

## EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ BİR ATEİST MİDİR?

Yardı.Doç.Dr.Hanifi ÖZCAN

İslâm felsefe literatüründe belki de en ağır dinî ithamlara maruz kalan kişilerin başında Tevhîdî gelir. O, lehinde görüş beyan edenler olmakla birlikte <sup>1</sup>, gelmiş geçmiş üç büyük "zındık"ın en azılısı <sup>2</sup> olarak nitelendirilmektedir <sup>3</sup>. Tarihi İslâm dünyasında **ateizm** ciddi bir problem olmadığı için, onu **tam ve açık olarak** karşılayan islâmî bir terim bulunmadığı halde <sup>4</sup>, Tevhîdîye isnad edilen (genellikle dinin herhangi bir prensibini inkar eden ve bilhassa ahlâkî gevşekliği bir hayat tarzı gibi gören kimseler için kullanılan) "zındık" (inanç yolundan sapan), "kâfir", "dinsiz" vb. sıfatlar arasında yer alan (Ehl et-) "**ta'tîl**" (ileride ayrıntılı bilgi verilecektir) **ateistliğe** denk sayıldığı <sup>5</sup> ve o sıfatlar içerisinde en bilinçli olarak, yani bizzat anlamı gözönünde bulundurularak isnad edilen sıfat olduğu için, makalenin başlığında "ateist" terimine yer verilmiştir. Çünkü diğer terimler, bilhassa konuşma dilinde, aralarındaki nüanslar dikkate alınmadan herhangi bir kimseye bir sıfat olarak isnad edilebilmektedirler. Oysa "**ta'tîl**" her zaman, yani günlük dilde kullanılan bir terim değildir. O kullanıldığında, mutlaka anlamı bilinerek ve farkında olunarak kullanılmaktadır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, Tevhîdîye isnad edilen "**ta'tîl**" ateistliğe denk ve eşit sayılabilse bile, onun **mevcut** eserlerinde **ateist** olduğunu açıkça gösterecek ve bu konuda sağlam bir delil olabilecek herhangi bir ifadeye rastlamak mümkün görünmemektedir. <sup>6</sup> Fakat bazı ithamlara neden olarak gösterilen görüşler bulmak mümkündür. İşte bu yüzden, Tevhîdî ile ilgili daha isabetli bir kanaate varabilmek için burada onun bazı çarpıcı görüşlerinden sözedilecek ve bu görüşlerin, sözkonusu ithamlara, bilhassa ateistliğe ne ölçüde bir dayanak teşkil edip etmedikleri üzerinde durulacaktır.

Bu ithamlar arasında bulunan "**ta'tîl**"e denk sayılan ve makalenin başlığında yer alan "**ateist**" terimi "Tanrı'ya inanmayan", hatta "inanmamakla birlikte O'nun yokluğunu kanıtlamaya çalışan" anlamına geldiğine göre <sup>7</sup>, başlığı oluşturan soru, "Tevhîdî, Tanrı'ya (şuurluca) inanmayan bir kişi midir?" sorusuyla aynı anlamdadır. Bir başka deyişle, sorumuz, birkişinin topyekûn varlığını ve yaşantısını ilgi-

lendiriyen iman <sup>8</sup> la ilgilidir.

O halde bu soruya makul bir cevap verebilmek için, önce Tevhîdî'nin hayatı, kültürel çevresi ve meseleye ışık tutabilecek bazı felsefi ve dinî görüşlerinin bilinmesi gerekir. Çünkü insanın fikir ve düşüncelerine içinde doğup büyüdüğü toplumun, insanın bizzat yaşadığı hayat tarzının ve kültürel çevresinin etki ettiği bilinmektedir. <sup>9</sup> Bunu, Tevhîdî'nin hayatında da görmemiz mümkündür.

Tam adı, lâkabı, soyu, doğum-ölüm tarihleri ve yerleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte genellikle Ali b. Muhammed b. el-Abbâs Ebû Hayyân olarak bilinen ve yaklaşık 310/922 - 414/1023 yılları arasında uzun bir ömür (90 yaşından fazla) süren <sup>10</sup> Tevhîdî yalnız yaşamış ve acı çekmiş bir insan, kronik bir pessimist, istirahat edecek bir yeri bulunmayan bir yabancı olarak nitelendirilmektedir. <sup>11</sup> Kaynaklar, onun ömrünün yoksulluk ve sıkıntı içinde geçtiğini, devamlı olarak insanların iyiliği ve mutluluğu için çalıştığı halde, takdir görmediği için, devrinin insanlarından şikayetçi olduğunu kaydetmektedirler. <sup>12</sup> Gerçekten Tevhîdî'nin, âdeta İngiliz filozofu Hobbes'u andırır şekilde: "Hiç şüphesiz insan, insan için bir problemdir" diye feryad etmesi, <sup>13</sup> bu görüşleri doğrular mahiyettedir.

Nitekim o, ömrünün sonuna doğru kitaplarının büyük bir kısmını yakmış, sebep olarak da aralarında 20 yıl yaşadığı Bağdad halkının ihmalkârlığını, nankörlüğünü göstermiş ve kendisinden önce geçen bazı sûfîlerin de kitaplarını çeşitli şekillerde yok ettiğini; zaten "Tanrı'dan başka herşeyin yok olacağını" <sup>14</sup> ifade ederek kendisini haklı göstermeğe ve teselli etmeğe çalışmıştır. <sup>15</sup>

Hayatının son günlerini bir sûfî merkezi olan Şiraz'da geçirmiş ve bir sûfî olarak başladığı hayata yine bir sûfî olarak veda etmiş olan Tevhîdî çok zengin bir kültürel çevreye sahiptir. O, Bağdad ve Basra gibi iki önemli kültür merkezinde bulunmuş ve devrinin tanınmış âlimlerinden başta felsefe, mantık, kelâm, tasavvuf ve edebiyat olmak üzere çeşitli alanlarda dersler almıştır. <sup>16</sup> Tevhîdî'nin felsefede hocası Yahya b. Adî (öl. 364/974) ve Ebû Süleymân el-Mantıkî es-Sicistânî (öl. 380/990) dir. O, Sicistânî'nin hem öğrencisi, hem arkadaşı, hem de dâimi sekreteriydi. Onun felsefe meclisinde bulunmuş, sorular sormuş, tartışmaların özünü ve ruhunu kavramış ve onları, edebiyatta önder kabul ettiği Câhîz' (öl. 255/868) ı andırır bir biçimde ve dolayısıyla kendisini "ikinci câhîz" olarak nitelettirecek şekilde parlak tasvirlerle dile getirmiştir. Ansiklopedik bir bilgi, ince bir üslup, nükteli ve inceliklerle dolu bir anlatımla kaleme aldığı eserleri çağının ve içinde

## EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ BİR ATEİST MİDİR?

bulunduğu felsefe meclisinin bir aynası durumundadır. <sup>17</sup> Bu bakımdan Tevhîdî'yi İslâm'da ilk felsefe tarihçisi, eserlerini de doxograf türü felsefe tarihi olarak görmek belki de yanlış olmayacaktır.

Tevhîdî'nin çağı, yani H. 4/M. 10. yüzyıl İslâm'da Rönesans çağı olarak nitelendirilmektedir. Ancak buradaki Rönesans sözü, yani "İslâm Rönesansı" ifadesi Batı geleneğindeki rönesans anlamında değil, bir başka deyişle, İslâm'ın yeniden canlanması veya dirilmesi anlamında değil, bilâkis İslâm medeniyetindeki klasik canlanma ve kültürel açılmayı, yani X. yüzyılda İslâm medeniyetinin tecrübe ettiği kültürel süreç anlamını ifade etmektedir. Dolayısıyla aydın Buveyhî hânedârı döneminde gelişen "İslâm Rönesansı", antik Yunan'ın fikrî mirasını özümlemek ve yaymak için başlatılan şuurlu bir hareketin bulunduğu işaret etmektedir.

