

İHVÂN-ı SAFÂ

(إخوان الصفاء)

Ansiklopedik risâleleriyle tanınan
felsefe topluluğu.

IV. (X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş organize bir topluluğun adıdır. Abbâsî Devleti'nin son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmalarını, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden derleyip toparlamayı hedefleyen bu topluluğun tam adı İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir (*er-Resâ'il*, I, 21, 47). Bu isim topluluğa bizzat kendilerince verilmiştir.

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerelerde ve hangi tarihlerle kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem Batılı araştırmacıları uzun süre meşgul etmiştir. İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara (a.g.e., IV, 41, 186-188) kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ*'nın yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır.

Resâ'ilü İhvânî's-Safâ'da kendileri belirtmemiş olmasına rağmen klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve risâlelerin müellifi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Büstî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebû'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihri-cânî ve Avfî'dir. Zeyd b. Rifâa ile Avfî dışındaki üç isim Şehrezûrî'nin *Nüzhethü'l-ervâh*'ında Ebû Süleyman Muhammed

b. Ma'ser el-Büstî el-Mukaddesî, Ebû'l-Hasan Ali b. Zehrûn er-Reyhânî ve Ebû Ahmed en-Nehrecûrî şeklinde sıralanmaktadır. Topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber Beyhaki ve Şehrezûrî'nin ifadelerinden, bu beş ismin gerçek sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ risâlelerini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır (*Târîhu hükemâ'i'l-İslâm*, s. 36; *Nüzhethü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, II, 20). Bu durumda, Makdisî dışındaki dört ismin topluluktaki fonksiyonunun Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği akla gelmektedir. Ancak bunların her birinin geniş kültürlü birer âlim olduğu ve risâlelerin dinden kozmolojiye, psikolojiden metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar ansiklopedik bir mahiyet arzettiği düşünülürse risâlelerin, konusunda uzman kişiler tarafından yazıldığı tezi kabul edilebilir. Buna göre konular uzmanları tarafından ele alınıp yazılmış, fakat risâlelere son şeklini Makdisî vermiştir. Nitekim külliyyata bir bütün olarak bakıldığında herhangi bir üslup farkı da dikkati çekmez.

İhvân-ı Safâ faaliyetlerine Basra'da başlamış ve uzun bir müddet burada sürdürmüştür. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, topluluğun kurucusu durumundaki Zeyd b. Rifâa'dan genişçe bahsetmekte ve cemiyet hakkında bilgi vermektedir (*el-Mukâbe-sât*, s. 45-46). Esasen o dönemin Basra'sı İslâm dünyasının önemli bir kültür merkezidir. Bazı son dönem kaynakları İhvân-ı Safâ'nın Bağdat'ta da bir şubesi olduğunu kaydeder (Ömer ed-Desûkî, s. 46-47; De Boer, s. 60). Ancak bu konuda fazla bilgi yoktur. Bir felsefe derneği görünümü arzeden topluluğun şubeler oluşturarak kurumlaşmış olsa bile ülkenin her yanında üyelerinin bulunması, böylece her yerde faaliyetlerini sürdürmüş olması mümkündür.

Dönemindeki yönetimden hoşnutsuzluğun doğurabileceği takip endişesiyle çalışmalarını gizlilik içerisinde sürdüren İhvân-ı Safâ'nın, risâlelerdeki batinî te-

vil ve yorumları ile zaman zaman Ehl-i beyt'in üstünlüğünü vurgulamaları, kendi grupları hakkında "şîa, ehlü'l şîatinâ" gibi ifadeler kullanmaları (IV, 145-148) onların Şîilîği konusundaki kanaatleri destekler mahiyettedir. Bazı araştırmacılar ve özellikle İsmâilî yazarlar bu kanaati daha ileri götürmüş, İhvân-ı Safâ risâlelerinin İsmâilî akide ile özdeş olduğunu ifade ederek onları "Kur'an'dan sonra Kur'an" ve "bilimin Kur'an'ı" olarak nitelendirmişlerdir (Ârif Tâmir, LI [1957], s. 139; *İA*, V/2, s. 1120). Bununla beraber İhvân-ı Safâ'nın Şîilîği ve İsmâilîliği tartışmalıdır. Risâlelerde bu nisbetin mevcudiyetine dair yukarıdaki sözler yanında bu iddianın aksini savunanlara kanıt olabilecek ifadeler bulmak da mümkündür. Her şeyden önce İsmâilî yazarların risâlelere herkesten fazla sahip çıkmaları ve onları bu bakışla yorumlamaları, sonraki dönemlerde İhvân-ı Safâ'nın İsmâilî olarak nitelendirilmesinin önemli sebeplerinden biri olmuştur. Halbuki risâlelerde Şîilik zaman zaman eleştirilmiş, Şîiler'den bir kısmının bu mezhebin ne olduğunu bilmeden onu sadece bir geçim aracı yaptığı, ilim ve Kur'an öğrenmeyi terkettiği, kabir ziyaretine gereğinden fazla önem verdiği ifade edilmiştir (*er-Resâ'il*, IV, 147-148). Daha da önemlisi İhvân-ı Safâ, Şîî mezhebinin temel esaslarından biri olan "imâm-ı muntazar" anlayışını da eleştirir. Beklenen imâmın, muhaliflerinden korktuğu için gizlendiğine inanan kimsenin itikadını bozuk itikadlar arasında zikreder (a.g.e., IV, 148). Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın koyu bir Şîî-İsmâilî grup olduğunu söylemek güç olmakla birlikte bu grubun Şîilik'ten etkilenmediğini ileri sürmek de mümkün değildir (Netton, II [1980], s. 262).

İhvân-ı Safâ düşüncelerini, dinî ve felsefî ilimler alanında yazdıkları toplam elli iki risâleden oluşan *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ*'da anlatmıştır. Risâleler, İslâm düşüncesinin X. yüzyıldaki ilmî ve felsefî düzeyini ansiklopedik bir yaklaşımla aktardığı için yazarları modern araştırmacılarca "İslâm ansiklopedistleri" şeklinde anılmıştır. Ayrıca İhvân-ı Safâ bu risâlelerdeki düşüncelerini *er-Risâletü'l-câmi'a* adlı bir risâlede özetlemiştir.

