



**T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE  
RUH-BEDEN İLİŞKİSİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**ŞEHRİBAN AKIN  
ORCID NO: 0000-0002-4710-905**

**İZMİR-2020**

**T.C**  
**İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE**  
**RUH-BEDEN İLİŞKİSİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**ŞEHRİBAN AKIN**  
**ORCID NO: 0000-0002-4710-905**

**DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ HARİS MACİC**

**İZMİR-2020**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ruh-Beden İlişkisi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

**Tarih**

**Şehriban AKIN**

**İmza**



TS EN ISO  
9001:2015

T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Dok. No: FR/604/21

İlk Yayın Tar.: 03.10.2017

Rev. No/Tar.: 00/..

Sayfa 1 / 1

TEZ SINAVI TUTANAK FORMU

GÖNDEREN : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanlığı  
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Şehriban AKIN ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: 25  
Sayı :

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen "*İhvân-ı Safâ Felsefesinde Ruh-Beden İlişkisi*" başlıklı tezli yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 25.08.2020 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYBİRLİĞİ/ÇOKLUĞU ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Tezli Yüksek Lisans tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME \*

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Haris MACIC	
Üye	Doç. Dr. Hasan OCAK	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Safinaz ASRI	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

\* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

# ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

## İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE RUH- BEDEN İLİŞKİSİ

Şehriban AKIN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Felsefenin en temel meselelerinden birisi insan problemidir. Tarihin hemen hemen her döneminde düşünürler, bu sorunu farklı açılardan ele almıştır ve almaya devam etmektedir. Bu konudaki en temel yaklaşımlardan biri, şüphesiz insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir bütün olarak ele alıp inceleme girişimi olmuştur. Gerek Doğu gerek Batı felsefesinde insan ve ruh kavramı, derin bir araştırma konusu yapılmıştır. İslam dünyasında da konu benzer yaklaşımlarla tetkik edilerek insan ve ruh kavramı üzerine birçok görüş söylenmiştir. Özellikle felsefe ve kelim literatürü incelendiğinde, İslam dünyasında konuya verilen önem ve konuyla ilgili yapılan çalışmalar rahatlıkla fark edilebilir.

İhvân-ı Safâ, insanların ahlaki ve toplumsal huzurunu sağlama adına birçok noktada bilgi kaynağı sunan düşünürler topluluğunun belki de en önemlisidir. Onlar fikirlerini ortaya koyarken kendilerinden önceki tüm dini ve felsefi görüşlerden faydalanarak adeta bir bilim ansiklopedisi oluşturmuşlardır. Onların ruh-beden anlayışlarını ortaya koymak daha derin bir anlamlandırmayı gerektirir. Onların temel problemleri insandır ve diğer tüm meseleleri insanı anlama üzerine bina etmişlerdir. Bizim amacımız da İhvân-ı Safâ merkezli bir bakış açısıyla ruh-beden ilişkisini ve dönemin yaklaşımını tespit etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** İhvân-ı Safâ, felsefe, ruh-beden ilişkisi, insan, İslam felsefesi.

## **SUMMARY**

**Master's Thesis**

**THE RELATIONSHIP BETWEEN SOUL AND BODY IN PHILOSOPHY OF  
İHVÂN-I SAFÂ**

**Şehriban AKIN**

**İzmir Kâtip Çelebi University**

**Institute of Social Sciences**

**Department of Philosophy**

One of the main problems of philosophy is the problem of human. In almost every period of history philosophers tackled this problem and they still have been discussing it. One of the main approaches of this subject is, definitely, attempting to explore human being as a whole, which exists with the unity of soul and body. The terms of human and soul have always been a subject of deep research in both western and eastern philosophy. In Islam world, these terms also have been discussed with similar approaches and many different opinions have been presented on them. Especially when it comes to examine the literature of philosophy and kalam, the importance that is given and the studies which were done on the subject will be easily noticed.

The community of philosophers, which is named as İhvan-ı Safa in Islam world and had presented many source of information about maintaining people's moral and social peace, is one of them and could be the most important of all. Because they benefited from all the previous religious and philosophic opinions while they were presenting theirs and even they literally created a science encyclopedia. As we express it in our aspect, their understanding of soul and body includes a different and deep meaning. Their main problem is human and all the other problems are used to understand human. Our aim is to search the relationship between soul and body with an İhvan-ı Safa centered aspect, in order to find out the approach of the period and history.

**Keywords:** İhvan-ı Safâ, philosophy, soul, body, human, philosophy of islam.

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ .....	II
TEZ SINAV TUTANAĞI.....	III
ÖZET.....	IV
SUMMARY .....	V
İÇİNDEKİLER .....	VI
KISALTMALAR .....	VIII
ÖN SÖZ.....	IX
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### RUH-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİNİN GENEL YAPISI

1. İlk Çağ/Antik Yunan Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi .....	5
2. İslam Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi .....	11

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE NEFS VE BEDEN

1. Problemin Genel Yapısı .....	20
1.1. Beden ve Yapısı.....	31
1.1.1. Madde Olması Bakımından Beden .....	31
1.1.2. Duyulara Sahip Olması Bakımından Beden .....	35
1.2. Nefs (Ruh) .....	37
2. Nefs ve Beden Birlikteliği.....	42
3. Nefsin Bedendeki Yeri .....	44
4. Nefsin Bedensel Faaliyetleri .....	45
5. İnsan Tasavvuru .....	46
6. Bitkisel Nefs ve Hayvani Nefs .....	51

7. İnsani Nefs .....	51
8. İnsani Akıl.....	57
9. Külli Akıl/Külli Nefs .....	62

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE NEFS – BEDEN BİRLİKTELİĞİ

1. Nefs-Beden İlişkisi Bağlamında Manevi Kazanımlar.....	65
1.1. Sevgi.....	65
1.2. Mutluluk .....	68
2. Nefsin Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu.....	71
2.1. Ölüm ve Hikmeti .....	71
2.2. Ahiret, Cennet-Cehennem ve Bunların Bilinme İdraki.....	73
2.3. Yeniden Dirilmenin Mahiyeti ve Ölümünden Sonra Hayat.....	77
2.4. Nefsin Aynı veya Farklı Bedene İade Edilmesi .....	79
3. Nefsin Beden Olmadan Var Olması.....	81
4. İhvân-ı Safâ'da Beden-Nefs-Ahlak İlişkisi.....	83
<b>SONUÇ.....</b>	<b>86</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>89</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>95</b>



## KISALTMALAR

AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İşleri Ansiklopedisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
çev.	: Çeviren
bkz	: Bakınız
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
neşr	: Neşreden
vd.	: ve diğerleri

## ÖN SÖZ

İnsan ve insanın doğası üzerine bugüne kadar sayısız araştırma yapılmıştır. Buna rağmen İnsan nedir? sorusuna cevap tam anlamıyla verilememiştir. İnsan, klasik felsefede “düşünen bir canlı”, antropolojide “*homo sapiens*”, ekonomi biliminde ise “*homo economicus*” olarak tanımlanmaktadır.

İnsan dediğimiz varlık, tarih boyunca birçok şekilde ele alınmıştır. İnsan, ele alış biçimlerine göre kimi zaman aşağılanmakta kimi zaman olduğundan fazla yüceltilmektedir. Bu farklılık insana yöneltilen, onu anlamaya çalışan bakış açılarının bazen ön yargılı bazen de tek yönlü oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu yanlışa düşmemek ya da en azından düşülecek yanlışları olabildiğince azaltmak için insana, yine insanın kendine has değerlerini merkeze alarak bakılması ve ayrıca insani değerler ve bunların insanda nasıl tezahür ettiği meselesinin temel alınması bir çıkış yolu olarak görülebilir. Bundan dolayı konuya, insanı anlamada temel olabilecek bazı kavramlar ışığında yaklaşmak daha tutarlı bir davranış olarak gözükmektedir.

İnsanı ele alma konusunda düşünürler tarafından en çok rağbet gören yaklaşım, insanı maddi ve manevi açıdan iki temel varlık sahasına ayırarak yapılan araştırma ve incelemelerdir. Bu ikili yapı (maddi – manevi), insan söz konusu olduğunda ruh ve beden şeklinde ön plana çıkararak her iki alan da birbirinden farklı pek çok bilim dalı tarafından araştırma konusu yapılmaktadır. Ruh ve beden, düşünce tarihinin en başından itibaren yer alarak varlığını korumuş kavramlardır. Bununla birlikte ruh ve beden konusunda Grek felsefesinden bu yana çeşitli tartışmalar dile getirilmektedir. Ruhun mahiyeti, beden ve ruh birlikteliği adına pek çok şey söylendiği görülmektedir. Ruh ve beden kavramlarının iyi anlaşılması gerçekçi yaklaşımlara katkı sağlamıştır. Başka bir ifade ile bu konuda kapsamlı ve kalıcı çözümler üretmek için geçmişe dönüp bakmak ve geçmişi objektif bir şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Bu noktada kavramların ve genel olarak ruh-beden birlikteliğinin doğru anlaşılması zaruridir.

İhvân-ı Safâ risalelerinin birçok noktasında insan temel alınmakta ve onu tanıma adına ruh ve beden birlikteliğinin bilinmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Onlar genel olarak ruh üzerinde durmaktadırlar. Biz de çalışmamızda İhvân-ı Safâ’da ruh ve beden birlikteliğini ele almaya ve onların kendilerinden önceki düşünce

miraslarını dikkate alma konusundaki hassasiyetlerini göz önünde bulundurarak konuyu değerlendirilmeye çalışıldı.

Çalışmada temel kaynak olarak, Abdullah Kahraman vd. tarafından Türkçeye çevrilen *İhvan-ı Safâ Risaleleri*'ni kullandık ve gerekli olan yerlerde risaleleri konu alan yardımcı eserlere başvurduk. İhvân-ı Safâ felsefesinde ruh ve beden ilişkisini esas alan bu çalışmada ilk olarak konunun tarihsel dönemlerdeki işlenişi hakkında bilgi verdik ve konu bölümler halinde ele aldık.

*Birinci bölümde;* İlk Çağ'da ruh-beden konusuna nasıl bakıldığını, dönemin düşünürlerinin neler söylediklerini ve İslam düşüncesinde ruh-beden ilişkisine dair görüşleri kısaca ele aldık. *İkinici bölümde;* ruh-beden ilişkisindeki insan, nefis, akıl ve beden yapısı gibi temel kavramlar hakkında bilgi verdik. *Üçüncü bölümde;* ruh-beden ilişkisi noktasında İhvân-ı Safâ'nın söylemlerine ve ruhun bedendeki yeri, ruhun bedensel faaliyetleri, nefsin kuvveleri, ruhun beden bağlamında manevi kazanımları, ruhun beden olmadan var olması, ölüm ve hikmeti konularını işledik.

2017 yılında Doç. Hasan Ocak'la başladığım bu çalışmaya, 2020 yılından itibaren Dr. Öğr. Üyesi Haris Macic ile devam etmekteyim. Bu çalışmada ihtiyaç duyduğum her an benden yardımlarını ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam, Dr. Öğr. Üyesi Haris Macic'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

**Şehriban AKIN**  
**İzmir- 2020**

## GİRİŞ

Konuya geçmeden önce İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı tarih ve dönemin şartları hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. İhvân-ı Safâ topluluğu hangi tarihte ve nerede ortaya çıkmıştır? Üyeleri kimlerden oluşmaktadır? Amaçları ve gizli olarak faaliyet göstermelerindeki maksat nedir? Risalelerin içeriğindeki temel konular nelerden oluşmaktadır?

İhvân-ı Safâ 'arınmış kardeşler' anlamına gelmektedir. 10. Yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan topluluğun Bağdat'ta kollarının olduğu bilinmektedir. Toplam 52 risaleleri bulunmaktadır. Onlar, İslam tarihinde kamplaşmalarının olduğu, inancın ve aklın sarsıldığı aynı zamanda sorgulandığı kelamcıların, felsefecilerin ve tasavvufçuların kendilerine yer aradığı derin yarılmaların ortasında belirlemektedir. Bâtînî, Zâhirî, Sünnî ve Şii olarak bilinen toplumdaki bu gelişmeler içerisinde ortaya çıkan İhvân-ı Safâ; aklın rehberliğinde, insanları ruhi olarak arındırma amacındadır. Böylece toplumun bir nebze de olsa olgunlaşmasını sağlamak maksadıyla insanın peşine düşülmektedir. Olgun ve yetkin insana ulaşmanın ahlaki olarak güzelleşme ile gerçekleşeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu uğraşları onları insanın yaratıcı potansiyeline ulaşma gayreti içinde oldukları bir amaca doğru götürmektedir. Bununla birlikte risalelerde insan üzerinde çokça durulmaktadır. Topluluk herhangi bir inanca karşı tepki göstermemekte aynı zamanda inançların olumlu noktalarına vurgu yapmaktadır. Dönemin baskıcı ve kargaşalı durumunun yanı sıra düşüncelerinin yansıması olarak kendi isimlerini kullanmamaktadır. Kim oldukları, mevcut sayıları, teori ve söylentilerden ibaret kalmaktadır ve bu durum birçok tartışmayı beraberinde getirmektedir.<sup>1</sup>

İhvân-ı Safâ üyeleri arasında; el- Bestî, Zencanî, Mukaddesî, Mihrcanî, Avfî, Rifai ve el-Sabi gibi isimler yer almaktadır. Etrafındaki sır perdesi hala kalkmamış olan risalelerin üç imamdan ikincisinin yazdığı iddia edildiği gibi risaleleri, İsmâîlîlere, Nusayrîlere ve Dürzîlere kadar değişik yapılara atfedenler de

---

<sup>1</sup> Abdullah Kahraman, "Çeviri Üzerine Not," ed. A. Kahraman vd. *İhvan-ı Safa Risaleleri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, Cilt 1/ 4-5.

olmaktadır.<sup>2</sup>

Topluluğun tam adı *İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir* ve dört guruptan oluşur: Gençler ve sanatkarlar, akıl ve hikmet sahibi olanlar, kırk yaşını dolduran krallar, hakikate erişenler olduğu söylenmektedir.

İhvân-ı Safâ, kendisini 'âdem babanın mağarasında uyuyanlar' olarak tanımlamaktadır. Ayda üç gece toplandıkları ve bu toplantılara kendilerinden başkasını almadıkları bilinmektedir.

Edebin incelikleri ve anlamlarının hakikatlerine ilişkin oluşmuş olan bu risaleler, toplam dört bölüme ayrılmaktadır. Bunlardan ilki:

- Matematiksel Risaleler

Bu risaleler kendi içinde on dört bölüme ayrılmaktadır. Risalede; matematikten, geometriden, burçlardan, yıldızlardan, coğrafyadan, musikiden, sesler arasındaki uyumdan, bilim ve kuramsal sanatlardan, pratik ve mesleki sanatlardan, matematik ilmindeki kıyaslardan, ahlakın farklı oluşundan ve bunların sebeplerinden bahseden konular işlenmektedir. Risalelerin, tüm bölümlerinde ilk amaç; felsefeye yeni başlayanların, hikmeti tercih edenlerin, araştırma yapanların nefislerini terbiye etmesidir. Hendese ilmi çerçevesinde risalelerdeki amaçlar arasında; zihinleri maddeden soyutlanmış varlıklara yönlendirmek, nefislerin nasıl yükseleceğini araştırmak, temiz nefislerin üstün aleme nasıl yükseltileceği gibi konular gösterilmektedir. Bir başka amaç; ilim ve hikmetin yolunu açmak, insanın özünü var kılmak, insana tamamlanmayı öğretmek, felsefeciler ve kelimciler yardımlarıyla insandaki doğru davranışı, yanlış davranıştan ayırmaktır. Böylelikle, matematik risaleleri tamamlanmaktadır.<sup>3</sup>

- Cisimsel Doğal Bilimlere Ait Risaleler

Bu risaleler, kendi içinde on yedi bölümden oluşmaktadır. İlk olarak madde ve suret, bunların mahiyeti gibi konularından söz etmektedir. Sonrasında; gökyüzü ve alem, meteoroloji, maddelerin oluşumunun niteliği, tabiatın mahiyeti, bitkilerin çeşitleri, hayvanların çeşitleri, insan bedeni, duyular, spermin ana rahmine düşmesi, insanın küçük bir alem olması, cüz-i nefislerin bedenlere nasıl yayıldığı, insanın

---

<sup>2</sup> *İhvan-ı Safa Risaleleri*, çev. Abdullah Kahraman vd., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, Cilt 1/ 8. (Bundan sonra sadece 'Resâil' olarak geçecektir).

<sup>3</sup> Resail, 1/6.

bilimlerdeki gücü ve sınırı, hayat ve ölüm, cismani ve ruhani lezzetler, dillerin farklı olmasının nedenleri gibi konulardan sırasıyla bahsedilmektedir. Buradaki asıl maksat; nefislerin bedenle birleşmeden önceki halinin ya da bu birleşmenin nedeninin, insanın kendi özünün ve nefsin mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olmaktır.

- Psikolojik Akli Bilimlere Ait Risaleler

Bu risaleler kendi içinde on tanedir. Risalelerde ilk olarak Pisagorcuların akli ilkelerini, daha sonra da kendi bakış açılarına göre akli ilkeleri açıklanmaktadırlar. Ardından; alemin Allah'a olan itaatinden, küreler ve devirlerinden, aşkın mahiyetinden, öldükten sonra dirilişten, hareket ilkelerinden, nedensellikten ve tanımlardan bahsedilmektedir. Bu risalelerde amaç şanı yüce olan Allah'ı tanımak ve insanın öldükten sonra ruh-beden ayırımından, bunların mahiyetini anlamasından geçmekte ve buna ulaşmaktadır.<sup>4</sup>

- Metafizik Risaleler

Bu risaleler kendi içinde on bölüme ayrılmaktadır. Risalelerde ilk olarak; dini ve felsefi görüşler, mezhepler, Allah'a giden yolun mahiyeti, insanın mahiyeti, ruhanilerin niteliği, siyaset, alemin düzeni, sihir ve büyü gibi konuların anlaşılması amaç edinilmektedir.

Son olarak risalelerin özeti mahiyetindeki *er-Risâletü'l Câmia*, bu risaleleri takip etmektedir. Bu risalede amaç, risalelerde bahsedilen konuları hakikatleriyle ortaya koymaktır. Özünü kimsenin ifade edemeyeceği bu risaleler içinde yer alan hakikatleri, açık ve yalın bir şekilde anlatmaktır. İhvân-ı Safâ, hakikatlerin tamamına ya da bir kısmına yalnızca bu alanda uzmanlaşıp deneyim kazanan kişilerin sahip olabileceğini, elli iki risalenin ve bu konuya ait kitapların ruhlarını arındıran kimseler tarafından anlaşılabilmesini dile getirmektedir. *Er-Risâletü'l Câmia* dile getirdikleri tüm ilimler için son gaye ve amaçtır. Bu risaleye sahip kişinin Allah'tan korkması ve ilimde çok hevesli olması gerektiğinden bahsedilmektedir.<sup>5</sup>

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, düşüncelerini temellendirirken önyargılar ve mezhep tutkusundan uzak bir yol izlemektedir. Risaleleri kaleme alırken Kur'an'ı

---

<sup>4</sup> Resail, 1/6.

<sup>5</sup> Resail, 1/15-30.

esas olarak Tevrat ve İncil'den de istifade etmektedir. Çünkü onlar mezhep üstü bir yapıya sahip bir topluluktur.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1998, s. 25.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## RUH-BEDEN İLİŞKİSİ PROBLEMİNİN GENEL YAPISI

### 1. İlk Çağ/Antik Yunan Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi

İslam düşüncesine geçmeden önce, ruh-beden ilişkisi hakkında ilk fikirlerin söylendiği ve bu konuda ilk sistematik bakış açısının geliştiği Antik Yunan düşüncesi dikkate alınmalıdır. İslam dünyasında da etkisinin görüldüğü İlk Çağ filozoflarından Platon ve Aristoteles, birçok İslam düşünürünü derinden etkileyerek ruh-beden ilişkisi mevzusunda kendilerini takip eden İslam düşünürlerinin, bu konudaki düşüncesinin ortaya konulmasında önemli bir etkiye sahiptir. Bu durum İlk Çağ felsefesi için ne kadar önemli ise İslam felsefesi için de bir okadar önemlidir.

Grek düşüncesinde felsefenin ve mitolojinin etkisi ilk zamanlarda laik ve akılcı bir felsefeyi şekillendirmektedir. Daha sonraki süreçte Orfizm’le mistik ve metafizik durumların egemen olduğu akılcı bir felsefeyi ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte Orfizm’de ruhun bedensiz özgürleşebileceği inancı, Grek felsefesinde yeni bir oluşumu başlatmıştır. Bu anlayış, Homeros ve Milet felsefesinde görülmemektedir. Orfizm’in, bu anlayışı Grek dünyasına getirmesi bir yenilik olmaktadır. Orfeus dininin mensuplarına göre insanın ilahi bir kaynağı vardır. İnsanın ruhu, bedenine hapsolmektedir. Söz konusu durumdan daha kötüsü ruhun insan bedeninden sonra bir bitki ya da hayvana dönmesidir. Bu din, Diyonizos kültürüne eklenmek suretiyle insan ruhunu ilahi yeri olan tanrıya kavuşturmayı hedeflemektedir.<sup>7</sup>

Orfik bedeninin içerisinde ruhun hapsolmesi düşüncesi, Platon felsefesinde ruh ve beden karşıtlığı olarak formüle edilmektedir. Pythagorasçılarda amaç, insanı beden ve ruh göçüne maruz kalmaktan kurtarmaktır. Bu, insanın dünyada nasıl bir hayat yaşadığıyla alakalıdır. İnsanın bu dünyada bulunup kötü fiiller işlemesi kendisinin gireceği hayvanın bedenini belirlemektedir. İşte bu durumda

---

<sup>7</sup> Heredotos, *Heredot Tarihi*, (çev. M. Önen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004, s. 114.



Pythagoras'ın din anlayışındaki yenilikçiliğinin temelinde ruhun ölümden sonra olan durumu yatmaktadır. Onlar, ruhun beden içerisinde zincirlendiğini söylemektedir. Ölümden sonra ise ruh başka bir bedene göç etmektedir. Ruhun asıl amacı bir bedenden başka bir bedene gitmek değil özgürleşerek kendisinin asıl hali olan mutlak ruh durumuna girmektir. Bu durum için Pythagoras öğrencilerine yollar göstermektedir.<sup>8</sup>

İlk Çağ felsefesinde, ruh ve bedeni Tanrıdan, yani aşkın olan yüce varlıktan ayırmak kolay görünmemektir. Söz gelimi İlk Çağ medeniyetlerinden Mısır'da tıp alanı dâhil tüm bilimler din içerisinde ele alınmaktadır. Mısır'da öbür dünyaya hazırlık olgusu, ruh ve beden ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. İnsan ruhu noktasında tarihin ilk zamanlarından bugüne birçok uygulama gerçekleştirerek mevzuyu anlamlandırmaktadır. Antik Çağ Yunan'da ise insana dair görüşler biraz daha makul ve kayda değerdir. Ruh hakkında ilk metotlu düşünmeyi Antik Yunan felsefesinde Sokrates gerçekleştirmekte, sonrasında Platon, hocasının ruh ile ilgili fikirlerini benimseyerek geliştirmektedir.<sup>9</sup> Bu genel bilgidен sonra Antik Yunan düşünürlerini kısaca ele alınması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Antik Çağ Yunan düşüncesinde Sofistler öncesi ve Hellenistik devirde insan hakkında kayda değer bir açıklama bulunmamaktadır. İnsan hakkındaki ilk felsefi telakkîlerin, M.Ö. V. yüzyılın ortalarında Sofistlerle başladığı bilinmektedir. O zamanda insan, her şeyin ölçüsü olarak değerlendirilmektedir. Özellikle Protagoras'ın (M.Ö. 481- 420) “İnsan her şeyin ölçüsüdür. İnsan, var olan şeylerin var oluşunun, var olmayan şeylerin var olmayışının ölçüsüdür.” dediği, yine aynı çağda yaşayan Sokrates'in ( 469 - 399) insan problemine, ahlaki olarak yaklaştığı ve insanı toplumsal bir varlık olarak değerlendirdiği nakledilmektedir.<sup>10</sup> Sokrat'ın talebesi Platon'un (427 - 347) olgunluk dönemi diyaloglarında insanı, idealar âleminden maddî âleme inerek bir bedene giren ve tekrar geldiği yere devirler izleyerek dönecek olan ezelî bir ruh çerçevesinde düşündüğü, insanı içinde yaşadığı cemiyet ve devlet yapısında da ele aldığı belirtilmektedir. Platonun'un talebesi

---

<sup>8</sup> Kutsi Kahveci, “Grek Mistisizminde Ruhun Özgürleşme Süreci”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 63/12, (2019), s.177-179.

<sup>9</sup> Sevde Düzgüner, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 45, (2013),253-284.

<sup>10</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev: H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993, s.40.

Aristoteles ise "insanı düşünen hayvan" olarak tanımlayarak aklın, insanı sadece hayvanlardan ayırmadığı üstün âlemle de irtibatını sağladığı kanısındadır.<sup>11</sup>

Ruh anlayışı, Antik Yunan felsefesinde iki kısma ayrılmaktadır. Bunların ilki, ruhu ve bedeni ayrı varlıklar olarak kabul eden Platoncu felsefedir. Bu anlayışın temel problemi her ikisi arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna dair bir açıklama getirememesidir. İkinci anlayışa baktığımızda, ruhu ve bedeni aynı varlığın farklı yönleri olarak ifade eden Aristocu görüştür. Buradaki temel sorun ise canlı ve cansız varlıklar arasındaki çıkmazdır. Canlı ve cansız varlıklar nasıl birbirinden ayrılır? Cansız varlıklar neden var olmaktadır? gibi sorulara bu dönemde cevap bulunamamaktadır.<sup>12</sup>

Platon, ruh ve beden problemine sistematik bir bakış açısı getirmiş ilk filozoftur. O, varlık felsefesi bağlamında ruh anlayışını geliştirmektedir. Ona göre bedenden önce ruh vardır ve ruh bedenden üstündür. Ruh, her daim vardır ancak beden daimî değildir. Onun ruh anlayışı iki bölümden oluşur ki bu bölümler kişinin yaşam tarzı ve içinde bulunduğu hiyerarşiye tekabül etmektedir. Ona göre ruhlar ölümsüzdür ve defalarca bedenlere döneceğinden ahiret hayatı, ruh için bir son değildir.<sup>13</sup> Platon' un, ruha bakışı idealar ve fenomenler dünyası şeklindeki ayrımı noktasında gelişmektedir. Onun açısından asıl gerçeklik ruhtur, tüm varlık ruhtadır. Olgunluk sürecindeki diyaloglarında genellikle ruhtan bahsedilmektedir. Bu diyaloglardan birisi olan "*Phaidon*" diyalogunda, Sokrates'in ölmeden önce arkadaşlarıyla yaptığı konuşmada asıl mutluluğun ölüm olduğundan ve ruhun tutsaklığının ölümle sona ereceğinden bahsettiği dile getirilmektedir. Platon, ruhların aslında tertemiz olduğunu bu dünyaya gelerek kirlendiğini ileri sürmektedir. O, ruhların bu dünyadan önce idealar âleminde yaşadığını ve çok mutlu olduğunu dile getirmektedir. Platon, mitos olan ya da öyle kabul edilen kendi görüşlerini idealar âlemine aktararak ruhların temelinin, idealar âleminde olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ruh, ona göre Tanrıdan bir parça ve tıpkı Tanrı gibi ezelidir. Aslında

---

<sup>11</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev: Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Yayınevi 2001, s. 2; Weber, a.g.e , s. 49; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, (çev: İbrahim Şener), İstanbul: Sistem Yayınları, 1995, s. 95 .

<sup>12</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 4-7; Nihat Durmaz, "Antalyalı Athenaeus'un Felsefesinde Ruh (Pneuma) ve Beden İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 60/2, (2019), 379-393.

<sup>13</sup> Arslan Topakkaya, Emel Karakaya, "Din-Felsefe Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı.2, (2015), s.25.

idealar âleminde Tanrı ile birlikteyken nesnelere var olduğu âleme ilgi duymakta ve bu ilginin sonunda tanrı, ruhu bedenlere hapsederek bu dünyaya bırakmaktadır. Böylece idealar âleminden, maddi olan bu âleme düşmüştür. O, duyduğu bu ilgi sonucunda bedenlerde hapsolarak bu âlemin günahı ve sevabı ile hesaba çekilmektedir. Burada olan ve olacak olan durumların hepsi ruhun nankörlüğünden kaynaklanmaktadır.<sup>14</sup>

Antik Yunan felsefesinde Platon, ruh-beden düalizminde ruhu hem ölümsüz hem de bedenden bağımsız kabul etmektedir. Platon, “*Phaidon*” adlı eserinde ruh ve beden dediğimiz noktada keskin bir çizgi olduğunu, ruhun bölünmeyen ama beden bölünebilir bir yapısı bulunduğunu söylemektedir. Ruhun sabit bir yapıda olduğu ve değişmeyen bir durumu, ancak beden tam tersine değişen bir yapıyı temsil ettiği ifade edilmektedir. Platon’a göre ruh, beden ile birlikteliğinden dolayı aşağı olarak görülmüş, yani beden içerisinde bulunduğu için aşağı kabul edilmiş fakat bedenden ayrı kaldığında merteye olarak yukarıya ulaştığı düşüncesi enimsenmiştir. Ruhun üstünlüğü ise onun basit bir cevher oluşundadır. Bu durum ruhun her zaman ayrı kalmasını zorunlu kılmaktadır. O, beden gibi sürekli dağılıp birleşmez. Belirtilen durum dolayısıyla Platon, ruhun hem ölümsüz olan yapısı hem de sabit kalmasından kendi yetkisini ruhtan yana kullanmaktadır. Platon felsefesine göre insan, bedensel ihtiyaçlarını en aza indirgeyerek aslında ruhsal yönünü ortaya çıkarmalıdır. Bu, insanın en önemli görevidir. İnsanın bunu asli görev olarak kabul etmesi ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yakın ilişki içerisinde olduğu idealar âlemine geri dönmesindedir.<sup>15</sup>

Platon, ruh-beden düalizmi noktasında ahlaki durumu ruh ile ilişkilendirmekte ve bu durumda ruhu merkeze alan bir yapıyı dile getirmektedir. Platon, ruhun mutluluğa kolektif bir ilişki ile ulaşacağını savunmaktadır. İnsanın beslenme ve üreme gibi ihtiyaçlarının aslında ruhtan kaynaklandığını, bu durumun beden değil ruhun niteliği olduğunu, ruh-beden düalizminde bütün fiillerin ruhsal olduğunu ifadelendirmektedir.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Topakkaya, Karakaya, *a.g.m.*, s.28-29.

<sup>15</sup> Platon, *Phaidon*, (çev. Dr. Suut K. Yetkin), İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 72; *Phaidros*, (çev. Hamdi Akverdi), MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 250.

<sup>16</sup> Durmaz, *a.g.m.*, s.385- 386.

Aristoteles, ruhu esas almakta ve mutluluğa ulaşmak için bedene ihtiyaç olmadığını savunmaktadır. O, ruhu bir form olarak kabul etmekte ve ruhun maddesinin beden olduğunu söylemiştir. Aristoteles, ruh ile beden arasında ayrılmaz bir ilişkinin varlığını savunan hocası Platon'dan bu yaklaşımıyla ayrılmaktadır. Platoncu bakış açısında ruh ve beden ayrı cevherler iken Aristoteles ruhun bedenden ayrı bir yaşamı olmayacağını ortaya koymaktadır. Bu durumda Aristoteles felsefesinde, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili nokta ortadan kalkmakta ve onların bu yaklaşımı ile ruhun bedenden ayrı olma inancının mümkün olmadığı açıklanmaktadır. Bu nedenle de ruh-beden ilişkisini madde-form münasebeti üzerinden ortaya konmaktadır.<sup>17</sup>

Aristoteles'e göre ruh, cismin ilk fiil halidir. Başka bir ifadeyle ruh, canlıyı canlı yapan, kendisini cansızdan ayıran başlıca nedendir. Aristo, her zaman olduğu gibi ruh-beden birlikteliğini, formun madde ile olan birlikteliği gibi görmektedir. Ruh, bedene şekil veren onu canlı tutan bir yapıdadır. Bedenden ayrıldığı zaman beden, ruh ile birlikte olduğu bu formu kaybetmektedir. Aristoteles, âlemin her noktasına madde-form ilişkisini uyarlamaktadır. Tıpkı ruh ile beden arasındaki ilişki gibi bu ilişkiyi de aynı çerçevede değerlendirmektedir. Bu nedenle o, ruhun fiil bedenine ise madde olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında Aristoteles, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi göz ile görme arasındaki ilişkiye de benzetmektedir. Gözün sadece bir alet olduğunu asıl olanın görme yetisi olduğunu görmenin ortadan kalktığı zaman ise gözün, bir mahiyeti olmadığını ifade etmektedir. Bu ve benzeri örnekler ile aslında insanın özünü anlatmaya çalışmakta ve insanı insan yapan şeyin ruh olduğunu dile getirmektedir. O, ruhun bedensiz olamayacağı, bedeninin de eğer bir ruha sahip değilse yok olmaya mahkûm olduğunu ifade etmektedir. Ruh, bedenden bedene dolaşan bir gezgin değilse de ruhun her türlü hareketinin sebebi olduğu dile getirilmektedir. Aristoteles bu yaklaşımı ile Platon'a karşı bir duruş sergilemektedir. Platon, ruhların bedenlerden önce var olduğunu ve var oldukları bedenlerden sonra da hayatta kalarak başka bedenlere göç ettiğini söylemektedir.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 68.

<sup>18</sup> Aristoteles, a.g.e., s.78. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı" *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 18, (2014), 91-98.