Bu rönesansın başlıca ifadesi, kültürel ve eğitimsel bir ideal olarak ilmi ve felsefî antik mirası kapsayan felsefî hümanizmdi. Bu felsefî hümanizmle birlikte edebiyatçılar, şairler ve kâtipler tarafından geliştirilen bir edebî hümanizm de vardı. Batı'daki Rönesans hümanizmi ahlâkî düşünceyle ilgilenmekle birlikte, Mantık, Tabii ilim, Metafizik gibi alanlarda inceleme ve araştırma yapmaktan ve belli bir felsefî sisteme bağlanmaktan kaçınan edebî bir fenomendi. Oysa İslâm hümanistleri çeşitli felsefe dallarından uzak durmamışlardır. Aristo'cu düşünce, onların Mantıkî araştırmalarına, felsefî çalışmalarına ve ahlâkî düşüncelerine hâkim olmuştur. Aristo'nun önce gramer, şiir, hitabet öğrenip sonra ahlâk siyaset, fizik, metafizik ve matematik öğrenmesi dikkate alınıp eğitim programı buna göre düzenlenmiştir. Onların politik düşüncesi esas itibarıyla Platoniktir; metafizik görüşlerine ise Aristoculuk ve Yeni-Eflatunculuk nüfûz etmiştir. Ancak bu eğilim, spesifik bir felsefî sisteme katı bir bağlılık noktasına kadar varmamıştır.

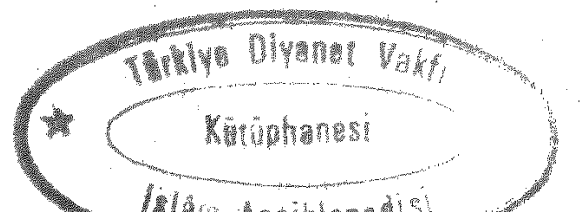
Bağımsız fikir ve ilgiler bulunmakla birlikte, onları, "akla teslimiyet" ve ortak bir "antik ilimler ilgisi" motive etmiştir. Dolayısıyla İslâm Rönesansındaki felsefî araştırmaların programı geniş ölçüde hümanistiktir. Kindî'nin "insânî ilimler" ( 'ulûm el-insaniyye) adını verdiği eski ilimler ( 'ulûm el-evâil) insanlığın ortak mahı olarak görülmüştür. Sözel, felsefe ve bilhassa Mantık insanlık içindi. Sicistânî ve Tevhîdî'nin de belirttiği gibi: Gramer belli bir millete ait olabildiği halde, mantık her ırk ve renkten herkesin ortak mahı olarak değerlendirilmiştir. <sup>18</sup> Nitekim bu çağdaki felsefe meclisleri farklı kişilerden oluşuyordu, yani heterojendi. Bu topluluklarda Müslüman, Hristiyan,

Yahudi vs. her din, ırk ve renkten insanlar vardı. Farklı evveliyatları olan bu insanları "hümlerin evrenselliği" düşüncesi biraraya getirmişti.

İşte **Tevhîdî ve Sicistânî** bu felsefî hümanizmin mimarları arasındadır. Ancak Sicistânî'nin hümanizmi daha felesefî olduğu halde, Tevhîdî'ninki felsefî olmakla birlikte, daha ziyade ansiklopedik bir bilgiye dayanan **edebî** bir hümanizmdir. Fakat **edebî ve felsefî** heriki hümanizm, az da olsa, birbirinin rengini taşımıştır. <sup>19</sup> Bunu Tevhîdî'nin durumunda açıkça görmek mümkündür: Nitekim O, "sûfiler arasında bir şeyh; edebiyatçılar arasında bir filozof; filozoflar arasında bir edebiyatçı; kelâmcılar arasında bir araştırmacı; araştırmacılar arasında bir kelâmcı" olarak nitelendirilmiştir. <sup>20</sup> Ayrıca Tevhîdî'nin bağlı olduğu herhangi bir fırka veya mezhep de yoktur. Hernekadar onun (Câhız'ı sevmesinden dolayı) Mutezile inanç ve metoduna yöneldiği ileri sürülse bile, açık ve kesin olarak bir görüşe bağlı olduğunu gösterir hiçbir delil mevcut değildir. O, **sûfilik** yönü daha ağır basmakla birlikte, hem edip, hem filozof, hem mutasavvıftır; edebiyatı felsefeyle; felsefeyi tasavvufuyla mezcetmiştir. <sup>21</sup>

Tevhîdî'nin de aralarında bulunduğu hür bir topluluk olan Sicistânî'nin felsefe meclisinde İslâm dünyasının çeşitli yörelerine mensup kişiler vardır. Onlar kozmopolit fikirlere ve insanlık sevgisine sahiptirler. Onlar din ve millet ayırımı gözetmeden, derin bir hoşgörü içerisinde tartışırlardı. <sup>22</sup> Bunu Tevhîdî'nin düşüncesinde açıkça görmekteyiz: Ona göre, milletlerden birinin diğerine üstün sayılması doğru değildir. Her milletin hem iyi, hem de hatalı yönleri vardır. Farklılık, fitrî ve akli zorunluluktan ileri gelmektedir. <sup>23</sup>

İnsanlar arasında ayırım yapmamada derin bir hoşgörüye sahip olan Tevhîdî, çağına genellikle kötümser bir gözle bakar. Âlimler, din-dar kişiler ve güçlü devlet erkanıyla devamlı ilişki içerisinde bulunup zamanındaki bozulmanın sebeplerini yakından tanınması, onu hayâlkırıklığına uğratmış; garâzkâr, kötümser ve alaycı bir kişiliğe bürünmesine neden olmuş ve o, gerektiğinde kişileri aşağılamaktan, ayıplamaktan, ayıplarını ortaya koymaktan çekinmemiştir. Bu bakımdan Tevhîdî'nin eserleri çağının iyi ve kötü yanlarını parlak tasvirlerle yansıtan birer ayna ve onun **hümanizmi** ise "insanın büyüklüğünü neşeli bir kutlama" değil, bilakis "insanın belirsizliğinin dengeli bir kabulü" olarak nitelendirilmektedir. <sup>24</sup> Tevhîdî'nin, devrinin insanlarında dostluk ve sadakatın kalmadığını ifade etmek üzere söylediği:



"Kişinin malı az ise, dostu da az olur;

Artık ona yer ve gök dar gelir."

şeklindeki beyti <sup>25</sup> de bu kanatleri desteklemekte ve doğrulamaktadır.

Tevhîdî'nin, çeşitli şekillerde suçlanmasında önemli bir psikolojik faktör olarak gördüğümüz **pessimist** bir kişilik sergilemesine ve bu suçlamaların esas nedeni olan bazı felsefî ve dînî fikirlere sahip olmasına zemin hazırlayan hayat tarzı ve kültürel çevresiyle ilgili bu açıklamalardan sonra, artık onun sözkonusu fikirleri üzerinde ayrıntılı olarak durulabilir.

Tevhîdî'nin de aralarında bulunduğu Sicistânî'nin felsefe meclisindeki tartışmalarda ortaya konulan görüşler, genellikle Doğu ve Batı mistisizmlerinin temellerinden biri olduğu düşünülen Yeni-Eflatuncu <sup>26</sup> motiflerle işlenmiştir. Öğretileri birtür "**rasyonalist mistisizm**" olarak nitelendirilen bu meclisteki kişilerin görüşleri, daha ziyade, hocalarının görüşleri doğrultusundadır ve onların zihinlerini meşgul eden meselelerin başında **ruh-beden, Tanrı-âlem ve din-felsefe ilişkisi** gelmektedir. <sup>27</sup> Öyle görünüyor ki, hocası Sicistânî ile yaklaşık aynı görüşleri paylaşmasına rağmen, Tevhîdî'nin **sûfilik** yönü daha ağır basmaktadır. Nitekim onun **ateistliğe** denk sayılabilen **ta'tîl** ile ve **zındıklıkla** suçlamasına ençok sebep olan meseleler, hakkında bilhassa **filozofik-mistik** özellik arzeden görüşler belirttiği meselelerdir. Bir başka deyişle, Tevhîdî genellikle Yeni-Eflatuncu olarak nitelendirilebilen bazı görüşlerinden dolayı o şekilde itham edilmiştir.

Onun bu görüşlerinin başında Tanrı'nın sıfatları hakkındaki görüşü gelmektedir. Öyle görünüyor ki, Tevhîdî, Tanrı'ya herhangi bir sıfatın atfedilmesinin ancak mecaz yoluyla mümkün olduğu, aslında Tanrı'nın herhangi bir sıfatının bulunmadığı kanaatinde. Sözgelisi, ona göre, Tanrı'ya "**mevcud**" (var olan) bir sıfat olarak atfedilemez. Çünkü **mevcud**, var olabilmesi için bir fâili gerektirir. Oysa Tanrı'nın fâili olamaz. Aksi halde fâilin, sıra itibarıyla Tanrı'dan önce gelmesi gerekir, ki bu da mümkün değildir. Aslında Tanrı'ya bir sıfat atfedildiğinde, "Zât"a bir katılma ve iştirak sözkonusu olur. Bu da, Tanrı'nın **bir oluşuyla**, yani "tevhîd" ile uyuşmaz. <sup>28</sup> Nitekim Tevhîdî, Tanrı'yı ve fiilini isimlendiremeyecek derecede yüce bulur. <sup>29</sup>

Sicistânî'nin de benimsediği, Tevhîdî'nin bu görüşleri, İslâm rasyonalistleri olarak bilenen Mutezile'nin Tanrı'nın zâtından ayrı bir sıfatının bulunamayacağı, bir başka deyişle "**Zat + sıfat**" ın Tanrı için doğru olmayacağı, aksi halde bunun, Tanrı'nın birliğine uygun gelme-

yeceği yolundaki görüşü benimsemesinden dolayı, kendilerine "tevhid ehli" adını vermeleriyle birleştirilerek, onun da bir Mutezili olmasından dolayı "Tevhîdî" lakabını taşıdığına hükmedilmiş, dolayısıyla tıpkı Mutezile gibi Tevhîdî'de "ta'tîl" ile suçlanmıştır.