Dinî ve ahlâkî kaygılarla ortaya çıkan İhvân-ı Safâ bağnazlığı, fikir ve mezhep çekişmelerini gidermeyi, kardeşlik ve yardımlaşma duygusunu yerleştirmeyi, kendilerine göre yanlış bilgiler ve bâtıl düşüncelerle kirlenmiş olan dinî, felsefe ile yeniden temizlemeyi hedeflemiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, s. 46). Bunu gerçekleştirirken oldukça eklektik davranmış, ön yargısız bir yaklaşımla dinî, felsefî ve ilmî olmak üzere ulaşabildiği her tür bilgiyi kullanmıştır. Onlar için düşüncelerine temel olmada Kur'an ne kadar öneme sahipse Tevrat ve İncil de o kadar önemlidir. Din bilgisinde Hz. Peygamber'in veya Hz. Ali'nin sözü ne kadar önem taşıyorsa felsefede Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun, matematik ve geometride Pisagor'un ve Öklid'in, coğrafyada Batlamyus'un sözünün de önemi o derece büyüktür. İhvân-ı Safâ'nın metafizik açıklamalarında Pisagor ve özellikle Yeni Eflâtunculuğun etkisini ayrıca vurgulamak gerekir. Ancak müslüman bir toplumda yaşamaları ve kendilerinin de müslüman olması sebebiyle Kur'an'a ve hadislere daha fazla önem vermişlerdir. Mezhep tutkusundan uzak ve doğru buldukları her düşünceyi kaynağı ne olursa olsun alma eğiliminde olduklarını şöyle belirtmişlerdir: "Kardeşlerimizin ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı hor görmemeleri, mezheplerden hiçbirine ön yargı ile bakıp taassuba düşmemeleri gerekir. Çünkü bizim görüş ve mezhebimiz bütün mezheplerin görüşlerini kapsar ve bütün ilimleri kuşatır" (*er-Resâ'il*, IV, 41-42).

İhvân-ı Safâ, düşüncelerinin eklektik yapıda olmasının zorunlu sonucu olarak dönemlerinde mevcut her tür bilgiyi derleyip değerlendirmiş ve bilgilerini başlıca dört kaynaktan aldıklarını ifade etmişlerdir. a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış matematik ve fiziğe dair kitaplar; b) Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kutsal kitaplar ve peygamberlere melekler aracılığıyla indirilen sahifeler; c) Yıldızların hareketleri, burçların kısımları ve mevcut varlıkların şekilleriyle maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair eserler; d) Temiz ve saf insanlara Allah'ın ilham yoluyla bildirdiği ilâhî kitaplar (*a.g.e.*, IV, 42).

Felsefe Anlayışı. Âlemden mevcut bütün varlıkların bilgisini elde etmeyi kendilerine ilke edinen İhvân-ı Safâ (*er-Resâ'il*, I, 48), Pisagorcu-Eflâtuncu felsefe eğitimi anlayışına uygun olarak bilgi araştırmasına matematikle başlar. Çünkü İhvân-ı Safâ, matematiğin insanı tevhid bilgisine

ve yaratana ikrara götürdüğü kanaatinde (er-Risâletü'l-câmi'a, s. 30).

Mantık ise felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti konumundadır. Felsefe, peygamberlikten sonra insan uğraşlarının en üstünü olduğuna göre felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti olan mantığın da ölçü ve aletlerin en üstünü olması gerekir (*er-Resâ'il*, I, 427). Böylece İhvân-ı Safâ'ya göre mantık hem kendi başına bir ilim hem de bir ilmin aracı olma özelliğine sahiptir. Ayrıca risâlelerde mantıkla matematik arasında işlevleri açısından bir benzerlik kurulduğu görülür. Matematiğin gayesi insanı duyulur şeylerden akledilirlere götürmek iken mantık fizikten metafiziğe geçişte bir vasıta rolündedir (*a.g.e.*, I, 427; *er-Risâletü'l-câmi'a*, s. 30). Mantık bilimlerini "zihinde tasavvur edilen kavramların anlamlarını bilmek" şeklinde tanımlayan İhvân-ı Safâ'nın (*er-Resâ'il*, I, 79) mantık birikimiyle ilgili ayrıntıya gidildiğinde bazı bilgi eksiklikleri taşıdığı görülür. Meselâ *Organon*'un tertibi konusunda verdikleri bilgi hatalıdır. Ayrıca "enûlûṭṭikâ" (I. Analitikler; Ar. el-kıyâs) terimine yanlış olarak "şii sanatını bilmek", mantık külliyyatına dahil olmayan "bûlûṭṭikâ" (politika) terimine de "ispat ve delil getirme (burhan) sanatını bilmek" şeklinde anlam vermişlerdir (*a.g.e.*, I, 268).

Felsefe anlayışını İhvân-ı Safâ mistik ve ahlâkî bazı normlar üzerine inşa eder. Bu sebeple felsefeye yaklaşımları Peripatetik anlayıştan ziyade Pisagorcu ve Sokratik amaca daha yakın görünmektedir. İhvân-ı Safâ için felsefe sadece hakikatin araştırılmasından ibaret olarak teoride kalmaz; onun kişinin söz ve davranışlarını düzenleme gibi pratik ve ahlâkî bir boyutu da vardır. Teorik düzeydeki yüksek gerçeklerin yakalanması bir bakıma kişinin pratik düzlemdeki konumu ile yakından ilgilidir. Pratikteki fazilet teorik gerçekler için bir zemin oluşturmaktadır. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ, felsefeyi bilgi-davranış bütünlüğünü ifade eden hikmet kavramıyla birleştirir ve ikisine de aynı anlamı verir (*a.g.e.*, III, 345; *er-Risâletü'l-câmi'a*, s. 475). Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İhvân-ı Safâ, felsefeyi Eflâtuncu bir anlayışla "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi" şeklinde tanımlarken (*er-Resâ'il*, I, 225, 339, 427; III, 41, 371, 382) bununla hem zihinde-bilgi planında- hem pratikte benzemeyi kasteder. Filozof ise "davranışları güzel, sanatı sağlam (işinin ehli), doğru sözlü, güzel ahlâklı, düşünceleri düzgün, amelleri temiz, bilgileri gerçekçi" olarak nitelenir (*a.g.e.*, III, 345, 371).

İhvân-ı Safâ'nın felsefesi dinî kayıtlardan arınmış bir felsefe değildir. Onda tasavvuftaki riyâzete, nefis eğitimine benzer yorucu bir ahlâkî eğitimin mevcudiyeti dikkati çeker. Ahlâkî eğitim gerçekleşmeden hikmet kapısını çalmak mümkün değildir. Nitekim ahlâkî donanımdan yoksun olarak felsefe yapma çabasını kralın huzuruna destursuz girmeye benzetir. İhvân-ı Safâ'nın felsefesi, en yüksek amaç olduğu vurgulanan Allah'ın ahlâkî ile ahlâklanmayı kendine temel prensip olarak almış, peygamberlik ve vahiy esasına dayanan bir felsefedir. Onların felsefe anlayışı ile Sokratik anlamdaki insan ruhunun arınması arasında yakın bir ilişkinin varlığı gözlenir. Şu halde İhvân-ı Safâ'nın anlayışına göre felsefe sadece teorik bir uğraş değil Stoacılar'da da olduğu gibi insanın aynı zamanda zihin, kalp, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen kuşatıcı bir disiplindir.