Aristoteles, ruhun bu üç kademesinin birbiri ile olan etkileşimini, madde-form ilişkisine benzetmektedir. Hayvani ruhun, bitkisel ruha, insani ruhun ise hayvani ruha hâkim olduğunu ifade etmektedir. İnsani ruh, aynı zamanda bilen bir ruhtur. İnsanı hayvandan ayıran nokta; insanda aklın varlığıdır. İnsan yaşanan olayları anlamakla kalmamakta aynı zamanda onların sebeplerini de bilmektedir. Aristoteles insanın bilen bir ruh olduğunu ifade ederken Platon ile birleşmektedir. Onların birleştikleri bir diğer nokta: İnsanın sadece algılamadığını aynı zamanda insanın düşünme ile kavramlar meydana getirdiğini kabul etmeleridir. Fakat onlar kavramların ortaya çıkışı noktasında yeniden ayrılığa düşmektedir. Platon, ruhun doğmadan önce ve ölümden sonra var olduğunu söylemektedir. Ona göre ruh, doğarken kavramları dünyaya kendi getirmektedir. O, kavramların doğuştan olduğunu belirtmektedir. Aristoteles ise kavramların algı ve deneyden meydana geldiğini zihinde algılanamayan hiçbir şeyin bulunmadığını ancak kavramların oluşması için algıların getirdiği malzemeyi aklın etkin bir şekilde kullanmasının şart olduğundan söylemektedir.<sup>19</sup>

Antik Yunan felsefesi filozoflarından Athenaeus, (M.S.170-223) kendi felsefesinde genel olarak ruh ve beden ilişkisine nasıl baktığını Stoacı görüşle ortaya koymaktadır. Stoacılar, bedenün bazı durumlarda canlı, bazen ise cansız olduğunu söyleyerek ruh-beden problemini farklı bir noktaya taşımaktadır. Athenaeus, ruhun bedene bağımlı olduğunu hatta bedenün tamamına yayılmış bir töz olduğunu ifade etmektedir. O, *Pneuma* kavramını ilahi bir kaynaktan ziyade insani yaşamın bir göstergesi olarak yorumlamaktadır. Böylece her durumda ruhun üstünlüğünü savunan Platon ve Aristoteles'ten ayrılmaktadır.<sup>20</sup>

Stoacılar ise ruh beden ilişkisi noktasında, Aristoteles ve Platon'dan ziyade doğa filozoflarına daha yakın bir görüş benimsemektedir. Marcus Aurelius (M.S.121-180) göre zamanın akışı değişimlere sebep olduğu gibi ruh ve bedende de farklılaşmalar meydana getirmektedir. Bu değişikliklerin göstergesi olarak beden çürüyerek bozulurken ruh karmaşıklık ve telaş içerisine girmektedir. Stoacı düşünce, iki temel ilke olduğunu bunların da aktif ve pasif olarak ayrıldığını savunmaktadır. Onlara göre pasif olan nokta, maddenin niteliksel olarak daha az olması ifade

---

<sup>19</sup> Kaya, *a.g.m.*, 94.

<sup>20</sup> Durmaz, *a.g.m.*, 384- 385.

edilmektedir. Aktif olan nokta ise “*pneuma*/nefes/ruh” Tanrı, akıl ve ruh ile ilgili noktayı işaret etmektedir. Her ikisini, bedensel nitelik olarak kabul eden Stoacılar, ruh ile bedeni birlikte değerlendirmekte ve dıştan gelen etkiyi ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle doğayı aktif bir yapı içerisinde ele almakta, canlı varlıklar ve cansız varlıklar arasında keskin bir çizgi oluşmamaktadır. *Pneuma* üzerinden her iki noktanın varlık anlayışını belirlemektedir. Bu durum Athenaeus’la tıp alanına taşınarak uyarlanmaktadır. Onun, hastalıkta ve sağlıkta *pneumayı* belirleyici etken olarak kullanması bu hususa örnektir.<sup>21</sup>

## 2. İslam Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi

İslam felsefesinde ruh-beden ilişkisine geçmeden önce "İslam felsefesi" adının anlamını kısa bir şekilde değinmek yerinde olacaktır. İslam felsefesi, Müslüman filozofların meydana getirdiği felsefi düşüncenin genel ya da özel anlamına verilen isimdir. Onun, diğer felsefelerden hiçbir farkı bulunmamaktadır. İslam felsefesi, konusu ve metotları bakımından Yunan ya da Hint felsefesine benzemektedir. Ancak ortaya çıktığı coğrafi bölge nedeniyle karakteristik farklılıklara sahiptir. Felsefe tabiri en eski zamanlardan beri kullanılsa veya hikmet sözcüğü ile ifade edilse de İslam felsefesi tabiri daha önce kullanılmamaktadır. Bu adlandırma, 19. yüzyıldan itibaren oryantalistler tarafından kullanılmaya başlanmaktadır. Bu nedenle bazı Müslüman yazarlar bu ismi kullanırken bazıları ise kullanmamayı tercih etmektedir. Genel olarak Müslüman filozoflar ya da İslam bilginleri İslam felsefesi tabirinin içine hangi ilimlerin konulacağı, hangi ilimlerin felsefe sayılacağı noktasında farklı yaklaşımlar göstermekle beraber, genel olarak sistemli düşünürlerin İslam felsefesi içerisine alındığı görülmektedir.<sup>22</sup>

Kur’anda genel olarak birçok ayette nefsin yaşayacağından, öleceğinden ve onun cennete gideceğinden bahsetmektedir. Aynı zamanda ruh ile beden bir bütün olduğundan da söz etmektedir.

---

<sup>21</sup> Paul Janet, Gabriel Séailles, *Metafizik ve İlahiyat*, (çev: Elmalılı M. Hamdi Yazır), İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım Yayınları, (1978), s. 248.

<sup>22</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 21-25.

İnsanlar, tarihin en eski zamanlarından beri ruh hakkında konuşmakta ve bir anlam aramaktadır. Bazıları ruha tapınırken bazıları mahiyetini anlamaya çabalamaktadır. İslam dünyasında ruh hakkında Kur'an'ın ayetleri dışına çıkılmazken Yunan felsefesinin islam dünyasında araştırılmaya başlanması ile ruhun mahiyeti hakkında düşünölmeye başlanmıştır.<sup>23</sup>

İslam düşüncesinde ruh, nefis, ölüm gibi kavramlardan birçok yerde bahsedilmektedir. Bu konuda öne çıkan en önemli tartışma sahalarından biri, ruhun ölümsüzlüğü meselesidir. Ruh-beden düalizmini ele alan anlayışa göre nefis, manevi bir cevherdir. Bedenin bozuluşu gibi ruhun bozulmayacağını ifade eden bu anlayış bedenden sonra ruhun varlığının devam edeceğini, bu yönüyle aslında ruhun ölümsüzlüğünü savunmaktadır. İslam felsefesinde de Kindî (801-873) ve Farabi (872-950) gibi filozoflar, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu ifade ederek ruh ile aynı anlamda nefis kavramını kullanmaktadır.

Kindî, ölümden sonra ruhun Allah'ın nuruna döneceğini böylece her şeyi bileceğini ifade etmektedir. İleride ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere İhvân-ı Safâ 'da ruhun ayrı bir cevher olduğunu, beden gibi yok olmayacağını, bedenden ayrı bir cevher olacağını, ahiret yurdunda ruhların iyi ve kötü olarak ayrılacağını, hesaba çekilirken eski bedenlerin dirilerek ait olduğu ruhlara iade edileceğini savunmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğünü savunan İbn Miskeveyh (1030) de Allah ile iyi ruhların arasında mesafenin kalkacağını ancak inançsızların buna erişemeyeceğini ifade etmektedir. Fârâbî ise nefsin ölümsüzlük ilkesini insanın aklı ile kavramasının mümkün olacağını dile getirmektedir. Ona göre ancak faal akla ulaşan nefisler ölümsüz olacak ve gerçek mutluluğa ulaşacaktır. İbn Sina (980-1037) da Fârâbî ile hemen hemen aynı düşüncededir.<sup>24</sup>

İslam düşünürlerinin ruh konusunda genel olarak şu noktalarda birleştikleri görölmektedir:

- Ruh, ontolojik anlamda insanın en temel parçasıdır.
- İnsan ruhunun Rabbani bir cevheri olup aslı/özü saf ve berraktır (basittir.).

<sup>23</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1994, s. 254.

<sup>24</sup> Hasan Ocak, *İhvân-ı Safâ'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, İzmir: Tibyan Yayınları, 2016, s. 59.

- Ruh, insandaki hareketi sağlar, beden gibi bozulma ve parçalanmaya maruz kalmaz.
- Ruh, madde/beden içinde; ancak maddeden bağımsız bir varlıktır.

Genel olarak ruh konusunda ortak bir zeminde buluşan İslam düşünürleri, ruh hakkında pek çok yaklaşım tarzına ve fikre sahip olmaktadır. Bunlardan Selefiyye âlimleri, Kur'an ayetlerinin dışına çıkmamakta hatta ruh ile ilgili ayetleri yorumlamaktan kaçınırken Fahrettin Razi (1149-1210) ise ruh hakkında bir fikir beyan etmenin hiçbir sakıncası olmadığını hatta üzerinde fikir beyan etmenin gerekli olduğunu dile getirmektedir.<sup>25</sup> İslam âlimlerinin ruhu nasıl tanımladığına gelinecek olunursa Gazali, kalbi Allah'ı tanımanın yeri ve sadece ruhun hakikati olarak tanımlamaktadır. İbn Sina ise nefis ve ruhu birbirinden ayrı varlıklar olarak kabul etmektedir. O, ruhu bedenin ve nefsin ilk latif bir kuvvesi olarak ifade etmektedir. Sonraki süreçte nefsin kuvvelerini ruha vererek ruhun düşünce merkezi olduğunu bazen de görme idrakinin yeri olduğunu anlatmaktadır.<sup>26</sup>

Kur'an'da nefis iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi insanda şehvet kuvvetlerini ortaya çıkaran nefis; ikincisi ise Rabbini tanıyan nurani ve latif olan nefistir. İslami anlamda ruh; hayat, hareket, idrak gibi üç özellik içinde işlenmektedir. Ruh, İslam dünyasında tüm faaliyetleri yanında hayatın da başlangıcıdır. İbn Sina, ruhun vücudun parçalarını kullandığını söylerken Gazali, bedenin ruhun bineği olduğunu, bir diğer İslam âlimi Rağıb el- İsfahani, (954-1108) canlıya hayat veren bir cüz olduğunu belirtmektedir. Aristoteles ve Platon gibi İbn Sina da ruhun bir hareket ettirici olduğunu ifade etmektedir. Nefis diğer adı ile ruh, beden için bir devinim prensibidir. O, yapmış olduğu ya da hareket ettirdiği eylemleri bilirken kendi bildiğini de bilir.<sup>27</sup>

Kur'an insanı iki seviyede ele almaktadır: Bunlardan ilki, insanın maddi varlık yapısını karşılayan beşer, ikincisi bu maddi yapıyı anlamlı kılan ruhsal yönü temsil eden insandır. İnsan, insansı bir varlık olan beşer statüsünden çıkıp insanlık niteliğini kazandığı ana kadar tabiatın işleyiş seyrine bağlı olan diğer varlıklarla aynı kaderi paylaşmaktadır. Bu anlamda insan, biyolojik gelişimin en yüksek noktası, akli

<sup>25</sup> Vahit İmamoğlu, "Ruh Beden İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 12, 348.

<sup>26</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayınları, 2005, s. 67.

<sup>27</sup> Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya: 1991, s. 127-128.



düzenin gelişmesinin ise başlangıcı durumundadır: “İnsan üzerinden öyle bir zaman geçmiştir ki; bu süre içinde anılmaya değer bir şey bile değildi ...”<sup>28</sup> ayetinde insanla ilgili olarak anılmaya değer görülmeyen yön, insanın bu beşerî yönüdür. İnsanın beşer yapısı, onun zoolojik tarafı ve tabiata bağlı olan yönüdür. İnsani yönü ise ‘zaman dışı’dır. Bu sebeple insan, kendini sürekli tabiatın dışında metafizik bir alanla irtibatlandırmak zorunda hisseder. Bu özelliği, onun yapısına zerkedilen zaman dışılıktan gelmektedir.<sup>29</sup>

İlk zamanlarda ruhun mahiyeti hakkında bir fikir sunmayan Yunan felsefesinin tercümelerinden bu konuda konuşmaya, ruhun mahiyetini kavramaya ve fikirler ortaya koymaya başlayan İslam düşünürleri, genel olarak ruhun ne olduğu noktasında dört genel görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki ruhun bir yere sahip olmaması; ikincisi ruhun en baştan beri kadim olup olmaması; üçüncü beden yok olmasının ardından ruhun yok olması ya da var olması; son olarak var olan kısım ise ruhun saadet hakikati hakkındadır. İbn Sina bu noktada nefsin bedenle birlikte var olduğunu bedenin geçici, nefsin kalıcı olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda nefsin, bedenin olgunluğu olduğunu belirtmektedir. Ona göre nefsin bedenden önce var olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Burada ilk önce insanın manevi cevherinin varlığını ispatlamaya çalışmakta ve manevi tarafının bedenden ayrı olduğunu göstermeye çabalamaktadır. Nefsin cisme ait olması mümkün değildir. Onun için bir yer yoktur. O, yüce âlemden bedene gelmiştir. Nefsin yüce âleme geçmesi ancak ölüm ile meydana gelmektedir.<sup>30</sup> Gazali’ye gelinecek olursa o, ruhun cisim olmadığını ve kâmil bir cevher olduğunu ifade etmektedir. Ruhun cisim olmayışını da Allah’ın emrine bağlamaktadır. Gazali’ye göre ruh, hadistir. O ruhun sonradan yaratıldığını belirtmekte, yaratma zamanı olarak ise ana rahminde ceninin onu kabul ettiği zamanı göstermektedir. Ruhun bedenin ölümünden sonraki durumu hakkında İbni Sina ve Gazali, birtakım görüşler beyan etmektedir. İbn Sina bedenin geçici, ruhun sonsuz olduğunu ve beden gibi parçalarında eksilme olmayacağını savunmaktadır. Gazali ise beden yok olduktan sonra ruhun ölmeyeceğini, bedenin ruhun aleti olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> İnsan, 76/1-2.

<sup>29</sup> Ocak, a.g.e., s. 3.

<sup>30</sup> İbn Sina, *Hudud ve Ta’rifat*, Tahran: 1979, s. 28.

<sup>31</sup> Gazali, *İhya-u Ulumi’-d-Din*, Kahire: I/939; IV/477-478.

İbn Sina nefis hakkındaki görüşlerini ifade ederken kavramları son derece özenli bir şekilde kullanmaktadır. O, Platon ve Aristoteles'in ruh anlayışlarından nefis ve ruh arasındaki ayırım noktasında farklılaşmaktadır. Onun psikolojisinde, nefis ve ruh; işlevsel ve anlamsal olarak farklı kavramlara denk düşmektedir. Ona göre ruh çok latif olan bir cisim ve karışımdan meydana gelmektedir.<sup>32</sup> İbn Sina'nın ele aldığı diğer ayrıntılı nokta, bedenın nefisın güçlerini nerede ele alacağıdır. Bu görüşü mizaç teorisi olarak da adlandırılmaktadır. Bu teoriye göre; madde olan bedenın nefisın kuvvelerini kabul etmesi için gerekli olan unsurların birleşmesi ve dengeli bir mizaç oluşturması gerekmektedir. Bu mizaç ona göre unsurlardaki zıt olan özelliklerden ortaya çıkan dengelilik şeklinde belirtilmektedir. Dengenin gerçekleşeceği en üst seviyenin insan bedeni olduğu ifade edilmektedir. Ona göre dengenin sağlanması halinde insan organları nefisın kendileri ile gerçekleşeceği gücü ortaya koyarak yetenek kazanacak uygun bir hale gelmektedir. O, genel olarak yaptığı çalışmaların çoğunu, nefisın bedenden ayrı olduğu görüşüne dayandırmaktadır. Nefisın cismani bir varlık olmadığını ve bedenden ayrı bir varoluşunun bulunduğunu dile getirmektedir.<sup>33</sup>

İbn Sina'nın; bedenın ayrı nefisın ise bedenden ayrı olduğuna dair kanıtları, genel olarak akli idrak ile duyusal idrak arasındaki farklılıkları ortaya çıkartması ve bu farklılıklara dayanmasındadır. Ona göre akli idrak cisimsel beden ile değil nefis ile gerçekleşmektedir. O, duyusal idrakin nesnenin formunu maddeden soyutlayamayacağını; çünkü onların cisimsel olan organla idrak edileceğini ifade etmektedir. Akli idrakin nesnenin suretinden her yönde soyutlanabileceğini ve bu gücün varlığının mevcut olduğunu dile getirmektedir. Bu nokta, nefisın cisimsel olmamasından kaynaklanmaktadır. Eğer nefis cisimsel olsaydı soyutlama gerçekleşmezdi. Nefisın tanımı konusunda Aristoteles'in takipçisi olan İbn Sina, nefisın türleri hususunda da Aristoteles'i takip etmekte ve ona benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Öncelikli olarak Aristoteles nefisın; bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç basamağı olduğunu söylemektedir. Bunlardan her biri bir öncekinin maddesini oluşturmaktadır. İbn Sina'ya göre nefis, sadece insana özgü değildir, bitki

---

<sup>32</sup> Mehtap Doğan, "İbn Sina Metafiziğinde Nefis-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı 49, 161-166.

<sup>33</sup> İbn Sina, *Kitabu's-Şifa*, Kahire: 1975, s. 33.

ve hayvanların da nefsi bulunmaktadır.<sup>34</sup> O insani nefsi; nefis teorisine göre organik olan varlıkların en üst seviyesinde ve organik cismin ilk yetkinliği olduğundan bahsetmektedir. Böylece tümel olan şeyleri kavramak, düşüncelerden kaynaklanan bir iradeyle pratik eylemleri gerçekleştirmektedir. Nefsi natıka; insani nefsi, diğer nefis türlerinden ayırmaktadır. İnsani nefsin güçlerini âlim ve amil olarak sınıflandırmaktadır. Bu iki güç ortak olarak var olduğunda bunun adı akıl olmaktadır.<sup>35</sup>

İbn Sina'nın nefis teorisinin içerisine dâhil olabilecek bir diğer husus töz düalizmidir. Bu yaklaşım, fiziksel olmayan ruh ve cisimsel olan beden oluşturduğu iki tözün birleşiminden meydana gelmektedir. Bilince sahip olan insanın, ruh ile özdeşleşmesi doğalken bu beden için mümkün değildir. Dünya hayatında ruh ile beden birbirine bağlıdır ve bu birliktelik sürecinde birbirlerini etkilemektedir. Ölüm geldiğinde bu etkileşim son bulmaktadır. Ölümden sonra ruh var olmaya devam etmektedir. Bu durumda fiziksel ölüm insanın sonu değilken dünyadaki hayatının ardından saf bilinç olarak yaşamaya devam etmektedir. Töz, mantıksal bir varlığı simgelemektedir. Bu görüş bundan dolayı töz düalizmi olarak adlandırılmaktadır.<sup>36</sup>

İslam düşünürleri, genel olarak ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmekte ancak ruhun bedenden ayrılıp ayrılmayacağı konusunda ihtilafa düşmektedir. Bedenden ayrılmayacağını savunan İslam düşünürlerine göre ruh, bedenden bir cüzdür. Ruh başka cüzlere bölünemez ve bedenden ayrılamaz. Diğer taraftan, ruhun bedenden ayrılacağını söyleyen İslam düşünürleri, onun bedende zeytinyağının zeytinin içinde olduğu gibi bulunduğunu kabul etmektedir. Beden ruhu salih olarak benimserse bu birliktelik ölüm gerçekleşene kadar devam etmektedir. İslam filozoflarının birçoğu ruhun bedenden ölümden sonra ayrılacağını savunmaktadır. İbn Sina ruhun özgürlük ve sonsuzluk için yaratıldığını bir bedene bağlı olmadığını dile getirmektedir. O, ahiret hayatının beden ve nefis için olduğundan bahsetmektedir. İbn Rüşd ise ölümün nefsin sadece faaliyetlerine son verdiğini; yalnız ölümün nefsin varlığına son veremeyeceğini belirtmektedir. Gazali de ruhun ancak bedenden ayrıldıktan sonra

---

<sup>34</sup> Doğan, *a.g.m.*, 169-170.

<sup>35</sup> İbn Sina, *Kitabü'n-Necat*, Beyrut, 1985, s. 197-198.

<sup>36</sup> Doğan, *a.g.m.*, 177-178.

baki kalacağını, yeniden dirilmeye aynı bedene döndürüleceğini söylemekle birlikte ruhların başka bedenlere girmesini kabul etmemektedir.

Ruhun insan bedenindeki tezahürüne kısaca bakıldığında genel olarak İslam düşünürlerinin iki görüş ortaya koydukları görülmektedir. Bunlardan ilki, bedende kendini göstermiş; ancak ruhta sabit olmayıp geçici bulunan hallerdir. Diğer kısım ise ruha yerleşmiş ve kolay kolay değişmeyen doğruluk ve cesaret benzeri durumlardır.<sup>37</sup>

İslam düşünürlerinin birçoğu ruh-beden birlikteliği noktasında farklı bir görüş beyan etmektedir. Bunlardan Ebu'ul Berekat el Bağdadi (1080-1165), nefsi bedenden ayrı ve bölünmez bir yapı olarak görmektedir. Nefs fiillerini beden vasıtası ile gerçekleştirdiği için ondan ayrılmayacağını düşünmektedir. O, nefsi beden içerisinde bulunan bir hal olarak değerlendirmektedir. Dünyadaki nefislerin varlığını, diğer semavi ruhların varlığından ayırt etmektedir.<sup>38</sup> Dünyadaki nefislerin varlığını, diğer semavi ruhların varlığından ayırt etmekle nefis hakkındaki tartışmalardan nefsin varlığı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bilgi her şeyin önünde gelmektedir. Nefs hakkındaki tartışmalardan, nefsin varlığı sonucuna ulaşmakla birlikte nefsin cevher, araz, cismani vb. olup olmadığı noktasında ortak bir sonuca varılamamaktadır. O, kendinden önce var olan ve nefis hakkında konuşan düşünürlerin, nefsi sadece bedeni hareket ettiren bir unsur olarak gördüklerini ifade etmektedir. Onlar, nefis hakkında bilgilere vakıf olmadıklarından nefsi tanımlama noktasında hep eksik kalmaktadır. Ona göre nefse dair en ileri bilgilerin burhani deliller ile ortaya çıkartılması ve nefis kavramının bütün yönleriyle ele alınması gerekmektedir. Nefs psikolojik olarak da insanın hakikatini ortaya koyan bir unsurdur. Söz gelimi 'ben' diyen bir kişi, 'ben'den kasıtlı bedenini değil eni, boyu kavranamayan nefisini kastetmektedir. Onun için bir insanın kendini bilmesi demek kendi nefisini bilmesi demektir. İnsanın nefsi hakkındaki ilk bilgisi nefsin tanımını içerisine koyamayacağımız öznel bilgisidir. İnsan kendisini, aracısız olarak bir sezgi ile bilir, bu dünyada öğrendiği tüm bilgileri unutsa da kendisinde olan, kendine ait olan bilinci uyanık kalarak var olmaya devam etmektedir. Ben bilinci ile varlık kesinlikle birbirinden ayrılmamaktadır. O, İbn

---

<sup>37</sup> Gazzali, *el- İktisad fi'l- İtikad*, Beyrut, 1988, s. 135; Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. V. İmamoğlu, *a.g.e.*, s. 354.

<sup>38</sup> Cengiz Alaca, "Ebu'l- Berekat El-Bağdadi Düşüncesinde Ruh Tasavvuru", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 42, 173.

Sina'nın 'uçan adam' metaforunu aklına getirmekte ve ölümle birlikte bozulacak olan bedenın yok olmasına karşı, nefsin baki kalacağını gösteren psikolojik bir delil ortaya koymaktadır.<sup>39</sup> Bağdâdi, nefsin başlangıcı noktasında ise nefsin ezeli olmadığını, fiziki olan bedenden önce de var olmadığını ve nefislerin bedenler ile yaratılan hadis varlıklar olduğunu kabul etmektedir.

Antik Yunan'dan İslam düşünürlerine kadar ruhun türleri konusundaki görüşlere baktığımızda ilk dönemden bu yana nefisler; nebati, hayvani, insani olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Nebati nefis, tüm canlılarda bulunan beslenme ihtiyaç ve fonksiyonlarıdır. Hayvani nefis, beslenme ile birlikte algı ve hareket güçleridir. İnsan nefsi ise irade ve akıl güçleriyle hepsinden farklı ve yücedir. Bundan dolayı insani nefse düşünen nefis denilmektedir. Nefisler, özler ve cevherler farklı türler olarak değerlendirilmektedir. Bu türlerin arasındaki sınırları belirleyen nokta şuur halleridir. Bu nefis türleri bir çeşit şura sahiptir ve her nefsin şuru kendi gayesi ile sınırlanmaktadır.<sup>40</sup>

İslam kelimcilerinin ruh ve nefis hakkındaki düşüncelerine genel olarak bakıldığında felsefi düşünürlerden izler taşıdığını görmekteyiz. Özellikle Maturidi'yi (853-944) incelerken, kelim sisteminin kelim ile felsefe arasında bir çizgide olduğu gerçeği ile karşılaşmaktadır. Maturidi, eserlerinde genelde ruh kavramını kullanmaktadır. Maturidilere göre ruh, suretlere hayat kaynağı olurken vücuttaki tüm azaların düzenli ve sorunsuz çalışması için gerekli olmaktadır. Ruh ile kastedilen yalnızca bedenın canlılık bulması değil o canlılıkla olgunlaşmasıdır. Kemale ermek olarak ifade edilen nokta ise kâmil olmayı gerçekleştirmek sahip olduğu özelliklerini bir olgunluk olarak yaşayabilmektir. Ruhun görevi bedenın maddi ve manevi özelliklerini yerine getirmesini, onların fonksiyonel olarak işlerlik kazanmasını, ölüm gerçekleşene kadar bu durumun devam etmesini sağlamaktır. Ruhun ruh olması her şeyin onda hayat bulmasındandır. Hatta klasik kelimda vahiy için insana canlılık veren anlamında mecazi bir ifade olarak ruh kelimesinin kullanılmasının altında bu düşünce yatmaktadır.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Alaca, *a.g.m.*, 162-163.

<sup>40</sup> İbn Kayyım *el-Cevziyye, Kitabı'r-Ruh*, (çev. Şaban Haklı), İstanbul, 2003, s. 309.

<sup>41</sup> Seyyid Şerif el-Cürçani, *Tarifat*, Beyrut, 1988, s. 112, 243-244; Osman Nuri Demir, "İmam Maturidi'de İnsan: Nefis ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Kader Dergisi*, Sayı:1, 228-254.

Ruhun hayatın kaynağı olduğu düşüncesi, tarih boyunca birçok taraftar bulmaktadır. Tasavvuf felsefesinde benzer yaklaşımlar görülmekle beraber ruh, düşünme eylemini gerçekleştirmekle ilk yetkinliğini kullanmaktadır. O, bedensel fiillere kaynaklık etmesiyle güç, beden ile birlikte bitkisel ve hayvani cevherleri oluşturmasıyla suret, kemale ulaştırması nedeniyle de yetkinlik kelimesiyle karşılanmaktadır. Nefsin anlamına tam olarak uyum sağlayan ve nefsi tanımlayanın kemal kavramı olduğundan söz edilmektedir.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Gazzali, *el- İktisad fi'l- İtikad*, Beyrut, 1988, s.135; *er-Risaletu'l- Ledunniye*, Mısır, s.1328; Kuşeyri, *Risale*, Kahire, 1972, II/306-308; Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Sait Kavşut, “Nefs- Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadra’nın Tekamüli Nefs Tasavvuru”, *E-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 4, 1492-1513.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE NEFS VE BEDEN

#### 1. Problemin Genel Yapısı

İhvân-ı Safâ'nın ruh ve beden münasebetiyle ilgili görüşlerinin özgünlüğünü açıklığa kavuşturmak için problemin geçmişini irdelemek gerekmektedir. Felsefe tarihinde, bedeni ve ruhu iki ayrı varlık gören filozofların düşüncelerinde, bu iki varlık arasındaki ilişki önemli yer tutmaktadır. Bu ilişkinin nasıl kurulduğu sorusu da tartışılan problemler arasında bulunmaktadır. Ruh ve beden, yapısı, özü, işlevi özellikleri bakımından birbirinden tamamen farklı varlıklardır. Bu iki varlığın bir araya gelerek insanı oluşturması, ikisi arasında ölünceye kadar bir birliktelik ve uyumun bulunması, açıklanması oldukça zor bir problem olmaktadır.

İnsan, kötülükle mücadelesiyle maddi âlemle alakasını azalttıkça ulvi âlemle alakasını kuvvetlendirecektir. İbadetler, nefsin üstündeki âlemle alakasını kuran fiillerdir. Nefsin, altındaki âlem olan beden ve onunla ilgili ihtiyaçları tam bir denge halinde tatmin etmesi esastır. Bu denge, bedenın ihtiyaçlarını ne temelli terk etmek ne de aşırı tatmin etmemek manasındadır. Beden ve onunla ilgili âlem, binek hayvanı ile süvarisi arasındaki alaka gibidir. Binek hayvanının yaratılış sebebi ona binen süvari içindir; yoksa bizzat kendisi için değildir. Kalp, süvariye benzer; bedenın yaratılması kalp içindir. Duygu ve düşüncelerin bedenın aşırı tatminine yönelmesi halinde beden ve onun güçleri, şehvet ve öfke, bizzat iptidai yönde gelişecektir. Dengeli ve meşru tatminde ise kalbin bedenın meşguliyetinden kurtulmasıyla Allah'a dönme imkânı vermesi ve kalbi yükselterek hakikatleri anlama istidadı kazandırması mümkün olur. Adalet ölçüsünden ayrılan aşırı tatminle, azgınlıkla yoldan çıkan nefis, tefrit ile dünyadan tamamen yüz çevirerek beşerî sıfatları temelli öldürmek için girişilen aşırı riyazetlerle bedeni tehlikelere sokup ya akıl hastalıklarına maruz kalır ya da bu yolla kötülüklerden uzaklaşamayanlar düzelmenin mümkün olamayacağını savunarak bütün teklifata karşı çıkar ve inkara yönelir.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz; Çamdibi, a.g.e., s.75.

İhvân-ı Safâ, insanı düalist bir anlayış içerisinde, ruh ve beden varlığı olarak ele almaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre beden; topraktan gelen, karanlık, ağır, atıl, değişken, bozulup dağılabilen, cansız, hareketsiz, hissiz, ölü ve cismani bir cevherdir. Kan, balgam, sarı ve kara safra olmak üzere dört karışımdan (ahlat) meydana gelmektedir. Bunlardan hangisi bedende hâkim öge olursa, insanın mizacı ona göre oluşmaktadır. Nefs; semavi ve ruhani cüzlere ayrılmayan, bozulup dağılmayan, diri, bilkuvve, bilen, etkin tabiata sahip, eğitime yatkın ve yeteneklidir. Bununla birlikte nefis, bedenleri terk edeceği zamana kadar onların tamamlayıcısı, sonrasında ise sevinç ya da pişmanlıkla aslına dönen, ölümsüz ve manevi bir cevherdir. İhvân-ı Safâ, 'insanın boş yere yaratılmadığı, sonunda mutlaka hesaba çekileceği' gerçeğine işaret eden Müminun 23/115 ayetini de buna delil olarak getirmektedir.<sup>44</sup>

İhvân-ı Safâ, ruh-beden ilişkisi hakkındaki görüşlerini ortaya koymadan, bu konuda daha önce ortaya atılmış görüşleri eleştirerek işe başlamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre bazı mütekaddimûn uleması nefsin iki kısım olduğunu iddia etmektedir. Birinci kısım, cisimlerle ilişkisi olmayan nefislerdir. Bunları, bizatihi iyi ve bizatihi kötü olarak ikiye ayırmaktadır. Birinciye örnek melekler, ikinciye örnek ise şeytandır. Nefsin ikinci kısmı, cesetlerle ilişkisi olanlardır ve cesedin bozulmasıyla ondan ayrılmaktadır. İnsanların, hayvanların ve bitkilerin nefisleri de buna örnektir. Nefsin varlığını kabul eden, onun hakkında konuşan ulemanın çoğu, nefsin bedenden kaynaklanan bir güç olduğu vehmine kapılmaktadır. Oysaki durum, onların zannettiği gibi değildir; çünkü bir şeyden kaynaklanan şey, kaynaklandığı o şeyin özelliklerini taşımaktadır. Bedenin cisim olduğu konusunda şüphe yokken nefis hakkında bunu söylemek mümkün olmamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre nefis, bedenden tamamen ayrı bir şeydir, ruhu bedenden bağımsız olarak araştırmak ve onu tanımaya çalışmak zor olmaktadır. Bu durum filozoflar için böyleyken normal insanlar için imkansızdır. Ehil kişiler nefsin beden yoluyla ortaya koyduğu fiillere bakarak ve onunla oluşturduğu yapıyı dikkate alarak bu işi biraz daha kolaylaştırmaktadır. Beden, içinde bulunan ruh açısından bir ev konumunda bulunmaktadır. Nasıl ki bir evde, orada yaşayanların her türlü ihtiyacı (kapı, pencere, halı, eşya vb.) mevcutsa ruh için de beden öyledir. Söz gelimi ayaklar, evin eşyaları

---

<sup>44</sup> Resâil, 1/155, 170.



gibidir evin düzeni onlara bağlıdır. Evin en üst odası baş, arkası ise sırt konumundadır. Bacaklar evin direklerine, solunum sistemiye koridorlara benzemektedir. Bir başka açıdan bakıldığında bedenın uzuvları imalathaneye, organlar da o imalathanede bulunan alet-edevata benzemektedir.<sup>45</sup>

İhvân-ı Safâ, ruhun bilinmesi için bedenden yola çıkmanın kaçınılmaz olduğunu belirtirken bu konuda üç yoldan bahsetmektedir. Birincisi; bedenın ahvalinden ve vücut yapısından ibret almak, ruh olmaksızın bedenın durumunu düşünmek. İkincisi; ruh ve beden birlikteyken birbirleri ile olan ilişkilerini bilmek. Üçüncüsü; ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki mücerret halini ve elde ettikleriyle (kesb) ilgili durumunu bilmek. İhvân-ı Safâ, çerçeveyi bu şekilde çizdikten sonra bu ilkelerden yola çıkarak kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Onlara göre insan, karanlık bir bedenden ve nurani bir ruhtan meydana gelmektedir. İnsanın bedeni yapısı göz önüne alındığında; insan içinde sakinleri bulunan bir ev, ustalar ve çıraklarla dolu bir imalathane, hükümdar tarafından yönetilen bir şehir, gemicilerle dolu bir gemi ve ziraatçılar tarafından işlenen bir tarlayı andırmaktadır.<sup>46</sup>

Ruh ve bedenden oluşan insanın kazandıkları, ruhani ya da bedenidir. Bedeni olanlar için para ve dünya malı, ruhi olanlar içinse bilgi ve din en güzel misallerdir. İnsan, yeme-içme ile dünyada kendisine yer edinirken, bilgiyle ahireti arzulamakta ve din ile de ahirete yol bulmaktadır. Beden, yeme-içme ile büyür ve gelişirken ruh, bilgi ile olgunlaşmaktadır. Bu durumda insanların dünyadayken toplandıkları, bir araya geldikleri meclisler de iki tane olmaktadır. Birincisi; fani bedenın salâhı için olan yeme-içme, oyun ve eğlence meclisidir. İkincisi; içerisinde alınan zevkin sonu olmayan ve ahirette devam eden ilim meclisidir. Meclisler iki tane olunca onları arzulayan iki sınıf insan mutlaka mevcuttur. Bir grup bedeni ihtiyaçlarının peşinde giderken diğer grup cehaletin karanlığından kurtulmak için bilginin peşinde koşmaktadır. Bu kişilerin dünyayı arzulamaları da ahirete yönelik olmaktadır.<sup>47</sup>

İhvân-ı Safâ, insan tasavvurlarını ortaya koyarken ve sürekli ruh-beden ikileminden yola çıkmış, ruhun ve bedenın birbirinden farklı şeyler olduğunu ısrarla savunup bu iddialarını kuvvetlendirmek için Kur'an'dan kendilerine deliller

---

<sup>45</sup> Resâil, 2/296.

