

Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi

Bayram DALKILIÇ*

ABSTRACT

Ali ibn Muhammad Abu Hayyân al-Tawhidi (320-414/932-1023) was an Arabic litterateur and philosopher; and author of numerous books which reflect all the main themes of debate and reflection in the cultivated circles of his time. His basic themes are God, Man, Intellect, Soul and Nature. He also has a strong interest in moral questions on both the individual and social level. He was a 'Farabian School' and 'Sicistian School's student.

Tawhidi inquired "the problem of life" in his essay which is named "Risâletü'l Hayât" (The Treatise on the Life) and his other Works. I studied and analyzed the "Tawhidi's Philosophy of Life" according his thoughts in this article. He writes and classifies "the life" in his treatise as ten types. The eight types are about the man. The one of them is about the angels and the other is about God.

Keywords: *Abu Hayyân al-Tawhidi, Philosophy of Life, God and man, Nafs, After Death.*

Ebû Hayyân et-Tevhîdî kimdir? O, hangi dönemde yaşamıştır ve nasıl bir kişiliğe sahip birisidir? Tevhîdî, belli bir ekole ve düşünce okuluna bağlı mıdır? Yoksa o, özgün ve bağımsız bir düşünür olarak gösterilebilir mi? Onun hayat felsefesine ait teorik görüşleri var mıdır? Bu görüşler, belli bir düzen ve sistematik içinde sunulmuş mudur? O, bu konuda bir çalışma ortaya koymuş mudur? Onun hayat felsefesine dair teorik görüşleri, pratik hayat felsefesine yansiyabilecek nitelikte midir? O, bu görüşlerini kendi pratik hayat felsefesine yansıtmış mıdır? Bu çalışmamızda Tevhîdî'nin, Hayat felsefesi konusundaki görüşlerini bu ve benzeri sorular çerçevesinde ortaya koymaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

A- TEVHÎDÎ VE KİMLİĞİ

Ali b. Muhammed el-Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhîdî (320-414/932-1023), Fârâbî (ö.339/950) ekolüne bağlı olan, Fârâbî'nin en seçkin öğrencilerinden olan Yahya b. Adî (ö.379/989) ve çağının ileri gelen filozoflarından İbn Zur'a (ö.399/1008), İbn Sinâ (ö.428/1037), Ebû Reyhân el-Bîrûnî (ö.440/1048) ve İbn Miskeveyh (ö.421/1030) ile çağdaş olup, onlarla bilgi alış-verişinde bulunmuştur. Felsefedeki öneminin yanında edîb, fakîh ve sûfî olan Tevhîdî, Ebû Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî (ö.380/990)'nin öğrencisidir.¹

* **Yrd. Doç. Dr.**, S.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi

1 Bkz. Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Kasım Turhan), s. 167-168, İstanbul, 1992; Necip Taylan, Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi, s. 195, İstanbul, 1991; Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?", D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s. 486, İzmir, 1989

Tevhîdî'nin yaşadığı onuncu yüzyıl, sadece çeşitli ilimlerdeki çalışmaların doruk noktasına ulaştığı bir dönem değil, aynı zamanda sonraki yüzyıllardaki ilmi ve fikri faaliyetleri belirleyecek olan bir devirdir.²

Tevhîdî, Fârâbî Okulunun etkin olduğu bir çağda yaşamasına ve Sicistânî Okulu'nun bir öğrencisi olmasına rağmen, ele aldığı ve değerlendirdiği bazı konularda, kendisine ait görüşleri olan özgün bir filozof olarak kabul edilebilir. O, bağımsız felsefesi ile hem hocasından hem de döneminin ileri gelen filozof ve bilginlerinden farklıdır. Özellikle bilgi felsefesi, onun “mistik ve yalnız” ruhunu yansıttığı gibi eleştirel akla sahip olması da tarih biliminden kelâma kadar neredeyse tüm İslam geleneğine ilişkin ilginç değerlendirmelerini gün yüzüne çıkarmaktadır.³

Bazı araştırmacılar, Tevhîdî'nin edebiyatta, “ikinci Câhız” diye meşhur olduğu tespitinden kalkarak, O'nun bir filozof değil, ancak felsefeyle de ilgilenen bir edip” olduğu görüşüne yer verirler. Bu görüş doğru kabul edildiği takdirde, Tevhîdî'nin kavramlara felsefî ustalıkla anlamlar yüklemesi düşünülemezdi. Onu sıradan bir raportör ve yazarı olarak değerlendirmek, hocası Sicistânî ve halkadaki diğer meşhur filozofların söz ve düşüncelerini kaydeden bir katip saymak pek isabetli bir tespit değildir. Tevhîdî'nin felsefesi, kendi dikkati ve titizliği sayesinde bir araya getirdiği farklı ve zengin felsefî fikirlerden oluşan ilginç bir soy kütüğüne dayanır. Fârâbicilik Çağı'nın bir filozofu olarak Tevhîdî, en az çağdaşları kadar kendi içinde sistemli ve tutarlı sayılabilecek bir felsefî düşünceye sahiptir.⁴

İbn Miskeveyh, adaletin mahiyetine yönelik olan ‘Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl’ adlı eserini Ebû Hayyân Tevhîdî'ye atfen yazmıştır.⁵

Tevhîdî, zamanımıza kadar kalmış olan El-Mukâbesât adlı eserinde Endülüs'ten Horasan'a ve Semerkant'a kadar İslam dünyasının bütün ilim merkezlerindeki felsefe çalışmalarını gösteriyor. Bu kitab, dördüncü hicret asrına kadar hararetle süren çeviri çalışmalarının ne derecede geniş bir alana yayılmış ve feyizli eserler vermeye başlamış olduğunu gösteriyor. Ebû Hayyân, doğrudan çevirmen olmadığı halde, zamanına kadar yapılmış hemen tüm çevirileri gördüğü ve incelediği anlaşılıyor. Onun kitabı özellikle İslam tercüme devrinin doğurduğu sonuçları anlamak bakımından önemlidir. Aynı durum onun Kitâbu'l İmtâ ve'l Muânese adlı kitabı için de söylenebilir.

Tevhîdî, ifadelerinden anlaşıldığı üzere, konuları sadece nakletmekle, iktibas etmekle kalmamakta, genel ve geçerli gördüğü beyanlara da yer ver-

2 Seyyid Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (Çev. Nazife Şişman), s. 27, İstanbul, 1985; Kasım Turhan, Din-Felsefe Uzlaştırmacı Bir Düşünür Âmiri ve Felsefesi, s. 6, İstanbul, 1992

3 Şahin Filiz, “Ebû Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, Bilimname, sayı 2, s. 125, Kayseri, 2003; Şahin Filiz, “Abu Hayyân Al-Tawhidî's Philosophy of “Nafs”, Tabula Rasa, sayı 1, s. 84, Isparta, 2001

4 Şahin Filiz, “Ebû Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, Bilimname, sayı 2, s. 128

5 Bkz. İbn Miskeveyh, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mâhiyat al-Adl li Miskawaih, ed. M. S. Khan, s. 12, Leiden-E. J. Brill, 1964

mektedir. Bir açıdan o, kendisinin de kabul ettiği, benimsediği fikirleri bir araya getirmektedir.⁶

Tevhîdî, hayat hakkındaki görüşlerini yazdığı, “Risâletü'l-Hayât (Hayat Risâlesi)”da⁷ konu ile ilgili gerektiği zaman alıntılar yapmış olsa da, Hayat konusunu sistematik bir tarzda ele almış, değerlendirmeler yapmış, görüşlerini dile getirmiştir. Gerek bu risâlesinde gerekse diğer eserlerinde ağırlıklı olarak da olsa alıntılar yapmış olması, onun düşünce tarihine yaptığı bir katkıdır.

Tevhîdî, ilimlerden bahseden “Semerâtu'l-Ulûm” adlı bir risâle yazmıştır.⁸ Tevhîdî'nin bu risâlesi, “Risâletün fil-Ulûm” adıyla da bilinmektedir ve neşredilmiştir.⁹ O, bu risâlesinde, fıkıhla mantığın, dinle felsefenin irtibatı olduğunu ileri sürmektedir. Bu risâle, ilimlerin taksim ve gayesi hakkında İslam müellifleri tarafından yazılmış bazı kitapların isimlerinden bahsetmektedir. Tevhîdî'nin, yazarlarını vermeyip adını verdiği bu eserler, Kitâbu Aksâmi'l-Ulûm, Kitâbu İktisâsî'l-Fedâil ve Kitâbu Teshîl-i Sübûl'l-Maârif'tir.¹⁰ Tevhîdî bu risâlesinde sırasıyla Fıkıh, Kitap, Sünnet, Kıyas, Kelâm, Nahiv, Lügat, Mantık, Sayılar ve Hesap (Matematik), Hendese, Belagat, Tıp, Nücüm, Tasavvuf başlıkları altında ilim dallarını incelemektedir. Tevhîdî, bu risâleyi ilimleri tafsilatlı bir şekilde değil de özet olarak anlatmak için kaleme aldığını belirtmiştir. Bu risâlenin yazılmasının temelinde, mantık ve felsefenin ilimler arasında yerinin olmadığına dair söylenen sözün bulunduğunu ifade etmiştir. Bu söz, onun aktardığı şekliyle, “Fıkıh'ta mantığa giriş (yer) yoktur, felsefe ile din arasında bağ-bağlantı (ittisal) yoktur, hükümlerde hikmetin etkisi yoktur” sözüdür.¹¹

Tevhîdî'nin bu risâlesi de onun ele aldığı konuyu sistematik olarak ortaya koyduğunu göstermektedir.

