletlerin giderilmesi noktasında mizâcın rolü gibi konular mizâcın ahlâkî açıdan ele alınması manasındadır. Bu bağlamda mizâç teorisini ahlâkî açıdan ele alırken şu soruların cevabı aranacaktır. Mizâç teorisi bağlamında,

A. Tebdil-i ahlâk mümkün müdür?
B. Huy-ahlâk oluşumu nefis-mizâç ilişkisi bağlamında nasıl açıklanmaktadır?
C. Erdemler ve mizâç arasında nasıl bir ilişki vardır?
D. Erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesi noktasında mizâcın rolü nedir?

İhvân risâlelerinin hâkim teması ahlâktır. Bu bakımdan çalışmamızın inceleme konusu olan mizâç da daha çok ahlâk teorisi olarak ele alınmıştır. Önceki başlıklarda ele alındığı üzere mizâç kavramı tabiat ve bilgi felsefesinde de yer bulmuştur. Kavram ahlâkla ilişkisi bağlamında ise bir teori halini almaktadır. Galen ile başlayan, esasen tıbbî bir kavram olan mizâcın ahlâk ve karaktere bir tesiri olduğu fikrine dayanan mizâç teorisi, İslâm ahlâk anlayışında da yer etmiştir. Mizâcın genel bir tarihçesinin sunulduğu başlıkta Galen'de ve İslam filozoflarında teorinin nasıl ele alındığı ifade edilmiştir. Risâlelerde bir itidal teorisi olarak mizâç ele almış, onu etkileyen faktörlerden bahsedilmiş ve bu çerçevede ahlâka etkisine kısaca değinilmiştir.

Bu bölümde ise daha önce kozmoloji ve bilgi felsefesi açısından kullanımları ele alınan mizâcın, bir ahlâk teorisi olarak nasıl ele alındığı incelenecektir. İlk olarak mizâcın ahlâk ve karakter üzerinde bir belirlilik ve sınırlılığa sebep olup olmadığı problemi tebdil-i ahlâk bağlamında ele alınacaktır. Ardından ahlâkın gayesi olan

ruhun, tabiatın esaretinden kurtulması bağlamında ahlâkî fiillerin kendisinden sâdır olduğu nefis ve kuvvelerinin mizâç ile ilişkisi incelenecektir. Üçüncü başlıkta mizâcın etkisi bağlamında ahlâkî fiiller erdem olmaları bakımından değerlendirilecektir. Son başlıkta ise erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesinde mizâcın rolü ele alınacaktır.

1. Mizâç-Tebdil-i Ahlâk

"Tebdil-i ahlâk" şeklinde ifade edilen tabiî huyların varlığı ve bu huyların değişim imkânı hakkındaki tartışma, mizâcın öncelikle tabiî huyları ifade etmesi yönüyle önemlidir. Bu bakımdan mizâç ve tebdil-i ahlâk arasındaki ilişki daha çok mizâcın ahlâk üzerinde belirleyici veya sınırlayıcı herhangi bir etkisi olup olmadığı noktasındadır. Burada tebdil-i ahlâkın imkânı meselesi öncelikle İslam düşüncesini ele alınan konu çerçevesinde etkileyen Platon, Aristo ve Galen'de, ardından da İslam filozoflarında ve İhvân-ı Safâ'da ele alınacaktır.

Tebdil-i ahlâk mümkün müdür? Tebdil-i ahlâkın imkânı esasen ahlâk ilminin var oluş sebebidir. Zira bu ilim huyları ve bu huyların hangi yollarla güzelleştirildiği meselesini ele almaktadır. İslam ahlâk filozofları arasında "ahlâkın değişebildiği yönünde ortak bir kanaat bulunduğu"[355] söylenmelidir. Ancak burada tebdil-i ahlâk mizâç bağlamında değerlendirildiğinde asıl soru "Mizâca bağlı huyların tebdili mümkün müdür?" şeklinde olmaktadır. Bu sorulara verilecek cevap ise giriş kısmında da belirtildiği gibi bu çalışmada cevaplandırılması amaçlanan sorulardan olan "Mizâç ahlâkî açıdan bir belirlilik ve sınırlamayı mı yoksa potansiyel ve yatkınlığı mı ifade etmektedir?" sorusunun cevabı ile aynıdır.

İhvân'ın merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı çerçevesinde değerlendirildiğinde mizâç, merkûze yönüyle yaratılıştan gelen karaktere bağlı tabiî huylara; müktesep ahlâk yönüyle ise huyların kazanımında tesiri olan değişken bir yapıya işaret etmektedir. Bu ayrım dahi İhvân'ın mizâca bağlı huyların tebdilini mümkün gördüğünün bir işareti iken meseleyi İhvân'ın ahlâk felsefesinde tartışmak sonraya bırakılacaktır. Zira mizâca bağlı huyların tebdilinin imkânı konusunu Platon'dan başlayarak kronolojik olarak ele almak öncesi ve sonrası görülen İhvân-ı

[355] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 28.

Safâ'nın bu tartışmanın neresinde olduğunun ve bu konuya nasıl bir açıklama getirdiğinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Platon'un tebdil-i ahlâkı mümkün gördüğüne dair bazı işaretlerden söz edilebilir. Platon, mağara istiaresinde insanların gölgelerden idelere yönelmesinin eğitim yoluyla olduğundan bahsetmektedir. Buna göre eğitim sayesinde insanın ruhunun görme gücünü iyiden yana çevirmesi kolaylaşmakta ve ona bunun yolu öğretilmektedir. Ancak eğitim ruha görme gücünü vermek değil insanda zaten var olan bu gücü kötü yönden iyi yöne doğru çevirmektir.[356] Buna göre insan eğitim ile kötüden iyiye doğru yönelebilir ki burada insanlar arasında herhangi bir istisna gözetilmemektedir. Platon başka bir yerde yine eğitim ile en güzel değerlerle yüklü bir insanın bile çok kötü bir insana dönüşebileceğini belirtmektedir.[357] Buna göre tebdil-i ahlâkın yollarından olan eğitim, insanı tabiatının ötesinde hem iyiye hem de kötüye yönlendirebilmektedir. Ayrıca Platon mizâçla ilgili olarak yaratılıştan gelen bir farklılıktan da bahsetmektedir. Bu, yaratılanların bazısının mayasına altın katıldığı, bazısının mayasının gümüş bazısının ise demir ve tunçtan olduğunun anlatıldığı Fenike masalında görülmektedir. Bu masala göre insanlar mayalarında olan madenlerin farklı değerleri gibi yaratılışları itibariyle toplumsal hiyerarşide çeşitli tabakalara dâhil olmaktalardır.[358] Zira insanlar yaratılış itibariyle farklı yatkınlıklara sahip olduklarından farklı iş ve fiillere yatkındırlar.[359] Bu açıdan insanların yaratılışlarına uygun iş ve görevlerde daha başarılı olacakları açıktır. Buna ek olarak, Platon'un tasarladığı devlet düzeninde ısrarla insanların kendi yatkın olduğu iş haricinde bir işle uğraşmaması gerektiğini öğütlediği görülmektedir. Zira insan başka işlerle uğraşıp onları taklit ede ede o işlere alışır. Alışılan şeyler ise bedeni, konuşmayı ve görüşleri değiştirip ikinci bir tabiat olmaktadır. Bu yüzden insanın alışkanlıkları sadece yiğitlik, bilgelik ve dini bütünlük gibi erdemler hakkında olmalıdır.[360] Platon'un bu ifadeleri doğrultusunda ona göre ahlâkın değişiminin bir yolunun da alışkanlıklar olduğu söylenebilir. Ayrıca insanlar yatkın oldukları tabakada eğitime ve gelişmeye de açıktır. Her ne kadar tasarladığı devlet düzeni bakımından bundan imtina etse de Platon için de insanların taklit ve taklidin

[356] Platon, *age.*, s. 236, 518/d.
[357] *Age.*, s. 203, 491/e.
[358] *Age.*, s. 111, 415/a vd.
[359] *Age.*, s. 56, 370/b.
[360] *Age.*, s. 86, 395/c-d.

alışkanlığa dönüşmesi sonucunda yaratılışlarından (mizâç) farklı bir yöne evrilmesi mümkündür. Hatta alışkanlıklar sonucu ortaya çıkan ahlâkı ikinci bir tabiat olarak nitelendirmesi de tebdil-i ahlâk açısından dikkat çekicidir. Özetle Platon'a göre tebdil-i ahlâk noktasında mizâç ve tabiatın da değişmesinin mümkün göründüğünü ve ona göre bunun yollarının eğitim ve alışkanlık olduğu söylenebilir.

Aristo, tebdil-i ahlâk noktasında mizâcın değişmeyeceğini düşünmektedir. Zira Aristo'ya göre huy erdemleri için insanın onu elde edebilecek doğal bir yapısı olması gereklidir. Bu yapı alışkanlıklar sonucu tam olarak gelişir. Ancak tabiatta var olanın aksine bir alışkanlık geliştirilemez. Zira huylar tekrar edilen davranışların alışkanlığa dönüşmesi sonucu oluşur.[361] Dolayısıyla Aristo'ya göre huylar yani alışkanlıklar tabiî yapının aksine gelişemez. Bu sebeple ahlâk, tabiî huyların gelişiminden ibaret olup tabiatın aksine bir ahlâk hâsıl olamaz. Başka bir ifadeyle, Aristo'da mizâç-tabiat ahlâkın değişimi bakımından bir sınırlılık ifade etmektedir. Bu konuda Galen'in de Aristo ile aynı fikirde olduğu görülmektedir. Galen'de mizâç anlatılırken dile getirildiği üzere o, insanın bazı yatkınlıklara sahipse eğitilebileceğini ve bu yatkınlıkların kuvveden fiile çıkarılabileceğini düşünmektedir. "Nasıl ki bir böğürtlen çalısının üzüm vermesi beklenemez, ahlâkın da çok farklı bir yöne evrilmesi beklenemez."[362] Bu bağlamda Galen'in mizâcı, ahlâk için İhvân'a oranla daha sıkı ve belirleyici bir faktör olarak ele alması da gayet tabiî görünmektedir.

İslam ahlâk filozoflarının tebdil-i ahlâk noktasında mizâç değişir mi, sorusuna verdikleri cevapları tartışmaya Fârâbî ile başlanacaktır. Fârâbî'nin mizâç hakkındaki görüşleri ifade edilirken de dile getirildiği gibi yaratılış (fıtrat), tabiata uygun bir yatkınlığa ve bu sebeple bazı fiillerin daha kolay ortaya koyulmasına sebep olmaktadır. İnsan yatkın olduğu şeyin zıddına hareket etmek zorunda kalırsa zorlanma ve güçlük olmasına rağmen o hareketi gerçekleştirebilir. Hatta alışkanlık edinilmesi sayesinde o hareketin ortaya koyulması kolaylaşabilir. Eğitim ise yatkınlıkların sağlamlaşmasına vesile olur.[363] Bu ifadelerine göre Fârâbî için de tam anlamıyla bir tebdil-i ahlâk mümkündür. Zira insan, fıtratına aykırı fiilleri zorluk ve güçlükle de olsa ortaya koyabilmekte ve onları alışkanlık edinebilmektedir. Bu

[361] Aristo, *age.*, s. 30-31, 1103a/20-1103b/20.
[362] Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, s. 56.
[363] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 83-84.

görüşlerden yola çıkarak Fârâbî'nin, siyaset konusunda örnek aldığı Platon'dan eğitim ve tebdil-i ahlâk hususunda istifade ettiği söylenebilir.

İbn Sînâ'da ise her insan doğuştan iyiliği de kötülüğü de yapma yetisine sahiptir. Gerek iyi gerekse kötü ahlâk kazanılan bir şeydir. Yeni bir ahlâkın kazanımı da, kazanılmış ahlâkın iradeye bağlı değişimi de mümkündür. Aynı zamanda yeni bir ahlâk da kazanılmış ahlâkın değişimi de alışkanlık iledir. Alışkanlık ise fiillerin uzun süreyle sıkça tekrar edilmesiyle gerçekleşir.[364] İbn Sînâ'nın mizâç hakkındaki görüşleri anlatılırken yer verilen bu ifadelerine göre iyi veya kötü tabiat yoktur. Her insan yaratılıştan ikisine de kabiliyetlidir. Bu yönüyle ahlâk tabiî değil aksine alışkanlıklarla kazanılan huylardır.

İbn Sînâ'nın mizâç teorisi bağlamında da benzer şeyler söylenebilir. İbn Sînâ mizâcın değişimini kabul etmekle ona bağlı yatkınlıkların da değişimini kabul etmiştir. Tabiî ahlâkın kaynağı da mizâç olduğundan mizâcın değişimi tabiî ahlâkı da değiştirmektedir. Bu bağlamda mizâca bağlı tabiî eğilimler, huylar, melekeler ve yatkınlıklardan bahsedilse de bunlar yeni huyların kazanımına engel teşkil etmez, sadece huyların kazanımını zorlaştırır veya kolaylaştırırlar.[365] İbn Sînâ'nın bu görüşlerinde ileride açıklanacağı üzere İhvân-ı Safâ'nın etkisi olabileceği düşünülebilir.

İbn Miskeveyh, ilk sistematik ahlâk eserinin yazarıdır. Ahlâk alanında kendinden sonraki eserlere de model teşkil eden bu eserde tebdil-i ahlâk meselesi hususi olarak ele alınmıştır. Burada İbn Miskeveyh, huy ve ahlâk hakkında bazı açıklamalar yaparak meseleyi ele almaktadır. "Nefsin düşünüp taşınmaksızın kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumu" olarak tanımlanan ahlâk iki türlüdür. Bunlar mizâçtan kaynaklanan tabiî ahlâk ile eğitim ve alışkanlıkla kazanılmış (müstefâden) ahlâktır.[366] Bu ayrım dahi İbn Miskeveyh'in tebdil-i ahlâkı mümkün gördüğünü en baştan ortaya koymaktadır. Ona göre yaratılış itibariyle iyi ve kötü tabiat vardır. Ancak yaratılıştan kötü ahlâklı olup iyilik ve fazilete meyli olmayanlar dahi sonradan bunları kazanabilir ya da zorla da olsa iyi ve faziletli yaşayabilir. Ahlâk ilmi de yaratılış itibariyle iyi ve faziletli olmayan kimselerde iyilik ve faziletin

[364] Fatih Toktaş, *agm.*, s. 49.
[365] İbrahim Aksu, *agt.*, s. 112, 124-125.
[366] İbn Miskeveyh, *age*., s. 25.

kazanımını konu edinir.[367] Dolayısıyla İbn Miskeveyh tebdil-i ahlâk bağlamında, mizâcın da değişebileceğini düşünmektedir. Yine İbn Miskeveyh, huy ve ahlâk hakkındaki açıklamalarının yer aldığı kısımda Stoacılar ve Stoacılardan önceki filozoflar, Galen ve Aristo'nun konu hakkındaki görüşlerini de değerlendirmektedir. Stoacıların görüşü insanların tümünün doğuştan iyi tabiatta yaratıldığı şeklindedir. Stoacılardan önceki filozoflar ise inanların tümünün doğuştan kötü olarak yaratıldığını düşünmektedir. Galen, yukarıda dile getirildiği gibi tam anlamıyla bir tebdil-i ahlâkı mümkün görmemektedir. İnsanların bir kısmı doğuştan iyi, bir kısmı doğuştan kötü bir kısmı da ahlâkî bakımdan nötr durumda yaratılmıştır. Bu insanlar arasında iyi olanlar zaten iyi iken nötr tabiatta olanlar ise iyilerle arkadaşlık etmek ve öğütlere uymak suretiyle iyi olabilirler. Ancak sayıca çok olan kötü tabiatlı insanlar ise iyileşmezler. Aristo'nun görüşü ise daha önce dile getirildiği gibi eğitim ile de olsa huyların tabiî yapının aksine gelişmesinin çok zor olduğu yönündedir.[368] Dolayısıyla İbn Miskeveyh gibi İslam filozoflarının da çoğunluğu tabiî huyların ve mizâcın varlığını kabul etmekle birlikte kadim filozofların aksine bunları ahlâkın değişiminde sınırlayıcı ya da belirleyici bir etken olarak görmemektedir. Meseleye İslam ahlâk filozoflarından Tûsî ile devam edilecek olup ardından bu görüşler ışığında İhvân'ın söz konusu görüşü ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Tûsî, huyların tabiî mi yoksa düşünen nefse mi ait olduğu konusundaki ihtilafta "huylar ne tabiî ne de tabiata aykırıdır" görüşünün doğru olduğunu söylemiştir. Buna göre insan dilediği her huyu kolaylıkla veya güçlükle yapabilecek kabiliyette yaratılmıştır. Eğer bir huy kişinin mizâcının gerektirdiğine uygun olursa kolay, aksi olursa zor bir şekilde elde edilir.[369] Bu ifadeler doğrultusunda Tûsî'nin de ahlâk felsefesinde tam anlamıyla bir tebdil-i ahlâkı mümkün gördüğü açıktır.

İhvân-ı Safâ da diğer İslam ahlâkçıları gibi tebdil-i ahlâkın mümkün olduğu kanaatindedir. Bu mesele birkaç madde ile ele alınacaktır. Bunlardan ilki İhvân'ın merkûze ve müktesep ahlâk ayrımıdır.[370] Daha sonra İbn Miskeveyh'te de görülen bu ayrım, ahlâkın bir yönüyle tabiî huylar ve mizâç ile ilgili olduğu bir yönüyle ise alışkanlık ve eğitim ile kazanıldığını ifade etmektedir. Çalışmamızın konusu olan

[367] *Age*., s. 143-144.
[368] *Age*., s. 25-27.
[369] Nasîruddin Tusî, *age*., s. 82.
[370] *Resâil*, I, s. 293; *Risâleler*, I, s. 208.

mizâç teorisi tabiî ahlâka karşılık gelmektedir. Müktesebe ahlâk ise dolaylı olarak mizâç teorisi ile irtibatlıdır. Zira tabiî huylar yeni bir ahlâkın kazanımına da tesir etmektedir. Mizâç teorisinin İhvân'ın ahlâk felsefesinin merkezinde yer alması da bu tesire büyük bir önem vermesindendir. Ancak tabiî-merkûze ahlâkın yanında kazanılan bir ahlâktan bahsetmesi her ne kadar bunlar arasında bir etkileşimi dikkate alsa da tabiî ahlâkın ötesinde yeni huyların kazanılabildiğinin göstergesidir. Dolayısıyla İhvân'ın bu iki ahlâk arasındaki etkileşime verdiği önem yeni huyların kazanımının imkânı değil yöntemi bakımındandır. Zira mizâcın tespiti onu geliştirmenin veya değiştirmenin anahtarıdır.

İkinci maddede ise İhvân'ın risâlelerde sıklıkla söz ettiği *tabiatın esareti*[371] fikri merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı üzerinden ele alınacaktır. Öncelikle merkûze ve müktesep ahlâk mizâca tesiri olan faktörler bakımından değerlendirilecektir. Ahlâk-ı merkûze erdem ifade etmeyen, sahibinin onun varlığından sorumlu olmadığı, çoğunlukla değiştirilmeli veya güzelleştirilmeli olan huylardır. Ahlâk-ı merkûze, insanın yaratılıştan bazı ruhsal ya da amelî hallere "hazır ve yatkın olması" dır. İnsan tabiatı itibariyle cömertlik, cesaret ya da iffete yatkınsa ona bu yatkınlığı yönünde amel yapmak zor gelmeyecektir. Bunun zıddı olan kötü huylara da yatkın olabilir.[372] Dolayısıyla merkûze ahlâk, mizâca bağlı yatkınlıkları ifade etmektedir.