<sup>46</sup> Resâil, 2/350.

<sup>47</sup> Resâil, 1/256.

getirmiştir. Onlara göre Kur'an'daki pek çok ayette nefis kelimesi geçmekte ve nefsten müennes olarak bahsedilmektedir. Bununla da nefsin bedenden ayrı bir şey olduğu vurgulanmaktadır. Beden müzekkerdir ve ruh-beden arasındaki ayrılığı ortaya koymak için bu örnek tek başına yeterli olmaktadır. İhvân-ı Safâ için ahlaki açıdan düşünüldüğünde zaman da ruh-beden ayrılığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Nefs, yani ruh; semavi bir cevherdir, canlıdır, doğal olarak (tab'an) bilen (allâme) ve yapandır (fa'ale), hisseder, düşünür, ölmez, fani değildir, ebedi olarak yaşayacak olandır. Ruh, ölümle yani ruhun bedenden ayrılmasıyla melekût âlemine yükselmektedir. Bu durum mü'min ruhlar için böyledir. Kafir ruhlar, körlük ve cehaletlerinden dolayı acı içerisinde kıyamet gününe kadar yaşamaya devam etmekte ve sonra cezalarını çekmeleri için bedene iade edilmektedir.<sup>48</sup>

Nefs, bedeninin durumunu düzeltmek (ıslah) için belli bir vakte kadar bedenle kalmaya devam etmektedir. Bedendeyken nefsin öncelikli amacı, bedeninin canlılığını sürdürmektir. Bunu da üstlendiği zor işlerle; bilgi, para ve mal kazanmakla yapmaktadır. Böylece ruh, bedenden ayrılmadıkça kendisini rahat hissetmemektedir. Ruh, bedene yemek ve büyümekle ilgili işlerde yardımcı olursa buna nefis-i namiye denmektedir. Hisler ve hareketlere dayalı işlerde yardımcı olursa buna nefis-i hayvaniye, fikir ve temyize dayalı işlerde yardımcı olursa da buna nefis-i nâtika denmektedir. İnsan bedenindeki her organın kendine has eylemi ve gücü bulunmaktadır. Bu kuvvet, o organ için ruh olarak adlandırılmakta yani o organın kendine has ruhu varmış gibi kabul edilmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre görme gücü gözün, duyma gücü kulağın, tatma gücü dilin, koklama gücü ise burnun ruhudur. Diğer tüm organlar için de aynı durum geçerlidir. Onlar, organlarda ruhların harekete geçmesi için bazı aşamaların kaydedilmesi gerektiğini söylemektedir. Söz gelimi dilin konuşması için insanda bulunan müfekkire gücü, nâtika kuvvetini konuşma ve cevap konusunda öncelikle görevlendirmelidir. Bu olduğunda, nâtika çeşitli alfabe harflerinden sözler meydana getirmektedir. Nâtika, daha sonra müfekkirede kavram halinde bulunan lafızlara manalar yükleyerek onları muabbira kuvvetine iletir ve oradan da manalar ve sesler halinde çeşitli dillerde havaya karışarak nihayet yakınlarda bulunan kişilerin kulaklarına ulaşmaktadır. Nâtikanın pek çok dili (lugat), lafızları ve konuşurken kullandığı nağmeleri vardır ki bunların sayısını ancak Allah

---

<sup>48</sup> Resâil, 2/238.

bilmektedir.<sup>49</sup> İnsan bedeninde ve organlarında yerleşmiş halde bulunan nefsin doğal güçleri ve kendine has ahlaki özellikleri söz konusudur. Bu kuvvet ve ahlak her organda bulunan ruhlar gibi çeşitli organlara yayılmış durumdadır. Bunlar tıpkı bir memlekette yayılmış halde bulunan kabilelere benzer, onların da kuvvetleri ve ahlakları birbirinden farklıdır. Organların hareketi, kabilelerin yollardaki hareketlerine benzemektedir.<sup>50</sup>

Aristoteles'ten beri bilindiği ve neredeyse aynen kabul edildiği üzere İhvân-ı Safâ nefsin (ruhun) üç melekesi veya gücü bulunduğu söz etmektedir. Bunlardan her biri, ayrı ayrı ruh adını almaktadır. Birincisi, nebati (bitkisel) veya besleyici ruh: Bitki, hayvan ve insan olmak üzere bütün canlılarda ortaktır. Nebati ruhun üç gücü vardır. Beslenme, gelişme ve üreme. İkincisi, hayvani ya da hisseden ruh: Hayvan ve insanda bulunur. Hayvani ruhun harekete geçirme ve duyum olmak üzere iki gücü vardır. Duyumlar da iki kategoriye ayrılır: İdrak (görme, dokunma. vd. beş duyu) ve duygu. Duygu ya ilkeldir (gülme, öfke v.b) ya da gelişmiştir (iyi yemekler yeme, sosyal ve siyasi itibar). Üçüncüsü, nâtik (düşünen, konuşan) ruh: Akıl insana özgüdür ve akıl ile ruh burada özdeşleşiyor görünmektedir. Nebati nefsin durumu bedenın şehveti, fazilet ve reziletidir ki bedende onun yeri ciğerdir. Hayvani nefsin durumu, bedenın hareketleri, ahlakı ve hisleridir ki bedende onun yeri kalptir. Bu durumda, insani nefsin yeri de beyin olmaktadır. İhvân-ı Safâ açısından bizler her ne kadar bunları birbirinden kesin çizgilerle ayıramasak da aslında tüm bu özellikler insan nefsinde aynı anda bulunmaktadır. Bu durum aynı kökteki üç dala benzer. Hangi dal daha uzun olursa yani hangi nefsanî özellik daha baskın olursa insanın karakteri de ona göre şekillenmektedir.<sup>51</sup>

Görüldüğü üzere Risaleler'de esasen iki kategorik ayrımla iki tip insani varlık konumu ortaya çıkmaktadır. İlki İhvân-ı Safâ'nın batini ve mistik öğretileri doğrultusunda olması gereken insan tipi, ikincisi de olan insan tipidir. Risaleler, gerçekte olması gereken insanı anlatabilmek için olan insanın varlık konumuna daha fazla yer vermektedir. İnsan; doğası, çeşitli huy ve davranışlarıyla sadece cansız varlıklara değil, bir kısım hayvanlara da benzetilmektedir. İnsanın yararlıdan istemesi

---

<sup>49</sup> Resâil, 3/202.

<sup>50</sup> Resâil, 1/304.

<sup>51</sup> Resâil, 1/305.

ve zararlıdan kaçması bakımından hayvanlarla benzerlik gösteren yönlerine de işaret etmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre insan, bir şeyi ya yırtıcı hayvanlar gibi güç ve zorbalık kullanarak yahut köpek ve kedi gibi yaltaklanarak ya da örümcek gibi hile ile elde etmeye çalışmaktadır. Bunun yanında bir şeye yırtıcı hayvanlar gibi öldürerek, tavşan ve ceylan gibi kaçarak ulaşmakta ya da kirpi ve kaplumbağa gibi zırha bürünerek zarardan korunmaktadır. İnsan; cesarette aslana, korkaklıkta tavşana, cömertlikte horoza, cimrilikte köpeğe, iffette balığa, gururda kargaya, vahşilikte kaplana, uysallıkta güvercine, kurnazlıkta tilkiye, saflıkta koyuna, izzette file, zillette deveye, çalışkanlıkta arıya, zararlı olmada fareye, inatçılıkta eşeğe benzer. Evrendeki tüm varlıkların özelliklerini taşıyan insan; sanatta, ilimde, ahlakta, düşüncede, davranışlarda, sözlerde kısaca tüm hayatında bunların izlerini taşımaktadır.<sup>52</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre tek tek nefisler, bedenle birleşmek suretiyle kuvveden fiile çıkarak fazilet ve iyiliklere mahal olmaktadır. Bu ancak nefsin bedenle bütünlüşmesi ve onu yönetmesiyle mümkün olmaktadır. Yukarıda insanın, âlemdeki canlı-cansız tüm varlıkların doğa ve özellikleriyle zenginleştiği kompleks bir varlık tarzından söz edilmiştir. İhvân-ı Safâ, bunu tasvir ederken insanı olduğu gibi tasvir etmektedir. İnsan-ı kâmil ya da evrensel insan modelleri daha çok olması gereken ve istenilen insanı ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ, bu iki insan tiplmesi arasında yine de sağlam bir bağ kurmayı denemektedir. Onlar, ahlaki bakış açısıyla da tanımlamaya çalıştıkları insanı, son tahlilde tümüyle bir ahlak varlığı olarak açıklamak ve görmek niyetinde oldukları izlenimini vermektedir.<sup>53</sup>

İhvân-ı Safâ insanı, ruh-beden ilişkisinde düalist bir anlayış içerisinde ele almaktadır. İhvân-ı Safâ, bedeninin topraktan geldiğini hissiz, cansız, ölü ve cismani bir cevher olduğunu ve dört karışımdan meydana geldiğini ifade etmektedir. Bedende var olan karışımlardan hangisi bedende daha ağır basarsa insanın mizacı o yönde gelişmektedir.<sup>54</sup> Nefse gelince o; ruhani, cüzlere ayrılmayan, bozulmayan, diri, bilkuvve, etkin ve yetkin, bedenlerde belli bir süre kalan ve bedenlerin

---

<sup>52</sup> Resâil, 1/303.

<sup>53</sup> İslam düşünce geleneğinde “İnsan-ı Kâmil” anlayışı için bkz. Kemal Sözen, “Sinan b. Sâbit’in Mükemmel İnsan Tasavvuru”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (Ed. Ali Bakkal), Şanlıurfa, (2006), Cilt I, s. 395-408; İbn Bacce ile İhvan-ı Safa'nın bu konudaki benzer görüşleri için bkz. Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İFAV Yayınları., İstanbul: 1997, s. 64-65, 187.

<sup>54</sup> Resâil, 1/260; 2/373-374; 4/169.

tamamlayıcısı, sonra da onlardan ayrılan, bu ayrılmayı sevinçle ya da pişmanlıkla gerçekleştiren, ölümsüz, manevi bir cevherdir. İhvân-ı Safâ, bu duruma şu ayeti delil olarak sunmaktadır:<sup>55</sup> “*Allaha kulluk edin. Sizin ondan başka bir tanrınız yoktur. İsyan etmekten sakınmıyor musunuz ?*.”<sup>56</sup>

İhvân-ı Safâ’ya göre ideal insan, beden ve nefis dengesini kurabilen insandır. Onlar, insan tanımlamalarının ötesinde, hümanistik anlayışla insanı iki ayrı kategoride değerlendirmektedir. Bu durumda, ortalama insan tanımından ziyade insan-ı kâmil ideali ortaya çıkmaktadır. İnsan ve ay-üstü âlem arasında benzerlikler kurulurken evrensel olan yani insan-ı kâmil olan insan, ay-üstü âlem ile karşılaştırılmaktadır. Evrensel insan; yaratıcısına itaat eden, onun birliğine inanan, onu kalbiyle tasdik eden ve mutluluğun unsurlarını mükemmel olarak gerçekleştiren, ruhen temiz ve günahlardan arınmış insandır. Evrensel insan; zatı ile kaim olan, cevherleri itibariyle ruhani ve nurani olarak ay-üstü âlemdeki varlıklar düzeyine yükselmektedir. Ay-altı âlem ise tüm değişikliklerin olduğu dünyasal, kötü nefislerin karşılaştığı yeryüzüdür. Bunu birey olarak insanla karşılaştırmaktadır. İnsan, melek ya da şeytan olmaya müsaittir. Ay-üstü âlemdeki varlıkların özelliklerine sahipken isterse ay-altı âlemdeki varlıkların durumuna da düşebilmektedir.<sup>57</sup>

Risalelerde iki tip insan kategorisine ve iki varlık konumuna rastlanmaktadır. Birincisi; İhvân-ı Safâ’nın öğretileri doğrultusunda batini ve mistik insan tipi. İkincisi; olan insan tipidir. Risaleler olan insanın konumuna yer vererek olması gereken insanı anlatmaktadır. İnsan sadece cansız varlıklara değil, bir kısım hayvana da benzetilmektedir. İhvân-ı Safâ, insanın zarardan kaçınması ve yararı istemesini hayvanlarla benzerlik gösteren yönü olarak değerlendirmektedir.<sup>58</sup>

İhvân-ı Safâ, nefsin üç melekesi olduğunu söyleyerek bunlara ayrı ayrı ruh adını vermektedir. Birinci ruh, besleyici olan yani bitkisel ruh: Tüm canlılarda yani bitki, hayvan ve insanda ortak olan güçtür. Üç gücü bulunmaktadır; beslenme, gelişme ve üremedir. İkinci ruh, hayvani yani hisseden ruh: Yalnızca hayvan ve insanda bulunmaktadır. İki gücü vardır, harekete geçirme ve duyumdur. Duyumlar da iki kategoriye ayrılır, idrak ve duygu. Duygu ise ya ilkeldir ya da gelişmiştir.

---

<sup>55</sup> Resâil, 2/245.

<sup>56</sup> Mü’minûn 23/115.

<sup>57</sup> Resâil, 2/246.

<sup>58</sup> Resâil, 2/474.

Üçüncü ruh nâtik ruhtur: Akıl insana özgüdür. Akıl ile ruh, bu kısımda özdeşleşmektedir. Bu güçlerle ruhun üç melekesi birlikte fonksiyonlarını icra eder ve insanda birleşir. Bu durum, her dalında meyvesi olan bir ağaca benzetilmektedir.<sup>59</sup>

İnsan, bu âlemdeki canlı ve cansız tüm varlıkların özellikleriyle zenginleşerek kompleks bir varlık halini almaktadır. İhvân-ı Safâ, bu durumu ortaya koyarken insanı, olduğu gibi tasvir etmektedir. İnsan-ı kâmil diye bahsettikleriyle olması gereken insanı anlatmaktadır. İhvân-ı Safâ, bu iki insan arasında sağlam bir bağ kurmayı denemiş ve ahlaki bakış açısıyla tanımlamaya çalışırken bu tanımla onları, bir ahlak varlığı olarak görmek istemektedir. İnsan, ay-üstü âlemde bulunsa ve bedeni bu dünya olsa da onlar nefsin felekler âlemine ulaşma özlemi duyduğunu ifade etmektedir. İnsanın gerçek tanımı ise bu noktada yatmaktadır.<sup>60</sup>

İhvân-ı Safâ, insanın “insani kâmil” olabilmek için sürekli çabalaması ve beden ruhtan ayrılma süreci olan ölüm gelene kadar buna devam etmesi gerektiğini savunmaktadır. Onlar insanı bitkisel, hayvani ve insani ruh olarak ayırarak, onu bir nevi tarif etmiş ve nefsin bu dünyada ruh-beden birlikteliğini doğru bir çizgide devam ettirerek, tüm görevlerini layıkıyla ifa edip, ait olduğu ahiret yurduna özlem duymaya başlamasını gerekli görmektedir. Risalede geçen şu ifadeler bunun göstergesidir.:

*“Akıl ve izan sahibi bir kimse, astroloji üzerine kafa yorduğunda, bu feleklerin genişliği, bu yıldızların büyüklüğü hakkında tefekkür ettiği zaman nefsi, feleğe yükselme özlemi duyar. Ancak, oralara bu ağır ve atıl cesetle (bedenle) yükselmek mümkün değildir. Nefs; bu bedenden ayrılır, kötü fiilleri veya bozuk fikirleri, üst üste yığılmış cehaletleri ya da düşük ahlaki nedeniyle engellenmezse ancak işte o zaman oraya ulaşabilir. Eğer bedenle birlikteyken oraya aşk duyarsa âşık olduğu şeylerde duyulur lezzetler olursa şehvetleri de cismani ise nefis, bu haliyle felekler âlemine yükselme özlemi duymaz. Aksine ya oluştan bozulmuş ya da bozulmuş oluşa savrulmuş bu birbirine zıt cisimlerin karanlığında dolaşır vaziyette kamer feleğinin (ay-feleğinin) altında öylece kalakalır.”<sup>61</sup>*

İhvân-ı Safâ’ya göre insanda hangi nefis türü ağır basarsa bassın ister insani ister hayvani nefis, her daim ebediyeti arzulamaktadır. Ebediyet arzularının çeşitleri, birbirinden farklı olmaktadır. O bu dünyadaki, bu âlemdeki arzular aslında insani

<sup>59</sup> Resâil, 4/118.

<sup>60</sup> Filiz, a.g.m., ss. 109- 110; Ocak, a.g.e., s. 53.

<sup>61</sup> Resâil, 2/162.

nefse ait bir arzu değil sadece hayvani nefse ait bir arzu olmaktadır. İnsanın doğası, felekler âlemine her daim özlem duymaktadır ve bu arzuyu duyan bir varlık tarzıdır. İnsan, düalist bir yapısı olması hasebiyle cismani varlık tarafıyla insan olabilmektedir. İnsan; bitki, hayvan, gökler ve maden âlemi arasında bir bağıdır. O, dünya için bir lütuf ve ödül aracı görülmektedir. İnsan “üç varlık” denilen âlemdeki kullanım haklarına sahiptir. İhvân-ı Safâ, insanın ister görevini hakkıyla yapsın, isterse emir ve yasaklara uymasın, nefsin her zaman kendi yurduna özlem duyacağını anlatmaktadır. İnsanı aslında düalist bir yapı içerisine alan İhvân-ı Safâ, ona gerektiği değeri söylemleriyle vermektedir.

İnsan, kompleks bir varlıktır. İhvân-ı Safâ’ya göre insan ruhu, evrim geçirmesi sonucunda her daim insani kuvvesi ile ay-üstü âleme geçme arzu ve çabası içerisinde olmaktadır.<sup>62</sup> Yeryüzünün, göklerden sonra gelmesinden başlayarak minerallerden, bitkilerden, hayvanların sıralanışına kadar tüm bu durumların geçici olduğunu belirtmektedir. Üst tabakalara yükselmek, semavi mükemmelliklere bir dönüş olduğu için fiziksel şekillerin belirsiz olması ve belirsiz bir şekilde derecelenmesi gibi bir durum söz konusu edilmemektedir. İnsan, bu durumda bir kez daha kendi kökenine varmaktadır. Böyle bir sonda insan, ilahi kökenin mükemmelliğine ulaşırken onun için artık süreç bitmektedir. İnsanın evrimi, ruhsal bir evrimdir. O, yaratılmışların en mükemmelidir. Tanrı, ondan sonra bir şey yaratmamış ve yaratacak da değildir. Kökenine döndüğünde ve bu erdeme sahip olduğunda, bütün yaratılmışların amacını, insan yerine getirmektedir. Tüm yaratılan varlıklar, tekrar birleşme için yaratılmaktadır.<sup>63</sup>

İhvân-ı Safâ; insanların Tanrı’ya boyun eğmesi gerektiğini, boyun eğmezse şeytanlaşmış olacağını ifade etmektedir. İnsan ruhani evrim sürecinin içinde ve ilahi

---

<sup>62</sup> Resâil, 2/349; 5/147.

<sup>63</sup> Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları, 2003, s. 110; Abdülkerim Pezdevi, *Usulu'd-Din*, Kahire:1963, s. 214.

“Mutezilenin "madum"a şey adını vermesi ontolojik değil tamamen epistemolojiktir ve imkan dahilinde bir fiil varlık haline geçmedikten sonra bunlara gerçek manada varlık denilmemektedir." bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 61; el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (çev: Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul:1979, s.157-58; “İslam düşünce tarihinde ortaya atılmış yaratılış modelleri için bkz. Mehmet Bayrakdar, *a.g.e.*,s.26; Şahin Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul: Pınar Yayınları,2002, s. 33; Çağfer Karadaş, *Bakillani'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003, s. 113.

kökenin farkındaysa bunu yapmalıdır. O, Allah'tan gelen emir ve yasakları duyunca, akli melekelerini de kullanıp ahiret hayatı için bir yönelişe geçmektedir. Yemek-içmek ve şehvi lezzetlere dalarsa bu defa şeytanlaşmaktadır. İnsanın konumu, varlıklar arasında orta bir yerdedir. Tüm bu durumlar özetlendiğinde insan, bütün varlıkların özelliklerini kendinde ve kendi bütünlüğünde temsil etmektedir. İnsanın nefsi, varlıklar ayrımından onu, diğer varlıklardan farklı kılmaktadır. O, bu durumuyla insandır ve bu durum İhvân-ı Safâ'ya göre "olan ve kendisi bakımından var olmuş bulunan" şeklinde ifade edilebilmektedir. Onlara göre, bitki ve hayvanlarda bulunan donanımlar insanda yoktur. Her zaman karşılaştığımız gibi insan, gerçekten kompleks bir yapıya sahiptir. İnsanın bu varlıklar gibi olamayacağından, ruhi bir evrim sürecine gireceğinden ve kendi inşası için geriye kalan çabayı sarf etmesi gerekeceğinden söz etmektedir. İnsan, bunu gerçekleştirmezse ay-feleğinin altında kalmaya mahkûm olacaktır. Diğer varlıklar arasındaki farkların hiçbiri kalmamaktadır. Bu durum, insanın ruhi âleme yükselişi önünde bir engel olmaktadır. İnsanın kendi için yapması gereken şey, ilahi kökenini arayarak ruhani olgunlaşma sürecini geçmesidir. İnsan, insanlığını fark etmesi için bu süreçlerin hepsini geçmeli ve felekler âlemine olan özleminin farkında olmalıdır. İnsanın bunları yapabilmesi için bedeninin kötü arzu ve isteklerinden uzaklaşarak tüm kötü fiillerini terk etmesi gerekmektedir.<sup>64</sup>

İhvân-ı Safâ'nın insan tanımı, mistik bir yapıya sahiptir. Bu durum herkesin üstesinden gelebileceği bir olgunlaşma ve erme süreci olmaktadır. İhvân-ı Safâ, insan nefsinin duyuları idrakinden ve tecrübelerinden sonra akledilebilir hale gelmesi ve risalelerin birçok kısmında söyledikleri gibi insanın kendisinin farkında olmasını istemektedir.

İhvân-ı Safâ'ya göre insan nefsi, ruh demektir. Onlar için ruh ve nefis eşittir, onların genel felsefesi insan üzerinedir. Nefs kavramı, risalelerde merkezi konu olarak ele alınmaktadır. Âlemin ruhundan ziyade, külli akıldan sonra gelen, kozmik bir nefstir. İnsani nefis külli nefsin güçlerinden biridir ve temyiz gücü olan, insani akıl olarak da isimlendirilmektedir. Bu risalelerde nefis, birinci olarak latif bir cisimdir, duyularla algılanamamaktadır. İkinci olarak cisim değil, ruhani bir cevherdir ve yalnızca akılla kavranabilmektedir. Üçüncü olarak nefis, bedeni oluşum ve

---

<sup>64</sup> Resâil, 4/110,116.



bileşiklerden ortaya çıkan bir arazdır. Bedenle var olmakta ve onunla yokluğa gitmektedir. Bunlar ise cismaniyyun adını verdikleri materyalistlerdir.<sup>65</sup>

İhvân-ı Safâ, ikinci olan kısmı benimsemektedir. Onlara göre nefis, ruhani bir cevherdir. Diri ve tabiatta etkendir. Ruh, beden varlığının son bulmasıyla ortadan kalkmaz, cisim gibi yok olmaz ve hantal da değildir. Bedene hareket veren odur. Nefis, ruhani ve semavi bir varlıktır. Ruh, insanın insan olmasındaki en büyük etkendir. İhvân-ı Safâ'ya göre nefsin değişik isimler alması, onun çokluğundan değil, nefsin eylemlerinin farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Nefis, duyu organları ile bilinmemektedir. O, kuvveleri vesilesiyle ondan doğan fiillerle bilinmektedir. Nitekim:

*“Bil ki nefislerin mertebeleri üç çeşittir. İnsani nefisler bunlardan biridir. İkinci ve üçüncü guruptaki nefisler ya insani nefislerin mertebeye altında ya da üstündedir. Altında olanlar yedi mertebedir. Üstünde olanların sayısı da yedidir. Böylece tümü on beş nefis etmektedir. Bunlardan meleki mertebedeki nefis, aynı zamanda hikemi nefstir. Nebevi ve ilahi nefis, kutsi mertebedeki nefstir. Bu ikisi insani nefsin üstündedir. Buna karşılık bitkisel ve hayvani nefis de insani nefsin altındadır. İnsani nefsin üstündeki hikemi nefis, ilahi nefsin aşağısındadır. İnsani mertebedeki nefse Kur'an, 'Şüphesiz ki biz insanı en güzel surette yarattık.' ayetiyle işaret etmektedir.”<sup>66</sup> şeklindeki açıklamalarıyla İhvân-ı Safâ, nefsin çeşitleri içinde ruhani nefse daha çok dikkat çekmektedir.*

İnsani nefsin farkındalığı, kendinden aşağı olan nefislerle anlaşılmaktadır. İnsani nefsin aşağısındaki nefisler, onun için aşağı mertebedeysen kendinden yüksek olan nefisler, insani nefis için birer fırsattır. Risalelerde, bu konuyla ilgili açıklamaların ağırlığı söz konusudur. Açıklamalardan biri de şöyledir:

*“Tanrı, insana nefsi bir nimet olarak vermiştir. Ona kendi iyiliklerinden katmış ve diğer hayvani nefislerden farklı kılmıştır. Mükemmelliğe ulaşabilmesi için onu desteklemiştir. Duruşunun sağlamlığı ve kusursuzluğu nedeniyle filozoflar, insanın bu varlık yapısını bilmekten aciz kalmışlardır. İnsan; güzel konuşması, ilginç dili, söz söyleme sanatı ve meramını ifade edebilme yeteneği ile diğer hayvanlardan farklı kılınmıştır. Duyması, idrak etmesi ve kavrayabilmesi ile çok çeşitli yetenekler ile donatılmıştır.”<sup>67</sup>*

Risalelere göre insani nefis, yaratılışında bitkisel ve hayvani nefsin özelliklerini taşımakta, kendinden üstün olan meleki ve nebevi nefislerin özelliklerini ise

<sup>65</sup> Resâil, 4/25.

<sup>66</sup> Resâil, 2/28.

<sup>67</sup> Resâil, 5/168.

taşınamaktadır. Onları sonradan kazanarak kendi var oluşuna anlam katmalıdır. Çünkü o varlık konumuna ancak böyle kavuşmuş olacaktır. İhvân-ı Safâ nefis mevzusuna, risalelerin hemen hemen her yerinde değinmektedir. Onlar, insanı temel olarak ele almakta ve nefsin, dünya hayatında neleri idrak edilip edilmemesi gerektiğini bilmesini istemektedir.<sup>68</sup>

### **1.1. Beden ve Yapısı**

Beden, ruh, nefis gibi kavramları incelerken aslında insan incelenmiş olmaktadır. Düşünce tarihi boyunca insanın mahiyeti ve hakikati ile ilgili değişik görüşler ileri sürülmektedir. Bu görüşler, insanı oluşturan unsurlara ait özelliklerin araştırılmasından ortaya çıkmaktadır. İnsanı meydana getiren unsurlar arasındaki iletişim, etkileşim, uyum ya da uyumsuzluk araştırılmaya değer başlıca sorunlar olarak görülmektedir.

#### **1.1.1. Madde Olması Bakımından Beden**

İhvân-ı Safâ, insan bedeninin yapısını ele almak için müstakil bir risale yazmaktadır. Risalede, Allah tarafından insan bedeninin yaratılması, çeşitli malzemeler kullanılarak yeni bir şehrin inşa edilmesine benzetilmektedir. Nasıl ki böyle bir inşa sırasında taş, toprak, kil, kum, odun vb. malzemelerin kullanılması gerekiyorsa insan bedeninin meydana getirilmesi için de öncelikle dört temel unsurun (*anâsır-ı erbaa*) dört karışımın/ahlât (sarı, siyah safra, balgam ve kan) ve diğer bazı unsurların mevcut olması gerekmektedir. Beden, söz konusu dört karışımdan meydana gelen, karanlık, ağır, âtıl, değişken, bozulup dağılabilen, cansız, hareketsiz, hissiz ve ölü, cismanî bir cevherdir. Bedenin buraya kadar devam eden yaratılması, doğada bulunan birçok varlığın yaratılmasıyla benzeşmektedir. Bedenin terkibi, kemiyet ve keyfiyet açısından feleklerin terkebine benzemektedir. Felekler dokuz tabakadır ve insan bunlara benzeyen dokuz cevherden oluşmaktadır: Kemik, beyin (beyinde sinir ve tahayyül kuvveti vardır), damarlar (damarlarda nabız ve kan

---

<sup>68</sup> Resâil, 5/167.

dolaşımı oluşur), et, deri, saç ve tırnaklar. Ruh, kendileriyle birlikte kalmaya devam ettiği sürece, bu organlarda artma ve eksilme meydana gelmektedir.<sup>69</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre insan bedeninde maddî âlemin varlıklarının örnekleri bulunduğu gibi ruhani varlıklar olan melek, insan, cin, şeytan ve benzeri varlıklarla bunların âlemdeki fonksiyonlarına rastlanmaktadır. Bu nedenle birçok yerde insan için 'mikrokozmos' benzetmesi yapılmaktadır. Bununla birlikte insan bedeninin terkibi ile âlemin hiyerarşik terkibi arasında uzunca teşbihler yapılmaktadır. İnsan bedeni yeryüzüne benzemektedir; kemikleri dağlara, beyni madenlere, kılları otlara, karnı denizlere, bağırsakları nehirlerle, damarları kanallara, eti toprağa, çocukluğu ilkbahara, nefesi rüzgâra, sesi şimşeğe, ağlaması yağmura, gençliği yaza, olgunluğu sonbahara, ihtiyarlığı da kışa benzer. İnsanların birbirine olan konumu yıldızların birbirine olan konumu gibidir. Güneş kraldır ve ona yakın olan daha aydınlıktır.<sup>70</sup>

İnsan ve kozmosun bölümleri arasında benzerlik kurulurken evrenin mükemmel bölümü olan ay-üstü âlem, insan-ı kâmil ile karşılaştırılmaktadır. Yaratıcısına itaat eden, onun birliğine inanan, kalbiyle tasdik ettiği gibi O'nu takdis, tehlil, tekbir, tahmid ile tesbih eden, mutluluğun unsurlarını mükemmel olarak gerçekleştiren meleki hasletlere sahip ruhen temiz ve günahlardan arınmış evrensel insan; zatıyla kaim, cevherleri itibarıyla mükemmel, ruhani ve nurani ay-üstü âlemdeki varlıklar düzeyine yükselmektedir. Böylece insanın sureti, yarattıkları üzerine Allah için en büyük delildir.<sup>71</sup> Ay-altı âlemdeki fiziki bölge yani kevn ve fesadın olduğu, iyi ile kötü nefslerin birbirine karıştığı yeryüzü, birey olarak insanla karşılaştırılmaktadır. Bu insan, ay-üstü âlemdeki varlıkların özelliklerine olduğu kadar ay-altı âlemdeki varlıkların özelliklerine bir başka ifadeyle melek olmaya da şeytan olmaya da müsait bulunmaktadır. İnsanın bedensel özelliklerini iyi tanıması, fiziki çevresini bilmesi ve daha sonra da metafiziksel hakikate ulaşma yolundaki çabaları adına yalnızca bir ön safha oluşturmaktadır. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ, bu meselelerin anlam kazanması için insanın diğer bir yüzü, batin yüzü olarak nefsi takdim etmektedir. Varlıklar, cevher ve arazdan oluşurken ikisinin bir araya gelmesiyle mürekkep varlık kategorisine girmektedir. Arazların tümü cismani ya da

---

<sup>69</sup> Resâil, 5/147.

