

aT.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI



İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE
KÖTÜLÜK PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK

HAZIRLAYAN
Nusret TAŞ

ELAZIĞ-2017

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİMDALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK

HAZIRLAYAN

Nusret TAŞ

Jürimiz 07/04/2017 tarihinde İlahiyat Fakültesi toplantı salonunda yapılan tez savunma sınavı sonunda bu Yüksek Lisans Tezini oy birliği/ oy çokluğu ile başarılı bulunmuştur.

Jüri Üyeleri

1. Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK
2. Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin YILDIRIM
3. Yrd. Doç. Dr. Hamdi ONAY

F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulununtarih ve Sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İhvan-ı Safa Risalelerinde Kötülük Problemi

Nusret TAŞ

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Din Felsefesi Bilim Dalı

Elazığ-2017, Sayfa: X + 150

Kötülük problemi, Din Felsefesi Bilim Dalı'nın ilgilendiği temel problemlerden birisidir. Bu problemin temeli, *varlık âlemindeki çeşitli kötülüklerin, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak adalet ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile çeliştiğine dair* iddiadır. Bu iddia, Tanrı'nın varlığını reddeden *ateistler*, O'nun varlığı veya yokluğunu bilmemiz imkânsızdır diyen *agnostikler* ile O'nun varlığı konusunda şüphe içerisinde kalan *septiklerin* temel dayanaklarından birisidir.

Bu çalışmada, Kindi ve Farabi ile birlikte İslam Felsefesinin ilk temsilcilerinden sayılan İhvan-ı Safa'nın kötülük problemine bakış açısı ve onun çözümüne yönelik önerdiği çözüm yolları ele alınmıştır. İhvan-ı Safa'ya göre, her şeyi yoktan var eden, mutlak ilim, kudret, hikmet ve iyilik sahibi, ezeli ve ebedi olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu bir Tanrı vardır. Bu âlem ve içindeki her şey, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu âlemin yaratılışında ve düzeninde hiçbir problem yoktur. Bu âlemde var olan her şey, olması gerektiği zaman, mekân ve şekilde var olmuştur. Bazı zamanlarda, bazı tikel varlıkları olumsuz etkileyen sınırlı sayıdaki birtakım gelişmeler, tümelin yararına olduğu için, kötülük olarak değerlendirilip sorumluluğu Tanrı'ya yüklenemez. İnsanların özgür iradeleriyle işledikleri kötülüklerin sorumluluğu ise, bu kötülüğe sebep olan kişilere aittir. Bu tür kötülükler, ahirette failleri cezalandırılarak, mağdurları ise ödüllendirilerek telafi edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İhvan-ı Safa, Tanrı, Âlem, İyilik, Kötülük, Tümel Varlık, Tikel Varlık.

ABSTRACT

Master Thesis

The Problem of Evil in The Tractates of Ikhwan Al Safa

Nusret TAŞ

Firat University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Department of Philosophy of Religion

Elazig-2017, Pages: X +150

The problem of evil is one of fundamental problems in Religious Philosophy. The problem originates from the idea that claims evil in the universe invalidates the existence of the God who is omniscient, omnipotent and wholly good. This has been the base reference for atheists denying existence of the God, agnostics claiming impossibility of proving existence or nonexistence of the God and sceptics which are in doubt about the existence of the God.

In this study, we discuss perception of Ikhwan-ı Safa on the evilness problem and their proposal to handle it. Ikhwan-ı Safa are known as the first Islamic philosophes beside al Kindi and al Farabi. According to Ikhwan-ı Safa, there exists a God who created everything from the nonexistence, who is omniscient, omnipotent and whally good, who is eternal and perpetual, who need not anything but everything is in need of him. Everything in this universe is created by the God. There is no problem in the creation and regulation of the universe. Everything which exists in the universe came to existence at a time, space and form as it should be. Some happenings at different time points affecting particular beings negatively cannot be evaluated as evil thus the God cannot be blamed as those happenings are beneficial to the universal beings. The responsibility of the evil behaviors belongs to the people causing them as people behave evil on their free decisions. Such evil behaviors are to be compensated afterlife by punishing the people performing them and by rewarding the victims.

Key Words: Ikhwan al Safa, God, Universe, Goodness, Evilness, Universal, Particular

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMAÇLARI VE KULLANILAN YÖNTEMLER	1
I.I. Çalışmanın Konusu, Amaçları ve Hedefleri	1
I.II. Çalışmada Kullanılan Yöntem ve Metotlar	2
II. İHVAN-I SAFA VE RİSALELERİ	2
II.I. İhvan-ı Safa Adı, Risalelerin Yazarları ve Yazıldığı Dönem	2
II.II. İhvan-ı Safa'nın Amaçları	8
II.III. İhvan-ı Safa'nın Dini ve Felsefi Anlayışları	12
II.IV. İhvan-ı Safa'nın Eserleri	18
II.V. İhvan-ı Safa Risalelerinde Üslup ve Metot	21
II.VI. İhvan-ı Safa Risalelerinin Etkileri	27
II.VII. İhvan-ı Safa Risalelerinin Basımı	31
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK KÖTÜLÜK.....	33
1.1. Kötülük Kavramı	33
1.2. Kötülük Çeşitleri.....	33
1.2.1. Metafiziksel Kötülük	33
1.2.2. Fiziksel Kötülük.....	34
1.2.3. Ahlaki Kötülük	34
1.3. Kötülük Probleminin Tarihsel Gelişimi.....	34
1.3.1. Varoluşsal Kötülük Problemi.....	36
1.3.2. Mantıksal Kötülük Problemi.....	37
1.3.3. Delilci Kötülük Problemi.....	37
1.3.4. Ebedi Cehennem	37
1.4. Kötülük Problemine Yönelik Çözüm Önerileri	38

1.4.1. Kötülük Problemine Yönelik Batı Felsefesinde Geliştirilen Bazı Teodise ve Savunmalar	40
1.4.1.1. Süreç Teodisesi	40
1.4.1.2. Augustinuscu Teodise.....	40
1.4.1.3. İrenaeusçu Teodise	41
1.4.1.4. Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi	41
1.4.1.5. Özgür İrade Savunması.....	42
1.4.1.6. Bilişsel Yetersizlik Savunması	43
1.4.1.7. Dini Geleneksel İzahlar	43
1.4.1.8. Cennetin varlığı ve Ödüllendirme.....	43
1.4.2. Kötülük Problemine Yönelik İslam Âleminde Geliştirilen Bazı Çözüm Önerileri	44
1.4.2.1. Kur'anî Çözüm Önerisi.....	45
1.4.2.2. Kelami Çözüm Önerisi	47
1.4.2.3. Felsefi Çözüm Önerisi	49

İKİNCİ BÖLÜM

2. İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE TANRI VE ÂLEM ANLAYIŞI.....	55
2.1. Felsefi Bir Problem Olarak Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları.....	55
2.2. İhvan-ı Safa'ya Göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları.....	56
2.3. Felsefe Tarihinde Varlığın Kökeniyle İlgili Bazı Görüşler	59
2.4. İhvan-ı Safa'nın Varlık Anlayışı.....	69
2.5. İhvan-ı Safa'ya Göre Tanrı-Âlem İlişkisi	77

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ	86
3.1. İhvan-ı Safa'nın Kötülük Problemine Bakış Açısı	86
3.2. İhvan-ı Safa'ya Göre İyilik ve Kötülük Kavramları	91
3.2.1. Ay-üstü ve Ay-altı Âlem.....	91
3.2.2. Maddenin Kusurlu Oluşu.....	94
3.2.3. Birincil ve İkincil Kasıt.....	100
3.2.4. Tümel ve Tikel Varlıklar	104
3.3. İhvan-ı Safa'ya Göre İyilik ve Kötülük Çeşitleri.....	107
3.3.1. Tabiat Olaylarına Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler.....	108

3.3.2. Canlılarda Bulunan Açlık, Susuzluk, Lezzet ve Elem Gibi Çeşitli Duygulara Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler.....	112
3.3.3. Canlıların Huy ve Tabiatlarına Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler.....	117
3.3.4. İnsanların Nefislerine Nispet Edilen (Ahlaki) İyilik ve Kötülükler	120
3.3.5. Fakirlik Olgusuna Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler.....	126
3.3.6. Ölüm Olgusuna Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler	129
SONUÇ	134
BİBLİYOGRAFYA	137
EKLER	149
Ek 1. Orijinallik Raporu.....	149
ÖZGEÇMİŞ	150



ÖNSÖZ

Kötülük problemi, Din Felsefesi'nin temel konularından birisidir. Düşünce tarihi boyunca bu problem, hem Tanrı'nın varlığına inananları hem de inanmayanları meşgul etmiştir. Bu problemi gündeme getirenlerden bir kısmı; mutlak ilim, kudret, adalet, merhamet ve hikmet sahibi olan bir Tanrı'nın varlığı ile âlemdeki kötülüklerin varlığının çelişki oluşturduğunu iddia etmiştir. Bu iddiayı gündeme getiren düşünürlerden bazıları, Tanrı'nın varlığı ile ilgili şüpheye düşmüş; bazıları ise O'nun varlığını reddetmiştir. Buna karşılık Tanrı'nın varlığına, birliğine, mutlak ilim, kudret, adalet, merhamet ve hikmet sahibi olduğuna; âlemi ve içindekileri yaratıp düzene koyduğuna ve bu düzenin devam ettiricisi olduğuna inanan düşünürler, bu problemin çözümüne yönelik çeşitli savunma ve öneriler geliştirmişlerdir. İlk İslam filozoflarından bir grup olan İhvan-ı Safa da bu düşünürler arasında yer almaktadır. Bu çalışmada İhvan-ı Safa'nın, bu problemin çözümüne yönelik yaptığı çeşitli savunmalar ve önerdiği çözüm yolları değerlendirilecektir.

İhvan-ı Safa, H. 4./M. 10. yüzyılda yaşadıkları kabul edilen bir grup düşünürün ortak adıdır. İslam dünyasının felsefi düşüncelerle karşılaştığı bir dönemde yaşayan bu grup, Kindi ve Farabi ile birlikte ilk İslam felsefecileri olarak kabul edilmektedir. Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlem ile ilişkisi; âlemdeki varlıkların var oluş süreçleri, genel özellikleri; âlemdeki gaye ve nizamı araştırıp incelemeyi kendilerine gaye edinen İhvan, bu amaçla, biri özet mahiyetinde olmak üzere toplan elli üç risale yazmışlardır. Günümüzden yaklaşık bin elli yıl önce yazılan bu risalelerin yazarları hakkında elimizde fazla bilgi mevcut değildir. Ancak, onların yazdığı risalelerin tamamı günümüze ulaşmış durumdadır. Daha da önemlisi, aradan bin elli yıl geçmesine rağmen bu risaleler, içindeki bir takım orijinal fikirler nedeniyle halen ilim dünyasında güncelliğini koruyabilmektedir.

Bu çalışmada, İhvan-ı Safa'nın Risaleleri incelenmiş, onların kötülük problemine yönelik bakış açıları ve onun çözümüne dair önerileri tespit edilmeye ve değerlendirmeye gayret gösterilmiştir. Çalışmanın giriş kısmında; bu konunun seçilmesinin sebepleri, çalışmanın amacı ve metodu hakkında bilgi verilmiş, ardından İhvan-ı Safa ve risaleleri değerlendirilmiştir. İhvan-ı Safa mensuplarının kimlikleri, dini ve siyasi amaçları konusunda farklı görüşler mevcut olduğu için bu bölümde, onların bu yönleri üzerinde biraz daha fazla durulmuştur.

VIII

Çalışmanın birinci bölümünde; kötülük probleminin tanımı, kaynağı, düşünce tarihi boyunca gelişim süreci ve buna karşılık geliştirilen değişik çözüm önerileri, ana hatlarıyla değerlendirilmiştir. İkinci bölümde, İhvan-ı Safa Risalelerinde Tanrı ve Âlem anlayışı ele alınmıştır. Bu bağlamda önce felsefi bir problem olarak Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, ardından İhvan-ı Safa'ya göre Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkında elde edilen bilgiler değerlendirilmiş; daha sonra felsefe tarihinde varlığın kökeniyle ilgili bazı görüşler ve ihvan-ı safa'nın varlık anlayışı incelenmiş; son olarak da ihvan-ı Safa'ya göre Tanrı ve Âlem ilişkisi ele alınarak değerlendirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, İhvan-ı Safa Risalelerinde kötülük problemi ele alınmıştır. Bu bölümde önce İhvan-ı Safa'nın kötülük problemine yaklaşımı incelenmiş; ardından onların kötülük problemi kapsamında dile getirdikleri çeşitli kavramlar üzerinde durulmuş; son olarak da onların iyilik ve kötülük çeşitlerine yönelik görüşleri ele alınıp değerlendirilmiştir. Çalışma, sonuç, biliyografya ve özgeçmiş kısmıyla tamamlanmıştır.

Bu vesileyle akademik çalışmalarımızda bize her türlü desteği veren, bu çalışmada da önerileriyle bize yol gösteren danışman hocamız Yrd. Doç. Dr. Haydar Dölek'e ve önerileriyle tezimize katkı sunan Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Yıldırım'a teşekkür ederim.

KISALTMALAR

age	: Adı geçen eser
agm	: Adı geçen makale
ag.md.	: Adı geçen madde
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
C.	: Cilt
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜÇİFD	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜİFD	: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
H.	: Hicri
HÜİF	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İÜİV	: İzmir Üniversitesi İlahiyat Vakfı
İhvan	: İhvan-ı Safa
İR	: İhvan-ı Safa Risaleleri
İR el-Camia	: İhvan-ı Safa Risaleleri, Risaletü'l-Camia ve Camiatü'l-Camia
M.	: Miladi
MEB	: Milli eğitim Bakanlığı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
OMÜİF	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Resail	: İhvan-ı Safa Risalelerinin Arapça Nüshası
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
ss.	: Sayfalar
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TTK	: Türk Tarih Kurumu

UÜFEF : Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

UÜİF : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

vs. : ve saire



GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMAÇLARI VE KULLANILAN YÖNTEMLER

I.I. Çalışmanın Konusu, Amaçları ve Hedefleri

Bu çalışmada, “*İhvan-ı Safa Risalelerinde Kötülük Problemi*” ele alınmış, onların bu probleme bakış açısı ve buna yönelik çözüm önerileri değerlendirilmiştir. Çalışmanın konusu olarak “*kötülük Problemi*”nin tercih edilmesinin sebebi, onun, Din Felsefesi alanının temel problemlerinden birisi olarak düşünce tarihi boyunca güncelliğini korumasıdır. Problemin temelinde, “*Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı çelişkilidir*” iddiası yer almaktadır. Bu problem, hem Tanrı'nın varlığına inanan hem de onun varlığını reddeden birçok düşünürün zihnini meşgul etmiş, onunla ilgili olumlu veya olumsuz birçok farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu problemi gerekçe gösteren bazı kişiler, Tanrı'nın varlığını inkar etmiş; bazıları, O'nun varlığı veya yokluğu hakkında kararsız kalmış, bazıları ise, inanıp inanmama arasında tereddüt halinde kalmıştır. Buna karşılık, mutlak iyilik, adalet, merhamet ve hikmet sahibi olan bir Tanrı'nın varlığına inanan düşünürlerin bir kısmı, varlık âleminde görülen az sayıdaki sorunların kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini iddia etmiş; bununla birlikte insanların özgür iradeleriyle sebep oldukları kötülüklerin sorumluluğunun da insana ait olduğu kanaatini paylaşmıştır. Bu konu, geçmişte olduğu gibi günümüz düşünce dünyasında da güncelliğini devam ettirmekte; belki de insanoğlu var oldukça, bu hususla ilgili tartışmalar devam edecektir.

Bu çalışmada, kötülük problemine yönelik İhvan-ı Safa'nın bakış açısı ve çözüm önerilerinin tercih edilmesinin sebebi ise, onların Kindi ve Farabi ile birlikte ilk İslam felsefecileri olarak kabul edilmeleri; bu konuda dikkat çekici bir bakış açısına sahip olmaları ve kayda değer bazı çözüm önerileri sunmalarındır. Çalışmada onların konuya bakış açıları ve çözüm önerileri detaylı bir şekilde ele alınıp değerlendirilecektir.

İhvan-ı Safa, İslam felsefesinin temelini atan ilk felsefecilerden olup kendilerinden sonra, günümüze kadar varlığını koruyabilen toplam elli üç risaleden oluşan hacimli bir külliyat bırakmıştır. Bu risalelerde, onların kötülük problemine yönelik dikkat çekici bir takım çözüm önerileri sunmasına rağmen yaptığımız araştırmaya göre halen onların bu konudaki görüşlerini bağımsız bir şekilde ortaya

koyabilen akademik bir çalışma yapılmamıştır. İşte bu çalışmanın temel amacı, bu açığı kapatabilme adına onların kötülük problemine yönelik bakış açısını derli toplu bir şekilde ortaya koyabilmektir.

I.II. Çalışmada Kullanılan Yöntem ve Metotlar

Bu çalışmada, temel kaynak olarak İhvan-ı Safa Risalelerinin hem Arapça nüshaları hem de Türkçe tercümesi esas alınmıştır.¹ Bununla birlikte Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin konu ile bağlantılı maddeleri, konuyla ilgili Türkçe ve Arapça yayınlanmış bilimsel nitelikli kitaplar, makaleler ve tezler; ayrıca İngilizce ve Arapçadan Türkçeye çevrilmiş konuyla ilgili ulaşılan eserler incelenmiş, konu hakkında veriler toplanmış, bu veriler karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Çalışmada İhvan-ı Safa ile birlikte, yeri gelince diğer İslam düşünürlerinin, özellikle de İslam düşünce tarihinde önemli rol oynayan Kindi (801-873), Farabi (872-950), İbn Sina (980-1037), Gazzali (1058-1111), Sühreverdi (1154-1191) ve İbn Rüşd'ün (1126-1198) görüşlerine yer verilmiş, yerine göre karşılaştırma ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Toplam üç bölümden oluşan bu çalışmanın girişinde, genel hatlarıyla kötülük problemi ele alınmış; birinci bölümde İhvan-ı Safa'nın kimliği ve risaleler hakkındaki bilgiler; ikinci bölümde İhvan-ı Safa'nın Tanrı ve âlem anlayışı; üçüncü bölümde ise, İhvan-ı Safa'nın kötülük problemine yaklaşımı ile ilgili ulaşılan veriler değerlendirilmiştir. Çalışma, sonuç, bibliyografya ve özgeçmiş kısımlarıyla tamamlanmıştır.

II. İHVAN-I SAFA VE RİSALELERİ

II.I. İhvan-ı Safa Adı, Risalelerin Yazarları ve Yazıldığı Dönem

H. 4./M. 10. Yüzyılın ikinci yarısında Basra merkezli faaliyet yürüten bir grup düşünürden oluşan İhvan-ı Safa; felsefi, dini ve siyasi yönleri bulunan bir topluluğun ortak adı olarak bilinir. “İhvan-ı Safa”; “arınmış kardeşler” veya “gönlü temiz kardeşler” anlamına gelir. Gurubun tam adı: “İhvan-ı Safa ve Hüllan-ı Vefa Ehl-i Adl ve

¹ Çalışmamızda esas aldığımız Arapça nüsha, Butros el-Bustani'nin takdimiyle *Beyrut-Darü'l-İslamiye Yayinevi* tarafından 4 cilt şeklinde yayınlanan nüshadır. Türkçe çevirisi ise *Beyrut-Darü's-Sadr Yayinevi* tarafından basılan nüshanın “*Ayrıntı Yayınları*” tarafından toplam beş cilt olarak yayınlanan tercümesidir.

Ebna-i Hamd” (Temiz Kardeşler, Sadık Yoldaşlar, Adalet Ehli ve Hamd’in Çocukları) şeklindedir.²

“*İhvan-ı Safa*”, bir kişi veya kişilere ait özel bir isim değil, bir grup ismidir. Goldziher’in iddiasına göre “*İhvan-ı Safa*” adı, “*Kelile ve Dimne*”³ adlı eserde geçen “*Tasmalı Güvercin*”⁴ adlı hikâyede dile getirilen “*İhvan-ı Safa*” deyiminden alınmıştır.⁵ Söz konusu hikâyede avcıdan kurtulmak için birbirlerine yardım eden hayvanlar, başarıya ulaştıklarında hep beraber “*İhvan-ı Safa*” olduklarını söylerler.⁶ Risalelerinin birçok yerinde “*Kelile ve Dimne*”ye atıfta bulunulması⁷ bu görüşü desteklemektedir. Ancak “*İhvan-ı Safa*” ismi, “*Kelile ve Dimne*”den önce yayınlanan bazı metinlerde kullanılmıştır.⁸ Hatta Farabi’ye atfedilen “*Allahım, beni, Sıddikin ve şehitlerle beraber İhvan-ı Safa ve ashabü’l vefa ve sükunu’s-sema’dan eyle*”⁹ şeklindeki duada da bu ismin geçmesi dikkat çekicidir.

Risaleleri incelediğimizde İhvan-ı Safa’nın kendilerini gizlenmelerinin en önemli nedeninin güvenlik olduğu sonucu çıkarılabilir.¹⁰ Ancak bununla birlikte, meselelere yaklaşımlarının külli/tümel olduğu, bireyi değil topluluğu ön plana çıkardıkları görülmektedir. Ayrıca kişisel çıkarların peşinde değil, ahiret yurdu için hazırlık yaptıklarını ve kendileri gibi bu dünyada madde denizinde esir olanları kurtuluş yoluna sevk etmeyi amaçladıklarını iddia etmektedirler. Dolayısıyla bu hususların da kendi adları yerine grup adlarını ön plana çıkarmalarını etkilemiş olabileceği kanaatini oluşturmaktadır.

² İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri*, (Editör: Abdullah Kahraman; Çev. Komisyon), C. I, *Giriş*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 7-8. (Not: Bundan sonra İhvan-ı Safa Risaleleri, dipnotta “İR” şeklinde yazılacaktır. Ayrıca alıntı yapılan risalelerin bütün bilgileri yazılmayacak, sadece alıntı yapılan risalenin kaçınıcı risale olduğu, risalenin bulunduğu cilt sayısı ve sayfa numaraları yazılacaktır. Risalelerin tam künyesi, çalışmanın sonunda yer alan Bibliyografya bölümünde verilecektir.)

³ Bu eser, İranlı bir muhtedi olan Abdullah bin Mukaffa tarafından, 754-775 yılları arasında hükümdarlık yapan Abbasilerin 2. halifesi Ebu Cafer Mansur’un isteği üzerine Farsçadan Arapçaya çevrilmiştir. Bkz. Mahmut Kaya, “Beytulhikme”, *TDVİA*, C. VI, İstanbul, 1992, s. 89.

⁴ Bkz. Beydeba-İbnü’l-Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, (Çeviri-inceleme: Said Aykut), 2. Baskı, Şule Yayınları, İstanbul, 2013, s. 172-191.

⁵ Bkz. İR, C. I, *Giriş*, s. 8; Fuad Masum, *İhvan’u Safa, Felsefetuhüm ve Gayetuhüm*, Dar-ul Meda, Şam, 1998, s. 68.

⁶ Bkz. Beydeba-İbnü’l-Mukaffa, *age*, s. 191.

⁷ Bkz. İR, 19. *Risale*, C. II, s. 98; 22. *Risale*, C. II, s. 179, 229; 26. *Risale*, C. II, s. 331. Adil el-Ava’ya göre “*İhvan-ı Safa*” ismi, “*Kelile ve Dimne*” adlı eserden alınmamışsa bile bu eseri tercüme eden İbn Mukaffa ile İhvan-ı Safa, aynı amaca hizmet etmektedir. Her ikisi de temiz bir kalp ve güzel bir ahlakın inşasını amaç edinmektedir. Bkz. Adil el-Ava, *Hakikat-u İhvan-ı Safa*, el-Ahali Yayınevi, Şam, 1993, s. 296-297.

⁸ Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1998, s. 18.

⁹ Masum, *age*, s. 67-68.

¹⁰ İR, 50. *Risale*, C. IV, s. 202.

İhvan-ı Safa ile ilgili elimizdeki tek sağlıklı belge, onlardan geriye kalan toplam elli üç kitapçıktan oluşan risaleleridir. Ancak risalelerinde, kendi teşkilatlarının kurucu, yönetici ve üyelerinin isimleri ile kişisel bilgilerine yer verilmediği gibi teşkilatın itikadi veya fıkhi bir mezhepleri olup olmadığı konusuna da değinilmemiştir. Bununla birlikte teşkilatın kurulduğu tarih ve yer ile faaliyet gösterdiği bölgeler de açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Bu tutumları, onlar hakkında birçok spekülasyonlara yol açmış; teşkilatın ne zaman, nerede, kimler tarafından kurulduğu ve yönetildiği; nerelerde faaliyet gösterdikleri; siyasi ve mezhebi görüşlerinin ne olduğu; risalelerin yazarlarının kimler oldukları konusunda farklı iddialar ortaya atımlı, birbirine zıt yorumlar yapılmıştır.

İhvan-ı Safa'dan geriye kalan tek şey risaleler olduğu gibi onlar hakkında az da olsa bilgi veren tek kaynak, onları tanıyan, onların sohbetlerine katılan hatta bazı rivayetlere göre onların bir üyesi olan Ebu Hayyan et-Tevhidi'dir.¹¹ 983 yılı civarında Ebu Hayyan ile Vezir İbn Sa'dan Simsam-ud-Devle arasında geçen bir konuşmada, Vezir'in İhvan-ı Safa Teşkilatı ile ilgili sorusu üzerine Ebu Hayyan, Basra'da bulunduğu süre içerisinde, “*Zeyd bin Rüfaa*” ve çevresindeki bir toplulukla karşılaştığını; bu topluluğun içinde “*Ebu Süleyman Muhammed bin Ma'ser El-Busti*” (*el-Makdesi*), “*Ebul-Hasan Ali İbn Harun ez-Zencani*”, “*Ebu Ahmed Mihricani*”, “*Avfi*” ve başkalarının da bulunduğunu; bu grubun, *üyelerine yönelik yazdıkları risalelerde isimlerini gizleyerek kendilerine “İhvan-ı Safa” adını verdiklerini*” söyler.¹²

Risalelerin asıl yazarının el-Makdesî, diğer dört kişinin ise onun yardımcıları olduğunu iddia edenler olmuştur.¹³ Ancak risalelerin uzmanlık gerektiren çok farklı konularda yazılmış ansiklopedik bir özellik arz etmesi ve benzer konuların, farklı risalelerde, bazen farklı şekilde anlatılması, risalelerin alanlarında uzman olan farklı kişiler tarafından yazıldığı kanaatini güçlendirmektedir.¹⁴ Bununla birlikte, tüm risalelerin, yayınlanmadan önce bir kişi tarafından incelendiği, üslubunu kontrol edip onayladığı söylenebilir. Zira risalelerin ve bölümlerin başında ve sonundaki kalıp

¹¹ Ebu Hayyan et-Tevhidi (932- 1023), Büveyhilerden beş vezirin yanında görev yapmıştır. Bu vezirlerden “İbn Sa'dan Simsam-ud-Devle” ile toplam 39 gece süren dil, edebiyat, felsefe, kelam ve ahlaka dair soru-cevap şeklindeki sohbetlerini “*el-İmta' ve-İmuanese*” adıyla kitaplaştırmıştır. Vezirin İhvan-ı Safa ile ilgili sorularına verdiği cevaplar da bu kitapta yer almaktadır. Bkz. Mahmut Kaya, “Ebu Hayyan et-Tevhidi”, *TDVİA*, C. 10, İstanbul, 1994, s. 154-156; Masum, *age*, s. 59.

¹² Ebu Hayyan et-Tevhidi, *el-İmta ve'l-Müanese*, el-Mektebetül-Unsuriye, Beyrut, H. 1424/M. 2003, s. 162-163; *el-Mukabisat*, (Tahkik: Hasan Es-Sendubi), El-Mektebet-ül-Bihariye, Mısır, 1929, s. 45-46.

¹³ İR, *Giriş*, C. I, s. 8; Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 19-20.

¹⁴ Bkz. Mahmud İsmail, *Nihayetu Üstureti Nazariyatı İbn Haldun*, Daru Kiba, Kahire, 2000, s. 23.

cümleler ile hitaplar, benzerlik arz ediyor. Ayrıca sık sık diğer risalelere göndermeler yapılmakta, farklı risaleler, referans olarak gösterilmektedir.¹⁵

Mahmud İsmail, İhvan-ı Safa Teşkilatının, 847 yılında halife olan Abbasi Halifesi el-Mütevekkil döneminden itibaren oluşmaya başladığını iddia eder.¹⁶ Bu durumda, teşkilatın kuruluş tarihi; ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi (801-873) ile aynı döneme denk gelmektedir. Ömer Desuki, Büveyhilerin Bağdat'a hakim olduğu yıllarda (945) İhvan'ın ortaya çıkıp faaliyetlerini sürdürdüklerini belirtir. Fuad Masum ise risalelerin, İbn Teymiye'nin verdiği tarih olan 964-967 yılları arasında yazıldığı görüşünü kabul eder ve bunun için şu gerekçeleri ileri sürer:¹⁷

1. Şiiilerin “*İmamu'l Müntezir*” (Beklenen İmam/Hz Mehdi) olarak tabir ettikleri imamın kayboluş/gizlenme tarihi 868'dir. İhvan'ın, bu imamı bekleyenleri eleştirmesi,¹⁸ onların bu tarihten çok sonraları yaşadıklarını göstermektedir.

2. Risalelerde geçen, “*Birbirlerini öldüren, lanetleyen, Rafizi, Nevasıb, Cebriye, Kaderiye, Eş'ariye ve diğerleri gibi...*”¹⁹ sözünden, risalelerin Eş'ari'den sonra yazıldığını göstermektedir. Eş'ari 935 yılında vefat ettiğine göre İhvan-ı Safa risaleleri bu tarihten sonra kaleme alınmıştır.

3. İhvan, kendilerini Şii gösterip her türlü kötülüğe bulaşan bir kesimden bahsetmektedir.²⁰ Bu da risalelerin, Büveyhilerin Bağdat'a hakim olmalarından (945) sonra yazıldığını göstermektedir. Zira Büveyhilerden önce Sünnilerin hakim olduğu bir bölgede, kimsenin kendisini Şii gösterme ikiyezlülüğüne başvurmasına gerek yoktur.

4. Ebu Hayyan ile Büveyhi Veziri Simsam-ud-Devle arasında 983 yılında²¹ geçen karşılıklı konuşmanın gündemi, İhvan-ı Safa ve risaleleri olduğuna göre risaleler bu tarihten önce yazılmıştır.

Bu verilere göre; İhvan-ı Safa Teşkilatı, 850'lerden itibaren oluşmaya başlanmışsa bile risaleler, 964-967 yılları arasında yazılmıştır. Dolayısıyla risale yazarlarının Kindi'den sonra, Farabi (872-950) ile de aynı dönemde yaşadıkları

¹⁵ Masum, *age*, s. 102-103.

¹⁶ İsmail, *age*, s. 22.

¹⁷ Bkz. Masum, *age*, s. 60-65.

¹⁸ İR, 30. *Risale*, C. III, s. 72; 42. *Risale*, C. III, s. 416; 48. *Risale*, C. IV, s. 119.

¹⁹ İhvan-ı Safa, *Resail-u İhvanu's- Safa ve Hüllanü'l Vefa*, 31. *Risale*, C. III, Darü'l İslamiye, Beyrut, H. 1412/M. 1992, s. 161. (Bundan sonra dipnotlarda “*Resail*” olarak kısaltılacaktır.)

²⁰ İR, 48. *Risale*, C. IV, s. 118-119.

²¹ el-Kıfti, *İhbaru'l-ulema bi-ahbari'l-hükema (Tarihu'l-hukema)*, Daru'l-Kütübi'l-Hudeyviye, Kahire, H. 1326, s. 82.

anlaşılmaktadır. Bu durum, İhvan-ı Safa'nın Kindi ve Farabi ile birlikte ilk İslam filozofları arasında yer aldıklarını gösterme bakımından önem arz etmektedir.

Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin aktardığına göre İhvan-ı Safa risalelerinin yazarları, Basra'da faaliyet göstermiştir.²² Basra, Hz Ömer döneminden itibaren ilim ve kültür merkezi olma özelliğine sahip olmuştur. Burada hemen hemen her mezhebin temsilcileri bulunmuştur. Örneğin ünlü mutasavvıflardan Hasan Basri, Mutezile lideri Vasil bin Ata, din ile felsefeyi bir araya getirmeye çalışan Nazzam, Mutezileden ayrılan ünlü kelamcı Eş'ari; dil bilgini Halil bin Ahmed el-Ferahidi ve Sibeveyhi gibi meşhur şair, edebiyatçı ve felsefi görüşlere sahip müderrisler burada bulunmuştur. Hilafetin merkezi gibi siyasi çekişmelerden uzak, ilmi ve kültürel gelişmeler için bağımsız sayılabilecek bir konumda olmanın da avantajıyla Basra, bu dönemde bir kültür merkezi haline gelmiştir.²³

Bazı rivayetlere göre İhvan-ı Safa, daha sonra merkezini Basra'dan Bağdat'a taşımıştır.²⁴ Bu rivayet doğru ise, Büveyhilerin Bağdat'a girip Abbasi hilafetini hâkimiyeti altına almaları,²⁵ İhvan-ı Safa'ya faaliyetlerini daha rahat bir şekilde yürütme imkânını sunduğu için onların merkezlerini Bağdat'a taşıdıkları söylenebilir. Risalelerin yazılış tarihi de bu kanaati güçlendirmektedir.

H. 4./M. 10. yüzyıla gelindiğinde, İslam Devleti'nde siyasi birlik ve sosyal bütünlüğün bozulmaya, yönetimin çözülmeye başladığı; Kaderiye, Cebriye, Mutezile ve Eş'arilik gibi birçok mezhep ve fırkanın ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemde, İslam'ın hâkim olduğu topraklarda birçok beylik ve emirlik bağımsızlığını ilan etmiş, siyasi bir karmaşa ortaya çıkmıştır. Örneğin İran'da Saffariler, Türkistan'da Samaniler, Afganistan ve Pencap'ta Gazneliler ve Büveyhiler, Mısır'da Fatımiler, Bahreyn'de

²² et-Tevhidi, *el-İmta ve'l Müanese*, s. 162-163.

²³ Masum, *age*, s. 65.

²⁴ el-Kıfti, *age*, s. 58.

²⁵ Büveyhiler, M. 932-1062 yılları arasında İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı/Fars kökenli bir hanedan olup H. 4./M. 10. Yüzyılın başlarında Müslüman olmuş ve Şiiliği benimsemişlerdir. Abbasi hilafet merkezindeki siyasi karışıklıklar nedeniyle çaresiz kalan Abbasi Halifesi Müstekfi-Billah'ın daveti üzerine 945'te Bağdat'a girmiş ve bu tarihten itibaren yaklaşık 110 yıl (945-1055) hilafet merkezinin hâkimiyetini ellerinde bulundurmışlardır. Abbasi Halifesi Kaim Bi-emrillah'ın daveti üzerine Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, 1055'te Bağdat'a girerek Büveyhilerin Bağdat'taki hâkimiyetine son vermiştir. Bkz. Erdoğan Merçil, "Büveyhiler", *TDVİA*, C. 6, İstanbul, 1992, s. 496-499.

Karmatiler, Endülüs'te ise Endülüs Emevileri bağımsızlığını ilan etmiştir. Bununla birlikte mezhep tartışmaları ve mücadeleleri de yaygınlık kazanmıştır.²⁶

Yaklaşık 110 yıl boyunca Abbasi hilafetinin yönetiminde etkin rol oynayan Büveyhiler, Şii olmasına rağmen Abbasi hilafetinin devamına göz yummuş, Şii gruplarla Sünniler arasında çıkan çekişmelerde Şiileri açık bir şekilde desteklememiş, Sünnilerle iyi geçinmeye çalışmışlardır.²⁷ Bu dönemde, İslam dünyasındaki bir takım karışıklıklara rağmen, Bağdat önemli bir edebi ve ilmi merkez haline gelmiş, birçok ünlü şair, bilgin, matematikçi, tıpçı, astronom, tarihçi, felsefeci ve din bilgini burada toplanmıştır. Örneğin meşhur Fars Şairi Firdevsi bir süre burada bulunmuş; İbn Sina, bu dönemde burada bulunmuş ve meşhur eseri "*Kanun fit-tıp*"ı burada yazmıştır. Bu dönemde farklı alanlarda birçok kitap telif edilmiştir.²⁸ Dolayısıyla bu dönemde ilmi, felsefi ve kültürel faaliyetlerin yürütülmesine tanınan toleransın, İhvan-ı Safa Teşkilatının faaliyetlerini sürdürmesine de zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

H. 4./M. 10. yüzyıl İslam dünyasında; siyasi, toplumsal ve iktisadi hayat, çok kötü bir durumda olmasına rağmen ilmi ve kültürel hayat oldukça aktif idi. İlimin bütün dalları revaçtaydı. Bu nedenle bu yüzyıl, İslam ve felsefenin, ilim ve hikmetin altın çağı olarak nitelendirilmiştir. Bu dönemde Yunan, Fars, Hint ve Süryani kültürü, İslam kültürü ile karşılaşmış ve yeni bir kültürel birikim meydana gelmiştir. Günümüzdeki İslami ilimlere baktığımızda, onların hemen hemen hepsinin temellerinin bu dönemde atıldığını görmekteyiz.²⁹ Tasavvuf bir ilim dalı olarak ortaya çıkmış; tasavvufun temel eserleri bu dönemde kaleme alınmış. Bu dönemde yaşayan İhvan-ı Safa, tasavvuf kültürüne de önemli katkılar sunmuştur.³⁰

²⁶ Bkz. Yusuf Ferhad, *El-felasifetü'l İslami Hayyetün ve E'lamuha*, Basım-Dağıtım: eş-Şirketü'ş-Şarkiye, Birinci Baskı, İsviçre-Cenif, 1976, s. 67; Bayram Ali Çetinkaya, "İhvan-ı Safa'nın "Din" Söylemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 4, Ankara, 2002, s. 523; Uysal, *age*, s. 15-16.

²⁷ Merçil, *ag.md.*,s. 497; el-Ava, *age*, s. 375.

²⁸ Bkz. Merçil, *ag.md.*,s. 499. Bu ilmi-kültürel faaliyetler, M. 700'li yılların başlarından itibaren başlayan tercüme hareketleriyle birlikte yaygınlaşmış, Halife Ebu Cafer Mansur'un (754-775) kendi sarayında oluşturduğu "*Beytü'l- Hikme*" adı verilen küçük bir kütüphane vesilesiyle resmiyet kazanmıştır. Halife Me'mun tarafından M. 830 yılından itibaren adeta Ortaçağ'ın bir ilimler akademisi haline getirilen bu kurum, beş yüz yıldan fazla İslam ilim dünyasına kaynak teşkil eden, Müslümanlar arasında büyük bilginler, filozoflar, kâşifler ve mucitler yetişmesine imkân tanımış, nihayetinde 1258 yılında Moğol Hükümdarı Hülago tarafından yakılıp yıkılmıştır. Bkz. Kaya, "*Beytulhikme*", s. 88-89.

²⁹ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufi Akımlar", *CÜİFD*, C. IX/2, Sivas, 2005, s. 206; Masum, *age*, s. 37-38.

³⁰ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Felsefesinin İbnü'l-Arabi Düşüncesindeki İzdüşümleri", *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, S. 23, İstanbul, 2009, s. 132-134.

II.II. İhvan-ı Safa'nın Amaçları

Sokrates'ten beri var olan geleneğe benzer bir şekilde, arınma yoluyla olgunlaşmaya yönelik ve “*insan-ı külli*”nin peşine düşen³¹ İhvan-ı Safa'nın amaçları hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bayram Ali Çetinkaya'ya göre onların amaçları; *bütün ilimlere vakıf olma; felsefi ve dini ilimlerdeki hakikatleri keşfetme; din kardeşlerini, nasihat yoluyla cehalet uykusundan uyandırma; nihai olarak da ahiret hayatını kazanarak Allah'a yakınlaşma*³² şeklinde tarif edilebilir. Necip Taylan'a göre, hakkın bir tek olduğu ve kimsenin tekelinde bulunmadığına inanan İhvan'ın amaçlarından birisi de din ile felsefeyi uzlaştırmaktır.³³ Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin iddiasına göre İhvan, Şeriatın, cehaletle kirlenip birçok hurafelerle dolduğu, onu temizlemenin de ancak felsefe ile mümkün olduğu kanaatindedir. Çünkü onlara göre felsefe, hikmeti barındırmaktadır. Dolayısıyla Yunan felsefesi ile İslam şeriatının bir araya gelmesiyle birlikte kusursuzluk (kemal) gerçekleştirilebilir.³⁴ Mustafa Öztürk'e göre İhvan, kendi hedeflerine ulaşmak için akli ilimlere dayanmış ve bu ilimleri, imanda derinleşmek ve nefsi terbiye etmek için kullanmıştır.³⁵

İhvan-ı Safa, herhangi bir mezhebe bağlılığını açık bir şekilde dile getirmediği için onların mezhebi görüşleri hakkında farklı iddialar ortaya atılmıştır. Bazıları onlara şüpheyle yaklaşmış, hatta onlara karşı düşmanca bir tutum geliştirmiş; bazıları ise onlara beğeni ve takdir ile yaklaşmış ve onları fikir ve ıslah çalışmalarının öncüleri olarak görmüştür. Hatta onların risalelerini Şia imamlarına atfederek kutsal kitaplar seviyesine yükseltenler de olmuştur.³⁶ Onların, Zeydiye, İsmaili, İsnâ Eşeriye (İmamiye), Nusayri,³⁷ hatta Dürzî olduğunu³⁸ iddia edenler olduğu gibi; Karmatiler,

³¹ İR, Giriş, C. I, s. 7.

³² Çetinkaya, “İhvan-ı Safa'nın “Din” Söylemi”, s. 525.

³³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997, s. 83.

³⁴ et-Tevhidi, *el-İmta ve'l Müanese*, s. 163.

³⁵ Mustafa Öztürk, “İhvan-ı Safa'nın Felsefi Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum”, *OMÜİF Dergisi*, Samsun 2003, S. 14-15, s. 289; Ferhad, *age*, s. 67.

³⁶ Masum, *age*, s. 13.

³⁷ Şiilerden İmam Zeyd'e (beşinci imam) tabi olanlara Zeydiler denilmiştir. Cafer-i Sadık'ın (altıncı İmam) ölümüyle (756) birlikte Şiiler, ikiye bölünmüştür. “İsmaililer” veya “Seb'iye” (Yedinci İmamcılar) adı verilenler, Cafer-i Sadık'ın prosedür gereği oğlu İsmail'i imam tayin ettiğini, İsmail'in ölümüyle beraber yine prosedür gereği imametinin onun nesline geçtiğini iddia etmişler. “İsnâ aşeriye” (On İki İmamcılar) adı verilenler ise, Cafer-i Sadık'ın, imamet yetkisini, diğer oğlu İmam Kazım'a verdiğini ve imametinin Kazım'ın nesline devam ettiğini iddia etmişlerdir. İsmaililer, 1094'te, merkezleri Alamut Kalesi olan Doğulular ve merkezleri Mısır ile Yemen olan Batılılar olmak üzere ikiye bölünmüştür. Suriye Nusayriileri ise, *Ali'yi peygamberden üstün gördükleri, hatta bazıları onu tanrılaştırdıkları için* Şiiler tarafından dışlanmışlardır. Bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve*

Haşhaşiyun, Fatimiler veya Bâtınlık ile bağlantılı olduklarını iddia edenler de olmuştur.³⁹ Hatta onları Liberal Mutezili;⁴⁰ Pisagorcu, Platoncu hatta Mecusi⁴¹ olarak damgalayanlar da olmuştur. Yine Risalelerin Cafer-i Sadık veya İsmaili imamlardan birisi tarafından yazıldığını iddia edenler de olmuştur. Ancak bu iddiayı ispatlayacak herhangi bir delil sunamamışlardır.⁴²

İhvan'dan sonraki dönemlerde onların risalelerine en fazla İsmaililerin sahip çıkması, onları “*Kur'an'dan sonra Kur'an*”, “*Bilimin Kur'an'ı*” şeklinde nitelendirmeleri,⁴³ hatta risalelilerin İsmaili imamlar tarafından yazıldığı iddiaları,⁴⁴ onların İsmailî oldukları kanaatinin oluşmasında etkili olmuştur.⁴⁵ Fakat gerçekte onların İsmaililerle herhangi bir bağı olmadığı, hatta İsmaililerin, sonraki dönemlerde risalelere musallat olup onları kendilerine mal etmek için bazı bölümlerini tahrif ettikleri; örneğin risalelerde geçen “*davet*”, “*namus*”, “*keşf*”, “*sır*” gibi bazı kavramları kendilerine mal ettiklerini;⁴⁶ kendi kültürlerini ön plana çıkarmak ve risalelerin kendi imamları tarafından yazıldığını ispatlamak için risaleleri yazarların adlarını gizledikleri de iddia edilmiştir.⁴⁷

Bazı araştırmacılar, İhvan-ı Safa'nın “siyasi amaçlı” bir teşkilat olduğunu iddia etmiştir.⁴⁸ Örneğin; Yusuf Ferhad, onların Abbasi hilafet merkezine sızıp hilafeti Ehl-i Beyt'e (peygamber ailesinden gelen imamlara) iade etme amaçlarını taşıdıklarını, ancak bunu risalelerde açık bir şekilde ifade etmediklerini, bu bakımdan da Şia Mezhebindeki takiyeciliğin ilk uygulayıcısı olduklarını iddia etmiştir.⁴⁹ Macit Fahri, onların felsefesini “*siyasetin emrindeki felsefe*” olarak nitelendirmiş; el-Cabiri ise, onları, Arap-İslam kültüründeki gnostik batını eğilime yönelerek önce gönüllere, ardından bedenlere hâkim

Düşünceler Tarihi, (Çev. Ali Berktaş), C. III, 2. Baskı, Kabalacı Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 140-142; Mustafa Öz, “Nizâriyye”, *TDVİA*, İstanbul, 2007, C. 33, s. 200.

³⁸ İR, *Giriş*, C. I, s. 8; Ferhad, *age*, s. 68.

³⁹ Uysal, *age*, s. 9; İsmail, *age*, s. 24; Öztürk, *agm*, s. 284; Çetinkaya, *İhvan-ı Safa Felsefesinin İbnü'l-Arabi Düşüncesindeki İzdüşümleri*, s. 135. Karmatiler ile ilgili bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatilerin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Ankara Ün. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2009, s. 26-28.

⁴⁰ el-Ava, *age*, s. 56.

⁴¹ el-Ava, *age*, s. 71.

⁴² Masum, *age*, s. 59.

⁴³ Öztürk, *agm*, s. 285.

⁴⁴ El-Ava, *age*, s. 376; Öztürk, *agm*, s.285.

⁴⁵ Masum, *age*, s. 46.

⁴⁶ el-Ava, *age*, s. 387.

⁴⁷ Masum, *age*, s. 104.

⁴⁸ İbrahim Agah Çubukçu, “İhvan as-Safa ve Ahlak Görüşleri”, *AÜİF Dergisi*, S. 12, Ankara, 1964, s. 43. Öztürk, *agm*, s. 283-284.

⁴⁹ Ferhad, *age*, s. 68.

olmayı hedefleyen Batıni-İsmaili strateji içinde değerlendirmiştir.⁵⁰ Ancak bu iddiaların hiçbirisi için somut herhangi bir kanıt sunamamışlardır.

“*İslam’ın Pavlusları*” adıyla iki ciltlik bir eser yazan ve bu eserinde İhvan-ı Safa için özel bir bölüm ayıran Sadettin Merdin, İhvan-ı Safa’yı; “*diğer İslam felsefecileri gibi putperest Harran sabiliğinden etkilenmek; önceki dinlerin yerini alacak, herkese uygun, kimseyi incitmeyen manevi bir doktrin geliştirmek; herkesin istediği dini seçebilmesini, hatta dinini sık sık değiştirebilmesini savunmak...*” gibi suçlamalarla eleştirmiş ve değerlendirmelerinin sonunda, “*İbn Hazm tarafından haklı olarak şirkle itham edildiklerini*” vurgulamıştır. Ancak bu eleştirilerine zemin oluşturan bilgi ve yorumların hiçbirisini doğrudan İhvan’ın yazdığı eserlere dayandıramamış; onlarla ilgili yazılan ikinci el kitap ve makalelerdeki bazı yorumları onların iddiasıymış gibi değerlendirmiştir.⁵¹

İhvan-ı Safa hakkında bu kadar uc noktalara varan iddiaların arka planında, onların hem yönetici ve üyelerinin kişisel bilgilerini gizli tutmaları hem de bazı konularda sahip oldukları bilgilerini herkesle paylaşmak istememeleri yer almaktadır. Aslında İhvan-ı Safa’nın “*sır*” olarak tabir ettiği şey, herkes tarafından kolay bir şekilde kavranılamayacak, ancak belli bir hazırlıktan sonra anlaşılabilir bir takım ilahi mesajlar ve hakikat bilgileridir. Örneğin “*sır*” olarak değerlendirdikleri bazı bilgiler şunlardır:

1. *Dört unsurdan oluşan müveledat (madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar) konusundaki bilgi ve yorumlar*⁵²
2. *Değişim ve dönüş (mead) konusundaki bilgi ve yorumlar*⁵³
3. *Kâfirlerin zengin, müminlerin fakir olmasıyla ilgili bilgi ve yorumlar*⁵⁴
4. *Cinler, şeytanlar ve iblis ile ilgili bilgi ve yorumlar*⁵⁵
5. *Cinler ile insanlar arasındaki düşmanlık konusundaki bilgi ve yorumlar*⁵⁶
6. *Kıyametin kopuşu, tikel nefislerin doğal cisimlerle irtibat kurması gibi konulardaki bilgi ve yorumlar*⁵⁷

⁵⁰ Öztürk, *agm*, s. 284.

⁵¹ Bkz. Saadettin Merdin, *İslam’ın Pavlusları-I*, Araştırma Yayınları, 2014, İstanbul, s. 191-208.

⁵² İR, *el-Camia*, C. V. s. 96.

⁵³ İR, *el-Camia*, C. V. s. 101.

⁵⁴ İR, *el-Camia*, C. V. s. 107.

⁵⁵ İR, *el-Camia*, C. V. s. 111-112.

⁵⁶ İR, *el-Camia*, C. V. s. 116.

⁵⁷ İR, *el-Camia*, C. V. s. 121, 131.

7. *Cehennem'in özellikleriyle ilgili bilgi ve yorumlar*⁵⁸

8. *Nefs,*⁵⁹ *mebde ve mead (başlangıç ve dönüş) ile ilgili bilgi ve yorumlar*⁶⁰

İhvan-ı Safa'nın bu bilgileri "sır" olarak değerlendirip ehil olmayanlara verilmesini istememesinin sebebi; bu ilahi mesajları ve hakikat bilgilerini kavramaya hazır olmayanların, bu mesaj ve bilgileri ciddiye almama hatta inkâr etme ve bu nedenle ebedi hayatlarının kararmasına yol açabilme riskidir.⁶¹ Zira bazı bilgi, inanç ve itikatlar, ulu orta paylaşıldığı zaman çok ciddi bir tepkiyle karşılaşılabılır. Hatta dinsizlik, zındıklık, mülhitlik olarak nitelendirilip bu düşünce sahipleri fiili olarak da cezalandırılabilir. Nitekim insanlık tarihinde düşüncelerinden dolayı aforoz edilip darağaçlarında sallandırılanların sayısı hiç de az değildir. İhvan-ı Safa yöneticileri de sırlarını gizleme politikalarıyla bu riski göz önünde bulundurmuş olabilirler. Hatta bu konudaki tutumlarının, teşkilatın yönetici ve üyelerini koruma adına önemli bir vazife gördüğü söylenebilir. Zira onların üyelerinden herhangi birisinin, görüşlerinden dolayı bir şekilde cezalandırıldığına dair günümüze kadar ulaşan herhangi bir belge bulunmamaktadır.

48. Risalede şöyle bir açıklama yer almaktadır: *"Biz yeryüzü krallarını kiskanmayız ve dünya ehlinin mertebeleri konusunda yarışmayız. Biz semavi krallığın ve kanatlı meleklerin mertebelerini isteriz. Çünkü bizim cevherimiz semavi bir cevher, âlemimiz de ulvi bir âlemdir. Biz, ilk atamız Âdem'in, lanetli düşmanına (İblis) kanarak işlemiş olduğu suçtan dolayı burada tabiata esir olmuş ve madde (heyula) denizinde boğulmuş garipleriz... Dünya ehli, cesetlerin işlerini en mükemmel şekilde yürütebilmek için yardımlaştıkları gibi bizim kardeşlerimiz de kendi aralarında ilim, marifet ve din işlerinde, ahireti talep etmede yardımlaşırlar ki, isteklerine en kolay şekilde ulaşabilsinler."*

Risalelerdeki bazı açıklamalardan⁶² hareket ettiğimizde İhvan-ı Safa'nın, bir takım siyasi çıkarlar veya mal, makam, mevki elde etme peşinde olmadıkları; aksine bütün kötülüklerden arınmış bir şekilde ahiret yurduna giderek melekuti bir hayata kavuşmayı amaçladıkları; din ile felsefeyi uzlaştırmanın yanında; sosyal yardımlaşma,

⁵⁸ İR, *el-Camia*, C. V. s. 153.

⁵⁹ İR, *el-Camia*, C. V. s. 199.

⁶⁰ İR, *el-Camia*, C. V. s. 318.

⁶¹ Bkz. İR, *el-Camia*, C. V. S. 51.

⁶² Bkz. Resail, 48. *Risale*, C. IV, s. 166-167.

dayanışma ve kardeşliğe dayanan yeni bir İslam toplumunu inşa etme gayretinde olduklarını söyleyebiliriz.

II.III. İhvan-ı Safa'nın Dini ve Felsefi Anlayışları

İhvan-ı Safa, her türlü dini, mezhebi ve siyasi taassup ve bağnazlıktan uzak bir tutum sergilemiştir. Kendileri için dini, mezhebi veya siyasi görüşlerden öte, hakikatin kendisi önem arz ettiği için, hakikate ulaşmada hiçbir dini, mezhebi veya siyasi görüşü engel olarak görmemişlerdir. Bilakis hakikati ifade ettiğine inandıkları her türlü dini ve felsefi görüşlerden yararlanmışlardır. Çetinkaya'nın deyişiyle din, ırk ve mezhep taassubunu aşarak dünyanın günümüzde bile ulaşamadığı hedefleri kendi çağlarında teorik olarak gerçekleştirmeyi başarmışlardır.⁶³

İhvan-ı Safa, kendi dini, mezhebi ve felsefi anlayışlarıyla ilgili olarak 48. Risalelerinde özetle şöyle bir açıklama yapmaktadırlar: *“Biz hiçbir ilme düşmanlık etmeyiz; hiçbir mezhep üzerinde mutaassıp olmayız; bilge ve filozofların bize miras bıraktıkları kitaplardan hiçbirisini terk etmeyiz. Bizim dayanağımız, enbiyaların kitapları ve onlardan bize gelenlerdir...”*⁶⁴

İslam felsefe tarihinin orijinal dönemi olarak kabul edilen bir çağda⁶⁵ yaşayan İhvan-ı Safa da ilk İslam filozofları olan Kindi ve Farabi gibi din ile felsefe arasında herhangi bir sorun görmemiş; hem dinin hem de felsefenin aynı amaca hizmet ettiklerini savunmuştur. İlk İslam filozofu olan Kindi, felsefeyi; *“Hikmet sevgisi; kişinin gücü oranınca fiillerinde Tanrı'ya benzeme sanatı; kişinin ölümü istemesi/tercih etmesi, yani şehvani lezzetlerden el çekmesi; sanatkârların sanatı, hâkimlerin hikmeti; kişinin, kendisini bilmesi/tanınması; kişinin gücü oranında eşyanın hakikatine ulaşma ilmi”*⁶⁶ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre felsefe ile din arasında hiçbir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak dinin derecesi, felsefeden üstün; dini ilimler de felsefi ilimlerden daha şümullüdür.⁶⁷ Felsefeyi, *“varlığın var olduğu ilim, Yüce Allah'ın bilinmesi”*⁶⁸ şeklinde tanımlayan Farabi de din ile felsefenin; amaç, konu ve kaynak bakımından ittifak halinde olduğunu, hem din hem de felsefenin *“Vacibü'l Vücut”* tarafından *“Faal Akıl”*

⁶³ Çetinkaya, *“İhvan-ı Safa'nın “Din” Söylemi”*, s. 523.

⁶⁴ Resail, 48. Risale, C. IV. s. 167-168.

⁶⁵ Hamdi Onay, *İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul, 1999, s. 7-8.

⁶⁶ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi Hududi'l Eşyai ve Rusumiha*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru'l Fikri'l Arabi, C. I, Kahire, 1950, s. 172-173.

⁶⁷ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye*, M. A. Ebu Ride'nin Mukkaddimesi, s. 55.

⁶⁸ Farabi, *El-Cem'u Beyne Re'yi Hekimeyn*, Menşuratu'z-Zehra, Tahran, H.1405, s. 73.

aracılığıyla insana ulaştırdığını, yani feyezana ettiğini iddia etmiş, fakat felsefi yolun yakın, dini yolun ise ikna yolu olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹

İhvan'a göre *felsefe*, külli (tümel) ilimdir. *Felsefenin görevi*; rububiyeti ispat etmek, şanı yüce olan Yaraticının birliğine yönelik inancı tesis etmek, O'na yakınlaştıran şeriata göre yaşamak, övülmüş ahlakı temsil etmek, nefsi günahattan, hayâsızlıktan ve yasaklanmış şeylerden arındırmak ve adaletin, hakkaniyetin gereğini yerine getirmektir. *Felsefeden beklenen fayda*; aşağılık âlemden uzak durmak, yüce ahlaka sahip olmak, cömertliği sunmak, iyiliği yaymak ve kötülükten sakındırmaktır. İnsani erdemlerle yetkinleşmek, felsefe sayesinde gerçekleşir.⁷⁰ Felsefe, fayda sağlayan hikmetin ta kendisidir. Felsefe, her faydalı şeyin bilgisi ve kapsayıcı adaletin gereğidir. Felsefe, hakikatlere ilişkin inancın bilgisi, doğru söz ve doğruluğu kanıtlanmış hayırlı amelde bulunmaktır. Felsefe, yanlış ve hataya düşmeksizin hakikatleri itibariyle eşyanın bilgisidir. Felsefe, kurtuluş merdiveni, afiyet hazinesi, hidayet kandili, irşat kapısının anahtarı, ibadet hayatı ve memleketlerin ıslahıdır.⁷¹

İhvan'a göre felsefe, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik felsefenin amacı, var olan varlığın hakikatinin bilgisidir.⁷² “Onlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünürler. Rabbimiz! Bunu boşuna yaratmadın, seni eksikliklerden tenzih ederiz...”⁷³ ayeti de buna işaret eder. Felsefe, hikmetin kendisi ve nefsin hikmete yönelik sevgisidir. Nefsin mutluluğu, felsefe sayesinde; nefsin yetkinliği ise felsefe öğrenerek gerçekleşir.⁷⁴ “*Felsefe; hikmet ve nefsin onu (hikmeti) sevmesidir.*”⁷⁵ “*Felsefe, hikmet; filozof ise hâkim demektir. Hâkim kişi; fiilleri sağlam, sanatları yetkin, sözleri doğru, ahlakları güzel, görüşleri doğru, amelleri temiz, ilimleri gerçek olan kişidir.*”⁷⁶

⁶⁹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, (Çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları, Ankara, 2001, s. 86-87; *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Saade)*, (Çeviren: Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, s. 53-54.

⁷⁰ İR, *el-Camia*, C. V. s. 40.

⁷¹ İR, *el-Camia*, C. V. s. 41.

⁷² İR, *el-Camia*, C. V. s. 41.

⁷³ *Ali-İmran*, 3/191.

⁷⁴ İR, *el-Camia*, C. V. s. 42.

⁷⁵ İR, *40. Risale*, C. III, s. 284. Bu tanım, Yunanlı Filozof Pisagor'un tanımıdır.

⁷⁶ *Resail*, *40. Risale*, s. 345.

İhvan'a göre felsefe; “*insanın gücü oranınca ilaha benzemesidir.*”⁷⁷ “*Bu sözün (ilaha benzeme) hakikati; varlıkların hakikatinin kesin bilgisine sahip olmak; doğru görüşlere inanmak; güzel ahlak ile ahlaklanarak iyi huylar edinmek; temiz ameller ve güzel fiiller işlemektir.*”⁷⁸ Bu sözün anlamı, ilimde, sanatta ve çokça hayırda teşbihtir. Çünkü Bari Teâlâ, âlimlerin âlimi, hâkimlerin hâkimi, sanatkârların sanatkârı, hayırluların en hayırlısıdır. Herkim ki bu hususlarda ilerlerse onun derecesi Allah'a daha yakın olur.⁷⁹ “*İnsanın takatinden kasıt; insanın çaba sarf etmesi, sözünde yalandan sakınması, itikadında batıldan uzak durması, bilgilerinde hatadan sakınması, ahlakında kötülüklerden sakınması, fiillerinde şerlerden sakınması, sanatında/mesleğinde eksikliklerden uzak durması anlamına gelir.*”⁸⁰

İhvan'a göre, felsefenin başı *ilimleri sevme*, ortası *insanın takati oranınca varlığın hakikatini kavrama*, sonu ise *insanın söz ve amelinin ilme muvafık olmasıdır.*⁸¹ Felsefi ilimler; *riyaziyyat* (aritmetik, geometri, astronomi ve musiki), *mantükiyyat*, *tabiiyyat* ve *ilahiyat* olmak üzere dört tanedir.⁸² Felsefi ilimlerin esası; *varlıkların hakikatlerinin kesin bilgisine sahip olmak; sahih görüşlere inanmak; güzel ahlak ile ahlaklanıp iyi bir karaktere sahip olmak; temiz ameller ve güzel fiillerde bulunmaktır.* Bunların nihai amaçları da *nefsin kendi cinsinden olan meleklerle birlikte nimetler içinde ebediliğe ulaşması için arınması, noksanlıktan yetkinliğe yükselmesi ve kuvve durumundan fiil durumuna çıkmasıdır.*⁸³

İhvan'ın felsefe anlayışlarında ve felsefe-din ilişkisine dair yorumlarında, çağlarındaki kelam, felsefe ve tasavvuf gibi düşünce sistemlerine göre orijinal görüşlere sahip oldukları söylenebilir. Hakk'ın bir tek olduğu ve kimsenin tekelinde bulunmadığına inanan İhvan'ın amaçlarından birisi de din ile felsefeyi uzlaştırmaktır. Onların felsefe anlayışları, ahlaki ve tasavvufi normlara dayanır.⁸⁴

İhvan'a göre peygamberlerin getirdikleri haberler (vahiy/nebevi kitaplar), konumu ve bağlamı itibariyle doğruluğu kesin, kendi dönemlerinde bilinen, imtihana

⁷⁷ Resail, 28. Risale, C. III. s. 30; 50. Risale, C. IV. s. 418; İR, 8. Risale, C. I, s. 196; 10. Risale, C. I, s. 276; 13. Risale, C. I, s. 303; 15. Risale, C. II, s. 14; 28. Risale, C. III, s. 35. Bu sözü ilk söyleyen Platon'dur. Bkz. Çetinkaya, “İhvan-ı Safa'nın “Din” Söylemi”, s. 533.