Merkûze ahlâk ahlâtın mizâcı, coğrafya ve iklim, beslenme, astrolojik durumlar ve sosyal çevre etkisine bağlı şekillenmektedir. Bunlardan sosyal çevre etkisi şeklinde ifade edilen faktör, kişinin ataları ile onu yetiştiren veya ortamında büyüdüğü hocaları, büyükleri, ailesinin inançları ve ahlâkının onun üzerindeki tesiridir. Özellikle çocukluk dönemini ifade eden bu tesire bağlı fiiller merkûze ahlâk kapsamında olup övgü veya yergiye muhatap değildir. Sosyal çevre tesiri insanı girdiği her ortam ve toplumda ömür boyu etkileyecektir. İnsanın mizâcını ve tabiî ahlâkını oluşturan bu tesirler onun yaratılış itibariyle sahip olduğu şartlara bağlı karakteristik yapısıdır. Bu yapı aynı zamanda zikredilen şartlara bağlı olarak sürekli değişmektedir. Ahlâk-ı merkûzeye bağlı mizâç yapısı, tebdil-i ahlâkı imkânsız kılmamakta sadece tabiî yatkınlıklar sebebiyle tebdilin zorluğu veya kolaylığını belirlemektedir. Zira İhvân'a göre, çeşitli âdetler güçlenerek fıtrî yapıyı (yaratılıştan

[371] *Resâil*, II, 351; *Risâleler*, II, s. 322.
[372] *Resâil*, I, s. 294; *Risâleler*, I, s. 208.

gelen tabiatı) değiştirip yeni bir tabiat haline gelebilir. Ayrıca kazanılmış bir âdeti terk etmek de tabiatta bulunmayan bir şeyi talep etmek de zordur.[373] Dolayısıyla zor da olsa huylar değişebilir. Ancak insanın yaratılıştan gelen yapısına ve bu yapının maruz kaldığı çeşitli etkileri ifade eden merkûze ahlâkına bağlı kalması değişikliğe kapalı olması İhvân tarafından daha önce de dile getirilen *tabiatın esaretinde kalmak*[374] olarak değerlendirilmiş ve bu durum kınanmıştır.

İhvân'ın tam anlamıyla bir tebdil-i ahlâkı öngördüğünün üçüncü işareti ruh ve beden arasındaki irtibatı, değişken bir oranı ifade eden mizâç ile açıklamasıdır. Zira mizâç teorisi, bedenin ahlâtlarının yapısının başka bir ifadeyle sağlık durumunun ahlâka ve dolayısıyla ahlâkî sağlığa sürekli bir tesiri olduğuna dairdir. Ahlâka tesiri olan bedenin ahlâtlarının yapısına yani bunların mizâcının itidaline bağlı olarak nefisten sâdır olan huylar da itidalli veya gayrı mutedil olmaktadır. Mizâç bir itidal teorisidir. Mizâcın itidali ve nefsin kuvvelerinin itidali arasındaki irtibat, bu itidale bağlı olarak erdem veya erdemsizlik durumlarının kazanımı sonraki başlıklarda ele alınacaktır. Burada ise mizâca bağlı huyların tebdilinin imkânını ispat sadedinden bu kadar ile yetinilecektir. Bu madde üzerinden ulaşılacak kanaat, huyları etkileyen bir yapı olan mizâcın bizzat kendisinin de değişken bir yapı olması hasebiyle mizâca dayalı değişmeyen bir belirlilik ve bu belirliliğe bağlı bir sınırlılıktan söz edilemeyeceği şeklindedir. Sürekli değişen bir yapı olan mizâç, atalardan tevarüs eden ahlât yapısı, iklim-coğrafya, beslenme, astrolojik durumlar ile eğitim ve yetişme ortamına karşılık gelen sosyal çevre faktörlerinden etkilenmektedir. Birçok faktörün etkisinde olan mizâç bunlara bağlı olarak farklı huylara karşı yatkınlıkları da meydana getirecektir.

Dördüncü madde olarak, İhvân'ın tüm insanların kendilerine özgü bir mizâçları olsa da her türlü ahlâka karşı bir yatkınlık potansiyeli olduğunu ifade eden *mutlak insan* fikri ele alınacaktır. İnsan, tabiatı (mizâç-karakter) itibariyle çeşitli yatkınlıklara sahiptir. Her insanın sahip olduğu birbirinden farklı yatkınlıklar ahlâk sahasında çeşitli karakter tipleri olarak karşımıza çıkmaktadır. İhvân'a göre her insan

[373] *Resâil*, III, s. 352; *Risâleler*, III, s. 346.
[374] Tûsî, İhvân'ın *tabiatın esareti* deyimine benzer şekilde "Eğer eğitim ve tedbir ihmal edilirse herkesin dizgini tabiatının elinde olursa ömrünün tamamı bir rastlantı olmadığı sürece mizâcı üzere kalır." demektedir. Nasîruddin Tusî, *age*., s. 85.

dört mizâçtan (karakter) birisine sahiptir. Bu bakımdan insanlar sıcak, soğuk, yaş veya kuru tabiatlıdır. Bu mizâç tiplerinden her birinin kendine has karakteristik yapısı, çeşitli huy ve yatkınlıklara delaleti vardır. Dolayısıyla insan yaratılışı itibariyle kabiliyet ve yatkınlıklar kabilinden bazı huylara sahiptir. Ancak İhvân'a göre insanın halifelik sorumluluğu çerçevesinde sahip olduğu yatkınlık ve kabiliyetler sınırlı değildir. Zira *mutlak insan* fikri insanın kendisinde bulunan potansiyel sayesinde, mizâcına bağlı huyları haricindeki başka huylara da yatkın ve kabiliyetli olduğu düşüncesine dayanmaktadır. "Tüm huyları kabule, her beşeri sanat ve ameli gerçekleştirmeye yatkın, mutlak insan/insânî-küllî nefis her zaman ve her bireyde mevcuttur.[375] Dolayısıyla İhvân ahlâkında da Galen'de olduğu gibi insan fıtraten tabiî bir ahlâka sahiptir. Ancak İhvân Galen'den farklı olarak tabiî ahlâkın tebdilini de mümkün görmüştür. *Mutlak insan* fikri bağlamında insan sadece tabiatı itibariyle yatkın olduğu fiilleri yapmaya değil bunlardan başkasını yapmaya da muktedir yaratılmıştır. Birinci madde ile birlikte düşünüldüğünde tabiî yatkınlıkları ifade eden merkûze ahlâktan farklı olarak müktesebe ahlâk insanın ortaya koyabileceği başka huyları yani kazanabileceği bir ahlâkı ifade etmektedir. Bu manada müktesebe ahlâk merkûze ahlâkın tebdil edilmesidir. *Mutlak insan* fikri ise bu tebdilin imkânıdır.

Son madde ise mizâca bağlı karakter tiplerinin İhvân'a göre huyları sınırlayan değil de toplumsal hayatı renklendiren bir yapı olarak değerlendirilmesidir. Mizâcın ortaya çıkardığı farklılıklar toplumsal bir eşitsizliği değil, bir itidali sağlamaktadır. "Faziletli bir toplumda mizâç farklılıkları tekdüzeliği ortadan kaldırdığı için de toplum hayatına ayrı bir güzellik katıyor olmalıdır."[376] Toplum içinde insanların çeşitliliği ve renkliliği fıtrî bir itidal ve ahenk sağlarken, tek bir insanın tüm faziletleri elde etmesinin zorluğu ve bu sebeple insanın halifelik sorumluluğu çerçevesinde dünya ve ahireti imarı için insanların her birinin farklı fazilet ve yatkınlıklarla donatıldığı teziyle birleşmektedir.[377] Dolayısıyla mizâç farklılıkları hem kişisel hem de toplumsal açıdan bir sınırlamaya sebep olmayıp toplum içinde bir denge ve ahenk sağlamaktadır. Bu tür bir anlayış Platon'un *devleti* ve Fârâbî'nin *medinesi* ile benzerdir. Platon insanî ihtiyaçların ancak toplumsal bir hayat içerisinde

[375] *Resâil*, I, s. 294; *Risâleler*, I, s. 209.
[376] İlhan Kutluer, *agt*., s. 222.
[377] *Resâil*, III, s. 352; *Risâleler*, III, s. 346.

yardımlaşma yoluyla giderilebileceğini söylerken; Fârâbî faziletli birey için erdemli olma konusunda birbiri ile yardımlaşan faziletli toplumun esas olduğunu söylemiştir.[378] Kısacası, farklı mizâçlardaki bireyler ahlâkî kapasite bakımından değil toplumsal roller ve bu rollere uygun kabiliyetler bakımından farklıdır.

Sonuç olarak, mizâç ve tebdil-i ahlâk arasındaki ilişki kadim filozoflardan başlanılarak İslam filozofları ve onların görüşleriyle irtibatlı olarak İhvân-ı Safâ'da ele alındı. Bu incelemede "Mizâca bağlı huyların tebdili mümkün müdür?" sorusunun cevabını aramak amaçlandı. Kadim filozoflardan Platon'un bu soruya olumlu; Aristo ve Galen'in ise olumsuz yanıt verdiği görüldü. Zira ahlâk ilminden bahseden her filozofun tebdil-i ahlâkı mümkün görmesi doğal bir durum iken mizâca bağlı huyların da değişebilme potansiyeli incelememizin kilit noktasını oluşturmaktadır. Aristo ve Galen'e göre mizâca bağlı huylar değişmez ya da mizâcın aksine bir ahlâk gelişemez. İslam ahlâk filozofları ise bu soruya olumlu yanıt vermiştir. Yine İhvân-ı Safâ'nın bu soruya verdiği cevap bazı deliller getirmek suretiyle tartışıldı. Bu bağlamda İhvân'ın ahlâkta merkûze ve müktesep şeklindeki bir ayrımı gözetmesi meselesi mizâca bağlı huyların yani tabiatın esaretinde kalmanın kınanması; ahlâka tesir eden bir faktör olan mizâcın da değişken bir yapı olması; insanların tümünün her türlü huya yatkınlığı bulunduğu düşüncesine dayanan mutlak insan fikri ve mizâcın ahlâkî kazanımlar değil toplumsal roller bakımından bir farklılığı ifade etmesi maddeleri çerçevesinde tartışıldı. İhvân-ı Safâ'nın mizâca bağlı huyların tebdilinin mümkün olduğunu düşündüğü kanaatine varıldı. İhvân'ın bu görüşlerinde kendinden önceki kadim mirastan istifade ettiği de konu bağlamında bir kez daha görülmüş oldu.

2. Mizâç-Nefis

Ahlâk ilminin konusu "güzel, övgüye değer ya da kötü ve yerilen iradeli eylemlerin kendisinden ortaya çıkması yönünden insânî nefistir".[379] İyi veya kötü huylar nefisten sâdır olduğu için ahlâk ilminde inceleme alanı nefistir. Bu ilim "insanın, kaçınılmaz olarak kurtuluş ve hüsranının her ikisine de neden olan (nefsin)

[378] Bakınız: Platon, *age.*, s. 56, 370/b-c; Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli Medîneti'l Fâzıla*, s. 117.
[379] Nasîruddin Tusî, *age.*, s. 26.

arındırılma ve kirletilmesinin neye dayandığını bilmesi" hakkındadır.[380] Ahlâk ilmi, nefis ve özelde insanî nefis üzerinde yapılan inceleme yani nefsin neden kirlendiği ve nasıl arındırılacağının yöntemleri üzerinde durmaktadır. Bu başlıkta İhvân'ın ahlâk anlayışı çerçevesinde ahlâkî fiillerin kendinden ortaya çıkması bakımından nefis ve onun karşılıklı bir etkileşimde bulunduğu mizâç ile ilişkisi incelenecektir.

Ahlâk felsefesi nefis ve kuvveleri meselesi zemininde insanın epistemolojik ve ontolojik yapısıyla irtibatlı olarak ele alınmıştır. Mizâç teorisi de insanın fizik ve metafizik yönlerini içeren ikili yapısı itibariyle ahlâkî kemale ulaşması noktasında önemlidir. İnsan "canlı, düşünen ve ölümlü" bir varlık olarak cismanî bir beden ve ruhanî bir nefisten oluşmaktadır. İnsanın canlılığı, düşünmesi ve uyanıklığı nefsanî yönü; uyuması ve ölümlü oluşu ise bedensel yönü iledir.[381] Bedenin kendine mahsus halleri ve özellikleri; nefsin de kendine özgü sıfatları ve güçleri vardır. İkisi bir bütün olarak değerlendirildiğinde ondan hareket, davranış, sanat, iş, ses ve ahlâk gibi şeyler sâdır olmaktadır.[382] Buna göre beden ve nefis ancak bir bütün olarak değerlendirildiğinde ahlâk ve davranışlar anlaşılabilmektedir. Bu sebeple insanın ahlâk ve davranışlarını mizâç-nefis ilişkisi bağlamında ele almak elzemdir.

Mizâç insanın bedensel yönüne aitken nefis ruhanî yönüyle ilgilidir. İnsanî fiillerin kendisinden sâdır olduğu nefis, bir beden içinde bulunduğundan ve fiillerini beden aracılığıyla gerçekleştirdiğinden dolayı bedenin yapısından yani mizâcından etkilenmektedir. Bu bakımdan mizâç-nefis ilişkisini incelemek hem mizâcın ahlâkı nasıl etkilediğini hem de ahlâk ve karakter arasındaki ayrımın neye göre yapıldığını ortaya koyacaktır. Daha sonra ele alınacak olan erdemler konusu ile erdemlerin korunması ve rezîlelerin giderilmesi konularında da mizâç-nefis ilişkisi referans olacaktır.

Risâlelerde nefis şöyle tarif edilmektedir. "Nefis nûrânî, semavî ve ruhanî bir cevherdir. Özü gereği canlı, bilkuvve bilen, tabiatı gereği faal, öğretime yatkın, cisimler üzerinde faal ve onları kullanan, bitkileri ve hayvanları belirli bir vakte kadar yetkinleştiren tamamlayıcı bir cüzdür. Sonra bedeni terk edip onlardan ayrılarak başlangıçta olduğu gibi kendi unsuruna, kaynağına ya kazanç ve sevinçle

[380] *Age.*, s. 26.
[381] *Resâil*, I, s. 253-254; *Risâleler*, I, s. 175.
[382] *Resâil*, II, s. 293; *Risâleler*, II, s. 262.

ya da pişmanlık, üzüntü ve hüsranla dönecektir."[383] Nefis bedenden ayrılınca aslına dönecektir. Bedende kaldığı süre içerisinde ise bedene canlılık, hareket ve yetkinlik veren belirli bir süre bedeni kullanan ruhanî bir cevherdir. İhvân'ın nefis anlayışı ruhanî bir cevher olması yönüyle Platon'dan: nefsin bedene hareket ve yetkinlik vermesi yönüyle ise Aristo'dan etkilenmiş görünmektedir. Zira Platon nefsi "bedenle hulûl ya da nüfuz etmek için değil onu tedbir için birleşmiş soyut cevherdir." şeklinde tanımlarken; Aristo da nefsi " tabiî cismin ilk yetkinliği (entelekheia)" olarak görmüştür. İslam filozoflarının her iki tanımdan da istifade ettikleri görülmektedir. Örneğin; Kindî'nin tanımı: "Nefis basît, şerefli ve yetkindir. Cisimden bağımsız olup cevheri de ilahî ve ruhanîdir" şeklindedir. İbn Miskeveyh'e göre ise "nefis, cisimden farklı, manevî bir cevherdir ve ölümsüzdür". İbn Sînâ, nefsi bedene hayatiyet ve yetkinlik kaynağı olarak görmekle Aristocu tanımı esas almış görünmektedir. Ayrıca nebatî ve hayvanî nefsi değil de sadece insanî nefsi bir cevher olarak görmektedir.[384] Platoncu tanım İslam'ın ruh ve ahiret anlayışıyla daha çok uyuşması sebebiyle tercih edilirken; İbn Sînâ gibi insan bedenin fiziksel yönlerini gözetme ihtiyacı hisseden filozoflarda Aristocu tanım da önemsenmiştir. İhvân felsefesinde ise nefis ve beden arasındaki irtibatın önemsenmesi -ki özellikle ahlâkta mizâç teorisi bakımından bu irtibat önemlidir- sebebiyle nefis, hem bedenin hareket ettirici ilkesi hem de ilâhî bir cevher olarak görülmüştür.

İhvân'ın insanî nefsi merkeze aldığı nefis tasnifi; insanî nefsin ulaşması hedeflenen kutsî ve melekî nefis dereceleri ile insanda insanî nefisle birlikte bulunan bitkisel ve hayvanî nefisle birlikte beş derece içermektedir. Bitkisel nefis, bitkisel-şehevî nefis; hayvanî nefis ise hayvanî-gadabî nefis olarak anılmaktadır.[385] Buna göre nefis tasnifi bakımından İhvân'ın da Galenci geleneğe uyarak Platon ve Aristo'nun nefis tasniflerini birleştirdiği görülmektedir. Aristo'nun insan psikolojisine, Platon'un da davranışların ahlâkî nitelik ve değerlerine odaklanan tasniflerinin birleştirilmesi sonucu psikoloji ve ahlâkı birbirinden ayrı görmeyen Galenci gelenek İslam ahlâkçıları tarafından da takip edilmiştir.[386] İhvân da bu

[383] *Resâil*, I, s. 254; *Risâleler*, I, s. 176.
[384] Platon, *Timaios*, Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul 2001, s. 45-46; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 66-412b; Kindî, *age.*, s. 244; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 3-6; İbn Sînâ'nın tanımı için bakınız, Ali Durusoy, *age.*, s. 46-50.
[385] *Resâil*, I, s. 298; *Risâleler*, I, s. 212-213.
[386] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 213.

manada Galen takipçisidir. Nitekim mizâç teorisi de yine Galen'e dayanmakta ve onun psikoloji ve ahlâkı bir arada değerlendiren bakış açısını yansıtmaktadır. Ayrıca Kutluer'in burada *psikoloji* ile insanın bedensel yapısı ile buna bağlı tabiat ve karakterini kastettiği düşünülebilir. Bu bakımdan nefis tasnifi de İhvân'ın ahlâk felsefesinde insanın tabiî yapısı (mizâcı) ve huy-ahlâk kazanımını bir arada değerlendiren başka bir ifadeyle beden ve nefis arasındaki insicama odaklanan bakış açısına işaret etmektedir.

Nefsin bedendeki rolü Allah'ın kendi ruhundan üfleyip can verdiği bedenin sorumluluğu ve idaresidir.[387] Nefsin bedeni bir süre kullanmasından maksat ise, tamamlanması ve yetkinleşmesi (kemal) için hikmetle yaratılmış bedenin aracılığına ihtiyaç duymasıdır.[388] Nefis bedende kaldığı süre içerisinde bedene canlılık, hareket ve yetkinlik verdiği gibi, bu süre içerisinde kendi yetkinliğini de tamamlayabilecektir. Nefsin ve bedenin yetkinleşmesi ise Küllî Nefis'ten gelen ilâhî feyizler vasıtasıyladır.

Nefis, içinde bulunduğu bedene uyum sağlayıp ona göre şekillenmekte ve fiillerini bedene tâbi ve suretine uyumlu olarak ortaya koymaktadır.[389] Dolayısıyla nefis ve beden karşılıklı olarak birbirini etkilemekte ve birbirine uyumlu hale gelmektedir. "Nefsin hükümlerini gerçekleştirmesinde ve fiillerini ortaya koymasında bedenin azaları onun alet ve edevatları hükmündedir. Bu yüzden nefis huylarını, bilgilerini ve fiillerini ortaya koyarken bedenin mizâcına tâbidir."[390] Buna göre kişinin mizâcında ne baskınsa ya da terkibinde hangi unsur güçlü ise ona bağlı olarak nefis fiil, huy ve bilgisini ortaya koymaktadır.[391] Nefsin fiillerini beden vasıtasıyla gerçekleştirmesi sebebiyle ortaya koyduğu fiiller de bedenin mizâcından etkilenmektedir. Kişinin mizâcında baskın olan huy, bilgi ve fiiller nefisten kolaylıkla sâdır olmaktadır. Ayrıca nefis, mizâçtan etkilenmenin yanı sıra en baştan ona uyumlu huy, bilgi ve fiillere yönelmektedir. Dolayısıyla mizâcın ahlâka etkisi nefis ve kuvvelerinin işleyişi zemininde görülmektedir.