Tahrip etme, yok etme, bozma, kesintiye uğratma gibi sözlük anlamları bulunan "ta'tîl" terimi, literatürde "Tanrı'nın sıfatlarını inkar etme", "Tanrı'yı her türlü sıfattan soyutlama" anlamında kullanılmıştır. <sup>30</sup> Aslında Zât-sıfat ilişkisine bir bakışı dile getiren ta'tîl terimi: a) **Birinci aşamada**, Tanrı'nın birliğine, yani "tevhîde" uygun olmayacağı düşüncesiyle ileri sürülen, Zât'tan ayrı bir sıfat bulunamayacağı, yani **sıfatların inkârı** görüşünün bir ifadesi olarak (ta'tîl-i sıfat), b) **İkinci aşamada ise**, sıfatların ilgili oldukları varlıklarla birlikte **kadîm** sayılacağı, dolayısıyla "kadîm"ın sayısının çoğalacağı endişesiyle ileri sürülen, sıfatların tek tek varlıklarla ilgili olma durumlarının, o varlıkların meydana gelmelerine bağlı olduğu; bunun neticesi olarak da sıfatların **hâdis ve hâdislerin** de kendi kendilerine var olmuş olarak düşünölebileceği, dolayısıyla âlemin meydana gelmesinde sıfatların hiçbir rolünün olmayacağı, yani âlemde Tanrı'ya ihtiyaç bulunmayacağı görüşünün bir ifadesi olarak (ta'tîl-i Sâni') dikkate alınmakta ve bundan, birtakım akli delillerle "âlem Tanrısız olabilir", "âlemde Tanrı'ya ihtiyaç yoktur" sonucuna varılacağı kanaati çıkarılmaktadır. <sup>31</sup> İşte bu sebepten, Mutezile'nin "tevhîd ehli" olarak değil, "ta'tîl ehli" olarak nitelendirildiği gibi, <sup>32</sup> Tevhîdî de "ta'tîl" ile suçlanmış ve "ta'tîl'de, genellikle dindar müslümanlarca **ateizme** denk bir anlamda düşünölmüş ve ona eşit sayılmıştır. <sup>33</sup>

Ancak şunun hemen belirtilmesi gerekir ki, Tevhîdî'nin ateistliğe denk bir anlam taşıdığına inanılan "ta'tîl" ile suçlanmasına sebep olan bu görüşleri, aslında, iddia edildiği gibi, onun bir Mutezili olmasından dolayı sahip olduğu görüşler olmayıp bilakis onun Sicistânî'nin felsefe meclisinin bir üyesi olmasından dolayı sahip olduğu, yani kültürel çevresine borçlu olduğu görüşlerdir. Nitekim Sicistânî'nin felsefe meclisinde, eşsiz **Bir** olan Tanrı'nın herşeyin sudûr kaynağı olup her tanım, tasvir ve iddianın üstünde olduğuna inanılır. Dolayısıyla onlara göre, Tanrı bilinemediği gibi, tanımlanamaz da. İsimler ve sıfatlar, bizim O'na ulaşmamızı sağlayan birer vasıtadırlar; onlar, O'nun bilinmesini veya nitelenmesini sağlayabilen realiteler değildirler. Onlara göre, aklın ifade edebileceği her sıfat O'ndan uzak tutulur. Bu da, "tevhîd" in bir dile getirilişidir. Aslında Sicistânî'ye göre, böyle bir konuda susmak konuşmaktan daha iyidir. İnsan, eşsiz **Bir**'in sadece var



## EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ BİR ATEİST MİDİR?

olduğunu bilebilir. O'nun nasıl, niçin ve ne olduğunu sormak anlamsızdır. Çünkü böyle bir soru, insanın gördüğü ve duyduğu şeylerle ilgilidir. <sup>34</sup>

Sicistânî'nin, Tevhîdî'ye kesinlikle etki ettiği kanaatinde olduğumuz bu görüşlerinde de Yeni-Eflatunculuk'un izleri açıkça görülmektedir. Çünkü Plotinos'e göre de, **Bir**, varlığın üstündedir ve onu aşar. O'na verilebilecek her sıfat O'nu sınırladığı için, O'na sıfat atfetmekten kaçınılmalıdır. Kısacası, O'nun hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, O'nun, yani Tanrı'nın düşünülebilen ve söylenilebilen herşeyin üstünde olduğudur. Bu konuda tam olarak emin olunmak istenilirse, O'nun "var olduğu" bile söylenmemelidir. Çünkü O, bizzat varlığın üstündedir; O, en yüksek soyutlamadır. Dolayısıyla Tanrı'yı gerek düşünce ile, gerekse dil ile tesbit etmeye çalışmak O'nu kaybetmektir. Tanrı idelerin üstünde olduğundan, O'na varmak için, düşüncenin oraya kadar çıkmada kullandığı vasıtayı atması, kendi kendinden vazgeçmesi ve O'nu temâşâ etmesi gerekir. <sup>35</sup>

Aslında Plotinos'in bu düşünceleriyle, **Bir**'in hiçbir özel sonlu varlık olmadığı ve "varlıktan başka" olduğu ifade edilmek istenmektedir. Budurumda O'nun bir varlık (mevcud) olmadığını veya O'nun "varlığın üstünde" olduğunu söylemek, aslında O'nun **tek gerçek varlık** olduğunu söylemekten başka birşey değildir.

Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, Tevhîdî'nin Tanrı'nın sıfatlarını inkar etmekle, yani "**ta'tîl**" ile suçlamasına, dolayısıyla, bir anlamda, **ateist** sayılmasına sebep olan görüşlerin kaynağı Yeni-Eflatunculuk'tur; bir başka deyişle, Plotinos'e dayanan "**rasyonalist mistisizm**"dir. O halde sıfatlarla ilgili bu görüşünden dolayı, Tevhîdî'yi bir bakıma **ateist** olarak görmek ve ateistlikle itham etmek gerekiyorsa, bu itham ve suçlamanın tâ Plotinos'e kadar uzanması gerekir. Ancak öyle görünüyor ki, varlığın **ilâhî kökenli** olduğu iddia edildiği sürece, âlem tek bir varlıktan ibaret sayılsa bile, yine de orada **ateizmden** söz etmemek daha uygundur. Bir başka deyişle, hiçbir ilâhîlik unsuruna yer vermeksizin, varlık sadece bu dünyadan ibaret sayılırsa, yani varlığın tabiattan ibaret olduğu iddia ve ispat etmeğe çalışılırsa, işte o zaman **ateizmden** söz etmek gerekir. <sup>36</sup> ki bu durm, Yeni-Eflatunculuk için de söz konusu değildir.

Kaldı ki, Tevhîdî İslam'a sonderece âşinâ bir **sûfî**dir. Onun Tanrı'nın varlığı konusunda zerre kadar bir kuşkusu bile yoktur. Ancak onun Tanrı kavramı, yani Tanrı'nın Zâtına ve sıfatlarına ilişkin görüşleri müslümanların genellikle kabul ettikleri görüşlere uymamak-

tadır. Gerek Tevhîdî, gerekse Sicistânî Tanrı hakkında konuşmaktan kaçınılmasına taraftardır. Fakat bu, onların, analitik felsefe geleneğine bağlı **mantıksal pozitivizmi** savunanlarda olduğu gibi, Tanrı kavramının anlamsızlığına, dolayısıyla Tanrı'nın aleyhinde bile konuşulacak bir konu olmadığına <sup>37</sup> inanmalarından dolayı değil, bilakis Tanrı'nın beşerî kelimelerle ifade edilemeyecek ölçüde yüce olduğuna inanmalarından dolayıdır.

