

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**İHVAN-I SAFA'NIN SİYASET RİSALESİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Semra TÜFENKÇİ

**Enstitü Anabilim Dalı :Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı :İslam Felsefesi**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç.Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

HAZİRAN-2008

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İHVAN-I SAFA'NIN SİYASET RİSALESİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Semra TÜFENKÇİ

Enstitü Anabilim Dalı :Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı :İslam Felsefesi

Bu tez 10/06/2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinde yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Semra Tüfenkci

02.05.2008

ÖNSÖZ

İhvan-Safa felsefi ilimlere dair görüşlerini ansiklopedik bir eser olan *Resâilu İhvan'is-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*'da bir araya getirmiştir. Dağınık halde verilen bu bilgiler İhvan'ın felsefesinin farklı alanlarıyla ilgili Türkiye'de yüksek lisans ve doktora düzeyinde yapılan çalışmalarda sistemli bir hale getirilmeye çalışılmıştır. İhvan'ın felsefesine dair birçok alanla ilgili yapılan bu çalışmalarda, topluluğun siyaset felsefesi doğrudan ele alınmamıştır. İhvan'ı Safa'nın Siyaset Risalesi Üzerine Bir İnceleme başlıklı çalışmamızda İhvan'ın siyasete dair görüşlerini sistemli bir şekilde sunmayı amaçlamaktayız.

Çalışmanın sınırlarının belirlenmesinde, yabancı kaynakların anlaşılmasında yardımcı olan, metni değerlendirerek katkıda bulunan ve çalışmanın her aşaması ile birebir ilgilenen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na, her zaman desteğini hissettiren Doç. Dr. Atilla ARKAN'a, metni okuyarak metnin olgunlaşmasına katkı sağlayan arkadaşım Semahat ÖZGENÇ'e yardım ve desteğini gördüğüm herkese özellikle aileme şükranlarımı sunarım.

Semra TÜFENKÇİ

02.05.2008

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------------|
| ÖZET | ii |
| SUMMARY | iii |
| GİRİŞ | 1 |
| BÖLÜM 1: İHVAN-I SAFA VE FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ | 4 |
| 1.1. Onuncu Asır Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış..... | 4 |
| 1.2. İhvan-ı Safa Topluluğu ve Risaleler..... | 16 |
| 1.3. İhvan-ı Safa'nın Felsefesi..... | 23 |
| 1.3.1. Felsefe Anlayışları..... | 23 |
| 1.3.2. Metafizik ve Kozmoloji..... | 26 |
| 1.3.3. Ahlak ve Siyaset..... | 31 |
| BÖLÜM 2: İHVAN-I SAFA DÜŞÜNCESİNDE SİYASET | 36 |
| 2.1. İhvan-ı Safa'da Siyaset Türleri..... | 36 |
| 2.2. İhvan-ı Safa'nın İnsan Görüşü..... | 44 |
| 2.3. Bedenin Yönetimi..... | 53 |
| 2.4. Nefsin Yönetimi..... | 59 |
| 2.5. Dostluğun Yönetimi..... | 62 |
| 2.6. Nefsin Yetkinleşmesinde İbadet..... | 65 |
| SONUÇ | 72 |
| KAYNAKLAR | 76 |
| ÖZGEÇMİŞ | 81 |

Tezin Başlığı: İhvan-ı Safa'nın Siyaset Risalesi Üzerine Bir İnceleme

Tezin Yazarı: Semra Tüfenkeci

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu

Kabul Tarihi: 10 Haziran 2008

Sayfa Sayısı: III (ön kısım) 81 (tez)

Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Bilimdalı: İslam Felsefesi

İhvan-ı Safa'nın Siyaset Risalesi Üzerine Bir İnceleme başlıklı çalışmanın amacı İhvan-ı Safa'nın siyaset kavramına yüklediği anlamı ve siyasetin onların felsefelerinin neresinde durduğunu tespit etmektir.

İhvan-ı Safa'nın siyaset görüşüne geçmeden önce İhvan'ın yaşadığı dönem olan onuncu asrın siyasi yapısını ve tercüme hareketini ilmi gelişmeye etkisi bakımından ele aldık. Ayrıca onuncu asırda var olan felsefi düşünce okullarının en önemli temsilcilerine İhvan'a kaynaklık etmeleri bakımından yer verdik.

Onuncu asır düşünce hayatı hakkında genel bir kanat edindikten sonra İhvan-ı Safa topluluğunun mahiyeti hakkında bilgi verdik. İhvan'ın gizli bir cemiyet olması ve dolayısıyla haklarında yeterli bilginin bulunmaması nedeniyle topluluğun yapısı, amaçları gibi konularda *Risaleler*'i temel aldık.

Orta çağ filozoflarının Tanrı-evren-insan-bilgi arasında kurdukları canlı ilişkiyi İhvan, sayılar üzerinden inşa eder. Sudur teorisini sayıların birden türemesi ile açıklayan İhvan evren ve insan arasında kurdukları analogiyi de sayısal ilişkilerle açıklar. Metafizik bilgiye açılan kapının matematik ilminden geçmesinin altında da bu bakış açısı yatar. İhvan'ın felsefe anlayışı verilirken de ilimler arasında kurdukları ilişkiyi göz önünde tuttuk. İhvan'ın ilimler tasnifinde siyaseti, en üst bilgi kabul ettiği metafizik bilgi altında ele alır. Bu da İhvan'ın siyaset felsefesine verdiği önemi gösterir.

Yaptığı beşli siyaset tasnifi ile siyaset teorilerine farklı bir yaklaşım getirmesine rağmen İslam'da felsefi siyaset düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda İhvan-ı Safa ismine pek fazla rastlanmamaktadır. Bu çalışma siyaset üzerine telif edilen müstakil bir risale üzerinden yürütüldüğü için, bu risaleye konu edilen nefis ve beden yönetimi çalışmanın asıl konusunu teşkil etti. Nefis ve beden yönetimi başlığı altında da insanın Tanrı ile, kendisi ile, ailesi ve dostları ile olan ilişkisi nefsanî ve bedeni siyaset bağlamında ele alındı.

Çalışmanın sonucunda İhvan-ı Safa'nın, insanın nefsinin arındırarak mutluluğa ulaşmasını sağlayan her türlü eylemi siyaset kavramı içinde değerlendirdiği sonucuna vardık.

Anahtar Kelimeler: İhvan-ı Safa, siyaset, nefis, beden.

Title of the Thesis: An Essay on Ikhwan al-Safa's Epistle on Politics

Author: Semra Tüfenkci

Supervisor: Asist. Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu

Date: 10 Haziran 2008

Nu. of Pages: III (pre text) 81 (main body)

Department: Philosophy and Sciences of Religions

Subfield: Islamic Philosophy

This thesis examines Ikhwan al-Safa's (Bethern of Purity) view of politics and its place in the history of the tradition of politics in Islamic pilosophy. For this purpose the study examines first the political and cultural structure of the tenth century; translation movement and its influence on scientific development of the period. Again other philosophical ovement are examined as a background for understanding Ikhwan's philosoph.

Before coming to their view of politics, the study examines the nature of this secret group on the basis of their Treatises.

The relations that are established by other philosophers of this perion among God, world, man and knowledge are established by Ikhwan on the basis of nambers. Ikhwan explain the analogies that are established between man and world on the basis of numbers as they explain the emanation of the world from God on the basis of emanation of all other munbers from one. For this reason, mathematics is the gateway to the metaphysical knowledge. Their understanding of philosophy is explained on the basis of this classification of sciences. They put politics under metaphysics which is the highest science for them. This indicates the importance of politics in their classification.

Althouth with their cinque classification of politics they differ from other philosophers, Ikhwans' political views are not taken into serious consideration within Islamic political philosophy. This study takes their treatise which specifically deals with politics. On the basis of this treatise, it examines mainly the governance of body and soul. Under these main titles it examines man's relation with God, himself, his family and his friends. The study concludes that Ikhwan consider every activity that has any contribution to man's happiness within the concept of politics.

Key words: Ikhwan al-Safa, Brethern of Purity, politics, governance

GİRİŞ

Orta Çağ Siyaset felsefesi, bu dönemde yaşayan filozofların Platon, Aristo ve Yeni Platonculuk'tan gelen siyasi mirası anlama, yorumlama, kendi içinde buldukları kültüre uyarlama ya da ayrıştırma çabaları çerçevesinde şekillenmiştir. İnsanlığın ortaya çıkışı ile var olan siyaset kavramı bir insanın nefsinin güçlerini nasıl idare etmesi gerektiğinden başlayarak, ailesini, dostlarını, yönetici ise tebâasını, yani genel anlamda her türlü yönetmeyi içine alır. Bireysel yönetimden devlet yönetimine uzanan siyaset görüşlerini ahlak felsefeleri kapsamında ele alan İslam filozofları, bu ilişkilerin düzenlenmesinde nasıl bir siyaset uygulanacağı sorusunun cevabını din ve felsefede bulmuşlardır. Din ve felsefeyi hakikatin iki farklı yorumu olarak gören ve bu iki alan arasında aradıkları uzlaşımı ahlak felsefelerinde de göz önünde tutan filozoflar bu durumu siyaset düşüncelerine de yansıtılmışlardır.

Bu uzlaştırma çabalarının siyaset tartışmalarına yansması ise, içinde yetişilen toplumun düzenini sağlayan İlahî yasalar ile filozofların geliştirmiş oldukları siyasi öğretiler arasındaki ilişkileri düzenlemek şeklinde olmuştur. İlahî yasa ve filozofların geliştirmiş oldukları siyasi öğretiler arasındaki ortak nokta, insanın ahlaki kötülüklerden arınarak yetkinleşmesi ve bunun sonucunda ebedî mutluluğa ulaşmasıdır. Yani bir kişi nefis ve beden arasında kurmaya çalıştığı dengede, beşerî ilişkilerde ve en önemlisi Tanrı ile olan ilişkisinde dinî ve felsefi gelenekte önerilen siyaseti uyguladığında, nefsinin yetkinleşirerek iyi bir ahlaka sahip olur.

Çalışmanın Konusu

Çalışmamızda hem felsefi mirasa hem de dinî geleneğe eşit mesafede duran İhvan-ı Safa topluluğunun siyaset görüşleri ele alınacaktır. Topluluğunun siyaset öğretisinin amacı, beden ve nefsi en uygun siyasetle yöneterek insanın ahlaken olgunlaşmasını sağlamak ve onu ebedî mutluluğa ulaştırmaktır. *Siyaset Risalesi (fi Keyfiyyeti Envâ'üs-Siyâseti ve Kemiyyetiha)*'ni temel alarak yaptığımız bu çalışmada İhvan'ın siyaset anlayışı insan ve ahlak görüşleri bağlamında detaylandırılacaktır.

Çalışmanın Önemi

Risaleler'i, kendi dönemlerine kadar ulaşmış bütün dinî ve felsefi ekollerden istifade ederek kaleme alan İhvan, bu düşünceleri olduğu gibi aktarmakla kalmamış kendilerine ait yorumlarla geleneği sentezlemişlerdir. İhvan'ın İslam siyaset felsefesi geleneğine getirdiği yenilik ise seleflerinden daha sistemli bir siyaset anlayışı geliştirmeleridir. Bu çalışma -İhvan'ın siyaset görüşü ile ilgili daha önce yapılan çalışmalardan farklı olarak- siyasetin devlet yönetimi dışında kalan diğer kısımlarını da içermesi bakımından farklılık taşımaktadır.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışma bütün dinleri, mezhepleri, düşünceleri bir potada eritmeye çalışan İhvan'ın bu çabalarının, yönetim sanatı olarak adlandırabileceğimiz siyasetle ilgili görüşlerine nasıl yansıdığını göstermek amacındadır.

Çalışmanın Yöntemi ve Konusu

Onucu asırda, İhvan topluluğu tarafından telif edilen *Risaleler*'den yola çıkarak, İhvan'ın siyaset düşüncesini ele alacağımız bu çalışmada kaynak olarak kullanılan metinler, dönemin sosyo-kültürel yapısı, İslam felsefesinin tarihsel kökeni ve İhvan-ı Safa'nın genel felsefesi çerçevesinde ele alınacaktır.

Bütün düşünürleri olduğu gibi İhvan-ı Safa'yı anlamak için de önce içinde yaşadıkları coğrafyanın sosyal ve kültürel ortamının ve aynı dönemin düşünce yapısının kavranması gerekir. İhvan farklı dinlerin, kültürlerin, etnik grupların bir arada yaşadığı ve aralarında canlı fikrî tartışmaların yaşandığı bir ortamda doğmuştur. Şüphesiz bu farklılıkların İhvan'ın düşünce dünyasının oluşumuna katkısı büyüktür. İhvan'ın yaşadığı onuncu asır mezhep çekişmelerinin arttığı, İslam toplumunda siyasi ve sosyal alanda karışıklığın hâkim olduğu ve ahlaki duyarlılığın azaldığı bir dönemdir. Yaşadığı çağdaki bu çöküntünün farkında olan İhvan topluluğu, toplumu bu ahlaki çöküntüden kurtarmak amacıyla temelinde kardeşlik, dostluk, dayanışma ve yardımlaşmanın olduğu gizli bir cemiyet kurmuşlardır.

Yukarıda ifade ettiğimiz hususları göz önünde bulundurarak hazırladığımız ve iki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle İhvan'ın yaşadığı onuncu asrı ilmî gelişime yaptığı katkı ve İhvan'a etkisi bakımından inceleyeceğiz. Dönem hakkında verilen genel bilginin ardından İhvan-ı Safa topluluğunu, *Risaleler*'i ve genel felsefe anlayışlarını tanıtmaya çalışacağız. İhvan'ın kimliği hakkında harici kaynaklarda yer alan sınırlı bilgiler İhvan'la ilgili yapılan çalışmalarda ayrıntılı olarak işlendiği için konu ile ilgili ikincil kaynaklarda yer alan bilgileri özetlemekle yetineceğiz. İhvan'ın düşüncelerini tespit ederken ise kendi eserlerini kullanmayı tercih edeceğiz. İhvan üzerine yapılan çalışmalarda çoğu araştırmacı tarafından *Risaleler*'in farklı nüshaları bir arada kullanılmasına rağmen hangi nüshadan alıntı yapıldığı belirtilmemiştir. Bu çalışmada böyle bir karışıklıktan kaçınmak amacıyla sadece Arif Tamir'in neşrettiği nüshayı kullanacağız.

Bir filozofun ilim tasnifi ile felsefe anlayışı arasında doğrudan bir ilişki olduğundan yola çıkarak, İhvan'ın ilim tasnifi ve bu tasnifte felsefenin, özellikle de siyasetin durduğu yer tespit edilecektir. İhvan'ın felsefe anlayışı ise felsefe tanımları ve ilimlerin başlangıcı olan matematik ilmi çerçevesinde işlenecektir. Matematik ilmi hakkında verilen bilgiden sonra metafizik ve kozmoloji başlığı altında İhvan'ın evren tasavvurunu vermeye çalışacağız. Burada İhvan'ın matematik ve metafizik arasında kurduğu analogi bağlamında âlemin ortaya çıkışı ve varlık anlayışı işlenecektir. Ahlak ve siyaset başlığı altında ise mutlak/külli ve cüz'i insan arasında yaptığı ayırım ve insan ahlakını etkileyen faktörler ele alınacaktır. Ahlak ve siyaset arasında kurulan ilişkiden sonra İhvan'ın siyaset düşüncesine yer verilecektir.

İkinci bölümde ise *Siyaset Risalesi (fi Keyfiyyeti Envâ'üs-Siyâseti ve Kemiyyetiha)* esas alınarak, İhvan'ın siyasete dair görüşleri tespit edilecektir. Bu bağlamda önce İhvan'ın insan görüşü, nefis ve beden ilişkisi bağlamında ortaya konulduktan sonra insanın maddi ve manevi yönünü oluşturan beden ve nefsin yönetilmesi konuları İhvan'ın siyaset görüşü çerçevesinde sunulacaktır. Nefsin yönetilmesi konusu işlenirken önce aile ve dostların yönetimi sonra da kişinin kendi nefsinin yönetimiyle ilgili olan ibadet konusu ele alınacaktır.

BÖLÜM I: İHVAN-I SAFA VE FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Onuncu Asır Düşünce Hayatına Genel Bir Bakış

Onuncu asır düşünce hayatını genel hatları ile ele alacağımız bu bölümde dönemin siyasi yapısı ve bu yapının ilim geleneğine etkisi, tercüme faaliyetleri, âlimler ve ilmî çizgi incelenecektir.

Onuncu asır, hem dinî hem de felsefi ilimlerin gelişimi açısından İslam coğrafyasının verimli topraklar haline geldiği bir dönemdir. Tek bir nedenle açıklanması mümkün olmayan bu ilmî zenginliğin, başka bir ifadeyle İslam coğrafyasının birçok ilmi bünyesinde barındırabilmesinin dinî, kültürel, siyasi ve sosyal birçok nedeni vardır. Daha onuncu asra gelinmeden, farklı düşüncelere dayanan grupların desteğini alarak yönetimi ele geçiren Abbasi hanedanlığı, İslam dünyası üzerindeki otoritesini devam ettirmek amacıyla bu grupları desteklemek zorunda kalmıştır. Abbasiler'in bu grupları desteklemesi farklı düşüncelerin İslam topraklarında temsil imkanı bulmasını da beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda Abbasiler, Sasani devlet modelini örnek alarak bürokrasi sınıfını deneyimli aileler ve kişilerden oluşturmuşlardır. Bu ailelerin ilmin ve âlimlerin savunucuları olmalarının, ilmî çalışmaların yapılmasına sağladığı katkı önemlidir (Gutas, 2003:38,43). Bu söylenenlerden yola çıkarak Abbasiler'de fikrî alanda sınırsız bir özgürlüğün olduğunu söylemek zor olsa da Abbasi hanedanlığı yönetimindeki İslam coğrafyasının canlı ilmî tartışmaların yapıldığı topraklar olduğunu ifade edebiliriz.

Onuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde parçalanmış bir İslam coğrafyası karşımıza çıkar. Abbasi Devleti'nden ayrılan hanedanlıkların müstakil devletler kurmasıyla ortaya çıkan bu çok parçalı yapının düşünce hayatına da yansıdığı görülür. Bu parçalanmışlık siyasi alanda olumsuz bir tablo çizerken fikrî alanda onuncu asır İslam Tarihi'nin en üretken ve verimli dönemi haline getirir.

İslam dünyasında otorite konumunda olan Abbasi Devleti'nin 935 yılında parçalanma sürecini tamamlamasıyla, İslam dünyası halifeye sözde bağlı birçok küçük devlete bölünür. Bu devletler; Batı İran'da Büveyhiler, Mezopotamya'da

Hemdaniler, Mısır ve Suriye’de İhşidiler, Afrika’da Fatimiler, Endülüs’te Emeviler, Maveraünnehir ve Horasan’da Samaniler, Güney Arabistan ve Bahreyn’de Karmatiler, Taberistan ve Cürcan’da Deylemiler, Basra ile Vasıt’ta Beridiler’dir. Sadece Bağdat ile Irak’ın bir bölümünün halifeye bağlı kalmasına rağmen, halifenin üstünlüğü sembolik düzeyde de olsa muhafaza edilir (Kraemer, 1986:31; Mez, 2000: 11-12; Abdü’n-nur, 1983:5).

Yeni kurulan devletlerin ilim dünyasına getirdikleri çeşitliliğin en önemli nedeni, Abbasiler’den ayrılan devletlerin Sünnî düşünce dışında kalan farklı fikirlerin ve ideolojilerin savunuculuğunu yapmalarıdır. Bu farklılığın olumlu tarafı, himaye edilen âlimlerin sayılarının artması ve Sünnî ekoller dışında kalan ekollerin de kendilerine sultanların yanında yer edinmesidir. Abbasiler’den koparak kendi devletlerini kuran hanedanlıkların, Sünnî çizginin dışında yer alan ekollerin gelişimine yaptıkları katkıyı göstermek açısından İsmaili öğretiyi kendilerine esas alan Fatimiler ve temelinde On İki İmam Şiiliği, Zeydilik ve Mutezili fikirler olan Büveyhiler hakkında kısa bir bilgi vereceğiz. Ayrıca çalışma konumuz olan İhvan-ı Safa topluluğu ile İsmaili düşünce arasında kurulan ilgiyi dikkate alarak Fatimi devletine daha geniş yer vereceğiz.

Afrika’da Ubeydullah -el-Mehdi Billah adıyla- Fatımi devletini kurduğunda (297/909) İsmaili öğreti tam şeklini almıştı (Daftary, 2002:210). Bu dönem, İsmaililik’in zengin bir devlet kurduğu ve edebiyatını doruğa ulaştırdığı altın bir çağdır. Abbasiler’in Sünnî düşünceyi devlet politikası olarak kabul etmelerine karşılık, İsmaililik’i esas alan ve bütün İslam dünyasının meşru idarecileri olduklarını ilan eden Fatimiler, elde ettikleri konumu sağlamlaştırdıktan sonra İslami bilimlere, ekonomik ve kültürel etkinliklere yöneldiler (Watt, 2001:315; Daftary, 2002:221). Ubeydullah’ın imamlığına muhalif olan ancak daha sonra İsmaili öğretinin birer parçası olan Muhammed b. Ahmet, en Nesefi, Ebu Yakup el-Sicistani ve Ebu Hatim el-Razi gibi dailer imamlık, peygamberlik, metafizik ve kozmoloji üzerine kendi görüşlerini geliştirerek İran Okulu’nun kurucuları oldular (Daftary, 2002:350; Adamson ve Taylor, 2007:85).

Evren tasavvuru, peygamberlik ve imamet gibi konuları, Sünnî düşünceden farklı hatta ona muhalif bir tarzda yorumlayan İsmaililik’in sisteminde en dikkat çekici

yön, İslam'ın kutsal metinlerini ve ibadet biçimlerini zahîrî ve batîni olarak iki şekilde yorumlamalarıdır. İsmaililere göre, her görüşün ardında içsel bir öz, gerçek vardır. Bu bağlamda kutsal metinlerin ve bu metinlerin ortaya koyduğu yasaların lafzî anlamlarının yanı sıra, imamlardan başka kişilere kapalı kalan gerçek ve gizli anlamları da vardır (Daftary, 2002: 213; Watt, 2004:139). İsmaililer sadece metinlere yükledikleri ikili anlamla değil, felsefe dünyasında tartışılan konulara getirdikleri farklı açılımlarla da kendilerinden sonra gelen pek çok düşünürü, doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemişlerdir.

Diğer bir Şii devleti de, 945 tarihinde Büveyhi ailesine mensup Mu'izûd-Devle'nin Bağdat'a girmesi ve emirû'l-umerâlık makamını ele geçirmesiyle birlikte tam bir asır boyunca Irak ve doğu eyaletlerinin fiilî idarecileri olan Büveyhiler'dir (Kraemer, 1986:35; Watt, 2001:315). On İki imam Şiiliği, Zeydilik ve Mutezile gibi gruplara karşı hoşgörülü davranan Büveyhiler'in saltanatı altında bir taraftan İmamiye fikhının ana gövdesi diğer taraftan İmamiye'nin teolojik görüşleri şekillenmeye devam etti (Watt, 2004:137). 935 yılında Muhammed b. Toğaç tarafından Mısır'da kurulan İhşidiler ise ilim ve fikir hayatının gelişme gösterdiği bir devrede kurulmuştur. Saray ve çevresinin âlimler için hazırladığı olumlu ortam ve âlimlere verilen maddi-manevi destek, bir çok âlimin Mısır'a gelmesine sebep olmuş, bu dönemde özellikle Fıkıh ve Hadis çalışmalarında ilerleme kaydedilmiştir (Yazıcı, 2002:108-109).

Daha geç bir döneme denk gelen siyasi bölünmenin fikir dünyasına olan etkilerinden sonra, onuncu asrı İslam düşünce tarihinin en hareketli dönemi yapan, birçok düşünür, grup ve fikir akımlarının ortaya çıkması için gerekli ortamı hazırlayan tercüme hareketlerine geçebiliriz. Bu dönemde bir taraftan Yunan'dan gelen mirasa sahip çıkılıp bu miras yeni bir biçim alırken, diğer taraftan İslami konular yoğun bir şekilde tartışılmıştır. İlimler bu dinamikliğini Yunan mirasına bir tür sahip çıkma şekli olan ve fikrî hareketliliğinin ortaya çıkmasında temel etkenlerden biri olan tercüme faaliyetlerine borçludur.

İslam dünyasında ilim geleneği şüphesiz bu hareketten önce başlamıştır. İslam fetihleri öncesi camiler, kitapçılar ve âlimlerin evlerinde doğal bir seyir içerisinde devam eden ilmî çalışmalar Abbasiler'in iktidara gelişi ile halifeler tarafından

desteklenmiş ve sistemli bir şekilde ilerlemiştir. Abbasiler'e gelinceye kadar geçen süre içinde İslami ilimler yavaş yavaş gelişerek tedvin ve tasnif edilmeye başlanmış, Abbasiler'in kurulduğu yıllarda bu tedvin ve tasnif işlemi nispeten tamamlanmış ve devamında dinî ilimlerin bütün alanlarında, bugünkü ilk kaynaklarımızı oluşturan eserler vücuda getirilmiştir (Demirci, 1996:27-29).

Müslümanların Yunan felsefesi ile karşılaşmaları ise iki yönden olmuştur. İlki tanışma-konuşma, ikincisi tercüme ve nakil yoludur (Behiy, 1992:177). Bu karşılaşmanın ilk şeklinin tercüme faaliyetlerinin öncesine dayanması, Müslümanların Yunan felsefesinden çok daha önceleri etkilenmeye başladıklarını gösterir. Ancak Abbasilerle birlikte İslam fütuhâtı yeni bir boyut kazandığından antik dünyanın sanat, bilim ve felsefesi de fethedilmeye başlanır (Demirci, 2004:52-54). Bunun yanında dokuzuncu ve onuncu asır tercüme hareketini diğer dönemlerden ayıran husus, tercümelerin yoğun ve sistemli bir şekilde yürütülerek zamanla bir tür ilim yapma şekline dönüşmesidir. Arapça'nın da dönemin ilim dili olması hasebiyle hem Yunanca olan hem de daha önce Yunanca'dan Süryanice'ye çevrilen eserler Müslüman, Yahudi ve Hristiyan mütercimlerin gayretleriyle Arapça'ya tercüme edilir.

Abbasiler'in ilk dönemlerinde, astroloji ve onunla ilgili astronomi ve matematik gibi Sasani politikalarının bir parçası haline gelen uygulamalı bilimlerin çevirileri ile mesleki eğitim ihtiyaçlarının gerektirdiği pratik amaçlı çeviriler söz konusuydu. Felsefi eserlerden Sokrates, Solon, Hermes, Pythagoras, Lokman gibi gerçek ya da hayali şahsiyetlere nispet edilen hikemî mecmualar, Arapça'ya tercüme edilen ilk felsefi metinler arasında yer alır (Fahri, 2000:19). Felsefi eserlerin tercümesi esas olarak Me'mun'un halifeliği (813-833) döneminde başlar. Çünkü ilk halifeler felsefeden ziyade genel anlamda bilimle ilgilenirken Me'mun özellikle felsefeye ilgi duymaktaydı (Demirci, 1996:51; Libera, 2005:80; Fahri, 2000:35-36). Me'mun döneminin tercümenin altın çağı olarak bilinmesinin nedeninin de bu durum olduğunu ifade edebiliriz.

Tercümesi yapılan felsefi eserlerin en çok rağbet göreni Aristo'ya ait olanlardır. Ansiklopedik üslubuyla Aristo, henüz bir şey bilmeyen, ama öğrenmeye oldukça meraklı zihinler için her konuda bilgi veren bir öğretmen görevi yapıyordu.

Üstelik Arapça çeviriler başlamadan önce Süryanice ve Farsça'ya tercüme edilen eserlerin çoğunluğu, Aristo'nun kitapları ve şerhleridir. Diğer felsefi sistemler ise Aristo'nun sistemi içinde erimiştir. İslam felsefesi de esas olarak İskenderiye okulunun ikinci nesli tarafından ileri sürülen sistemi Aristo felsefesi diye benimsemiştir (Günaltay, 2001:76).

Çeviri hareketinin genel karakterine göz atıldığında bu hareketin iki yönde geliştiği söylenebilir. İlk olarak mevcut bilimsel disiplinlerde akademik doğruluk ve kesinlik sağlandı, ikinci olarak sürekli çevrilmeye değer yeni bilimsel disiplinler ve konular ortaya çıktı. Çeviri kültürü ve bu kültürün teşvik ettiği entelektüel atmosfer bilimsel ve teorik ihtiyaçlara bağlı olarak yeni bilimlerin ortaya çıkmasında ve mevcut bilimlerin derinleşmesinde etkili oldu. Bilim adamlarının başkalarına çeviri yaptırmaya başlamasıyla da hareket kendi kendini sürdürür hale geldi. Tercüme hareketinin devamında siyasal faktörler, ideolojik ve teorik yönelimler ya da pratik ihtiyaçlar amacıyla çevrili yapılan eserlerin kullanılmasıyla Arapça orijinal eserler yazıldı. Bu çalışmaların belirli bir düzeye ulaşmasıyla da çeviriler tekrar tekrar yapıldı (Gutas, 2003:111-116).