Tevhîdî'nin, mütezilî olduğu bu yüzden “Tevhîdî” olarak anıldığı iddia edildiği gibi, onun bu isimle anılmasının, babasının “Tevhîd” denilen bir hurma ticaretiyle uğraşması sebebiyle olduğuna işaret edilmiştir.¹² Tevhîdî'nin kelâmla olan ilişkisi üzerinde ilk ciddi araştırmayı yapan Abdurrezâk Muhyiddin önceki müelliflerin, Tevhîdî'nin mütezilî olduğu yönündeki değerlendirmelerini asılsız bulurken, yine bir Tevhîdî uzmanı olan ve O'nun eserlerini

6 Bkz. Müfit Selim Saruhan, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve El-Mukâbasât Adlı Eserinin Tasavvuf Ahlâkı Açısından Tahlîli”, Tasavvuf, sayı 4, s. 121-122, Ankara, 2000

7 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, “Risâletü'l-Hayât”, Thk. Nşr. İbrahim el-Kilânî, Resâilu Ebî Hayân et-Tevhîdî, s. 269-318

8 İbrahim Agah Çubukçu, Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, s. 134, Ankara, 1992

9 Tevhîdî, Risâletun fi'l-Ulûm, Resâilu Ebi Hayyân et-Tevhîdî, (Thk. Nşr. İbrahim el-Kilânî, s. 319-346; Godefroid de Callatay da Tevhîdî'nin bu risâlesinin sistematik, geniş ve kapsamlı bir sınıflama sunmadığını belirtmektedir. Bkz. Godefroid de Callatay, The Classification of the Sciences according to the Rasa'il Ikhwan al-Safa', s. 2, The Institute of Ismaili Studies, 22 May 2003, http://www.iis.ac.uk/learning/life_long_learning/rasail_ikhwan/rasail_ikhwan.pdf

10 Tevhîdî, Risâletun fi'l-Ulûm, A.g.e., s. 328

11 Tevhîdî, Risâletun fi'l-Ulûm, A.g.e., s. 326

12 Bkz. İbrahim el-Kilânî, Resâilu Ebi Hayyân et-Tevhîdî, s. 28; Mahmut Kaya, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”, D.İ.A., c.10, s. 154

tahkik ve neşreden İbrahim el-Kilânî, onun Mûtezile mezhebinden olduğunu savunmaktadır.¹³

Ancak Mahmut Kaya, mûtezile mezhebine bağlı olanların “Tevhîdî” olarak değil, “Mûtezilî” nisbesiyle anılmakta olduklarını ifade etmekte, ayrıca onun kelâm ilmini ve kelâmcıları ağır bir dille eleştirmiş olmasının da, onun Mûtezilî olduğu iddiasının tutarsızlığını göstermekte olduğuna işaret etmektedir.¹⁴

Tevhîdî, gerçekten Kelâm’a karşı birisi midir? O’nun Ebû Süleyman’ın en yakın öğrencisi olması dolayısıyla eserlerinde Kelâm’a karşı bir tavır sergilediği ve kelâmcıları kıyasıya eleştirdiği, bu nokta dikkate alınırca, onun Mûtezilî olmadığı sonucuna varılabileceğine işaret edenler vardır.¹⁵

Tevhîdî, Kelâm ilmini konusu, amacı ve kullandığı yöntemiyle gerekli bir çaba olarak görür. Bu ilim, halkın yararını ve mutluluğunu gözetir. Ama Kelâm bilginlerinin, nassların bir takım semboller ve örnekler içerdiği gerçeğini bazan gözardı ettikleri de doğrudur; bu durum Tevhîdî tarafından eleştirilir. Kelâmcılar ve filozoflar zorunlu olarak değişik yöntemler kullanırlar, zaman zaman Kelâmcıların bu ayırımı ihmal etmeleri büyük bir hatadır.

Ancak Tevhîdî, bazı eserlerinde bazı Kelâmcıları eleştirmiş olsa bile, Risâletün fi’l-Ulûm’da, Kelâm’ın, ‘Usûlud-din’de itibarlı bir kapı olduğunu, fıkıh ilmiyle ortak yönleri bulunduğunu, onun konularına ve önemine vurgu yaparak işaret etmektedir.¹⁶

Tevhîdî ve Sicistânî, insanın mutlu olabilmesi için zahidliği ve Kelâmcıların tartışmalarından uzak kalmayı tavsiye ederler. Onların ahlak teorileri riyaziyetçi, yani dünya işlerinden çok âhîret işlerine yönelmeye dayanır. Tevhîdî, mutluluk için, dini alanda cedelci tartışmalardan ve Kelâmcıların görüşlerinden uzak kalmayı gerekli görür. Ona göre, bu dünya, Kelâmcıların akıllarıyla uyum sağlamak üzere yaratılmamıştır. Zaten Kelâmcıların tartışmaları da yarardan çok zarar getirmiştir. Bilhassa onların kaderle ilgili münakaşaları, şüphe yaratıp, olumsuz etkiler yapmıştır.

Öyle görünüyor ki, Tevhîdî, bilhassa taassup ve münakaşa düşkün olmalarından dolayı, eleştirdiği devrinin Kelâmcıların 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.¹⁷

Tevhîdî’ye göre felsefe birçok kısmı, muhtelif konuları ve değişik metodlarıyla hep Tevhîd’de son bulur. O, “Tevhîdî gerçekleştirmeyen ve bire delalet

13 İbrahim el-Kilânî, A.g.e., s. 111; Mahmut Kaya, A.g.m., D.İ.A., c.10, s. 155

14 Mahmut Kaya, A.g.m., D.İ.A., c. 10, s. 154-155

15 T. J. De Boer, The History of Philosophy in İslam, trans. E. R., London, 1903, s. 120-121, 13 vd.’dan nakleden Ş. Filiz, “Ebû Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, Bilimname, s. 121; Mahmut Kaya, A.g.m., D. İ. A., c. 10, s. 135

16 Tevhîdî, “Risâletün fi’l-Ulûm, A.g.e., s. 332-334

17 Hanifi Özcan, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?”, D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s. 499

etmeyen sanatlardan Allah'a sığırım" diyerek bu konudaki görüşünü açıkça ortaya koyar.¹⁸

Tevhîdî ve Sicistânî din ve felsefeyi, aynı anda her ikisini de benimsemelerine rağmen, birbirleriyle mezcetmeyi hiç uygun bulmazlar. Onlara göre, İhvan-ı Safâ, Grek felsefesi ile İslâmî nasslan birleştirme girişiminde bulunmuş, fakat başarılı olamamıştır. Çünkü dînî 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 Hıristiyan ve Mecûsîler bile bu konuda felsefeye başvurmamışlardır. O halde aklın vahye tâbî olması gibi, filozofun da Peygambere tâbî olması gerekir. Tanrı'nın vahyi filozoflara da şâmindir. Ayrıca eğer akıl hakikati tek başına 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.¹⁹

Onlara göre, zaten felsefe, ancak insan aklının gidebileceği yere kadar gider ve vardığı netice de şüphe ve müphemlikten yoksun olamaz. Çünkü felsefe, merakla başlar; merakla sona erer, yani felsefî araştırmaya sevkeden baştaki merak, sonda "kesinlik" e ulaşmaz. Bunun sebebi, felsefenin kaynağı olan aklın gücünün sınırlı olması ve vahiy olmasa, çok şeyin bilinemez olarak kalacak olmasıdır.²⁰

B- TEVHİDÎ'YE GÖRE HAYAT ÇEŞİTLERİ VE DERECELERİ

Tabiat ve ruh kavramları bir yanıyla hayatı ilgilendirirler. Hatta bir yerde artık ne ruh, ne de tabiat varlığından söz etmenin bir mânası kalmaz. Yani gerek tabiat gerek ruh, kendi etki ve tepki dünyalarındaki fonksiyonları ne olursa olsun, onlara bu anlamı kazandıracak olan hayat, özellikle 'insan hayatı'dır.

Bu bakımdandır ki, hayat ve onun mahiyeti de, tabiat ve ruhun mahiyeti kadar insanları ilgilendirmemiş bir konu değildir. Hatta çoğu zaman insan, tabiat ve ruh problemlerini incelemeğe nereden başlayacağını ciddi bir karsızlık içinde bir türlü kestiremez, kestirememiştir de. Bu yüzden ki, daha ilk anlarda tabiat mı, ruh mu yoksa hayat mı insan düşüncesinin objesi olmalıdır? sorusu en çok tartışılan konulardan biri olmuş ve bu problem günümüzde dahi önemini muhafaza etmektedir.

Hayat, ya da hayatın bilgisi, bir başka deyişle hayatın felsefesi deyince, hiç şüphesiz sadece insan anlaşılır. Nitekim hayatî fonksiyonlara sahip bütün canlılar, hatta canlı tabiat, böyle bir gaye ile ortaya atılan bilgi süjesine obje durumundadır. İnsan, hayatın bir felsefesini yapmak, ya da noktasını tespit etmek gibi güç bir durumla karşı karşıya kalmaktadır.²¹

18 Tevhîdî, el-İmtâ' ve'l-Muânese, c. 3, s. 135, (nşr. Ahmed Emin, Ahmed Zeyn), Beyrut, tsz;

Bkz. Mahmut Kaya, A.g.m., D.İ.A., c. 10, s. 155

19 Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?", D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s.497

20 Hanifi Özcan, "Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?", D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s.497

21 Bkz. Hasan Küçük, Sistemantik Felsefe, s. 428, İstanbul, 1985

Tevhîdî, nefis ile ilgili olarak pek çok felsefi soru ortaya koymaktadır. Bu sorulardan bazıları şunlardır: Nefs nedir? Yetkinliği nedir? Nefs, ruhtan nasıl ayrılır, nefsin hakikati nedir? Nefs cisim midir? Onun cisim olmasına engel nedir? Nefs, ölümsüz müdür? Eğer ölümsüz ise, onda insanın ne olduğu bilinir mi? İnsan nedir? Nasıl tanımlanır? Bu tanım hakikî (gerçek) bir tanım mıdır? Yoksa aralarında bünye farkı var mıdır? Tabiat nedir? Ruh nefsdan vaz geçebilir mi? Ya da nefis ruhtan vazgeçebilir mi? Akıl nedir? Meydana getirdiği şey nedir? Akıl düşünür mü? Nefs nefes alır mı? Akıl Allah yanında mertebesi nedir? Aktif (etkin) midir? Pasif (edilgin) midir? Ölüm sonrası (*meâd*) nedir? Bu son insan için mi, nefis için mi, yoksa her ikisi için midir? İnsan ferdlerinin nefsleri arasında farklar nedir? Canlı sınıflarının nefsleri arasındaki farklar nedir? Melek canlı mıdır? Eğer canlı dersek onda «hayat» nasıldır? Allah canlıdır, melek canlıdır, insan canlıdır, at canlıdır sözlerinin ne anlamları ve farkları vardır? Tabiat canlıdır veya nefis ve akıl canlıdır denebilir mi?²²