Bilgi Anlayışı. İhvân-ı Safâ'nın düşünce sistemi insanı merkez alan bir sistemdir. İnsanın var oluş gayesi kendini ve âlemi tanıması, yaratana bilmesi, eşyanın hikmetini ve hakikatini kavramasıdır (*a.g.e.*, III, 155). İnsan ancak bunu gerçekleştirebildiği ölçüde mükemmeldir. Dolayısıyla onların bu bağlamda söyledikleri de erdemi bilgiye eşdeğer gören Sokratçı düşünce ile paralellik arzeder.

"Tabula Rasa"dan söz eden John Locke'tan yüzyıllarca önce İhvân-ı Safâ, doğuştan insan zihnini üzerine henüz herhangi bir şey yazılmamış boş bir kâğıda benzetir (*a.g.e.*, IV, 51). Bu problem İhvân-ı Safâ'nın epistemolojisinde önemli bir noktadır. "Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez durumda çıkarmıştır" (en-Nahl 16/78) âyeti bu konudaki dayanaklarıdır. İhvân-ı Safâ insanın doğuştan bir takım bilgilerle gelmediği, bilgilerin sonradan kazanıldığı kanaatinde. Sonradan kazanılan bu bilgileri elde etme yolu ise şöyle açıklanmaktadır: Bilgi elde etmenin ilk yolu duyulardır. Sonra akıl, ardından da burhan gelir. Eğer insanda duyular olmasa ne burhanla bilinebilir şeyleri (müberhenât) ne akledilirleri (makûlât) ne de duyulur şeylerden (mahsûsât) herhangi birini bilme imkânı olmaz. Mâkul olmayan bir şey üzerine burhan inşa etmek mümkün değildir. Çünkü burhan yalnız aklın ilk bilgilerinden çıkarılmış zarfı öncüllerin üzerine kurulabilir. Ancak aklın ilk bilgilerinde mevcut şeyler duyulur yoluyla tek tek nesnelerden elde edilmiş, cins ve nevilere ait küllî kavramlardır. On arşın boyundaki bir tahtanın altı arşın boyundakinden daha uzun olduğu-

nu bilemeyen bir çocuğun bütünün parçadan daha büyük olduğunu bilmesine imkân olmaması bunun en açık kanıtıdır (a.g.e., III, 424-425). İhvân-ı Safâ vahiy ve ilhamı da bilgide önemli bir vasıta olarak görür (a.g.e., III, 303). Nitekim risâlelerde bu çeşit bilginin merkezi olan kalp ve kalp temizliği üzerinde önemle durulmuştur. Onların epistemolojisinde önemli yer tutan akfî bilgi, tikellere ait deney ve soyutlamalarla ulaşıldığı için apriori denilemeyecek akıldaki ilk bilgilerin oluşmasıyla başlar. Çünkü deney öncesi olmayan bu bilgiler duyuların algıladığı şeyler üzerine teker teker düşünüp bir kanaate vararak, sonra da bu kanaati algılanan o şeyin cinsine genelleştirerek oluşur. Söz konusu ilk bilgiler rasyonel bilginin esasını teşkil eder.

İhvân-ı Safâ'nın bilgi öğretisinde belirlenen bu yollar, bilgi elde etme sürecinde bir bakıma biri diğerinin temelini oluşturmaktadır. Akledilirlerin bilinmesi duyuların bilinmesini gerekli kılar. Bir şeyin kanıtlanması için onun akledilir olması şarttır. Duyulur şeyler tabii olarak duyularla, akfî kavramlar akılla bilinir ve burhan yöntemiyle kanıtlanır. Akılla ispatlanamayan metafizik hakikatler de vahiy ve ilhamla bilinir. Çünkü akfî kapasite, en azından ilmî ve ahlâkî anlamda eğitim öğretim süreçlerinden henüz geçmemiş olanlar için aynı değildir. Bu sebeple söz konusu aşamaları katederken her insan öğretmene ihtiyaç duyacaktır. Peygamberler ise bütün insanlığın öğretmenidir (a.g.e., III, 480).

Bu bilgi yolları İhvân-ı Safâ'ya göre insan hayatındaki gelişim dönemlerinin de ifadesidir. Duyularla bilme çocukluk dönemiyle başlar ve yavaş yavaş akıl bilgide etkin bir rol üstlenir. Ergenlik döneminden sonra da insan edindiği akfî bilgiler ışığında kıyas yapma imkânı bulur. Vahiy ve ilham sayesinde ise ruh arınma sonucunda olgunluğa ermiş, bir bakıma küllî nefisle (âlem ruhu) birleşme, Tanrı'dan bilgi alma durumundadır (a.g.e., II, 396-397; III, 414-415).

Metafizik ve Kozmoloji. İhvân-ı Safâ'ya göre matematik bilimler tabiat bilimleri için bir basamak, tabiat bilimleri de metafiziğe geçiş için bir vasıttır. Bu aynı zamanda insan zihninin objelerinin de tedricî olarak yükselmesi anlamına gelir. Metafiziğin ilk derecesi insanın önce kendini bilmesi, tanımasıdır. Çünkü insanın kendini tanımadan rabbini bilmesine imkân yoktur (er-Resâ'il, I, 75-76). Rabbini bilme ise bir insan için en büyük gaye, en yüce

mutluluk ve ulvî âlemle irtibatında ruhun yücelmesi için en büyük etkidir. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın metafiziğinde Tanrı'ya bilme önemli bir yer tutar.

"Görünen" (zâhir) ve "görünmeyen" (bâtin) diye ikiye ayırdığı bu âlemde İhvân-ı Safâ önce görüneni tanımaya çalışır. Çünkü görünen âlem görünmeyenin açık delili, en belirgin örneğidir (a.g.e., I, 141). Görünmeyenin iyi kavranabilmesi için görünenin iyi bilinmesi gerekir. Böylece fizikî varlık bilgide onlar için ilk unsuru oluşturur. Fizikten de analogi yoluyla metafizik bilgilere ulaşılır. Görünür âlemde insana en yakın varlık, bir bakıma kavranması icap eden bu görünür âlemin küçük bir örneği (mikrokozmos) olan insandır. Bu sebeple önce onun kavranması gerekir (a.g.e., II, 378-379, 462; IV, 169, 173, 185, 198). Düşünen ve bilen bir varlık olarak insan önce kendini tanıyacak, sonra evrene geçerek onu kavrayacak ve bütün bunlar onun Tanrı anlayışının temelini oluşturup Tanrı'ya daha doğru anlamasını sağlayacaktır. Bir disiplin olarak metafizik üzerinde fazla durmamakla beraber İhvân-ı Safâ, metafiziğin konusunu oluşturan şeylerin duyularla algılanamayan, vehim gücü ile kavranamayan, ancak gerçek delil ve burhanlarla insan aklının kabule zorlandığı şeyler olduğunu ifade etmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın metafizik anlayışında eklektik bir sistem hâkimdir. Onlar varlık ve oluşu açıklarken büyük ölçüde Yeni Ef-lâtuncu'dur. Sudûr teorisi bu açıklamanın ana eksenini oluşturur. Eski Hint ve İran dinlerinden gelen bazı etkiler yanında, Tanrı'nın birliğinin, niteliklerinin ve âlemle ilişkisinin açıklanmasında özellikle Pisagorcucu yorumların büyük tesirinin olduğu risâlelerde açıkça gözlenmektedir (a.g.e., III, 348-349).

