

D.1712
s.18

S A Y I 1 8 • 2 0 0 7

İslâm

Araştırmaları

Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



Ebû Hayyân et-Tevhîdî’de Bilgi- Fiil İlişkisi ve İlâhî İnâyet*

İbrahim Halil Üçer**

Knowledge-Action Relationship and Divine Benevolence in Abû Hayyân al-Tawhîdî

The basic problem in the thought of Abû Hayyân al-Tawhîdî is that of humanity. Tawhîdî, who considers the human problem to be one of becoming perfect, deals with the problem of whether it is possible to be perfect in a world of composition-decomposition when discussing how people become perfected. In this framework, he questions the nature of the relationship between the knowledge of how people can obtain perfection and the physical powers that are responsible for the execution of the actions necessary for human beings to be perfect. According to Abû Hayyân al-Tawhîdî, in contrast to Socrates and Aristotle, who discuss the same problem, there is no direct relationship between knowledge and action. The thing that makes it possible to turn virtuous knowledge into virtuous action is divine benevolence. After searching for the answer to the question of what the relationship between knowledge and action is in the traditions of kalam and philosophy, Abû Hayyân al-Tawhîdî finally decides on the tasawwuf approach; this in turn reminds us of Abû Hâmid al-Ghazzâlî and contains some aspects of moral thought that came after him.

Key Words: Tawhîdî, knowledge, action, perfection, virtue.

Bilgi-fiil ilişkisi, antik dönemden bu yana ahlak felsefesinin en temel sorunlarından biri olagelmıştır. Sorunun tarihi, esas itibarıyla bilme ile yapma arasında özdeşlik, zorunluluk veya zorunsuzluk ilişkisi bulunduğu şeklinde özetlenebilecek cevaplardan oluşur. Sokrat, Platon ve Aristo’nun ahlak felsefelerinde merkezî önemi haiz bu sorun, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi Müslüman filozoflar tarafından da ahlak felsefesinin ana sorunlarından biri olarak tartışılmıştır. IV. (X.) yüzyıl Bağdat’ında yaşamış bir edip-filozof¹ olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî (330-414/942-1023) ise “Bilgi ile

* Makaleyi okuyup katkılarda bulunan Yrd. Doç. Dr. Ekrem Demirli ve Dr. Ömer Türker’e çok teşekkür ederim.

** İSAM Bursiyeri (doktora öğrencisi).

1 Ebû Hayyân et-Tevhîdî’yi “ediplerin filozofu, filozofların edibi” olarak değerlendiren kişi Yâkût el-Hamevî’dir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ: İrşâdû’l-erib ilâ ma’rifeti’l-edib* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), XV, 5; Bununla birlikte klasik dönem felsefe tarihi müelliflerinden neredeyse hiçbiri Ebû Hayyân et-Tevhîdî’yi felâsife tabakası içerisinde zikretmez. Ondan ancak kendisinden aktarımda bulunduğu filozoflarla ilgili

erdem arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?” ve “Bilme, yapmayı gerektirir mi?” soruları üzerinden, beşinci yüzyılın ünlü düşünürü Gazzâlî’yi andırır bir şekilde kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi dönemin hâkim düşünce gelenekleri içinde gerçekleşen bir hakikat arayışına girmiştir. Bu hakikat arayışında “insan için sorun teşkil eden en önemli meselenin yine insan olduğu” şeklindeki fikir, nirengi noktası olarak alınmış ve insan sorunu da onun yetkinliği çerçevesinde söz konusu edilmiştir. Bu bağlamda Tevhîdî’nin bütün eserlerinde irdelediği en önemli mesele, “Oluş içerisinde kemal mümkün müdür?” sorusu içerisinde anlam kazanır. Bu soru ve ilişkili olduğu sorun alanlarının teşekkülüne sebep olan hâl ise, bir kez “oluş” a katılmanın “zıtlık” larla mâluliyeti beraberinde getirdiğine ilişkin derin bir şuurla birlikte ortaya çıkar. Böylece temelde fizik-metafizik, teori-pratik ve bilgi-fiil ilişkisi bağlamında tezahür eden uyumsuzluklar üzerinde yoğunlaşan ve insan tabiatına bitişik, birbiriyle uzlaşmaz görünen durumları söz konusu eden bu düşünce, doğal olarak bu zıtlıkları aşma yönünde bir gayrete matuf olarak şekillenmiştir. Bilgi-erdem ilişkisi sorunu da insanın yetkinliğiyle ilgili bu temel kaygı durumundan neşet eden bir mesele olarak Tevhîdî düşüncesinin merkezinde yer alır. Ne var ki şimdiye dek Tevhîdî hakkında yapılan çalışmalarda, onun düşüncesinin ana temasını oluşturan bu soruna ilişkin görüşlerinin incelenmiş olduğu söylenemez.² Bu nedenle bu makalede Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin bilgi ile fiil arasındaki ilişkinin mahiyetine dair görüşleri tartışılacak ve söz konusu soruya verdiği cevap ortaya konulacaktır.

Tevhîdî’nin bilgi ve fiil arasındaki ilişkiyi sorgulamasına yol açan şey, bireyin nasıl olup da yetkin bir insan olabileceğine dair sahip olduğu teorik çerçeve ile olgusal bir durum olarak kendi tecrübeleri arasındaki çelişkiyi fark ederek bu çelişkiyle ilgili sorun alanlarını düşüncesinin merkezine almasıdır. Tevhîdî’nin bu çelişkinin farkına varması, yaşamını yönlendiren tercihlerin bir ifadesi olarak fiillerine ilişkin sahip olduğu kavrayışın, fiillerinin “olması gere-

olarak bahsederler. Buna rağmen özellikle ehl-i hadisten İbnü’l-Cevzî, İbn Hacer, Zehebî ve İbn Teymiyye gibi müellifler onu felsefeyle ilgisi bağlamında değerlendirirler. Klasik kaynakların bu çerçevede bir değerlendirmesiyle ilgili olarak bk. İbrahim Halil Üçer, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 11-14; Marc Bergé, “Historie des études tawhidiennes du IV^e/X^e s. au milieu du XIII^e/XIX^e. Etude chronologique et critique des sources anciennes”, *Annales Islamologiques*, 13 (1977), s. 73-100.