Ayrıca Tevhîdî, âlemin başlangıcı olmaması veya yaratılmış olması, aşağı âlemin üstün âlemden ayrılması, Allah'ın Evvel, Ahir, Zahir ve Batın sıfatlarının anlamları, fiilleri, bunların zorunlu zorunsuz olması, ya da zorunluluk ve zorunsuzluğa bağlı olmayan bir şey olması, kulların onun hakkında bilgisinin doğuştan ve zorunlu mu, akıl yürütme yoluyla mı olduğu, ayrılığın birliğinin (vahdet-i vücûd) anlamı gibi soruları incelemektedir. Yine o, öteki âlem, ahiretin (mead) anlam ve zorunluluğu, nefis ve bedeninin ayrı oluşu, güçleri, mizaç ve tabiatleri, bunların temizlenmesini incelemektedir.²³

Tevhîdî, Nüşecânî'den naklen insanın, tıynet bakımından şahis, ruhen zat, nefis bakımından cevher, akıl bakımından ilah, vahdet bakımından kul, çokluk bakımından tek, nefis bakımından canlı (hayy), ihtiyaç bakımından eksik, talep bakımından tam olarak nitelelendirildiğini aktarmaktadır. Yine onun aktarımına göre insan, âlemin özüdür. Onda her şeyden bir şey vardır. Onun her şeyle ilgisi vardır. Onu yokluktan varlığa çıkararak şey, sahih bir soydur. İnsan hakkında haberler çoktur, onun sırları ilginçtir. Onu tanıyan âlemi tanır. O, görünmeyenlerin örneği, görünenlerin açıklamasıdır.²⁴

Onun belirttiğine göre, insan, ruhuyla değil, nefsiyle insandır. Ruh, nefis için bir alet gibidir.²⁵

Tevhîdî, hayvanların, yapacakları şeyleri içgüdüyle (ilham) yaparken, insanların ise ihtiyarla iş gördüklerini belirtmiştir.²⁶

O, insan ahlâkının üç nefse bölündüğünü, bunların Nefs-i Nâtika, Nefs-i Gazabiyye ve Nefs-i Şehvâniye olduğunu ifade etmektedir.²⁷

Tevhîdî, insanın birbirine zıt olan, doğal ve ahlâki niteliklerini aktarmaktadır.²⁸

22 Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muâne, c. 3, s.106-107; Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s. 74, İstanbul, 1976

23 Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s. 75

24 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 374

25 Bkz. Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muâne, c. 3, s. 114

26 Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 145

27 Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 147

28 Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 149-157

Tevhîdî, insan nefsinin cisim ve beden olmaksızın işlevini yerine getirdiğini, ölümsüz olduğunu, zamandan bir an olduğunu, onun cevher olup, cisim, araz ve heyûla olmadığını, bazı filozofların ve hocası Ebû Süleyman'ın sözlerine atfen aktarmaktadır. El-İmta' ve'l-Muânese'nin 13. geceki dersi "nefs" konusuna ayrılmıştır.²⁹

Tevhîdî, hayat konusundaki görüşlerine el-Mukâbesât adlı eserinin bazı bölümlerinde ve özellikle 54. Mukâbese'de, "Fî Fadîleti'l-Akl ve Kıymeti'l-Hayât ve Meziyyeti'l-Âfiyet" başlığı altında da yer vermektedir.³⁰

Ebu'l Kâsım İsâ b. Ali'ye referansla, Tevhîdî, hayatın hem sevinç hem de üzüntünün kaynağı olduğunu, ölüye bakıldığı zaman ondan korkulduğunu ve bir an önce gömülmesinin istendiğini belirtmektedir. Onun belirttiğine göre, İsâ b. Ali, "insanın beşiği olan hayatın, canlılar ve insanlar arasındaki ilişkiyi sağladığını" ve "Allah'tan iyi ve hoş bir hayat, faydalı bir akıl, devamlı bir afiyet istememiz" gerektiğini söylemiştir.³¹

O, Ebû Bekr el-Kurâsî'den naklen hiçbir insanın hayat, nutk ve ölüm konusunda diğerkinden üstün olmadığını ifade etmiştir.³²

Tevhîdî'nin Ebu'l-Kasım Müctebâ el-Antâkî'den naklettiğine göre, hayat, tabîî ve arazî olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi, ölüm de yine tabîî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tabîî hayat ma'kul akılla ilgili iken tabîî ölüm ise duyulurlar ve görülürler alemleri ile ilgilidir. Arazî hayat, insanın ve davranışlarının iyi olmasıdır. Arazî ölüm ise insanda bulunan cehalettir.³³ Yine o, Ebû Bekr es-Saymûrî'den, "ilim yaşayışı esnasında bir kişinin hayatı, cehl ise onun ölümüdür. Cahil yaşarken ölü ise öldükten sonra acaba nasıldır? İlim yaşayışı esnasında kişinin hayatı ise öldükten sonra onun canlı olduğu konusunda şüphe yoktur"³⁴ şeklindeki sözlerini aktarmıştır.

Tevhîdî, insan hayatı ve hayatın sınıfları konusundaki kendi görüşlerini, değerlendirmelerini ve düşünürlerin bu konudaki fikirlerini, "Risâletü'l-Hayât" adlı eserinde ortaya koymaktadır. İbrahim el-Kilânî, söz konusu risâleyi, "insanın yaşadığı hayat çeşitleri ve bunların dünyevi ve uhrevi sınırları ve örtülerinden, insanın aklî ve nefsi olgunluğa doğru yükseldiği hayat biçimlerinden bahseden felsefî, tasavvufî bir risâle"³⁵ olarak değerlendirmektedir.

Tevhîdî, insan hayatını, "her nefis için hoş olan ve her his sahibince arzulanan hayatın sınıflarını açıklamak"³⁶ ve "insan hayatına dair önceki düşünürlerin görüşlerini, bu görüşleri benimsediğini hissettirerek nakletmek"³⁷ şeklinde iki kısmında ortaya koymaktadır.

29 Bkz. Tevhîdî, A.g.e., c.I, s. 198-206

30 Bkz. Tevhîdî, el-Mukâbesât, (nşr. Hasan el-Sendûbî), s. 234 - 238, Mısır, 1929

31 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 234

32 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 144

33 Bkz. Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 146-147

34 Tevhîdî, el-Mukâbesât, s. 201

35 İbrahim el-Kilânî, Resâilu Ebî Hayyân et-Tevhîdî, s. 273

36 Ebû Hayân et-Tevhîdî, "Risâletü'l-Hayât", (Thk. Nşr., İbrahim el-Kilânî), Resâilu Ebî Hayân et-Tevhîdî, s. 275-292

37 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayât, A.g.e., s. 292-318

Tevhîdî, hayat sınıflarının on tane olduğunu, bunlardan sekizinin insanla ilgili olduğunu belirtmektedir. O'na göre insan hayatının sekiz sınıfı şunlardır:³⁸

- 1- His ve Hareket Hayatı
- 2- İlim ve Basiret Hayatı
- 3- Amel ve Çabalama Hayatı
- 4- Ahlâk ve Seciyye Hayatı
- 5- Tedeyyûn ve Sekînet Hayatı
- 6- İlk Kemâl (Olgunluk) Hayatı
- 7- Zan ve Tevehhüm Hayatı – Zıkr (Övünme) Hayatı
- 8- İkinci Kemal (Olgunluk) Hayatı – Akıbet Hayatı

Tevhîdî, insanın bu hayat sınıflarını basamak basamak, birinden diğerine doğru geçerek yaşayacağını belirtmektedir.

İnsanla ilgili olan bu sekiz hayat sınıfı dışında bulunan diğer iki sınıfa gelince, bunlardan biri "Meleklerin Hayatı (Hayâtü'l-Melâike)" diğeri ise Allah'ın canlı olmasıdır. Tevhîdî, insanla ilgili olan hayat çeşitlerinin ve meleklerin Hayatı'nı isimlendirirken "Hayat" terimini kullanmakta, ancak onuncu ve son olarak Allah'ın diriliğinden söz ederken bu terimi Allah'a izafetle, 'Hayâtullah' şeklinde kullanmamaktadır.

O, bir başka eserinde melek ve Allah için "hayy" denildiğini ve denilmesi gerektiğini, hayy ya da hayatı sınırlandırmakla, Allah'ı nitelemeye güç yetiremeyeceğini ifade etmektedir.³⁹

Ancak burada hemen şunu vurgulayalım ki, Tevhîdî, bu iki sınıfın künhünün bilinmemesi, aklın bunları anlatma, tanımlama, sınırlama zorluğu gibi nedenlerle ele alınmayacağını belirten ifadelerinde "Hâtâni'l-Hayâtâni – Bu iki hayat" biçiminde ikisi için de "Hayat" terimini kullanmaktadır.⁴⁰ Gerçi, daha önce de belirttiğimiz gibi o, "Hayatın on sınıf" olduğunu ifade ederken de "hayat" terimini kullanmıştı.

Tevhîdî, Hayat sınıflarını bu şekilde adlandırdıktan sonra, sırasıyla, insan hayatının sekiz çeşidini incelemektedir. Biz de şimdi bu çeşitleri sırasıyla ortaya koymaya çalışacağız.

1- His ve Hareket Hayatı: Bu, insanın duyduğu, hissettiği, hareket ettiği, tat aldığı, nimetlendiği, şikayet ettiği ve acı duyduğu hayattır. Bu hayat, insanın diğer hayvanlarla, mesela at, eşek, domuz, maymun ve diğerleriyle ortak olduğu hayattır. Bu hayat duygu, hareket ve gıdaya dayalı olan ve bekaya, ebediyete ihtiyaç duyan hayattır.