İhtiyaca binaen yapılan çevirileri diyalektik bir sürece dönüştüren amil; çeviri yapılan bir konuda, derinlemesine araştırma yapılmasının başka çevirilerin yapılmasını gerekli kılmasıdır. Bu süreç içerisinde bütün eserlerin çevrildiğini söylemek zor olsa bile, birçok disiplinin ana metinlerinin tercüme edildiğini ve bütün disiplinlerde çeviri eserlerin ileri düzeyde geliştiğini söyleyebiliriz. Hatta hamiler Yunanca eserler yerine orijinal Arapça eserler ısmarlamaya başlamışlardı (Gutas, 2003:148; ayrıca bkz. Libera, 2005:80; Fahri, 2000:35-36).

Onuncu asrın siyasi yapısına ve bunun ilim dünyasına getirmiş olduğu zenginliğe işaret ettikten sonra pratik amaçlarla başlayan, zamanla kendi içinde diyalektik bir yapıya bürünen tercüme faaliyetlerinin İslam düşüncesinin oluşum devrinde taşıdığı öneme dikkat çektik. Şimdi de onuncu asırda teşekkür eden okulları, belli başlı temsilcilerini ve felsefi sistemlerinin ana konularını ele alacağız.

Onuncu asırda İslam dünyasında üç felsefe okulu dikkat çeker. Bunlardan ilki, takipçileri Serahsi, Ebû Zeyd el-Belhi, İsaac Israeli ve Amiri olan Kindi Yeni-Platonculuğu'dur. İkincisi, Bağımsız/eklektik okuldur ki bu okulun temsilcileri;

Sabit b. Kurre, Ebû Bekir er-Razi, Bekr el-Mevsili ve Miskeveyh'tir. Bağdat Meşşailerini denilen üçüncü grupta ise Meta b. Yunus, Farabi, Yahya b. Adi, Ebu Süleyman es-Sicistani, Ebu Hayyan et-Tevhidi, İsa b. Zur'a, İbû'l-Hammar, İbnü's-Sehl, Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib yer alır (Gutas, 2004:152,183; Ülken, 1977:3). Biz bu üç okula, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Muhammed b. Ahmet, en-Nesefi, Ebu Yakup el-Sicistani ve Ebu Hatim er-Razi gibi Şii öğretinin savunucusu olan düşünürlerin temsil ettiği İran Okulu'nu da ekleyebiliriz (Daftary, 2002:350).

Helenistik dönem boyunca Platon ve Aristo felsefesinin sentezini yapma çabalarından biri olarak kabul edilen Yeni Platoncu düşünce, İslam dünyasına bir taraftan bu felsefenin ürünü olan *Esulucya* ve *Hayru'l-Mahz* gibi eserler, diğer taraftan da bu iki filozofun eserlerinin Yeni Platoncu şerhleri aracılığı ile aktarılmıştır (Köroğlu, 2001:224).

Yeni Platonculuk, 9. asırda başlatılan Yunan klasiklerini çevirme faaliyeti sırasında İslam düşünce hayatına girmiştir. İslam felsefesinin ilk temsilcisi diyebileceğimiz Kindi, Yeni Platonculuk'tan büyük ölçüde etkilenmiş, Farabi ve İbn Sina ile de doğuş halindeki Yeni Platonculuk tam gelişimine ulaşmıştır. Onuncu asrın başlarından itibaren İslam düşüncesinin önemli gelişme alanlarından biri olan İran okuluna mensup İsmaili yazarların eserlerinde de Yeni Platonculuk'un izleri görülmektedir. Nitekim Nesefi'nin *Kitap'ul-Mahsul*'ünün ilk bölümü, özellikle yeni bir İsmaili kozmoloji öğretisi içeren ve Yeni Platonculukla İsmaili öğretisi arasındaki uyumun ilk örneğini oluşturan Yeni Platoncu metafiziğin tanıtılmasına ayrılmıştır (Daftary, 2002:355-356).

İslam filozofları üzerinde etkili olan ve İslam felsefesinin temel parametrelerini oluşturan Yeni Platonculuk'un karakteristik özelliklerini anlamak, İslam düşüncesini anlama yolunda önemli bir adımdır. Yeni Platonculuk'un kurucusu kabul edilen Plotinus, sistemine yerleştirdiği üç öğretiyi kendine esas kabul etmiştir. İlki ebedî âlem ve maddi âlem arasında açık bir fark olduğu görüşüdür. İkincisi ruhun gayri maddiliği ve ölmezliği ile ilgili görüştür. Sonuncusu ise Tanrı'nın mutlak olarak aşkın olduğu görüşüdür (Köroğlu, 2001:28). Plotinus'un

nefs konusundaki görüşleri İslam filozoflarına bilhassa İhvan-ı Safa'ya etkisi itibariyle de ayrı bir önem taşımaktadır.

Maddi âlemdeki çokluk karşısında Tanrı'nın birliğini ispatlama çabası olarak nitelendirebileceğimiz "sudur teorisi" Yeni Platoncu felsefenin mihverini oluşturmaktadır. Plotinus bu çıkışı, evrensel oluşumun ilk aşaması olarak görür ve bütün varlıkların kaynağını, kendisinde asla çokluk bulunmayan, her şeyin ilki ve her şeyin üstünde olan Bir'e dayandırır. Tanımlanamaz olan "Bir" hem her şeydir hem de her şey değildir. Varlık ondan türemiştir ama o var değildir. Hiçbir şeye sahip değildir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bu nedenle o yetkindir ve bu yetkinlik onda türemeyi meydana getirir. Ondan türeyen ilk şey bakışını kendine döndürdüğü için akıl, Bir'e olan teması ile varlık olur. "Akıl" da "Bir" e benzediği için O'nun gibi kendisinde taşma meydana gelir ve "Ruh" meydana gelir. Akli ve ruhani âlem arasında aracı olan "Ruh" da Bir'den aldığı güç ile tabiatı meydana getirir. Böylelikle sudur süreci tamamlanmış olur (Plotinus, 1996:21-22).

Evrensel oluşumun ikinci safhası ise dönüş evresidir. Çıkış varlıktaki ikiliği, dönüş ise bu ikiliğin nasıl yeniden birliğe kavuştuğunu açıklar. Ruh, ilk sebep olan Bir'e dolayısıyla süfli âlemden akıl âlemine dönmeye iştihak duyar. Bu birleşme durumu ruhun varlığına anlam kazandıran bir hedeftir. Bu hedefe yönelik ruhun özünde var olan bir gerçektir. Bu aşamada ruhun yegane görevi ise öncelikle kendini bilmektir (Güneş, 1998:43).

Felsefeyi, insanın gücü nispetinde eşyanın hakikatini bilmesi ya da insanın gücü nispetinde Tanrı'ya benzemesi olarak tanımlayan ve hangi kaynaktan gelirse gelsin hakikatin alınması gerektiği konusunda kesin bir inanca sahip olan Kindi, ilk İslam filozofu olarak anılır. Bu önceliğiyle o, İslam felsefesinin hangi yöne gideceğini de belirlemiştir. Bir taraftan Yeni Platoncu felsefeye dair bir çok unsur İslam felsefesine kazandıran filozof, diğer taraftan âlemin yoktan yaratılışı ve mucizenin mümkünlüğü konusunda (Kaya, 2002:27; bkz. Şulul, 2003:99-104) Yeni Platoncu ve Meşşailer'den farklılaşarak kelamcılarla aynı görüşü paylaşmış ve Sünni çizgi içinde kalmıştır. Felsefe ile dini uzlaştırma çabası ve her ikisi arasında konu ve gaye birliği olduğu, aynı zamanda vahiy kaynaklı bilginin belirli

noktalarda üstün tutulması gerektiği tezi kendisinden sonra takipçileri tarafından da devam ettirilmiştir (Alper, 2000:73).

Temelde Stoacı bir anlayışa dayanan, Yeni Platoncu görüş tarafından devam ettirilen “İnsan küçük âlemdir” benzetmesi başta Kindi olmak üzere bir çok İslam filozofu tarafından âlemi anlama noktasında temel bir argüman kabul edilir. İnsan ve âlem arasında kurulan bu benzerlik âlemi bilmek için insanın kendisini bilmesini zorunlu hale getirdiği için önemlidir. Bu bilme insanın, maddi yönü olan bedenini tanımaktan çok gayri maddi olan nefsinin bilmesidir. Buna binaen nefis konusu, Kindi ile şekillenmeye başlayan İslam felsefesinde hak ettiği yeri bularak İslam felsefesinin ana konularından biri olmuştur. Daha çok Platon’a dayanan ve Yeni Platonculuk tarafından derinlemesine işlenen nefis, gayri cismani bir varlık ve hayatın ilkesi olarak tanımlanır. Kindi, *Risale fi’n-nefs* ismini verdiği eserinde nefsi cisimden bağımsız, cevheri ilahî ve ruhani olan, basit ve şerefli bir varlık olarak tanımlar (Kaya, 2002:243).

Görüldüğü gibi Kindi’nin Sünni İslam ile çatışmaya girmeyen bir düşünce sistemi vardır. Kindi’den sonra gelen Ebu Bekr er-Razi ise İslam tarihi boyunca İslam akidesine karşı çıkanların en önde geleni olan hatta fiilen Kur’anı taklit etme, Hz. Muhammed’i istihza etme cüretinde bulunan el-Ravendi’yi bile gölgede bırakmıştır. İslam felsefe geleneğine getirdiği farklı yorumlar nedeni ile onuncu asrın tartışmasız en büyük tıp otoritesi olan Ebu Bekr er-Razi’ye (Fahri, 2000:135) bu çalışmada yer vermemek mümkün değildir.

İslam dünyasında İlk felsefe hareketi Sokrat’tan önceki Yunan filozoflarının tesiri ile doğmuş olan tabiat felsefesidir. İslam düşüncesinde tabiat felsefesinin ilk temsilcisi bağımsız /eklektik okulun temsilcileri arasında zikrettiğimiz Ebu Bekr er-Razi’dir (926). Felsefeyi Belhi’den okuyan Razi’nin, Sokrat’tan önceki Yunan felsefesine dayanmakla birlikte, sisteminde İran ve Hint tesirlerini görmek mümkündür (Ülken, 19???:19). Razi üzerinde etkisi en fazla görülen filozof ise Platon’dur. Öyle ki İslam dünyasında metafizik ve kozmoloji alanında İslam’ın en büyük filozofu kabul edilir (Fahri, 2004:106). Razi’nin metafizik doktrininin esasını teşkil eden beş ezeli prensip: madde, mekân, zaman, nefis ve yaratıcı konusunda ortaya koyduğu görüşlerde bu etki daha açık bir biçimde hissedilir.

Nefs, madde, zaman ve mekân Tanrı ile birlikte ezeli olduğu kabul edilirse Tanrı'nın âlemin yaratılmasında nasıl bir fonksiyon icra ettiği ise Razi felsefesinde önemli bir sorudur.

Razi bu soruya kendi sistemi içinde tutarlı bir cevap verir. Ona göre nefis, maddeye derin bir iştihak duymakta idi. Diğer taraftan nefsin kendi başına maddi formlar ile birleşmesi mümkün olmadığı için Allah nefsi, maddi formlar ile birleştirmek zorunda kalmıştır. Bu durumda âlemin yaratılışı Tanrı'nın nefis ile maddeyi birleştirmesi ile ilgilidir (Fahri, 2000:139-141). Tanrı daha sonra nefse bu dünyanın gerçek yurdu olmadığını göstermek ve ona yardımcı olması için akıl cevherini yaratmıştır (Güneş, 1998:45). Razi'nin nefsin ahlaken arınması için gerekli olan şeyleri bir araya getirdiği *Ruhanî Tıp* adlı eserine ise ikinci bölümde atıfta bulunulacaktır.

Onucu asır felsefe okullarından Bağdat Meşşai okulunun en önemli temsilcisi olan Farabi, İslam felsefesini sistemleştirerek bu felsefesinin kendine özgü kavramlarını oluşturan kişidir. Kindi'de gördüğümüz din-felsefe uzlaştırma çabası, Razi'de gördüğümüz Hint, İran ve Yunan felsefesini ve nihai olarak dinleri uzlaştırma çabası Farabi'de daha yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Farabi Aristocu sistemi esas alarak Plotinci görüş yardımı ile İslam düşüncesi ve Aristocu sistemi uzlaştırmaya çalışır. Bu uzlaştırma çabasında Yunan kaynakları arasından Platon ve Aristo'yu uzlaştırmaya giden filozof son olarak felsefe ile şeriati uzlaştırmaya çalışır (Alper, 2000:134; Ülken, 19??:53; Ülken, 2004:111).

Platon, Aristo ve Yeni Platonculuk'tan aldığı unsurlara kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan nübüvvet, mead, uluhiyet konularını ekleyerek İslam felsefesinin kavramsal alt yapısını oluşturan Farabi, kendisinden sonra gelen birçok düşünüre kaynaklık etmiştir. Farabi'de görülen ilimler arası geçiş ve eklektisizm daha sonra ele alacağımız gibi İhvan'ın felsefesinde de yoğun bir şekilde hissedilmektedir. İslam felsefe geleneğindeki yerini düşünerek burada Farabi felsefesine daha fazla yer ayırmayı uygun bulduk.

Farabi'nin sistemi varlığın ilkesini manevi saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten geçerek metafiziğe yükselen bir sistemdir. Ancak Farabi doğru ve tutarlı düşüncenin ilke ve kurallarını veren mantığı felsefenin bir parçası

veya sadece felsefenin bir aleti olarak görmez. Onun düşüncesinde mantık bağımsız bir disiplin konumundadır (Bkz. Farabi, 1990:67-72).

Farabi'ye göre felsefe, bir insanın nazari ilimlere sahip olması ve fiillerinin ilk bakışta iyi olana uygun olmasıdır (Farabi, 1987:75). Buna göre filozof ilk olarak, varlık olması bakımından varlığın ve Yüce Yaratıcı'nın bilgisine sahip olmalı daha sonra bu bilgi nispetinde gücünün yettiği ölçüde Tanrı'ya benzemelidir (Kaya, 2005:114). Farabi bununla ruhi ve ahlaki arınmanın yanı sıra filozofun fikren de aydınlanarak, Tanrı gibi varlığın evrendeki bilgisine sahip olmasını kastediyordu: Buna karşılık ruhunu ve ahlakını arındırma kaygısı taşımayan ve sadece nazari bilgi ile yetinen kimseyi sahte filozof kabul ediyordu (Farabi, 2004:55). Çünkü ruhi ve ahlaki anlamda arınmış ve aynı zamanda evrenin bilgisine sahip olan kişi, varlığın Tanrı'dan nasıl meydana geldiğini ve nefsinin ait olduğu yeri bilir.

Varlıkların kaynağını anlama noktasında İslam felsefesi geleneğinde, dinî geleneğin dışına çıkarak sudur teorisini kullanan ilk düşünür Farabi'dir. Temelde Yeni Platoncu felsefeye dayanan ve Sünni düşünceye ters düşen bu teori, Tanrı-âlem ilişkisini açıklama hususunda İslam filozoflarının çıkmaza düştükleri konularda onları, bu çıkmazdan kurtarmıştır. Âlemde var olan çokluk ve Tanrı'nın mutlak birliği, Tanrı'nın âlemi sonradan yaratması ve O'nun iradesinde değişimin meydana gelmesinin kabul edilemezliği, âlemdeki kötülük ve Tanrı'nın mutlak iyiliği gibi problemleri çözme noktasında Farabi, Kindi'nin aksine bir tür taşma olan sudur/feyz teorisini benimsemiştir.

Farabi'ye göre "Birden ancak bir çıkar" önermesi gereğince âlemde ki çokluğun "mutlak bir" olan Tanrı'dan meydana gelmesi düşünülemez. Buna göre en üstün yetkinlikle nitelenen Tanrı'nın irade ve ihtiyarı olmadan âlem, tabii bir zorunlulukla O'ndan meydana gelmiştir. Ancak buradaki zorunluluk Tanrı'nın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir zorunluluktur. Bu oluşta ilk meydana gelen varlık Tanrı'nın kendi zatını düşünmesi ve bilmesi sonucu ondan çıkan "İlk Akıl'dır" Bu akıl Allah'a nispetle zorunlu, kendi özü itibari ile mümkün bir varlıktır. Bu sebeple kendinde çokluğu barındırır. İlk akıl da hem zorunlu varlık olan Tanrı'yı hem de kendisini düşünür. Düşüncedeki bu ikilik sebebiyle de

çokluk başlar. İlk aklın Tanrı'ya düşünmesinden ikinci akıl, kendisini düşünmesi ile birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelir. İkinci aklın Tanrı'ya düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisini düşünmesi ile ikinci felek yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu durum ay altı âlemde ki her türlü oluş ve bozuluşun sebebi sayılan, onuncu akıl olan faal akılda nihayete erer (Farabi, 1997:46-53).

Farabi'ye göre âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere iki varlık alanına ayrılmaktadır. Ay altı âlem ateş, hava, su ve topraktan müteşekkil dört unsurdan meydana gelirken, ay üstü âlemi oluşturan gökkürelerinin bozulma ve değişmeye maruz kalan dört unsurdan farklı bir maddeden meydana geldiği kabul edilir. Basit bir maddeden meydana gelen bu kürelerin hareketi en mükemmel hareket olan dairesel harekettir. Gökkürelerinin bu hareketleri esnasında birbirlerine temas etmeleri ve faal aklın katkısı ile ay altı âlemdeki dört unsur meydana gelmiştir. Bu dört unsurun karışımından da maden, bitki, hayvan ve insanlar oluşur (Farabi, 1997:55-65). İnsan konumu itibariyle ay altı âlemde bulunan diğer varlıklardan farklıdır. Çünkü insan maddi bir bedene sahip olması bakımından ay altı âleme, gayri maddi bir nefse sahip olması ile ay üstü âleme aittir.

Farabi nefsi bir taraftan Aristo'nun "nefs tabii güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliğidir" şeklinde tanımlarken diğer taraftan Platon'un "nefs bedenden bağımsız bir cevherdir" görüşüne bağlı kalır. Bu iki tanım arasındaki çelişkiyi aşmak için Farabi, nefsin mahiyeti itibariyle cevher, cisimle olan sıkı ilişkisi sebebiyle de suret olduğunu söyler (Kaya, 1995:151).

Farabi'nin ahlak felsefesinin amacı nefsin maddeden tamamen ayrıldıktan sonra ulaşabileceği son yetkinlik olan mutluluktur. Ahirette tam olarak elde edilebilecek olan bu yetkinliğe ulaşabilmek için kişinin bu dünyada ahlaki erdemleri kazanarak ilk yetkinliğe ulaşması gerekir (Farabi, 1987:39). Ahlaki erdemlerin bir kişide yerleşmesi ise alışkanlıkla mümkündür. Çünkü insanlar doğuştan iyilik ve kötülüğe tabii bir yatkınlıkla doğarlar. Bunlardan biri bazen bir kişide daha baskın olabilir. Kötü tabiatlar ve alışkanlıklar kendisinde baskın olan kimse bu alışkanlıklarını yerlerine zıtlarını koyarak onları düzeltebilir (Farabi,1987:31-33). Diğer taraftan sıradan insanların kendi başlarına tabiatlarında var olan kötü

huyların yerine iyilerini koyarak erdemli fiiller yapmaları ve erdemli bir hayat sürmeleri mümkün değildir. Bu insanların erdemli bir hayat sürerek mutluluğu elde edebilmeleri için erdemli bir yönetici tarafından idare edilen erdemli bir şehirde yaşamaları gerekir (Farabi, 1980:43-44). Erdemli şehri idare etmeye ehil olan kişiler dışında bütün ahlaki iyilikler ve erdemleri kendinde toplayan insan bulmak güçtür. Çünkü bu kişiler, en yüksek düşünme erdemi, en yüksek ahlaki erdem ve en yüksek sanat doğuştan kendilerinde teçhiz edilmiş ve bu sayede nazari erdeme sahip üstün tabiatlı insanlardır (Farabi, 2004:45).

Farabi'nin erdemli toplumun yöneticisi ile hekim arasında kurduğu analogide mutluluğa ulaşmak için erdemli bir toplumda yaşamının gerekliliği daha iyi anlaşılabilir. Filozofa göre beden için sağlık ve hastalık olduğu gibi nefis içinde sağlık ve hastalık vardır. Bedeni tedavi eden doktor, ruhu tedavi eden ise sultandır. Bu nedenle sultan nefis ve onun mükemmelliği ile ilgili her şeyi bilmeli ki onun yönetiminde yaşayan insanların nefsleri mükemmel olsun (Farabi:1987:27-28). Farabi'nin faziletsiz devletler dediği cahil, fasık, zenginlik ve bedenî hazlar peşinde koşan şehirlerin yöneticileri ahlak olarak mükemmel olmadıkları için şehirleri erdemsiz şehirdir (Farabi:1980:53-68). Farabi'nin faziletli bir toplum meydana getirmek için tasarladığı devlet modelinde Platon'un izleri açıkça görülür. Ancak Farabi devlet başkanı olarak kral yerine İlk reis ve İlk İmam olarak adlandırdığı peygamber-filozof öngörür (Farabi, 1980:44).

Farabi'nin öğrencisi olan Yahya b. Adî (364/974) *Tehzibü'l Ahlak* isimli çalışmasında hocasının izinden giderek insanın yetkinliği ve mutluluğu noktasında ahlak, siyaset ve akla vurgu yapar. Adî bir insanın ahlaki yapısının dışı yönelik siyasi sonuçlar doğuracağını düşünür. Buna göre ahlaken iyi insanlar iyi birer hükümdar olma potansiyeline sahiptir çünkü kötülük yapan bir kimsenin kötülüklerini engelleyebilir (Netton, 2005:93).

Bir Hristiyan Yakubi filozofu olan Yahya b. Adî'ye burada yer vermemizin asıl nedeni Bağdat'ta yaşayan filozofun, tercüme faaliyetlerinde üstlendiği rol - Aristo'nun eserlerinden bazılarını Süryaniceden Arapça'ya çevirmiştir- ve İslam filozoflarıyla yaptığı tartışmalarla İslam felsefesinin gelişmesine yaptığı katkıdır. İslam felsefecileri ile aynı kanıtları kullanarak onlara karşı Hristiyanlık'ın "teslis"

ve “tecessüd” anlayışının felsefi bir zeminde savunması ve tartışması dönemin ne derece hür düşünceli olduğunu göstermektedir (Ülken, 19???:49).

Onuncu asrın siyasi yapısı ve bu yapının ilim geleneğine etkisi, tercüme faaliyetlerinin İslam felsefi geleneğinin oluşumuna yaptığı katkı, onuncu asırda teşekkül eden okullar, bu okulların belli başlı temsilcileri ve felsefi sistemlerinin ana konuları hakkında genel bir bilgi sunmaya çalıştık. Şimdi de İhvan-ı Safa topluluğu ve onların yegâne yapıtları olan *Risaleler* ile ilgili bilgi vereceğiz.

1.2. İhvan-ı Safa Topluluğu ve Risaleler

Onuncu asrın kültür hayatında, Bağdat ve diğer büyük şehirler başta olmak üzere ulemanın bir araya gelerek çeşitli ilim dallarında münazara ve müzakere etmeleri gelenek haline gelmişti. İhvan-ı Safa bu cemiyetlerden biri olması yanında faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmesi ve toplantılarına sadece kendi mensuplarını alması bakımından diğerlerinden farklıydı (Koç, 1999:32-33).

Tam isimleri İhvanu’s-Safa ve Hullânu’l Vefâ Ehlu’l Adl ve Ebnâu’l Hamd (R:1/70)¹ olan topluluğun kurucuları ve bu kurucuların kimlikleri, yaşadıkları yer, amaçları, faaliyetlerinin niteliği, toplantı mekânları, *Risaleler*’in yazarları ve yazılma tarihleri gibi konular başta olmak üzere isimlerinin nereden geldiği konusunda da kesin veriler yoktur. Topluluğun isimlerinin kaynağına değinmeden önce *Risâletü’l-Câmia*’da isimleri konusunda ufak bir farklılığın olduğunu belirtelim. Buna göre topluluğun ismi bir yerde Ehlu’l-Adl yerine Ehlu’l-Mecd (RC./41)² bir başka yerde ise Ehlu’l-Basâîr (RC./54) olarak geçer.

Goldziher’e göre İhvanu’s-Safa, ismini Hint hikmetlerinden bahseden *Kelile ve Dimne* adlı meşhur eserde geçen *Tasmalı Güvercin* isimli hikayeden almıştır (krş.Beydebâ, 2003:139-155; Koç, 1999:17). Ayrıca bu ismin *Kelile ve Dimne*’den önce Habbal er-Rab’î’nin bir şiirinde geçtiği de ifade edilmektedir (Uysal, 1998:18).

Bu görüşe katılmayan araştırmacılara göre İhvanu’s-Safa ismi bu grubun mensupları tarafından kardeşlik, dayanışma ve nefis temizliği gibi amaçlar ifade

¹ *Resâilu İhvan’is-Safâ ve Hullâni’l-Vefâ* buradan itibaren “R” olarak gösterilecektir.

² *Risâlet’ül Câmia* kısaca “RC” olarak gösterilecektir.

edilmek üzere konulmuştur (Koç, 1999:17). *Risaleler*'den edindiğimiz bilgiye göre onlar İhvanu's-Safa ismini gerçek anlamda dünya meşgalelerinden kurtularak Allah'ın birliğini kabul eden, Allah'a ibadet eden, varlıkların hakikatini bilerek nefis temizliğine ulaşan kimseler için kullanırlar (R:4/141-142).

İsimlerinin kökeni kadar belirsiz bir diğer konu da topluluğun mensupları ve *Risaleler*'in yazarlarının kim olduklarıdır. Kaynaklarda *Risaleler*'in yazarları ve topluluğun mensupları olarak beş isim geçmektedir. Bunlar; Zeyd b. Rufaa, Ebu Süleyman Muhammed b. Mu'sir el-Busti (Mukaddesi diye bilinir.), Ebu'l-Hasen Ali b. Harun ez-Zencani, Ebu Muhammed el-Mihrecani ve el-Avfi. İbn Nedim ve Beyhaki son ismi el-Avki şeklinde zikretmişlerdir (Uysal, 1998:19). Ayrıca bazı kaynaklarda *Risaleler*'in el-Hâkim Mesleme el-Mecriti'ye ya da öğrencisi Kirmani'ye ait olduğu söylenir. Ancak Mecriti'nin *Risaleler*'in yazarı olmayıp onları Endülüs'e taşıyan kişi olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır (Stern, 1946:367; bkz. Abouzeid, 1987:230-235) Mecriti'nin nüshasına baktığımızda en azından siyasetle ilgili bölümün İhvan'ın risalelerinden farklı olduğunu görüyoruz. Buradan yola çıkarak da Mecriti'nin risalelerinin İhvan-ı Safa risaleleri ile bire bir örtüşmediğini söyleyebiliriz (Micriti, 1817:736-742).

Onuncu asrın siyasi yapısından olsa gerek bu dönemde duygu ve düşünceleri gizlemek bir sanat ve savunma şekli haline gelmiştir (Abel, 1965:613). Bu dönemde yaşayan İhvan-ı Safa belirli zaman ve mekânlarda, topluluğa mensup olanların dışında kimsenin iştirak edemediği, ilimler ve bu ilimlerin sırlarının tartışıldığı toplantılar düzenlerdi. Toplantılarda tartışılan konuların büyük kısmını metafizik başlığı altında toplayabileceğimiz nefis ilmi, his ve mahsus, akıl ve makul, peygamberlere inen ilahî kitapların sırlarının araştırılması, şer'i konularda yer alan gizli manalar gibi konular oluştururdu. Bu çerçevede toplantılarda matematik, geometri, astronomi gibi ilimler de tartışılmakla beraber asıl maksat ilahî ilimlerin araştırılması idi (R.4/41). Bu toplantılara katılan kişiler genellikle gençlerden oluşurdu. İhvan'a göre gençler karakter olarak kalpleri sağlam, terbiye edilmeye uygun, ilim öğrenmeye yatkın ve bir mezhebe taassupla bağlı olmayan kimselerdir. Yanlış fikirlere, kötü ahlaka, çirkin adetlere, sert bir karaktere sahip olduklarını düşünerek yaşlıları (R.4/49), akli melekenin on beş yaşından önce

gelişmediğini düşünerek çocukları ve akli yönden yetersiz olduklarını düşünerek kadınları üyeliğe kabul etmezlerdi (R:3/401; Koç, 1999:30).

Gruba katılan kişiler konusunda oldukça seçici olan¹ İhvan-ı Safa topluluğunun üyeleri hiyerarşik bir düzen içinde dört gruba ayrılır:

Birinci grup yaşları on beşi geçen ve kendilerine *el-Ebraru'r-Ruhama* adı verilen gençlerden oluşur. Kalpleri temiz, nâtık kuvvete sahip bu gençler çabuk anlama ve duyularla algılanan şeylerin manalarını kavrayabilme yetisine sahiptir.