⁷⁸ Resail, 28. Risale, C. III. s. 30.

⁷⁹ İR, 8. Risale, C. I, s. 196.

⁸⁰ İR, 13. Risale, C. I, s. 303-304.

⁸¹ Resail, 1. Risale, C. I. s. 48; İR, 1. Risale, C. I, s. 33.

⁸² Resail, 1. Risale, s. 49.

⁸³ İR, 28. Risale, C. III, s. 35; 30. Risale, C. III, s. 76-79.

⁸⁴ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 83.

tanıklık edenlerin teyit ettiği ve burhani önermelerin doğruladığı yargılardır.⁸⁵ Peygamberlik, insanlık derecesinin en üstünüdür.⁸⁶ Felsefe ise, peygamberlikten sonra insan meşguliyetinin ve beşeri sanatların en üstünü ve en değerlisidir.⁸⁷ Felsefe öğrenmek, dini daha iyi anlamaya, ölüm ötesini düşünüp kavramaya ve Allah'a yaklaşmaya vesile olur. Hakikat sevgisini vurgulayıp Allah'ın birliğini savundukları için hem peygamberler hem de filozofların hedefleri aynıdır.⁸⁸

Risaleler incelendiğinde, İhvan-ı Safa'nın, kendi dönemlerindeki fikir ve mezhep çekişmelerinden bıktığı ve bu konudaki bağnazlığı yıkıp imanda birliği sağlamayı; kendilerine göre yanlış bilgiler ve batıl düşüncelerle kirletilmiş olan dini, felsefi/hikemi bilgilerle temizleme gayesiyle ortaya çıktığı söylenebilir.⁸⁹ Akli, Allah'ın batını/görünmeyen halifesi⁹⁰ olarak kabul eden İhvan'a göre, Allah'a yakın olmak, ancak ilim ve hikmetle mümkündür.⁹¹ Sadece İslam ümmetinin değil, bütün insanlığın huzur ve mutluluğunu felsefileşmiş bir dinde gören İhvan, eklektik/seçmeci bir sistem içinde bütün din ve milletlerin manevi ve bilimsel mirasından yararlanmak için çaba göstermiştir.⁹² Yaşadıkları dönem ve bölgedeki bütün karmaşa ve çekişmelere rağmen bağnazlıktan uzak duran İhvan, bilgi kaynaklarının şu dört kitap olduğunu belirtmektedir:⁹³

1. *Bilgelerin ve filozofların matematiğe ve doğa bilimlerine dair kitapları*
2. *Tevrat, İncil, Kur'an ve Sayfalar (suhuf) gibi vahiyle alınan kitaplar*
3. *Alem ve içindekilerin oluşum ve işleyişini konu alan fizik kitapları*
4. *Nefislerin özellikleri, halleri ve gelecekteki durumlarıyla ilgili kitaplar*

Felsefeyi önemseyen, filozoflara değer veren İhvan, önüne gelen her felsefi görüşü alma yerine, seçici davranmıştır. Yeri gelince bazı felsefi görüşleri eleştirmiş, bazı fikirlerini aldığı bir filozofun beğenmediği bazı fikirlerini almamıştır. Örneğin, Pisagor'u övmüş, onun sayılar sistemini önemsemiş, ancak ona atfedilen ruh göçü/reenkarnasyon görüşünü kabul etmemiştir.⁹⁴ Aynı şekilde âlemin, heyulanın ve

⁸⁵ İR, *el-Camia*, C. V. s. 25.

⁸⁶ Resail, 46. *Risale*, C. IV. s. 84; 47. *Risale*, C. IV. s. 125.

⁸⁷ İR, 13. *Risale*, C. I, s. 303.

⁸⁸ Bkz. İR, 1. *Risale*, C. I, s. 49; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 85.

⁸⁹ et-Tevhidi, *el-İmta ve'l Müanese*, s. 163; Uysal, *age*, s. 24.

⁹⁰ İR, 31. *Risale*, C. III, s. 142.

⁹¹ İR, 40. *Risale*, C. III, s. 285.

⁹² Ahmet Cevzici, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 167-168.

⁹³ Resail, 45. *Risale*, C. IV. S. 42.

⁹⁴ Bkz. İR, 40. *Risale*, C. III, s. 298-299.

suretin kıdemini; âlemin varlık nedeni olarak “Tek” değil de iki, üç, dört, beş, altı, yedi neden olduğunu; âlemin sonsuzluğunu ve ahiret hayatının olmadığını savunan bazı filozofların fikir, görüş ve düşünceleriyle insanları doğru yoldan, dinden, şeriatın hükümlerinden saptırdıklarını ifade etmiş ve onları eleştirmiştir.⁹⁵

Dinin “*itaat*” ile “*amel*” olmak üzere iki yönlü olduğunu söyleyen İhvan-ı Safa, felsefeyi dinin nazari/itikadi/imani kısmına benzetmiştir.⁹⁶ Kendilerinden önce yaşayan ve “ilahiyun” olarak adlandırdıkları filozoflar gibi, din ile felsefeyi birbirine düşman olarak değil dost olarak görmüştür. İhvana göre din ile felsefe arasında herhangi bir çatışma yoktur. Alanları ve araçları farklıdır, ancak her ikisinin gayesi aynıdır.⁹⁷

İhvan’a göre akıl, risalet ve vahyin; risalet ile vahiy de yeniden diriliş ve kıyametin öncüsüdür.⁹⁸ Peygamberler ile filozofların amacı, hem dünya hem de ahiret işlerini düzenlemektir.⁹⁹ Peygamberler ile filozoflar, nefislerin doktorudur.¹⁰⁰ Onların asıl amaçları; nefisleri, dünya mihnetinden ve onun ehlinin şekavetinden koruyarak ahiret saadetine ve onun ehlinin nimetlerine ulaştırmaktır.¹⁰¹ İhvan, Kant gibi bilgi ile imanı ayrı görmemiş, ikisinin aralarında ciddi bir bağ olduğunu düşünerek *bilgisiz imanın, hakikate ulaştıramayacağı* kanaatine sahip olmuştur.¹⁰²

İhvan’a göre asıl çatışma, din ile felsefe arasında değil din adamları ile filozoflar arasında söz konusudur. Zira bazı din adamları; felsefecilerin anlattıklarını tam olarak anlamamaları veya felsefeyi incelemekten uzak durmaları ve sadece şeriatın ilim ve hükümleriyle meşgul olmalarından ya da aralarındaki inatlaşmalardan dolayı felsefeyi inkâr/reddetmektedirler.¹⁰³ Bazı felsefeciler ise, anlama ve tasavvur etme zaafı nedeniyle peygamberlerin kitaplarını anlayamamış; bunun için de söz konusu kitapları incelemeyi terk etmiş ve araştırmayı önemsememişlerdir.¹⁰⁴

Dini inkâr eden felsefecileri hedef alan İhvan’a göre, felsefe ve riyazet ilimleri ile uğraşanlardan bazıları şeriatın zahir hükümlerinden, bilgi ve sırlarından habersiz olup ondan yüz çevirir; onun hükümlerine tabi olmaktan ve ona uymaktan kibirlenerek

⁹⁵ Bkz. İR, 22. *Risale*, C. II. s. 245.

⁹⁶ Resail, 48. *Risale*, C. III. s. 452.

⁹⁷ Resail, 20. *Risale*, C. II. s. 141; İR, 28. *Risale*, C. III. s. 33.

⁹⁸ Resail, 46. *Risale*, C. IV. s. 100.

⁹⁹ Bkz. Resail, 5. *Risale*, C. I. s. 211.

¹⁰⁰ Resail, 27. *Risale*, C. III. S. 11.

¹⁰¹ Resail, 5. *Risale*, C. I., s. 211.

¹⁰² Çetinkaya, “İhvan-ı Safa’nın “Din” Söylemi”, s. 535.

¹⁰³ Resail, 28. *Risale*, C. III. s. 29-30; 44. *Risale*, C. IV. s. 36, 51.

¹⁰⁴ Resail, 27. *Risale*, C. III. S. 13

uzak dururlar. Bazıları da enbiyaların işaret ettikleri tasvirleri, rumuzların hakikatlerini ve manalarını kavramaktan aciz oldukları için hak ve diyanetten yüz çevirip dine düşmanlık eden filozofların görüşlerine meylederler. Bu nedenle şeriatın sahibi onları “*ins ve cin şeytanları*” olarak isimlendirmiş ve “*onların birbirlerine sözlerin yaldızlı olanlarını vahyettiklerini, şeriatın hükümlerini inkâr etmede ve ona kusur bulmada birbirlerini kandırdıklarını, şeriat ehline sataştıklarını*”¹⁰⁵ dile getirmiştir. Bu, onların şeriatla ilgili cehaletlerinden, onun hükümlerine karşı kör olmalarından kaynaklanır. Nitekim Yüce Allah, onları “*onlar, kördür, sağıdır, dilsizdir ve akletmezler*”¹⁰⁶ şekilde tanıtmıştır.¹⁰⁷

İhvan, kelamcı diyebileceğimiz bir başka grubu da özetle şöyle tarif eder: Hem felsefeyi hem de dini anlamayan başka bir grup da vardır ki, felsefenin her türüne hücum eder, onu eğitim yoluyla kötülerler. Ancak hüküm verirken de ondan faydalanırlar. Örneğin bazı kelam âlimleri, akli ilkelere boyun eğer ancak bunun akli ilke olduğunu bilmezler. Burhan ve kıyaslara itaat ederler ancak riyazeti hoş görmezler. İlahiyat konusunda konuşurlar ancak tabiat hakkında cahildirler. Tıp ile yıldız (astronomi) ilminin batıl; gezegenlerin cansız olduğunu; feleklerin varlık olmadığını iddia ederler. Hendese (geometri) ilminin hakikat olmadığını; mantık ve tabiat ilminin küfür ve zındıklık; onun ehlinin mülhit (kâfir, sapık, dinsiz) olduğunu iddia ederler. Bütün bu suçlama yaptıkları konularda İslam’ın ve dinin bu kavmi (filozofları/felsefecileri) desteklemesine rağmen yine de bu cedelciler, bu fasit itikatlarını, ilim, hikmet ve sağlam görüşlerle tanınan bir kavme (filozoflara/felsefecilere) nispet ederler. Bununla birlikte onların çoğunun birbirleriyle ihtilafa düşüp çekiştiklerini, birbirlerine düşmanlık yaptıklarını ve birbirlerini lanetlediklerini görmekteyiz.¹⁰⁸

İhvan, Kur’an ve hadislerden yararlandıkları gibi diğer mezhepler ve dine düşman olmayan felsefi ekollerden de yararlanmışlardır. Risalelerde şöyle bir açıklama yer almaktadır: “*Bizim kardeşlerimiz, ilimlerden hiçbirine düşmanlık etmemeli, mezheplerden hiçbirisine taassupla bağlanmamalıdır. Zira bizim görüşümüz ve mezhebimiz, bütün mezhepleri ve ilimleri kapsamaktadır.*”¹⁰⁹ Bu nedenle genel olarak

¹⁰⁵ Burada *En’am Suresi*, 6/112. ayete vurgu yapılmaktadır.

¹⁰⁶ *Bakara*, 2/18.

¹⁰⁷ *Resail*, 46. *Risale*, C. IV. s. 79; 47. *Risale*, C. IV. s. 137-138.

¹⁰⁸ *Resail*, 3. *Risale*, C. I. s. 157; 28. *Risale*, C. III. s. 29-30; 44. *Risale*, C. IV. s. 36, 51.

¹⁰⁹ *Resail*, 48. *Risale*, C. IV. s. 167; 48. *Risale*, C. IV, s. 131.

Risaleler, Kur'an ayetlerini, Nebinin hadislerini, peygamberleri ve filozofların sözlerini şahit olarak göstermektedir. Bununla birlikte “*her kim aklın şartlarına uymazsa ve onun gereklerini yerine getirmese, onun cezası, onu arkadaşlığımızdan çıkartmak ve onunla dostluğumuzu/velayetimizi kesmektir*”¹¹⁰ şeklindeki sözlerinden, onların hakikati tespit etme adına akli ilkeyi ilk sıraya koydukları sonucuna varmak mümkündür.

II.IV. İhvan-ı Safa'nın Eserleri

İhvan-ı Safa risaleleri, M. 10. yüzyıla kadar İslam dünyasında geliştirilmiş olan tabii ve felsefi ilimlerin bir ansiklopedisi durumunu arz etmektedir. Bu yüzyıldaki İslam düşüncesinin düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aksettirdiği için risalelerin yazarları olan İhvan-ı Safa, “*10. Yüzyılın İslam Ansiklopedistleri*” olarak adlandırılmıştır.¹¹¹ Risalelerde; matematik, mantık, coğrafya, astronomi, felsefe, din ve ahlak ilimleri yanında mitoloji, sihir, tılsım gibi birçok konu ele alınmıştır. O günün ilim dünyasında gündemde olan neredeyse her konudaki terimleri ele alan İhvan, 41. Risalelerini “*Tanımlar ve Tarifler*”¹¹² adıyla hazırlamış ve bir bakıma küçük bir terimler sözlüğü oluşturmuşlardır. İlk İslam filozofu Kindi de “*Varlıkların Tanımları ve Tarifleri*” adıyla buna benzer bir risale yazmıştır. Ancak Kindi'nin bu risalesi, İhvan'ın risalesi kadar detaylı değildir.¹¹³

İhvan-ı Safa, risalelerin tanıtımını yaptıkları “*Fihrist*”¹¹⁴ bölümü hariç, toplam elli iki risale ve bu risalelerin özeti mahiyetinde olmak üzere, “*el-Camiatü'l-Camia*”¹¹⁵ adını verdikleri ayrı bir risale (*elli üçüncü risale*) yazmışlardır. Risaleler dört bölümden oluşmaktadır.

1. Riyaziye-Talimiye/Matematiksel ve Eğitsel Bilimler (14 adet:1-14. Risaleler)¹¹⁶
2. Cismaniye- Tabiiye/Cisimsel-Doğal Bilimler (17 adet: 15-31. Risaleler)¹¹⁷
3. Nefsaniye-Akliye/Psikolojik-Akli Bilimler(10 adet: 32-41. Risaleler)¹¹⁸

¹¹⁰ İR, 47. Risale, C. IV, s. 101.

¹¹¹ Enver Uysal, “Resailü İhvani's-Safa”, TDVİA, C. 34; s. 577; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 81; Çetinkaya, “İhvan-ı Safa'nın “Din” Söylemi”, s. 523.

¹¹² Resail, 41. Risale, C. III, s. 384-400; İR, 41. Risale, C. III, s. 313-325.

¹¹³ Bkz. el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi Hududi'l Eşyay ve Rusumiha*, s. 165-180.

¹¹⁴ Resail, *Fihristü'r-Resail*, C. I, s. 21-47.

¹¹⁵ İR, *el-Camia*, C. V. s. 15-362.

¹¹⁶ Resail, *Fihristü'r-Resail*, C. I, s. 21-26.

¹¹⁷ Resail, *Fihristü'r-Resail*, C. I, s. 26-35.

4. Namusiye-Şer'îye-İlahiye/Metafizik Bilimler(11 adet: 42-52. Risaleler)¹¹⁹

A. Riyaziye-Talimiye/Matematiksel ve Eğitsel Bilimler

1. Risale; Sayılar Hakkında
2. Risale; Hendese, Geometri ve Mahiyeti
3. Risale; Gök Cisimlerinin Oluşumu; Astronomi-Astroloji
4. Risale; Coğrafya
5. Risale; Musiki
6. Risale; Sayısal ve Geometrik Oranlar ile Sesler Arasındaki Uyum ve İlişkiler
7. Risale; Bilimsel ve Kuramsal Sanatlar ve Bunların Bölümlerinin Niceliği
8. Risale; Pratik ve Mesleki Sanatlar ile Bunların Çeşitlerinin Belirlenmesi
9. Risale; Ahlakın Farklı Oluşunun ve Bu Farklılığın Sebeplerinin Açıklanması
10. Risale; İsağoci
11. Risale; Kategoriler
12. Risale; Peri Hermenias/İbare
13. Risale; Birinci Analitikler: Kıyas
14. Risale; İkinci Analitikler: Burhan

B. Cismaniye- Tabiiye/Cisimsel-Doğal Bilimler

15. Risale; Madde, Suret, Zaman, Mekân ve Hareket Kavramları
16. Risale; Gökyüzü ve Âlem
17. Risale; Oluş ve Bozuluş
18. Risale; Meteoroloji
19. Risale; Maddelerin Oluşumunun Niteliği, Madeni Cevherlerin Niceliği ve Farklı Oluşlarının Nedeni
20. Risale; Tabiatın Mahiyeti
21. Risale; Bitkilerin Çeşitleri
22. Risale; Hayvanların Çeşitleri
23. Risale; İnsan Bedeninin Bileşik Oluşu ve Onun Küçük Âlem Oluşu
24. Risale; Duyu ve Duyum

¹¹⁸ Resail, *Fihristü'r-Resail*, C. I, s. 35-38

¹¹⁹ Resail, *Fihristü'r-Resail*, C. I, s. 38-47.

25. *Risale; Spermin Ana Rahmine Düşmesi*
26. *Risale; Filozofların İnsan Küçük Âlemdir Sözüünün Anlamı*
27. *Risale; Cüz'i Nefislerin İnsani Bedenlerde ve Doğal Cisimlerde Yayılma Şekli*
28. *Risale; İnsanın Bilimlerdeki Gücünün Sınırının Açıklanması*
29. *Risale; Hayat ve Ölümün Mahiyeti*
30. *Risale; Cismani ve Ruhani Lezzet ve Elemlerin Mahiyeti*
31. *Risale; Dillerin Farklı Olmasının Nedenleri*
- C. *Nefsaniye-Akliye/Psikolojik-Akli Bilimler*
32. *Risale; Pisagorcuların Görüşüne Göre "Akli İlimler"*
33. *Risale; İhvan-ı Safa ve Hullan-ı Vefa'nın Kanaatine Göre "Akli İlimler"*
34. *Risale; Filozofların "Âlem; Canlı, Nefis ve Ruh Sahibi, Bilen ve Yaratanına İtaat Eden Büyük İnsandır, Rabbi Yarattığı Gün Onu Tam ve Kamil Olarak Yaratmıştır" Sözüünün Anlamı*
35. *Risale; Akıl ve Ma'kul'un; Heyulani, Bilkuvve, Bilfiil, Müstefad ve Faal Aklın Mahiyeti*
36. *Risale; Küreler ve Devirler; Asırlarla Zaman ve Dehrlerin Farklılığı*
37. *Risale; Aşkın Mahiyeti*
38. *Risale; Öldükten Sonra Dirilmenin; Sur, Kıyamet ve Hesabın Mahiyeti ve Miracın Niteliği*
39. *Risale; Hareket Çeşitlerinin Niceliği ve Hareketlerin İlkelerinin, Gayelerinin ve Farklılıklarının Niteliği*
40. *Risale; Neden ve Nedenliler (İllet-Malul)*
41. *Risale; Tanımlar ve Tarifler*
- D. *Namusiye-Şer'iye-İlahiye/Metafizik Bilimler*
42. *Risale; Görüşler ve Mezhepler*
43. *Risale; Allah Azze ve Celle'ye Giden Yolun Mahiyetine Dair*
44. *Risale; İhvan-ı Safa'nın İnancının ve Rabbanilerin Mezhebinin Açıklanmasına Dair*
45. *Risale; İhvan-ı Safa'nın Birbirleriyle İlişki Şekli, Din ve Dünya Konusunda Birbirleriyle Yaşamaları ve Samimi Şefkat ve Sevgilerine Dair*
46. *Risale; İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair*

47. *Risale; İlahi Yasanın Mahiyeti, Nübüvvetin Şartları ve Özelliklerinin Niceliği, Rabbani ve İlahi Ekollere Dair*
48. *Risale; Allah'a Davetin Şekli Hakkında*
49. *Risale; Ruhanilerin Hallerinin Niteliği Hakkında*
50. *Risale; Siyaset Çeşitlerinin Nitelikleri ve Niceliklerine Dair*
51. *Risale; Bütün Âlemin Düzeninin Niteliğine Dair*
52. *Risale; Sihir, Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında*

II.V. İhvan-ı Safa Risalelerinde Üslup ve Metot

Din, felsefe, tabiat olayları, matematik, coğrafya, astronomi, mantık, musiki, şiir, sihir gibi birçok konuyu özenli bir şekilde akıcı ve şiirsel bir dille işleyen İhvan'ın, risalelerinde muhataplarına oldukça nezaketli ve şefkatli davrandıkları, olabildiğince onları övdükleri görülmektedir. Örneğin nerdeyse her risalenin ve risalelerin içindeki her bölümün, hatta bazı bölümlerde her paragrafın başında, “*Ey kardeşim!*”; “*Ey hürmetkâr ve şefkatli kardeşim!*”; “*Ey iyiliksever ve şefkatli kardeşim!*” “*Allah seni ve bizi kendi katından bir ruh ile desteklesin!*”¹²⁰ tarzında ifadeler kullanmaktadır. Muhataba değer verme, onun gönlünü okşama özelliğini taşıyan bu yöntem, ona istenilen mesajı ulaştırma bakımından dikkate değerdir. Bu metot, aynı zamanda İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerde de dikkat çekilen bir metottur. Örneğin: “*Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından ayrılıp giderlerdi. O halde onları affet; bağışlanmaları için dua et*”¹²¹ ayeti ile “*Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin*”¹²² hadisi bu metoda dikkat çekmektedir.

İhvan'ın, risalelerinde savundukları görüş ve fikirlerinde, genel olarak kesin yargı belirten ifadeler kullandığı görülmektedir. Hemen hemen her konuda görüş belirtirken, “*bize göre doğrusu budur, kanaatimize göre bu bir hakikattir, biz böyle olduğunu düşünüyoruz*” gibi farklı yargılara imkân tanıyan ifadeler yerine; “*bilmelisin ki... Yine bilmesin ki...*” gibi sözlerle başlayan ve “*...farklıdır*”, “*...doğrudur.*”, “*...yanlıştır.*”, “*...değildir*”, “*...kesindir*”, “*...olur*” gibi kesin yargı ifadeleri ile biten cümleler kullanmaktadırlar.¹²³ Bu da onların bazı konularda yanılmalarına, günümüzde artık bilimsel olarak yanlış olduğu kesinleşen bazı görüşleri savunmalarına sebep

¹²⁰ Örnek olarak bkz. Resail, 1. Risale, C. I, s. 48, 53-54, 60, 64-66, 68, 75; 2. Risale, C. I, s. 78, 97 vd.

¹²¹ Ali İmran, 3/159.

¹²² Buhârî, İlm 12, Edeb 80; Müslim, Cihad 6-7.

¹²³ Örnek olarak bkz. İR, 15. Risale, C. II, s. 11-15.

olmaktadır. Örneğin, Ay-üstü felekler olarak adlandırdıkları gökyüzündeki gezegenlerin sayıları, büyüklükleri, birbirlerinden uzaklıkları, hareket şekil, yön ve süreleri gibi konulardaki bir takım görüşleri, onların yaşadıkları dönemde makul görülse de günümüz bilimsel verileriyle izah edilebilir, makul görülebilir durumda değildir. Fakat her şeye rağmen, bin yıl önce, özellikle de Güneş ve Ay gibi gök cisimlerinin yeryüzündeki varlıklarda görülen oluş ve bozuluş, dönüşüm ve değişim ile ilgili etkileri hakkındaki görüşleri, dikkate değer görüşlerdir. Örneğin, hava olaylarının, yağmurların, rüzgârların, bitkilerin vb. oluşum, değişim ve dönüşümlerini,¹²⁴ günümüz bilimsel verilerine yakın bir şekilde yorumlamaları takdire şayandır.

İhvan'ın kendinden emin ve kesin yargı bildiren üslubunun yanında her şeyi bilmediklerini itiraf etmelerine de değinmek gerekir. İhvan, Risaletü'l-Camia'da üyelerine hitap ederken şöyle der: *“Biz sana ve değerli kardeşlerimize nasihat ederken size aktardığımız hikmetli bilgileri, çalışarak, gayret göstererek elde etmeyi başardık. Ancak bilmelisin ki, biz bütün ilimleri tamamen kuşatmış değiliz. Çünkü bütün ilimleri kuşatmak, ancak yaratma ve emir sahibi olan, Yüce Allah'ın bir sıfatıdır.”*¹²⁵

Görüldüğü gibi İhvan, sahip olduğu bilgileri, çalışıp gayret göstererek elde ettiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, her ilim adamı için gerekli olan tevazuu elden bırakmamakta; her şeyi bilmediklerini, tüm ilimlere hâkim olmadıklarını, bunun ancak Yüce Allah için mümkün olabileceğini dile getirmektedirler. Bu tutumlarının, onları mutasavvıf düşünürlerden ve sezgiyi ön plana alan işraki felsefecilerden ayıran bir özellik olduğu söylenebilir.

İhvan'ın risalelerinde göze çarpan diğer bir husus da ansiklopedik bilgiler verme çabalarıdır. Ele aldıkları bir konuyu, tüm detaylarıyla ortaya koyma yerine, her bir risalede onun bir kısmını açıklamayı tercih etmişlerdir.¹²⁶ Bu durum, onların aynı konuyu, benzer ifadelerle birçok kere tekrar etmelerine, bazen de önceki anlatımlarıyla zıt ifadeler kullanmalarına yol açmıştır.

Fuad Masum'a göre, İhvan-ı Safa'nın etrafındaki sır perdesinin günümüze kadar açılmamasının nedenlerinden birisi de onların risalelerindeki metot ve üsluplarının hem kendi dönemlerine hem de kendilerinden sonraki dönemlere göre farklı olmasıdır. Örneğin Farabi ve İbn Sina bir konuyu ele alınca onu bütün detaylarıyla işlemişler.

¹²⁴ İR, 51. Risale, C. IV, s. 207.

¹²⁵ İR, el-Camia, C. V. s. 27.

¹²⁶ Örnek olarak bkz. İR, 29. Risale, C.III, s. 41, 32. Risale, C, III, s. 147.

Fakat İhvan-ı Safa, bir konuyu birçok risalede ele almıştır. Her bir risalede konunun bir yönüne yoğunlaşmış, diğer yönlerini ise başka risalelere bırakmışlar. Yine aynı risalede bazen birbirleriyle bağlantısı olmayan birçok konuyu ele almış ve o konuların sadece bazı yönlerine değinmişler. Bu nedenle onların herhangi bir konudaki görüşlerini net olarak ortaya çıkarmak kolay değildir. Birçok araştırmacının onların görüşleri hakkında ihtilafa düşmelerinin sebebi de budur. Zira birçok araştırmacı, onların sadece bazı risalelerdeki görüşlerini dikkate almış ve diğer risalelerdeki görüşlerini dikkate almamış, onların görüşlerinin sadece gördüklerinden ibaret olduğunu zannetmiş ve bunun üzerine karar vermişlerdir. Yine ihvan'ın konuları çok detaylandırmaları ve buna bağlı olarak risalelerinin çok hacimli olması da onların görüşleri hakkında ihtilafların oluşmasının sebeplerinden birisi olmuştur.¹²⁷

İhvan'ın ansiklopedik bilgi verme girişimleri, onların herhangi bir konudaki görüşlerinin tamamını tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada karşılaşılan zorluklardan birisi de bu olmuştur. Bu çalışmada ele alınan konularla ilgili onların net görüşlerini ortaya koyabilmek için farklı risalelerdeki benzer ve farklı tüm görüşleri derlenmeye çalışılmıştır. Bu nedenle onların bir görüşü aktarılırken, aynı konu ile ilgili farklı risalelerde geçen sözlerine dikkat çekmek için birden fazla risaleyi referans alan dipnotlar verilmiş; istemeden de olsa çalışmanın bazı yerlerinde benzer anlatımlar tekrarlanılmıştır.

İhvan, ansiklopedik metotlarına rağmen, anlaşılır bir üslup kullanmıştır. Taha Hüseyin, İhvan'ın başarısının sırrının, Farabi ve İbn Sina'nın ihtisas sahiplerine yönelik yazdıklarını genel kültür seviyesindekilere yönelik yazma becerisi olduğunu söyler. Müsteşriklerden Filip, risale dilinin o dönem Arap dilinin bilim ve fikir dili olmaya uygun olduğunu gösterdiğini söyler. Fuad Masum ise, İhvan'ın, risalelerin bazı yerlerinde sıradan insanlara bazı yerlerde ise ihtisaslaşmış filozoflara yönelik bir dil kullandığı¹²⁸ tespitini yapar.

İhvan-ı Safa, eklektik/seçmeci bir metot izlemiş, dini ve felsefi her türlü bilgiyi, ön yargısız olarak derlemiştir. Risalelerde, matematik ve geometride Pisagor ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un, felsefede Sokrat, Platon, Aristo ve Plotinos'un (Yeni Platonculuk) etkisi dikkat çekmektedir. Özellikle Pisagor'un sayılar sistemi, Platon'un siyasi düzen felsefesi, Aristo'nun Tabiat Felsefesi, Plotinos'un ışraki

¹²⁷ Masum, *age*, s. 14.

¹²⁸ Bkz. Masum, *age*, s. 96-98.

(aydınlanmacı) felsefesinin izleri açık bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere diğer kutsal kitaplar da referans kaynağı olarak kabul edilmiştir.¹²⁹ Dinde Mutezile ve Şiiliğe meyilli olan İhvan, felsefede eklektik bir tavır sergilemiştir.¹³⁰ Anlaşıldığına göre İhvan, döneminin her çeşit bilgisini risalelerde toplayıp uzlaştırmaya çalışmıştır.

Yazdıkları risalelerin sıralamasını düzenlerken Pisagorcu filozofların metodunu uyguladıklarını söyleyen İhvan, bu metot ile amaçlarının öğrencileri zihnen soyut varlığı/metafizik âlemi ve dini-ilahi ilimleri anlamaya hazır hale getirmek olduğunu söyler. Bu uygulamayla felsefeyi, yani hikmeti öğrenmek isteyen öğrencilere yolunun kolaylaşacağını belirtir.¹³¹ İhvan, matematik ilminin, insanı tevhit bilgisine ve Yaratan'a iman etmeye götüreceğini¹³² düşündüğü için, işe matematik ilimleriyle başlamıştır. Onlara göre matematik ilmi, soyut düşünebilme yolunu açmaktadır. Zira bir kişinin somut/cismani varlıkların dışında soyut/metafizik âleme ait bir takım varlıkların da var olabileceğini düşünebilmesi için, soyut düşünme yeteneğine sahip olması gerekir. İhvan'ın; Allah, akıl, nefis ve heyula gibi ancak soyut düşünmeyle kavranabilecek ilahiyat ilimlerine ulaşmak amacıyla soyut işlemler üzerine kurulu olan matematik ilimlerini araç olarak görmesi ve kullanmasının, ikna edici, dikkate değer ve takdire şayan bir metot olduğu söylenebilir.

Risalelerde farklı konularda hayvanların diliyle konuşturulan birçok hikâye ve kıssa mevcuttur. Bunların en meşhuru ve en uzununu (174 sayfa), hayvanların, insanların yeryüzünde hâkimiyet kurmalarından şikayetçi olmalarıyla ilgili konuyu anlatan hikâyedir.¹³³ İhvan-ı Safa'nın bu hikâyede kullandıkları dil, onların sembolik anlatımlarına örnektir. Bu hikâyedeki kurgu, üslup, düşünce, ihvan-ı Safa'nın felsefi görüşlerini özetlemektedir. Bazı araştırmacılar, bu hikâyenin, ihvanın bahsettiği "*er-risaletü'l-camia*" olduğunu iddia etmektedir. Yine bazı araştırmacılar, bu hikâyeyi, risalelerin özü, bazıları ise, İhvan-ı Safa'nın gerçekleştirdiği fikri devrimin bir göstergesi olarak göstermektedir. Örneğin araştırmacı Ömer Faruk, bu hikâyenin yazıldığı zaman milliyetçiliğin had safhada olduğunu, ihvanın bu hikâye ile Müslüman Arapların diğer Araplardan veya diğer kavim mensuplarından hiçbir farkının olmadığını

¹²⁹ Bkz. İR, 5. Risale, C. III. s. 144; Uysal, *ag.md.*, s. 577; Ferhad, *age*, s. 69.

¹³⁰ Çetinkaya, "*İhvan-ı Safa'nın "Din" Söylemi*", s. 535.

¹³¹ Resail, 1. Risale, C. I, s. 48.

¹³² İR, 1. Risale, C. I, s. 49; *el-Camia*, C. V, s. 17, 59, 80, 87.

¹³³ Bkz. Resail, 22. Risale, C. II. s. 203-377.

anlatmak istediklerini iddia etmektedir. Ahmet Emin, bu hikâyenin ilmi ve fikri birçok faydalı bilgi içerdiğini; Mustafa Şukaa ise, bu hikâyenin gelişim dönemi Arap fikrinin güzel bir örneği olduğunu söylemektedir. Fuad Masum da bu üslubun, İhvan'ı o dönemin hâkim siyasi ve toplumsal baskılarından da koruduğunu ve onları emniyet altına aldığını dile getirmektedir.¹³⁴

İhvan-ı Safa, bu âlemdeki her şeyin bir zahir bir de batın yönü olduğunu, zahir olanın kabuk ve kemik, batın olanın ise lüb ve müğ (öz ve beyin) olduğunu söyler. Onlara göre insanın varlığından beri bu âlemde var olan şeylerden birisi olan dinin de zahir ve batın yönleri vardır. Zahir olan hüküm ve sınırlar herkese açıktır. Ancak bu hüküm ve sınırların batın yönü, sadece havas ve ilimde derinleşenler (rasiğün) tarafından bilinebilir.¹³⁵ İnsan, ruhani olan nefis ile cismani olan ceset olmak üzere iki cevherden oluşmaktadır.¹³⁶ Nefs, lüb (öz); ceset ise kışr (kabuk) gibidir.¹³⁷ Cisimle ilgili olan kısımlar zahir, nefis ile ilgili olanlarsa batındır. İnsan, cismani ceset bakımından zahir, ruhani nefis bakımından batın bir varlığın birleşimi olan bir varlıktır. İşte din ve İslam'ın hükümleri ile şeriatın sınırları da bunun gibi zahir ve batın olmak üzere iki yönlüdür. Zahir; organların amelidir.¹³⁸ Batın ise, kalpteki sırlara ait inançlar ve itikatlardır. Nebinin “*ameller niyetlere göredir*”¹³⁹ sözünde dile getirdiği gibi asıl olan da bunlardır. İman da zahir ve batın olmak üzere ikiye ayrılır. Zahiri iman, beş şeye¹⁴⁰ inandığını ikrar etmek; batını iman ise, dilin ikrar ettiği bu şeyleri, kalbin tahkik etmesi ve ikna olmasıdır. İşte Asıl hakiki iman budur.¹⁴¹

İhvan'a göre nebiler, insanlara dini tebliğ ederken, vahyi, her insanın aklı oranınca anlaması için ortak manalara gelen lafızlarla anlatmışlardır. Nitekim bu lafızlardan havaslar, avamlardan daha dakik ve latif anlamlar çıkarmışlardır. Bunda da topluluğun yararı vardır.¹⁴² İhvan, konuyla ilgili peygamberimize atfen şu rivayetleri nakleder: “*insanlarla akıllarının seviyesine göre konuşun.*”¹⁴³ “*Rububiyetin sırlarını*

¹³⁴ Masum, *age*, s. 101-102.

¹³⁵ Resail, 9. *Risale*, C. I. s. 329.

¹³⁶ İR, *el-Camia*, C. V. s. 66.

¹³⁷ Resail, 23. *Risale*, C. II. s. 379.

¹³⁸ Resail, 9. *Risale*, C. I. s. 328; 42. *Risale*, C. III. s. 486.

¹³⁹ Resail, 42. *Risale*, C. III. s. 452, 486; Buhari, *Bedü'l-Vahy*, 1; Müslim, *İmare*, 155.

¹⁴⁰ İhvan, imanın şartlarını Kur'an-ı Kerim'de geçtiği şekliyle (*Nisa*, 4/136) beş olarak kabul etmekte; “kadere iman”ı, imanın şartları arasında saymamaktadır.

¹⁴¹ Resail, 46. *Risale*, C. IV. s. 67-68

¹⁴² Resail, 46. *Risale*, C. IV. s. 122.

¹⁴³ Ebu Davud, *Edeb*, 20.

ifşa etmek küfürdür."¹⁴⁴ Hz İsa'nın da havarilerine şöyle dediğini nakleder: "*Hikmeti, ehil olmayanlara verip zayi etmeyiniz, yoksa hikmete zulmetmiş olursunuz.*"¹⁴⁵ "*Herkim cahillere ilim vermeye kalkışırsa onu zayi eder, her kim layık olanlara vermezse onlara zulmeder.*"¹⁴⁶

İhvan-ı Safa, anlama seviyelerine göre insanları, *avam*, *havas* ve bu ikisi arasında yer alan *tabaka* olmak üzere üçe ayırır.¹⁴⁷ Avam ile havas arasındaki sınıfın özelliklerini açık bir şekilde ifade etmeyen İhvan, avam ile havas kavramlarını şu şekilde açıklamaktadır: "*Avam olanlar; güzel bir sanat eseri veya süslenmiş bir şahıs gördüklerinde, onlara bakmaya, onlara yakın olmaya ve onlara meyletmeye şevk duyarlar. Böyle bir durumla karşılaşan hikmet sahibi havaslar ise, bu eserlere veya süslenmiş şahıslara değil, hikmet sahibi sanatkârlarına, onları ilk tasarlayan ilim sahibine, onların rahim olan müsavvirine/tasvir edicisine şevk duyar, onunla bağlantı kurar, onunla rahatlığa kavuşurlar. Ayrıca kendi sanatlarında da Ona benzemek için çaba sarf eder, kendi fiillerinde Ona uyarlar. Bunu hem söz hem fiillerinde, hem ilim hem de amellerinde gerçekleştirme çabası içinde olurlar.*"¹⁴⁸

Platon'un, insanlara açık olarak ilim öğretmesine rağmen, önemli ve kapalı olan bilgileri, özel ders halkalarındaki öğrencilerine ve seçtiği kişilere aktardığıyla ilgili rivayeti dikkate alan Fuad Masum, insanları avam ve havas olarak sınıflara ayırma fikrini ilk ortaya atan kişinin Platon olduğunu ifade eder.¹⁴⁹ Ancak Platon'un bu konudaki fikrinin İhvan-ı Safa ile tıpa tıp aynı olduğu söylenemez. Zira İhvan-ı Safa, avam ve havas kavramlarını, daha çok varlığın asıl yaratıcısı olan Tanrı'yı düşünüp ona göre bir tutum sergilemekle irtibatlandırmaktadır.

İhvan-ı Safa, yerine ve muhataplarına göre Kutsal metinlerin hem zahiri hem de batını manalarla yorumlanması gerektiği; sadece zahiri veya sadece batını yorumun dikkate alınıp diğerinin reddedilmesinin, bu metinlerin doğru anlaşılmasını engelleyeceği kanaatindedir. Felsefi bilgiler ile dini bilgileri uzlaştırma gayreti içinde olan İhvan'ın, özellikle bu iki bilgi arasında uyumsuzluk gördükleri yerlerde çeşitli ayet

¹⁴⁴ Resail, 22. *Risale*, C. II. s. 343.

¹⁴⁵ Resail, 46. *Risale*, C. IV. s. 122; İR, 48. *Risale*, C. IV, s. 130.

¹⁴⁶ Resail, 22. *Risale*, C. II. s. 344.

¹⁴⁷ Bkz. Resail, 22. *Risale*, C. II, s. 344, 349-350; 31. *Risale*, C. III, s. 119, 121, 153-154, 166, 37. *Risale*, C. III, s. 284; 46. *Risale*, C. IV, s. 122; İR, *el-Camia*, C. V. s. 281.

¹⁴⁸ Resail, 37. *Risale*, C. III, s. 284.

¹⁴⁹ Masum, *age*, s. 158-159.

ve rivayetleri, batını yorumuna tabi tuttıkları görülmektedir.¹⁵⁰ Örneğin, Ra'd Suresinin 17. ayetini şu şekilde yorumlamaktadır: “*Bilesin ki ilahi kanun koyucuları, onlara tabi olanlar, onlardan ilimleri tahsil edenler ve ilahi yasaların geleneğinde onlara itaat edenlerin misali, sema ve onun yağmuru, yer ve ondan türeyen şeyler gibidir. Örneğin İlahi Yasa sahiplerinin sözleri yağmur gibi; onların muhatabı olanlar ise yer gibidir. Bu iki kesim arasında meydana gelen faydalı ilimler, görüşler ve ameller ise, hayvanlar, bitkiler ve madenler gibidir.*”¹⁵¹

II.VI. İhvan-ı Safa Risalelerinin Etkileri

Abbasi Halifesi Kaim Bi-Emrillah'ın emriyle, İhvan-ı Safa'nın Risaleleri, İbn Sina'nın eserleriyle birlikte bütün kütüphanelerden toplatılıp M. 1050 yılında Bağdat'ta yakılmıştır.¹⁵² Ancak bu eylem de risalelerin etkilerini azaltmamıştır. Yazıldığı dönemden itibaren ilgi ile karşılanan risaleler, yazıldığı dönemden sonraki yüzyıllarda da defalarca çoğaltılarak İslam dünyasının her tarafına yayılmış ve çok ciddi bir etkiye sahip olmuş, ayrıca Yeni Platonculuk ile Yeni Pisagorculuğun İslam dünyasında tanınmasında da öncü rol oynamıştır. Daha yazıldığı yüzyılda el-Mecriti tarafından Endülüs'e taşınan risaleler, Ortaçağ Latin Skolastisizmi üzerinde büyük etkileri olan Endülüs İslam filozoflarının yetişmesinde etkili olmuştur.¹⁵³ Hatta felsefe, matematik ve doğa bilimlerini içeren risaleleriyle, kendilerinden yaklaşık yedi yüz yıl sonra Batı'da kurulan bilimsel ve akademik derneklerin öncüsü olduğu da söylenebilir.¹⁵⁴

İhvan'ın kendisinden sonra gelen İbn Sina, Gazzali, İbn Bace, İbn Tufeyl, İbn Arabî ve İbn Haldun gibi bazı İslam filozof ve düşünürlerinin yanı sıra bazı batılı filozof ve düşünürler üzerinde de etkili oldukları iddia edilmiştir.¹⁵⁵ Mısırlı Akademisyen Dr. Mahmud İsmail, İbn Haldun ile ilgili ilginç bir iddiada bulunmaktadır. Ona göre, “*sosyoloji ilminin kurucusu*” ve “*ilk tarih felsefecisi*” olarak kabul edilen İbn Haldun'un, “*Mukaddime*” adlı eserinde yazdığı ve onunla meşhur

¹⁵⁰ Bkz. İR, 40. Risale, C. III, s. 283; 46. Risale, C. IV, s. 61; M. Öztürk, Sünni kelamcılar ve fıkıhçıların, İhvan-ı Safa'yı, özellikle bu anlayışından dolayı eleştirdiğini ifade eder. Bkz. Öztürk, *agm*, s. 290.

¹⁵¹ Resail, 46. Risale, C. IV, s. 76-77.

¹⁵² İR, Giriş, C. 1, s. 8; Ebubekir b. Abdullah b. Aybek b. ed-Devadüri, *Künzü-dürer ve Cemai'ül-Ğurer*, (Tahkik: Selahüddin El-müncid), C. 6, Matbaat-ü Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kahire, 1961, s. 453.

¹⁵³ Uysal, *ag.md*, s. 578.

¹⁵⁴ Kemal Gürüz, *Medrese V. Üniversite*, Ka Kitap, İstanbul, 2016, s. 43.

¹⁵⁵ Ömer Bozkurt, “İhvan-ı Safa'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri”, *Kaygı, (UÜFEF Felsefe Dergisi)*, S. 18, Bursa, 2012, s. 125; Öztürk, *agm*, s. 291.

olduğu tezlerinin çoğunu İhvan-ı Safa risalelerinden çalıp çırpmış, bu tezleri kendisine mal ederek İhvan'ın risalelerini istismar etmiştir. Bunu yaparken de etik davranmayıp İhvan-ı Safa'dan hiç bahsetmemiştir. Hatta İhvan-ı Safa'ya reis olduğunu söylediği Endülüslü âlim el-Mecriti'yi de “*habislik/kötülük*” ve birçok konuda “*ilhad/dinden çıkma*” ile itham etmiştir. İşin trajik boyutu ise, birçok araştırmacının, İbn Haldun'u “*dahi*” ilan ederek onu efsaneleştirmesine ve “*Mukaddime*” adlı eserini tarih bakımından “*en parlak ilmi üretim*” olarak tabir etmelerine rağmen Mukaddime'deki kavramların ve parlak fikirlerin çoğunun alıntı yapıldığı İhvan-ı Safa teşkilatını “*mülhit/dinden çıkmış, gnostik, siyasi hedefleri olan Şii bir grup*” şeklinde damgalamaları ve onlarla ilgili hakikatleri dile getirmeyerek onları tarihin karanlığına mahkûm etmeleridir.¹⁵⁶

İhvan-ı Safa'dan etkilenenler arasında onları eleştiren Gazzali'nin de yer alması, dikkat çekicidir. Gazzali, risaleleri incelemiş ve risale yazarları olan İhvan-ı Safa'yı, fikirlerinden ve yolunu izledikleri Pisagorcu mezhepten dolayı eleştirmiştir.¹⁵⁷ Ancak bazı eleştirilere rağmen onların savunduğu *Kur'an ayetleri ile hadislerin zahiri ve batını yorumlarının gerekliliği*,¹⁵⁸ *toplumdaki insanların havas ve avam olarak tasnif edilmeleri*¹⁵⁹ ile *âlemin cismani ve ruhani olarak ikiye ayrılması*¹⁶⁰ gibi bazı fikir ve görüşlerini sahiplenip savunmuştur. O da İhvan gibi, zahir ile batın arasındaki ilişkiyi kışır (kabuk) ile lüb (öz) arasındaki ilişkiye benzetmiş; batın'ın, kabuktan sonra ulaşılması gereken öz; kabuğun ise derece ve mertebeleri olduğunu,¹⁶¹ bunun anlaşılmasının da te'vil ve rumuzla mümkün olduğunu, onun da hasların hasının işi ve yolu olduğunu söylemiştir.¹⁶² Yine İhvan'ın sık kullandığı “*Faal Akl/Küllü Akl*”, “*Küllü Nefs*”, “*Cismani Âlem*” ile “*Ruhani Âlem*” gibi kavramları kullanmış;¹⁶³ İhvan'ın risalelerinde geçen; “*rububiyetin sırlarını ifşa etmek küfürdür.*” “*Her kim ilmi cahillere*

¹⁵⁶ İsmail, *age*, s. 9-16.

¹⁵⁷ Ebu Hamid Gazzali, *El-Munkızu Min-ad-Dalal*, (Çev. Hilmi Göngür), MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 39-40, 54.

¹⁵⁸ Ebu Hamid El-Gazzali, *Mecmuat-u Resailü'l İmamü'l Gazzali*, Birinci Baskı, Darü'l-Fıkr, Beyrut, H. 1416, s. 283; *Mișkatü'l Envar*, (Çeviren: Süleyman Ateş), Bedir Yayınları, İstanbul, 1994, s. 50. Bu rivayet Suyûtî, İtkân, 2/236'da da geçer.

¹⁵⁹ Gazzali, *Mișkatü'l Envar*, s. 15; *Mecmuat-u Resailü'l İmamü'l Gazzali*, s. 117, 155, 202, 205-206, 241, 270, 278, 292; *El-Maksadü'l Esna (Esmaü'l Hüсна Şerhi)*, (Çev. Muhammed Ferşat), Ferşat Yayınları, İstanbul, 2005, s. 126, 179.

¹⁶⁰ Gazzali, *Mișkatü'l Envar*, s. 24, 41; *Mecmuat-u Resailü'l İmamü'l Gazzali*, s. 280.

¹⁶¹ Gazzali, *Mișkatü'l Envar*, s. 24; *Mecmuat-u Resailü'l İmamü'l Gazzali*, s. 273.

¹⁶² Ebu Hamid el-Gazzali, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad Fil-İ'tikad)*, (Çev. Kemal Işık), AÜİF Yayınları, Ankara, 1971, s. 39, 53-54; *Mecmuat-u Resailü'l İmamü'l Gazzali*, s. 283.

¹⁶³ Gazzali, *Mecmuat-u Resailü'l İmamü'l Gazzali*, s. 77-78, 286-287.

verirse, onu zayi etmiştir, her kim ilmi ona yönelenlerden menederse ona zulmetmiş olur.” “İnsanlarla seviyelerine göre konuşun”¹⁶⁴ gibi rivayetleri/sözleri olduğu gibi aktarmış ve bunları yorumlamıştır. Ayrıca Ra’d Suresi’nin 17. Ayetinin tefsirinde de İhvan’a benzer bir yorumda bulunmuştur.¹⁶⁵ O da İhvan gibi, sade zahir veya sadece Batını yorumla yetinmemesi gerektiğini iddia etmiş; sadece zahir ile yetinenleri “Haşevi”, sadece batınla yetinenleri de “Batını”, ikisinin ortasını bulanları ise “Kamil” olarak vasıflandırmıştır.¹⁶⁶

İhvan-ı Safa’nın, halkı anlama/kavrama yeterliliği bakımından “avam”, “havas”, “havasü’l havas” şeklinde sınıflara ayırma girişimi, Gazzali gibi İbn Rüşd’de de görülmektedir. Halkı anlama/kavrama/tasdik etme seviyelerine göre “hitabi”, “cedeli” ve “burhani” olarak üç gruba ayıran İbn Rüşd’e göre; sadece zahiri anlamlarla yetinmesi gereken “hitabi” kişiler, te’vile/yorumlamaya ehil olmayanlardır. Tabiatları gereği “cedeli” olan (kanıtların peşinde koşan) kişiler, her konuda olmasalar da te’vile/yorumlamaya ehildirler. Ancak asıl te’vile/yorumlamaya ehil olan kimseler, doğal yapıları ve hikemi/felsefi meslekleri gereği ancak burhanla/kanıtla ikna olan “burhani” kişilerdir.¹⁶⁷

Tasavvufi literatürün oluşum döneminde önemli bir kaynak teşkil eden, mutasavvıf ve sufileri etkileyen bir okul derecesinde görev yapan İhvan-ı Safa, İbn Arabî’yi de etkilemiştir. İbn Arabî, özellikle de metafizik ve tabiat felsefesi konularında İhvan-ı Safa düşüncesinden çeşitli fikirler devşirmiş ve bunların bir kısmında da kendine göre değişiklikler yapmıştır.¹⁶⁸ Örneğin İhvan-ı Safa risalelerinde yer alan bütün âlemin bir canlı organizma gibi tasavvur edilmesi; nefsin mahiyeti, beşeri nefsin külli nefsin bir hali ve bir yansıması olması, onun gayesinin külli nefse geri dönüş olduğuna dair görüş; sayı ve harf sembolizmine aşırı vurgu; küçük âlem ile büyük âlem benzerlik kurgusu ve bununla ulaşılmak istenen insan-ı kamil anlayışı gibi birçok görüş, İbn Arabî düşünce sistemine olduğu gibi yansımıştır.¹⁶⁹ İbn Arabî, İhvan-ı Safa’nın, toplumun *havas* ve *avam* olarak sınıflandırılması, *zahiri* ve *batını* tefsirin gerekliliği,

¹⁶⁴ Gazzali, *Mişkâtü’l Envar*, s. 14-15; *Mecmuat-u Resailü’l İmamü’l Gazzali*, s. 88, 269, 335.

¹⁶⁵ Gazzali, *Mecmuat-u Resailü’l İmamü’l Gazzali*, s. 283, 338.

¹⁶⁶ Gazzali, *İtikad’da Orta Yol (al-İktisad Fil-İtikad)*, s. 39, 53-54; *Mişkâtü’l Envar*, s. 50-51; *Mecmuat-u Resailü’l İmamü’l Gazzali*, s. 283.

¹⁶⁷ Bkz. İbn Rüşd, *Fasl-ül-Mekaal*, (çev. Nevzat Ayasbeyoğlu: İbn Rüşd’ün Felsefesi), TTK Basımevi, Ankara, 1955, s. 23-25.

¹⁶⁸ Çetinkaya, “İhvan-ı Safa Felsefesinin İbnü’l-Arabi Düşüncesindeki İzdüşümleri”, s. 131.

¹⁶⁹ Öztürk, *agm*, s. 288.

sadece ilimde derinleşenlerin batını tefsiri anlayabileceği yönündeki görüşlerini de benimsemiş ve “*Vahdet-i Vücut Nazariyesi*”nin temelini bu tezler üzerine inşa etmiştir.¹⁷⁰ Ancak burada İhvan-ı Safa’nın *Vahdet-i Vücut Nazariyesi*’ni savunmadığına, bunu savunanları da eleştirdiğine dikkat çekmek yerinde olacaktır.¹⁷¹ İhvan, Yüce Allah’ı her türlü eksikliklerden, varlığa ait niteliklerle nitelendirmekten tenzih eder. Onlara göre Yüce Allah, ne cismani ne de ruhanidir. O, kendi nurundan İlk Varlık olan Akl’ı yaratmış, ondan da silsile yoluyla bütün âlemi yaratmıştır. Âlemdeki bütün yaratıklarının varlığı ve devamı O’nun sayesinde. Ancak O’nun yarattıkları arasında O’nun bir parçası, dengi veya benzeri yoktur.¹⁷² O, her türlü cismani ve ruhani varlıkların sıfatlarından münezzehtir.¹⁷³ Bu açıklamalardan da anlaşıldığına göre İhvan-ı Safa, *Vahdet-i Vücut Nazariyesi*ni reddetmektedir.

İhvan-ı Safa, felsefe ve ilimleri anlaşılır bir dille anlattıkları ve felsefe ile dinin uyumunu sağlamaya çalıştıkları için, gerek ameli gerekse felsefi tasavvuf kültürüne ciddi katkılar sunmuş, ilk mutasavvıfların dağınık fikirlerini toplamış, sufilere ve tasavvuf düşüncesine önemli etkilerde bulunmuştur. Büyük mutasavvıflar ve bazı filozoflar, tasavvuf kavramlarının önemli bir kısmını onlardan almış; Gazzali ve İbn Arabi ile birlikte Molla Sadra (1571-1640) gibi bir çok âlim ve mutasavvıfın üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır.¹⁷⁴ Bu etkinin, özellikle Bâtını/İsmaili akımlarda, Karmatilerde ve Fatimilerde açık olduğu iddia edilmiştir. Bazı İsmaililer, İhvan-ı Safa Risalelerinin, İsmaili Dai imam, Abdullah bin Kaddah ve arkadaşları tarafından yazıldığını iddia etmiş ve risaleleri, “*Kuran’dan sonraki Kur’an*” olarak nitelendirmiştir. Yine İsmaililerin bir kısmı, risalelerde dile getirilen ideal insan (insan-ı kamil) tanımlamasının Hasan Sabbah’a işaret ettiğini iddia etmiştir.¹⁷⁵ Hatta İhvan’ın, İsmailiye Hareketine felsefi ve teorik bakımdan fikir babalığını yaptığını iddia edenler olmuştur.¹⁷⁶

Risalelerin İsmaili imamlar tarafından yazıldığını iddia edenler, hiçbir geçerli delil ortaya koyamamışlardır. Risalelerde geçen “*insan-ı kamil*” kavramı ile merkezi

¹⁷⁰ Bkz. İbn Arabî, *Füsusü'l Hikem*, (Ta’likat: Ebu’l Ala Afifi), Daru’l Kitabi’l Arabi, Beyrut, 1946, s. 141-143, 157, 203-205; Masum, *age*, s. 167-169.

¹⁷¹ Bkz. İR, *el-Camia*, C. V. s. 204.

¹⁷² Resail, I. *Risale*, C. 1, s. 54-55.

¹⁷³ İR, *el-Camia*, C. V, s. 18.

¹⁷⁴ Çetinkaya, “*Din*” *Söylemi*”, s. 530; “*İhvan-ı Safa Felsefesinin İbnü’l-Arabi Düşüncesindeki İzdüşümleri*”, s. 134; Merdin, *age*, C. I. s. 201.

¹⁷⁵ Merdin, *age*, C. I. s. 205.

¹⁷⁶ Bkz. Çetinkaya, “*İhvan-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler*”, s. 251.

İran'daki Alamut Kalesi olan Nizari-İsmaili Devletinin Kurucusu Hassan Sabbah'a işaret edildiği iddiasının da herhangi bir geçerliliği bulunmamaktadır. Zira Hasan Sabbah, 1050'lerde doğmuş,¹⁷⁷ Risaleler ise bu tarihten en az bir asır önce yazılmıştır. Bunun yerine şöyle bir iddiada bulunmanın daha tutarlı olacağı söylenebilir: İhvan-ı Safa Risalelerinde ölümün hikmeti ile ilgili yer alan çok geniş açıklama ve telkinler, buna muhatap olanların, inandıkları bir amaç uğruna, gözünü kırpmadan ölüme gitmesini sağlayacak niteliktedir. Bir dönem Alamut'taki Nizari İsmailileri tarafından okunduğu¹⁷⁸ iddia edilen İhvan-ı Safa risalelerinin, “*haşhaşi*” olarak nitelendirilen Hasan Sabbah'ın suikastçı ölüm timlerini de motive ettiği iddia edilebilir. Ancak elimizde, bu iddiayı ispatlayabilecek herhangi bir belge bulunmamaktadır.

İhvan-ı Safa Risaleleri, kendilerinden sonraki dönemlerde yazılan ansiklopedik eserler üzerinde de etkili olmuş, özellikle risalelerdeki ahlak ile ilgili görüşler, sembolik yorumlar, matematiğe verilen önem, evrim olarak da yorumlanan varlığın belli bir sıra ile meydana gelişi gibi düşünceler ilgi uyandırmıştır.¹⁷⁹ Aristo'nun felsefesi, yalnızca yüksek tabakayı etkilerken İhvan'ın felsefesi, geniş halk kitlelerini, kendilerinden sonra gelen birçok akımı, tarikat ve siyasal gurubu etkilemiştir.¹⁸⁰

II.VII. İhvan-ı Safa Risalelerinin Basımı

İhvan-ı Safa risaleleri, ilk olarak 1812 yılında Hindistan'ın *Kelkita* şehrinde “*Tühfetu ihvan-ı Safa*” (*İhvan-ı Safa'nın Başyapıtı*) adıyla basılmıştır. İkinci olarak 1888 yılında Hindistan'ın *Bombay* kentinde “*Neğbetü'l Eğbar*” matbaasında “*Resail-u Kitabi İhvan-ı Safa ve Hüllanu'l Vefa*” adıyla basılmıştır. Mısır'daki ilk baskı, 1889 yılında “*Şeyh Ali Yusuf*” tarafından bir cilt şeklinde bastırılmıştır. İkincisi ise, Taha Hüseyin ve Ahmed Zeki Paşa'nın iki ayrı mukaddimesiyle *Büyük Bicari Kitabevi* tarafından 1928 yılında “*Resail-u İhvan-ı Safa ve Hüllanu'l Vefa*” adıyla dört cilt şeklinde yayınlanan baskıdır. Daha sonra Lübnan'da 1958 yılında, Butros el-Bustani'nin mukaddimesi “*Darü's-Sadr*” tarafından bastırılmıştır.¹⁸¹ Ayrıca

¹⁷⁷ Bkz. Abdülkerim Özyayın, “Hasan Sabbah”, *TDVİA*, C. 16, İstanbul, 1997, s. 347.

¹⁷⁸ Öztürk, *agm*, s. 286.

¹⁷⁹ Uysal, *ag.md.*, s. 578.

¹⁸⁰ Merdin, *age*, C. I. s. 206.

¹⁸¹ Masum, *age*, s. 105. Türkiye'de Ayrıntı Yayınları tarafından Türkçeye 5 cilt olarak tercüme edilen ve bizim çalışmamızın temel kaynaklarından birisi olan nüsha da “*Daru's-Sadr*” yayınevi tarafından basılan bu nüshanın tercümesidir.

İsmaililerden Arif Tamir de 1955 yılında Beyrut'ta 5 ciltlik bir basımı gerçekleştirmiştir.¹⁸²

“*Risaletü'l-Camia*” olarak adlandırılan kitap hakkında birçok farklı görüş mevcuttur. Kimileri bunun el-Mecriti'ye,¹⁸³ kimileri İmam Ahmed bin Abdullah'a, kimileri ise İhvan-ı Safa'ya ait olduğunu iddia etmektedir. Ancak bunu iddia edenler, herhangi bir delil ortaya koyamamışlardır. Bazıları, ilim tahsil etmek için doğu memleketlerine giden *el-Mecriti'nin*, Endülüs'e geri gelirken beraberinde de İhvan-ı Safa risalelerini getirdiğini; bazıları ise, *el-Kirmani'nin*, doğuya yaptığı yolculuk sırasında İhvan-ı Safa üyeleriyle görüştüğünü ve onların risalelerini üstadı el-Mecriti'ye getirdiğini, el-Mecriti'nin de bunu beğendiğini ve özetleyerek yayınladığını iddia etmiştir. Hatta el-Mecriti'nin de kendisini bu teşkilata mensup kabul edip onların Endülüs'teki kolunu temsil ettiği iddia edilmiştir.¹⁸⁴

Fuad Masum, bu konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Bu risalenin; konu, bölümler, fikirler, dil ve üslup özelliklerine baktığımızda, onun İhvan-ı Safa risalelerinin bir özeti mahiyetinde olduğunu görmekteyiz. Ancak İhvan'ın, özel şartlardan dolayı vaat ettiği şekilde bir risale yazamadıklarını, risalelerdeki konuların, insanlar tarafından çok okunması ve kolay yayılması için sadece risalelerinin özeti mahiyetinde bir risale oluşturabildiklerini söylemek mümkündür.¹⁸⁵

¹⁸² Uysal, *ag.md.*, s. 578.