Bu sebeple "Bu canlı, bu canlıdan daha fazla yaşar" denmez. Şöyle denir: "Zeyd Amr'dan daha yaşlıdır. Yani yaşça ondan daha büyüktür. Belki şöyle de denir: "Bu hayvan, bu hayvandan daha yaşlıdır. Yani hayat süresi daha uzundur" Ancak "hayatın kendisinde (fi nefsi'l-hayat), o cinste, türde, fertte biridir."⁴¹

38 Bkz. Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 279

39 Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muânese, c. 3, s. 123

40 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 280, 290

41 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 280-281

2- İlim ve Mârifet Hayatı: Bu hayat, Tevhîdî'nin insan hayatının derecelerini sıraladığı, daha önce belirttiğimiz yerde “İlim ve Basiret Hayatı” olarak geçmektedir. Ancak O, burada “basiret” kelimesini kullanmamıştır. O'na göre bu hayat, ilim, marifet, anlama (fehm), dirayet, ezberleme, rivayet etme, hikmet, araştırma, hüküm çıkarma, soru sorma ve cevap verme hayatıdır. Bu hayat, ilahi destek ile beşeri isteğin iyi niyet, devamlı çalışma, nefsi sevgi, arzu (istek), ruhî letafet ve mizaç inceliğiyle birlikte fayda sağlar.⁴²

Tevhîdî, birinci sıradaki hayatın, yapı ve fitratla birlikte beşerin doğal yapısının sureti olduğunu ve bundan dolayı diğer canlılarla ortaklık olduğunu vurgulamaktadır. Bu ikinci hayatın ise, sahibini olgunluğa ve isteklerin sağlanmasına götürür. İlave olarak da bu hayatta, hazza, muttali olmaya, sülûka, bir işe karar vermeye ve onda ısrar doğrultusunda vaki olan durumun gelişmesine doğru götürdüğünü belirtmektedir.⁴³

Tevhîdî'nin belirttiğine göre, bu hayatın yaşanmasındaki eksiklik ise, sahibini, daha önce bahsedilen hayvanların durumuna düşürür. İnsan, cevher, fikir, unsur, şekil, nefis bakımından daha yüksek olsa da, bu hayatın sahibi, yeniliklerin faydalarını alarak, tahkik edilmiş bilgileri iktibas ederse, ruhani ve latif yoğunluklu varlıklar olan meleklerle benzer. Bu konuda şöyle denir; “Alim, hamaldan daha uzun ömürlüdür, yani inkar olunmayan ve uzak olmayan, açıkladığımız bu hayatta çok yaşar.”⁴⁴

3- Amel ve Çalışma Hayatı: Bu hayat, salih amel hayatıdır ki, kaldırma ve koyma, alma ve verme, doğruluk, veda ve riayet, zamanı güzel kullanma ve vadini tutma ile ilgilidir.

Bu hayat, daha önceki iki hayata eklenirse insan olgunlaşır, değeri artar, derecesi yükselir, şerefi ve izzeti ebedî olarak artar, sonsuzluk giysisini giyer, mutluluk yoluna erişir ve melekler zümresine karışır.⁴⁵

4- Diyanet ve Sekinet Hayatı: Tevhîdî, daha önceki sıralamada bu hayatı beşinci sırada saymasına rağmen, burada dördüncü sırada açıklamaktadır. Bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Tevhîdî'ye göre bu hayatın sahibi, onunla iki dünya hayrına nail olur.

Dinlilik, eksik olanı olgunlaştırır, şifa sunar, hastayı iyileştirir, eksikliği doğrudur, körü iyileştirir, sapkını doğru yola iletir, eğriyi düzeltir.

Bu sebeple, onun nassına delaletten sonra, ona yapışmakta özümlü olmaz.⁴⁶

5- Ahlâk ve Seciyye Hayatı: Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Tevhîdî, hayat sınıflarından bahsettiği yerde bu hayatı dördüncü sırada saymıştı. O, burada Ahlâk'ı diyanet ve sekinet'ten ve ameli salih'ten sonraya bıraktığını, zira, 'huluk'un, lafız olarak 'halk'a bağlı bulunduğunu belirtmektedir.⁴⁷

42 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 281

43 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 281-282

44 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 282

45 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 282-283

46 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 283

47 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 283-284

Tevhîdî, önceki ve sonraki filozofların Ahlâka dair kitaplar yazdıklarını, ahlâkın, kaynaklarını isimleri ve sıfatlarıyla, onun tanımlarını, özünü ve ayrıntılarını bildirdiklerini, iyi ve kötü ahlâka işaret ettiklerini, iyi olan ahlâka çağırduklarını, örnekler verdiklerini, ona dair söz ilave etme yolunu kapatıklarını, bu nedenle bu konuda insanlara ahlâktan söz eden tafsilatın dışında, ona işaret eden cümlenin yeterli olacağını ileri sürmektedir. Tevhîdî, burada ahlâkı açıklama konusunda ayrıca ilave yapılırsa, daha önceki yapılan din, amel ve bütün diğer konularda söz konusu edilenlerin açıklamasının gerekeceğini ifade etmektedir.⁴⁸

6- İlk Kemal (Olgunluk) Hayatı: Bu hayat, daha önce sözü geçen hayatların hepsinin birleştiği bir hayattır.

Ona göre, eşya tektir. Eşyanın sureti, onlara muhaliftir. Böylece uygun olan eşya, uygun olmayan eşya gibi değildir. Bu o kadar açıktır ki, burhan gerektirmez. Kim bu hayatı kazanırsa, şanı yücelir, mekanı şereflenir ve kurtuluşa ulaşır.⁴⁹

7- Zan ve Tevehhüm Hayatı: Tevhîdî, bu hayatla insanda söz, zikir, ün, övgü, şöret çokluğunu kastettiğini belirtmektedir. Evvel (İlk olan) şöyle dedi: “Övgü, ebediliktir”.⁵⁰ Burada Tevhîdî’nin bahsettiği ilk nedir? Bu bir insan mıdır? Yoksa, ilk varlık olan Allah mıdır? Bu ilk bakışta anlaşılılmamaktadır. Ancak, O’nun burada “ilk”ten kasdının Allah olduğu düşünülebilir.

Tevhîdî, insanın ebedilik hissine kapıldığı zaman, her yöndeki isteğinde gayretkeşlik yaptığını, her bakımdan hayallere kapıldığını, her uyanıklıkta temennide bulunduğunu, herkesin mizacı, eksikliği, fazlalığı, aklı, görüşü, sezgisi ve düşünüşü gereğince vehimlere kapıldığını belirtmekte, bu amaç ve niyet sahibinin, Cenab-ı Hakk’ın bekâsından gafil olduğu zaman, daha önce belirtilen his ve hareket hayatı gibi, övünme, şan ve şöret hayatını kazanmaya çabalayacağını ileri sürmektedir. Bundan dolayı insan üremeyi istemiştir. Çünkü o, türün bekâsını, şahsın bekâsına benzeterek hayal kurmuştur. Bu sebeple, onun nesli, yani ‘ondan üredi’, onun sülalesi yani ‘ondan çoğaldı’, demektir.⁵¹

Tevhîdî, hayat ve bekâ, ayş ve devam, sebat ve huld, kevn ve vücud arasındaki farkın apaçık olduğunu belirtmektedir. O’na göre, bekâ, hayattan daha geneldir. Çünkü “hays” olan için de “bâkî”, “hays olmayan için bâkî” denir. Hayat, hiss’te söz konusudur, çünkü hareketle ilgilidir. “Bakî”, hareketle ve hareketsiz olur. “Ayş”, lefafet bakımından hayat maddesinden daha kuvvetlidir. “Falan, maaş talebiyle çıktı” denir. Fakat hayat, bu çıkıştan önce vardır. Bundan dolayı Allahü Teâlâ hakkında “Hays”, denir fakat “Âiş” denmez.⁵²

‘Sebat’a gelince, onda devamlılığa işaret söz konusudur. Onda, uzunluk (imtidâd) arızıdır. “Devam”da ise uzunluk daha açıktır. Şu kadar var ki, bu uzunluk duyulur (mahsûs)dadır.

48 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 284

49 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 284-285

50 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 285

51 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 285-286

52 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 286

Huld, uzunlukta daha belirgindir, taraf, yön söz konusu değildir.

Kevn, zamanın hareketi ve sonradan olanların eserindedir.

Varlık (vücut), bu kabilden değildir. Çünkü o, hakikatte, zamanın onu kuşatması ile alakalıdır, ancak dehr, "zamanın anası" olarak kullanıldığında istiare yapılmış olur. "Dehrin çocuğu" nitelemesi yapıldığında ise, ondan maksat, "zaman"dır.⁵³

His sahasındaki her gizli olan şey, akıl sahasında yok olur. Akıl fezasında yok olan her şey, his sahasında gizlenir.⁵⁴

His beldesi, akıl beldesi için örtüdür. Çünkü, his, nuru aydınlık ve parlak olsa bile ay gibidir, kamerîdir. Akıl nuru, aydınlık, parlak olmasa bile şemsîdir, güneş gibidir. Çünkü, ay, güneşin etrafında dönmektedir.⁵⁵

Tevhîdî, bu kısımda, zamanla ilgili kavramlar üzerinde durmuş ve onlar arasındaki farklılıklara işaret etmiştir. Ayrıca, görünür ve görünür olmayan şey ve durumlarda yargının nasıl verilmesi gerektiği konusunda muhataba görüşlerini aktarmıştır. Konu, biraz giriftleşmiş, temel konudan uzaklaşma ortaya çıkmış gibidir. Tevhîdî, bu durumun farkındadır. Bu konuyu ortaya koymakla asıl konudan uzaklaşıldığını, yine konuya dönülmesinin uygun olduğunu ifade edip, insan hayatının sekizinci derecesine geçmektedir.

8- İkinci Kemal (Olgunluk) Hayatı - Akıbet Hayatı: Bu hayat, ölüm olarak adlandırılan dünyadan ayrıldıktan sonraki hayattır. İctihad, çalışma, çabalama, güven, tekellüf, ayakta durma, oturma, ibadet, zahidlik, yorgunluk, endişe, soru sorma, cevap verme, yardımlaşma, v.b. her şey bu hayat içindir. O hayat, nihai amaçtır ve varış orayadır. O, örnekle görülür. Ondan başkası gölgedir, izdir, uyanıklık öncesindeki rüyadır.⁵⁶

Yunan filozoflarının, İlahiyatçıların, Tabiiyatçıların, öncekilerin ve sonrakilerin, diğer hayatları kuşatan bu hayat konusundaki çabaları, kutsal bir alanda ve ünsiyet arzusuyla, mutluluk ve ebedî kalış arasında olmuştur.⁵⁷

Tevhîdî, bu akıbet hayatı hakkındaki kendi düşünce ve arzularını şöyle dile getirmektedir: "İlahi nurla, bunun hepsini hissettiğimiz zaman, bize yürür, bizde nuru ıştır, kendisinde şüphe olmayarak yakînî olarak onu buluruz. Apaçık olarak, aynasız ve yansız, ona şahit oluruz. Aklî apaçıklık, hissî kıyastan üstündür. Çünkü akıl efendi, his köledir. Efendinin şahidliği, kölenin şahidliğinden üstündür. Bu nedenle biz, nefislerimizi ve güçlerimizi, kuvvetlerimizi, her türlü renkten, her türlü tat ve ekşilikten, her türlü gevşeklik ve üstünlük taslama ve övünçten uzaklaştırdık.