2 Ebû Hayyân Tevhîdî hakkındaki çağdaş araştırmaların değerlendirilmesi için bk. Üçer, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, s. 15-26. Bu çalışmaların ayrıntılı bir dökümü için bk. Marc Bergé, “Essai de bibliographie tawhidiennne de 1883 a 1965: Tableau chronologique-etude statistique et classement liste alphabétique”, *Livre du Centenaire 1880-1980* (Caire: Institut Français d’Archéologie orientale du Caire, 1980), s. 369-82; Abdülemîr el-A’sem, *Ebû Hayyân et-Tevhîdî fî Kitâbi’l-Mukâbesât* (Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 1983), s. 25-34.

ken” ile “olan” arasında bir tercihte bulunması gerektiği her seferinde “olan”a teslim olduğunu açığa çıkartmasıyla olmuştur. Burada “olması gereken” ile “olan” arasında bir gerilimin bulunduğu dikkat çeker. “Olması gereken” daha yüksek bir iyinin, “olan” ise birinciye nispetle daha aşağı bir iyinin veya kötünün ifadesi olarak görünür.

Bu bağlamda Tevhîdî'nin nasıl yetkin/iyi bir insan olunabileceğine dair sahip olduğu düşüncenin, öncelikle insan mahiyetinin ne olduğuna ilişkin bir tanım, bu insan tanımı merkezinde teşekkül eden bir erdemler ve erdemsizlikler şeması ve mahiyetinin farkına vararak iyi bir insan olmak üzere erdemleri elde edecek insan ayrımı üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Bu düşünceye göre yalnızca mahiyetine nispetle belirlenen bir gayelilik içerisinde davranan kişi iyi bir insan olabilir ve iyi insan olmak türüne mahsus kemali bilfiil gerçekleştirmek anlamına gelir. Bu kemal gerçekleşmediği takdirde insanın bil-kuvve yetkinlikleri bilfiil hâle gelemeyecek ve dolayısıyla fert, insan tanımına sahip olsa bile yetkin bir insan olamayacaktır. Bu noktada dikkatimizi çekmesi gereken şey, iyi bir insan olmanın “iyi bir insan olma gücüne sahip insanı” aşan tanımlanmış bir çerçeveye işaretle anlam kazandığıdır. Bu anlamıyla iyi insan olmamızı mümkün kılacak mahiyet, kuvve olarak insanda mevcut olduğu hâlde tahakkuk etmesi belli bir çaba gerektirmektedir.

Böyle bir çerçeve içerisinde, “olması gereken”in ne olduğunu bildiği hâlde, dahilî veya haricî saiklerle “olan”a teslim olmuş bir irade ahlakî başarısızlığı doğurur. Tevhîdî'nin üzerinde durduğu şey işte bu ahlakî başarısızlık olup bu türden bir başarısızlık ancak daha iyi olan ile olan arasındaki ayrım veyahut daha asil ve şerefli olan ile bayağı olan arasındaki ayrım temelinde anlam kazanır. Asil ile bayağı olan arasındaki bu ayrım ise, esas itibariyle Tevhîdî'nin nefis teorisiyle yakından ilişkili olan gurbet tanımından doğar.³ Tevhîdî açısından gurbet hâli, insan nefsinin bir bedende ve insanın da dünyada gurbette bulunduğuna ilişkin bir şuurdan neşet eder.⁴ Buna göre şerefli ve asil davranışlar insanın mahiyetine denk gelen mücerret nefse nispetle tanımla-

3 Ebû Hayyân et-Tevhîdî'de gurbet meselesine ilişkin bir değerlendirme için bk. Vedâd el-Kâdî, “el-Garîb fi İşârâtü't-Tevhîdî”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50/2 (1984) s. 127-59. Adından da anlaşılacağı üzere bu makalede konu, sadece *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'deki birkaç sayfa içerisinde geçtiği kadarıyla ve Tevhîdî düşüncesine mahsus meselelerle ilgisi kurulmaksızın ele alınmıştır.

4 Tevhîdî'ye göre ilâhî bir cevher olarak nefsin kaynağı Gerçek Varlık'tır. Bundan dolayı nefis, cisim gibi zamana ve mekâna tâbi olmayan mücerret ve basit bir cevherdir. bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, nşr. Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1373/1953), III, 202. Tevhîdî'nin nefis ve beden ilişkisi hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak ayrıca bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, nşr. Ali Şelak (Beyrut: Dârü'l-medâ li't-tubâa ve'n-neşr, 1986), s. 186, 231-2.

nirken, bayağı ve birincisine göre değersiz davranışlar insanın cisimsel mahiyetinden kaynaklanır. Bu anlamıyla ahlakî başarısızlık, zorunlu bir insanlık durumu olarak gurbetin beraberinde getirdiği bir şeydir ve ancak insanî davranışlar alanında ortaya çıkabilir.⁵ Tek boyutlu tabii varlık alanında veyahut aklî varlıklar sahasında bu türden bir gurbet durumundan söz edilemeyeceği gibi; ahlakî başarısızlıktan da söz edilemez.⁶ Hâl böyle olunca, erdemın ne olduğu bilindiği hâlde, erdemsizliklerle malul olma anlamında ahlakî başarısızlık, insanın ahlakî doğasını açığa çıkaran bir şey hâline gelmektedir. Tevhîdî, bilgi-fiil ilişkisini düşüncesinin odağına yerleştirmek suretiyle, aslında insana özgü bu ahlakî doğayı açığa çıkartacak bir tartışma alanını gündeme getirmiş olmaktadır.