¹⁸³ El-Mecriti (M. 950-1007) ile ilgili bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “Mecriti”, *TDVİA*, C. 28, İstanbul, 2003, s. 278-279.

¹⁸⁴ Bkz. İsmail, *age*, s. 23.

¹⁸⁵ Bkz. Masum, *age*, s. 107-111.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK KÖTÜLÜK

1.1. Kötülük Kavramı

“Kötü” kavramı, sözlük anlamıyla; “Amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, zararlı etkide bulunan, hoş gitmeyen, korku ve endişe veren şey; ahlaki bakımdan iyinin karşıtı, kabul edilemez olan şey; sevince, mutluluğa, amaca ulaşmayı engelleyen şey”¹⁸⁶ olarak açıklanmaktadır. “Kötülük” kavramı ise; “Kötü olma durumu, zarar verecek şey; kınamanın, ayıplamanın konusu olan her şey”¹⁸⁷ anlamına gelmektedir.

1.2. Kötülük Çeşitleri

Kötülük problemi ile ilgili tartışmalarda, genel olarak “metafiziksel kötülük”, “fiziki kötülük” ve “ahlakî kötülük” olmak üzere üç tür kötülük olduğu¹⁸⁸ ifade edilir. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür.

1.2.1. Metafiziksel Kötülük

Metafiziksel Kötülük, varlığı itibariyle eşyanın yetkin olmaması ya da eksik olmasıdır. Bu kavram, yaratılmış evrenin sonluluğuna ve sınırlılığına işaret etmektedir. Bazı istisnalara rağmen Augustinuscu teodise geleneği, bütün kötülüğün temel nedeni olarak metafiziksel kötülüğü kabul eder.¹⁸⁹ Bu kavramı ilk kullanan Leibniz, gerek fiziki gerekse ahlaki kötülüğün temelinin metafizik kötülük (mahlukattaki asli kusur) olduğunu iddia eder. Fakat ona göre bu kusurluluk, Tanrısal hikmet açısından bir zorunluluktur. Evet, bu dünya yetkin değildir ancak olabilir dünyalar içindeki en iyi dünyadır. Çünkü içinde sonlu varlıkların yer almadığı bir dünya düşünülemez.¹⁹⁰

Her şeyin mantıklı bir açıklamasının olduğuna inanan Leibniz, Tanrı'nın bu dünyayı mevcut haliyle yaratmasının da mantıklı bir gerekçesinin olduğuna

¹⁸⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 1979, s. 117; *Güncel Türkçe Sözlük*, TDK, <http://www.tdk.gov.tr> (E.T. 21.09.2016).

¹⁸⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 574-578*; Akarsu, *age*, s. 117.

¹⁸⁸ Şaban Haklı, “Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler”, *GÜÇİFD*, 2002/2, Çorum, 2002, s. 196-197; Aliye Çınar, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *UÜİF Dergisi*, C. 14, S. 1, Bursa, 2005, s. 164; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 26.

¹⁸⁹ Çınar, *agm*, s. 164.

¹⁹⁰ Yaran, *age*, s. 27.

inanmaktaydı. Bu gerekçeye göre; her yönüyle mükemmel olan tek varlık, Tanrı'dır. Tanrı'dan başka hiçbir varlık, her yönüyle mükemmel olamaz. Aksi halde Tanrı gibi olan birçok varlık var olacaktı. Bu nedenle Tanrı, her yönüyle mükemmel olan bir dünyayı değil, mümkün olabilecek en iyi bir dünya yaratmayı tercih etmiştir.¹⁹¹

1.2.2. Fiziksel Kötülük

Fiziksel Kötülük, hastalık yapan mikroplar, bulaşıcı ve öldürücü olan çeşitli hastalıklar, depremler, seller, kuraklıklar, kasırgalar gibi insan fiillerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüklerdir. Doğal afetler ve onların sonucunda insana dokunan acı ve elemeler, insanlara birtakım acılar çektirdikten sonra onları ölüme götüren hastalıklar, çoğu kişinin daha doğarken beraberinde getirdiği fiziksel, zihinsel ve ruhsal özürlü, körlük, sağırlık, dilsizlik, çarpık organlar gibi ömür boyu insanı özürlü bıraktıran çeşitli engeller, yaşamaya elverişsiz olan çöl ve buzul alanlar, aşırı sıcaklık ve soğukluklar, avlanarak beslenen tehlikeli etçil hayvanlar ve nihayet doğal yaşam sonucu yıpranan bedenlerle değil de erken yaşlarda çeşitli nedenlerle gelen ölümler de bu kötülük türü kapsamında kabul edilmektedir.¹⁹²

1.2.3. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülük, başka insanlar tarafından işlenen veya bir kişinin ahlaki yanlısının doğrudan sonucu olan kötülüklerden oluşur.¹⁹³ Bu tür kötülük; adaletsiz, ahlaksız, sapık düşünce ve fiilleri içerir.¹⁹⁴ Örneğin; bencillik, kıskançlık, açgözlülük, yalancılık, hırsızlık, mal, can ve temel insan haklarına yönelik tecavüzler, savaşlar, soykırımlar, işkence ve cinayetler, toplu katliamlar ve sürgünler gibi bilinçli insan eylemlerinin sonucu ortaya çıkan kötülükler, bu grupta değerlendirilir.

1.3. Kötülük Probleminin Tarihsel Gelişimi

Kötülük problemi, özü itibariyle, *“Eğer her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyilik sahibi olan bir Tanrı varsa, yeryüzündeki bu kadar kötülük*

¹⁹¹ Bkz. Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (Çev. Güçlü Ateşoğlu), Alfa Yayınevi, 17-18. Baskı, İstanbul, 2016, s. 144.

¹⁹² Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *FLSF (SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi)*, S. 5, Isparta, 2008, s. 84; Yaran, *age*, s. 28.

¹⁹³ William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", (Çev. Fehrullah Terkan), *AÜİF Dergisi*, S. 53:1, Ankara, 2012, s. 184.

¹⁹⁴ Yaran, *age*, s. 30.

nereden geldi?”¹⁹⁵ düşüncesine dayanır. Bununla birlikte kötülüğün kaynağını sorgulayanlar tarafından, Tanrı, neden bütün kötülüklerin kaynağı olan şeytani yarattı? Neden insanı cennetten çıkarıp yeryüzüne gönderdi ve orada kötülük yapmasına izin verdi? İnsanı yalnızca kendisine tapması için yaratmışsa neden onların çoğu isyan halindedir? Neden sadece isyan edenler değil de günahsız çocuklar ve masum insanlara da acılar çektirilir? Aykırı hareket edeceklerini bildiği halde Tanrı, neden çok ağır yükümlülükler insana yüklemiştir? İnanmayanlar ahirette azaba duçar olacaklarına ve azap da kötülük olduğuna göre dinin kendisi insanlar için bir kötülük kaynağı mıdır?¹⁹⁶ şeklinde bazı sorular gündeme getirilmiştir. Kötülük konusunda kötümser düşünenlerin gündeme getirdiği bu tür sorular, agnostizm (bilinemezlik), septisizm (şüphecilik) ve ateizmin (tanrı tanımazlık) en önemli dayanaklarından birisi haline gelmiştir.¹⁹⁷

“Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı” tezine dayanan kötülük probleminin tarihi, çok eskilere dayanmaktadır. Ancak onu mantıksal bir formül şeklinde ilk olarak ortaya koyanın Epicurus (MÖ. 341- 270) olduğu söylenir. Ardından 18. yüzyılda David Hume (1711-1776) ve 20. yüzyılda John Mackie (1917-1981) de bu tezi gündeme getirip sorgulamıştır.¹⁹⁸

Bir kilise babası olan Lactantius (240- 340), Epicurus’un bu problemi şu şekilde formüleştirdiğini aktarır: “Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırabilir ama kaldırmak istemez ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir. Yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı’nın karakteriyle uyumsuz. Eğer ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kiskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz. Eğer O, ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kiskanç hem güçsüzdür. Bu durumda da Tanrı değildir. Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de hem de kaldırabiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı’ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O, kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?”¹⁹⁹

Bu konuyu tekrar gündeme getiren David Hume, Epicurus’un sorularının henüz yanıtlanmadığını ileri sürerek Philo aracılığıyla şu soruları tekrarlar: “Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde, Tanrı güçsüzdür. Yoksa gücü yetiyor da

¹⁹⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesine Giriş*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 2010, s. 213.

¹⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *TDVİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 540.

¹⁹⁷ Mustafa Çağrı, “Şer”, *TDVİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 542.

¹⁹⁸ Bkz. Çınar, *agm*, s. 161; Haklı, *agm*, s. 197

¹⁹⁹ Yaran, *age*, s. 11-12.

kötülüğü önlemek mi istemiyor? O halde iyi niyetli değildir. Hem güçlü hem de iyi ise, bu kadar kötülük nereden geliyor?”²⁰⁰

Ateizmin en güçlü ve inandırıcı delili olarak değerlendirilen bu söylem, her şeye rağmen mutlak iyilik, kudret, bilgi ve hikmet sahibi olan bir Tanrı'nın varlığına inanan teist düşüncedekileri ciddi bir problemle yüz yüze getirmiş bulunmaktadır.²⁰¹ Bu bağlamda teizme inananlardan bazıları, kötülüğün reel varlığını kabul etmemiş; bazıları onun varlığını kabul etmekle birlikte, insanların *Tanrı'nın zihnini ve asıl maksadını anlayacak güçte olmadıklarını* ileri sürerek âlemde görülen bir takım kötülükler ile Tanrı'nın bu sıfatları arasında nasıl bir bağ olduğunu sorgulamayı reddetmiştir. Bazıları, âlemde asıl var olanın iyilik olduğunu, az sayıdaki kötülüğün de âlemdeki iyilik üzerine kurulu yapıyı tamamlamak için bulunduğunu; bazıları da şeylerin ancak zıtları ile bilinebileceğini, bu nedenle de kötülüğün bir tamamlayıcı görevini yerine getirdiğini, dolayısıyla âlemde iyilikle birlikte az da olsa bir miktar kötülüğün bulunmasının zorunlu olduğunu iddia etmiştir.²⁰²

Günümüzde kötülük problemi, “*Varoluşsal, Mantıksal ve Delilci Kötülük Problemi*” olmak üzere üç ana başlık altında ele alınmaktadır. Bazı düşünürler, buna “*ebedi cehennem*” düşüncesini de eklemektedirler.

1.3.1. Varoluşsal Kötülük Problemi

Bu görüş; dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve hakaret temellerine dayalı olarak teizmin sorgulanması veya reddedilmesine dayanmaktadır. Bu görüşe göre, kötülüğün meydana geldiği kriz anlarında dini inançların kabul edilmesi imkânsız hale gelir. Bu görüşün savunucularından Camus, “*Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülüğün sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir*”²⁰³ iddiasında bulunur. Tanrı'nın varlığı düşüncesiyle kötülüğün varlığını bağdaştıramayan Camus, ölümün varlığını kötülük problemine örnek gösterir ve Tanrısal bir düzende, Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada kötülüğün olması akıl alacak gibi değildir²⁰⁴ gerekçesiyle Tanrı'nın varlığını inkâr eder.

²⁰⁰ David Hume, *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tuncay), İmge Yayınları, İstanbul, 1995, s. 209.

²⁰¹ Robin Le Poidevin, *Ateizm*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 139.

²⁰² Bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 143; Naim Şahin, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, *AÜİF Dergisi*, XLV, S. 1, Ankara, 2004, s. 71.

²⁰³ Bkz. Yaran, *age*, s. 35-36.

²⁰⁴ Kiriş, *agm*, s. 94.

Camus'un ölüm ile ilgili bu düşüncesi, İhvan-ı Safa'nın ölümün hikmeti ile ilgili görüşlerini içeren bölümde değerlendirilecektir.

1.3.2. Mantıksal Kötülük Problemi

J. S. Mill, F. H. Bradley, J. L. Mackie ve H. J. McCloskey gibi düşünürler tarafından savunulan bu görüşe göre, Tanrı ve kötülük ile ilgili bazı teistik inanç ve kabuller arasında mantıksal bir çelişki vardır. Bu görüşü savunanlara göre; “*Tanrı her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olandır*” önermesi ile “*kötülük vardır*” önermesi bir arada kabul edilemez. Ya birinci önermeyi ya da ikinci önermeyi reddetmek gerekir. İkinci önermeyi, yani kötülüğün varlığını reddetmemiz imkânsız olduğuna göre birinci önermeyi, yani Tanrı'nın varlığını reddetmemiz, mantığın gereğidir.²⁰⁵

1.3.3. Delilci Kötülük Problemi

Bu görüşe göre; *Tanrı, mutlak iyilik, kudret ve ilim sahibi ise, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır. İçinde yaşadığımız bu dünya, mantıken mümkün dünyaların en iyisi gibi gözüküyor. O halde bu durumdaki bir dünyayı, mutlak iyilik, kudret ve ilim sahibi bir Tanrı'nın yaratmış olması muhtemel gözükmemektedir.*²⁰⁶

1.3.4. Ebedi Cehennem

Gündeme getirilen bir diğer kötülük türü ise, “*ebedi cehennem*” düşüncesidir. Kutsal kitaplar tarafından da desteklenen geleneksel ebedi cehennem düşüncesine göre, şeytan ve yandaşlarının gireceği cehennem azabı da inanan ve iyi ameller işleyenlerin gireceği cennet gibi sonsuzdur. Bu düşünce, hem teist hem de ateist bazı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Ünlü agnostik filozof B. Russell, cehenneme inanması nedeniyle Hz. İsa'nın ahlaki yapısında bir sorun olduğunu iddia etmiş; insani duygulara sahip hiçbir varlığın sonsuz acı içeren bir cezaya muhatap olacağına inanmadığını dile getirerek Hıristiyanlığı ve onun cehennem tasavvurunu eleştirmiştir. Yine J. S. Mill, bu düşüncenin, Tanrı'yı “*kötülüğün korkunç bir idealizasyonu*” şekline dönüştürdüğünü²⁰⁷ ileri sürmüş ve bu düşünceyi reddetmiştir.

²⁰⁵ Bkz. Yaran, *age*, s. 37-39.

²⁰⁶ Yaran, *age*, s. 59.

²⁰⁷ Ferhat Akdemir, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 133-134.

Ebedi cehennem fikrinin hiçbir yapıcı ve olumlu amaca hizmet etmediğini, teistik Tanrı'nın iyilik ve adalet sıfatları ile de bağdaşmadığını iddia edenlere karşılık, çeşitli çözüm arayışlarına girişenlerde olmuştur. Bunlardan bazıları cehennemi, insanların özgür iradesiyle seçtiği ve Tanrı'nın da insan iradesine verdiği önem nedeniyle onların oraya girip orada yaşamalarına müsaade ettiği yer olarak tasvir etmişlerdir. Bazıları ise cehennem, geçici bir süre olduğunu, cezasını çekenlerin ya sonsuza dek yok edileceğini ya da affedilip cennete dâhil edileceğini iddia etmiştir. Bazıları daha da ileri giderek cehennemi, Tanrı'dan ayrı olma olarak tasvir etmişlerdir.²⁰⁸

1.4. Kötülük Problemine Yönelik Çözüm Önerileri

Kötülük problemi, farklı inanç sistemlerinde kötümser (pesimist), iyimser (optimist) ve tekçi (monist) olmak üzere üç farklı grupta ele alınmıştır. Bunlardan kötümser (pesimist) olan birinci yaklaşım, Budist inancıyla özdeşleşmiş, antik Yunan ve bazı modern Hıristiyan düşünceleri tarafından da benimsenmiştir. Bu yaklaşımın modern şeklinde, iyinin bir yanılgıdan ibaret olduğu düşüncesi hâkimdir. İyimser (optimist) olan ikinci yaklaşım ise, düalist karakterli Zerdüştlük ve Maniheizm'le ilişkilendirilen *iyilik ve kötülüğün zıtlığına* dayanmaktadır. Bunun bir diğer şekli de gnostik felsefe ile Yahudi filozofu Philo ve Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinos'la ilişkilendirilen *zıt iki ilkedir*. Bu düşünceye göre *ruh iyi ilkeyi, madde ise kötü ilkeyi* temsil eder. Fakat sonunda iyilik, kötülüğe galip gelir. Tekçi (monist) karakterli olan üçüncü yaklaşımda ise, kötülük, *zihinde ortaya çıkan, olan ile olması gereken arasındaki geçici zıtlık* olarak tarif edilmiştir. Daha çok Hindu geleneğiyle ilişkilendirilen bu yaklaşıma göre kötülük, aslında bilgi eksikliğine dayalı bir yanılsamadan ibarettir. İyiliğin zıddı, eksikliği veya yokluğu olan kötülük, gerçekte yoktur. Bu yaklaşım, monist dinler tarafından da benimsenmiştir.²⁰⁹

Kötülük problemi hususunda iyimser düşüncelere sahip olanlara göre, tek tek olaylar yerine âleme bütüncül olarak bakıldığında kötülük gibi görünen durumların genel düzen içinde aslında iyilik olduğu fark edilecektir. Dolayısıyla gerçekte kötülüğün varlığından söz edilemez. İyilik asıl, kötülük ise arızidir. İyiliğe oranla az sayıda olan kötülük de âlemin düzenini tamamlaması açısından gereklidir. Başka bir yoruma göre,

²⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Akdemir, *age*, s. 127-185.

²⁰⁹ Salime Leyla Gürkan, "Şer", *TDVİA*, C. 38, İstanbul, 2010, s. 545.

eşya zıddıyla bilinir. Örneğin çirkinlik olmasa güzelliğin, yanlışlık olmasa doğruluğun farkına varılamaz. İyiliğin varlığı ve değeri de az sayıda olan kötülüğün varlığıyla anlaşılabilir. Âlemde az sayıda bulunan kötülük, Tanrı'nın varlığı, adaleti, ilmi veya kudreti açısından da herhangi bir sorun teşkil etmez.²¹⁰

Kötülük problemine çözüm arayan ilk yaklaşım; Platon, Plotinos, Augustinus, Thomas Aquinas, Farabi, İhvan-ı safa ve İbn Sina gibi bazı düşünürlerin savunduğu “âlemde görülen kötülükleri Tanrı'nın yetkinlik sıfatlarıyla uyum içerisinde çözmeye girişimidir.” İkinci yaklaşım ise; Tanrı'nın da diğer varlıklar gibi değişme ve gelişme sürecinde olduğunu düşünen bazı düşünürlerin savunduğu “Tanrı'ya atfedilen yetkinlik sıfatlarında, dolayısıyla Tanrı tasavvurunda bir takım değişiklikler yapma girişimidir.”²¹¹

Sözcük anlamı itibariyle “ilahi adalet” ya da “tanrısal adalet” gibi anlamlara gelen “teodise”, Tanrının kötülükler için neden izin verdiğinin doğru ve makul bir teistik açıklamasını yapma çabası olarak tanımlanır. “Savunma” ise, kötülük problemini savunanların başarısız olduğunu göstermek için geliştirilen defansif bir etkinlik²¹² şeklinde tanımlanır. Teodise kavramını, “kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunma” anlamında kullanan ilk kişi Leibniz'dir.²¹³

Elimizdeki bilgilere göre Tanrı'nın hem adalet hem de iyilik sahibi olduğunu savunan ilk filozof Platon'dur (M.Ö. 427-348). Ona göre Tanrı, iyilik ve adaletin ta kendisidir. O'nda kötülük ve adaletsizliğin gölgesi dahi bulunmaz. İyi şeyleri Tanrı'ya atfetmeli, kötü şeyler için de Tanrı dışında başka sebepler bulmalıyız.²¹⁴ Ezeli madde, Tanrı'nın evrendeki etkisini sınırlıyor; kendisine vermek istediği ideal biçime karşı direniyor. Güçlükler, hastalıklar, kavgalar, geçimsizlikler, yalnız tenden ve onun isteklerinden kaynaklanıyor. Ancak bunların varlığı boşuna değildir. Zira her zaman iyiliğe karşılık başka bir şey bulunmalıdır.²¹⁵

²¹⁰ Çağrı, *ag.md.*, s. 542.

²¹¹ Haklı, *agm.*, s. 197.

²¹² Akdemir, *age*, s. 31.

²¹³ Yaran, *age*, s. 79.

²¹⁴ Yaran, *age*, s. 14; M. Çağrı, *ag.md.*, s. 542.

²¹⁵ Yaran, *age*, s. 15.

1.4.1. Kötülük Problemine Yönelik Batı Felsefesinde Geliştirilen Bazı Teodise ve Savunmalar

Batıdaki din felsefesi ile ilgili çalışmalarda Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunmaya yönelik geliştirilen en önemli teodise ve savunmaları şu şekilde sıralayabiliriz: *Süreç Teodisesi*, *Augustinuscu Teodise*, *İreneauscu Teodise*, *Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi*, *Özgür İrade Savunması*, *Bilişsel Yetersizlik Savunması*, *Dini Geleneksel İzahlar*, *Cennetin varlığı ve Ödüllendirme*. Bu bölümde kısaca bu teodise ve savunmalara değinilecektir.

1.4.1.1. Süreç Teodisesi

Başlıca savunucuları Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne ve onların izinden gidenlerdir. Bu teodise özetle; *Tanrı'nın tikellere yönelik bilgisinin potansiyel bir mahiyette olduğu, dolayısıyla dünyada gerçekleşen aktüel kötülüklerden Tanrı'nın sorumlu olamayacağı ve bu durumun Tanrı'nın sıfatlarına bir halel getirmeyeceğini*²¹⁶ dile getirmektedir. İslam dünyasında bu görüşlere yakın bir takım fikirleri savunan Muhammed İkbâl'e göre *gelecek, bir gerçekler sahası olarak değil, bir imkânlar sahası olarak ilahi hayatta mevcuttur*. Yoksa tarih, tıpkı bir fotoğraf makinesi gibi olacaktı. Kâinatın başlangıç noktasından son noktasına kadar her şey olmuş bitmiş, zaman sadece bir örtüyü kaldırmak olacaktı. Yeni hiçbir şey, hatta yaratma fiili de gerçekleşmemiş olacaktı. Bu nedenle geleceği, ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünmemiz gerekmektedir.²¹⁷

1.4.1.2. Augustinuscu Teodise

Başlıca savunucusu, Orta Çağ'ın büyük filozofu St. Augustinus'tur (354-430). Bu teodise; *kötülüğün özünde tözsel bir gerçeklik olmadığı ve onun insanın işlediği ilk günah ve akabinde gelen düşüşle ortaya çıktığı ve insandaki özgür irade ile devam ettiği*²¹⁸ şeklinde ifade edilir. Bu teodisenin merkezi, ilk günah/düşüş doktrindir. Augustinus'a göre Tanrı, insanı kendisinde hiçbir günah olmaksızın yaratmış ve kötülüklerden arındırılmış bir dünyaya yerleştirmiştir. Fakat insan, Tanrı'nın vergisi olan özgürlüğünü bilerek kötüye kullanmış ve günaha girmiştir. Bazı insanlar

²¹⁶ Bkz. Akdemir, *age*, s. 31-32; Yaran, *age*, s. 86-90.

²¹⁷ Aydın, *age*, s. 171.

²¹⁸ Bkz. Akdemir, *age*, s. 32; Yaran, *age*, s. 90-95.

kurtarılacak bazıları ise ebedi cezaya mahkûm edilecektir. Bu da Tanrı'nın hem iyiliği hem de adaletini göstermektedir. 13. yy.da Thomas Aquinas (1225-1274), 16. yy.da Martin Luther (1483-1546), Jean Calvin (1509-1564), çağdaş düşünürlerden Alvin Plantinga (d. 1932) ve bu dünyanın mümkün dünyalar arasındaki en iyi dünya olduğu tezini savunan G. W. Leibniz (1646-1716) bu teodiseyi savunmuştur.²¹⁹

1.4.1.3. İrenaesçu Teodise

Başlıca savunucusu erken dönem kilise babalarından İrenaes'tur (130-202). Bu düşüncede; *İnsanın evrimsel bir süreçte ve özgür bir irade ile Tanrı'dan epistemik bir mesafede yaratıldığı*²²⁰ savunulur. Bu geleneğe göre, dünyanın amacı, ruh yapma yeri olmak, insani şahsiyetin yüksek potansiyellerinin gelişebileceği bir çevre olmaktır. Dünyadaki zor hayat şartları da buna hizmet etmektedir. 19. yy.da Schleiermacher (1768-1834) tarafından yeniden gündeme getirilen bu teodise, çağımızda başta din felsefecisi ve teolog John Hick (1922-2012) olmak üzere birçok kişi tarafından savunulmaktadır.²²¹

1.4.1.4. Mümkün Dünyaların En İyisi Teodisesi

Müslüman düşünür *Gazzali* ve Hıristiyan felsefeci *Leibniz* ile meşhur olan bu teodise, özü itibariyle, *içinde bulunduğumuz bu dünyanın Tanrı'nın yaratabileceği olası dünyaların en iyisi ve en makbulü olduğu* tezine dayanmaktadır.²²² Mackie, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi olan bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının çelişkili olduğuna dair iddiasına karşılık Nelson Pike, "*Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olan Tanrı, mümkün dünyaların en iyisini yaratmıştır. Mümkün dünyaların en iyisi, mantıksal olarak onun zorunlu ve ayrılmaz parçaları olan bir takım acı örnekleri içerebilir*" önermelerini ileri sürmüştür.²²³ Hıristiyan düşünürlerden Malebranche ise, *Tanrı'nın kusursuz olduğunu, dolayısıyla O'nun hür*

²¹⁹ Yaran, *age*, s. 16.

²²⁰ Akdemir, *age*, s. 32.

²²¹ Yaran, *age*, s. 16-17.

²²² Ebu Hamid el-Gazzali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2005, s. 1618; Akdemir, *age*, s. 79.

²²³ Akdemir, *age*, s. 80.

iradesiyle yaratmayı seçtiği bu âlemin de kusursuz olması zorunludur tezini savunmuştur.²²⁴

Voltaire, Hume, Kant ve Sopenhaur gibi filozoflar tarafından eleştirilen bu görüş; Leibniz, Malebranche, Wolf ve Pope gibi Batılı düşünürler ile Kindi, Farabi, İhvan-ı Safa, İbn Sina, Gazzali, İbn Rüşd ve Sühreverdi gibi İslam düşünürleri tarafından savunulmuştur.²²⁵ Hatta bu görüşü, “*Evren, doğmuş olan şeylerin en güzelidir. Yapıcısı da nedenlerin en mükemmelidir*”²²⁶ diyen Platon’a kadar geriye götürmek mümkündür.

Bu konuda dikkat çekilmesi gereken bir başka düşünür ise, ömrünün son yıllarına kadar Tanrı’nın varlığını inkâr ederek ateizmi savunan ve teizmin geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışan, bu yönüyle de dünya çapında en meşhur ateist olarak kabul edilen Antony Flew’dur (1923-2010). Sokrates’ten aldığı “*iddianın götürdüğü yere gitmeliyiz*” ilkesine uyup, “*Artık evrenin sonsuz bir zekâ tarafından var edildiğine, onun karmaşık kanunlarının Tanrı’nın zihni tarafından ortaya konduğuna inanıyorum*”²²⁷ diyen Flew’ın, evrende inkâr edilemez bir düzen ve bunu bir amaç doğrultusunda planlayan bilinçli bir varlığın bulunduğunu itiraf etmesi dikkat çekicidir.

1.4.1.5. Özgür İrade Savunması

Amerikanlı filozof Alvin Plantinga, “*Tanrı, kötülük içeren bir dünya yaratabilir ve bunun için de iyi bir nedeni olabilir. Bu neden ise özgürlüktür. Özgürce davranarak hem doğru hem de yanlış eylemlerde bulunan varlıkları içeren bir dünya, özgürlükleri elinden alınmış birer otomat olarak daima iyi davranışlarda bulunan varlıkları içeren bir dünyadan daha iyidir*”²²⁸ tezini savunmuştur. Alman filozof Hegel de özgürlüğün ortaya çıkması için iyi ile kötünün birlikte var olması gerektiğini ifade ederek buna benzer bir görüşü savunmuştur.²²⁹

Bu tezin temelinde, insanlara verilen özgür iradenin değerine vurgu vardır. Eğer özgür irade olmasa, insanların, otomatik çalışan herhangi bir araçtan farkı kalmazdı.

²²⁴ Bkz. Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 84-85.

²²⁵ Bkz. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 204; Aydın, *age*, s. 154; Yaran, *age*, s. 170-171, 204; Çağrı, *ag.md.*, s. 542-543.

²²⁶ Eflatun, *Timaios*, (Çev. Erol Güneş-Lütfi Ay), MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 29.

²²⁷ Bkz. Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (Çev. Hasan Kaya, Zeynep Ertan), Profil Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 89-90.

²²⁸ Yaran, *age*, s. 42-45; Akdemir, *age*, s. 81-82.

²²⁹ Naim Şahin, *agm*, s. 73.

Dolayısıyla özgür irade, kötülüğü tercih etme imkânını da sunabilmelidir. Ancak bununla birlikte özgür iradeye dayalı her bir eylemin, beraberinde birtakım sorumlulukları taşıdığı da göz ardı edilmemelidir.

1.4.1.6. Bilişsel Yetersizlik Savunması

Başlıca savunucusu Stephan J. Wykstra'dır. Burada; *İnsanın bilişsel yetilerinin Tanrı'nın hangi nedenlerle kötülüklerle izin verdiğini bilmesi için yeterli olmadığı*²³⁰ savunulur. Marilyn McCord Adams da insanın yapısı ve yaratılışı gereği, eksik, noksan ve tanrısal hikmeti anlayabilecek yeterlilikten yoksun bir varlık olduğunu, bu nedenle kötülükleri anlama, algılama ve çözüme kavuşturma konusunda başarısız olduğunu²³¹ iddia eder. Ona göre kötülük probleminin çözümü, "*Tanrı'nın iyiliğine inanma ve Tanrı'ya güvenmektir.*"²³²

1.4.1.7. Dini Geleneksel İzahlar

Başlıca savunucusu Marilyn McCord Adams'tır. Burada; *sorunun inançsal olduğu; dolayısıyla da sorunun çözümünde dini geleneklerin devreye sokulup onların spesifik izahlarından yararlanılması gerektiği*²³³ savunulur. Ancak sorun sadece inananları ilgilendirmede için, sorunun çözümünü sadece dini geleneklere havale etmek, ikna edici görünmemektedir. Zira dini geleneklerin ortaya koydukları çözüm önerileri, çoğu zaman, akli ve mantıki deliller isteyen kesimi ikna etmede yetersiz kalmaktadır.

1.4.1.8. Cennetin varlığı ve Ödüllendirme

Kötülük probleminde çözüm önerilerinden birisi de bütün teistik dinlerde yer alan cennetin varlığı ve ödüllendirmedir. Bu görüşe göre, ölüm sonrasında insanlar için yeni bir hayat başlayacak. Bu dünyada kötülüklerle karşılaşan, çile ve acı çekenlerden hak edenler, cennet denilen ebedi ve mükemmel bir ödül ile ödüllendirilecektir. Dolayısıyla bu dünyada yaşanan kötülükler, ne kadar trajik ve dramatik olursa olsun,

²³⁰ Akdemir, *age*, s. 32.

²³¹ Bkz. Akdemir, *age*, s. 60-61.

²³² Akdemir, *age*, s. 91.

²³³ Bkz. Akdemir, *age*, s. 188-189.

öte dünyada yaşanan iyiliklerle aşılamak ve dünyevi kötülükler ilahi iyilikle alt edilecektir.²³⁴

İnananlar açısından bu tezin, çok güçlü ve ikna edici bir tez olduğu söylenebilir. Çünkü insanoğlu bu dünyaya geldiği günden itibaren çeşitli bela, musibet, sıkıntı ve darlıklarla karşılaşmakta, en iyi haliyle ölümden kurtulamamaktadır. O halde, herkes için sonu ölüm olan, bununla birlikte çoğu kişi için bela ve musibetlerden ibaret olan bu dünyadaki kısa süreli bir hayata alternatif, dertsiz, kedersiz, kusursuz ve de ölümsüz bir hayat umudu, elbette ki insanlık âlemi için büyük bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla insan mantığının, böylesine önemli bir tezi ciddiye almayı gerekli kıldığı söylenebilir.

1.4.2. Kötülük Problemine Yönelik İslam Âleminde Geliştirilen Bazı Çözüm Önerileri

Yahudi ve Hıristiyan âleminde olduğu gibi İslam âleminde de bu soruna çeşitli çözüm önerileri sunulmuştur. İranlı Müslüman düşünür Mutahhari, kötülük probleminin Batı filozofları tarafından değil İslam filozofları tarafından çözüldüğü²³⁵ görüşünü savunmuştur. Benzer bir görüşü savunan Hüseyin Hatemi ise şöyle bir iddiada bulunur: Yahudiler, “Allah İsrail’in Allah’ıdır” batılına; Hıristiyanlar ise Âdem peygamberin, bütün insanlığın geleceğini karartan korkunç günahı işleme efsanesine takılmıştır.²³⁶ Bu çıkmazdan kurtulmak için de Allah’ın kefareti olarak kendi oğlunu, diğer bir deyişle - haşa- kendisini çarmıhta acı çekmeye mahkum kıldığı efsanesine sarılmıştır. Bu nedenle hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar, kötülük probleminde çözüm getirmekte başarılı olamamıştır. Bu soruna çözüm getirebilen sadece İslam Hikmeti olmuştur.²³⁷

İslam âlimleri, genel olarak kötülüğü, her zaman, her yerde, her durumda ve herkese zarar ve elem veren “mutlak kötülük” ile bazı zamanlarda, bazı yerlerde, bazı durumlarda ve bazı kimselere zarar ve elem veren “mukayyet (izafi) kötülük” olmak üzere ikiye ayırmışlar. Dolayısıyla âlemde mutlak kötülüğün bulunmadığını; sadece hastalık, fakirlik, doğal felaketler gibi geçici kötülüklerin bulunduğunu, bunların da

²³⁴ Bkz. Akdemir, *age*, s. 190.

²³⁵ Bkz. Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlahi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İşaret Yayınları, İstanbul, 1998, s. 107.

²³⁶ Yahudilerin Tanrı anlayışı için bkz. John Hick, “Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Tanrı Kavramı”, (Çev. Aydın Topaloğlu), *MÜİFD*, S. 28, İstanbul, 2005, ss. 207-2016; Mehmet Katar, “İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, S. 20/4, Ankara, 2007, s. 458-463. Hıristiyanların asli günah anlayışı için bkz. Günay Tümer, “Asli Günah”, *TDVİA*, C. III, İstanbul, 1991, s. 496-497.

²³⁷ Bkz. Mutahhari, *age*, s. 5-6. (Kitabın “Sunuş” kısmı).

kötülük olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.²³⁸ Ancak insanların özgür iradeleriyle işledikleri kötülüklerin varlığını yok saymamışlardır. İslam âleminde kötülük problemine yönelik görüşler; *Kur’ani*, *kelami* ve *felsefi* olmak üzere üç ayrı başlık altında ele alınmıştır. Burada kısaca bu görüşlere değinilecektir.

1.4.2.1. Kur’anî Çözüm Önerisi

İslam dünyasında kötülük problemine değinen ilk kaynak, Kuran-ı Kerim’dir. K. Kerim, kötülük/şer kavramını, “*zarar, musibet, fitne ve fesat, günah, kötü iş, zararlı nesne*” gibi anlamlarda kullanmıştır.²³⁹ Kur’an-ı Kerim’de bu soruna karşılık verilen cevaplar; “*İmtihan ve Eğitim, Cüz’i İradenin Hatalı Kullanılması, Disiplin ve Ceza, Gerçek Adalet Yurdu Olarak Ahiret*”²⁴⁰ şekilde gruplandırılmıştır.

Kur’an’da imtihan konuları; “*Musibetlerle imtihan, Şeriatların farklı olmasıyla imtihan, Kiminin kiminden üstün olmasıyla imtihan, Dünya nimetleriyle imtihan, Hayır ve şerle imtihan*”²⁴¹ şekilde özetlenebilir. Konuyla ilgili ayetlerde,²⁴² gökler ve yeryüzünün insan için yaratıldığı; onun yeryüzüne halife kılındığı; kendisine hayat ve çeşitli nimetler verildiği, bütün bunların da onu imtihan etmek amacıyla yapıldığı beyan edilmektedir. Kur’an’da imtihan kelimesi, hem hayırla hem de şerle denemek anlamında kullanılmış;²⁴³ ayrıca her insanın imtihanı ve imtihan derecesinin farklı olabileceği belirtilmiştir.²⁴⁴ İmtihanın amaçlarından birisinin de kişinin eğitilmesi, merhamet ve şefkat gibi duygularının geliştirilmesi, kibirden sakınması ve insani erdemlerle donanması olduğu söylenebilir.

Kur’an-ı Kerim’de, insanın cüz’i iradesinin çok az etkili olduğunu düşündürecek ayetlerin yanında iyiliklerin Allah’ın lütfü, kötülüklerin ise insanın kendisinden kaynaklandığını ifade eden, dolayısıyla insanın bütün düşünce, söz ve eylemlerinde özgür ve sorumlu olduğunu düşündüren ayetler de mevcuttur. Örneğin; “*Allah kimi hidayete eriştirmek isterse onun kalbini İslam’a açar, kimi de saptırmak isterse, göğe*

²³⁸ Yavuz, *ag.md.*, s. 540.

²³⁹ Yavuz, *ag.md.*, s. 539.

²⁴⁰ Bkz. Yaran, *age*, s. 18.

²⁴¹ Huriye Kılıç, *Kur’an’da İnsanın Hayır ve Şerle İmtihanı*, (Ankara Ün. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2009, s. 39-40.

²⁴² Bkz. *Hud*, 11/7; *Mülk*, 67/2; *İnsan*, 76/2; *En’am*, 6/165.

²⁴³ Bkz. *Enbiya*, 21/35.

²⁴⁴ Bkz. *Bakara*, 2/155.

yükseliyormuş gibi kalbini dar ve sıkıntılı kılar.”²⁴⁵ “Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı.”²⁴⁶ “Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.”²⁴⁷ “Başkalarını iki misline uğrattığımız bir musibete kendiniz uğrayınca mı: “Bu nereden?” dersiniz? De ki: “O, kendi tarafınızdaydı.”²⁴⁸ gibi birçok ayet, insanın iradesinin cüz’i olduğunu ancak buna rağmen cüz’i iradesiyle aldığı kararların, kendisine sorumluluk yüklediğini göstermektedir.

Kur’an’ın bazı ayetlerinden, insanların başına gelen çeşitli felaketlerin bir kısmı, ya kötülükle imtihanın bir unsuru ya da kendi kötülüklerinin bir cezası olduğu²⁴⁹ ifade edilmektedir. Örneğin, “Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin azap emri gelince, Allah’ı bırakıp da taptıkları ilâhları kendilerine hiçbir fayda sağlamadı.”²⁵⁰ “İnkâr edenlere dünyada da, ahirette de şiddetli bir şekilde azap edeceğim.”²⁵¹ “Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder”²⁵² gibi birçok ayet, insanların başına gelen belalarının çoğunun onların kendi iradelerini kötüye kullanmalarından kaynaklandığı belirtilmektedir. Ancak Nuh, Lut, Musa ve Firavun kıssalarındaki cezalandırma ifadelerinden yola çıkan bazıları, bu toplu cezalandırma uygulamasının, o cezayı hak etmeyen masumları da kapsadığı için adalete aykırı olduğunu iddia etmiştir. Yine aynı veya benzer günahı işleyen başka topluluklar cezalandırılmazken neden sadece bazı toplulukların cezalandırıldığı şeklinde bazı itirazlar ileri sürülmüştür.²⁵³

Kur’an’a göre Allah hiç kimseye zulmetmez. Örneğin bir ayette, bazı insanlara hem bu dünyada hem de ahirette verilen azabın sebebinin bizzat kendileri olduğu belirtilir ve ayetin sonunda şöyle buyrulur: “İşte bu senin kendi ellerinle kazandıklarındır. Şüphesiz Allah kimseye zulmedici değildir.” Başka bir ayette, “Allah hiçbir varlığın haksızlığa uğramasını dilemez”²⁵⁴ buyrulur. Kur’an’ın genel anlatımına göre, bu dünyada iyi bir hayat yaşayan, ancak çeşitli sıkıntılarla karşılaşan insanlar, öbür dünyada sonsuz nimetlerle mükâfatlandırılacaktır. Aynı şekilde bu dünyada kötü

²⁴⁵ En’am, 6/125.

²⁴⁶ Enfal, 8/17.

²⁴⁷ Nisa, 4/79.

²⁴⁸ Ali-İmran, 3/165.

²⁴⁹ Yaran, age, s. 129.

²⁵⁰ Hud, 11/101.

²⁵¹ Ali-İmran, 3/56.

²⁵² Şura, 42/30.

²⁵³ Bkz. Richard Dawkins, Tanrı Yanılgısı, (Çev. Tunç Tuncay Bilgin), Kuzey Yayınları, İstanbul, 2012, s. 295-308; Yaran, age, s. 131; Aydın, age, s. 152.

²⁵⁴ Ali-İmran, 3/108.

bir hayat yaşayan ve başkalarına zulmeden kişiler de öbür dünyada hak ettikleri cezaya çarptırılacaktır. Yani hiç kimsenin eziyeti boşa gitmeyeceği gibi, hiç kimsenin yaptığı haksızlıklar da yanına kar kalmayacaktır. İşte bu durum, inananlar için dünya hayatını anlamlı kılar, onlara tüm acı ve ıstıraplara katlanma gücünü verir.

1.4.2.2. Kelami Çözüm Önerisi

Kötülük problemi, düalist (hayır ve şer tanrısı) inancı ile ilgili yapılan tartışmaların ardından “*Âlemde mevcut kötülüğün yaratıcısı kimdir?*” şeklindeki sorularla Kelam İlmine girmiştir. İlk İslam kelamcıları olarak kabul edilen Mutezile, “*adl*” ilkesi ile “*Allah’ın adil olduğunu, kullarına kötülük yapmadığını, kullarına en faydalı olanı yarattığını*” savunmuştur.²⁵⁵ Onlara göre dünyadaki kötülüğün çoğundan İnsanlar sorumludur. Fiziksel kötülükler ise, Allah tarafından gönderilen ve muhtemelen bizim yararımıza olan, ancak kesinlikle ahirette telafi edilecek birer imtihan vesilesidir.²⁵⁶

Kötülük olarak adlandırılan bütün olaylara hikmet açısından açıklama getirmeyi imkânsız gören ve “*ilahi fiillerde hikmet aranmaması gerektiğini*” savunan Eş’ariyye âlimleri, ilahi iradenin mutlaklığını öne çıkarmıştır. Onlara göre, *Allah’ın mülkünde dilediğini yapan fail-i muhtar ve kadir-i mutlaktır. Yarattığı her şeyi dilemiştir ve dilediği hiçbir şey kötü/şer olamaz.* Tabiatıta gerçek bir kötülük (vücudi şer) bulunmaz. Kötülük olarak adlandırılan şey, bir şeyin devamlılık ve mükemmellik özelliklerinin eksikliğidir (ademi şer). Asıl kötülük, ilahi emirlere aykırı olan ve günah olarak tanımlanan davranışlardır.²⁵⁷ Yani tabiatıta görülen ve kötülük olarak tanımlanan şey, asıl değil arızı, geçici ve görecelidir. Asıl kötülük, insanların özgür iradeleriyle işledikleri ahlaki kötülüklerdir.

Eş’ari kelam ekolünün önemli temsilcilerinden birisi olan Gazzali,²⁵⁸ hem iyilik hem de kötülüklerin yaratıcısının tek olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, bu âlem, Yüce Allah’ın mülkü olduğuna göre, mutlak irade ve kudret sahibi olan Yüce Allah, mülkünde dilediği fiilleri yapabilir ve O’nun hiçbir fiili kötülük olarak

²⁵⁵ Yavuz, *ag.md.*, s. 539-540.

²⁵⁶ Yaran, *age*, s. 153-154.

²⁵⁷ Yavuz, *ag.md.*, s. 540.

²⁵⁸ Nizamiye Medreselerinin baş müderrisliğini yapan Gazzali, varlığını günümüze kadar devam ettiren medreselerin eğitim müfredatını Eş’ari kelam ekolünün görüşlerine göre yapılandırmıştır. Bkz. Gürüz, *age*, s. 49, 62, 67, 71, 76.

değerlendiremez.²⁵⁹ Kötülük olarak görülen şeyler, zati itibariyle iyiliğe eşit ve benzerdir. Bunları yaratan Yüce Allah, dilediği zaman onları birbirine değiştirme kudretine sahiptir.²⁶⁰ Küfür ve günahlar gibi kötülükler dâhil olmak üzere bu âlemde Yüce Allah'ın iradesi olmadan hiçbir şey meydana gelmez. Varlık âleminde meydana gelen her şey; kulun her hareketi ve bu hareketlerin her sonucu, mutlak kudret sahibi olan Yüce Allah'ın kudretiyle ilintilidir.²⁶¹ İyilik ve kötülük kavramlarının anlamları görecelidir, kişiden kişiye değişir; kimisine göre iyi olan başkasına göre kötü olabilir. İyilik, failin amacına uygun fiil; kötülük ise, failin amacına uygun olmayan fiildir. Sadece bu dünyaya dair amaçları doğrultusunda değerlendirme yapanlar, kendi gayelerine uygun gelmeyen Allah'ın fiillerine kötülük derler. Hâlbuki bir şeyin iyi veya kötü olduğuna karar verebilmek için onu hem bu dünyanın hem de ahiretin amaçlarına göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Her iki âlemin gayelerine uygun olan şeyler iyi, uygun olmayan şeylerde kötüdür.²⁶²

Gazzali, Allah'ın ilim, kudret, cömertlik ve adalet sıfatlarıyla bağlantılı olarak “*bu âlem, mümkün âlemler arasında en iyisi, en güzeli ve en tamıdır*”²⁶³ görüşünü savunmuştur. Ona göre Yüce Allah'ın kullarına taksim ettiği rızık, ecel, huzur, sıkıntı, acziyet, kudret, iman, küfür, taat ve masiyet gibi her şey, tamamen adalete uygun olup asla zulüm içermez. Bundan daha güzel, daha tamam, daha iyi bir taksimat imkânsızdır. Eğer bundan daha iyisi mümkün olsaydı ve Yüce Allah da güç yettirdiği halde bunu gerçekleştirmeseydi, o zaman cömertlik varken cimrilik, adalet varken zulüm tercih edilmiş olurdu. Eğer bunu gerçekleştirmeye güç yetirmeseydi, o zaman da acziyet ortaya çıkardı. Bu sıfatlar, ulûhiyete muhalif olduğu için böyle bir durum söz konusu olamaz. İyiliğin bilinmesi ancak kötülüğün varlığıyla mümkündür. Örneğin eğer gece olmasaydı gündüzün; hastalık olmasaydı, sağlığın kıymeti bilinemezdi. Eğer nakıs/kusurlu olan yaratılmasaydı, kâmil olanın kıymeti bilinemezdi. O halde ilahi hikmet, hem kâmil hem de nakıs olanın birlikte yaratılmasını gerekli kılmaktadır.²⁶⁴

Gazzali, “*mademki Tanrı, iyidir, neden zarara uğrayan, hasta olan, işkenceye maruz kalan, bela ve musibetlerle karşı karşıya kalan kullarının imdadına yetişip onları*

²⁵⁹ Gazzali, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad Fil-İ'tikad)*, s. 133-134.

²⁶⁰ Gazzali, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad Fil-İ'tikad)*, s. 58.

²⁶¹ Gazzali, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad Fil-İ'tikad)*, s. 60, 62, 80.

²⁶² Gazzali, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad Fil-İ'tikad)*, s. 120.

²⁶³ Gazzali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, s. 1618.

²⁶⁴ Gazzali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, s. 1618.

kurtarmaz? Mademki gücü her şeye yeter, neden dünya hastalarla, muhtaçlarla doludur ve neden kullarını bu sıkıntılar içinde kıvrandır halde bırakır?” şeklindeki sorulara şu örneklerle cevap verir. Bir anne, duygusal davranarak evladına acı veren bir tedaviye karşı çıkar. Ancak akıllı olan baba bu tedaviye razı olur. Kötülük gibi görünen babanın bu tutumu, aslında onun merhametinden kaynaklanan bir iyiliktir. Mikrop tutan bir elin kesilmesi görünürde bir kötülüktür. Ancak bedenın selameti için gerçekte bir iyiliktir. Aynı şekilde dünyadaki acı ve ıstıraplar da gerçekte bizim daha büyük iyiliklere kavuşmamızı sağlayan iyiliklerdir. İyilikler gibi kötülükler de Tanrı'nın takdirinin sonucudur. Kötülük olarak görülen şeylerin asıl maksadı içlerindeki iyiliklerdir. Tekil varlıklara zarar veren bütün kötülükler ortadan kaldırılırsa, tümel/genel varlıklar için faydalı olan iyilikler de ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu ise daha büyük bir kötülük oluşturacaktır.²⁶⁵

1.4.2.3. Felsefi Çözüm Önerisi

İslam düşünürleri, genel olarak felsefede “*metafizik kötülük*” olarak adlandırılan varlığın yetkin olmaması, eksik ve sonlu olmasını bir kötülük olarak görmemişlerdir. “*Fiziksel kötülük*” olarak nitelendirilen çeşitli hastalıklar ve doğal afetleri de mutlak kötülük olarak değil, izafi (göreceli) olarak kabul etmiş, bunun da Allah'ın hikmetine muhalif olmadığını; bu tür kötülöklere maruz kalanlardan Allah'a inanan ve isyan etmeyenlerin de bu mağduriyetlerinin ahirette telafi edileceğini iddia etmişlerdir. “*Ahlaki kötülük*” olarak tarif edilen ve insanların kendi özgür iradeleriyle işledikleri kötülöklere insanın kendisinin sorumlu olduğunu; bu konuda Yüce Allah'ın herhangi bir sorumluluğunun bulunmadığını iddia etmişlerdir. Bununla birlikte, Yüce Allah'ın, bu kötülöklere hesabını ahirette soracağını; suçluların cezalandırılacağını, mağdurların da ödüllendirileceğini; böylece yaşanan mağduriyetlerin telafi edileceğini savunmuşlardır.

Felsefenin İslam kültürünün bir parçası olarak kabul edilmesine katkı sunan, ilk İslam filozofu²⁶⁶ ve İslam felsefesinde Meşşai ekolünün kurucusu²⁶⁷ kabul edilen Kindi, risalelerinde kötülük problemiyle ilgili ayrı bir bölüme yer vermemiştir. Ancak İlk Varlık, İlk Neden ve İlk Muharrik (hareket ettirici) kabul ettiği Yüce Allah'ı bütün

²⁶⁵ Gazzali, *El-Maksadü'l Esna (Esmâü'l Hüsnâ Şerhi)*, s. 67-69.

²⁶⁶ Ahmed Fuad el-Ehvani, “Kindi”, *Klasik İslam Filozofları ve düşünceleri*, (Edit. M. M. Şerif, Çev. Osman Bilen), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7, 9.

²⁶⁷ Mahmut Kaya, “Kindi, Yakup bin İshak”, *TDVİA*, C. 26, İstanbul, 2002, s. 41, 50.

eksiklik ve kusurlardan tenzih etmiştir.²⁶⁸ Ayrıca kendisinden sonra gelen Farabi, İhvan-ı Safa ve İbn Sina gibi, varlık konusunda Yeni-Platonculuğun Sudur Nazariyesi'ne benzer bir varlık anlayışını kabul etmiştir. Ona göre Ay-üstü felekler âleminde değişme, başkalaşma ve yok olma bulunmaz.²⁶⁹ Ancak dört unsurdan (ateş, hava, su ve toprak) meydana gelen bu dünyada her şey değişici, başkalaşıcı ve bozucu olup yok olucudur.²⁷⁰ Yani kötülük dediğimiz şey (kevnu fesad), sadece Ay-altı feleğindeki unsurlardan mürekkep olan bitki, hayvan ve insanların fertleri arasında meydana gelmektedir. Bu da doğalarından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın herhangi bir sorumluluğu söz konusu değildir.²⁷¹

Kindi'den sonra yaşayan, ancak bazı iddialara göre dini ve felsefi konulardaki görüş ve tutumuyla gerçek İslam felsefesini başlatan ilk İslam filozofu olan Farabi,²⁷² kötülüğün iyilik karşısında çok az olduğunu, var olanın da maddenin mükemmeliyeti kabul etme ve onu yansıtmadaki yetersizliğinden kaynaklandığını ve aslında onun da bir iyilik olduğunu iddia etmiştir. Ahlaki kötülüklerin ise insanın maddi bedene ve özgür iradeye sahip olmasından kaynaklandığını savunmuştur.²⁷³ Kindi gibi cismani âlemi Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere ikiye ayıran²⁷⁴ Farabi'ye göre, Ay-üstü âlemdeki varlıklar, kürevî şekil ve dairevi hareketleriyle cevherleri en mükemmel varlıklardır. Burada herhangi bir kötülük mevcut değildir.²⁷⁵ Tabii cisimler, dört unsur ve onlardan meydana gelen madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan Ay-altı feleğindeki varlıklar ise varlığın son halkası olması nedeniyle eksik ve kusurludurlar. Burada kevn-

²⁶⁸ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi İle'l Mu'tasım Bi'l-lah, Fi'l Felsefeti'l Ula*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru'l Fikri'l Arabi, C. I, Kahire, 1950, s. 160-162; *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi Hududi'l Eşyay ve Rusumiha*, s. 165.

²⁶⁹ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İlleti'l Failleti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru'l Fikri'l Arabi, C. I, Kahire, 1950, s. 219

²⁷⁰ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İieti'l Failleti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 219-220; *Resailü'l Kindi el-Feseşiye: Risaletü'l Kindi Mahiyeti Ma La Yumkinu En Yekune La Nihayetün Lehu*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru'l Fikri'l Arabi, C. I, Kahire, 1950, s. 198; Cavit Sunar, "İslam Meşşai Felsefesinde İlk Adım, el-Kindi", *AÜİF Dergisi*, C. XVII, Ankara, 1969, s. 45.

²⁷¹ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İlleti'l Failleti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 219-220, 226-227, 229, 233.

²⁷² Sunar, *agm*, s. 48.

²⁷³ Farabi'nin görüşleri için bkz. Farabi, *Füsulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir DEÜ Yayınları, 1987, s. 59-60.

²⁷⁴ Farabi, *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, (Tahkik ve Şerh: Ali Bu Mülhim), Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1996, s. 6; *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 30, 33-35; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1995, s. 52-54.

²⁷⁵ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 33-34, 39, 41; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 7, 17-18, 62, 66; *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, s. 52-53.

u fesad/oluş ve bozuluş vardır.²⁷⁶ Bu düşüncenin arka planında da Sudur Nazariyesi yer almaktadır. Zira bu nazariyeye göre madde, varlık zincirinin son halkasıdır ve en değersiz olanıdır. Ancak onun varlığı da bir kötülük değil, bir gerekliliktir.²⁷⁷

Kindi ve Farabi ile birlikte ilk İslam filozofları olarak kabul edilen bir grup olan İhvan-ı Safa da varlık konusunda Sudur Nazariyesi'ni kabul etmiş ve kötülük problemiyle ilgili görüşlerini bu nazariye üzerine inşa etmiştir. İhvan, kötülüğün sadece yeryüzünde, sadece belli zamanlarda ve sadece belli varlıklar arasında meydana geldiğini, onun da asıl değil arızı olduğunu, onun meydana gelişinde de genelin yararı olduğu için onun oluşumunun zorunlu olduğunu, dolayısıyla Allah'ı bundan sorumlu tutmanın mümkün olmadığını dile getirmiştir. Onlara göre, kötülük olarak görülen şeyler, aslında tümel varlıkların yararına olan ve dolaylı olarak da tikel fertlere bazı zararlar veren durumlardır. Mevcut şartlarda bunun olmaması demek, zincirleme olarak Allah dışında hiçbir varlığın olmaması demektir. Dolayısıyla bunu bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değildir. Ancak insanların hür iradeleriyle sebep oldukları ahlaki kötülüklerin sorumluluğu yüce Allah'ta değil bu kötülüğe sebep olanlardadır. Bu da karşılıksız kalmayacak, ahirette hesabı sorulacaktır.²⁷⁸

Varlık âlemini, Sudur Nazariyesi'ne göre tasavvur eden diğer bir İslam filozofu ise, Meşşai felsefenin temsilcilerinden birisi olan İbn Sina'dır. O da Farabi gibi kötülüğün arızı ve az olduğunu, âlemin genelinde iyiliğin hakim olduğunu; âlemdeki kötülüğün de gül ağacındaki diken misali az ve gerekli olduğunu, bununla birlikte Allah'ın hikmetinin tamamının insanlar tarafından kavranılamayacağını iddia etmiştir.²⁷⁹ Kindi, Farabi ve İhvan-ı Safa gibi cismani âlemi Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere ikiye ayıran²⁸⁰ İbn Sina da şekli, hareketi ve varlık zinciri sıralamasındaki önceliğinden dolayı Ay-üstü âlemini kusursuz kabul etmiştir.²⁸¹ Dört unsur olarak tanımlanan ateş, hava, su ve toprağın bir araya gelip ayrılmasıyla meydana gelen oluş ve bozuluş (kevn-u fesad) âlemi olan Ay-altı âlemini ise, Tanrı'dan uzaklığı, maddesinin

²⁷⁶ Farabi, *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, s. 53-54; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 7, 17-18.

²⁷⁷ Yaran, *age*, s. 141.

²⁷⁸ Bkz. Resail, 9. *Risale*, C. I, s. 331-332; 42. *Risale*, C. III, s. 463. İR, *el-Camia*, C. V. s. 39, 171-172.

²⁷⁹ Yaran, *age*, s. 133, 135.

²⁸⁰ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, (Tashih: Said Zayed), Mektebet-u Ayetullah el-Mer'aşi, Kum, H. 1404, s. 400-409; *en-Necat-u Min-el Ğereki Fi Bahri Dalalati*, (Tashih: Muhammed Taki Danişpije), Menşurat-u Camiat-u Tahran, 2. Baskı, Tahran, H. 1421, s. 248-249; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 197; Bolay, *ag.md.*, s. 358.

²⁸¹ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 290, 394, 401, 410.

her iyiliği kabul edememesi, şekil ve hareket yapısının kusurlu oluşu nedeniyle eksik kabul etmiştir. Bu nedenle bazı varlıkları olumsuz etkileyen bir takım arızı sonuçlardan ibaret olan kötülüklerin, sadece Ay-altı âlemindeki varlıklar arasında, sınırlı zaman, mekân ve şartlarda, az sayıdaki fertler arasında meydana geldiğini, bunun da mutlak iyilik sahibi olan Tanrı'nın iyiliği ile herhangi bir çelişki meydana getirmediğini iddia etmiştir.²⁸²

Farabi ve İhvan-ı Safa gibi İbn Sina'nın da kötülük anlayışının temelinde Sudur Nazariyesi yer almaktadır. O da Tanrı'dan uzaklaştıkça eksikliğin arttığını ve kötülüğün sadece varlığın en son halkası olan madde âleminde meydana geldiğini iddia etmiştir.

Diğer bir Meşşai filozof olan İbn Rüşd de seleflerine uymuş, Farabi ve İbn Sina'nın görüşlerine benzer görüşler savunmuştur. Ona göre Allah'ın bütün fiillerinde mutlak anlamda adalet bulunur. Âlemde iyilik, kötülüğe oranla her zaman daha üstündür. Kötülük, bu âlemde genele değil sadece fertlere ilişir. Fertler, türlere göre nicelik bakımından fazla bir öneme sahip olmadığı için biz, hükmümüzü genele göre vermeliyiz. Kötülük, kentlerin erdemli yöneticilerinin, iyilik ve düzeni sağlamak için verdiği cezalara benzer. Âlem, bir bütündür ve bir amaca yönelik varlığını devam ettirir. İlahi hikmet, bu âlemde iyilik ve düzenin sağlanması için çok az miktardaki kötülüğü de zorunlu kılmıştır.²⁸³ Tanrı, hayırla birlikte bulunan kötülüğü de iyilik için yaratmıştır. Örneğin bütün varlıkların yararı için yaratılan ateşin asıl varlık sebebi ile arızı olarak ortaya çıkan zarar verici yönü mukayese edilirse, onun var oluşunun yok oluşundan daha iyi olduğu ortaya çıkacaktır. O halde ateşin, kötü olduğu söylenemez. Zira onun yaratılışında bir kötülük bulunmamaktadır.²⁸⁴

İslam felsefesinin Meşşai ekolünden sonra İşrakilik ekolünü kuran Sühreverdi de temel tezlerini Sudur Nazariyesi üzerine kurmuştur. Ona göre bütün varlıklar, silsile yoluyla *Nur'ül-Envar (Nurların Nuru)* olan Yüce Allah'tan feyzan/sudur etmiştir. İlk Varlık olan *Nurların Nuru (Yüce Allah)*, varlıkların en nurlusu/parlağı; son varlık olan *madde* ise, varlıkların en az nurlusu, en karanlığıdır.²⁸⁵ Ay-üstü âleminde hiçbir kötülük

²⁸² İbn Sina, *eş-Şifa (İlahiyat)*, s. 417-421; Yaran, *age*, s. 141.

²⁸³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), OMÜİF Basımevi, Samsun, 1986, s. 97; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

²⁸⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l Mekal*, s. 137-138; Yaran, *age*, s. 144.