Bu hayata rağbet ederek, bu melekûtu arzulararak, bu akıbeti yükseler, içteki ve dıştaki bütün kötülük kanallarını kaldırdık."⁵⁸

Tevhîdî, adalet ve güvenlik beldesine yola çıkan kimsenin, yolunda, her türlü zorluğun ve güçlüğün -bu kısa hayatla, zor yaşantı ile, eziyet verici

53 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 286-287

54 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 287

55 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 288

56 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 288-289

57 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 289

58 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 289

sıkıntılarla, ara sıra olan zorluklarla ve sıkıntı veren afetlerle değil- bulunduğunu belirtmektedir. O, akıbet hayatı ile ilgili açıklamasını, “Her şeyin melekûtu elinde olan Allah”⁵⁹ tan durumumuzu, kolaylıkla, kararlar, kalbin rızası, nefsin teslimi, ruh inceliği, temiz kalb ve kabul olunur yakınlıkla, sıkıntı üstüne sıkıntı ile bu zorluklardan, gizli olan durumlara çevirmesi” dilekleriyle tamamlamıştır.⁶⁰

Tevhîdî, insan hayatının dereceleri olan bu kısmı tamamladıktan sonra diğer iki hayat bölümü hakkında, özellikle bunlara dair bilgi sahibi olunamaması hakkında görüşlerini dile getirmektedir. Ona göre, biri “meleklerin hayatı”, diğeri “Allah’ın hayy olması” olan bu iki hayat, vehimle bunların künhünün bilinemeyeceği, nutkun bunların hakikatini ve niteliklerini kavrayamayacağını, bunları yüceltmek ve hakkını vermek ve bunun sunulması konusunda herhangi bir cümlenin yetmeyeceğini, nice cümlenin onların tafsilatını açıklamakta ve nice tafsilatın onların açıklamasında durakaldığını belirtmektedir.⁶¹

Tevhîdî, insanın bu konularda konuşmakla yükümlü olmadığını, “sağlam olmayan gemiye binmekle yükümlü olmadığımızı”⁶² ifade ederek anlatmaktadır. Çünkü, insanlar, mekânî, zamanî hayalî, vehmî, varlıklar olup var olanları taksim edicilerdir, onlar bilgisizlik ve eksiklik özelliklerine sahiptir. İnsan, idrak ettiği bazı şeyleri, ancak saf bir tabiatla eder, iç dünyası saflaştığında, taksim ettiğinde vehimlerden uzaklaştığında, hislerinden kurtulduğunda, onun şu anki zamanı, dehrin üzerine çıktığında idrak eder. Akıl rehberliğini yaptığı zaman insan bazı şeyleri kavrar.⁶²

Yine o, bilinmeyen konularda susmanın, bilinen konulardaki bilgisizlikten daha değerli olduğunu, Bir olan Allah hakkında bilinmesi mümkün olmayan soruları sormasının insana gerekmediğini de vurgulamaktadır.⁶³

Tevhîdî, bu ifadelerinde insan bilgisinin oluşum biçimini anlatmakta ve onun mekan ve zaman alemine ait hayal, vehm, zan sahibi varlık olduğuna işaret etmektedir.

Tevhîdî daha sonra bilginin oluşmasında aklın rolüne vurgu yapmaktadır. “Akıl bize ışığı yayar ve bize cevherlerini ve incilerini saçar, bir heyûla olarak onun gölgesinde durduğumuzda, çok önemli bir nasibi kaybederiz, geçici olan her temenniye yöneliriz. Bu tarzda karar kıldığımızda, heyula, suret, şekil, tıynet sınırlaması konusu dışında olan bu iki hayat (meleklerin hayatı – Allah’ın hayy olması) hakkında konuşmak haram olur. Ancak burada yaptığımız gibi onlara delalet eden müstear isim yönünden konuşabiliriz. Yeteri kadar söz ettik, eğer açıklama konusunda başka yönden yorumlamak isteseydik bundan aciz kalırdık”⁶⁴

59 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 289-290

60 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 290

61 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 290

62 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 291

63 Tevhîdî, el-İmta' ve'l-Muânese, c. 3, s. 125

64 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 291

C- TEVHÎDÎ'NİN HAYAT FELSEFESİ KONUSUNDA DÜŞÜNÜRLERİN GÖRÜŞLERİNE DAİR DEĞERLENDİRMELERİ

Tevhîdî, hayat çeşitleri hakkında verdiği bu bilgilerden sonra Yunan filozoflarının ve diğer düşünürlerin konuya ait sözlerini aktarmaya dair verdiği sözü hatırlatarak, bu konuya dönmektedir. Bunu yapmakta, daha önce verilen bilgilere destek, konunun hakikatine dair uyarı ve arız olabilecek şüpheyi yok etme vardır. Tevhîdî, bir konu hakkında başkalarının sözlerini dinleme konusunda şöyle bir yöneme de dikkat çekmektedir: “Biz bir konuda söz söylemede bir kuvvet bulduğumuzda, Allahu Teâlâ'nın dilemesiyle dinlemede pürüzsüzlüğü artıran, anlamada güzelliği artıran, nefiste güvenilirlik kazandıran şeylere ulaşırız.”⁶⁵

Acaba Tevhîdî, bu konuda hangi Yunan filozoflarından ve başka düşünürlerden görüşler aktarmaktadır? Onların hangi görüşlerine yer vermektedir? Şimdi bu sorulara cevap aramaya çalışalım.

Tevhîdî, ilk önce Homeros (M.Ö. 700)'tan bir söz aktarmıştır: Homeros, “Allahu Teâlâ'ya itaat etme imkanı olup da, hayvanlara ve vahşilere uyanlara ve buna çağıranlara şaşarım” demiş, bir öğrencisi, “Belki onlar hayvanların öldüğü gibi kendilerinin de öldüklerini gördükleri içindir.” dediğinde Homeros, “Bu sebeple onlara hayretim daha da artar. Onlar ölü beden giydiklerini sanıyorlar, bu bedende ölümsüz bir canlı nefsin bulunduğunu düşünmüyorlar.”⁶⁶

Tevhîdî, Homeros'un bu sözlerinin, hayvanlar ve vahşilerden farklı olan, akıl, ayırt etme, marifet ve ilim gibi faziletlerle nitelenen insanın, hikmeti değerlendirmekten uzak olan ve her tarafından şüpheyle sarılmış olan bazıları için açıklama, fayda ve tam bir kınaması ve uyarması olduğunu belirtmektedir. O, bu dünyada, öbür dünya mutluluğunu artırmak konusunda çalışma ve çabalama gerçekleşirse, hiçbir şeyin kaybolmayacağını ve eksilmeceğini, bâki kalacağını, artacağını, eğer birincisindeki çiçeklenmeden sonra ikincide meyve olmazsa, öncesinde va'dolunduğu gibi güçlük hafiflemese, zahirdeki eksilme gibi batında tamamlanmazsa, görünürde açık olduğu gibi gayesinde gizlilik olmazsa, hikmetin kötü, kudretin eksik, cömertliğin yok olacağını, yeisin ortaya çıkacağını, ümitsizliğin artacağını, umudun yok olacağını vurgulamaktadır. Bundan da o, Allah'a sığınmaktadır. Tevhîdî, insanın gözle müşahade ve akılla idrak etme bakımından başlangıçta hayvanlardan ve vahşilerden farklı olduğu gibi, sonrası bakımından da müstefad akıl itibariyle, önce ve sonra konusunda hüküm veren ayırt etme gücü ve hevâdan uzaklaşma düşüncesi ile de onlardan farklı olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁷

Tevhîdî, Sokrates'in (469-399), bu konudaki, “Aklî olarak yaşayabilmek için tabii olarak yaşıyoruz. Tabii yaşayışta, biz aklî yaşayış için ona ihtiyaç duyarız, tabii kuvvete zorunlu olanın ve ihtiyacı olanın dışında daha fazla

65 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 292

66 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 292

67 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 292-293

şey vermeyiz”, sözünü aktardıktan sonra, bu erdemli kişinin söylediği sözün açık olduğunu, bu sözün yorumu ihtiyacı olmadığını, her bakımdan açık bir ibare olduğunu belirtmiştir.⁶⁸

Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak bir takım deliller ileri süren ilk filozoftur. Bu sebeple onun ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettiği söylenir. Bu hususta Sokrates için karakteristik olan fikir, ruhun beden karşısında müstakil ve hakim bir mevkie sahip olduğu kanaatidir. Ruh, bedene ait ihtiyaç ve zaruretlere baskısından kendini kurtarabilir; bunun için de beden üzerinde hükümran olabilir; gerçek mutluluk da ruhun beden karşısındaki bu müstakil ve hakim oluşundan doğar. Sokrates, bu fikirlerini bir görüş olarak değil, bizzat yaşayarak ortaya koymuştur.⁶⁹

Zeyd b. Rifaa, bir öğrencisine, “Bedenin ölümünden korkma! Fakat nefsin ölümünden kork!” demiş, öğrencisi de “Niçin nefsin ölümünden kork! dedin? Nefs-i nâtika, sana göre ölmez” diye sorduğunda, Zeyd b. Rifaa, “Nâ-tika, nutk sınırından hayvanî sınıra geçtiğinde, onun cevheri iptal olmazsa bile onun akli hayatı ölmüştür” diye cevap verdi.⁷⁰

Tevhîdî, Ebû Süleyman’ın, Zeyd b. Rifaa’yı ölümlü ilgili bu sözünde doğruladığını belirtmektedir. Çünkü nefs, doğru bilgilerle, yakîni inançlarla, itidalli hareketlerle ve gerekli eylemlerle aydınlanır. Aynı şekilde, bilgisizliklerle, bozuk görüşlerle, uyumsuz hareketlerle ve kötü eylemlerle de karanlığa gömülür. Fani olana rağbet eden fanidir, bâkî olana rağbet eden bâkîdir.⁷¹

Tevhîdî’nin bildirdiğine göre Sophocles (496-406), “Tabîi hayattan başka hayatı olduğunu bilmeyen kötüdür, mutsuzdur. Bu tabii hayat, kaybolan gölgeye, hemencecik kuruyan bitkiye benzer. Bu hayatın sahibi, yeryüzünde az kalır, hayvanlar gibi yaşar. Ancak bu hayatla birlikte nefsi hayatı olduğunu bilen ve bu hayatı nutk ile besleyen ölümlü değildir. O, fiilleriyle Allah’a uyan bir bâkîdir.”⁷² şeklindeki sözleriyle dünya hayatı ve ahiret hayatına dikkat çekmektedir.