Onların metafiziğinde cevherler cismanî ve ruhanî olmak üzere iki grupta incelenir. Cismanî cevherler duyu organları ile algılanabilen, ruhanî olanları ise ancak zihinde tasavvur edilip akıl ve düşünme ile kavranabilen varlıklardır ki buna "makûlât âlemi" de denir. Gök cisimleri, tabii unsurlar (dört unsur) ve bu unsurlardan meydana gelen varlıklar cismanî; var oluştan Tanrı'nın aracısız olarak yarattığı faal akıl, ondan feyezana eden küllî nefis ve nihayet ondan sâdır olan ilk madde (el-he-yûlâ el-ûlâ) ruhanî cevherlerdir (a.g.e., III, 237, 352; er-Risâletü'l-câmi'a, s. 374). Bunlardan her birinin kendine has ontolojik nitelikleri mevcuttur. Tanrı ise ne cismanî ne de ruhanî olarak nitelenebilir. O, tıpkı 1 sayısının tek ya da çift olmayıp tek ve

çift bütün sayıların sebebi ve kaynağı olduğu gibi cismanî ve ruhanî bütün varlıkların sebebidir (er-Resâ'il, III, 237). O'nun başlangıcı ve sonu yoktur; fâildir, edilgin değildir. İsteddiği zaman istediğini yapan ve yaratandır (a.g.e., IV, 209).

İhvân-ı Safâ'nın ilk sebep, ilk mâşuk ve yaratan (mübdi', muhteri', mûcid) olarak nitelediği Tanrı'nın kendine has fiili yaratmadır. İhvân-ı Safâ bununla, "Sizi topraktan yaratmış olması onun nişanlarından" (er-Rûm 30/20) âyetinde olduğu gibi "mevcut bir şeyden bir şey var etme" anlamındaki "halk" değil, Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi önceden herhangi bir şey olmaksızın ve herhangi bir şeyi örnek almaksızın "yoktan yaratma" ve "yokluktan varlık alanına çıkarma" mânasındaki "ihtirâ", ibdâ" ve "icâd"ı kasteder (a.g.e., II, 127; III, 517; er-Risâletü'l-câmi'a, s. 481). Ancak yaratmanın aslının Allah'ın kerem ve cömertliği, O'nun feyezana (diğer varlıklara feyiz yoluyla varlık verme) olduğunu söyleyerek (er-Risâletü'l-câmi'a, s. 51) yaratmayı feyiz ve sudûr ile açıklar. Buna göre Tanrı kendine has yaratma fiiliyle faal akıl yaratmış, ardından aklın Tanrı'dan herhangi bir zaman diliminde olmaksızın ve bir defada aldığı varlık, bekâ, kemal ve mükemmellik, feyiz yoluyla -güneşin ışığını havaya aksettirmesi gibi yine bir defada- küllî nefse, ondan ilk maddeye ve sonra da diğer varlıklara geçmiştir. Akıl Tanrı'nın bizzat işlediği fiil, aracısız olarak yarattığı, kendi kelimesi ve kudretiyle var ettiği ilk varlık, ruhanî, basit bir cevherdir. Akıl varlıkların Tanrı'ya en yakın olanıdır. Tanrı ona kendi sûretini verip onu kendinden bir güçle teyit edince Tanrı'nın emrine konum, kudretine mekân olmuştur (er-Resâ'il, IV, 206). Sanat eserlerinin maddeye işlenmeden önce sanatkârın zihninde form halinde bulunması gibi bütün varlıkların sûretleri de akıldan mündemictir. Tanrı onları akla feyiz yoluyla vermiştir. Sudûr vetîresinde akıl, diğer faziletlerle beraber bu sûretleri de küllî nefse aktarır (er-Risâletü'l-câmi'a, s. 370).

İhvân-ı Safâ'nın "münfail (edilgin) akıl" da dediği küllî nefis, âlem tasavvurlarındaki kuşatıcı felektan yeryüzünün merkezine kadar bütün âlemi içeren "küllî-mutlak cisim"le bütünleşmiş âlem ruhu niteliğindedir. O aynen insan ruhunun bütün bedene nüfuz edip onu yönetmesi gibi güçleri bütün âleme nüfuz etmiş, Herakleios'un ve daha sonra da stoacı felsefesinin "logos"unu andıran yapıyla özü gereği canlı, bilkuvve bilen, tabii olarak etkin, basit, ruhanî bir cevherdir (er-Resâ'il, III, 36, 214; er-Risâletü'l-câmi'a, s.

491). Tanrı onu akıldan sonra, fakat akıl aracılığıyla yaratmıştır. Akıldaki gizli sûretler ve Tanrı'dan gelen feyiz ve faziletler ona intikal eder. İlk madde ve sonra nesneler dünyası ile irtibat onunla sağlanır. Eşya onunla var olur ve cisim kendine genel bir düzen kazandıracak olan hareketi ondan alır (*er-Risâletü'l-câmi'a*, s. 491). Tanrı'dan akıl aracılığıyla meydana geldiğinden dolayı hem varlık hiyerarşisindeki derecesi aklın altındadır hem de faziletleri kabulü akla göre daha eksiktir. Bir yandan akla yönelip hayır ve faziletlerle donanırken öte yandan ilk maddeye yönelerek bu hayır ve faziletlerin ona ve sonra da cismanî âleme geçişini sağlar (*er-Resâ'il*, III, 185; *er-Risâletü'l-câmi'a*, s. 287).