²⁸⁵ Sühreverdi, *Heyakeli'n-Nur*, s. 95-96, 99, 110; *Hikmetü'l İşrak*, Müessesesi Ebhasi ve Dirasatü's-Sekafiye, (Tashih: Henry Corbin), 2. Baskı, Tahran, H. 1415, s. 124, 132; El-Herevi, *age*, s. 30-32, 53-54, 57, 66, 78, 85-89, 91, 109, 216; Hüseyin Nasr, "Şühâbeddin Sühreverdi el-Maktul", *Klasik İslam*

yoktur. Ay-altı âleminde ise kevn-u fesad (oluş ve bozuluş) hakimdir.²⁸⁶ Var olan âlem, en yetkin ve en faydalı olanıdır. Âlemin, şu anda olduğundan daha yetkin olması mümkün değildir. Var olan şeyler, imkân dâhilinde olanların en yetkini ve en güzelidirler. Âlemde kötülük yoktur. Her şeyde Allahın hikmeti vardır.²⁸⁷ Bununla birlikte Sühreverdi, “eşkiya” olarak tanımladığı bazı ruhların, kendilerini kötülüklerden arındırmadığı için ahirette azap göreceğini ifade etmektedir.²⁸⁸

Bu verilerden anlaşıldığına göre Sühreverdi de diğer İslam filozofları gibi, metafiziksel ve fiziksel kötülüğün varlığını kabul etmez, fakat insanların kendi özgür iradeleriyle işlemiş oldukları ahlaki kötülüğün varlığını kabul eder. Ancak ahlaki kötülüğün karşılıksız kalmayacağı ve ahirette hesabının sorulacağı görüşünü savunur.

Evrenin yaratılışının temel ilkesi, karşıtlık ilkesidir ve şersiz/kötülüksüz bir âlem kurmak imkânsızdır diyen Mutahhari, kötülüklerin yararlı etkilerini özetle şu şekilde açıklar: Birincisi; *Kötülük ve çirkinlikler olmazsa güzellikler fark edilemez*. Evrenin tüm güzelliğini ortaya koymak için, kötülükler ve çirkinlikler de gereklidir. İkincisi; *güzellikler, çirkinliklere göre belirgin olur*. Çirkinlikler olmasa güzellik ve iyiliğin anlamı olmaz. Güzelin güzelliği ancak çirkinin bilinmesi ve ikisi arasında mukayese yapmakla ortaya çıkar. Üçüncüsü; *çirkinlikler, musibetler, sıkıntılar; güzelliğin, olgunluğun ve mutluluğun kaynağı olabilmektedir*. Karşıtlık ve kargaşa, ilerleme ve olgunlaşmanın teşvikçisidir. Âlem, bu karşıtlıklar bütününden ibarettir. Karşıtlık olmasaydı, çeşitlilik ve tekâmül de olmazdı.²⁸⁹

İslam Filozofları, genel olarak şu görüşleri savunmuştur: Kötülük, maddenin kusurlu oluşundan, mükemmelliği kabul etme özelliğine sahip olmamasından kaynaklanır. Kötülük, asıl değil arızidir; genel değil, sınırlıdır; tüm âlemde, tüm zamanlarda ve türlerin tamamında değil, sadece belli zaman ve mekânda, türlerin bazı fertlerinde görülür. Bu da türlerin geneli için gerekli ve zorunludur. Asıl maksadın gerçekleşmesi için az sayıdaki kötülüğün meydana gelmesi zorunludur. Âlem, zıtların bütününden ibarettir. Âlemdeki güzelliklerin ve iyiliklerin ortaya çıkabilmesi ve

Filozofları ve Düşünceleri, (Editör: M. M. Şerif, Çev. M. Alper Tuğsuz), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 281-283.

²⁸⁶ Sühreverdi, *Hikmetü'l İsrak*, s. 147; İbrahim Agâh Çubukçu, “Sühreverdi ve İsrakiye Felsefesi”, *AÜİF Dergisi*, Ankara, 1968, C. 16, s. 193-194.

²⁸⁷ Sühreverdi, *Hikmetü'l İsrak*, s. 137, 155-156; *Heyakeli'n-Nur*, s. 91-92; Çubukçu, “Sühreverdi ve İsrakiye Felsefesi”, s. 189; Çubukçu, “Sühreverdi ve İsrakiye Felsefesi”, s. 189.

²⁸⁸ Çubukçu, *Sühreverdi ve İsrakiye Felsefesi*, s. 191.

²⁸⁹ Mutahhari, *age*, s. 171-221.

bilinmesi için kötülük ve çirkinliklerin de varlığı zorunludur. Ancak insanların kendi özgür iradeleriyle işlemiş oldukları kötülüklerden dolayı Tanrı'yı sorumlu tutamayız.



İKİNCİ BÖLÜM

2. İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE TANRI VE ÂLEM ANLAYIŞI

2.1. Felsefi Bir Problem Olarak Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları

Felsefenin, özellikle de din felsefesinin temel konularından birisi Tanrı'nın varlığı ve O'nun sıfatlarıdır.²⁹⁰ Felsefe tarihinde cevabı aranan en önemli sorulardan birisi “*Tanrı var mıdır*” ve bununla bağlantılı olarak sorulan “*Tanrı varsa O'nun nitelikleri/sıfatları nelerdir?*” sorusu olmuştur. Felsefe tarihinde bazı düşünürler, Tanrı'nın varlığının akılla ispatlanamayacağını, bazıları ise ispatlanabileceğini iddia etmiştir.²⁹¹ “*Tanrı var mıdır*” sorusuna verilen cevaplara göre üç düşünce akımı oluşmuştur. Bunlardan birinci grup, “*Evet Tanrı vardır*”; ikinci grup, “*Hayır Tanrı yoktur*”, üçüncü grup ise, “*Tanrı'nın var olup olmadığını bilemeyiz, bunu bilme imkânımız da yoktur*” şeklinde özetlenebilecek görüşlerdir.

Tanrı'nın varlığını kabul edenler, Tanrı'nın sıfatları hakkında kendi aralarında fikir birliğine sahip olmadıkları için kendi içlerinde farklı gruplara ayrılmışlardır. Bunlardan bazıları, Tanrı'nın âlemden aşkın, ezeli, ebedi, tek, mutlak iyi, mutlak egemen, mutlak hikmet sahibi, âlemi düzenleyen ve yöneten olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşe “*Teizm*”, bunu savunanlara da “*Teist*” adı verilmiştir.²⁹² Bazıları, Tanrı'nın âlemi düzene koyduktan sonra, âlemlerle birebir ilgilenmediğini, çünkü âlemi mükemmel bir sistem üzerine planladığını, dolayısıyla ilgilenmesine gerek olmadığını iddia etmişlerdir. Âlem ile ilgilenmeme kapsamına insan da dahil olduğu için, bu kesim, vahye dayalı dini, dolayısıyla peygamberlik kurumunu da reddetmiş, bunun yerine akla dayalı “*doğal din*” kavramını geliştirmişlerdir. Bu görüşe “*Deizm*”, bunu savunanlara da “*Deist*” adı verilmiştir.²⁹³ Tanrı'nın varlığını kabul edenlerden bazıları, Tanrı'nın âlemlerde içkin olduğunu, âlemin Tanrı, Tanrı'nın da âlem olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşe “*Panteizm*”, bunu savunanlara da “*Panteist*” adı verilmiştir.²⁹⁴ Yine Tanrı'nın varlığını kabul edenlerden bazıları da her şeyin Tanrı'da olduğunu, ancak buna rağmen Tanrı ile âlemin bir ve aynı olmadığını; Tanrı'nın hem değişmeyen hem değişen, hem

²⁹⁰ Aydın, *age*, s. 12, 16.

²⁹¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 228.

²⁹² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 417; Yaran, *age*, s. 20; Arslan, *age*, s. 228-229; Aydın, *age*, s. 175.

²⁹³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 113-114; Arslan, *age*, s. 229-230; Aydın, *age*, s. 175.

²⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 348; Arslan, *age*, s. 231-232; Aydın, *age*, s. 177.

mutlak, hem izafi, hem zamanın ve âlemin dışında hem içinde, hem sınırsız hem sınırlı, olduğunu iddia etmişlerdir.²⁹⁵ Bu görüşe “*Pan-enteizm*”, bunu savunanlara da “*Pan-enteist*” adı verilmiştir.

Tanrı'nın varlığını reddeden grubun savundukları görüşe “*Ateizm*”, bu görüşü savunanlara da “*Ateist*” adı verilmiştir.²⁹⁶ Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini savunanların görüşüne “*Agnostisizm*”, bunu savunanlara da “*Agnostik*” adı verilmiştir.²⁹⁷

M. 10. yüzyıla kadar geniş sınırlara ulaşan İslam dünyasında Tanrı'nın sıfatları konusunda da çeşitli görüş ayrılıkları gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı gruplar, Tanrı'ya antropoforist/insani özelliklere sahip bir bakış açısıyla algılamaya çalışırken Mu'tezile bunun tersini savunmuş ve yaratılmışlara benzer sıfatları O'ndan nefyetmişlerdir. Sünni Müslümanlar, özellikle de Eş'ariler, Allah'a zati ve fiili, selbi ve sübuti nitelikler yüklemiş, sıfatların O'nun zatı üzerine zaid olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina da Mu'tezile'nin görüşünü savunmuştur.²⁹⁸ Aristo'nun hareket etmeyen ancak hareket eden her şeyin ilk hareket ettiricisi, “*İlk Neden/İlk Muharrik*” görüşünü benimseyen Farabi ve İbn Sina, Tanrı'nın, mümkün varlıkları var eden, varlığı vacip/zorunlu olan “*Vacib 'ul Vücut*”²⁹⁹ olduğunu savunmuşlardır.

2.2. İhvan-ı Safa'ya Göre Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları ile ilgili tartışmaların yoğun olduğu bir dönemde ortaya çıkan İhvan-ı Safa, felsefe ile dini uzlaştırma çabalarına girişmiştir. Bu konuda düşüncelerini ortaya koyarken eklektik/seçmeci bir yöntem kullanarak hem Kur'an ve hadislerden hem de filozofların görüşlerinden yararlanmışlardır. İhvan, hem Kur'an'ın temel tezi olan Allah'ın her şeyi yoktan yarattığı³⁰⁰ görüşünü hem de Yeni-Platoncu felsefenin “*Sudur Nazariyesi*”ni³⁰¹ savunmuş, her ikisini uzlaştırmaya gayret göstermiştir. İhvan da Farabi

²⁹⁵ Aydın, *age*, s. 195, 198.

²⁹⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 47; Arslan, *age*, s. 239; Aydın, *age*, s. 205-206.

²⁹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 57; Arslan, *age*, s. 239; Aydın, *age*, s. 114.

²⁹⁸ Uysal, *age*, s. 47-48.

²⁹⁹ Farabi, *Fususü'l-Hikem*, Menşuratu Biyyar, Kum, H. 1405, s. 53; İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Neşrü'l Belağe, Kum, H. 1417, s. 99; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 149, 177.

³⁰⁰ İR, 1. Risale, C, s. 36; 42. Risale, C. III, s. 381.

³⁰¹ İR, 29. Risale, C. III, s. 42; 30. Risale, C. III, s. 60.

ve İbn Sina gibi, Mutezile'nin tenzih görüşünü savunmuş ve Yüce Allah'ın, yaratıkların nitelikleriyle nitelendirilemeyeceğini dile getirmiştir.³⁰²

İhvan-ı Safa, “Tanrı” kavramı yerine genel olarak Kur'an-ı Kerim'de kullanılan âlemin yoktan var edicisi (*Mübdi*), tasarlayıcısı (*Muhteri*), sonradan oluşturarı (*Muhdis*), yaratıcısı (*Halık*), şekil vereni (*Müsavvir*), Yüce Yaratıcı (*Bari*), rahmet sahibi olan “*Rahman*”,³⁰³ terbiye edici “*Rab*” ve “*Yüce Allah*”,³⁰⁴ gibi kavramları kullanmıştır. Bu nedenle bu çalışmada özellikle İhvan-ı Safa'nın anlatımlarını içeren ifadelerin geçtiği yerlerde onların kullandıkları kavramlar tercih edilecektir.

İhvan'ın eserleri incelendiğinde, özellikle ehlisünnet literatüründe kabul edilen Allah'ın zati (*Vücut, kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefetün-lil-havadis, kıyam bi-efsihî*) ve sübuti (*hayat, ilim, semî, irade kudret, kelam, tekvin*)³⁰⁵ sıfatlarından herhangi birisini ret anlamında açık bir ifade kullanmadıkları; ancak Allah'ın, cismani ve ruhani yaratıkların sıfatlarından münezzehe olduğu³⁰⁶ görüşünü savundukları görülmektedir. Onlara göre Yüce Allah, tek, diri, kadir ve hâkimdir. Bütün yaratıkları yaratan ve onları en güzel şekilde idare eden; her şeyi işiten, bilen ve latif olan, hiçbir ortağı olmayan âlemin yaratıcısıdır. O'nun varlığını hem ikrar etmek (dile getirip ilan etmek) hem de kalben tasdik etmek, imanın şartlarındanır.³⁰⁷

İhvan'a göre Allah; *birdir, evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır. Her şeyi yaratan, düzene koyan, sevk ve idare edendir.* Kendisi dışında yaratmış olduğu hiç hiçbir varlığa benzemeyen; kendisi dışındaki hiçbir şeye muhtaç olmayandır. Her şeyi bilen, gören, işiten; her şeye gücü yeten, dilediğini yapan; dilediğini engelleyendir. Hikmet sahibidir, her fiilini hikmetle yapandır. Hiçbir fiilinde ve yarattığında hikmetsizlik olmayandır. Her fiilini hikmetli bir amaçla yapandır. O'nun hiçbir fiilinde bir amaçsızlık yoktur. O, mutlak hayır ve iyiliktir. Yaratıklarına merhamet edendir. Âlemden aşkındır; yarattığı âlemin, dolayısıyla zaman ve mekânın dışındadır. Ancak bu âlemi ihata etmektedir, hiçbir şeyden habersiz değildir. O'nun izni ve bilgisi olmadan bu âlemde hiçbir şey

³⁰² İR, *el-Camia*, C. V, s. 18.

³⁰³ Örnek olarak bkz. İR, *19. Risale*, C. II, s. 77.

³⁰⁴ Örnek olarak bkz. İR, *20. Risale*, C. II, s. 112, ; .

³⁰⁵ Gazzali, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad Fil-İ'tikad)*, s. 60; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *TDVİA*, C. 37, İstanbul, 2009, s. 104.

³⁰⁶ İR, *el-Camia*, C. V, s. 18.

³⁰⁷ Resail, *7. Risale*, C. I, s. 272; İR, *7. Risale*, C. I, s. 184; *19. Risale*, C. II, s. 99; Resail, *46. Risale*, C. IV, s. 67-68.

olmaz. Bu âlemdeki fiilleri doğrudan değil de vesileler aracılığıyla gerçekleştirir.³⁰⁸ Allah, hiçbir şeyi ihmal etmez, hiçbir şey onun bilgisinin ve idaresinin dışında yer alamaz. O, ihmalden münezzehtir.³⁰⁹ Onun gökte ve yerde yarattığı şeyler ve onlardaki hikmetler, onun benzeri bulunmayan “Bir” olduğuna delalet eder. Kullarıyla ilgili hiçbir bilgi, hatta bir hardal tanesi bile O’ndan gizli kalmaz.³¹⁰

Âlemdeki bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi amaçlayan İhvan, Pisagorcucu ve Platoncu felsefe eğitimi anlayışını örnek alarak bilgi araştırmasına matematikle başlar.³¹¹ Onlara göre, bütün ilmi araştırmaların nihai hedefi, Tanrı’yı bilme, O’na inanma ve O’na benzemeye çaba sarf etmektir. Bilgi edinmenin ilk adımı matematik ilimlerinin eğitimidir. Hâkim filozofların matematik ilmini incelemeleri ve öğrencilerini onunla eğitmelerinin amacı, bu ilimden yola çıkarak doğa ilimlerine ulaşmak; doğa ilimlerinden de ilahiyat ilimlerine yükselmek ve ilerlemektir. Filozofların en yüce amaçları, hakikat bilgisine ulaşmaktır. Bunun son noktası da ilahiyat ilimleridir. Bu ilmin ilk derecesi nefis cevherinin bilgisine sahip olmak; onun nereden geldiğini, bedenle nasıl birleştiğini, bedenden ayrıldıktan sonra nereye gideceğini, ahiretteki durumunun nasıl olacağını incelemektir.³¹²

İhvan’a göre yaratılan İlk Varlık olan Akıl, kendi yaratıcısını, Mübdi’ini tasdik eder ve kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah’ı tanır.³¹³ Ancak insan, Tanrı’nın varlığını kavrayabilecek akli kapasiteye sahip değildir. Dolayısıyla O’nun varlığı ancak burhan yoluyla ve eserleriyle kavranabilir. Örneğin: Kur’an’da anlatılan Hz Musa ile Firavun arasında geçen diyalogda Firavun’un “*Âlemlerin Rabbi nedir?*” sorusuna karşılık, Hz Musa, “*O, yerin, göklerin ve bu ikisi arasındaki her şeyin Rabbidir*”³¹⁴ şeklinde cevap vererek O’nun zatı hakkında bilgi verme yerine, O’nu sıfatlarıyla/eserleriyle tanıtmıştır.³¹⁵

³⁰⁸ Örnek olarak bkz. İR, *1. Risale*, C. I, s. 36-38; *3. Risale*, C. I, s. 101-105; *4. Risale*, C. I, s. 114-117; *el-Camia*, C. V, s. 21-22, 65.

³⁰⁹ İR, *el-Camia*, C. V, s. 108.

³¹⁰ İR, *el-Camia*, C. V, s. 116.

³¹¹ Resail, *2. Risale*, C. I, s. 78-79; Uysal, *ag.md.*, s. 577.

³¹² İR, *1. Risale*, C. I, s. 49; *26. Risale*, C. II, s. 323.

³¹³ İR, *el-Camia*, C. V, s. 21.

³¹⁴ *Şu’ara*, 26/23-24.

³¹⁵ Bkz. Resail, *42. Risale*, C. III, s. 513-514; İR, *43. Risale*, C. III, s. 14.

2.3. Felsefe Tarihinde Varlığın Kökeniyle İlgili Bazı Görüşler

“Varlık” kavramı, Türkçede “*var olan her şey*”³¹⁶ anlamına gelir. Bu kavram, hem somut hem de soyut nitelikteki tüm varlıkları kapsamaktadır. “*Varlığa veya gerçekliğe ilişkin genel araştırma*”yı³¹⁷ kapsayan ve günümüz Türkçesinde “*varlık bilim*” kelimeleri ile ifade edilen “*Ontoloji*” kavramı ise, Almanca ve Fransızcada *ontologie*, İngilizcede *ontology*, Osmanlıcada *mebhas-i vücud* şeklinde kullanılmış³¹⁸ felsefi bir terimdir.

Varlığın kökeni ile ilgili ilk fikirlere, doğa filozofları olarak adlandırılan Antik Yunan filozoflarında rastlanılmaktadır. İlk doğa filozofu olarak bilinen Thales (MÖ 624-546), dünyayı çevreleyen sonsuz ve sınırsız okyanusa bakarak doğadaki her şeyin özünün “*su*” olduğunu iddia etmiştir. Anaximandros (MÖ 610-546) ise, bunu adlandırmış ve ilk kez “sonsuz/sınırsız” kavramını kullanarak ilk maddeyi “*Apeiron: sınırsız olan*” şeklinde tabir etmiştir.³¹⁹ Anaximenes (MÖ 585-525), ilk maddenin “hava” olduğunu iddia etmiştir. Âlemi, sürekli bir oluş ve akış olarak değerlendiren ve “*bir nehirde iki kere yıkanmaz*” sözü ile tanınan Herakleitos (MÖ 535-475) ise, varlığın özünün “*logos*” (ateş, uyum, yasa, Tanrısal akıl)³²⁰ olduğunu iddia etmiştir. Ksenofanes’un (MÖ 570-480)³²¹ öğrencisi olan Parmenides’e (MÖ 515-460) göre, sürekli değişim ve dönüşüm içerisinde olan görüşler âlemine karşılık değişmeyen, bölünmeyen ve hareket etmeyen tek ve gerçek bir âlem vardır. Dışarıda gördüğümüz var olanların gerçekte var olmadıkları, buna karşılık asıl dışarıda olmayanın gerçek ve var olduğunu savunan ve Platon’un “*idealar dünyası*” olarak bilinen metafizik ve idealist görüşün kökü, Parmenides’in bu tezidir. Bu teze göre asıl gerçek, duyularla değil akılla algılanandır. Mademki Tanrı’da bir değişme yoktur, o halde gördüğümüz bu değişim ve dönüşüm bir vehimdir. Empedokles (MÖ 490-430) ise, doğada ateş, hava,

³¹⁶ Güncel Türkçe Sözlük, TDK, <http://www.tdk.gov.tr>. (E.T. 21.09.2016).

³¹⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 329.

³¹⁸ Haydar Dölek, “Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu Ve Yeni-Platoncu Fikirlerin Etkisi” *FÜİFD*, Elazığ, 2000, S. 5, s. 587.

³¹⁹ Gökberk, *age*, s. 20-21. Bu konuda K. Kerim’in Enbiya Suresi 30. ayetinde geçen “*Biz her canlıyı sudan yarattık*” ifadesi de dikkat çekicidir.

³²⁰ Gökberk, *age*, s. 22-24.

³²¹ Monoteizme (tek Tanrıçılığa) ilk adımı atan Ksefanos, Homeros ve Hesiodos’un antropomorfist/insan biçimli Tanrı anlayışlarını eleştirmiş ve Tanrı’nın ölümlülere benzemeyen, her şeyi düşünceleriyle zahmetsiz bir şekilde yöneten, Tanrılar ve insanların en ulusu olan “tek Tanrı” olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Gökberk, *age*, s. 25-26.

toprak ve su olmak üzere toplam “*dört unsur*” bulunduğunu iddia etmiştir.³²² Ona göre oluşan, bozulan, değişen ve dönüşen her şey bu dört ana maddenin birleşip dağılmasıyla meydana gelir. Diğer bir düşünür olan Anaksagoras (MÖ 500-428), varlığın ana maddesinin var olan varlıklar kadar çok olduğunu; Demokritos (MÖ 460-370) ise, ana maddenin sayısız atomlar olduğunu iddia etmiştir.³²³

Parmenides gibi duyuların bilgilerine güvenilemeyeceğini, asıl gerçeğin akılla kavranacağını ve bu görünen fiziksel âlemin gerçek olmadığını, asıl gerçek âlemin ruhsal idealar âlemi olduğunu, burada gördüklerimizin de idealar âlemindeki varlıkların birer kopyası/yansıması/gölgesi olduğunu savunan Platon, idealar âleminin ilkesinin “İyi” olan “*Bir*” (Tanrı) olduğunu iddia etmiştir. Ona göre hiçbir şey nedensiz meydana gelmez. Bu evrenin nedeni de Tanrı’dır.³²⁴ Evren, doğmuş olan şeylerin en güzeldir. Zira onu var eden, nedenlerin en yetkin olanıdır. Onu idealar âleminden örnek alarak yapmıştır.³²⁵ Bu evreni yaratan Tanrı “İyi” olduğu için mümkün olduğunca onu kendisine benzetmeye çalışmış ve onu en güzel şekilde yaratmıştır.³²⁶ Düzen her zaman düzensizlikten iyi olduğu için Tanrı, hareketsiz ve düzensiz dört unsuru (ateş, toprak, hava ve su) ele alıp orantılı bir şekilde kullanarak idealar ve sayılara uygun şekiller, gözle görülür, duyularla fark edilir bir gök meydana getirmiştir.³²⁷ Ona şekil olarak da kendisine en çok benzeyen, en kusursuz, en uygun şekil olan küre şeklini vermiştir. Evren, idealar örneğine uygun olarak ölümlü ve ölümsüz olan her şeyi içine almış, onun dışında hiçbir şey kalmamıştır.³²⁸ Yaratıcısı, onun kendi kendine yetmesini istediği için onun her tarafına yayılan bir ruh yaratmış ve ona en güzel hareket şekli olan dairesel hareketi vermiştir. Dolayısıyla mümkün olduğunca ona en iyi, en güzel ve en mükemmel olan şekli vererek onu düzensizlikten kurtarmış ve kusursuz bir hale getirmiştir.³²⁹ Tanrı göğü yarattıktan sonra zamanı yaratmak için Güneş, Ay ve diğer beş gezegeni yaratmış, onların her birisini bir yörüngeye yerleştirerek dairesel hareket

³²² Yeryüzündeki cismani varlığın kökeninde ateş, hava, su ve toprak olmak üzere toplam dört unsur olduğunu dile getiren ilk düşünür Empedokles’dir. Kendisinden önceki filozoflardan Thales, ana maddenin su olduğunu; Anaximenes, hava olduğunu; Herakleitos de ateş olduğunu iddia etmiştir. Fakat Empedokles, bunları bir araya getirmiş ve bunlara toprağı da ekleyerek günümüze kadar devam eden *dört unsur/anasır-ı erbaa öğretisini* kurmuştur. (Bkz. Gökberk, *age*, s. 20, 22, 24, 32.) Başta İhvan-ı Safa olmak üzere İslam düşünürlerinin geneli bu görüşü kabul etmiş ve tezlerinde savunmuşlardır.

³²³ Onay, *age*, s. 15-17.

³²⁴ Eflatun, *age*, s. 28.

³²⁵ Eflatun, *age*, s. 29.

³²⁶ Eflatun, *age*, s. 30.

³²⁷ Eflatun, *age*, s. 32-34, 68.

³²⁸ Eflatun, *age*, s. 35, 139.

³²⁹ Eflatun, *age*, s. 36, 69, 98, 139.

etmesini sağlamıştır.³³⁰ Bunlardan birisi olan Dünya, kendi mihveri etrafında sabit durmaktadır.³³¹ Tanrı, bütün işlerini düzene koyduktan sonra her zamanki yaşayışına dönmüş ve evrenin yönetimini kendisini örnek almasını istediği genç Tanrılara bırakmıştır.³³² Evrenin maddesi olan öğelerin tamamı (ateş, hava, su ve toprak), birbirlerinden doğmakta, birbirlerine dönüşmektedir.³³³ Bu nedenle gözle görülür şeylerden hiçbirisinin ana maddesi su, ateş, toprak veya hava'dır diyemeyiz. Dolayısıyla bu dört unsurdan meydana gelen ve duyularımızla algıladığımız varlıklar değil zekâmımızla kavradığımız doğmamış ve yok olmayacak olan idealar gerçek varlıklardır.³³⁴

Platon'un öğrencisi olan Aristo da tümelleri gerçek olarak kabul etmiş, ancak tümellerin değil, sadece tikellerin varlık alanına çıkabildiğini iddia etmiştir. Ona göre madde ve form birbirinden ayrılmaz ikilidir. Bu âlemin maddesi kadim ve sonsuzdur. Tanrı, ezeli olan maddeye şekil veren, onu düzene koyan, onu harekete geçiren İlk Neden ve İlk Muharrik'tir.³³⁵ Bu evrenin dışında herhangi bir yer, boşluk veya zaman yoktur. Zaman, evrendeki cisimlerin hareket sayısıdır. Hareket yoksa zaman da yok olur. Âlem, Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere ikiye ayrılır. Ay-üstü âlem, tamdır, mükemmeldir.³³⁶ Gökyüzü ve orada bulunan yıldızlar, gezegenler, en mükemmel şekil olan küre şeklinde ve en mükemmel hareket şekli olan dairesel hareket halindedir.³³⁷ Dairesel hareketin başlangıç ve sonu olmadığı için Ay-üstü feleğinde herhangi bir kötülük söz konusu değildir. Buna karşılık bir başlangıç ve bitişe sahip olan doğrusal hareketle hareket eden oluş ve bozuluş (kevn-u fesad) âlemi olan Ay-altı feleği kusurludur.³³⁸ Yeryüzü, evrenin merkezinde yer alır ve küre biçimindedir³³⁹ ancak hareket halinde değildir.³⁴⁰ Ay-altındaki varlıklar, dört unsurun (ateş, hava, su ve toprak) dengeli bir şekilde birbirlerine karışıp ayrılmasıyla oluşmuştur.³⁴¹ Ay-altındaki

³³⁰ Eflatun, *age*, s. 42-43.

³³¹ Eflatun, *age*, s. 46.

³³² Eflatun, *age*, s. 50.

³³³ Eflatun, *age*, s. 61.

³³⁴ Eflatun, *age*, s. 64-66.

³³⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 463; *Gökyüzü Üzerine*, s. 47; Onay, *age*, s.17-21.

³³⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (Çev. Saffet Babür), BilgeSu Yayınları, Ankara, 2013, s. 36.

³³⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 52-54, 61.

³³⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 51-54, 61; *Fizik*, s. 405-409.

³³⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 74-75.

³⁴⁰ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 59.

³⁴¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 103-107.

âlemde hiçbir şey kadim ve sonsuz değildir. Buradaki her şey sonradan oluşmuş ve yok olmaya mahkûmdur.³⁴²

Cismani âlemi, Ay-Altı ve Ay-üstü âlem olarak ikiye ayıran ilk kişi Aristo'dur.³⁴³ Onun fiziğini temel alan Batlamyus (100-168), kendisinden sonra yüzyıllarca kabul gören *Dünya Merkezli Âlem Kuramı*'ni sistemleştirmiştir. Bu kurama göre âlem kürevî yapıdadır. Kürevî şekilde olan Dünya, bu âlemin ortasında yer almakta ve sadece kendi eksenini etrafında dönmektedir. Küre şeklindeki diğer yedi gök cismi (Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn) ise kendi yörüngelerinde yerin etrafında dairesel hareket etmektedirler. Batlamyus'un "*el-Mecisti*" adlı eserini Arapçaya tercüme eden Harranlı bir Sabii olan Sabit bin Kurra,³⁴⁴ onun Dünya Merkezli Âlem Sistemine, "*İlk Hareket Ettirici*" ve "*Sabit Yıldızlar Küresi*" olarak tanımladığı dokuzuncu küreyi eklemiştir. Bu kuram, Kilisede bir papaz olan Nicolaus Copernicus'un (1473-1543) Güneş Merkezli Âlem Kuramı kabul görülünceye kadar hem İslam dünyasında hem de batı dünyasında kabul görülmüştür.³⁴⁵

Platon'un fikirlerini yeniden yorumladığı için Yeni-Platoncu akımın kurucusu olarak kabul edilen Plotinos/Eflutin (205-270),³⁴⁶ varlık konusunda *Sudur Nazariyesi* ile meşhur olmuştur. O da Platon gibi Tanrı'ya "Bir" ve "İyi" olarak isimlendirmiş³⁴⁷ ve Onu yetkin/mükemmel olarak kabul etmiştir.³⁴⁸ Ona göre var olan her şey Tanrı'dan başlayıp aşağıya doğru uzanan bir taşma/sudur/feyezan süreciyle meydana gelmiştir. Bu süreç, zorunlu ve kendiliğinden olan bir taşmadır. Ancak ışığın güneşten veya ısının

³⁴² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 91.

³⁴³ Gökberk, *age*, s. 76-77.

³⁴⁴ Sabit bin Kurra (834-931), Harran'da doğmuş, daha sonradan Bağdat'a gelmiş ve Halife el-Mu'tazid'in (892-902) saray astronomları arasına girmiştir. Matematik, mantık, tıp, musiki ve astronomi gibi birçok alanda yetkin olan, ayrıca Süryanice, Arapça ve Grekçe'yi çok iyi bilen Sabit bin Kurra; Hüneyn bin İshak, el-Kindi ve et-Taberi ile birlikte eski Yunan filozoflarının eserlerini tercüme eden en önemli dört isimden birisidir. Sabiilikten vazgeçmeyen hatta Bağdat ve çevresindeki Sabiilerin temsilciğini yapan Sabit bin Kurra, birçok tercüme, telif ve şerhleriyle İslam düşünürlerini etkilemiştir. Geniş bilgi için bkz. Kazım, Sarıkavak, "Sabit b. Kurra'nın İslam Bilim ve Felsefesinin Oluşumundaki Yeri ve Önemi", *HÜİF, I. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, (28-30 Nisan 2006)*, C. I, Şanlıurfa, 2006, s. 379-381; Hatice Toksöz, "Sabit Bin Kurra el-Harrani'nin Felekler Nazariyesi", *HÜİF, I. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, (28-30 Nisan 2006)*, C. I, Şanlıurfa, 2006, s. 385-387.

³⁴⁵ Güneş Merkezli Sistem ile ilgili geniş bilgi için bkz. Seda Özsoy, "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 20, Ankara, 2015, s. 96, 98; Toksöz, *agm*, s. 387-390.

³⁴⁶ Bkz. Plotinos, *Enneadlar*, (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008, s. 5; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 428-429; Gökberk, *age*, s. 117.

³⁴⁷ Eflutin, *Tasuat-ı Eflutin*, (Tashih: Cirar Cihami ve Semih Dahim), Mektebet-i Lübnan Naşirun, Beyrut, 1997, s. 645, 694; Plotinos, *Enneadlar*, s. 209.

³⁴⁸ Eflutin, *Tasuat-ı Eflutin*, s. 267.

ateşten çıkmasıyla bunlarda herhangi bir artma veya azalma olmadığı gibi, Tanrı'dan taşan varlıktan dolayı da kendisinde herhangi bir eksilme veya artma olmaz. Tanrı'dan, ilk önce “İlahi Zihin” (Akıl), sonra “Dünya Ruhı” en sonunda da “Maddi Evren” türemiştir.³⁴⁹ Mutlak Bir'in özünde çokluk bulunmadığı için O'nun fiili de bir olmalıdır. Bu nedenle Bir'den sadece bir (Küllü Akıl) sudur etmiştir.³⁵⁰ Bir, kusursuz ve egemen kudretinin aşırı bolluğu vasıtasıyla önce Akıl/Zekâ'yı meydana getirmiş; Akıl/Zekâ, Bir'i temaşa etme ve O'na yönelmeyle kemale ulaşmış ve kendisinden sonra gelen Ruh'u meydana getirmiş; Ruh da Zekâ'yı temaşa etmekle kemale ulaşmış ve kendisinden daha alt mertebede bulunan Doğa'yı meydana getirmiştir. Bu diziliş şekliyle her varlık, kendisinden önceki varlık tarafından meydana getirilmiştir.³⁵¹

Yeniçağ felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Descartes (1596-1650), mevcut âlemde sadece üç töz/cevher (*Tanrı, Ruh ve Madde*) bulunduğunu; bunlardan Tanrı'nın mükemmel ve sonsuz, Ruh ile Madde'nin sonlu olduğu görüşünü savunmuştur.³⁵² Bu görüşten yola çıkan Spinoza (1632-1677), bu âlemde ezeli, ebedi ve mutlak olan tek bir töz/cevher (Tanrı) olduğunu, diğer bütün varlıkların, O'ndan belli bir düzen ve koşullanma içinde ortaya çıktığını, bu çıkışın da zorunlu olduğunu iddia etmiştir.³⁵³ Alman filozof Leibniz ise, âlemin sonsuz sayıdaki monadlardan (cevherlerden) oluştuğunu, ancak bu monadların dünyayı tasarımlamaları, yani algılarının karanlık ya da açık oluşu bakımından derecelendiğini; en alt basamakta karışık tasarımlı ve pasif olan madde, en üst basamakta ise bütün tasarımları tam bir açıklık ve seçiklikte olan Tanrı bulunduğunu iddia etmiştir.³⁵⁴

Burada Spinoza'nın da Plotinus'un Sudur Nazariyesi'ni kabul ettiği, varlığın Tanrı'dan taşmasının zorunluluğunu savunduğu görülmektedir. Aynı şekilde Leibniz'in de Tanrı'nın en üstte, maddenin ise en altta olduğu Sudur Nazariyesi'ndeki varlık hiyerarşisine benzer bir görüşü savunduğu dikkat çekmektedir.

³⁴⁹ Eflutin, *Tasuat-ı Eflutin*, s. 166, 431-437, 497, 565; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 352.

³⁵⁰ Eflutin, *Tasuat-ı Eflutin*, s. 287, 293; Bu nazariyeyi kabul edenlere göre, Külli Akıl, özü itibarıyla mümkün bir varlık olduğu için çokluk karakterini taşır ve çokluk onunla başlar. Bkz. Mahmut Kaya, “Sudur”, C. 37, *TDVİA*, İstanbul, 2009, s. 467.

³⁵¹ Eflutin, *Tasuat-ı Eflutin*, s. 431; Plotinos, *Enneadlar*, s. 110; Kaya, “Sudur”, s. 468.

³⁵² Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 43; Gökberk, *age*, s. 228, 237.

³⁵³ Selahattin Hilav, *Felsefe El Kitabı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 123; Gökberk, *age*, s. 261-263.

³⁵⁴ Gökberk, *age*, s. 279; Hilav, *age*, s. 126.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindi, varlık konusunda âlemin maddesinin kadim ve sonsuz olduğunu savunan Aristo ve Dehriyye mensuplarının görüşlerini reddetmiş, âlemin yoktan var edildiği görüşünü savunmuştur. Ona göre Tanrı, tektir, eşi ve benzeri yoktur, ezeliyedir, ebedidir, her şeyi yoktan var eden yaratıcıdır, her şeyin ilk nedeni,³⁵⁵ tamamlayıcısı ve kemale erdiricisidir. Hareket etmeyen hareket ettiricidir.³⁵⁶ O'nun bu âlemdeki misali, bedendeki Nefsin misali gibidir. Her ikisinin de etkilerini görürüz ancak onları göremeyiz. Nefis olmadan beden varlığını devam ettiremez. Aynı şekilde Tanrı olmazsa bu âlemde düzen ve devamlılık olmaz.³⁵⁷ Kindi, Farabi ve İbn Sina gibi tedrici bir sudurdan ve akıllar silsilesinden bahsetmemiş ancak hem bütün varlığın Tanrı'dan feyezana ettiğini/taştığını hem de Tanrı'nın bütün var olanları yoktan var ettiğini ifade etmiştir.³⁵⁸ Dolayısıyla sudur/feyezana fiilini bir yaratma fiili olarak kabul etmiştir. Cismani âlemi, Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere ikiye ayıran Kindi; cisim, zaman ve mekânın Tanrı tarafından yaratıldığını, dolayısıyla ezeli ve ebedi olmadıklarını ifade etmiştir.³⁵⁹ Ona göre dört unsurdan (ateş, hava, su, toprak) oluşan Ay-altı feleğinde oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) hâkimdir. Ay-üstü âlemde ise oluş ve bozuluş kanunu yoktur. Felekler, en dış kapsayıcı felektan Ay feleğine kadar iç içe dizilmiştir. Cismani olan Ay-üstü ve Ay-altı âlemdeki bütün varlıklar ve onların hareket sayısı olan zaman, ezeli olmadıkları için yok olmaya mahkûmdur.³⁶⁰

Kindi ile İhvan-ı Safa arasındaki bir dönemde yaşadığı kabul edilen Farabi de varlığı izah ederken Plotinos'un Sudur Nazariyesi'ne benzer bir sistemi savunmuş, var olan her şeyin, Tanrı'dan başlayıp maddeye kadar sıralandığını iddia etmiştir. Ona göre varlık düzeninin ilk sırasında, en kutsal varlık olan *Tanrı*; ikinci sırada, sayıları gök kürelerine eşit olan, sırasıyla dizilen ve madde olmayan *dokuz akıl*; üçüncü sırada, Tanrı ile Ay-altı âlem (yeryüzü) arasında aracı durumunda olan "*Faal Akıl*" (*Etkin Akıl*); dördüncü sırada, gök cisimlerinde hareketi; insan, hayvan ve bitkilerde ise her tür

³⁵⁵ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Feseḫiye: El-Felseḫetu'l Ula*, s. 160-162.

³⁵⁶ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Feseḫiye: Risaletü'l Kindi Fi Hududi'l Eşyâi ve Rusumiha*, s. 165.

³⁵⁷ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Feseḫiye: Risaletü'l Kindi Fi Hududi'l Eşyâi ve Rusumiha*, s. 174.

³⁵⁸ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Feseḫiye: Risaletü'l Kindi İle'l Mu'tasım Bi'l-lah, Fi'l Felseḫeti'l Ula*, s. 161-162.

³⁵⁹ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Feseḫiye: Risaletü'l Kindi Mahiyeti Ma La Yumkinu En Yekune La Nihayetu Lehu*, s. 198.

³⁶⁰ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felseḫiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İleti'l Failleti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 219-220; Sunar, agm, s. 45; İbrahim Agah Çubukçu, "İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar", AÜİF Yayınları, (Tarihsiz), s. 20-21.

faaliyeti ifade eden *ruh/nefis*; beşinci ve altıncı sırada, birbirinden ayrılmayan *form* ve *madde* yer alır. Form ve maddenin birleşmesiyle beraber maddi dört temel unsur (*ateş, hava, toprak ve su*) meydana gelir. Bu maddelerin belli şartlar ve belli oranlarda bir araya gelmeleriyle beraber *ilk somut madde/cisim* (*gök cisimleri, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar*) meydana gelmiştir. Âlem, Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere ikiye ayırır. Ay-üstü âlemde toplam dokuz gök küre/felek ile bunları hareket ettiren dokuz akıl vardır. Bunlardan birincisi en dış küre (Felekü'l Muhit), ikincisi sabit yıldızlar küresi/feleği, üçüncüsü ise Güneş, Ay, Satürn/Zühal, Jüpiter/Müşteri, Mars/Merih, Venüs/Zühre ve Merkür/Utarid adı verilen diğer beş gezegendir.³⁶¹

Farabi'ye göre Tanrı, ilk sebeptir, mükemmeldir, O'nun varlığı, başkasının varlığına taşar. Hiçbir şeye muhtaç olmadığı için O'nun bu taşmaya ihtiyacı yoktur. Ancak buna engel herhangi bir şey de yoktur. Varlıklar, varlıktaki sıralarına göre onun cevherinden pay alır, O'na en yakın olan en mükemmeldir. Bu işleyiş en eksik olana kadar devam eder.³⁶² Aristo'nun "İlk Neden" ile Plotinos'un "Bir'e dair görüşlerini temel alan Farabi'ye göre taşma/sudur, "*doğal bir zorunlulukla*" meydana gelir. Ancak bu, Tanrı'nın bilgisi ve rızası dışında gerçekleşmez.³⁶³ Tanrı, hem Akıl, hem Akleden hem de Akledilendir. O'nun kendi özünü bilmesi sonucu ilk varlık kendisinden taşmıştır.³⁶⁴ Tanrı'dan ilk olarak *Birinci Akıl* taşmıştır. Birinci Akıl'dan itibaren her bir akıl hem kendisini hem de Tanrı'yı aklettiği/düşündüğü için kendisinden bir sonraki akıl ve nefsiyle beraber bir küre taşarak meydana gelmiştir. Ay küresiyle beraber, devri hareket eden ve cevherleri en üstün mükemmeliyete ulaşmış semavi cisimler son bulur.³⁶⁵ Ay-altındaki varlıklar, tabii cisimler, dört unsur ve onlardan meydana gelen (*müvelledat*) madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Mevcut varlıkların en aşağısı, daha cisim haline gelmemiş ilk maddedir. Varlıkların varlık sırası, en mükemmelden en eksiğe doğru sıralanır.³⁶⁶ Gökteki dokuz cisim, yuvarlaktır ve kürevî şekilde

³⁶¹ Farabi, *Ara-u Ehlü'l Medinetü'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 52-54; *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 30, 33-35; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 153-154.

³⁶² Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 29-31.

³⁶³ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 22-23, 30; Tuncay Akgün, "Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 6, S. 11, Ankara, 2012, s. 79.

³⁶⁴ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 155-156.

³⁶⁵ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 33-34; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 156.

³⁶⁶ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 35-37; *Ara-u Ehlü'l Medinetü'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 59.

birbirleriyle bağlantılı olarak hareket ederler.³⁶⁷ Şekilleri en üstün şekil, hareketleri de en üstün harekettir.³⁶⁸

İhvan-ı Safa'nın varlık anlayışını biraz daha detaylı ele alacağımız için onların varlık anlayışına geçmeden önce kendilerinden sonra yaşayan diğer iki İslam filozofu İbn Sina ve Sühreverdi'nin de varlık anlayışına değinmek istiyoruz. Bu iki filozof da Sudur Nazariyesi'ni savunmuştur. İbn Sina'ya göre Mümkünü'l Vücut, yani varlık alanına çıkabilmek ve varlığını devam ettirebilmek için başkasına muhtaç olan varlıklar, Vacibu'l Vücut (varlığı zorunlu) olan Tanrı'dan, O'nun kendi özünü bilmesinin bir sonucu olarak sudur etmiş/taşmıştır. Tek olan, her yönüyle mükemmel olan, kendisi dışında hiçbir şeye muhtaç olmayan Vacibu'l Vücut, bütün varlıkların İlk Nedeni ve İlk Hareket Ettireni'dir. Ondan sadece bir varlık, yani İlk Akıl taşmış, çokluk da İlk Akıl'dan meydana gelmiştir.³⁶⁹ İlk Akıl, kendisini düşünmesiyle/akletmesiyle birlikte ikinci akıl ve nefsiyle beraber birinci felek/küreyi meydana getirir. Bu süreç, Ay-altı âlemi yöneten Faal Akla gelinceye kadar tekrarlanır. Tanrı'ya en yakın olan İlk Akıl, Tanrı'dan sonraki en şerefli varlıktır. Bu durum, en az değerli olan varlığa kadar devam eder. İlk olarak sudur eden İlk Akıl, sonra nefis, sonra göğün maddesi, en sonunda da suretleriyle birlikte meydana gelen dört unsurdur. Faal Akıl; Ay-altı âlemindeki varlıkların maddesi ve başta bitkisel, hayvani ve insani ruhun varlık sebebidir. Ayrıca insan aklının kuvveden fiile geçmesinin nedenidir.³⁷⁰

İbn Sina'ya göre “yaratma” zorunludur. Ancak Plotinos'un iddia ettiği gibi Tanrı'dan sudur eden varlıklar, O'nun iradesi olmadan sudur etmez. Bu fiilde de Tanrı'nın iradesi esastır.³⁷¹ Yaratılmış olan şeyler, sırayla akletme yoluyla sudur ederler. Son akıl, beşeri akılları aydınlatan ve maddeyle birleşmeye yönelik formların yaratıcısı olan “*Faal Akıl*”dır.³⁷² İbn Sina da Aristo gibi Tanrı'yı İlk Neden³⁷³ ve İlk Muharrik;³⁷⁴

³⁶⁷ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 39; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 62, 66.

³⁶⁸ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 41.

³⁶⁹ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 37-38, 43, 47, 327-328, 343, 355, 379, 402-406; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 196; Mircea Eliade, *age*, C. III. s. 156.

³⁷⁰ İbn Sina, *en-Necat-u Min-el Ğereki Fi Bahri Dalalati*, s. 248-249; eş-Şifa (el-İlahiyat), s. 400-401, 407, 409; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 197; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *TDVİA*, C. II, İstanbul, 1989, s. 358.

³⁷¹ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 383-384, 405, 409; Akgün, *agm*, s. 83.

³⁷² İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 248-249, 406-407; Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sina: Doğunun Sönmeyen yıldızı*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 65-67.

³⁷³ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 343, 404.

³⁷⁴ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 373.

zamanı, hareketin sayısı;³⁷⁵ âlemi, Ay-altı ve Ay-üstü âlem; Ay-üstündeki âlemlerde bulunan yıldız ve gezegenleri, en mükemmel şekil olan kürevî şekil ve en mükemmel hareket olan dairesel hareket sahibi; kevn-u fesat (oluş ve bozuluş) diyarını, canlıların ve ağır cisimlerin mekânı olarak kabul ettiği Dünya'yı ise âlemin merkezi ve hareketsiz olarak kabul etmiştir.³⁷⁶ Ancak Aristo'nun, âlemin maddesinin de Tanrı gibi ezeli/kadim olduğu görüşüne katılmamış, Plotinos gibi âlemin sonradan meydana geldiğini, Tanrı'dan bir taşma olduğunu savunmuştur.³⁷⁷

İslam felsefesinin İşrakilik ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdi de temel tezlerini, Sudur Nazariyesi'ne benzer bir sistem üzerine kurmuştur. Ona göre bütün varlıklar, silsile yoluyla yerin ve göğün nuru olan *Nuru'l Envar'dan* işrak/sudur etmiştir. İlk Varlık olan *Nuru'l Envar*, varlıkların en nurlusu/en parlağı, son varlık olan cisim ise, varlıkların en az nurlusu, en karanlığıdır.³⁷⁸ Mutlak Nur olan *Nuru'l Envar*, cismani değildir, bu âlemin dışındadır, diridir, kendi kendine yetendir ve etkindir. Zuhurunun şiddetinden dolayı batındır, yani çok açık olduğundan dolayı görünmezdir. Varlıkların en yücesi ve en mükemmelidir.³⁷⁹ Bütün varlığın ilk nedeni ve onun devamının kaynağıdır.³⁸⁰ *Nuru'l Envar*, ilk olarak Akli/Nurani Âleme, sonra Nefsani/Misali Âleme, son olarak da Cismani Âleme/Duyular Âlemine tezahür etmiştir.³⁸¹ Varlıklar, *Nuru'l Envar'a* yakınlıklarına göre O'ndan feyiz alırlar. O'ndan en uzakta olan Cismani Âlem, O'nun nurundan en az faydalanan âlemdir.³⁸² *Nuru'l Envar'dan* başlayan Sudur Nizamı, kendisinden artık yeni bir varlık feyezana etmeyen en az nurlu varlığa kadar devam etmektedir. *Nuru'l Envar'dan* sadece *Nuru'l Evvel* meydana gelmiştir.³⁸³ *Nuru'l Evvel'den* ikinci Nur, ondan üçüncü Nur sadır olmuştur. Bu sudur/feyezana, Meşşailerin (Farabi ve İbn Sina'nın) iddia ettiği gibi on akıl ve dokuz gezegenle sınırlı değildir. Buradaki nurların/akıllar ve gezegenlerin sayısı, insanın kavrama kapasitesini aşacak kadar çok sayıdadır. Ancak bunların hepsi müstakil

³⁷⁵ İbn Sina, *Resailü İbn Sina*, Menşuratu Biydar, Kum, H. 1400, s. 450, 453; *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 379.

³⁷⁶ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 394, 401, 410.

³⁷⁷ Bkz. İbn Sina, *en-Necat-u Min-el Ğereki Fi Bahri Dalalati*, s. 22-23; *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 405.

³⁷⁸ Sühreverdi, *Heyakeli'n-Nur*, s. 95-96, 99, 110; *Hikmetü'l İşrak*, s. 124, 132; El-Herevi, *age*, s. 30-32, 53-54, 57, 66, 78, 85-89, 91, 109, 216; Nasr, *agm*, s. 281-283.

³⁷⁹ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 100, 126-128, 136, 155; *Heyakeli'n-Nur*, s. 82.

³⁸⁰ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 186.

³⁸¹ Sühreverdi, *Heyakeli'n-Nur*, s. 84.

³⁸² Sühreverdi, *Heyakeli'n-Nur*, s. 85; *Hikmetü'l İşrak*, s. 146.

³⁸³ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 123-124, 126-128, 150

felekler/küreler değildir. Bunlardan sadece dokuz küre müstakil feleklerdir. Her Nur, konumuna göre bir değere sahiptir.³⁸⁴

Cismani olmayan Misal Âlemi'ndeki Mücerret Nurlar'dan feyezan eden *Esiriyat*, *Unsuriyat* ve *Mürekkebat*'tan oluşan bu küreler, Duyular Âlemi'ni teşkil etmiştir. *Esiriyat*; Felekü'l Muhit/Felekü'l Aksa, Sabit Yıldızlar küresi, Ay, Güneş, Merih, Zühal, Zühre, Müşteri ve Utarit küreleridir. Bunlar; kürevî şekil ve dairevi hareket sahibidir, başı ve sonu olmadığı için ölümsüzdür. Feleklerin cisimleri, bizim cisimlerimizin bazen nefislerimize muhalefet ettiği gibi nefislerine muhalefet etmezler. Unsuriyat ve mürekkebat ise; oluş ve bozuluş âlemini oluşturan dört unsur ile onlardan oluşan madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardır. Ay-altı feleğindeki varlıklar, doğrusal şekilde hareket ettikleri için, bir başlangıç ve bitişe sahiptirler. Unsurların bir araya gelmesiyle oluşum (kevn) başlar, ayrılmasıyla da bozuluş (fesad) oluşur. Burada bulunan varlıkların cisimleri, Nuru'l Envar'dan en az işrak/nur aldıkları ve bazen nefislerine muhalefet ettikleri için merteye bakımından en az değerli olanlardır. Bu kürede bulunan varlıklar içinde en şerefli/değerli olanı insandır.³⁸⁵ Güneş ışınlarının kendisinde herhangi bir eksilme meydana getirmediği gibi, mümkün varlıkların Nuru'l Envar'dan sudur etmesinden dolayı da O'nda herhangi bir eksilme meydana gelmez.³⁸⁶ Varlık zincirinde Nuru'l Envar'a en yakın olan Nuru'l Evvel, en değerli; O'ndan en uzakta bulunan cisim ise en az değerli olan varlıktır.³⁸⁷ Bedenler, cismani olduğu için, zulmettir/karanlıktır. Nuru'l Envar'a daha yakın ve O'ndan daha fazla nur alan nefisler, bedenlerde mahpustur/hapsedilmiştir.³⁸⁸

Sühreverdi de Platon gibi Duyular/Müşahede Âlemi'ni Misal/İdeler Âlemi'nin bir yansıması olduğu görüşündedir. Fakat ondan farklı olarak bu âlemi Misal Âlemi'nin bir gölgesi olarak değil de onun bir benzeri olarak değerlendirir.³⁸⁹ Ona göre, Nuru'l Envar, en şerefli müdebbir/düzenleyici olduğu için, mümkün âlemi varlık âlemine

³⁸⁴ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 137-139, 225.

³⁸⁵ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 138-140, 147-148; Çubukçu, "Sühreverdi ve İsrakiye Felsefesi", s. 193-194.

³⁸⁶ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 137.

³⁸⁷ Sühreverdi, *Heyakeli'n-Nur*, s. 95-96, 110; *Hikmetü'l İşrak*, s. 125.

³⁸⁸ Sühreverdi, *Heyakeli'n-Nur*, s. 99.

³⁸⁹ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 145.

getirirken onu en güzel ve en şerefli şekilde var etmiştir. Mevcut âlemden daha güzelini var etmek imkânsızdır.³⁹⁰

2.4. İhvan-ı Safa'nın Varlık Anlayışı

İhvan-ı Safa felsefesinin odak noktasının varlık konusu olduğu³⁹¹ söylenebilir. İhvan'a göre hiçbir şey yokken bir tek Yüce Allah vardı. Yüce Allah, bütün varlığı yoktan, diğer bir ifadeyle kendi nurundan yarattı. Allah, iki âlem yaratmıştır. Bunlardan birisi ruhani, diğeri ise cismani âlemdir. *Yüce Allah, ne cismani ne de ruhanidir*. O, bunların hepsinin sebebidir. *Ruhani âlem*, üç boyutlu cisimler olmayıp Heyula, Nefis ve onları ihtiva eden Akıl'dan oluşan Akıl Âlemi'dir. *Cismani âlem* ise, en dış felek (Felekü'l Muhit), onun kapsadığı felekler, dört unsur (ateş, hava, su, toprak) ve bu unsurlardan meydana gelen varlıklar (müvelledat: madenler, bitkiler, hayvanlar) âlemidir. Felekler âlemi, Ay feleğinin altında bulunan öğeler âlemini kuşattığı gibi, ruhani âlem de felekler âlemini kuşatır. Felekler âleminin şekli, şekillerin en mükemmeli olan *küresel şekil*; hareketi de hareketlerin en mükemmeli olan *dairesel hareket* şeklindedir. Cisimler âlemi; küreler ve yıldızları içine alan ulvi (yüce) olan âlem ile rükünler âlemini ve yaratıkların cinslerini içine alan süfli (alt seviyede) âlem olmak üzere iki kısımdır. *Yine* Allah'ın yarattığı iki yurt vardır. Bunlardan birisi cisimler âlemi ve onların meskeni olan dünya yurdudur. Diğeri ise, ruhlar âlemi ve nefislerin mahalli olan ahiret yurdudur.³⁹² İhvan, mevcut âlemin oluşmadan önceki bilgisinin kimseye bir fayda vermediğini, dolayısıyla onun peşine düşmek yerine onun sonunda gerçekleşecek olan geri dönüş (mead) için hazırlık yapılması gerektiğini ifade eder.³⁹³

İhvan, yaratılışı kabul etmekle birlikte Plotinos'un "*Sudur Nazariyesi*"'ne benzer bir varlık düzenini düşünmektedir. Varlıkların tedrici olarak yaratıldığına inanan İhvan, bunun zorunlu bir feyezan olmadığını; aksine bilinçli, iradeli, amaçlı ve planlı bir yaratma fiili olduğunu söylemektedir.³⁹⁴

İhvan-ı Safa, varlığı meydana getirme sürecinde dört çeşit fiil olduğunu ifade eder. Birincisi, ürettiği şeylerde; heyula, zaman, mekân, hareket, alet ve edevata muhtaç

³⁹⁰ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 137, 155-156; El-Herevi, *age*, s. 10; Çubukçu, "*Sühreverdi ve İşrakiye Felsefesi*", s. 189.

³⁹¹ Onay, *age*, s. 8.

³⁹² Resail, 35. *Risale*, C. III, s. 238; 40. *Risale*, C. III, s. 361-362; İR, 3. *Risale*, C. I, s. 86, 104; 16. *Risale*, C. II, s. 28; 33. *Risale*, C. III, s. 169; 35. *Risale*, C. III, s. 191; 40. *Risale*, C. III, s. 295-296.

³⁹³ Bkz. İR, 52. *Risale*, C. IV, s. 217.

³⁹⁴ Bkz. İR, 39. *Risale*, C. III, s. 276-277.

olan insanların fiilidir. İkincisi, dört unsurdan madenleri, bitkileri ve canlıları meydana getirirken heyula, zaman, mekân ve harekete muhtaç olan Tabiat'ın fiilidir. Üçüncüsü, küreleri, yıldızları, gezegenleri ve dört unsuru meydana getirirken heyula ve harekete muhtaç olan Külli Nefis'in fiilidir. Dördüncüsü ise, şekilden arınık Mücerret Suret'i, İlk Heyula'yı, Külli Nefs'i ve Külli Akl'ı yaratırken hiçbir şeye muhtaç olmayan Yüce Allah'ın fiilidir. Zira O'nun fiili ve sanatı; ibda' ve ihtira'dır. Yani yoktan ve benzersiz bir şekilde yaratmak ve icat etmektir.³⁹⁵

İhvan'a göre bu yaratmada, şöyle bir sıralama söz konusudur: Nurların Nuru (Nuru'l Envar) olan Yüce Allah, ilk olarak Faal Akı (Akli Külli) yaratmıştır. Külli akıl, Yaratıcıdan taşan bir nurdur. Sonra onun aracılığıyla Nefsi Külli'yi yaratmıştır. Nefsi Külli de Yaratıcının Külli akıldan taşıdığı bir nur ve feyizdir. Sonra onun aracılığıyla da Heyula'yı (şekilsiz/suretsiz ilk maddeyi) yaratmıştır. Heyula, Külli Nefsin gölgesi ve yansımasıdır. Soyut suret ise, Allahın izniyle Külli Nefsin Heyula üzerine işlediği nakışlar, boyalar ve şekillerdir. Bunlar, ilahi ve ruhani varlıklar olduğu için Yüce Allah'ın "Ol" sözü ile (*kün-fe-yekûn*), zaman, mekân, oluş ve bozuluşa konu olan madde olmaksızın bir defada, sıralı ve düzenli olarak meydana gelmiştir. Bunların bir anda meydana gelme fiili; şimşegin bir anda çakması, güneşin bir anda doğması, gözlerin eşyayı bir anda görmesi gibi gerçekleşmiştir.³⁹⁶

Varlığı, külli (tümel) ve cüz'i (tikel) olmak üzere ikiye ayıran İhvan'a göre külli varlık mertebeleri, en mükemmelden aşağıya doğru sıralanan toplam dokuz mertebedir. Bunlar, sırasıyla şu şekildedir:³⁹⁷ *Yüce Allah* (bütün mevcudatın varlık nedenidir.) *Külli Akıl* (Bari Teâlâ'dan vasıtasız bir şekilde feyezana eden ilk varlıktır). *Külli Nefs* (Külli Akıl'dan feyezana etmiş, onun vasıtasıyla var edilmiştir). *İlk Heyula* (Külli Nefis'ten feyezana eden ruhani bir cevherdir). *Tabiat*,³⁹⁸ *Mutlak Cisim*, *Felekler*, *Unsurlar* (ateş, hava, su, toprak) ve *Müvelledat* (madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar).³⁹⁹

³⁹⁵ Resail, 42. Risale, C. III, s. 464-465; İR, 19. Risale, C. II, s. 99.

³⁹⁶ Bkz. İR, 29. Risale, C. III, s. 42; 30. Risale, C. III, s. 60; 32. Risale, C. III, s. 158; 39. Risale, C. III, s. 279; 40. Risale, C. III, s. 289; Resail, 42. Risale, C. III, s. 465-466; *el-Camia*, C. V, s. 263.

³⁹⁷ Resail, 30. Risale, C. III, s. 56.

³⁹⁸ Risalelerin bazı yerlerinde Tabiat Heyula'dan önce yazılmıştır. Ancak Risalelerin genelinde Heyula'dan sonra yazıldığı için burada da Heyula'dan sonraki sıraya kaydedilmiştir. Bkz. Resail, 30. Risale, C. III, s. 56; 32. Risale, C. III, s. 181.

³⁹⁹ İhvan'a göre madenlerde; toprak özelliği; Bitkilerde, su özelliği; hayvanlarda, hava özelliği; insanlarda ise, ateş özelliği daha baskındır. İnsanlarda, basit ve bileşik bütün mevcudatların manaları toplanmıştır. Bu nedenle filozoflar, insanı küçük âlem, âlemi de büyük insan olarak adlandırmıştır. Bileşim bakımından

Bu varlıklardan *Küllî Akıl*, *Küllî Nefs*, *Tabiat* ve *İlk Heyula*, ruhani/ilahi âlemde, diğer varlıklar ise cismani âlemde yer alır. Ruhani bir cevher olan Külli Akıl, vasıtasız bir şekilde Bari Teâlâ'dan feyezana eden ilk varlıktır. Külli Akıl; baki, tam ve kâmindir. Külli Akıl vasıtasıyla yaratılan, ondan feyezana eden ruhani bir cevher olan Külli Nefs, baki ve tamdır, ancak kâmil değildir. Külli Nefs aracılığıyla var edilen, ondan feyezana eden ruhani bir cevher olan İlk Heyula, bakidir, ancak tam ve kâmil değildir.⁴⁰⁰ Mutlak Cisimden sonra feyezana biter, artık sadece Yüce Allah'ın izniyle Külli Nefsin tasarrufu sonucu maddeye çeşitli suretler verme fiili gerçekleşir.⁴⁰¹

İhvan, cismani varlıkların dört (fail, suri, tamamlayıcı ve heyulani); İlk Heyulanın üç (fail, suri ve tamamlayıcı); Nefsin iki (fail ve suri); Aklın ise sadece bir (fail) nedeni olduğunu ifade eder.⁴⁰² Cismani varlıkların dört nedeni olduğu görüşü, İhvan'dan önce Kindi ve Aristo tarafından da savunulmuştur.⁴⁰³ Ancak İhvan, onlardan farklı olarak sadece somut cismani âlemdeki varlıklarla yetinmemiş, soyut ruhani âlemdeki varlıkların nedenlerini de açıklamaya çalışmıştır.