Tevhîdî, Platon (428/427-348/347)’un “Dünyadan ayrılmaya çabalamanız ve koşmanız, düğün yemeğinden ailenizin – dostlarınızın yanına ayrılmaya çabalamanız ve koşmanız gibi olsun” dediğini aktarmakta ve bu benzetmenin açık ve doğru bir benzetme olduğunu belirtmektedir. Ancak o, “eğer Platon, dünyadan ayrılmaya koşmanız, zindandan güzel bahçelerdeki sevdiklerinize gitmek için koşmanız gibi olsun” deseydi daha güzel olurdu demektedir.⁷³

Konuyla ilgili olarak Platon’un şu fikirlerine yer vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Platon’a göre, dünyadaki hayatında ruha sadece karanlık ve şuursuz bir fikir, bir his kalmıştır. İşte bu sebeptendir ki, ruh objeleri her görüşünde ideleri hatırlar. Yani ruh etrafındaki münferit objeler arçılıyla sü-

68 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 294

69 Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 193, Konya, 2000

70 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 294

71 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 294-295

72 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 295

73 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 295-296

rekli ideler alemini hatırlamaktadır. Bu, bize ruhun, önceden yaşamış olduğunu, ölümden sonra da yaşayacağını gösterir.⁷⁴

Platon'a göre, bazı ideler, birbirlerinden ayrılmaz, daima birbirlerine bağlı bulunurlar. Mesela Hayat ve Ruh ideleri gibi. İşte bundan da ruhun daima bir hayata sahip olacağı; hiçbir zaman ölmeyeceği neticesi çıkarılabilir.

Aslında Platon, bedeni, ruh için bir hapis haneye benzetmektedir. Bunun için de ruh, daima bedenden kurtulmak arzusuyla ebedi bir hasret çekmektedir. Çünkü ruh, önceleri bedenden ayrı olarak ideler aleminde müstakil bir hayat yaşamıştır.⁷⁵

Yine Tevhîdî, Platon'un "Ölüm iki çeşittir. İradî ölüm ve Tabii ölüm. Kim nefsinin iradî olarak öldürürse, tabii ölümü, onun için hayat olur" sözlerini aktarmakta ve bu sözün de oldukça açık olduğunu, bu söze atıfla aydınlanmanın artacağını belirtmektedir.⁷⁶

Tevhîdî, sözün bazen kapalı hatta oldukça kapalı, bazen açık hatta oldukça açık olduğunu, oldukça kapalı olduğunda açıklamaya olan ihtiyaçtan, açıklığın ilk durumunda da açıklamaya ihtiyacın daha fazla olduğunu söyler. Bu, güneşin doğduğu ve ışığını yaydığına ona bakmanın zorluğu gibidir; fakat ay böyle değildir.

Tevhîdî bu açıklamalardan sonra sözü, Platon'un "iradi ölüm" nitelemesine getirip iradi ölümün, şehvetlerin öldürülmesi, yakıcı ateşinin söndürülmesi" olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda da akıllı nefis, ilahi olgunluklara kâni olur, adil davranışları artırır, olgunluk durumlarını gerçekleştirir diğer şeylerden uzaklaşır. Ancak şehvetler yanıp tutuşur, lezzetler istenir ve adi sıradan şeyler galip gelirse, akıllı nefis, ya mekanında zelil olur ya ruhi çerçevedeki savaşta vatanlarında yenilir, afiyet korkusuyla sona erer. Tabii ölüm ise kendisinde şüphe olmayan ölümdür. Hissî ayrılık ise, tabii ölümdür; ancak bu hissî ayrılıkla, akli buluşma gerçekleşir.⁷⁷

Tevhîdî'ye göre, Platon'un, "kim nefsinin öldürürse" sözü "şehvi nefis"e işaret eder. Tevhîdî, burada isimlerde benzeşmenin onda galat olmadığını, isimlerin konularda ve anlamlarında farklılık olduğunu, maani ilminin yaygın mekanlarda ve isimlerde düzenleyici olduğunu, bu sebeple cüzî işlerde mantık aletine ve kıyas örneklerine ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸

Platon'un, "(nefsini öldürenin) tabii ölümü, onun için hayat olur" sözüne gelince, (tay) da Hakkı görmek "şehadetü'l-Hakk fi Tayy" demektir.⁷⁹

Tevhîdî, Demokritos (460-370)'un, "kötülükleri nefiste öldür, nefsi kötülüklerde öldürme! Sen kötülükleri onda öldürürsen kötülükten nefsi uzaklaştırırsın. Eğer nefsi kötülüklerde öldürürsen kötülükleri onu hürmet ettirirsin" sözünü aktarır ve O'nun bu sözle, "eğer sen nefsin acil hazlarına hürmet edersen sonraki hazlarına da saygı gösterirsin, eğer acil hazlarda onu

74 Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 221

75 Bkz. Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 222

76 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 296

77 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 296-297

78 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 297

79 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 297

durdurursan, nefis ile sonraki hazları arasına perde çekersen” demek istediğini ve bu sözün de açık olduğunu belirtir.⁸⁰

Tevhîdî'nin belirttiğine göre, Pythagoras (580-500), “Nefis, kötülüklerin denizidir. Akıl, kurtuluş denizidir. Hikmet, hayırların denizidir. Cehl, sapıkların denizidir. Ölüm ise Hayat denizidir” demektedir.⁸¹ Bu sözleriyle Pythagoras, ölümün bir son olmayıp, devamlılık sayılan Hayat denizi olduğunu vurgulamaktadır.

Pythagoras'ın düşüncesinin temelinde, ölümden sonra ruhun akıbeti meselesi yer alır. Onun, ruh göçü anlayışını felsefi düzeye yükselten ilk insan olduğu kabul edilir. Ona göre, ruh, eşyanın ezeli ve ebedî sırasında yeri olan belli bir sayı, alemin ruhunun bir parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, Tanrı'nın bir düşüncesidir. Bu itibarla da ruh, ölümsüzdür ve bedene zincirlenmiştir. Beden, ruh için bir hapisanedir. Ruh, bedenden ve maddeden tamamen farklı bir şeydir; beden ölümlü, ruh ölümsüzdür; ruh insanın özünü meydana getirir. Bu nedenle ruh, bedenden daha üstün ve değerlidir.⁸²

Defontes'e, “ölümün hayır mı şer mi” olduğu sorulunca, “Eğer cebrden ve çokluktan kurtulma, ve kölelikten kurtuluş olmasaydı, sevilenlerden ve madde sahiplerinden ayrılık nasıl iyi olur” şöyle cevap vermiştir.

Aynı soru Nicomachus (M.Ö. 4. y.y.)'a sorulduğunda, o, “Dostlardan ayrılık olmasa ve azap için ilahlarla onda karşılaşmasak, o ne iyi varıştır” cevabını vermiştir.

Tevhîdî, burada kötü ihtiyarla kazanılandan dolayı kötü akibete işaret olduğunu ve “âlihe” isminin burada müstear olduğunu belirtmektedir.⁸³

Tevhîdî, Anaxagoras (500-428)'ın, “Ölümün, hayatı iyi olan kimse için kötü, hayatı kötü olan kimse için ise iyi” olduğunu söylediğini belirtmekte ve şöyle denmeyeceğini vurgulamaktadır: “Ölüm kötüdür, ama aynı zamanda iyidir” O'na göre aksine şöyle denmelidir: “Ölüm, iyi ve kötü olan bir şeye izafetle iyi ve kötü değildir.”⁸⁴

Tevhîdî, nefsi fâdıla, nefsi mutavassıta ve nefsi nâkusa kavramlarına dikkat çekmekte ve Ebû Süleyman'ın “Hakîm, hayır sahibi, alimin ahirette mutlu; kötü ve cahilin de ahirette mutsuz olacağını söylediğini nakletmektedir.⁸⁵

Tevhîdî, Ebû Zekeriyya Saymirî'nin, “insanların iyi alim, kötü alim, iyi cahil ve kötü cahil olarak gruplanacağını, alimin ve cahilin önünde – sonunda, açıkta – gizlide, yani ölmeden önce hayatta, hayattan sonra ölümden ya hayır ya şer sahibi olacağını” belirten sözlerini aktarmaktadır.⁸⁶

Ebû Süleyman, nefsin, marifete itina, akıl terbiyesi ile ahlakın doruğuna yükseleceğini söylemiştir. Tevhîdî de bu durumda insanın zahirde cehdeden insan, zahirinin batınında temizlenmiş olgun, batının zahirinde ise şerefli

80 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 297-297

81 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 298

82 Hüsameddin Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 98-99

83 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 299

84 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 299

85 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 300

86 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 301

bir melek olacağını belirtmekte ve bu benzetmenin yakınlık ifade ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁷

Tevhîdî, akıyla kazanmaya doğru koşan insanın, geçici ölümlü hayattan daimi hayatı kazanmayı kasteden insan olduğunu, eğer “geçici ölümlü hayattan, daimi hayatı kazanmanın caiz olup olmadığı sorulursa bunun caiz ve mümkün olduğunu, bunun zamani hayattan (hayatün zamaniyyetün), dehrî hayata (hayatün dehriyyetün) geçiş olacağını belirtmekte ve zamanın, dehrin halifesi olduğunu, zaman ve dehr arasında fasılanın bulunmadığını, zamanın sonunun, dehrin başı olduğunu, dehrin de bu alemde (ölümünden sonra) olan bir zaman olduğunu, yine zamanın bu alemde (ölümünden önce) bulunan bir dehr olduğunu belirtmektedir.