[387] *Resâil*, II, s. 293; *Risâleler*, II, s. 262.
[388] *Resâil*, III, s. 49; *Risâleler*, III, s. 61.
[389] *Resâil*, V, s. 78; *Risâleler*, V, s. 88.
[390] *Resâil*, III, s. 226; *Risâleler*, III, s. 223.
[391] *Resâil*, III, s. 224; *Risâleler*, III, s. 221.

Huylar bedenin mizacından etkilenmektedir. Bu sebeple huylar esasen bedenin mizâcının etkilendiği faktörler olan iklim farklılığından ve besinlerin sıcak-soğuk ve yaş-kuru olmasından (dört erkânın karışımı bakımından besinlerin mizâcı) etkilenmektedir. Fiiller nefislerden onların kuvvelerine, yaratılışlarına (ğarâiz), karakterlerine (cibilliyet), göksel şahıslarla birleşmelerine (astrolojik durumlar) ve bedenleriyle ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.[392] Dolayısıyla bedenin mizâcını etkileyen faktörler beden vasıtasıyla nefsi ve fiillerini de etkilemektedir. Mizâcı etkileyen faktörlerin ahlâk ve karakteri nasıl etkilediği bazı örnekler doğrultusunda açıklanmıştır. Ancak burada da bir örnek vermek konuyu tartışmak için hatırlatıcı olacaktır. "Doğum esnasında Ay veya Venüs ve Satürn'ün etkisinde olan kimsenin tabiatında şehvânî nefis kuvvesi ağır basar. Bu kimseler yiyecek-içecek biriktirmeye ve saklamaya düşkün olurlar. Mars ve Venüs ya da Ay'ın etkisinde kalanların tabiatında ise cima ve nikâha karşı şehvet baskın olur. Ve eğer doğumu Güneş ve Merih'in hâkimiyetine denk gelirse onda gazabî nefsin öfke, galip gelme ve baş olma arzuları baskın olur. Güneş, Merkür ve Jüpiter'in hâkimiyetinde doğanların tabiatında nâtık nefsin bilgi, kültür, fazilet ve adalete yönelik arzusu baskın olur."[393] Buradan anlaşılmaktaki insanın ahlâk ve tabiatı (mizâç) doğduğu vakit hâkim olan astrolojik durumlara bağlı şekillenmektedir.

Mizâcı etkileyen faktörlerin tamamı üzerinden düşünülürse insanın yaşadığı coğrafyanın havası, suyu ve toprağından yedik içtiklerine; doğumu esnasındaki astrolojik durumlardan yaşadığı sosyal çevreye kadar birçok faktör ahlâk ve tabiatı da etkilemektedir. Tüm bu faktörler bedendeki ahlâtın yapısı üzerinden mizâcı etkilemektedir. Bedenin sıhhat bakımından durumu gibi ahlâkî yapısı da tüm bu faktörlerden etkilenmektedir. Bu sebeple beden sağlığı da nefsin fiillerinin sağlıklı ve sağlam oluşu ya da bozulması da mizâcın durumuna bağlıdır. Zira risâlelerde geçtiği üzere; ahlâtın mizâcı doğru (itidal üzere) olduğunda beden istikamet üzere, organları ve eklemleri sağlam, nefsin halleri istikamet üzere ve tabiî düzeni doğrultusunda işler. Hastalık gibi sebeplerle mizâç bozulunca fiziki bünye sarsılır. Organların mizâcı ve hey'eti değişir. Bedendeki değişime uyumlu olarak nefsin fiilleri ve ahlâkı

[392] *Resâil*, V, s. 62-63; *Risâleler*, V, s. 71.
[393] *Resâil*, III, s. 224; *Risâleler*, III, s. 221.

da değişir. Nefsin fiilleri doğruluktan ayrılır. Kötü mizâç nâtık kuvveye ve aklî kuvveye zarar verir.[394]

Bedenin mizâcının bozulması ile ahlâkın da bundan etkilenmesi tartışılması gereken bir konudur. Kötü mizâcın zararının nâtık ve aklî kuvve özelinde nefse zarar vermesi de nâtık kuvve ile huy ve fiiller arasındaki irtibatı ele almayı gerekli kılmaktadır. Mizâcın çeşitli faktörler sebebiyle şekillenmesi ve onlardan sürekli olarak etkilenmesi ahlâkın da mizâçtan etkilenmesi, insanın iyi ve kötü hakkındaki tercihine bağlı olması gereken ahlâkî fiillerinin sadece fiziksel faktörlere indirgendiğini düşündürebilir. Ayrıca fiziksel sebeplerin ihtiyarî bir tercihe dayanmaksızın insanın fiziksel yapısında ortaya çıkardığı değişikliğin nefsinde ve ahlâkında da bir değişikliğe sebep olmasıyla ahlâk ve fiillerinde tercih sahibi olan insan etken değil de edilgin bir konumda görünebilir. Ancak insanın halifelik sorumluluğu ve nâtık kuvvesinin varlığına mukabil ahlâk ve fiillerinde edilgin olması çelişkili olacaktır.

Mizâç teorisi bağlamında insanın fiillerinde edilgin görünmesi sorunu ahlâk risâlesinde merkûze ve müktesep ahlâk ayrımıyla açıklanmıştır. İnsanın yaratılış itibariyle sahip olduğu karakter ve tabiat, yerleşik-merkûze; sonradan kazandığı ahlâk ise kazanılmış-müktesep ahlâk olarak adlandırılmıştır.[395] Bu ayrım sadece bir öncelik sonralık ilişkisine değil aynı zamanda insanın dış faktörler neticesinde kendi ihtiyarına bağlı olmaksızın sahip olduğu karakter ve tabiat ile kendisinin kazandığı ihtiyarî fiiller arasında bir ayrıma işaret etmektedir. Dolayısıyla insan kendinde yerleşik bir ahlâka yaratılış itibariyle sahiptir ki bu *huy* kavramından öte *mizâç* ve *tabiat* kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu yüzden tabiat ve mizâcın yaratılıştan gelen tabiî yapı-karakter manasında kullanıldığını söyleyebiliriz. İnsanın nâtık nefsiyle insan olması bakımından kendi ihtiyarı ile gerçekleştirdiği davranışları ise kazanılmış ahlâk olarak ifade edilmektedir. Söz konusu ayrım İbn Miskeveyh'te daha net açıklanmış, *tabiî* ve *kazanılmış ahlâk* olarak benzer şekilde isimlendirilmiştir. Tabiî ahlâk mizâca karşılık gelirken kazanılmış ahlâk alışkanlık ve eğitimle edinilmektedir.[396] Buradan anlaşılmakta ki İhvân'ın yerleşik tabiat olarak ifade ettiği

[394] *Resâil*, III, s. 338; V, s. 148; *Risâleler*, III, s. 333; V, s. 148.
[395] *Resâil*, I, s. 293; *Risâleler*, I, s. 208.
[396] İbn Miskeveyh, *age.*, s. 25.

kısım İbn Miskeveyh'te mizâç kavramıyla ifade edilmektedir. Dolayısıyla bir ahlâk olmaktan öte tabiat, mizâç ve karakter olarak değerlendirilmektedir. Ahlâkı iki kısımda ele alma ve yerleşik merkûze ahlâk hakkındaki değerlendirme ne tür fiillerin fazilet ve rezîletler olduğu ayrımını da belirlemektedir. Mizâç-erdem ilişkisi bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Merkûze ve müktesep ahlâk ayrımına binaen insanın fiillerinin bir kısmı nefsine (ruhuna) bir kısmı da bedenine (mizâcına) ait olarak görülmüştür. Cevheri temiz olduğu sürece cömertlik, yiğitlik, iffet gibi övülen ahlâkî özellikler nefse ait; bunların karşıtları ise bedenin hıltları ve bu hıltların mizâcıyla ilgili olmaktadır.[397] Dolayısıyla nefsin cevherinin temizliği övülen huyların kaynağıdır. Yerilen huylar ise mizâcı belirleyen ahlâtın durumu ile irtibatlandırılmıştır. Çünkü bu huylar bedenin hıltlarının dengesi yani mizâcının bozulması durumunun nefse sirayeti sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bedenin bozucu etkisine rağmen nefsin cevherini temiz tutmak zordur. Burada nefse Küllî Nefis'ten gelen feyizler yardımcı olmaktadır.

Mizâç-Küllî Nefis ilişkisini daha önce kozmoloji açısından ele alındı. Burada ise bu ilişkinin nefsin fiillerine etkisi ele alınmaktadır. Küllî Nefis'ten cüzî nefislere ruh-hayat ve bilgi feyezan etmektedir. Ruh-hayat bedene verdiği canlılık ve gelişim bakımından bedensel yetkinlikle alakalı iken bilgiler nefse feyezan etmekte ve nefsi saflaştırıp yetkinleştirmektedir. İnsanın bedenî yapısını ifade etmesi yönüyle mizâç, ruhsal yapısını ifade etmesi yönüyle de nefis, Küllî Nefis'ten gelen feyizlere muhatap olmaktadır. İhvân'a göre "mizâcın yetkinliği ve sağlamlığı ile nefsin yetkinliği ve saflığı bir arada bulunan kimseden övülen güzel huylar sâdır olacaktır. Peygamberlerin nefisleri de saf ve temizdir. Onlar övülmüş ahlâka sahiptir. Bu yüzden ilâhî kitaplar onların nefislerine feyezan etmiştir. Muhakkik filozoflar ve kâhinlerin nefisleri de peygamberlerinki gibi saf ve temizdir."[398] Küllî Nefis kendinden taşan feyizler sayesinde cüzî nefisleri ve onların taşıyıcısı bedenleri yetkinleştirmektedir. Bu sayede bedenin mizâcı kâmil, nefsi kâmil kimse övülesi güzel huylara sahip olmaktadır. Nefsin ilâhî feyizlere açık olması ile nefsin saf ve temiz olması arasındaki irtibata ise daha sonra değinilecektir.

[397] *Resâil*, I, s. 254; *Risâleler*, I, s. 176.
[398] *Resâil*, II, s. 18; *Risâleler*, II, s. 14.

Beden, Küllî Nefis'in feyizleri vasıtasıyla yetkinleşmektedir. Mizâcı etkileyen faktörler aslında Küllî Nefis'ten gelen feyizlerdir. Küllî Nefis tarafından ay üstü âlemdeki gök cisimleri ay atı âlemi yönetmekle vazifelendirilmiştir.[399] Dolayısıyla astrolojik olaylar ve durumlar, Küllî Nefis'in feyizlerinin ay altı âleme ulaştırılmasıdır. Astrolojik etkilere bağlı olarak coğrafi yapılar, iklimsel şartlar, birbirinden farklı yapılardaki gıdalar da şekillenmektedir. Söz konusu faktörler Küllî Nefis'in feyzinin yansımalarıdır. Hatta sosyal çevre etkisi olan milletlerin âdet ve gelenekleri de tüm bu faktörler çerçevesinde belirlenmekte ve şekillenmektedir. Kısacası, mizâcı etkileyen faktörlerin tamamı Küllî Nefis'in güçlerinin ve canlılık-hayat enerjisinin ay altı âlemdeki maddî unsurlara yansımasıdır. Ay altı âlemdeki maddî unsurların insan bedeni de dâhil oluşumu, gelişimi ve sağlığı Küllî Nefis'in feyizlerinin bitkisel ve hayvanî nefsin güçlerine tesiri iledir. Bu bağlamda nefsin kuvvelerinden olan bitkisel, hayvanî ve insanî nefisleri Küllî Nefis'in feyizlerinin tesiri bakımından ele almak gerekmektedir. İhvân'ı Safâ'da, "Bitkisel nefis beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarını icra eder. Hayvânî nefis ise, duyulara dayalı idrak ve harekete geçirme (irade) şeklinde iki kuvveye sahiptir. İnsanî nefiste ise, küllî ve metafizik algılayış söz konusu olup ahlâkî eylem bu seviyeden sonra söz konusu olmaktadır."[400] Burada özellikleri kısaca ifade edilen nefsin kuvveleri, Küllî Nefis'ten gelen feyizler bağlamında mizâçla ilişkileri bakımından sırasıyla ele alınacaktır.

a. Bitkisel-şehevî nefis: Kendine özgü hasleti beslenme olup hayvan ve insanda bulunmaktadır. Bitkisel nefis mizâcın oluşumu, bedensel yapının oluşumu ve gelişimi ile ilgiliyken lezzet-elem algıları ile de bağlantılı görülmüştür. Bitkilerde bitkisel nefis ve onun yedi aktif gücü bitkilerin özü olarak ifade edilen keymusun oluşumunu sağlamaktadır. Bu yedi aktif güç bitkinin kökleri vasıtasıyla erkân-ı erbaanın özünü alıp, onu sindirerek ve çeşitli başka işlemler sonucunda uygun kıvamda imtizâcını sağlayarak keymusu oluşturmaktadır.[401] Keymusun mizâcındaki farklılığa bağlı olarak tadı, rengi, kokusu ve özü birbirinden farklı bitkiler vardır. Dolayısıyla en başta bitkisel nefis ve güçleri bitkinin mizâcını oluşturmaktadır. İnsan ve hayvanın bitkisel nefsinin güçleri ise insanın oluşumunu sağlamaktadır. "Tıpkı

[399] *Resâil*, II, s. 126; *Risâleler*, II, s. 107.
[400] Asiye Aykıt, *agm*., s. 75.
[401] *Resâil*, II, s. 143; *Risâleler*, II, s. 125.

bitkinin özü olan keymusun oluşumu gibi erkek ve dişinin özlerinden yani sperm ve hayız kanından embriyonun oluşumunu sağlayıp ilk dört ayda vücudun yapısının tamamlanması bitkisel nefsin güçleri ile sağlanmaktadır." [402]

Bitkisel nefse ait beslenme arzusu başka bir ifadeyle mizâcın bozulan itidaline tekrar kavuşması için bedenin ihtiyacı olan şeyi arzu etmesidir. Örneğin açlık ve susuzluk bedenin mizâcını ve tabiatını itidalden çıkarır. İhtiyaç duyulan şey bedene yeterli miktarda alındığında buna lezzet denir.[403] Dolayısıyla bedenin fiziksel ve biyolojik yapısı itibariyle ihtiyaç duyacağı şeyler bitkisel nefisten doğan şehevî arzu ile giderilmek istenmektedir. Aynı zamanda bedenin bitkisel nefsi itibariyle ihtiyaç duyduğu şeylerin bedende eksik olması mizâcın dengesini bozmakta, ihtiyacın giderilmesi ise mizâcın tekrar dengeye kavuşmasını sağlamaktadır. Nefsin elemden kurtulması sonucu gerçekleşen lezzet de bitkisel nefsin güçleri ile bu bakımdan irtibatlıdır.

b. Hayvanî nefis: Hayvanî nefsin kendi gücü olan gadabî nefis ise cinsel istek, intikam arzusu ve siyaset-liderlik arzularına sahiptir. Hayvanî nefse ait arzulardan birincisi, neslin devamı; ikincisi canlının kendisine zararlı olanlardan kaçınması için gereklidir. Üçüncüsü olan siyaset ise tüm varlığın iyiliğini ve iyi durumlarını sağlamak için insan fıtratına yerleştirilmiştir. Ayrıca hayvanî nefsin bedenî hareket, duyusal idrak, vehim ve tahayyül, hatırlama ve hafıza, yarara yönelme ve zarardan kaçınma gibi özellikleri vardır.[404] Hayvanî nefis, İhvân sisteminde hayvan ve insanın bedensel gelişimi ve -bitkilerdeki erkân-ı erbaanın özünü ifade eden- keymus yapısının hayvan ve insan bedeninde hıltlara dönüştürülmesi bakımından mizâçla ilgilidir. Ayrıca bedensel yapıya yönelik bir kuvve olması yönüyle bedenin lezzet ve elem algıları bitkisel nefis gibi bu kuvve üzerinden de açıklanmıştır. "Hayvanî nefis, embriyoda ilk dört aydan sonra etkinleşmektedir. İnsan doğduktan sonraki dört yıl nâtık nefsin etkinleşebileceği bedensel yapı hayvanî nefis tarafından yetkinleştirilmektedir."[405] Dolayısıyla hayvanî nefis bedensel yapının gelişimini sağlamaktadır. Hayvanî nefis insan ve hayvan bedeninde keymusun ahlâta dönüşümünü sağlamaktadır. Canlıların bitkilerle

[402] *Resâil*, II, s. 327; *Risâleler*, II, s. 298.
[403] *Resâil*, III, s. 49-51; *Risâleler*, III, s. 62-63.
[404] *Resâil*, I. s. 300; *Risâleler*, I, s. 214.
[405] *Resâil*, II, s. 328; *Risâleler*, II, s. 299.

beslenmesi sonucu keymus hayvanî nefsin güçleri aracılığıyla ahlâta dönüşmektedir. Vücuda alınan gıdalar midede sindiren gücün sıcaklık yapmasının ardından, bağırsağa gönderilip arıtılır ve keymus karaciğere çekilir, sonra ikinci kez pişirilir, böylece keymus ahlâta dönüşür. Ahlât da hıltlara ayrılır ve her biri kan aracılığıyla ona ihtiyacı olan ve onu kabule yatkın olan organa dağılır, büyüme ve beslenme sağlanmış olur. Kanın özü olan meni ise bir dişinin rahmine nakledilince ondan yeni bir canlı hâsıl olur.[406] Buna göre dört unsurdan dönüşen ahlâtların özü hıltlar kanın içinde bulunmaktadır- yeni oluşan canlının yapıtaşı olur. Dolayısıyla hayvanî nefis canlı ve hareketli bünyenin ilk kez oluşumu ve büyümesinde, aynı zamanda büyüme ve üreme faaliyetlerinde etkin olmaktadır. Bitkisel nefiste olduğu gibi hayvanî nefis için de elemden kurtulmanın verdiği rahatlık lezzettir. "Hayvanî nefsin mizâcının tabiî istikametindeki mutedil durumundan eksiklik veya fazlalık yönüyle uzaklaşması ise elemdir."[407] Dolayısıyla lezzet ve elem hem bitkisel nefis hem de hayvanî nefsin mizâcın itidaline bağlı olarak hissettiği şeydir.

Fiziksel ihtiyaçlar ve bunların giderilmesi bitkisel ve hayvanî nefis ile ilgilidir. Ay altı âlemdeki fiziksel varlığa Küllî Nefis'ten sâdır olan canlılık ve hayat enerjisi bitkisel ve hayvanî nefsin güçleri tarafından iletilmektedir. Küllî Nefis'ten sâdır olan canlılık ve hayat enerjisi mizâca tesir etmekte ve onu şekillendirmektedir. Burada mizâcı etkileyen ve şekillendiren faktörler olan tabiî ve astrolojik olaylar Küllî Nefis'in feyzinin sudûru için görünür sebepler kılınmıştır.

c. Nâtık nefis: İhtiyarî huy ve fiiller nâtık nefis tarafından gerçekleştirilmektedir. Zira insanî (nâtık) nefis, ilim ve marifet gibi insanî hasletlerin kaynağıdır. Bu bağlamda Küllî Nefis'ten cüzî nefislere sâdır olan bilgi ve huylar nâtık nefse sirayet etmektedir. Nitekim "nâtık nefis insana özel ve düşünen olduğundan marifet ve faziletleri kazanmaya sevgi duymaktadır".[408] İnsanın insan olması bakımından ilâhî feyizleri kabul etmesi ve Yaratıcı'dan gelen mesajları kavraması nâtık nefsi iledir. Nâtık kuvve mizâcın iyi ve sağlam oluşuna bağlı olarak ilâhî feyizden istifade edecektir. Küllî Nefis'in bilgi feyizlerinin nefse sudûru ile kastedilen nâtık kuvveye sudûrudur. İnsanî fiil ve huyların nâtık nefse ve onun Küllî

[406] *Resâil*, III, s. 157; *Risâleler*, III, s. 157.
[407] *Resâil*, III, s. 46; *Risâleler*, III, s. 57.
[408] *Resâil*, III, s. 224; *Risâleler*, III, s. 221.