O halde birkişinin topyekûn varlığını ilgilendiren **imanla** ilgili bu gibi konularda daha isabetli bir kanaat ortaya koyabilmek için, bir iki görüşü değil, belki de birçok görüşünü gözönünde bulundurmak daha doğru olur.

Tevhîdî'nin "**zındıklık**"la, yani "**inanç yolundan sapmak**"la suçlanmasında önemli bir etken olan bazı mistik görüşlerinin, yani benimsediği sûfî öğretilerin de bulunduğu bilinmektedir. Tevhîdî'nin **Hallâc**'ın izinden giden bir sûfî olduğuna dair rivayetler vardır. Bir rivayete göre, Tevhîdî, Hallâc'ı andırır tipte bazı görüşler ileri sürmesinden dolayı zındık sayılmış ve vezir **el-Muhallebî** (öl. 355/965) tarafından Bağdad'tan çıkarılmıştır. Tevhîdî'nin Bağdad'tan çıkarılmasına sebep olan esas görüşü ise, onun **aklî** veya **ruhsal hac**'dan söz etmiş olmasıdır. Hernekadar bu rivayet kuşkuyla karşılanırsa bile, yine de onun "**El-Hacc el-'Aklî in Dâka el-Fadâ'u 'anil-Hacc el-Şerî**" (Şer'i hac mükün olmadığı takdirde aklî hac) adını taşıyan bir eser yazdığı ve orada, dinî kurallara uygun haccetmek imkansız olduğu durumlarda **aklî** veya **rûhî** hac yapılabileceği görüşüne yer verdiği ısrarla belirtilmektedir. Tevhîdî, bu görüşünün, kendisinin dinî emirlerin aklileştirilmesinden veya ruhsallaştırılmasından yana olduğu inancını taşıdığına bir ifadesi olarak yorumlanmasından dolayı, dindar müslümanlarca **zındık** sayılmıştır. Çünkü onlar bunu, kurallara ve dinî emirlere bir karşı gelme olarak yorumlamışlar ve Tevhîdî'nin, Hallâc'ın izinden gittiği için böyle bir kanaat taşıdığına hükmetmişlerdir. Oysa Tevhîdî'nin bu görüşünün genelleştirilmesi uygun görünmemektedir. Çünkü o, halk arasında ilâhî kanunların bulunması gerektiği görüşüne de sahiptir. <sup>38</sup> Onun suçlanmasında esas alınan görüşün, öyle görünüyör ki, sadece **hac**la sınırlandırılması yani genelleştirilmemesi daha uygundur.

Ayrıca Tevhîdî'nin adigeçen eseri yazması ve orada böyle bir görüşe yer vermesi, olsa olsa Haceru'l-Esved'in Karmatiler'in elinde bulunduğu dönemlerde sözkonusu olabileceği, yenu M.950'lerden önce olmuş olabileceği ifade edilmektedir. <sup>39</sup> Çünkü Tevhîdî M.963'de bizzat



Mekke'de bulunmuş ve haccetmiştir. Hatta Tevhîdî'nin bir sûfiler topluluğu ile birlikte yürüyerek Mekke'ye gittiği ve haccettiği kaydedilmektedir.<sup>40</sup> Buradan da anlaşılıyor ki, Tevhîdî, haccın mutlaka ruh-sallaştırılması gerektiği görüşünde ısrarlı değildir. Ancak kurallara uygun bir hac mümkün olmadığı zaman akli veya rûhî haccın mümkün olabileceğine işaret etmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Tevhîdî'nin bu görüşü son derece mistik bir görüştür. Onun böyle bir görüşe sahip olmasında Hallâc vb. diğer mistiklerin etkisi olabileceği gibi, mensubu bulunduğu Sicistânî'nin felsefe meclisindeki, Yeni-Eflatuncu renk taşıyan, tartışmalar da etkili olmuş olabilir. Nitekim bu tartışmalarda ruh-beden münasebeti ele alınırken (bedenin ruh için bir hapishane olduğu; ruhun faaliyetinin beden sınırlarını aştığı; ruhun bu dünyada bir yabancı olduğu; ilâhî dünyadan bu ölümlüler dünyasına doğru gelen sebep-sonuç zincirini tefekkür etmek suretiyle Bir'in temâşâ edileceği ve ruhun sükûna kavuşacağı; basit bir cevher olup bedene bağlı olmayan ruhun ölümsüzlüğü; insanın ruhunun evrensel, yani küllî ruhun bir parçası olduğu vs. ...) birtakım Yeni-Eflatuncu düşüncelere yer verildiği gibi, ruhun başka bir tarzda akıl, aklın da başka bir tarzda ruh olduğu vb. bazı görüşlere de yer verilmektedir.<sup>41</sup> (Ayrıca Tevhîdî'nin, Aristo'nun **madde ve sûret** görüşüne de âşina olduğu bilinmektedir. Sözgelisi, o, Aristo'nun **Kitâb en-Nefs** (De Anima) isimli eserini, Sicistânî'nin yanında okumuştur.<sup>42</sup> )

Fakat öyle görünüyor ki, Tevhîdî'nin zındıklıkla suçlanmasına neden olan bu akli veya rûhî hac görüşüne sahip olmasında, Hallâc da dahil bazı sûfilerin düşünceleri, onun mensubu bulunduğu felsefe meclisindeki tartışmalardan daha çok etkili olmuştur. Nitekim aşkın olan Tanrı'nın insan ruhunda içkin olduğu görüşünü benimseyen sûfilere göre, dinin bütün esası, kendi iç keyfiyetindedir, dışarıda değildir. İmamın esası aşktır; bu da, gerçeğin özüdür. Bu gerçekten ayrı olup sadece duyular dünyasına ait olan birtakım emir ve nehiyler, dışı ait kurallar ikinci planda gelir. İşte bu vb. görüşlerinden dolayı sûfiler dinî gelenek ve kurallarla daha ilk zamanlarda çarpışmağa mecbur olmuşlardır. Hallâc da bu sûfilerden biridir ve görüşlerinin pahasını canıyla ödemiştir. Bu tür görüşleri benimseyen **Ebû Saîd**, Kur'an-ı kabul etmekle birlikte, öğrencilerini haccetmek için Mekke'ye göndermemiştir. Onun bu hareketi başkalarına da örnek olmuştur. Tevhîdî'nin akli veya rûhî hac görüşünü de bu çerçevede içinde değerlendirmek belki daha isabetli olur. Aslında bütün bu görüşlerin temelini, "Tanrı, herhangi bir şeyin dışında değildir; O, herşeyde mevcuttur; onlar, O'nu bilmeseler

bile" diyen ve mistiklerin "Tanrı, herşeydedir. ve herşeydir; biz onu kendi içimizde bulabiliriz" şeklinde düşünmelerine önayak olan Plotinos <sup>43</sup> de aramak, belki de daha doğru olur.

Tevhîdî'nin zındıklık veya küfürle itham edilmesine sebep olan görüşlerinden biri de **târihi** haberlerle ilgilidir. Tevhîdî, **târihi** haberler karşısında şüpheli bir tavır takınmıştır. Ona göre, **târihi** haberler sübjektif görüşlere dayanır. Dolayısıyla, geçerli olanı geçersiz olandan ayırmak zordur. Oysa din araştırmacılarının sağlam ve güvenilir metinlere ihtiyacı vardır. <sup>44</sup> Bu bakımdan, Tevhîdî'ye göre, en iyi yol "rey", "kıyas" ve "haber" in birleştirilmesidir. Ona göre, onların herbirisi tek başına alınmamalıdır. Görülüyor ki, Tevhîdî hadisçilerle kelâmcılar arasında bir yol izlemektedir. <sup>45</sup> Öyle görünüyor ki, Tevhîdî'nin bu tutumu koyu **hadis** taraftarı olan kişileri kızdırmış ve onlar tarafından zındıklıkla itham edilmiştir. İşte bu yüzden, Tevhîdî'nin aleyhinedeki iddialar, önce, **İbn 'Akil** (öl.513/1119) ve **İbn el-Cevzî** (öl.597/1200) gibi Hanbeli oldukları ifade edilen âlimlerin eserlerinde yer alır. Nitekim Hanbeli âlimlerin, genellikle, **hadisler** konusunda olumsuz görüş beyan eden kimiselere hücum ettikleri belirtilmektedir. Muhtemelen Tevhîdî de böyle bir hücumla maruz kalmıştır. <sup>46</sup>

Ancak şunu belirtmek gerekir ki, hadisler ve tarihi haberler konusunda kuşkulu davranan sadece Tevhîdî değildir. Hem de tarihi haberler konusunda eleştirici ve şüpheli bir tutum içerisinde olmak, her zaman zındıklıkla suçlanılmayı gerektirmez. Buradan da anlaşılıyor ki, Tevhîdî'nin çeşitli şekillerde suçlamasında, görüşlerinden ziyade hakkındaki genel kanaatin ve **pessimist ve değişken** bir kişiliğe sahip olmasının rolü daha büyüktür. Nitekim onun **felsefe ve din** konusundaki görüşleri gözönüne alınırsa, değil onu **ateistlik ve zındıklıkla** suçlamak, hatta onun dini ve inancı konusunda endişe duymak, imkansız değilse bile, çok zordur. Halbuki onun felsefeyle meşgul olmasından ve dinsizliğinden dolayı Bağdad'tan çıkarıldığına dair rivayetler de mevcuttur. <sup>47</sup> Fakat onun **din-felsefe ilişkisiyle** ilgili düşünceleri bu gibi ithamlara hiç de müsait görünmemektedir. Ancak burada belirtilmesi gereken birşey varsa, o da, Tevhîdî'nin Kelâm'a ve kelâmcılara karşı olmasıdır. Bu da onun **din ve metod** anlayışından kaynaklanmaktadır. Onun **din-felsefe ilişkisine** ve Kelâm'a dair görüşleri, bu konularda bizi daha isabetli bir kanaate ulaştırabilir.