Küllî nefis Tanrı'dan gelen feyezani akıl aracılığıyla alınca kendinden feyezani eden ilk şey ilk madde olur. İlk madde de nefisten gelen sûretleri zamanla kabul edebilen, ruhanî, basit bir cevherdir. Bu madde cismanî özelliği olmayan, Aristo'nun "hyle"si gibi tamamen metafizik bir mahiyettedir. Onun kabul edebileceği ilk sûret üç boyuttur. Üç boyutu alınca mutlak cisim veya ikinci maddeye dönüşür. Mutlak cismin ilk sebebe uzaklığı ve sudûr ve tîresindeki yerinin ruhanî cevherlerden çok aşağı olması dolayısıyla feyiz burada durur. Mutlak cisimden artık başka bir cevher feyezani etmez. Bu aşamada ruhanî bir cevherin meydana gelmesi yerine nefis bu mutlak cisme yönelip ona şekil verir, kabul edebildiği ölçüde onu faziletlerle donatır. Ona verdiği ilk şekil şekillerin en üstünü olan küre şeklidir. Onu hareketlerin en üstünü olan küresel hareketle harekete geçirince de kuşatıcı felekten yeryüzünün merkezine kadar on bir felek oluşur (*er-Resâ'il*, III, 197). Bütün bu kozmik faaliyet ve feleklerin sonraki idaresi hep küllî nefsin etki alanı içindedir. İhvân-ı Safâ'nın, genel olarak sudûr ile ilgili düşüncelerinde Plotin'in *Enneadları*'nın IV, V ve VI. bölümlerinin telhisi olarak bilinen *Eşûlûcyâ'dan* (*Theologia*) etkilendiği anlaşılmaktadır. Ancak Fârâbî gibi İhvân-ı Safâ da *Eşûlûcyâ'yı* Aristo'ya ait biliyor-du (*a.g.e.*, I, 138).

Âlemi maddesi ve ruhu ile yaşayan bir organizma gibi gören İhvân-ı Safâ'nın bu organizmaya hareket ve yön verecek ruhanî güçleri kabulü de bu âlem anlayışının bir gereğidir. İhvân-ı Safâ, küllî nefsin bu âlemde mevcut bütün varlıklara nüfuz edebilen güçlerine filozofların "tabiat" ve "tabii güçler" dediğini, dinî terminolojide ise bunların adının "melâike" olduğunu söyler (*a.g.e.*, II, 123-124). Bu sebeple de Tanrı'nın bu âlemdeki kozmik faaliyeti-

ni emri altındaki meleklerle yaptırdığını, O'nun zâtının kozmik varlıkla doğrudan doğruya bir münasebetinin bulunmadığını ileri sürerek hem ay üstü hem ay altı âlemin idaresinde ve onlardaki düzenin korunmasında küllî nefis ve onun güçlerinin hâkim kılındığını kabul eder (*a.g.e.*, II, 126-128).

İhvân-ı Safâ cismanî âlemdeki oluş sırası ve düzenini açıklarken madenler, bitkiler, hayvanlar ve insandan ibaret dört varlık tabakası belirler. Bu aynı zamanda varlık alanına geliş sırasının ifadesidir. Anılan varlık türlerinin her birinin kendi içinde basitten mürekkebe doğru bir derecelenme olduğu gibi tabakalar arasında da bir yakınlık vardır. Meselâ hayvanlar âleminin en alt derecesi bitkilerin en üstününe, en üst derecesi de insan tabakasının en alt derecesine yakındır. Daha sonraları İbn Miskeveyh, Kınalîzâde Ali ve Erzurumlu İbrâhim Hakki'da da görülecek bu düşünceleri sebebiyle İhvân-ı Safâ, bazı araştırmacılar tarafından Darwin'in evrimcilik anlayışının habercisi olarak nitelendirilmiştir (Macit Fahri, s. 140). Halbuki onların burada vurguladığı, Darwinci anlamda bir evrim değil sadece türler arasındaki dereceleniş ve yakınlıktır. Türden türe geçiş söz konusu değildir.

Ahlâk ve Siyaset Felsefesi. İhvân-ı Safâ ahlâk anlayışını risâleler boyunca çeşitli yerlerde, özellikle de ahlâka ayrılan IX. risâlede dile getirir. Kendi ifadelerine göre topluluğun kuruluş amacı ahlâkidir (*er-Resâ'il*, I, 47; III, 78; IV, 22-23). İnsanın özüne işlemiş, onda yerleşik meleke haline gelmiş ahlâki İhvân-ı Safâ, "insanın her organının potansiyel olarak sahip olduğu bir fiil veya davranışı ya da sanatı uzun uzun düşünmeden ortaya koyması" şeklinde tanımlar. Meselâ cesur bir kimse korkulu anlarda bile hiç düşünmeden ortaya atılır. Çünkü cesaret artık bir huy olarak onda yerleşmiştir. Güzel huyların karakter yapısında henüz iyice yerleşmemiş olduğu kimseler ise bir şey yapacakları zaman uzun uzun düşünürler. Bunlar yapacakları işleri ancak bir emir ve yasak, müjdeleme ve korkutma, övgü ve yergi, teşvik ve sakındırma ile yaparlar. Dinlerin birçok şeyi emretmesi ya da yasaklamasının sebebi de bazı insanların yalnız bu sayede iyiliğe yönelmesidir (*a.g.e.*, I, 305-306).

Erdemli fiilleri meleklerle, kötü fiilleri de şeytanlara has olarak gören İhvân-ı Safâ (*a.g.e.*, IV, 237), ahlâki bir çabanın sonuçta ilmi bir kazanıma vesile olacağı görüşündedir. Nefsini terbiye edip dinin emret-

tiği gibi davranan, sonra da eşyanın hakikatlerini araştırmaya koyulan kimse artık meleklerin ilhamını kabule hazır duruma gelmiştir. Bu olgunluğa ulaşan insan onlara göre "bilkuve melek" olmuştur. "Bilfiil melek" olabilmesi için ruhunun bedeninden ayrılmasını beklemesi gerekir. Ahlâki kötü, davranışları bozuk, cehaleti perçinlenmiş kimselerin nefsi ise "bilkuve şeytan", nefisleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra da "bilfiil şeytan" olur. Bunlar sürekli şeytanların vesveselerine mâruz kalırlar (*a.g.e.*, IV, 108-110, 120).

Siyasî faaliyetleri hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi olmamakla birlikte İhvân-ı Safâ'nın Abbâsî yönetiminden hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar, yaşadıkları dönemde kötü kimselerin yönettiği devletin hâkimiyetinin sona ermek üzere olduğunu bir öngörü olarak vurgulamaktadır. İhvân-ı Safâ'ya göre her devletin bir başlangıç evresi ve ulaşmak istediği bir hedef vardır. O hedefe ulaşınca gerileme ve çökme başlar. Halk arasında kötülükler yayılır, ahlâkî yozlaşma yaşanır. Bundan dolayı güç başka devletlere geçer (*a.g.e.*, III, 172). İhvân-ı Safâ salt anlamda siyasî felsefesiyle fazla ilgilenmemiş, ancak mevcut devlet yönetimine bakarak olması gerekeni ifade etmeye çalışmıştır. Devlet başkanının nitelikleri ve erdemli toplumun mahiyeti konusundaki etki kaynağı ise büyük ölçüde Fârâbî'nin *Ârâ'ü ehli'l-medîneti'l-fâzıla* adlı eseridir.