İhvana göre Yüce Allah, cismani âlemi on bir tabaka, dokuz felek, yedi gezegen şeklinde belirlemiştir. Bunlar, sırasıyla şöyledir: *Felekü'l Muhit* (*Kuşatıcı Küre*) (en dıştan başlar, bütün evreni kuşatır); *Sabit Yıldızlar Küresi*; *Zühâl* (*Satürn*) *Küresi*; *Müşteri* (*Jüpiter*) *Küresi*; *Merih* (*Mars*) *Küresi*; *Şems* (*Güneş*) *Küresi* (tüm feleklerin tam ortasında yer alır); *Zühre* (*Venus*) *Küresi*; *Utarit* (*Merkür*) *Küresi*; *Kamer* (*Ay*) *Küresi*; *Ateş ve Hava Küresi*; *Su ve Arz* (*Toprak*) *Küresi* (tüm âlemin merkezinde yer alır. Diğer bütün katmanlar, soğanın katmanları gibi merkezde yer alan Yer Küresinin etrafını sarmalar. Bu katmanların hepsi, bir canlının bedenindeki organlar gibidir. Bunlar, birbirleriyle bitişiktir, aralarında boşluk yoktur. Felekler âlemi, Ay feleğinin altında bulunan unsurlar âlemini kuşattığı gibi, ruhani âlem de felekler âlemini kuşatır. Şekillerin en iyisi küre, hareketlerin en iyisi de dairesel hareket olduğu için Yüce Allah, felekler âlemini küre şeklinde yaratmış, dairesel şekilde de hareket ettirmektedir.⁴⁰⁴

Varlıklar arasında, en değersizinden en değerlisine doğru bir sıralama söz konusudur. Varlığın en tepe noktasında, en değerli varlık olan Yüce Allah yer alır. En

madenler, unsurlardan; bitkiler madenlerden; hayvanlar bitkilerden; insanlar ise, hayvanlardan daha değerlidir. Bkz. İR, 32. *Risale*, C. III, s. 153; 33. *Risale*, C. III, s. 165; Resail, 42, *Risale*, C. III, s. 466.

⁴⁰⁰ Resail, 40. *Risale*, C. III, s. 361-362; 32. *Risale*, C. III, s. 184.

⁴⁰¹ Resail, 32. *Risale*, C. III, s. 197.

⁴⁰² Resail, 35. *Risale*, C. III, s. 237-238; 40. *Risale*, s. 358-359.

⁴⁰³ Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 20.

⁴⁰⁴ Resail, 40. *Risale*, C. III, s. 361-362.

alt noktasında ise varlığın en değersiz olan madde, yani cisimlerin cevheri en kaba ve en yoğun olan toprak yer alır. Varlıklar, buldukları dereceye göre bir değere sahiptirler. Varlığın en alt katmanı olan maddeden yukarıya doğru gidildikçe varlıkların değeri artmaktadır. Dolayısıyla madenler dört unsurdan; bitkiler madenlerden; hayvanlar bitkilerden; insanlar da hayvanlardan daha üstündür. İnsan, Ay feleğinin altındaki varlıkların en değerlisidir.⁴⁰⁵ Nefis, cisimden daha fazla Yüce Allah'a yakın olduğu için cisimden daha değerlidir.⁴⁰⁶

Burada dikkat çeken husus, Yüce Allah dışındaki cismani âlem ile ruhani âlemdeki varlıkların diziliş sırasındaki konumlarının kendilerine kazandırdığı değerdir. Ruhani âlemdeki varlıklar, en tepeden en aşağıya doğru, konumuna göre bir değere sahiptir. Örneğin Allah'tan sonra en tepe kısmında bulunan Külli Akıl, değeri en fazla olan varlıktır. En alt kısmında yer alan Heyula (henüz cisimleşmemiş ilk madde) ise değeri en az olan varlıktır. Bu durum cismani varlıklar arasında da devam etmekte, tümel varlık zincirinde en alt sırada yer alan dört unsur ve özellikle de son sıradaki toprak, en az değere sahip olan varlıktır. Ay-altı feleğinde yer alan varlıklar arasında ise varlıkların değeri, sondan başlayarak geriye doğru sıralanmaktadır. Buradaki en değerli varlık, son sırada yer alan insandır. Ardından sırayla hayvanlar, bitkiler, madenler ve dört unsur gelmektedir. Bunu şöyle ifade etmek de mümkündür: tümel varlıkların birbirlerine göre değeri, topraktan başlayarak iki yönlü olarak yükselir. Birinci yön; *Mutlak Cisim, Heyula, Tabiat, Külli Nefs ve Külli Akl'*a kadar devam eder. İkinci yön ise, *Madenler, Bitkiler, Hayvanlar* ve varlık zincirinin son halkası olan *İnsan*'a kadar devam eder. Bütün varlıklar açısından en değerli varlık Allah'tan sonra *Külli Akıl*, Ay-altı feleği altındaki varlıklarda ise *İnsan*'dır.

İhvan'a göre insanın hayvan karşısındaki durumu, yüce âlemin aşağı âlem karşısındaki durumu gibidir. Yine insanın hayvan üzerindeki tasarruf ve hâkimiyeti, felekler âleminin ve gökler sakinlerinin onların altındaki yeryüzü şahısları üzerindeki tasarruf ve hâkimiyeti gibidir. İnsan, hayvan ile felekler âlemi arasında vasıtaadır. Kendisine taşanı ona taşırır. Hayvan, onun ihtiyacına göre ona hizmetçi olur. Bitki de kendisine ulaşan sıvılar ve hayvan için aldığı besinler sebebiyle unsurlar ile hayvanlar arasında vasıtaadır. Yaratıklar, birbirini destekleyen bina parçaları gibi birbiriyle

⁴⁰⁵ Resail, 32. *Risale*, C. III, s. 197-198; İR, 10. *Risale*, C. I, s. 271; 20. *Risale*, C. II, s. 121 vd.; 22. *Risale*, C. II, s. 141 vd.; *el-Camia*, C. V. s. 99.

⁴⁰⁶ İR, 26. *Risale*, C. II, s. 322.

irtibatlıdır. Bütün yaratıklar, tek bir Yaratıcının dilemesiyle meydana gelirler.⁴⁰⁷ Allah'ın yarattığı âlem; felekler, burçlar, yıldızlar, unsurlar ve müvelledattan⁴⁰⁸ oluşan bütün yaratıklarla bir tek insan ve bir tek hayvan hükmündedir. Meleklerin güçlerinin gök tabakalarına ve felekler uzayına yayılması, bir tek insan nefsinin bütün bedenine ve eklemlerine yayılması gibidir.⁴⁰⁹

Sudur Nazariyesi'nin ilk savunan Plotinos ile İslam filozoflarından Farabi, İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Sühreverdi'nin bu nazariye ile ilgili benzer görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: varlık, Tanrı'nın nurundan, feyzinden, iyiliğinden taşar. Bu taşmadan dolayı Tanrı'da herhangi bir artma veya azalma meydana gelmez. Tanrı'dan sadece bir tek varlık taşar. Bu varlık da Akıl'dır. Diğer varlıklar, tedrici olarak bu Akıl'dan taşar. Varlığın değeri/şerefi/kıymeti, Tanrı'ya en yakın olandan aşağıya doğru azalır. En değerli varlık, Tanrı, en az değerli olan ise varlık zincirinin son halkası olan maddedir/topraktır. Cismani âleme hareket ve canlılık veren, Âlemin Ruhu/ Külli Nefs'tir.

Bu düşünürlerin Sudur Nazariyesi ile ilgili farklı görüşlerine gelince; Farabi ve İbn Sina, akıllar silsilesini, onuncu akla kadar devam ettirirler. Onlara göre sırasıyla toplam on akıl taşmış, en son akıl olan Ay-altı feleğini (yeryüzünü) Allah'ın izni ile varlık âlemine çıkararak ve yöneten "*Faal Akıl*"dır. Sühreverdi, akılların sayılamayacak kadar çok olduğunu iddia eder. Plotinos ile İhvan ise, İlk Akıl'ı, "*Külli Akıl*" (*Faal Akıl*) olarak kabul ederler. İslam filozoflarının tamamı, bu taşma sürecini aynı zamanda bir yaratma fiili olarak görürler. Onlara göre Tanrı, yaratıcıdır, her şeyi sudur yoluyla yaratmıştır. Ondan izinsiz ve habersiz hiçbir şey olmaz. Ancak Tanrı, bu âlemi doğrudan değil vesileler (aracılar) vasıtasıyla yönetir. İhvan, bu araçların filozoflar tarafından "*tabiat güçleri*", din tarafından ise "*melekler*" ve "*Allah'ın orduları*" olarak adlandırıldığını söyler. İslam filozofları, Ay-altı feleğini, *oluş ve bozuluş (kevn-u fesat)* âlemi olarak adlandırır ve yeryüzündeki en değerli varlığın, hem cismen hem de ruhen en mükemmeli olan insan olduğunu iddia ederler.

Cismani maddenin esasının dört unsur olduğunu iddia eden ilk filozof, Antik Yunan doğa filozoflarından Empedokles'tir.⁴¹⁰ Tanrı'yı varlığın İlk Nedeni ve İlk

⁴⁰⁷ İR, *el-Camia*, C. V. s. 109.

⁴⁰⁸ Unsurlar: ateş, hava, su ve toprak; müvelledat ise bunlardan doğan; madenler, bitkiler, havanlar ve insanlardır.

⁴⁰⁹ İR, 30. *Risale*, C. III, s. 74.

⁴¹⁰ Bkz. Gökberk, *age*, s. 20, 22, 24, 32.

Muharrik'i olarak tanımlayan; cismani âlemi, Ay-altı ve Ay-üstü diye ikiye ayıran; Ay-üstü âlemindeki varlıkların (gezegen ve yıldızların) şeklinin küre, hareketlerinin de dairevi olduğu, bu şekil ve hareketin de en mükemmel şekil ve hareket olduğunu iddia eden ilk kişi Aristo'dur.⁴¹¹ Sudur nazariyesini savunan ilk kişi ise Plotinos'tur.⁴¹² Farabi, İhvan-ı Safa, İbn Sina ve Sühreverdi'nin biraz değiştirerek savundukları bu nazariyenin asıl kaynağı; İslam düşünce tarihinde "*Kitabu'l-Usuluciyya*" ya da "*Kitabu'r-Rububiyye*"; Batı'da ise "*Theologia*" olarak adlandırılan ve Aristo'ya atfedilen eserdir. Ancak bu eser, Aristo'nun değil, Plotinos'un "*Enneadlar*" adlı eserinin 4, 5 ve 6. Bölümlerinin bir özeti mahiyetindedir.⁴¹³

Sudur Nazariyesi, Gazzali, İbn Rüşd, el-Bağdadi ve İbn Teymiye gibi bazı İslam düşünürleri tarafından çeşitli yönlerden eleştirilmiştir.⁴¹⁴ Bu düşünürlerden Gazali, *Tehafetü'l Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserinde, içerdiği akıllar, felekler ve nefislerle ilgili görüşlerden dolayı Sudur Nazariyesi'ni akli ispattan uzak, gerçek olması imkânsız olan bir zan; rüyada bile görülürse hayret edilecek ahmakça bir iddia olarak değerlendirmiştir.⁴¹⁵ Hatta bununla da yetinmeyerek, "*Allah'ın bilgisinin külli; Âlemin kadim; haşrin de ruhani olduğu*" görüşünü savunan Farabi ve İbn Sina'yı, "*Ben onları göklerin, yerin ve kendi nefislerinin yaratılışına şahit kılmadım*"⁴¹⁶ ayetini inkâr etmekle, dolayısıyla küfre girmekle suçlamıştır.⁴¹⁷

Gazzali'ye göre, Sudur Nazariyesi'ni savunan filozoflar (Farabi ve İbn Sina), Tanrı'nın yoktan var edici olduğunu kanıtlamaktan aciz oldukları için, *âlemin zaman bakımından kadim, Tanrı bakımından hadis olduğunu* iddia ederek âlemin kідemini savunan Dehriyye ile onun hudusunu savunan peygamberlere ait görüşlerin arasını bulmaya çalışmış,⁴¹⁸ ancak birçok iddialarında çelişkiye düşmüşlerdir. Örneğin: Hem âlemin kadim olduğunu hem de Tanrı'nın bu âlemin Sanii, bu âlemin de onun eseri

⁴¹¹ Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 36, 51-54, 58-59, 61, 74; *Fizik*, s. 403, 405, 407; Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011, s. 29, 31, 43, 48, 101.

⁴¹² Plotinos, *age*, s. 110.

⁴¹³ Bkz. Merdin, *age*, C. I. s. 195.

⁴¹⁴ Kaya, "Sudur", s. 468.

⁴¹⁵ Ebu Hamid el-Gazzali, *Tehafetü'l Felasife*, (Tahkik: Süleyman Dünya), Şemsu Tebrizi Yayınevi, Tahran, H. 1424, s. 84, 141; *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 65, 67, 73.

⁴¹⁶ *Kehf*, 18/51.

⁴¹⁷ Gazzali, *Tehafetü'l Felasife*, s. 134; *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 67.

⁴¹⁸ Gazzali, *Tehafetü'l Felasife*, s. 141; *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17, 75.

olduğunu savunmuşlar.⁴¹⁹ Hem âlemin Tanrı'dan sudur edişini zorunlu kabul etmiş hem de Tanrı'yı âlemin Sanii kabul etmişler.⁴²⁰ Hem bir'den sadece bir sadır olur iddiasında bulunmuş, hem de İlk Akıl'dan itibaren çoklu suduru/türemeyi başlatmışlar. Hem Faal Akl'ın basit/sade bir cevher olduğunu iddia etmişler hem de ondan mürekkep olan, nefis ve cisim gibi ayrı özelliklere sahip olan bu âlemin sudur ettiğini iddia etmişler.⁴²¹ Onlar, Tanrı'nın sadece kendi zatını aklettiğini/bildiğini, iddia ederek O'nu adeta âlem ve içindekilerden habersiz bir ölü konumuna koymuşlar. Ayrıca Tanrı'nın akletme/bilme eylemini sadece kendi zatıyla sınırlandırmış buna karşılık kendisinden sudur eden İlk Akl'ın hem kendisini hem Tanrı'yı hem de kendisinden sudur eden varlıkları aklettiğini iddia etmekle, bilme bakımından Tanrı'nın mertebesini kendisinden sonra gelen varlıkların altına düşürerek çelişkiye düşmüşlerdir.⁴²²

Gazali, Tanrı'nın Alim, (her şeyi bilen), Mürid (irade sahibi) ve Kadir (istediğini yapan kudret sahibi) olduğunu, muhtelif ve mütecanis şeyleri istediği şekilde ve istediği zaman yaratabileceğini ifade eder. Ancak Tanrı'nın zâtı ve O'nun yaratma fiilinin nasıl olduğunu öğrenmenin insanın kavrama seviyesini aştığını; bu nedenle de peygamberlerin ortaya koyduğu ilkelerle yetinip bu konuları araştırmaktan vazgeçmek gerektiğini iddia eder.⁴²³

İbn Rüşd, Gazzali'nin *Tehafetü'l Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserine karşılık kaleme aldığı *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* adlı eserinde, Gazzali'yi, filozofların görüşlerini iyi anlamamakla suçlamış,⁴²⁴ ona karşılık filozofları savunmuştur. Burada, İhvan-ı Safa'nın, daha Gazzali ve İbn Rüşd dünyaya gelmeden önce bu konudaki tartışmaların sebep ve sonuçlarını detaylı bir şekilde ele alması dikkat çekicidir. İhvan, 40. Risalede bu konuyla ilgili şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: “*Ey kardeşim! Akil ve bilge kişilerin sözlerine art niyetle yaklaşmaktan ve onların sözlerinin derin ve ince manalarını yanlış anlamaktan sakın! Zira art niyetli yaklaşım, sahibini bilge kişilere karşı kötü zanna götürür. Bilgelerin “âlem, zaman ve mekân içinde yaratılmamıştır” sözüne art niyetle yaklaşan ve bu sözün mahiyetini anlayamayan pek çok kişi, onların “âlemin kadim olduğu, yani Tanrı tarafından yaratılmadığı, öncesiz*

⁴¹⁹ Gazzali, *Tehafetü'l Felasife*, s. 120; *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 55, 75

⁴²⁰ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 56

⁴²¹ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 63.

⁴²² Gazzali, *Tehafetü'l Felasife*, s. 134.

⁴²³ Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 73.

⁴²⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, s. 58.

*olduğu” görüşünde olduklarını vehmetmiş ve onlar hakkında kötü zanlarda bulunmuşlardır. Hâlbuki bilgiler, bu sözleriyle yaratmanın en mükemmel şeklini kastetmişlerdir. Zira daha felekler yaratılmadan önce ne zaman ne de mekân söz konusuydu. Çünkü zaman, feleğin hareket sayısı, mekân ise onun dış yüzeyinden ibarettir. Yüce Allah, felekle birlikte mekânı, onu harekete geçirmekle birlikte de zamanı yaratmıştır.”*⁴²⁵

İbn Rüşd, Gazzali’ye karşı bazı konularda Farabi ve İbn Sina’yı savunmasına rağmen, bazı hususlarda kelamcılara ödün verip eski filozofların, özellikle de Aristo’nun metot ve görüşlerini tam olarak dikkate almadıkları gerekçesiyle onları da eleştirmektedir. Örneğin; Aristo’nun kesin öncüllere dayanan “*burhani*” yöntemi yerine kelamcıların zanna dayanan “*bilinenden bilinmeyene ulaşma*” yöntemini kullanmaları nedeniyle onları eleştirmiştir.⁴²⁶ Bilindiği üzere bu yöntemi kullanan filozoflar, görülen âlemden yola çıkarak görülmeyen âlem teorisini geliştirmiş, ikisi arasında benzerlik kurmaya çalışmışlardır.⁴²⁷ İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina’yı, görülmeyen âlemin faili ile görülen âlemin failini birbirine benzetme;⁴²⁸ *bir tek failden ancak bir tek eser çıkar* görüşünü savunma ve “*Bir*” kavramını nicelik olarak kabul etme hususlarında da eleştirmiştir.⁴²⁹

Âlemin yaratılışıyla ilgili K. Kerim’in bazı ayetlerini⁴³⁰ yorumlayan İbn Rüşd, âlemin kıdemi (öncesizliği) veya hudusu (yoktan var edilişi) konusunda, orta yolu tercih etmiştir. Ona göre, Platon ve taraftarları âlemin sonradan var edildiğini (muhtes), hatta “*sürekli yaratma*” (*ezeli muhtes*) olduğunu; Aristo ve taraftarlarının ise onun öncesizliğini (kadim) savunmuşlardır. Âlem, hem kadime hem de muhtese benzediği için arada kalanlardan bazıları onu muhtese bazıları ise kadime benzetmiş ve bunun üzerinde tartışmışlardır. Fakat gerçekte ne hakiki muhtes ne de hakiki kadimdir. Zira bir fail tarafından var edildiği için gerçek anlamda kadim değildir. Aynı şekilde bir başka şeyden, bir başka şey aracılığıyla meydana getirildiği için de gerçek anlamda

⁴²⁵ Resail, 40. Risale, C. III, s. 356.

⁴²⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, s. 31, 100, 145-146, 176, 221.

⁴²⁷ Bkz. Oya Şimşek, “İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirisi”, *UÜİF Dergisi* Cilt: 17, Sayı: 1, Bursa, 2008, s. 286.

⁴²⁸ İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina’nın, Ay-altı feleğini meydana getiren ve yöneten Akıl için kullandıkları “*Faal Akıl*” kavramını, Aristo gibi Tanrı için kullanmıştır. Bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, s. 99-100.

⁴²⁹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, s. 98-100.

⁴³⁰ *Hûd*, 11/7; *Fussilet*, 41/11; *Enbiyâ*, 21/30; *İbrahim*, 14/48.

muhdes değildir. Ancak onun muhdes (yaratılmış) olduğunu söylemek daha uygundur.⁴³¹

Büyük Selçuklu Veziri Nizamülmülk döneminden itibaren İslam dünyasının, özellikle de Sünni Müslüman topluluğun temel dini referansları, medrese çıkışlı âlimler olmuştur. Medreselerin eğitim müfredatı ise, bazı konularda felsefe ve filozofları hedef alan Gazzali tarafından oluşturulmuştur. Bu nedenle Gazzali'nin felsefeye ve İslam filozoflarına yönelik eleştirileri, günümüze kadar etkisini devam ettirebilmiş, Müslümanların çoğunun felsefeye ve filozoflara olumsuz bakmalarına sebep olmuştur. Gazzali'nin bu tutumunu değerlendiren Kemal Gürüz, ona yönelik şöyle ağır bir eleştiride bulunmaktadır: *“Genel olarak 750-1100 yılları arasındaki bir dönemi kapsayan İslam Aydınlanması, Moğol istilasından yaklaşık yüz yıl önce, Gazzali'nin insan aklına dayalı muhakeme üzerine getirdiği katı sınırlamalarla sona ermiştir. Gazzali'nin bu tutumu, İslam âleminin geri kalmasında en az Moğol istilası kadar etkili olmuştur.”*⁴³²

2.5. İhvan-ı Safa'ya Göre Tanrı-Âlem İlişkisi

İhvan-ı Safa, Sudur Nazariyesi'ni savunmasına rağmen, âlemi, Tanrı'nın bir parçası olarak kabul etmez. Onlara göre âlem, Allah'tan bir parça değildir. Güneşten çıkan ısı ve ışık, güneşten; ateşten çıkan ısı da ateşten bir parça olmadığı gibi âlemin varlığının Allah'tan olması da onun bir parçası olduğu anlamına gelmez. Âlem onun bahşettiği bir lütuf, akıttığı bir feyiz ve cömertlik; fiil yokken onun yaptığı bir fiildir. Ancak âlemin durumu, güneş ışığının güneşten bağımsız iradesiz olarak var olması gibi değildir. Güneş ona müdahale edemez, Allah onu kontrol eder. Zira Allah onu yaratır ve kontrol eder. Allah, fiilinde özgürdür (fail-i muhtar), tıpkı konuşanın isterse konuşması isterse susması, yani konuşmasına hakim olması gibi O da dilerse fiilini yapar, dilerse yapmaz. Yüce Allah, dilerse cömertliğini, lütfünü, nimetini, ihsanını rahmetini hikmetiyle akıtır, isterse bu fiillinden vazgeçer onu terk eder. O fiilini yapmaya veya terk etmeye kadirdir. Zira mutlak kadir olan fail, fiilini yapıp yapmamakta özgürdür. Hikmetli iş yapan her özgür failin her fiili bir amaca dayanır. Amaçsız veya ulaşılmayacak fiiller hikmetli iş yapan failin işi olamaz. Yine hikmetli iş yapan her fail, amacına ulaşıncaya yaptığı işi bırakır. O halde bu âlemi yaratan Allah, bu

⁴³¹ İbn Rüşd, *Fasl-ül-Mekaal*, s. 15-17; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, s. 89.

⁴³² Gürüz, *age*, s. 45, 70.

âlemle bir amacı gerçekleştirmek ister. Bu amacına ulaşınca da yaratma işini bırakacak ve kıyamet kopacaktır.⁴³³

İhvan, varlık hiyerarşisini açıklarken Pisagor'un sayı sistemini varlık anlayışının temeline yerleştirmektedir. Onlara göre, varlıkların birbirlerine nispeti sayıların birbirlerine nispeti gibidir.⁴³⁴ Tüm varlıklar bir sıralamaya göre meydana gelir. Her bir varlık, kendisinden sonrakinin varlık sebebidir. Özellikle Ay-altı âlemindeki varlıkların her birisi kendisinden önceki varlığın hem varlık sebebi hem de beslenme kaynağıdır. Örneğin dört unsur olmadan türevleri meydana gelemez. Bitkiler olmadan hayvanlar meydana gelemez ve varlığını devam ettiremez, hayvanlar ve bitkiler olmadan insanlar var olamaz ve varlıklarını devam ettiremezler.⁴³⁵ Dolayısıyla tüm varlıklar, birbirine bağlı ve birbirine muhtaç yaratılmıştır.

Cismani âlem, toplam on bir tabakadan oluşan tek bir küredir. Bunlardan dokuzu, içi boş, şeffaf ve kürevî feleklerdir. Bu feleklerdeki gezegenler de şekil olarak parlak ve kürevî, hareket bakımından ise dairevidir. Ay feleğinin altında, biri ateş ve hava, diğeri de su ve toprak olmak üzere iki küre vardır. Her biri kendisinden öncekiyle ve sonrakiyle bitişiktir. Aralarında herhangi bir boşluk yoktur. Yeryüzündeki bütün varlıklar da tek bir küre gibidir. Örneğin yeryüzündeki dağların, nehirlerin, mevsimlerin, gece ve gündüzün, yağmur, buhar ve suyun, bitkilerin, hayvanların ve insan bedenlerinin döngüsü de böyledir.⁴³⁶

Ay-altı feleğinde bulunan dört unsurdan ateş aşırı sıcak; hava, aşırı soğuk; su, aşırı nemli; toprak ise aşırı kurudur. Bu dört tabiatın belli şartlar ve oranlardaki bileşenlerinden madenler, bitkiler ve hayvanlar oluşur. Onlar da feleklerin sırası gibi belli bir sıra ve düzen içinde yer alır. Madenlerin başı bitkiye, bitkilerin başı hayvana, hayvanların başı insana, insanların başı ise meleklerle bitişiktir. Meleklerin de kendi aralarında bir takım mertebeleri vardır.⁴³⁷

Madenlerin en alt kısmı, toprakla bitişik olan alçı, tuz, kükürt ve cıvadır. Cıva ve kükürdün belli şartlarda bir araya gelmeleriyle birlikte diğer madenler ortaya çıkar. Madenlerin en değerlisi cıva ve kükürdün uygun şartlarda bir araya gelip birleşmesiyle meydana gelen ve başı bitkiyle bitişik olan gümüş, altın ve yakut gibi madenlerdir.

⁴³³ Bkz. İR, 39. Risale, C. III, 276-277.

⁴³⁴ İR, 1. Risale, C. I, s. 36.

⁴³⁵ İR, 40. Risale, C. III, 300-301; *el-Camia*, C.V. s. 79-80.

⁴³⁶ İR, 51. Risale, C. IV, 207-208.

⁴³⁷ Resail, 21. Risale, C II. s. 151, 168; İR, *el-Camia*, C. V. s. 124-126.

Bitkilerin madenle bitişik olan kısmı, günün sadece belli bir kısmında yaşayan mantarlar ile gübre otudur. Bitkilerin hayvanla bitişik kısmı, cismi ile bitki, nefsi ile hayvan olan, erkekleri dişileri aşıl原因 ve başı kesildiğinde yaşayamayan hurma ağacı ve yerde kökleri olmayan, çeşitli bitkilere yapışarak/sarılarak onların nemini emen “*Kesusa*” adlı bitki türüdür. Hayvanların bitkiyle bitişik olan başı, sadece bir tek dokunma duyusuna sahip ve hayvanların en eksiği olan salyangozdur. Hayvanların sonu ise, çeşitli yönleriyle insanlara benzeyen maymun, at, evcil kuş, fil, saksağan, bülbül, papağan ve bal arısıdır. İnsanların hayvanlarla bitişik olan başı; duyulur/hissedilirden başka bir şey bilmeyen, cismani şeyler dışındaki hayırları tanımayan, bedenleri iyileştirmekten başka bir şey istemeyen, dünyadan başkasına rağbet etmeyen, mümkün olmadığını bildikleri halde orada ebedi kalmak isteyen, hayvanlar gibi yeme içme dışında bir haz arzulamayan, domuzlar ve eşekler gibi cinsel ilişki ve evlikten başka bir konuda yarışmayan, karınca gibi ihtiyaç duymadığı halde mal toplayan, leşe üşüşen köpekler gibi dünya malı için boğuşan, tavus kuşu gibi süslü elbiseler peşinde koşan, bedenleri insan bedeni gibi olsa da nefislerinin fiilleri hayvani ve bitkisel nefis fiilleri gibi olan kimselerdir. İnsanların meleklerle bitişik olan sonu ise; nefisini kötülüklerden arındıran, dünyada nefisleriyle melekler türünden oldukları halde bedeniyle insan fertlerinden olup onlarla beraber yaşayan, cismi ile insan, nefsi ile melek gibi olan kişilerdir. Bu düzen bütün âlemde mevcuttur; toprağın sonu suya, suyun sonu havaya, havanın sonu ateşe, ateşin sonu ışığa bitişiktir. Sesler arasında da böyle bir düzen vardır. Taşın sesi, bitkinin sesine, bitkinin sesi hayvanın sesine, hayvanın sesi insanın sesine, insanın sesi meleklerin sesine bitişiktir.⁴³⁸

İhvan’a göre madenler, bitkiler ve hayvanlar birbirlerine göre sıralanmışlar ve bunlar birbirlerine dönüşebilirler.⁴³⁹ İhvan’ın buradaki açıklamalarından yola çıkılarak onların, türler arası geçişi savunduğu söylenemez. Zira onların, türler arası geçişiyle ilgili hiçbir beyanı söz konusu değildir. Burada kastedilenin, madenlerin bitkilere, bitkilerin de hayvanların cesetlerine madde oluşu; hayvan ve bitkilerin cesetlerinin de bozulduğunda toprağa dönüşmesi kastedilmiştir. Örneğin yırtıcı bir hayvanın, öldürüp parçaladığı bir kurbanını yemesi, bir bitkinin otçul hayvanlara yem olup bedenlerine dönüşmesi, bir insanın cesedinin mezarda çürüyüp toprağa karışması ve bazı hayvanlara

⁴³⁸ Resail, 22. *Risale*, C. II, s. 178; 31. *Risale*, C. III, s. 129; 48. *Risale*, C. IV. S. 237-238; İR, 20. *Risale*, C. II, 106; 31. *Risale*, C. III, 112-113; 34. *Risale*, C. III, 179-184; 51. *Risale*, C. IV, 209-212; *el-Camia*, C. V. s. 90, 93.

⁴³⁹ İR, *el-Camia*, C. V. s. 90.

yem olması, yine insanların beslendikleri bitkiler ve hayvan etlerinin dolaylı olarak da olsa insan bedenine dönüşmesi, bu şekilde yorumlanabilir.

Âlemin düzeni ve dört varlık tabakası (madenler, bitkiler, hayvan ve insan) ile bu tabakalar arasındaki ilişki ve yakınlık konusunda dile getirdiği düşüncelerinden dolayı, Friedrich Dieterici tarafından İhvan, “10. Yüzyılın Darvincileri” olarak nitelendirilmiştir.⁴⁴⁰ Fakat İhvan’ın bu görüşünü birebir materyalist düşüncenin savunulduğu evrim teorisiyle eş tutmak mümkün değildir. Zira biyolojik anlamda Darwin tarafından savunulan ‘Evrin Teorisi’ ile her bir canlı türünün, diğer bir türün değişimi sonucu oluştuğu iddia edilmektedir.⁴⁴¹ İhvan ise, türlerin değişmezliğini ve bir üst tabakaya geçişin söz konusu olmadığını kabul etmektedir. Bununla birlikte bu düzenin sadece biyolojik varlıklar arasında değil cansız varlıklar arasında da mevcut olduğunu, ayrıca bunun planlı, programlı, bilinçli ve hikmetli bir yaratma fiili olduğunu savunmaktadır.⁴⁴²

İhvan, yaratılışın amacını şu şekilde açıklamaktadır: “Bazı haberlerde anlatıldığına göre, Yüce Allah’ın peygamberlerinden biri, Rabbine yakarma (münacaat) esnasında şöyle dedi: “*Ya Rabbi, yok iken yarattığın bu şeyi niçin yarattın?*” Rabbi de remiz yoluyla şöyle dedi: “*Ben, erdemleri ve iyilikleri gizli olan ve bilinmeyen bir hazine idim. Sonra bilinmek istedim.*”⁴⁴³ Yani âlemin yaratılışının amacı, Yüce Allah’ın hikmet, fazilet, erdem ve iyiliklerinin bilinme iradesidir. İhvan, âlemin yaratılış amacı, zamanı ve şu an bulunduğu sureti ile ilgili sorulara; “*Yüce Allah, hikmet sahibi, âlemin yaratılışı ise hikmettir. Hikmet sahibi bir hâkim için hikmetli şeyi yapmak vaciptir. O, ezeli ilmiyle bildiği en uygun zamanda, en sağlam ve en mükemmel surette bu âlemi yaratmıştır*” şeklinde cevap vermektedir.⁴⁴⁴ İhvan’a göre tüm âlemin cismi, tek bir hayvan, tek bir insan ve tek bir şehir gibi tasarlanmıştır.⁴⁴⁵ Âleminde yaratılan her şey, olabilecek en sağlam şekil ve surette yaratılmıştır. Âlemin hiçbir yerinde hiçbir eksiklik ve düzensizlik söz konusu değildir. Bu âlem, yaratılabilecek en iyi âlemdir. Âlemin şimdiki suretinden daha sağlam ve daha düzgün bir surette olması caiz ve mümkün değildir.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Uysal, *ag.md.*, s. 578.

⁴⁴¹ Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 42.

⁴⁴² İR, 42. *Risale*, C. III, 377.

⁴⁴³ Resail, 40. *Risale*, C. III, s. 356.

⁴⁴⁴ Bkz. Resail, 40. *Risale*, C. III, s. 361.

⁴⁴⁵ Resail, 3. *Risale*, C. I. s. 217; 20. *Risale*, C. II. 143-144; İR, 5. *Risale*, C. I, s. 148.

⁴⁴⁶ Bkz. İR, 1. *Risale*, C. I, s. 36-38; 3. *Risale*, C. I, s. 101-105; 4. *Risale*, C. I, s. 114-117.

Bu görüş, İslam düşünürlerinden Kindi, Farabi, İbn Sina, Gazzali, İbn Rüşd ve Sühreverdi tarafından da benzer şekilde dile getirilmiştir. Kindi'ye göre, en iyi ve en güzel şekilde yaratılan, tam bir tertip ve düzen üzerinde olan bu âlem, Yaratıcının hikmetine delil teşkil etmektedir.⁴⁴⁷ Farabi'ye göre, bu âlemdeki bütün varlıklar; inayet, ihkam, itkan, hikmet ve adl ile yani özenli, sağlam, kusursuz, mükemmel, yerli yerinde, bir düzen ve uyum ile var edilmiş ve bu düzen üzere varlığını devam ettirmektedir.⁴⁴⁸ İbn Sina'ya göre, birçok âlemin varlığı imkânsızdır. Âlem tektir, içindeki varlıklarla mükemmeldir. Muhkem ve dakik bir nizama sahip olan bu âlem, olabilecek en iyi âlemdir. Âlem, Tanrı'dan sudur ettiği ve O'nun inayetiyle varlığını devam ettirdiği için, onun şu anda bulunduğu mevcut durumdan başka bir şekilde olması imkânsızdır.⁴⁴⁹ Gazzali'ye göre, bu âlemin mevcut şeklinden daha iyi, daha güzel ve daha mükemmel bir şekilde yaratılması imkânsızdır.⁴⁵⁰ İbn Rüşd'e göre, bu âlem, Tanrı'nın iradesiyle olması gereken zaman, mekân ve şekilde var edilmiştir.⁴⁵¹ Mevcut tertip ve düzen bakımından bu âlemden daha sağlam ve daha mükemmel bir âlemin varlığı imkânsızdır. Âlemdeki tertip ve düzen, onu yaratan irade sahibi (Murid), her şeyi bilen (Alim) bir failin varlığına delildir."⁴⁵² Sühreverdi'ye göre, en şerefli olandan ancak en şerefli olan yansır. Bu âlem, en şerefli varlık olan Nuru'l Envar'ın bir yansıması olduğu için o da en şereflidir. Bu âlem ve içindekiler, imkân dâhilinde en yetkin ve en güzel şekilde var edilmiştir. Bu âlemin, şu anda olduğundan daha yetkin olması imkânsızdır.⁴⁵³

Özü itibariyle, *bu âlemin, Tanrı'nın yaratabileceği olası âlemlerin en iyisi ve en güzeli olduğu* tezine dayanan bu görüş, İslam dünyasında Gazzali ile meşhur olmuştur. Hıristiyan dünyasında ise, bu görüşü savunan İslam düşünürlerinden yüzyıllar sonra yaşayan ve "*Yetkin bir Tanrı, ancak yaratılması mümkün en iyi dünyayı yaratır*" diyen Leibniz ile meşhur olmuştur.⁴⁵⁴

Yüce Allah'ın, bu âlemi ve içindekileri bir amaç doğrultusunda yarattığını ifade eden İhvan'a göre, bu amaca ulaşıldığında yaratma fiili sonlandırılacak, yani kıyamet

⁴⁴⁷ Çağrı, *ag.md.*, s. 543.

⁴⁴⁸ Farabi, *Ara-u Ehlü'l Medineti ve Müzadatuha*, s. 142; *Kitabu Siyasetü'l Medine*, s. 55.

⁴⁴⁹ İbn Sina, *eş-Şifa (et-Tabiiyat)*, Mektebetu Ayetullah el-Mer'aşi, (Tahkik: Said Zayed), Kum, H. 1404, s. 13, 76; *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 23-24, 415.

⁴⁵⁰ Gazzali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, s. 1618.

⁴⁵¹ İbn Rüşd, *Tutaratsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, s. 20.

⁴⁵² İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal*, s. 102-14.

⁴⁵³ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 137, 155-156; *Heyakeli'n-Nur*, s. 91-92; El-Herevi, *age*, s. 10; Çubukçu, "*Sühreverdi ve İşrakiye Felsefesi*", s. 189.

⁴⁵⁴ Bkz. Akdemir, *age*, s. 79; Çağrı, *ag.md.*, s. 544.

kopacaktır.⁴⁵⁵ Varlık âleminde ilk yaratılışından son yaratılışına kadar her bir varlık, yaratılması gereken zaman, mekân, nitelik ve şartlarda yerli yerinde yaratılmıştır. Varlıkta bir hiyerarşi söz konusudur. İlk önce Faal Akıl, Tanrı'nın nurundan yaratılmış, ardından Külli Akıl'dan Külli Nefs, Külli Nefs'ten Heyula (şekilsiz ve suretsiz madde), Heyula'dan da Tabiat varlık alanına çıkarılmıştır. Buraya kadar var edilenler, ruhani/ilahi âlemin varlıklarıdır ve bunlar vasıtasız, aşamasız, tıpkı güneşten ışıkların bir anda yayılması, şimşegin bir anda çakması ve gözün bir anda görmesi gibi bir anda "Ol" sözü ile yaratılmıştır (*kün fe yekün*). Yüce Allah, Heyulaya üç boyut (genişlik, derinlik ve uzunluk) vermiş ve ondan mutlak cismi yaratmıştır. Sonra bu mutlak cisimden felekler, yıldızlar/gezegener ile Ay-altı âlemi ve onun altında yer alan küreleri (ateş küre (esir), hava küre (zemheri), su ve toprak küre) ile dört unsuru (su, hava, toprak ve ateş) yaratmıştır. Sonra da bu dört unsurdan maddenler, bitkiler, hayvanlar ve insanları yaratmıştır. Bunları, ilahi ve ruhani varlıklar (suret, nefis ve akıl) gibi bir anda değil; bir süreç içerisinde ve katmanlar/tabakalar şeklinde, yani birbirinin devamı ve birbirine muhtaç bir şekilde yaratmıştır.⁴⁵⁶

Âlemin hiçbir yerinde hiçbir eksiklik ve düzensizlik söz konusu değildir. Bu âlem, yaratılabilecek en iyi âlemdir. Bu âlemde Tanrı'nın izni ve müdahalesi olmadan hiçbir şey meydana gelemez. Ancak Tanrı, bu âlemi doğrudan müdahale ile yönetmez. Bilakis kralların ve başkanların ülkelerini yardımcıları, hizmetlileri ve görevlileri aracılığıyla yönettikleri gibi vesilelerle yönetir. Bu vesilelere, filozoflar tarafından tabiat güçleri, din tarafından ise melek ve Allah'ın orduları adı verilir. Yüce Allah, Külli Akıl aracılığıyla yarattığı Külli Nefsi, bu âlemin yöneticisi yapmıştır. Külli Nefs, tıpkı insanda bulunan cüz'i nefsin insan bedenine yayılması ve onu yönetmesi gibi, tüm âlemin bedenine/cismine sirayet eder ve onu yönetir. Bu âlemde her şey planlanmış, düzene konulmuştur. Her şey yerli yerinde ve olması gerektiği gibidir.⁴⁵⁷

İslam felsefesi ile tasavvuf geleneğinin ortak kabul ettiği makro kozmos (âlem) ile mikro kozmos (insan) arasındaki ilişkiyi yansıtan "âlem, büyük insan, insan ise küçük âlemdir"⁴⁵⁸ sözünü sık sık tekrarlayan İhvan, İnsanın, hem nefsi hem de bedeni

⁴⁵⁵ İR, 39. Risale, C. III, 277.

⁴⁵⁶ İR, 3. Risale, C. I, 104; 17. Risale, C. II, 49 vd.; 19. Risale, C. II, 99; 29. Risale, C. III, 42; 30. Risale, C. III, 60; 31. Risale, C. III, 112; 34. Risale, C. III, 181-184; 40. Risale, C. III, 293.

⁴⁵⁷ Bkz. İR, 1. Risale, C. I, s. 36-38; 3. Risale, C.I. s, 101-105; 4. Risale, C. I, s. 114-117; 19. Risale, C. II, s. 99.

⁴⁵⁸ Bkz. Bolay, *ag.md.*, s. 359.

ile büyük âlemin bir prototipi ve özeti olduğunu iddia eder. İhvan'a göre âlemin tamamı, tek bir insan hükmündedir. Âlem, nefis ve ruh sahibi büyük bir insandır. Yüce Allah, büyük âlemde yaptıklarını küçük âlemde bir araya toplamış, küçük âlemi büyük âlemin özeti yapmıştır. “*Biz insanı en mükemmel surette yarattık*”⁴⁵⁹ ayeti de buna işaret etmektedir. Büyük âlemin içinde bulunan her şey, suretlerin en güzeli olan insani surette var edilmiştir. Onun sureti, en görkemli ve en mükemmel surettir. Onun başı dik ayakları yerededir. Onun altındaki diğer varlıklar (madenler, bitkiler ve hayvanlar) ona rükû ve secde ederler. O, Allah'ın kendi elleriyle yazdığı ve içine birliğinin delillerini yerleştirdiği bir kitap, bizzat yaptığı sanat ve icat ettiği kelime; cennet ile cehennem arasına çekilmiş bir yol ve suretlerin efendisidir. İnsanın iskelet yapısı, büyük âlemin suretine benzer. İskeletin şekli, büyük âlemin suretine benzer. Boyun dikliği hayvan şekillerinin en üstünü, en iyi yaratılış ve en yüksek mertebedir. İnsan bedeninin yapısı, levh-i mahfuz'daki âlemin özetidir. O Yüce Allah'ın kulları arasına koyduğu adil terazidir. Nefsanî yönden bazı fiilleriyle bir bakıma meleklerle bir bakıma şeytanlara bir bakıma gizli cinlere benzer. İnsani suret bakımından, bu âlemin özeti, meyvesi, özü, tortusu, posasıdır. Cismani manaların sonuncusu olduğu gibi ruhani manaların da ilkidir. Her iki âlemin komşu sınıridir. İnsani suret, cennet ile cehennem arasında uzatılmış bir yoldur/sıradır. Sağında felekler âlemi ve gök tabakaları olan cennet, solunda cisimler mahalli ve acılar yurdu olan cehennem vardır. Orada, bitkilere ve konuşmayan, suskun hayvanlara komşuluk ediyor. Felekler dokuz tabaka olduğu gibi insan da birbirine benzer dokuz cevherden oluşur. Bunlar kemik, beyin, sinirler damarlar, kan dolaşımı, et, deri, kıl ve tırnaktır. Felek oniki burca bölündüğü gibi insanda da oniki delik vardır. Bunlar; iki göz, iki kulak, iki burun deliği, iki yol (üreme organı ve dübür), iki meme, ağız ve göbektir. Feleklerde hükümleri gerçekleştiren yedi gezegen olduğu gibi insanda da yedi cisimsel, yedi tane de ruhani güç vardır. Cisimsel güçler; çekici güç, tutucu güç, hazmedici güç, atıcı güç, besleyici güç, büyütücü güç ve şekillendirici güçtür. Nefsanî güçler; gören, işiten, tadan, koklayan, dokunan duyu güçleri ile konuşan (natık) ve akleden güçtür. Bunlar görevleri bakımından da Güneş, Ay ve diğer beş gezegenlere benzerler. Yedi felek, büyük insan olan âlemin kalbi; yedi yıldız onun cevherleri; on iki burç onun duyuları; oluş ve bozuluş onun tutan ve bırakan iki eli; Güneş ve Ay, onun iki gözü; merkezi ve doğa onun iki ayağı gibidir. İnsandaki

⁴⁵⁹ *Tin*, 95/5.

kalp, hem bulunduğu merkezi yer hem de üstlendiği görev bakımından felekler âlemindeki Güneş derecesindedir. Felekler âlemi, üstün tümel insan, Ay-altında yer alan insan ise onun misalidir. İnsani suret, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve O'nun yeryüzü âlemini yönetmekle görevlisidir.⁴⁶⁰

İhvan'a göre âlem; nefis sahibi büyük bir insandır. O da diridir, bilendir, Rabbine itaat edendir. Yüce Allah, onu, tam ve kâmil yaratmıştır. Bütün yaratılmış olanlar âleme dâhildir. Âlemin dışında hiçbir şey yoktur. Onun dışında ne boşluk ne de doluluk vardır. Âlem bir mekânın içinde de değildir. Âlemin kendisi mekândır. Buradaki her şey, meleklerinin sorumluluğuna verilmiştir.⁴⁶¹ Allah, âlemi takdir ve kudretiyle kuşatmıştır. Bunun için O'nun hiçbir yardımcıya ihtiyacı yoktur. O'nun âlemi yaratmak için hiç kimseye danışmaya ihtiyacı yoktur. O, yüce, aşkın ve en büyük olanıdır.⁴⁶²

Ay ve Güneş'le birlikte gökteki diğer beş gezegenin de (Zühal, Müşteri, Merih, Zühre ve Utarit) insan gibi canlı ve birer nefis sahibi olduğu fikri, İhvan-ı Safa ile birlikte Kindi,⁴⁶³ Farabi,⁴⁶⁴ İbn Sina⁴⁶⁵ ve Sühreverdi⁴⁶⁶ tarafından da kabul edilmiştir. Bu düşünürlerin hepsi, Güneşi, cismani âlemin reisi/başkanı konumunda kabul etmişlerdir. Hatta bir adım daha ileri giden Sühreverdi, Güneş'in bu konumundan dolayı mükâşefe ehlinin (işrakiler) onu yüceltmeyi (tazim) bir gereklilik (vacip) olarak gördüklerini ifade eder.⁴⁶⁷

Aristo'ya dayanana “âlemin içinde veya dışında boşluk (halâ) yoktur”⁴⁶⁸ fikri, İhvan-ı Safa gibi diğer İslam filozoflarından Kindi,⁴⁶⁹ Farabi,⁴⁷⁰ İbn Sina⁴⁷¹ ve

⁴⁶⁰ İR, 32. *Risale*, C. III, s. 153; *el-Camia*, C. V. s. 71, 91, 127, 143, 144, 147-154, 159, 211, 245, 274, 307-308, 342, 347. Âlemin büyük insana, insanın da küçük âleme benzediğine dair bu görüş, İlk İslam filozofu olan Kindi'den Sühreverdi'ye kadar neredeyse tüm İslam filozofları tarafından savunulmuştur. Bkz. el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti An Sücudi'l Cirmi'l Aksa ve Taetihi li'l-lahi Azze ve Celle*, s. 260; Şeyhu'l İşrak Sühreverdi, *Mecmuatu Müsenevati Şeyhu'l İşrak, Müessesesi-i Ebhas ved-Dirasati's-Sekafiyyeti*, (Tashih ve Takdim: Henry Corbin, Seyid Hüseyin Nasr ve Necefakli Habibi), Tahran, H. 1417, s. 95; El-Herevi, *age*, s. 65; Nasr, *agm*, s. 284; İrfan Gürkaş, “Farabi'nin İnsan Tasavvuru”, *Atatürk Ün. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 50, Erzurum, 2013, s. 294.

⁴⁶¹ İR, *el-Camia*, C. V. s. 307.

⁴⁶² İR, *el-Camia*, C. V. s. 342.

⁴⁶³ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İlleti'l Faileti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 235.

⁴⁶⁴ Farabi, *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 48.

⁴⁶⁵ İbn Sina, *en-Necatü Mine'l Ğereki, Fi Bahri Dalalati*, s. 291.

⁴⁶⁶ Sühreverdi, *Heyakelü'n Nur*, s. 174.

⁴⁶⁷ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 143, 147-150.

⁴⁶⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 36.

Sühreverdi⁴⁷² tarafından da savunulmuştur. Ancak İslam felsefe geleneğinden Ebubekir er-Razi ve Ebubekir el-Bağdadi, kelim geleneğinden de Eş'ariyye ve Mutezile'nin Basra kolu, bu konuda hareketin olabilmesi için boşluğun olması gerektiği görüşünü savunan Platon gibi düşünmüşlerdir.⁴⁷³

⁴⁶⁹ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi İle'l Mu'tasım Bi'l-lah, Fi'l Felsefetü'l Ula*, s, 109-110.

⁴⁷⁰ Farabi, *Risaletün fi'l-Halâ*, (Çev. Necati Lugal-Aydın Sayılı), TTK Basımevi, Ankara 1985, s. 3-5.

⁴⁷¹ Bkz. İbn Sina, *en-Necatü Mine'l Ğereki, Fi Bahri Dalalati*, (Taksim ve Tashih: Muhammed Taki Danişpije), Menşuratu Camiatu Tahran, 2. Baskı, Tahran, H. 1421, s. 234-236; Bolay, *ag.md.*, s. 359.

⁴⁷² Bkz. Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, 77, 108; *Mecmuatu Müsenefati Şeyhu'l İşrak*, C. I, s. 62, 258, 445-446, 460

⁴⁷³ İlhan Kutluer, "Halâ", *TDVİA*, C. 15, İstanbul, 1997, s. 221-222.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İHVAN-I SAFA RİSALELERİNDE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

3.1. İhvan-ı Safa'nın Kötülük Problemine Bakış Açısı

İhvan-ı Safa, bu âlemi yaratan ve idare eden Yüce Allahın, her şeyi hikmetiyle yaratıp düzene koyduğuna, dolayısıyla âlemde gerçek anlamda kötülük olarak nitelendirilebilecek herhangi bir problemin bulunmadığına inanmaktadır. Bununla birlikte ahlaki kötülük olarak nitelendirilen ve insan iradesinin etkisiyle gerçekleşen kötülüklerden insanın kendisini sorumlu tutmakta ve bu tür kötülükleri, Tanrı'nın varlığı veya Onun sıfatları için bir problem olarak görmemektedir.⁴⁷⁴ İhvan-ı Safa'nın, kötülük problemi konusunda iyimser (optimist) ve tekçi (monist) bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkündür.

İhvan'a göre insanlar, dünyaya gelişinden bu yana, âlemdeki kötülüklerin meydana geliş nedenini merak edip araştırmışlardır. Ancak kötülüklerin bu âlemde var olma nedeni, onların gerçek failinin kim olduğu ve köklerinin nereye dayandığı konularında fikir birliğine varamamışlardır. Dolayısıyla bu konu, ilgili âlimlerin kendi aralarında ihtilafa düşüp birçok fırka ve mezhebe ayrıldığı temel konulardan birisi haline gelmiştir. Bunun sebebi ise onların, iyilik ve kötülüğün ne olduğunu, bunların hangi arızı sebeplerle meydana geldiğini bilmemeleri, yani bu konuda cahil/bilgisiz olmalarıdır.⁴⁷⁵

İhvan-ı Safa'nın, risalelerinde ele aldığı bütün konularda iddialarını dile getirirken hiçbir tereddüt göstermemesi ve kendilerinden emin bir şekilde davranmasıyla belirginleşen üslubu, burada da kendisini göstermektedir. Bu tutum, yerine göre özgüven olarak değerlendirilebilir. Ancak kesin veya yeterli delillerin bulunmadığı, daha çok yoruma ve kişisel görüşlere göre farklı değerlendirmelere açık olan bazı konularda bu tutum, ilmi/bilimsel bir tutum olarak değerlendirilmeyip eleştirilebilir.

İhvan, felsefeci, âlim ve hâkimlerin, varlıkların başlangıcı ve kâinatın asılları konusunda araştırma yaptıklarını, ancak bunlardan birisinin uygun gördüğü görüşün diğerleri tarafından uygun görülmediğini ve bu nedenle aralarında ihtilafın meydana

⁴⁷⁴ Bkz. İR, *el-Camia*, C. V. s. 38-39.

⁴⁷⁵ Resail, 42. *Risale*, C. III, s. 480.

geldiğini ifade eder. Örneğin Senevîye/Zerdüştlük ve Maniheistler, iki aslı (Nur ile Zülumat); Nasara/Hıristiyanlar, üç aslı (Baba, Oğul, Kutsal Ruh); Tabiatçılar/Materyalistler, dört aslı (ateş, hava, su, toprak); diğer gruplardan bazıları beş, bazıları altı, bazıları yedi, bazıları sekiz, bazıları ise dokuz aslı kabul etmiş ve bu gruplardan her birisi, kendi tutunduğu sayı konusunda ısrar edip diğerlerinden gafil kalmışlardır. İhvan'a göre bu konuda hakikati bulan ve en isabetli kararı verenler Pisagorculardır. Onlar, varlıkların, sayıların tabiatlarına göre yaratılıp düzene konulduğunu dile getirmekle, her hak edene hakkını vermişlerdir.⁴⁷⁶ İhvan, Pisagorcuların bu görüşünü kabul etmekte ve bu yolu/mezhebi, kendi kardeşlerinin yolu/mezhebi olarak ilan etmektedir.⁴⁷⁷

İhvan, âlemin sonradan ortaya çıktığına inanan iki kesim olduğunu söyler. Bunlardan birincisi; peygamberler, onlara tabi olanlar ve tevhit ehli olan filozoflardır. Bu gruba göre âlem sonradan var edilip bir sanat eseri olarak ortaya konulmuştur. Onu yoktan var edip yaratan, diri, kadir ve hikmet sahibi olan tek nedeni Yüce Allah'tır. İkinci grup ise, âlemin sonradan ortaya çıktığına ve bir sanat eseri olduğuna inanmakla birlikte, onun kadim ve ezeli iki nedeninin bulunduğu inananlardır. Bunların böyle bir inanca sahip olmalarının sebebi, oluş ve bozuluş (kevn'u-fesat) âlemi olan Ay-altı âlemindeki kötülöklere bakıp onlara bir anlam verememeleridir. Onlara göre âlemin yaratıcısı birdir. Ancak onu sonradan kötölük ve bozgunculukla dolmaya terk etmiş, buna engel bırakmamış ve bu durumu değiştirmemiştir. İlk Yaratıcının bu âlemdeki çirkin ve kötü işleri engellemeye gücü yetmediğine hükmeden bu grup, *"her fail ancak etken olan bir fail ile meydana gelir"* ilkesinden yola çıkarak bu çirkin ve kötü fiiller için başka bir nedenin bulunmasının zorunlu olduğu kanaatine varmışlardır.⁴⁷⁸ İhvan, bu grubu, cahillikle, ilimden yeterli bir şekilde nasiplenmemekle eleştirir.

İhvan, iki asıldan bahsedenlerin de iki gruba ayrıldığını söyler. Bunlardan birinci grup, Zerdüş ve Mani'ye tabi olanlar ile bazı filozoflardır. Bunların iddiasına göre, iyiliklerin faili Nur/iyilik, kötölüklerin faili ise Karanlık'tır. Bunlar, birbiriyle çekişen insanlar ve hayvanlar arasında meydana gelen savaşlara, düşmanlıklara vb. hallere bakarak bir kıyasta bulunmuş ve řu hükme varmışlar: âlemin ortaya çıkışının nedeni, birbiriyle çekişen; biri iyi, diğeri kötü olan iki faildir. İhvan, bu görüşü reddeder ve bu

⁴⁷⁶ 1: Yüce Allah; 2: Külli Akıl; 3: Külli Nefs; 4: Tabiat; 5: Heyula; 6: Mutlak Cisim; 7: Felekler/Gök Cisimleri; 8: Unsurlar (ateş, hava, su, toprak); 9: Müvelledat (madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar).

⁴⁷⁷ Resail, 33. Risale, C. III. s. 199-200.

⁴⁷⁸ İR, 42. Risale, C. III, s. 370-371.

görüşü savunanları, anlayış kıtlığı ve ilimden yeterince nasiplenmemekle suçlar. Bazı Yunan filozoflarından oluşan ikinci grup ise, nedenlerden birisini etken, diğerini ise edilgen kabul ederler. Onların iddiasına göre, âlemdeki fiillerin birbiriyle zıtlaşması, failer için acizlik ve noksanlık doğurmuş, bunun sonucunda âlemin terkibi ve göklerin yaratılışında yetersiz bir düzen ortaya çıkmış, dolayısıyla âlemde genel bir bozukluk kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu görüşün gerçeği yansıtmadığını ifade eden İhvan, bütün genişliğine ve büyüklüğüne rağmen âlem ve içindeki varlıkların sağlam yaratılış ve düzeninin, bu gruptakiler dâhil herkes tarafından açık bir şekilde görüldüğünü dile getirir ve bu görüşü de reddeder.⁴⁷⁹

İhvan-ı Safa, Zerdüş'tü kendisine kitap gönderilen bir peygamber olarak görmesine ve yerine göre onun kitabından örnekler vermesine rağmen,⁴⁸⁰ ona tabi olan, onun öğretisine inananların bazı görüşlerini batıl ilan etmekten geri durmamaktadır. Yine Haranlı, müvahhid (Allah'ı bir kabul eden) ilahiyatçı bir filozof olarak tanıttıkları Eski Yunan filozofu Pisagor'a da büyük bir önem atfetmelerine, onun metodunu uygulamalarına ve onu kendilerine üstat, mezhebini de kendilerine mezhep olarak ilan etmelerine⁴⁸¹ rağmen, Pisagorculara atfedilen ruh göçü görüşünü kabul etmemiş ve bunu batıl bir inanç olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁸² Bu durum, İhvan'ın, Pisagorculara atfedilen reenkarnasyon/ruh göçü inancının, bizzat Pisagor tarafından paylaşıldığına inanmadıklarını göstermektedir. Eğer İhvan, Pisagor'un ruh göçüne inandığını kabul etseydi, onu bir müvahhid olarak tanıtmaz, kendilerine üstat kabul etmez; onun mezhebini de kendi mezhepleri olarak ilan etmezdi.

Zerdüş'te tabi olanlar ve bazı Yunan filozoflarının görüşlerini reddeden, onları cahillikle suçlayan İhvan-ı Safa'nın bu tutumu, eklektik/seçmeci bir metot uyguladıklarını göstermektedir. Yani tüm alıntı ve etkilenmelere rağmen, önlerinde buldukları her fikir ve görüşleri olduğu gibi almamış; Kur'an-ı Kerim'e açık bir şekilde aykırı gördükleri fikir ve inançları batıl ilan edip reddetmişlerdir. Bu da onların ilkesel bir tutum geliştirme ve kendilerine özgü bir felsefe ortaya koyma çabasını göstermeleri açısından önem arz etmektedir.

⁴⁷⁹ Resail, 42. *Risale*, C. III, s.462-463.

⁴⁸⁰ Bkz. Resail, 8. *Risale*, C. I, s. 291-292. Burada Allah tarafından gönderildiği ifade edilen Zerdüş'tün kitabından; *sanatların babadan çocuklarına geçişinin farz kabul edilmesi* ile ilgili örnek verilmiştir.

⁴⁸¹ Resail, 33. *Risale*, C. III, s. 200.

⁴⁸² Bkz. Resail, 1. *Risale*, C. I, s. 48-49, 55; 3. *Risale*, C. I, s. 138, 140; 5. *Risale*, C. I, s. 208, 226; 22. *Risale*, C. II, s. 197; 31. *Risale*, C. III, s. 94, 125; 32. *Risale*, C. III, s. 178, 181, 198-199; 33. *Risale*, C. III, s. 200-201; 44. *Risale*, C. IV, s. 35; 45. *Risale*, C. IV, s. 58; İR, 40. *Risale*, C. III, s. 298-299.