<sup>70</sup> Resâil, 2/355.

<sup>71</sup> Resâil, 4/12.

ruhanyiken insan, bitişik iki cevherden oluşmaktadır. Birisi eni-boyu ve derinliği olan ve duyu organlarıyla hissedilen cismani cevher; diğeri akıl yoluyla idrak edilen ruhani nefsdır. Beden; el, ayak, baş gibi bedeni tamamlayan farklı yapıdaki ve şekillerdeki organlardan meydana gelmektedir.<sup>72</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre bedenin yapısı üzerine düşünen her akli başındaki kişi bedenin etten, kemikten, kandan, damarlardan, sinirlerden ve buna benzer şeylerden oluştuğunu bilmektedir. Bedenin aslı nutfe ve kandır. Onu, doğumdan sonra süt ve çeşitli gıdalarla büyütürken akıbeti ölüm olmaktadır. Ruh, bedeni terk ederken beden toprak olmakta sonra yeniden diriltilmektedir.<sup>73</sup> İhvân-ı Safâ, bir başka yerde insan bedeninin temelini doğada bulunan dört ana unsurun (hava, su, toprak, ateş) oluşturduğunu ve bu özelliğiyle insan bedeninin doğa ile örtüştüğünü söylemektedir. Ölümden sonra insan bedeninin dönüşeceği toprak aynı şekilde dört unsurdan meydana gelirken bu unsurlar: Sıcaklık-soğukluk, yaşlık ve kuruluktur. Ruh, insan bedenini terk ettikten sonra beden bu dört unsurdan birine (hava, su, toprak, ateş) dönüşmektedir. Genel anlamda insan bedeninin toprak olacağı söylemi bir genellemeden ibaret kalmaktadır.<sup>74</sup>

Allah, insanın yaratılışını âlemin, feleklerin, burçların, göğün katlarının yaratılışına örnek ve işaret olması adına bu şekilde yaratmaktadır. Ruhun insan vücudunda, organlarda ve eklemlerde dolaşması; meleklerin, cinlerin ve şeytanların göğün katları arasında dolaşmasına benzemektedir. Yerin ve göğün yaratılışı da insanın yaratılışına benzemektedir. Yer ve gökler yedi tabaka halinde iç içe yaratılırken insan vücudunda iç içe dokuz tabaka bulunmaktadır. Bu tabakalar: Kemik, beyin, et, damar, kan, sinir, deri, kıl ve tırnaklardır. Beyin, kemikler arasında korunmaktadır. Kaslar, eklemleri birleştirerek hepsini deriyle kaplarken koruyup güzelleştirmektedir. İnsandaki tırnak ve kıllar güzelliğe katkı sağlamaktadır.<sup>75</sup>

Allah, insanı en mükemmel varlık olarak yaratmaktadır. İnsanın bedeni âlemlerin küçültülmüş bir benzeri sayılmaktadır. Onun ruhu evrendeki külli ruha, bedeni de evrene benzemektedir. Külli ruh, evrende nasıl dolaşıyorsa insan ruhu da bedende o şekilde dolaşmaktadır. Allah, insan bedenine çeşitli uzuvlar ve bu

---

<sup>72</sup> Resâil, 2/349.

<sup>73</sup> Resâil, 3/238.

<sup>74</sup> Resâil, 1/254.

<sup>75</sup> Resâil, 2/353.

uzuvlara ise çeşitli güç ve eylemler vermektedir. İnsan bu özelliklerini kullanarak eylemlerini yerine getirmektedir.<sup>76</sup> İhvân-ı Safâ'ya göre insan her ne kadar organlarının bizzat kendisinde bulunan güçleriyle eylemlerini yerine getirse de bedene ve karaktere dışarıdan tesir eden birtakım güçlerin varlığını inkâr etmemektedir. Bu harici etkenlerin başında yıldızlar gelmektedir. Risalelerin birçok yerinde yıldızların insana olan etkisi farklı açılardan ele alınmaktadır. Onlara göre yıldızların bazen ceset üzerinde, bazen karakter üzerinde, bazen de ahlaki yapı üzerinde tesiri bulunmaktadır. Allah, her yıldızı mutlak bir gaye için yaratmaktadır. Bunlardan Zuhâl yıldızı, sabitlik ve durağanlık için yaratılırken heyuladan meydana gelen cisimleri oldukları hal üzere tutarak onların dağılıp gitmelerini engellemektedir.<sup>77</sup>

Ana rahminde nutfenin oluşmaya başlaması Zuhâl yıldızının etkisiyle olmaktadır. O, hareketli yıldızların en yücesi ve tüm yıldızlar içerisinde en üstün cevherlerin mekânı, ruhani kuvvetlerin bulunduğu kutsi nefislerin kaynağı, hayırlı ruhların, akli kuvvetlerin ve meleklerin bulunduğu mekân olarak bilinmektedir. Melekler oradan vahiy ve haberle inerken oraya salih ameller, müminlerin ruhu, salihler, nebiler, şehitler ve siddıkların ruhları oraya yükselmektedir.<sup>78</sup> Zuhâl yıldızının tesiri her bedende aynı olmamaktadır. Bu farklılık sebebiyle bir zenci bedeni ile bir Türk'ün bedeni, bir çocuğun bedeni ile bir ihtiyarın bedeni, bir felçlinin bedeni ile bir sağlıklıının bedeni birbirine benzememektedir. Bu farklılıklar onların tabiatlarını da etkilediğinden ve bedeni ayrışma huylarda da değişiklik meydana getirmektedir. İnsanoğlu, insan olma yönüyle aynıyken onların birbirlerinden farklı olmalarını sağlayan şey nefisleridir. İhvân-ı Safâ'ya göre buna bazıları ruh demektedir. Onlar kendilerinin “ruh bizim nefis dediğimiz şeydir” derken aralarında bulunan ihtilafın lafzi bir ihtilafken mana ile kastedilen şeyin aynı olduğunu ifade etmektedir.<sup>79</sup>

İnsan yokluktan sonraki varlık hakkında düşünür varlığa gelişin nasıl olduğunu anlamaya çalışırsa cahil bir kişi olmaktan kurtulur. Nefsin cevherinin mahiyetini, nefsin bedenle ilişkisini, bunun nedenini, nefsin bedenden ayrılmasını ve bedenden

---

<sup>76</sup> Resâil, 2/362.

<sup>77</sup> Resâil, 2/331.

<sup>78</sup> Resâil, 2/323.

<sup>79</sup> Resâil, 4/91.

ayrıldıktan sonra nereye gittiğini düşünmesiyle bu kişilerden ve bu kişiler olmaktan kendini kurtarır.<sup>80</sup>

### 1.1.2. Duyulara Sahip Olması Bakımından Beden

Bedenin halleri ve insan dikkate alındığında insan, büyüklük ile küçüklük arasında bir yerde bulunmaktadır. O ne çok büyük ne de çok küçüktür. Onun durumu, dünyada kaldığı zaman içinde ömrü, dünyada kalması açısından ne uzun ne kısa olarak nitelendirilmektedir. Varlık bakımından da durumu böyledir ve ne tüm varlıklardan önce ne de sonra olmaktadır. Felekler ondan önce, yapma varlıklar ondan sonra gelmektedir. İnsan, varlık bakımından yine arada bulunmaktadır. Âlemin en yüksek yerinde olmadığı gibi merkezinde de yer almamaktadır. Şeref ve üstünlük bakımından durumu aynıdır. Melekler, insanlardan üstünken hayvanlar, insandan sonra gelmektedir. Güç ve zayıflık açısından da onlar benzerdir. Çok güçlü olmadığı gibi güçsüz de sayılmamaktadır. Söz gelimi aslan, insandan güçlüyken küçük hayvanlar, ondan güçsüz kabul edilmektedir. İnsan, bilgi bakımından yukarıdaki durumla benzerlik göstermektedir. Bilgide melekler kadar derin değilken hayvanlar kadar da cahil olmamaktadır. İnsan, az sayıdaki varlıklara ilişkin bilgileri idrak edebilir; misal, on sayısı. İnsanın tartılabilir şeyler noktasında da durumu yine böyledir. Yüklüce bir ağırlığa sahip olan dağların ağırlığıyla, zerrenin ağırlığının arasında başka şeyleri tartması ve dokunması mümkün görünmemektedir. Onun, miktar ve boyut olarak kuvveti benzer niteliklere sahiptir. Çünkü insan, çöllerin ve denizlerin genişliğiyle, aşırı darlık arasında miktarı ve boyutları aşmak için imkân bulamamaktadır.<sup>81</sup>

Duyulur varlıkları anlayabilmesi bakımından insanın duyu güçlerinin durumu, arada bir yerde olmaktadır. Duyu güçleri, iki tarafın arasında kalan şeyler dışında bir şey algılayamamaktadır. Görme gücüyle aşırı karanlıkta hiçbir şey göremedikleri gibi yaz günlerinde aşırı ışıktaki da görememektedir. Duyma gücünün durumu, görmenin gücüne benzemektedir. İnsanın, yıldırımın şiddetinden ve ihtişamından

---

<sup>80</sup> Resâil, 2/353.

<sup>81</sup> Resâil, 1/259.

dolayı sesini duymaya hiçbir şekilde gücü yetmemektedir. İnsan, karıncanın yürüme sesini onun zayıflığından ve hafifliğinden duyamamaktadır.<sup>82</sup>

İnsanın tat, koku ve dokunma duyuları da arada kalmaktadır. İnsan; duyulur varlıkların, duyulur tarafını, duymaktan başka hiçbir sesi duyamamaktadır. Söz gelişi aşırı sıcak ve aşırı soğuk, insanın tüm tabiatını bozarken tat ve kokular, duyu organlarını bozmaktadır. Onların tabiatlarını değiştirmekte ve insan tabiatının orta yolda olması özelliğinin şaşmasına neden olmaktadır.<sup>83</sup>

İnsanın bilgisi de yine yukarıdaki özellikler gibidir. Geçmişte kalan bilgi, haberlere vakıf olamamaktadır. Kendi zamanına yakın bir zamanda meydana gelen şeyler dışında bir şeyleri bilmesi umulmamaktadır. Bize yakın dedelerimiz, babalarımız, tufanda gerçekleşen, Hz. Âdem'e kadar olan olayları bilmemiz mümkün olmaktadır. Hz. Âdem'den önce olan meleklerle ilgili bilgileri ve Hz. Âdem'den önce yeryüzünde meydana gelen, bozgunculuk çıkaran, cinler ve diğer varlıkların olaylarını bilmemiz beklenmemektedir. Biz sadece vahiyle gelen şeyleri kabul etmekteyiz. İnsanın gelecek zamanda gerçekleşecek olan şeyleri bilmesi de aynı şekilde olmaktadır. Yıldızların işaretiyle de olsa bunları bilmemiz mümkün değildir. Örneğin yirmi yılda bir meydana gelecek şeylerin karinelerine, müneccimlerin delil getirmeleri söz konusudur ancak gelecek zaman için uzunlukları fazla olan olaylarda müneccimler delil dahi getirememektedir.<sup>84</sup>

İnsan aklı, sadece gizlilikleri arada kalacak şeyleri, arada kalması bakımından bilmektedir. Yine akledilebilecek bazı varlıklar vardır ki varlıkların belirgin oluşundan insan aklının onları idrak etmesi düşünülememektedir. Allah'ın yüceliği buna örnektir. O'nun yüceliği, zatının gizliliğinden değil aşikâr oluşundandır ve insan aklı bunu anlayamamaktadır. Aklın, Allah'ı tam olarak algılaması mümkün olmamaktadır. İnsanın, âlemi bir bütün olarak şekillendirmekteki acziyeti, âlemin gizliliğinden değil aşikâr oluşundandır ve yine insanın aklının sureti algılayamaması, gizliliğinden değil latifliğinin etkinliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Resâil, 3/353.

<sup>83</sup> Resâil, 3/339.

<sup>84</sup> Resâil, 3/249.

<sup>85</sup> Resâil, 3/29.

İnsan aklının zihinde, şekillendirilmesi mümkün olmayan, görme ya da benzeri şeyler, onun arada kalışıyla ilgiliyken bazı varlıkları görmeyişi bu durumla benzeşmektedir. Söz gelişi atomlar, niteliklerinden soyutlanmış madde, rahimde olanlar, yumurtanın içindeki yavru ve kabuğun içindeki tohum bu durumu ifade etmektedir. İnsan, duyuşal olarak algıladığı bu şeylerin varlığa gelme sürecini kavrayamadığı gibi onları zihninde de şekillendiremez. Bundan dolayı âlemin nasıl meydana geldiğini, nasıl olduğunu anlamak, bilmek isteyen kişi, bunlar üzerinde ve âlemin varlığa gelişinin nasıl olduğu üzerinde düşünmekte ve tefekkür etmektedir. Bir kişi, bunları bildiğini iddia ederse ispat etmek zorundadır, çünkü insan müşahede edemediği şeyi ortaya koyamamaktadır.<sup>86</sup>

## 1.2. Nefs (Ruh)

İslam düşünürleri, genelde ruh ve nefis kelimelerini farklı anlamlarda bir diğerinin yerine tercih etmektedirler. Gazzâlî dâhil olmak üzere mutasavvıflar, canlılık faaliyetlerini idare eden hayvani ruha (cana) nefis; filozoflar ise düşünme, şuur, bilgi edinme ve seçip tercih etme gibi işleri yapan ruha “nefs-i nâtika” ismini vermektedir. Aristocu felsefede ruh (hayvani ruh), nefsin emrinde canlılık aracı kabul edilmektedir. Bazı kelimacılar ruhu, can anlamında kullanılırken kalp, ruh, mutmainne kelimelerinin hepsine nefis-i nâtika veya insani ruh denilmektedir. Bazı düşünürler, bu ikisi arasında birtakım küçük farklılıklar olduğunu söylese de İhvân-ı Safâ, her ikisi için bedenın karşısında bulunan, ona hareket ve canlılık veren, ruhani varlık demektedir.<sup>87</sup>

Ruh (nefs), bir şeyin özü ve cevheri olarak tanımlanmaktadır. Nefs kelimesi, İhvân-ı Safâ felsefesinin mihverini oluşturmaktadır. O, risalelerin hemen hemen her kısmında karşımıza çıkmaktadır. İnsanın kendisinin ve kendi varlığının idrakine varabilmesinin şartı nefisini bilmektedir. Nefsin, iki tane illeti vardır: İlk illet Allah, ikinci illet akıldır. Bu illetlerden Allah, fail sebep; akıl ise form sebep olmaktadır.<sup>88</sup> İnsan, nefis ve cesetten oluşmaktadır. İkisi bir bütündür ve aslolan nefistir. İnsanın ilk önce nefisini bilmesi gerekmektedir. Eşyanın hakikatini, kendi nefsi hakkında bilgisi

---

<sup>86</sup> Resâil, 3/31.

<sup>87</sup> Resâil, 3/238; 4/91.

<sup>88</sup> Resâil, 3/32.



olmayan insanın bilmesi, bilmeye çalışması, aç olduğu halde kendisini değil başkasını doyuran insanın durumu gibidir.<sup>89</sup>

İhvân-ı Safâ, ruh ile beden arasındaki bağı zorunlu kılmakta ve bunu risalelerin birçok yerinde dile getirmektedir. Onlar, ruh ve bedeni anlatmak için birçok şey söylerken nefis ve bedeni tarif etmektedir. İhvân-ı Safâ, insanın karanlık bir beden ve ruhani bir nefsten oluştuğunu ifade etmektedir. Nefsin kuvveleriyle bedeni değerlendirdiklerinde beden, çarşıları sanatçılarla dolu bir şehre benzerken insan bu şehirde küçük bir âlemdir, denmektedir.<sup>90</sup>

Onlara göre insanın nefsinin hakikatinin bilinmesi için nefse üç açıdan bakmalıdır. Birincisi; bedenin durumunu ve bedenin ne olduğunu, eczalarının nasıl olduğunu, organlarının neler olduğunu ve nelerden oluştuğunu, nefiste ona ait özel sıfatlarının neler olduğunu bilmektir. İkincisi; cesetten ayrı olarak nefsinin faaliyetlerine, kuvvelerine, nasıl olduğuna, neler olduğuna, ona ait sıfatlara bakmaktır. Son olarak üçüncüsü; bütünlük içinde nefsin tezahürlerini, ahlaki fiillerini, hareketlerini, sanatlarını, amellerini tanımaktır.<sup>91</sup> İhvân-ı Safâ'ya göre insan nefisini bilerek Allah'ı bilebilmektedir. İnsan, öz olarak Allah'ı bilmeye meyilli olmaktadır. Kişi Allah'ı bilmek istiyorsa nefisini bilmekten başka çıkar yolu bulunmamaktadır. İlahi olan ilimlerin ilk basamağı, nefis cevherini tanımak ve bilmekten geçmektedir. Tüm yüce değerlerin öğrenilmesinin en başında insanın ilk olarak kendi nefisini bilmesi durumu söz konusudur. İhvân-ı Safâ için bazılarının nefislerinin hakikatini öğrenmelerinden kaçınma sebebi, peygamberin haberlerine rağbet etmemeleri ve filozoflarla bilginlerin bahsettiği ince sırlara olan tasdiklerinin zayıflığından kaynaklanmaktadır.<sup>92</sup>

Epistemolojik olarak İhvân-ı Safâ, bilgilere ulaşmanın kaynağı ve bu kaynağı keşfetmenin yolu olarak nefsi ilk basamak göstermektedir. İnsanın, bütün hakiki ilimlerin kaynağını anlamak için öncelikle nefse başvurması gerekmektedir. Sürecin böyle olması, en yüce ilim ve değerdir.<sup>93</sup> İnsanın nefisini tam ve gerçek anlamıyla

---

<sup>89</sup> Resâil, 3/35.

<sup>90</sup> Resâil, 4/178. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taş, *İhvan-ı Safa'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Konya: Palet Yayınları, 2012, s.78-80.

<sup>91</sup> Resâil, 3/372, 462.

<sup>92</sup> Resâil, 2/22.

<sup>93</sup> Resâil, 2/34.

bilmesi sonucunda bedeninin özelliklerini, zarafetini, nefsin icra ettiği kuvveleri ve bunun sonucu olarak mükemmel sanatları öğrenmesi, duyularla algılanan varlıkları kıyaslaması, cisim âleminden de tüm yaratılmışların manaları üzerine akıl yürütebilmesini sağlayacaktır.<sup>94</sup> İhvân-ı Safâ, duyuların algıladığı bütün bu objeler ne olursa olsun insan ruhunda aynı yerde, aynı noktada ve aynı derecede yer işgal etmektedir. Mesela, bir fiilin ruhta işgal ettiği imaj, sivrisineğin işgaline benzemektedir.<sup>95</sup>

Grek ve İslam düşünürlerinde yaygın olan görüşlerin aksine İhvân-ı Safâ, nesnelere bir tek ilkedan oluştuğunu savunmaktadır. Birçok düşünür; insanda şehve, gadabi ve natika olarak üç nefsin var olduğunu iddia ederken onlar, nefsin tek olduğunu söylemekte, cins ve cevherlerinin farklı görülmesinin sebebinin sahip oldukları; bilgi, ahlak, görüş ve amellerinden yani işlerinden kaynaklandığını belirtmekte bunları, daha onlar madde iken nefislerinin cevherlerinde var olan resimler olarak nitelendirmektedir.<sup>96</sup>

Nefs; cevheri tanımlarken eşyanın formlarını anlayan baki, hareketli, ruhani, konuşan, nurani, ağırlıksız bozulmayan vb. cevherler olarak tarif etmektedir. Nefs, ışık cevherinden daha ileride yer almaktadır. Âlemi, ruhani olmakla diriyken yeme, içme ve giyinme gibi ihtiyaçları bulunmamaktadır. Nefs; hastalık, açlık, sıcaklık, üzüntü gibi durumlar da düşer olmamaktadır. Bu durumların hepsi, nefsin cesetle ilişkisinden dolayı ortaya çıkmaktadır. Ceset, bozulmaya ve afetlere uğramaya kabildir. Nefsin bu afetlere maruz kalmaması ruhani bir cevher olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>97</sup> Onlara göre cismani cevherlerden daha değerli olan nefis cevheri, Allah katında cismani cevherlerden daha değerli görülmektedir. Bunun nedeni, nefis cevherinin Allah'a cismani cevherlerden daha yakın olmasıdır. Nefs; diri, bilgin ve faalken varlıkların Allah'a olan nisbeti; sayıların bir rakımına olan nisbetini andırmaktadır. Akıl iki, nefis üç, madde dört, tabiat beş, cisim altı, felek yedi, erkan sekiz, üreyen ve gelişen varlıklarsa dokuz sayısına benzemektedir.<sup>98</sup> Cüz-i nefisler, herhangi bir ilmi öğrenip onu kabul ettiğinde kendi hemcinsleri olan

---

<sup>94</sup> Resâil, 5/193.

<sup>95</sup> Resâil, 2/19.

<sup>96</sup> Resâil, 3/179.

<sup>97</sup> Resâil, 1/55.

<sup>98</sup> Resâil, 4/202.

nefislerden daha üstün olmaktadır. Peygamberlerin nefisleri gibi cüz-i nefisler de külli olan nefsten ilim, marifet ve ahlak aldığı oranda hemcinsleri olan nefislerden daha faziletli olarak kabul edilmektedir.<sup>99</sup>

İhvân-ı Safâ, güneş ışığının, havanın tüm zerrelere nüfus ettiği gibi evrendeki cisimlere nüfus eden iki kuvvenin bulunduğunu belirtmektedir. Bu kuvvelerden ilki bilme, diğeri kuvve yapma gücüdür. Nefs, cisimleri yapma gücüyle işlediği şekil, güzellik vb. niteliklerle tamamlamaktadır. Bilme gücüne gelince bu güçle, faziletler ve iyi çabalarla şahsın cevherinin saflığı oranında kuvveden fiile çıkararak zatını mükemmelleştirmektedir. Nefs, cisimlerden herhangi birine yaklaştığında, o yaklaştığı cismin kendisi gibi canlı ve diri olmasını sağlamaktadır. Söz gelişi ateş, zatıyla cismani ve sıcak olan bir cevherken başka bir cevherle yaklaştığında o cisim kendi gibi ısıtmaktadır.<sup>100</sup>

Külli olan nefis, kuşatıcı feleğin üstündedir. Onun kuvveleri de feleklerin tüm bölümlerine idare ve hikmetle nüfus etmektedir. Kainattaki diğer tüm cisimlerin onu idare eden ve fiilleri ondan çıkan kuvveleri bulunmaktadır. Bu kuvveye ya da kuvvelere o şahıs için cüz-i nefis, denilmektedir. Külli nefsin ateşe, havaya, suya ve toprağa verdiği ilk kuvve tabâi-i erbaa yani hareket, soğukluk, rutubet ve kuruluştur. Bu kuvvelerin erkanındaki ilk fiili tahrik, teskin, soğutma, ısıtma, terkip, telif ve tasvir olmaktadır. Külli nefis, cismani âlemin tümü sayılan külli cisme feyiz verdiğinde bu şöyle ilerler: Önce kuşatıcı felekten başlar, sonra âlemin merkezine doğru felekler ve yıldızlar, sonra erkân-ı erbaa ve âlemin merkezine doğru aşamalı olarak zamanla sirayet etmektedir. Tümün toplanması; hayvan, bitki ve madenlerin oluşumuna sebep olmaktadır.<sup>101</sup>

Aslında, külli olan nefste formların tamamı tasvir edilirken külli nefsin zatında tüm şekiller, olduğu şekli ile birikip kalmaz ve sıkışmaz. O, ruhani ve diri olan fail bir cevherdir. Nefs için felsefe ve ilimler tıpkı cisimlerde için yiyecek ve içeceğin önemli olması gibi önemli olduğunu belirten İhvân-ı Safâ, ilimle cüz-i nefsin

---

<sup>99</sup> Resâil, 1/256.

<sup>100</sup> Resâil, 1/294.

<sup>101</sup> Resâil, 3/37.

cevherinin şekillendirildiğini, marifetle aydınlık olduğunu ve hikmetle geliştiğini ileri sürmektedir.<sup>102</sup>

İhvân-ı Safâ, duyuların ve duyu organlarının mesafesi ya da boyutu ne olursa olsun ruh için herhangi bir zorluk olmadığını ve bunun ruh için bir sıkıntı teşkil etmediğini ruhta hepsinin aynı noktada ve aynı derecede yer işgal ettiğini söylemektedir. Herhangi bir fiilin insan ruhunda işgal ettiği yer, bir sivrisineğin işgal ettiği yere benzemektedir. İhvân-ı Safâ, aklın nasıl bazı rahatsızlıklarını dile getirmişse nefsin de bazı hastalıklarının bulunduğunu ifade ederek bunları; birikmiş bir cehalet, kötü bir ahlak, bozuk görüşler, iyi olmayan ameller şeklinde sıralamaktadır. Nefsin bu hastalıklardan kurtulması için peygamberlerin ve filozofların getirmiş olduğu kitaplarda ve ilmi kanunlarda ilaçlarının yer aldığı ileri sürülmektedir.<sup>103</sup> İhvân-ı Safâ, nefsin akla olan nisbetini, güneş ışığının güneşe olan nisbetine benzeterek açıklamaktadır.

İhvân-ı Safâ, nefsin madde denizinde helak olmamasının nedenini, Allah'ın onu akıl ile desteklemiş olmasına bağlamaktadır. Bu durumda nefsin kurtuluşunun onun akıl ile birleşmesiyle mümkün olacağını belirtmektedir. Yaratılmış tüm varlıklar, mertebeler şeklinde sıralanmaktadır. Sayıların sıralamasının bir sayısına bağlı olduğu gibi varlık olma da ilk illet olan Allah'a bağlıdır. Nefs, varlık mertebelerinde akıldan sonra gelmektedir ve mutlak cismin üstünde yer almaktadır. Bu cisim şekilsiz, formsuz ve cansızdır. Nefs, canlı bir kuvve, bilen ve faildir. Nefsin hikmet feyzinden yoksun, boş bir vaziyette terk edilmesi, ilahi hikmete uygun düşmemektedir. Cisim, âtil ve noksan olmakla beraber tekâmül etme istidadındayken mertebe olarak kendinden üstün varlıklara tahakküm etmesi nefse uygun görülmemektedir. Faal akıl, üstün olan varlıkken nefsin işi, kendinden aşağı olan mutlak cisme yönelmek, ona hareket ve şekil vererek hükmetmektir. Bunun sonucunda, cisim tamamlanırken nefis de Allah'ın hikmetine benzeyerek kendisinde potansiyel olan hikmeti ve fiilleri ortaya çıkarmaktadır. Külli/mutlak cisim, külli nefisle irtibatlandırılmaktadır.<sup>104</sup> İhvân-ı Safâ, insanın cevherini temiz tutmasının çok önemli olduğunu, bunun öneminin büyük olduğunu ifade etmektedir. İnsan

---

<sup>102</sup> Resâil, 2/238.

<sup>103</sup> Resâil, 1/303.

<sup>104</sup> Resâil, 2/28.

dediğimiz isim aslında beden ve nefsten oluşmaktadır. İnsan bedeni; kan, et, kemik gibi bozulan ve değişen unsurlardan teşekkül görüntüsüyle bir cesetten ibarettir. Nefse gelince o; yüce, semavi, ruhani, diri, bozulmayan ve idrak eden bir cevherdir. Nefsin, varlıkların suretini idrak etmesi, aynaya benzer. Ayna, nasıl düz ve parlak olduğunda her şey gerçek haliyle görülür; eğri olduğunda ise görülmez. Aynanın yüz tarafı paslı olduğunda yine hiçbir şey görülmez. Nefsin durumu da böyledir. Nefs kötü amellerle kirlenmediğinde ve ahlaksızlık gerçekleşmediğinde hikmeti temiz olarak kaldığında, âlemi, ruhani nesnelere suretlerini, zatında görmekte ve hakikatleriyle idrak etmektedir.<sup>105</sup>

## 2. Nefs ve Beden Birlikteliği

İhvân-ı Safâ, ruh-beden birlikteliği, düşüncelerini ilişkisine nefsi almak kaydıyla bu temel üzerinde yapılandırmaktadır. Mahiyet olarak, ruh ile nefsi birleştirip onları yakınlaştırmaktadır. Onlar, beden ile ilişki kurmadan önceki haline ruh, bedenle ilişki kurduktan sonraki haline can anlamına gelen nefis demektir. Onlara göre ruhun beden ile birlikteliği arızidir. Yeme-içme, barınma gibi bedensel ihtiyaçlara ruh gereksinim duymamaktadır. Ruh için beden, barınacak bir yer hükmündedir. Başka bir ifadeyle ruh için beden; barınacak yer, bir tarla, bir hasat ve harman yeridir. Onlar, ruhun beden içerisindeki halini; gemideki bir kaptana, amellerini ticaret mallarına, dünya hayatını bir denize, ölümü bir sahile ve ahiret hayatını tüccarların bulunduğu bir merkeze benzetmektedir.<sup>106</sup> Bu konudaki benzetmeler Eflâtun'u anımsatmaktadır. Platon da nefsin beden ile birleşmesini yani ruhun-beden birlikteliğini geçici bir birleşme olarak görmektedir.<sup>107</sup> İhvân-ı Safâ'dan farklı olarak o, bazı fiiller konusunda ortak, bazı konularda ise bağımsız olduğunu ileri sürmektedir. Bu ortaklık, kalem ile kâtip arasındaki ortaklığa benzemektedir.

İnsan, varoluş sürecinde; önce rahme, rahimden sonra dünyaya, sonrasında berzah âlemine, en son olarak cennet veya cehenneme gitmekle bu süreci tamamlamaktadır. Ölüm, bir son değil ruh için bir doğumdur. Onlar, beden sonluluğunun ve ebediliğin bir sebebi olduğunu belirtmektedir. Nefsin bedendeki

---

<sup>105</sup> Resâil, 4/25.

<sup>106</sup> Resâil, 2/383-385.

<sup>107</sup> Resâil, 2/184.

durumu, ceninin haline benzemektedir. Cenin, tüm yapısının hazırlıklarını bitirip kendini tamamlanmış hissettiğinde dünyaya gelmektedir. Nefis ise bedende duyular vasıtasıyla elde ettiği bilgiler, akıl, tecrübe ve amelleri ile olgunluk kazanmaktadır. Böylelikle yükselerek melekler topluluğuna katılmaktadır.<sup>108</sup>

Aristoteles ile İhvân-ı Safâ, ruh-beden konusunda farklı söylemlere sahiptir. Aristo ruh-beden ilişkisinde; ruhun aktif bir rol oynadığını, cisim olmadığını ve ruhun cisimsiz var olamayacağını söylemektedir. İhvân-ı Safâ ise beden, ruhun dünyada kemâle ulaşması için zamanı gelince bir süreliğine, ebedi âleme gideceğini söylemektedir.<sup>109</sup>

İhvân-ı Safâ; insan uyanıkken, nefsin duyu organlarını kullanmasını ve uyurken, onu terk etmesini dikkatlice izleyen birinin aklını kullanarak, bedeninde kendinden daha kıymetli bir şeyin olduğunu fark etmesini beklemekte ve ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu, bunu ölümsüzlüğe de bir delil teşkil ettiğini anlatmaktadır. Onlar, insanın iç dünyasını bilmeden asla bedenini, onun yaratılışını ve bunların hikmetlerini kavramasının mümkün olmadığını, aksine davranışlarında aptallık olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle psikoloji, her ilimin ve bilimin içinde olduğu gibi metafizik için giriş mahiyetindedir. Nefsin mahiyetine cisim olmadan bakıldığında anlaşılması zordur, ancak bedenden çıkan fiillere bakıldığı zaman anlamak mümkün olmaktadır.<sup>110</sup>

İnsani nefis, çok hikmetli eserlerle dolu olmakla beraber cismi vasıtası olmasa tekamülünü tamamlayamaz. Allah'ın hikmeti gereği nefis, insani cesede bağlanmaktadır. İnsani nefis, cesetin vasıtası olmasa hayatının sonuna kadar mahsusatın gerçeğini öğrenememekte, manasını anlayamamakta ve fiillerini tam yapamamaktadır. Övülen ahlak ile donanması mümkün olamamaktadır. İhvân-ı Safâ, bedeni ruh için geçici bir barınak olarak görmektedir. Bu barınağın ölüm ile sonlanacağını ve ruhun bu süreci hayır olarak kullanması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. İnsanın bunu fark etme sürecini ise ölümsüzlüğün delili olarak kullanmaktadır.

---

<sup>108</sup> Resâil, 1/328-329; 2/59.

<sup>109</sup> Ocak, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>110</sup> Resâil, 3/307.