İnsanı toplumsal bir varlık olarak kabul eden İhvân-ı Safâ toplumda huzur ve mutluluğun sağlanması, düzenin korunması için bir devlet başkanını zorunlu görür. Böyle bir toplumda herkesin itaat etmesi zorunlu olan başkanın ise sembolik bir yaklaşımla akıl olduğunu söyler (*a.g.e.*, IV, 127). Riyâset tutkusunun insanda yaratılıştan mevcut olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ insanın bu eğilimini siyasî felsefesi açısından önemli bulur. Onlara göre riyâset gerçekleşmeden siyasetin anlam kazanması mümkün değildir (*a.g.e.*, I, 314). Riyâset iktidara gelme olarak kabul edilirse her insanın öncelikle kendini, kendi arzu ve ihtiraslarını kontrol altına alması zorunludur. Bu iradeliği gerçekleştirmeden, bu bilinç düzeyine yükselmeden siyasette amaca ulaşmak ve arzu edilen sonucu elde etmek mümkün değildir. Zira kendini kontrol edemeyen başkasını da edemez.

İhvân-ı Safâ erdemli devletin öncelikle aynı düşünce etrafında toplanan, aynı din ve mezhepte birleşen, kısır çekişmelerden kaçınan, birbirinin başarısı için yar-

dımlaşan bilginler ve erdemli kimselerden oluştuğunu söyler. Böyle bir toplum bütün işlerinde tek vücut olmuştur, Allah rızâsı dışında bir beklentisi yoktur (a.g.e., I, 181-182). İhvân-ı Safâ'nın çabası, bu ilkelerin temelini oluşturduğu ideal devleti gerçekleştirmeye yöneliktir. Bu ise maddî ve mânevî olumlu bütün yeteneklerin birleştirildiği devlettir. Böyle bir devletin temelini takvâ, harcinı doğruluk, çatısını vefa ve emanete riayetle ebedî nimetlere ulaşma amacı oluşturur (a.g.e., IV, 171-172). Fârâbî'nin ideal devlet başkanında yaratılıştan bulunması gerektiğini söylediği on iki özelliğin İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde de aynen yer aldığı görülür (a.g.e., IV, 129-130).

Din Anlayışı. İhvân-ı Safâ dini ruhun arınması, toplumların huzur ve mutluluğu için zorunlu kabul etmektedir. Esasen din duygusu insanın fıtratında mevcuttur. Bilgi ve kültür düzeyleri ne olursa olsun bütün insanların bir tehlike veya musibet anında Allah'a sığınıp O'ndan yardım istemeleri bunun açık örneğidir (er-Resâ'il, III, 233). Dinin Arapça'da "bir cemaatin bir lidere itaat etmesi" olarak tanımlandığını ifade eden İhvân-ı Safâ, itaatin ancak birtakım emir ve yasaklarla ortaya çıkacağını, emir ve yasağın da bazı hükümlerle bilineceğini belirtir. Bütün bunlar dinin şeriati olarak adlandırılır. İnsan görünen (zâhirî) bir bedenle görünmeyen (bâtınî) bir nefisten meydana geldiği için dinin hükümleri de zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki çeşittir. Dinin zâhirî yönünü organlarla yapılan ameller, bâtınî yönünü de kalplerde yer alan inançlar oluşturur ki dinde aslolan da budur (a.g.e., III, 486).

İhvân-ı Safâ'nın zâhir-bâtın ayırımı, insanların din anlayışlarına ve dinî tutumlarına göre sınıflandırırken de karşımıza çıkmaktadır. Esasen dini zaman zaman bâtınî bir yaklaşımla yorumlamaları onların karakteristik özelliğidir. Meselâ "Tanımlar Risâlesi"nde cin, şeytan, melek, meâd gibi kavramlar yaygın anlayıştan farklı tanımlanır (a.g.e., III, 388-392). İhvân-ı Safâ, insanların dinî anlayış ve yaşayış biçimleri açısından üç grup altında inceler. a) Dinin zâhiriyle yetinenler; peygamberi tasdik edip namaz, oruç, zekât gibi ibadetleri güçleri ölçüsünde yerine getirenler. Bunları çoğunluğunu kadın ve çocukların oluşturduğu avam teşkil eder. b) Avamdan daha üstün olup orta tabakayı oluşturanlar ise dini derinlemesine anlama çabasında olanlardır. Bunlar taklitte yetinmeyip dinin hükümleri üzerine düşünen, tefsir ve te'vile ilgilenip Kur'an

lafızlarının anlamlarını araştıranlardır. Dinin zâhiriyle amel ederler, fakat bâtınîni de anlamaya çalışırlar. c) Hem ilim hem de amele önem veren havas. Bunlar ilimde yetkinleşmiş, hikmette belli bir düzeye ulaşmış, mânevî seviyeleri meleklerden alınma ve ancak ruhu arınmış kimselerin muttali olabileceği bâtınî sirlere vâkıf olanlardır (a.g.e., III, 511-512; er-Risâletü'l-câmi'a, s. 510).

Dinin ahlâkî hedefini sürekli ön plana çıkaran İhvân-ı Safâ, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihaî amaçlarının da insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp âhiret mutluluğuna ulaştırmak olduğunu ifade etmiştir (er-Resâ'il, I, 211). İhvân-ı Safâ peygamberlerin dinlerinin adı, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı da olsa hepsinin gayelerinin aynı olduğunu söyler. Peygamberleri "gönül doktorları" olarak niteler; onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere ârız olan hastalıkların farklılığına göre tedavi yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetir (a.g.e., II, 141). Pisagorculuğun açık etkisiyle İhvân-ı Safâ, peygamberlerin ümmet içindeki konumunu ondalık sayı dizisiyle açıklar; peygamberler 1 sayısı gibi, onlara tâbi olan ashap ve yardımcıları birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, daha sonrakiler binler, on binler... gibidir (a.g.e., I, 321). İhvân-ı Safâ, biraz da mistik bir tavırla üyelerini Hz. Nûh'un yaptığı gemiye binip madde denizinin dalgalarından kurtulmaya, Hz. İbrâhim gibi -bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra- kesin inanca sahip olarak melekût âlemini seyret, ruhunu bütün mânevî kirlilerden arındırarak Hz. Muhammed gibi mi'raca yükselmeye davet ederek felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel biçimde ifade eder (a.g.e., IV, 18).