Nefis'ten aldığı feyizlere yönelmesi ise risâlelerde daha çok nefsin tabiatın esaretinden kurtulması ve akla meyletmesi şeklinde ifade edilmiştir.

Ay altı âlemdeki canlıların maddî yapısından öte nefsanî yapısı ruhanî ve latiftir. Bu sebeple nefis sudûr hiyerarşisi bakımından da bedenden daha üsttedir. Nefsin fiillerinin bedenin ve bedenin mizâcının etkisinde gerçekleştiği göz önüne alınırsa nefsin ya mizâcı ile tam uyumlu huy ve fiiller gerçekleştirmesi ya da bedeninin sınırlılıklarını aşarak akla meyletmesi gerekecektir. Tıpkı Küllî Nefis'in Küllî Akıl'ın feyzine talip olması gibi insan da aklına yönelerek bedenin sınırlılıklarından kurtulabilecektir. Risâlelerde farklı yerlerde birçok kere tekrarlandığı gibi insanın *tabiatın esaretinden kurtulması* yani mizâcının etkilerinin nefsini sınırlandıracağı yerde aklın feyzi sayesinde nefsinin mizâcının sınırlılığından kurtulması gerekmektedir. Nefsin akıl ile birleşip melekleşmesi böyledir.[409] Nefsin akla meyletmesi ona kulak vererek tabiatından kaynaklanan arzulardan uzak durması demektir.[410] Bu yüzden cüzî nefisler feyzinden istifade ettikleri Küllî Nefis'e benzeme gayretinde olmalıdır. Fiil, marifet ve huylarında Küllî Nefis'e benzeyen nefis, Küllî Nefis'in Yaratıcı'ya benzeme gayretinden[411] de edinmiş olacaktır. Nitekim cüzî nefislerin dünyada kaldıkları süre içerisinde tüm gayretleri Yaratıcı'ya benzemek olmalıdır. İhvân'a göre dünya ahirete hazırlık yeri olduğundan Allah'ın huzuruna çıkmadan önce cismanî sınırlılıklardan ve tabiatın esaretinden kurtulmak ve nefis cevherini güzelleştirmek gerekmektedir.[412] Bu yüzden dünya hayatı bir eğitim ve olgunlaşma sürecidir. Bu bakımdan ilâhî feyizlere muhatap olabilen nefis bu süreçte başarılı olacaktır. İnsanın cismanî yönü ilâhî feyze ulaşabilecek kabiliyette değildir. "Tabiî mizâçlar nefis ile birleşmeleri sayesinde ilâhî feyizlere ulaşır."[413] Nefis ruhanî âlemlere yakınlığı sebebiyle tabiî dünyada bulunsa da ilâhî feyizleri alabilmektedir.

Nefsin akla meyletmesi ve tabiatın esaretinden kurtulması mizâcın dengelenmesi manasına gelmektedir. Nefsin bitkisel ya da hayvanî nefisten birisine meyletmesi onun mutedil mizâcını bozmaktadır. Nitekim nefis tabiî arzularına

[409] *Resâil*, V, s. 80; *Risâleler*, V, s. 89.
[410] *Resâil*, V, s. 204; *Risâleler*, V, s. 200.
[411] *Resâil*, III, s. 233; *Risâleler*, III, s. 230.
[412] *Resâil*, II, 351; *Risâleler*, II, s. 322.
[413] *Resâil*, V, s. 166; *Risâleler*, V, s. 164.

meylettiğinde ve onların peşinde koştuğunda mizâcı bozulur ve işleri de çirkin olur. Ancak nefis akla meylederse mizâcı iyi, işleri istikamet üzere olur. Bu hal devam ettiği sürece bedeni sağlıklı olur, nefsi saflaşır ve aklın aydınlatmasına açık olur. Çünkü mizâç iyi olursa nâtık ve âkil kuvve de iyi olur.[414] Buna göre nefsin akla meyletmesi mizâcından kaynaklanan tabiî arzulardan kurtulması ve nefis cevheri saflaştıkça ilâhî feyizlere açık hale gelen nâtık kuvvesinin istikamet üzere olmasıdır. İnsanî fiiller nefisten sâdır olmakla birlikte ihtiyarî huy ve davranışlar nâtık kuvve aracılığıyla gerçekleşmektedir. İnsanın çeşitli huy ve fiilleri vardır. Mizâcından olan tabiî huyları vardır. Bu huyların fiil hali ise nefsin irâdî fiilleridir. Akla ait fiiller ise düşünme ve tefekkür sonucu olanlardır. Fiilleri akla ait olanlar bilge, filozof ve erdemli kimselerdir. Dolayısıyla akla ait filler erdemdir. Ancak dine yani vahyî bilgiye dayanan fiiller aklî fiillerin de üzerindedir. İnsan bu bilgiler doğrultusunda aklî fiillerini düzenler ya da teyit eder.[415] Buna göre nefsin mizâcına ait huyları ve fiilleri onun nefsine dönük huy ve fiilleriyken akla ve vahye (sezgi) dayanan bilgi ve fiilleri ise onun akla (Küllî Akıl) meyletmesi manasındadır.

İnsan türünün kendine has fiili ve varlık sebebi yaratılıştan gelen (ğarîzî) nâtık kuvvesini yetkinleştirmesidir. Bunun yolu tefekkür ve teemmül (el-fikr ver-reviyye) fiilleri vasıtasıyla kendisinde bilkuvve var olanı bilfiil hale getirmesidir. İnsanî faziletlerin yetkinleşmesi, melekî ahlâk ve Rabbânî yüce ilimleri edinme yoluyla insan sadece canlı değil insan olmanın da gereğini yerine getirmiş olacaktır.[416] Bu bağlamda eğitim-öğretimle, nefiste bilkuvve bulunan bilgilerin bilfiil hale getirilmesi amaçlanmaktadır. Eğitim-öğretimle nefisler cevherlerini iyileştirebilir, ahlâklarını olgunlaştırabilir, ahirette sürekli kalabilecek şekilde yetkinleşip tamamlanabilir.[417] Merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı hatırlanırsa, bedensel yapı ve mizâç sebebiyle sahip olunan karakter insanın tabiî durumu merkûze ahlâkıdır. Eğitim öğretim yoluyla tabiî durumun üzerine konulanlar ve ondaki değişiklikler ise müktesep ahlâk yani erdemlerdir. Ayrıca ahlâk risâlesinde yer alan ruhun huyları ve nefsin huyları ayrımı da yine nefsin tabiata veya akla meyletmesiyle alakalı görünmektedir. Düzenbazlık, kabalık, hilekârlık gibi huylar

[414] *Resâil*, IV, s. 193; *Risâleler*, IV, s. 174.
[415] *Resâil*, I, s. 304; *Risâleler*, I, s. 218.
[416] *Resâil*, V, s. 31-32; *Risâleler*, V, s. 40.
[417] *Resâil*, I, s. 253; *Risâleler*, I, s. 175.

nefsin huyları; vakar, iffet, letafet gibi huylar ise ruhun huylarıdır.[418] Nefsin huyları tabiî arzularına meyleden nefse karşılık gelirken, ruhun huyları nefsin akla meyletmesi sonucu ortaya çıkacak huylardır. Aynı şekilde nefsin huyları nefsin bedenle irtibatlı yanı, bitkisel ve hayvanî kuvveleri ileyken; ruhun huylarının nefsin ruhanî bir cevher olması ve kendisinden üstün konumdaki akla yönelmesi neticesinde nâtık kuvvesinden sâdır olan huy ve fiilleri olduğu söylenebilir.

Küllî Nefis'ten sudûr eden ilâhî feyiz hem bedensel yetkinlik bağlamında bedenin tabiatını hem de nefsin tümellerin bilgisine ulaşıp yetkinleşmesi bakımından nefsi etkilemektedir. İlâhî feyizlerin sudûru insanın bedensel gelişimi ve büyümesi, kaderi, karakteri ve bedensel yapısının şeklini belirlemektedir. Nefsin yetkinleşmesi açısından ise Küllî Nefis'ten gelen feyze ancak nefsini arındıranlar ve tabiatın esaretinden kurtulanlar erişebilmektedir.[419] İnsan, bedensel tabiat ve mizâcının itidaline bağlı olarak ilâhî feyzi kabul etmektedir. Bu sebeple tabiî arzularına meyledip tabiatı üzerine kalanlar ilâhî feyze kapılarını kapamıştır. İlâhî feyzin sürekli feyezan etmesine karşın herkesin ondan farklı derecelerde etkilenmesi bu yüzdendir. Dolayısıyla nefis ya tabiatın esaretinde, mizâcın sınırlılıklarında kalacak ya da ruhanî bir cevher olarak yükselecek ve kemale erecektir.

Sonuç olarak mizâç-nefis ilişkisi, nefisten sâdır olan fiil ve huylar açısından önemlidir. İhvân, nefis tanımı ve tasnifi bakımından hem Aristo hem de Platon'dan etkilenmiştir. Bu açıdan İhvân daha çok Galen ve İbn Sînâ gibidir. Zira Aristo'nun nefsin bedenle ilişkisi bakımından; Platon'un ise nefsin ruhanî cevher oluşu yönüyle yaptığı değerlendirmelerin bir arada ele alınması insanı hem maddi hem de manevi boyutları ile ele almak demektir. Galen ve İbn Sînâ nefis anlayışları bakımından tabip olmaları yönüyle Aristo'dan; ruhun ölümsüz bir cevher oluşu yönüyle Platon'dan etkilenmişlerdir. Ayrıca her iki filozofun sisteminde de mizâç teorisi önemlidir. İhvân da nefis konusunda tabip olan bu iki filozof gibidir. Zira nefis ve bedeni salt bir düalizm değil de aralarında bir insicam olması bakımından ele almaktadır. İhvân, fizik ve metafizik âlem arasındaki irtibatı yansıtan mizâç teorisini ahlâk felsefesinin merkezine yerleştirmiştir.

[418] *Resâil*, I, s. 291; *Risâleler*, I, s. 206.
[419] Tûsî de benzer şekilde erdemlerin kuvveden fiille çıkması için nefsin çirkin erdemsizliklerden ve yıkıcı eksikliklerden temizlenmesi gerektiğini söylemektedir. Nasîruddin Tusî, *age.*, s. 47.

Ahlâkın kaynağı olan nefis bilgi, huy ve fiilleri konusunda bedenin mizâcına tâbidir. Bu bakımdan mizâç onu etkileyen çeşitli faktörler sebebiyle şekillenip değişirken ahlâk da bundan etkilenmektedir. Mizâcın ahlâka etkisi vardır. Ancak mizâç daha çok merkûze ve müktesep ahlâk ayrımında, merkûze ahlâk alanında durmaktadır. Dolayısıyla mizâç hem bedenin mizâcını hem de karakteri ifade eden bir kavram olmaktadır. Müktesep ahlâk ise âdet, eğitim ve alışkanlıkla kazanılmaktadır. Mizâç ve nefsin Küllî Nefis ile ilişkileri ise bedensel ve ruhsal yetkinlik ile ilgilidir. Küllî Nefis'in bitkisel ve hayvanî kuvvelere feyezanı bedensel yetkinlik manasına gelirken nâtık nefse feyezanı ruhsal yetkinlik manasındadır. Bedenin ve nefsin yetkinliği, ahlâkın güzel olmasını, insanın kurtuluşunu ve mutluluğunu sağlamaktadır.

İnsanın nefsin şehvet ve gazap kuvvelerine meyletmesi ve ihtiyacının ötesinde bu kuvvelere ait arzularına yönelmesi mizâcın itidalinin bozulması manasındadır. Mizâcın itidali ise nefsin nâtık kuvveye yönelmesi ile mümkündür. Dolayısıyla huylar nâtık nefse bağlı olarak sudûr ederse istikamet üzere huy ve fiiller hâsıl olacaktır. Risâlelerde bu durum nefsin tabiatının esaretinde kalması ya da akla meyletmesi şeklinde ifade edilmektedir. Zira akla meyleden kimse şehvet ve gazap kuvvelerinin tesirinden çok Küllî Nefis'ten gelen ilâhî feyizlerin tesirinde olacaktır. Nefsin saflaşması ve nefsânî fiiller peşinde sürüklenmekten yani tabiatın esaretinden kurtulması onun ilâhî feyizlere açık olmasını ya da bu feyizleri daha çok daha kolay kabul etmesini sağlamaktadır. İşte huy ve fiillerin kötü (itidali bozulmuş) mizâca bağlı kalması ya da eğitim-öğretim ve alışkanlıkla yenilerinin kazanılması; nefsin tabiatın esaretinde kalması ya da akla meyletmesi şeklinde ifade edilmektedir. Özünde bu durum sudûr hiyerarşisinde bulunduğundan daha üst basamaklara çıkabilen insanın sadece hayvan (canlı) olmak ya da insan (nâtık) olmak ve yücelmek bakımından tercihidir. İnsan yine bu tercihine bağlı olarak Küllî Nefis'ten gelen feyze kapılarını açarak meleklerin ahlâkına erişebilir ve halifelik sorumluluğunu yerine getirebilecek şekilde yaratılmış donanımını harekete geçirebilir. Nitekim insan bu sorumluluğu yerine getirebilecek yatkınlık ve kabiliyette yaratılmıştır. Kısacası mizâç ve nefsin yetkinliğinin ahlâkî fiillere tesiri göz önüne alınırsa, *sağlam ve mutedil mizâca ve arınmış bir nefse* sahip olmanın halifelik sorumluluğunu yerine getirebilecek yatkınlık ve hazır bulunuşluktaki bireyi tarif ettiği söylenebilir.

3. Mizâç-Erdemler

İslam ahlâkının kaynakları bakımından sistematik bir erdemler listesi ilk olarak Aristo'da görülmektedir.[420] Galen'in Aristo ve Platon'un ahlâk ile psikoloji görüşlerini uzlaştırdığı eseri *Peri Ethon* ise İslam filozoflarını psikoloji ve ahlâk alanında etkileyerek erdem anlayışlarını şekillendirmiştir. Ayrıca Galen'in nefsin üç gücüne karşılık gelen hikmet, şecaat ve iffet erdemleri ile birlikte bunlar arasındaki uyum veya dengeyi yansıtan adalet erdeminden oluşan dört temel erdemini, İslam ahlâk filozofları da referans almıştır.[421] Dolayısıyla İslam ahlâk filozoflarının erdemler ahlâkına bakışı, sistematik ve hiyerarşik bir yapı sunan Aristotelesçi-Galenci yaklaşımı bir iskelet olarak alıp, bunu nasların (*Kur'ân* ve hadisler) belirlediği çerçeveyle uyumlu hâle getirmek şeklinde olmuştur.[422]

İslam filozofları da erdem ve erdemsizlik meselesine teorik olarak yaklaşmış ve bunları tanımlama çabasına katkıda bulunmuştur. Kindî, Ebû Bekir Râzî, Fârâbî, Belhî (ö. 934) ve Âmirî (ö. 992) gibi filozoflarda da görülen erdem ve erdemsizlik tanımları, İslam ahlâk düşüncesinde ilk kapsamlı şemalar olarak Yahyâ b. Adî (ö. 364/975) ve İbn Miskeveyh tarafından ortaya koyulmuştur.[423] Görüldüğü gibi İhvân bu isimler arasında sayılmamaktadır. Nitekim risâlelerde sistemli bir erdemler şemasına rastlanmamaktadır.[424] Ayrıca İslam felsefe literatüründe erdemlerin

---

[420] Aristo'nun Nikomakhos'a Etik adlı eserinde *II. Kitap*ta; huy, alışkanlık, orta olma, erdem ve erdemsizlik durumları tartışılırken, eserin devamında *III- IX. kitaplar*da; yiğitlik, iffet, cömertlik, hikmet, dostluk ve adalet gibi erdemlerin tartışıldığı görülmektedir. Bakınız, Aristo, *age.*, s. 29-194.

[421] Macid Fahri, *age.*, s. 106-107.

[422] Mustakim Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.: 20, S.: 38, 2015/1, s. 2.

[423] *Agm.*, s. 9.

[424] İhvân risâlelerinde dört temel erdem ve bunların karşıtlarından oluşan Aristocu bir erdemler şeması ile karşılaşmıyoruz. Zira burada İhvân üzerinde daha çok Plotinusçu tesirler göze çarpmaktadır. Bizce İhvân risâlelerinde, hâkim tema olmakla birlikte ahlâka ruhun kurtuluş yolu olarak bakılmaktadır. İhvân'a göre elde edilen faziletler ve kötü ahlâktan uzaklaşmak yolundaki çabalar nefsi, kirlerinden arındırmakta ve tabiatın esaretinden kurtarmaktadır. İnsan onu kurtaracak olan aklına ve ilâhî feyizlere yönelirse ruhu kurtulacaktır. Bu sebeple Plotinus sisteminde olduğu gibi asıl odak ruhun kurtuluşu ve aslına dönmesidir. Yorumlarımız hakkında bir örnek olması için bakınız; *Resâil*, I, s. 155; *Risâleler*, I, s. 98. Plotinus hakkında bakınız; "Plotinos için ruhun iki kısmı ve bu kısımların her birinin kendine mahsus erdemleri vardır. Ahlaki erdemler, ruhun aşağı kısmının erdemleridir. Onların görevi, ruha sınır ve ölçü getirmek, üst kısmının faaliyetine yani, temaşa faaliyetine engel olmaması için ruhun akıl-dışı yanından kaynaklanan tutkuların, duygulanımların engellenmesi, bastırılması, disiplin altına alınmasıdır. Cesaretin, adaletin, ölçülülüğün asıl işlevi budur ve bunların insanların birbirleriyle ilişkilerinden çok kendi kendisiyle, ruhun kendi duygu ve duygulanımları ve tutkularıyla ilgili olarak tanımlanması gerekir. Ahlaki erdemlerin işlev kazanmasıyla temizlenen, arınan ruh veya ruhun yukarı kısmı, gözlerini Akıl'a

(fazilet/fezâil) itidal teorisi ekseninde ele alındığı bilinmektedir.[425] Risâlelerde birçok yerde çeşitli erdemler veya onların zıddından bahsedilmiştir. Ancak bunlar ne sistematik bir tarzda belirtilmekte ne de ifrat-tefrit ve adalet noktaları net bir şekilde gösterilmektedir. Ancak risâlelerde şematik ya da sistemli bir tarzda olmasa da erdemleri ortaya çıkaracak yapının itidal teorisi ekseninde ele alındığı söylenebilir. Risâlelerde erdemlerin isim ve tariflerinden öte erdemlerin ortaya çıkacağı şartlar üzerinde durulduğu da söylenmelidir. Bu minvalde bahsedilen birkaç erdem ve erdemsizlik de mizâcın itidali durumunda ortaya çıkacak erdemler ve bu itidalin bozulması durumunda ortaya çıkacak erdemsizliklerdir. Yine burada vurgu erdemlerin ne olduğu değil onların hâsıl oluşunun mizâcın itidal durumu ile ilişkileri üzerindedir.

Burada risâlelerde dağınık bir halde yer alan ve sistematik bir şema oluşturmayan erdemler ele alınmayacaktır. Zira çalışmamız açısından önemli olan erdemlerin kendisi değil mizâcın erdemlerin oluşumuna tesiridir. Dolayısıyla bu başlıktan asıl maksat erdem ve erdemsizlik durumlarının mizâcın itidali ile ilişkisini ele almak ve ahlâk-ı merkûze (yerleşik ahlâk-tabiat-mizâç) ve ahlâk-ı müktesebe (kazanılmış) bağlamında bu durumların değerlendirilmesidir. Ayrıca müktesep ahlâkın bir kısmı övülmeye bir kısmı da yerilmeye layıktır. Bunlar "ahlâk-ı mahmûde" ve "ahlâk-ı mezmûme" şeklinde isimlendirilmektedir.[426] Erdem ve erdemsizlik durumları için övülen ve yerilen huylar isimlendirmesine de risâlelerde sıkça rastlanmaktadır.