### 3. Nefsin Bedendeki Yeri

İhvân-ı Safâ, nefsin beden içerisinde tutsak olduğunu ifade ederken insan bedenini tuvalete benzetmektedir. Burada her türlü pisliğin yer aldığını, nefsin esir olduğunu ifade etmektedir. Bedenin spermden ötürü başlangıcının kötü olduğu, cesetten dolayı da her türlü pisliğin onda bulunduğunu dile getirmektedir. Nefs, bedeni her zaman bu pisliklerden arındırmaya ve korumaya çalışmaktadır. Nefsin beden ile birlikte olması, puta tapan bir kimsenin durumuna benzetilmektedir. O, bedenden sonraki sürecini düşünmeyi bırakıp sürekli nefsin pisliklerini temizlemektedir. Onlar bedeni, Allah'tan habersiz bir insana ya da her isteğinin olmasını arsızca dileyen bidat ehline benzetmektedir. Bedeni, nefse karşı sadakat sahibi gibi görünen ama aslında onun düşmanı bir hain olarak nitelendirmektedir. Onu aynı zamanda bir iblise benzetmekte ve nefsin bedeni, tabutu taşınan bir ölü gibi taşıdığını ifade etmektedir. Bedenin bakışının nefsin akli kullanmasına engel olduğu ve bedenin oluşumunda karanlığının yer aldığını söylemektedir.<sup>111</sup>

Nefsin bozulmuş âleminde olması, kendi âlemine özlemi olan ve bedenin pislikleriyle imtihanı bulunan, gurbetteki hikmetli adama benzemektedir. O adam ki kendisinden sürekli süslü kıyafetler, kokular ve şöhret isteyen, kötü kadına olan aşkının imtihanı gibidir. Bu adam, kadına duyduğu aşkla o kadar meşguldür ki önceki güzel durumunu unutmaktadır. İhvân-ı Safâ o adamı, şeytana âşık olmuş biri gibi görmektedir. Nefsin beden içerisindeki halini bu duruma benzetmektedir. Aslında nefis cevherinin, ruhani bir cevher ve nefsin olduğu yerin de orası olduğunu ifade etmektedir. Nefs, beden gibi yeme-içme, barınma gibi durumlara ihtiyaç duymaz, o her daim diri ve yücedir. İhvân-ı Safâ, nefsin bedenle kalmasının sonucu olarak, onun bedenle birlikte olduğu sürede hep kusurlu kalacağını ve istekleri dolayısıyla hep mutsuz olacağını belirtmektedir. Onlar nefsin, ancak bedenden ayrıldığında rahat edeceğini söyleyerek hikmetli adamın, o kötü kadından kurtulması gibi nefsin de bedenden kurtulması sonucu, özgür olacağını ve iyi nefisler için ölümün hikmet içerdiğini dile getirmektedir. Risalelerin birçok kısmında ölümün huzur olduğu ve bununla Allah'ın hikmeti ifade edilmeye çalışılmaktadır.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Resâil, 3/302.

<sup>112</sup> Resâil, 3/51-53.

#### 4. Nefsin Bedensel Faaliyetleri

İhvân-ı Safâ'ya göre nefis; ruhani, yalın, nurani, diri ve kuvve olarak bilinen, tabiat ve karakter olarak faal, eğitilmesi mümkün, bütün cisimlerde etkindir. Nefsin bu etkinliği, cisimlerini yani bedenlerini terk edinceye kadar devam etmektedir. Nefis, eşyanın hakikatini idrak etmektedir. Bunlar; bilen, baki, hareketli, faal, hisseden, parçalanamayan, konuşan ve bozulmayan bir varlıktır. Ölümlü değildir, lezzetler içinde ya da acı ve elem içinde baki kalmaktadır. Onlar, İslam düşünürlerinin büyük çoğunluğunun kabul gösterdikleri ferdi ruhların ölümsüzlük fikrini paylaşmaktadır.<sup>113</sup>

Nefis, cismani değil ruhani bir cevherdir. Duyularla algılanması imkansızdır. Sadece akıl ile kavranabilmektedir. Cismaniyyun denilen, filozofların iddia ettiği gibi nefis, bedeninin oluşumuyla ortaya çıkmamaktadır ve bedeninin ölümüyle yok olmamaktadır. Nefis semavi bir cevherdir ve onun asıl vatanı, ruhani âlemdir. Beden gibi yeme-içme, giyme ve bir mesken ihtiyacı bulunmamaktadır.<sup>114</sup> İhvân-ı Safâ, bazı kimselerin iddiada bulunduğu gibi nefsi, cisim ya da araz veya cisimle kaim arazlardan biri olarak görmemektedir. Bunun böyle olmadığını ispatlamak için hareket ilkesini ileri sürmektedir. Cisimler hareketli ya da hareketsiz olarak vardır. Nefis eğer hareketli bir cisim olsaydı, bedeninin sürekli hareket halinde olması gerekmektedir. Hareketsiz olsaydı, bu defa da bedeninin devamlı hareketsiz kalması lüzumlu olmaktadır. Bedeninin hareket hali değişmektedir, bazen hareketli bazen hareketsizdir. Bedene bu hali kazandıran ruhtur. Nefis bir araz da değildir. Arazların fiili olmamaktadır. Fiil, bir arazdır ve fail ile kaimdir. Ruh ise bedene hareket sağladığına göre araz olması mümkün değildir.<sup>115</sup> İhvân-ı Safâ, ruhun araz olmadığını dile getirirken önceki akımları anlatarak hareket ilkesini açıklamaktadır.

Nefis, bir olduğu gibi nefsin fiilleri de birdir. Onun fiillerinin bir olması, başka isimlerle anılması, ondan çıkan eylemlere göre olmaktadır. Sözelimi cisimden beslenme ve gelişim söz konusu olduğunda o, “nefs-i namiye” olarak isimlendirilmektedir. Cesetten duyu ve hareket söz konusu olduğunda “hayvani nefis” söz konusu olmaktadır. Nefsin, zaman kavramıyla ilişkisine de değinilmektedir.

---

<sup>113</sup> Resâil, 2/147.

<sup>114</sup> Resâil, 4/184.

<sup>115</sup> Resâil, 3/374, 466.



İhvân-ı Safâ, nefsin cisimde uygulamış olduğu fiillerin bir kısmının zamana bağlı iken diğer kısmının zamana bağlı olmadığını söyleyerek nefis cevherinin, zaman-üstü bir yapıda olduğunu ispat etmektedir. Cismaniyyun akımı, cisimlerin duyularla algılanan kısmı dışında bir şey tanımamaktadır. Nefsin cesedin bir karışımı olduğunu, beden mizacından kaynaklanan bir araz olduğunu, ölüm ile birlikte nefsin bozulup yok olduğunu, cisim olmadan nefsin de var olamayacağını söylemektedir. Buradan İhvân-ı Safâ'nın, materyalistlerin nefis hakkındaki anlayışlarına karşı çıktığını anlaşılmaktadır. İnsani nefsin ruhani bir cevher olduğu, bedeni bir mesken olarak kullandığı şeklindeki düşüncelerin, İbn Sina'yı etkilediği ve onun da aynı fikirleri savunduğu görülmektedir.<sup>116</sup> Onlar, nefsin sadece bir tane olduğunu dile getirmekte aynı zamanda nefis cevherini, zaman-üstü bir yapıya taşımaktadır.

## 5. İnsan Tasavvuru

İhvân-ı Safâ'nın insan hakkındaki düşüncelerine bakıldığında bunun onların ruh kavramındaki bakış açılarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Genel olarak risalelerinin merkezini insan ve nefis kavramı oluşturmaktadır. Geleneksel İslam düşüncesinde ruh ve nefis kavramları aynı anlamda değil farklı anlamlarda kullanılmaktadır. İnsanın asıl cevherine nefis denilmektedir. Ruh kelimesi ise latif bir cisim olarak adlandırılmakta ve bir tür hava kavramı gibi kabul edilmektedir. İhvân-ı Safâ, bu iki kavramı aynı anlamda kullanmaktadır. Risalelerde bu iki kelime birbirinin sıfatı olarak kullanılırken nefis kelimesi, ruh kelimesinden daha sık yer almaktadır.<sup>117</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre insan en mükemmel varlık olarak yaratılmakta ve iki zıt cevher olarak maddi ve manevi taraflarıyla iki kısımdan oluşmaktadır. Bu cevherler insanın cismani ve ruhani cesedi olarak anlaşılmaktadır.<sup>118</sup> İhvân-ı Safâ, insanı düalist bir yapıda ele alırken insanın ruhani ve cismani olan bedenlerinin farklı, kendi halleri bakımından iki zıt kavram oldukları söylenmektedir. Onun, bu iki zıt cevherden oluşması cismani ve bedeni yönüyle dünyada baki kalma temennisini

<sup>116</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1985, s. 125.

<sup>117</sup> Mehmet Cevat Güneş, *İhvânı Safâya Göre İnsanın Ruhi ve Ahlaki Boyutu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 1998, s. 47.

<sup>118</sup> Resâil, 3/307.

doğurduğu ileri sürülmektedir. İnsan, ruhani nefsinden dolayı ahirete talipken ona ulaşma arzusu taşımaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre insanın pek çok işi birbirine zıt ikilem şeklindedir. Hayat ve ölüm, hastalık ve sağlık, cimrilik ve cömertlik, dostluk ve düşmanlık gibi.<sup>119</sup> İhvân-ı Safâ, genel olarak insanı tanımlama noktasında Stoacı felsefeyi takip etmektedir. İnsan vücudunun evrene benzediğini, evrenden yola çıkarak insanı tanımladığını ve insanın vücudunun evreni özetlediğini ifade etmektedir. Onlar, evreni oluşturan dokuz feleğin insanı oluşturan dokuz cevhere denk geldiğini; kemikleri dağlara, insanın karnını denize benzeterek yeryüzü olaylarının insanın vücudu ile benzerlik gösterdiğini; risalelerde geçen sayısal teşbihlerin tamamını varlığın güzelliği ile gerçekliğini aynı zamanda mikrokosm ve makrokosm arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak için kullanmaktadır.<sup>120</sup>

İhvân-ı Safâ, risalelerde her şeyin başlangıcının insanın kendisini bilmesi olduğunu sıklıkla dile getirmektedir. Onlar, insanı mikrokosmos olarak değerlendirmektedir. İnsanın beden ve ruhtan meydana gelirken ruh tarafıyla faaliyetlerini gerçekleştirdiğini, düşünen bir ruh olduğunu ifade etmektedir. Risalelerin birçok yerinde bir insanın hayattaki asıl amacının kendini, evreni ve kendisini yaratan o yüce yaratıcıyı bilmesinin bir gerçeklik olduğunu dile getirilmektedir. İhvân-ı Safâ asıl olarak insanın kendisinden başlayarak bilgiyi öğrenmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>121</sup>

İnsanın kendini tanımasının yegâne gerekçesinin “İhvân-ı Safâ'nın ahlaki olgunlaşma ve ahirete hazırlık fikridir.” denilecek olursa bu değerlendirme yanlış sayılmasa da eksiktir. İnsanı, dolayısıyla onun doğasını tanıma, öncelikle insanı külli bir varlık olarak tanıma temeline dayanmaktadır. Ahlaki olgunlaşma, beden ve dünyanın geçiciliğini kavrama bu tanımanın bir sonucu olmaktadır. İhvân-ı Safâ, insanı öncelikle ahlaki kategoriler ve amaçlarla tanımlamak yerine onu varoluşsal yönden hümanistik bir endişeyle bütün olarak tanımaya çalışmaktadır. Her yönüyle

---

<sup>119</sup> Resâil, 3/31.

<sup>120</sup> Yalçın Çetinkaya, *İhvan-ı Safa'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s.72-73.

<sup>121</sup> İsmail Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992, s. 25-28.

tanınıp bilinmeye konu olan insan için ahlaki değerler, akli ve tabii sonuçlarla kendiliğinden anlamlı hale gelebilmektedir.<sup>122</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre insan, ruhani nefis ve cismani bedeninin birleşmesinden oluşmaktadır. İnsanın, kendinden çıkan ve birbirinden farklı bir ahlaki yapıya sahip olan bu birleşmesinin fiil ve sözleri arasında kararsızlık bulunmaktadır. Bu hasletlerin münhasır olamayacağı canlı ve konuşur durumdayken aynı zamanda ölümlü olması gerektiğini belirten düalizmden şahsiyet bütünlüğüne geçmeye çalışılmaktadır.<sup>123</sup> İhvân-ı Safâ, insanın ruhani bir nefis, cismani bir beden olması farklı iki cevherden oluştuğunu, bundan dolayı birçok zıtlığı kendinde barındırırken dünya malı gibi cismani olan din, bilgi ve ilim gibi kazanımlarının bulunduğunu dile getirmektedir. Mal, beden için nasıl bir kazanımsa ilim de nefis için bir kazanç olmaktadır. Böylece insan; yeme, içme ve lezzete ulaşip dünya hayatını devam ettirmesi yanında ilimle birlikte dinle ahiretin kendisine ulaşmaktadır. Nasıl ki bedenin gelişmesi yeme-içme ile oluşuyorsa ilimle de kusursuz ve aydınlık olmaktadır.<sup>124</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre insanın bedeni yapısında maddi âlemin bütün varlıklarının örneklerini ve doğalarını bulmak mümkün olduğu gibi ruhani / manevi (nefsi) varlık tarzında da melek, insan, cin, şeytan ve diğer ruhani varlıklarla bunların âlemdeki fonksiyonlarını bulmak mümkündür.<sup>125</sup> Öte yandan insan, hatırlanacağı üzere, Tanrı'nın halifesidir. Tanrı onu bir vekil gibi yeryüzünü imar ederek oradaki varlıklara hâkim olacak, bitkileri yetiştirecek yeteneklerle donatarak kendi tanrısal yönüne benzer bir varlık kılmaktadır. Tanrı, insanı kevn ve fesat (süfli) âlemin de varlıkları idare etmesi, ulvi âlemin de süsü olması için yaratmış ve halife kılmıştır. Bu nedenle, insan potansiyel olarak bilen ve tabiat itibarıyla etkin yaratılmış, ondan aklın kuvvetleriyle ve ilahi destekle bu âlemdeki tüm bilgilere ulaşması istenmiştir.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> Şahin Filiz, "İhvân-ı Safâ'ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, Sayı: 11, (2001), 107.

<sup>123</sup> Resâil, 3/397.

<sup>124</sup> Resâil, 1/259-261.

<sup>125</sup> Resâil, 1/147.

<sup>126</sup> Resâil, 1/168.

Belirtildiği üzere İhvân-ı Safâ, genel olarak insanı düalizm ile ifade etmeye çalışmaktadır. Onlar, bazı noktalarda geleneksel İslam felsefesine değinirken bazı noktalarda onlardan farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Bir diğer anlatımla, her noktada insanın ruh ve beden tarafının bulunduğunu ve bu iki hususta var olduğunu dile getirmektedir. İhvân-ı Safâ, insanın mahiyetini ve bu mahiyeti ile ilgili tartışmaları üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar şöyle sıralanmaktadır:

- Cismaniyyun akımının görüşleri: İnsanı et, kan, kemik vb. sadece maddi unsurlardan meydana gelmektedir.
- Tasavvuf kısmının söylediği ya da spiritüalist düşünürlerinin görüşleri: İnsanın sadece ruhtan oluşurken beden insan ruhuna elbise olmaktadır.
- İhvân-ı Safâ'nın kabul ettiği görüş olan düalizm: İnsan, bedenle birlikte nefisten oluşmaktadır.<sup>127</sup>

İhvân-ı Safâ, Yeni Eflatuncuların sudûr nazariyesini kabul etmektedir. Sudûr nazariyesinde insanın küçük bir âlem, âlemin ise büyük bir insan olduğu ileri sürülmektedir. Nazariye müntesipleri, hiyerarşik olarak yaradılışın birbirine bağlı olduğunu söylemektedir. Aşağı âlemde bulunan bütün oluşumlar bağlı olduğu en üst âlemin düzen ve idaresi gereği meydana gelmektedir. Böylece sudûr, Allah ve akıldan itibaren sonsuza uzanan ağacın dalları gibi üst âlemin şekliyle aşağı âlemin şeklini oluşturmaktadır. Bu durumda ay-altı âleminin en mükemmel varlığı insan olmaktadır. Bedeninin her bir varlığının uzvu da cisimler âleminin sembollerini oluşturmaktadır. İnsanın bedeni, âlemin bir parçası olunca ruhun da bu âlemin parçası olduğunu kabul edilmektedir. Âlemin ruhunun cisimleri idare ettiği gibi insan ruhu da bedeninin organlarını idare etmektedir.<sup>128</sup> Nitekim risalelerde bu durum:

*“Âlemin cismi, bütün heybetiyle adeta bir insan cismine benzemektedir; âlemin göklerinin tabakaları, yıldızları, erkani, tabiatlarının unsurları, cisimlerinin tümü bir insan cesedinin organları ve mafsalları gibidir. İnsan, küçük bir âlemdir. Âlem de büyük bir insandır.”<sup>129</sup>* şeklinde dile getirilmektedir.

İhvân-ı Safâ'ya göre Allah, insanı en güzel surette yaratıp onu varlıkların en üstünü olarak onlara halife kılmaktadır. Başka bir ifade ile Allah, insanları mülkünde

---

<sup>127</sup> Resâil, 3/183; 5/58.

<sup>128</sup> Resâil, 5/143.

<sup>129</sup> Resâil, 2/339.

varlıkların tümüne hükümsin diye yeryüzünde halife tayin etmektedir. Bu nedenle İhvân-ı Safâ, insanın neyi yapıp neyi yapmayacağını öğreneceğini ve vahiyden yoksun olarak başıboş bırakılmasının caiz olmadığını ileri sürmektedir. Vahiy ile gelen emirler, yasaklar ve yapılacaklar verildikten sonra Allah'ın insanı huzurunda hesaba çekmemesinin, onun hikmetine uygun olmayacağını belirtmekte ve insanın, yaratıcısına karşı sorumlu olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>130</sup> Onlar, insanın konuşma ve akılla hayvanlardan ayrıldığını belirtmektedir. Hayvana yakın mertebede bulunan insanlara cismani arzular dışında başka bir şey yapmadıkları gibi sadece bedenlerini düşündüğünü ifade etmekte ve bu dünyada yalnız kalmak istediklerini dile getirmektedir. Böyle onlar, bedenleri, insan görüntüsündeyken iç dünyalarının hayvani olduğunu dile getirmektedir.<sup>131</sup>

Canlıların en gelişmiş, sureti en mükemmel ve rütbesi en yüce olan insandır. İnsanların en faziletli ve akıllılarıdır, akıllıların en seçkinleri âlimlerdir, âlimlerin dereceleri en yüksek olanları, mertebesi en yüce olanları peygamberlerdir. Rütbe bakımından peygamberlerin ardından filozof ve hâkimler gelir. Peygamberlik, en yüksek derece, en üstün mertebedir. İhvân-ı Safâ, mutlak insanı tanımlarken: Onun, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğu, beşerî ahlakın hepsini kabul etme tabiatında bulunduğunu belirtmektedir. Bu durumun insanların hepsinde her daim mevcut olduğuna işaretle mutlak olan her insanın külli bir nefsi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>132</sup>

Belirtilenlerden anlaşıldığı üzere İhvân-ı Safâ, insanın mahiyeti noktasında sudûr nazariyesini savunmaktadır. Onlar, insanı ifade ederken ay-üstü ve ay-altı âlemdeki diziliş ile insanı ve mahiyetini anlatmaktadır. İhvân-ı Safâ, bu sıralamalardan sonra insanın mükemmel olmaya yakınlaştığını ve âlemin hikmetini düşündüğü zaman bedeni arzularından sıyrılıp hesap vaktine hazırlandıklarını, âlemin Allah'ın hikmetiyle düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

---

<sup>130</sup> Resâil, 2/153.

<sup>131</sup> Resâil, 3/229, 248.

<sup>132</sup> Resâil, 2/162.

## 6. Bitkisel Nefs ve Hayvani Nefs

Allah bitkisel nefsi, yedi aktif güç ile desteklemektedir. Bu yedi aktif güç: Çekim, tutma, sindirim, itme, beslenme, şekil verme ve büyüme gücü olarak adlandırılmaktadır. Bu güçlerin hayvanların ve bitkilerin gövdelerinde yaptıkları eylemler birbirlerinden farklı olmaktadır. Bitkilerin oluşumundaki ilk dört unsur, onları emmeleridir. Sonra; onları tutma gücüyle tutar, beslenme gücüyle besler, büyüme gücüyle büyütür ve şekil verme gücüyle şekillendirir. Daha sonra cisim ve kökleri için uygun bir mizaca ve uygun bir mide öz suyuna dönüşür. Bitkiler, beslenme gücüyle desteklenince maddeden alınması mümkün olan tüm şekilleri, kendilerinde toplamaktadır. Böylece bitkiler büyümektedir. Bu durum, hayvansal nefsin hizmetkarı olan bitkisel nefsin fiilleridir.<sup>133</sup> Hayvansal nefse gelince o; hareketli, duyarlı, beslenen, büyüyen ve hisseden bir cisimdir. Hayvanlar içinde insani mertebeye yakın olan da bitkiye yakın olup en düşük olan da mevcuttur. Mide içindeki kurtçuklar buna örnek gösterilebilmektedir. Onlar, sadece dokunarak hissederler ve onlarda tat alma, koklama gibi duyular bulunmamaktadır. Bazı hayvanlarda tat alma, koklama gibi durumlar varken görme gibi bir durum bahis mevzusu olmamaktadır. Bunlara, deniz diplerinde yaşayan hayvanlar örnek verilebilmektedir. Hayvanlar arasında dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme gibi duyulara sahip olan hayvanlar da vardır. Bu hayvanlar, kendi aralarında üstünlük ve düşüklükleriyle mevcuttur. İhvân-ı Safâ için insana yakın ve uzak olan sıralama bu şekilde yapılmaktadır.<sup>134</sup>

## 7. İnsani Nefs

İhvân-ı Safâ insani nefsi açıklarken ilk olarak nefsin kuvvelerinden bahsetmektedir. Onlar, insani nefsi açıklamak için nefsin kuvvelerinden olan düşünme kuvvesini kullanmaktadır. İnsani nefse sahip olanların, düşünme kuvvesiyle ancak ahiret yurdunda mutlu olabileceğini dile getirmektedir. Yemeğin üç parmakla yenilmesinin uygunluğu, kanun koyucunun nefislerin bilgiyi üç yoldan almasının zorunlu olduğuna dair bir işareti ve teşviki olarak değerlendirilmektedir. Nasıl ki

---

<sup>133</sup> Resail, 2/ 125-126.

<sup>134</sup> Resail, / 145-146.

yemek, bedenın gıdasıysa bilgi de nefsin gıdasıdır. Nefis ve beden birlikteliği, nefsin ve bedenın durumu gibidir. Nefsin bilgisi, peygamberin vahiy alması gibidir ve akledilebilir varlıkların anladığı düşünme gücünden gelmektedir. Gayba ilişkin haberlerin anlamları, işitme duyusudur. Tıpkı bilginin üç yolla elde edilebileceği gibi bu yol da görünür varlıkların görme duyusudur.<sup>135</sup>

Bilgiyi talep etme açısından düşünöldüğünde bunu isteyenler iki kısımdır: Birincisi, dönüşen sonlu bedenın faydası için dünyaya ilişkin ihtiyaçları isteyenlerdir. İkincisi ise nefsin cehalet karanlığından kurtulmasını, yeniden dirilişin doğru kavranılmasını ve ahiret nimetlerinin talep edilmesini isteyenlerdir. Meclisler iki kısımdır: Birincisi; bedenın faydası için yeryüzündeki bitkilerden, hayvanların etlerinden ve cismani lezzetlerden isteyenlerin meclisidir. Diğeri ise ahiretin sonsuz nimetlerini almaya ve öğrenmeye ilişkin hikmet meclisidir. Bu meclislerin mutlulukları, hiçbir zaman kesintiye uğramamaktadır. Bir kişi, yiyeceği miktardan daha fazlasını tüketirse o lezzet, acıya dönüşmektedir. Vücuda giren yiyecekler, organlar tarafından ihtiyaçları kadar alındıktan sonra, fazlalıkları mideden atılmazsa bu durum rahatsızlık vermeye başlayarak hastalığa dönüşmektedir. Hikmet meclisleri, ruhani lezzetleri aldığı için hiçbir şekilde rahatsız olmamaktadır. Öğrenenlerin sayısı ne kadar çoğalırsa çoğalsın, öğretenin ilminden hiçbir şey eksilmemektedir. Bunlar, ahiretin gizli hazinelerindedir.<sup>136</sup>

Nefsin kuvvetleri, beden rahimden çıktığı zaman bedene ilişmekte ve onu işlemektedir. Duyulur varlıkları, şekilleri bakımından kavramakta ve onların varlıklarını beynin en ön kısmına, hayal gücüne iletmektedir. Hayal gücü ise düşünme gücüne iletmekte ve duyulur varlıklar kaybolduğunda resim nefiste kalmaktadır. Kalan şeyler, akıl vasıtasıyla birbirinden ayrıldığında, nefsin cevherinde duyulur varlıkların suretinden başka bir şey bulunmamaktadır. Böylece nefsin cevheri ve nefisteki bu suretler onun sureti gibi olmaktadır. Akledilebilir suretler, işte bu şekildedir. Çünkü nefsin düşünme gücü cinslerden ve suretlerden başka bir şey değildir. Nefsin, doğru görüşleri ve iyi amelleri çoğaldıkça ruhani bir parlaklık sahibi olmaktadır. Bedenden ayrılıp bağımlılıklarından kurtulduğunda ve kirlerinden temizlendiğinde kendi zatını idrak etmektedir. Nefis, hayır olarak yaptığı her şeyi

---

<sup>135</sup> Resâil, 5/147.

<sup>136</sup> Resâil, 2/349.

ahiret gününde hazır olarak bulmaktadır. Kendi zatını ne kadar terbiye ederse lezzeti o kadar artmaktadır. Bütün bunlar onun nimeti ve cennetidir. Kendi yaptıklarından başka bir şey bulması söz konusu olmamaktadır.<sup>137</sup>

İhvân-ı Safâ, risalelerde nefsin kuvvelerini beş başlık altında ele almaktadır. Bunlar şu şekildedir: Müfekkire, muhayyile, hafıza, natika ve sania. Bazı yerlerde nefsin kuvvelerine, duyu kuvveleri de eklenmektedir. Bu kuvvelerin girmesiyle de bu kuvveler, bazen sekize çıkmaktadır. Beş kuvve ile birlikte gelen sekiz kuvveden ilki muhayyile kuvvesi, bir diğeri müfekkire kuvvesi, son olarak da hafıza kuvvesidir. Bu kuvvelerde dereceleri farklı olan insanlar, bilgileri anlama konusunda az ya da çok farklılıklara sahiptir. Bu farklılıklar, düşünürler arasında da ortaya çıkmaktadır. İhvânı Safâ, bu farklılıkları da düşünürler arasındaki ihtilafların sebebi olarak göstermektedir. Duyu organları aracılığıyla dış dünyadan alınan bilgiler, ruhun yukarıda anlatılan beş kuvvesi tarafından değerlendirilmektedir. Bunların merkezi, onların dimağ olarak isimlendirildikleri beyindir.<sup>138</sup>

İhvân-ı Safâ, bilgi merkezinin kalp değil, beyin olduğunu ifade etmektedir. Beş cismani duyu olan işlevleri; “görme, işitme, tat alma, dokunma ve duyma” duyularının işlevleri gibi olmamaktadır. Bunların işlevleri, maddesinden soyutlanmış bilgilerin resimlerini, ruhani olarak anlamaları ve idrak etmeleridir. Duyu kuvvetleri, duyuları sadece maddeler ile idrak etmektedir. Ruhani olan kuvvetler ise bilgilerin imajlarını, birbirinden almaktadır. Bu süreçler, duyu kuvvetlerini anlama ve algılama aşamaları gibi olmamaktadır. Duyu kuvvetleri sadece kendisine has duyumu algılamaktadır. Mesela görme duyusuyla işitme duyusu işlemi yapılamaz. İşitme duyusu yalnızca işitme işlemi yapabilmektedir. Bununla birlikte ruhani duyular, bilgilerin resimlerini anlamada ve idrak etmede birbirlerine yardımcı olmaktadır.<sup>139</sup>

Nefsin kuvveleri, beş duyu organının her birinin cesedimizin organlarından birinin cüz’i olması gibi değildir. Nefsin cüz’i olanları gibi bir cüze benzememektedir. Onlar, nefsin kendisi olmaktadır. Farklı isimlendirilmiş olmasının nedeni, ayrı ayrı yaptıkları işin diğerlerinden değişik olmasındandır. Duyu kuvveleri olan görme, işitme, dokunma ve tat alma ruhani ve nefsanî olup her biri cesedin

---

<sup>137</sup> Resâil, 3/20.

<sup>138</sup> Resâil, 3/241.

<sup>139</sup> Resâil, 2/414, 471.



organlarından birine mahsustur. Tat alma duyusunun dilimizle, görmenin gözümüzle gerçekleşmesi, bu duruma örnektir. Cesedin organlarında hatta her birinde sadece nefse mahsus kuvvelerden bir kuvve bulunmaktadır. O nefis, bu organları yönlendirmektedir. Onunla yaptığı hareketler, başka kuvvelerin organlarıyla yaptıklarından farklıdır. Bunlar nefsin bütünlüğüne engel teşkil etmemektedir.<sup>140</sup>

İhvân-ı Safâ düşünme kuvvesi, tüm kuvvelere nispeten en yetkin ve etkin olarak görmektedir. Gelen duyumlar, duyu organlarımızla beyindeki hayal merkezine, oradan da düşünceye iletilmektedir. Buraya gelen imajlar incelenerek, üzerinde düşünülmekte, anlam ve keyfiyetleri araştırılmaktadır. Sonrasında, hafızaya yani beynin arka kısmında yer alan hafızaya iletilmektedir. Hafızaya emanet edilip ihtiyaç olduğunda oradan çağrılmaktadır. Onlar, müfekkire kuvvetinin öneminin daha iyi kavranması için yer yer analogiye başvurmaktadır. İhvân-ı Safâ, düşünme kuvvesini şöyle anlatmaktadır: O kuvve bir şehrin en güzel, en özel yerindeki sarayda bulunan kral ve duyum melekeleri, krala bilgiler taşıyan yardımcıları gibidir. Hayal, hafıza vb. kuvveler ise askerler hükmündedir. Bu durumda müfekkire kuvvesi, vücut üzerinde istediği tasarrufa sahip olmaktadır. Soyut nesnelere, nefsin düşünce gücüyle maddesinden soyutlandığı cinslerin formlarıdır. Havanın sesleri aktarması gibi nefis de duyulanabilir ve akledilebilir nesnelere aldığı bilgileri, düşünce gücüyle tasavvur ederek onları birbirine karıştırmadan hafıza gücünde tutmaktadır.<sup>141</sup>

Nefis, bazı durumlarda diğer melekelerden bazılarıyla ortak hareket etmektedir. Mesela imajlar ve algılanmaları konusunda hayal gücüyle hafızaya emaneten verdiği bilgileri aldığı zaman, hafıza ve sanatsal konularda, sanatkarlık melekesiyle ortak hareket etmektedir. Kendi fonksiyonlarında bunları icra ederken tek başınadır.<sup>142</sup>

Nefsin hayal kuvvesi; insandaki beş duyu organıyla algılanan objelerin, duyulanabilen nesnelere, resimlerini ve şekillerini mütefekkireye ulaştırdıktan sonra, bu kuvveler ondan yani algılanabilme alanından çıkmış olsa da ruhani birer form olarak nefsin ortak noktasında kalmaktadır. Nefis cevheri, bu tasavvur olmuş resimler için bir madde, o resimler de bir form olmaktadır. Hayal gücünün iş

---

<sup>140</sup> Resâil, 2/387.

<sup>141</sup> Resâil, 3/ 243.

<sup>142</sup> Resâil, 3/246, 421.

görebilmesi varlıkların algılanabilmesine bağlıdır. Sonuç olarak insanda hayalin oluşması için duyuların algısı şarttır. Söz gelimi doğuştan kör birinin renkleri hayal etmesi mümkün değildir. Doğuştan sağır birinin, sesleri algılamaması için de aynı durum söz konusur.<sup>143</sup> İhvân-ı Safâ 'da iç duyularımızdan olan vehim ve tasavvuru, hayal kuvvesinin içinde almaktadır. Onlar, vehimi de nefsin kuvvetlerinden kabul etmektedir. İşte nefis bu kuvveyle aslı olmayan, gerçek olmayan şeyleri hayal edebilmektedir. Bu nedenle, bununla bir şeyin yanlış veya doğru olduğunu söylemek uygun olmamaktadır. Eğer biz böyle kabul edersek bizi gerçek dışı sonuçlara götürme olasılığı vardır ve bu olasılık çok güçlüdür.

İhvân-ı Safâ, muhayyile kuvvesinin başka bir özelliğine yani fonksiyonuna da değinmektedir. Bu kuvvenin kendiliğinden akıl yürütme formuna sahip olduğunu hatta bu işlevin akla ait bir düşünce olmadığını belirtmektedir. Kendiliğinden akıl yürütme, cahillerde ve çocuklarda bulunmaktayken İhvân-ı Safâ, bunun sadece çocuklarda ve cahillerde olmadığını, akli yetkinliğe sahip olan yetişkinlerde de görülebileceğini söylemektedir. Hayal, düşünce ve araştırma olmaksızın yargılar taşıyan kıyaslar içerebilmektedir. Mesela bir çocuk, anne-babasının olduğunu algıladıktan sonra, onlar gibi başka bir çocuğun anne-babası olduğunu düşünüp teemmül etmeden doğal olarak çıkarabilmektedir. Onlara göre hayal gücü sınırsızdır. İhvân-ı Safâ, hayal gücünün sınırsız olduğunu bazı örneklerle anlatmaktadır. Muhayyile gücü, duyu organlarından aldığı izlenimleri bu organdan bağımsız olarak kendi ortamında organize edebilmektedir. Bu imajlar, gerçek yani rasyonel olabildiği gibi akıl dışı da olabilmektedir. Hurma ağacının tepesinde bir deve ve bu devenin sırtında bir hurma ağacı ya da kanatlı bir at, insan başlı eşek vb. şeyler de hayal edilebilmektedir. İhvân-ı Safâ'nın gelmek istediği sonuç, insan hayal gücü ile gerçek olsun ya da olmasın çok karmaşık şeyleri tasavvur edebilmektedir.<sup>144</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre hafıza kuvvesi yani hafıza, hayal ve düşünce güçleri için arşiv görevi görmektedir. Onun sorumluluğu, düşünce melekesine yardımcı olmaktır. Düşünce gücünün ona gönderdiği bilgileri yani hafızaya attığı bilgileri, ihtiyaç olduğu zaman geri vermekte ve bu istenilen şekilde olmalıdır. Maddesinden

---

<sup>143</sup> Resâil, 3/243, 418.