Tevhîdî karşı karşıya kaldığı bu ahlakî başarısızlık durumunu kendine has üslubuyla oldukça açık bir biçimde dile getirir. Buna göre o, insanın cismanî arzu ve isteklerini nâtık nefsin kontrolü altında terbiye ederek onlar karşısında en azından mesafeli bir duruş sergilemediği müddetçe yetkinliği elde edemeyeceğine inanmaktadır. Ne var ki, bu inanca sahip olmasına rağmen nefret ettiği, bir daha dönmemek üzere uzaklaşmak istediği, bir parçası olarak kalmaktan mutsuzluk duyduğu bu cisimsel doğaya içten içe aşk derecesinde bir bağlılık duyduğunu hissetmektedir.⁷ Bu durumda o, nâtık nefsin kemal talebi ile cismanî arzu ve istekler arasında kalmakta ve cisimsel arzuları tatmine yöneldiği her seferinde istediği şeyin iyi olmadığını bildiği hâlde, onu istemekten kendisini alıkoyamadığı bir durum içerisinde kalmaktadır. Fakat Tevhîdî'nin yaşadığı iç sıkıntısı, sadece onu bir çelişki veyahut kendi doğasından kaynaklanan bir trajedi içerisinde bırakan bu durumla ilişkili değildir. Bir çelişkiyi göze alarak yöneldiği dünya nimetlerine elini uzattığı her seferinde, bunların buharlaşıp gittiğini fark etmesi onu başka bir gerilime daha sürükler.⁸

5 Tevhîdî, filozof Nüşecânî ile bir muhaveresinde bu konuyu ele alır. bk. *el-Mukâbesât*, s. 127-8.

6 Tevhîdî, gurbetin insan varlığının zorunlu bir boyutu olması dolayısıyla insanın karşı karşıya bulunduğu bu ahlakî başarısızlık tehlikesinin, insan dışındaki varlıklarda mevcut olmamasından dolayı bazı insanların insan olmayı bir yük ve ağırlık olarak görebildiklerini ifade eder; bk. *el-Mukâbesât*, s. 128-9.

7 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, nşr. Ahmed Emîn ve Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Lecnetü't-te'lif ve't-terceme, 1370/1951) s. 24-25, 247.

8 Bazı müellifler Tevhîdî'nin dünya nimetlerini kötülediği hâlde, onlara el uzatmaktan kendini alıkoyamayarak bu nimetlere yönelmesini, ahlaksızlık olarak değerlendirmekte ve buradan yola çıkarak onun gerçekte bir sûfi olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Yûsuf Zeydân Tevhîdî'nin sûfi mi yoksa filozof mu olduğunu incelediği bir makalesinde, Tevhîdî'nin 'gerçekte' sûfi olmadığı şeklindeki iddiasını, düşünürümüzün içinde bulunduğu ve gerçekte onun arayışına temel teşkil eden bu çelişki durumlarına dayanarak ispatlamaya çalışır; bk. Yûsuf Zeydân, "Hel kâne't-Tevhîdî sûfiyyen ev feylesüfen", *el-Ebhâs*, 5/1 (1996), s. 100-110. Fakat bu durumları, Tevhîdî düşüncesinin temel sorunlarını ve nihayetinde onun arayışını yönlendiren kaygı hâlinin ortaya çıkmasına sebep olan gerilimi doğuran şeyler olarak görmek daha doğrudur.

Bu durum *el-İşârât*’ta şu şekilde dile getirilir: “Hâlîme gelince, nereden bakarsam bakayım kötü. Çünkü dünya, kendisine dalanlardan olmam için bana bir şey vermedi, ahiret ise beni ahirete çalışanlardan kılacak kadar kişiliğime galip değildi.”⁹ Yine *el-İşârât*’ta o, kendi hâlini anlattığı satırlarda, dünyada ve bir bedende garip olmanın beraberinde getirdiği gerilimi ve bu gerilim içerisinde kemal elde etmenin imkânsızlığını şu şekilde anlatır: “Dışım ve içim birbirine ne kadar da benziyor! Bunlardan ilki o denli kire ve pislîğe bulanmış ki, bana yaklaşmak isteyen hiç kimse yok. Diğerinin ise gurur ve kibriden geçilmiyor, (beni) doğru yola ulaştıracak hiçbir tarafı kalmamış...”¹⁰

Ebû Hayyân et-Tevhîdî’yi böyle bir gerilim içerisinde bırakan şeyin, karşı karşıya kaldığı ahlakî başarısızlık olduğu açıktır. Bununla birlikte o, bu gerilimi modern bazı düşünürlerde olduğu gibi varoluşun özü olarak tasvir etmekle kalmaz. Aynı zamanda bu gerilimi aşmak üzere gayret sarf eder. Zira bu düşünencenin en önemli problemi “insan”dır ve insan sorunu da en temelde bir yetkinleşme problemi olarak ele alınır.¹¹ Bu bağlamda Tevhîdî’nin arzusu, bir kez varolmuş olmanın insana yüklediği mesuliyeti üstlenerek kendi gayesine doğru yönelmiş yetkin bir insan olmaktır. Ne var ki, insana özgü türsel yetkinliğin elde edilmesini mümkün kılacak erdemlerden uzak olduğunda, aslında yetkin bir insan olma imkânı kaybedilmiş olmaktadır. İşte bu noktada Tevhîdî, erdemleri kaybetmenin insan olmanın anlamını ve dolayısıyla bir gayeyi kaybetme anlamına geldiğini fark eder ve erdemsizlikler içerisinde kaldığı bir anda şu soruyu sorar: “Erdemin ve erdemsizliklerin ne olduğuna ve erdemin nereden, nasıl elde edileceğine dair sahip olduğum bilgi, erdemli olmamı ve erdemsizliklerden kaçınmamı gerektirmiyor?”.