O’na göre, iki hayat birdir. Ortası ölümdür. Tevhîdî burada güneş ve yeryüzü örneğini vermektedir. Güneş biridir. Ortası ise yeryüzüdür. Yani güneşin kursu olan kurstur. Güneşin şuaı yeryüzüne kursla yayılır.⁸⁸

Tevhîdî, Ebû Süleyman’ın, “insanlar, ölüm konusunda üç çeşittir. Güç kuvvet sahibi zengin. O, açıkça ölümü kötüler. Bunun aksine mutsuz, kötü, mahrum fakir. Bu, öncekinin aksine ölümü ister. Önceki ölümü kötüler, çünkü tat almaktan hoşlanır ve şehvete dalar, nimetle nimetlenir. İkincisi, yani fakir zorluklardan kurtulmak için ölümü ister. Üçüncüsü ise, meada (öbür dünyaya) inanan, iyi dönüşü tatminkar olarak güvenen Hakîm’dir. O, kirli hayata mukabil temiz hayata hazırlanır. O, Allah’ı marifeti derecesinde arzulayan’dır”, şeklinde ölüm hakkındaki insanların düşüncelerine dair görüşlerini aktarmaktadır.⁸⁹

Tevhîdî’nin bildirdiğine göre Ebû Süleyman, yeraltında öldükten sonra herkesin bir olacağını dile getiren bir şairin şiirine atfen, bu şiirde şairin, dine ters düştüğünü, hikmeti yaraladığını, zayıf nefislerde, düşük akıllarda şüphe tohumu saçtığını ve sapkınlık oluşturduğunu vurgulamakta, “Ey miskin! İyi ve kötü, alim ve cahil, kıyamette (akıbet) toprak altında nasıl eşit olurlar?” şeklinde sormakta ve insanların toprakta cesetlerinin, bedenlerinin bir olduğunu, ama küfür ve iman, hesap ve neseb, bağlı oldukları inanç, hikmet ve bedbaht, itaat ve isyan, söz ve fiil, yakın ve şüphe, zahidlik, marifet, tevhit, hayır ve şerleri konusunda denk olmadıklarını söylemektedir. O, Ahiret’e yönelişin, bu haller üzere gerçek olduğunu da eklemektedir.⁹⁰

Ebû Süleyman, insanları nazar yönünden ikiye ayırır: Eşyaya bakan adam ve eşyada bakan adam. Eşyaya bakan, surete ve şekle bakar. Eşyada bakan ise suret ve şeklin dışında öze ve işe bakar. Bu ikinci adam, dünyaya bakışında, dünyanın ahiretin kabuğu, dışı, ahiretin de dünyanın özü olduğunu, ölümün ise ahirete giden bir köprü olduğunu bilir.⁹¹

Tevhîdî, “her hal ve nazar üzere açık oldu ki, bu mekandan yola koyulmak zorunludur. Şimdi varıştan ikinciye olan bahsin, bekâya mı fenaya mı,

87 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 304

88 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 304-305

89 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 306-307

90 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 309-310

91 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 310-311

varlığa mı yokluğa mı, tamlığa mı eksikliğe mi, olduğunu doğrulamak gerekir. Eski ve yeni bütün din dili, farklı tarzlarda ikincide bekânın, devamın, ebediliğin, mutluluğun olduğunu açıkladılar. Hikmet de bütün kollarıyla bilim dallarıyla bilinen bu hayattan sonra ikinci hayata çağırılmış ve bu konuda düşünmüş, konuşmuştur.

Bu iki açık dilin dışında, sadece onunla alay eden akılları yanıltmış, rüya-ya dalmış, görüşleri şaşmış, hevaları azmış, bakışları kısalmış, tabiatları kirlenmiş insanlar, mead'a ve ahirete geri döndürülmeye inanmadılar, ona inanimada zorluk çıkardılar”, şeklindeki sözleriyle konu hakkındaki son değerlendirmeye sayılabilecek görüşlerini ortaya koymaktadır. Tevhîdî'ye göre, öbür dünya hayatına inananların düşünceleri zan, hayal ve şüphedir.⁹²

Tevhîdî, bir gün kendisine, Rey ehlinden bazılarının, Ebû Bekr Muhammed ibn Zekerîya Râzî(865-925/932) ye ait olan, “buradan gidişin nereye olduğunu, nefsin cesetten ve giyindiği heykelden çıktıktan sonra yerinin neresi olduğunu bilmediğini” belirten iki beytini söylediklerini, bu konuda Ebû Süleyman'a fikrini sorduğu zaman, O, Ebû Bekr Muhammed ibn Zekerîya Râzî'nin, “gidişinin nereye olduğunu bilmemesinin kendilerini ilgilendirmediklerini, ama kendilerinin gidişinin daimi nimetlere, sonu olmayan ebediliğe, şerefli makama, yaratıkların ve işin ona (Allah'a) ait olan bölgede büyük bir yere”, olduğunu söylemekte ve burada Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını saymaktadır.⁹³

Daha sonra Tevhîdî, İbn Zekerîya'nın gidişinin sapkınlığı ve saptırıcılığı sebebiyle, basitliği, kibirliliği ve ululanması yüzünden hayret bölgesi, hasret vadisi olacağını, zira insanların, kendisini “melek” sanana kadar kitaplarında tez ileri sürdüğünü ve insanların, onun helak olduğuna kani olacak kadar şüphe gösterdiğini belirtmektedir.⁹⁴

Ne kadar ilginçtir ki, Ebû Bekr Muhammed ibn Zekerîya Râzî'yi bu tarzda eleştiren Tevhîdî, kendi döneminde aynı şekilde zındıklıkla suçlandığı gibi, İslam dünyasının üç zındığından biri olarak, Râzî ve İbn Râvendî ile birlikte itham edilecektir. Onun bu konulardaki durumunu Hanifi Özcan, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir” adlı makalesinde ayrıntılı olarak incelemektedir.⁹⁵

Elmalı'lı Hamdi Yazır'ın ifadesine göre; insanlık, 'bekâ'yı büyük bir zevk bilmekle beraber, yenilikten lezzet alır. Fakat, sevilen yenilik ölümün yeniliği değil, hayatın yeniliğidir. Lebid, bir beytinde; “Her yeninin bir tadı vardır, fakat ben ölümün yenisini tatsız buldum” diye büyük ve basit bir hakikat söylemiştir. İnsanda yeniliğe meyil, bir taraftan, ruhun temayüllerindeki sonsuzluktan, diğer taraftan da, her gün oluşan hayatın, hâdiselerin yenilikleri içinde devam edip gitmesinden dolayıdır. Bekâ içinde yenilenme, yenilenme içinde bekâ, işte nefsin aradığı budur. Nefsi vicdanın asıl zevki bundadır. Ve bunun içindir ki, bekâyâ dönük akıl ile, yeniliğe dönük hissın birleşmesine bağlı kalır. Yoksa, herhangi bir yenilik sevgisinin manası yoktur. Dış âlemden

92 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 312

93 Bkz: Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 314-317

94 Tevhîdî, Risâletü'l-Hayat, A.g.e., s. 317

95 Bkz. Hanifi Özcan, “Ebû Hayyân et-Tevhîdî Ateist midir?”, D.E.Ü.İ.F.D., c. VI, s. 485-503

aldığımız bütün duygular değişikliğe ve yeniliğe bağlıdır. Elemler de dıştan aldığımız bir duygudur. Fakat, elem getiren yenilik sevilmaz. Her elem, ölüm habercisi gibi görüldüğü için elem, her lezzet, hayatı teyid edici görüldüğü için lezzet olur. Kâmil nefislere bunlar oldukları gibi görünürler.⁹⁶

Fakat, o sonlu olanlar, Hayy ve Kayyum olan Hakk'ın birliğine dayanarak bir varlık şekli bulabilirler. Bütün varlığınızla hakka bağlı değilseniz, aklınıza gelenler ve hislerinize çarpanlar şirk içinde yüzer. Fail aklın sonsuz olan istintacından bile mahrum kalırsınız. Hakk'a bağlı iseniz, hem akıl ve hissinize gelenler çoğalır ve hem de ruh birliğinizi oratdan kaldırmayarak muntazam bir tarzda devam eder. Bu sayededir ki yalnız hevanızın bekâsını değil, şahsi bekânızı bile temin etmek saadetine mahzar olursunuz.⁹⁷

Ferid Kam'ın belirttiğine göre, varlıklar âleminde tecelli edip şeriat dilinde ruh, felsefe dilinde nefis-i natika (Konuşan nefis) denilen şey rabbânî bir latifedir, insan için bunun hakikatini anlamak çok zordur, insan ruh hakkındaki incelemelerini ne kadar derinleştirirse derinleştirsin, emeği boşa gider, inceleme ve araştırma sahasından "sıfıra sıfır elde var sıfır" olarak çıkar. Görüyoruz ki ilim ruhun özüne, zatî hakikatına değil, hal ve keyfiyetine, tesirlerine aittir. Ruh hakkında yapılan bütün araştırmalar bu noktadan ileri gidemiyor. Psikoloji âlimlerinin bu konudaki araştırmaları, bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalara benziyor. Bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalar ise, onun mâhiyeti hakkında sağlam bir fikir veremez. Gölge ancak o şeyin şekli hakkında yaklaşık bir fikir verebilir. Bu kadarcık malumat ile de o şeyin hakikatına tamamiyle nüfuz edilemez. Ruh hakkındaki nazari araştırmalar da hep bu kabildendir. Vakıta ruhun muhtelif kuvvetleri, vücut üzerindeki tasarruftan hakkında araştırmalar yapılmamış değil, Fakat bunlar ruhun hakikatıyla ilgili şeyler değildir. Mâhiyeti anlaşılmayan bir şeyi ceffel-kalem (delilsiz, isbatsız) inkâr edip işin içinden çıkmak da kestirme bir yoldur. Maddeciler de ruh meselesinde bu yolu seçmişler yâni meselenin haliline, inkâr yolu gibi en kestirme bir yoldan gitmiştir. Lâkin ruhun varlığını kuvvetlendiren deliller günden güne çoğalıyor, maddecilerin dayandıkları çürük deliller gittikçe kuvvetini kaybediyor.⁹⁸