Erdemli davranış insanın şehvânî ya da gadabî nefsine mi yoksa aklına (nâtık nefis) mı dayanmaktadır? Bu soru önemli bir meseleye işaret etmektedir. Tûsî, insanın kendi yararına olanı bilmesi ve ona uygun davranmasını ve fıtratında gizlenmiş yetkinliğe erişmesini aklı ve iradesine bağlı görmektedir. Aklı ve iradesi doğrultusunda ilim, marifet ve edeplere yönelen insan, tabiatındaki yetkinleşme arzusu ile ilâhî nura ulaşacaktır.[427] Buna göre insanı erdemlere ulaştıracak olan onun aklına dayalı tercihleridir. İhvân dinin, emir ve yasakları için onun iyiyi kötüden ayırt

---

çevirebilir ve asıl mutluluğunu meydana getirecek erdeme, entelektüel erdeme sahip olabilir." Ahmet Arslan, *age.*, s. 226-227.

[425] Mustakim Arıcı, *agm.*, s. 3.

[426] *Resâil*, I, s. 327; *Risâleler*, I, s. 239.

[427] Nasîruddin Tusî, *age.*, s. 43.

edebilen nâtık nefsi muhatap aldığını belirtmektedir.[428] Yine insanın ahirette karşılık göreceği fiilleri: Kazandığı alışkanlıklar (ahlâk-ı müktesebe), eğitimini aldığı bilgiler, inanca dair görüşler ve irade ve ihtiyar ile kazanılmış fiillerdir.[429] Buna göre erdem bakımından fiiller müktesep ahlâk kapsamında olup alışkanlık, eğitim ve inançlar ile ihtiyar ve iradeye dayanan fiillerdir. Zira tabiî huylara dayanan fiiller irâdî fiiller iken; aklın düşünme ve tefekkürüne dayanan fiilleri erdeme ait fiillerdir.[430] Dolayısıyla iradeden farklı olarak düşünme ve tefekküre dayanan aklî-ihtiyarî fiiller erdemler veya erdemlerin zıddı olan fiillerdir. İnsanın tabiatındaki huylara dayanan fiilleri irâdî; akıl, düşünme ve tefekküre dayanan fiilleri ise ihtiyarî fiillerdir.[431] Bu bağlamda irâdî fiiller daha çok merkûze ahlâk ile ilgili iken; ihtiyarî fiiller müktesep ahlâktandır.

İnsanın mizâcı merkûze ahlâkı ifade edip ona dayalı fiiller irâdî fiiller olmaktadır. Bu ifadeye göre mizâcın ahlâkî erdemlere doğrudan bir tesiri olduğu söylenemez. Zira mizâcın nefsin fiillerini etkilemesi ve esasen mizâcın nefsin kuvvelerinin kendi arasındaki adaletini etkilemesi davranışların erdemliliğini de dolaylı olarak etkilemektedir. "Nefsin kuvveleri arasındaki dengeye bağlı olarak davranışlar adaletli (ölçülü-mutedil) veya adaletsiz olur."[432] Nitekim "yergiye layık kötü ahlâk şehvânî ve gadabî nefsin ifrat veya tefrit şeklinde itidalden çıkmasıyla ortaya çıkar".[433] Nefsin kuvveleri arasındaki itidal ise mizâcın ona tesiri sebebiyle

[428] *Resâil*, I, s. 338; *Risâleler*, I, s. 249.
[429] *Resâil*, I, s. 327-328; *Risâleler*, I, s. 239.
[430] *Resâil*, I, s. 304; *Risâleler*, I, s. 218.
[431] İrade-ihtiyar ayrımına Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'da da rastlamaktayız. Aristo, fiilleri isteyerek (arzu) yapılanlar ve tercih edilenler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Tercih edilerek yapılan fiiller insana özgüdür. İsteyerek yapılan fiiller ise çocuklar ve hayvanlarda da görülür. Tercih edilen fiiller akıldan kaynaklanırken isteme (arzu) ise kendine hâkim olamayanların fiilleri yani kaynağı akıl değil arzular olan fiillerdir. Arzular haz ve elem ile ilgili iken tercih iyi ve kötü ile ilgilidir. Tercih hakkında enine boyuna düşünülmüş arzudur. Aristo, *age.*, s. 48, 49, 52, 1111b/10-15, 1112a, 1113a/10. Fârâbî'de bu ayrım irade ve ihtiyar iledir. Düşünme ve düşünmeye bağlı fiiller ihtiyarîdir. İradî fiiller Faal Akıl'dan nâtık nefse feyezan eden bilgiler sayesinde ihtiyarî olurlar. Övgü ve yergiyi gerektiren fiiller ihtiyarî fiillerdir. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 77-78. Bu ayrım İbn Sînâ'da ise nefsin iç duyularından müvehhime ve mütefekkira arasındadır. Zira müvehhime hayvanî nefis seviyesinde içgüdüler iken müfekkira insanî nefiste kaynağı akıl olan bilgilerdir. İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 200-203.
[432] Platon bilgelik, yiğitlik ve iffet erdemleri yerine geldiğinde adalet erdeminin de bu erdemlerle birlikte zaten kendiliğinden ortaya çıkacağını söylemektedir. Dolayısıyla nefsin kuvvelerinin her biri erdem üzere olursa bu erdemler zaten var olan adalet sebebiyle ortaya çıktığından, erdemler toplam dört tanedir. Aristo'da erdemler orta olma iledir. Aşırılık ya da eksiklik olunca erdemsizlik olur. Erdem tercihlerle ilgili bir huydur. Akıl tarafından aklı başında insanın belirleyeceği, orta olma huyudur. Bakınız: Platon, *Devlet*, s. 125, 427e; Aristo, *age.*, s. 32-37, 1104a/25-1107a.
[433] *Resâil*, I, s. 338; *Risâleler*, I, s. 249.

mizâcın itidalinden de etkilenmektedir. Bu bakımdan ahlâtın mizâcında hıltlar arası denge, erdemleri veya aksini ortaya çıkarmaktadır.

Ahlâk risâlesinde tabiatların (mizâç) itidal ve ifrat durumları ifade edilmektedir. Tabiatların denge ve itidal üzere olması ahlâkın da istikamet üzere olmasını sağlamaktadır. Tabiatlar itidal üzere dengelendiğinde (her bir hıltın oranı dörtte bir olduğunda) kişi sabrında azimli, azminde yumuşak başlı, yumuşak başlılığında sakin ve huzurlu, hiddetinde teenni sahibi olmaktadır.[434] Böylece tabiatların yani mizâcın itidali fiil ve huylarda da itidali doğurmaktadır. Tabiatların itidali hakkında aşağıdaki tabloyu hatırlamakta yarar vardır.

Tabiat (Nitelik)	İtidali	İfratı
Kuruluk	Azim	Sertlik ve kabalık (kasâve ve fezâze)
Nemlilik	Yumuşaklık (leyyin)	Yılgınlık ve mihnet (tevâniye ve mehânet)
Sıcaklık	Hiddet	Tutarsızlık- terbiyesizlik (dîş ve sefâhe)
Soğukluk	Sabır ve tahammül (enât)	Oyalanma ve ahmaklık (rîs ve bilâde) [435]

Kuru tabiatlı kimselerin diğer faziletlerden daha kolay gerçekleştirdiği kişisel fazileti azimdir. Nemli tabiatlılarınki yumuşaklık, sıcak tabiatlılarınki hiddet, soğuk tabiatlılarınki ise sabır ve tahammüldür. Dört tabiatın, tabloda yer alan ifrat hallerindeki fiilleri ise erdemin karşıtı rezîlet olarak değerlendirilebilmektedir.

Burada dört çeşit mizâcın her biri için verilen fazilet ve rezîletler, bu mizâçlardan her birinin dengeli olduğu durumda daha kolay elde ettiği faziletler, mizâçlarının dengesi bozulduğunda ise daha kolay içine düştükleri rezîletler gösterilmektedir. Dolayısıyla karakteristik olarak her insan mizâcına bağlı olarak bazı faziletlere kolaylıkla erişirken, bozulan mizâçları onları yatkın oldukları faziletin ifrat ve tefritindeki rezîlete doğru itecektir.

Tabiat, coğrafya ve iklim, vücuda alınan gıdalar ve astrolojik hükümlerin etkileri bedenin terkibini belirlemektedir. Ancak tüm bu etkiler neticesinde şekillenen bedenin fiilleri övgü ve yergiye tâbi değildir. Övgü ve yergi gerektiren fiiller nefsin tabiatına bağlı değildir.[436] Dolayısıyla mizâca bağlı davranışlar

[434] *Resâil*, I, s. 290; *Risâleler*, I, s. 206.
[435] *Resâil*, I, s. 290; *Risâleler*, I, s. 206.
[436] *Resâil*, V, s. 18-19; Risâleler, V, s. 27.

doğrudan fazilet ya da rezîlet değildir. Yukarıda verdiğimiz tabiatlara göre erdem tablosu ise her bir tabiatın edinmeye diğerlerinden daha yatkın olduğu fazileti ya da rezîleti göstermektedir. Yoksa söz konusu tablo erdemlerin ya da aksinin doğrudan mizâca bağlı olduğunu göstermemektedir. Çünkü erdemler müktesep ahlâk olup ihtiyar ile kazanılan davranışlardır. Merkûze ahlâka dâhil olan mizâcın buradaki rolü erdemlerin kazanımını kolaylaştıran veya zorlaştıran bir yatkınlık olması bakımındandır.

Konuya bir örnek olması bakımından burada mizâca etki eden faktörlerden sosyal çevre etkisi tartışılabilir. Bir yönüyle merkûze bir yönüyle de müktesep ahlâka dâhil olan sosyal çevre etkisi, merkûze yönüyle mizâcı belirlerken müktesep yönüyle erdemi belirlemektedir. Hatırlanırsa sosyal çevre etkisi ele alınırken iki kısımda ele alınmıştı. Merkûze ahlâka dâhil sosyal çevre etkisi kişiye çocukluğunda yetiştiği ortam ve onu terbiye eden ailesi ile hocalarının etkisidir. Bu yönüyle kişinin çocukluğunda sahip olduğu sosyal çevre, onun tabiat ve karakterini şekillendirmektedir.[437] Bu bağlamda insanın tabiat ve karakterini belirleyen sosyal çevreye dayalı etkiler erdemler olarak değerlendirilmemektedir. Zira çocukluğu cesur kahraman ve silahşörler arasında geçen çocuğun bu kimselere; çocukluğu kadınlar, eşcinseller ve özürlüler arasında geçen çocukların da az ya da çok oranda onlara benzemesi doğal bir sonuç olarak görülmektedir. Müktesep ahlâk dâhilinde değerlendirilen sosyal çevre etkisi ise kişinin sahip olduğu inançların dışına çıkmak istememesi ve yeni bir ahlâka kapalı olup tabiatı üzere kalıp tabiatını güçlendirmesinden ibarettir. Ancak kişi içinde büyüdüğü ortamdaki inanç ve adetlerden etkilense de daha sonra aklî-ihtiyarî tercihini kullanarak sahip olduğu ahlâk üzere kalmayı ya da başka huylar edinmeyi tercih edebilir. Yeni bir ahlâkın kazanımı da yeni bir sosyal çevre içerisinde olacak ya da bu kazanım için yeni bir sosyal çevre edinmek gerekecektir. Bu yönüyle sosyal çevre etkisi tebdil-i ahlâkın da konusudur.

Risâlelerde, rezîletler mizâcın itidalinin bozulması olarak değerlendirilmektedir. İslam filozofları da bu durumu bir hastalık (maraz) olarak

[437] Platon çocukların ve gençlerin eğitimini bilhassa önemsemiş, onların iyi yetişmesi adına beden için idman, ruh içinse müzik eğitimini önemsemiştir. Ayrıca tasarladığı devletinde gençleri ve çocukları sadece iyi huylara yönlendirebilecek masal ve şiirlerin var olmasına izin vermiştir. Platon, *age.*, s. 65, 66, 76, 376/e, 377/c, 387/b.

değerlendirmiştir.[438] Zira beden yaratılış itibariyle mutedildir. Bu itidalin bozulması nefse ilişen bir maraz-hastalık sebebiyledir. Risâlelerde bedensel yapının itidalinin bozulmasına tabiî arzular, kötü âdetler, insan tabiatındaki kötüye meyiller ve çirkin terbiye (eğitim) sebep gösterilmiştir. Bunlar ihtiyaç olmadığı halde yeme içme, şehvet olmadığı halde cima, nefis hareketliyken ve vakti dışında uyku, gerekmediği halde düşmanlık ve husumet gibi şeylerdir. Bu fiiller hem mizâcın itidalinin bozulması hem de bedenin hastalanmasına sebep olmaktadır. Bu davranışların terkedilmesi ise itidale yeniden kavuşmayı sağlamaktadır.[439] Buna göre sadece huylar mizâçtan değil, mizâç da huylardan etkilenmektedir. Bozuk ve kötü mizâç huyları itidalden çıkarırken; nefsin tabiatına meyledip (şehvet ve gazap kuvvesinin arzularına yönelik fiiller) gerçekleştirdiği kötü huy ve davranışlar da mizâcı itidalinden çıkarmaktadır. Dolayısıyla bedenin yaratılış itibariyle sahip olduğu selim fıtrat; tabiatına meyletmesi, itidalden saparak ve ihtiyacın ötesinde tabiî arzularının peşine düşmesi, eğitimle veya alışkanlıkla kazandığı kötü davranışlar neticesinde bozulmaktadır. İnsanın kendi kazandıkları ve davranışlarında itidalden şaşması sonucu mizâcı bozulmakta ve buna paralel olarak nâtık kuvvenin fiil ve hükümleri de itidalden uzaklaşmaktadır. Böylece kötü huy ve fiiller ortaya çıkmaktadır. Zira nefse şehvet veya gazap kuvvesi egemen olunca nâtık kuvve de onların hizmetinde olacaktır. Kısacası, rezîletler mizâcın itidalinin bozulması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bozulan itidalin geri kazanılması ise tebdil-i ahlâktır ki bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Fazilet ve rezîletlerin ortaya çıkması noktasında tabiat ve mizâcın dolaylı bir etkisi vardır. Tabiat ve mizâca bağlı huylar yatkınlık ifade etmektedir. Ahlâkî değer ifade eden huylar ise irade ve ihtiyar ile gerçekleştirilen fiiller sonucu kazanılmaktadır. İhvân ahlâk felsefesinde mizâç kavramına yer vererek bu ince ayrıma dikkat çekmiştir. Kutluer'e göre İhvân risâlelerinde, mizâç kavramı ahlâktan ziyade psikoloji disiplinine yakın, insanın kendisinden bağımsız ve sorumlu tutulamayacağı bazı şartlar sonucu edindiği tipik özellikleri ifade eden ahlâkî açıdan nötr sayılacak davranışlardır. İhvan'a göre de bu faktörler bir ahlâkı değil, ahlâka

[438] Bakınız: İbn Miskeveyh, *age*., s. 157; Nasîruddin Tusî, *age* , s. 149.
[439] *Resâil*, V, s. 101-102, 236; *Risâleler*, V, s. 106-107, 227.

yatkınlığı belirlemektedir.[440] Nitekim risâlelerde de bu durum açıkça görülmektedir. Risâlelerde ahirette karşılığı görülecek fiiller alışkanlık ile kazanılmış ahlâk, eğitim ile ilgili ilimler, itikadî görüşler, irade ve ihtiyar ile kazanılmış fiiller olarak belirtilmiştir.[441] Ahirette karşılığının görülmesi bu davranışların insanın sorumluluğundaki davranışlar olduğunu göstermektedir. Dikkat edilirse sıralanan tüm davranışlar ahlâk-ı müktesebe ile ilgili alışkanlık ve eğitimle kazanılmış ya da irade ve ihtiyarla tercih edilmiş görüş ve fiillerdir. Mizâç ise ahlâk-ı merkûzeden olup yaratılıştan gelen tabiat ve yatkınlıkları ifade etmektedir. Dolayısıyla mizâca bağlı huylar herhangi bir seçim veya kazanım sonucu elde edilmemektedir. Burada ortaya çıkan tablo mizâcın huy ve fiilleri dolaylı olarak etkilediği ve bu etkinin erdemler karşısında bir yatkınlık veya zorlanma ifade ettiği şeklindedir. Buraya kadar ele alınanlar kapsamında ise bu tabloya kötü huy ve fiillerin de mizâca bir etkisi olduğu hükmü eklenmelidir. Kötü huy ve fiiller süreklilik arz ettiğinde nefiste yerleşik hale gelmektedir. Bu durum aynı zamanda selim bir fıtrat üzere yaratılmış olan insanın mizâcını bozmaktadır. Sonuç olarak hem huy ve fiillerde hem de mizâçta bozulma olmakta ve bu durumda erdemlerin aksi olan rezîletler ortaya çıkmaktadır. İşte erdem-mizâç ilişkisinde ihtiyar ve kazanımın esas alındığı huy ve fiiller müktesep ahlâktır. Fazilet veya rezîletler mizâçla bu yönde ilişkilidir.

Mizâcın erdemlerin doğrudan belirleyicisi olmaması ayrıca bilgi teorisiyle de ilgilidir. Daha önce ele alınan, mizâcın sürekli değişimi sebebiyle duyu verilerinin sağlam ve genel geçer olamaması ile mizâcın değişiminin nâtık kuvveyi etkilemesi sebebiyle nâtık kuvvenin de hükümlerinde yanılabiliyor olması, mizâcı erdemler konusunda bir ölçü olarak kabul edilemez kılmaktadır. Bu sebeple bilgi edinme yollarından sezgi (ilham) ve vahiy nâtık nefse ait oluşu ve Küllî Nefis'ten gelen feyizler olması hasebiyle duyu ve duyulara bağlı akıl yürütmeden daha sağlam ve güvenilirdir. Bu yüzden fıtraten insanda bilkuvve var olan huylar, aklın düşünme ve tefekkür süzgecinden geçse de dinin emir ve yasakları doğrultusunda düzenlenmeye ya da onaylanmaya ihtiyaç duymaktadır.[442] Bu sebeple bedenin mizâç ve tabiatının oluşturduğu farklılıklar sebebiyle de her bir topluma onların dilinde konuşan ve onların çaba ve güç yetirebileceği şeyleri emreden öğretici, mürşit ve uyarıcılar

[440] İlhan Kutluer, *agt.*, s. 221.
[441] *Resâil*, I, s. 327-328; *Risâleler*, I, s. 239.
[442] *Resâil*, I, s. 304; *Risâleler*, I, s. 218.

gönderilmiştir.[443] Çünkü toplumların mizâcının karakteristiğine göre onları ilâhî feyizlerle (vahiy) eğiten ve değiştiren peygamber ve mürşitler hakiki bilgiyi getirecek, gerçek fazîlet ve rezîleti bildirecektir. Küllî Nefis'ten gelen feyizler (ilham) ancak arınmış nefislerde görünür olmakta; ilâhî feyizleri alabilen arınmış nefis ise ayrıca düşünme ve tefekkür faaliyetlerinde de isabet sahibi olmaktadır. Bu bakımdan erdemlerin bilinmesi için nefsin günah kirlerinden arınması ve ilâhî feyizlere yönelmesi gerekmektedir. Zira kişinin tabiatına meyletmesi mizâcının itidalini bozacak ve bu durum rezîletlere sebep olacaktır. Mutedil mizâç ise nefisten sâdır olan davranışların da mutedil olmasını dolayısıyla erdemleri ortaya çıkaracaktır. Kısacası, mizâcın itidali hem bilgi hem de fiil bakımından erdem ve erdemsizlik durumlarını etkilemektedir.