Burada Tevhîdî, temelini Meşşâî ahlak felsefesi içerisinde bulduğu hâlde, bu felsefenin cevaplayamayacağı kanaatinde olduğu bir soru sormaktadır. Tevhîdî’nin öncelikle bir soru formunda dile getirdiği bu problem gerçekte Meşşâî ahlak düşüncesine yabancıdır. Zira bu soru Sokratik erdem teorisi açısından olduğu gibi, her ne kadar *Nikomakhos Etik*’te “kendine hâkim olamama” başlıklı bir bölüm açsa da Aristocu ahlak düşüncesi açısından da çelişik ve anlaşılmaz bulunacaktır.¹² Şöyle ki Sokrates, Tevhîdî’nin ifade ettiği şekliyle bir

9 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İşârât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Küveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1981), s. 61.

10 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 61-62.

11 Tevhîdî, insanın en önemli meselesinin yine insan olması gerektiğini şu şekilde ifade eder: “İnsan, insan oluşu mesele edinen varlıktır” (el-insânü mâ eşkele aleyhi'l-insân); bk. *el-Hevâmil*, s. 180.

12 Bildiği hâlde yanlış yapma anlamında ahlakî başarısızlığın Aristocu çerçeve açısından “mantıksal olarak” imkânsızlığına dair bk. Alasdair MacIntyre, *Etiğin Kısa Tarihi*, trc. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yay., 2001), s. 87. Başka bir yerde MacIntyre Tevhîdî’nin

insanın kendine hâkim olamayarak hazza kapıldığını söyleyenlerin görüşünü “gülünç ve saçma” bularak bildiği hâlde başka türlü davranmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹³ Aristo ise Sokrates’in aksine, kendine hâkim olamamaktan dolayı yanlış yapmanın mümkün olduğunu ifade eder ve *Nikomakhos Etik*’te bu konuya ayrı bir bölüm hasrederek Sokratik çelişkiyi aşmaya çalışır. Aklî-hissî, teorik-pratik, bilkuvve-bilfiil ve küllî-cüzî ayrımlarına dayanarak sorunu çözmeye çalışan Aristo da Sokrates gibi yanlış yapmanın, bilgi yokluğu durumunda olabileceğini ifade eder. Ondan farkı, bu bilginin “bir tür bilgi” olduğunu söylemesidir. Ne var ki yanlış yapmanın, ‘bir tür bilginin’ yokluğunda mümkün olabileceğini ortaya koymakla birlikte, David Ross’un da belirttiği gibi, bu tür bir bilginin “nasıl olup da var olmadığını” açıklayamaz. Bu şekildeki söz konusu ayrımlar, Sokratik çelişkiyi açıklama, kısmen de haklı çıkarma yolunda kullanılmış ve Aristo’yu Ross’a göre problemle ilgili gerçek görüşüne uymayan formel bir teoriye götürmüştür.¹⁴

Meselenin bir bilgi sorunu olarak ele alınamayacağını açıkça ortaya koyan belki de en önemli filozof Fârâbî’dir. Fârâbî Sokratik çelişkiye nazarî akıl-amelî akıl ve aklî-ahlakî erdemler ayrımı yoluyla çözüm bulmaya çalışır.¹⁵ Ona göre ahlakî faziletler sadece düşünceyle elde edilemez; bunların ortaya çıkması için sürekli tecrübe sayesinde itiyatların kazanılması gereklidir.¹⁶ Nazarî aklın ve nazarî faziletlerin ahlakî faziletleri ortaya çıkarmasından söz edilemez; hatta onlar ahlakî faziletlerin hangi durumlarda ne şekilde ortaya çıkacaklarına dair bilgiyi de vermezler. Ahlakî faziletlerin ne oldukları ve nasıl elde edilecekleri hakkındaki bilgi, aklın fikir kuvvesinden elde edilir ve bu kuvvenin fazileti, ahlakî faziletlerin ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini bilmektir. Bununla birlikte fikrî faziletler de ahlakî faziletlerin muharriki değildir. Yani fikrî faziletlere sahip olan kişinin ahlakî faziletlere sahip olma zorunluluğu yoktur. Bu an-

bahsettiği türden bir çelişkinin, Aristo’ya göre ancak bireylerdeki kusurlu karakterler ya da akılsız siyasî düzenlemelerin sonucu olabileceğini ifade eder. Bu durumda bahis konusu çelişkiden doğan trajedi, Aristo açısından temel bir insanlık hâli olarak değerlendirilemez ve bu türden trajik bir açmazın kabulünün belirtisi olan, belirli durumlarda Tanssal olana başvurma gerçekte hiçbir anlam ifade etmez; bk. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, trc. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001), s. 235-6. Konuyla ilgili olarak bk. Mehmet Türkeri, “Aristoteles’in Etiğinde Nefsine Hakim Olma ve Erdemle İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2005), s. 77-94.

13 Platon, *Protagoras*, trc. Nurettin Şazi Kösemihal (Ankara: Maarif Vekâleti, 1943), 354e-355c.

14 bk. David Ross, *Aristoteles* (London: Routledge, 1995), s. 232.