Önceki konularda olduğu gibi, din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde de Tevhîdî, hocası Sicistânî'nin düşüncelerini takip eder. Tevhîdî'ye göre, Sicistânî geniş ve derin görüşlü bir kişidir. Onun

## EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ BİR ATEİST MİDİR?

din ve felsefe ilişkisiyle ilgili görüşlerinin özünü herkes kavrayamaz. Çünkü Sicistânî hem dinin felsefeden ayrı olduğunu, hem de her ikisinin aynı anda kabul edilebileceğini ileri sürmektedir. Tevhîdî'nin belirttiğine göre, Sicistânî'nin görüşünü çokları çelişkili bulmuştur. Oysa Tevhîdî, onların çelişkili değil, çelişkiliymiş gibi göründüklerini söyler.

Gerek Sicistânî, gerekse Tevhîdî'ye göre, **din ve felsefe** birbirlerinden ayırırırlar, fakat birbirlerine düşman değildirler. Onlar, kaynakları farklı olduğu için birbirleriyle te'lif ve meczedilemezler. Dolayısıyla, biri diğerini yerine geçemez. Fakat onlara göre, bu, felsefe ve dinin birbirlerine destek olmayacakları anlamına gelmez. Çünkü onlar, "**hikmet sevgisi**" olarak tanımladıkları **felsefeyi**, <sup>48</sup> aynı zamanda "**insanı tevhide ulaştıran bir sanat**" olarak görürler ve **tevhide**den başka birşeye sevkeden felsefeyi de doğru bir felsefe olarak kabul etmezler. <sup>49</sup> **Din**, Tanrı'ya yakınlaşmayı sağlarken, **felsefe** de kâi-nat üzerinde tefekkür edilmek suretiyle, dindarlığın ve **takvanın** kuvvetlenmesini sağlar. İşte o zaman hem **felsefe**, hem de **din**, ebedî hayatı gözönünde bulundurdukları için, birbirlerini desteklemiş olurlar.

Sicistânî, **din ve felsefenin**, nihâî noktada, **aynı** amaca götüren iki **ayrı** yol olduğunu "duvaklar çok, fakat gelin birdir" sözüyle anlatmak ister. Sicistânî ve Tevhîdî din ve felsefeyi, neticede aynı hedefe yönelik görmüş olmalarına rağmen, onları, değer bakımından, birbirlerine eşit saymazlar. Bu iki düşünüre göre, felsefe **akla**, din **vahye** dayanır. Aklın gücü sınırlı olduğu için, insan, akli aşan şeyleri bilemez. Ancak insan, akli aşan şeyler üzerinde teemmül ve tefekkür ederse, kendi cahilliğini ve aczini anlar; neticede de Tanrı'ya sığınır ve O'na teslim olur. O halde **filozof**, akıl ile gururlanmamalıdır. **Akıl**, insana Tanrı tarafından verilmiştir ve ancak gücü dahilindeki şeyleri kavrayabilir. Eğer akıl, tekbaşına yeterli olsaydı, vahyin hiçbir faydası olmazdı. Oysa insanların akli seviyeleri birbirlerinden farklıdır. Aslında insan, vahye gerek duymaksızın, sadece akılla dinî ve dünyevî işlerinde tekbaşına idare etmeğe yatkın da değildir, yani insan otonom yaratılmamıştır. Eğer vahy olmasaydı, insanların birçok hakikatı bilmeleri mümkün olmayacaktı.

İşte bu yüzden, Sicistânî ve Tevhîdî'ye göre, kaynağı Tanrı olan vahye dayanan **din**, sınırlı akla dayanan ve onun eseri olan **felsefeden** daha önemlidir; dolayısıyla, **din**, felsefeden; **vahiy**, akıldan; **Peygamber**, filozoftan üstündür. B. demektir ki, **akıl**, vahye; **felsefe**, dine; **filozof**, Peygambere tâbi olmalıdır. Çünkü **Peygamber**, kendi gönderilen;

**filozof** ise, kendisine gönderilendir. Peygambere vahy ile öğretilir; **fi**lozof sınırlı akıyla araştırarak öğrenir. Peygamber: "Emrolundum", "öğretildim", "bana bildirildi", "kendimden birşey söylemiyorum" der. Filozof ise: "zannederim", "araştırıyorum", "uygun buldum veya bulmadım" der. Kısacası, birisine **vahiy**, diğerine **akıl** yol gösterir. Birisi, "Tanrı der" vs. şeklinde konuşurken, diğeri de "Eflatun diyor", "Sokrat diyor" diye bahseder. Birisi vahiy ile ilgili şeylerden bahseder; diğeri ise, **madde**, **sûret**, tabiat, âraz, zorunlu, mevcud vs.den sözeder.

**Din ve felsefenin** herikisinin de doğru ve gerçek olduğunu kabul etmesine rağmen, onların kaynak ve metod bakımından birbirinden farklı olmalarından, dolayısıyla birbirleriyle doğrudan ve temelden bir ilişki içerisinde bulunmamalarından dolayı, Sicistânî "her kim felsefe yapmayı arzu ederse, tahlillerinde dinî meselelerden; her kim takvayı seçerse, ilgilerinde felsefeden uzak durması gerektiği" görüşüne yer verir. Ancak Tevhîdî ve Sicistânî'ye göre, insan, din ve felsefenin her ikisinin de -onlar, aynı amaca, yani ebedî hayata yöneldiklerinde- **birlikte** benimseyebilir. Çünkü onlar, aynı amaca yöneldiklerinde, aynı hakikate götüren iki ayrı yol gibi olurlar. **Din**, insanı Tanrı'ya doğrudan yaklaştırır; **felsefe** ise, bu âlemde Tanrı'nın gücünü tefekkür etmek suretiyle, insanı O'na yöneltir. Fakat insan, felsefe ve dinden birini diğeriyle tahrip etmemeli; biri için diğerine ilgisiz kalmamalıdır. Onlara göre, insan, hem evrendeki hikmetleri görmeğe çalışmalı; hem de -felsefî hükümler yüzünden- dindeki akılla kavranılamayan şeylere karşı çıkmamalı ve Peygamberliğin mücizevî işaretlerine sırt dönmemelidir.

Tevhîdî ve Sicistânî, **din ve felsefeyi** Tanrı'nın, insanların önüne koyduğu iki yol ve iki lütûf olarak görürler. Tanrı, insanlara iki rehber ve iki destek vermiştir. İnsanlar, onlar arasındaki farkları bilerek, her ikisini de aynı anda benimseyebilirler. Bu düşünürler, **din-felsefe** veya **akıl-vahiy** ilişkisiyle ilgili görüşlerini Kur'an'a dayandırdıklarını ifade ederler. Onlara göre, Kur'an'da anlama (**akıl**), bilgi (**ilm**) ile bağlantılı kılınmıştır. Anlayan insan, bilgiden yoksun olduğunda, anlamasının kendisine faydası olmaz. Bilen insan da, anlayıştan ve anlamadan yoksun olduğunda, bilgisinden bir fayda görmez. İşte bu yüzden, Tanrı tefekkür ve teemmül emretmiş ve kalpleri istidlâle yöneltmiştir ki, ibadet edenler, anlayışlı ve zeki olsunlar diye. Onlar, Tanrı'nın, bunu sağlayacak şeyleri tabiatta insana sunduğu; fakat insanı her zaman Kendisi'ne muhtaç kılabilmek, onun boyun eğmesini sağlamak ve hatta "Tanrı olmasa da olur" diyebilecek bir duruma gelmesini önle-

mek için, birçok şeyi insandan gizli tuttuğu görüşündedirler. Bununla birlikte, onlara göre, bu, insanın akıyla hiçbir şeyi kavrayamayacağı anlamına da gelmez. Çünkü **din**, vahye dayanarak, akli olan birçok şey düzenlemiştir. Dolayısıyla **dinde** akli unsur ve aklın rolü vardır. Oysa **felsefede** hiçbir vahiy unsuru bulunmaz.