Sonuç olarak burada mizâç ve erdemler ilişkisi mizâcın erdemlerin kazanımındaki rolü bakımından ele alındı. Mizâcın erdemlerin kazanımındaki rolü ise mizâcın itidali, mizâcın itidalinin nefse ve fiillerine tesiri, merkûze-müktesep ahlâk ayrımları, mizâcın huylara ve huyların da mizâca tesiri gibi konular bağlamında açıklandı. İhvân'ın erdemler anlayışı bakımından İslam ahlâkçılarının Aristocu ve Galenci erdemler şeması geleneğini takip etmediği görülmektedir. Risâlelerde sistematik bir erdemler şeması yer almamakla birlikte erdemler hakkındaki vurgu ne tür fiillerin erdem olduğu ve bu fiillerin nasıl elde edildiği üzerindedir. Risâlelerde bizzat erdemler üzerinde durulmamasının sebebini, İhvân'ın erdemlere odaklanan Aristocu anlayıştan öte erdemlerin ruhun kurtuluşuna hizmet ettiğini düşünen dolayısıyla ruhun arınmasına odaklanan Plotinusçu tesir altında olmasına bağlanabilir.

Mizâcın erdemlerin oluşumuna tesiri ilk etapta mizâcın itidali ve bunun huylara tesiri yönünden ele alındı. Mizâcın itidali erdemlerin ortaya çıkmasını sağlarken itidalden sapmış mizâç rezîletlere sebep olmaktadır. Ayrıca mizâcın türüne (kuru-nemli-sıcak-soğuk) bağlı olarak da bu mizâçların sahiplerinin mutedil mizâçlı olduklarında bazı faziletleri daha kolay elde edebilmekte ve mizâçlarının itidali bozulduğunda ise bazı rezîletlere daha kolay yönelmektedirler. Mizâcın tesiri bakımından huyların merkûze mi yoksa müktesep ahlâka mı dâhil oldukları

[443] *Resâil*, V, s. 18-19; *Risâleler*, V, s. 27.

hususunda ise mizâcın merkûze ahlâkı ifade ettiği ancak ayrıca müktesep ahlâka da dolaylı bir tesiri olduğu sonucuna ulaşıldı.

Mizâcın itidali yanında bu itidalin nefsin kuvvelerine tesiri ve ayrıca nefsin kuvveleri arasındaki itidal de erdemlerle ilgilidir. Zira erdemler nâtık, şehevî ve gadabî kuvvelerin itidali sonucunda ortaya çıkmaktadır. Nefsin bu kuvvelerden birisine itidal ölçüsü dışında yönelmesi ise rezîletlere sebep olmaktadır. Nefsin kuvvelerinin itidali ona tesir eden mizâcın itidali ile ilgilidir. Mizâcı etkileyen tabiat, coğrafya ve iklim, vücuda alınan gıdalar, astrolojik hükümler, eğitim ve sosyal çevre gibi faktörler nefisten sâdır olan huylara da tesir etmektedir. Bu bağlamda nefisten sâdır olan davranışlar ister merkûze ister müktesep ahlâk bağlamında olsun mizâçtan etkilenmektedir. Burada sadece mizâcın merkûze ahlâka etkisinin doğrudan; müktesep ahlâka etkisinin ise dolaylı olduğu ayrımı yapılabilir.

Mizâcın itidalinin nefse tesiri olduğu gibi nefsin kuvveleri arasındaki itidalin de mizâca tesiri bulunmaktadır. Nefsin kuvvelerinin itidalinin bozulmasına bağlı olarak nefisten sâdır olan kötü huyların (rezîletler) alışkanlığa dönüşmesi sonucunda mizâcın itidali bozulmaktadır. Nefsin tabiatına meyletmesi, itidalden saparak ve ihtiyacın ötesinde tabiî arzularının peşine düşmesi, eğitimle veya alışkanlıkla kazandığı kötü davranışlar neticesinde yaratılış itibariyle sahip olduğu selim fıtrat diğer bir ifadeyle mutedil mizâç bozulmaktadır. Bozulmuş ve kötü mizâç ise nâtık nefse de tesir ederek itidalini bozmakta ve rezîletlere sebep olmaktadır. Dolayısıyla mizâç ve nefsin itidali karşılıklı olarak birbirini etkilemekte olup bu durum erdemleri veya erdemsizlikleri (rezîlet) ortaya çıkarmaktadır.

Mizâcın merkûze ve müktesep ahlâk bağlamında erdemlere tesiri olduğu açıktır. Mizâç merkûze ahlâk bağlamında nefse tesiri sebebiyle erdemler noktasında bir yatkınlık veya zorlanma ifade etmektedir. Müktesep ahlâk bağlamında ise bedenin mizâcı ile nefis ve kuvveleri arasında karşılıklı bir etkilenme söz konusudur. Mizâç sürekli değişen yapısıyla nefis ve kuvvelerinin itidalini ve dolayısıyla erdemleri etkileyerek yeni huyların kazanımında farklı yatkınlık veya zorlanmalara (yaratılıştan gelen tabiatın ötesinde yeni yatkınlık veya zorlanmalar) sebep olacaktır. Nefis ve kuvveleri ise kendi itidali çerçevesinde mizâca tesir etmektedir. Nefis ve kuvvelerinin itidalinden doğan erdemler mizâcın itidaline olumlu tesir ederken;

bunun aksi durumunda erdemsiz davranışlar mizâcın itidalden uzaklaşmasına sebep olacaktır.

Mizâcın erdemlerin oluşumuna dolaylı tesiri bilgi teorisi ile ilişkili olarak da açıklanabilir. Bilgi felsefesi başlığında ele aldığımız gibi mizâcının itidali bozulmuş kimseler için duyu verilerine dayalı bilgiler güvenilmez hale gelirken bu kişiler sezgisel bilgilere de ulaşamamaktadırlar. Ancak mizâcı mutedil kişiler sezgisel bilgileri alma kabiliyetine sahip olmakta ve ayrıca mutedil mizâçları onlara duyusal bilgiler konusunda da isabet kazandırmaktadır. İnsanların tamamı mutedil mizâca kolaylıkla erişemediğinden onları hakiki bilgilere davet eden peygamberler gönderilmiştir. Zira peygamberlerin mizâcı mutedil ve muhayyile kuvveleri sağlamdır. Erdemlerin oluşumu bakımından onlara temel olacak hakiki bilgilerin kazanımı ile mizâcın itidali arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Kısacası, mizâcın itidali hem bilgi hem de fiil bakımından erdem ve erdemsizlik durumlarını etkilemektedir.

4. Mizâç-Erdemlerin Korunması ve Erdemsizliklerin Giderilmesi

İhvân-ı Safâ'da erdem mizâcın mutedil olması durumunda; erdemsizlik ise mizâcın itidalinin kaybolması sonucu ortaya çıkan fiillerdir. Bu bakımdan erdemlerin korunması mizâcın itidalinin korunması manasına gelirken; erdemsizliklerin giderilmesi mizâcın itidalinin geri kazanılması manasındadır. Risâlelerde bu hususlarda bazı ilke ve yöntemler zikredilmiştir. Ancak bu ilke ve yöntemler risâlelerde bir başlık altında veya düzenli bir şekilde yer almamaktadır. Bu sebeple konu, İhvân-ı Safâ risâlelerinden daha sonraki tarihlerde, ahlâk ilmi alanında yazılmış müstakil eserler olan *Tehzîbu'l-ahlâk* ve *Ahlâk-ı Nâsırî*'deki sistematiğe göre ele alınacaktır. Bu şekilde karşılaştırma yapma imkânı da olacaktır. Zira risâlelerde dağınık halde bulunan bilgilerin birçoğu bu eserlerdeki bilgilerle mutabıktır. Konunun çalışmamızı ilgilendiren yönü ise söz konusu ilke ve yöntemlerin mizâçla ilişkisidir. Konu, erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesi olmak üzere iki kısımda ele alınacaktır.

4.1. Erdemlerin Korunması

Erdemlerin korunması konusunda birinci husus: Kişinin kendisi gibi erdemli kimselerle oturup kalkması ve arkadaşlık etmesidir.[444] Tûsî'ye göre nefse en çok tesiri olan arkadaşlardır.[445] İhvân-ı Safâ mizâç ile dolaylı olarak nefsin ve ahlâkın durumu bakımından sosyal çevre etkisini önemsemektedir. Zira İhvân'a göre kişinin ahlâkı zamanla ailesi, hocaları ya da içerisinde bulunduğu topluma benzer ve hatta bu ahlâk onda yerleşik (merkûze) bir hal alır. Risâlelerde, kişinin bağlı bulunduğu toplumun inanç ve huylarına körü körüne bağlı olması kınanmaktadır.[446] Ancak kişinin içinde bulunduğu erdemli bir sosyal çevre içerisinde huylarını muhafaza etmesinin daha kolay olduğu da açıktır. Bu çıkarıma götüren temel saik ise İhvân'ın insanları yalnızca güzel ahlâka ve nefsini arındırmaya değil; nefsini arındırmış temiz kardeşlerden olmaya ve onlar gibi olmaya davet etmesidir. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ kardeşliği de risâlelerle amaçlanan ahlâkî formasyonun amelî kısmıdır. İhvân şöyle der, "Bak şimdi ey kardeşim! Allah seni de bizi de kendi katından bir ruh ile desteklesin. Allah dostlarından ve cennet ehlinden, sadık ve seçkin melekler grubundan olmak istiyorsan, sana bahsettiğimiz seçkin ahlâklılar hakkında bir düşün! Sen de onlara tâbi ol ve kendi çaban, düşüncen, ciddi bir gayret, çokça tekrar ve uzun bir alıştırma ile onların ahlâkı ile ahlâklan. Öyle ki bunlar senin alışkanlığına, tabiatına ve yerleşik ahlâkına sirayet etsin, ayrı (yalnız) olduğunda da nefsinde izi kalsın."[447]

Erdemlerin korunması konusunda ikinci husus: Tıpta alıştırma ve spor yapmanın bedene etkisi gibi nefsin de erdemlerini arttırmaya çalışması ve onu zorlasa da bunlarda devamlı olması ve bunları terk etmemesidir.[448] İhvân-ı Safâ'da bu yönde bir tembihe birebir olmasa da satır aralarında rastlanmaktadır. Örneğin, "Allah'a benzemek isteyen kimsenin ilminde hakiki, sanatında hikmetli, amelinde salih, ahlâkında güzel, görüşlerinde sağlam, ilişkilerinde güvenilir ve başkasına verdiği feyizde sürekli olması gerekmektedir".[449] Bu ifadeye göre Allah'a benzemeyi

[444] İbn Miskeveyh, *age.*, s. 145-146.
[445] Nasîruddin Tusî, *age* , s. 136.
[446] *Resâil*, I, s. 295-297; *Risâleler*, I, s. 210-212.
[447] *Resâil*, I, s. 315; *Risâleler*, I, s. 228.
[448] Nasîruddin Tusî, *age*., s. 137.
[449] *Resâil*, III, s. 305-306; *Risâleler*, III, 302.

isteyen kimse sayılan huylarda hedefine ulaşıncaya kadar devamlılık göstermelidir. Zira sayılan nitelikler bir defa yapılarak kazanılacak nitelikler değildir.

Erdemlerin korunmasında üçüncü husus; nefsi araştırma, inceleme ve düşünmeye sevk etmek ve hakiki bilgiye ulaşmaktır. Bunun yolu kişinin özellikle dört ilmi öğrenmesidir.[450] Bu dört ilim aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikidir. İhvân-ı Safâ hakiki bilgiye erişmek konusuna büyük önem vermektedir. Bu bağlamda bilgi felsefesi-mizâç ilişkisi bakımından sezgisel (vahiy ve ilham) bilgilere daha fazla önem verdiği kaydedilebilir. Ayrıca zikredilen dört ilim İhvân'ın sayılar ilmi içerisinde ele aldığı ilimlerdir. İhvân bu ilimlerin önemi ve önceliği bakımından risâlelerini riyâzî ilimlerle başlatmaktadır. Aritmetik, matematik, tabiat ve metafizik sıralaması ilim öğrenmede esastır. Zira sayısal ilimler metafizik hakikatleri anlaması ve temyiz kuvveti bakımından zihni güçlendirmektedir. Ayrıca İhvân'a göre sayılar ilmi tevhidi ve âlemdeki birliği anlamanın da yoludur. Sayı ilmi ilimlerin esası, hikmetin temeli, bilgilerin ilkesi ve manaların yapı taşıdır. [451] Ayrıca ahlâk hakkındaki risâlenin riyâzî ilimler kısmında bulunması da İhvân'ın sayısal ilimlere gösterdiği bir değerin ifadesi olarak kabul edilebilir.

Erdemlerin korunmasında dördüncü husus; Mal edinme, yeme-içme, şehvet ve gazap gibi hususlarda ihtiyaçtan fazlasına yönelmemektir. Zira İhtiyaçtan fazlasına yönelmek nefsi ihtiyacı olmadığı halde coşturacaktır. Ayrıca kişi nefsanî istekleri kabardığı anda uzaklaştırmak için hazır olmalıdır.[452] İhvân felsefesinde mizâcın itidalinin bozulmasının erdemsizliklere sebep olduğunu daha önce ifade edilmişti. Zira nefsin şehvet ve gazap kuvvelerine meyletmesi ve kuvveler arası itidalin bozulması erdemsizliklere sebep olmaktadır. "Bedensel yapının itidalinin bozulması ise tabiî arzular, kötü âdetler, insan tabiatındaki kötüye meyiller ve çirkin terbiye (eğitim) sebebiyledir. Bunlar ihtiyaç olmadığı halde yeme içme, şehvet olmadığı halde cima, nefis hareketliyken ve vakti dışında uyku, gerekmediği halde düşmanlık ve husumet gibi şeylerdir. Bu fiiller hem mizâcın itidalinin bozulması hem de bedenin hastalanmasına sebep olmaktadır."[453]

[450] Nasîruddin Tusî, *age*., s. 138; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 147.
[451] *Resâil*, V, s. 8, 15; *Risâleler*, V, s. 17, 23.
[452] Nasîruddin Tusî, *age*., s. 143-146; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 152-155.
[453] *Resâil*, V, s. 101-102, 236; *Risâleler*, V, s. 106-107, 227.

Erdemlerin korunmasında beşinci ve son husus kişinin kusurlarını söyleyen hakiki bir dost edinmesi, böylesi bir dost bulamazsa kusurlarını düşmanlarından dinleyip dikkate almasıdır. Ayrıca kişinin her insanın suretini kendine ayna edinmesi, nefis muhasebesi yapması ve başkalarında gördüğü kusurları kendinde aramasıdır.[454] Tasavvufa yakın isimlerin kusurları söyleyen dostu "mürşid-i kâmil" olarak yorumladığı da bilinmektedir.[455] Sûfî meşrebi ve Şiîliği sebebiyle İhvân'da kusurları söyleyen dostun bir rehber olarak tanıtılan "imam" ile ifade edildiği de düşünülebilir.[456] Ayrıca risâlelerden birebir *kusurları söyleyen hakiki dost* için örnek verilemese de İhvân-ı Safâ cemiyetinin hakiki dostluğu amaçladığı da bu bağlamda söylenilebilir.

4.2. Erdemsizliklerin Giderilmesi

Erdemsizliklerin giderilmesi bağlamında yine *Tehzîbu'l-ahlâk* ve *Ahlâk-ı Nâsırî*'de yer alan hususlar referans alınarak karşılaştırma yapılacaktır. Erdemsizliklerin giderilmesi bağlamında birinci husus, erdemlerin zıtları ile ortadan kaldırılması hakkındadır. Erdemsizlikler nefsin itidalini kaybedip ifrat ve tefrite düşmesi olduğundan baskın olan erdemin zıddını öne çıkararak itidali yeniden sağlamak mümkündür.[457] Bu husus risâlelerde de benzer şekildedir.

İhvân risâlelerinde erdemsizliklerin giderilmesi hakkındaki yöntemlerden birincisi, erdemlerin zıddı olan erdemlerle giderilmesidir. Fazilet itidal, rezîlet (erdemsizlik) itidalden sapma iken bozulan itidalin yeniden sağlanması bu erdemsizliklerin giderilmesini sağlamaktadır. Nefis ve ruhun huyları arasında bozulmuş itidalin sağlanması buna örnektir. Nefsin huylarının ruhun huylarına baskın gelmesi rezîlete sebep olmaktadır. Kişinin nefsinin baskın gelen huyuna karşılık onun zıddı olan ruhun bir huyuna yönelmesi mizâcın dengelenmesini sağlar ki böylece huylarda da itidal olur.[458] Nitekim mizâç teorisinde itidal durumları da bu çerçevede değerlendirilebilir.

---

[454] Nasîruddin Tusî, *age*., s. 146-148; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 155-157.
[455] Asiye Aykıt, *agt*., s. 79-80.
[456] *Resâil*, IV, 109; *Risâleler*, IV, s. 99-100.
[457] Nasîruddin Tusî, *age*., s. 149-150; İbn Miskeveyh, *age.*, s. 157-158.
[458] *Resâil*, I, s. 291; *Risâleler*, I, s. 206.

Erdemsizliklerin giderilmesinde ikinci husus, hastalıklar bedenden kaynaklanıyorsa bedenin mizâcını düzenlemek, nefisteki bir değişiklikten kaynaklanıyorsa nefsânî tedavi yöntemlerini kullanmaktır. Nefsin tedavisi ise dört türlüdür. Bunlardan ilki ile başlanır işe yaramazsa aşama aşama tedaviye devam edilir. Birincisi erdemsizliğe uygun zıt bir erdemi öne çıkarmaktır. Bu yöntem ile erdemsizlik giderilmezse tevbih, kınama ve sitem gibi yöntemlere başvurulur. Ancak istenilen sonuç elde edilmezse nefsin kuvvelerinden geride kalan öne çıkarılarak baskın olan kuvve dengelenmeye çalışılır. Bu yöntem de işe yaramazsa erdemsizliğin zıddı bir erdemsizlik öne çıkarılarak nefis giderilmeye çalışılan erdemsizlikten kurtarılır. Son aşama ise nefse eziyet vermek, zor işler yaptırmak ve ceza vermektir.[459]

Hastalığın bedenden kaynaklanması sonucu başvurulan tıbbî tedavi yöntemi risâlelerde de benzer şekildedir. Risâlelerdeki yöntemler olarak zikredilecek ikinci ve üçüncü husus bu kabildendir. Zira bedenin mizâcının düzenlenmesi için en temel tıbbî yöntem ilaçla tedavi ve beslenmedir. Hastalığın nefisten kaynaklanması sonucu uygulanan nefsânî tedavi yöntemlerinden nefsin kuvvelerinin itidalini düzenleme risâlelerdeki yöntemlerden beşincisi; yukarıda son aşama olarak zikredilen nefse eziyet vermek türünden tedavi ise dördüncü maddede ele alınacak risâlelerde önemle vurgulanan zühd ahlâkıdır. İbn Miskeveyh ve Tûsî'de erdemlerin korunması bağlamında ele alınan, erdemli kimselerle arkadaşlık etmek ve kusurları söyleyen dost edinmek hususları erdemsizliklerin giderilmesi bağlamında yedi ve sekizinci maddelerde de ele alındı. Erdemli kimselerle arkadaşlık etmek maddesi mizâcı etkileyen faktörlerden sosyal çevre etkisi bağlamında ele alındı. Kusurları söyleyen dost hakkındaki maddenin benzeri sekizinci madde ise eğitim ile tedavi olarak ifade edildi. Risâlelerde yer alan yöntemlerden altıncısı, mûsiki ile tedaviye ise İbn Miskeveyh ve Tûsî'de rastlanmamaktadır.