Bu âlemde iki neden/fail olduğu iddiasını çok çirkin ve kötü görüşler olarak nitelendiren İhvan, şöyle bir değerlendirme yapar. “İki kadim/ezeli fail, ya her konuda ittifak eder, ya ihtilaf eder, ya da bazı konularda ittifak eder, bazılarında ise ihtilaf ederler. Eğer her konuda ittifak ediyorsa, zaten iki fail değil tek fail vardır demektir. Eğer her konuda ihtilaf ediyorsa, birisi yok hükmündedir. Eğer bazı konularda ittifak bazı konularda ise ihtilaf halindeyseler, o zaman da onları uzlaştırabilecek üçüncü bir fail var demektir. Bu durumda da iki değil üç tane fail var demektir. Üç ve daha fazla nedenden/failden bahsedenler de iki nedenden/failden bahsedenler gibi çirkin bir görüş ileri sürmektedirler. Asıl doğru olan, bu âlemin tek nedeni/faili olduğunu dile getirenlerin görüşüdür.”⁴⁸³

El-Camia adlı risalede İhvan, iki asıldan bahseden bazı filozofların kastının aslında Külli Akl ve Külli Nefs olduğunu ifade eder. Örneğin: madde ve suret, levh ve kalem, ışık ve karanlık, cevher ve araz, ruhani ve cismani, bast ve kabz (genişleme ve daralma), muhabbet ve şevk, hareket ve sükûn, varlık ve yokluk, zaman ve mekân, dünya ve ahiret, neden ve nedenli, zahir ve batın, yüksek ve alçak, saydam ve yoğun gibi dile getirilen bütün ikililerden birisiyle Akıl, diğeriyle Nefis kastedilmiştir.⁴⁸⁴

İhvan’ın burada söz konusu ettiği filozoflar, âlemin tek yaratıcı faili olduğuna inanan filozoflar olmalıdır. Çünkü âlem ve içindekilerin iki asıl fail nedeni olduğunu iddia edenler, bu failden birisinin iyiliği diğeri ise kötülüğü temsil ettiğini iddia ederler. Hâlbuki İhvan’ın burada verdiği örneklerde iyiliği ve kötülüğü temsil eden, birbirinin düşmanı olan iki fail neden yoktur. Aksine birbiriyle bütünlük sağlayan ve birbirinden ayrılamayan iki fail nedenden bahsedilmektedir. Önceki paragraflarda da ifade edildiği üzere İhvan, âlem ve içindekilerin varlığı için iki fail nedeni olduğunu iddia edenlerin görüşünü reddetmiş ve onları cahillikle suçlamıştır. İhvan’a göre, Peygamberler ile filozoflar, Yüce Allah’ın bütün yönleriyle tek olduğu, şeriki ve benzerinin olmadığı; O’nun dışındaki diğer bütün varlıkların çift, müellef ve mürekkep oldukları konusunda ittifak etmişlerdir. Yüce Allah, cismani âlemi yaratmayı dilediği zaman önce iki aslı, yani heyula ve sureti sonra da onlardan mutlak cismi yaratmıştır.⁴⁸⁵

İhvan, iyilik ve kötülüğün birbiriyle örtüşmeyen iki zıt fiil olduğunu ve birbirinden farklı iki ayrı yaratıcıya sahip olduğunu iddia eden düalistlerin görüşleriyle

⁴⁸³ Resail, 42. Risale, C. III, s. 462-463.

⁴⁸⁴ Bkz. İR, el-Camia, C. V. s. 184-188

⁴⁸⁵ Resail, 6. Risale, C. I. s. 251; İR, 6. Risale, C. I, s. 168.

ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: “Bu iddiayı ortaya atanlar, kesin kanıtın gereği olan hakikatten sapmışlardır. Eğer iyiliğin faili bütünüyle iyi ve kötülüğün faili de bütünüyle kötü ise, o zaman iyi olmanın gereği, kötülüğü bertaraf etmektir. Ayrıca iyi, kalıcı olmaya (beka) çağırırken kötü, yok olup gitmeye (fena) çağırmaktadır. Eğer beka, ezeli ve kadim olanın, fena ise yokluğun sıfatlarından ise, o zaman beka sahibinin aynı zamanda fena sahibi olması ve varlığı itibariyle fena’dan önce gelmesi gerekir. İkinci olan ilk olana tabi olmak zorundadır. O halde düalistlerin görüşleri, geçerliliğini yitirmiş, zorunlu olarak Yaratıcı’nın birliği ortaya çıkmıştır. Yüce Yaratıcı bakımından düşünüldüğünde, kötülüğün yaratmaya konu olmadığı, kaza ve kaderin kötü olmadığı, ayrıca mahlûkatın/yaratılan varlıkların kötülük işlemekle malul olduğu ortadadır.”⁴⁸⁶

“Eğer kötülüğün (şer) yaratılıştaki bir aslı yoksa kötülük nereden, nasıl ve niçin meydana gelir? şeklinde bir soru sorulacaksa, biz şu şekilde cevap veririz” diyen İhvan, şöyle bir değerlendirme yapar: “Yüce Allah’ın cömertliği sayesinde Akl’a külli hayır ve salt cömertlik feyzan etmiştir. Bu nedenle öncelik, tamlık, yetkinlik ve varlık önceliği bakımından Akıl, diğer şeylere göre üstündür. Varlık sıralamasında Akıl’dan sonra geldiği için Nefis, eksiktir ve bu eksiklik, onda bir yetersizlik (acziyet) meydana getirir. Bu durum Nefisten sonra gelen Tabiat (ilk heyula), Mutlak Cisim, Unsurlar (dört Unsur) ve Müveledat (madenler, bitkiler hayvanlar ve insanlar) için de söz konusudur. Yani aşağıya doğru geldikçe yeterlilik, etkinlik, tamlık ve mükemmellik azalır. Her bir varlıktan sonra gelen ve ondaki yeterliliklere sahip olmamasından kaynaklanan eksiklikler, kötülük olarak isimlendirilir. Kendisinden üstteki varlığın seviyesine ulaşmaktan gafil olup kendisinin bulunduğu aşağı, rezil konumuna razı olan bir varlığın durumu, iyilikten ve mutluluktan tamamen yoksun “salt kötülük” olur. Aynı şekilde kendisinden bir üstteki varlığın seviyesine yükselen bir varlığın durumu da “salt iyilik” ve “salt mutluluk” olur.”⁴⁸⁷

Yaratmaya konu olma bakımından kötülüğün bir aslının bulunmadığını iddia eden İhvan’a göre, yetkinliğe ulaşma konusundaki yetersizlik ve eksiklik olan kötülük, yok olup gitmeye mahkûmdur. Tek Tanrı’nın varlığı ispatlanacak; birisi kötülük diğeri

⁴⁸⁶ İR, *el-Camia*, C. V. s. 33. Tanrı’yı mutlak iyi bir varlık olarak kabul eden Hegel de kötülüğü yokluk, geçersizlik ve varlıksızlık olarak nitelendirmiştir. Bkz. Naim Şahin, *agm*, s. 72.

⁴⁸⁷ İR, *el-Camia*, C. V. s. 34.

de iyilik olmak üzere iki Tanrının varlığına inanan düalistlerin Tanrıları da kötülükle birlikte ortadan kalkacak ve şirk bitecektir.⁴⁸⁸

3.2. İhvan-ı Safa'ya Göre İyilik ve Kötülük Kavramları

Kötülüğü, “*kemaldeki eksiklik; iyiliğin, tamlığın ve yetkinliğin yoksulluğu*”⁴⁸⁹ şeklinde tanımlayan İhvan-ı Safa, kötülük problemini ele alırken genel olarak “*Ay-üstü ve Ay-altı Âlem*”, “*Maddenin Kusurlu Oluşu*”, “*Birincil ve İkincil Kasıt*”, “*Tikel ve Tümel Varlıklar*” gibi bazı kavramlar kullanmaktadır. İhvan'ın bu kavramlara yüklediği anlamlar anlaşılmeden onların iyilik ve kötülük (hayır ve şer) hakkındaki düşünceleri anlaşılabilir. Bu nedenle, öncelikle İhvan'ın bu kavramlarla neyi kast ettiği üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Ay-üstü ve Ay-altı Âlem

İhvan-ı Safa, Aristo gibi âlemi, Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere ikiye ayırmıştır. İhvan'a göre Ay üstü/gökler âlemi, hem dairevi hareketi hem de kürevî yapısıyla mükemmeldir, kusursuzdur.⁴⁹⁰ Orada hiçbir olumsuzluk, kötülük yoktur. Ay-altı/kevn-u fesad/oluş ve bozuluş âlemi ise, heyulanın/maddenin özelliğinden dolayı eksiktir, kusurludur; bütün iyilik ve mükemmelliği her zaman veya her durumda kabul edebilecek yetkinlikte değildir. Bu nedenle bütün olumsuzluklar, kötülükler, sadece bu ay feleği altında, yani kevn-u fesad/oluş ve bozuluş âleminde meydana gelmektedir. Ancak burada meydana gelen kötülükler de asıl maksatla değil zorunlu ve arızı/geçici olarak, sadece canlılar arasında, sadece belli zaman, mekân ve şartlarda meydana gelmekte ve tümel varlıkları değil sadece bazı tikeller/şahısları olumsuz etkilemektedir. Dolayısıyla onun sorumluluğu, Yüce Allah'a ait değildir.⁴⁹¹

Âlemi bir bütün olarak görmekte olan İhvan-ı Safa, , onu tek bir hayvan, tek bir insan ve tek bir şehir gibi⁴⁹² tarif etmekte, filozoflara atfettiği “*insan büyük âlem, âlem küçük insandır*”⁴⁹³ sözünü sık sık tekrarlamaktadır. Örneğin risalelerde şöyle bir açıklama yer almaktadır: “*Cismani âlem, toplam on tabakadan oluşan tek bir küredir.*

⁴⁸⁸ İR, *el-Camia*, C. V. s. 39.

⁴⁸⁹ İR, 42. *Risale*, C. III, s. 372.

⁴⁹⁰ İR, 42. *Risale*, C. III, s. 296.

⁴⁹¹ Resail, 42. *Risale*, C. III, s. 463.

⁴⁹² Resail, 3. *Risale*, C. I. s. 217; 5. *Risale*, 205-206; 20. *Risale*, C. II. 143-144.

⁴⁹³ İR, 32. *Risale*, C. III, s. 153; *el-Camia*, C. V. s. 154, 71, 91, 127, 143, 144, 147-153. 154, 211, 245, 274, 307, 308, 342, 347.

Bunlardan dokuzunun içi boş, şeffaf ve kürevî feleklerdir. Aynı şekilde bunların bütün gezegenleri de küre şeklinde, dairevi, parlak ve tüm hareketleri dairevidir. Ay feleğinin altında ise biri ateş ve hava, diğeri de su ve toprak olmak üzere iki küre vardır. Her biri kendisinden öncekiyle ve sonrakiyle bitişiktir. Aralarında herhangi bir boşluk yoktur. Yeryüzü dağları, nehirleri vs. bütün şekilleriyle tek bir küredir. Kâinatın halleri de böyledir. Çoğu bitkilerin meyveleri, yaprakları, mevsimlerin döngüsü, gece ve gündüzün döngüsü, yağmur, buhar ve suyun döngüsü, bitkilerin, hayvanların ve insan bedenlerinin döngüsü de böyledir.”⁴⁹⁴ “Sema gibi arz (dünya) da küre şeklindedir. Ancak, arz, göğün ortasına yerleştirilmiş ve sabit bir şekilde hava boşluğunda durmaktadır. Gök, onun etrafında dönme dolap gibi dairevi olarak dönmektedir.”⁴⁹⁵

Kindi, Farabi, İbn Sina ve Sühreverdi gibi diğer İslam filozofları da bu konuda İhvan-ı Safa'nın savunduğu görüşlere benzer görüşler savunmuşlardır. Örneğin Kindi de cismani âlemi, Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere ikiye ayırmış ve her iki âlemdeki varlıklarının mahiyetlerinin farklı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, Ay-üstü âleminde sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk yoktur. Oradaki cisimler, en mükemmel şekil olan kürevî şekil ve en mükemmel hareket olan dairevi hareketlerinden dolayı bir başlangıç ve sona sahip değildir. Bu nedenle Tanrı'nın kendisi için belirlemiş olduğu süreye kadar orada kötülük/oluş ve bozuluş (kevn-u fesad) yoktur.⁴⁹⁶ Dört unsur ve onların birleşip ayrışmalarıyla meydana gelen madenler, hars (bitki) ve nesilden(hayvan ve insanlar) oluşan Ay-altı feleğinde ise oluş ve bozuluş hâkimdir.⁴⁹⁷ Burada da dört unsur ve onların birleşimleriyle meydana gelen varlık türleri, Tanrı'nın kendileri için belirlediği süreye kadar yok olmazlar. Ancak onların birleşimiyle meydana gelen varlıkların fertlerinde oluş ve bozuluş devam eder.⁴⁹⁸ Yani kötülük dediğimiz şey (kevn-u fesad), sadece Ay-altı feleğindeki unsurlardan mürekkep olan bitki, hayvan ve

⁴⁹⁴ Resail, 34. Risale, C. III. s. 221-22.

⁴⁹⁵ Resail, 42. Risale, C. III, s. 433.

⁴⁹⁶ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İlleti'l Faileti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 219

⁴⁹⁷ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Feseğiye: Risaletü'l Kindi Mahiyeti Ma La Yumkinu En Yekune La Nihayetün Lehu*, s. 198.

⁴⁹⁸ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İlleti'l Faileti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 220.

insanların fertleri arasında meydana gelmektedir. Bu da doğalarından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın herhangi bir sorumluluğu söz konusu değildir.⁴⁹⁹

Benzer görüşleri savunan Farabi de cismani âlemi Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere ikiye ayırmış ve Ay-üstü âlemi İhvan gibi dokuz küre/felek olarak tarif etmiştir.⁵⁰⁰ Ona göre Ay-üstü âlemdeki varlıklar, kürevî şekil, dairevi hareket ve cevherleri bakımından mükemmel oldukları için orada herhangi bir kötülük mevcut değildir.⁵⁰¹ Tabii cisimler, dört unsur ve onlardan meydana gelen madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan Ay-altı feleğindeki varlıklar ise varlığın son halkası olması nedeniyle eksik ve kusurludurlar. Dolayısıyla sadece Ay-altı feleğinde kevn-u fesad/oluş ve bozuluş, yani kötülük adı verilen arızı birtakım olumsuzluklar vardır.⁵⁰²

İhvan-ı Safa gibi İbn Sina da cismani âlemi Ay-üstü ve Ay-altı olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁵⁰³ Ona göre Ay-üstündeki âlemde bulunan yıldız ve gezegenler, en mükemmel şekil olan kürevî şekil ve en mükemmel hareket olan dairesel hareket sahibi oldukları; ayrıca varlık sıralamasında Tanrı'ya daha yakın oldukları için orada herhangi bir kötülük yoktur.⁵⁰⁴ Gök cisimleri, daimi olmaları ve kevn-u fesada maruz kalmamaları nedeniyle, Ay-altı feleğindeki unsurlardan oluşan insan ve diğer canlılar gibi doğurmaya, çoğalmaya ve nesle muhtaç değildir.⁵⁰⁵ Dört unsurun bir araya gelip ayrılmasıyla meydana gelen oluş ve bozuluş (kevn-u fesad) âlemi, yani Ay-altı âlemi ise, Yüce Allah'tan uzaklığı, heyulasının/maddesinin her iyiliği kabul edememesi, şekil ve hareket yapısının kusurlu oluşu nedeniyle eksiktir. Dolayısıyla kötülük, bütün âlemde değil sadece Ay-altı âlemindeki varlıklar arasında, sınırlı zaman, mekân ve şartlarda, az sayıdaki fertler arasında meydana gelmektedir. Bu da mutlak iyilik sahibi olan Tanrı'nın iyiliği ile herhangi bir çelişki meydana getirmez.⁵⁰⁶

⁴⁹⁹ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İlleti'l Failleti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 219-220, 226-227, 229, 233; Sunar, *agm*, s. 45; Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 20-21.

⁵⁰⁰ Farabi, *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, s. 6; *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 30, 33-35; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 52-54.

⁵⁰¹ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 33-34, 39, 41; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 7, 17-18, 62, 66; *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, s. 52-53.

⁵⁰² Farabi, *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, s. 53-54; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 7, 17-18.

⁵⁰³ İbn Sina, *en-Necat-u Min-el Ğereki Fi Bahri Dalalati*, s. 248-249; *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 400-409; Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 197; Bolay, *ag.md.*, s. 358.

⁵⁰⁴ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 394, 401, 410.

⁵⁰⁵ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 290.

⁵⁰⁶ İbn Sina, *eş-Şifa (İlahiyat)*, s. 417-421; Yaran, *age*, s. 141.

Cismani âlemi Ay-altı ve Ay-üstü olarak ikiye ayıran diğer bir filozofumuz ise, İshraki ekolün kurucusu olan Sühreverdi'dir. Ona göre, "esiriyat"tan oluşan ve kendi iradesiyle hareket edebilen nefis sahibi canlı varlıklardan oluşan Ay-üstü âleminde hiçbir kötülük yoktur. Oradaki varlıkların cisimleri, bizim cisimlerimizin aksine nefislerine muhalefet etmezler. Kürevî şekil ve dairevi hareketlerinden dolayı onlar için bir başlangıç ve bitiş, oluş ve bozuluş (kevn-u fesad) yoktur. Böyle bir sonuçtan çekinmedikleri için de şehevani ve gazabi bir maksatla hareket etmezler. Bu nedenle orada yokluk/ölüm veya herhangi bir kötülük söz konusu değildir. "Unsuriyat"tan, yani dört unsurdan meydana gelen Ay-altı âleminde ise doğrusal/çizgisel hareket hâkimdir. Unsurların, doğrusal hareketle bir araya gelmesiyle kevn (oluş) başlar, ayrışmasıyla da fesad (bozuluş) gerçekleşir. Yani hareket biter, ölüm dediğimiz olay gerçekleşir.⁵⁰⁷

Çalışmamızın önceki bölümlerinde de değinildiği üzere cismani âlemi, Ay-Altı ve Ay-üstü âlem olarak ikiye ayıran, Ay-üstü âlemi mükemmel, Ay-altı âlemi ise kusurlu gören ilk filozof Aristo'dur.⁵⁰⁸ Aristo'nun fiziğini temel alan Batlamyus, *Dünya Merkezli Âlem Kuramı*'nı sistemleştirmiştir. Onun "*el-Mecisti*" adlı eserini Arapçaya tercüme eden Harranlı Sabit bin Kurra'nın son şeklini verdiği bu kuram, N. Copernicus'un *Güneş Merkezli Âlem Kuramı* kabul görülünceye kadar hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında benimsenmiştir.⁵⁰⁹

Başta İhvan-ı Safa olmak üzere bütün İslam filozoflarının savunduğu, âlemin bir bütün olduğu; onun bir parçası olan Dünya'nın gök boşluğunda bulunan küre şeklinde bir cisim olduğu; yeryüzünde bir kevn-u fesad, oluş, bozuluş, değişim ve dönüşümün var olduğu; Güneş ve Ay gibi gök cisimlerinin de bu oluş ve bozuluşta etken olduğuna dair görüşleri, bilimsel anlamda da kayda değer görüşler olduğu söylenebilir. Ancak, kötülük problemini izah ederken, Ay-üstü âleminin mükemmelliği fikrine takılıp kalmalarıyla ilgili tutumlarının, bilimsel anlamda ikna edici olduğu söylenemez.

3.2.2. Maddenin Kusurlu Oluşu

İhvan-ı Safa, varlığın, bir düzen içerisinde Tanrı'dan feyzan ederek çoğaldığını iddia etmektedir. Varlığın en tepe noktasında Tanrı, en alt noktasında ise, Ay-altı âlemindeki varlıkların heyulası olan dört unsur, özellikle de onların en alt tabakasında

⁵⁰⁷ Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 147.

⁵⁰⁸ Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 36, 51-54, 61, 91, 103-107; *Fizik*, s. 405-409.

⁵⁰⁹ Bkz. Özsoy, *agm*, s. 96, 98; Toksöz, *agm*, s. 387-390.

yer alan toprak yer almaktadır. Varlıklar, varlık zincirindeki konumlarına göre bir mükemmelliğe, şeref ve değere sahiptirler. Dolayısıyla varlık zincirinin en tepesinde yer alan ve diğer bütün varlıkların varlık nedeni/yaratıcısı olan Tanrı, en mükemmel, en değerli, en şerefli varlıktır. Varlık zincirinin en alt kısmında yer alan Ay-altı feleğindeki madde/toprak ise, en eksik varlık, en az değerli, en az şerefli olan varlıktır. Ancak buna rağmen varlık âlemi, Tanrı'nın bilinçli, iradeli ve hikmetli planı/takdiri ile var edilip düzene konulduğu için, gerçek anlamda hiçbir kötülük söz konusu değildir. Varlığın yaratılışı ve düzeninde asıl olan iyiliktir.⁵¹⁰

Gerçekte kötülüğün herhangi bir varlığının söz konusu olmadığını iddia eden İhvan'a göre kötülük, iyiliğin yokluğudur. Arızı/geçici bir durum olan kötülük, sadece Ay-altı feleğinde, belli zaman, mekân ve şartlarda, sadece canlı türlerinin bazı fertlerini etkileyen arızı/geçici zararlarıdır. Bu da asıl kasıttan değil, maddenin eksikliğinden, kusurlu oluşundan, her türlü kemali ve iyiliği bir anda, tam olarak kabul etme yeteneğinden yoksun oluşundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu az sayıdaki olumsuzlukların sorumluluğu da Tanrı'ya yüklenemez.⁵¹¹ Eğer az sayıdaki fertlere zarar gelmesin diye çok sayıdaki tümelin faydasına olan gelişmeler meydana gelmeyecekse, o zaman bütün canlılar kısa sürede yok olup gidecektir. Bu ise, daha büyük bir kötülüğü doğurmuş olacağı için, hikmet bakımından uygun değildir.⁵¹²

Bu âlemin en iyi, en güzel tertip ve düzen üzerine kurulduğunu iddia eden İhvan, az sayıdaki kötülüğü de maddenin eksikliğine/kusurlu oluşuna ve her türlü iyiliği bir anda kabul etme yeteneğinden yoksun oluşuna bağlamaktadır. Maddede bulunan bir takım eksikliklerin giderilmesi, varlığın meydana gelmesi ve birçok iyiliğin gerçekleşmesi için bazı zaman, mekân ve şartlarda, bazı varlıkların bazı fertlerini etkileyen arızı/geçici bir takım kötülüklerin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Ancak bu âlemde görülen ve kötülük olarak değerlendirilen eksikliklerin/arızı durumların sorumluluğu, Tanrı'ya mal edilemez. Zira bu eksikler/kusurlar, Yüce Yaratıcının acziyetinden değil, bu âlemdeki varlıkların kendisinde bulunan acziyetten ve suretleri zorla kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin maharetli olan bir sanatkârın, her

⁵¹⁰ Bkz. İR, 30. Risale, C.III, s. 60; 32. Risale, C. III, s. 152-153

⁵¹¹ Resail, 42. Risale, C. III, s. 463, 475-476.

⁵¹² İR, 42. Risale, C. III, s. 378.

maddeye istediği her şekli vermesi imkânsızdır. Buradaki acziyet, sanatkârın değil maddenindir. Zira maddeler, her şekli kabul etme yeteneğinden yoksundur.⁵¹³

İhvan, âlimlerin çoğunun, heyulânın/maddenin her iyiliği kabul edememe ile ilgili acziyetini anlamadıkları için, bu acziyetten kaynaklanan kötülükleri, Fail, Kadir ve Hâkim olan Yüce Allah'a nispet etmekten geri durmadıklarını; bunun sonucunda da çoğu zaman O'nun birçok şeyi yapmaktan aciz olduğu vehim ve zannına kapıldıklarını ifade eder. Onların, “*Allah, her şey güç yetiren kadirdir*”⁵¹⁴ ayetini anlayamadıkları için bazı şüpheler içine girdiklerini, maddenin eksikliğinden ve yetersizliğinden kaynaklanan bazı olumsuzlukların sorumluluğunu Allah'a yüklediklerini söyler ve onları şiddetle eleştirir.⁵¹⁵

İhvan, heyulânın/maddenin acziyetini anlatmak için birçok akli/mantıki delil sunmaktadır. İhvan'ın bu konuda dile getirdiği bazı örnekleri şu şekilde özetlemek mümkündür. Bir bilgenin, bildiği bütün bilgilerini, sahip olduğu bütün hikmetleri, yapabildiği en hızlı biçimde kendi çocuklarına veya öğrencilerine öğretememesi, onları her yönüyle eğitememesi, bilgenin acizliğinden kaynaklanmaz. Aksine çocukların her şeyi bir anda öğrenebilme yeterliliğinden yoksun olmalarından ve ancak tedrici bir süreçte bu bilgi ve hikmetleri alabilme yeteneğine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.⁵¹⁶ Yine bir bilgenin, küçük bir bebeğe her bilgiyi öğretememesi, onu her yönüyle eğitememesi, bilgenin acziyetinden değil, bebeğin bu yeterlilikte olamamasından kaynaklanmaktadır. Bir demircinin, soğuk bir demirden ip gibi uzanan ve sarmalanıp açılabilen bir şekil meydana getirememesi, demircinin acziyetinden değil demirin bu yeterlilikte olmamasından kaynaklanır. Bir yazarın, havanın üzerine yazı yazamaması, yazarın acziyetinden değil havanın buna uygun olmamasından kaynaklanır. Bir marangozun, göğe yükselecek bir merdiveni yapamaması, marangozun acziyetinden değil, kerestenin eksiklik ve yetersizliğinden kaynaklanır.⁵¹⁷ Eğer Yüce Allah, başlangıçtan kıyamete kadar bütün insanları bir anda yaratmış olsaydı, yeryüzü, hem onları hem de onların gıdaları olan hayvanlar, bitkiler ve hayatları boyunca ihtiyaçları olan diğer şeylerin hepsini birlikte ağırlayamazdı. Zira yeryüzü bu yeterlilikte değildir. Bu nedenle, Yüce Allah, onları nesil nesil ve ümmet ümmet şeklinde

⁵¹³ Resail, 42. Risale, C. III, s. 463.

⁵¹⁴ Bakara, 2/283.

⁵¹⁵ Resail, 40. Risale, C. III, s. 357-358.

⁵¹⁶ Resail, 42. Risale, C. III, s. 463.

⁵¹⁷ Resail, 40. Risale, C. III, s. 357.

yaratmıştır. Bu örnek de maddenin, bir anda birçok iyiliği kabul edebilecek yeterlilikte olmadığını, ancak zamanla, aşama aşama, tedrici olarak bazı iyilikleri kabul edebilecek niteliklere sahip olduğunu göstermektedir.⁵¹⁸

İhvan, Ay-altı âleminde meydana gelen kötülüklerin oluşmaması için bir takım eksikliklerle malul olan heyulanın ilk haline geri dönmesi gerektiğini söyler. Bu da cismani âlem ve içindeki bütün varlıkların yok olması, âlemin nizamının bozulması anlamına gelmektedir. Böyle bir durum da salt kötülük (şer) anlamına gelir. Hâlbuki ilahi hikmet, bu salt kötülüğün dolayısı, heyulanın yaratılmasını terk etmeyi gerektirmez. Çünkü Allah'ın heyulaya şekil vermesi, yani ondan varlıkları yaratması, O'nun cömertliği, ihsanı ve rahmetidir. Varlık söz konusu iken yokluğun tercih edilmesi ise kötülüktür/şerdir. İhsandan geri durmak, rahmeti terk etmek, hikmete aykırı hareket etmektir. Yüce Allah, ihsandan geri durmaktan, rahmeti terk etmekten ve hikmete aykırı hareket etmekten münezzehtir.⁵¹⁹

İhvan-ı Safa, iddialarını ispat etmeye çalışırken, Kur'an ayetlerinden faydalanmakla birlikte sürekli mantık ilkelerine başvurmakta, akli ikna etmeye yönelik ciddi bir çaba sarf etmektedir. Dolayısıyla risalelerin genelinde hâkim olan bu tutumun, onları mutasavvıf ve kelamcılardan ayırıp felsefeciler arasına katan bir özellik olduğu söylenebilir.

İhvan-ı Safa gibi diğer İslam filozoflarından Kindi, Farabi, İbn Sina ve Sühreverdi de mutlak kötülüğün varlığını kabul etmemiş, arızı olan kötülüğü de heyulanın/maddenin eksikliğine bağlamışlardır. Kindi, arızı/geçici olan kötülüğün (kevn-u fesad), sadece Ay-altı feleğindeki varlıklar arasında söz konusu olduğunu, bunun da maddenin doğasından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁵²⁰ İyiliği “*varlığın yetkinliği*”, kötülüğü ise “*varlıktaki yetkinliğin yokluğu*” olarak tanımlayan Farabi'ye göre İlk Varlık olan Tanrı'dan uzaklaştıkça varlıktaki yetkinlik derecesi azalır. Dolayısıyla varlık zincirindeki en son halka olan madde/toprak, en az yetkin olan varlıktır. Ancak bu durum, bir kötülük değil, sadece iyiliğin eksilmesidir.⁵²¹ Bu konuda selefleri gibi düşünen İbn Sina da hiçbir varlıkta gerçek anlamda bir kötülüğün

⁵¹⁸ Resail, 42. Risale, C. III, s. 476-477.

⁵¹⁹ İR, 42. Risale, C. III, s. 378.

⁵²⁰ el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İletü'l Failleti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 219-220; Sunar, *agm*, s. 45; Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 20-21.

⁵²¹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 29-31, 35-37; *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, s. 59.

bulunmadığını iddia etmiştir. Ona göre Zorunlu Varlık'tan uzaklaştıkça eksiklik artar. Varlığın en son kademesinde bulunan madde/toprak, doğal olarak eksik ve yeterlilikten yoksundur. Maddenin doğasında bulunan yetersizlikten kaynaklanan nispi/ arızı/geçici bazı kötülükler, Mutlak İyi olan Tanrı'nın varlığı ile çelişmez. Örneğin varlık amacı ve işlevi bakımından âlemin geneli için mutlak iyi olan ateş veya bulutun bazı durumlarda bazı varlıklara zarar vermesi onların zatında kötü olduğu anlamına gelmez. Zira onların asıl varlık maksadı iyiliktir, varlıkların genelinin yararadır. Dolayısıyla iyiliğin, geçici olarak ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan kötülük geçicidir. Gerçek anlamda yok olmayan iyilik ise, kalıcıdır.⁵²² Diğer bir İslam filozofu olan Sühreverdi de nurun feyezani sürecinde İlk Varlık olan *Nuru'l Envar'ın* varlıkların en nurlusu/parlağı, en mükemmeli; son varlık olan *maddenin/toprağın* ise, varlıkların en az nurlusu, en karanlığı, en az değerlisi olduğunu iddia etmiştir. Bununla bağlantılı olarak da kötülüğün/kevn-u fesadın, sadece Ay-altı feleğindeki maddede meydana geldiğini ileri sürmüştür.⁵²³

Kaynaklara göre âlemde var olan kötülükleri Tanrı'ya değil de maddeye bağlayan ilk düşünür, Platon'dur. O, hem Tanrı'yı hem de yaptıklarını iyi olarak değerlendirmiş, kötülükleri Tanrı'ya değil yaratmanın kendisi üzerinde gerçekleşen ezeli maddeye bağlamış ve kötülüğün varlığını, Tanrı'nın mutlak iyiliği ile çelişkili görmemiştir.⁵²⁴ Ona göre Tanrı, cisimden önce yarattığı ruhların hepsini, gelecekte işleyecekleri kötülüklerden kendisini sorumlu tutmamaları için bir araya getirerek onlara varlığın yasalarını açıklamış ve onların bir kısmını yeryüzünün, bir kısmını Ay'ın, bir kısmını da diğer gökcisimlerinin üzerine serpiştirmiştir.⁵²⁵ Dolayısıyla onun, kötülüğün sorumluluğunu Tanrı'ya yüklediği anlaşılmaktadır.

Sudur Nazariyesi'ni ilk ortaya atan Plotinos⁵²⁶ da Platon gibi “*Bir*” ve “*İyi*” olarak tanımladığı Tanrı⁵²⁷ ile Külli Akıl ve Külli Nefs'i, kötülüklerden tamamen arınmış olduğunu kabul etmiştir. Ona göre kötülük, iyiliğin yokluğudur. Madde, mükemmel olmadığı için, onun doğasında zorunlu olarak eksiklik/kötülük vardır. Zira

⁵²² İbn Sina'nın kötülük anlayışı için bkz. İbn Sina, *eş-Şifa (İlahiyat)*, s. 415-422.

⁵²³ Sühreverdi, *Hikmetü'l İsrak*, s. 138-140, 147-148; Çubukçu, “*Sühreverdi ve İsrakiye Felsefesi*”, s. 193-194; Nasr, *agm*, s. 281-283.

⁵²⁴ Eflatun, *Timaios*, s. 32, 36-37; Haklı, *agm*, s. 203.

⁵²⁵ Eflatun, *Timaios*, s. 49-50. Platon'un bu görüşü, K. Kerim A'raf Suresi 17. ayetinin yorumlarından esinlenerek *Kal-u Bela* veya *Elest Bezmi* olarak meşhur olan yorumlarla benzerlik açısından dikkat çekicidir.

⁵²⁶ Bkz. Plotinos, *Enneadlar*, s. 5; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 428-429; Gökberk, *age*, s. 117.

⁵²⁷ Eflutin, *Tasuat-ı Eflutin*, s. 645, 694; Plotinos, *Enneadlar*, s. 209.

Tanrı'dan başlayan sudurun, artık iyiliği taşımayacak durumda olan son varlığa kadar devam etmesi, yani en az iyiliğe sahip olan maddenin meydana gelmesi bir zorunluluktur.⁵²⁸ Ayrıca cismani âlemin oluşumu için de maddenin varlığı bir zorunluluktur. Yine iyiliğin bilinmesi için onun karşıtının olması bir zorunluluktur.⁵²⁹ Mutlak iyi ile mutlak kötü (akıl ile madde) arasında yer alan, ancak özü itibariyle iyi olan ruh/nefs, eksik/kusurlu olan maddeyle birleşmeden dolayı göreceli olarak kusurlu bir hale gelir. Eğer ruh/nefs, kendisinin üst mertebesinde bulunan zekâyâ/akla yönelip onu taklit ederse, iyi; kendisinden düşük mertebede bulunan maddeye/bedene meyledip onun isteklerine boyun eğerse kötü olur. Bunun çaresi ise, ondan kurtulmak ve akli âleme intikal etmektir. Ancak bu ayrılış, intihar gibi bir zorlama ile değil, doğal bir ayrılışla gerçekleşmelidir. Yoksa tekâmül sürecini henüz tamamlayamayan ve birlikte olduğu maddenin bazı özelliklerini beraberinde taşıyan ruh, yeni bir bedene geçmek zorunda kalacaktır.⁵³⁰

Sudur Nazariyesi doğrultusunda İslam filozoflarının da savunduğu, dünya ve içindekileri, Tanrı'dan en uzak, en az nur/feyiz alan ve en az değerli olan varlık zincirinin son halkası olarak nitelendiren görüş, kesin kanıtlara dayanmadığı için tartışmaya açık bir tez konumundadır. Zira yeryüzünün dışında canlı varlık olup olmadığı, varsa bu varlıkların hangi şartlarda yaşadıkları ve bizim kötülük olarak adlandırdığımız gibi herhangi bir sorunla karşılaşp karşılaşmadıklarını şimdilik bilemiyoruz. Ancak bu görüşü, dile getirilenleri, kâfir, mulhid, zındık gibi çeşitli dini kavramlarla damgalayıp düşman ilan etme yerine, o günün kıt imkânlarına rağmen varlığı anlama ve açıklama çabaları olarak değerlendirmek daha insafli bir tutum olacaktır. Hatta dünyanın evrenin bir parçası olarak uzay boşluğunda yer alan küre şeklinde bir cisim olduğu, yeryüzündeki bütün hayatın, başta Güneş ve Ay olmak üzere gök cisimlerinin şekil, hareket, uzaklık, ısı ve ışıklarından bağımsız olmadığı gibi fikirlerle, kendilerinden sonraki bilim adamlarının ufkunu açan çabalarından dolayı bu filozoflar takdir edilmeli ve onların bu konudaki ciddi çabaları örnek alınmalıdır. Burada Gazzali'nin eleştirileri karşısında filozofları savunan İbn Rüşd'ün şu

⁵²⁸ Eflutin, *Tasuat-ı Eflutin*, s. 166, 431-437, 497, 565; Plotinos, *Enneadlar*, s. 27, 110; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 352; Kaya, "Sudur", s. 468.

⁵²⁹ Plotinos, *Enneadlar*, s. 26-27.

⁵³⁰ Plotinos, *Enneadlar*, s. 27-28.

sözünü hatırlamak yerinde olacaktır: “İlahi ilimlerde yanıldıklarını düşünsek bile, sadece hakikati bilme amacıyla olmaları, onların övülmesi için yeterlidir.”⁵³¹

3.2.3. Birincil ve İkincil Kasıt

İhvan-ı Safa, kötülük olarak nitelendirilen olguları, asıl amaç olarak değil, asıl amaca ulaşma sürecinde yaşanan arızı/geçici bir takım sonuçlar olarak değerlendirir. Bu sonuçları da ikincil kasıt (*el-maksadu's-sani*) şeklinde değerlendirir ve heyulasından/maddesinden dolayı yetkin olmayan yeryüzündeki varlıkların, yetkinliğe ulaşma sürecinde bazı fertlerin olumsuz etkilenmesini doğal karşılar. Onlara göre eğer bu arızı/geçici ve az sayıdaki ikincil sonuçlar olmasa, bütün varlıkların yararına olan asıl büyük iyilikler (*el-maksadu'l ula*) gerçekleşmeyecektir. Bu iyiliklerin gerçekleşmemesi ise, hikmete aykırıdır. O halde asıl iyiliklerin gerçekleşmesi sürecinde zorunlu olarak meydana gelen bazı arızı kötülükler de hikmete uygundur ve bunlardan dolayı, Yüce Allah sorumlu tutulamaz. Zira bu eksikler/kusurlar, Yüce Yaraticının acziyetinden değil, bu âlemdeki varlıkların kendisinde bulunan acziyetten ve suretleri zorla kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.⁵³²

İhvan, âlemdeki bütün gelişmelerin asıl amacının iyilik olduğunu belirtir. Fakat bazen genel bir iyiliğin gerçekleşmesi için arızı olan bir takım kötülüklerin meydana gelmesinin de kaçınılmaz olduğunu belirtir. İhvan'a göre asıl amaç (*el-maksadu'l ula/Birincil kasıt*); “Allah tarafından gerçekleştirilen yoktan var etmek, süreklilik ve tamlık vermek ile kemal noktasına ulaştırmaktır.” Asıl amaca ulaşma sürecinde meydana gelen arızı sonuçlar (*el-maksadu's-sani/ikincil maksad*) ise; “asıl amacın gerçekleşmesi sürecinde heyulanın/maddenin eksikliğinden kaynaklanan ve kötülük olarak nitelendirilen diğer şeylerdir.” O halde asıl amacın gerçekleştirilmesi için varlıkların kemale erme yolculuğunda meydana gelen bir takım arızı sonuçlardan/kötülüklerden Yüce Allah sorumlu tutulamaz.⁵³³

İhvan, bu tezini çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Örneğin bazı hayvanlara ve bitkilere, bazı vakitlerde, bazı bölgelerde ilişen öldürücü soğuklar ve sıcaklar, Allah'ın birincil kasıtı/asıl amacı olarak gerçekleşmez. Yağmurun yağışında da aynı durum söz

⁵³¹ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tefahüt)*, s. 191-192.

⁵³² İR, 40. Risale, C. III, s. 292-293; 42. Risale, C. III, s. 371-372, 378.

⁵³³ Resail, 42. Risale, C. III, s. 476. İhvan'ın bu görüşlerine benzer bir görüşü savunan Hegel de Tanrı'nın sonsuz iyilik olduğundan hareketle bu âlemde bulunan kötülüğün zati değil arızı olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Naim Şahin, *agm*, s. 75-76.

konusudur. Yağmur, genel olarak yeryüzündeki tüm varlıklar için faydalıdır, fakat bazen onun kendisi veya onun oluşturduğu sel ve su birikintileri gibi sonuçlar, varlıkların bir kısmına, yani türlerin bazı fertlerine zarar verebilir, hatta onların telef olmasına da yol açabilir. Ancak meydana gelen bu olumsuz sonuçlar nedeniyle yağmurun kendisinin bir kötülük olduğu ve gereksiz olduğu iddia edilemez.⁵³⁴ Yine canlılarda meydana gelen açlık ve susuzluk eleme de asıl kasıtle değil ikincil kasıtle meydana gelmektedir. Zira meydana gelen açlık ve susuzluk eleme vasıtasıyla canlılar, kendi bedenlerinin ihtiyacının farkına varır ve bunu gidermeye yönelirler. O halde açlık ve susuzluk eleme de birincil kasıtle değil ikincil kasıtle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bunlar da kötülük değil varlıklar için birer iyiliktir.⁵³⁵

İhvan'ın yaratılıştaki ilk kasıtle ilgili verdiği diğer bir örnek ise, insanların suretidir. Onlara göre, Yüce Allah, insanların suretlerini ilk kasıtle en güzel şekilde yaratmıştır. Doğal olarak zamanın geçmesiyle birlikte bazı faktörlerin de etkisiyle bir kısım insanların vücutlarında meydana gelen bazı arızalar, ilk kastın değil, ikincil kastın sonucudur. Dolayısıyla bunu bir kötülük olarak değerlendirmek mümkün değildir.⁵³⁶

İhvan, gece ile gündüzün oluşumu, rüzgâr, fırtına, sel, deprem, sıcaklıklar ve soğukluklar gibi bütün doğal olayların asıl amaçlarının varlıkların geneli için iyilik olduğunu, ancak bazı zaman, mekân ve şartlarda, bazı türlerin bazı fertleri için zararlı sonuçlara, yani kötülüğe sebep olabildiğini ifade eder. Ancak bu tür kötülükler, birincil kasıt değil, ikincil kasıt, yani kaçınılmaz yan etkilerdir. Bu kaçınılmaz yan etkilerin, yani istenmeyen sonuçların olmaması demek, asıl iyiliğin de yapılmaması demektir. O halde, genelin yararına olan iyilik amacıyla gerçekleşen bazı tabiat olaylarında istenmeden de olsa bazı zararların meydana gelmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bunun sorumluluğu, Yüce Allah'a yüklenilemez.⁵³⁷

Bu konuda, “eğer doğal felaketler hiç olmasaydı, dünyamız halen dev sürüngenlerin hâkimiyetinde olabilirdi. Dolayısıyla beraberinde getirdiği acılara rağmen, doğal felaketler, akıllı hayata varlık kazandıran bir dünyanın gelişmesine imkân tanımıştır”⁵³⁸ diyen Robin Le Poidevin de dünyada yaşanan acı ve elemelerin

⁵³⁴ Resail, 42. Risale, C. III, s. 474-475.

⁵³⁵ Resail, 42. Risale, C. III, s. 477.

⁵³⁶ Resail, 40. Risale, s. 360.

⁵³⁷ İR, 42. Risale, C. III, s. 380.

⁵³⁸ Poidevin, age, s. 140-141.

bazılarının insan unsurunun dışında gerçekleşen doğal felaketlerin talihsiz bir yan etkisi olabileceğini ifade etmiştir.

Farabi, İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd gibi diğer İslam düşünürleri de İhvan-ı Safa'nın bu görüşlerine benzer görüşler savunmuşlardır. Örneğin Farabi, Ay-altı feleğinde meydana gelen az sayıdaki kötülüklerin, asıl amaç değil, daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesi sürecinde ortaya çıkan arızı sonuçlar olduğunu savunmuştur. Ona göre, Mutlak İyi olan Tanrı'dan sudur eden âlem ve içindeki bütün varlıklarda iyidir.⁵³⁹ Bu âlemde asıl olan iyiliktir. Ay-altı feleğindeki maddenin tabiatından, yani ilahi nizamı tam olarak kabul etme yeteneğinden yoksun oluşundan kaynaklanan bazı kötülükler de asıl amaç değil, arızı sonuçlardır.⁵⁴⁰ Eğer arızı ve az sayıda olan kötülükler olmasaydı, çok sayıdaki daimi iyilikler de olamazdı. Bu bakımdan onlar da kötülük olarak değerlendirilemez.⁵⁴¹ Asıl kötülük, iradesini olumsuz yönde kullanan insanların sebep olduğu kötülüklerdir.⁵⁴²

İbn Sina da âlemin genelini iyilikle dolu olduğunu; gerçek anlamda hiçbir varlığın zatında kötülük bulunmadığını; varlıkların asıl yaratılış maksadının iyilik olduğunu; kötülük olarak adlandırılan şeylerin ise, gerçekte bir iyiliğin gerçekleşmesi sürecinde meydana gelen arızı sonuçlar olduğunu iddia etmiştir. Örneğin asıl varlık amacı ve işlevi bakımından mutlak iyi olan ateş veya bulut, bazı durumlarda bazı varlıklara zarar verebilmektedir. Ancak bu zarar, onların varlıklarının kötülük olduğu anlamına gelmez. Zira onların olmaması, daha büyük kötülükler doğuracaktır. O halde türler içindeki bazı tikel varlıkların zarar görmemesi hatırına varlıkların genelini yararına olan iyilikleri terk etmek, ilahi hikmete uygun değildir.⁵⁴³ İyiliğin, geçici olarak ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan kötülük geçicidir. Buna karşılık, gerçek anlamda yok olmayan iyilik, kalıcıdır.⁵⁴⁴

⁵³⁹ Farabi, *İhsau'l Ulum*, Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1996, s.77.

⁵⁴⁰ Farabi, *Kitabü's-Siyaseti'l Medine*, s. 80-81; Aydın, *age*, s. 152-153; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136-138; Yaran, 135-136.

⁵⁴¹ Farabi, "Uyunü'l-Mesâili fi'l-Mantık ve Mebâdi el-Felsefeti'l Kadîme (Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları)", (çev. Mehmet Dağ: Farabi'nin İki Yapıtı), *OMÜFDergisi*, S. 14-15, Samsun, 2003, s. 86; Aydın, *age*, s. 152-153; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 136-138; Yaran, *age*, 135-136; Çağrı, *ag.md.*, s. 543; Haklı, *agm*, s. 205.

⁵⁴² Farabi, *Kitabus-Siyaseti'l Medine*, s. 80-81.

⁵⁴³ İbn Sina, *eş-Şifa (İlahiyat)*, s. 415, 417-421.

⁵⁴⁴ İbn Sina, *eş-Şifa (İlahiyat)*, s. 416, 422.

Bu konuda benzer görüşleri savunan Gazzali, Yüce Allah'ın, hikmet gereği hem kâmil hem de nakıs olan varlıkları birlikte yaratıldığını;⁵⁴⁵ kötülüğün göreceli olduğunu, bazen kötü olarak görülen bir şeyin aslında daha büyük iyilikler için gerçekleşmesi gereken bir iyilik olduğunu iddia etmiştir. Örneğin, görünürde bir kötülük olan hastaya uygulanan acılı bir tedavi süreci veya mikrop tutan bir elin kesilmesi, bedenin selameti için gerçekte bir iyiliktir. Kötülük olarak görülen şeylerin asıl maksadı içlerindeki iyiliklerdir. Tekil varlıklara zarar veren bütün kötülükler ortadan kaldırılsa, tümel/genel varlıklar için faydalı olan iyilikler de ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu ise daha büyük bir kötülük oluşturacaktır.⁵⁴⁶

Diğer bir İslam düşünürü olan İbn Rüşd de bu âlemde çok az miktarda bulunan kötülüklerin, daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesi için yaratıldığını ileri sürmüştür. O da İbn Sina gibi ateşin yarar ve zararları kıyaslandığında onun yararının zararından daha fazla olduğu örneğini vermiş; dolayısıyla onun kötü olduğunun savunulamayacağını vurgulamıştır.⁵⁴⁷ Yine kötülüğün, bu âlemde genele değil sadece fertlere iliştiğini; nicelik bakımından türlere göre fertler fazla bir önem arz etmediği için kanaatimizi genele göre vermemiz gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre ilahi hikmet, bu âlemde iyilik ve düzenin sağlanması için çok az miktardaki kötülüğü de zorunlu kılmıştır.⁵⁴⁸

Aslında kötülüğü, iyiliğin yokluğu olarak tanımlama ve göreceli/nispi olarak değerlendirme girişimi, Yeni-Platoncu akımın kurucusu olan Plotinos'a kadar geriye götürülebilir.⁵⁴⁹ Plotinos'tan sonra bu düşünceyi devam ettiren Hıristiyan teolojisinin kurucusu Augustinus, mutlak iyi olan Tanrı tarafından yaratılan varlıkların da iyi olduğunu iddia etmiş, bu âlemdeki kötülüğü de iyiliğin eksikliği olarak yorumlamıştır.⁵⁵⁰ Yine bu düşüncenin savunucularından olan Hıristiyan düşünür Thomas Aquinas da varlığı iyilik, yokluğu ise kötülük olarak değerlendirmiş ve gerçek anlamda herhangi bir varlığa sahip olmayan kötülüğün, sadece iyiliğin yokluğu olduğunu; ayrıca görünürdeki kötülüğün daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesine vesile kıldığını iddia etmiş; bunun da Tanrı'nın inayeti kapsamında değerlendirilmesi

⁵⁴⁵ Gazzali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, s. 1618.

⁵⁴⁶ Gazzali, *el-Maksadü'l Esna (Esmâü'l Hüsna Şerhi)*, s. 67-69.

⁵⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l Mokal*, s. 137-138.

⁵⁴⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, s. 97; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 253.

⁵⁴⁹ Bkz. Plotinos, *Enneadlar*, s. 26.

⁵⁵⁰ Özcan Akdağ, "Kötülük sorunu ve Teodise", *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 38, Elazığ, 2015, s. 476.

gerektiğini ileri sürmüştür.⁵⁵¹ Bu görüşü savunmakla tanınan diğer bir Hıristiyan düşünür ise Leibniz'dir. O da kötülüğü, varlıkların sınırlılıklarıyla izah etmiş ve onun gerçek bir varlığa sahip olmadığını iddia etmiştir.⁵⁵²

3.2.4. Tümel ve Tikel Varlıklar

Bütün varlıkların, *külli/tümel (genel türler)* ve *cüz'i/tikel (tek tek fertler/şeyler)* olmak üzere iki gruba ayrıldığını söyleyen İhvan-ı Safa, tümel varlıkların her bakımdan sürekli ve ebedi olduğunu;⁵⁵³ tikel varlıkların ise yetkinleşmeye yönelmiş olarak sürekli bir oluşum halinde olduklarını iddia eder. Onlara göre tümel varlıklar; düzen bakımından en üstün ve en yetkin olandan başlayarak en aşağı ve en noksan olana doğru dizilirler. Tikel varlıklar ise, sürekli bir oluşum halindedirler. Çünkü oluşum, varlığı en eksik olanın varlığı en yetkin olana yönelmesi ile başlamaktadır. Bu bağlamda her bir insan, beden ve nefis olmak üzere iki cevherden oluşan tikel birer varlıktır. Dolayısıyla o da kemale doğru ilerlemek durumundadır. İnsan nefislerinin kemal derecesi ise, bilgisizlikten kurtulup çevresine bilgiyi taşımasıdır.⁵⁵⁴

İhvan'ın, bu sözleriyle, cahillikten kurtulup bilgi sahibi olmayı yeterli görmediği, en yüce konuma sahip olmak için, sahip olunan bilgiyi çevresiyle, kendisinden sonra gelecek nesillerle paylaşmayı şart koştuğu söylenebilir. Kendilerinden başkalarını da düşünmeleri bakımından onların bu tutumu, önem arz etmektedir.

İhvan-ı Safa'nın iyilik ve kötülük (hayır ve şer) ile ilgili görüşleri içerisinde "*tikel*" ve "*tümel*" kavramları, çok önemli bir yer tutmaktadır. Onlara göre Yüce Allah, varlıkları, "*tikeller*" ve "*tümeller*" olmak üzere iki kısım şeklinde yaratmış ve bunları, tekil sayıların sıralanışı gibi sıra ve düzene koymuştur. Bunlardan tikelleri kapsayan "*tümellerin sıralanışı*" şu şekildedir:

⁵⁵¹ Akdağ, *agm*, s. 477.

⁵⁵² Akdağ, *agm*, s. 478.

⁵⁵³ İhvan, burada ifade ettiği süreklilik ve ebedilik kavramlarında ruhani âlemdeki varlıklar ile cismani âlemdeki varlıkları ayrı tutmuştur. Onlara göre cismani âlemdeki varlıkların devamlılığı kıyamete kadardır. 42. Risalede, özetle şöyle bir açıklama yer almaktadır: *Allah, Ay-altı âlemindeki varlıkların tek tek fertlerini değil de suretlerini/tümel yapılarını kıyamet gününe kadar baki kılar. Örneğin, O'nun yeryüzündeki halifesi olan insanın fertleri tek tek gelip geçici olsalar da onların sureti/formu (insanlık kavramı) ilk insan olan Âdem'den kıyamete kadar baki kalacaktır. Diğer hayvanların, bitkilerin ve madenlerin durumu da böyledir. Bu da Yüce Allah'ın bir projesidir ve hikmetine uygundur. Bkz. Resail, 42. Risale, C. III, s. 475-476.*

⁵⁵⁴ Resail, 28. Risale, C. III, s. 31; 40. Risale, C. III, s. 359.

1. *Bir ve tek olan Yüce Yaratacı*
2. *İki gücü olan Akıl (Doğal ve kazanılmış)*
3. *Üç lakaplı olan Nefis (Bitkisel, hayvani ve natık (düşünen/konuşan))*
4. *Dört izafetli ilk madde (üretimin, tabiatın ve bütünüün maddesi ile ilk madde)*
5. *Beş isimli tabiat (biri feleklerin dört tanesi de feleğin altındakilerin tabiatı)*
6. *Altı yönlü cisim (sağ, sol, ön, arka, alt, üst)*
7. *Yedi yöneticisi bulunan felek (Güneş, Ay, Mars, Jüpiter, Satürn, Merkür, Venüs)*
8. *Sekiz karışimli unsurlar (toprak, soğuk ve kuru; su, soğuk ve yağ; hava, sıcak ve yağ; ateş, sıcak ve kuru)*
9. *Dokuz türü bulunan oluşmuş şeylerdir. (Bunlar, her birinin üç cinsi bulunan madenler, bitkiler ve hayvanlardır.⁵⁵⁵*

Bunların en şerefli, bir alttakinin varlık sebebi, varlığını devam ettirmesinin nedeni, tamamlayıcısı, en son olgunluğuna/amacına ulaştıracak tarzda yaratılmıştır. Örneğin heyula olmadan rükünler/unsurlar (ateş, hava, su, toprak) olmaz. Rükünler/unsurlar olmadan müvelledat (madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar) olmaz. Madenler olmadan bitkiler ve hayvanlar olmaz. Bitkiler olmadan hayvanlar ve insanlar olmaz. Yine bitkiler ve hayvanlar olmadan insanlar olmaz.⁵⁵⁶

Tikellere gelince; onlardan noksan olan, tam olanın varlığının sebebi ve devam ettirmesinin nedeni kılınmıştır. Aynı şekilde değer bakımından daha aşağıda olan, kendisinden daha üstte ve daha şerefli olanın hizmetçisi ve yardımcısı olarak yaratılmıştır. Örneğin Yüce Allah, bitkilerin cisimlerini, canlıların cismi için besin ve canlıların bekası için madde kılmıştır. Aynı şekilde bitkilerin nefsinin, hayvani nefsin hizmetçisi yapmış; hayvani nefsi de insani nefse hizmetçi yapmış ve onun emrine vermiştir. Yine her alt tabakadakilerin cesetlerini, üst tabakadakiler için besin ve madde, varlıklarını devam ettirmeleri için de sebep kılmıştır. Aynı şekilde daha eksik olan nefsi, daha tam olan nefsin hizmetçisi kılmış ve onun emrine vermiştir.⁵⁵⁷

İhvan, iyilik ve kötülük konusunda tikeller yerine tümelleri düşünmek gerektiğini savunur. Onlara göre, “*Yüce Allah’ın fiillerindeki amaç, tikel olanların değil*

⁵⁵⁵ Resail, 33. Risale, C. III, s. 202-204.

⁵⁵⁶ Resail, 40. Risale, C. III, s. 368-369.

⁵⁵⁷ Resail, 40. Risale, C. III, s. 369-370.

tümel olanların yararadır."⁵⁵⁸ Bu fiillerden, bazı insanlara, canlılara ve bitkilere tikel zararlar gelse de tümelin yararı dikkate alınır, dolayısıyla durum değişmez. Bazen tümel şeylerin illetleri bilinmeyebilir ve meydana gelen fiillerin, kötülük olduğu zannedilebilir. Ama bilinmelidir ki, Yüce Allah'ın hiçbir fiili, hikmetsiz değildir. Örneğin görünürde adam öldürmenin cezası olan kısas ve hırsızlığı meslek edinenin elinin kesilmesi, buna muhatap olan kişiler için elem ve ıstıraba sebep olan bir kötülüktür. Fakat toplumun genel yararı bakımından bu fiilin kötülük değil iyilik olduğu inkâr edilemez. Zira bu ceza, toplumda huzur ve güvenliğin sağlanması için ciddi bir etkiye sahiptir. Aynı şekilde Güneşin doğup batması, yağmurun yağması, rüzgârın esmesi, havanın soğuması ve ısınması hatta depremlerin olması bile bu ilkeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. Görünürde bunların bitkilere, hayvanlara ve insanlara zararı varsa da bunların yararı tümel olduğu için, bunlar birer kötülük olarak değerlendirilemez. Yine bazen çeşitli fedakârlıklar gerektiren dini sorumluluklar, bir takım sıkıntılara ve ıstıraplara sebep olabilir. Bu tür sorumluluklar, kişi ve toplumun yararına olduğu için bu konudaki şiddetli sıkıntılar, yükümlülükler ve belalar, küçük ve tikel bir iş olarak görünmeye başlar.⁵⁵⁹

İhvan, etobur hayvanların varlığını da bir kötülük olarak değil tümelin yararı için gerekli görmektedir. Örneğin etobur hayvanların yaşayabilmesi için mutlaka et yemeleri gerekir. Bununla birlikte onlar olmasaydı, doğal yaşam sürelerini doldurup ölen hayvanların cesetleri, bir süre sonra toprağı, suları ve havayı kirletecek, yeryüzünü yaşanamaz hale getirecekti. O halde etobur hayvanların varlığı, bir kötülük değil, tümelin yararına olan bir iyiliktir.⁵⁶⁰

Yüce Allah'ın kullarına verdiği nimetlerin, tükenmeyecek ve sayılamayacak kadar çok olduğunu⁵⁶¹ ifade eden İhvan, buna karşılık, O'nun hiçbir işinde, hiçbir yarattığında, hikmetsizlik, haksızlık ve kötülük bulunmadığını ifade eder. Varlıklar içinde faydası ve yararı olmayan hiçbir şey yoktur. Bununla beraber bütün varlıklar, ya bir yararın elde edilmesi veya bir zararın savuşturulması için var edilmiştir.⁵⁶² Sebebini,

⁵⁵⁸ Resail, 40. Risale, C. III, s. 366.

⁵⁵⁹ Resail, 18. Risale, C. II, s. 97-98; İR, 18. Risale, C. III, s. 206; Resail, 39. Risale, C.III, s. 325; 40. Risale, C. III, s. 366.

⁵⁶⁰ Resail, 40. Risale, C. III, s. 369.

⁵⁶¹ İR, 40. Risale, C. III, s. 283.

⁵⁶² İR, 40. Risale, C. III, s. 286.

hikmetini, amaç ve gayesini kavrayamadığımız bazı varlıkları ve fiilleri, kötülük olarak, fazlalık veya eksiklik olarak görmemiz, doğru bir tutum değildir.⁵⁶³

Tüm âlemin cisminin, tek bir hayvan, tek bir insan ve tek bir şehir gibi tasarlandığını⁵⁶⁴ ifade eden İhvana göre, âlemde yaratılan her şey, olabilecek en sağlam şekil ve surette yaratılmıştır. Âlemin şimdiki suretinden daha sağlam ve daha düzgün bir surette olması caiz ve mümkün değildir. Örneğin Yüce Allah, insanların suretini ilk kasıtle en güzel şekilde yaratmıştır. Bazı zaman ve şartlarda kronik hastalıklara yakalanan veya felçli olan kişilerin bu halleri, asıl amaç değildir. Asıl olan, insanın tümel olarak, ilk kasıtle en güzel şekilde yaratılmasıdır. Tümel varlıkların yararına olan gelişmeleri genel olarak herkes anlar. Fakat tikellere dokunan zararların hikmetini insan aklı bütünüyle kavramaktan acizdir.⁵⁶⁵

İhvan gibi varlıkları tümel ve tikel olarak ikiye ayıran Kindi de tümelin/türlerin korunduğunu iddia etmiştir.⁵⁶⁶ Yine İbn Sina da kötülük denilen şeyin, tümele/türlere zarar vermeyen, sadece çok az sayıdaki tikelleri etkileyen geçici bir takım eksiklikler olduğunu iddia etmiştir.⁵⁶⁷ Ona göre türlerle kıyaslandığında fertler fazla bir önem arz etmediği için az miktardaki kötülükler yüzünden çok miktardaki iyilikler terk edilemez.⁵⁶⁸ Tikel anlamda kötülük olarak kabul edilen bir durum, tümel anlamda bir iyilik anlamına gelmektedir. Her zaman tümelin menfaati tikelin üstünde olduğu için bazı tikellere zarar verse bile tümelin yararına olan bir durum, bir kötülük olarak değerlendirilemez.⁵⁶⁹

3.3. İhvan-ı Safa'ya Göre İyilik ve Kötülük Çeşitleri

İhvan-ı Safa'nın bu âlemdeki iyilik ve kötülük çeşitleri ile ilgili görüşlerini aşağıdaki başlıklar altında toplamamız mümkündür:

1. Tabiat olaylarına nispet edilen iyilik ve kötülükler

⁵⁶³ İR, 40. Risale, C. III, s. 284.

⁵⁶⁴ Resail, 3. Risale, C. I. s. 217; 20. Risale, C. II. 143-144; İR, 5. Risale, C. I, s. 148.

⁵⁶⁵ Resail, 40. Risale, C. III, 360. Batı dünyasından *Bilişsel Yetersizlik teodisesi* ile tanınan Stephan J. Wykstra da İhvan-ı Safa gibi insanın bilişsel yetilerinin Tanrı'nın her işini anlayabilmesi için yeterli olmadığı görüşünü savunmuştur. Bkz. Akdemir, *age*, s. 32. Yine Marilyn McCord Adams da insanın yapısı ve yaratılışı gereği, eksik, noksan ve tanrısal hikmeti anlayabilecek yeterlilikten yoksun bir varlık olduğunu, bu nedenle kötülükleri anlama, algılama ve çözüme kavuşturma konusunda başarısız olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Akdemir, *age*, s. 60-61.

⁵⁶⁶ Bkz. el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İleti'l Faileti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 220.

⁵⁶⁷ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 419

⁵⁶⁸ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 417.

⁵⁶⁹ İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 24.