İşte bütün bu sebeplerden dolayı, Tevhîdî ve Sicistânî din ve felsefeyi, aynı anda herikisini de benimsemelerine rağmen, birbirleriyle mezcetmeyi hiç uygun bulmazlar. Onlara göre, İhvân es-Safâ, Grek felsefesi ile İslâmî nassları birleştirme girişiminde bulunmuş, fakat başarılı olamamıştır. Çünkü dinî inanç, bir vahiy meselesidir; o, filozofların, mantıkçıların ma'rifetlerine asla muhtaç değildir. Eğer onlar din için gerekli olsaydı, müslümanlar aralarındaki çeşitli ihtilaflarda felsefeye başvururlardı. Halbuki Hristiyan ve Mecûsiler bile bu konuda felsefeye başvurmamışlardır. O halde **aklın** vahye tâbî olması gibi, **filozofun** da Peygambere tâbî olması gerekir. Tanrı'nın vahiy filozoflara da şâmilidir. Ayrıca eğer **akıl** hakikati tekbaşına keşfetmeye muktedir olsaydı, **iman** da gereksiz olurdu. Fakat akıl herkeste aynı seviyede değildir. Bu yüzden, eğer vahiy olmasaydı, hakikat, bazıları için ebediyen ulaşılamaz olarak kalırdı.<sup>50</sup>

Görülüyor ki, burada **vahyin akli** teyit ettiği değil, akla yol gösterdiği ve onu tamamladığı vurgulanıyor. Aksi halde aklın kavrayamayacağı şeylerin bulunduğu işaret ediliyor. Aklın sınırlılığından ve âcizliğinden dolayı **filozofun** Peygambere devamlı muhtaç olduğu, vahyin derece bakımından akıldan evvel geldiği ortaya konuluyor. Buna bağlı olarak da **din ve felsefenin**, Peygamberle filozofu aynı sayacak ölçüde, birleştirilmesinin, **peygamberliği** bir tür **filozofluk** olarak görmenin ve felsefeyi bilginin temeli saymanın yanlışlığına dikkat çekiliyor. Oldukça dinî bir renk taşıyan bu açıklamalardan anlaşıldığına göre, Tevhîdî ve Sicistânî, evrenin mahiyeti üzerinde düşünmeyi sağlayan **felsefenin** amacının, Tanrı'ya bir **fikrî ibadetten** öteye geçmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.

Onlara göre, zaten felsefe, ancak insan aklının gidebileceği yere kadar gider ve vardığı netice de şüphe ve müphemlikten yoksun olmaz. Çünkü **felsefe**, merakla başlar; merakla sona erer, yani felsefî araştırmaya sevkeden baştaki merak, sonda "kesinlik" e ulaşmaz. Bunun sebebi, yukarıda da belirtildiği gibi, felsefenin kaynağı olan aklın gücünün sınırlı olması ve **vahiy** olmasa, çok şeyin bilinemez olarak kalacak olmasıdır.

Ancak Sicistânî ve Tevhîdî, bundan, aklın dine karışmaması ge-

rektiği ve felsefenin dinle hiçbir ilgisinin olmadığı neticesinin çıkarılmasına razı olmazlar. Fakat onlar, aklın ve felsefenin **dine** fazla karıştırılmasına da taraftar değildirler. Hatta Tevhîdî'nin Kelâmcılar'a kızmasının en önemli sebeplerinden biri de budur, yani Kelâmcılar'ın, hakikati, insan aklının **tam olarak** kavrayabileceği ve hakikatin akla uyması gerektiğini iddia etmeleri Tevhîdî'yi kızdıran sebeplerin başında gelmiştir. Çünkü Tevhîdî, yukarıda da belirtildiği gibi, akılla kavranılamıyacak çok şeyin bulunduğu inancını taşımaktadır. Dolayısıyla, o, akla fazla önem veren Kelâmcılar'a sürekli hücum etmektedir.

Hatta Tevhîdî, **felsefeyi kelâma** tercih eder. Çünkü ona göre, kelâmın amacı, dini savunmaktır. Oysa kelâmcılar, bu savunma görevini yaparken, aşırıya kaçıp, ihtiras ve tassupla galip gelmeye çalışırlar; dolayısıyla, dini savunacakları yerde, tam tersine, onu zayıflatırlar. Çünkü kelâmcıların metodu **cedel** ve münakaşadan başka birşey değildir. Butür tartışmalarda da, muarızları susturabilmek için herşeye, hatta hileve bile başvurulur. Neticede de "kesinlik" yerine kuşku musallat olur. Doğruya isabet edeceğimiz derken, tam tersine, zihinler karışır; **din**, fayda yerine zarar görür ve de dindarlık zedelenir.

İşte bu yüzden, Tevhîdî, **felsefeyi**, dine kelâmdan daha yararlı bulur. Çünkü ona göre, felsefenin amacı, kelâmınki gibi, dini savunma değildir. **Felsefe**, herşeyi araştırıp gerçeği bulmaya ve kelâmın zedelediği dindarlığı kuvvetlendirmeye çalışır. Bunun için de, **felsefe**, akla bir **araç** olarak başvurur; oysa kelâmda akıl, hakikati araştırarak bir araç olarak değil de, muarızları susturacak bir **silâh** olarak kullanılır. Felsefe, safsatacılıktan ve savunmacılıktan uzak olup, tutku ve önyargının da esiri olmadan, akli izahlarla, bir bütün olarak, hakikat hakkında doğ-ru bilgi elde etmeye çalışır. Böylece **felsefe**, **dini** destekler; çünkü tefekkür edilip, evrendeki hikmetlerin kavranılması dindarlığı besler.

Tevhîdî'ye göre, **din**, kabul ve itaat edilmek için gönderilmiştir, yani din, kabul ve teslimiyete dayanır. Dinde "niçin?", "nasıl?" üzerinde fazla durulmaz. Eğer onlar, dini kuvvetlendirecekse sorulmalıdır; tam tersine kuşku yaratacaklarsa, butür sorulardan uzak durulmalıdır. Tevhîdî, kelâmcıların da dini savunma yerine, onda kuşku yarattıkları kanaatindedir. Hatta o, kelâmcıların hiçbir zaman şüpheden kurtulamıyacaklarını iddia eder.<sup>51</sup>

Tevhîdî, kelâmcıların geleneğe ve otoriteye dayanarak hiçbir şeyi benimsemek istemediklerini ileri sürer. Onlar, inanmak için mutlaka delil isterler. Delillerde de anlaşmazlığa düşüp, her delili birbirine



## EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ BİR ATEİST MİDİR?

eşit sayarlar ve neticede de temelli şüphe içinde kalırlar.<sup>52</sup> Tevhîdî'ye göre, şüphesi bulunmayan bir kalp, şüphe ve karışıklıkla dolu bir kalpten daha kuvvetlidir. İşte, buyüzden, Tevhîdî, "herkim kelâm vasıtasıyla dinî araştırırsa dalâlete düşer; herkim ender bulunan hadisler peşinde koşarsa yalancılıkla suçlanır ve herkim simya (kimya) ile zengin olmak isterse fakirleşir" şeklinde bir de söz nakleder. Ayrıca Tevhîdî, dinî **huşûdan** dolayı ağlayan hiçbir kelâmcı görmediğini de belirtir.<sup>53</sup>

Tevhîdî ve Sicistânî, insanın mutlu olabilmesi için **zâhîtlîği** ve kelâmcıların tartışmalarından uzak kalmayı tavsiye ederler. Onların **ahlâk** teorileri **riyâzetçi**, yani dünya işlerinden çok âhiret işlerine yönelmeye dayanır.<sup>54</sup> Tevhîdî, mutluluk için, din hakkında cedelci tartışmalardan ve kelâmcıların görüşlerinden uzak kalınmayı gerekli görür. Ona göre, bu dünya, kelâmcıların akıllarıyla uyum sağlamak üzere yaratılmamıştır. Zaten kelâmcıların tartışmaları da yarardan çok zarar getirmiştir. Bilhassa onların **kâderle** ilgili münakaşaları, şüphe yaratıp, olumsuz etkiler yapmıştır.