<sup>144</sup> Resâil, 3/416.

soyutlanmış bir şekilde gönderilen formlar, hafıza kuvvesi tarafından birbiriyle karıştırılmadan korunarak muhafaza edilmektedir.<sup>145</sup>

İhvân-ı Safâ, akıl ve düşünce kuvvesinin insani nefsin en önemli melekeleri olduğunu belirtmektedir. İhvân-ı Safâ aslında bu kuvveyi, insanı diğer canlılardan yani hayvandan ayıran en önemli meleke, bir kıstas olarak görmektedir. Onlar, düşüncelerin fonksiyonlarından sayılan sanatkarlık ve konuşma fiillerini de insani nefsin kuvvelerinden saymaktadır. Böylelikle ruhani kuvveler, beşe çıkmaktadır. Bunlar; hayalin var kıldığı objeleri hafıza kuvvesinde saklamışken, kişiye kavramlarla ilgili soru sorulduğunda ya da ihtiyaç duyulduğunda, düşünce kuvvesini konuşma kuvvesine aktarır, konuşma kuvvesini harekete geçirmektedir. Dilin şekillendirmiş olduğu sesler vesilesiyle konuşma meydana gelmektedir. Söz konusu kelimeler, düşünceleri tasavvur edilmiş fikirlerden oluşmaktadır ve bu konuda şöyle bir benzetme mevcuttur: “Kelimeleri bedendir, fikirleri ise ruhtur.”<sup>146</sup>

İhvân-ı Safâ sanatkarlık kuvvesinin fonksiyonunun, dokunma duyusunu belirttiğini söyleyerek el veya parmak uçlarını işaret göstermektedir. Bu meleke, düşünce kuvvesiyle bağlantılıdır ancak ayrı bir meleke olarak ele alınmaktadır. Onlara göre sanatkar, herhangi bir madde üzerinde düşünce melekelerinin kavranmış olduğu bir resmi ya da sureti oluşturmak için sanatkarlık melekesini kullanmaktadır. Ruh, kendi maddesinden soyutlanmış olan düşünce melekesini, kendi özünden çıkararak aktif bir meleke olan sanatkarlık melekesiyle birlikte maddeye işlemektedir.<sup>147</sup>

İhvân-ı Safâ’ya göre ilim, âlimin nefsinde bilinenin suretinden farklı bir şey değildir. Âlimin nefsi gibi sanat da sanatkarın nefsinde var olan ve maddeye işlediği suretin nefisten çıkarılmasından başka bir şey değildir. Bilgi, bilenin nefsinde objenin formu olarak ileri sürülmekte ve sanat bilgisi de bu kategoride değerlendirilmektedir. Pratik sanat, âlemin Sâniî’nin (sanatkarının) tasavvurundaki formları ortaya çıkarması ve bunu maddeye uygulaması, masnu ise heyula ve formdan oluşan bir bütündür. Allah’ın emriyle bu oluşum ilk olarak külli aklın teyidi, külli nefsin etkisiyle olmaktadır.

---

<sup>145</sup> Resâil, 3/ 243.

<sup>146</sup> Resâil, 2/411, 415; 3/244-246.

<sup>147</sup> Resâil, 1/79, 185.

## 8. İnsani Akıl

İhvân-ı Safâ'ya göre akıl, iki anlama sahip ortak bir isimden oluşmaktadır. Birinci anlamı, filozofların da işaret ettiği üzere Allah'ın ilk yarattığı varlık ve ruhani bir cevher olmasıdır. Bu ruhani akıl, tüm âlemi kuşatmaktadır. Bir diğer anlamı, tüm insanların anladığı sanat, konuşma ve düşünme işini yapan insani nefsin bir kuvveti olmasıdır. Akıl üç şeyden dolayı vardır. Birincisi; duyu verilerini anlama, algılama, anlamadır. İkincisi; akıl yürütmedir. Üçüncüsü; burhana ulaşabilmektir. İnsan, akli kullanarak bu işlerin hepsini yapmak istiyorsa bu fiilleri kullanmak durumundadır.<sup>148</sup> Burhan, aklın mizanıdır. İnsanlar, bu dünyada bir şeyin miktarında ihtilaf ettiklerinde ölçü ve tartı aletlerine başvurarak onlardan çıkan sonuçlara razı olmaktadır. Burhani delilleri bilen insanın durumu da böyledir. İnsanlar, bir konuda anlaşmazlığa düştüklerinde bilginlerin söyledikleri hükümleri kabul etmektedir.<sup>149</sup>

İnsanın akli, nâtika nefis olmadan bir şey ifade etmemektedir. İnsan, çocukluğunda hiçbir bilgiye ve ahlaka sahip olmazken İhvân-ı Safâ'ya göre yeni doğan bir çocuk akıl sahibidir ve bu akıl, ruhani bir cevher kabul edilmektedir. Bu ruhani cevher, düşünce olgularını gerçekleştirmeye başladığı zaman, bil fiil akıl olmaktadır.<sup>150</sup> Görüşlerinden anlaşıldığı üzere İhvân-ı Safâ, diğer filozofların akli ilk tanımladıkları noktayı kabul edip ikinci noktayı da esas alarak aklın kuvvelerini ifade etmektedir. Aynı zamanda aklın nasıl fiil haline geleceğini açıklamaktadır.

İkinin, birin tekrarlanmasından meydana gelen ilk sayı olması gibi akıl da yaratıcının varlığından taşınan ilk varlık sayılmaktadır. Üçün, ikiden sonra sıralanması gibi nefis de akıldan sonra gelmektedir. Dördün, üçten sonra yer alması gibi madde de nefisten sonra yer almaktadır. Tabiat maddeden sonra, hemen ardından cisim tabiattan sonra sıralanmaktadır. Felekler cisimlerden sonra, felekten sonra rükünler varken sonrasında doğumla meydana gelen unsurlar sıralanır. Doğular, maddeler, bitkiler ve hayvanlardan oluşan varlıklar, mevcudatın sonu olmaktadır.<sup>151</sup> İhvân-ı Safâ, genel olarak ay-üstü ve ay-altı âlemi açıklamaktadır.

---

<sup>148</sup> Resâil, 3/204. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. H. Ocak, a.g.e. s. 108.

<sup>149</sup> Resâil, 3/15.

<sup>150</sup> Resâil, 1/283; 5/141.

<sup>151</sup> Resâil, 3/202.

Bunları yani yaratılmışların nasıl var olduğunu ve yaratıldığını açıklarken aklın, Allaha taşın ilk varlık olduğu, risalelerin birçok noktasında dile getirmektedir.

Nefis aklın ilk nedenlisi, akıl ise yüce yaratıcının ilk nedenlisidir. Yüce yaratıcı; en üstün düzen üzere her varlığın nedeni, var edicisi, tamamlayıcısı ve yetkinleştiricisidir. Akıl, yüce Allah'ın vasıtasız olarak yarattığı ilk varlıkken akıl vasıtasıyla nefis ve maddeyi var kılmaktadır. Akıl; aziz olan Allah'tan taşın tam yetkin, ruhani bir cevherken nefis; akıldan taşın tam, fakat yetkin olmayan bir cevher kabul edilmektedir. Aklın varlık nedeni, Allah'tan taşın feyizdir. Aklın kalıcılığının nedeni, O'na varlık ve ilk taşın feyiz olarak yardım etmesindedir. Aklın tamlığının nedeni, feyzini yaratıcıdan almış olmasındandır. Akıl, yetkinliğini Allah' tan alması sebebiyle nefse taşımaktadır. Aklın bekası, nefsin nedenidir ve nefsin yetkinleşmesiyle madde, tam olmaktadır. Bu, nefis ile madde arasındaki temel ve en yüksek amaçtır. Böyle olmasaydı felek, boşuna dönmüş olurdu.<sup>152</sup>

Onlara göre akıl, iki anlama gelen müşterek bir isimdir. İlk çeşidi; genel olarak felsefecilerden gelen, bütün eşyayı ruhani bir bütünle kuşatan, yalın ve Allah'ın yarattığı ilk varlık olan, külli akıl olmaktadır. Var olan herhangi bir bilginin görüntüsünü bilen kişinin nefsinde var olması gibi eşyanın tüm görüntüleri kuvve halinde bu akılda bulunmaktadır. Aynı zamanda tüm bu formların hakikatini, idrak edip anlamaktadır. İkincisi; insanların büyük çoğunluğunun işaret ettiği düşünce, temyiz, konuşma faaliyetlerini oluşturan nefsin bir kuvvesi olan akıldır ve aynı zamanda Allah'tan feyiz alan külli aklın ve yine külli akıldan feyiz alan külli nefsin de bir kuvvesi hükmündedir.<sup>153</sup> İhvân-ı Safâ, ilk oluşan varlık akıl ile daha sonraki süreçte meydana gelen nefsi, maddeyi ve aklın külli akıl olmasını açıklamaktadır. İhvân-ı Safâ'nın, akıl üzerinde bu kadar durmasının nedeni; insanın önce aklını, daha sonra nefis ile ruh kavramlarını ve oluşumda meydana gelen her bir noktayı anlamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Ruh, aklın tüm nuru ile aydınlandığı zaman akıllı adını alır. Külli akıldan akıl kuvvetini alan ruh, onu bireysel ruhlara iletirken böylece insan akı, insanın melekelerinden biri haline gelmektedir. Dolayısıyla tefekkür, düşünce, söz gibi fonksiyonlar ruhun görevlerinden bir tanesi olmaktadır. Akıl, var

---

<sup>152</sup> Resâil, 3/32.

<sup>153</sup> Resâil, 2/19.

olan tüm kavramlar arasında bağ kurmakta ve düşünce melekesinin akıl yürüten fonksiyonunda kendisini göstermektedir.

İhvân-ı Safâ aslında akı, nefsin bir kuvvesi olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte akı; nefsin kuvvesini bilmekle nefsin kendisini keşfetmesi ve tanınması için akla muhtaç olduğunu belirtmektedir. Nefs, ancak aklın nuru ile kendi zatına bakmaktadır. Kendi varlığının ve varlığın hakikatini akla başvurarak öğrenmektedir.<sup>154</sup> Nefsin varlığının en önemli destekçisi varlığını, varlığın tamamladığı akıldır. Allah rahmetiyle onu yani nefsi, akıl ile desteklemektedir. Akıl, nefsi desteklemeyip yardım etmeseydi, o madde denizine dalıp gider, hatta helak olurdu. Bu nedenle nefsin kurtuluşu, akılla ve akla yönelmesiyle gerçekleşmektedir.<sup>155</sup>

İhvân-ı Safâ, aklın tüm nimetlerinden ve her şeyinden istifade edebilmek için ona gelebilecek bazı aksaklıkların yani arızların olabileceğini ve bunlardan akı korumanın gerekli olduğunu bildirmektedir. Bu felaketler, insan aklının sağlıklı çalışmasını engeller ve yalnızca engellemekle kalmaz, aynı zamanda hidayetten uzaklaştırarak aklın nimetlerinden faydalanmasını önlemektedir. Onlar; gurur, kibir, hırs, haset, cahillik, hak etmediği halde riyazete düşkünlük ve benzeri durumların insanın aklından istifade etmesinin en büyük engelleri olduğundan bahsetmektedir.<sup>156</sup> İhvân-ı Safâ, insanın akı nasıl kullanması gerektiğinden de söz etmekte ve aklın olumluya doğru kullanılması gerektiğini birçok ifadeyle belirtmektedir.

İhvân-ı Safâ'da akli formlar; külli nefsin, külli akıldan aldığı görüntülerdir. Onlar, insan aklında birçok bilginin önceden var olduğunu söylemektedir. Sözelimi eşyanın mahiyeti, insanın duyuları yolu ile nefiste oluşmaktadır ve bunlar temyiz, tefekkür yolu ile oluşmaktadır. Duyumlanabilen nesnelere, duyular yoluyla nefiste, onların mahiyetleri ise temyiz ve tefekkürle gerçekleşmektedir.<sup>157</sup> Onlar insanda ruh, akıl, nefis, ahlak, mead gibi birçok konuyla ilgilenmekte ve bilgi edinme yollarına da değinmektedir. İnsanda bilginin üç çeşit olduğunu ileri sürmektedir. İlk bilgi türü; insanın beş duyu yoluyla elde ettiği bilgidir ve insanlar arasında en yaygın olan bilgi türü olmaktadır. İnsanlar, çocukluklarının ilk dönemlerinde bu öğrenmeyle ilk

---

<sup>154</sup> Resâil, 3/198.

<sup>155</sup> Resâil, 1/155-156.

<sup>156</sup> Resâil, 3/179.

<sup>157</sup> Resâil, 2/317.

öğrenimlerini gerçekleştirmektedir. Bir kısmı bunu bilmektedir. Hayvanların bir bölümü de bu şekilde öğrenmektedir. İkinci yol; akıl olmaktadır ve akıl, insanları hayvanlardan ayırmaktadır. Akılla öğrenme, ergenlik çağı ile başlamaktadır. Üçüncü yol; burhan ile öğrenmedir ve burhan bilginleri diğer insanlardan ayırmaktadır. Burhan, riyaziyat ve mantık ilimlerini tahsil ettikten sonra başlamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre burhani bilgiye her insan ulaşamamaktadır. Bu bilgi, ancak ilmin verileri ve sağlıklı akılla idrak edilmektedir.<sup>158</sup> İnsanın bilgi edinme yollarından en önemlisi, burhani bilgidir. Akıl ise burhanla bir terazidir. Onlar için akıllı ve zeki insan, duyuşsal alanlar üzerine tefekkür ve teemmül gücünü, nazar düşüncesini yoğunlaştırınca nefsinde akli bilgiler çoğalmaktadır. Burhani bilgiler, bu bilgileri nefsinde kıyaslarla kullanınca ortaya çıkar ve artar. Nefis dediğimiz noktada burhani bilgiler ne kadar çoğalırsa maddeden soyutlanma ve ruhani işleri tasavvur da o kadar artmaktadır.<sup>159</sup> İhvân-ı Safâ kanaatimizce, insanın akli kullanma yollarını anlatırken aslında bilgiye ulaşma yollarını da izah etmekte ve insanın bilgiye ulaşma yollarını anlatırken insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli nokta olarak akli göstermektedir.

İhvân-ı Safâ felsefesinde akıl, çok önemli bir yer tutmaktadır. Onlar, akıl kavramı çerçevesinde insanın âlem içindeki konumunu, varlıklar içerisindeki yerini değerlendirmekte ve akli diri, ruhani bir cevher olarak görmektedir. İhvân-ı Safâ için akıl, bilkuve âlemde tabiat olarak faaldir. Cins ve tür olarak adlandırılan, duyu organlarının algılanmasından sonra kaybolan objeler ve resimler, insani akılda imaj yerleşmesinin ardından akıl onları; temyiz, teemmül, nazar ile tetkik etmektedir. Bu durumda algıladığı nesnelere cinslerini ve faydalarını aynı zamanda zararlarını da öğrenerek hepsini tecrübe etmektedir. Bu durum sonucunda insani akıl, bilfiil âlem ve akıl olmaktadır.<sup>160</sup> Anlaşıldığı üzere İhvân-ı Safâ'nın akli ve varlığını önemli kılan diğer bir noktası insandır. Onlar, risalelerin belirttiği gibi akli ruhani bir cevher olarak görmektedir. İhvân-ı Safâ için bir diğer önemli nokta ise aklın bilfiil var olmasıdır.

---

<sup>158</sup> Resâil, 2/19.

<sup>159</sup> Resâil, 4/144.

<sup>160</sup> Resâil, 3/244.

İnsani akıl; başta bilkuvve bilen, daha sonra bilfiil bilen insani nefstir. Varlıkların asıl anlamını, mahiyetini anlama işinde nefsin yöntemi insani aklınkinden benzerdir. Eşyanın özgürlüğü duyular yoluyla, mahiyetlerinin suretleri düşünce ve tefekkür etmekle nefiste oluştuğunda, nefis bilfiil bilen olur.<sup>161</sup> Olaya bir de genel olarak akıl ve insani akıl noktasında nefsi ifade ederken ruh-beden birlikteliği noktasına, aklın varlığından örnek vererek ve nefsin yöntemini insani aklın yöntemine benzeterek yaklaşmaktadır. İnsani akı aynı zamanda nefsin bir noktası olarak görmektedir.

Risalelerde insani olan akı, nefsi natıkanın bir kuvvesi olarak kabul eden İhvânı Safâ; onu iki kısma ayırır. Birincisi fitri, ikincisi ise müktesep. Fitri akıl, duyulanabilen nesnelere ve objeleri tefekkür ettikten sonra insanda meydana gelmektedir. Müktesep akla gelince onunla insan, âlemin yaratılış olduğunu, madde ve suretten oluştuğunu idrak etmekte, fitri akı ise bunu anlamaya ve kabul etmeye zorlamaktadır. Müktesep olan ikinci aklın amacı, nefsi arındırmaktır. Bunu kim anlar ve nefsinin daha temiz kılırsa o daha akıllı olmaktadır. İhvân-ı Safâ, düşünürlerin bir kısmının müktesep akıl konusunda farklı düşündüğünü söylemektedir. Bunun nedeninin ya akıl derecelerinin farklılığından ya kıyası kullanma yöntemlerinden ya da kullandıkları metotların başkalığından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>162</sup>

Aklın mahiyeti hakkında birçok düşünür söz söylemektedir. Bu düşünürlerden Kindî ve ilk kitap yazan mutasavvıf-düşünür kabul edilen Hâris el-Muhâsibî'nin (165-243) akıl için "garîzî" tabirini kullanmakta olduğunu görmekteyiz. Ona göre akıl, doğuştan gelen bir kabiliyettir. İhvân-ı Safâ, buna "fitri akıl" diyerek Muhâsibî'nin düşüncelerini paylaşmaktadır. Onlar, garîzî aklın işleyişini açıklarken onun düşünce gücü ile başlayıp duyu bilgilerini değerlendirerek ilk akli bilgileri elde ettiklerini ifade etmektedir. Sonra bu değerlendirmenin derinleşmesiyle müktesep akla dönüştüğünü ve metafizik gerçeklerin müktesep akılla kavranabileceği kanaatini taşımaktadır.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Resâil, 4/65.

<sup>162</sup> Resâil, 3/237.

<sup>163</sup> Resâil, 4/159.



## 9. Külli Akıl/Külli Nefs

Allah'ın yarattığı ilk şey tamamlık, yetkinlik ve fazlın zirvesinde olan ruhani bir cevherdir. Onda her şeyin sureti vardır ve bu faal akıldır. Bu cevherden, daha düşük olan tümel mertebe adlı başka bir cevher taşmaktadır. Nefisten ise ilk mertebe olan bu madde taşmaktadır. Madde; derinlik, boy ve enden oluşan miktarı kabul ederek cismi oluşturmakta, bu durum ikinci madde olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>164</sup>

Külli akıl ve faal akıl ayrı kavramlardır. İhvân-ı Safâ, bu iki akıl çeşidini aynı anlamda bir arada kullanmakta ve ikisi arasında bir ayırım yapmamaktadır. Külli akıl mevzubahis olduğunda, Fârâbî'nin akıllar teorisi akla gelmektedir.

Külli nefis Allah'tan alacağı feyzi, akıl aracılığıyla alır. İhvân-ı Safâ, hareket sorununu külli nefis ve külli nefsin güçleri olmadan düşünölemeyeceğini belirtmektedir.<sup>165</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre Allah'ın evrende ve âlemlerde yarattığı ilk varlık, külli akıldır. Fârâbî'de ise faal akıl, onuncu akıl çeşididir. Feyz vasıtasıyla ruhani nefis, külli nefistir ve ondan da ilk madde çıkmaktadır. Bunlardan sonra cisim yani mutlak cisim meydana gelmektedir. Var olanlar, Allah'a ulaşana kadar birbirini takip etmektedir.<sup>166</sup> Onlar, aklın varlıklar içindeki yerini belirleyerek birkaç tahlilde bulunmaktadır. Varlıklar, cismani ve ruhani olmak üzere iki kısımdır. Duyularımızla idrak ettiğimiz cismani varlıklar, akıl ile idrak edilmektedir. Fikrimiz ile tasavvur ettiğimiz varlıklar ise ruhani varlıklar olmaktadır.

Cismani olan varlık çeşidi üç bölüme ayrılmaktadır:

- Feleki kütleler
- Tabiata ait olan rükünler
- Canlı varlıklar ve bitkiler

Ruhani varlık dediğimiz varlıklar da üç kısma ayrılmaktadır:

- Her forma yakın ve basit bir cevher olan ilk madde.

---

<sup>164</sup> Resâil, 3/201.

<sup>165</sup> Resâil, 1/305. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı Ve Âlem*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1998, s.164-173.

<sup>166</sup> Resâil, 3/235,352. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, İstanbul: 1983, s. 75.

- Bilen ve etkin olan külli nefis.
- Eşyanın hakikatini ve her bir hakikati idrak eden külli akıl.<sup>167</sup>

İhvân-ı Safâ'nın görüşüne göre; Allah'ın bir sayısını önce yaratması, sonrasında tekrarlar iki sayısını inşa etmesi gibi vahdaniyet nurundan yarattığı ilk cevher, faal akıldır. Aklın nurundan külli ve feleki nefsi yaratmaktadır. İki sayısına bir eklemek suretiyle üç sayısını, nefsin hareketinden de ilk maddeyi inşa etmektedir. Dört rakamını oluşturmak için üç sayısına bir eklemekte, akıl ve nefsin vasıtasıyla diğer varlıkları heyuladan yapmakta ve onların yaradılışını sayıların düzenlemesiyle izah etmektedir. İhvân-ı Safâ'nın edindiğimiz bilgilere göre sayılarla örnek vermesinden maksat, bir sayısından, her bir sayının ortaya çıkması ve bunların yani faal akıldan türeyen nefis, madde vb. ilk durumu bir sayısından çıkmış olan diğer sayıların bire olan bağımlı ifade etmektir.

Yüce yaratıcı, külli akli aracısız olarak yaratmaktadır. Aklın aracılığıyla nefis, nefisten de madde yaratılmaktadır. Akıl, Allah'tan gelen ruhani bir cevherdir ve bu nedenle baki, tam ve kemal sıfatlarına sahip olmaktadır. Nefis, akıldan ortaya çıkmış bir varlıktır fakat baki, tam ve kâmil kabul edilmemektedir. İlk madde, nefisten feyz yoluyla gelmekte ancak o da baki, tam ve kâmil olmamaktadır. Külli nefis, faal akıldan mertebeye daha sonra gelmektedir. Edilgin akıl olarak da isimlendirilen bu akıl, ruhani ve yalın bir cevherdir. Faal akıldan fazilet ve form alabilme kabiliyetindedir. Külli nefisten sonra ilk madde sudur etmektedir ve o yalın, ruhani bir cevherdir. Külli nefisten formu zamanla kabul eder ve külli nefis kendine göre daha etken olan akla, edilgen tarzda bir madde gibi davranmaktadır. Külli akıldan sonra gelen yaratılanlar, feyz ve fazilet alabilmek için zamana ihtiyaç duymaktadır. Külli akıl, feyz ve fazileti zamana ihtiyaç duymadan hatta hiçbir harekete ihtiyaç duymadan defaten almaktadır. Onlara göre aklın var oluş sebebi, Allah'ın varlığı ve ona feyz oluşundandır. Aklın bir tane varlık sebebi vardır ve o sebep Allah'ın ona varlık, beka ve tamamîyet vermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>168</sup> Onlara göre külli aklın bu kadar önemli ve diğer yaratılanlardan farkının bulunması, yaratıcıdan direk feyz almasıdır. Aracısız olarak aldığı bu feyz, akli önemli kılmakta böylece risalelerde akıl; yetkin, tam ve mükemmel olarak ifade edilmektedir.

<sup>167</sup> Resâil, 3/32.

<sup>168</sup> Resâil, 2/238.

Tamamlayıcı sıfatına sahip olan aklın, bu sıfata sebep olması Allah'tan aldığı feyiz ve faziletin onda istimdat etmesindedir. Aklın, kemal sıfatının sebebi, Allah'tan aldığı bu fazilet ve feyzi nefse aktarmasındandır. Aklın bekası, nefsin varlığının sebebiyken aklın kemal sıfatı, nefsin tamam sıfatının sebebi olmaktadır. Nefsin bekası, maddenin var olmasının sebebiyken nefsin tamamıyeti, maddenin bekasını oluşturmaktadır. Madde ancak nefis tekâmül ettiğinde, tamam sıfatına sahip olmaktadır. Nefsin maddeyle olan irtibatı, bundan kaynaklanmaktadır.<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> Resâil, 3/238.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İHVÂN-I SAFÂ FELSEFESİNDE NEFS – BEDEN BİRLİKTELİĞİ

#### 1. Nefs-Beden İlişkisi Bağlamında Manevi Kazanımlar

##### 1.1. Sevgi

İhvân-ı Safâ, risalelerinde bazı filozofların aşk tariflerine değinmektedir. İnsanların bir kısmı, aşkın rezil bir hal olduğunu söyleyerek aşk ehlini yermekte, bir diğer kısmı ise aşkı bir fazilet bilip onu övmektedir. Bazıları bu olayı âşğın, maşuğa tutkusuna ve ona kavuşma arzusuna bağlamaktadır. Bir diğer insan grubu ise aşkı bilmeden, araştırmadan, yaşamadan ve hakkında derin bir bilgisi olmadan aşkı; psikolojik bir hastalık, bir cinnet hali, nefse galebe çalan, işi gücü olmayan, ayak takımı ve avare insanların bir uğraşı olarak görmektedir.<sup>170</sup> Aşkı psikolojik bir hastalık olarak görenler, bu konuda kanaatlerini ifade ederken aşıkta görülen beden zafiyeti, göz kararması ve nabzın yükselmesi gibi durumların psikolojik bir rahatsızlık olduğunu iddia etmektedir. Aşkı bir cinnet hali olarak görenler, onların şifa bulması için dua edilmesi ve onlar adına kurban kesilmesi gerektiğini söylemektedir. Bazıları aşkı, bu âlemdeki bazı varlıklara ya da kişilere aşırı sevgi ve gereğinden fazla ilgi gösterilmesi şeklinde tanımlamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre aşk; filozof ve doktorların melankoli dedikleri ve herkes için mümkün olan bir haldir.<sup>171</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre aslında en doğru ya da en uygun sonuç, son olandır ve vahdet-i vücûd anlayışında bu son görüş etkilidir. Bu durum psikolojik ve ruhani bir durumdur. Cismani olan şeyler ile parçalanmasının dışında, ittihat söz konusu olmamaktadır. Aşk dediğimiz şeyi anlamak için nefsin çeşitlerini ve nefsin nelere arzu duyduğunu, bunların sebeplerini bilmek gerekmektedir.

---

<sup>170</sup> Resâil, 3/223.

<sup>171</sup> Resâil, 3/224. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvan-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufi Kavramlar ve Meseleler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, (2005), 233.

Filozoflara gelince; onların bir kısmı aşkı kötileyerek aşk ehlinin kötü olan yönlerinden, rezil hallerinden bahsetmektedir. Bir diğer filozof grubu ise aksine aşkın, insan için şerefli bir fazilet olduğunu söyleyerek, tüm güzel hallerini açıklayıp, aşkı ve aşıkları övmektedir. Kimi filozoflarsa aşkı, insana bulaşan bir hastalık olarak nitelendirirken, kimisi ilahi bir hastalık, bazısı da bir insanın her şeyi bırakıp tek bir şeye yönelmesi ve ona takması olarak görmektedir.<sup>172</sup>

İhvân-ı Safâ için aşk, aşğın her şeyde ve her işte sevdiğini düşünmesini sağlamaktadır. İnsanın her an sevdiğini düşünmesine, kalbinin heyecanlanmasına neden olmakta ve onun aklını şaşkın bir hale sokmaktadır. Aşağıdaki ifadelerde bunun en güzel örneğidir.

*“Gizli işlere vakıf olmayan yalnızca şair ve hisli insanlara ait olan, onlara gösterilen inceliklerden habersiz insanların zannettiği gibi aşk, tembellerin işi değildir. Zihin kuvveti, ayırt etme gücü yerinde olanlar da aşkı anlamaktan uzaktır. Bunlar aşkı, bir hastalık sanmakta ve aşkın ilahi bir musibet olduğunu söylemektedir. Böyle bir sonuca varmalarının nedeni, aşıklarda görülen ve aslında normal hastalarda olan belirtilerdir. Örneğin bedeninin zayıflaması, gözlerin kayması, nabzın sıkışması.”<sup>173</sup>*

Aşk; nefsin maşuğun istekleri dışında var olan her şeyden arınması ve sadece ona yönelmesi, onu düşünmesi, kalbinin çarpması halidir. Aşk, hayata ve olaylara sadece duyu organlarıyla bakan kimselerin zannettiği gibi başıboş insanların işi değildir. İhvân-ı Safâ düşüncesinde, aşkın başlangıcı ve temeli (mebde) bir bakışı yahut diğerlerini bırakıp yalnız bir şahsa yönelmektir. Böylece aşk, toprağa atılan bir tane, henüz yeni dikilmiş bir fidan yahut rahme yeni düşmüş taze nutfe gibi bir şey olmaktadır. Bundan sonra gerçekleşen, sevgiliye bakışlar ve (onunla geçen) zamanların hepsi, bu yeni dikilmiş aşk fidanını sulamak mesabesinde. Günler geçtikçe aşk, bir ağaç yahut cenin oluncaya kadar gelişir ve büyür. Bu esnada aşğın bütün maksadı ve gayreti sevgisine yaklaşılmaya çalışmaktır. Eğer buna muvaffak olursa o zaman maşukuyla yalnız kalmayı ve sohbet etmeyi temenni eder. Bunu da becerirse o zaman sevgilisine sarılmak ve öpmek ister. Buna da nail olursa bu kere onunla aynı örtü altına girmeyi ve mümkün olduğunca bütün uzuvlarıyla ona temas

---

<sup>172</sup> Resâil, 3/229.

<sup>173</sup> Resâil, 3/228.

etmeyi arzular. Lakin bütün bu hallerin hiçbiri, sevgilisine duyduğu şevki ve arzuyu azaltmaz; bilakis artırır ve yoğunlaştırır.<sup>174</sup>

İnsan bir canlıdan, herhangi bir yiyecekten, bir ses ya da bir kokudan hoşlanırken aynı canlıdan, sestən, kokudan ve yiyecekten başka bir insan nefret edebilmektedir. Bunların nedeni, mizacın farklı olması ve algılama biçimlerinin insanlar arasında değişiklik göstermesidir. İhvân-ı Safâ'ya göre kadınların, erkeklere âşık olması genel olarak fizyolojiktir ve bunun nedeni onların çiftleşen varlık olmalarıdır. Erkeklerdeki sebebi ise çoğalmayı sağlamak ve cinsel münasebettir. Erkek ve kadınların birleşmelerinin, aşk ve sevgi duygusunu hissetmelerinin nedeni, nesillerinin devamını sağlamak ve şahıslarının akıp gitmesiyle suretlerini muhafaza etmektir. İhvân-ı Safâ, sevenler arasında vuslata erememenin gizli bir haz oluşturduğunu kabul ederek bunu şu gerekçelerle açıklar:

*“Sonra bil ki bir şeyi seven biri, ona her vakit şevk duyar ve hayal her zaman onunla meşguldür. Seven sevdiğine kavuşur, onun hakkındaki isteklerine nail olursa ve onu işitmek, ona yakın olmak ihtiyacını giderirse bir müddet için sevdiğinden ayrılmak ister, sevgilisine olan meyli azalır ve ona karşı olan hali değişir. Vuslatın tatlılığı gider, taravet (hazzın verdiği mutluluk) dağılır, iştiyak ve heyecan eğlencesi kurur. Bu hal ancak sâlihlerden olup yalnızca Allah'ı seven ve ona şevk duyan kullarda görülmez. Hiç şüphesiz bu, Hak âşıklarında fazlalaşmak üzere, sonsuza kadar gitmekte ve nihayetsiz olarak sevgililerine yakınlaşmaktadır.”<sup>175</sup>*

Resâil müelliflerine göre gerçek aşk ve sevgi, sadece Allah'a duyulan aşk ve sevgidir. Diğer tüm sevgiler, Allah'ın sevgisinin birer yansımasıdır. Bu güzellikler, yaşanan hisler aslında Allah'ın feyzinden kaynaklanmaktadır. Varoluş çabalarının hepsi, Allah'a bağlıdır ve O'nun varlığı mutlak ve sonsuzdur. Yaşayanların hepsi, varlıklarını ve olgunluklarını tamamlamak için O'na yönelmektedir. Esasen onlar, her daim Allah'ı arzulamaktadır. Ruhun bedenle birleşimi, bu durumun sonucudur ve bu amaç içindir. Ruh, kemal sıfatı kazanmaya isteklidir. Tüm eşya da böyledir. Her zaman bulunduğu yerden en güzele, en mükemmele gelmeyi ve Allah'a kavuşmayı bu yüzden istemektedir. Bahsi geçen hallerin yaşanması ve âşık olunması gereken en yüce ve yegâne varlık O'dur. Tüm âlem Allah'a âşıktır. İhvân-ı Safâ, Allah'ın

---

<sup>174</sup> Resâil, 3/231.