15 Aklın kısımları, fikrî gücün işlevi ve erdem türleri hakkında Fârâbî’nin düşüncelerinin ayrıntısı için bk. Fârâbî, *Kitâbü’s-Siyâseti’l-medeniyye*, nşr. Fevzî M. en-Neccâr (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986), s. 50; *Fusûl münteze’a*, nşr. Fevzî M. Neccâr, (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986), s. 50-55.

16 Fârâbî, *Fusûl münteze’a*, s. 30, 54-55.

lamda fikrî faziletler, ahlakî faziletlerin ilkesi vazifesini görür. Adil olma, cesur olma, cömert olma gibi ahlakî faziletler en temelde tederrüb, sürekli tecrübe ve itiyat ile elde edilir. Fârâbî insanda iki katmanlı bir irade ve bir de ihtiyar bulunduğunu ifade eder. Arzunun duyu ve tahayyülden kaynaklandığı durumda ortaya çıkan irade, hayvanlarda da vardır ve yaratılıştan gelir. Arzunun düşünme gücünden kaynaklandığı durumda ortaya çıkan ihtiyar ise sadece insana mahsustur.¹⁷ Buna göre tamamen duyuyla ilgili olan bedensel arzu ve istekleri kontrol ederek onları fikrî kuvvenin öngördüğü faziletlere ulaştırma, ihtiyarla değil; iradeyle ilgili bir şeydir. Bu bakımdan aklî faziletlerin aksine, ahlakî faziletler bedensel birtakım alıştırmalar ve tecrübe yoluyla irademize itiyat kazandırmakla elde edilir.¹⁸

Fakat Ebû Hayyân et-Tevhîdî dünyevî arzu ve isteklere yön veren şehvet ve gazap güçlerinin ve bu arzu ve isteklerin nesnesini teşkil eden varlıkların natık nefse veya insandaki ilâhî cevhere tahakküm etmesinin önüne salt irade terbiyesi ile geçilebileceği kanaatinde değildir. O, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*'de *Tehzîbü'l-ahlâk* müellifi İbn Miskeveyh'e ilâhî bir cevher olan nâtik nefsin cismânî heva ve arzulara galip gelmesi gerektiğinden hareketle, fikrin uykuda olduğunu fakat hevânın sürekli uyanık kaldığı şeklinde bir görüş aktararak bunun sebebini sorar. Sonrasında fikrin akıldan geldiğini ifade ederek, onun daha yüce olduğu hâlde aşağılık bir maddeden kaynaklanan şeyin ona galip gelmesini hayretle karşılar ve doğru yolu göstermesine rağmen aklın yolunun tutulmadığını, fakat düşman olduğu bilindiği hâlde hevânın takip edildiğini söyler.¹⁹ Tevhîdî'nin sorusu meseleyi bilgi probleminin ötesine taşıyarak bir irade sorunu olarak ele almak için bir fırsattır. Fakat İbn Miskeveyh'in Meşşâî ahlak sistemi içerisinde gerçekte bu türden sorulara vereceği bir cevabı yoktur ve Tevhîdî'ye yaptıkları hatalardan dolayı insanları kınamamasını söyler. Bunu ifade ederken insanların bildikleri hâlde hata yapabileceğini kabul etmiş olur, fakat böyle bir hatanın sebebini insandaki cisimsel arzuların daha güçlü olması şeklinde ortaya koyarken gerçekte Aristocu çerçevenin dışına çıkmış

17 Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 72; Fârâbî, *Kitâbü Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2002), s. 105-107.

18 Fârâbî'ye göre nazarî kemalin elde edilmesi, sadece nazarî faziletlerle olmaz. Nutuk gücünün yetkinleşmesi, yani insanın saadete, cisimden mücerret varlıklar mertebesine ulaşması, varlığını devam ettirmede (kıvâmında) maddeye ihtiyaç duymayacak dereceye gelmesi ile mümkündür. Bu dereceye ulaşması ise nazarî faziletlerin yanı sıra, bazısı fikrî, bazısı bedenî olan iradî fiiller ile mümkün olur; bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 106. Hatta nazarî aklı yetkinleştirmeye çalışıp da amelî aklı ihmal edendense amelî aklı yetkinleştirdiği hâlde, nazarî aklını yetkinleştirememiş kişi, filozof adını almaya daha layıktır; bk. Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, s. 100. Zaten birinci kısım fasık olarak nitelenir; bk. Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 103-104.

19 Tevhîdî, *el-Hevâmil*, s. 264.

olur.²⁰ Zira Aristocu çerçeve açısından tıpkı Sokrat'ta olduğu gibi cisimsel arzular hiçbir zaman bilfiil bir bilgiye tahakküm edecek güce sahip değildirlir.

Yine Ebû Hayyân et-Tevhîdî *el-Mukābesât*'ta hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye sorduğu bir soruda bu problemi daha açık bir biçimde dile getirir. Burada o, Sicistânî'ye akıllı ve bilgili bir kişinin niçin pişman olacağı şeyler yaptığını sorar.²¹ Sicistânî ise verdiği cevapta “fikir” ve “reviyye”nin insanın mülkü olmadığını, ona temlik edildiğini; yani başkası tarafından ona verildiğini ifade ederek fikir ve reviiyenin insanın mülkü olması durumunda hata etmeyeceğini ve pişmanlık duyacağı şeyler yapmayacağını söyler. “Ne var ki” der “Bunlar insana temlik edildiğinden dolayı bu mülkün bir kısmı mâlikte kalmıştır.” Bu bakımdan insan eksik olduğundan, bazı hatalar yapabilir. Sicistânî'ye göre insanın hata yapmasının en önemli sebeplerinden biri, sahip olduğu bilginin kendisini hatadan koruyamadığını görerak Allah'a muhtaç olduğunu hatırlamasıdır. Bu şekilde insan, Allah'a döner ve ondan yardım ister. Bu durum rubûbiyetin, dolayısıyla da ubûdiyetin bir gereğidir. Sicistânî'ye göre bu açıklamayı, ancak bir vadide helak olup gittikleri veya büyük bir okyanusun sularında boğuldukları hâlde Allah'ı hatırlarına getirmeyenler inkâr edebilir.²²