Öyle görünüyor ki, Tevhîdî, bilhassa taassup ve münakaşa düşkün olmalarından dolayı, eleştirdiği **devrinin** kelâmcılarının olumsuz yanlarını fazla abartmıştır. Onun iddialarının sebepleri mevcut da olabilir. Fakat Tevhîdî'nin Kelâmcılarla ilgili bilgisi, muhtemelen, **kişiseldir**. Çünkü İslâm'ın rasyonel savunması olarak ihdas edilen **kelâm**, her dönemde Tevhîdî'nin nitelediği gibi bir hüviyete bürünmemiştir. Belki Tevhîdî'nin döneminde, onun nitelediğine yakın kelâmî tartışmalar olmuş olabilir.<sup>55</sup>

Ashında Tevhîdî ve Sicistânî, fazla tartışmanın **mutluluk** getirmediğine işaret etmek isterler. Onlar, insanı telaş, ihtiras ve ihtiyaçtan uzak kalmaya davet eden bir felsefî gelenek takip etmiş olabilirler. Onlara göre, **ahlâk** için önemli olan, nefsi tasfiye, kurtuluş ve ilâhî olanla temas kurmadır. Zihin **İlk Sebep**'le ve **Nihâî Gaye** ile meşgul edilmelidir ki, ruh sükûnu sağlanabilsin. Münakaşacı olup, hoşgöründen uzak olan ortamlarda ise bu sükûna kavuşmak çok zordur. İşte bu yüzden, onlara göre, felsefî araştırmalar hayret ve hayranlık duygusuyla yapılmalı; bilginin temellerinin tayin edilmiş olduğu ve varlığın gerçek mahiyetinin nihâî bir kesinlikle kavranıldığı gibi, filozofça yanlışlardan kaçınılmalıdır. Aşırı ve katı bir **felsefe ve kelâm** insanı mutluluktan uzaklaştırır.<sup>56</sup> İşte onlar, kelâmcıları da bu yüzden eleştirmişlerdir. Çünkü onlara göre, (yukarıda da belirtildiği gibi) katı ve tavizsiz olduğu kadar, gerçeğin **mutlaka** kavranılabileceği iddiasıyla

yapılan tartışma ve araştırmalar yarardan çok zarar, huzurdan çok rahatsızlık doğurmakta ve neticede de dinî inanç zayıflayıp, dindarlık ve takva zedelenmektedir. Zamanındaki bozulmanın sebebini, dinî inancın ve ahlâkın zayıflamasında gören <sup>57</sup> Tevhîdî'nin "Yâ Râb ! Senden, beni başarıya ulaştırmanı, cehâletten uzak ilim, gösterişten uzak amel istiyorum" şeklindeki duası da bu görüşleri doğrulamaktadır. <sup>58</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi, Tevhîdî'nin din-felsefe ilişkisi ve kelâmıla ilgili bu görüşleri oldukça dinî bir renk taşımakta ve denge din lehine bozulmaktadır. Aslında mistik yönden gösterdiği gelişmelerle Hristiyanlığın geçmişini oluşturan ve bir felsefe olduğu kadar bir din özelliği de gösteren Platonculuk <sup>59</sup> gibi bir temele dayanan bir gelenek içerisinde yetişen Tevhîdî ve Sicistânî'nin din ve felsefeyi bir ve aynı saymaları veya onların kolayca mezcedilebileceği yolunda görüş ortaya koymaları beklenirdi. Fakat görülüyor ki, onlar meseleye daha dindar bir kişilikle yaklaşmakta ve dinin rahatça tartışma konusu edilmesinin yarardan çok zarar getireceğine inanmaktadırlar. Tartışma ve kuşkudan uzak kalmayı ve riyazetçi bir ahlâk ve yaşantıyı tavsiye etmeleri de bunu göstermektedir.

Görüşleri çeşitlilik ve **değişkenlik** arzemesine rağmen, böyle bir düşünce geleneği içerisinde yetişen ve hele samimice **dua** edebilen Tevhîdî'yi çeşitli şeylerle itham ederken oldukça dikkatli davranılması ve bilhassa hakkında verilecek bir hükmün isabetliliğinin daima tartışma götürür olacağının dikkatten uzak tutulmaması gerekir. Görüşleri, herkes tarafından **kolayca** benimsenebilecek durumda olmasa bile, "Yâ Râb !" diye dua edebilen bir kimse hakkında imanla ilgili olumsuz bir hüküm verebilmek, herhalde, çok kolay olmayacaktır. Çünkü **dua**, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin canlılığını gösteren en güçlü delillerden biridir. O, tek yanlı değil, çift yönlü ve karşılıklı bir olaydır; bir bakıma insanın kalbinin Tanrı'yla birtür konuşmasıdır. <sup>60</sup>

İşte buyüzden, sadece Tevhîdî hakkında değil, birçok kişi hakkında imana yönelik verilecek her hükümde çok dikkatli olunması; eğer kişi bir sûfi ise daha da çok dikkat edilmesi; hatta hükümden kaçınılması daha isabetli görünmektedir.

## NOTLAR

1- Bkz. Subki, *Tabakâtü's-Şâfiî*, 2. bsk., Lübnan, IV/2; Yâkut Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/5.

## EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ BİR ATEİST MİDİR?

- 2- Diğer ikisi İbn er-Râvendî ve Ebû'l-Alâ el-Mârî'dir.
- 3- Bkz. Subkî, a.g.e., IV/2-3; S.M. Stern, "Abû Hayyân al-Tawhîdî", *The Encyclopaedia of Islam*, New Ed., Vol. I, Leiden 1979, s. 127; Krş. İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, I. bsk., Haydarabad 1331, VI/369-72; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, I. bsk., 1384, II/190-91.
- 4- Prof. Dr. M.S.Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 163.
- 5- Bkz. J.L. Kraemer, *Philosophy In the Renaissance Of Islam*, Leiden 1986, s. 40 ve (s. 40) d.n. 130. Krş. Antoine Vergote, *The Religious Man*, İng. çev. Marie-Bernard Said, Dublin 1969, s. 250 vd.
- 6- Krş. Tevhîdî, *El-Mukâbesât*, Nşr. H. Sendübî, I. Bsk. Mısır 1929, *Naşirin Önsözü*, s. 14-6.
- 7- Prof. Dr. M.S.Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *A.Ü.İ.F.D.*, XXIV/188-89; *Din Felsefesi*, 163, 165.
- 8- Meselâ bkz., C.W. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1958, s. 4, 8, 30, 32, 39.
- 9- Ayrıntılı bilgi için bkz., Philip L. Wagner, *Environments and Peoples*, New Jersey (U.S.A.) 1972, ss. 2-6.
- 10- Bkz. Abdurrahman Muhyiddin, *Ebû Hayyân et-Tevhîdî: Sîratuhû ve Âsâruhû*, Mısır 1949, I. Bsk., s. 7, 9, 11, 13, 14, 16; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-'Ayân*, Mısır 1948, I. bsk., IV/197; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Mısır 1306, I. bsk., II/528; Hamevi, a.g.e., XV/5; Tevhîdî, *Mukâbesât*, *Önsöz*, s. 8, (s. 19) d.n. 1; Suyûtî, a.g.e., II/190; Kitap Çelebi, *Keşfuz-Zunun*, I/167, II/1778; Subkî, a.g.e., IV/2; Tevhîdî, *El-Havâmil ve's-Şevâmil*, Nşr. A.Emin, Kahire 1951, A.Emin, *Önsöz*; İ.H.İzmirli, "Ebû Hayyân Ali b. Muhammed al-Tevhîdî", *Derul Fînun İ.Fak.D.*, Sene: II, Sayı: 7, s. 107-136, İstanbul 1928; *G A L*, I/283, *G A L Sup.* I/380; J.L. Kraemer, *Humanism In the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 212
- 11- J.L.K., *Humanism*, s. 213, 222, 287; F.Rosenthal, "Sweeter Than Hope", Leiden 1983, s. 51.
- 12- Tevhîdî, *El-İmtâ' ve'l-Muânese*, Nşr. A.Emin, *Önsöz*, II. bsk., Kahire 1953; Sendübî, a.g.önsöz, s. 12-13.
- 13- Bkz. Tevhîdî, *El-Havâmil*, NO:68, s. 180; Krş. J.L.K. *Humanism*, s. 222
- 14- Tevhîdî, *Mukâbesât*, ss. 109-14.
- 15- Ayrıntılı bilgi için bkz., Y.Hamevi, a.g.e., XV/16; Tevhîdî, *El-İmtâ'*, *Önsöz*; Suyûtî, a.g.e., II/190; Sendübî, a.g.önsöz, 17, 13; J.L.K. *Humanism*, s.218.
- 16- Ayrıntılı bilgi için bkz., Subkî, a.g.e., IV/1; Tevhîdî, *Mukâbesât*, (24) s. 174; Sendübî, a.g.önsöz, ss. 8-10.
- 17- Ayrıntılı bilgi için bkz., J.L.K., *Philosophy*, S. X, 31, 222; Krş. Tevhîdî, *El-İmtâ'*, I/29; J.L.K., *Humanism*, s. 213; W.M. Watt, *İslami Tetkikler*, Çev. Dr.S.Ateş, Ankara 1968, s. 89; M.Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1983, s. 182; Tevhîdî, *El-Basâir ve'z-Zahâir*, Nşr.A.Emin, I. bsk., Kahire 1953, *Önsöz*; Sendübî, a.g.önsöz, s.10-12, 17; Y.Hamevi, a.g.e., XV/5-52.
- 18- Tevhîdî, *Mukâbesât* (22), s., 121 vd; Krş. J.L.K., *Philosophy*, s.144.
- 19- Ayrıntılı bilgi için bkz., J.L.K., *Humanism*, s. VII, 1, 5, 6, 7, 8 vd., 10, 11.
- 20- Bkz. J.L.K., *Humanism*, s. 220; Tevhîdî, *El-Basâir*, *Önsöz*; Sendübî, a.g.önsöz, s.17.
- 21- Bkz. Sendübî, a.g.önsöz, s. 17; A.Emin, a.g.önsöz, ; Y.Hamevi, a.g.e. XV/5-52; Suyûtî, a.g.e., II/190; Subkî, a.g.e., IV/2.