<sup>175</sup> Resâil, 3/225.

bildirdiklerini gerçek aşk olarak görmektedir.<sup>176</sup> Allah, evrenin ilk maşukudur. Tanrı olmayan her şey, onunla meydana gelmekte ve ona dönmeyi arzulamaktadır. Bu arzu, evrenin kanunudur, namusudur ve peygamber de Sahibü'l-Namus -kanunun öğreticisi- adını almaktadır.” Bu durumda “Gerçekte maşuk Allah’tır. Tüm mevcudat O’na aşıktır. O’na yönelir ve tüm işler O’na döner çünkü; varlıkları, oluşları, devamlılıkları ve kalımları O’nunladır. Allah saf varlıktır, beka ve süreklilik O’na hastır. İnsanların aşk anlayışları, onların bilgi ve anlayış seviyelerine göre farklılık göstermektedir. Sıradan insanlar, güzel elbiseli birini ya da iyi bir sanat eserini gördüğünde ona yaklaşmak hatta onun gibi olmak istemektedir. İlimde belli bir seviyeye gelen insanlar ise o sanat eserine baktıklarında, o sanat eserine değil, onu yapana benzetmeye çalışmaktadır. Bilgisi düşük olanlar, dünya nimetlerine takılıp kalırken, ilim sahibi kimseler yani erdemli olanlar, gözlerini en yüce olanlara dikip meleklerle benzemeye çalışmaktadır. Bu yükseliş, ancak ölümden sonra gerçekleşmektedir. Allah’ı maşuk olarak gören İhvân-ı Safâ’ya göre felekteki tüm cisimler ve erdemli sonlar, sonsuzluğa duydukları muhabbetle daima devretmektedir. Onlar için süreklilik, yetkinlik ve bunları elde etmek yalnızca Allah’tadır.<sup>177</sup> Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, gerçek aşkın Allah’a duyulan sevgi olduğundan bahsederken dünyevi aşkların, İlahi aşkın bir yansıması olduğunu dile getirmektedir.

## 1.2. Mutluluk

İhvân-ı Safâ, risalelerde mutluluk hakkındaki düşüncelerine farklı yerlerde değinmektedir. Onlara göre bu dünyada ve âlemde her şey hayır için istenmektedir. İhvân-ı Safâ, hayır ve mutluluğu aynı anlamda kullanmaktadır. Onlara göre hayır, mutluluk içindir ve bunun için vardır. Mutluluk ise başka bir amaç için araç değil, kendi kendisinin amacıdır.<sup>178</sup>

İhvân-ı Safâ mutluluğu iki kısma ayırmaktadır:

- Dünyevi mutluluk
- Uhrevi mutluluk

---

<sup>176</sup> Resâil, 3/226.

<sup>177</sup> Resâil, 3/227.

<sup>178</sup> Vahit Celal, “İhvan-ı Safa’da Mutluluk Düşüncesi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, (2018), 13.

Dünyevi mutluluk çeşidi, her varlığın en iyi durumlarla en yüce gayelere doğru ilerlerken uzun zaman yaşamasıdır. Uhrevi mutluluk ise nefsin en yüce gayelere doğru sonsuz ve ebedi yaşamasıdır.<sup>179</sup> İhvân-ı Safâ, mutluluğa erişmek için nefsin bedenden ayrılması gerektiğini, tıpkı bir çocuğun doğum zamanı geldiğinde anne rahminden babası istemese de çıkması gibi sonsuz mutluluğun gerçekleşmesi adına nefsin bedenden ayrılarak mutlu olabileceğini, nefsin bedene bağlı kaldığı müddetçe mutlu olamayacağını ifade etmektedir.<sup>180</sup>

İhvân-ı Safâ'ya göre insanın fiilleriyle ve yaşantısıyla meleklerle benzemeye çalışması gerekmektedir. Bunun sonucunda ruhi yetkinlik elde etmektedir. Bu yetkinliği kazanan nefisler; dünyada bilkuvve melek, ahiret hayatında bilfiil melek olmaktadır. İnsanın varoluş sebebini Allah'ı bilmesi, meleklerden bir melek olması ve bu yetkinlikleri kazanması şeklinde görmektedir. Onlar, ahiretteki en yüce mutluluğun bu olduğunu, mutluluğun elde edilebilmesi için nelerin yapıp nelerin yapılamayacağını, nelerin bilinip nelerin bilinemeyeceğini söylemektedir. Onlara göre iyinin ve kötünün ne olduğunu herkes bilemez, bilginler ve âlimler bile bu konuda ihtilaf halindedir. Hangi zamanda ve şartta neyin iyi, neyin kötü olduğunun bilinmesi için insanların bir öğretmene yani muallime ihtiyaçları bulunmaktadır. Kanun koyucu, insanların eğiticisi ve üstadıdır. Kanun koyucuların; ilki melekler, meleklerin eğiticileri külli nefis, külli nefsin eğiticisi ise faal akıldır. Bunların hepsinin en üstündeki öğretici ise Allah'tır.<sup>181</sup>

İhvân-ı Safâ; eylemleri kötü, ahlakları çirkin, yaşantısı itidalden uzak, kötü nefislerin bilkuvve şeytan, bedenden ayrıldıktan sonra bilfiil şeytan olacağını söylemekte ve böyle nefislerin yerinin cehennem olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte cennet ehlinin, etkinleşmiş dünyada bilkuvve bedenden ayrılınca, bilfiil melek haline gelerek meleki nefislere katıldığını ifade etmektedir. Böyle nefisler Allah'ın yanında, O'nu ziyaret ederek bizzat görmektedir.

İhvân-ı Safâ, mutluluk ve mutsuzluk bakımından insanları dört kısma ayırmaktadır: Birincisi, dünyada ve ahirette mutlu olan insanlar: Bu kişiler dünyada

---

<sup>179</sup> Celal, *a.g.m.*, s.13-14.

<sup>180</sup> Resâil, 4/21.

<sup>181</sup> Resâil, 4/35.



malı ve sağlığı yerinde olan, bununla birlikte ahiretteki iyilikleri uğruna, bu malların ihtiyaacı kadarını kullandıktan sonra harcayanlardır.

İkincisi, dñnyada mutlu ve ahirette mutsuz olan insanlar: Bñyle insanlar birçok dñnyevi nimete sahip hepsini menfaatleri için kullanan, arzularını tatmin için harcayan, dinin uygulamalarını gñz önüne almayan ve dinin hñkñmlerini tanımayan kimselerdir.

Üçüncüsü, dñnya hayatında mutsuz ve ahirette mutlu olan insanlar: Dñnya hayatında yokluk ve sıkıntı içine giren, bñtñn nimetlerden mahrum kalan ve bñtñn bunlara sabır gñsteren, dinin buyruklarına uyan ve kanunlarını tanıyan kimselerdir.

Dördüncüsü, dñnya hayatında ve ahiret hayatında mutsuz olan insanlar: Dñnyevi nimetlerden yoksun, aynı zamanda dinin buyruklarına uymayan ve hñkñmlerini dikkate almayan kimselerdir.<sup>182</sup>

İhvân-ı Safâ, mutluluğun Allah tarafından verildiğinden ve bunun bir nimet olduğundan bahsetmektedir. Allah'ın her doğan kişiye dñnyada mutlu kılmaya kadir olduğunu ve o kişiye mutluluktan bir pay verdiğini söylemektedir. Bu mutluluk, dñnyada ve ahirette olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Onlar, mutlulukla lezzeti birbirinden ayırmaktadır. Lezzet, bedeni meydana getiren unsurların sahip olduğu bir algıdır. Bozulan tabii yapının, önceki düzene yeniden kavuşmasından doğan bir duygudur. Lezzet çeşitleri dört bölümde ele alınmaktadır:

- Şehevi ve tabi lezzetler: Yeme-içmeden almış olunan lezzetlerdir.
- Hayvani ve hissi lezzetler: Cinsel ilişki, öfke, intikam gibi lezzetlerdir.
- İnsani ve fikri lezzetler: Bilgiye dair kavramları ve şeylerin gerçekliğini tanınmasıyla ulaştığı lezzetlerdir.
- Ruhani ve meleki lezzetler: İnsan nefsinin, bedenden ayrıldıktan sonra duyacağı lezzetlerdir.<sup>183</sup>

İhvân-ı Safâ için lezzet, biyolojik bir duygu ve ahlaki değer alanı olmayıp sadece canlılık fonksiyonudur. İster dñnyevi ister uhrevi olsun maddi hazlara değer vermekten kaçınmaktadırlar.

---

<sup>182</sup> Resâil, 4/19; 3/240.

<sup>183</sup> Resâil, 3/35.

İhvân-ı Safâ'nın filozoflar ve peygamberler, din ve felsefe arasında kurmuş olduğu sınıflandırma ve derecelendirmede en önemli kavramlardan ilki “meleki” kavramlardır. Bunlardan kastettikleri: Nefsin bilfiil melek olarak arındırılması, kendisini iyileştirmesi ve eksikliklerinden kurtulmasıdır. İnsan bu şekilde hem dünyada hem de ahirette mutludur. İnsanın yetkin olabilmesi, onlara göre akıl gücünün şehvet güçlerine olan eğilimlerine engel olup onları düzeltmesi, meleki nefislerin derecelerine yükselebilecek huy ve karakter haline gelmeleriyle mümkün olmaktadır.<sup>184</sup>

Sonuç olarak felsefe, insanın kendisini yetiştirme yollarından birisidir. Mutluluk ise insanın olgunluğa erişmesinin en önemli göstergesi olmaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre mutluluk, “hayır” anlamına gelmektedir ve hayır için olandan hayır şey istenmektedir. Hayır ise sadece kendisi için istenir. İnsan, mutlu olmak için mutlu olmaktadır. Doğruya ancak mutlu olma isteğiyle ulaşılmaktadır. Mutluluk, dünyevi ve uhrevi olarak iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, insanların en mükemmel gayelerine doğru ilerlerken uzun süre yaşamasıdır. İkincisi, nefsin en iyi koşullarda yaşayarak ebediyen varlığını sürdürmesidir. Birinci olanın biyolojik, ikincinin manevi amaç doğrultusunda oluşturulmuş tanımlamalar olduğu bilinmektedir. İhvân-ı Safâ, bu iki ayırmadan hareketle mutluluk ve mutsuzluğu dört kısma ayırmaktadır. Onlar, mutluluk ve mutsuzluk ayırımının içerisini dolduran bazı kavramlar dile getirmektedir. Bunlardan ayrı olarak değerlendirdikleri bir de lezzet kavramı bulunmaktadır. Lezzetin iki tane olumlu, iki tane olumsuz dört çeşidi vardır. Maddi ve bedeni lezzetler değersiz, hedonist bir ahlak anlayışı ise olumsuz karşılanmaktadır. Bunların yerine insanı azgınlıklarından ve eksikliklerinden arındıran, manevi lezzetlere vurgu yapılmaktadır. İnsanı her türlü kötülükten ve sapkınlıktan koruyan, uhrevi mutluluk önemslenmektedir.

## **2. Nefsin Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu**

### **2.1. Ölüm ve Hikmeti**

İhvân-ı Safâ, doğumun hikmetli oluşundan bahsederken aslında ölümün de hikmetli ve nefis için bir özgürlük olduğunu dile getirmektedir. Nefsin doğumu,

---

<sup>184</sup> Resâil, 4/65.

bedenin ölümü ile başlar. Nasıl ki çocuk, anne rahminden çıktıktan sonra var olmaktadır, nefis de ölüm gerçekleşince yaşamaya ve özgür olmaya başlamaktadır. İhvân-ı Safâ, doğumun mucizevi ve hikmetli olması gibi insanın nefsinin de bedeninden ayrılmasının büyük bir hikmet taşıdığını ifade etmektedir. İnsan nefsi, ahiretin nimetlerinden yararlanma sürecine, ancak ölümden sonra geçmekte ve bundan faydalanmaya başlamaktadır. Ölümün insanın baki hayatının en önemli nedeni olduğunu, dile getirmektedir. Onlar, nefsin bedenle birlikte olmasını çocukların okuldaki duruma benzetmektedir. Çocuk, okulda yapması gerekenleri yerine getirerek görevini tamamladığında, ona verilen ödüller gibi insan da ruh-beden birlikteliğinde sorumluluklarını yerine getirdiğinde, karşılığında ahiret hayatında mükâfat görmektedir. Nefis, duyular aracılığıyla tefekkür eder ve bu dünyaya ait görevlerinden sonra beden içerisinde duyuların ve tecrübelerin vesilesiyle ahiret hayatı için gerekli olan şeyleri aklederek yerine getirmektedir. Bundan sonra nefis, her şeyi basiret gözüyle görerek hemcinslerinin özlemine çekmeye başlamaktadır. Yaşananların ardından nefis, bunun ancak ölüm ile gerçekleşeceğinin farkına vararak onu beklemektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre ölümün hikmetli olmasının sebebi şudur: Eğer ölüm olmasaydı nefis, hiçbir zaman özgür olamayacaktı ve gerçek yurduna sonsuz bir özlem duyacaktı. Bundan dolayı onlar, ölümün büyük bir hikmet olduğunu dile getirmekte ve Allah'ın bir lütfu olduğunu savunmaktadır.<sup>185</sup>

İhvân-ı Safâ, nefsin ölümle bedenden ayrılmasını şu örnekle ifade etmiştir ki bu, bir tacirin denizi geçip elindeki mallarından kazanç sağlamasına benzemektedir. Tacirin bir denizde bulunup o denizde boydan boya dolaştıktan sonra, mallarını indirip satmamasının zararına olması gibi nefis de bu dünyada bütün görevlerini, güzel ahlakla ahlaklandıktan ve bütün hikmeti kavradıktan sonra, ölüm zamanı geldiğinde bunu gerçekleştirmemesi onun zararınadır. İşte bu durumda ölüm olmasaydı nefsi, melekler zümresine giremez ve bundan kaynaklı olarak nefis, özgür kalamazdı. Bu süreçte nefis için ölümün hikmeti İhvân-ı Safâ'ya göre böyle anlaşılmaktadır. Onlar, nefsin yaşlanmasının ardından, ölüm gerçekleşmezse nefsin, Allah'ın huzuruna gidemeyeceğinden ve ona bahşedilen nimetlerden faydalanamayacağından bahsetmektedirler. Bu nedenle de ölümü bir rahmet kabul

---

<sup>185</sup> Resâil, 3/240.

etmektedirler.<sup>186</sup> İhvân-ı Safâ'nın insanların beden ile olan durumlarında, ölümün gerekli olduğunu belirtmektedir. Nasıl ki zanaatkar insanlardan birisi çalışıp zengin olduktan sonra işi bırakması gibi nefsin de gerekli ahlaki meziyetlerini, Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmesinin ardından bu dünyadan ahiret yurduna gitmek için bedenden ayrılması ve ölümünün gerçekleşmesi gerekmektedir. Onlar, insanın cennet hayatında salihlerle birlikte olması için bu dünya hayatında, gerekli tüm yetkinlikleri yapmanın gereği üzerinde durmaktadır. Ölümün bir hikmet ve aynı zamanda Allah'ın bir ikramı olduğunu dile getirmektedir.

## 2.2. Ahiret, Cennet-Cehennem ve Bunların Bilinme İdraki

İhvân-ı Safâ, cennet-cehennem kavramlarını açıklarken insanları ilim seviyesine göre ayırmaktadır. Her insanın ayetlerden; kendi anlayışına, kabiliyetine ve kendi felsefi düşüncesine göre cennet-cehennem konusunu idrak edeceğinden bahsetmektedir. İhvân-ı Safâ, genel olarak görüşlerini ifade ederken hem dini hem felsefi konularda ayetlere sıkça başvurmaktadır. Bunun sebebi, İslam'ın felsefeye karşı olmadığını ve insanın tefekkürü sonucunda Allah'ın ayetleriyle gerek ölüm ve sonrası gerek ruhun durumu, akıl vb. konuları düşünüp mukayese ederek göstermektir. Onların bu konudaki niyeti, Allah'ın bilinmesidir. Aynı zamanda, tefekkür etmek gayesiyle de meseleyi ele almaktadırlar. Güzel ahlakla yaşamak, zihni bir tekâmülle akledilir suretlerinin bilgisine erişmek amacını gütmektedirler. İhvân-ı Safâ'nın üzerinde en fazla durduğu konulardan biri de insanın metafizik hakikatleri kavrayabilecek bir bilgiye sahip olmasıdır.

İhvân-ı Safâ, anlayış seviyelerine göre insanları üç kısımda değerlendirmektedir: Birinci kısım insan, kavrama güçlüğü çeken insandır. Bunlara "avam" da denir. İkinci kısım insan, bilgide ilerlemiş ve kavrama gücü yüksek insanlardır. Üçüncü yani son kısımdaki insanlar ise burhâni bilgi sahibi olanlar, aynı zamanda hakikati bilen, aydınları temsil eden, seçkinler zümresidir. İlim ve sanat kısımlarında taklidi inançla yetinmeden burhâni bilgi istenmektedir. İhvân-ı Safâ, bu yaptığı kategoriden sonra cennet ve cehennemden birçok ayeti örnek vermektedir. Kur'an'ın kullandığı dilin her seviyedeki insanın anlayışına hitap ettiğini, insanların

---

<sup>186</sup> Resâil, 1/314.

ahireti kavramalarının ve aynı zamanda tasavvur etmelerinin daha rahat olabileceğini, insanların ahireti istemelerinin gerekli olduğunu dile getirmektedir.<sup>187</sup>

“Onlar, karşılıklı yaslanmış vaziyette mücevheratla işlenmiş tahtlar üzerindedirler. Ebediyen genç kalan uşaklar; onların etrafında içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarlarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar.”<sup>188</sup> İhvân-ı Safâ, söz konusu ayet için ahiret hayatını cisimsel olarak tarif etmektedir. İnsanların kolaylıkla anlamaları için günlük hayattaki tecrübelere dayanarak anlayabilecekleri bir şekilde anlatılmaktadır. Cennet ile ilgili bazı ayetler, ikinci kısımdaki idrak yetenekleri fazla olan insanların anlayacakları şekilde anlatılmaktadır. “O gün bazı yüzler ışıltı ışıltı parılayacak; Rablerine bakacaklardır.”<sup>189</sup> İhvân-ı Safâ, cennetle ilgili ayetlerin cisimsellik ve ruhsallık arasında, bazense sadece ruhsal mahiyette olduğunu dile getirmektedir. İhvân-ı Safâ'nın vurguladığı husus, Kur'an'da geçen anlatımların teşbih ve temsil şeklinde olduğu, gözden kaçırılmamasının ve kavranmasının gerekli olduğunu nitekim:

“Peygamberlerin efendisi ise çöl halkından ilimlerle eğitilmemiş, yeniden diriliş ve haşri ikrar etmemiş, felekler ve ahiretin melekutu olan göklere ve cennetliklere ait nimetlerin bilgisi bir yana, dünya melekutunun nimetlerini dahi bilmeyen ümmi bir kavme gönderilmişti. O, kitabında cennetleri kavmin kavrayışına yaklaştırmak, tasavvurlarını kolaylaştırmak ve nefislerini bunlara teşvik etmek için daha çok cisimsel olarak tasvir etmektedir.”<sup>190</sup> ifadeleri bunu destekler mahiyettedir.<sup>191</sup>

Kavraması ve anlayışları çok daha az olan insanlar, nefsin hakikatini beden in örtmesinden dolayı küfre girmektedir. Bu kişiler, cennet ve cehennemi zahir olan anlamı ile anlamaktadır. Bu zayıf kabiliyetleri sebebiyle düşünmüş oldukları cennet ve cehennem hakkında küfre düşmektedirler. Cehennem, içi ateşle dolu bir çukur olarak tasvir edilmektedir. Cehenneme düşen insanların, bedenleri yanmaktan küle

---

<sup>187</sup> Resâil, 3/239.

<sup>188</sup> Vakıa, 56/15-21.

<sup>189</sup> Kıyamet, 75/22-23.

<sup>190</sup> Resâil, 3/241.

<sup>191</sup> Muharrem Şahiner, “İhvânı Safânın Din Dili Bağlamında Eskatoloji”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 11, (2019), 750.

döndüğünde, bu azabın tekrar hissedilmesi için onlara, bedenleri iade edilip yanmaya devam etmektedirler. İnanmayanların bu durumu ise sonsuza kadar sürmektedir.<sup>192</sup>

İhvân-ı Safâ'nın cehennemle ilgili söylemleri, cennet için de geçerli olmaktadır. Kur'an, anlayışı noksan ve sadece zahir olarak düşünen kimseler için cenneti dünyadaki nimetlere benzetmekte ve onlara bakirelerle ödüllendirileceğini, güzel ağaçlardan oluşan bahçelerin bahşedileceğini, akarsuların ve onlara hizmet eden hurilerin olacağını, aynı zamanda istedikleri kadar yiyip içebileceği vb. birçok şeyi teşbih ederek anlatmaktadır. Bu benzetmelere muhatap az düşünen insanlar, cennette hiç yaşlanmayacaklarını ve hasta olmayacaklarını düşünüp bu dünya gibi cenneti de cismani olarak hayal etmektedir.<sup>193</sup>

İhvân-ı Safâ, ahiretle ilgili bu gibi düşüncelere sahip insanların kalplerindeki küfrün de etkisiyle, peygambere gelen vahiy noktasında şüpheyeye düştüklerini ifade etmektedir. Hakikatte olanlar noktasında şüpheyeye düşmelerinin nedeni, kendilerinde bu ince sırların yetkinliklerinin bulunmamasıdır. İhvân-ı Safâ, bu durumu cehalet ve küfür aynı zamanda delalet olarak adlandırmakta, aklı ön plana alarak inançsızlığın aslında hakikati idrak edememenin temeli olduğuna işaret etmektedir. İhvân-ı Safâ'nın bu durumdaki bakış açısını değerlendirdiğimizde, dönem itibariyle toplumdaki birçok kişinin küfür üzere olduğu görünmektedir. İhvân-ı Safâ, bu şekilde düşünen kimseleri, soyut düşünme yetkinliğine sahip olmayan kişiler olarak mazur görmektedir. Bu şekilde düşünen kimseleri, soyut ve metafizik varlıklar hakkında inkârcı tavra sahip olanlar şeklinde nitelendirmektedir. Kur'an'ın bu tavırda anlatımları, peygamberin bedevi bir topluma gönderilmiş olması ve toplumun onu böyle bir üslup kullandığında anlayacak olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>194</sup>

İhvân-ı Safâ, cennet ve cehennemin salt cismani bir şekilde anlatımlarının bulunduğu bahsetmiş olsa da cehennemin bu dünyada olduğunu belirtmektedir. Cehennemin bu dünyaya benzetilmesinin nedeni, Hz. Ademin işlemiş olduğu günahın benzerinin bu dünyada işlenmekte olmasındandır. İlahi emirleri dinlemeden, kendi nefsinin peşinden giden insan için cehennem ve cehennemin azabı, bu dünyadaki olumsuzluklardır. İhvân-ı Safâ, cennet ve cehennemle ilgili yaklaşımını,

---

<sup>192</sup> Resâil, 3/239.

<sup>193</sup> Resâil, 3/243.

<sup>194</sup> Resâil, 3/242.

Mürselât suresi 30. ayetinden yola çıkarak batini olarak devam ettirmektedir. İhvân-ı Safâ' ya göre; bu hususta şöyle dile getirilmektedir:

*“Bu kişilerin cehennem azabı, bu dünyanın lezzetlerini tatmaya yarayan beş duyu organına artık sahip olmamaları ve şiddetli bir şekilde arzularadıkları cismânî lezzetler ve bedensel şehvetlerle aralarında ulaşılamaz bir engelin bulunmasıdır. Nefis de huy haline dönüşmüş bu arzuların kurtulmasının imkânsızlığı içinde acı çekmeye devam etmektedir.”<sup>195</sup>*

*“Kardeşim! Bil ki, insana kâh akıl kâh dinleme yoluyla emir ve nehiye bulunmak gerekir. İkisinden birinin gereğini yerine getirince önce cehalet karanlığından çıkmak için dinin fikhini öğrenmeye, sonra çocukluktan beri edindiği huylarla süslenmeye başladı. Onların bozulanlarını düzeltti. Aynı şekilde, gençlik günlerinde çocukluğundan beri alışkanlık haline getirdiği adetleri üzerinde düşündü. Yerilen şehvetlere uyma ve çirkin zevklerin peşine düşme yoluyla yerleşen kınanmış huyları değiştirdi. Yine bilgisiz ve basiretsiz olarak ve hakikatlerini araştırmadan inandığı yerilen inançlar ve bozuk görüşler üzerinde düşündü. Onları içinden söküp attı ve iyi olanlarla değiştirdi. Sonra akli ve nebevi şeriatte tarif edilen salih amelleri işledi. Adil bir şekilde geçim işlerine koyuldu. Sonra dünya işleri, hallerinin dikkate alınması ve işlerin zaman zaman dönüştüğü şeyler üzerinde düşündü. Nihayet nefsi gaflet ve cehalet uykusundan uyandı. Dünyanın kusurlarını görmeye, aldanişını bilmeye, onlardan uzaklaşmaya, sonra ahiret meselelerini araştırmaya, tamamen öğreninceye kadar yeniden diriliş hakkında tefekkür etmeye, onlara rağbet etmeye, hakıyla istemeye ve ölünceye kadar bu yolda devam etmeye başladı. O bunu yapıp nefsi ölüm esnasında bedenini terk edince tek başına kaldı, ondan sonra cisimlerle ilgili olmaya ihtiyaç duymadı, bedenlerin kirinden arındı, madde denizinden ve tabiat esaretinden kurtuldu, oluş ve bozuluş âlemin den çıkarak özgürlüğüne kavuştu, felekler âlemine yükseldi, mutlu, neşeli, zevkli ve özgür bir halde gökler uzayının genişliğine ulaştı, dilediği yere gitti. İşte o zaman meleklerden bir melek olur.”<sup>196</sup>*

Buradaki amaç, ahiretin gerçek mahiyetinin idrak edilmesini sağlamak olduğu kadar, kendilerinin bu hakikati gören kimseler olduğunu vurgulayarak sözlerinin kıymetinin bilinmesi ve kabul edilmesi için bir uyarıdır. Bu meselelerin kavranabilmesi için meşakkatli bir ilmi araştırma süreci, nefis ve onun cevherleri hakkında derinlemesine bir bilgi, düzgün inanç ki buradan kasıt seçkin insanların sahip olduğu tevil gücüdür.

Belirtilenlerden anlaşıldığı üzere İhvân-ı Safâ; cennet ve cehennemin anlatılmasını, nefsin bedenden ayrılması noktasında asıl durumunu, ölümden sonra hayatı ve insanların anlayış kabiliyetlerine göre onların cennet ve cehennem

<sup>195</sup> Resâil, 3/37.

<sup>196</sup> Resâil, 3/33-35.

algılarıyla, ahireti anlama kapasitelerine uygun ifade etmeye çalışmaktadır. İhvân-ı Safâ; cennet ceennem konusunda birçok noktada küfre düşme tehlikesi bulunsa da insanların anlayış tarzları hususunda avamın inancının, onların anlayış ve kabiliyetlerine uygun olduğunu, Kur'an'ın her anlayıştan insana hitap ettiğini, bu nedenle cennet-cehennem anlatımlarından cisimsel olarak bahsedildiğini, yer yer ruhsal olarak da anlatıldığını ifade etmektedir. Cisimsel bahsedilmiş olmasının bir diğer nedeni, Arap bedevi toplumdur. Bu ayrımlar, insan aklının önemli olduğunu ve bu noktada akli devreye koymasının gerekliliğini göstermektedir. İhvân-ı Safâ, cennet-cehennem kavramlarının bu dünyada olduğunu ve bâtını bir yorum olarak bu noktayı dile getirmekte, genel olaraksa her konuda beden, nefis için bir hapisane olduğunu belirtmektedir.

### 2.3. Yeniden Dirilmenin Mahiyeti ve Ölümden Sonra Hayat

İhvân-ı Safâ, risalelerin birçok yerinde ölüm ve ahiret bahsine değinmektedir. Aynı zamanda öldükten sonra diriliş ve kıyamete dair olan risalede, yeniden diriliş işlemektedir. Bu konuyu nefisle ilişkilendirerek anlatmaktadır. Nefis; bedenden ayrı bir varlık olduğunu, metafizik varlıkların gerçek bir mahiyetinin bulunduğunu, Allah'ı, kıyameti, haşri, melekler ve yeniden dirilmenin önemini anlama gibi durumları kolaylaştırmaktadır. Bir insanın nefisini bilmesi gerektiği, bilmeyen insanın gerçek idraki ve mutluluğu, bedeni ve dünyevi hazlarda arayacağını ifade etmektedir. Nefisini bilen kişinin, kendisini bileceğini nefisine değer veren kişinin, ölümden sonraki hayatını düşünerek kendi durumunu düzeltmeye ve ölümün geleceği güne hazırlık yapmaya çalışacağını, anlatmaktadır. Bunun aynı zamanda insandaki ölüm korkusunu yenmesine yardımcı olacağı, hatta ölümü arzulayacağı bir süreç yaşayacağını dile getirmektedir.<sup>197</sup>

İhvân-ı Safâ, eskatoloji kısmına ait bilgilerin idraki için birçok şeyin bilinmesi gerektiğinden söz etmektedir. İnsanın öncelikle; arınmış halde bulunan bir nefse, temiz bir ahlaka ve kalbe sahip olması, bir mezhebe ya da görüşe yüksek bağlılıktan uzak durulması gerektiğini söylemektedir. Birçok filozofun ifade ettiği üzere felsefeden önce mantık, geometri ve doğa ilimlerinin bilinmesi hatta bu konuda

---

<sup>197</sup> Resâil, 3/236.



uzman olunması gerekmektedir. Bahsi geçen ilimler, soyut düşünme yeteneğini artırmaktadır. Dini konularda ahireti anlamak için önemli bazı şeylerin bilinmesi gerekmektedir. Tüm bunlara sahip olan kişi, ahiretle ilgili akli kanıtlara ve felsefi burhana sahip olabilmektedir.

İhvân-ı Safâ'ya göre ahirete inanma noktasında insanlar, iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birinci kısım; bu âlemde meydana gelen şeyleri gözlemleyerek evrende var olan bitkiler ya da hayvanların oluş ve bozuluş şeklinde önce dirilmeleri, sonra ölmeleri ve bu döngünün her daim devam etmesi durumunu, ebedi bir döngü olarak düşünüp yeniden dirilişi inkâr etmektedirler. Onlar, insanların ve doğanın aynı kurala tabi olduklarını söylemektedir. Dayandıkları tek temel zamandır ve bunlara İslam dünyasında “dehrîler” denilmektedir. İhvân-ı Safâ; ahirete inanan insanların iki bölümden meydana geldiğini, bunlardan birincinin taklidi imana sahip kimseler olduğunu, dilleriyle iman ettiklerini fakat kalplerinin iman etmediğini söyleyerek bu imana, “avamın imanı” demektedirler. İkinci kısım, kalpleri ile iman edenlerdir. Bunlar, akıl ile hakikati düşünmektedir. Bu ise seçkin ve orta derecedeki insanların iman şeklidir. Onlar bu iki iman çeşidini de doğru bulmaktadır zira Allah herkesi güç yetirebileceğinden sorumlu tutmaktadır. Bu duruma kanıt olarak ise Mücadele Suresi 11. ayeti (*Böylece Allah içinizden iman edenleri ve kendilerine ilim bahşedilmiş olanları yüce makamlara erişecektir.*) şeklinde örnek göstermektedir. Bu ayet onlara göre, iman ve ilim sahibi olanları birbirinden ayıran bir yapıya sahiptir.<sup>198</sup>

İhvân-ı Safâ, ölümün tanımın yaparken nefsin, bedeni terk etmesi ve bunun bazen yaşlılığa bağlı, bazense hastalık ya da cinayete kurban gitme şeklinde arızı olabileceğini ifade etmektedir. Burada anlatılmak istenen şey: Ölüm, nefsin cesedi kullanmayı bırakmasıdır. Onlar, ölümün yanı sıra ahiret ve kıyamet kavramlarını da tanımlamaktadır. Kıyamet isminin kökeninin, kelime anlamı ayağa kalkmak olan “kame” kelimesinden geldiğini belirtmekte ve bu kavramı insanın nefsinin düşüşü olarak değerlendirmektedir. Kıyamet kelimesinin bu kavramla bağlantılı olduğunu, bedenin aşağısında kalan nefsin, bu durumdan kurtulma ve yeniden ayağa kalkma manasını taşıdığından söz etmektedir. Ba's kelimesinin ise öldükten sonra diriliş, uyuyan insan nefsinin hakikat karşısında silkelenip uyanması ve artık kendine

---

<sup>198</sup> Şahiner, a.g.m., s. 756.

gelmesi demek olduğundan bahsetmektedir. İhvân-ı Safâ “ba’s” kelimesinin üç farklı anlamda kullanıldığını dile getirmektedir. İlk anlamının, Allah’ın peygamberlerini göndermesi gibi gönderme anlamına geldiğini; ikinci anlamının yeniden dirilme yani öldükten sonra bedenlerin topraklardan kaldırılması şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bir diğer anlamı ise insanın gaflet uykusundan uyanmasıdır. Ba’s, cüz-i ve külli olarak iki anlama işaret etmektedir. Cüz-i nefis, külli akıldan gelmektedir. Bedene girerek kuvve haldeki varlığı, fiilen gerçekleştirmektedir. Külli diriliş, nefsin bedenden ayrılarak beden içerisinde sahip olduğu yetkinlik düzeyine göre içinde bulunduğu duruma denir. Bu ise mutluluk, nimet veya azap içerisinde olmak olarak nitelendirilmektedir.<sup>199</sup>

İhvân-ı Safâ, yeniden dirilme noktasında da risalelerde bahisler açmaktadır. Öncelikle avamın, yeniden dirilmeye dair bilgisinin sınırlı olduğunu, onların faydası için burhani bir dilin kullanılması gerektiğini ve konunun anlatımının onlar için fayda değil, daha çok zarara sebep olacağını ifade etmektedir. Yeniden dirilmenin bedenle olacağını düşünülmesinin, onun dünyası ve tecrübesi için daha yakın olduğunu, bu nedenle diriliş kavramının daha anlaşılır olacağını düşünmektedir. Din dili, muhataba göre kullanılmalı aksi takdirde muhatap olan kişileri küfre kadar götürebilmektedir. Bedenin dirilişini anlatan ayetlerin genel olarak vurgu yaptığı nokta, nimet ve azap kavramlarıdır. Onlar, kendi muhataplarına ya da risaleleri okuyanlara, bedeninin dirilişini ya da kabir hayatını beklemenin doğru olmadığını, dirilecek olanın nefis olduğunu belirterek insanları, bunu muhakemeye yönlendirmektedir.<sup>200</sup> İhvân-ı Safâ, farklı inanışları da tasnif etmektedir. Bu düşünceleri öncelikle nefsin aynı bedene ya da farklı bir bedene iadesi veya beden olmadan var olması şeklinde sıralamaktadır.