Söz konusu probleme Sicistânî'nin getirdiği çözüm, dikkat edilecek olursa, önceki filozofların görüşlerinden ayrılmakta ve Tevhîdî'nin *el-İşârât*'ta serdedeği görüşlerle ilgili ipucu vermektedir. Sicistânî, insanın akıldan ibaret olmadığını ifade etmektedir. İnsan bir “akıl” olmadığı ve nâtık nefis bir cisimle birleşmiş olduğu için, akılda elde edilen yakîn, duyu sahasına intikal ettiğinde parçalanmakta ve sahip olduğu kesinlikten çok şey yitirmektedir. Tam da nazârî kemal olarak adlandırılabilir olan yakîn ve burhan mertebesinde bile insan kendisine hâkim olamıyorsa, ahlakî kemal nasıl gerçekleşecektir? Bu soruya verdiği cevapta Sicistânî kendisinden önceki filozoflardan ayrılarak, Tevhîdî'nin de ifade ettiği üzere, sûflilere ve dinî açıklama tarzına yakınlaşır.²³ Ona göre, insanı bir beden ve nefisten mürekkep olarak yaratan Allah, onun mürekkep bir varlık oluşunda aynı zamanda bir hikmet halk etmiştir. Bir nâtık

20 Tevhîdî, *el-Hevâmil*, s. 26-27.

21 Bu soru, Tevhîdî'nin tam da bilgi-fiil irtibatsızlığı problemini veya Aristo'nun deyişiyile “kendine hâkim olamama” sorununu ele aldığı göstermektedir: “Akıllı, hikmet, sebat, tecrübe ve maharet sahibi bir kişi nasıl olur da pişman olacağı bir şey yapar? [Akla] Tâbi olarak onu takip etmesi gereken bir şeyi [şehvet ve gazap gücünden kaynaklanan arzu ve istekleri] nasıl olur da öne geçirir ve aklının, kendisinden uzaklaşarak kaçındığı, dininin ve mürüretinin kerih gördüğü, âdetinin inkâr ettiği, kendisi dışındaki kişilerin nasihat ederek onu menetmeye çalıştıkları bir fiili irtikap eder? Bu durum onun ihtiyar ve istitaatıyla gerçekleşmiş olup engelleyici bir bağ ve gem vazifesi gören, hâkim ve önder vasıflarıyla nitelenmiş akla sahip olmasına rağmen o, bu fiili işlemiştir.” bk. *el-Mukābesât*, s. 115.

22 Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 115.

23 bk. Tevhîdî, *el-Mukābesât*, s. 115.

nefisten veya akıldan ibaret olmadığı için insan hata yapacak ve aklının kendisini hatadan bütünüyle koruyamadığını görerek Allah’a muhtaç olduğunu anlayacaktır. İnsanın bir “kul” olarak “Rabb’ine” nispetle tanımında ortaya çıkan bu muhtaçlık, ahlaklılığa ilişkin kavrayışa yeni bir boyut katarak Aristocu erdemler şemasına yeni erdemler eklenmesini zorunlu kılacaktır.

el-İşârât’ta Tevhîdî bu muhtaçlık durumundan yola çıkarak ahlakî erdemlerin kazanılabilmesi için irade terbiyesinin yanısıra Fârâbî’de gördüğümüz şekliyle nazarî ve fikrî erdemlere eşlik eden, Gazzâlî’nin deyimiyile “tevfikî erdemler”²⁴ ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. Tevfikî erdemler; Gazzâlî’nin açınıladığı şekliyle hidayet, rüşd, teyid ve tesdîd olmak üzere dört kısımdır.²⁵ İlâhî iradenin insan iradesi ve fiilleriyle ilişkisi dahilinde anlam kazanan bu erdemlerin klasik erdemler şemasına eklenmesi, kuşkusuz erdemler aracılığıyla gerçekleşecek ahlaklılığa ilişkin farklı bir kavrayışın habercisidir. Bu kavrayış, ifade edildiği üzere, mutluluğu arayan insanın bir “kul” olduğunu kabul temelinde anlam kazanarak “kul”un “Rabb’iyle/efendisiyle” ilişkisine özel bir ehemmiyet atfeder. Bu bakımdan sürekli yaratma hâlinde olan, kulun duasına icabet eden ve onun hayatına müdahale etme gücünü elinde bulduran bir Tanrı inancına sahip olan kişi, kendi davranışlarını ilâhî iradeyle ilişkili olarak düşünmek durumundadır. Bu ilişki nihaî kertede ilâhî inayet ve lütuf anlayışını doğurur.

Erdemlerin elde edilmesinde bilgiden veya sürekli alıştırmalarla sahip olunmuş güçlü bir iradeden ayrı olarak ilâhî inayete duyulan ihtiyaç Tevhîdî tarafından *el-İşârât*’ta sıklıkla dile getirilir.²⁶ Kısaca, sûflerin “Bizi bize bırakma” yakarışıyla aynı istikametteki bu ihtiyaç ve inayet düşüncesini ortaya çıkaran şey; var eden, irade bahşederek teklife muhatap kılan ve bu şekilde imtihana tâbi tutan kudret sahibi bir Tanrı inancıdır. Kuşkusuz bu inançta Tanrı ne Aristo’da olduğu gibi âleme doğrudan müdahalesi olmayan, kendisini düşünen düşünce şeklinde anlaşılır ne de insan Platon’da olduğu gibi sadece tümel bir yasanın hükmü altında düşünülür. Burada Tanrı insanın nihaî kaderinin kendisine bağlı olduğu, âleme müdahale gücüne sahip bir şahıs ve insan da neticede bu iradenin hükmü altında olarak düşünülür. Bu şekildeki bir Tanrı inancı ve insan kavrayışı, insana varlık ve irade bahşeden Allah’ın bu irade ve varlığı bütünüyle ona vermediğini ve insanda acz ortaya çıkartacak eksik bir yön bıraktığını ortaya koyar. Tevhîdî bu acziyet durumunu başlangıçta hayretle karşılayarak insanı bir kesret ve imkân durumu

24 bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mizânü’l-amel*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü’l-maârif bi-Mısır, 1964), s. 301.