Etkisi. Ansiklopedik risâleleriyle İslâm düşünce tarihinde tam bir eklektisizm örneği veren İhvân-ı Safâ'nın düşünceleri kendi dönemlerinde kısa sürede yayılmış ve İslâm dünyasının hem doğusunda hem batısında uzun yıllar etkisini sürdürmüştür. Her şeyden önce bu risâleler, X. yüzyıl İslâm dünyasının bilim ve felsefe düzeyini aksettirmesi açısından önemlidir. İhvân-ı Safâ, Yeni Eflâtunculuk ve özellikle Yeni Pisagorculuğun Müslümanlar tarafından tanınmasında özel bir yere sahiptir. Risâleler aynı yüzyılda İslâm coğrafyasının Avrupa yakasına (İspanya) Ebû'l-Kâsım Mesleme el-Mecrîfî tarafından taşın-

mış (İbnü'l-Kiftî, s. 58-59) ve Ortaçağ Latin skolastisizmi üzerinde büyük etkileri olan İspanya filozoflarının yetişmesinde önemli payı olmuştur (O'leary, s. 89). İhvân-ı Safâ risâleleri Doğu İslâm dünyasında da geniş bir alana yayılma imkânı bulmuş, aydınlar üzerinde yüzyıllar boyunca etkili olmuştur. Bunun en açık delili, sonraki yüzyıllarda risâlelerin tekrar tekrar istinsah edilmesi ve birçok yazma nüshasının ortaya çıkmasıdır.

Risâleler İbn Sînâ'nın da dikkatini çekmiş olmalıdır. Nitekim Beyhakî, İbn Sînâ'nın babasının risâleleri elinden düşürmediğini, İbn Sînâ'nın da zaman zaman bu eseri incelediğini kaydetmektedir (Târîhu hûkema'i'l-İslâm, s. 52-53). Ancak bizzat İbn Sînâ, İsmâilî propagandacıların felsefî telkinlerine kapalı olduğunu belirtmiştir (İbn Ebû Usaybia, s. 438). Özellikle Bâtınîler ve İsmâilîler için risâleler önemli bir kaynak olmuş, risâleleri en fazla onlar sahiplenmiştir. Risâlelerin İbn Sînâ'nın eserleriyle beraber 1150 yılında Bağdat'ta yakılmış olması etkisini azaltmamıştır. Gazzâlî'nin de İhvân-ı Safâ'yı tanıdığı anlaşılmaktadır. Gazzâlî el-Münkiz'da İhvân'ın felsefî tavrını eleştirmekte, Ta'limiyye mezhebinin Pisagor'un bozuk felsefesinden etkilendiğini ve İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinde bu felsefenin anlatıldığını ifade etmektedir (VII, 46-47, 54-55). İbn Hazm, İhvân-ı Safâ'yı yıldızların bu âleme etkisi konusundaki düşüncelerinden dolayı şirk ile itham ederken (Yahyâ Hüveydî, I, 259) onların ayrıca Molla Sadra üzerine etkileri de incelenmiştir (S. Ca'fer Seccâdî, IX/3 [1341], s. 89-96). Risâlelerin ansiklopedik nitelikte olması, kendi dönemlerinden sonraki ansiklopedik eserler üzerinde genel bir etkiye bulunmuş, özel olarak da ahlâkî görüşleri, sembolik yorumları, matematiksel yaklaşımları ve evrim düşünceleri sonraki yüzyıllarda daha fazla ilgi görmüştür.

Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ* adlı felsefe külliyyatının dört cilt halinde şu neşirleri yapılmıştır: Bombay (1888), Kahire (1928), Beyrut (1957); ayrıca Ârif Tâmir beş ciltlik bir yayımını gerçekleştirmiştir (Beyrut 1995). Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ'nın özeti olan er-Risâletü'l-câmi'a tâcü Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ ve hullânü'l-vefâ önce Cemîl Salîbâ (I-II, Dimaşk 1948), ardından Mustafa Gâlib (Beyrut 1974) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İhvân-ı Safâ, er-Resâ'il (nşr. Butrus el-Bustânî), Beyrut 1376-77/1957 → Beyrut, ts., I-IV, tür.yer.; a.mlf., er-Risâletü'l-câmi'a (nşr. Mustafa Gâlib),

Beyrut 1394/1974, tür.yer.; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Kahire 1348, s. 384; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347, s. 45-51; Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalâl* (*Mecmû'atü resâ'il-i İmâm el-Gazzâlî* içinde, nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1988, VII, 46-47, 54-55; Ali b. Zeyd el-Beyhaki, *Târîhu hü-kemâ'ti'l-İslâm* (nşr. Muhammed Kürd Ali), Dimaşk 1946, s. 35-37, 52-53; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr-ü'l-ulemâ*, s. 58-59; İbn Ebû Usaybia, *Üyû-nü'l-enbâ*, s. 438; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (nşr. S. Hurşid Ahmed), Haydarâbâd 1396/1976, II, 20; Ömer ed-Desûkî, *İhvânü's-Safâ*, [baskı yeri yok] 1947; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 58-68; Cebbûr Abdünnûr, *İhvânü's-Safâ*, Kahire 1961; Yuhannâ Kurneyr, *İhvânü's-Safâ*, Beyrut 1954; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1964, II, 374 vd.; Yahyâ Hüveydî, *Târîhu felsefeti'l-İslâm fi kâretü'l-İfrîkiyye*, Kahire 1966, I, 259; Mustafa Gâlib, *Fî Rihâbi İhvânî's-Safâ*, Beyrut 1969; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın – Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 89, 105-107; Geo Widengren, "The Gnostic Technical Language in the Rasâ'il İhwân al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971, s. 181-203; Y. Marquet, *La philosophie des İhwân as-Safâ*, Cezayir 1973; a.mlf., "İkhwan al-Safâ", *EP* (Ing.), III, 1071-1076; Ömer Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, Beyrut 1981; Nâdiye Cemâleddin, *Felsefetü't-terbiye 'inde İhvânî's-Safâ*, Kahire 1983; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1985, s. 37-111; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 133-146; Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 53-72; Ignaz Goldziher, "Über die Benennung der Ichwân al-Safâ", *Isl.*, I (1910), s. 22-26; M. Casanova, "Une date astronomique dans les épîtres des Ikhwân as-Safâ", *JA* (1915), s. 5-17; Arthur Jeffery, "Eclecticism in Islam", *MW*, XII/2 (1922), s. 230-246; Husain F. al-Hamdâni, "Rasâ'il İkhwan as-Safâ in the Literature of the İsmâ'ili Taiyibi Da'wat", *Isl.*, XXV (1939), s. 281-300; S. M. Stern, "The Authorship of the Epistles of the Ikhwan as-Safâ", *JC*, XX (1946), s. 367-372; a.mlf., "New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren", *IS*, III/4 (1964), s. 405-428; A. L. Tibawi, "Ikhwan as-Safâ and Their Rasâ'il", *IQ*, II (1955), s. 28-46; a.mlf., "Further Studies on Ikhwan as-Safâ", a.e., XX-XXII (1978), s. 57-67; Ârif Tâmir, "Hakikatü İhvânî's-Safâ", *el-Meşrik*, LI, London 1957, s. 129-172; İsmail Ragi al-Fârûqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity", *MW*, L/2 (1960), s. 109-121; L/3, s. 193-198; L/4, s. 252-258; LI (1968), s. 18-24; S. Ca'fer Seccâdî, "Te'sîr-i İhvânü's-Safâ ve Hamîdüddin Kirmânî der Şadreddin-i Şîrâzî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebîyyât*, IX/3, Tahrân 1341, s. 89-96; Ian Richard Netton, "Brotherhood Versus Imâmâte: Ikhwân al-Safâ and the İsmâ'ilîs", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II, Jerusalem 1980, s. 253-262; Abbas Hamdâni, "The Arrangement of the Rasâ'il İkhwan al-Safâ and the Problem of Interpolations", *JSS*, XXIX (1984), s. 97-110; Bernard Lewis, "İsmâ'ilîler", *İA*, V/2, s. 1120.