#### **2.4. Nefsin Aynı veya Farklı Bedene İade Edilmesi**

İhvân-ı Safâ, nefsin farklı ya da aynı bedenlere iadesi konusunda, avamın ilimden başlayarak orta seviyedeki ve en üst seviyedeki insanların bu konuya karşı olan bakışlarını dile getirmektedir. Bu insan guruplarını tek tek açıklamaktadır.

---

<sup>199</sup> Resâil, 5/198.

<sup>200</sup> Resâil, 5/200.

İhvân-ı Safâ'ya göre nefsin varlığını ayıramayan ve netleştiremeyen bir kişi için yeniden dirilme şu anlamlara gelmektedir:

*“Bu cesetler tamamıyla, bu cirimler ve arazlar aynıyla şu anda buldukları haliyle iade edilecek, sonra bir meydanda toplanıp (haşredilip) hesaba çekilecekler. Açlık, susuzluk, gıda, sıcaklık, soğukluk, elemeler, ağrılar, hastalıklar, hüznler, belalar, konuşma, sultan zulmü, kardeşlerin çekememezliği, komşuların düşmanlığı, akranların kininden kaynaklanan ve katlanılan acılar, şeytan vesveseleri, yükümlü olunan ibadet ve itaatların ağırlıklarını taşıma, oruç ve namaz gibi ibadetleri yapmaya gayret etme, tabiatta var olan adetlerden ve insanın aslında yerleşik bulunan şehvetlerden nefsi engelleme ve tamamının şiddetli olması ile birlikte bedende nefse düşen bütünlük gibi zorunlu sebeplere, onu çekip götüren cisme ait şeyler ve eğilimler de geri gelecek ve bu düşüncede olan kimse, insanın bu dünyada bilinen bir vakte kadar hapsedilmiş olduğunu düşünür ve böyle inanır.”<sup>201</sup>*

İhvân-ı Safâ'nın anlatımları; beden üzerinden ve bedenle anlamlandıran, bedenle birlikte var olan, tüm yükümlülüklerin de geleceğini düşünen insanlar için bir anlatım olmaktadır. Bu inanç çeşidi, taklidi iman dahi olsa geleneksel inanın dışındadır ve dini şeylerin, metinlerine terstir. Dünyevi durumların ya da şartların devam ettiği bir ahiret hayatı anlatılmaktadır. Avam tabakanın tasavvuru, çocukların sahip olduğu bir tasavvur olarak nitelendirilmektedir. Toplumun çoğunun geleneksel bir yaklaşımda bulunmuş olduğu açıktır ki bu cennet ve cehennem yaşantısının aynı bedenle dirilişin olması söylemine benzemektedir. Bu geleneksel yaklaşımda insanlar, dünyadaki amellerinin karşılığını, cennet ya da cehenneme giderek orada en mükemmel şekilde almaktadır. İhvân-ı Safâ, onların bu düşüncelerini mazur görmekte hatta çocuklar gibi normal, sıradan insanlar ve cahiller için bu inancın faydası olduğunu savunmaktadır. Onlar; ahirete inananların bir şekilde kötülük yapmaktan uzak duracaklarını, ibadet etmeye yöneleceklerini ve onları ahlaki açıdan olumlu anlamda yönlendireceğini söylemektedir. Söz gelişi emanete sahip çıkmak, verdikleri sözde durmak, samimi ilişkiler kurmak aslında ahlaklı bir yaşam sürmeye teşvik etmektedir. Bu durum onlar için daha hayırlıdır.<sup>202</sup> İhvân-ı Safâ, avamın yukarıda bahsedilen ahirete inanma ve beden ruha tekrar iadesi noktasının faydalı olacağını, en azından bu dünyada avamı kötülüklerden ya da kötülük yapmaktan uzak tutması adına önemli olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

<sup>201</sup> Resâil, 5/249.

<sup>202</sup> Resâil, 5/250.

İlim seviyesi avamdan daha iyi olanlara gelinecek olursa onlar; bedenlerden daha yetkin cevherlerin varlığının tasavvuruna, nefsin ve ruhun cesetlere aynı şekilde ya da başka bedenlerle gireceğine, böylece dirileceğine, insanların yaptıklarının karşılığını almaları için toplanacağına inanmaktadırlar. İhvân-ı Safâ, böyle düşünen insanların doğruya yaklaştıklarını ve onlar için bu düşünmenin birçok faydası olduğunu dile getirmektedir.<sup>203</sup> Onlar, ilim seviyesi avamdan daha yüksek insanların, ruhların aynı ya da farklı bedenlere iadesine olan inançlarının, kendileri için hayırlı olduğunu ifade etmektedir. İlim sahibi ya da avam insanların, ruh konusunda az ya da çok, doğru ya da doğruya yakın noktaya gelmelerinin beşeriyete faydası olduğunu dile getirmektedir. Ruhun bedenden ayrılmasından sonraki durumuyla ilgili mevzularda, kendi fikirlerini savunurken aynı zamanda insanların, algı kabiliyetlerini ve hayatlarını göz önünde bulundurmanın onların faydasına olacağını düşünmektedir.

### 3. Nefsin Beden Olmadan Var Olması

İhvân-ı Safâ, risalelerin pek çok yerinde, nefsin beden olmadan var olacağını ve ahiret yurdunda nefsin varlığını sürdüreceğini dile getirmektedir. İhvân-ı Safâ nefsin beden içerisindeki tutsaklığını ve bu tutsaklığın nefis için olan zorluklarını ifade etmeye çalışmaktadır. İhvân-ı Safâ ilimde çok daha iyi seviyede olanların nefsin bedeninden kurtulması gerektiğini, belirtmektedir. Bunu düşünen ve ilimde ileri seviyede olanlar, dünyanın nefis için bir zindan olduğunu, bedene yeniden dönmenin mutluluğun sınırlanması anlamına geldiğini dile getirmektedir. Nefs, dünyada bedenle birleşmiştir ve bunun birçok nedeni vardır. Potansiyel yetkinlikleri için bedene ihtiyaç duymaktadır ve beden aracılığıyla fiili olarak bu dünyada görünür haldedir. Duyular vasıtasıyla bilginin temeli olan algılara, öğrenmeye ve akılla bilinen varlıkların şekline sahip olmaktadır. Nefsin, hayal ve idrak kuvveleri bu durumun neticesinde yetkinleşmektedir. Bu ilerleme; önce ahlak, daha sonra tecrübe, düşünme ve siyaset gibi durumlarla elde edilmektedir. Nefs, kendi hakikatini bedeninde keşfetmektedir. Kendisinin idrakinden sonra, asıl vatanından uzakta ve bu dünyada gurbette olduğunu kavrayarak bir sınav için bulunduğunu anlamaktadır. Bunun sonucunda kendini, maddenin esaretinden kurtarmaktadır. İhvân-ı Safâ, bu dünyanın nefis için bir tutsaklık olduğunu beş kanuna bağlamaktadır:

---

<sup>203</sup> Resâil, 5/251.

- İnsanın içinde yaşadığı doğanın tabii kanunları ve bu kanunların insanları sınırlaması.
- Bedenen maruz kaldığımız ihtiyaçlar ve olumsuzluklar, açlık, susuzluk, hastalıklar.
- Şeriat kanunlarının insanları için belirlemiş olduğu haram ve helaller.
- Zalim yöneticiler ve onların siyaset üzerinden üzerimizde kurdukları baskı.
- Kendimizin ve bedenimizin ihtiyaçlarını karşılamak için öğrenmek zorunda olduğumuz zanaatların, ilimlerin zorlukları ve sahip olduklarımızı korumak için verdiğimiz mücadeleler.

Bunları fark etmeyen ya da bu olumsuzluklara katlanmak zorunda kalan insanlar: Ahiret hayatına inanmayan ya da bütün bu saydığımız şeylere rağmen doğasındaki ölümsüzlük duygusunu karşılamak adına bunlara katlanmayı göze alanlardır.<sup>204</sup> İhvân-ı Safâ yeniden dirilmeyi, salt ve metafizik bir şekilde ele almaktadır. Onlar, külli nefsten koparak bedene giren cüz-i nefsin ödülünün, yeniden ona dönmesi olarak görmektedirler. Beden, geçici hazlar sunmakta ancak ahiret hayatı sınırsız ve ebedi lezzetler vermektedir. İhvân-ı Safâ, yeniden dirilme noktasında bedene kesinlikle yer vermemekte ve risalelerin bazı yerlerinde aksine aşağıdaki şekilde ifadelerle rastlanmaktadır.

*“Allah’ın ermiş ve salih kulları gibi mümin kimselerin ruhları, öldükten sonra göklerin meleketuna ve feleklerin geniş alanına yükseltilip oraya çekilmektedir. Ruhun boşluğunda ve nurdan oluşan o geniş alanda, rahat ve huzur içinde kıyamete yani muazzam anına kadar yüzer. Ruhlar, cesetleri açıldığı zaman hesaba çekilmeleri, iyiliğe karşılık iyilik görmeleri ve kötülüklerine de bağışlanmayla karşılık verilmesi için o cesetlere geri döndürülmektedir. İnkârcı ve günahkâr kimselerin nefisler körlükleri ve cehaletleri içerisinde kıvranarak, ızdırap çekerek kıyamete kadar bekler. Sonra, hesaba çekilip yaptıkları kötülüklerin karşılığını görmeleri için cesetlere geri döndürülürler.”<sup>205</sup>*

İhvân-ı Safâ; nefislerin ölümle bedenlerden ayrılmasından sonra kıyamet gelinceye kadar iyi ruhların huzur, kötü ruhlarınsa sıkıntılı olarak bekleyeceklerini, sonra bedenlere geri geleceklerini ve nefsin daha farklı, daha donanımlı bedenlere iade edileceğini ifade etmektedir.

<sup>204</sup> Resâil, 5/250-253.

<sup>205</sup> Resâil, 3/237-238.

İhvân-ı Safâ'nın genel olarak anlatımına ve fikirlerine baktığımızda bu söylenenlerden hareketle nefsin, bedene dönmesi durumunun olmadığı anlaşılmaktadır. Risalelerin çoğu, nefsin bedene dönmesinin tam tersini söylemektedir. İhvân-ı Safâ için yukarıdaki ifade, somuttan soyuta doğru bir metottur. Yeniden dirilmenin hak olması ve mükâfat olgularının gerçekliği mevcut bir bilgidir. Risaleden alıntı yapılan bu bölümde, ahirette var oluşun cisimsel olmadığı ifade edilmeye çalışılmaktadır.

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ; nefsin bu dünyada özgür olmadığını, beden tutsaklığı içerisinde bulunduğunu, bu tutsaklıkta aslında ızdırap çektiğini ve hakiki yurduna gitme özlemi duyduğunu ifade etmektedir. Onlar, nefsin bedenden ayrılması noktasına değinip nefsin bedenden ayrılacağını dile getirmektedir. Nefsin, ölümden sonra ahiret hayatında tekrar aynı bedene iade edilmeyeceğini söylemektedir. İnsan nefsinin bu dünyada çektiği zorlukları ifade ederken öte yandan bu dünyanın gelip geçiciliğini ve insanın burada ruhi bunalımlarının olduğunu belirtmektedir. İnsanın bu dünyada kalmak için var olanları ve kazandıklarını, uzun süre elinde tutmak için gösterdiği çabanın, insanı yıpratıldığını anlatmaktadır. Nefsin bedenden ayrılması gerçekleşince en son aşamada daha donanımlı bedenlerde olması, insan nefsi için daha hayırlıdır.

#### **4. İhvân-ı Safâ'da Beden-Nefs-Ahlak İlişkisi**

İhvân-ı Safâ insanın ahlaki yapısını, nefis ve ruha ait duyguların yanında onların üzerinde yaşadığı coğrafi şartlarla da ilgili olduğundan söz etmektedir. İnsan, nefsiyle yeme-içme, hissetme gibi eylemlerini; ruhuyla ise akledebilme ve öğrenme gibi durumlarını gerçekleştirmektedir. Onlar, akıl sahibi kişilerin nefsin olumsuz huylarına karşılık, ruhlarının olumlu taraflarının ele alması gerektiğini ifade etmektedir. İnsan bu şekilde dengede olmaktadır. İnsanın yaşadığı coğrafyanın farklılığından dolayı bedenindeki yapıda da farklılıklar bulunduğunu dile getirmektedirler. İnsanın bedenindeki karışımların farklılığı ise onun ahlaki yapısında farklılık arz ettiğinden bahsetmektedir. İnsanın yaşadığı bölgeye göre tabiat ve mizacında değişiklikler meydana gelmektedir. Söz gelimi kuzey bölgelerde yaşayan insanlar, yapı olarak daha sert tabiatlıdır. Bir de insanın karakterinde gezegenlerin de etkili olduğunu belirtmektedirler.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Resail, 1/ 206-210.

İhvân-ı Safâ için şehvani nefse ait özelliklerde en belirgin nokta, insanın şehvet duyduğu bazı şeylerdir. İnsan önce bunları derin bir şekilde arzularak bunlara ulaşip kendi nefsinin tatmin edene kadar kullanmaktadır. Nihayetinde bu duygu durumuna karşılık bir bıkınlık oluşmaktadır. Bunlar yeme-içme ya da beslenme gücünün hissedilmesi olarak örneklendirilebilmektedir. İnsan bunları, planlamadan zaruri olarak gerçekleştirmektedir. En güzel olanı ise bunları dengede tutarak Allah'ın emirlerine uygun yaşayabilmektir. Hayvani lezzetler ve arzulara gelince - cinsellik gibi- hayvanda bulunan ve Allah'ın insana kendi neslinin devamı için gerekli kıldığı özelliklerdir. Buna bir başka örnek ise insandaki intikam duygusunun, insanın kendi karakterini ve tabiatını değiştirecek durumlardan kaçınması için bir mekanizma olmasıdır. İnsani nefsin en belirgin özelliği ise ilimdir. Bunların tümüne bakıldığında, insanın eğilimleri ve karakterleri farklılık göstermektedir. İnsanların bazıları sanatta ilerlerken bazıları ticarete ilerlemektedir. İnsanın bunları yapmaktaki arzusu, sonsuza ve mükemmelliğe yakın olmasındandır. İnsanın ahlakının bir kısmı, tabiatına bağlıken diğer kısmı, kendi değiştirebileceği şekildedir.<sup>207</sup> İhvân-ı Safâ, insanın ahlakını güzelleştirmesi gerektiğini ifade ederken bazı olumsuzluklardan kaçınması gerektiğini belirtmektedir. Bunu, Âdem'in hırsı ve Kabil'in kıskançlığı olarak adlandırmakta ve insanın bunlardan kaçması gerektiğini söylemektedir.<sup>208</sup> Ayrıca, insanların bollukla da imtihan edildiğini, çok yeme-içmeden sonra karakterlerinin olumsuz anlamda değişeceğini ve insanların buna dikkat etmesi gerektiğini dile getirmektedir.<sup>209</sup>

İhvân-ı Safâ, insanın ahlakının oluşumunda dört nedenden dolayı farklılık olduğunu dile getirmektedir.

- Bedenlerin karışımı ve bu karışımların yapısı.
- Ülkelerin toprağı ve iklimlerinin farklılığı.
- İnsanı eğiten kişilerin inançları.
- İnsanın doğumu sırasında gerçekleşen astrolojik olaylar.

İhvân-ı Safâ, insanın ahlakının vücudu yönünden farklı oluşunun nedenlerini şöyle açıklamaktadır: Sıcak kanlı kimseler; cesur, cömert, akıllı ve tasavvur yeteneğine sahiptir. Soğuk kanlı kişiler; genellikle aptal ve olgunlaşmamıştır. Nemli

---

<sup>207</sup> Resail, 1/ 2014-2018.

<sup>208</sup> Resail, 1/ 239-240.

<sup>209</sup> Resail, 1/ 244-245.

tabiatlı kişiler; işinin başında durmayan, güzel ahlaklı ve çabuk unutanlardır. Kuru tabiatlı olanları ise sabırlı, sabit fikirli, cimri ve koruma duyguları ağır basan kişilerdir.

İnsanın bu gibi oluşumlarla var olduğunu dile getiren İhvân-ı Safâ, ne olursa olsun huyların birbirine üstünlük taslamamasını ve insanların orta yolda olmaktan uzaklaşmaması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>210</sup>

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, ahlak anlayışını temellendirirken insanın yaşadığı coğrafyadan, insanı yetiştiren kişilerin dini anlayışlarından, bölgelerin kültürlerinden etkilendiğini ve bu durumun ahlaki oluşumlarında derin izler bıraktığını ifade etmektedir. Bunun ile birlikte insanın mizacı değişmezken insanın kendisini eğitmesiyle bazı huylarının değişebileceğini dile getirmektedir. Onlar, insanın asıl amacının, orta yolu izlemek olduğundan ve ahlaki olgunluk ile doğruya ulaşması gerektiğinden risalelerde bahsetmektedir. İhvân-ı Safâ, ruh-beden birlikteliğini açıklarken aynı zamanda ruh-beden ilişkisi noktasında insanın yapısını, oluşumunu ve karakterini anlatmaya çalışmaktadır. İnsanı birçok açıdan ele alırken mükkemel, bir başka deyişle olması gereken insan modeline nasıl ulaşacağı konusunda fikirler beyan etmektedir.

---

<sup>210</sup> Resail, 1/205-206.



## SONUÇ

İhvân-ı Safâ, 10. yüzyılda Basra ve çevresinde yaşamış birçok mensubu olan felsefi bir topluluktur. Amaçları, bozulmaya başladığını düşündükleri toplumsal düzeni yıkılmaktan kurtarmak ve yanlış fikirlerle kirlenmiş dini-şeriatı, bilim ve felsefe zihniyetiyle temizlemeye çalışmaktır. Bunu yaparken mensubu buldukları İslam dini başta olmak üzere önlerinde hazır buldukları tüm dini-felsefi ve bilimsel birikimlerden istifade ederek matematikten, metafiziğe kadar bütün bilimleri içeren toplam elli iki risaleden oluşan ansiklopedik nitelikli risaleler meydana getirmişlerdir. Risalelerde ele aldıkları konulardan bir tanesi de ruh-beden ilişkisi bağlamında insan sorunudur.

Düşünce tarihinde ilk olarak Grek felsefesindeki Orfizim inancında ruhun bedenden ayrılarak saf ve temiz olacağı iddia edilmektedir. Bu anlayış, Platon felsefesinde ruh ve beden karşıtlığı olarak ortaya çıkmaktadır. İlk çağ felsefesinde ruhu Tanrı'dan ayırmak kolay olmamıştır. Bu çağda, bilim dâhil tüm alanların din içerisinde olduğu bir gerçektir. Antik Yunan'a bakılacak 'olursa ilk olarak' metotlu ruh hakkındaki düşünceyi Sokrates daha sonra Platon'un gerçekleştirdiği görülür. *Platon*, insanın maddi âleme idealar âleminden indiğini ve burada birtakım aşamalardan geçerek asıl yurdu olan idealar âlemine döneceğini felsefesinin temeli yapmakta ve ruh-beden düalizminde ruhun ölümsüzlüğü fikrini benimsemektedir. Ruhun bölünmeyen bedenine ise bölünebilen bir yapısı bulunduğunu vurgulamaktadır. Platon, ruhun bedenle birlikteliğinden dolayı onu aşağı görmekte ve ruhun üstünlüğünün basit bir cevher olmasından kaynaklandığını dile getirmektedir. *Aristoteles* ise ruhu bir form olarak kabul etmekte ve ruhun mutluluğa ulaşması için bedene ihtiyacı olmadığını bedenine sadece ruhun maddesi olduğunu vurgulamaktadır. Aristoteles, bu hususta ruh-beden birlikteliğini, madde ve form üzerinden açıklayarak Platon'dan ayrılmaktadır.

İslam düşüncesinde, ruh hakkında ilk zamanlarda Kur'an ayetleri dışına çıkılmazken daha sonra Yunan felsefesiyle tanışılmasıyla birlikte ruh hakkında aklen çıkarımlar yapılmaya başlanmıştır. Ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki tartışmalar sonucunda beden bozulabileceği ancak ruhun bozulamayacağı konuları ortaya

çıkması ve ruhun ölümsüzlüğü savunulmuştur. Kindî, Fârâbî ve İbn Sina gibi filozoflar ruh kavramı yerine nefis kavramını da kullanmışlardır.

Yunan felsefesinden sonraki süreçte, birçok İslam düşünürü ruh hakkında farklı fikirler ortaya koymaktadır. Bunlar dört başlık altında değerlendirilmektedir: Birincisi ruhun bir yere sahip olmaması, ikincisi ruhun en başından beri kadim olup olmaması, üçüncüsü beden yok olmasından sonra ruhun da yok olması, dördüncüsü ise ruhun saadeti hakkındaki görüşlerdir. İslam düşünürleri, genel olarak ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmektedir. Ruhun bedenden ayrılacağını söyleyenler olduğu gibi ruhun bedenden ayrılmayacağını söyleyenler de mevcuttur.

İhvân-ı Safâ, ruhun ayrı bir cevher olduğunu ve beden gibi ruhun yok olmayacağını, ahiret yurdunda ruhların iyi ve kötü olarak ayrılacağını, hesaba çekildikten sonra ruhların eski bedenlerine iade edileceğini ifade etmektedir. İhvân-ı Safâ, risalelerde ruh ve beden birlikteliğine birçok yerde değinmektedir. Onların insan hakkındaki düşünceleri, ruh kavramına olan bakış açılarıyla bağlantılıdır. İnsan tanımı noktasında Stoacı felsefeyi takip etmektedirler. İnsan tanımı ile evren tanımının birbirine benzediğini düşünen İhvân-ı Safâ, evrenden yola çıkarak insanı tanımlamaktadır. Onlar, insanın kendisini tanıması gerektiğini düşünmekte ve insanın, ruhani nefis ve cismani beden oluşmasından var olduğunu savunmaktadır. Onlara göre akıl, yaratıcının var kıldığı ilk şeydir. Akıl vasıtasıyla nefis ve madde var olmaktadır. Bu nedenle varoluş sıralamasında ilk olarak akıl yer alır. Akıl; Allah'tan taşan, tam, yetkin ve ruhani bir cevherdir. İhvân-ı Safâ, nefsin derecelerini gelişim aşamalarına göre bitkisel, hayvani ve insani ruh olmak üzere üç kısma ayırmakta, nefsi cismani değil ruhani bir kavram olarak ele almakta ve nefsin, akılla kavranabileceğini ifade etmektedir. Bedenin gelip geçici olduğunu son olanın ruh değil beden olduğu belirtilmektedir.

İhvân-ı Safâ, ruh ve bedeni birbirinden ayrı olarak ele almaktadır. Onlar, genel itibariyle nefis kavramını kullanarak ruhun bedenden ayrı olduğunu, nefsin yalnızca ölüm anına kadar bedenle birlikte bulunduğunu dile getirmektedir. Nefsin eylemlerini bedenle gerçekleştirdiğini, bu nedenle nefsin ve bedenin ontolojik anlamda ayrı olmasının canlılık anlamında da ayrı olacağı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Onlara göre ruhu tanımak için bedenden yola çıkmak gerekmektedir. İhvân-ı Safâ, insan bedeninin karanlık ruhunun ise aydınlık olduğu gerçeğinden

hareketle ruhun bedenden ayrı ve farklı olduğunu insanın var olabilmesi için bu birlikteliğin zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bu durumda ruh için beden en azından bu dünyada zorunlu olarak barınılacak bir yer olmaktadır.

İhvân-ı Safâ, bedenden ayrılan nefsin ölümle birlikte bir doğum gibi yeniden var olacağını ve asıl vatanına geri döneceğini ifade etmektedir. Ruhun beden içerisinde sürekli kendi yurduna özlem duyduğunu ve ölüm anına kadar iyi nefisler arasında olmak için çaba göstermesi gerektiğini anlatmaktadır. İnsanın ruhunu kavraması için bedenin içinde başka bir cevherin olduğunu, bu cevherin varlığı üzerinde düşünmenin insan ve sonlu hayat açısından gerekli olduğunu, ancak insanın içindeki nefsi kavradıktan sonra sonsuzluk üzerine düşüneceğini açıkça belirtmektedir. İhvân-ı Safâ, insanın ruhunun bunu fark etme sürecinden sonra ölümsüzlüğü kavrayacağını söylemektedir. Ruhun bedende bir tutsak olarak kaldığını birçok noktada dile getirerek ruhun her daim kendi âlemine gitme özlemi çektiğini açıklamaktadır.

Sonuç olarak İhvân-ı Safâ, ruhun ve bedenin ayrı olduğunu belirtmektedir. Bu kadar “insan” üzerinde durmaları ise insana ulaşma çabasının bir tezahürü olarak görülmeleridir. Onlar, kanaatimizce bu düşünce tarzını tarihteki en önemli temsilcileridir.

İhvân-ı Safâ'nın ruh-beden münasebetini içeren görüşlerinin yanısıra risalelerde yer alan matematik, burçlar ve astroloji gibi diğer mevzuların da üzerinde durulması ve günümüze aktarılması İhvân-ı Safâ'nın düşünce yapısının anlaşılmasına ve belki de günümüz popüler kültüründe çok yaygın olan bu konuların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Alaca**, Cengiz, “Ebu’l-Berekat El-Bağdadi Düşüncesinde Ruh Tasavvuru”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 42, ss. 159-173.
- Altıntaş**, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİF Yayınları, Ankara: 1985.
- Aristoteles**, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul: 2001.
- Aydın**, Mehmet S, *Din Felsefesi*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1994.
- Aydın**, Hasan, “İhvân es-Safâ’da Bilim Eğitimi Amacı ve Bilim Sınıflaması”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 21, (2007), ss. 41-58.
- Aydınlı**, Yaşar, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Başaran**, İsmail, *Muhafazakâr Yahudilik*, İstanbul: Arısanat Yayınları, 2017.
- Bayraktar**, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.
- Bayraktar**, Mehmet, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- el-Bağdadi**, Ebu Bekir, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, (çev: Ethem Ruhi Fığlalı,) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1979.
- Bursevî**, İsmail Hakkı, *Rûhu’l- Beyân*, İstanbul: Yayın Evi Yoktur., 1995.
- Celal**, Vahit, “İhvan-ı Safa’da Mutluluk Düşüncesi”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 9, (2018), ss. 11-17.
- el-Cevziyye**, İbn Kayyım, *Kitabu’r-Ruh*, (çev, Şaban Haklı), İstanbul: Yayın Evi Yoktur., 2003.
- Çamdibi**, Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 1983.

- Çetinkaya**, Bayram Ali, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 37/1, Ankara, (2003), ss. 87-121.
- Çetinkaya**, Bayram Ali, “İhvan-ı Safa Düşüncesinde Temel Tasavvufî Kavramlar ve Meseleler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IX/2, (2005) ss. 205-261.
- Çetinkaya**, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Çetinkaya**, Yalçın, *İhvan-ı Safa'da Müzik Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Çiçek**, Hasan, *Karl Jaspers'in Siyaset Anlayışı*, Ankara: AÜSBE, Doktora Tezi, 2003.
- Çubukçu**, İbrahim Ağâh, “İhvan as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri”, *AÜİFD*, Sayı 12, (1964), ss. 43-49.
- Demir**, Osman Nuri, “İmam Maturidi'de İnsan: Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Kader Dergisi*, Sayı 1, ss. 228-254.
- Doğan**, Mehtap, “İbn Sina Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı 49, ss. 161-184.
- Durmaz**, Nihat, “Antalyalı Athenaeus'un Felsefesinde Ruh (Pneuma) ve Beden İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 60/2, (2019), ss. 379-393.
- Düzgün**, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Düzgüner**, Sevde, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 45, (2013), ss. 253-284.

- Efil**, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Fahri**, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev: Kasım Turhan), İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 1998.
- Filiz**, Şahin, “*İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan*”, Konya: On Bir Eylül Yayınları, 2002.
- Filiz**, Şahin, *İlk İslâm Hümanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, Konya: Bilim ve Ütopya Kitaplığı Yayınları, 2002.
- Filiz**, Şahin, “İhvân-Safâ (x. yy.)’ya Göre İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Yapısı”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 11, (1998), 101-124.
- Fromm**, Erich, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, (çev. Şükrü Alpagut), İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- Güneş**, Mehmet Cevat, *İhvânı Safaya Göre İnsanın Ruhi ve Ahlaki Boyutu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.
- Gürkan**, Sâlime Leyla, “Yahudi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt XLIII, Ankara, 2013.
- Heredotos**, *Heredot Tarihi*, (çev. M. Önen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2004.
- İhvan-ı Safa**, *Resâil-ü İhvani’s-Safa ve Hullani’l-Vefa*, (Nşr: Arif Tamer), Beyrut: Yayın Evi Yoktur.,1995.
- İmamoğlu**, Vahit, “Ruh Beden İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 12, ss. 345-356.
- Gazzali**, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Kahire: Yayın Evi Yoktur.,1958
- , *el- İktisad fi’l- İtikad*, Beyrut: Yayın Evi Yoktur.,1988.
- , *er-Risaletu’l- Ledunniye*, Mısır: Yayın Evi Yoktur.,1328.

**İbn Sina**, *Kitabu'ş-Şifa*, Kahire: Yayın Evi Yoktur.,1975.

-----, *Hudud ve Ta'rifat*, Tahran: Yayın Evi Yoktur., 1979.

-----, *Kitabü'n-Necat*, Beyrut: Yayın Evi Yoktur.,1985.

**İzmirli**, İsmail Hakkı,“*İhvân-ı Safâ Felsefesi*”,Sebilü'r-Reşâd, Sayı 29 İstanbul: Hilmi Yayınevi, 1949.

**İzmirli**, İsmail Hakkı, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, (haz. Celaleddin İzmirli), İstanbul: Hilmi Yayınevi,1949.

**İzmirli**, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasındaki Mukayese*, (Nşr. S. Hayri Bolay), Ankara: Çizgi Yayınevi,1981.

**Janet**, Paul ve Gabriel Séailles, *Metafizik ve İlahiyat*, (çev: Elmalılı M. Hamdi Yazır), İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım Yayınları, 1978.

**Kahveci**, Kutsi, “Grek Mistisizminde Ruhun Özgürleşme Süreci”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 63/12, (2019), ss. 163-182.

**Kahraman**, Abdullah vd., (çev.), *İhvan-ı Safâ Risaleleri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

**Karadaş**, Cağfer, *Bakillani'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003.

**Kavşut**, Muhammet Sait, “Nesf- Beden İlişkisi Problemine Yeni Bir Bakış: Molla Sadra'nın Tekâmüli Nefs Tasavvuru”, *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı 4 ss. 1492-1513.

**Kaya**, Mustafa, “Aristoteles'in Ruh Anlayışı” *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 18, 2014, ss. 91-98.

**Kılıç**, Recep, **Reçber** Mehmet Sait (ed.), *Din Felsefesi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

**Koç**, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

- Koç**, Ahmet, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul: MÜİV Yayınları, 1999.
- Kuşeyri**, *Risale*, Kahire, 1972.
- el-Maturidi**, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayıncılık, 2003.
- Macic**, C. Haris, *İhvan-ı Safa' da Zahir ve Batın*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri İslam Felsefesi, Konya, 2011.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmolojisi Öğretilerine Giriş*, (çev: Nazife Şişman), İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Onay**, Hamdi, *İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Ocak**, Hasan, *İhvan-ı Safa'nın İnsan Tasavvurunda Bilgi-Ahlak-İman İlişkisi*, İzmir: Tibyan Yayınları, 2016.
- Platon**, *Phaidon*, (çev. Dr. Suut K. Yetkin), İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Platon**, *Phaidros*, (çev. Hamdi Akverdi), İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Pezdevi**, Abdülkerim, *Usulu'd-Din*, Kahire: Yayın Evi Yoktur.,1963.
- Sözen**, Kemal, "Sinan b. Sâbit'in Mükemmel İnsan Tasavvuru", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (Ed: Ali Bakkal), 2006, Cilt I, Şanlıurfa: 2006.
- Şahiner**, Muharrem, "İhvanı Safanın Din Dili Bağlamında Eskatoloji", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı 11, (2019), ss.739-768.
- Şener**, Abdülkadir vd., (çev.), *Yüce Kur'an Açıklamalı-Yorumlu Meali*, İzmir: Tibyan Yayınları, 2014.
- Taş**, İsmail, *İhvan-ı Safa'da Felsefe ve Din Münasebeti*, İstanbul: Palet Yayınları, 2012.
- Toprak**, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya: Işık Yayınları, 1991.



- Topakkaya**, Arslan, Emel Karakaya, “Din-Felsefe Bağlamında Ruh Kavramına İki Farklı Yaklaşım: İslam ve Platon Örneği”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı: 2, ss.25-50.
- Thilly**, Frank, *Felsefe Tarihi*, (çev: İbrahim Şener), İstanbul: Sistem Yayınları, İstanbul: 1995.
- Uysal**, Enver, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Ülken**, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, İstanbul: Selçuk Yayınları,1967.
- Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev: H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993.
- Yakıt**, İsmail, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul: İÜEF Yayınları, 1985.
- Zemahşeri**, *Keşşaf*, Kahire: Yayın Evi Yoktur., 1986.
- Ziya**, Yusuf, “İhvan-ı Safa”, (haz: Mevlüt Uyanık), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt III, Sayı 6, (2004), ss.179-187.

## ÖZGEÇMİŞ

Şehriban AKIN, 05.01.1993 tarihinde Erzurum ili Karayazı ilçesinde doğdu. 2017 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesin'den mezun oldu. Aynı yıl İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi'nde yüksek lisans öğrenimine başladı ve öğrenimi devam ederken bir özel okulda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yapmaya başladı. Akın, bu görevini halen sürdürmektedir.