Risâlelerde yer alan ikinci yöntem, mizâcın kaybolan itidalini tıbbî tedavi yoluyla geri kazandırmaktır. Bedenin mizâcının bozulmasından kaynaklanan erdemsizliklerin giderilmesi mizâcın itidalini tekrar sağlamak suretiyledir. Bunu sağlamanın yolu ise tıbbî tedavidir. Bedenin mizâcının hıltlarının itidali sağlıklı

[459] Nasîruddin Tusî, *age*., s. 151-153.

olmaya, itidalin bozulması ise hastalığa sebep olmaktadır. Bedenin hıltlarının dengesi -hıltların her birinin dörtte bir oranında bulunması- bozulursa hastalık ortaya çıkar. Fiziksel hastalık ruhu (nâtık nefsi) da etkileyeceğinden bu hastalığın tıbbî yollarla tedavi edilmesi gereklidir. Tıbbî tedavi, bedenin hıltlarından artan ve diğerlerine baskın gelen ya da eksilen ve diğerlerinin ona baskın gelerek itidalin bozulması sonucu ortaya çıkan hastalığı ilaç ile tedavi etmektir.[460] Bu tür bir dengeleme ahlâtlar üzerinden yapılan bedensel tıbbî tedavidir.

Üçüncüsü, beslenme yoluyla mizâcın düzenlenmesidir. Zira bedenin hıltlarını öncelikle beslenme yoluyla vücuda alınan gıdalar belirlemektedir. Hıltların mizâcı tıbbî tedavi ile dengelenebileceği gibi beslenme ile de sürekli dengeli hale getirilebilir.[461]

Dördüncüsü, İhvân'ın büyük bir önem verdiği zühd ahlâkıdır. Zira bu ahlâkta ibadetlerin artırılması ve riyazete dayanan bir hayat tarzı esastır. İhvân ahlâkında zühd yaşamı önemsenmiş, yeme-içme bağlamında tabiatın ıslahı oruç ibadeti ile sağlanmıştır. Yine tabiatın (nefsin) ıslahı için gece namazını önemsemiş, namazı uykuya tercih etme ile uyumayı düzenlemiş ve ifratı engellemiştir. [462] Zühd hayatı ile bahsedilen yeme-içme, uyku gibi tabiî arzulara gem vurmak, nefsin arzularını abartmamak ya da onlar için yaşamamak bu ahlâkın dünya hayatına değil, dünyalıklarla oyalanmayıp nefsini ilâhî feyizlere açmayı ve ahiret yurdunda güzel makamlara ulaştıracak bir ahlâkı hedeflediğini göstermektedir.

Beşincisi, nefsin kuvveleri arasındaki itidalin sağlanmasıdır. Nefsin itidalini ve erdemleri korumak hususunda olduğu gibi nefsin kaybettiği itidalini yeniden kazanması ve böylece erdemsizliklerin giderilmesi de aynı esasa dayanmaktadır. Zira beden yaratılış itibariyle mutedildir. Bedensel yapının itidalinin bozulması ise tabiî arzular, kötü âdetler, insan tabiatındaki kötüye meyiller ve çirkin terbiye (eğitim)

---

[460] *Resâil*, I, s. 290; *Risâleler*, I, s. 206.

[461] Tûsî, Ahlâk-ı Nâsırî'de az yemenin mizâcın dengesini koruduğunu söylemektedir. Bakınız: Nasîruddin Tusî, *age*., s. 55.

[462] Platon'da gördüğümüz beslenme ve idman, Galen'de ise beslenme; İhvân felsefesinde İslâmî bir kimliğe bürünerek karşımıza oruç ve namaz olarak çıkmıştır. Platon beden sağlığının zihin sağlığına tesiri olduğunu düşündüğünden beslenme ve idmanı önemserken, Galen beslenmenin mizâcı ve zihinsel fonksiyonları etkilediğini belirtmiştir. İhvân'da ise mizâcın bozulmaması, nefsin bitkisel ve hayvanî kuvvelere değil akla yönelebilmesi için nefsin tabiî arzularının baskılanması ve köreltilmesi manasındadır. Bakınız: Platon, *age.*, s. 140-141-439/d-e; Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbu'li Mizâci'l-beden*, s. 184-185.

sebebiyledir. Bunlar ihtiyaç olmadığı halde yeme içme, şehvet olmadığı halde cima, nefis hareketliyken ve vakti dışında uyku, gerekmediği halde düşmanlık ve husumettir. Bu fiiller hem mizâcın itidalinin bozulması hem de bedenin hastalanmasına sebep olmaktadır. Bu davranışların terkedilmesi ise itidale yeniden kavuşmayı sağlamaktadır.[463] Dolayısıyla nefsin itidalinin yeniden kazanılması nefsin şehvet ve gazap kuvvelerine meyletmesine engel olmak ve bu yönde mizâcın itidalini bozan huy ve fiilleri terk etmektir. Nefsin kuvveleri arasında itidalin sağlanması bakımından erdemsizliklerin giderilmesi esasen nefsin tabiatına değil aklına yönelmesidir. Nefsi fiillerinde bitkisel ya da hayvanî nefisten birisine meyledip o yöndeki arzular peşinde koştuğunda kişinin mutedil mizâcı bozulmakta ve fiilleri de çirkin olmaktadır. Ancak nefis akla meylederse mizâcı iyi, işleri istikamet üzere olur. Bu hal devam ettikçe de bedeni sağlıklı, nefsi saflaşmış olur ve aklın aydınlatmasına açık hale gelir. Çünkü mizâç iyi olursa nâtık ve âkil kuvve de iyi olur.[464] Buna göre nefsin akla meyletmesi mizâcından kaynaklanan tabiî arzulardan kurtulması ve nefis cevheri saflaştıkça ilâhî feyizlere açık hale gelen nâtık kuvvesinin istikamet üzere olmasıdır.

Altıncısı, mûsikidir. Mizâcın itidale kavuşması bakımından mûsiki de ayrıca önemlidir. Mûsiki, hem nefsi hem de ahlâtın mizâcını etkilemek suretiyle dinleyenleri bazı duygu ve davranışlara sevk etmektedir. Mûsikide düzensiz (makamsız) sesler mizâcı bozar. Düzenli (oran üzere-makamlı) sesler ise mizâcı düzenler. Eğer "tabiatı hastalığın tabiatına zıt nağmeler, gece gündüz kullanılırsa hastalık kırılır ve hafifler, hastanın ağrıları azalır. Çünkü birbirine eş ve benzer tabiatlı şeyler bir araya gelince fiilleri kuvvetlenir ve tesirleri açığa çıkar böylece zıt tabiatta olana galip gelir."[465] Bu bakımdan mûsiki nağmeleri hastalıkların tedavisinde kullanılmaktadır. Buradaki tedavinin sırrı ise hem nefsi makamlı sesler sayesinde yüce hakikatlere açma hem de bedenin mizâcını mutedil hale getirmektir. Mutedil mizâçlı kimselerin ilâhî feyizlere açık olduğu daha önceden dile getirilmişti.

[463] *Resâil*, V, s. 101-102, 236; *Risâleler*, V, s. 106-107, 227.
[464] *Resâil*, IV, s. 193; Risâleler, IV, s. 174.
[465] *Resâil*, I, s. 216, 217; *Risâleler*, I, s. 147. Mûsiki ile tedavi hakkında ayrıca bakınız. Duygu Nevşe, "Eyüp'te Medfun Bir Hekimbaşının Müzikle Tedavi Risalesi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX Tebliğler*, Eyüp Sultan Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2005, s. (305-313); Ahmet Hakkı Turabi, "Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve *Ta'dîlü'l-Emzice* Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S.: 40, s. (153-166).

Yedincisi, mizâcı etkileyen faktörlerden biri olan sosyal çevre etkisidir. Sosyal çevre erdemlerin korunması hususunda olduğu gibi erdemsizliklerin giderilmesinde de önemlidir. İnsanın sonradan kazandığı huylar (müktesep ahlâk) mizâcen yatkınlığına bağlı olarak daha kolay veya daha zor elde edilmektedir. Erdemsizliklerin giderilmesi ve erdemlerin kazanılması da bu bağlamda tabiat ve mizâca bağlı olarak daha kolay veya daha zor hale gelmektedir. Burada mizâcı etkileyen faktörlerden olması bakımından insanın içerisinde bulunduğu sosyal çevre, bu çevre içerisinde eğer var ise birlik şuuru veya dost meclislerinin atmosferi insanın erdemsizliklerden kurtulmasında ve erdemleri elde etmesinde teşvik edici ya da kolaylaştırıcı bir işlevde olabilmektedir.

Sekizincisi, huyların eğitim ile güzelleştirilmesidir. Huyların eğitimle terbiyesi[466] ahlâk-ı merkûzeye ait huyların değiştirilmesi yönündeki çabalardır. Burada eğitim bir hocadan alınabileceği gibi toplumları eğiten peygamberler ve onların getirdiği ilâhî yasalar ile de olabilir. Ahlâk-ı merkûze, insanın yaratılıştan bazı ruhsal ya da amelî hallere *hazır ve yatkın olması* halidir. İnsan tabiatı itibariyle cömertlik, cesaret ya da iffete yatkınsa ona bu yatkınlığı yönünde amel yapmak zor gelmeyecektir. Bunun zıddı olan kötü huylara da yatkın olabilir. Bu sefer düşünme, çaba, yasak, tehdit veya teşvik gibi itici güçler gerekmektedir.[467] Dolayısıyla insanın tabiatında ona karşı bir yatkınlık bulunmayan huylar düşünme ve çabayla ya da bazı tehdit ya da teşviklerle kazanılmaktadır. Herkese onu farklı ve özgün kılan mizâcına göre yaklaşmak, onun için doğru ve ona uygun yöntemle onu tedip ve terbiye etmek gerekmektedir. Zira herkese kaza ve kaderi itibariyle onun için yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır. [468] Bu bakımdan eğitimde muhatabın düşünce ve çabasına yönelik kazanımlar ya da onu fiili yapmaya yönlendirecek teşvik veya tehditler mizâcı göz önüne alınarak uygulanmalıdır. Örneğin, muhatabın zaten düşünce ve çaba harcayarak yönelebileceği fiiller için ona tehdit yönteminin uygulanması doğru olmaz. Mizâç ve tebdil-i ahlâkın kazanımı hakkında eğitimin bu tarz bir fonksiyonu vardır. Kısacası, tebdil-i ahlâk bağlamında huylar tabiat ve mizâca bağlı yatkınlıklar gözetilerek terbiye edilmelidir. İhvân'ın şeriatlar ve mezhepler arasındaki farklılıkları da hoşgörü ile değerlendirmesinin, bu farklılıkları mizâçlara göre değişiklik gösteren

[466] *Resâil*, I, s. 253; *Risâleler*, I, s. 175.
[467] *Resâil*, I, s. 294; *Risâleler*, I, s. 209.
[468] *Resâil*, III, s. 410; *Risâleler*, III, s. 399.

eğitim yöntemleri olarak görmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. İhvân'ın eğitim anlayışı bakımından peygamberler ve ilâhî yasaların rolünü ayrıntılı olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Burada şer'î-nebevî yolun yanında İhvân'ın da esas aldığı felsefi yol ve filozoflar da önemlidir. Ayrıca İhvân'a göre peygamberlerin bir nevi halifeleri konumunda olan imamlar da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

"İnsanlar tabiat, ahlâk, çeşitli istekler ve nefislerine ilişen zaman, mekân, tabiat, mizâç ve âdet gibi nefsi ve onun itidalini bozan, onu hasta eden arazlara sahiptir. Bu sebeple peygamberler bu hasta nefislerin tabipleri ve müneccimleridir. Nasıl ki tabipler tedavide hastaların mizâçları ve âdetleri arasındaki farklılıkları göz önüne alıyorsa nefislerin tabiplerinin de tedavi için insanlar arasındaki farklılıkları dikkate almaları gerekmektedir. Nitekim bu sebeple ümmetten ümmete şeriatlar ve farzlar değişkenlik göstermiştir. Haram kılınan şeyler nefislerin ateşi, helal olanlar ilacıdır. İbadetler ise ilaç ve devadır. Çünkü her topluluğun hastalığı farklıdır."[469] Çeşitli faktörler ve bu faktörlerin tesiri mizâç temel değişkeni üzerinden ele alındığında mizâcın insanlar arasında var olan karakter farklılıklarını ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu sebeple ilâhî yasalar nefislerin hastalıklarına göre onları iyileştirici mahiyettedir. Hatta şeriatlar arasında helal-haram ve ibadet bakımından farklılıklar da tedavi hastaya özel olduğu içindir. Ayrıca aynı şeriata mensup bireylerin de hakikate farklı yollardan ulaşabilmesi mümkündür. Bu sebeple insanı nefsini arındırmaya ve hastalıktan sağlığa götüren farklı yolları bulunmaktadır. İhvân'a göre, bu bağlamda "Şer'î-nebevî ve felsefî ilimler birbirlerinden farklıdır ancak aynı maksada götüren yollardır."[470] Burada şeriat-nübüvvet ve felsefe nefsin tedavisi ve terbiyesinde farklı yollar olarak değerlendirilmektedir. Şer'î-nebevî davetin felsefeden önemli bir farkı vardır. Allah, davetini her insan topluluğuna bilgi ve anlamadaki mertebelerine ve akıllarına uygun olarak sunmuştur ve onlara bu çerçevede hitap etmiştir. Çünkü peygamberlerin daveti toplumun her tabakasını kapsayacak şekildedir.[471] Buna göre mizâç ve karakter farklılığı ya da insanın nerede ne şartlarda yaşadığı eğitildiği fark etmeden ilâhî hikmet gereği ilâhî davet her insanın anlayabileceği bir tarzda sunulmuştur. Dolayısıyla ilâhî davet insanlar arsındaki farklılıklara rağmen vahye muhatap olmaları bakımından eşitliği

[469] *Resâil*, III, s. 398- 400; IV, s. 135; *Risâleler*, III, s. 387-389; IV, s. 127.
[470] *Resâil*, III, s. 26, 27; *Risâleler*, III, s. 35.
[471] *Resâil*, III, s. 63; *Risâleler*, III, s. 75.

sağlayabilmektedir. Felsefe ise daha çok onu anlama melekesine sahip olmuş belirli bir çevreye hitap etmektedir. Risâlelerde ayrıca felsefe ve dini edebin bir arada bulunmasına da vurgu yapılmaktadır. İhvân'ın "insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesi"[472] şeklindeki hikmet-felsefe tanımına yaptığı açıklamalardan birisi şöyledir: İnsan gücü yettiğince konuşmasında ve sözlerinde yanlışlıktan sakınmalı; batıl inançlardan, hatalı bilgilerden, ahlâkî rezîletlerden ve kötü fiillerden, amellerine kusur getirmekten ve sanatında eksiklikten uzak durmalıdır. Bunları gerçekleştirmenin yolu ise dinî edep ve felsefî eğitim ile nefsi arındırmaktır.[473] Dolayısıyla nefsi arındırmanın yolu mümkünse dini edebe ek olarak felsefî eğitimdir. İhvân felsefesinde peygamberlerin rehberliğinin yanı sıra hakîm filozofların sözleri ve rehberliği de önemsenmektedir. Ayrıca peygamberlerden sonra nebevî daveti devam ettirecek olan ve bu bağlamda "risâleti tebliğ, ümmete nasihat etme, indirilenleri (vahiy) tedvin etme ve yorum yapma, şeriatı sağlamlaştırma, yöntemi açıklama, sünneti ihya etme, ümmetin birliğini oluşturma gibi hasletlere sahip imamlar"[474] da eğitimle tedip ve terbiye hususunda rehber kabul edilmektedir.

Sonuç olarak, bu başlıkta erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesi konuları mizâçla ilişkileri bağlamında ele alındı. Zira İhvân risâlelerinde erdem ve erdemsizlik durumlarında olduğu gibi bu konular da mizâç üzerinden işlenmiştir. Bu bakımdan erdemlerin korunması mizâcın itidalinin korunması; erdemsizliklerin giderilmesi mizâcın kaybolan itidalinin geri kazanılması manasındadır. Risâlelerde bu konudaki bilgiler derli toplu halde ya da bir başlık altında yer almadığından konu, sistematik ahlâk eserlerinde yer alan işlenişe göre ele alındı. Referans alınan eserler Tehzîbu'l-ahlâk ve Ahlâk-ı Nâsırî'dir. Erdemlerin korunması hususu, sistematik ahlâk eserlerinde yer alan maddeler çerçevesinde karşılaştırmalar yapılarak ele alındı. Bu başlığın ikinci konusu olan erdemlerin giderilmesinde ise önce sistematik ahlâk eserlerindeki açıklamalara ardından risâlelerde tespit edildiği kadarıyla erdemlerin giderilmesi konusundaki yöntemlere yer verildi.

[472] *Resâil*, I, s. 279, *Risâleler*, I, s. 196.
[473] *Resâil*, I, s. 392; III, s. 26, 36; *Risâleler*, I, s. 303; III, s. 35, 45-46.
[474] *Resâil*, IV, 109; *Risâleler*, IV, s. 99-100. İhvân-ı Safâ düşüncesinde imamet ve mehdilik hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız; Asiye Aykıt, *agm*., s. (67-89).

SONUÇ

İhvân-ı Safâ, risâleleri X. yüzyılda hem halk hem de aydın zümreler arasında yaygınlaşmış bir felsefe cemiyetidir. Bu cemiyet faaliyetlerini Basra merkezli olarak yürütmüştür. X. yüzyılın siyasî, fikrî ve itikadî karmaşası içerisinde insanları zararlı inançlardan ve kötü ahlâktan kurtarmayı amaçlamış ve felsefeyi yöntem olarak kullanmışlardır. Bu cemiyetin kimliği ve risâlelerin yazarları hakkında çok çeşitli yorumlar yapılmıştır. Hem doğrudan tezimizin konusu olmadığından hem de bu konuda kesin bir kanaate ulaşmak zor olduğundan bu yorumlara kısaca değinmekle yetinildi.

İhvân-ı Safâ risâlelerinde yoğunlukla kendi ait olduğu İslam kültürü Yeni Platoncu felsefe ve Pisagorcu felsefe olmak üzere üç temel kaynağın tesiri görülmektedir. Ayrıca İhvân'ın mizâç teorisi bakımından kaynağı ise Galen'dir. Risâlelerde Fârâbî'nin de etkisi olduğunu düşünmekteyiz ancak isminin açıkça zikredilmediğini ifade etmeliyiz. İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh arasında özellikle ahlâk felsefesi açısından başlıklar ve konuların işlenişi bakımından benzerlikler görülmektedir, bunlara yeri geldikçe işaret edilmiştir.

İhvân risâleleri içerisinde ahlâk risâlesi riyâzî ilimler kısmında yer almaktadır. Bu durum İhvân-ı Safâ'da ahlâkın matematiksel bir zeminde değerlendirildiğinin işaretidir. Zira İhvân ahlâkının merkezinde bir oran teorisi olan mizâç yer almaktadır. Ahlâkı matematiksel bir zeminde değerlendirmek İhvân-ı Safâ'nın özgün yönlerinden biri olarak dikkat çekmektedir.

Ahlâkın kozmoloji ve bilgi felsefesi üzerine inşa edildiğinden hareketle ilk bölümde bu konular ele alındı. Burada karşımıza çıkan tablo mizâcın kozmoloji ve bilgi felsefesinde de önemli bir yeri olduğudur. Bu bakımdan konu mizâçla ilişkisi çerçevesinde daha sonra daha geniş bir şekilde ele alındı. İhvân kozmolojisinde üç konu dikkat çekmektedir. Bunlar, mikrokozmos-makrokozmos analojisi, sayılar teorisi ve sudûr teorisidir. Bu konular mizâç ile de yakından ilişkili olması bakımından çalışmamız için önemlidir. Bilgi felsefesi konusunu ele alırken ise bilginin niteliği ve mizâç arasında bir ilişki kurulduğu görülmektedir. İhvân'ın ahlâk felsefesinde ise merkûze-müktesep ahlak ayrımları, mizâç teorisi, insanın halifelik

sorumluluğu, tabiatın esaretinden kurtulma ideali, zühd ahlâkı gibi konular vurgulanmaktadır.