İkinci grup kendilerine *el-Ahyaru'l-Fudala* denilen ve siyasetle uğraşan reislerdir. Yaşları otuzu geçen ve akıl kuvvetine sahip bu üyeler kardeşlerini gözeten, cömert, şefkatli, merhametli ve felsefi meseleleri bilen kişilerdir.

Üçüncü grup yaşları en az kırk olan, saltanat sahibi meliklerdir. Namusî kuvvete sahip olan ve kendilerine *el-Fudalau'l-Kiram* denilen bu kişilerin öne çıkan özellikleri ilahî emirleri lütuf ve merhametle uygulamalarıdır.

Dördüncü grup, bütün İhvan'ın ulaşmak istediği melekler, peygamberler ve filozofların mertebesine ulaşan ve yaşları en az elli olan üyelerden oluşur. Bunlar Hakkı olduğu gibi müşahede eden, meleki kuvvete sahip olan, maddeden ayrılarak melekut âlemine yükselmeye hak kazanan kişilerdir (R:4/53-54).

Hiçbir ilimden, kitaptan yüz çevirmeyen, herhangi bir mezhebe taassupla bağlı olmayan İhvan'ın mezhebi, bütün mezhepleri kapsar ve bütün ilimleri bir araya getirir (R:4/41). Buna göre İhvan, ilimleri dört kitaptan aldığını ifade eder: İlki hukema ve filozofların matematik ve fizik üzerine derlediği kitaplar, ikincisi içlerinde gizli sırlar bulunan ve peygamberlere gelen Tevrat, İncil, Kur'an gibi

¹İhvan grubun üyelerini ilham, vahiy ya da Allah'ın ihsanıyla gösterdiği sadık rüya ile seçtiklerini ifade ederler. Eğer bu kişi, sabreden ve Allah'ın razı olduğu bir kimse ise bu kişiyi aralarına alır ve bildikleri şeyleri onunla paylaşırlardı. Konuyla ilgili risalelerde şu ifadeler rastlanmaktadır: “Senden önce bize gelenleri imtihan ettiğimiz gibi seni de imtihan ettiğimizde senin sabreden, Allah'ın güzel bir kulu olduğunu gördük. Seni bu şekilde gördüğümüzde ve tanıdığımızda, senin bizi hain zannetmemen için emaneti senden sakınmamız bize helal olmaz ve bizim dinimizde emaneti sahibinden sakınmaya yer yoktur. Risalelerin bütün bölümleri hayır içindir ve mutlulukların onunla tamamlandığı bir sözdür. Bu açıdan da hikmeti sahibinden engellemek helal değildir. Makbul olan, ilmi sahibine vermektir (R:4/210-211).

kutsal kitaplar, üçüncüsü tabiat kitapları, dördüncüsü ise metafizik üzerine yazılan kitaplardır (R:4/42).

Dinler, mezhepler, kitaplar ve düşünce akımları arasında fark gözetmeden din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışan filozoflar topluluğu olan İhvan, peygamber ve filozof arasında yükledikleri misyon açısından ayırım yapmaz¹. Adem, Nuh, İbrahim, Musa, Harun, Yusuf, İsa ve Muhammed peygamberlerin ve Sokrat, Platon, Pisagor ve Öklid gibi filozofların hayatlarından bahsederek peygamber ve filozofların yaşantılarında temel noktalarda farklılık olmadığını ve kardeşler topluluğunun peygamber ve filozofların yaşantılarından elde edilen esaslara dayandığına işaret ederler (R:4/24-55).

Farklı fikirlere karşı açık görüşlü bir tutum sergileyen İhvan, gruplarına katılacak kişileri seçme konusunda oldukça titiz davranmış ve bazı kriterler belirlemişlerdir. Öncelikle, gruba katılmak isteyen kişinin arkadaş ve kardeşliğe uygun olup olmadığı anlaşılmalıdır. Değişken tabiatlara sahip, kötü âdetleri olan, ahiret gününe inanmayan, İblis'in kibrine, Adem'in hırsına, Kabil'in kıskacılığına ve kötülüklerin temeli olan her şeye sahip olan kavimler yeryüzünde mevcuttur. Bu nedenle arkadaş olarak seçilecek kimsenin durumu incelemeli, soruşturmalı, mezhep ve itikadı öğrenilmelidir (R: 4/42-43; bkz. R:4/137).²

¹ İhvan İslam düşüncesinde genel kabul gören "el-Hikmetü'l Halide" yani hikmetin ezeliliği ve kutsallığı konusunda gelenekten ayrılmaz ve konuyla ilgili olarak da Hz. Peygambere ait olduğu iddia edilen şu hadisi zikreder: Peygamberin huzurunda bir gün Aristo'nun adının anılması üzerine nebi: "Eğer yaşasaydı benim getirdiğimi tanır, dinime tâbi olurdu" buyurmuştur (R:4/149; Kutluer, 1996:48).

² Yine İhvan, gruba katılmaya yatkın biri kendilerine geldiğinde bu kişinin nasıl bir yola girdiğini ve hangi zorluklarla karşılaşacağını şu sözlerle tasvir eder. *Biz, bize ulaşmak için gösterdiğin büyük gayretinden sonra ne zamanki seni, zulmün karanlığından ve zalimlerin destekçilerinden kurtulan, halkın çoğunun bilmediği hakkı ortaya çıkaran, önüne çıkan engelleri ortadan kaldıran biri olarak gördük. İşte o zaman sen, fırtınalı havada, zifiri akranlık, derin bir çukurda ateş yakan biri gibi oldun. İşaretleri kaybolmuş, emareleri silinmiş, üzerinde ufak tefek alametler dışında hiçbir iz kalmamış, yürünmesi zor olan bu yolda yürümek ancak, daha önce o yoldan geçenlerin bıraktığı gizli işaretleri takip ederek mümkündür. Bu işaretler Allah'ın nuru kaybolmasın diye onu söndürmek isteyenlerden gizlenmiştir. Ateş seni ışıyla aydınlatığında ve deliller ortaya çıktığında arzünü yeri başka bir yere dönüştüren yeryüzünün bahçelerinden bir bahçeye ulaştığında orada: Onlar ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan, ve zekât vermekten alıkoymadığı insanlardır... (Nur:24/37) ... Onları rükûya varırken, secde ederken görürsün, Allah'tan lütf ve rıza isterler... (Fetih:48/29) ayetlerinde zikredilen .adamlarla karşılaşsın. Onlar ekvator hizasındaki Kaf Dağı'nın arkasında yer alan Hint Okyanus'u kıyılarındadırlar. O yerin iki tarafı güneşin doğuşu ve batışı arasındaki güneş ışınlarının bir araya geldiği yerdir. Bu yerden ayın gidişatının 28 evresi görülür. Orası Araf Dağı üzerinde yüksek bir kara parçasıdır. Sen tek başına, aileden, vatanından, sevdiklerinden,*

Son olarak Őu hususa dikkat çekmemiz gerekir: Gruba katılan kişiler konusunda seçici olan fakat genel anlamda hiç kimseyi dışlamayan, dininden ve inancından dolayı hor görmeyen İhvan'ın mezhebi, ruh sahibi bütün canlılara önem veren ve onların kurtuluşunu isteyen iyilerin, zâhidlerin, sâlihlerin ve müminlerin mezhebidir (R:4/43).

İhvan-ı Safa hakkında genel hatları ile ilgili bilgi verdikten sonra *Risaleler* hakkında da genel bir bilgi vermek faydalı olacaktır. *Risaleler*'in yazarları, yazılış tarihleri, sayısı, baskıları gibi konular bizim çalışmamızla doğrudan ilgili olmadığı ve İhvan-ı Safa ile ilgili yapılan çalışmalarda konuyla ilgili yeterli bilgi bulunduğu için bu konular detaya inilmeden ele alınacaktır (bkz. Çetinkaya, 2003:100-115; Koç, 1999:39-48).

Risaleler'in müelliflerine topluluğu oluşturan kişiler bahsinde yer verilmişti. Yazılış tarihleri ile ilgili olarak da farklı rivayetler bulunmasına rağmen *Risaleler*'in hicri dördüncü asrın sonlarına doğru yaygın bir şekilde okunduğu fikrinin genel kabul gördüğü söylenebilir (Koç, 1999:41).

Risaleler'in sayısı kimi yerde elli bir (R:4/209,221) kimi yerde elli iki (R:1/70,75 R:4/379) olarak geçmektedir. Bu farklı rivayetler bizzat *Risaleler*'de farklı sayıların verilmesinden, *er-Risaletü'l-Câmia*'yı ayrı bir risale olarak kabul edip etmemekten ya da *Risaleler*'in başında bulunan fihristin bu sayıya dâhil olup olmadığı konusundaki tartışmalardan kaynaklanır (Uysal, 1998:28, 41 nolu dipnot).

Bilginin pozitif prensiplerinden, ideal ahlaki hayatın tasvirine kadar hemen her konuya yer verilen *Risaleler*'de felsefi fikirler alanında olduğu kadar siyasi alanda da çağın en önemli yönelimleri bulunmaktadır (Abel,1965:607). Bu nedenle

komşularından, dostlarından, kardeşlerinden uzakta, gurbette, bedeninin isteklerini yok ederek, mal ve evlattan yoksun kalarak, bela ve imtihanlara sabrederek, enkaz halindeki yollardan geçerek, başkası için ona çıkmanın zor olduğu bir dağa çıkarak, yine senden başkası için ondan inmeni zor olduğu bir vadiye inerek, alçaklardan kurtulup yükseğe ulaştığında sen, yüksek bir tepe ile kendisinden ve onda kaybolmaktan korkulan helak edici bir vahşet içindedir. Bulduğun hal üzere sabr eder ve içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için kendisine bir yol göstereceğini Rabbine dua edersin. Gemiye idare eden onda ikamet edendir. O bilgisiyle kurtuluşun kendisiyle gerçekleştiği ilim ve amelden Allah'ın kendisine ilham ettiği şeyle helakin aşamalarından kaçınır. İstenilen ve sükûnete erilen yere varıncaya kadar bu hal devam eder (R:4/210-211).

ansiklopedik bir yapıya sahip olan *Risaleler*'de gizli siyasi bir amacın güdüldüğü ve bilimlerin bu amaç için kullanıldığı yolunda ciddi bir inanç vardır. İhvan-ı Safa dendiğinde ilk akla gelen sorulardan biri şudur: İhvan gizli amaçları olan siyasi bir cemaat midir yoksa sadece insanın ahlaki olarak arınmasını amaçlayan ve bu amaçla bir araya gelen bir grup mudur? Bu soruyu yanıtlamak için öncelikle İhvan'ın siyaset kavramına yüklediği anlamı, siyasetin amacını ve bu başlık altında ele aldığı konuları iyi analiz etmek gereklidir. İkinci bölümde bu konu ele alınacağı için burada, ayrıntıya girilmeden farklı iki görüşe değinmekle yetinilecektir.

Cabiri'ye göre İhvan-ı Safa risaleleri dinî bir propaganda anlamına gelir ve amaçları Abbasi devletini ortadan kaldırıp hak ve adalet prensiplerine dayalı Şii-İsmaili bir devlet kurmaktır. *Risaleler*'in gizli-devrimci bir hareketin örgütsel araçları olduğu ve İhvan'ın siyasi amaçlar peşinde koştukları şüphe götürmeyen bir hakikattir. Çünkü *Risaleler*'in bizzat kendisi bunu vurgulamaktadır (Cabiri, 2003:172). Yine *Risaleler*'den yola çıkan Awa ise İhvan'ı İsmaililik'e bağlayan teze açıkça karşı çıkar. Her ne kadar *Camia* risalesinde İsmaili öğreti ile paralel bilgiler bulunsa da Awa'ya göre, kelime ve cümleler arasındaki benzerliklerden yola çıkarak doktrinel anlamda benzerliklere gitmek mümkün değildir (Atademir, 1953:99). Netton da imamet görüşünün İhvan'da öncelikli olmadığını dolayısıyla İhvan'ın İsmailikle doğrudan ilgisi olmadığını kabul eder (Netton, 1982:99).

Diğer taraftan *Risaleler*'in, yazarlarının anlayışları çerçevesinde hazırlanmış bir eğitim-öğretim programı niteliğinde olduğunu kabul edenler de vardır (Koç, 1999:178). Gayelerinin insanın ahlaki olarak arınması ve ona ebedî saadeti ve mutluluğu sağlamak olduğu şeklindeki ifadeler *Risaleler*'de açıkça geçmektedir. Awa'ya göre bu gayeye ulaşmak isteyen risale yazarları "tam bir zihni, ahlaki ve doktrinal bir terbiye programı" üzerinde durmaktadır (Atademir, 1953:100). *Risaleler*'de insanın ahlaki ve zihni olgunluğa ulaşması için gerekli olan ilimlere ayrılan yer düşünüldüğünde bu görüşün daha ağırlık kazandığı söylenebilir.

Risaleler başlıca dört kısma ayrılmıştır: Birinci kısım riyazi ilimlerle, mantık ilimlerine ayrılır ve toplam on dört risaleden oluşur. İkinci kısım tabii ve cismani ilimlerle ilgilidir ve toplam on yedi risaledir. Üçüncü kısım psikolojik ve akli

ilimlerle ilgilidir ve on risaledir. Dördüncü kısım ise din ve ilahiyat ilimleri ile ilgilidir ve toplam on adettir (R:1/70). Bizim çalışmamıza konu olan *Siyaset Risalesi* ise din ve ilahiyat ilimleri içinde yer almaktadır.

İhvan-ı Safa'nın yapmış olduğu ilimler tasnifinde siyaset, felsefi ilimlerden metafizik ilminin altında yer alır. Metafizik ilminin en son amacı İhvan'ın Bârî olarak isimlendirdiği bir olan Yaratıcı'yı bilmektir. Daha sonra akli, basit cevherler olan ruhani feleklerin bilgisi gelir. Ruhanilerden sonra ise nefsanî varlıkların bilgisi gelir. Metafizik ilminin dördüncü basamağı ise siyasettir. Siyasetten sonra da ahiret âleminin bilgisi gelir (R:1/265).

Dört ana başlık altında hemen hemen her bilim dalına temas eden İhvan, elli bir risalede açıkladığı şeyleri *Risaletü'l-Camia* dedikleri tek bir risalede özetlemiştir. Kendi ifadeleri ile bu risale bütün risalelerin dışındadır ve güçleri yettiği ölçüde diğer risalelerde ele aldıkları şeyleri *Camia*'da açıklamışlardır. Bu özet risaleyi yazma nedenleri ise: Allah'ın kolaylaştırdığı biri müstesna tek bir kişinin bütün risalelere vakıf olması imkânsız olduğundan *Camia*'nın diğerlerinin yerini tutmasıdır. Bununla beraber en faydalı yöntem, *Camia*'yı elli bir risaleyi okuduktan sonra okumaktır. Ancak bu şekilde risalenin, okuyan kişiye faydası dokunur ve *Risaleler*'de ona kapalı olan yerler açılır. Yani elli bir risaleyi veya ondan bazılarını bir kenara koyup da *Camia* okunursa okuyan kişi bundan fayda sağlayamaz (R:4/209).

Risaletü'l-Camia, İhvan-ı Safa risalelerinde anlatılan mevzuların delillerle şerh edilmesi suretiyle, tamamlayıcı mahiyette *Risaleler*'in özü ve muhtasarıdır. Bütün risaleler *Camia*'yı anlamak için bir mukaddime olarak değerlendirilir. *Risaleler*'de verilmek istenen fikirler yoğunlaştırılmış ve delillerle desteklenmiş olarak verilmekte, hakikatler açıkça ortaya konmaya çalışılmaktadır. *Camia*, risalelerdeki müphem ve imalı meseleler ele alınarak, grubun üst sınıf üyeleri arasında özel şekilde tedavül edilmesi için tasarlanmış gibidir. Bu özet, *Risaleler*'in belkemiğini oluşturan ilmî bilgilerin çoğunu dışarıda bırakır ve daha sarîh bir şekilde, İhvan'ın izleyicilerine aşlamak istediği fikirler üzerinde durur (Koç, 1999:44; RC:5/47).

Risaleler'in eklektik bir yapı sergilediğini daha önce ifade etmiştik. Matematikte Pisagor'a, mantıkta Aristo'ya, metafizikte Platon, ahlakta Sokrat'a, din felsefesinde Farabi'ye bağlı olan İhvan uzlaştırıcı bir metot kullanmıştır. Zahirî yönüyle açık ve halk seviyesinde olan, batını yönüyle de aydınlara dönük olan *Risaleler* insanların akıl kapasitelerine uygun bir metot içinde kaleme alınmıştır. Felsefi ve ilmî konular derin, karmaşık ve zor bir şekilde değil de basit anlaşılır bir şekilde izah edilmiştir (Çetinkaya, 2003:111, 112; Koç, 1999:44-45).

1.3. İhvan-ı Safa'nın Felsefesi

1.3.1. Felsefe Anlayışları

İhvan-ı Safa'nın felsefe anlayışını ele almadan önce ilimler tasnifini, bu tasnifte felsefenin nerede durduğunu görmekte fayda vardır. Aristo'nun ilimleri teorik, pratik ve poetik ilimler şeklindeki üçlü tasnifiyle, Kindi'nin beşerî ve dinî ilimler tarzındaki ikili tasnifi ve Farabi'nin dil ilmi, mantık ilmi, talimi ilimler, ilahiyat ilimleri ve medenî ilimler şeklindeki beşli tasnifinden (Ross, 2002:83; Kaya, 2002:17,18; Farabi, 1989:54-55) farklı olarak İhvan ilimleri riyazi, felsefi ve dinî ilimler olmak üzere üç ana başlık altında toplar:

A-Riyazî ilimler (*el-Ulûmü'l-Riyâdiyye*):

- 1- Okuma-yazma
- 2- Dil ve gramer
- 3- Muhasebe
- 4- Şiir ve aruz
- 5- Fal gibi ilimler
- 6- Sihir cinsi ilimler
- 7- Çeşitli iş ve sanatlar
- 8- Ticaret ve ziraat
- 9- Tarih ve biyografiiler.

B-Dinî ilimler (*el-Ulûmü's-Şer'iyye*):

- 1- Vahiy
- 2- Tefsir ve te'vil
- 3- Hadis
- 4- Fıkıh
- 5- Tasavvuf
- 6- Rüya yorumu (R:1/259-260).

C-Felsefi ilimler (*el-Ulûmü'l-Felsefiyye*):

- 1- Matematik: a. Aritmetik, b. Geometri, c. Astronomi, d. Müzik
- 2- Mantık: a. Anulatika, b. Retorika, c. Topika, d. Politika, e. Sofistika
- 3- Tabiat (tabîyyât): a. İlmu'l-Mebadiil-Cismanîyye, b. Yeryüzü ve gök ilimleri, c. Oluş ve bozuluş (Kevn ve fesad), d. Meteoroloji, e. Mineraloji, f. Botanik, g. Zooloji (R:1/260-263).
- 4- Metafizik (ulûmü'l-İlâhiyye): a. Tanrı'nın bilgisi, b. Ruhani âlemle ilgili bilgi, c. Nefsanilerin ilmi, d. Siyaset ilmi, e. Ahiret halleri ile ilgili ilim (R:1/264-265).

İhvan'ın ilimler tasnifi dünya görüşlerini yansıtması açısından da oldukça önemlidir. Basit gündelik yaşamı düzenlemeye yarayan ilimler ile başlayan tasnif, insanın en son gayesi olan felsefi ilimlerle, felsefi ilimlerden ise metafizik ilmi ile son bulur.

Felsefeyi, başlangıcı ilimleri sevmek, ortası insanın gücü yettiği ölçüde varlıkların hakikatini bilmek, sonu da söz ve amelin ilme uygun olması olarak tanımlayan İhvan'ın, felsefe tanımından da anlaşıldığı üzere felsefe anlayışında teori ve pratik ayrılmaz bir bütündür (R:1/81-82). Teorik anlamda yetkinleşmenin pratik olarak bazı vecibeleri gerçekleştirmekle mümkün olması gibi teorik düzeyde belirli bir yetkinliğe ulaşmak pratikleri gereksiz kılmaz.

Başka bir felsefe tanımında İhvan, felsefe “İnsanın gücü nispetinde Tanrı’ya benzemesidir” der (R:1/365; R:3/36). Platon ve Kindi de gördüğümüz bu felsefe tanımıyla onlar, hem zihnî hem de pratik konularda Tanrı’ya benzemeyi kastederler. Çünkü “*Tanrı bilginlerin en bilgini, hâkimlerin en hâkimi, sanatkarların en sanatkarı ve hayırluların en hayırlısıdır. Kimin bu konuda uğraşısı artar, üstünlük kazanırsa o, Tanrı’ya o derece yaklaşmış olur*” (R:1/290; ayrıca bkz. Uysal, 1998:35; Kaya, 2002:191).

Evren tasavvuruna bağlı olarak ilimlere de bütüncül bir açıdan bakan İhvan’ın gerek bilimler arasında gerekse bilim alguları ile kâinata bakışları arasında kurdukları paralellik ve uyum gözden kaçırılmamalıdır. İhvan sayıların birlikler, onluklar, yüzlükler ve binlikler olmak üzere dört mertebeye ayrıldığını kabul ederek sayıların mertebeleri ile evrende varsaydıkları hiyerarşiyi ilişkilendirir. Bu bağlamda ele alırsak Tanrı, dört tabiatta –sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık- olduğu gibi tabiattaki şeylerin çoğunu dörder dörder yaratmıştır. Ateş, hava, toprak ve sudan oluşan “dört unsur”; kan, safra, balgam ve sevda salgısından oluşan “dört ahlât”; ilk bahar, yaz, sonbahar ve kıştan oluşan “dört mevsim”; sabâ, debûr, kuzey ve güneyden oluşan “dört rüzgar” doğu, batı, gök ve yerden oluşan on iki burç arasındaki dört merkez (evtêd) ve maden, bitki, hayvan ve insandan oluşan “dört varlık mertebesi” sayılardaki dört mertebeye ile mutabıktır (R:1/84).

Tabiattaki şeylerin çoğunun dörder olmasını Allah’ın inayetine bağlayan İhvan, sayılar ile âlem arasındaki bu uyumu sadece tabiatla sınırlı tutmaz. Tabiattaki varlıklar yanında tabiatüstü varlıkların mertebeleri de dördür ve tabiattaki hiyerarşinin, cismani olmayan tabiatüstü varlıkların mertebelenmesine uygun olması da hikmetin gereğidir. Buna göre tabiatüstü varlıklarda dört mertebeye ayrılır. Bunlardan ilki Allah, ikincisi fail külli akıl, üçüncüsü külli nefis ve sonuncusu ilk maddedir. Varlıklar içinde Allah Teala sayılardan bire, akıl ikiye, nefis üçe, madde dört sayısına denktir (R:1/84-85).

Bu bağlamda felsefi ilimleri öğrenmeye önce matematikle başlanır. Matematik ilimlerini öğrenmeden önce de sayı ilimleri öğrenilmelidir. Çünkü bu ilim bütün insanlarda bil kuvve olarak mevcuttur ve onun fikrî kuvvetle açığa çıkması

gerekir (R:1/102). Matematik ilmine vâkıf olunduktan sonra sırasıyla mantık, fizik ve metafizik öğrenilir. İhvan'ın felsefi ilimlere matematik ile başlanmasını tavsiye etme nedeni gayet basittir. Bu ilimleri öğrenmek insan zihnini felsefi hikmeti talep etmeye hazır hale getirerek akıl sahibi nefsleri âlemin esrarına, ondaki gizlere ve hakikatlere ulaştırır (R:1/81, 82). Filozofların matematik ilimlerini öğrenmekle amaçladıkları bu ilimlerin tabii ilimlere ulaşmada bir yol olmasıdır. Tabii ilimleri öğrenmekle amaçladıkları da filozofların hakikat bilgisiyile ulaşmak istedikleri ve en yüce amaç olan ilahî ilimlere ulaşmaktır. İlahî ilimleri öğrenmede ilk derece nefsin cevherini, bedenle birleşmeden önceki durumunu bilmek, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu, nereye döneceğini araştırmak, ruhlar âleminde muhsinlerin mükâfatının keyfiyetini, günahkarların ahirette nasıl cezalandırılacağını bilmektir (R:1/103).

Risaleler'de zihinde tasavvur edilen şeylerin hakikatini bilmek (R:1/107, 360) olarak tanımlanan mantık, felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti konumundadır. Hatırlanacağı gibi mantığı doğru düşünmenin ölçüsü kabul eden Farabi'ye göre mantık, felsefenin aleti olmaktan çok müstakil bir ilim dalıdır. Felsefe peygamberlikten sonra insani uğraşların en üstünü olduğundan felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti olan mantığın da ölçü ve aletlerin en üstünü olması gerekir. Sonuç olarak, mantık ve matematik arasında da ilişki kuran İhvan'a göre matematiğin gayesi, insanı duyulur şeylerden akledilirlere götürmek iken mantık, fizikten metafiziğe geçişte aracı konumundadır (R:1/427; Uysal, 1999:33-34).

Matematik ve mantık gibi fizik de metafizik bilgiyi öğrenme bakımından önceler. Bu öncelik İhvan'ın görünen ve görünmeyen âlem ayrımını da denk düşer. Çünkü görünen âlem, görünmeyen âlemin açık bir delilidir. Görünen âlemin bilgisine sahip olunduktan sonra analogi yolu ile metafizik bilgilere ulaşılabilir (Uysal, 2000:3). Görünür âlemde insana en yakın varlık ise daha sonra göreceğimiz gibi âlemin küçük bir kopyası olan insandır.

1.3.2. Metafizik ve Kozmoloji

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi metafizik bilgiyi elde etmek, zihnin belli bir soyutlama yeteneği kazanmasıyla mümkündür. Bu nedenle İhvan, felsefi ilimleri tasnif ederken ilk sıraya zihne bu yetiyi kazandıran matematiği koyarken en son

sıraya metafizik ilmini yerleştirir. Filozofların felsefi ilimlere matematikle başlanmasını tavsiye etme nedenleri de matematiğin, zihni metafizik bilgiyi almaya hazır hale getirmesidir.

Metafiziğin nihai noktası olan Tanrı bilgisini elde etmede ikinci basamak tabiat ilmidir. Fiziki âlemden insana en yakın varlığın yine insan olması evreni tanımaya önce insanın kendisinden başlamasını zorunlu kılmaktadır. Üstelik Tanrı hakkında bilgi sahibi olabilmek için bile önce insanın kendisini tanıması gereklidir (R:1/103; R:3/308). Evren ile insan arasında kurulan ilişkinin özeti olan insan küçük âlemdir önermesinden de anlaşıldığı üzere insan zihni ancak, kendini ve evreni bildikten sonra metafizik bilginin en yüksek derecesi olan Tanrı'yı bilme mertebesine ulaşabilir (R:1/394; R:4/140).

İhvan, metafiziğin konusunu oluşturan şeylerin duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak kesin delil ve burhanlarla insan aklının kabule zorlandığı şeyler olduğunu ifade eder ve metafizik ilmi kapsamında Tanrı'nın, ruhani ve nefsanî varlıkların ilmini, siyaseti ve ahiret halleri ile ilgili ilimleri ele alır (R:1/107, 264-265).

Metafiziğin nihai noktası olan Tanrı'nın bilgisi, sınırlı bir akla sahip olan insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin nitelik ve niceliği ile ilgilidir. Tanrı'nın nasıl bilinebileceği probleminde Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki farka dikkat çeken İhvan, Aristo'dan itibaren varlıkları tanımlamak için kullanılan kategorilerin Tanrı'yı tanımlamak için kullanılmayacağını ifade eder. Bu bağlamda fiziki varlıkları kavramaya çalışırken sorulan nicelik, nitelik, zaman ve mekân ile ilgili sorular Tanrı kavranmaya çalışılırken sorulamaz. İhvan'a göre Tanrı hakkında sadece *Hel hüve?* (O mudur) ve *Men hüve?* (O kimdir) soruları sorulabilir (R:3/421). Bu sorulara verilen cevaplar ışığında Tanrı yaratan, başlangıcı ve sonu olmayan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir varlıktır olarak tanımlanır (Koç, 1998:93; Abouzeid, 1987:444). Tanrı'nın bu nitelikleri daha çok Tanrı ve evren arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Genel felsefelerinde olduğu gibi metafizik anlayışlarında da eklektik bir yöntem takip etmeleri yanında İhvan'ın, varlık ve oluşu açıklarken büyük ölçüde Yeni Platonculuk etkisinde kaldıkları söylenebilir. Ayrıca Tanrı'nın birliği, nitelikleri ile Tanrı-âlem ilişkisinin matematiksel

yorumunda özellikle Pisagorculuğun topluluk üzerinde büyük tesirinin olduğu görülür.