2. *Canlılarda bulunan açlık, susuzluk, lezzet ve elem gibi duygulara nispet edilen iyilik ve kötülükler*
3. *Canlıların çeşitli huy ve tabiatlarına nispet edilen iyilik ve kötülükler*
4. *İnsanların nefislerine nispet edilen (ahlaki) iyilik ve kötülükler*
5. *Fakirlik olgusuna nispet edilen iyilik ve kötülükler*
6. *Ölüm olgusuna nispet edilen iyilik ve kötülükler*

İhvan-ı Safa, bu âlemdeki iyilik ve kötülük çeşitlerini açıklarken, sadece yukarıdaki ilk dört başlığı kullanmıştır.⁵⁷⁰ Ancak, içerik bakımından konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz için risalelerde geçen fakirlik ve ölüm konusunu da bu kapsamda değerlendirmeyi uygun gördük. Zira canlıların, özellikle de insanların karşılaştığı yoksulluklar, hastalıklar, çeşitli musibetler ile bunların son halkası olan ölümlerin yol açtığı bir takım acı, ıstırap ve elemeler de kötülük probleminin temel konuları arasında yer almaktadır.

3.3.1. Tabiat Olaylarına Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler

Âlemin büyük insan, insanın da küçük âlem olduğunu; âlemin içindeki her şeyin, bir organizma gibi birbiriyle irtibatlı olduğunu, sebep ve sonuç ilişkisi içerisinde birbirini etkilediğini dile getiren ihvan-ı Safa, gök cisimlerinin yeryüzündeki oluş ve bozuluşu, değişim ve dönüşümü etkilediğini ifade etmiştir. İhvan, çeşitli doğa olaylarının sebep olduğu olumsuz etkileri, feleğin uğursuzluğu, olumlu etkileri ise feleğin uğurluluğu olarak nitelendirmiştir.⁵⁷¹ Aynı şekilde Ay-altındaki varlıkların, tabiatlarına uygun bir düzen üzerine gelişip tamamlanmalarını, onlar için bir uğur/mutluluk; aksi bir duruma yönelmelerini ise uğursuzluk/mutsuzluk olarak tanımlamıştır.⁵⁷²

İhvan, bu iddiasını çeşitli örneklerle izah etmeye çalışmaktadır. Örneğin bu âlemdeki “kevn” (oluş), yani insan, hayvan, bitki ve madenlerin meydana gelip en iyi duruma gelene kadar gelişimlerini sürdürme imkânını bulmaları, feleğin uğurlu oluşuna veya tabiat olaylarının yararlı sonuçlarına nispet edilen iyiliklerdir. Bu iyilikler de Yüce Allah’ın birincil kastı/asıl amacı, lütuf, ihsan ve inayetiyle gerçekleşmektedir. Feleklerin uğursuzluğundan, yani tabiat olaylarının olumsuz etkilerinden dolayı insan,

⁵⁷⁰ Resail, 42. Risale, C. III, s. 474.

⁵⁷¹ Resail, 42. Risale, C. III, s. 475; *el-Camia*, C. V. s. 65.

⁵⁷² İR, 3. Risale, C. I, 105.

hayvan, bitki ve madenlere ilişen bazı zararlar ise, Yüce Allah'ın genel varlıkların yararına yönelik olan asıl amacının arızı sonuçlarıdır. Dolayısıyla feleklerin/tabiatın etkisiyle meydana gelen zararlar, gerçek anlamda bir kötülük olarak nitelendirilemez.⁵⁷³

Gök cisimlerinin uğuruna ya da tabiat olaylarının yararlarına nispet edilen iyiliklerin, Allah'ın inayeti ve kastı ile gerçekleştiğini savunan İhvan, bunu Güneşin dönüşümlü olarak doğup batmasının yeryüzündeki varlıklara olan etkisi örneğiyle açıklamaktadır. Güneşin hem doğması, bir süre ışık ve ısıyla belli yerleri etkilemesi hem de batması ve bir süre uzaklaşması, yeryüzündeki bütün yaratıklara çeşitli yararlar sağlamaktadır. Bu durum, Yüce Allah'ın hikmetinin eseridir. Nitekim O'nun; *“De ki: Hiç düşündünüz mü? Allah, geceyi üzerinize kıyamete kadar uzatırsa, size ışığınızı Allah'tan başka getirebilecek ilah kimdir? Artık kulak vermeyecek misiniz?”*⁵⁷⁴ ve *“Rahata ermeniz ve lütfünden aramanız için gece ile gündüzü yaratması, O'nun rahmetindedir. Artık belki şükredersiniz”*⁵⁷⁵ şeklindeki ayetleri, bu durumun, varlıklar için bir inayet, ihsan ve lütuf olduğunu göstermektedir.⁵⁷⁶

Yeryüzündeki varlıkların geneli için yararlı olan güneşin doğuşu ve batışı, bazen aşırı sıcaklık veya soğukluklara neden olabilir ve bu da bazı zaman, mekân ve bölgelerde bazı bitki ve hayvanlara zarar verebilir. Aynı şekilde bazı bölgelerin canlandırılması ve bazı varlıkların ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla yağdırılan yağmurdan dolayı da bazen istenmeyen sonuçlar meydana gelebilir. Ancak bu durum, Yüce Allah'ın ilk kastıyla/asıl maksadıyla meydana gelen bir durum değildir. Aksine asıl maksadın yerine getirilmesi sürecinde gerçekleşen arızı bir durumdur. Dolayısıyla güneşin doğup batması veya yağmurun yağışı, bir kötülük değil, bir iyiliktir.⁵⁷⁷

Hava küresinin, gökteki felekler ile yer küresi arasında aracı olduğunu, ondan feyiz alıp yer küreye verdiğini iddia eden İhvan, bunun sonucunda madenler, bitkiler ve hayvanların meydana geldiğini ifade eder. İhvan'a göre bu feyizler, gökyüzünden yeryüzüne aktığında; *“rızk, rahmet, vahiy, teyit ve yardım”* olarak nitelendirilen bereketler iner. Bu feyizler, önce dört unsura (ateş, hava, su ve toprak) nüfuz eder, ardından diğer varlıklar oluşmaya başlar. Bu varlıklardan her birisi, zamanla fesada uğrayıp başka varlıkların meydana gelmesine vesile olur. Bu âlemdeki bütün varlıklar,

⁵⁷³ Resail, 42. Risale, C. III, s. 475.

⁵⁷⁴ Kassas, 28/71.

⁵⁷⁵ Kassas, 28/73.

⁵⁷⁶ Resail, 42. Risale, C. III, s. 474.

⁵⁷⁷ Resail, 42. Risale, C. III, s. 474-475.

ulaşabilecekleri en son gayeye ulaştınca, bu âlemin varlığına son verilecek ve Yüce Allah'ın belirttiği gibi ölümden sonraki kıyamet/yeniden diriliş gerçekleşecektir.⁵⁷⁸

Başta Güneş ve Ay olmak üzere gök cisimlerinin nefis sahibi canlılar olup yeryüzündeki varlıkları, oluş ve bozuluşu etkilediğine dair görüş, Kindi,⁵⁷⁹ Farabi,⁵⁸⁰ İbn Sina⁵⁸¹ ve Sühreverdi⁵⁸² tarafından da savunulmuştur.

Âlemdeki tikel varlıklara gelen zararlar değil de varlıkların geneli için geçerli olan menfaatler dikkate alındığında, İhvan'ın bu konudaki tezleri makul görülebilir. Deprem, tsunami, sel, çığ ve heyelan gibi çeşitli tabiat olaylarından kaynaklanan büyük felaketleri, bir kötülük olarak değerlendirip Tanrı'yı suçlama yerine, onların verdikleri zararları engelleme veya en aza indirme hususunda çaba sarf etmenin daha makul olduğunu söyleyebiliriz. Zira Kur'an-ı Kerim'de dile getirildiğine göre Yüce Allah, bu âlemi, “*sünetullah/adetullah*”⁵⁸³ adı verilen yasalarla idare etmektedir. Bilimsel dilde bu yasalara “*doğa/tabiat kanunları*” adı verilmektedir. Örneğin şiddetli yağmur yağınca sellerin oluşması, vadilerde büyük su akıntılarının akması ve önüne gelen her şeyi sürüklemesi; dik yamaçlarda çığ ve heyelanların meydana gelmesi bir tabiat kanunudur. Bu durumda bize düşen, sel, çığ ve heyelan ihtimaline karşı tedbirlerimizi almaktır. Yine depreme dayanıklı sağlam binalar yapılmadığı veya deniz/okyanus kenarlarında gerekli tedbirler alınmadan yerleşim mekânlarının inşa edilmesi halinde, herhangi bir deprem sırasında büyük can ve mal kayıplarına yol açan felaketlerin meydana gelmesi, beklenen bir vakıadır. Bize düşen deprem riskini göz önünde bulundurarak gerekli tedbirleri almaktır. Nitekim herhangi bir yer sarsıntısında, deprem riski göz önünde bulundurularak planlanan yerleşim yerleri ile bu risk göz ardı edilerek planlanan yerleşim yerlerinde yaşanan can ve mal kaybı oranı bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Biz insanlar, Yüce Allah'ın bu âlemde hâkim kıldığı yasalara/tabiat kanunlarına uyarsak, onun zararlarından olabildiğince korunmuş olacağız. Ancak bu kanunları dikkate almadığımızda, çeşitli doğal felaketlerle yüzleşmemiz kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda, yaşadığımız felaketlerden Tanrı değil biz sorumlu olacağız. Örneğin depreme

⁵⁷⁸ İR, 20. Risale, C. II, s. 107.

⁵⁷⁹ Bkz. el-Kindi, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye; Risaletü'l Kindi Fi'l Faili'l Hakkı'l Evveli'l Tammi ve'l Faili'l Nakisi el-lezi bi'l Mecaz*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), s. 182-184; *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti Ani'l İietü'l Faileti'l Karibeti li'l Kevni ve'l Fesad*, s. 224-233.

⁵⁸⁰ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 12, 47-48.

⁵⁸¹ Bkz. İbn Sina, *eş-Şifa (el-İlahiyat)*, s. 412.

⁵⁸² Bkz. Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak*, s. 146-150.

⁵⁸³ Örnek olarak bkz. *Fatır*, 35/43; *Enfal*, 8/38; *İsra*, 27/77.

dayanıklı bir bina yapma yerine, plan ve projeyi kötü yapan, binayı uygun olmayan zeminlere diken, malzemededen çalan, kalitesiz malzeme kullanan, işçiliği kötü yapanlar; herhangi bir depremde yaşanabilecek mal ve can kaybının birinci derecede sorumlusu olurlar. Bu durum, diğer doğal felaketler için de söz konusudur. Sonuç olarak, çeşitli doğal felaketlerde insan hatasının sonucu meydana gelen acı ve elemelerin sorumluluğunu Tanrı'ya yüklemenin doğru bir tutum olmadığını söyleyebiliriz.

İhvan'ın gök cisimleriyle ilgili görüşlerinden dolayı onları eleştiren Cabiri, onların, gezegenlerin ruhani ve etkin oluşuna dair görüşleri ile sihir ve astroloji gibi gizli ilimleri, Harran Okulundan (Harran Sabiilerinin dini felsefelerinden) aldığını söylemiştir.⁵⁸⁴ İbn Hazm ise, gezegenlerin yeryüzünü ve insan hayatını etkilediklerine dair görüşlerinden ve bunu uğur veya uğursuzluk olarak nitelendirmelerinden dolayı, İhvan-ı Safa'yı şirk ile itham etmiştir.⁵⁸⁵ Zahirilik düşüncesini sistemleştiren kişi olarak kabul edilen İbn Hazm, İhvan-ı Safa ile birlikte birçok İslam âlimine de sert eleştiriler yöneltmiştir. Örneğin, Bakıllani ve İbn Fürekan gibi bazı Eş'ari kelamcılarını da küfürle itham etmiştir. Bu tutumu nedeniyle bazen eserleri yasaklanmış, toplatılıp yakılmıştır.⁵⁸⁶

Çalışmamızın önceki bölümlerinde de değindiğimiz üzere *Dünya Merkezli Âlem* anlayışının kökü, Aristo'ya ve onun görüşlerini sistemli hale getiren Batlamyus'a dayanmaktadır.⁵⁸⁷ Harranlı bir Sabii olan Sabit bin Kurra'nın, Batlamyus'un "*el-Mecisti*" adlı eserini Arapça'ya tercüme etmesiyle birlikte bu görüş, İslam dünyasına da girmiş ve neredeyse bütün İslam düşünürleri tarafından kabul görülmüştür.⁵⁸⁸

İbn Hazm ve benzerlerinin, İhvan-ı Safa'yı şirk ile itham etmesinin makul bir tutum olduğu söylenemez. Zira hikmet olarak gördükleri hiçbir bilgi kaynağını göz ardı etmeyen İhvan'ın bazı bilgi kaynaklarının Harran Okulu olması doğaldır. Diğer İslam filozofları gibi Aristo'nun Ay-altı ve Ay-üstü âlem anlayışını benimseyen İhvan'ın da yanlış olma ihtimali mevcuttur. O günün imkânlarına göre Ay-üstü âlem olarak tabir ettikleri uçsuz bucaksız uzay boşluğu ve gök cisimleri ile ilgili verdikleri bilgilerde isabet etmemiş olabilirler. Fakat her şeye rağmen, Allah'ın bilgisi, izni ve iradesi olmadan bu âlemde hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini, bu âlemdeki bütün işleyişin

⁵⁸⁴ Merdini, *age*, s. 199.

⁵⁸⁵ Merdini, *age*, s. 197.

⁵⁸⁶ İbn Hazm, *Ahlak: el-Ahlak ve 's-Siyer fi Müdavati'n-Nüfus*, (Çev. Cemaladdin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan), Bilge Adamlar Yayınları, 2. Baskı, Van, 2009, s. 13-14, 17.

⁵⁸⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 51-54, 58-59, 61, 74-75; *Fizik*, s. 405-409; Toksöz, *agm*, s. 390.

⁵⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. Sarıkavak, *agm*, s. 379-381; Toksöz, *agm*, s. 385-387.

Yüce Allah'ın izni ile yönetildiğini açık bir şekilde ifade ettiklerine göre⁵⁸⁹ onları şirk veya küfürle itham etmek, doğru bir tutum olmasa gerektir. Kaldı ki Güneş ve Ay'ın yeryüzündeki bütün değişim, dönüşüm, oluşum ve bozulmaları etkilediği inkâr edilemez. Gece ve gündüzün, mevsimlerin, Yağmur, kar, dolu, sıcaklık, soğukluk, rüzgâr, ışık, karanlık vs. bütün hava olaylarının ve bunların etkisiyle meydana gelen değişim ve dönüşümlerin, bir gök cismi olan Güneş'ten bağımsız düşünülmesi imkânsızdır. Bu durumda, İhvan'ın buna benzer görüşlerini, dini açıdan değerlendirip onları müşrik ilan etme yerine, bu tür görüşleri, bilimsel veriler doğrultusunda değerlendirip onları doğru veya yanlış olarak ifade etmek daha isabetli olacaktır.

İhvan'ın uğur ve uğursuzluk kavramlarıyla ilgili kastettikleri bu anlamın, yaygın olan batıl inançlarla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Onların uğurdan/mutluluktan kasıtları; varlıkların tabiatlarına uygun bir düzen üzerine gelişip tamamlanmaları; uğursuzluktan/mutsuzluktan kasıtları ise, varlıkların tabiatlarına uygun olmayan bir durum üzerinde bulunmalarındır.⁵⁹⁰ Gök cisimlerinin uğuru ve uğursuzluğundan kasıtları ise, varlıkları etkileyen tabiat olaylarının olumlu ve olumsuz etkileridir.⁵⁹¹ O halde bu kavramları kullandıkları için suçlanmayı değil, onlarla kastettikleri anlamlar için takdir edilmeyi hak etmektedirler.

3.3.2. Canlılarda Bulunan Açlık, Susuzluk, Lezzet ve Elem Gibi Çeşitli Duygulara Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler

Yeryüzünde canlıların çektiği bir takım acı ve elemeleri, bir kötülük olarak değerlendiren bazı düşünürler, bununla bağlantılı olarak şöyle bir önerme ileri sürmektedirler: Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her şeyi hikmetle yapan ve tamamen iyi olan bir Tanrı varsa, bu kadar acı ve eleme izin vermemelidir. Bu kadar acı ve elemnin varlığı bir realite olduğuna göre Tanrı'nın varlığından bahsedilemez. Eğer buna rağmen bir Tanrı varsa, o zaman bu Tanrı mutlak iyi olamaz.⁵⁹²

Bu düşünürlerin aksine İhvan-ı Safa, canlılarda var edilen açlık, susuzluk, iştah, şehvet, lezzet, elem, korku, şefkat ve merhamet gibi duyguların birer kötülük değil, iyilik olduğu görüşündedir. Onlara göre bu duygular, canlıların varlıklarını devam ettirebilmek için gerekli olan duygulardır. Bunlardan bazı zaman, mekân ve şartlarda

⁵⁸⁹ Bkz. İR, 19. Risale, C. II, s. 99.

⁵⁹⁰ İR, 3. Risale, C. I, s. 105.

⁵⁹¹ Resail, 42. Risale, C. III, s. 475.

⁵⁹² Poidevin, *age*, s. 138-139.

meydana gelen az sayıdaki zararlar ise, bunların var edilişinin asıl amacı değil, arızı sonuçlarıdır. Dolayısıyla az sayıdaki zararlar nedeniyle onların var edilişini kötülük olarak değerlendirip sorumluluğunu Tanrı'ya mal etmek doğru bir tutum değildir.⁵⁹³

Lezzet ve elemeleri, cismani ve ruhani olmak üzere ikiye ayıran İhvan'a göre, cismani lezzetler; elemelerin bitiminde canlı nefislerin hissettikleri rahatlaktır. Cismani elemeler ise; herhangi bir sebeple canlı nefislerin ifrat ve tefrit (fazlalık ve eksiklik) yönlerine meylederek dengeden sapmasıyla hissettiği acılardır.⁵⁹⁴ Ruhani lezzetler; iyi tasavvurlar; doğru düşünce ve görüşler; güzel huylar; iyi adetler; temiz davranışlar ve iyi eylemler esnasında nefsin hissettiği lezzet, sevinç ve mutluluklardır. Ruhani elemeler ise; nefislere bilgisizlikleri, kötü inanç, huy, fiil ve davranışları yüzünden bulaşan acı ve elemelerdir.⁵⁹⁵

İhvan'a göre lezzetler; doğal şehevi, duyuşal hayvani, düşünsel insani ve ruhsal meleki⁵⁹⁶ olmak üzere dört çeşittir. İnsan nefsinin hissettiği lezzetler ise; görme, işitme, tatma, dokunma, koklama, cima ve intikam alma yoluyla elde edilen lezzetler olmak üzere toplam yedi çeşittir.⁵⁹⁷ Bitkisel (nebati) nefis; yeme, içme ve üreme arzusunun; hayvani nefis; öfke, düşmanına ve etrafına galip gelme ve baş olma arzusunun; insani (natika) nefis ise; bilgelik (marifet) ve erdemlilik (fazilet) kazanma arzusunun peşindedir.⁵⁹⁸

Elemeler toplam üç çeşittir. Bunlar; *canlıların bedenlerinin madde ve gıdaya ihtiyacı anında hissettiği açlık ve susuzluk elemi; canlıların bedenlerine zarar veren ve onların vücutlarını ortadan kaldıran vurma, çarpma, kırma ve kesme gibi şeylerden kaynaklanan elemeler ile canlıların bedeninin mizacını ve biyokimyasını bozan çeşitli hastalıklardan kaynaklanan elemelerdir.*⁵⁹⁹

İhvan, lezzeti, adeta canlıların besin ihtiyacını belirleyen bir ölçü birimi olarak kabul etmiştir. Canlılar, bu ölçü birimi sayesinde, kendisine yararlı olduğu miktarı alana kadar, besinden lezzet alır, fakat bedeninin ihtiyacı karşılandıktan sonra artık lezzet almazlar. Eğer bu ölçü birimi olmasaydı, hayvanlar, ihtiyacı olmadığı halde her önüne geleni yemeye/içmeye kalkışabilir ve kısa sürede helak olabilirlerdi. İştah ve lezzet,

⁵⁹³ Risale, 42. Risale, C. III, s. 477-478.

⁵⁹⁴ Resail, 30. Risale, C. III, s. 59.

⁵⁹⁵ Resail, 30. Risale, C. III, s. 71.

⁵⁹⁶ Resail, 30. Risale, C. III, s. 68-69.

⁵⁹⁷ Resail, 30. Risale, C. III, s. 69-70; İR, 42. Risale, C. III, s. 415-421.

⁵⁹⁸ İR, 37. Risale, C. III, s. 221.

⁵⁹⁹ Resail, 42. Risale, C. III, s. 477.

ihtiyaç alımında dengenin korunmasını sağlar. İşte bu ölçü birimini canlıların bedenine yerleştiren Allah, bununla heyulanın (madde) eksikliğini telafi etmeyi ve nefsin kemale ermesini amaçlamıştır. Bu da Yüce Allah'ın plan ve projesinin, inayet ve ihsanının bir eseridir.⁶⁰⁰

Her bir beden tabiatına ve her bir mizacın yaratılışına yerleştirilmiş ve onlara uygun düşen şehvetler vardır. Örneğin etobur hayvanlar, zaruret dışında otlarla beslenmeyi istemezler. Aynı şekilde otobur hayvanlar da et yemek istemez ve ondan lezzet almazlar. Lezzet, yeterli miktarda besinlerin alınması, şehvet ise besinlerin canlıların mizacına ve tabiatına uygun olmasıdır.⁶⁰¹ İlahi hikmet ve Rabbanî inayet, nesillerin devamı maksadıyla erkek ve dişilere birlikte olma şehvetini vermiştir.⁶⁰² Canlılar, sükûnet, dinginlik ve uyku durumlarında; ayrıca cesetlerine uygun sıcaklık ve soğukluk buldukları esnada da lezzet bulurlar.⁶⁰³

İhvan, açlık, susuzluk, çeşitli şehvet ve lezzetlerin, Yüce Allah tarafından, canlıların neslinin devamı ve yaşamlarının düzgün olması amacıyla var edildiğini ifade eder. Dolayısıyla canlılarda ortaya çıkan elemeler/ıstıraplar, cismani maddelerinin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin canlılar, varlıklarını devam ettirebilmek için çeşitli madde ve gıdalara ihtiyaç duyarlar. Yüce Allah, yeme ve içmeyi gerektirsin ve bedenlerinden boşalanın yerini yeni besinler alsın diye canlılar için açlık ve susuzluk hissini yaratmıştır. Canlıların midelerindeki gıdalar bitince, mide sıvısının ısısı artar ve bu durum midenin sinirlerini rahatsız etmeye başlar. Böylece nefisler, acı hissetmeye başlar ve yeni gıdalar bulmak üzere bedenleri harekete geçirirler. Gıdanın temin edilmesiyle birlikte canlılar, yeniden huzur ve lezzet bulurlar. Tabii bu gıdalar, ihtiyaçtan fazla alındığında, söz konusu lezzet acıya dönüşür.⁶⁰⁴

İhvan, cesetlerinde ortaya çıkan afetler sırasında nefisler için bir takım acı, ağrı, korku ve elem hisleri var edilmesinin sebebini cesetlerin yapısına bağlamaktadır. Onlara göre cesetlerin cevherleri, kendileri için herhangi bir yararı elde etmeye veya kendilerinden herhangi bir zararı uzaklaştırmaya güç yetiremedikleri için onların korunması için, bedenlerde ortaya çıkan acı ve elemelerden nefislerin etkilenmesi sağlanmıştır. Eğer nefislere verilen acı ve elem hisleri olmasaydı, bedenlerin

⁶⁰⁰ İR, 40. Risale, C. III, s. 298; Resail, 42. Risale, C. III, s. 477.

⁶⁰¹ İR, 30. Risale, C. III, s. 61.

⁶⁰² Resail, 30. Risale, C. III, s. 53-54.

⁶⁰³ Resail, 30. Risale, C. III, s. 54.

⁶⁰⁴ İR, 30. Risale, C. III, s. 57-58; 40. Risale, C. III, s. 298; Resail, 42. Risale, C. III, s. 477.

karşılaştıkları afet ve belalara karşı nefisler, bedenleri değersiz bulacak, onları koruma adına herhangi bir girişimde bulunmayacaktı. Bu durumda da bedenler, kendileri için zararlı olan çeşitli etkilere karşı korumasız kalacak ve kısa sürede yok olup gideceklerdi.⁶⁰⁵ Bu durumda nefisler de kemale ermeden kısa sürede cesetlerden ayrılmış olacaktı. Bu da Bari Teâlâ'nın, onun yaratılış amacıyla ilgili planının gerçekleşmesine engel olacaktı. Bu durum, Yüce Allah'ın hikmetine aykırı olduğu için nefse acı, elem ve lezzet alma hissi verilmiştir.⁶⁰⁶

Açlık ve susuzluk elemleriyle birlikte canlıların bedeninin mizacını ve biyokimyasını bozan hastalıklar, vurma, kırma, çarpma, yaralama, sıcaklık ve soğukluk gibi durumların tamamında, nefislerin elem duymaları programlanmıştır. Bu elemeler aracılığıyla da onlar, bedenlerini koruyup kollamaya teşvik edilmiştir. Mesela derin bir uyku esnasında insanın elleri ve ayakları yakındaki bir ateşten tutuşup yanmaya başladığında acı ve elem hissi nefse ilişmeseydi, insan bu yanmanın farkına varamayacak ve uyanıncaya kadar eller ve ayaklar yanmış olacaktı. Yine bir dalgınlık esnasında bedenine zarar veren şeylerin acısını hissetmeseydi, onu korumak için hemen harekete geçmeyecekti. Eğer nefis bedeni koruma çabasında olmasaydı, cesetler en kısa sürede ve en basit uğraşın ardından, kemale ermeden helak olacak, nefislerin de tamamlanması ve kemale ermesiyle ilgili planlar suya düşecekti. O halde elemelerin de Yüce Allah'ın hikmeti, kastı ve inayeti ile meydana geldiği inkâr edilemez bir gerçektir.⁶⁰⁷

İhvan'ın lezzet ve elemelerle ilgili anlatımlarından yola çıkarak şunu söyleyebiliriz. Bütün cismani lezzet ve elemeler, vücut mizacının dengesinin bozulması ve düzelmesinden ibarettir. Acılar, canlıların mizacındaki artma veya eksilme, aşırı sıcaklık veya soğukluk, açlık veya susuzluk, aşırı hareketlilik veya hareketsizlikten kaynaklanır. Lezzetler ise, aşırı uçlar arasında dengenin sağlanmasıdır. Varlıkların güzelliklerine bakmak, hoş sesleri dinlemek, temiz kokuları koklamak, pürüzsüz yüzeylere dokunmakla nefislerin almış oldukları lezzetler de varlıkların mizacına uygun olmakla alakalıdır. Kısacası cismani acı ve lezzetler, canlıların bedenlerindeki mizacın dengeden çıkması ve tekrar dengeye dönmesinden ibarettir diyebiliriz. Acılar, canlıları, bedenlerini ve şekillerini, kendilerine ilişebilecek afetlerden korumaya teşvik eder.

⁶⁰⁵ İR, 30. Risale, C. III, s. 61; 40. Risale, C. III, s. 298, 300, 301.

⁶⁰⁶ Risale, 42. Risale, C. III, s. 477.

⁶⁰⁷ Risale, 42. Risale, C. III, s. 477-478.

Lezzetler ise, onların menfaatlerine olacak şeyleri istemeyi, zararlarına olacak şeylerden de uzak durmayı teşvik eder.

İhvan, bedenlerin maslahatının aynı zamanda nefislerin maslahatı⁶⁰⁸ olduğunu iddia eder ve canlıları mutlu eden, sevindiren, onlara huzur, rahatlık ve lezzet veren şeyler gibi onları mutsuz eden, üzen, onlara huzursuzluk, rahatsızlık ve acı veren şeyler de belli bir vakte kadar bedenlerini korumaları için nefislerine/ruhlarına verilen birer teşvik⁶⁰⁹ olduğunu söyler. Bir bakıma nefislerin, bedenleri korumak ve kollamak üzere programlandığını, bunun da lezzet ve acı hisleriyle yönlendirildiğini dile getirir.

İhvan, acı, elem, iştah ve lezzet gibi duyguları, hayatın devamı için gerekli gördüğü gibi şefkat ve merhamet duygularını da zorunlu görmektedir. Onlara göre eğer canlıların küçüklerine karşı şefkat ve yavrularına karşı merhamet hissi olmasaydı, onları tehlikelere maruz kalmış bir şekilde terk ve ihmal eder, onların beslenmeleri, gelişmeleri ve eğitimleri için herhangi bir zorluğa katlanmaz, herhangi bir çaba göstermezlerdi. Bu durum, yeni nesillerin gelişip olgunlaşmasını imkânsız kılar, kısa sürede yok olup tükenmelerine yol açardı. İhvan, bunu şöyle bir anekdotla örneklendirmektedir. Hikmet ehlerinden birisine sormuşlar: *“Çocuklarından hangisini daha çok seversin?”* O da şöyle söylemiş: *“Büyüyünceye kadar küçük olanı, iyileşinceye kadar hasta olanı, geri dönünceye kadar yanımda olmayanı.”*⁶¹⁰

İhvan-ı Safa'nın acı, elem, ıstırap, şehvet ve lezzetlerle ilgili değerlendirmelerinin rasyonel bir değerlendirme olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de acı, elem, ıstırap hissi olmazsa, canlılar, bedenlerini tehlikelere karşı koruma ve ihtiyacı olan gıdaları temin ederek besleme hususunda bu kadar hassas olmayacaktı. Bu da onların bedenlerinin, dolayısıyla kendilerinin kısa sürede çeşitli sebeplerle yok olup gitmelerine yol açacaktı. Aynı şekilde lezzetler ve hazlar da olmasaydı, beslenme ve üreme için harcanan büyük çaba gösterilmeyecek, onun külfetine katlanılmayacaktı. Bu da kısa sürede nesillerin kesilmesi ve yeryüzünde canlıların yok olmasıyla sonuçlanacaktı. Bu bakımdan, acı, elem, ıstırap, haz ve lezzet duygularının, birer kötülük olarak değerlendirmek mümkün değildir. Aksine bu duyguların, canlıların varlığı ve devamı için büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. O halde bunları, kötülük olarak değil, birer iyilik olarak değerlendirmek durumundayız.

⁶⁰⁸ İR, 30. Risale, C. III, s. 63.

⁶⁰⁹ İR, 30. Risale, C. III, s. 60.

⁶¹⁰ Resail, 30. Risale, C. III, s. 58.

3.3.3. Canlıların Huy ve Tabiatlarına Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler

İhvan-ı Safa, kötülük problemi ile ilgili anlatımlarında sık sık *birincil maksat* ile *ikincil maksat* kavramlarını kullanmaktadır. Onlara göre *birincil maksat*, yoktan var etmek, icat etmek, yaratmak, süreklilik ve tamlık vermek, kemal noktasına ulaştırmak gibi Yüce Allah tarafından gerçekleştirilen şeylerdir. *İkincil maksat* ise, heyulanın eksikliğinden kaynaklanan her şeydir.⁶¹¹ Canlıların huy ve tabiatlarına nispet edilen iyilik ve kötülükleri de bu kavramlara göre değerlendiren İhvan, bazı hayvanlara ve onlarda bulunan bazı huylara nispet edilen kötülükleri üç kısma ayırır. Bunlar; *başka varlıklarda bulunmayıp yalnızca onlara ilişen elemeler; onların huylarında bulunan düşmanlıklar; onların kasıt ve iradesiyle gerçekleşen fiillerdir.*⁶¹²

İhvan'a göre hayvanların yaratılış ve tabiatlarına yerleştirilen iyilikler, *ülfet ve muhabbet*; kötülükler ise *düşmanlık, nefret ve şiddettir*. Ancak bu huy ve karakterler, asıl amaç değil, onlar aracılığıyla gerçekleşecek amaçlar için arızı şeylerdir. Bazı hayvanların arasında var edilen sevgi, muhabbet ve dostluk duygularının asıl amacı, onların genelinin yararına olan bir araya gelip ittifak kurmalarıdır. Yine bazı hayvanların arasında var edilen nefret ve düşmanlık da onların genelinin yararınadır. Bazı hayvanların insanlara ülfet duyup onlara yaklaşması, bazılarının da onlardan nefret edip uzaklaşması buna örnek verilebilir. Mesela büyükbaş ve küçükbaş hayvanlar, binek ve yük hayvanları, katır, eşek, deve ile at gibi bazı hayvanların, insanlara ülfet duymaları ve onlarla yakınlık kurmaları, hem kendileri için hem de insanlar için faydalıdır. Bu yaklaşma sayesinde onlardan faydalanan insanlar, onların beslenme ve barınma ihtiyaçlarını karşılar; onları sıcaklardan, soğuklardan, yırtıcı hayvanların saldırılarından ve çeşitli zararlı şeylerden korunmalarını sağlarlar. Yırtıcılar ve yılanlar gibi menfaati az, zararı çok olan bazı hayvanların da insanlardan nefret edip uzaklaşmasında hem kendileri hem de insanlar fayda bulunmaktadır. Bu örnek, birbirinden nefret eden ve uzaklaşan ile birbirine ülfet duyan ve yaklaşan diğer bütün canlılar için geçerlidir. Bu huy ve karakterlerin temelinde menfaat elde etme ve zararlardan sakınma vardır. Hayvanların kasıtlı ve iradeli olarak yaptıkları fiiller sonucu ortaya çıkan kötülükler ise, cesedin maddesi olan heyulanın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu huy ve tabiatın yaratılmasının ilk amacı yine onların genelinin yararı; yani onların genel olarak menfaat elde etme ve zararlardan

⁶¹¹ Resail, 42. Risale, C. III, s. 476.

⁶¹² Resail, 42. Risale, C. III, s. 476-477.

korunmasıdır. Hayatın oluşum kuralı, bazılarının yiyen bazılarının da yenilen olması üzerine kurulmuştur.⁶¹³

Görüldüğü gibi İhvan, bu âlemde her şeyin yerli yerinde var edildiği kanaatindedir. Öyle ki, canlıların huy ve karakterlerindeki ülfet, yakınlaşma, bir arada bulunma arzusu ile birbirlerine duydukları nefret, birbirlerinden korkup uzaklaşmaları da belli bir amaçla var edilmiştir. Bu zıt özelliklere sahip olan huy ve karakterler, Onların varlıklarını devam ettirmeleri; kendi menfaatlerine olanı elde etme, zararlarına olanlardan da uzaklaşmaları veya onu kendilerinden uzaklaştırmaları amacıyla var edilmiştir. Bütün bunlar, Yüce Allah tarafından hayat denilen olgunun devam ettirilmesi amacıyla var edilmiştir. Dolayısıyla bu huy ve karakterlerin varlığı bir iyiliktir. Onlardan kaynaklanan zararlar ise, asıl iyiliğin gerçekleşmesi yolunda meydana gelen arızı sonuçlardır. Bu az sayıdaki arızı sonuçlar nedeniyle asıl iyiliğin terk edilmesi de hikmete uygun değildir.

İhvan, bazı canlıların, diğer bazı canlıların etini yiyecek özellikte yaratılmasının sebebini şöyle açıklamaktadır. Yüce Allah, her canlıyı hikmeti gereği bir amaç için yaratmıştır. Bazı canlıların bazı canlıların etiyle beslenmesinin amacı da canlıların hiçbirisinin yararsız bir şekilde yok olmaması ve boşa gitmemesidir. Bunun için Yüce Allah, her canlıyı belirli özelliklerde, bir takım alet ve edevatlarla sahip bir şekilde yaratmıştır. Köpek dişleri, pençeler, tırnaklar ve demirler bunlardan bazılarıdır. Canlılar, bu aletlerle yakalamaya, yere sermeye, tutmaya, parçalamaya, ısırma, yemeye güç yetirirler.⁶¹⁴

Bazı canlılar bazı canlılarla beslenmek üzere yaratılmıştır. Eğer, yedikleri canlılar olmasaydı bunlar yaşayamazdı. O zaman bunların yaratılması anlamsız olurdu. Yine eğer bazı canlılar var olmasaydı, onların yedikleri diğer canlılar, dengesiz bir şekilde çoğalırdı. Aynı şekilde öldüklerinde de uzun süre denizlerde, nehirlerde, göllerde, yerin altında ve yerin üstünde biriken sayılamayacak kadar cesetler ortalıkta kalacaktı. Bu cesetlerin oluşturacağı kötü koku ve onlardan yayılan zararlı mikroplar, havayı, suyu ve toprağı kirletecek, dolayısıyla diğer bütün canlılar için yok edici birer sebebe dönüşecekti. Böylece canlıların yeryüzünde yaşama imkânı kalmayacaktı. Hâlbuki Yüce Allah, canlıların ölülerinin de boşa gitmemesi için, bir kısmını diğerlerinin gıdası yapmıştır. Bu bakımdan canlıların öldürülüp yenilmesinin sebebi,

⁶¹³ Resail, 42. Risale, C. III, s. 478-479.

⁶¹⁴ İR, 40. Risale, C. III, s. 298.

onların acı ve ıstırap çekmelerine yol açmak değil, onların zararlarını engellemek ve diğer bazı canlıların ihtiyaçlarını gidermektir. Reenkarnasyoncuların/ruh göçüne inananların zannettiği gibi, Yaraticının bu fiilinin amacı, buna maruz kalan canlıların nefislerine azap etmek ve onları cezalandırmak değildir. Aksine bunların tümü, varlıkların genelinin yararı ve âlemin düzeni için gerçekleştirilmektedir.⁶¹⁵

Günümüz bilimsel araştırmalarının ortaya koyduğu sonuçlar da İhvan'ın bu tezini desteklemektedir. Örneğin besin zinciri adı verilen canlıların beslenme şekilleri, tüm canlıların zincirleme olarak birbirleriyle beslendiklerini göstermektedir. Canlılardan bazıları otobur, bazıları etobur bazıları ise hem otobur hem de etobur özelliktedir. Örneğin etobur hayvanlar, zaruret dışında otlarla beslenmeyi istemezler. Aynı şekilde otobur hayvanlar da et yemek istemez ve ondan lezzet almazlar.⁶¹⁶ Bazı bölgelerde bazı canlıların besin kaynağının yok edilmesi, o bölgede doğal dengenin bozulmasına yol açmaktadır. Örneğin yılanların yok edilmesi ve doğal dengenin bozulması sonucu farelerin çoğalmasına ve doğal çevreye zarar vermesine yol açtığı iddia edilmektedir.⁶¹⁷

İhvan, bazı canlıların doğalarında nefret, düşmanlık ve vahşetin var edilmesinin hikmeti ile ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır: Genel itibariyle bazı canlıların doğalarında nefret, düşmanlık ve vahşetin var olmasının hikmeti, hem onların hem de diğer varlıkların yararınadır. Nitekim bazı canlılardaki bu özellikler, hem onların hem de diğer canlıların yeryüzünün belli mekânlarında yığılmamaları, uzak bölge ve mekânlarına dağılmaları, yaşama çabaları ve eylemlerinin sıkışık olmamaları içindir. Buna örnek olarak insanların, bir araya gelip büyük veya küçük yerleşim yerlerini kurmaları ve hayatın zorluklarını yenmek için işbirliği yapmaları da gösterilebilir.⁶¹⁸

Âlemde hiçbir şey boşuna yaratılmamış görüşünde olan İhvan, burada yeryüzünün her tarafının canlılar tarafından kullanılması için hazırlanan plan ve projeye dikkat çekmektedir. Eğer bütün canlılar, birbirleriyle dostça geçinebilselerdi, her canlı yaşam şartlarının daha elverişli olduğu bölgeleri tercih ederdi. Bu durumda yeryüzünün

⁶¹⁵ Resail, 40. Risale, C. III, s. 369-370. Pisagor'u üstat kabul eden İhvan, Pisagorcuların savunduğu iddia edilen ruh göçü tezini reddettiğine göre, Pisagor'un bu görüşü savunmadığı inancındadırlar.

⁶¹⁶ İR, 30. Risale, C. III, s. 61.

⁶¹⁷ Örnek olarak yılanların yok edilmesi sonucu farelerin çoğalıp çevredeki yerleşim yerlerini istila ettiklerine dair şu haberlere bakılabilir: <http://www.yeniasir.com.tr/hayatincinden/2011/08/17/yilansiz-kalan-koyu-fareler-istila-etti> ; <http://www.yenisafak.com/gundem/tarlalari-fareler-istila-etti-203523> (E.T. 21.09.2016).

⁶¹⁸ İR, 40. Risale, C. III, s. 305.

bazı bölgelerindeki beslenme ve barınma kaynakları kısa sürede tükenir bazı bölgeler ise atıl durumda kalırdı. Hâlbuki canlıların birbirlerine karşı düşmanca tutumları, onların bütün yeryüzüne dağılmalarını, bütün yeryüzünü değerlendirmelerini, dolayısıyla bütün yeryüzünü canlandırmalarını sağlamaktadır. Nitekim hiçbirimiz, canlı hayatının olmadığı, hiçbir bitki veya hayvan türünün yaşamadığı, tamamen atıl durumda olan bir yeryüzü parçasını düşünmek istemeyiz.

3.3.4. İnsanların Nefislerine Nispet Edilen (Ahlaki) İyilik ve Kötülükler

Kötülüğün varlığını Tanrı'nın varlığı ile bağdaştırmayan bazı ateist düşünörlere göre, insanoğlunun sebep olduğu ahlaki kötölükler, en fazla acı ve elem duygusuna yol açan kötölük türüdür. Bu kötölük türünün varlığı ile Tanrı'nın varlığı çelişki oluşturmaktadır. Eğer bir Tanrı varsa bile bu kadar kötölük işleyebilen özellikte bir varlığı yaratması ve bu kötölük türünün devamına müsaade etmesi nedeniyle bu Tanrı mutlak iyi sıfatına sahip olamaz.⁶¹⁹ Bu iddialara karşılık savunma yapan teist düşünörlere, insanlardan kaynaklanan ahlaki kötölükleri inkâr etmemişler. Ancak bunu insanların özgür iradelerine bağlamış ve sorumluluğunu Tanrı'ya değil kendilerine yüklemişlerdir. Bu düşünörlere göre, erdemli hayatlar sürdürmeye programlanmış makineler yerine kendi özgür iradeleriyle yaşayabilen bireyler yaratmanın bir kötölük değil, iyilik olduğunu; dolayısıyla bu tür kötülüğün varlığının, mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığı ile çelişmediğini iddia etmişlerdir.⁶²⁰

İhvan-ı Safa, kötülüğün yaratılmaya konu olmasının söz konusu olmadığını; Yüce Yaratıcının, onu tam bir yaratmayla yaratmadığını ve ona kalıcı olma özelliğini takdir etmediğini; kötölük olarak kabul edilen durumların da arızı olduğunu ifade eder.⁶²¹ Ancak, insanların bilinçli davranış ve tutumlarından *dürüst davranmama; hevaya tabi olma; farzlardan sapma; yasakları çiğneme; boş söz sarf etme ve başkalarının hakkını gasp etmeyi*, birer kötölük olarak nitelendirir.⁶²² İhvan'a göre insanlar, özgür iradeleriyle yaptıkları tercihlerin sorumluluğunu taşımak

⁶¹⁹ Poidevin, *age*, s. 141-142.

⁶²⁰ Bkz. Yaran, *age*, s. 42-45; Akdemir, *age*, s. 81-82; Naim Şahin, *agm*, s. 73.

⁶²¹ İR, *el-Camia*, C. V. s. 38.

⁶²² İR, *el-Camia*, C. V. s. 39. Tabiatta gerçek bir kötülüğün (vücudi şer) bulunmadığını; kötölük olarak adlandırılan şeyin, bir şeyin devamlılık ve mükemmellik özelliklerinin eksikliği (ademi şer) olduğunu iddia eden Eş'ariler de asıl kötülüğü, ilahi emirlere aykırı olan ve günah olarak nitelendirilen davranışlar şeklinde tanımlamışlardır. Bkz. Yavuz, *ag.md.*, s. 540.

durumundadırlar.⁶²³ Bu dünyada başkalarının hak ve hukukunu düşünmeyen, kötü ve çirkin fiiller işleyenler, ahirette cezalandırılacak, dolayısıyla bedbaht ve mutsuz olacaklardır.⁶²⁴

İhvan'a göre insanların nefislerine nispet edilen iyilik ve kötülükler; bilinçli, iradeli bir çaba ve çalışmanın sonucu elde edilen şeyler ile bunların ceza veya ödülü olmak üzere iki çeşittir. İnsanların çabası sonucu elde edilen kazanımlar beş çeşittir. Bunlar; *bilgi ve marifetler, huy ve karakterler, görüş ve inançlar, söz ve söylemler, amel ve hareketlerdir*. Bu kazanımlar, yasal ve akli olmak üzere iki açıdan iyilik veya kötülük olarak değerlendirilir. Yasal açıdan *iyilik (hayr)*, yasa koyucunun emrettiği veya teşvik ettiği ya da övdüğü şeyler; *Kötülük (şer)* ise, yasaklayıp men ettiği şeylerdir. Akli açıdan *iyilik (hayr)*, gerekli şartlara uygun olarak gerektiği kadar, gerektiği zaman ve gerekli olan nedenlerle yapılan fiiller; *kötülük (şer)* ise, bu şartlardan herhangi birisinin yerine getirilmeden yapılan fiillerdir.⁶²⁵

İlk etapta insanın nefsi, yasal veya akli açıdan iyilik ve kötülüğün şartlarının hepsini bilmeyebilir. Ancak bu mazeret olarak kabul edilemez. Bunları bilmek için insanın nefsini arındırıp ilim ve edep yolculuğunda ilerlemesi gerekir. Bunun için de her bir insanın bir eğitmene/öğretmene/mürşide ihtiyacı vardır. Her bir insan, güzel ahlak sahibi olmak, söz, inanç, amel ve çeşitli sanatlarda ilerlemek için bir öğretmene, bir edibe ve bir üstada muhtaçtır. Bu bakımdan şariat/yasa sahipleri olan peygamberler, tüm insanların eğiticileri, öğretmenleri, edipleri ve üstatlarıdır. Onların öğretmenleri melekler; meleklerin öğretmeni Külli Nefs; Külli Nefs'in öğretmeni Külli Akl/Faal Akl; bunların hepsinin öğretmeni ise Yüce Allah'tır.⁶²⁶ Buradan da anlaşıldığı üzere İhvan'ın bütün anlatımlarının ana ekseninde Yüce Allah yer almakta; bütün tezlerinin dayanak noktasını Yüce Allah teşkil etmektedir.

İhvan-ı Safa, insanların ahlakını, fitri (el-ahlakü'l-merkuze) ve sonradan kazanılmış (el-ahlakü'l- mükteseb) olmak üzere ikiye ayırır. Onlara göre insanın karakterinde sabit olup değişmeyen fitri ahlak, doğuştan itibaren insanla birlikte olan ahlaktır. Hayatın çeşitli dönemlerinde ortaya çıkan, zamanla değişebilen, halden hale geçiş yapabilen ahlak ise kazanılmış ahlaktır.⁶²⁷ Meleklerin ahlakı ve cennet ehlinin

⁶²³ Bkz. İR, *el-Camia*, C. V. s. 171-172.

⁶²⁴ Resail, 9. *Risale*, C. I, s. 331-332.

⁶²⁵ Resail, 42. *Risale*, C. III, s. 479-480.

⁶²⁶ Resail, 42. *Risale*, C. III, s. 480.

⁶²⁷ Resail, 20. *Risale*, C. I, s. 305-306.

mizacı olan güzel ahlak, Allah'ın vergisi ve feyizidir. Kötü ahlak ise, şeytanların ve birbirine haset eden cehennem ehlinin ahlakıdır.⁶²⁸

Güzel ahlaka büyük bir önem veren İhvan, insan ahlakının oluşumuna etki eden faktörleri şu şekilde sıralar: İnsanın yaratılışında sahip olduğu mizaç; insanın içinde yaşadığı bölgenin toprağı ve iklimi; yetiştiğı aile, eğitim ortamı ve eğitim veren eğitimciler; çocuğun anne rahmine düştüğü zaman gökteki cisimlerin durumu.⁶²⁹ İhvan, yetişme ortamı ve alınan eğitimin insan karakteri üzerindeki etkisini dile getirmek için çölde yolculuk yapan bir Yahudi'nin, yol arkadaşı olan Mecusi'yi aldatmasını konu edinen bir hikaye anlatmaktadır. Mecusi kişi, iyi bir ortamda ve iyi bir eğitimle büyüdüğü için Yahudi kişi için sürekli iyilik yapar. Ancak Yahudi kişi, kötü bir ortamda ve kötü bir eğitimle büyüdüğü için kendisine yapılan iyilikleri görmez, sürekli Mecusi'ye kötülük yapar, onu aldatır ve mağdur eder.⁶³⁰

Coğrafyanın fiziksel yapısının ve onun sonuçlarının, örneğin hava koşulları, yeryüzü şekilleri ve beslenme kaynakları gibi etkenlerin insanın tabiatı/karakter yapısı üzerinde etkili olduğunu⁶³¹ iddia eden İhvan, birilerinin çıkıp “Eğer böyleyse kimden bir iyilik çıkarsa o kimse övülemez ve ödüllendirilemez; kimden de bir kötülük çıkarsa o kimse kınanamaz ve cezalandırılmaz”⁶³² şeklinde bir itirazda bulunabileceğini ifade eder. Buna karşılık şöyle bir değerlendirme yapar: Övgüyü ve kınamayı gerektiren iyilik ve kötülük, cismin değil; nefsin tabiatına mahsustur. Örneğin soğuk bir bölge olan Horasan bölgesinde yaşayan ve o bölgenin ihtiyaçlarına göre bir giyim tarzı ve yemek kültürüne sahip olanlar, hac için Hicaz bölgesine geldiklerinde onların farklılık arz eden giyim ve yemek kültürleri, ne kötülük olarak görülüp kınanabilir ne de iyilik olarak görülüp övülebilir. Çünkü bu alışkanlıklar, onların tabiatlarında mevcuttur. Kınanmak veya övülmek, ancak insanın nefsi itibarıyla söz konusu olur. Coğrafyaların, iklimin,

⁶²⁸ Resail, 45. Risale, C. IV, s. 56.

⁶²⁹ Resail, 9. Risale, C. I, s. 299.

⁶³⁰ Resail, 9. Risale, C. I, s. 308-310. Bu çalışmanın önceki bölümlerinde de değinildiği üzere, İhvan, eğitim ve öğretimin, tecrübe ve ahlaki gelişim üzerindeki etkisi ile ilgili fikirleriyle, kendilerinden asırlar sonra gelen ve insan zihni için İhvan'ın kullandığı “beyaz sayfa” kavramını kullanan İngiliz filozofu John Locke'a (ö. 1704) öncülük etmiştir. Bkz. Resail, 45. Risale, C. IV, s. 51-52.

⁶³¹ Bu çalışmanın birinci bölümünde, İbn Haldun'un İhvan'ın eserlerinden kaynak göstermeden yaptığı alıntı ve yorumlarla meşhur olduğuna dair bir iddiaya yer verilmişti. Bu iddiaya göre İbn Haldun'un kaynak göstermeden İhvan'ın risalelerinden aldığı tezlerden birisi de coğrafya, yeryüzü şekilleri ve iklimin insan karakter ve davranışları üzerindeki etkileridir. Hatta İbn Haldun'dan sonra Montesquieu ve Rousseau gibi Batılı meşhur düşünürler de bu tezi kullanmışlardır. İbn Haldun, Montesquieu ve Rousseau'nun konuyla ilgili görüşleri için bkz. Aytekin Demircioğlu, *İbn Haldun'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, (Gazi Ün. Eğ. Bil. Enst. Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2013, s. 82-83.

⁶³² İR, *el-Camia*, C. V, s. 27.

yiyeceklerin, sanatların ve benzerlerinin farklılık arz etmesinde bir kötülük değil, yüce bir hikmet, büyük bir nimet ve bütün insanların menfaati vardır.⁶³³ Asıl kınanması gereken şey, kişinin kendi tabiatında olduğu halde tembellik yapıp acizlik göstermesi ve tabiatından sapmasıdır. Âlemdeki değişiklikler, farklılıklar, hareketlilikler; âlemin her bir tarafında farklı şeylerin bulunması, bir kötülük değil içinde genelin yararı bulunan külli bir iyiliktir.⁶³⁴

İhvan, insanların, fitratlarında olan şeylerden sapsmaları ve yaratılış esaslarına aykırı davranmaları sebebiyle cezaya çarptırıldığını dile getirir. Örneğin dindeki had cezası, kendisi için hazırlanmış fitratın dışına çıkanlar için uygulanır. Aynı şekilde insanlar, kendi tabiatlarında olanın dışına çıkarak Allahın yasakladığı bir şeyi yaptıkları zaman azaba düşer olurlar. Yoksa Allah, haksız yere kimseyi cezalandırmaz. Çünkü Yüce Allah, külli hayır (bütünüyle iyilik) ve ulvi cömertliktir. Külli hayır/bütünüyle iyilik olan da kötülük yapmaz, ancak iyi olanı yapar.⁶³⁵

İhvan gibi, âlemin genelinde asıl maksadı oluşturan herhangi bir kötülüğün varlığını kabul etmeyen, insani ahlakı tabii ve iradi olmak üzere ikiye ayıran Farabi de insanların özgür iradeleriyle sebep oldukları ahlaki kötülükleri işleyen suçlulara uygulanan cezaların adaleti sağladığını, dolayısıyla bu cezaların kötülük değil, iyilik olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁶ İbn Sina ise kötü fiil, huy ve bazı psikolojik durumların neticesi olan elem ve kederlerin aslında yetkinlikten yoksun kalmaktan kaynaklandığını iddia eder. Örnek olarak da zulüm ve haksızlığın, öfke duygusundan kaynaklandığını, yetkinleşen bir nefis ve aklın bunları engelleyebileceğini dile getirir.⁶³⁷

İhvan, “Allah’ın kötülüğünü dilediği kimsenin kötü, iyiliğini dilediği kimsenin de iyi olduğunu” savunan Cebriyecilerin görüşlerini reddeder ve Allah’ın asla kötülüğe razı olmadığını, kötülüğe bulaşanların kendi özgür iradeleriyle doğal tabiatlarından sapanlar olduğunu vurgular.⁶³⁸ İhvan’a göre, kötülüğün, Allah’ın hükmü, takdir ve muradı olduğunu sanan kimse, hakikati inkâr etme konusunda en uç noktaya varmıştır. Hâlbuki Allah, kötülüğü kitabında yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve

⁶³³ İR, *el-Camia*, C. V. s. 27-28.

⁶³⁴ İR, *el-Camia*, C. V. s. 30.

⁶³⁵ İR, *el-Camia*, C. V. s. 32.

⁶³⁶ Farabi, *Kitabu’s-Siyaseti’l Medine*, s. 80-81, 95.

⁶³⁷ İbn Sina, *eş-Şifa (İlahiyat)*, s. 419.

⁶³⁸ İR, *el-Camia*, C. V. s. 32.

azgınlığı da yasaklar.”⁶³⁹ Bu ayette Allah, bütün kötülükleri ve günahları fenalık ve azgınlık olarak isimlendirmiştir. Allah, Ona atfedilen sıfatlardan daha yücedir. Onun ismi izzetlidir. İyiliğin Rabbi ve yaratıcısı olan Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur. Allah, kötülükten sakınıp dünyevi heveslerden uzak duran kimseleri, cennetine ve cömertlik yurduna ulaştırır. *Kötülük, yetkinlik derecesine ulaşma konusunda yetersiz kalmak ve tembellek göstermektir. İyilik ise gayretli ve merhametli olmaktır.*⁶⁴⁰ Eğer Allah, haşa kullarına kötülüğü emretmiş olsaydı, onları ceza ile tehdit etmez, cezalandırmaz ve kötülükten men etmezdi.⁶⁴¹ Bu değerlendirmeler, İhvan’ın kötülük problemi konusunda hem akli hem de nakli ilkeleri dikkate aldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

İhvan-ı Safa, arzularını aklının önüne geçiren, gazabi nefesine itaat edip aklını cahiliye taassubuna kaptıran ve batıla yandaşlık edenleri, iblis ve şeytanın ta kendisi olarak tanımlamaktadır. İhvan’a göre, görünüşte ilahi vahyin yükümlülüğünü kabul ettiğini söyleyip insanların malını yemek için onlara yaldızlı sözler söyleyen, dışarıdan bakıldığında ibadet ediyormuş gibi görünen ama içinde kin ve nefret saklayan kimse, insan görünümünde şeytanın ta kendisidir.⁶⁴² Hakka tabi olmayıp batıla tabi olan bu tip kişiler, haramın peşinden koşar, bozguncuların yoluna tabi olur, Allahın ayetlerini olduğundan farklı yorumlar, Allahın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal gösterir, çirkin şeyleri güzel kabul eder, övgüyü hak edeni kınar, kınamayı hak edeni överler. Şaşkınlık ve cehaletlerinden dolayı sürekli kararsız ve mütereddittirler. Dünyaya dalmış sarhoşlar gibi ne yapacaklarını bilmez bir vaziyettedirler. Bütünü görmeyip parçalar içinde didinirler. Batılın gerçek ve hak, hakikatin batıl ve kötü olduğuna inanan bu cahil kişiler, insanları aldatan cin ve insan şeytanlarının ta kendileridirler. Bunlardan uzak durulmalıdır.⁶⁴³

Görüldüğü gibi İhvan-ı Safa, ahlaki kötülüğü asla mazur görmemiş; bu kötülüğe bulaşanları, iblisleşmiş/şeytanlaşmış kişiler olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla insanların nefislerinden kaynaklanan kötülükleri, yani ahlaki kötülük türünü, “*bu âlemde kötülük yoktur; Ay-altı feleğinde bulunan az sayıdaki kötülük de ikincil kasıttan*

⁶³⁹ *Nahl*, 16/90.

⁶⁴⁰ İR, *el-Camia*, C. V. s. 39.

⁶⁴¹ İR, *el-Camia*, C. V. s. 40.

⁶⁴² İR, *el-Camia*, C. V. s. 49.

⁶⁴³ İR, *el-Camia*, C. V. s. 50, 67.

doğan arızı sonuçlardır” şeklindeki tezinin dışında tutmuştur. Bilakis bu tür kötülüğü, yani ahlaki kötülüğü, lanetlenmesi gereken bir eylem olarak görmüştür.

İhvan-ı Safa, insani aklı, çocukluktan itibaren büyüyen ve gelişen “*nefs-i natıka/düşünen, konuşan nefis*” olarak tanımlamaktadır. Onlara göre insan aklı/nefsi natıka, anne rahmindeki ceninle birleştiğinde saf ve masumdur. Tıpkı Yüce Allah’ın “*Siz hiçbir şey bilmez haldeyken Allah sizi annelerinizin karınlarından çıkardı*”⁶⁴⁴ dediği gibi herhangi bir ilim, ahlak, görüş, tedbir, siyaset ve edep anlamındaki alışkanlıklara sahip değildir. Zamanla gördüklerini, duyduklarını düşünmeye başlar ve çeşitli huy ve karakterlere sahip olur. Nefsi natıka’yı/insan aklını bozan, onu kötülöklere teşvik eden, onun için tuzak ve afet görevi gören ana sebepler şunlardır: Kişinin aşırı bir şekilde nefisini beğenmesi, hakkı kabul etmeye engel teşkil eden kibri; kendi cinsinden olan insanlara haset etmesi, onları kıskanması; şehveti elde etmedeki aşırı hırsı; çeşitli konulardaki sabırsızlığı ve aceleciliği; yönetici konumundakilere ve hasımlarına karşı kin ve nefreti; heva ve isteklerine yönelik taassup ve meyli; gururlanmadaki cahili tutumu; asiliği tercih edip itaatten yüz çevirmesi; hak etmediği halde yönetici olma sevgisidir. İhvan, İblis’in kibri, Âdem’in hırsı ve aceleciliği ile Kabil’in hasedini buna örnek olarak göstermektedir.⁶⁴⁵

İhvan, şu dört faktörün insanlar arasında kardeşliğin gelişmesine engel olduğunu ifade eder: *kötü filler işlemek, fena fikirlere sahip olmak, ahlak ve maneviyattan yoksun kalmak, derin ve koyu bir cehalete dalmak*.⁶⁴⁶ İhvan, Hintli bir Müslüman’ın ölmeden önce çocuklarına yaptığı siyasi, ahlaki ve ameli nasihatlere değinirken en çok başkalarına haksızlık yapmaktan ve ahlaki kötölüklerden sakınmalarına değinmektedir.⁶⁴⁷ Ameli nasihatlere değinirken peygamberimizin “*Kendisi için istediğini kardeşi için de istemeyen mümin olamaz*”⁶⁴⁸ sözünü örnek gösterir.⁶⁴⁹ Yine insanlar arasında ortaya çıkan kötölüklerin çoğunun dünyaya aşırı bağımlılık ve orada ebedi kalma arzusu ile şehvet, lezzet ve riyaset isteğindeki tamahkârlıktan kaynaklandığını dile getirir.⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ *Nahl*, 16/78.

⁶⁴⁵ Bkz. *Resail*, 42. *Risale*, C. III, s. 457-458.

⁶⁴⁶ *Resail*, 9. *Risale*, C. I, s. 369.

⁶⁴⁷ *Resail*, 34. *Risale*, C. III, s. 173-176.

⁶⁴⁸ Buhari, *İman*, 7; Müslim, *İman*, 71-72.

⁶⁴⁹ *Resail*, 30. *Risale*, C. IV, s. 258.

⁶⁵⁰ *Resail*, 9. *Risale*, C. I, s. 356.