Tabiat ve hılt kavramlarının mizâçla yakından ilişkili hatta bazen birbiri yerine kullanılabilen kavramlar olduğu görüldü. Özellikle tabiat kavramı makrokozmos ve mikrokozmos ölçeğinde değerlendirildiğinde mizâç ve tabiatın âlem-insan arasındaki ilişkinin ortak paydası olduğu görülmektedir. Mizâç bir kavram olarak sözlükte karışım manasına gelmekte olup tıp ilminde bedenin onun üzerine tesis edildiği (hıltlar) kan, balgam ve safra karışımlarının oranını ifade etmektedir. Ahlâkta ise mizâç, bir insanı başka bir insandan farklı kılan ve başkalarında aynı şekilde olmayan özelliği ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ öncesi ve sonrasında mizâç kavramının seyrini takip etmek ve karşılaştırmalar yapabilmek amacıyla mizâcın tarihçesi kısaca verildi. Bu çerçevede Galen, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'te mizâç ele alındı.

İhvân-ı Safâ risâlelerinde mizâç aynı zamanda bir itidal teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada İhvân'ın bir ahlâk felsefesi kavramı olan mizâcı Pisagorcu bir karaktere büründürdüğü dikkat çekmektedir. Mizâcı etkileyen faktörlerin risâlelerde geniş bir şekilde ele alınması konunun öneminin bir göstergesidir. Bu faktörler bedenin yapısını ve dolayısıyla ahlâkı etkilemesi bakımından önemlidir. Mizâcı etkileyen ahlâtın yapısı, coğrafya ve iklim, astrolojik durumlar ve sosyal çevre faktörleri mizâcın hem yapısını oluşturan hem de sürekli değişmesine sebep olan faktörlerdir. Mizâcın değişken yapısı onun kalıcı ve değişmez bir yapı olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira bu yönüyle mizâç tebdil-i ahlâkı mümkün kılmaktadır. Yine tebdil-i ahlâkın imkânı bağlamında mizâcı etkileyen faktörlerin bazılarının merkûze bazılarının müktesep ahlâk bağlamında değerlendirilmesi önemlidir. Buradan İhvân'ın ahlâk felsefesinde mizâç teorisinin önemi hakkında bazı çıkarımlar elde edilebilmektedir. a. İhvân, tabiî huyların (merkûze ahlâk) yeni huyların (müktesep ahlâk) kazanımına tesiri olduğunu düşünmektedir. Mizâç tabiî huyları ifade etmesi yönüyle önemlidir. b. Mizâcı ve buna bağlı tabiî huyların tespiti, ahlâkını güzelleştirmesinde insanın kendini bilmesi noktasında önemlidir. c. Mizâç teorisine göre nefis dışında huylara tesir eden bazı dış faktörler bulunmaktadır. Bu faktörlerin tespiti insanın ahlâkî yapısını çözümlemek bağlamında önemlidir.

Mizâç, kozmolojik yapı içerisinde canlı-cansız tüm varlıkların yapı taşıdır. Zira âlemdeki erkân-ı erbaanın insan bedenindeki hali ahlât-ı erbaadır. Bu iki unsurdan oluşan varlıkların karışımının oranı ise mizâçtır. Her varlığın mizâcı birbirinden farklı olmakla birlikte her mizâç kendi içinde bir orana ve itidale sahiptir. Bu bağlamda mizâcın ay altı âlemdeki nizamın bir ifadesi olarak Yaratıcı'nın *bir*leştirici mührü olarak algılanması dikkat çekicidir. Esasen insanı erdemli olmaya yönlendiren de âlemdeki nizam ve uyumdur. Âlemdeki varlıklar arasında mizâçsal kıvamın itidali bakımından bir hiyerarşi mevcuttur. Bu hiyerarşide mizâcı en mutedil kıvama sahip olan insandır. İhvân insanın nâtık nefse sahip oluşu ve halifelik sorumluluğunu bu temel üzerinden ele almaktadır. İhvân kozmolojisinde mizâç üzerine kurulmuş bu sistematik yapı mizâcın bu felsefedeki önemine işaret etmesi bakımından kayda değerdir. Kozmolojik düzeni açıklamada bir şifre olan mizâcın mûsikide de görülmesi ve bu bağlamda mizâç ile irtibatlandırılması erdemsizliklerin mûsiki ile tedavisi düşüncesinin zeminini teşkil eder.

İhvân felsefesinde, ahlâkî kemali elde etme konusu da mizâçla irtibatlı olarak ele alınmıştır. Bedensel ve ruhsal yetkinlik dolayısıyla ahlâkî kemal İhvân felsefesinde Küllî Nefis'ten feyezan eden "hayat nefesi" ve "bilgi" sonucunda gerçekleşmektedir. Bu felsefede Küllî Nefis âlemin tedbirinden sorumlu melektir. Bedensel ve ruhsal yetkinliği mizâç temelinde açıklamak Fârâbî'de ve daha sonra İbn Sînâ'da da görülen bir durumdur. Burada İhvân'ın farkı meseleyi daha geniş bir şekilde ele almasıdır. Nübüvvet meselesi de Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'da yine bu bağlamda açıklanmıştır.

Mizâcın İhvân'ın bilgi felsefesinde önemli bir yeri vardır. Mizâcın sürekli değişen bir yapı olması, duyu verilerinin objektif olmadığı kanaatini oluşturmaktadır. Duyu verilerine bağlı aklî çıkarımlar ise yine mizâcın nâtık kuvveye tesiri bakımından güvenilir görünmemektedir. İhvân'a göre itidalini kaybetmiş kötü ve bozuk mizâç, duyu verilerini ve duyulara dayalı aklî çıkarımların sıhhatini etkileyerek onları güvenilmez kılmaktadır. Sezgisel bilgiler mutedil mizâca sahip nefislere feyezan etmektedir. Bu bakımdan sezgisel bilgiler mizâcın bozucu etkisine maruz kalmamaktadır. Ayrıca mutedil mizâçlı kimseler duyusal bilgiler ve aklî çıkarımlarda da isabet etmektedir. İhvân hakiki bilgiye ulaşma sürecinde mizâcın itidalini esas almıştır. Peygamberler yaratılış itibariyle diğer insanlardan daha

mutedil bir mizâca sahiptir. Peygamberlerin vahye muhatap olabilmeleri ve vahyin güvenilirliği bu temele dayanmaktadır. Hakiki bilgi övülmüş bir ahlâkı da beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan peygamberler ahlâkta *üsve-i hasene*dir. Burada bilgi edinme süreçlerinin mizâcın itidali üzerinden açıklanması dikkat çekicidir. İhvân felsefesinde hakiki bilgiyi ve erdemleri elde etmenin mutedil mizâca bağlanması da önemlidir.

Mizâç hakkında en temel problem tebdil-i ahlâka imkân verip vermediği noktasındadır. İslam filozoflarıyla uyumlu olarak İhvân da mizâcı tebdil-i ahlâka engel görmemektedir. Ayrıca mizâcın yeni huyların kazanımında bir yatkınlık ifade ettiği, bu yatkınlığa bağlı olarak da yeni huyların kazanımında bir kolaylık veya zorlanmaya sebep olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Mizâç insanın fizik ve metafizik yönleri arasındaki irtibatı ifade etmektedir. Nefis ve beden arasındaki karşılıklı etkileşim sebebiyle nefisten sâdır olan huylar dolaylı olarak bedenin yapısından etkilenmektedir. Zira nefis fiillerinde bedenin mizâcına tabidir. Mizâcın merkûze ve müktesep ahlâk ayrımı noktasında merkûze ahlâk alanında durduğu açıkça anlaşılmaktadır. Mizâç bedene ait tabiî yapı olması bağlamında nefse ve dolaylı olarak huylara tesir etmektedir. Ayrıca burada İhvân'ın ahlâk felsefesinde önemli bir kullanım olan *tabiatın esareti* kavramı karşımıza çıkmaktadır. İhvân'a göre ahlâkta mizâç ve tabiî yapıya bağlı kalmak tabiatın esaretinde kalmaktır. Tabiatın esaretinde kalmak nefsin, kuvveleri bakımından nebatî ve hayvanî nefse yönelmesi manasına gelmektedir. Dolayısıyla burada mizâcın nebatî ve hayvanî kuvvelerle özdeşleştirildiği görülmektedir. Tabiatın esaretinden kurtulmak ise nâtık kuvveye yönelmek, mizâcı mutedil hale getirmek ve böylece ilâhî feyizlerden istifade etmek manasındadır. İhvân'ın kendi felsefî sistematiğine ait bu açıklamalar mizâç-nefis ilişkisi bağlamında hayli dikkat çekicidir.

İhvân ahlâkında erdemler meselesinin mizâcın itidali merkezinde ele alındığı görülmektedir. Erdem ve erdemsizlik durumları mizâcın itidali ve buna bağlı olarak nefsin kuvvelerinin itidali ile ilgilidir. Ayrıca İhvân'da sistematik bir erdemler tasnifine rastlayamadığımızı da söylemeliyiz.

Risâlelerde, sistematik ahlâk eserlerinde yer alan erdemlerin korunması ve erdemsizliklerin giderilmesi meselelerine dair herhangi bir başlık veya liste

bulunmamaktadır. Ancak risâlelerde sistemli bir görünüm arz etmese de bu meselelere dair bilgilerin klasik İslam ahlâk eserlerine büyük oranda mutabık olduğu görülmektedir. Bu meselelere dair hususlarda farklılıklardan birisi mûsikinin de mizâcın ve nefsin kuvvelerinin itidalini düzenlemeye yardımcı olmasıdır. Bu bakımdan mûsiki erdemsizliklerin giderilmesinde önemlidir. Mûsikinin ahlâka etkisi olduğu düşüncesine Platon'da rastlamaktayız. Fârâbî'nin mûsikinin mizâca ve ahlâka tesirine dair risâlesi bulunmaktadır. Bu düşünürlerin İhvân üzerinde tesiri olduğunu görmekteyiz. Ayrıca risâlelerde bu konudaki bilgilerin İhvân'dan sonraki isimlerde (İbn Miskeveyh, Nasîruddin Tûsî) erdemsizliklerin giderilmesi bağlamında değerlendirilmemesi de dikkat çekicidir. Konuya dair klasik İslam ahlâk eserlerinden farklı olarak İhvân'a özgü olan bir başka hususun da erdemli kimselerle arkadaşlık etme ve insana kusurlarını söyleyen hakiki dost edinme maddelerinin risâlelerde *İhvân-ı Safâ/temiz kardeşler* topluluğunun bir üyesi olmak olarak değerlendirilmesidir. Ayrıca yine bu maddelerin hakiki bir rehber olarak yorumlanabileceği kanaatinden yola çıkarak İhvân ahlâkında *imam*ların da bu bağlamda değerlendirildiği söylenebilir.

Çalışmamızın genelinde İhvân-ı Safâ'nın ahlâk felsefesinde mizâç teorisinin önemini ortaya koymaya gayret edildi. Mizâcın nefis ve beden arasındaki irtibatı sağlamada ikisi arasında karşılıklı bir etkileşimi ifade eden bir rolü olduğu görüldü. Burada nefis ve beden arasındaki irtibatın karşılıklı olması nefis ve bedeni bir düalite ya da iki kutup olmaktan öteye götürmektedir. İnsanın fiilleri ve ahlâkı nefis ve beden arasındaki irtibat sonucu hâsıl olmaktadır. Mizâcın tebdil-i ahlâka imkân verdiği ve yeni huyların kazanımında bir kolaylık veya zorluğu ifade ettiği sonucuna ulaşıldı. Yeni huyların kazanımı noktasında tabiî ahlâk bağlamında mizâcın insanın kendini bilmesi ve tanıması bakımından önem arz ettiğini de söylemeliyiz. Ayrıca mizâcın sürekli değişen bir yapı olması sebebiyle tebdil-i ahlâkın imkânını bizzat kendi içinde taşıdığını da düşünmekteyiz. Yine mutedil mizâcın âlemdeki nizâm ve uyumunun bir ifadesi, hakiki bilgiye ulaşmanın ve ahlâkî kemali elde etmenin yolu olduğu da ulaştığımız sonuçlar arasındadır.

İhvân-ı Safâ, mizâç teorisinde kendinden önceki filozoflardan istifade etmekle birlikte, ruh ve beden arasındaki münasebet, mizâcın tabiî ahlâk bağlamında değerlendirilmesi ve mizâcın tebdil-i ahlâka imkân vermesi düşüncesinde özgün

fikirlere de sahiptir. Mizâç teorisi pek çok filozofta incelenebileceği gibi din eğitimi ve psikoloji gibi farklı alanlarda da ele alınabilir. Kanaatimizce fizyonomi ile karıştırılması sebebiyle mizâç teorisine fazla önem verilmemektedir. Ancak özellikle ruh ve beden arasındaki irtibatı açıklaması ve tebdil-i ahlâka imkân vermesi hasebiyle önemli güncel konular arasında yer almaktadır.

KAYNAKLAR

ADIGÜZEL Nuri, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlâhiyât, Ankara 2005.

AKSU İbrahim, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile Olan İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 2012.

_____, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizâç-Ahlâk İlişkisi", (Ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), *İslam Düşüncesinde Mizâç Teorileri*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2016, s. (125-155).

ARICI Mustakim, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.: 20, S.: 38, 2015/1, (1-38).

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, C.: 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

_____, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, C.: 5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev.: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.

Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, Çev.: Saffet Babür, Bilgesu, Ankara 2015.

AVNİ İlhan, "Bâtıniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 5, 1992, s. (190-194).

AYKIT Asiye, *Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlâk-I Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki Ve Değerlendirme*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 2013.

_____, "İhvân-ı Safâ'nın Görüşleri Çerçevesinde Mehdîlik Düşüncesinin Felsefî Arka Planı", *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. Mehmet Tıraşçı-Hasan Özalp-Maruf Çakır), Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2018, s. (67-89).

BÂKIR Abdülhâlik, "Basra", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 5. 1992, s. (108-111).

BARTHOLD Wilhelm, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev.: M. Fuad Köprülü, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

BAYAT Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul 2010.

BAYRAKTAR Mehmet, "İbn Miskeveyh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1999, C.: 20, (s. 201-208).

BOZKURT Ömer, "Etiğin Fizyonomik Temellerine Bir Giriş", *Adam Akademi*, C.: 5, S.: 2, 2015, (27-46).

Calinus, *Kitâbu Calinus fi'l-ustukussat ala re'yi abukrat*, Tahk.: Muhammed Selim Salim, Terc.: Ebû Zeyd Huneyn b. İshak, Kahire 1986, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.

CORBİN Henry, *İslam Felsefesi Tarihi,* C.: I, Çev.: Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

ÇAĞRICI Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2012.

ÇETİNKAYA Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

_____, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, 2003/1, S.: 37, s. (87-120).

_____, "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Düşünceler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.: IX/2, s. (205-261).

ÇETİNKAYA Yalçın, "İhvân-ı Safâ'da Müzik Düşüncesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C.: 6, (Ed. İsmail Çalışkan), İnsan Yayınları, İstanbul 2017, (s. 353-390).

ÇUBUKÇU İbrahim Agâh, "İhvân As-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C/S: XII/9, Ankara 1964, s. (43-49).

DEMİRHAN ERDEMİR Ayşegül, "Ahlât-ı Erbaa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 2, 1989.

DURUSOY Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 2012.

Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-muânese*, Neşr.: Ahmed Emîn-Ahmed el-Zeyn, C.: II, Kahire, 1953.

FAHRİ Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, Çev.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera, İstanbul 2014.

FAHRİ Macit, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev.: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli Medîneti'l-Fâzıla*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985.

_____, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Neşr.: Ali Bu Mülhim, Dâr ve Mektebet'il-Hilâl, Beyrut 1994.

FERRUH Ömer A. , "İhvân-ı Safâ", (Ed. M. M. Şerif), *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s.(95-121).

FİLİZ Şahin, *İlk İslam Hümanistleri*, Onbir Eylül Yayınları, Konya 2002.

Galen, *Kuva'n-Nefsi Tevâbu'li Mizâci'l-beden*, Neşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsâti ve Nusûs fi'l- felsefeti ve ulûmi inde'l-Arab, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Beyrut 1981, (183-186).

_____, *On The Passions and Errors of the Soul*, Çev.: P.W. Harkins, Ohio State University Press, Ohio 1963.

Hârizmî, *Felsefî Tanımlar/el- Hudûdu'l- felsefiyye*, Çev.: Aygün Akyol-İclâl Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2017.

İbn Sînâ, *En-Necât*, Haz.: Macit Fahri, Menşûrâti, Dârul Âfâgı'l-Cedîde, Beyrut 1982.

_____, *Risâleler*, Çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2004.

_____, *el- Kânûn fi't-tıb*, Çev.: Esin Kâhya, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, C.:I, Ankara 2017.

_____, *Tanımlar Kitabı/Kitâbu'l- hudûd*, Çev.: Aygün Akyol- İclâl Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013.

_____, *İşaretler ve Tembihler*, Çev.: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, LiteraYayıncılık, İstanbul 2013.

İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, Dâru Sadır, Beyrut [t.y.].

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk*, Haz.: Abdulalim Salih, Matbaatü't-terakkî, Mısır 1317/1899.

İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Tahk.: Arif Tamir, C.: I, II, III, IV, V, Menşûrat-ı Avîdât, Beyrut-Paris, 1995.

İhvân-ı Safâ Risâleleri, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

İhvân-ı Safâ Risâleleri, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2013.

İhvân-ı Safâ Risâleleri, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.

İhvân-ı Safâ Risâleleri, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.

İhvân-ı Safâ Risâleleri, (Ed. Abdullah Kahraman), C.: V, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2016.

KAHYA Esin, "Hipokrat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1998, C.: 18, s. (119-121).

KAYA Mahmut, "Ya'kûb b. İshak el-Kindî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 26, 2002, s. (41-58).

Kindî, *Felsefî Risâleler*, Çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.

KÖROĞLU Burhan, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 2001.

KUTLUER İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE. , İstanbul 1989.

_____, "Câlînûs", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 7, 1993, s. (32-34).

MEZ Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, Çev.: Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Litera Yayıncılık, Çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul 2013.

NASR Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev.: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

_____, *İslâm ve Bilim*, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.

NEVŞE Duygu, "Eyüp'te Medfun Bir Hekimbaşının Müzikle Tedavi Risalesi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu IX Tebliğler*, Eyüp Sultan Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2005, s. (305-313).

O'LEARY De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.

ÖZALP Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi*, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Sivas 2014.

Platon, *Timaios*, Çev.: Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul 2001.

_____, *Devlet*, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

Plotinus, *Dokuzluklar*, Çev: Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.

Râgıb el- İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.

Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebeti Lübnân, Lübnan 1985.

TAŞ İsmail, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya 2012.

Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Dâru Sadır, C.: 3, Beyrut [t.y.].

TOKTAŞ Fatih, "İbn Sînâ'nın "Risâle fi'ilmi'l-ahlâk" Risâlesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi", *DEUİFD*, XLIII, 2016, s. (7-52).

_____, "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset", (Ed. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. (183-221).

TURABİ Ahmet Hakkı, "Hekim Şuûrî Hasan Efendi ve *Ta'dîlü'l-Emzice* Adlı Eserinde Müzikle Tedavi Bölümü", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S.: 40, s. (153-166).

UYSAL Enver, *İhvân- ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İFAV, İstanbul 1998.

_____, "İhvân-ı Safâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 22. 2000.

_____, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi*, Emin Yayınları, Bursa 2013.

ÜNGÖR Ethem Ruhi, "Fârâbî'nin Mûsiki Yönü", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1985.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev.: Lütfi Ay, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2014.

VURAL Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

YAKIT İsmail, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992.

YILDIZ Hakkı Dursun ,"Abbâsîler", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.: 1, 1988, s. (31-48).

İnternet Kaynakları

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c9cc56dad7ee4.06342776 (Son Erişim Tarihi: 18.03.2019)

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Gülistan AKTAŞ

Uyruğu : T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri : 1993-Sivas

e-posta : gaktas@cumhuriyet.edu.tr

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2014
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2019

İŞ TECRÜBESİ	Tarih	Kurum
ÖYP Araştırma Görevlisi	2015	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabanci Dilin Adı: KPDS (…..) YDS (70) TOEFL (….) EILTS (….)