İhvan topluluğu, evrenin yaratılması konusunda hem yoktan yaratmayı esas alan Sünnî düşünceyi hem de filozofların sudur/feyz teorisini benimser. Burada İhvan'ın suduru olduğu gibi aldığı söylemek de haksızlık olur. Farabi'nin varlıkların Tanrı'dan sudurunu zorunlu ve ezeli kabul etmesinin aksine İhvan, Tanrı'nın fiillerinde herhangi bir zorunluluk kabul etmez. Tanrı evreni istediği zaman, istediği için yaratmıştır. Tanrı istediği için külli nefis madde ile birleşmiştir (Abouzeid, 1987:446). Aynı zamanda İhvan Tanrı-evren ilişkisinin usta-bina, katip-kitap ilişkisi gibi olmadığını dile getirir. Usta binayı yaptıktan sonra bina usta olmadan da varlığını devam ettirir. Tanrı-evren ilişkisinde ise evren Tanrı'dan bağımsız olarak varlığını sürdüremez. İhvan, Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi kelam ve mütekellim arasındaki ilişki ile göstermeye çalışır. Söz konuşanın bir cüzü değil bir fiildir ve konuşan konuştuğu sürece söz vardır. Bunun gibi âlem de Tanrı'nın bir cüzü değil O'nun bir fiildir. Ve Tanrı istediği sürece âlem vardır (R:3/277-278).

Onlar Kindi'de olduğu gibi "yaratma" için mevcut bir şeyden yeni bir şey yaratma anlamındaki "*halk*" fiili yerine yoktan yaratma ve yokluktan varlığa çıkarma anlamında "*ihtirâ*", "*ibdâ*" ve "*inşâ*" fiillerini kullanmaktadırlar (R:1/85; R:3/309). Buna göre âlem yokluktan sonra yaratılmıştır. Onu yoktan yaratan, ortaya çıkaran, icat eden Allah (cc.)'tır ve onu dilediği gibi yaratma kudretine sahiptir. O "ol" demiştir, âlem de olmuştur (Bakara: 2/117; En'am: 6/73; Nahl: 16/40; Yasin: 36/82).

Âlemin yaratılmasında "sudur teorisini" ele alırken kendilerini sadece Yeni Platoncu kaynaklarla sınırlı tutmayan İhvan, Nur Sûresi 35. ayeti te'vil ederek sudurun dinî kaynaklarını da vermeye çalışır.¹ Bu ayette geçen "nur" Allah, Allah'ın nurunun temsili yani kandil "İlk Akıl" dır. "Külli Nefs" -kandilin [İlk Akl'ın] Allah'ın nuruyla aydınlanmış lamba ile ışık saçması gibi-, "Külli Akl"ın

¹ Ayette Allah: "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir. O fanus ta sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nisbet edilmeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden tutuşturulur. Onun yağı neredeyse kendisine ateş değmese bile ışık verir. Bu, nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir. Allah insanlara işte böyle temsiller getirir" (Nûr: 24/35).

nuru ile ışık saçar. Kandilin içinde “kristal bir fanus”, fanusun içinde de bir “lamba” vardır. Kristal fanus ise sudur sürecinde dördüncü sırada yer alan “Madde”ye denk gelir. Bu madde kendisine nüfuz eden nefsin feyzi ile aydınlanan “İlk Madde”dir. Kandilin yağının kendisine ateş değmese bile ışık vermesi, Külli Nefsin yüceliğine işaret eder. Külli Nefs, Külli akılla desteklendiğinde ise bu nur üstüne nur olur (RC:5/270)¹.

İhvan’ın sudur teorisinde Tanrı, ilk olarak “faal akıl” (*el-aklü’l-fa‘‘âl*) denilen basit cevheri vahdaniyet nurundan yaratmıştır. Sonra faal aklın nurundan “feleki “külli nefsi” (*en-nefsü’l-külliyetü’l-felekiyye*), külli nefsin hareketinden de “ilk madde”yi (*el-heyûla’l-ûlâ*) yaratmıştır. Sonra da maddeden diğer varlıkları yaratan Tanrı, akıl ve nefis vasıtasıyla da onları derecelendirmiştir. Anlaşıldığı gibi İhvan, genel olarak Plotinus’un sudur teorisine bağlı kalmakla birlikte ondan farklı olarak maddeyi de sudur sürecine dâhil eder.²

İhvan Tanrı’dan “faal aklın” sudur etmesini bir sayısının kendini tekrar etmesi ile iki sayısının ortaya çıkmasına, faal akıldan külli nefsin sudur etmesini iki sayısına bir eklendiğinde üç olmasına, külli nefsten ilk maddenin yaratılmasını üçe bir eklendiğinde dört sayısının ortaya çıkmasına benzettir. Topluluğa göre diğer sayıların dört sayısına bina edilmesi gibi varlıklar da ilk madde üzerine bina edilir³. Varlıkların Tanrı’ya nispeti sayıların bire nispeti gibidir. Birin sayıların kaynağı, başı ve sonu olması gibi Tanrı’da varlıkların yaratıcısı ilki ve sonudur. Bir sayıların bir parçası olmadığı gibi sayılar içinde onun bir benzeri de yoktur. Bunun gibi Tanrı’nın da varlıklar içinde eşi ve benzeri yoktur (R:1/85-86).

Tanrı’dan sonra en mükemmel varlık olan faal aklın (külli akıl) varlık nedeni Tanrı’nın varlığı ve O’ndan taşan feyzdir. Aklın gayesel nedeni Tanrı’dan gelen feyz ve faziletlerin kabulü, kemalinin nedeni ise bu feyzlerin nefse akışını sağlamaktır. Aklın kemal ve mükemmelliği bu feyz akışını gerekli kılmakta, bu

¹ Cabiri İhvan ile İsmaililik arasında kurduğu ilişki gereği, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e yöneltilerek Şii-batını bir yorumla te’vil edilen bu ayeti, İhvan’ın metafizik tasavvurlara yönelterek başka bir yorumla te’vil ettiğini iddia eder. Dolayısıyla İhvan, İsmaili te’vilde beşeri âlemdeki dinî şahıslardan, ulvi âlemdeki metafizik şahıslara geçiş yapmıştır (Cabiri, 2001:368).

² Farabi’de ise Yeni Platonculuk’tan nerdeyse tamamen farklı bir sudur şeması ile karşılaşırız (bkz. Farabi, 1997:51-51)

³ Sayıların dörtten türemesi için (bkz. R:1/85).

mükemmellik aynı zamanda nefsin de bekasının nedeni olmaktadır. Aynı şekilde nefsin bekası ilk maddenin varlığının, mükemmelliği ise onunda bekasının nedenidir (Uysal, 1998:166). Buna göre Yetkinlik ve mükemmellik bakımından Tanrı'ya en yakın varlık olan akıl, bir bakıma Tanrı ve külli nefis arasında aracı konumundadır.

Plotinus'a göre külli ruh, dört unsurla bizzat ilişki içine girerek ona formunu verir ve insandan bitkilere kadar her şeye nüfuz ederek fiziki âleme hayat verir (Plotinus, 1996:28). Farabi'de faal aklın ay altı âleme etkisi ne ise İhvan'da da ay altı âlemdeki gelişmelerde ve ay üstü âlemdeki gök cisimleri üzerinde külli nefsin fonksiyonu odur. Plotinus'ta olduğu gibi İhvan'ın evren tasavvurunda külli nefis, kendi güçlerinden biri olarak kabul edilen tabiat ile âleme nüfuz eder. Bir, akıl, ruh ve maddeden sonra varlık sıradüzeninde beşinci sırayı alan tabiat, beş unsuru içerir. Bunlar feleğin tabiatı olan bozuluş, değişme, artma ve eksilme kabul etmeyen beşinci tabiat ile ay altı âlemin ana maddeleri olan ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsurdur (ümmehtë'l-külliyye) (R:2/47). Dört unsur tabiat için insan bedenindeki dört karışım gibidir. Tabiat bu unsurlara nüfuz ederek onlardan eserler meydana getirir. Bu eserler insan bedenindeki organlar gibi tabiatın zatı dışında bir şey değildir. İhvan tabiat ile hem ay altı ve ay üstü âlemin temel unsurlarını hem de ay altı âleme nüfuz eden ruhani güçleri ifade eder (Uysal, 1998:190-191).

Filozofların âlemi "büyük insan" (*insânün kebîrun*) olarak tanımlamalarından yola çıkan İhvan, âlemin feleklerden ve göğün tabakalarından oluşan tek bir cismi ve insanda olduğu gibi onun bütün cüzlerine hükmeden tek bir nefsi olduğuna işaret eder (R:2/31). Tek bir şehir ya da tek bir canlı gibi olan âlem varlıkların bütün sıfatlarını kendinde bulundurur. Felekteki yıldızlar, Allah'ın melekleri ve göklerin sahibidirler. Allah felekleri, yeryüzünü imar etmeleri için yaratmıştır. İnsanın yeryüzünün halifesi olması gibi felekler de ay üstü âlemde Allah'ın halifeleridir (R:1/161). Ay üstü âlemdeki varlıklar yaratılışlarındaki mükemmellik gereği kendilerine verilen halifelik görevini en iyi şekilde yürütmektedirler. Ay altı âlemin halifesi olma gibi zor bir görevi üstlenen insanın bu görevi nasıl yerine

getireceği ise çalışmanın bundan sonraki bölümlerinin asıl konusunu oluşturmaktadır.

1.3.3. Ahlak ve Siyaset

Ahlaki sorunları değişik bağlamlarda ele alan İhvan-ı Safa, bu sorunları iki temel yaklaşım çerçevesinde tartışır. İlkinde insan merkeze alınırken ikincisinde evren merkeze alınır. Antropolojik ve genetik yaklaşım da diyebileceğimiz ilk yaklaşımda insanın yaratılışı, ahlaki vasıfları kazanması, insanı oluşturan unsurlar ve Allah'ın halifesi olarak insanın ahlaki ve akli istidatları vurgulanır. Ahlakı kozmolojik açıdan ele alan ikinci yaklaşımda ise insan-âlem ilişkisi bağlamında insanın değişik yetileri ve organları ile âlemin değişik parçaları arasında analogi kurulur. Böylece küçük âlem olan insan, büyük âlemin bir kopyası şeklinde tasvir edilir (Fahri, 2004:135).

İhvan için ahlak, insan bedenindeki tüm organların nefste var olan bir fiili, davranışı, sanatı, ilim ya da siyaseti düşünmeksizin ortaya koymasıdır. Cesur bir kimsenin tehlikeli bir işte düşünmeden ortaya atılması, cömert bir kimsenin malını harcaması gerektiği yerde düşünmeden harcaması, bu huyların o kişinin karakterine yerleşmiş olmasıyla mümkündür. Karakterinde iyi huyların zıtları yerleşmiş olan kişiler ise erdemli fiilleri gerçekleştirmek için uzun uzun düşünmeye gereksinim duyarlar. Ve erdemli fiilleri bu fiillerle ilgili emir ve yasak, müjdeleme ve korkutma, övgü ve yergi, teşvik ve sakındırma olmadan yapmazlar. İhvan'a göre dinlerin birçok şeyi emretmesinin ve yasaklamasının sebebi de bazı kimselerin bu sayede iyi fiillere yönelmeleridir (R:1/293-294).

Anlaşıldığı üzere İhvan, ahlak tanımında Aristo ve Farabi'nin çizgisinden ayrılmaz. Aristo, karakterde hangi huy yerleşik ise kişinin o huyun gerektirdiği eylemi zorlanmadan ortaya koyduğunu, arzusu peşinde koşan kişinin bunu zorlanmadan yapması gibi kendisine hâkim olmayı seçen kişinin de zorlanmadan kendisine hâkim olduğunu ifade eder (Aristo, 1998:1224-b). Farabi de faziletli kişiden bahsederken faziletli kişi ile kendini kötü davranışlardan alıkoyan kişi arasında fark olduğunu belirtir. Kendini alıkoyan kişi sonuç itibari ile faziletli kişinin fiillerine benzer fiiller yapar ancak o, kötü fiilleri yapmayı da arzuladığı

için kendini zorlayarak iyi fiilleri ortaya koyar. Faziletli kişi ise, karakterinde iyi fiiller yer ettiği için bu fiilleri severek ve zevk alarak yapar (Farabi, 1987:33).

Erdemli fiillerin insan karakterine hangi yollarla yerleşeceği sorusuna din ve felsefede cevap bulunur. Amaçları felsefi ve dinî ilimleri elde etmek olan İhvan'a göre felsefi ilimleri elde etme ve şeriat kurallarını uygulama, insanı ahlaklı olmaya götüren iki ilahî yoldur. İhvan din ve felsefenin kaynağını ilahî kabul ettiği için peygamberlerin getirdikleri şeriat ile filozofların uygulamaları arasında da fark görmez. Çatışmanın ise din ve felsefenin özünde değil, felsefeyi bilmeyen filozoflarla dini bilmeyen dindarlar arasında olduğunu ifade eder. Çünkü din ve felsefenin özünü bilen insan, peygamber ve filozofların gayelerinin din ve dünya işlerinin düzeltilmesi olduğunu bilir (Çağrı, 2000:92-93). İhvan'ın insan ahlakının oluşumunda din ve felsefeye verdiği bu önem onların mutlak insan görüşleri ile yakından ilgilidir.

Risaleler'de ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak tanımlanan insanın tüm ahlaki özellikleri kendinde toplamaya, ilimleri, bilgi ve siyaseti öğrenmeye; beşerî sanatları, insani fiilleri, meleki amelleri almaya yatkın olduğu vurgulanır (R:1/253, 255, 288). Burada İhvan'ın "insanın" tabii olarak iyiliklere de kötülöklere de yatkın olarak yaratıldığını kabul ettiğini söylemek gerekir. Topluluğa göre külli manada "mutlak insan" (*el-insânü'l-mutlak*) ahlaki bütün özellikleri kabule ve bütün sanatları elde etmeye yatkındır. Fakat cüzî manada insan fertlerinin bütün ahlaki özellikleri kendinde toplaması, cüzî insan için külfet olduğu gibi tek bir ferdin tabiatı da buna müsaade etmez. Bu nedenle tek bir insanın bütün ahlaki yetilere sahip olması mümkün değildir (R:1/294). Bunun yanında övülen ve yerilen ahlaklardan biri ya da birden fazlası aynı kişide baskın olabilir. Bu durumda olan insan kötü alışkanlıklar edinirse kötü ahlakı, iyi alışkanlıklar edinirse iyi ahlakı güçlenir (R: 4/43).

İhvan'a göre tek bir insan tabiatında bütün ahlaki yetilerin bir arada bulunamaması yani insanlarda bulunan ahlaki istidatların farklı farklı olması dört sebebe dayanır:

a- İnsan bedeninde bulunan dört ahlak ve bu ahlakın mizacı,

b- İnsanın yaşadığı coğrafyanın iklim özellikleri,

c- Atalarının, öğretmenlerinin, onu yetiştiren ve eğiten kişilerin dini ve yaşadığı sosyal çevre,

d- İnsanın doğduğu esnada yıldızların bulunduğu konumun gerektirdiği hükümler (R:1/289; R:4/43-44). Bunlardan insan vücudundaki ahlata mizacı ve doğduğu esnada yıldızların konumundan kaynaklanan etkiler, nefste yerleşik olan ahlakı belirlerken; yaşanan coğrafya ve sosyal çevre koşulları da alışkanlıklarla elde edilen ahlakı belirler¹.

İhvan, hem insanların bir takım tabii yatkınlıklarla dünyaya geldiğini hem de doğuştan herhangi bir karakter özelliği ya da bilgi getirmediklerini kabul eder. Nefs bir ilim, inanç ve görüş hasıl olmadan önce üzerine hiçbir şey yazılmamış beyaz bir sayfa gibidir. Zaman içinde doğru ya da yanlış bilgiler zihinde yerleşir ve diğerinin zihinde yerleşmesine mani olur (R:4/48). İnsanda doğuştan bir takım yatkınlıklar bulunsa da bulunmasa da İhvan'ın ahlak felsefesinde en önemli unsur ahlakın değişebilirliğine yapılan vurgudur. *Risaleler*'in genelinde insanın ahlaken olgunlaşma sürecinde eğitime verilen önem de bununla ilgilidir.

Sonuç olarak İhvan, ahlakın hem doğuştan gelen bazı yetilerle hem de insanın yaşamı boyunca edindiği deneyimler ile oluştuğunu ifade eder ve bu bağlamda iki çeşit ahlak olduğunu ileri sürer: Biri yaratılıştan nefste yerleşik olan, ikincisi alışkanlıklarla yerleşen ahlaktır (R:1/297). İhvan nefste yerleşik olan ahlak tanımı ile Platon'a, alışkanlıklarla yerleşen ahlak tanımı ile Aristo'ya yaklaşır.

Platon bizde doğuştan var olan bilgilerin eğitimle ortaya çıkması gibi, insanda doğuştan var olan erdemlerin de düşünme ve derinleşme yoluyla ortaya çıktığını kabul eder. Platon açısından baktığımızda ahlakın en temel konularından olan

¹ İhvan'dan önce Farabi'de ulusların karakterlerinde bulunan farklılıkların çeşitli nedenlere dayandığını ileri sürmüştür. Ulusların karakterlerinin farklı olmasının ilk nedeni karşılaştıkları gök cisimlerinin parçalarının değişik olmasıdır. İkinci neden ise eğik kürelerin dünyanın çeşitli bölgelerine farklı uzaklık ve yakınlıklarından doğan değişikliklerdir. Üçüncü etken ise ulusların dünyanın farklı yerlerine yerleşmeleri yani çevresel faktörlerdir. Ülkelerin hava ve sularındaki farklılık çevresel faktörlere, çevresel faktörler sabit yıldızlar küresindeki farklılığa ve eğik kürelerin durumlarındaki farklılığa tâbi olur. Bütün bu farklılıklar ay altı âlemdeki canlı cansız bütün varlıkların farklı karakter ve yapıda olmalarının temel sebepleridir (Farabi, 1980:37).

mutluluk ve erdem arasındaki ilişki, doğuştan birtakım erdemlere sahip olamayan insanların mutluluğu, insan toplumun bir parçası olarak ele alındığında anlamlı hale gelir (Akarsu, 1982:111-112). Platon insanı toplumsal bir varlık olarak kabul ettiği için doğuştan bir takım erdemlere sahip olan ya da olmayan bütün insanların mutluluğunu devlette arar. Böylelikle bir takım erdemlere sahip olsun ya da olmasın toplum içinde kendi üzerine düşen görevi yaparak kendi erdemini gerçekleştiren ve iyi bir devlette yaşayan insanlar mutlu olurken, yanlış devlet biçimlerinde yaşayan insanlar mutlu olamaz (Platon, 2001:420a-433a).

Aristo ise Platon'un aksine ahlaki yapıyı oluşturan karakter erdeminin insanda doğal olarak bulunmadığını ve alışkanlıkla elde edildiğini kabul eder (Aristoteles, 1998:1103a-15; Aristoteles, 1999:1220b – 1221a). Ahlaki yetinin kazanılması konusundaki görüş farklılıklarına rağmen Platon ve Aristo'nun ortak noktaları insanın mutluluğunu toplumda aramalarıdır. Her iki filozof için de insan ahlaki olgunluğa devlet ve toplum içinde erişebilir. Zaten devletin amacı da yurttaşlarını ahlaken olgunlaştırmak olmalıdır. Farabi'ye göre de insan erdemli ve erdemsiz davranışlara istidatlı olarak dünyaya gelse bile, bir kişinin doğuştan erdemli veya erdemsiz vasıflara sahip olması mümkün değildir. Bu istidat eğitimle alışkanlığa dönüştüğünde ve bu şekilde nefste yerleştiğinde erdem olabilir (Farabi, 1999:78-80; Fahri, 2004:119; Gökberk, 2002:59-60, 80).

Platon ve Aristo'nun insanın toplumsal bir varlık olduğu şeklindeki görüşleri Farabi ve ardılları tarafından da aynı şekilde devam ettirilir. İnsanın sosyal-politik bir varlık olmasının önemi, insanın mükemmel bir hayat sürmesi için belli bir organizasyonun içinde yer almasının gerekliliğinde yatar. Aynı zamanda sosyal bir varlık olan insanın sorumluluk alanı sadece kendisi ile sınırlı kalmaz. Bu durum insanın gerek kendisi ile gerekse yaşadığı toplum ile ilişkilerini düzenleyen bir yapının var olmasını zorunlu kılmaktadır ki burada karşımıza "siyaset" kavramı çıkar.

İslam Düşünce tarihinde ilk defa sistemli bir siyaset teorisi ortaya koyan Farabi'nin siyaset felsefesi, metafizik ve kuramsal bir felsefe olduğundan bu günkü anlamda siyaset teorileri ile bağdaşmaz. Üstelik Farabi, yönetim sanatı ile pratik olarak ilgilenen biri olmadığı gibi zamanının politikasını eleştiren ve onu

ıslah etmek isteyen bir reformcu da değildir. Farabi'nin asıl amacı belki de tek kaygısı insanın bu dünyada ve ahirette nasıl mutlu olacağını bilme ve gerçekleştirmedir. Bu nedenle ona göre siyaset ve ahlak bir aynanın iki yüzü gibidir. *İhsau'l-Ulum*'daki siyaset tanımı da bir bakıma ahlakın tanımıdır (Farabi, 1999:15 (çevirenin önsözü); Farabi, 1989:125-126; Corbin, 2002:293). İhvan'a kadar ahlak ve siyaset, nazari ve amelî olarak iki kısma ayrılan felsefi ilimlerden amelî felsefenin altında ele alınıp işlenir. İlim tasnifinde nazari ve amelî gibi bir sınıflamaya gitmeyen İhvan ise siyasetten ayrı bir ilim olarak ahlak ilminden söz etmez.

Ahlak ilmi mutluluğun ne olduğunu, mutluluğa hangi fiillerle ulaşılacağını, erdemli fiiller ile erdemsiz fiillerin birbirinden nasıl ayırt edileceğini konu edinen bir ilimdir. Siyaset ilmi ise insanı mutluluğa ulaştıran erdemli fiillerin Tanrı-insan, evren-insan, insan-insan ilişkileri bağlamında fertler ve toplumda nasıl yerleştirileceğini konu edinen ilimdir. Ahlak ilmi genel kaideleri verirken siyaset bu kaideleri uygulamaya koyar. Ahlak ve siyaset arasındaki bu organik ilişki İhvan tarafından yapılan siyaset tasnifinde daha yoğun bir şekilde hissedilir. Ayrıca bu tasnifte siyasi ve amelî ahlak konularının bir arada verildiği de görülür.

İkinci bölümde İhvan tarafından yapılan beşli siyaset tasnifi ve bu tasnifte özel ve kişisel siyaset olarak adlandırılan siyaset çeşitlerine yer verilecektir. İhvan'ın siyaset görüşünü ele alırken konuyu siyasetin son iki türü ile sınırlandırma nedenimiz; İhvan'ın *Siyaset Risalesi*'nde ele aldığı beden ve nefis yönetiminin bu tasnifte yer alan özel ve kişisel siyasete karşılık gelmesidir.

BÖLÜM 2: İHVAN-I SAFA DÜŞÜNÇESİNDE SİYASET

2.1. İhvan-ı Safa'da Siyaset Türleri

İhvan'ın seleflerinden farklı olarak İslam Siyaset düşüncesine getirdiği en önemli yenilik, siyaseti insan hayatının her alanını kapsayacak şekilde tasnif etmesidir. Bu tasnifin izlerini Aristo'da görmek mümkündür. Aristo *Politika*'sında bütün yönetim biçimlerini bir tutmamakla beraber devlet yönetimi, en yönetimi ve genel anlamda yöneten-yönetilen ilişkisinin olduğu bütün ilişkileri siyaset kapsamında ele alır. Bu noktada İhvan için Aristo'nun takipçisi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak nebevi siyaseti de siyaset türleri içine alması, siyasetin nihai amacının bu dünyadan daha çok ahirette mutluluğu olduğunu kabul etmesi ve siyasetin bütün türlerini doğrudan dinin kurallarının uygulanması ile eş tutması İhvan'ın Aristo'dan farklılaştığı yerlerdir.

İhvan'a göre siyaset: Nebevi siyaset, meliklik siyaseti, genel siyaset, özel siyaset (ev yönetimi) ve kişisel siyaset (kendini yönetme) olmak üzere beş kısımda incelenir (R.1/265).

Nebevi Siyaset (*es-Siyasetü'n-Nebeviyye*): Dinin insanlara anlaşılır bir şekilde nasıl aktarılacağını, kötü ahlaka, bozuk görüşlere sahip olanların bu davranışlarından nasıl döndürüleceğini, doğruyu aramaya istekli olmayan nefslerin nasıl yönetileceğini ve ahireti unutanların uzun uykularından nasıl uyandırılacağını ele alır.

Meliklik Siyaseti (*es-Siyasetü'l-Mülûkiyye*): Şeraiti koruma siyaseti olan bu siyaset türü iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, kanun koyucunun koyduğu hükümleri uygulamak sureti ile milletin dine bağlılığının devamını sağlamak, düşmanları zapt etmek, kötü işlerden kaçınmak ve hayırlara destek olmak gibi unsurlar içerir. Bu siyaset türü Peygamberlerin halifelerine ve imamlara mahsustur (Bkz. R:1/281).

Genel Siyaset (*es-Siyasetü'l-Âmmiyye*): Toplumdaki her tür yönetme işine genel siyaset adı verilir. Beldelerin ve şehirlerin emirleri, köylerin idarecileri ve askerî komutanlar gibi her türden yönetici bu sınıfa girer. Bu siyaset, idare edilenlerin

psikolojik, ahlaki ve sosyal yapılarını iyi bilme, onları yeteneklerine uygun işlerde istihdam etmedir.

Özel siyaset (*es-Siyasetü'l-Hâssiyye*): Her insanın evinin yönetimini ve geçimini nasıl sağlayacağını bilmesidir. Ayrıca hizmetçileri, köleleri, çocukları, akrabaları, aşireti ve komşularının dünya ve ahiret işlerini gözetmesidir.

Kişisel Siyaset (*es-Siyasetü'z-Zâtiyye*): Her insanın kendi nefsinin ve ahlakını bilmesi olan özel siyaset, şehvet ve öfke gibi durumlarda kişinin söz ve fiillerinde kontrollü olmasını gerektirir (R:1/264-265; Baffioni, 2004:575).

İhvan siyaseti beş kısma ayırdıktan sonra haklarında kısa bir bilgi vermekle yetinir. Siyaset türlerinden nebevi siyaset, meliklik siyaseti ve genel siyaset sistemli bir şekilde işlenmemiştir. Devlet yönetimi ile ilgili dağınık halde bulunan bilgilerde Farabi'nin görüşleri ile benzerdir. İhvan sadece son iki siyaset türünü beden ve nefsin yönetimi çerçevesinde daha etraflı bir şekilde inceler.

İhvan siyaset düşüncesini, Platon'dan beri dile getirilen insanın sosyo-politik bir varlık olduğu gerçeği etrafında şekillendirir. İnsanların tek bir evde tek bir babadan olma çocuklar gibi olduğunu ifade eden İhvan'a göre insanlar, hem insan ömrü kısa olduğu için hem de bir kimsenin iyi bir hayat sürmesini sağlayan şeyler çok çeşitli olduğu için sıkıntı çekmeksizin tek başına yaşayamazlar. Nihayetinde insanlar iyi bir hayat sürmek amacıyla köy ve şehirlerde toplanırlar. İlahî hikmet ve inayet gereği onlardan bir kısmı zenaat, bir kısmı ticaret, bir kısmı inşaat, bir kısmı siyaset yönetimi, bir kısmı ilim ve eğitim, bir kısmı da hizmetle uğraşır (R:1/123).

İhvan daha iyi yaşamak amacıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için devlet başkanına ihtiyaç olduğu yolundaki klasik görüşe katılır. Devlet başkanının nitelikleri ve erdemli toplumun mahiyeti konusunda ise kısmen Farabi'nin *İdeal Devlet*'inin etkisi altındadır. Topluluğa göre devletler şer ve hayır devleti buna karşılık yöneticiler de cismani ve ruhani olmak üzere ikiye ayrılır. Hayır devleti Farabi'nin erdemli devletine karşılık gelirken şer devleti erdemsiz devletlere karşılık gelir (Hicab, 1982:271-281).

İhvan'ın siyaset görüşü bazı temel noktalarda Farabi ile paralellik arz etmesi bir tarafa konuyu ele alış biçimi Farabi'den tamamen farklıdır. Bu farklılığın nedenlerinden biri İhvan'ın seçmeci felsefesidir. Çünkü İhvan kendi eskatoloji görüşünü destekleyen bütün düşüncelere dağınık bir şekilde yer verir. Farabi ise felsefesini Platon'un mirası üzerine inşa etmekle beraber sistematik bir düşündürür. Üstelik Farabi'nin çıkış noktası felsefi iken İhvan'ın çıkış noktası dindir. Mutluluğun elde edilmesi her ikisi için de nihai amaç olmakla birlikte İhvan mutluluğu tanımlarken dinî terminolojiyi yoğun olarak kullanır (Abouzeid, 1987:474). Farabi tarihte yaşanan politik bir durumu ya da herhangi bir dini referans almadan teorik düzeyde sistemli bir devlet modeli geliştirir. İhvan ise İslam peygamberinin kurduğu İslam devleti ile bağlantılı biçimde politik rejimleri tartışır (Abouzeid, 1987:480).