Bir menfaat veya korku için yapılan iyiliğin, iyilik değil, ahlaka ve dine uymayan kötü bir fiil, yani ikiyüzlülük olduğunu; buna karşılık iyiliğin sadece iyilik için yapılması gerektiğini savunan İhvan'ın, iyiliği amaç edinen ve ahlakın dışında hiçbir ciddi felsefe kabul etmeyen Sokrates'in izinde olduğu söylenebilir. Ayrıca kendilerinden asırlar sonra gelecek olan Alman filozofu Kant'ı (1724-1804) hatırlamak yerinde olacaktır. Nitekim Kant da en yüksek iyiliğin gerçekleştirilmesi için bütün gücümüzle çalışmamız gerektiği prensibi üzerinde durmuştur.⁶⁵¹

3.3.5. Fakirlik Olgusuna Nispet Edilen İyilik ve Kötülükler

Kötülük problemi açısından, insanlardan bazılarının zengin bazılarının da fakir olması; bazılarının refah ve bolluk içinde, sıhhat ve afiyet halinde, bazılarının ise maddi sıkıntılarla birlikte çeşitli bela ve musibetlerle boğuşmaları, dikkat çekici bir durum arz etmektedir. Bu gün yeryüzünde bazı insanlar, çok ağır şartlarda ve ağır işlerde çalışmasına rağmen, çok az bir gelir elde ederlerken bazıları az bir emekle büyük sermayelere sahip olmaktadır. Bazı insanlar, zaruri barınma, beslenme ve giyinme ihtiyaçlarını bile karşılayamazken, bazıları lüks bir hayat yaşamakta, aşırı bir tüketim içine girmektedir. Bazı insanlar, açlık sınırında yaşarken hatta açlıktan ölümlerine bazıları aşırı ve dengesiz tüketimin sebep olduğu başta obezite olmak üzere çeşitli hastalıklarla mücadele etmektedir. Bu durum, insanlar arasında kin, nefret ve düşmanlık duygularının yayılmasına; çekişmeler, çatışmalar ve savaşların meydana gelmesine yol açmaktadır. Bu bakımdan sebep ve sonuçları itibariyle fakirlik olgusunun da kötülük problemi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği inkâr edilemez. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde İhvan-ı Safa'nın fakirlik olgusuna yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

İhvan-ı Safa, herhangi bir zulme uğramadan doğal olarak yaşanan fakirlik ve çeşitli belalara maruz kalma olgusunu, Tanrı'nın hikmeti açısından değerlendirir ve bunu hikmet açısından bir kötülük olarak görmez. Ancak hikmet açısından bu konunun, kavranması zor olduğunu, bu nedenle de âlimlerin, bu konu üzerinde ihtilafa düşüldüğünü ifade eder. İhvan, önce konuyla ilgili farklı değerlendirmeleri sıralar, daha sonra kendi değerlendirmelerini yapar.⁶⁵²

⁶⁵¹ Bkz. Çubukçu, *İhvan as-Safa ve Ahlak görüşleri*, s. 49.

⁶⁵² Bkz. Resail, 42. Risale, C. III, s. 429-431.

İhvan'a göre, akıllı ve varlıklı kişilerin çoğu, fakir ve musibetlere uğrayan kişilerin hallerine bakınca Allah hakkında kötü zanlarda bulunurlar. Bunlardan bir kısmı, onların başlarına gelenlerin, kendi kötü tercihleri, uğursuzlukları ve kendi hallerine terk edilmelerinden kaynaklandığını düşünür. Bir kısmı, onların yaratılmamasının kendileri için daha iyi olacağını iddia eder. Bir kısmı, onların, kendilerinden önceki zamanlarda işlenen günahlar yüzünden ceza çektiklerine inanır.⁶⁵³ Bir kısmı, Allah'ın, onları bu sıkıntılardan kurtarmaya güç yetirdiği halde onları düşünmediğini ve onların hallerini önemsemediğini savunur. Bir kısmı, bu durumun bir âlim ve bilgenin hükmü ile değil, kötü bir rastlantı sonucu gerçekleştiğini zanneder. Bir kısmı, bu durumun, feleğin hükümlerinin/tabiatın gereği olduğunu iddia eder. Bir kısmı, bunun ezeli ve ebedi bir takdirin sonucu olduğunu iddia eder. Bir kısmı, bu durumu başkaları için bir öğüt, tehdit ve korkutma vesilesi olduğunu düşünür. Bir kısmı ise, bu durumun, onlar için daha iyi ve faydalı olduğunu; bu durumun karşılığında kendilerine sevap ve ödül verilmek için oluşturulduğunu; bunun da Allah'ın kudretinin ve hükümdarlığının mülkündeki bir tezahürü ve iradesinin bir yansıması olduğunu; anlamı tam olarak bilinmese de bunların hikmetli ve sağlam işlerden olduğunu iddia eder.⁶⁵⁴

İhvan, fakirler ve musibetlere maruz kalanların durumunu birkaç açıdan ele alır ve bunu Tanrı'nın hikmetli bir tasarrufu olarak değerlendirir. Örneğin fakirlerin varlığının, zenginler için bir rahmet; afiyet ve nimetler içindekiler için de bir öğüt olduğunu savunur. İhvan'a göre her akıllı kişi, bilir ki, kendisine nimet veren ile onları mahrum ve belaya maruz kılan aynı Allah'tır. Eğer Allah'ın ihsan eli olmasaydı, kendisi hiçbir mala veya afiyete sahip olamazdı. Böyle düşünen, nimetlerin değerini anlar ve şükürünü arttırır.⁶⁵⁵ İhvan'ın bu grubu zenginler için bir rahmet olarak tanımlaması, dikkat çekicidir. Zira dünya düzeninde herkes zengin olsa, toplumun ihtiyacı olan mal ve hizmet üretimlerini yapmak üzere çeşitli işleri yapacak insanlar bulmak imkânsız hale gelebilir. Bu da zenginlerin mal varlıklarını korumaları ve rahat bir hayat yaşamalarını imkânsız hale getirir.

İhvan, fakirler ve musibetlere maruz kalanların durumunun, inananların düşünüp ibret almalarına ve ahirete olan inançlarının artmasına yol açacağını savunur.⁶⁵⁶ Ayrıca dünya hayatında fakirlik ve sıkıntılar içinde olup bela ve musibetlere maruz kalmalarına

⁶⁵³ Bu görüş, ruh göçüne inananların savunduğu görüşüdür.

⁶⁵⁴ Resail, 42. Risale, C. III, s. 430-431.

⁶⁵⁵ Resail, 42. Risale, C. III, s. 429.

⁶⁵⁶ Resail, 42. Risale, C. III, s. 429.

rağmen, sabır ve tevekkül ile bunlara katlanan, dinin emir ve yasaklarını yerine getiren ve kötülüklerden uzak duranların ahiret yurdunda ödüllendirileceğini ifade eder.⁶⁵⁷ İhvan'a göre, fakirler ve musibetlere maruz kalanların diğer insanlara göre pek çok faziletleri vardır. Bununla birlikte bu yaratma eyleminde çoğu kişiye gizli kalan pek çok hikmetler vardır. Örneğin bu gruptakiler, varlıklı ve zengin kişilere göre ahirete daha güçlü bir şekilde inanır, peygamberlerin davetlerine daha çabuk icabet ederler. Diğer insanlara göre geçimleri daha kolay, ihtiyaçları daha az, aza kanaatleri ve rızaları daha fazladır. Düşünce ve zikirde kalpleri daha hassastır. Gizli ve açıkta Allah'ı daha fazla anar, genişlikte ve darlıkta samimi bir şekilde Allah'a daha fazla sığınır.⁶⁵⁸ Kendini kötülüklerden koruyan insanlardan fakirlik, miskinlik, zayıflık, hastalık, bela ve musibetlerle eziyet çekenlerin nefisleri, bu dünyadan ayrıldıklarında rahata kavuşacaktır.⁶⁵⁹

Bu değerlendirmelerden de anlaşıldığına göre İhvan, fakirlik ve doğal sebeplerle meydana gelen bela ve musibetleri, bir kötülük olarak değil, Tanrı'nın hikmetli bir takdiri olarak değerlendirmektedir. Ancak, bu dünyada yaşanan sıkıntılara göğüs geren, isyan etme yerine sabrederek ve iyi ameller işleyerek hayatını sürdüren kişilerin bu dünyadaki mağduriyetlerinin ahiret yurdunda telafi edileceğini savunmaktadır. Doğrusu, fakir insanların zengin insanlara göre kötülüğe bulaşma risklerinin daha az olduğunu söyleyebiliriz. Zira çoğu zaman dünya malı, insana ayak bağı olur, onun fikir ve inanç özgürlüğüne ket vurur, onu azgınlaştırır, zulme ve haksızlığa sürükler. Nice kişiler, dünya malı uğruna kişiliğini, onurunu ve özgürlüğünü feda etmiştir. Kur'an'da bahsedilen Karun,⁶⁶⁰ mal varlığıyla azgınlaşan, fakirleri hor ve hakir gören insan tipine bir örnektir. Bununla birlikte “(Bu dünyada) size verilen nimetlerden, o gün (ahiret gününde) mutlaka hesaba çekileceksiniz”⁶⁶¹ gibi Kur'an ayetleri ve konuyla bağlantılı hadisler, bu dünyada fakirlik içinde bir hayat yaşayanların ahiret yurdunda zenginlere göre daha rahat bir hesaba tabi tutulacağı, yani daha avantajlı bir durumda olacağı sonucuna varılabilir.

Fakirlik olgusu, sosyal hayat içerisinde doğal karşılanabilir. Ancak bazı kişi veya kurumların kurduğu adaletsiz bir düzenin sonucunda birileri fakirliğe mahkûm

⁶⁵⁷ Resail, 9. Risale, C. I, s. 331-332.

⁶⁵⁸ Resail, 42. Risale, C. III, s. 430.

⁶⁵⁹ Resail, 47. Risale, C. IV, s. 113-114.

⁶⁶⁰ Karun'un kıssasıyla ilgili bkz. Kassas, 28/76-82.

⁶⁶¹ Tekasür, 102/8.

edilmişse, elbette bu durum, doğal bir olgu olarak kabul edilemez. Artık burada ahlaki bir kötülük söz konusudur. Bunun sorumluluğu da Tanrı'da değil, özgür iradesini kullanarak böyle bir kötülüğü yaşatan kişilerdedir. Mutlak İyi ve Adil olan bir Tanrı'nın varlığına inananların tezlerine göre, bu dünyada ahlaki kötülöklere sebep olanlar, ahiret yurdunda hesaba çekilecek ve cezalandırılacaktır. Aynı şekilde bu dünyada mağdur olanlar, ödüllendirilecek ve mağduriyetleri giderilecektir. Dolayısıyla bu durum, Mutlak İyi ve Adli olan bir Tanrı'nın varlığı ve hikmetli tasarrufları açısından herhangi bir problem teşkil etmemektir. Zira imtihan yeri olan bu dünyada olmasa da ahiret yurdunda mutlak adalet sağlanacak, kötülöklere sebep olanlar cezalandırılacak, mağdur olanlar ise razı olacakları şekilde ödüllendirilecektir.

3.3.6. Ölüm Olgusuna Nispet Edilen İyilik ve Kötülöklere

Ölüm olgusu, kötülöklere probleminin temel konularından birisi olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, Tanrı'nın varlığı düşüncesiyle kötülüğün varlığını bağdaştıramayan A. Camus, ölümün varlığını kötülöklere probleminde örnek gösterir ve Tanrısal bir düzende, Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada kötülüğün olmasının akıl tarafından kabul edilebilecek bir durum olmadığını iddia eder.⁶⁶²

İhvan-ı Safa, ölüm olgusunu Tanrı'nın hikmetli bir takdiri olarak değerlendirir ve bunun bir kötülöklere değil bir iyilik olduğunu iddia eder. Onlara göre ölüm ve hayat, bedensel ve nefsanî olmak üzere ikiye ayrılır. Bedensel hayat, nefsin bedeni kullanması; bedensel ölüm ise, nefsin bedeni kullanmayı terk etmesidir. Nefsanî hayat, onun cevheri bakımından bilfiil diri, potansiyel olarak bilkuvve bilici; cisim, şekil, nakış ve suretlerde de etken olmasıdır. Nefsanî ölüm ise, onun madde denizinin derinliklerine fazla dalması ve cismani şehvetlere aldanması sonucunda kendi cevherini bilmemesi, zatının bilgisinden gafil olmasıdır. Dünya hayatı beden hayatıdır. Ahiret hayatı ise, nefislerin yaşayacağı ebedi hayattır.⁶⁶³ İhvan, bu görüşlerini destekleme anlamında K. Kerim'den, *“Onlar ahiretten gafil kalarak dünya hayatının sadece dışını biliyorlar.”*⁶⁶⁴ *“Şüphesiz ahiret yurdunda hayat vardır. Keşke bilmiş olsalardı”*⁶⁶⁵ gibi bazı ayetleri de kanıt olarak göstermektedir.

⁶⁶² Kiriş, *age*, s. 94.

⁶⁶³ Resail, 29. *Risale*, C. III, s. 39-40.

⁶⁶⁴ *Rum*, 30/7.

⁶⁶⁵ *Ankebut*, 29/64.

Cevheri itibariyle bedenın zaten ölü olduğunu iddia eden İhvan'a göre, onun canlılığının nefsin kendisine yakınlık kurmasıyla arızı olarak gerçekleştiğini ifade eder. Bunu da karanlık olan havanın Güneş ve Ay ışıkları sayesinde aydınlatılmasına benzetir. Ayrıca nefsin, kendisinden ayrıldıktan sonraki değişimi, bozulumu ve yok olup başlangıçtaki gibi toprağa dönmesini de delil olarak gösterir. Bu görüşünü de “*Sizi ondan yarattık ve ona döndüreceğiz*”⁶⁶⁶ ayeti ile teyit eder.⁶⁶⁷

Ölümü, bir hikmet ve Yüce Allah'ın kullarına bir hediyesi olarak tanımlayan İhvan, insani nefsin, varlık sebebi olan asıl gayesine ulaştıktan ve beden de yıprandıktan sonra ondan ayrılarak ondan daha şerefli olan başka bir hale, başka bir yaratılışa nakledildiğini dile getirir. Nefsin bunu hissetmemesini de ceninin, ancak doğumdan sonra bu dünyanın durumunu hissetmesine benzetir ve onun ancak bedenden ayrıldıktan sonra nakledildiği yeni durumu hissedebileceğini iddia eder. Buna “*İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar*”⁶⁶⁸ hadis rivayeti ile “*Böylece örtüyü senden kaldırdık ve senin gözün bu gün keskinleşti*”⁶⁶⁹ Kur'an ayetini delil getirir.⁶⁷⁰

İhvan'a göre, her oluş ve yaratılışın bir ilk ve başlangıcı olduğu gibi mutlaka onun erişeceği bir gayesi ve meyvesi de vardır. Bu bağlamda rahme düşen sperm bir oluş, gayesi ise sürecin bitimindeki doğumdur. Aynı şekilde doğum bir oluş, gayesi ise kendisiyle sona erecek olan ölümdür. Spermin meyvesi olan çocuk, ancak doğum sonrası tat alabildiği gibi, nefsin meyvesi olan ruh⁶⁷¹ da ancak bedenden ayrıldıktan sonra tat almaya başlayacaktır. Ceninin doğumu, rahimden ayrılıp bu dünyaya gelmek olduğu gibi ruhun doğumu da bu bedenın ölmesi, yani bu bedenden ayrılmasıdır. Bir cenin, gelişim sürecini tamamladıktan sonra anne rahminden; bir öğrenci de eğitim sürecini tamamladıktan sonra okuldan ayrılmak zorunda kaldığı gibi, bir nefis de bedenle beraber yaşama sürecini tamamladıktan sonra bedenden ayrılmak zorundadır. Gelişim sürecini tamamlayan bir ceninin, anne rahminde kalması zararlı, oradan ayrılıp bu dünyaya gelmesi ise zorunludur. Yine öğrencilik sürecini tamamlayan bir öğrencinin okulda kalmaya devam etmesi zararlı, oradan mezun olup öğrendikleriyle,

⁶⁶⁶ *Taha*, 20/55.

⁶⁶⁷ *Resail*, 29. *Risale*, C. III, s. 40.

⁶⁶⁸ Senede dayanarak rivayet edilen hadisler arasında yer almayan bu sözün hadis olup olmadığı tartışmalıdır. Bkz. <http://www.ilimdunyasi.com/sufilerin-hadis-anlayisi/insanlar-uykudadir-hadisi/?imode> (E.T. 20.01.2017)

⁶⁶⁹ *Kaf*, 50/22.

⁶⁷⁰ *Resail*, 29. *Risale*, C. III, s. 41.

⁶⁷¹ İslam kültüründe genel itibariyle “*ruh*” olarak tanımlanan şeyi, İhvan “*nefs*” olarak tanımlamaktadır. Ancak İhvan'ın burada nefsin ölüm sonrası hayattaki varlığı için ruh tabirini kullandığı görülmektedir.

kazanımlarıyla hayata atılması ise zorunludur. Aynı şekilde nefsin de bedenle birliktelik sürecini tamamladıktan sonra bedende kalması zararlı, ondan ayrılıp yeni bir hayata geçmesi ise zorunludur. Öyleyse tıpkı doğum gibi ölüm de bir kötülük değil, basiret sahibi özgür nefisler için bir hikmet, bir nimet, bir rahmet, bir ikram ve bir lütuftur.⁶⁷²

İlk İslam filozofu olan Kindi de ölümü bir kötülük olarak değil, insani tabiatı tamamlayan bir olgu olarak değerlendirmiştir. Ona göre ölüm olmasaydı, insan da olmazdı. Zira insanın tabiatı, ölümsüz bir yaşama göre değil ölümlü bir yaşama göre tasarlanmıştır. O halde ölüm bir kötülük olarak değerlendirilemez.⁶⁷³

İhvan, ölümün hikmetini anlatırken, ondan korkmamanın ve onu temenni etmenin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Buna delil olarak da kendilerini Allah'ın dostları olduğunu zanneden kimseler hakkında Yüce Allah'ın şu ayetini gösterir: “*Sadece kendinizin Allah'ın dostları olduğunu iddia ediyorsanız ve bunda samimi iseniz ölümü temenni edin.*”⁶⁷⁴ İhvan'a göre bu ayet, samimi bir şekilde kendisini Allah'ın dostu olarak görenlerin ölümden korkmamaları hatta ölümü temenni edebilmeleri gerektiğini beyan eder.⁶⁷⁵ İhvan, ölümlerin üzerine ağıt yakan, türbe yapımını gerekli gören, türbeleri ziyaret etmeyi şiar edinen, ölümlerle ilgili kıssa anlatmayı meslek haline getirenleri eleştirir ve bedenlerin yok oluşu için değil amaçlarının farkında olmayan nefisler için ağlanması gerektiğini ileri sürer.⁶⁷⁶

“*Kadınlarınız sizin tarlanızdır*”⁶⁷⁷ ayetinden yola çıkan İhvan, anne rahmini ve dünyayı birer tarlaya benzetir ve misalini şu şekilde devam ettirir: Sperm tohum, doğum filizlenme, gençlik dönemi büyüme, yetişkinlik dönemi olgunlaşma, yaşlılık dönemi çoraklık ve kuraklık; ölüm ve ahiret hayatı ise hasat dönemi gibidir. Hasat döneminde her cinsten ekinler toplanır; kabuklar, yapraklar, samanlar, taneler ve ürünler birbirinden ayrılır ve her biri uygun yerlere konulup uygun şekilde kullanılır. Aynen bunun gibi, ölümden sonraki ahiret hayatında da bütün ümmetler toplanır ve bu dünya hayatındaki amellerine göre tasnif edilir, iyiler ile kötüler birbirinden ayrılır, kötüler hak ettikleri

⁶⁷² Resail, 29. Risale, C. III, s. 42-43; İR, *el-Camia*, C. V. s. 168.

⁶⁷³ Bkz. Çağrıci, *ag.md.*, s. 543.

⁶⁷⁴ *Cuma*, 62/6. Ayrıca bkz. *Bakara*, 2/94.

⁶⁷⁵ Bkz. Resail, 44. Risale, C. IV, s. 19-20.

⁶⁷⁶ Resail, 48. Risale, s. 147-148.

⁶⁷⁷ *Bakara*, 2/223.

cezaya çarptırılır, iyiler ise hak ettikleri mükâfata kavuşturulur. O halde ölüm bir kötülük değil, Yüce Allah'ın dostları için bir hikmet, bir rahmet ve bir nimettir.⁶⁷⁸

İhvan'a göre Yüce Allah'ın insan ile ilgili projesinde, onun bu dünya hayatında kısa bir süre yaşayıp ölmesi vardır. Bu proje doğrultusunda, insanoğlu daha nutfe olarak anne rahmine girdiği anda, bu dünyada yaşama amacına yönelir ve ortalama dokuz aylık bir süreçte bu dünyada yaşayabilecek donanımlarla donanmaya çalışır. Nitekim bu gelişim sürecini tamamladıktan sonra anne rahminden ayrılmak durumundadır. Ceninin doğumu, beden bu dünya hayatına gelişidir. Bu dünya hayatı, cenin/beden için anne rahminden daha iyi bir hayat imkânı sunmaktadır. Aynı şekilde beden/cesedin ölümü de nefsin doğumudur. Nasıl ki, anne rahmine düşen nutfe, bu dünyada yaşayabilmek için gerekli hazırlıklar sürecine girer. Aynı şekilde nefis de bu dünyaya gelir gelmez, ahiret hayatı için bir hazırlık sürecine girmek zorundadır. Çünkü kendisiyle ilgili projeye göre, onun bir gün bedenden ayrıлып ahiret yurduna intikal etmesi zorunludur.⁶⁷⁹

Cesedin ölümünün nefis için yararlı olduğunu iddia eden İhvan, ahiret yurdu ile bu dünyanın durumunu, bu dünya ile anne rahminin durumuna benzetir. Bu dünya, anne rahmine göre daha geniş, daha rahat olduğu gibi, ahiret yurdu da nefisler için bu dünyaya göre daha geniş ve daha rahattır. Nefis, öbür dünyada daha rahat, daha geniş ve daha iyi bir âleme doğmuş olacaktır. Eğer ölüm olmasaydı, ceninin plasenta içinde kalıp sıkıntılara maruz kalması gibi, nefis de bu dünyada hastalık, yaşlılık ile çeşitli bela ve musibetlerle ıstırap içinde yaşamaya devam edecekti. Hâlbuki ölüm, onun için bir kurtuluş vesilesidir. Ayrıca kendisi için hazırlanan cennete kavuşabilmesi için de ölmesi gerekir. Ölüm olmadan öbür dünyada kendisi için hazırlanan mükâfatlara kavuşması imkânsızdır. Salih amel (iyi işler) sahibi olan iyi insanların, kendileri için hazırlanan cennete girebilmeleri için mutlaka ölmeleri ve bu dünyadan ayrılmaları gerekir. Dolayısıyla insanın ölümü, bir kötülük değil bir iyiliktir.⁶⁸⁰

Hikmetli iş yapan Yüce Allah'ın, bu âlemi bir amaç doğrultusunda yarattığını söyleyen İhvan, Yüce Allah'ın feyzi, cömertliği, vergisi devam ettiği sürece âlemin varlığının devam edeceğini;⁶⁸¹ âlem ile ilgili nihai amacın gerçekleşmesinden sonra

⁶⁷⁸ Resail, 29. Risale, C. III, s. 45.

⁶⁷⁹ Resail, 28. Risale, C. III, s. 31-32; 29. Risale, C. III, s. 42-47; 30. Risale, C. III, s. 57; 38. Risale, C. III, s. 294-295; 42. Risale, C. III, s. 522-523; İR, *el-Camia*, C. V. s. 130-131.

⁶⁸⁰ İR, 29. Risale, C. III, s. 43 vd., 241; 30. Risale, C. III, s. 61; 42. Risale, C. III, s. 393.

⁶⁸¹ Resail, 40. Risale, C. III, s. 350.

artık yüce Yaratıcının, bu yaratma işine son vereceğini, yani kıyametin kopacağını⁶⁸² ifade eder. İhvan'a göre kıyametin kopması, Külli Nefs'in, kendi ruhani âlemine, nurani mahalline ve cisimle ilişkiye geçmeden önceki ilk haline geri dönmesidir. Nefsin, cismani âlemden ayrılmasıyla cismani âlem harap olacak; feleklerin dönmesi, yıldızların seyri, öğelerin (ateş, hava, su, toprak) karışım ve birleşmesi duracak; bitkiler, hayvanlar ve madenler çürüyecek; âlem ilk başta olduğu gibi, bunlardan boş olarak baki kalacaktır.⁶⁸³ Âlemi, küçük insan, insanı da büyük âlem olarak gören İhvan, kıyametin kopmasını, yani âlemin ölümünü insanın ölümüne; insanın ölümünü de kıyametin kopmasına benzetir.⁶⁸⁴

İhvan, yaratılmış olan varlıkların tabiatlarında ebedi kalma arzusu ile yokluktan hoşlanmama duygusu bulunduğunu, bu nedenle de ölümden hoşlanmadıklarını ifade eder.⁶⁸⁵ Bunun sebebinin de ölümün yok oluş olarak görülmesi; cesetleri terk ederken, nefislere ilişen elem, acı ve sızılar; canlıların nefislerinin, cisimlerden başka bir varlıklarının olduğunu bilmemeleri şeklinde açıklamaktadır.⁶⁸⁶ İhvan'a göre eğer nefisler, cisimlerden ayrı bir varlıkları olduğunu bilselerdi, daha kemale ermeden cisimlerinden ayrılmak isteyeceklerdi. Bu da Yüce Allah'ın onları yaratma amacının gerçekleşmemesi anlamına gelirdi. Bu nedenle nefislerin, cesetlerden ayrı bir varlıklarını bilmeleri hikmet açısından uygun değildir.⁶⁸⁷ Nefis, yok oluşun kendisine değil de içinde hapsedildiği bedene ait olduğunu bilmediği için ölümden korkar ve bedenden çıkmak istemez. Eğer ölümün hikmetini bilseydi, böyle bir korkuyu yaşaması söz konusu olmazdı.⁶⁸⁸

İhvan-ı Safa, ele aldığı diğer konularda olduğu gibi ölüm olgusu ile ilgili açıklama ve değerlendirmelerinde de akli ilkeleri sonuna kadar kullanma gayretini sarf etmiştir. Bununla birlikte yerine göre nakli delillere, özellikle de Kur'an ayetlerine başvurmaktan geri durmamıştır. Sonuç itibarıyla ölüm olgusunun, bir kötülük değil bütün canlılar için doğal bir süreç olduğunu; ölümden sonra yeni bir hayatın varlığına inanlar için de bir rahmet ve iyilik olduğunu iddia etmiştir.

⁶⁸² İR, 28. *Risale*, C. III, s. 36; 39. *Risale*, s. 277; 40. *Risale*, 294.

⁶⁸³ Resail, 40. *Risale*, C. III, s. 354.

⁶⁸⁴ Resail, 39. *Risale*, s. 333.

⁶⁸⁵ Resail, 38. *Risale*, C. III, s. 309.

⁶⁸⁶ Resail, 30. *Risale*, C. III, s. 56; 40. *Risale*, C. III, s. 370.

⁶⁸⁷ İR, 14. *Risale*, C. I, s. 319

⁶⁸⁸ Resail, 44. *Risale*, C. IV. s. 25; İR, *el-Camia*, C. V. s. 36-38, 63.

SONUÇ

Din felsefesi disiplininin temel problemlerinden birisi olan kötülük problemi, başta insan türü olmak üzere yeryüzündeki canlıların yaşamını olumsuz etkileyen sebep ve sonuçların sorgulanmasına dayanmaktadır. Bu problemin varlığını savunan düşünürlere göre Mutlak İyi, Adil, Kadir ve Âlim olan bir Tanrı'nın varlığı ile yeryüzünde yaşanan kötülüklerin varlığı çelişki oluşturmaktadır. Bu durumda ya bir Tanrı yoktur ya da var olduğu kabul edilen Tanrı, Mutlak İyilik, Adalet, Kudret ve İlim sıfatlarına aynı anda sahip değildir. Zira bu sıfatların hepsine aynı zamanda sahip olan bir Tanrı'nın, yeryüzünde yaşanan başta ölüm olmak üzere, çeşitli ağır hastalıklar, doğal felaketler, savaşlar, cinayetler, tecavüzler, zorbalıklar ve azgınlıkların yol açtığı trajik olay ve olgulara göz yumması düşünülemez.

Kötülük problemini savunanların tezleri, genel olarak metafiziksel, fiziksel ve ahlaki olmak üzere üç türe ayrılmaktadırlar. Bunlardan metafiziksel kötülük, varlığın kusurlu yaratılmasına dayanmaktadır. Örneğin canlıların ölümlü olması bir kötülük olarak değerlendirilmektedir. Fiziksel kötülükler; deprem, tsunami, sel, çığ, heyelan ve kuraklık gibi çeşitli doğal felaketler ile veba, kanser, AIDS gibi çeşitli ağır hastalıkların yol açtığı olay ve olguları kapsamaktadır. Ahlaki kötülükler ise, insanların sebep olduğu zorbalık, azgınlık ve savaşların trajik sonuçlarını içermektedir.

Kötülük problemi ile ilgili tez ve antitezleri savunan düşünürlere, genel olarak ateist, agnostik ve teist olmak üzere üç gruba ayrılmaktadırlar. Ateistler, yeryüzünde yaşandığını varsaydıkları çeşitli kötülükler ile Tanrı'nın varlığını çelişkili bulmakta dolayısıyla Tanrı'nın varlığını reddetmektedirler. Tanrı'nın varlığını bilme imkânına sahip olmadıklarını iddia eden agnostikler, bu konuda tarafsız durmayı tercih etmektedirler. Zira yeryüzünde yaşandığı kabul edilen kötülüklerin sorumluluğunu henüz varlığından emin olmadıkları bir Tanrı'ya yüklemeleri düşünülemez. Tanrı'nın varlığını savunanlar ise kendi içinde deistler ve teistler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Bunlardan deistler, Tanrı'nın varlığını, âlemi yoktan veya mevcut bir maddeden yaratıp düzene koyduğunu kabul etmekte; ancak âlemdeki işleyişe sürekli bir şekilde müdahil oluşunu reddetmektedirler. Onlara göre Tanrı, bu âlemi mükemmel bir şekilde kurmuş ve onun işleyişini kusursuz bir takım yasalara bağlamıştır. Bu nedenle O'nun bu âleme bir daha müdahale etmesine gerek yoktur.

İhvan-ı Safa'nın da içinde yer aldığı, Tanrı'nın varlığını, birliğini, mutlak iyilik, adalet, kudret ve ilim sıfatlarına sahip oluşunu savunan teistler, bu âlemin Tanrı tarafından yaratılıp düzene konulduğunu, bununla birlikte sürekli olarak âlemin işleyişini kontrolünde bulundurduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre Tanrının eseri olan bu âlemdeki hiçbir varlığın özünde gerçek anlamda herhangi bir kötülük söz konusu değildir. Metafiziksel veya fiziksel kötülük olarak tanımlanan problemler, bu âlem ve içindekilerin var olması ve varlığını devam ettirmesi için gerekli olan doğal bir takım olay ve olgulardan ibarettir. Örneğin deprem, tsunami ve sel gibi bazı doğal olaylar ile insanlara bulaşıp çeşitli ağır hastalıklara ve ölümlere yol açan virüs ve mikropların asıl varlık amacı kötülük değil, âlemdeki varlıkların genelinin yararadır. Bunlardan meydana gelen bir takım zararlar, sınırlı zaman ve mekânlarda, az sayıdaki varlıklara dokunan arızı sonuçlardır. Tanrı, hikmetin gereği olarak, tikel varlıkların, yani türlerin tek tek bireylerinin menfaati yerine, tümel varlıkların, yani türlerin menfaatini öncelemektedir. Dolayısıyla tümelin yararına olan bazı durumlardan kaçınılmaz olarak bazı tikeller zarar görebilir. Bunu bir kötülük olarak değerlendirmek ve sorumluluğunu Tanrı'ya yüklemek doğru bir tutum değildir. İnsanların kendi özgür iradeleriyle sebep oldukları ahlaki kötülüklerden de Tanrı değil özgür iradesini yanlış kullanan insanlar sorumludur. Bu kötülük türüne yol açan kişiler, bu dünyada olmasa bile ahiret yurdunda hesaba çekilecek ve cezalandırılacaktır. Onların mağdurları ise ödüllendirilecek ve onların mağduriyetleri giderilecektir.

Tanrı'nın mutlak mükemmelliğini savunan İhvan-ı Safa'ya göre, bu âlemde mükemmel işleyen bir düzen hâkimdir. Hikmetsiz işler yapmaktan uzak olan Tanrı, bu âlem ve içindekileri kusursuz bir şekilde yaratmış ve mükemmel bir şekilde yönetmektedir. Bu âlem ve içindeki varlıkların yaratılışında gerçek anlamda herhangi bir kötülük söz konusu değildir. Kötülük olarak adlandırılan arızı bir takım durumlar, sadece oluş ve bozuluş (kevn-u fesad) âlemi olan yeryüzünde (Ay-altı feleği) meydana gelmektedir. Bu kötülük türü de Tanrı'nın asıl amacıyla (birincil kasıt) değil asıl amacın gerçekleştirilmesi sürecinde yaşanan bir takım arızı sonuçlarla (ikincil kasıt) meydana gelmektedir. Varlık türlerinin genelinin (tümel varlıklar) yararına oluşturulan tabiatın işleyişinden bazen türlerin tek tek fertleri (tikel varlıklar) zarar görebilir. Tanrı, hikmeti gereği, bazı tikelleri olumsuz etkilese de tümelin yararına olan bir tabiat işleyişini durdurmaz. Aslında tabiattaki işleyişten tikellere bulaşan bazı zararlar da onların maddesinin yetkin olmayışından kaynaklanmaktadır. Zira en mükemmel varlık olan

Tanrı'dan tedrici bir şekilde sudur eden varlık zincirinin en son halkasını teşkil eden yeryüzündeki varlıklar, maddesinin (heyula) mükemmel olmaması nedeniyle her iyiliği kabul etme yeteneğinden yoksundur. Dolayısıyla varlıkların genelinin yararına olan bazı durumlardan zarar görebilmektedirler. Mevcut âlemin işleyişinin zorunlu bir sonucu olan bu durum, gerçek anlamda bir kötülük olarak değerlendirilemez. Tabiat kanunlarının işleyişinden hiçbir varlığın zarar görmemesi için mevcut âlem ve içindekilerin yok olması gerekmektedir. Hikmet, yokluğu değil varlığı tercih etmeyi gerektirir. Tanrı, hikmetle hareket ettiği için âlem ve içindekilerin yokluğunu değil, varlığını tercih etmiştir. O halde yeryüzündeki tabiat yasalarının işleyişinden kaynaklanan bazı arızı kötülüklerin sorumluluğu, Tanrı'ya yüklenemez.

İhvan-ı Safa'nın arızı kötülükler olarak nitelendirdiği çeşitli kötülük türleri; *tabiat olaylarına; canlılarda bulunan beslenme, korunma ve üreme gibi çeşitli huylara; açlık, susuzluk, lezzet ve elem gibi çeşitli duygulara; insanların özgür iradeleriyle sebep oldukları fiil ve davranışlara; fakirlik ve ölüm olgusuna nispet edilen kötülükler* şeklinde özetlenebilir. İhvan, kötülük olarak adlandırılan bu tür olguların bazı zaman, mekân ve şartlarda bazı varlıklara zarar verdiğini inkâr etmemektedir. Ancak tabiat olaylarından ve varlıkların tabiatından kaynaklanan bazı zararların, âlemde işleyen doğal bir sürecin arızı bir takım sonuçları olduğunu ve bunun sorumluluğunun da Tanrı'da değil her iyiliği bir anda kabul edebilme yeteneğinden yoksun olan maddenin kendisinde olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte, insanların kendi özgür iradeleriyle sebep oldukları ahlaki kötülükleri lanetlemektedir. Bu kötülük türüne yol açanların bu dünya hayatında olmasa da ahiret yurdunda hesaba çekilip cezalandırılacağı, mağdurlarının da ödüllendirilerek mağduriyetlerinin giderileceğine dair görüşü savunmaktadır.

İhvan-ı Safa'nın kötülük problemine yaklaşımının, hem akli hem de nakli verilere dayandığı görülmektedir. Bu bağlamda muhataplarını ikna etmek için bazen ilahi dinlerin kutsal kitaplarından ve peygamberlerin sözlerinden delil getirmekte, bazen filozof ve bilge kişilerin sözlerini kanıt göstermekte, bazen de duyularımıza hitap eden tabiattaki düzen, intizam ve işleyişten örnekler göstermektedirler. Dolayısıyla kötülük problemi ile ilgili tezlerini başarıyla savunduklarını söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara, 1979.
- AKDEMİR, Ferhat, *Korkunç Kötülükler ve Tanrı*, Elis Yayınları, Ankara, 2014.
- AKDAĞ, Özcan, “Kötülük sorunu ve Teodise”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 38, Elazığ, 2015, ss. 473-480.
- AKGÜN, Tuncay, “Felsefi Düşüncede Yaratma Problemi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 6, S.11, Ankara, 2012, ss. 69-96.
- ALPER, Ömer Mahir, “Mecrîfî”, *TDVİA*, C. 28, İstanbul, 2003, ss: 278-279
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1985.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 2010.
- BEYDEBA-İbnü'l-Mukaffa, *Kelile ve Dinme*, (Çeviri-inceleme: Said Aykut), 2. Baskı, Şule Yayınları, İstanbul, 2003.
- BOLAY, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDVİA*, C. II, İstanbul, 1989, ss. 357-360.
- BOZKURT, Ömer, “İhvan-ı Safa’da Aritmetik Geometri ve Felsefe İlişkileri”, *Kaygı (UÜFEF Felsefe Dergisi)*, S. 18, Bursa, 2012, ss.123-152
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, *Paradigma Yayınları*, İstanbul, 2000
-, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, İstanbul, 2001.
-, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- ÇELEBİ, İlyas, “Sıfat”, *TDVİA*, C. 37, İstanbul, 2009,ss. 100-106.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, “İhvan-ı Safa’nın “Din” Söylemi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 15, S. 4, Ankara, 2002, ss. 523-535.
-, “İhvan-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler”, *CÜİFD*,C. IX/2, Sivas, 2005, ss. 205-261.
-, “İhvan-ı Safa Felsefesinin İbnü'l-Arabi Düşüncesindeki İzdüşümleri”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, S. 23, İstanbul, 2009, ss. 131-147.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Şer”, *TDVİA*, C. 38, İstanbul, 2010, ss. 542-544.
- ÇINAR, Aliye, “Leibniz’de Kötülük Problemi ve Teodise”, *UÜİF Dergisi*, C. 14, S. 1, 2005. ss. 161-177.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, “İhvan as-Safa ve Ahlak Görüşleri”, *AÜİF Dergisi*, S. 12, Ankara 1964, ss. 43-49.

-, “Sühreverdi ve İsrakiye Felsefesi”, *AÜİF Dergisi*, C. 16, Ankara, 1968, ss. 176-200.
- DAWKİNS, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, (Çev. Tunç Tuncay Bilgin), Kuzey Yayınları, İstanbul, 2012.
- DEMİRCİOĞLU, Aytekin, *İbn Haldun’un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, (Gazi Ün. Eğ. Bil. Ens. Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2013.
- DESCARTES, Rene, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- DÖLEK, Haydar, “Ontolojik Delilin Oluşumunda Aristocu Ve Yeni-Platoncu Fikirlerin Etkisi”, *FÜİFD*, S. 5, Elazığ, 2000, ss. 586-596.
- ED-DEVADÜRİ, Ebubekir b. Abdullah b. Aybek, *Künzü-dürer ve Cemai’ül-Ğurer*, (Tahkik: Selahüddin El-müncid), C. 6, Matbaat-ü Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Tercüme ve’n-Neşr, Kahire, 1961.
- EFLATUN (PLATON), *Timaios*, (Çev. Erol Güney-Lütfi Ay), MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- EFLUTİN (PLOTİNOS), *Tasuat-ı Eflutin*, (Tashih: Cirar Cihami ve Semih Dahim), Mektebet-i Lübnan Naşirun, Beyrut, 1997.
-, *Enneadlar*, (Çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008.
- EL-AVA, Adil, *Hakikat-u İhvan-ı Safa*, el-Ahali Basım Yayın ve Dağıtım, Şam, 1993.
- EL-EHVANİ, Ahmed Fuad, “Kindi”, *Klasik İslam Filozofları ve düşünceleri*, (Editör; M. M. Şerif, Çev. Osman Bilen), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 7-19.
- ELİADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev. Ali Berktaş), C. III, 2. Baskı, Kabalacı Yayınevi, İstanbul, 2009.
- EL-KİFTİ, *İhbaru’l-Ulema Bi-Ahbari’l-Hükema (Tarihu’l-Hukema)*, Daru’l-Kütübi’l-Hudeyviye, Kahire, H. 1326.
- EL-KİNDİ, *Resailü’l Kindi el-Felsefiye: Risaletü’l Kindi Fi Hududi’l Eşyai ve Rusumiha*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru’l Fikri’l Arabi, C. I, Kahire, 1950.
-, *Resailü’l Kindi el-Felsefiye: Risaletü’l Kindi Fi’l Faili’l Hakki’l Evveli’l Tammi ve’l Faili’l Nakısi el-lezi bi’l Mecaz*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru’l Fikri’l Arabi, C. I, Kahire, 1950.
-, *Resailü’l Kindi el-Felsefiye: Risaletü’l Kindi Fi’l İbaneti Ani’l İlleti’l Faileti’l Karibeti li’l Kevni ve’l Fesad*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru’l Fikri’l Arabi, C. I, Kahire, 1950.

-, *Resailü'l Kindi el-Felsefiyeti: Risaletü'l Kindi Fi'l İbaneti An Sücudi'l Cirmi'l Aksa ve Taetihî li'l-lahi Azze ve Celle*, (Tashih: M. A. Ebu Ride), Darü'l Fikri'l Arabi, C. I, Kahire, 1950.
-, *Resailü'l Kindi el-Felsefiye: Risaletü'l Kindi İle'l Mu'tasım Bi'l-lah, Fi'l Felsefeti'l Ula*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru'l Fikri'l Arabi, C. I, Kahire, 1950.
-, *Resailü'l Kindi el-Fesefiye: Risaletü'l Kindi Mahiyeti Ma La Yumkinu En Yekune La Nihayetu Lehu*, (Tahkik: M. A. Ebu Ride), Daru'l Fikri'l Arabi, C. I, Kahire, 1950.
- ET-TEVHİDİ, Ebu Hayyan, *el-Mukabisat*, (Tahkik: Hasan Es-Sendubi), El-Mektebetü'l Bihariye, Kahire, 1929.
-, *El-İmta ve'l-Müanese*, el-Mektebetü'l Unsuriye, Beyrut, H. 1424/M. 2003.
- FARABİ, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Saade)*, (Çeviren: Hüseyin Atay), AÜİF Yayınları, Ankara, 1974.
-, *El-Cem'u Beyne Re'yi Hekimeyn*, Menşuratu'z-Zehra, Tahran, H.1405.
-, *Füsus'ül-Hikem*, (Tahkik: Şeyh Muhammed Hasan El-Yasin), Menşurat-u Biydar, Kum, H. 1405/M. 1985.
-, *Risaletün fi'l-Halâ*, (Çev. Necati Lugal - Aydın Sayılı), TTK Basımevi, Ankara 1985
-, *Füsulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, (Çev. Hanifi Özcan), İzmir DEÜ Yayınları, İzmir, 1987.
-, *Ara-u Ehlü'l Medineti'l Fazileti ve Müzaduha*, Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1995.
-, *İhsau'l Ulum*, Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1996.
-, *Kitabu's-Siyaseti'l Medine*, (Takdim ve Şerh: Ali Bu Mülhim), Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1996.
-, "Uyunü'l-Mesâili fi'l-Mantık ve Mebâdi el-Felsefeti'l Kadîme (Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları)", (çev. Mehmet Dağ: Farabi'nin İki Yapıtı), *OMÜİF Dergisi*, S. 14-15, Samsun, 2003, ss. 74-87.
- FERHAD, Yusuf, *El-Felasifetü'l İslami Hayyetün ve E'lamuha*, Basım-Dağıtım: eş-Şirketü'ş-Şarkiyetu Li'l-Metbuati, Birinci Baskı, İsviçre-Cenif, 1976.

- FLEW, Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (Çev. Hasan Kaya, Zeynep Ertan), Profil Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- GAZZALİ, Ebu Hamid, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad Fil-İ'tikad)*, (Çev. Kemal Işık), AÜİF Yayınları, Ankara, 1971.
-, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
-, *El-Munkuzu Min-ad-Dalal*, (Çev. Hilmi Gögür), MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
-, *Mişkatü'l Envar*, (Çeviren: Süleyman Ateş), Bedir Yayınları, İstanbul, 1994.
-, *Mecmuat-u Resailü'l-İmamü'l Gazzali*, Birinci Baskı, Darü'l-Fikr, Beyrut, H. 1416/M. 1995.
-, *Tehafetü'l Felasife*, (Tahkik: Süleyman Dünya), Şemsu Tebrizi Yayınevi, Tahran, H. 1424. 2003
-, *El-Maksadü'l Esna (Esmäu'l Hüсна Şerhi)*, (Çev. Muhammed Ferşat), Ferşat Yayınları, İstanbul, 2005.
-, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2005.
- GİLSON, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev. Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013.
- GÜRKAN, Salime Leyla, "Şer", *TDVİA*, C. 38, İstanbul, 2010, ss. 544-547.
- GÜRKAŞ, İrfan, "Farabi'nin İnsan Tasavvuru", *Atatürk Ün. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 50, Erzurum, 2013, ss. 289-304.
- GÜRÜZ, Kemal, *Medrese V. Üniversite*, Ka Kitap, İstanbul, 2016.
- HAKLI, Şaban, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *GÜÇİFD*, 2002/2, Çorum, 2002, ss. 195-211.
- HASKER, William, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", (Çev. Fehrullah Terkan), *AÜİF Dergisi*, 53:1, Ankara, 2012, ss. 183-198.
- HİCK, John, "Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Tanrı Kavramı", (Çev. Aydın Topaloğlu), *MÜİFD*, S. 28, İstanbul, 2005, ss. 207-2016.
- HİLAV, Selahattin, *Felsefe El Kitabı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- HUME, David, *Din Üstüne*, (Çev. Mete Tuncay), İmge Yayınları, İstanbul, 1995.
- İBN ARABÎ, Füsüsü'l Hikem, (Ta'likat: Ebu'l Ala Afifi), Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut, 1946.

- İBN EL-HEREVİ, Muhammed Şerif Nizamü'd-Din Ahmed, *Envariye (Hikmetü'l İşrak'ın Tercüme ve Şerhi)*, 2. Baskı, Emir-i Kebir Yayınevi, Tahran, 1984.
- İBN HAZM, *Ahlak: el-Ahlak ve's-Siyer fi Müdavati'n-Nüfus*, (Çev. Cemaletdin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan), 2. Baskı, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2009.
- İBN RÜŞD, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), OMÜİF Basımevi, Samsun, 1986.
-, *Risalet-u Ma Ba'de't-Tabia*, (Tashih: Refik el-Acem ve Cirar Cihami), Daru'l Fikir, Beyrut, 1994.
-, *Fasl-ül-Mekaal*, (çev. Nevzat Ayasbeyoğlu: İbn Rüşd'ün Felsefesi), TTK Basımevi, Ankara, 1955.
- İBN SİNA, Resailü İbn Sina, C. I, Menşuratu Biydar, Kum, H. 1400.
-, eş-Şifa (el-İlahiyat), (Tahkik: Said Zayed), Mektebet-u Ayetullah el-Mer'âşi, Kum, H. 1404.
-, eş-Şifa (et-Tabiiyat), Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşi, (Tahkik: Said Zayed), Kum, H. 1404.
-, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Neşrü'l Belâge, Kum, H. 1417.
-, *en-Necat-u Min-el Ğereki Fi Bahri Dalalati*, (Tashih: Muhammed Taki Danişpije), 2. Baskı, Menşurat-u Camiat-u Tahran, Tahran, H. 1421.
- İHVAN-I SAFA, *Resail-u İhvanu's- Safa ve Hüllanü'l Vefa*, C. I-IV, *Darü'l İslamiye*, Beyrut, H. 1412/M. 1992.
- İHVAN-I SAFA RİSALELERİ, 1. *Risale*, "Sayılar Hakkında", (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Bayram Ali Çetinkaya), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 31-50.
-, 2. *Risale*, "Hendese Geometri ve Mahiyeti", (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Ömer Bozkurt), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 51-79.
-, 3. *Risale*; "Gök Cisimlerinin Oluşumu; Astronomi-Astroloji", (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 81-110.
-, 4. *Risale*; "Coğrafya", (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Bayram Ali Çetinkaya), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 111-128.
-, 5. *Risale*; "Musiki", (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. A. Hakkı Turabi), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 129-160.

-, 6. *Risale*; “*Sayısal ve Geometrik Oranlar ile Sesler Arasındaki Uyum ve İlişkiler*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Ali Avcu), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 161-171.
-, 7. *Risale*; “*Bilimsel ve Kuramsal Sanatlar ve Bunların Bölümlerinin Niceliği*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Enver Uysal), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 173-186.
-, 8. *Risale*; “*Pratik ve Mesleki Sanatlar ile Bunların Çeşitlerinin Belirlenmesi*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Enver Uysal), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 187-200.
-, 9. *Risale*; “*Ahlakın Farklı Oluşunun ve Bu Farklılığın Sebeplerinin Açıklanması*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. İsmail Çalışkan, Enver Uysal), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 201-267.
-, 10. *Risale*; “*İsagoci*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Ali Durusoy), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 269-279.
-, 11. *Risale*; “*Kategoriler*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 281-289.
-, 12. *Risale*; “*Peri Hermenias/İbare*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 291-296.
-, 13. *Risale*; “*Birinci Analitikler: Kıyas*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 297-304.
-, 14. *Risale*; “*İkinci Analitikler: Burhan*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 305-321.
-, 15. *Risale*; “*Madde, Suret, Zaman, Mekân ve Hareket Kavramları*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Kamuran Gökdağ), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 9-23.
-, 16. *Risale*; “*Gökyüzü ve Âlem*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 25-45.
-, 17. *Risale*; “*Oluş ve Bozuluş*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Kamuran Gökdağ), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 47-55.
-, 18. *Risale*; “*Meteoroloji*” (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 57-74.

-, 19. *Risale*; “*Maddelerin Oluşumunun Niteliği, Madeni Cevherlerin Niceliği ve Farklı Oluşlarının Nedeni*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Ali Avcu), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 75-102.
-, 20. *Risale*; “*Tabiatın Mahiyeti*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Enver Uysal), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 103-117.
-, 21. *Risale*; “*Bitkilerin Çeşitleri*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Elmin Aliyev), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 119-138.
-, 22. *Risale*; “*Hayvanların Çeşitleri*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 139-258.
-, 23. *Risale*; “*İnsan Bedeninin Bileşik Oluşu ve Onun Küçük Âlem Oluşu*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. İsmail Çalışkan), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 259-272.
-, 24. *Risale*; “*Duyu ve Duyum*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Abdullah Kahraman) C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 273-288.
-, 25. *Risale*; “*Spermin Ana Rahmine Düşmesi*”, (Çev. İsmail Çalışkan), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 289-315.
-, 26. *Risale*; “*Filozofların İnsan Küçük Âlemdir Sözüünün Anlamı*”, (Editör ve Çev. Abdullah Kahraman), C. II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 317-335.
-, 27. *Risale*; “*Cüz’i Nefislerin İnsani Bedenlerde ve Doğal cisimlerde Yayılma Şekli*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Kamuran Gökdağ), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 9-21.
-, 28. *Risale*; “*İnsanın Bilimlerdeki Gücünün Sınırının Açıklanması*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Kamuran Gökdağ), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 23-37.
-, 29. *Risale*; “*Hayat ve Ölümün Mahiyeti*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Ömer Bozkurt), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, C. III, s. 39-53.
-, 30. *Risale*; “*Cismani ve Ruhani Lezzet ve Elemlerin Mahiyeti*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol; Kamuran Gökdağ), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 55-79.
-, 31. *Risale*; “*Dillerin Farklı Olmasının Nedenleri*”, (Çev. Ali Avcu), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 81-144.

-, 32. *Risale; “Pisagorcuların Görüşüne Göre “Akli İlimler”*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 145-159.
-, 33. *Risale; “İhvan-ı Safa ve Hullan-ı Vefa'nın Kanaatine Göre “Akli İlimler”*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 161-169.
-, 34. *Risale; “Filozofların “Âlem; Canlı, Nefis ve Ruh Sahibi, Bilen ve Yaratanına İtaat Eden Büyük İnsandır, Rabbi Yarattığı Gün Onu Tam ve Kamil Olarak Yaratmıştır” Sözüünün Anlamı*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 171-184.
-, 35. *Risale; “Akıl ve Ma'kul'un; Heyulani, Bilkuvve, Bilfiil, Müstefad ve Faal Aklın Mahiyeti*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 185-199.
-, 36. *Risale; “Küreler ve Devirler; Asırlarla Zaman ve Dehrlerin Farklılığı*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. M. Fatih Demirci), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 201-215.
-, 37. *Risale; “Aşkın Mahiyeti*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Halil İbrahim Şimşek), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 217-231.
-, 38. *Risale; “Öldükten Sonra dirilmenin; Sur, Kıyamet ve Hesabın Mahiyeti ve Miracın Niteliği*”, (Editör ve Çev. Abdullah Kahraman), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 233-261.
-, 39. *Risale; “Hareket Çeşitlerinin Niceliği ve Hareketlerin İlkelerinin, Gayelerinin ve Farklılıklarının Niteliği*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Ömer Bozkurt), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 263-280.
-, 40. *Risale; “Neden ve Nedenliler (İllet-Mahul)*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Ali Durusoy), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 281-311.
-, 41. *Risale; “Tanımlar ve Tarifler*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Kamil Kömürcü) C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 313-325.
-, 42. *Risale; “Görüşler ve Mezhepler*”, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Metin Özdemir), C. III, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 327-428.

-, 43. *Risale; "Allah Azze ve Celle'ye Giden Yolun Mahiyetine Dair"*, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. M. Kazım Arıcan), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 9-16.
-, 44. *Risale; "İhvan-ı Safa'nın İnancının ve Rabbanilerin Mezhebinin Açıklanmasına Dair"*, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 17-35.
-, 45. *Risale; "İhvan-ı Safa'nın Birbirleriyle İlişki Şekli, din ve Dünya Konusunda Birbirleriyle Yaşamaları ve Samimi Şefkat ve Sevgilerine Dair"* (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Metin Özdemir), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 37-53.
-, 46. *Risale; "İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair"* (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 55-96.
-, 47. *Risale; "İlahi Yasanın Mahiyeti, Nübüvvetin Şartları ve Özelliklerinin Niceliği, Rabhani ve İlahi Ekollere Dair"*, (Çev. Salih Aydın), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 97-114.
-, 48. *Risale; "Allah'a Davetin Şekli Hakkında"* (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Mehmet Vural), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 115-149.
-, 49. *Risale; "Ruhanilerin Hallerinin Niteliği Hakkında"*, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 151-185.
-, 50. *Risale; "Siyaset Çeşitlerinin Nitelikleri ve Niceliklerine Dair"*, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. İbrahim Türkoğlu), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 187-204.
-, 51. *Risale; "Bütün Âlemin Düzeninin Niteliğine Dair"*, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 205-212.
-, 52. *Risale; "Sihir, Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında"*, (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Murat Demirkol), C. IV, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 213-319.
-, "*Risaletü'l-Camia ve Camiatü'l-Camia*", (Editör: Abdullah Kahraman, Çev. Abdullah Kahraman ve Arkadaşları), C. V, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.
- İSMAIL, Mahmud, *Nihayetu Üstureti Nazariyatı İbn Haldun*, Daru Kiba, Kahire, 2000.

- KATAR, Mehmet, “İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, S. 20/4, Ankara, 2007, ss. 458-463.
- KAYA, Mahmut, “Beytulhikme”, *TDVİA*, C. 6, İstanbul, 1992, ss. 88-90.
-, “Ebu Hayyan et-Tevhidi”, *TDVİA*, C. 10, İstanbul, 1994, ss. 154-157.
-, “Farabi”, *TDVİA*, C.12, İstanbul, 1995,ss. 145-162.
-, “Kindi, Yakup bin İshak”, *TDVİA*, C. 26, İstanbul, 2002, ss. 41-58.
-, “Sudur”, *TDVİA*, C. 37, İstanbul, 2009, ss. 467-468.
- KILIÇ, Cengiz, “John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 18, S. 58, Erzurum, 2004, ss. 455-468.
- KILIÇ, Huriye, *Kur'an'da İnsanın Hayır ve Şerle İmtihani*, (Ankara Ün. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2009.
- KİRİŞ, Nurten, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *FLSF (Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi)*, sayı: 5, İsparta, 2008, ss. 81-99.
- KUR'AN-I KERİM MEALİ*, <http://www.kuranmeali.org>. (E. T. 21.01.2017).
- KUTLUER, İlhan, “Halâ”, *TDVİA*, C. 15, İstanbul, 1997, s. 221-225.
- MASUM, Fuad, *İhvan'ı Safa, Felsefetuhüm ve Gayetuhüm*, Darü'l Meda, Şam, 1998.
- MERDİN, Saadettin, *İslam'ın Pavlusları-I*, Araştırma Yayınları, İstanbul, 2014.
- MERÇİL, Erdoğan, “Büveyhîler”, *TDVİA*, C. 6, İstanbul, 1992, ss. 496-500.
- MUTAHHARİ, Murtaza, *Adl-i İlahi*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İşaret Yayınları, İstanbul, 1998.
- NASR, Hüseyin, “Şihabeddin Sühreverdi el-Maktul”, *Klasik İslam Filozofları ve düşünceleri*, (Editör; M. M. Şerif, Çev. M. Alper Tuğsuz), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 269-297.
- ONAY, Hamdi, *İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınevi, İstanbul, 1999.
- ÖZ, Mustafa, “Nizariyye” *TDVİA*, C. 33, İstanbul, 2007, ss. 200-201.
- ÖZAYDIN, Abdulkerim, “Hasan Sabbah”, *TDVİA*, C. 16, İstanbul, 1997, ss. 347-350.
- Özcan, Muttalip, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011.
- ÖZSOY, Seda, “Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, S. 20, Ankara, 2015, ss. 95-111.

- ÖZTÜRK, Mustafa, “İhvan-ı Safa’nın Felsefi Düşünce Sisteminde Kur’an ve Yorum”, *OMÜİF Dergisi*, S. 14-15, Samsun 2003, ss. 283-309.
- POİDEVİN, Robin Le, *Ateizm*, (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- SARIKAVAK, Kazım, “Sabit b. Kurra’nın İslam Bilim ve Felsefesinin Oluşumundaki Yeri ve Önemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, I. Uluslar Arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, (28-30 Nisan 2006)*, C. I, Şanlıurfa, 2006, ss. 379-384.
- SUNAR, Cavit, “İslam Meşşai Felsefesinde İlk Adım, el-Kindi”, *AÜİF Dergisi*, C. XVII, Ankara, 1969, ss. 29-49.
- SÜHREVERDİ, Şeyhu’l İşrak, *Hikmetü’l İşrak*, (Tashih: Henri Korbin), 2. Baskı, Müessesesi Ebhas ve Dirasatü’s-Sekafiye, Tahran, H. 1415.
-, *Mecmuatu Müsenefati Şeyhu’l İşrak, Müessese-i Ebhas ved-Dirasati’s-Sekafiyyeti*, (Tashih ve Takdim: Henry Corbin, Seyid Hüseyin Nasr ve Necefakli Habibi), Tahran, H. 1417.
-, *Heyakeli’n- Nur*, (Tashih: Muhammed Kerimi), Menşurat-u Nokta, Tahran, H. 1421.
- ŞAHİN, Hüseyin, “İbn Rüşd’ün Kelamcılarının Hudus ve İmkân Delillerine Yönelttiği Eleştiriler”, *GÜİFD*, C. 4, S. 7, Gümüşhane, 2005, ss. 176-190.
- ŞAHİN, Naim, “Hegel Felsefesinde Kötülük Problemi”, *AÜİF Dergisi*, XLV, S. 1, Ankara, 2004, ss. 71-78.
- ŞİMŞEK, Oya, “İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirisi”, *UÜİF Dergisi* Cilt: 17, S. 1, Bursa, 2008, ss. 283-296.
- TASLAMAN, Caner, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013.
- TAYLAN, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997.
-, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998.
- TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, <http://www.tdk.gov.tr>. (E. T. 21.09.2016).
- TOKSÖZ, Hatice, “Sabit Bin Kurra el-Harrani’nin Felekler Nazariyesi”, *HÜİF, I. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, (28-30 Nisan 2006)*, C. I, Şanlıurfa, 2006, ss. 385-392.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, *İbn Sina: Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, Say Yayınları, İstanbul 2009.

TÜMER, Günay, “Asli Günah”, *TDVİA*, C. III, İstanbul, 1991, ss. 496-497.

UYSAL, Enver, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1998.

....., “Resailü İhvani’s-Safa”, *TDVİA*, C. 34, İstanbul, 2007, ss. 576-579.

WARBURTON, Nigel, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (Çev. Güçlü Ateşoğlu), Alfa Yayınevi, 17-18. Baskı, İstanbul, 2016.

YARAN, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Şer”, *TDVİA*, C. 38, İstanbul, 2010, ss. 539-542.



EKLER

Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Nusret TAŞ
Öğrenci Numarası	141205103
Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Din Felsefesi Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK
Tez Başlığı (Türkçe)	İhvan-ı Safa Risalelerinde Kötülük Problemi


SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE


Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 207 sayfalık kısmına ilişkin, 15/03/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 6 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin yüksek lisans tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.


Yrd. Doç. Dr. Haydar DÖLEK
Danışmanın Adı-Soyadı


Prof. Dr. Sami KILIÇ
Anabilim Dalı Başkanı

F.Ü. LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal programı raporu** ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

ÖZGEÇMİŞ

04-01-1977 tarihinde Diyarbakır'ın Kulp ilçesinde doğdu. İlkokulu Üçkuyu Köyü İlkokulu'nda (birleştirilmiş sınıfta), ortaokulu Silvan Orta Okulu'nda (dışarıdan bitirme sınavlarına katılarak), lise öğrenimini de Silvan Lisesi'nde tamamladı. 2001 yılında Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümünden mezun oldu. 2012 yılında Ahmet Yesevi Üniversitesi Ekonomi Fakültesi Eğitim Yönetimi ve Denetimi Yüksek Lisans Programından mezun oldu.

2002 yılında Milli Eğitim Bakanlığı Şanlıurfa/Akçakale Pekmezli İlköğretim Okulu'nda Sosyal Bilgiler Öğretmeni olarak göreve başladı. 2004-2015 tarihleri arasında Diyarbakır'ın Silvan, Ergani ve merkez Bağlar ilçelerinde, ilk ve orta öğretim kurumlarının çeşitli kademelerinde, öğretmen, müdür yardımcısı, müdür başyardımcısı ve müdür olarak çalıştı. Halen Diyarbakır Bilim ve Sanat Merkezi'nde Sosyal Bilgiler Öğretmeni olarak görev yapmaktadır. İngilizce ve Arapça bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.