ENVER UYSAL

İHVE-i SELÂSE

(الإخوة الثلاثة)

Allah'ı zorunluluk altına sokan
vücûb görüşünün
eleştirisi için kullanılan
sembolik bir örnek.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin önceleri mensup olduğu Mu'tezile mezhebinin terkedip Sünniliğe geçişi, bazı kaynaklarda gördüğü rüyalara dayandırılırken bazılarında sembol olarak düşünülen üç kardeş konusunda hocası Ebû Ali el-Cübbâî ile yaptığı münazaraya bağlanmaktadır. Problem, Mu'tezile'nin adl prensibinin bir sonucu olarak, "Kul için iyiyi, hatta en iyi olanı yaratmak Allah'a vâciptir" şeklinde ifade edilen aslah ve vücûb görüşüne tepki olarak ortaya konulmuştur. Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmayacağı görüşünü benimseyen Eş'arî, bunu ispat etmek için bir "üç kardeş meselesi" tasarlamış ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü de henüz çocukken ölen üç kardeş hakkındaki kanaatini sormuştur. Cübbâî'nin birincisinin cennete, ikincisinin cehenneme konulacağı, üçüncüsünün ise azeptan kurtulmakla birlikte cennete giremeyeceği şeklinde cevap vermesi üzerine Eş'arî üçüncü kardeşin şöyle itiraz edebileceğini söylemiştir: "Rab-bim! Bana ömür verseydin de sana iman ve itaat ederek yaşasaydım ve cennete girseydim. Benim için en uygun olanı yapman gerekirdi". Cübbâî, bu itirazı Allah'ın söz konusu çocuk için en uygun olanı yarattığını, zira yaşadığı takdirde âsi olup cehenneme gireceğini söylemek suretiyle cevaplamışsa da Eş'arî bu çözümün kâfir olan kardeşe uygun düşmediğini hatırlatmış ve kendisinden tatminkâr bir cevap alamadığını ifade etmiştir.

İhve-i selâse meselesi genel olarak Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terkediş sebebi olarak gösterilse de bazıları, Eş'arî'nin bu soruları Mu'tezile'yi terkettilikten sonra onların ilâhî bilgi ve adalet görüşlerinin Sünnî görüş karşısındaki tutarsızlığını göstermek amacıyla ortaya attığını ileri sürerler. Üç kardeş meselesi çoğunlukla Mu'tezile'nin aslah prensibiyle irtibatlandırılarak anlatılır. Halbuki aslah telakkisini Bağdat Mu'tezilîleri benimseyip Allah'a vâcip görürken Basra Mu'tezilîleri bunu vâcip değil bir ilâhî lutf olarak kabul ederler (bk. AS-LAH). Basra Mu'tezilîleri'nden olan Cübbâî'nin de aslah fikrini savunmadığına, hatta onun aleyhine kitap yazdığına dair görüşler bulunmaktadır. Ayrıca Eş'arî,

Mu'tezile gruplarının çeşitli görüşlerini naklederken aslah ve vücûb çerçevesine giren meselelere temas ettiği halde (*Ma-kâlât*, s. 250) ihve-i selâseden söz etmemektedir. Erken devir Eş'arî biyografi ve kelâm kitaplarında da bu mesele bir malzeme olarak kullanılmamaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, Eş'arî'nin *Târîhu Bağdâd*'daki biyografisinde üç kardeş meselesine temas etmemiştir. Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini müstakil bir kitapta toplayan İbn Fûrek de onun bakışı açısından dini benimseme ve yaşama yönünden çeşitli gruplara ayırdığı insanların uhrevî durumları hakkında fikir beyan ederken (*Mücerredü'l-Makâlât*, s. 144) üç kardeş konusuna değinmemiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî de Cübbâî ile Eş'arî arasında geçen fikrî tartışmalardan söz ettiği halde ihve-i selâse meselesine yer vermez (*el-Fark*, s. 110-111, 220-223). Gazzâlî ise Mu'tezile'nin salâh ve aslah görüşünü eleştirip ilâhî iradenin sınırlandırılmayacağını ortaya koyarken üç kardeş örneğini onlara karşı kullanmakta, fakat bunların kardeş olduklarını belirtmemekte ve Eş'arî tarafından kullanıldığından da söz etmemektedir. Gazzâlî bu meseleyi farklı bir olay olarak değil, problemi ortaya koyan hayalî bir senaryo olarak görmektedir (*el-İktisâd*, s. 184). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve mensupları hakkında biyografik bir eser olan *Tebyînü kezîbi'l-müfterî* müellifi İbn Asâkir de Eş'arî'nin Ehl-i sünnet'e geçişini Hz. Peygamber'in rüyadaki irşadına bağlarken (s. 38-43) üç kardeş meselesini söz konusu etmemektedir.

İhve-i selâse meselesini Cübbâî ile Eş'arî'ye ilk defa nisbet eden Fahreddin er-Râzî olup olay ondan sonra tarihî bir vâkıa şeklinde aktarılmıştır. Râzî, bu iki şahsı karşı karşıya getirmekle birlikte olayı Eş'arî'nin mezhepten ayrılış sebebi olarak da göstermemektedir. Onun nakline göre Eş'arî, hocasından ayrıldıktan sonra aralarındaki soğukluk artarak devam etmiştir. Bir gün Cübbâî'nin meclisine gizlice giden Eş'arî, dinleyicilerden bir kadından rica ederek hocaya bu meseleyi sormasını istemiş, kadın soruyu sorunca hoca böyle bir meseleyi bir kadının sormasından şüphelenmiş, bu arada Eş'arî'yi görmüş ve durumu anlamıştır (*Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 185). Daha sonra İbn Hallikân, Zehebî, Sübkî, İcî, Teftâzânî ve Taşkoprîzâde eserlerinde üç kardeş meselesine yer vererek hadiseyi Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi olarak göstermişlerdir. Mu'tezile kaynaklarında ise konu hiç yer almamıştır. Öyle anlaşıyor ki ihve-i selâse me-