Erdemli şehrin vasıflarından bahsederken İhvan, bu şehri ruhani bir şehir olarak tasvir eder. Belirli şartları sağladıktan sonra yardımlaşma esasına dayanarak bir araya gelen topluluğun üyeleri, bedenlerinin güçlerini birleştirerek tek bir güç haline gelirler ve nefslerini tek bir siyasetle (tedbir) yönetirler. Daha sonra nefs ve bedenlere hâkim olan *Sâhibu'n-Nâmûsi'l-Ekber* krallığında fazıl olan ruhani şehri kurarlar. Çünkü nefslere egemen olan bedenlere de egemen olur, nefslere egemen olamayan bedenlere de egemen olamaz. Bu şehrin halkı hayırlı, faziletli, hakîm ve beden işleriyle değil de nefsin işleri ile meşgul olan bir kavimdir (R:4/142; Cabiri, 2003:173). Kurmak istedikleri bu şehri tasvir ederken ne karada ne denizde ne de havada bulunduğunu ifade etmeleri fazıl şehrin siyasal bir organizasyon olmadığını dolayısıyla İhvan'ın da politik tavırlarının olmadığını bir işarettir (Abouzeid, 1987:427; Baffioni, 2004:577).

Risaleler'de şeraitin koyduğu kanunları şüphe etmeden kabul eden, Allah'a ibadet eden, nefsin ve malını dinin ihyası için harcayan, bu uğurda düşünmeden canını veren kişilerin öldükten sonra yüce bir makam elde edeceği ve bu halkın yaşadığı şehrin erdemli bir şehir olacağı ifade edilir (R:4/116). Farabi de İhvan'dan önce faziletli toplumda yaşayan fertlerin amaçlarının tek olduğunu, bu amacın ise gerçeği arama, mutluluğa ulaşma, ilim ve faziletli şeylerin sevgisi üzerinde birleşme gibi iyi davranışlar olduğunu zikreder (Farabi, 1987:76). Farabi'nin

siyaset felsefesinin asıl konusu da nazari, fikri, ahlaki erdemler ve amelî sanatlardan oluşan dört erdemın bireysel insandan topluma taşınması ve bu erdemlerin toplumun tamamında gerçekleştirilmesidir (Farabi,1999:52).

İnsanlar din ve dünya işlerini yürütmek için toplum halinde yaşarlar. Bu toplumun işlerinin yürütülmesi, düzeninin korunması, huzur ve mutluluğun sağlanması için de bir devlet başkanı gereklidir. Toplumun geneli göz önüne alındığında İhvan bu görüşe katılır. Ancak kendi cemaatleri ve kendileri gibi dinin hükümleri ile akıllarını güçlendirmiş olan seçkinler için Allah'ın yarattıkları arasında en şerefli varlık olan "akl"ın, reis görevi yaptığını dolayısıyla aklın reis yerine geçebileceğini kabul ederler (R:4/110; Çetinkaya, 2003:279):

Bil ki akıllı insanlar, şeraiti ortaya koyanın sahip olduğu kudrete sahip olurlarsa, kendilerini yöneten ve rehberlik eden, kötülükten alıkoyan ve kendilerini idare eden bir reise ihtiyaç duymazlar. Çünkü namus sahibinin akıl ve kudretine sahip olan akıl, reisü'l imamın yerini alır. Ey kardeş! Böylece biz, şeraitin hükümlerini tatbik edebilir, kendimiz üzerinde ittifak ettiğimiz bir imama tâbi olabiliriz (R:4/118) .

İmametın İsmailik'te temel ilke olmasına karşın İhvan'da aklın imametın önüne geçmesi İhvan'ın zannedildiği gibi İsmailikle doktrinsel anlamda ilgilerinin olmadığını gösterir (Netton, 1982:99-103). İhvan-ı Safa'ya göre devletin amacı şeraiti (namusu) korumaktır. Çünkü İhvan, nebevi ve felsefi şeriat ehlinin birçoğunun sultanlardan korktukları için şeraite tâbi olduklarını, dinin farz ve sünnetlerine uyduklarını iddia eder. Dinin emirlerini terk etmek insanı dünya ve ahirette fesada uğratacağından şeriatın korunmasının amacı hem dünya hem de ahirette iyiliği istemektir (R:1/281). Devletin amacı ve az önce ifade edilen "akl"ın "imam"ın yerini alması ile ilgili görüşler beraber değerlendirildiğinde İhvan'ın ne demek istediği daha kolay anlaşılır. Amaç şeraitin korunması ve uygulanması ise ve bunu bazı insanlar akılla sağlayabiliyorlarsa bu insanlar devlet başkanının önderliğine ihtiyaç duymazlar. Bu nokta da İhvan, insanın kurtuluşu ve içinde yaşadığı devletle ilişkisi hususunda Farabi'den farklı düşündür. Farabi'ye göre insanların kaderi, içinde yaşadıkları siyasal rejime ve bu rejimin yöneticisi olan lidere bağlıdır. İhvan ise erdemli bir yönetim ve yönetici olmasa dahi nefsin arındırılması ve mükemmelleştirilmesi yoluyla insanların kendi bireysel kurtuluşlarının mümkün olduğunun üzerinde ısrarla durur (Abouzeid, 1987:479).

İhvan riyaseti cismani ve ruhani olmak üzere iki kısımda inceler. Erdemsiz şehirlerin yöneticilerine karşılık gelen cismani liderler zulüm ve zorbalıkla insanları dünyalık şeyler ve kendi zevklerini tatmin etmek için çalıştıran, ayrıca insanların sadece bedenlerine nüfuz edebilen liderlerdir. Ruhani liderler ise şeriat sahibi yöneticiler gibi insanların nefsleri ve ruhlarını adaletle ve iyilikle yöneten liderlerdir. Bu liderler insanlardan din ve devletin devamı, dinin hükümlerinin uygulanması böylelikle de ahirette mutluluğun ve kurtuluşun elde edilmesi için istifade ederler (R:4/111). İhvan'a göre ruhani liderde yani peygamberlerde ya da onların şeraitini devam ettiren devlet başkanlarında Farabi'nin daha önce zikrettiği şu on iki özelliğin bulunması gerekir:

- 1- Organları tam, güçlü ve sağlam bir vücuda sahip olmalıdır.
- 2- Kendisine söylenilen bir şeyi konuşanın maksadına uygun bir şekilde anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalıdır.
- 3- Anladığı, gördüğü, duyduğu bir şeyi eksiksiz olarak hafızasında tutabilmelidir.
- 4- Bir şeyle ilgili en ufak bir delil gördüğün de o şeyi kavrayacak kadar zeki olmalıdır.
- 5- Zihinde bulunan bir şeyi açıklıkla ifade edebilmeli ve güzel konuşmalıdır.
- 6- İlim öğrenmeyi sevmeli ve bunu yorucu, eziyet verici bulmamalıdır.
- 7- Doğruluğu sevmeli ve yakınlarına iyi muamelede bulunmalıdır.
- 8- Yeme, içme ve diğer bedenî ihtiyaçları karşılamada aşırıya gitmekten kaçınmalıdır.
- 9- Yüce ruhlu olmalı, şerefi, ululuğu sevmeli ve ruhu tabii olarak aşağılık şeylerin üstünde olmalı ve en yüce şeylere yönelmelidir.
- 10- Dünya malına sahip olduğu halde bunlara değer vermemeli ve zahidane bir hayat yaşamalıdır.

11- Adaleti ve adalet sahibi insanları sevmeli ve kendisi de adaletle hükmetmelidir. Zalimleri ve zulmü ise sevmemeli ve kendisi de zulmetmekten sakınmalıdır.

12- Faydalı işler yapmada azimli ve kararlı olmalı ve bunları gerçekleştirme konusunda korku duymamalıdır (R:4/111-112; Farabi, 1997:107-108).

İhvan erdemli devletin yöneticisinin vasıflarını Farabi'den olduğu gibi almasına rağmen liderin rolü ve tabiatı hususunda Farabi'den farklılaşır. Farabi'ye göre sosyo-politik bir canlı olan insan bir toplum içinde akli ve ahlaki bir yaşam sürerek mutluluğa ulaşır. Toplumda yaşayan insanların sahip oldukları yetilere göre toplumda hangi rolü üstleneceklerinin belirlenmesi ise siyasi bir lider ve bu lider tarafından kurulan devlette mümkündür. Farabi'ye göre liderin erdemli olması erdemli bir yönetim kurmak için ön koşul olduğundan bu liderde bütün üstün özellikler bir arada bulunmalıdır. Yani ilk lider hem filozof hem de peygamber olan bir kral olmalıdır (Abouzeid, 1987:470-473).

İhvan ise nübüvvet ve melikliği erdemli devletin ilk liderinde iki ayrı özellik olarak kabul eder. İlk lider nübüvvet ve meliklik özelliğinin bir arada bulundurabilir ancak bu iki özellik her zaman tek kişide bir araya gelmez. Böylelikle İhvan peygamber ve melikin fonksiyonları hususunda da Farabi'den ayrılmış olur. Nübüvvet anlayışları vahiy etrafında şekillenirken peygamber de siyasi bir lider olmaktan ziyade dinî bir figürdür. Meliklik ise devletin yönetimi ile ilgili siyasi bir kurumdur (Abouzeid, 1987:479).

İhvan imameti hilafet olarak tanımlar. Ardından hilafeti nebevi ve meleki olmak üzere ikiye ayırmaları onların nebevi siyaset ve meliklik siyaseti görüşleri ile birebir örtüşür. Nebilerin en önemli özelliği kendilerine gelen vahyi insanlara ulaştırmaları, kapalı yerleri açıklamaları ve toplumda yerleşen kötü ahlakın yerine iyi ahlakı koymalarıdır. Diğer taraftan nebilerin dünya işlerini düzenlemek gibi görevleri de vardır. Bu nedenle Muhammed, Davud, Süleyman ve Yusuf peygambere hem nebilik hem de meliklik özelliği verilmiştir. Ancak bu iki özellik her zaman bir arada bulunmaz. Çünkü meliklik asıl olarak bu dünya ile nebilik ise ahiret ile ilgilidir. Meliklerin bazıları ahiret işlerini ihmal edip tamamen bu dünya ile ilgilendikleri için nebilerin ahlakına zıt özellikler taşırlar (R:3/406-408).

Peygamber ve meliklerin görevlerinin birbirine karışması din ve devlet arasındaki organik ilişki ile doğrudan alakalıdır¹. Din ve devletin ikiz kardeşler olduğunu ifade eden İhvan din olmadan devletin, devlet olmadan da dinin olmayacağını iddia eder. Çünkü devlet din vasıtası ile insanları yönetir, din de kendi kurallarını uygulayan güçlü bir kralın otoritesinde varlığını devam ettirir. Buna göre din devleti öncelese bile varlığını devam ettirmek için siyasal bir yapıya muhtaçtır. Aralarındaki bu güçlü ilişkiye rağmen din ve devlet tabiat olarak farklıdır. Ayrıca İhvan devleti insanların dünyevi mutluluğu ile ilişkilendirirken dini, ahiret mutluluğu ile ilişkilendirir.

Din ve devlet arasındaki ilişki iyi analiz edildiği zaman nebilerin meliklik ile ilgisi daha kolay anlaşılabilir. Peygamberin dinin kurallarını uygulamak için devletin gücüne ihtiyaç duyması nedeni ile politik tarafı vardır. Eğer peygamberde bu yön eksik olursa bu niteliklere sahip biri ile işbirliği yapması gerekir (Abouzeid, 1987:402).

Geniş anlamda insanın kendisi ve çevresi ile ilişkilerini düzenleyen siyaset, insanın ahlaklı bir yaşam sürmesi için zorunludur. Bu nedenle Aristo, siyaseti devlet yönetimi ile sınırlı tutmayarak insanın bütün ilişkilerine yansıtmıştır (Aristoteles, 2005:7-16). İhvan salt anlamda siyaset felsefesi ile daha doğrusu devlet yönetimi anlamında siyasetle ilgilenmemekle beraber *Risaleler*'in büyük bölümünü, siyasetin insanın kendini yönetmesi ile ilgili kısmına ayırdığını dolayısıyla İhvan'ın da asıl amacının bu olduğunu söyleyebiliriz.

¹ İbn Haldun tarafından geliştirilen sosyal tarih anlayışının kökenleri İhvan'da bulunur (bkz. İbn Haldun, 2004). İhvan döngüsel tarih anlayışı çerçevesinde dünya üzerindeki bütün devletlerin yükseliş ve çöküş dönemi yaşadıklarını öne sürer. Buna göre bütün devletler doğar, büyür ve gelişimlerinin son aşamasına geldiklerinde gelişme tersine döner ve çöküş dönemi başlar. Bir devlet çöküş dönemi yaşarken başka bir devlet de güçlenmeye başlar. Yani bir devlet güçlenmeye başlarken başka bir devlet düşüşe geçer. Devlet ve milletlerin kaderindeki bu çevrimsel dönüşüm üç farklı aşamada meydana gelir: Her bin yılda bir, bir dinin yerine başka bir din gelir. İki yüz kırk yılda bir, bir devletin yerine başka bir devlet gelir. 20 yılda bir ise bir kralın yerini başka bir kral alır (R:3/219).

Bir kılavuz olmadan insanların doğru bilgiyi elde etmeye güçleri yetmediğinden Allah peygamberler gönderir. Gizlilik döneminde altı peygamber ve yedinci lider ortaya çıkar. Bu liderlerden her biri hikmeti getirir. Peygamberler dinin kanunlarını koyarlar. Bu peygamberlerin ölümünden sonra dinin kanunları onların varisleri tarafından korunur. Zamanla ahlaksızlık ve cehalet dine üstün gelir. Mezhep çatışmaları başlar ve insanlar gruplara bölünür. Bunun üzerine Allah yeni bir peygamber ve şeriat gönderir. Yedinci lider silsileyi tamamlar ve gizli gerçekleri açığa çıkarır. Böylelikle gizlilik dönemi sona erer ve ahlaki çöküş sonlanır (Abouzeid, 1987:400).

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İhvan insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve insanın mutluluğunun kendisi ve çevresi ile olan ilişkilerinde yattığını kabul eder. Ayrıca tek tek insan fertlerinin kendi mutlulukları ya da mutsuzluklarını tercih etmede sahip oldukları belirleyici role vurgu yapan İhvan, bu nedenle *Siyaset Risalesi*'nde bir kişinin dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşması için nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini ele alır.

Buraya kadar ahlak-siyaset ilişkisi ve siyaset çeşitlerine kısaca değindik. Burada dikkat çekilmek isten husus, İhvan'ın *Siyaset Risalesi* olarak kaleme aldığı risalenin, siyasetin dördüncü türü olan özel siyaset yani kişinin ailesi, dostları, komşuları ile ilişkilerini düzenleyen siyaset ve beşinci türü olan kişisel siyaset yani kişinin beden ve nefsi ile ilişkisi etrafında şekillenmesidir. Metafizik bilgi türleri içinde insanın ulaşabileceği en değerli bilgi olan Tanrı bilgisini elde etmek için ilk basamak, bilindiği gibi insanın nefsini tanıması, fiillerinde Tanrı'ya benzemeye çalışması idi. Bu açıdan bakıldığında İhvan'ın siyaset başlığı altında neden siyasetin bu türünü tartıştığı anlaşılabilir.

İhvan bu risaleyi yazma amaçlarının "*Kişiyi hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaştıracak olan cismani ve nefsani siyasetin vasıflarını bir araya getirmek*" olduğunu ifade eder. Kişiyi dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak bilgileri içeren bu risaleyi siyaset risalesi olarak isimlendirmedeki maksatlarını ise; "*Bu risaleyi okuyan kişinin nefsini gerektiği şekilde yönetmesi, sorumluluğu altında olanlara onu okuması, toplantı zamanlarında onlarla müzakere etmesi ve nefslerin ondan faydalanması*" şeklinde açıklamıştır. Risaleyi yazma amaçlarından da anlaşıldığı gibi İhvan'a göre bu risalenin önemi bu risaleye vâkıf olarak onda istenen şeyleri yapan kişinin -Allah dilerse- dünya ve ahirette büyük bir mutluluğa ulaşmasıdır (R:4/209-210).¹

İhvan siyaset ilmine sahip olarak kendi mutluluğunu gerçekleştiren kişinin bununla yetinmeyerek başkalarının mutluluğu için uğraşmasını tavsiye eder. Her insanın kendi mutluluğunu gerçekleştirecek akli ve amelî melekelerine sahip olmaması bu kimseler için bir yol göstericiyi gerekli kılar. Yol göstericilik ya da

¹ İhvan *Siyaset Risalesi*'ni insanı mutluluğa ulaştıran şeyleri bir arada topladığı için *Camia* (el-Faslu'l-Camia) olarak da isimlendirmiştir (R:4/209).

öğreticilik adı her ne olursa İhvan'a göre insanları doğru yola davet etmek nihai noktada Tanrı'da son bulur¹. Bu insanın Allah'ın halifesi olmasının da doğal sonucudur. Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir: İnsanın Allah'ın halifesi olması İhvan'ın mutlak insan görüşü ile birlikte düşünülmelidir. Yani her insanda bu halifelik potansiyel olarak mevcuttur. Ancak insanların hepsi bu potansiyeli fiiliyata dökemediklerinden kendilerine doğruyu gösterecek birine ihtiyaç duyarlar. İhvan'ın *Siyaset Risalesi'ne* vâkıf olan kimselerden kendilerindeki bu bilgileri başkalarına da öğretmelerini isteme nedeni budur. Ve bu nedenle İhvan "nefsin yönetilmesi" başlığı altında kendisini yönetebilen insanların başkalarını nasıl yönetmesi gerektiği üzerinde durur. İnsanın kendi mutluluğu elde etmek için nasıl bir siyaset uygulaması gerektiği konusuna geçmeden önce İhvan-ı Safa'nın insan görüşünü ele alacağız.

2.1. İhvan-ı Safa'nın İnsan Görüşü

İnsanı ebedî kurtuluşa götüren siyaset felsefesi konusunda İhvan-ı Safa'nın düşünceleri ile ilgili genel bir çerçeve sunmaya çalıştık. Şimdi de bu siyasete konu olan insanı ele alacağız.

İhvan-ı Safa *Risaleler'*de insanı sadece ahlaki bir varlık olarak değil, aynı zamanda fiziksel ve metafiziksel bir varlık olarak tanımlayıp konumlandırmaktadır. Bütüncül bir varlık olarak tasvir edilen insan parçalanmış, bedeni ve ruhu birbirinden koparılmış sıradan bir varlık değildir. İnsan Tanrı'dan sonra varlıklar âleminin ikinci ve en önemli varlığıdır (Filiz, 2001:102-103). "İnsan küçük âlemdir" benzetmesinden yola çıkılarak yapılan bu yorum, ay altı ve ay üstü âlemdaki bütün varlıkların özelliklerini kendinde toplayan insanın ontolojik değerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

¹İhvan'a göre bir kişi siyaset ilmine sahip olup mutluluğu elde ettikten sonra, kendisinde mevcut olan bu ilmi öğrenmeye uygun olan kişilere de öğretmeli ve onlara ihsan etmelidir. (Burada İhvan, Hz. İsa'ya atfettikleri "Hikmetin ehline verin" sözünü nakleder R:4/138). Çünkü her insan kendisini mutluluğa ulaştırır, ancak zaman ve şartların değişmesiyle de değişen fiillerin hangileri olduğunu kendi başına bilemez. Dolayısıyla nelerin iyi, nelerin kötü olduğunun bilinmesi için insanların yol göstericiye ihtiyacı vardır. Bu bağlamda kanun koyucular bütün insanların öğreticisi, eğiticisi ve üstadıdır. Kanun koyucunun eğiticisi melekler, meleklerin ki külli nefis, külli nefsin ki de Faal akıldır. Son noktada bunların hepsinin öğreticisi Allah'tır (bkz. R/3:479-481; Bircan, 2001:94). İlim öğreten kişi baba gibidir. Babanın bedeni şekillendirmesi gibi, öğretmen de ruhu şekillendirir. Öğretmen ruhu bilgi ile terbiye eder ve ebedî nimet, lezzet ve mutluluğun yolunu gösterir (R:4/47).

Daha önce ifade ettiğimiz İhvan'ın varlık âlemi ve sayılar arasında kurdukları analogi; sayılar, evren ve insan arasında kurdukları sayısal ilişkide de ortaya çıkmaktadır. İhvan'a göre vücudun dokuz ayrı noktası göklerin dokuz tabakasına karşılık gelir; kemik, beyin, kas, damarlar, kan, deri, sinir, saç ve tırnaklar aynı gökler gibi birbiri üzerine sıralanmıştır. Vücuttaki on iki delik ise burçların on iki kuşağına delalet eder; iki göz, kulaklar, burun delikleri, meme uçları, ağız, göbek ve boşaltım kanalları. Dünyevi bölgeyi yöneten yedi gezegen ise vücuttaki yedi güce; çekicilik, duyum alma, sindirim, boşaltım, uyuma, hayal kurma ve yedi ruhsal güce (beş duyu, konuşma ve akli meleke) tekabül eder. Beş duyu beş hareketli gezegene, konuşma gücü aya ve son olarak akli meleke her şeyi aydınlatan güneşe karşılık gelir. Hatta vücuttaki rahatsızlıkların bile kozmik karşılığı vardır (R:3/9-12; Filiz, 2002:147).

İhvan'ın evren ve insan arasında kurdukları bu paralellik onların felsefelerinde önemli bir yerde durur. Tanrı'dan ilk sudur eden varlıklar da dâhil insan dışında kozmik düzen içinde yer alan hiçbir varlık, evreni temsil edebilecek yapıda değildir. Çünkü insan, varlık tarzı olarak canlı-cansız bütün varlık türlerini içinde bulunduran evren gibi, hem ruhani hem de cismani yapıdadır. Bu yönüyle de insan ay altı ve ay üstü âlem arasında orta bir yerdedir.

Allah'ın halifesi (R:1/294) ve yeryüzündeki bütün varlıklardan üstün olan insanın mahiyeti ve tabiatı ile ilgili görüşler *Risaleler*'de üç başlık altında toplanır:

- 1- İnsan, bildiğimiz et, kan, kemik gibi maddi öğelerden müteşekkil olan cismani bir varlıktır.
- 2- İnsan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır.
- 3- İnsan, bedeni bir elbise veya kılıftan, bir ev ya da binek hayvanından başka bir şey olmayan ve sadece nefsi nâtıkadan ibaret olan ruhani bir varlıktır (R:3/306; R:4/140-141).

İnsanı beden ve nefsin toplamı olarak kabul eden İhvan, insanı bedenden ibaret gören birinci görüşü kesinlikle reddeder. Zaman zaman bedenın nefis için bir araç olduğuna yapılan vurgular bir yana bırakılırsa İhvan'ın genel felsefesinde insan denildiğinde nefis ve bedenın toplamı olan varlık kastedilir. İnsan hakkında öne

sürülen bu görüşleri, İhvan'ın nefsin mahiyeti ile ilgili zikrettiği görüşlerle bir arada değerlendirmek gerekir. İhvan, insanın mahiyeti ile ilgili görüşlere paralel olarak, nefsin mahiyeti ile ilgili görüşleri de üç kısımda inceler:

- 1- Nefs, duyularla hissedilmeyen latif bir cisimdir.
- 2- Nefs, cisim olmayan ruhani bir cevherdir. Akledilir fakat hissedilmez. Öldükten sonra da kalıcıdır.
- 3- Nefs, beden mizacı ve dört ahlattan meydana gelen bir arazdır ve ölümden sonra yok olur (R:3/306).

Nefsle ilgili bu görüşleri sıraladıktan sonra İhvan özellikle üçüncü görüşü değinerek bu görüşü savunanlara cismiyyun denildiğini ifade eder. Cismiyyun, cisim ve onun arazları dışında bir şey kabul etmezler ve onlara göre ruhaniler, nurani cevherler ve akli suretler ilmin konusu olamaz (R:3/306). İhvan kökleri Aristo'ya kadar giden, nefsin beden mizacı olduğu şeklindeki görüşü kabul etmez. Çünkü bir şeyden ortaya çıkan o şeyin cevheri olur. Beden cisimdir, nefis ise cisim olmadığı gibi cismin arazlarından da değildir (R:3/307).¹ Üstelik semavi ve ruhani bir varlık olan insan nefsi, sudur sürecinde üçüncü sırada yer alan Külli Nefs'in ay altı âlemdeki prototipidir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İhvan insanı ne bedenden ne de nefsten ibaret gören görüşü kabul eder. Onlara göre insan, "Maddi beden ve ruhani nefsin toplamıdır" (R:1/253-255; R:3/330). Nefs ve beden birbirini dışlayıcı olmaktan ziyade, birbirini tamamlayıcıdır. "Beden et, kan ve benzerlerinden oluşan derinlik, uzunluk ve genişlik gibi üç boyuta sahip olan ve duyularla hissedilen bir cisimdir. Nefs ise zatı itibari ile canlı olan semavi ve ruhani bir varlıktır. Bilkuvve bilen, idrak eden ve tabiatı itibariyle faildir. Nefs ve beden bir arada olduğunda ortaya çıkan varlık hissedilir, görülür, konuşulur, soru sorulur, âlim ve arif olur. Bu varlık öldüğünde ise ilim ve sanat gibi duyularla algılanan faziletler yok olur" (R:3/307; R:4/147, 152, 201).

¹ İhvan nefsin beden mizacı olmadığı hareket ilkesine dayandırarak açıklamaya çalışır. Cisim ya hareketlidir ya da hareketsiz. Ancak bizim gözlemlerimiz beden mizacı bazen hareketli bazen hareketsiz olduğunu gösterir. Bu durum bedene hareket veren bir varlığın olmasını gerekli kılar. Bu varlık ise nefsten başka bir şey değildir (R:3/307).

Ruhani bir varlık olarak kabul edilen nefis, *Risaleler*'de üç ana mertebede incelenir: İlki insani nefisler, ikincisi insani nefsin üstünki nefisler, üçüncü ise insani nefsin altındaki nefislerdir. Toplamda ise on beş mertebe mevcuttur. İnsan nefsinin üstündekiler yedi mertebedir. Bunlardan ikisi: meleki/hikemî ve kutsi/namusi/nebevi rütbedir. İnsan nefsinin altındaki yedi mertebeden ikisi hayvani ve bitkisel nefis derecesidir (R:1/298).

İhvan insani nefsin bitkisel, hayvani ve nâlık güçlerine Yeni Platoncu yaklaşımla hikemî ve meleki güçleri de ekler. Anlaşıldığı gibi insani nefis, kendinden üstün olsun aşağı olsun bütün nefislerin özelliklerini kendi varlığında barındırma potansiyeline sahiptir. Ancak, kendinden aşağı seviyede bulunan bitkisel ve hayvani nefislerin bütün özelliklerini yaratılıştan taşıırken, kendinden üstün olan meleki ve nebevi nefislerin özelliklerini sonradan kazanmak durumundadır (Filiz, 2001:115; R:4/102-103).

İnsan nefsinde bulunan birbirinden farklı bu güçler üç ayrı nefsin varlığına değil nefsin isim, sıfat ve fiillerindeki farklılığına işaret eder (bk R:2/290). İnsanı ay altı âlemdeki diğer varlıklardan üstün kılan onun nâlık nefsidir. Akıl sahibi olduğu için insan yüce, şerefli ve faziletli olanı tercih eder ve bu şekilde bir takım ilim ve faziletlere sahip olur. Yine nefsanî cevherde bulunan nutk sanatı ile ay altı âlemdeki diğer varlıklar içinde en üst mertebeye yerleşir, diğer canlılardan ayrılarak ruhani âleme yakın olur (R:1/359).

Farabi de nefste var olan düşünme gücünün insanı diğer canlılardan ayırdığını ve onlara üstün kıldığını ifade eder. Varlıkları mümkün ve zorunlu varlık olarak iki temel kısma ayıran Farabi'ye göre, mümkün varlıklardan bir alt basamakta yer alanlar üst basamakta yer alan varlıklara hizmet eder. Sadece düşünen canlı olan insan, ay altı âlemdeki mümkün varlıklar içinde kendisinden başka bir mümkün varlığa hizmet etmez (Farabi, 1980:33). Çünkü nâlık güç sayesinde ortaya çıkan düşünme eylemi ile insan ilim ve sanatlara sahip olur. Fiillerin güzel ve çirkinini de yine bu güçle ayırt eder (Farabi, 1987:29-30; Farabi, 1980:2-3).

Beden ve nefis arasındaki ilişkiye tekrar dönersek, İhvan'a göre rahmin cenin için bir ev olması gibi beden de nefis için bir evdir. Cenin oluşumunu tam olarak tamamladıktan sonra rahimden çıkar. Bunun gibi nefste tam olgunluğa ulaştığında

bedenden ayrılır. Ölümle birlikte bedenın nefsten ayrılışı çocuğun doğumu gibidir. Çünkü bedenın ölümü nefsin doğumudur. Çocuğun doğumunun onun rahimden çıkmasından başka bir şey olmaması gibi nefsin doğumu da bedenden ayrılmasından başka bir şey değildir (R:3/7, 35, 37; R:4/141)¹. Dolayısıyla İhvan'a göre beden nefis için dünya ve ahiret arasında bir yoldur (R:3/42).