25 Gazzâlî, *Mizânü’l-amel*, s. 301-4.

26 bk. Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 54-55, 123, 261, 271, 300, 327 vd.

içerisinde ahlakî başarısızlıkla karşılaştıran şeyin bu aciziyet ve irade eksikliği olduğunu ifade eder.²⁷ Elimizde bulunan ilk eserlerinden *el-Hevâmil*'de İbn Miskeveyh'e sorduğu sorularda bu eksiklik ve aciziyet durumuna karşı bir tür isyan üslubu sezilirken, ki İbn Miskeveyh de bu üslubundan dolayı onu kınamıştır,²⁸ *el-İşârât*'ta bu durum büyük bir teslimiyetle karşılanır.²⁹ Dahası, Tevhîdî, hocası es-Sicistânî gibi bu durumun varoluşun sırrını açığa çıkartacak bir hikmetle meşbu olduğunu vurgular.³⁰ Bu hikmet, insanı yaratarak ona irade bahşeden varlığın rubûbiyetinin bir gereği olarak ortaya çıkmıştır.³¹ Bu hikmetle birlikte insanlar kendilerinin Rab'lerine olan nispetini hatırlayabilmekte ve kendi özlerine dair gerçek bir bilgi sahibi olmaları ancak bu sayede mümkün olabilmektedir. Bu şuur içerisinde Tevhîdî insan fiillerini, ilâhî iradeyle birlikte düşünerek ilâhî irade olmaksızın insanın erdemsizlikler karşısında aciziyet içerisinde kalacağını ifade eder ve insanı kendisinden, yani bir kesret ve imkân durumundan kurtararak ona basiret bahşeden şeyin ilâhî inayet olduğunu vurgular.³² Bu durumda insan fiillerini ilâhî lütuf ve inayete birlikte düşünmek, beraberinde lütuf ve inayete mazhar olmanın hangi yolla gerçekleşeceği sorusunu getirir.

Bu inayete nasıl mazhar olunabileceği sorusuna, kendi halinden yola çıkarak *el-İşârât*'ta müstakil bir bölüm tahsis eden Tevhîdî, bu soruyu "hâlimi kendisi üzerine kurduğum kaideler ve ona istinat ettiğim rükünleri"³³ anlatacağım diyerek cevaplamaya başlamaktadır. Buna göre salah ve saadete ermenin yolunu, amelî ve nazarî bir seyr-i sülûkten geçmeye bağlayan Tevhîdî, bu yolu beş aşamada özetlemektedir.

Bu aşamalardan ilkinin nefsin hâlini "riyazet" ve "tehzîb" ile imar eden "men" ve "tenezzüh"le geçirmek şeklinde belirler.³⁴ Bu aşamayı ifade ederken kullandığı terimlere özellikle dikkat edilmelidir. Zira riyazet ve ona karşılık gelen men kelimesi, daha çok tasavvufî bir vecheye işarette bulunurken, tehzîb ve ona karşılık gelen tenezzüh kelimesi Yahya b. Adî'nin ve İbn Miskeveyh'in ahlak felsefesi metinlerine ad olan felsefî bir vecheyi hatıra getirir. Aslında tehzîb ve riyâzetin birlikte zikredilmesi, Tevhîdî'nin, erdemlerin kazanılması ve reziletlerden uzaklaşma yolunda nazarî ve fikrî faziletler ve bunlara eşlik eden bedensel alıştırmaları ihmal etmediğini gösterir.

27 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 271.

28 bk. *el-Hevâmil*, s. 56.

29 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 271.

30 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 262.

31 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 271.

32 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 300.

33 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 184.

34 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 184.

Riyazet ve tehzîbden sonraki aşama ise, “itikadın ve kalbin afetler ortaya çıkaran, hâtırı yok eden, düşünceyi dalalete götüren töhmetten kurtarılması” olarak belirlenir. Üçüncü aşama “amel ve mücadele ile rüsûm sahasını aşma”; dördüncü aşama “kalbin başka bir şeyle meşgul olmasını engelleyecek bir korku hissetme” ve nihayet beşinci aşama “mihnet ve hor görülmeyle karşı sabır talebinde bulunma” şeklinde ifade edilir.³⁵