- 22- Bkz. J.L.K., *Philosophy*, s.IX, X, XI.
- 23- Bkz. Tevhidi, *El-İmtâ*, I/70-96; Krş. J.L.K., *Philosophy*, s. 148.
- 24- Ayrıntılı bilgi için bkz., J.L.K., *Humanism*, s. 222; F. Rosenthal, a.g.e., s. 51; Krş., Tevhidi, *İmtâ*, III/62 vd., Subki, a.g.e., IV/3; Y. Hamevi, a.g.e., XV/5-52; İbn Hallikan, a.g.e., IV/197.
- 25- Bkz. İ.H.İzmirli, a.g.m., s. 118 (Tevhidi, *Kes-Sadaka Ve's-Siddik'tan naklen*)
- 26- Bkz. Prof. M.Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, İstanbul 1979, s. 27; Krş. Prof. C.Sunar, *Mis-tisizmin Ana Hatları*, Ankara 1966, s. 143.
- 27- Bkz., J.L.K., *Humanism*, s. 7, 220; *Philosophy*, s. 30.
- 28- Bkz., Tevhidi, *Mukâbesât*, (30), s. 146 vd., Krş. J.L.K., *Philosophy*, s. 211
- 29- Bkz. *Mukâbesât*, (10), s. 149-50; *El-İmtâ*, III/124-25, 134.
- 30- Bkz. A.S.Fuat, 'Ta'tîl', *İslam Ansiklopedisi*, XII/I, s. 62, İstanbul 1974. I. Goldziher, 'The Attitude of Orthodox Islam Toward the 'Ancient Sciences'', *Studies On Islam*, Çev. ve Neşr. M.L.Swartz, New York 1981, s.187.
- 31- Bkz. Taftazani, *Şerhu'l-Akâid*, Hazırlayan, S.Uludağ, İst 1980, s. 145, 175-76.
- 32- H. Askalani, a.g.e., VI/369; *Mukâbesât*, önsöz, s. 8, d.n. 1; Subki, a.g.e., IV/2, 3; Suyuti, a.g.e., II/190.
- 33- Bkz., J.L.K., *Humanism*, s. 219; *Philosophy*, s. 40 ve s. 40,d.n. 103, 43.
- 34- *El-İmtâ*, III/134, 124-25; J.L.K.-*Philosophy*, s. 30, 215, 138; *Mukâbesât*, (10), s. 149-50.
- 35- Bkz. A.Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev.V.Eralp, İstanbul 1964. s.111-12; Krş., J.K.L., *Philos-ophy*, s. 213 vd., J.M.Rist, *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 25, 29'dan naklen: E.Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, Çev. Prof. Dr. M.S.Aydın, İzmir 1986, s. 38.
- 36- Bkz. Claude Tresmontant, "Ateizmin İlk Kaynakları", A.Ü.İ.F.D., XXVI, Çev. Doç.Dr.H.Altıntaş, Ankara 1983, s.439.
- 37- Bkz.Prof.Aydın, a.g.m., s.199; Krş. L.Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, New York ve London 1922, Prop. 6.522'den naklen; J.L.K., *Philosophy*, s.216.
- 38- *Mukâbesât*, (4), s.142.
- 39- Bkz., J.L.K., *Humanism*, s.214 ve d.n.13, 219,221; *Philosophy*,s.43.
- 40- A.Muhyiddin, a.g.e., s.28. Krş. *El-İmtâ*, I/SI, II/79, 155-56,
- 41- Bu konularda ayrıntılı bilgi için bkz., J.L.K., *Philosophy*, s.30, 43,46,105,106,124,138,139,140,227; Krş. *Mukâbesât*, (18), s.110-111, (94), s.379; *İmtâ*, III/109 vd., I/146.
- 42- *Mukâbesât*, (61), s.246; Krş., Rosenthal, a.g.e., s.61.
- 43- Prof.Sunar, a.g.e., s.139-40, 142-43.
- 44- Tevhidi, *el-Basâir Şam* 1964-66 Bşk. I/309-10, 97-99; J.L.K., *Philosophy*, ss.43-44.
- 45- Bkz. J.L.K., *Philosophy*, s.43-4.
- 46- Bkz. J.L.K., *Humanism*, s.219; Krş., Subki, a.g.e., IV/3.
- 47- Ayrıntılı bilgi için bkz., J.L.K., *Philosophy*, s.40 vd. Krş. Subki, a.g.e., IV/2-3; Krş.Askalâni, a.g.e., VI/369-72; Suyuti, a.g.e., II/190-91.
- 48- *Mukâbesât*, (62), s.250.
- 49- A.E., (63) s.258.; A.Muhyiddin, a.g.e., s.175.
- 50- *İmtâ*, II/6-23; Krş. *Mukâbesât* (39, 63), s.167-68, 265-66, (26), s.180; *El-Basâir*, s.8-9.; J.L.K., *Philosophy*, s.XII, 44, d.n. 116;137,139,140,227,223,39; Krş. M.Fakhry, a.g.e.,

## EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ BİR ATEİST MİDİR?

- s.185; Muhyiddin, a.g.e., s.175.
- 51- El-İmta, III/187; Muhyiddin, a.g.e., s.147-48.
- 52- Mukabesat, (48), s.203-204, (54) s.227; J.L.K., *Philosophy*, s.246-48; İmta, III/187 vd., Basâir, III/9-10, I/403-408, 97-8, 73-4, 302-305; Muhyiddin, a.g.e., s.161.
- 53- Mukabesat (35) s.194, (42), s.206, (48), s.223, Muhyiddin, a.g.e., s.149-50, 147-48.
- 54- İmta, I/1; Krş. Mukabesât, s.119. Krşl. El-Basair, s.8.
- 55- J.L.K., *Humanism*, s.23, 190,
- 56- İmta, I/142; J.L.K., *Philosophy*, s.140, 248-50,
- 57- İmta, III/62 vd.; Rosenthal, a.g.e., s.51.
- 58- El-Basâir, s.3.
- 59- Bkz. H.J.Paton, "Filozofların Dünyası ve Din", A.Ü.İ.F.D. XXVI, Çev. Doç.Dr.M.S.Aydın, Ankara 1983, s.219; Krş. E.Gilson, a.g.e., s.40.
- 60- Bkz. T.Izutsu, *God and Man In the Koran*, Tokyo 1964, s.147 vd.

## IS ABU HAYYAN AL-TAWHİDİ AN ATHEIST ?

### (Summary)

Al-Tawhidi is one of the men who are exposed to the heavy religious accusations in the Islamic philosophical literature. He has been accused of *ta'tîl* (divesting God of His attributes) Which may be tantamount to atheism in the eyes of pious Muslims.

In this article we dwelled on his opinions concerning the attributes of God, the spiritual or rational pilgrimage, the historical traditions and the relations among religion, philosophy and theology.

Consequently, it is indicated that the reasons of accusations of him aren't extremely rightful.