İhvan nefis ve beden arasındaki ilişkiyi gemi ve rüzgar arasındaki ilişkiyle açıklamaya çalışır. Buna göre beden bütün parçaları sağlam olarak denizde ilerleyen ve içinde yolcuları olan bir gemi gibidir. Bu gemiye hareketini veren rüzgardır. Rüzgar estiğinde gemi hareket eder, dindiğinde durur. Beden de gemi gibidir. Bedende hiçbir hastalık olmasa dahi, nefis bedeni terk ettiği an beden hareketsiz kalır. Buradan çıkan sonuca göre gemi rüzgarın taşıyıcısı ve cevheri olmadığı gibi, beden de nefsin taşıyıcısı ve cevheri değildir. Rüzgar gemiden bir kere çıktıktan sonra onu geri getirmek mümkün değildir. Nefis bedenden ayrıldığında da durum aynıdır. Artık rüzgarın gemiye dönmesinin mümkün olmaması gibi, nefsin de bedene dönmesi mümkün değildir. İhvan'ın burada dikkat çektiği husus, rüzgar gemiden ayrıldığında gemi helak olurken, rüzgarın ufuklarda esmeye devam etmesidir. Yani beden helak olurken nefis, ahiret yurdunda yaşamına devam eder. Nefis cevheri itibari ile canlı iken beden cevheri itibari ile canlı değildir. Ayın ve yıldızların ışığını güneşten almaları gibi beden de canlılığını nefsten alır (R:4/214-215; R:3/36).

Beden nefisle birlikte olduğu sürece tam manasıyla huzura eremez. Çünkü nefsin cevheri semavi âlemi de ruhani âlemdir. O zâtı itibariyle canlıdır, yeme, içme, giyinme gibi ihtiyaçları yoktur. Bunlar hayatta kalabilmesi için bedenın ihtiyacı olan şeylerdir. İnsanın ihtiyaç duyduğu her şey bu dünyanın ihtiyaçlarındandır (R:3/44). İhvan hayat ve ölümü beden ve nefis arasındaki ilişki bağlamında ele alır. Hayat nefsin bedeni kullanmasından başka bir şey değildir. Ölüm de nefsin

¹ İhvan, nefsin bedenle olan birlikteliğini bir hükümdarın ahlaksız bir kadına olan aşkı ile anlatır. Kötü ahlakına ve kendisine verdiği zarara rağmen hükümdarın bu kadından ayrılamaması gibi nefis de -madde olmasından dolayı bozulmaya maruz kalan- bedenın olumsuzluklarından etkilendiği halde bu dünyada olduğu sürece bedenden ayrılamaz. Sonuç itibari ile nasıl ki hükümdar bu kadından ayrılmadıkça huzur bulamaz ise nefis de bedenden ayrılmadıkça huzur bulamaz (R:4/152).

bedeni kullanmayı bırakmasından başka bir şey değildir. Tıpkı uyanıklık durumunda nefsin bedeni kullanıp, uyku halinde kullanmaması gibi (R:3/35).

İhvan'ın ruh ve beden hakkındaki görüşlerine temas ederken, insanın ruhani yönünü kabul ederek, maddi yönü olan bedenini dışlama yoluna gitmediğini söylemiştik. Beden ve nefis ârizi fiiller ve sonradan eklenen sıfatlardaki ortaklık dışında farklı sıfatlara, zıt durumlara sahip iki cevherdir. İnsan bedeninden dolayı bu dünyada kalmayı isterken, nefsinden dolayı ahiret yurdunu istemektedir. Yine insan hayat-ölüm, uyku-uyanıklık, ilim-cehalet, iyi-kötü gibi ahlak, fiil ve sözlerine dair bir çok zıtlığı tabii olarak kendinde barındırır (R:1/253-254; R:3/35). İhvan'ın amacı bu risaleyi okuyarak nefis ve beden yönetiminin bilgisine vâkif olan kişinin bu zıtlıkları en aza indirerek kendisi için en faydalı olanı tercih etme yetisine sahip olabilmesidir.

Risaleler'i yazmadaki amaçlarından da anlaşılacağı gibi her ne kadar asıl mutluluğun ahirette elde edileceğini kabul etse bile İhvan, mutluluğu sadece ahiretle sınırlandırmaz. Topluluğa göre insanın iki yönden menfaati vardır. Birincisi dünyevi olan bedenî menfaatler, ikincisi uhrevi olan ruhi menfaatlerdir. İnsan ancak bedenî ve ruhi siyaseti kullanarak kemale erdiğinde insanlık ismini hak eder. Yani İhvan'a göre insan, beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır ve her ikisinin de menfaatini gözetmelidir¹.

Her fırsatta züht hayatını övmelerine rağmen dünyevi ve uhrevi mutluluk şeklinde yaptıkları mutluluk taksiminde dünyevi mutluluğu zenginlik, sağlık, dostlara sahip olmak şeklinde tasvir ederler. Hem dünyevi iyilikleri mutluluk saymaları hem de züht hayatını övmeleri arasındaki çelişkiyi “*Bizim için tercih edilen insanın yalnız yaşamasıdır ancak topluluğumuz henüz buna hazır olmadığı için bunu emretmiyoruz*” sözleriyle ortadan kaldırmaya çalışırlar. Buradan çıkan sonuca göre insanların çoğunluğu toplum içinde yaşamak ve bir toplum içinde yetkinliğe ulaşmak durumundadır. Toplum içinde hayatı idame ettirmenin de belli kuralları olduğu düşünüldüğünde İhvan'a hak verilebilir (R:1/313; R:4/216).

¹ İhvan nefis ve ruh kelimelerini müteradif olarak kullanmış genel olarak da nefis kavramını ruh kavramına tercih etmiştir. Ancak İhvan bir yerde genel felsefelerine uymayarak nefis-beden çatışması yerine nefis ile ruhun çatıştığını öne sürmektedir. Oysaki İhvan baştan beri nefsi ruhani ve değerli bir varlık olarak görmektedir (Filiz, 2001:118). Bu nedenle bu çalışmada nefis kavramı, ruh kavramı ile aynı anlamda kullanılacaktır.

Bir başka yerde İhvan, mutluluğu iç ve dış mutluluk olmak üzere iki kısma ayırır. İç mutluluğu da beden ve ruh mutluluğu şeklinde iki bölümde inceler. Bedenin mutluluğu sağlıklı ve güzel olması iken, nefsin mutluluğu zeki ve güzel ahlaklı olmasıdır. Dış mutluluk da iki çeşittir. Kişinin mal-mülk sahibi olması ve dostlarının bulunmasıdır. Buna bağlı olarak zenginlik de iki türlüdür: Biri cismani diğeri nefsanî zenginliktir. Nefsanî zenginlik ilim, cismanî zenginlik ise maldır (R: 4/47-49).

Aslında Farabi gibi İhvan-ı Safa da mutluluğu ruha özgü kılmakta ve mutluluğu sadece kendisi için istenen son yetkinlik olarak kabul etmektedir. Onlara göre sadece mutluluk kendisi için istenmelidir. Her şey iyi olması bakımından istenirken iyi, kendisi için istenir. Mutlak iyi, mutluluktur. Bu nedenle mutluluk da başka bir şey için değil, kendinden dolayı istenir (R/1:303). Farabi de dünya ve ahiret mutluluğunu açıklarken ilk ve son yetkinlik ifadelerini kullanır. İlk yetkinlik bu dünyada iken kişinin ahlaki erdemlere sahip olması ve buna uygun hayat sürmesidir. Son yetkinlik ilk yetkinliğe sahip olan nefsin, öldükten sonra ulaşacakları mutluluktur (Farabi:1987:39). Mutluluk ile nefsin bedenden arınması arasında paralel bir ilişki vardır. Çünkü nefis, maddeden ne kadar sıyrılırsa “İlk olana” ait kavrayışı o derece artar (Farabi, 1997:43). Gerçek mutluluğun ahirette olması yetkinleşmenin ruh bedenden ayrılınca kadar devam eden bir süreç olmasından kaynaklanır. Neticede son yetkinlik, ancak ölümle birlikte gerçekleşir (Bircan, 2001:93).¹

İhvan insan görüşüyle ilgili olarak bu dünyada hem beden hem de nefsin mutluluğunu hedefler. Ahirette insanın mutluluğunun hangi açıdan olacağı ise, nefis ve beden ölümünden sonraki durumu göz önüne alınarak cevaplanabilecek bir sorudur. Ölümünden sonra nefis ve bedeninin durumu ile ilgili İslam filozoflarının

¹ Platon, gerek mutluluk tanımı gerekse mutluluğun tam olarak nerede gerçekleşeceği ile ilgili ortaya koyduğu görüşler ile de İslam filozoflarını etkilemiştir. Ona göre, “en yüksek iyi” mutluluktur ve mutluluk da bu madde âleminden kurtulup idealar âlemine ulaşmakla gerçekleşir. Ayrıca ona göre ruh bedende bulunduğu sürece zindanda olduğundan ruhun mutlu olması için bedenden kurtulması gerekir (Platon, 2001:517c; Akarsu, 1982:103-104). Aristo da mutluluğun “en iyi” olduğu noktasında Platon ile hemfikirdir. Ancak en iyiden anladıkları şey farklıdır. Platon’a göre en iyi; iyi ideasıdır ve ruhun bedende olduğu sürece buna ulaşamaz. Aristo ise ideaların varlığını kabul etmez ve bu dünyadan soyutlanan bir mutluluk anlayışına karşı çıkar (Aristoteles,1998:1217-a,1219a).

genel kanaati şudur: Nefsin bedenden ayrılmasıyla, dünya hayatında ilk yetkinliğe ulaşan nefsin ahirette elde edecekleri son yetkinlik ve mutluluk, nefse ait yetkinlik ve mutluluktur.

Ölümden sonra bedenin durumu ile ilgili açık bir şey söylememekle beraber cisimden bağımsız, ilahî ve ruhani bir varlık olarak tasvir ettiği nefisle ilgili söylediklerinden yola çıkarak Kindi'ye göre ölümden sonra nefsin baki kaldığını söyleyebiliriz. Pisagor'u referans alan Kindi'ye göre insan bu âlemden bir arabanın geçitten ve köprüden geçtiği gibi gelir geçer. Kurtuluşa ermiş olan insanların gelecekteki yeri ve makamı ise ölümden sonra nefsin gideceği, en yüce ve şerefli âlemdir. Orada nefs Yaratıcı'sına yakın olur ve O'nu duyu ile değil akıl gözü ile görür. Platon'un da dediği gibi bu mertebeye bütün nefsler ulaşamazlar. Hem bu dünyada hem de öbür âlemde nefsin bu şerefli mertebeye ulaşması ancak, kirlerden temizlenmesiyle mümkündür (Kaya, 2002:245-246; Çağrı, 2000:79). Bu ifadelerden yola çıkarak Kindi'ye göre ölümden sonra nefsin bedensiz olarak varlığını sürdüreceği söylenebilir.

Farabi'ye göre ise insan ölümden sonra üç durumla karşılaşır: İlki hem nazari hem de amelî yetkinliği elde eden yani erdemli fiiller işleyerek ebedî mutluluğu hak eden insanların durumudur. İkinci grup nazari yetkinliği elde ettiği halde amelî yetkinliği elde edemediği ve yanlış gayeler peşinde koştuğu için ebedî olarak mutsuz olan fasık insanların durumudur. Üçüncüsü ise ne amelî ne de nazari yetkinliğe sahip olan, maddeye sıkı sıkıya bağlı olduklarından kendileri için mutluluk ve mutsuzluğun söz konusu olmayacağı cahil nefslerdir (Bircan, 2001:377-382). Açıkça anlaşıldığı gibi Farabi nefis bedenden ayrıldıktan sonra bedenin varlığını sürdürmesini ya da yeniden diriltilmesini söz konusu bile etmemektedir. Cahil insanların ölümden sonra varlıklarının tamamen yok olmaması ise bu kişilerin maddeyle olan sıkı bağlarından kaynaklanır.

İhvan'a göre ölümden sonra nefis ve bedenin durumunun anlaşılabilmesi için önce nefis ve beden arasındaki fark iyi bilinmelidir. Onlara göre İnsanların çoğu nefisini, nefis ve beden arasındaki farkı bilmezler. Bu nedenle de kendilerini bedenlerine ve dünya hayatının iyileştirilmesine hasrederler. Nefisini bilen insanlar ise nefsleri ve ahiret hayatıyla ilgili işler için çaba gösterirler (R:3/237, 244).

Ölümünden sonra beden toprak olurken İhvan nefsin iki durumla karşılaşacağını ifade eder. Eğer inanan bir nefis ise ölümle birlikte melekût âlemine yükselir ve kıyamet gününe kadar huzur için de olur. Kafir, fasık ve kötü bir nefis ise kıyamet gününe kadar azap ve korku içinde kalır. Kıyamet günü ise hem iyi hem kötü nefisler, hesaba çekilmek üzere -Allah dilerse- yeni bir bedene döndürülürler (R/3:238). Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı gibi İhvan, bedeninin yeniden diriltileceği görüşündedir ancak mahiyeti hakkında açık bir şey söylememektedir. Onlara göre, bedeninin yeniden dirilmesine inanmayanların ve tasavvur etmeyenlerin nefsinin yeniden dirilmesinden bahsetmeleri hikmete uygun değildir. Çünkü bedeninin dirilmesini düşünmek, nefsinin dirilmesini tasavvur etmeyi kolaylaştırmaktadır (R:3/246).

İhvan ahiret hayatında insanın yeni bedeni ile duyacağı hazların ruhani, elemelerin ise maddi olacağını söylemektedir. Çünkü İhvan'ın nefis ve beden anlayışına göre elemeleri hisseden hayvani nefistir ve o da bedene bağlıdır. Dolayısıyla nefis bedenden mücerret olursa beden ve bedene bağlı güçlerden kaynaklanan elemelerden kurtularak mutlu, aksi durumda ise bedene bağlı kalarak mutsuz olur. Bunun doğal sonucu olarak İhvan, cennet mutluluğunun ruhani/meleki, cehennem elemelerinin ise hissî/hayvani/şeytani olacağı sonucuna varmaktadır (R:3/49-53; bkz. Bircan, 2001:369).¹

Risaleler'e göre bu dünyada yetkinlik kazanarak maddi şeylerden kurtulan nefisler cennettir. Uhrevi mutluluk da budur. Buna karşılık madde denizinde dalan ve cehalet içinde kalan, bedenî şeylerden kurtulamayan nefisler ikinci oluşla birlikte döndürüldükleri bedenlerine bağlı kalarak, oluş ve bozuluştan kurtulamazlar. Onlar cehennemdedir ve asıl mutsuzluk da budur (R:3/247).

Diğer taraftan İhvan, peygamber ve filozofların nefis ve beden hakkındaki görüşlerine yer verirken hem peygamberlerin hem de filozofların, bedenle ilgili

¹İhvan'a göre cehennem yapılmış maddi bir şey olduğu inancı nefsin cevherini bilmeyen, madde denizine kapılmış kimselerin görüşüdür. Onlar göre cehennem ay feleğinin altındaki oluş ve bozuluş âlemidir. Cennet ise maddi nesnelere, oluş ve bozuluşun olmadığı, sürekli canlılığın olduğu ruhlar âlemidir ve uçsuz bucaksız semalardır. Cehennem ehli, âlemdeki diğer varlıklardan elem ve acılara maruz kalan canlılar gibi hayvani bedenlere bağlı kalmış nefislerdir. Cennet ehli ise her türlü acı ve elemden uzak bir rahatlık içinde felekler âleminde ki meleki nefislerdir (R:1/137; R:2/60-61; Bircan, 2001:371).

şeyleri önemsemediklerini örnekler vererek vurgular. Çünkü ölümden sonra baki kalan nefstir. Bu nedenle onlar bedenlerini, nefsleri için kötü bir şey olarak ya da bir örtü, sırat, berzah ve araf olarak kabul ederler. Sokrat, kendi tercihi ile zehir içmiş ve bedeninin yok almasına razı olmuştur. Bu dünyaya ait lezzetlere meyiletmeyip zühd hayatı yaşamış ve ruhlar âleminin mutluluğuna rağbet etmiş ve insanları da buna davet etmiştir. Platon, Aristo ve Pisagor da nefsin kalıcı olduğunu ve öldükten sonra nefsin kurtuluşa ereceğini kabul eden Yunan filozoflarıdır. Bütün peygamberler de baki olan nefis olduğu için ölüncüye kadar her türlü sıkıntıya katıldılar ve bunun karşılığında öldüklerinde nefsleri semaya yükseldi. Bu bağlamda İhvan Kerbela günü Ehli Beyt'in bedenlerini feda etmelerinin nedenini de nefsin kalıcı olmasına bağlar (R:4/25-32).

Sonuç olarak İhvan öldükten sonra insanların tekrar bedenlerine döndürüleceklerini kabul eder. Bedenin ikinci kez nasıl dirileceği konusunda ise açık bir görüş belirtmez. Bununla beraber İhvan'a göre nefslerin kıyametten sonra dönecekleri bedenin dünyadaki bedeninin aynısı olmadığı söylenebilir. Bedenlerine tekrar döndürüldükten sonra sorguya çekilen insanlardan bazılarının kazandıkları cennet mutluluğu ruhani/meleki, cehennem elemeleri ise hissî/hayvani/şeytanidir. Ruhani âleme bu bedenle çıkmanın mümkün olmadığını da çeşitli vesilelerle vurgulayan İhvan'a göre cennet hayatının sadece nefse özgü olduğunu ifade edebiliriz. Cehennem azabını maddi kabul etmelerinin sonucu olarak da cehennemde azap çekenin hem nefis hem de beden olduğunu söyleyebiliriz.

2.3. Bedenin Yönetimi (*fi's-Siyâseti'l-Cismâniyye*)

Beden ve ruh dengesi ilk dönem İslam filozoflarından itibaren İslam ahlak felsefesinin ana temalarından biri olmuştur. Çünkü bir kişinin yetkinliği ve mutluluğu, o kişinin hem bedenen hem de ruhen sağlıklı olmasına ve ikisi arasında kurulan dengeye bağlıdır. Kindi'nin *Def'ul Ahzan'ını* bir kenara bırakırsak İslam felsefe tarihinde ilk defa Ebu Bekr Razi, Platon'un kötülüğün bir tür ruh hastalığı olduğu görüşünden yola çıkarak “bedenî tıp” ve “ruhani tıp” ayrımı yapmış ve ruh sağlığı ile ilgili *et-Tıbbu'r-Rûhanî* isimli eseri kaleme almıştır. Kindi adı geçen eserde nefis hastalıklarından sadece üzüntüyü konu edinirken Razi eserinin kapsamını daha geniş tutarak İslam dünyasında ahlaka

dair ilk kapsamlı eser yazan filozof olmuştur. Razi'ye göre bedenî tıp fizyolojik hastalıkları önlenmesini ve hastalıklar ortaya çıktığında hastalıkların nasıl tedavi edilmesi gerektiği bilmeyi gaye edinir. Nefsani tıp ise ahlaki hastalıklardan korunmayı ve bu hastalıkların giderilerek insanın erdemli olmasını hedefler. Buna göre kişi nefsin üç bölümü olan nefsi nâtika, nefsi gazabiye ve nefsi şeheviyenin fiillerinde azalma ve çoğalma olmayacak şekilde kendini eğitmelidir. Çünkü insan, bu dünyaya ait olan şeyleri elde etme konusunda doyumsuzdur. Bu nedenle filozoflar hevayı kontrol etmekten de öteye giderek az miktarda yiyecek-içecek ve mal-mülk ile hayatlarını sürdürürler. Hatta bazıları daha ileri giderek insanlardan ayrı yaşarlar. Razi züht hayatını övmekle birlikte zühtte aşırı gitmeye karşıdır. Çünkü bu tutum dünyanın yıkımına ve insanlığın mahvına sebep olur (Razi, 2004:65; Çağrı, 2000:81-82).

Razi'nin ardından Farabi, *Fususul Medeni*'sinde beden ve ruh sağlığı ayırımına gider. Ona göre beden sağlığı, nefsin bedenden yapmasını istediği fiilleri, beden en tam ve mükemmel tarzda yapmasıdır. Nefsin sağlığı ise nefsin ve nefsin güçlerinin bedeni sürekli olarak iyi ve güzel fiillerde kullanmasıdır. Doktor ve devlet başkanı arasında kurduğu analogide Farabi, doktorun bedeni bir bütün olarak görüp ona göre tedavi uygulaması gibi nefsleri tedavi eden sultanın da nefsi bir bütün olarak görüp, onun güçleri arasındaki uyumu dikkate alarak nefsi tedavi etmesi gerektiğini ifade eder (Farabi, 1987:27).

İhvan-ı Safa da Razi ve Farabi'de olduğu gibi beden ve ruh sağlığı ayırımına giderek her birinin hastalık ve tedavi yöntemlerini ele alır. İhvan'a göre itidalden uzaklaşan bedende bir takım hastalıklar ortaya çıktığı gibi itidalden uzaklaşan nefslerde de birtakım hastalıklar ortaya çıkar (R:3/11-13). Burada bedenin hangi durumlarda itidalden çıkarak hastalıklara maruz kaldığı ve bu hastalıkları önlemek için nasıl bir siyaset kullanılması gerektiğine işaret edilecektir. Nefsin hastalıkları ve sağlığı ise bir sonraki başlık altında ele alınacaktır.

İhvan için beden yönetimi, bedenin sağlık ve sıhhatli olması için yapılması gereken şeyleri içerir. Dolayısıyla bu siyasete sahip olan kişi, neyin sağlıklı olup olmadığını bilerek bedeni için sağlıklı olanı tercih edebilir. İhvan insan bedeninin sağlıklı olmasında ilk olarak alınan gıdaların önemine değinir. Onlara göre

sağlıklı olan, gıda seçiminde elde edilmesi mümkün olan şeylerin tercih edilmesi ve gıdaların iki çeşitle sınırlandırılmasıdır. İhvan gıdalara üçüncü bir çeşit eklenmek istenirse, bunun sudan başka bir şey olmaması gerektiğini söyleyerek besinlerin iki çeşitle sınırlandırılması konusu üzerinde önemle durur. Buna göre insan, bedeni için temini mümkün olan gıdaları tercih eder ve yediği yemekleri iki çeşitle sınırlandırırsa gıdalardan dolayı bedenine herhangi bir zarar gelmez. Buna ilaveten bir kimse az yemeyi alışkanlık haline getirir ve belirli vakitler dışında yemek yemezse, bu kişinin tabiatı olması gerektiği gibi olur ve bedenin gereksinim duyduğu şeylerde eksilme ve artma olmaz (R:4/212).

İhvan çok yemek yemenin zararlarını Hz. Aişe'den gelen bir rivayetle destekler. Hz. Aişe, "Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin başına gelen ilk musibetin yeme-içme konusunda aşırı gitmek" olduğunu ifade eder. Çünkü insanlar aşırı yemek yediklerinde şişmanlar, nefsleri azgınlaşır, şehvet duyguları şiddetlenir. Bundan dolayı da kalpleri çürür, kör olur, bedenleri hastalanır, rablerini unuturlar, akılları noksanlaşır, hikmete düşman olurlar... (R:1/333). İhvan'dan önce de Razi, açgözlülük ve oburluğun, insana sonradan elem veren ve ciddi hastalıklara yol açan anormal bir durum olduğunu söyler.

Beden ve nefis yönetimiyle alakalı konulardan biri olan haz ve elemle ilgili İhvan Razi gibi düşünür. Maddi lezzetler elemin yok olmasıyla hayvani nefslerde hissedilen rahatlaktır. Elemler ise herhangi bir noksanlık ya da fazlalık sebebiyle mizacın itidalden uzaklaşması sonucu nefslerde hissedilen şeydir.

İhvan öncelikle lezzet ve elemleri ruhani ve cismani olmak üzere ikiye ayırmayı tercih eder. Cismani lezzetler insanın hayvani nefesine özgü iken ruhani lezzetler insani nefse özgüdür. Buna göre İhvan lezzetleri dört kategoride ele alır:

- 1- Nefsin yeme içmeden duyduğu hazdan kaynaklanan şehvi ve tabii lezzetler.
- 2- Cinsel ilişki ve öfke duygusundan kaynaklanan hayvani ve hissî lezzetler.
- 3- Nefsin kavramları ve varlıkların gerçekliklerini tanınması suretiyle ulaştığı insani ve fikrî lezzetler.

4- Nefsin bedenden ayrılmasıyla duyacağı ruhani ve meleki lezzetler.

Bunlardan ilk ikisi insanın nefsanî ve hayvanî nefesine özgü olan cismanî lezzetlerdir. Diğer ikisi insanî nefse özgü olan ruhanî lezzetlerdir (R:3/46, 50; Razi, 2004:76; Çağrıncı, 2000:110). Bedenin yönetilmesiyle ilgili cismanî lezzet türlerinden İhvan en fazla yeme içme konusuna değinir. Hz. Aişe'den naklettikleri hadiste de üzerinde durdukları gibi yeme ve içme insanın şehvet duygusunu tetiklediğinden bunda aşırı gidenler bedenî diğer isteklerinde tabii olarak aşırı giderler.

İhvan'a göre bir kimse sağlıklı bir bedene sahip olmak istiyorsa başta yeme ve içme olmak üzere oturma, kalkma gibi bedenini ilgilendiren tüm işlerde aşırıya gitmekten kaçınmalıdır. Bunlarda ölçülü olunmasına rağmen bir takım hastalıklar ortaya çıkarsa bunun nedeni, yıldızların hareketleri ve ilahî takdirdir. Çünkü fânî olan cisimler, var olmaları gereği oluş ve bozuluşa tâbidirler. Bu nedenle bir kişi davranışlarında itidali muhafaza etse bile hastalıklara maruz kalabilir. Buna göre insan bedeninde meydana gelen hastalıklar, sadece insan iradesine bağlı olan yanlış beslenmeden kaynaklanmaz (R:4/213).

Beden sağlığının bozulması bazen hastalığın tedavisinin bilinmemesi, bazen çevresel faktörler (cisime bitişik hava) bazen de yıldızların hükümlerinden kaynaklanır. Hastalık ilk üç nedenden ötürü ise tıbbî siyasetten uygun olan tedavi ile hastalıklar tedavi edilir. Ancak hastalıklar, yıldızların değişmez hükümlerinden kaynaklanıyor ise artık o hüküm takdir edildiğinden insanın elinden gelen bir şey yoktur. Bu kişinin yapması gereken kaderine razı olmak ve sabretmektir. Ancak insanların çoğu bunun farkında olmadıklarından, başlarına bir elem ya da hastalık geldiğinde yeme ve içmede aşırı gittiklerini düşünerek kendi kendilerini itham ederler ve kınarlar. Bu nedenle de sürekli üzüntü ve keder içinde olurlar. Bu durum üzüntülerinin daha da artmasına ve belaların daha uzun sürmesine neden olur (R:4/213-214). Gemi ve insan arasında kurulan metafora tekrar dönülürse geminin helakı ya yapısını oluşturan parçaların bozulup çözülmesiyle gemiye su girmesi ya da geminin şiddetli bir fırtınaya maruz kalması sonucu olur. Eğer gemide bulunanlar bu durumda ne yapacaklarını bilirler ise ellerinden geleni yaparlar ve sabrederek Allah'a teslim olurlar. Çünkü

başlarına gelen bu şeyin kendilerinden değil fırtınadan kaynaklandığını bilirler (R:4/215).

Gemi nasıl bir takım parçalardan oluşuyorsa beden de bir takım unsurlardan meydana gelir. *Risalerler*'de geçen ifadelerle göre insan bedeni kan, balgam, sarı safra ve kara safradan oluşan "ahlât-ı erbaa" denilen dört unsurdan müteşekkildir. Bu unsurların bedenlerde farklı oranlarda oluşu insanlarda dört farklı mizacın ortaya çıkmasının nedenidir (R:1/289).¹ Yine kişinin hem bedenen hem de ruhen sağlıklı bir yapıda olması, bu unsurların dengeli olmasına bağlıdır. Bedenin maruz kaldığı hastalık ve musibetlerin nedenlerinden biri, sahibinin onu önemsememesi nedeniyle bedenin mizacını oluşturan dört tabiatın birinin diğerine üstün gelmesi sonucu bedenin dengesinin bozulmasıdır.