Böylece Ebû Hayyân et-Tevhîdî, kendisinden önce İbn Miskeveyh, Yahya b. Adî ve Fârâbî gibi filozofların getirdikleri faziletler kavrayışına nispetle aslında daha sonraları Gazzâlî’nin tevfikî erdemler (el-fezâilü’t-tevfikiyye) dediği başka bir erdemler alanını da vurgulamış olmaktadır. Tıpkı Gazzâlî’de olduğu gibi, Tevhîdî de felsefî ahlak düşüncesine ilkelerini veren şehvî-gazabî ve nâtik nefis ayrımını benimsemekte,³⁶ bu ahlak düşüncesinin erdemler tasnifini de olduğu gibi aktarmaktadır.³⁷ Ne var ki, bunun da ötesinde ilâhî inayet ve lutfâ vurgusuyla tasavvufî ahlak alanına kapı aralamakta ve bilgi-fiil ilişkisi sorununa ancak bu sayede bir çözüm bulabilmektedir. Bu çözüm, farklı erdemler veya erdemlerle erdemsizlikler arasında kalmış ve yapması gerekenin ne olduğunu bildiği hâlde, bunun aksini irade etme durumuna gelmiş bireysel iradenin Tanrısal irade tarafından gözetilmesi, esirgenmesi ve doğru yola iletilmesini mümkün kılar.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî’ye göre bu inayete mazhar olan kişi, artık cisimsel doğasının kısıtlamalarını aşarak tamamen ilâhî bir tabiat kazanmış kimse hâline gelir ve “garîb” adını alır. Bu anlamıyla garîb bütünüyle hakikatte yok olmak üzere mahlukattan uzaklaşan kişidir ve bu tanımdaki anlamıyla gurbet insanın aslî vatanından uzakta, imkân ve kesret âleminde bulunması şeklinde başlangıçtaki gurbetten öte bir mana taşır. İlâhî inayet ve lutfâ mazhariyet kazanmış garîb, Tevhîdî tarafından gaybî bilgilerle Allah’tan haber veren ve O’na çağırın kimse olarak değerlendirilir. Dahası garîb O’na tevekkül ederek Allah’ın zikrinde yok olmuş ve O’na yönelerek Allah dışındaki her şeyden vazgeçmiş kimsedir.³⁸ Bu durum, temelde kişinin “iman emanetine” sahip çıkmasıyla gerçekleşir. Bu emanet insan henüz yaratılmamışken Allah’ın ona

35 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 184.

36 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 376-8.

37 bk. Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 127-32.

38 *el-İşârât*, s. 117; Gurbet, esas itibarıyla bir tasavvuf terimi olarak Ebû Hayyân’ın yüklediği anlamla yakından ilişkili olarak sūfîler tarafından kullanılmıştır. bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn* (Kahire: Dârü’l-hadîs, 1983), III, 203-15, 219; İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye* (Bulak: Matbaatü’z-Züheyne, 1270), II, 527-9; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *el-İstulâhâtü’s-süfiyye*, nşr. Mecîd Hâdîzâde (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1423), s. 311-2; Hâce Abdullah-ı Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn* (Kahire: Matbaatü’s-saâde, 1908), s. 41.

sunduğu davete denk gelir.³⁹ İnsan, kendisine verilen bu emaneti takrir ettiği ve Allah'ın rubûbiyeti karşısında O'na ubûdiyeti teslim ettiği hâlde, aynı zamanda başka bir tıynet ve tabiat sahibidir. Bundan dolayı o, iki kutup arasındadır: Allah'a verdiği söze vefa ile kendi tabiatından kaynaklanan gaflet ve unutmama. Bu bağlamda gerçek mutluluğa, kendi tabiatının beraberinde getirdiği reziletlerden uzaklaşarak “iman emanetinin” sorumluluğu içerisinde yaşama sayesinde erişilebileceği ifade edilir. Bu anlamıyla garîbi diğer insanlardan ayıran şey, tabiat ve tıynetinin etkilerinden bütünüyle uzaklaşarak bir anlamda kendinden sıyrılıp⁴⁰ gurbetin ve kesretin kaynağı olan “imkân”ı terk etmek suretiyle gerçek mahiyetine dönmesidir. Seyrüsülûk neticesinde eriştiği bu makam sayesinde garîb, Hz. Peygamber'in “müjdelenen garipler”⁴¹ dediği zümreye dahil olarak ilâhî inayet ve lutfa mazhariyet ayrıcalığını elde eder.

Sonuç

Bir insanın yaptığı şeyin, gerçekte yapmak istediği şey olmayabileceği durumundan yola çıkılarak tartışılan bilgi-fiil ilişkisi sorunu, Sokrates ve Aristo gibi Yunan filozoflarınca bir bilgi sorunu olarak ele alınmıştır. Problemin bilgi değil, irade sorunu olarak ele alınması gerektiği düşüncesinde olan Fârâbî, bedensel alıştırmalar sayesinde kazanılacak irade terbiyesine vurguda bulunmuştur. Bilgi-fiil ilişkisi sorununu düşüncesinin merkezine alan Ebû Hayyân et-Tevhîdî ise, adı geçen filozoflardan farklı olarak sorunun çözümü için başka bir düşünce geleneğine müracaat etmek durumunda kalır. Ona göre ancak sûflilerin “guraba” olarak niteledikleri ilâhî inayete, Gazzâlî'nin deyimiyle, tevfikî erdemlere mazhar olmuş kişilerin erdemsizliklerden kaçınabilecekleri sonucuna varır. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Gazzâlî'de olduğu gibi Tevhîdî'nin de felsefî ahlak birikiminden tevarüs ettiği erdemler tasnifini ve bu erdemleri kazanmak için gerekli fikrî ilkeyi kabul etmekle birlikte başka bir erdemler sahasına dikkat çekmesi ve nihaî tahlilde ilâhî inayete mazhariyet olarak yorumlanabilecek bu erdemleri kazanmanın yolunu tasavvufî riyâzete bağlamasıdır. Böylece irade sorunu etrafında ele alınan “Erdemsizlikten kaçınmak nasıl mümkündür?” sorusuna, insan iradesi ile ilâhî irade arasında ilişki kurularak “Erdemsizliklerden, ancak insan iradesine eşlik edip onu murakabe edecek ilâhî bir inayet sayesinde kaçınılabılır” cevabı verilir.

39 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 118.

40 Tevhîdî, *el-İşârât*, s. 117.

41 Müslim, “İmân”, 232; Tirmizî, “İmân”, 13; Hadisin muhtelif rivayetleri için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikin*, III, 203-15.