Yukarıda da söylendiği gibi bedenin terkinin bozulmasına yol açan hastalıklar her zaman kişinin yeme-içme gibi şeylerde aşırıya gitmesinden kaynaklanmaz. Feleklerin hükümleri ve külli nefsten kaynaklanan etkilere maruz kalması durumunda da bedende bir takım hastalıklar ortaya çıkabilir. Böyle bir felakete maruz kalan kişinin ahiret yurduna intikal edinceye kadar sabretmekten başka çaresi yoktur. İhvan'a göre ilahî takdir ve yıldızların etkileri sonucu meydana gelen hastalık ve sıkıntılar insanı mutluluğa ve kurtuluşa götürür. Bu nedenle bu durumda olan kişinin bela ve musibetlere maruz kalarak imtihan edilenler gibi üzölmek yerine sevinmesi gerekir. Ancak insanlarda ortaya çıkan eksikliklerin hikmetini bilmeyenlerin ve ölümlü bir yok oluş olarak görenlerin bela ve hastalıklara maruz kaldıklarında korkuları artar. Ölümlü gerçekliğini de bilmelerinden dolayı sürekli üzüntü içinde olurlar. Onların üzüntüleri ölümlerine fayda vermez. Bu kişiler ahiretten çok dünya işleri ile meşgul olan ve gelip geçici olan nimetlere ulaşmada acele eden kimselerdir. Bu nimetlere ulaşamamanın verdiği azap onlardan ne hafifletilir ne de sona erer (R:4/212-215). Bu nimetlerden ümit keserek öölürler. İhvan'dan önce Kindî ve Razi'de bu dünyaya

¹ Vücudunda kan oranı fazla olanlar ilim öğrenmede ve hakikati kabul etmede önder olan "sıcak tabiatlı kimselerdir. Vücudunda balgam oranı fazla olanlar tembel, karakteri olgunlaşmamış "soğuk tabiatlı kimselerdir. Vücudunda sarı safra hâkim olanlar ise zeki olmayan, yumuşak huylu ve unutkan olan "rutubetli tabiatlardır. Son olarak vücudunda kara safra hâkim olanlar ise kuru tabiatlı kimselerdir ki bunlar sabırlı, kinci ve cimridirler (Koç, 1999:81-82; Fahri, 2004:135).

olan aşırı düşkünlük ve ölüm korkusu nedeniyle ortaya çıkan üzüntüyü ele almışlardır (bkz. Kindi, 1998:47-67; Razi, 2004:137-140).

Dünya nimetlerine aşırı düşkün olan kişiler bu nimetlere kavuşamadıkları için ya da sahip oldukları şeyler ellerinden gittiği için sürekli ıstırap çekerler. Yine insan tabiatının fâni oluşu gerçeğini göz ardı ettikleri için ölüm korkusuna kapılırlar. Bu durumda olan kişilerin yapması gereken, sahip olunan şeylerin ve bu dünyanın gelip geçiciliğinin farkına varmak ve asıl mekân olan ahirete yönelmektir (R:4/212-215).

Bir kimse herhangi bir hastalığa maruz kaldığında bu hastalığın nedenlerini araştırmalıdır. Tedavisi mümkün olan bir hastalık ise hastalığın türüne göre gerekli tedaviye yönelmeli, tedavisi mümkün değil ise sabretmelidir. Ancak her halükarda insan bedeninin fâni olduğunun bilincinde olmalı ve çabasını nefsinin bir hapisane olarak tasvir ettiği bedeninden kurtarıp Rabbine ulaşmaya hasretmelidir. Çünkü İhvan'a göre nefis bedenle beraber olduğu sürece Allah'a ulaşması ve hak ettiği mükâfatı elde etmesi mümkün değildir.

Bedenin nasıl yönetilmesi gerektiğini anlayan kişi öğrendiklerini, bedenini yönetmede kendisine ilke edinmelidir. İhvan'a göre bu siyaset dünyada mekân olan, uzunluk, genişlik ve derinlik, kuşatma ve kapsama dışında sıfatı olmayan kesif bedene has olan siyasettir. Cahil kimselerden çoğunun bedeni, nefsin taşıyıcısı, beden ve onun tabiatının özü zannetmeleri gibi yüklem taşıyıcı değildir. Beden gıdaların kuvvetiyle kuvvetlenir ve zayıflamasıyla zayıflar. Gemi ve beden arasında kurulan benzetmede de üzerinde durulduğu gibi nefis, beden ve onun arzuları için taşıyıcıdır. Nefis, kendisi için gerekli olan yöne bedeni götürür, beden hareketlerini yönetir ve kendisine uygun şeyde karar kılar. Mesela nefis ayağa kalkmak isterse beden ona göre iki ayak üzerinde dikilir, oturmak isterse de beden ona göre şekil alır. Uçma ve gökyüzüne yükselme gibi hareketler, nefis yoğunluğu olan bedenle bulunduğu sürece mümkün değildir. Ancak nefis, bedenden kurtulduğunda kendi başına yükselebilir (R:4/213).

Sonuç olarak bir kişi bedenî siyaset üzerinde düşünüp bedenini sağlıklı tutmak için elinden geleni yaptığında nefsinin elem ve keder ulaşmaz. Buna rağmen herhangi bir hastalığa yakalanırsa yine de üzülmemesi gerekir çünkü bu durumun

onun iyiliği için takdir edildiğini bilir. Ayrıca, bedenini en uygun siyasetle yöneten kimse ailesini, hizmetçilerini ve kölelerini de yönetebilir. Ailesini adil bir şekilde yöneten kişi kabilesini, kabilesini yöneten bütün şehir halkını yönetebilir. Bütün şehri gerektiği gibi yöneten ilahî kanunlara vâkîf olarak bu kanunları uygulayabilir. İlahî kanunları uygulayan kimse felekler âlemine, semalara, amellerini karşılığını alacağı ebedî âleme yükselir. Böyle bir durumda ölüm hikmettir. Eğer kişi ilahî kanunları uygulayacak güçte değilse, bu siyaseti tam anlamıyla öğrenmelidir (R:3/42).

Bu dünyada insanın yetkinliği için gerekli olan unsurlardan biri olan beden sağlığı için beden nasıl yönetilmesi gerektiği ile ilgili İhvan'ın görüşlerini verdik. Şimdi de insanın hem bu dünya hem de ahirette tam bir yetkinliğe ulaşması için nefesine nasıl bir siyaset uygulaması gerektiğini ele alacağız.

2.4. Nefsin Yönetimi (*fi's-Siyâseti'n-Nefsâniyye*)

Nefs ve beden, insanın iki yönü olarak ele alındığında, büyük çoğunluğu tıp alanında uzman olan İslam filozoflarının bedenle ilgili durumları önemsemedikleri ya da bedeni tamamen yadsıdıkları iddia edilemez. Bununla beraber nefsi, bedene önceledikleri de gayet açıktır. Üzüntüyü nefsin hastalıklarından biri olarak ele alan Kindi, ruhun bedene olan üstünlüğünden yola çıkarak ruhun menfaatinin sağlanması ve kendine özgü elemelerden kurtarılmasının, beden menfaati ve kendine özgü elemelerden kurtarılmasından daha önemli olduğunu dile getirir. İhvan'ın da sık sık vurguladığı gibi nefis yöneten ve baki olan, beden ise yönetilen ve fâni olandır. Bu nedenle nefsin iyi durumda olması fiillerini gerçekleştirmek için araç olarak kullandığı bedenin iyi durumda olmasından daha önemlidir. Buradan Kindi'nin bedeni hastalıkları önemsemediği şeklinde bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira filozofa göre bedeni hastalıkları tedavi etmek de insanın kendisine karşı görevleri arasındadır (Kindi, 1998:51). Nefs, bu dünyada olduğu sürece beden ile birlikteliğini devam ettirmek ve ancak bir beden içinde yetkinleşmek durumundadır. Bu gerçekten yola çıkarak İhvan önce beden yönetimini, sonra nefis yönetimini ele almıştır.

Nefsin yönetimini insanın toplumsal bir varlık olması gerçeğinden yola çıkarak ele alan İhvan, Farabi gibi düşünerek her insanın tek başına kötülüklerden

arınarak mutluluğa ulaşmasının mümkün olmadığını dile getirir. *Siyaset Risalesi*'nde toplumun bir parçası olan insanın, kendisini ve sorumluluğu altında olan kişilerin nefislerini nasıl yönetmesi gerektiği ele alınır. İhvan bir taraftan insanın sosyal tarafını ön plana çıkarırken diğer taraftan kendileri için asıl tercih edilenin yalnız yaşamak olduğunu ifade eder. Ancak topluluğun üyelerinin buna hazır olmadığı ve neslin devamının gerekli olduğu düşüncesi ile yalnızlığı emretmezler.

Daha önce ifade edildiği gibi beden yönetimi bedeninin sağlıklı olması için yapılması gereken şeyleri içerir. Nefsin yönetimi de aynı şekilde nefsin sağlıklı olması için yapılması gereken şeyleri içerir. Çünkü nefis, itidalden uzaklaşınca nefsin hayvani cüzünde cehalet, kötü ahlak, bozuk görüş ve kötü amel gibi hastalıklar ortaya çıkar. Bedeni hasta olan kişinin bu dünyada mutsuz olması gibi nefsi hasta olan kişi de ahirette mutsuz olur. Ebedî mutsuzluğa maruz kalmamak için nefsinde hastalık olan kişinin tedaviye yönelmesi gerekir. Nefsin tedavi yollarını bilmek için de nefsin doktorları olan peygamber ve filozofların kitaplarına başvurulmalıdır. Bu kitaplarda nefsin mahiyeti, dereceleri, sağlığı, nefste meydana gelen hastalık türleri ile pişmanlık, tevbe, güzel ahlak ve iyi davranışlarla nefislerin nasıl tedavi edileceği gibi konuların hepsi yer alır. Bunları yerine getiren kişi dünya hayatı ile ilgili işlerde aşırıya gitmez ve ahiret nimetlerine ulaşmak için salih amel işler (R:3/11-13).

İhvan'a göre nefsine güzel fiilleri yerleştirmek isteyen kişi iyi bir fiili herhangi bir karşılık beklemeden sırf iyi olduğu için yapmalı ve bu fiili yapmayı alışkanlık haline getirmelidir. Korkudan dolayı ya da karşılık beklenerek yapılan işler sonuç itibari ile iyi bile olsa bu iş hayırlı bir iş olmaz. Mükâfat talep etmese bile kendisinden bahsedilmesi için iyi iş yapan kimseler de münafık konumunda oldukları için yaptıkları işler hayırlı olmaz. Bundan dolayı da ruhanilerin yanında olmayı hak etmezler (R:4/216).

Nefislerin nasıl yönetilmesi gerektiğine geçmeden önce İhvan, ahlaklı bir kimsede bulunması gereken vasıflarını sıralar. Onlara göre, kendisine verilen emanete sahip çıkan, adaletle hükmeden, komşuları ile iyi geçinen, kurduğu dostluklarda çıkar gütmeyen, samimi olan, kanaatkâr olan, belalara sabreden, dünyalık şeylere

düşkün olmayan, kendi nefsi için istediklerini başkaları içinde isteyen kişinin ahlakı razı olunmuş ahlak, alışkanlıkları güzel, eylemleri de doğru olur (R:4/215).

İhvan diğer insanların iyiliğini gözetmeyle ilgili Hz. Muhammed'den gelen bir hadis üzerinde özellikle durur: "Bir mü'min kendisi için istediğini kardeşi içinde istemedikçe gerçek mü'min olamaz"¹. İhvan diğer insanların iyiliğini gözetme hususunda zikrettiği bu hadisi, başkaları için istenen iyiliğin kişinin yakınları ile sınırlandırılmış olduğunu düşünerek makbul bir söz kabul etmez. Bunun yerine, hadisteki "kardeş" kelimesi yerine "bir başkası" ifadesinin geçtiği sözü şerefli bir söz olarak kabul eder ve bu sözün sahibinin de faziletli bir hakîm olduğunu iddia eder (R:4/215).

İyi bir ahlaka sahip olan nefslerin özellikleri sıralandıktan sonra İhvan kardeşler, eş, çocuklar, köleler ve diğer aile fertlerinin yönetimini de nefsin yönetimi başlığı altında ele alır. Ailenin yönetimi için uygulanan siyaset üzerinde ihtilaf olmayan, herhangi bir engel çıkmadıkça değişmez bir âdet üzere uygulanan bir siyaset olmalıdır. Aile reisi olan kişi ailesini yönettiği siyasete ters bir uygulamada bulunmamaya ve bu siyaseti değiştirmemeye özen göstermelidir. Çünkü bir kimse ailesini alıştırdığı siyasetle yönettiğinde ve işlerini ona göre düzenlediğinde nefsi rahat eder. Aksi halde aileden biri hata yaptığında bu hatayı kendine nispet eder ve sürekli üzüntü içinde olur (R:4/216).

İhvan aile reisini kadınların hareketlerini her zaman kontrol altında tutması ve kadınların etkisi altında kalmaması gerektiği konusunda özellikle uyarır. Onlara göre kadınlar değişken tabiatlidir ve bu nedenle de çabuk hataya düşerler. Allah'ın koruduğu çok az sayıdaki kadın bundan müstesnadır. İhvan kadınların yönetiminden sonra ev reisinin ailenin diğer fertlerine nasıl davranması gerektiğine de bu risalede yer verir. Buna göre ev reisi çocuklara, kölelere ve hanesindeki diğer kişilere karşı üzerine düşeni yaptıktan sonra herhangi bir şeyde ihtiyaç içinde olduğunu onlara göstermekten sakınmalıdır. Çünkü ihtiyaç içinde olduğu ortaya çıkarsa aile içindeki değeri düşer, ağırlığı ve heybeti kalmaz.

¹ Hz. Enes (radiyallahu anh)'in rivayetine göre Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Sizden biri, kendi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek imana eremez" (Buhârî, İman 6; Müslim, İman 71, (45); Nesâî, İman 19, (3, 115); Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyamet 60, (3517); İbnu Mâce, Mukaddime 9, (66)).

Ayrıca kendisini küçük düşürecek kişilere derdini anlatmamalı, ihtiyaç içinde olduğunu belli etmeden mazeretini belirtmelidir (R:4/216).

2.5. Dostluğun Yönetimi (*fi's-Siyâseti'l-Eshâb*)

İhvan'ın nefsin yönetimi bağlamında ele aldığı konulardan biri de dostluğun yönetimidir. Dostluğun tanımı, çeşitleri, dostlar arası ilişkinin mahiyeti gibi konular ahlak felsefesinin ana konularındandır. Aristo iki nedenden ötürü insanların dosta ihtiyaç duyduğunu dile getirir. İlki dostluğun bir tür erdem olması ve hayat için en gerekli şey olmasıdır. İkincisi dostların yardımı olmadan mutluluğun imkânsız olması ya da dostlarla paylaşılmayan mutsuzluğun anlamsız olmasıdır. Aristo'ya göre dostluk gençlere yanılığa düşmemek için, yaşlılara zor anlarında yardım için, yetişkinlere ise güzel fiiller ortaya koymaları için gereklidir (Aristo, 1998:1155-a). İhvan da hem dünya hayatlarını güzelleştirmeleri hem de ahiret mutluluğuna ulaşmaları için insanların dostluğa ihtiyacı olduklarını düşünür. Bu nedenle kendileri dünya ve ahiret işlerinde yardımlaşma esasına dayalı İhvan-ı Safa cemiyetini kurmuşlardır. Dostlar ve özellikle topluluğun mensupları arasındaki ilişkilerin daha sağlıklı olması amacıyla kaleme alınan ve siyaset risalesine dâhil edilen dostluğun yönetimi bahsinde dost edinilen kişilere karşı temkinli bir yaklaşım sergilenir. İhvan'ın dost seçme konusundaki hassasiyetlerinin gizli bir cemiyet olmalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

İhvan'a göre bir insanın dostu ile ilişkisini yönetebilmesi için dostu hakkında tam bir bilgi sahibi olması gerekir. Bir kimsenin dinî ve dünyevi açıdan en uygun siyasetle dostlarını yönetebilmesi için dostlarından kendisine herhangi bir zarar gelmesinden emin olması gerekir. Çünkü dost edinilmek istenen kişi hakkında bilgi sahibi olunmadığı zaman tam anlamıyla yönetilemez, rızaları kazanılamaz ve sonuçta onlarla dost olunamaz.

İhvan akıllı bir kimsenin tanıdığı ve tam anlamıyla haklarında bilgi sahibi olduğu kişilerle dostluk kurması gerektiğini düşünür. Diğer taraftan güvenini hak etmeyen bir kimse olması ihtimaline binaen dostuna kendisi hakkında tam anlamıyla bilgi vermekten sakınmalıdır. Onlara göre herkese güvenilmemelidir. Çünkü peygamberlerle dostluk edenlerin çoğu hile yapmak için peygamberlere dost görünmüşlerdir. Peygamberlere dost görünen bu kişilerin asıl amacı

peygamberlerin sırlarını bilmek ve bu sırları ifşa etmektir. İhvan dost gibi görünen ama dost olmayan bu kişilerin münafık olduğunu ifade eder (R:4/217).

İhvan beden ve nefis yönetiminde tavsiye ettiği itidali, dostları yönetme konusunda da tavsiye eder. Buna göre bir kişinin, dostuna ne uzak ne yakın, ne yumuşak ne sert, ne yabani ne candan, ne cimri ne cömert, ne mutsuz ne neşeli, ne öfkeli ne de çok merhametli olması gerekir. Aynı zamanda dostlar iyilik yaptığında karşılığı verilmeli, kötülük yaptığında cezalandırılmalıdır. Af dilediğinde ise özrü yumuşak bir şekilde kabul edilmelidir. Dostlara ilim öğretilirken de taşıyabilecekleri ve gerektiği kadar ilim verilmelidir (R:4/217).

Bir insanın ailesinin, neslinin, eşinin ve oğullarının inancı ile dostlarının inancı, dostlarının inancı da kendi inancına aykırı olmamalıdır. Ne zamanki bir kişinin inancı ile yakınlarının inancı arasında zıtlık olursa, bu kişinin ailesi ve dostları, dini ve dünyası, ilmi ve ameli arasında da zıtlık olur. Bunun yanında ilim sahibi akıllı kişi, ailesi ve dostlarının inançlarının birbirine uygun olmasına da önem vermelidir. Akıllı biri için ailesi ve dostlarının birbirlerine muhalif bir yolda gitmesi doğru değildir. İhvan bir kimsenin ailesi ve dostlarına eşit bir şekilde muamelede bulunmasını öğütler. Bu bağlamda bir kimse, ailesinden ve dostlarından benzer güç ve yetilere sahip olanlarına aynı eğitim metodunu uygulaması ve ailesine öğretmediği şeyleri dostlarına da öğretmemesi gerekir. Zira onları tek bir yolda toplamalı, eğitim, bilgi, ibadet ve dinin emirlerini onlara aynı şekilde öğretmelidir (R:4/217).

Ailesine veya akrabalarına iyi davrandığı halde içlerinden biri kendisine karşı gelirse Hz. Muhammed'in amcası Ebu Leheb'e yaptığı gibi onu çevresinden çıkarmalıdır. Konuyla ilgili Rasulullah şöyle demiştir: *“Ey beni Haşim, insanlar bana kıyamet günü amelleri ve nesebleriyle gelmez sadece salih amel bana fayda sağlar”* Yine konu ile ilgili bir ayette ise Hz. İbrahim ve babası arasındaki ilişki ele alınır: *“İbrahim'in babası için mağfiret dilemesi sadece ona verdiği bir sözden ötürüdür. Allah'ın düşmanı olduğunu anlayınca ondan uzaklaştı* (Tevbe:9/114).¹ Konuyla ilgili Kur'an'da *“Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kavmin Allah ve*

¹ Hz. İbrahim'in iman etmemiş olan babasına verdiği söz ayette şu şekilde geçer: *“...Andolsun ki senin için mağfiret dileyeceğim. Fakat Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez...”*(Mümtehine:60/4)

Rasülüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin” ayeti de yer alır (Mücadele:58/22; R:4/217).

Sonuç itibari ile bir insanın yapması gereken sözleri ile kastettiğini anlayan ve davranışlarını ona göre düzenleyen, davranışlarındaki özü yakalayan zeki bir kimse ile karşılaştığında bu kişiyi himayesine alıp yönetmesidir. Eğer bu niteliklere sahip biri bulunursa bu kimsenin değeri bilinmeli ve sır onunla paylaşılmalıdır. Bir kimse dostlarını ve ailesini bu siyasetle yönettiğinde yani onlara ne uzak ne de yakın olduğunda âbidlerin ve Allah’a yakın olanların işlerini ve amellerini geçerli kılmalıdır (R:4/217).

Dostluğun yönetimi başlığı altında İhvan dost edinilmek istenen kişilere karşı nasıl davranılması gerektiği hususunda mensuplarına bir takım uyarılarda bulunur. Burada İhvan dostluk ilişkisine temkinli bir yaklaşım sergilese de *Risaleler*’de dost ya da kardeş olan kişilerin her konuda yardımlaşmaları gerektiği üzerinde özellikle durur. Öğretilerinde kardeşliğe yaptıkları vurgunun gereği İhvan-ı Safa mensuplarının din ve dünya işlerinde yardımlaşması gerekir.¹ İnsanlar arasında oluşan nefsanî bağ, bedenî bağdan daha değerli olduğundan kardeşlerden zengin olup ilim sahibi olmayan, malını ilmi olan kardeşi için harcarken, ilmi olup malı olmayan da ilminden kardeşlerine öğretmelidir (R:4/50).

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İhvan’ın bir araya gelme nedeni topluluğun dünyada refaha, ahirette de kurtuluşa ermesi için her birinin diğerleriyle yardımlaşması ve birbirlerine nasihat etmeleridir. Hatta birbirlerine olan nasihatleri din ve dünya işlerinde yardımlaşmalarından daha önemlidir. Onlar arasındaki bu yakınlığı sağlayan şey ise kendi ifadeleri ile birbirlerine duydukları sevgi, merhamet ve şefkattir. Kısaca ifade etmek gerekirse İhvan-ı Safa mensuplarının bedenleri ayrı olsa bile nefsleri tektir (R:4/141). Bununla

¹ İhvan kardeşlerin ilim ve mal konusunda yardımlaşmaları hususunda biri kör diğeri topal olan iki adamın dostluğunu örnek verir. Gözleri gören ama bedeni zayıf olduğundan yanındaki yükleri taşıyamayan kimse ile âmâ olan ancak bedeni güçlü ve yanında yükü olmayan kimse yol dostluğu yaptıklarında, gören kişi âmâ olan kişinin yolda ilerlemesine yardım eder, âmâ olan kişide gözleri gören ama güçsüz olan kişinin yükünü taşıyarak ona yardımcı olur. Bu şekilde ulaşmak istedikleri yere varırlar. Bu iki kişiden kör ve güçlü olan zengin ancak cahil kimse, gözleri gören ancak bedeni zayıf olan kişi de fakir ama âlim olan kişi gibidir. Gittikleri yol da nefsin bedenle olan birlikteliği gibidir (R:4/51).

bağlantılı olarak İhvan insanların birçoğunun aralarında dostluk kurmak istemelerine rağmen bunun mümkün olmadığını dile getirir ve insanların dostluk kurmalarına dört şeyin engel olduğunu zikreder: Kötü amel, bozuk görüş, kötü ahlak ve cahalettir.

İnsanın yaşadığı sosyal çevrenin karakteri üzerindeki etkisini düşünürsek İhvan'ın dost seçimine verdiği önemi de kavrayabiliriz. Onlara göre, bir kimse dost edinmek isterse ilk olarak dost edinmek istediği kimsenin dost ve kardeşliğe uygun olup olmadığını araştırmalıdır. Bunun için de dost edineceği kişinin durumunu incelemeli, soruşturmalı, mezhep ve itikadını öğrenmelidir. Çünkü itidalin dışında değişken tabiatlara sahip, kötü âdetleri olan kavimler vardır. Kötü huylara sahip kişiler ahiret gününe inanmayan, İblis'in kibrine, Ademin hırsına, Kabil'in kıskacılığına ve kötülüklerin temeli olan her şeye sahip olan kısaca dostluğa uygun olmayan kişilerdir. Dostluğa kabul edilecek kişinin iyi bir ahlaka sahip olması gerekir (R:4/42-43). Çünkü İhvan'a göre ahlak inanca, inanç ahlaka tâbidir. Bir kişi bir görüşe inandığında ya da bir mezhebe girdiğinde ahlakı ve karakteri o inanca ve mezhebe göre şekillenir (R:1/295).

2.6. Nefsin Yetkinleşmesinde İbadet (*fi'l-Garâbîn*)

İhvan toplum içinde yaşayan bir insanın nefsini nasıl yönetmesi gerektiğini, kişinin ailesi ve dostları ile olan ilişkisi çerçevesinde ele aldıktan sonra, nefsin yönetimini ve yetkinleştirilmesini kişinin içsel yolculuğu olan ibadetler bağlamında ele alır.

İhvan'ın ibadetler ve onların uygulanması ile ilgili düşüncelerini vermeden önce şeriat-hakikat yani dinin zahirî ve batnî yönünü nasıl değerlendirdiklerine değinmekte fayda vardır. İhvan'a göre şeraitin batnîni benimsemeksizin sadece zahirine yönelen kimse ruhu olmayan bir ceset gibidir. Şeriatin emirlerini yerine getiren kişi kâmil bir ruha, geniş bir nimete sahip olur. Bunlar insanı yüksek semalara ve yüce bir ruhaniyete yükseltir. Diğer taraftan hakiki ilimlere ve akli görüşlere yönelerek şeriatin zahirî emirlerini, sünnetlerini ve vaciplerini ihmal eden, bedenden sıyrılıp noksanlarını gizleyen örtüyü kaldırarak ayıplarını ortaya döken kimse gibi olur (Cabiri, 2001:362; bkz. R:4/119).

Kindi'den itibaren İslam filozoflarının başlıca uğraşısı olan din ve felsefeyi uzlaştırma çabasını, dinin ve felsefenin metafizik boyutuyla sınırlı tutmayarak amelî alana da yansıtan İhvan, ibadetleri şer'i (el-ibadetü'ş-şer'iyyeti'n-nâmusiyye) ve felsefi (el-ibadetü'l-felsefiyyeti'l-ilahiyye) olmak üzere iki başlık altında inceler. Şer'i ibadetler peygambere tâbi olarak onun getirdiği emir ve yasaklara uymaktır. Peygamberin emir ve yasaklarına uyma ile amaçlanan ise Allah'a yakınlaşmaktır. İhvan'a göre şer'i hükümlerin gereği olan adaklar, ibadetler, temizlik, namaz, oruç, zekât, hac, cihat, cuma ve bayram namazlarında toplu olarak dua ve niyazda bulunulması ve Allah'ı, rasülünü, melekleri ve vahyi ikrar gibi şeylerle şer'i ibadetlerin yerine getirilmesi sonucu Allah'a yakınlaşma mümkün olur. Aynı zamanda İhvan dinin anlaşılması ve uygulanması noktasında peygamberi asıl unsur kabul eder. "*Allah Rasûlü'nde sizin için güzel örnekler vardır*"(Ahzap:33/21) ayetinde de ifade edildiği gibi peygamberin fiillerini taklit etmek ve ona uymak da şer'i ibadetin bir parçasıdır (R:4/218).

İhvan şer'i ibadetlerini eksik yapan kişinin felsefi ibadetleri yapmasının gerekmediğini ifade eder. Şer'i ibadetleri yapmadan felsefi ibadetleri yapmaya çalışan kişi doğru yoldan çıkar ve sapıtır. İhvan dinin emir ve yasaklarını dikkate almayan, nefsi ilgilendiren şeylerden, İslami ilimlerden, namaz, oruç gibi ibadetlerden habersiz olan insanların, ruhen değil sadece şeklen yani bedenlen kendilerine bağlı olduklarını ve bu kimselerin kendilerini ulvi bir konumda görmelerine rağmen aslında aşağılık bir konumda olduklarına işaret eder. Ayrıca kendilerine en uzak olan kimselerin de bu kişiler olduğunu, topluluğun amacından, ilim ve hikmetin sırlarından habersiz olduklarını ilave eder (R:4/123). Kendi ifadelerinden açıkça anlaşıldığı gibi dinin zahirini önemsemedikleri şeklinde İhvan'a yöneltilen eleştiriler yersizdir¹.

İhvan'ın iman tanımında da felsefi ve şer'i ibadet birbirinden ayrılmaz. Onlara göre iman, "Şeriatte yer alan ibadetleri gereğince yerine getirme ve şeriate itaat ile ilahî felsefi ibadetle ameldir" İhvan iman ve amelin birbirinden ayrılmadığını

¹ İsmailî düşünce ile İhvan arasında kurulan ilişkinin en temel dayanaklarından olan imamet meselesinin İhvan için ikincil derecede önemli olduğu hususuna Ahlak ve Siyaset başlığı altında değinmiştik. İhvan ve İsmaililik arasında kurulan ilişkinin diğer dayanağı dinin yorumlanmasında zahirî ve batini yorum ayırımına gidilmesidir. İhvan dinin zahirî ve batini yönünü kabul etmekle beraber zahirî ibadetleri hiç kimse için gereksiz görmez (R:1/310).

Müslüman olmadan da mümin olunamayacağını kabul eder. Münafıklar biz iman ettik dediklerinde Resul'ün lisanı üzerine Allah'u Teala: “*Araplar iman ettik derler. De ki: siz iman etmediniz fakat Müslüman olduk deyin. İman onların kalplerine girmemiştir*” (Hucurat:49/510). İhvan'ın İslam'ın imanı öncelediğine delil için sunduğu bu ayette aslında Müslüman gibi görünüp kalben iman etmeyen kişiler eleştiriliyor. İhvan başka bir yerde bu ayeti, ayetin işaret ettiği anlamda kullanmıştır. Buna göre kalplerinde olanı gizleyerek dili ile iman ettik diyen kişileri şeriatın münafık olarak isimlendirdiğini söyler (R:4/219; R:4/115).

İhvan felsefi ve şer'i ibadeti birbirine yaklaştırmamanın zorluğuna da işaret eder. Çünkü felsefi ibadet bedenın bütün arzularını öldürmeyi, sevilen şeylerin tamamından hatta izin verilenlerden dahi nefsi alıkoymayı ve varlıkların hakikatlerini tam olarak idrak etmeyi gerektirir. Bu zorluklara katlanarak bu söylenenlere vâkıf olan kişi yüksek derecelerden bir rütbe elde eder. Bu söylenenlerden birini yapan kişi bile ibadetlerin tanımını ve duaların makbul olduğu vakitlerle ilgili bir derece elde eder (R:4/219)¹.

İbadetin ikinci türü olan ilahî felsefi ibadet türünü İhvan “Allah'ın varlığını ikrar etmek” olarak tanımlar. Felsefi ibadetın ilk derecesi eski filozof ve âlimlerin, bedenî ve nefsanî siyasetin hükümleri ve şer'i ibadetleri çocukları ve öğrencilerine öğrettikten sonra Yunan takviminde yer alan her bir ayın başı ortası ve sonu olmak üzere her ayda üç gün yapılmasını tavsiye ettikleri ibadettir (R:4/218-219).

İhvan, mensuplarına ayın ilk gününde ibadet için iyice temizlenmelerini, güzel kokular sürünmelerini aynı zamanda temizlik ve farz olan namazlarda aşırıya kaçmamaları gerektiğini tavsiye eder. Ardından İhvan, bu gece nasıl ibadet edilmesi gerektiğini ayrıntılı bir şekilde anlatır. Buna göre yatsı namazı kılındıktan sonra gecenin üçte biri geçinceye kadar Allah tespih, telhis ve tekbirle

¹ İhvan, ibadet ve adakların bir kısmının kabul olduğunu bir kısmının kabul olunmadığını ifade eder. Makbul olmayan adak ve kabul olmayan dualar hakkında Hz. Adem'in iki oğlunun adağını örnek gösterirler. Onlardan birinin adağı kabul edilirken, diğeri reddedilmiştir”¹ Ümitsizlik anında kâfirin yaptığı dua da kabul olunmayan dualardandır. İhvan'a göre İslam dini geleneğinde en faziletli dua kadir gecesinde, ramazan bayramından sonra, kurban bayramında, Hz. İbrahim makamı ve rükû arasında, ramazan hilalinin görülmesi esnasında yapılan, zekât veren ve alanın bu esnada yaptığı duadır. Bu dua kabul edilen dua, yapılan adak ta kabul edilen adaktır (R:4/219).

yüceltilir. Gecenin ilk üçte birlik kısmı bu şekilde geçirildikten sonra kalkılır, abdest tazelenir¹, evden çıkılır, kutup yıldızı bulununcaya kadar yürünür² ve açık bir kitap olan dünya tefekkür edilir. Allah'ın “*Onlar ayakta iken, otururken ve yan üstü yatarken (hep) Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler*” (Âl-i İmran-3/119) ayetinde işaret edildiği gibi gecenin ikinci kısmı bu şekilde tefekkürle geçirilir (R:4/220).

İhvan gecenin üçüncü kısmının, belli bir süre yere kapanılarak, alçak gönüllülükle boyun eğildikten sonra af dileyerek, tevbe ederek, ibret alarak geçirilmesi gerektiğini zikreder. Ardından baş yerden kaldırılır ve nefse işlediği günahlar hatırlatılır, iyiliklere yönelme ve amellerin güzelleştirilmesi konusunda kararlı olunur. Fecir doğuncaya kadar Platon'un duası, Hermes'in tevessülü ve Aristo'nun münacatı ile dua edilir. Fecir doğduktan sonra abdest alınır ve mihraba dönülerek sabah namazı kılınır. Güneş doğuncaya kadar bu şekilde ibadet yapıldıktan sonra, güneşin ilk ışıkları görünmeye başladığı anda helal olan hayvanlardan kurban kesilir ve var olan yiyeceklerden yemekler hazırlanır. Kurban kesen kişi ailesi ve kardeşlerine yanına gelmeleri için izin verir ve onlara kendisi yemek ikram eder. Kendilerine ihsan ettiklerinden dolayı Allah'a hamd ettikten sonra zaman ve mekânın elverdiği ölçüde hikmetten anlatılır. Yatsı namazına kadar bu şekilde devam ettikten sonra evlere dönülür (R:4/220).

İhvan, ayın ilk gününde yapılan ibadetleri bu şekilde tasvir ettikten sonra ayın on beşine denk gelen ikinci günün nasıl geçirilmesi gerektiğini anlatır. Ayın dolunay halinde görüldüğü bu günün gece ve sabahında ilk günkü ibadete az bir ekleme yapılır. Sonra yatsı namazını vaktinin çıkmasıyla ertesi güne kadar yani ayın sonuna denk gelen üçüncü günün gecesine kadar ilk gün yaptıklarını yapar. Üçüncü gün ayın yirmi beşine denk gelir ve diğer ayın ilk günü ile arasında beş gün kalır (R:4/220).

İhvan'ın tasvir ettiği felsefi ibadet içinde, her ay yapılması gereken ibadetler yanında dört mevsimin girişi ile kutlanan dört bayram da yer alır.

¹ İhvan burada “Abdest üstüne abdest, nur üstüne nurdur” hadisini zikreder.

² İhvan “Onlar yıldızlarla yol bulurlar” (Nahl: 16) ayetini delil getirir.

İlk Bayram:

İlk bayram güneşin Koç (Hamel) burcuna indiği bölgelerde kutlanır. İhvan gece ve gündüzün birbirine eşit olduğu bu günlerde tabiatta meydana gelen değişimleri ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Bahar başlangıcı olan bu zamanlarda hava güzelleşir, rüzgar eser, buzullar eriyerek vadilerden akar, sular bollaşır, ağaçların dallarına çiğ düşer, otlar biter, ekinler büyür, çiçekler açar, ağaçlar yeşillenir, her taraf aydınlanır, yeryüzü yeşile bürünür, hayvanlar yavrular ve sütleri bollaşır, evcil ve yabani bütün hayvanlar sığınaklarından çıkar, yeryüzü genç bir kıza benzer ve kara sakinlerinin hayatları güzelleşir. Kısaca bu gün sevinç ve mutluluğun hâkim olduğu bir bayramdır (R:4/221; R:1/148).

Bu günde âlimler bir araya gelir, en güzel şekilde süslenmiş, en temiz giysilerini giymiş olan çocukları ve genç öğrencileri ile kendilerine has mabetlerde toplanırlar. Kurban keserler, sofraya kururlar ve bu sofrayı bakla, süt ve diğer tahıl ürünleri ile zenginleştirirler. Yemeklerini yedikten sonra nefsleri işlerin en yücesine ulaştıran musiki sanatını icra ederler. Daha sonra hikmeti okumaya ve ilim neşretmeye başlarlar. Günün kalanını da bu şekilde geçirdikten sonra nefsleri huzur bulur ve kemale ererler. Bu gün Yunan dilinde bilinen güneşin koç burcuna indiği *Nevu'r-Rabî* günüdür (R:4/221).

İkinci Bayram:

Güneş yengeç burcuna indiğinde bu günde yaz mevsiminin gelişiyiyle beraber günler uzar, sıcak şiddetlenir, rüzgar eser, sular azalır, otlar kurur, tahıllar ve meyveler olgunlaşır.

İhvan yaz mevsimini karşılama bayramı olan ikinci bayram günü ile ilgili olarak öncelikle âlimlerin o gün için yapılmış özel mabetlerde toplandığını ifade eder. Âlimler mabetlere bu günlere özel elbise ve süslerle girerler. Bunun gibi yiyecek ve içeceklerden burcun doğasına uygun olanlarla yani yaz mevsiminde yetişen yiyeceklerle beslenirler. Tam kurutulmamış meyvelerden yedikten sonra yapmaları gereken şeyleri yaparlar ve dağılırlar. Güneşin terazi burcuna indiği üçüncü bayram gününe kadar da bir daha toplanmazlar (R:4/221-222; R:1/149).

Üçüncü Bayram:

Güneşin terazi burcuna indiği ilk anda gece ve gündüz tekrar eşitlenir. Son bahar gelir, havalar soğumaya başlar, kuzey rüzgarı eser, sular azalır, nehirlerin suyu çekilir ve bitkiler kurur. İhvan bu günün de üçüncü bayram günü olduğunu ifade eder. Bu gün için yapılmış özel mabetlerde, bu zamanın tabiatına uygun yiyeceklerden yenilerek üçüncü bayram geçirildikten sonra güneş oğlak burcuna ininceye kadar bir daha bayram kutlanmaz (R:4/222; R:1/149).

Dördüncü Bayram:

Güneş yay burcundan oğlak burcuna indiğinde en uzun gece yaşanır ve geceler kısaltmaya başlar. Kış mevsiminin başlangıcı olan bu zamanda soğuklar artar, hava sertleşir, ağaçların yaprakları dökülür, bitkiler kurur, hayvanlar zayıflar, insanlar daha az hareket ederler ve bir araya gelip toplanmazlar. Bu günde âlimleri hüznün, üzüntü, pişmanlık ve istiğfar alır. Diğer bayramlarda âlimler bir araya gelerek yiyip içtikleri halde bu bayramda oruç tutarlar.

İhvan âlimlerin, felsefi takvimde var olan bayramlardan en fazla birinci, sonra ikinci sonra da üçüncü bayramda mutlu olduklarını söyler. Dördüncü bayram ise, hüznün ve üzüntü günüdür. Güneş tekrar hamil burcuna indiğinde yeni bir yıl başlar ve bayramlar aynı şekilde kutlanır (R:4/222-223; R:1/150).

İhvan din ve felsefeyi uzlaştırma çabası çerçevesinde felsefi bayramlar ile dinî bayramlar arasında paralellik kurar. Hz. Peygamber şeraitinde üç bayram belirlemiştir. Bu bayramlardan ilki, birinci felsefi bayrama denk gelen Ramazan Bayramı'dır. Kış bittikten sonra baharın gelmesiyle kara insanların sevinmesi gibi insanlar orucun zorluğundan iftar ettikleri için sevinç duyarlar. İkinci şer'i bayram Kurban Bayramı'dır. O gün hac günü olduğu için yorucu ve sıcak bir gündür. Hacılar o gün yorgun ve perişan halde olurlar ve kan akıtmaya ihtiyaç duyarlar. Kan akıttıkları içinde üzüntüyle karışık sevinç yaşarlar. Kurban bayramı ise filozofların ikinci bayram gününe denk gelir (R:4/223).

Müslümanların üçüncü bayramı ise veda haccından dönerken Hz. Peygamberin “Gadir Hum” denilen yerde vasiyet ettiği gündür¹. Bu gün sevinç ve hüznün karışık olduğu bir gündür. Müslümanların bu bayramına denk gelen felsefi bayram, mevsimin sonbahardan kışa geçtiği “üçüncü bayram”dır. Müslümanların son bayramı ise Hz. Peygamber’in Allah’ın rızasına ulaştığı hüznün günüdür. İhvan’a göre Hz. Peygamber’in vefat ettiği gün, peygamber açısından bayram olsa bile ümmeti açısından musibettir.

Dinî ve felsefi bayramları bu şekilde karşılaştırdıktan sonra şer’i ibadetleri yapmaya, ibadet vakitlerini gözetmeye, farzları eda etmeye, helal ve haramları bilmeye en fazla hak sahibi olanların İhvan-ı Safa topluluğunun üyeleri olduğu ifade edilir. Çünkü İhvan’a göre topluluk peygamberden gelen şeyi almaya ehil olan, seçilmiş kişilerden oluşuyordu. Yine İhvan’a göre ilahî felsefi ibadetleri yapmaya, unutulmuş şeyleri yenilemeye en fazla hak sahibi olan da topluluğun üyeleridir (R:4/221).

Sonuç olarak İhvan topluluğuna göre din ve felsefenin amacı hem dünya hem de ahiret işlerini düzenlemek ve bu sayede nefsleri sıkıntıdan ve kötülüklerden kurtarmaktır. Zaten topluluğun bir arada bulunma nedenleri de din ve felsefenin öngördüğü siyasetle beden ve nefsleri yöneterek bu dünyaya ait işleri en iyi şekilde yürütmek ve nihai nokta da ahiret mutluluğunu kazanmaktır.

¹ Hz. Peygamberin gerçek ardılının Ali olduğuna ilişkin Şiilerin başlıca kanıtı “Gadir Hum” olayıdır. Hz. Peygamber 18 Zilhicce 10/16 Mart 632 tarihinde veda Haccından dönüşünde, Mekke ile Medine arasındaki Gadir Hum denilen yerde durmuş, yanındaki hacılara bir duyuru yapmıştır. Müslümanların önünde Hz. Ali’nin elini tutarak “Ben kimin mevlası isem Ali’de onun mevlasıdır” sözlerini söylemiştir. Şiiler’e göre bu sözlerle Hz. Peygamber kendisinden sonra Müslümanların başına Ali’nin geçeceğini belirtmiştir. Bu gün, halen Şiilerin önemli bayramlarından biri olarak kutlanmaktadır (Daftary, 2005:62).

SONUÇ

Siyaset Risalesi'ni temel alarak yaptığımız bu çalışmada, İhvan'ın beden ve nefis yönetimi ile ilgili fikirlerini genel felsefesini göz önünde bulundurarak inceledik.

İhvan, bilginin son noktası olan metafizik bilgiye ulaşmak için önce, matematik ilminin öğrenilmesi gerektiğini dile getirir. Matematik ilmiyle soyut düşünme kabiliyeti kazanan insan, metafizik bilgiyi almaya hazır hale gelir. İhvan'ın bu çeşit bir yol takip etmesi, onların felsefi sistemlerini matematik yani sayılar arasındaki ilişkiler üzerine bina etmesinden kaynaklanır. Sayıların özellikleri ve sayılar arası ilişkiler kavrandığında, evrenin yapısı kendiliğinden kavranmış olur. Çünkü evren sayıların birden türemesi gibi "Bir" olan Tanrı'dan sudur eder. İhvan, ay altı ve ay üstü âlem arasında kurduğu benzerlikten, küçük âlem olan insan ile evren arasında kurduğu benzerliğe kadar bütün her şeyi sayılarla anlamlandırır.

Hakiki bilgi olan metafizik bilgiye ulaşmak için İhvan'ın önerdiği bir diğer yol da insanın kendini tanımasıdır. Çünkü insan, ontolojik varlığı itibariyle ay altı ve ay üstü âlemdeki bütün varlıkların özelliklerini kendinde toplama potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla, kendini keşfeden insan, kendisinden soyutlanarak genel kavramlara ulaşır ve büyük insan olan âlemle arasındaki benzerlikleri fark eder. Bir kitap olarak kabul edilen âlemi okuyan insan ise ruhani varlıkların bilgisine ulaşır ve böylelikle metafizik bilgiyi elde etmiş olur.

Siyasete de metafizik bilgi içinde yer veren İhvan, siyaset ilmini üst bir seviyeye yerleştirir. Metafizik bilgiyi elde etmek için izlenen yol ile siyaset ilmini elde etmek için izlenen yol aynıdır. İnsan ancak, kendini tanıdığı anda ahlaken yetkileşmek amacıyla nasıl bir siyaset uygulaması gerektiğini bilir. Nefs ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu bilen dolayısıyla nefis ve beden arasındaki ilişkiyi düşünen insan, bu dünyada varlığını devam ettirebilmesi için bedenin nefsin emrinde bir araç olduğunu da bilir. Ebedî olan nefisle, fâni olan bedenin zorunlu olarak bir arada bulunduğunun bilincinde olarak, bu dünyada her ikisinin iyiliği için çaba gösterir. Bununla birlikte nefis ve beden arasında nasıl bir denge kurulması gerektiği sorusuna siyaset ilmi içinde cevap bulur.

Buna göre bedenini iyi bir şekilde yönetilmesi, ona ait olan bütün fiillerde denge sağlamakla mümkündür. Bedenle ilgili işlerde aşırıya gidildiğinde ise bir takım hastalıklar meydana gelir. Diğer taraftan İhvan, hastalıkların her zaman insanlardan kaynaklanmadığını, ilahî takdir ve yıldızların etkisi ile de hastalıkların meydana gelebileceğini ifade eder. Kendi dışındaki faktörlerden dolayı hasta olan kişinin yapması gereken ise sadece sabır göstermektir.

Siyaset Risalesi'nde beden yönetiminden sonra nefsin yönetimi ve nefsin sağlıklı olması için önce insanın toplumla olan ilişkisi ve insanın toplum içinde nasıl yetkinleşebileceği konu edinilir. İhvan'a göre insan, toplumsal bir varlık olması hasebiyle bir toplum içinde yaşamak ve bu toplumla ilişkilerini en iyi şekilde yürütmek zorundadır. Ve bu ilişkilerde bedenini işlerinde olduğu gibi itidal üzere olmalıdır.

İnsanın Allah'ın halifesi olma vasfı insan fertleri düşünüldüğünde her zaman mümkün olmayabilir. Yani Allah, İhvan'ın mutlak insan olarak tanımladığı külli insana iyi-kötü bütün vasıfları verdiği gibi halifelik vasfını da vermiştir. Ancak kuvve halinde bulunan bu yetiyi her insan bir fiil hale çıkaramaz. Bunu başarabilen sınırlı sayıda insana düşen görev ise İhvan'ın nefis ve dostluğun yönetiminde vurguladığı gibi hem kendi hem de diğer insanların ahlaken olgunlaşmasına yardımcı olmaktır. Tek tek insanların ve toplumun mutluluğu söz konusu olduğunda erdemli bir devlet başkanının yönetimi altında bulunsun ya da bulunmasın her fert üzerine düşen görevi yapmalıdır. Böylelikle İhvan mutluluk açısından insanın kaderini devlete bağımlı olmaktan kurtarır.

İnsanın toplumsal yönüne yani diğer insanlarla ilişkilerinde nasıl bir siyaset uygulaması gerektiğine yönelik verilen tavsiyelerin ardından İhvan, nefsin arınması ve hakikate ulaşması için önemli bir unsur olan ibadet konusunu ele alır. İbadetleri de şer'i ve felsefi olarak ikiye ayırdıktan sonra şer'i ibadetlerin öncelikli olduğunu ve şer'i ibadetler olmadan felsefi ibadetlerin bir anlamı olmayacağı hususuna vurgu yapar. İhvan'ın felsefesinde, beden ve nefse uygulanan bu siyasetin amacı ise ebedî mutluluğa ulaşmaktır.

Siyaset düşüncesini, insanların ahlaken yetkinleşmeleri için nasıl bir yol takip etmeleri gerektiği üzerine inşa eden İhvan, bu amaca ulaşmak için aralarında

kardeşlik ve dayanışmanın esas olduğu bir topluluk oluşturmuş ve faaliyetlerini gizli olarak yürütmüşlerdir. Bu topluluğun faaliyetlerini neden gizli bir şekilde yürüttükleri ise İhvanla ilgili en önemli araştırma alanlarından biridir.

İhvan'ın neden gizlenme gereği duyduğu sorusuna verilen cevaplar, daha çok cemiyetin siyasi duruşu ve İsmaili düşünce ile ilişkileri bağlamında cevaplanmıştır. İhvan'ın, Abbasi Devleti'ni yıkarak yerine Şii-İsmaili bir devlet kurmayı amaçlayan, felsefe ve dini de bu amaca ulaşmak için kullanan gizli bir cemiyet olduğu iddiaları yanında, her hangi siyasi bir amaç gütmenden sadece insanların ruhi arınmalarını hedefleyen bir grup oldukları iddiası da vardır.

İhvan'ın Şii yahut Sünni eğilimli olduğu konusunda kesin bir şey söylemek zor olsa da, *Risaleler*'den yola çıkıldığı zaman İhvan-ı Safa topluluğunun ne klasik anlamda Sünni ne de Şii düşüncede olduklarını ifade edebiliriz. Şii düşünceyi, özellikle'de İsmaili düşünceyi Sünni düşünceden ayıran iki temel yaklaşım imamet meselesi ve kutsal metinlerin anlaşılmasıdır. *Risaleler*'in yazarları, imamın gerekliliğine zaman zaman atıflarda bulunmakla beraber, imameti birincil derecede önemsemezler. Çünkü İhvan, şeriatin akılla anlaşılması ve uygulanması durumunda imamın yerini aklın alabileceğini dile getirmektedir. Şeriatî anlama noktasında zahir-batın ayırımına dikkat çekmekle beraber dinin yaşanması noktasında zahiri ve Batını yönün birbirinden ayrılmaması gerektiğine de işaret ederler. Aynı zamanda Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halifeliklerinin hak olduğunu kabul etmekle birlikte ilk üç halifenin de Hz. Ali gibi zulme uğradığını da dile getirmektedirler. Diğer taraftan yaşadıkları dönemi zulüm devri olarak kabul etmeleri, Gadir Hum ve Kerbela olaylarına yaptıkları atıflar, İhvan'ın Sünni düşünce ile de birebir örtüşmediğini gösterir.

Bütün bunlara rağmen İhvan'ın entelektüel bir topluluk olduğu inkâr edilemez. Böyle bir topluluğun dönemin siyasi, sosyal, kültürel olayları karşısında sessiz kalması da düşünülemez. Yaşadıkları dönemin siyasi ve dinî alanda meydana gelen çatışmalarını gözlemleyen bir topluluk olarak İhvan'ın, Şiilik ve Sünnilik arasında var olan çatışmadan rahatsız olduğunu ve bu iki mezhebin temel düşünce farklılıklarını bir araya getirme çabası içinde olduğunu söyleyebiliriz.

İhvan, İslam düşüncesi ile başta Yunan düşüncesi olmak üzere bütün düşünceleri uzlaştırmaya çalışmış hatta bunu amelî alana da yansıtılmışlardır. Bu bağlamda ibadetleri şer'i ve felsefi ibadetler olarak ikiye ayırdıktan sonra önceliği şer'i ibadetlere vermişler, böylelikle hem İslami kimliklerini korumuşlar hem de din-felsefe uzlaşımını amelî alana da yansıtılmışlardır. Bu ibadetleri yapmaya en ehil olanların da kendileri olduğunu söyleyerek söz ve amel birliğine verdikleri önemi göstermişlerdir. Gizli siyasi amaçları ya da İsmaili olup olmadıkları konusunda kesin bir yargıya varmak zor olmakla birlikte, İhvan gizlenme nedenleri olarak, peygamberin ölümünden sonra, onun en yakın dostlarından olan ve şeraiti devam ettiren Ebu Bekr, Ömer, Osman ve peygamberin ailesinden diğer bazı kişilerin zulme uğramalarını zikretmektedirler. Bununla beraber *Risaleler*'de İhvan'la ilgili yapılan yorumların hepsini destekleyecek yeterli malzemenin bulunabileceğini de ifade edelim. Bu çalışmada İhvan-ı Safa'yı anlama noktasında niyet okumasına gidilmeden *Risaleler*'deki ifadelerin zahirine bağlı kalınmış ve onların eklektik ve uzlaştırmacı felsefeleri dikkate alınmıştır. Sonuç olarak, felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan bir topluluk olan İhvan, dinin kendi içinde var olan görüş ayrılıklarını da uzlaştırmaya çalışmış ve bu çabasını İsmaililik ve Sünnilik üzerinden yürütmüştür. *Risaleler*'in büyük kısmını insanların yetkinleşerek mutluluğa ulaşmaları için nasıl bir siyaset uygulamaları gerektiğine hasreden İhvan, çatışmadan ziyade her alanda uzlaşmacı bir tavır takınmıştır.

KAYNAKLAR

- ABOUZEİD, Ola Abdelaziz (1987), *A Comparative Study Between The Political Theories of Al-Fârâbî and The Brethren of Pruty*, Ottawa-Canada.
- AKARSU, Bedia (1982), *Mutluluk Ahlakı*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ALPER, Ömer Mahir (2000), *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (1999), *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara.
- ARİSTOTELES (1998), *Nikomakos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Klasik Metinleri, Ankara.
- ARİSTOTELES (2005), *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PLATON (2001), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, Kültür Yayınları, İstanbul.
- ABEL, Armand (1965) "Basra'da İhvân el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devleti'nin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", *Belleten*, XXIX, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- ABD'ÜN-NÛR, Cebbar (1983), *İhvân-Safa*, Dar'ul-Maarif, Kahire.
- ADAMSON, Peter ve Richard C. Taylor (2007), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul.
- ATADEMİR, Hamdi Ragıp (1953), "Adel Awa: İhvan al-Safa'nın Tenkid Kafası" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, Ankara.
- BAFFIONI, Carmela (2004), "The "General Policy" Of The Ikhwân Al-Safâ: Plato And Aristotle Restated, *Words, Textsand Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, ed. R. Arznzen and J. Thielmann", Leuven, Paris.
- BEYDEBÂ (2003), *Kelîle ve Dimme*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, İz Yayıncılık, İstanbul.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin (2001), *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul.

- ÇAĞRICI, Mustafa (2000), *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali (2003), *İhvan-ı Safa'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara.
- CORBİN, Henry (2002), *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DAFTARY, Farhad (2002), *İsmaililer Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, Doruk Yayıncılık, Ankara.
- DEMİRCİ, Mustafa (1996), *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- DEMİRCİ, Mustafa (2004), "Antik Yunan Kitapları'nın Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", *İslamiyat*, Ankara.
- EL-BEHİY, Muhammed (1992), *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2003), çev. A. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2001), çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul.
- EL-MİCRİTÎ, Mesleme b. Ahmed (1817), *Resâilü İhvân's-Safa*, Müs. Mehmed Halis b. Ahmed, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi.
- FAHRÎ, Macit (2000), *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- FAHRÎ, Macit (2004), *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- FARABÎ (1980), *es-Siyaset'ul-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul.
- FARABÎ (1987), *Fususul Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İstiklal Matbaası, İzmir.
- FARABÎ (1989), *İhsa'ül-Ulum*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

- FARABÎ (1990), *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- FARABÎ (1997), *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Konya.
- FÂRÂBÎ (1999), *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara.
- FARABÎ (2004), *Farabî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul.
- FEVDA, İzzeddin (1980), "Türâsü's-Siyâsiyyi fî Resailü'l-İhvan'is-Safa", *Mecelletü'l Negdi'l Edebî*.
- FİLİZ, Şahin (2001), "İhvan-ı Safa'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.11, Konya.
- FİLİZ, Şahin (2002), *İlk İslam Hümanistleri*, Kitap Dünyası, İstanbul.
- GÖKBERK, Macit (2002), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GUTAS, Dimitri (2003), *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- GUTAS, Dimitri (2004), *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul.
- GÜNALTAY, M. Şemsettin (2001), *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın, Kaknüs, İstanbul.
- GÜNEŞ, Mehmet Cevat (1998), *İhvan-ı Safa'ya Göre İnsanın Ruhi ve Ahlaki Boyutu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- İBN HALDUN (2004), *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul.
- İHVÂN'ÜS-SAFA (1995), *Resâilu İhvan'is-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, I-V, haz. ve tah. Ârif Tâmir, Beyrut-Paris.
- KAYA, Mahmut (2002), *Kindî Felsefi Risaleler*, Klasik, İstanbul.
- KAYA, Mahmut (2005), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul.

- KAYA, Mahmut (1995), “Farabi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul.
- KİNDÎ (1998), *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrııcı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- KOÇ, Ahmet (1999), *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul.
- KÖROĞLU, Burhan (2001) *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- KRAEMER, Joel L. (1986), *Humanism In The Renaissance of Islam*, Lieden, The Netherlands.
- KUTLUER, İlhan (1996), *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- LİBERA, Alain de (2005), *Orta Çağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- MEZ, Adam (2000), *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul
- M. STERN (1946), “The Authorship of The Epistles of The Ikhwân-as-Safa”, *Islamic Culture*, cilt.20.
- NETTON, Ian Richard (2005), *Farâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis, Ankara.
- NETTON, Ian Richard (1982), *Muslim Neoplatonists an Introduction to the Thought of the Brethen of Pruty*, London.
- PLOTİNUS, (1996), *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi.
- RÂZÎ, Ebu Bekr (2004), *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul.
- ROSS, David (2002), *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı, İstanbul.
- ŞULUL, Cevher (2003), *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul.

- UYSAL, Enver (1998), *İhvân-Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul.
- UYSAL, Enver (2000), “İhvân-ı Safa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XXII., İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (19??), *İslam Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2004), *Türk Tefekkür Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- YAZICI, Nesimi (2002), *İlk Türk-İslam Devletleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- WATT, Montgomery (2001), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-To Yayınları, İstanbul.
- WATT, Montgomery (2004), *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, Pınar Yayınları, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Semra Tüfenkci, 25.01.1982'de Kastamonu'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini Kastamonu'da tamamladı. 2001 yılında girdiği Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesin'den 2005 yılında mezun oldu.