Yine ona göre, ruh, dış âlemlerle olan ilişkisini temin eden göz, kulak, burun vesaire gibi şeylerden ayrılıp kendi kendine kaldığı, dolayısıyla kendisini meşgul eden bu kadar dağdağın bir anda yok olduğu bir sırada cidden müşkül bir mevkiye kalır. Dünyadaki mümkün olan cezaların en şiddetlisi tefrid yani bir adamı dışarıyla büsbütün alakasını keserek dar bir yerde haps etmek cezasıdır. Ruh dış âlemlerle ilgisini kestiği dakikada tek başına kalır; artık yalnızlık hücrelerinde kendi fiillerinden başka dostu (Enîsi), yârî bulunmaz. Başlar bunları hayal etmeğe, o hayal ettiği şeylerle hasbîhale! İşte in-

96 Elmalılı Hamdi Yazır, "Dibace", Paul Janet- Gabriel Seallies, Tahlilî Felsefe Tarihi- Metâlib ve Mezâhib, (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Baskıya Hazırlayanlar: Muhtar Yazır- Ayhan Yalçın), s.XLVII, İstanbul, 1978; Bkz. E. M. H. Yazır, İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş, (Haz. Recep Kılıç), s. 55-56, Ankara, 1996

97 Elmalılı Hamdi Yazır, "Dibace", Paul Janet- Gabriel Seallies, A.g.e., s.XLVIII-XLIX; Bkz. E. M. H. Yazır, İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş, s. 59

98 Ö. F. Kam, Dini Felsefi Sohbetler, s.97, (Sad. Süleyman Hayri Bolay), Ankara, 2000

san ameliyle dirilir, sözünün tafsili budur. Yukarıdan beri ruh hakkında bir çok söz söyledik. Fakat son durağın halleri, kabir azabının hakiki mahiyetine nazaran bu sözlerde o hakikatları münasip bir temsilden başka bir şey değildir. Öldükten sonra ibret nazarları önünde tecelli edecek temaşanın hakikatını Allah'dan başka kimse bilmez.⁹⁹

Hayat felsefesini savunanların pek çoğu, “canlı gerçekliği” incelemeye dikkat çekmekle tek taraflılıktan kurtulamamışlardır. Akla karşı çıkmakla da kendilerini düzeltmemişlerdir; çünkü, onların felsefesi bir biyoloji felsefesi olarak ortaya çıkmıştır. Bütün görüşlerini hayat (canlılık) üzerine toplamışlar ve daha yüksekte gerçeklikleri görmez duruma düşmüşlerdir. Bunların dikkatleri canlılığa “hayvanî hayat”a çevrilmiş; bu “hayvânî hayat” onların açıklamalarının dayanmış olduğu son kavram olmuştur. Ayrıca akla önem vermemiş olmaları, onu kuru bir iskelete irca etmeleri ve aklî sezgiyi görmezlikten gelmeleri diğer bir aksak taraflarıdır.¹⁰⁰

Ebû Hayân Et-Tevhîdî'nin hayat felsefesi, yalnızca insanın ve insan hayatının bu dünyada ve bu şekliyle bir canlı organizma olarak algılanması ve açıklamasının yapılmasından ibaret değildir. O, hayat sınıfları ve dereceleri konusunda insan hayatının yanında diğer varlıkların hayatla ilişkileri üzerinde de durmuştur. Aynı zamanda insanın bu hayat dereceleri içerisinde bulunurken ve dereceler arası geçiş yaparken göstereceği gelişmeleri ve bu arada diğer varlıklarla söz konusu olabilecek ilişkilerini de değerlendirmiştir. O, bu dünya hayatının yanında öldükten sonra yaşanacak olan âhiret hayatından da bahsetmiştir. Ayrıca hayatı, mecâzî anlamda ilim ve cehalet açısından insanla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır.

SONUÇ

Ali b. Muhammed el-Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Fârâbî Okulunun etkin olduğu bir çağda yaşamasına ve Sicistânî Okulu'nun bir öğrencisi olmasına rağmen, ele aldığı ve değerlendirdiği bazı konularda, kendisine ait görüşleri olan özgün bir filozof olarak kabul edilebilir.

Tevhîdî, hayat, konusundaki görüşlerini el-Mukâbesât adlı eserinin bazı bölümlerinde çok kısa olarak, insan hayatı ve hayatın sınıfları konusunda ise kendi görüşlerini, değerlendirmelerini ve düşünürlerin bu konudaki fikirlerini, “Risâletü'l-Hayât” adlı eserinde ayrıntılı olarak ortaya koymuştur.

Tevhîdî, insan hayatını, “her nefis için hoş olan ve her his sahibince arzulanan hayatın sınıflarını açıklamak” ve “insan hayatına dair önceki düşünürlerin görüşlerini, bu görüşleri benimsediğini hissettirerek nakletmek” şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir.

Tevhîdî, hayat sınıflarının on tane olduğunu, bunlardan sekizinin insanla ilgili olduğunu belirtmektedir. O'na göre insan hayatının sekiz sınıfı şunlardır: His ve Hareket Hayatı, İlim ve Basiret Hayatı, Amel ve Çabalama Hayatı, Ahlâk ve Seciyye Hayatı, Tedeyyûn ve Sekînet Hayatı, İlk Olgunluk Hayatı,

99 Ö. F. Kam, Dinî Felsefî Sohbetler, s.102

100 Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s. 196-197, Konya, 1999

Zan ve Tevehhüm Hayatı – Zıkr (Övünme) Hayatı, İkinci Olgunluk Hayatı (Akıbet Hayatı).

Hayat, ya da hayatın bilgisi, bir başka deyişle hayatın felsefesi deyince, hiç şüphesiz sadece insan anlaşılır. Nitekim hayatî fonksiyonlara sahip bütün canlılar, hatta canlı tabiat, böyle bir gaye ile ortaya atılan bilgi süjesine obje durumundadır. İnsan, hayatın bir felsefesini yapmak, ya da noktasını tespit etmek gibi güç bir durumla karşı karşıya kalmaktadır.

Tevhîdî'ye göre, insanla ilgili olan bu sekiz hayat sınıfı dışında bulunan diğer iki sınıfa gelince, bunlardan biri "Meleklerin Hayatı (Hayâtü'l-Melâike)" diğeri ise Allah'ın canlı olmasıdır. Tevhîdî, insanla ilgili olan hayat çeşitlerinin ve meleklerin hayatı'nı isimlendirirken, "Hayat" terimini kullanmış, ancak onuncu ve son olarak Allah'ın diriliğinden söz ederken bu terimi Allah'a izafetle, 'Hayâtullah' şeklinde kullanmamıştır. O, melek ve Allah için "hayy" denildiğini ve denilmesi gerektiğini, hayy ya da hayatı sınırlandırmakla, Allah'ı nitelemeye güç yetirilemeyeceğini ifade etmektedir.

Ancak Tevhîdî, bu iki sınıfın künhünün bilinmemesi, aklın bunları anlatma, tanımlama, sınırlama zorluğu gibi nedenlerle ele alınmayacağını belirten ifadelerinde "Hâtâni'l-Hayâtâni – Bu iki hayat" biçiminde ikisi için de "Hayat" terimini kullanmaktadır. Yine o, "Hayatın on sınıf" olduğunu ifade ederken de "hayat" terimini kullanmıştır.

O, biri "meleklerin hayatı", diğeri "Allah'ın hayy olması" olan bu iki hayatın künhünün, vehimle bilinmeyeceğini, nutkun bunların hakikatini ve niteliklerini kavrayamayacağını, bunları yüceltmek ve hakkını vermek ve bunun sunulması konusunda herhangi bir cümlelin yetmeyeceğini, nice cümlelerin onların tafsilatını açıklamakta ve nice tafsilatın onların açıklamasında durakaldığını belirtmiştir.

Tevhîdî'ye göre, his ve hareket hayatının, yapı ve fitratla birlikte beşerin doğal yapısının sureti olduğunu ve bundan dolayı diğer canlılarla ortaklık olduğunu vurgulamaktadır. İlim, marifet ve basiret hayatı ise, sahibini olgunluğa ve isteklerin sağlanmasına götürür.

Tevhîdî'nin belirttiğine göre, ilim, marifet ve basiret hayatının yaşanmadığındaki eksiklik, sahibini, hayvanların durumuna düşürür. İnsan, cevher, fikir, unsur, şekil, nefis bakımından daha yüksek olsa da, bu hayatın sahibi, yeniliklerin faydalarını alarak, tahkik edilmiş bilgileri iktibas ederse, ruhani ve latif yoğunluklu varlıklar olan meleklerle benzer.

Yine ona göre, amel ve çalışma hayatı, daha önceki iki hayata eklenirse insan olgunlaşır, değeri artar, derecesi yükselir, şerefi ve izzeti ebedî olarak artar, sonsuzluk gıysisini giyer, mutluluk yoluna erişir ve melekler zümresine karışır. Diyanet ve sekinet hayatı çerçevesinde, dinlilik, eksik olanı olgunlaştırır, şifa sunar, hastayı iyileştirir, eksiği doğrultur, körü iyileştirir, sapkını doğru yola iletir, eğriyi düzeltir.

Tevhîdî, ahlâk'ı diyanet ve sekinet'ten ve ameli salih'ten sonraya bırakmıştır. Zira ona göre, 'huluk', lafız olarak 'halk'a bağlıdır.

İlk Kemal Hayatı ise, daha önce sözü geçen hayatların hepsinin birleştiği bir hayattır. Kim bu hayatı kazanırsa, şanı yücelir, mekanı şereflenir ve kurtuluşu ulaşır.

Tevhîdî, zan ve tevehhüm hayatında, insanın ebedilik hissine kapıldığı zaman, her yöndeki isteğinde gayretkeş olduğunu, her bakımdan hayallere kapıldığını, her uyanıklıkta temennide bulunduğunu, herkesin mizacı, eksikliği, fazlalığı, akli, görüşü, sezgisi ve düşünüşü gereğince vehimlere kapıldığını belirtmiş, bu amaç ve niyet sahibinin, Cenab-ı Hakk'ın bekâsından gafil olduğu zaman, daha önce belirtilen his ve hareket hayatı gibi, övünme, şan ve şöhret hayatını kazanmaya çabalayacağını ileri sürmüştür.

Tevhîdî'ye göre, âkîbet hayatı, ölüm olarak adlandırılan dünyadan ayrıldıktan sonraki hayattır. İctihad, çalışma, çabalama, güven, tekellüf, ayakta durma, oturma, ibadet, zahidlik, yorgunluk, endişe, soru sorma, cevap verme, yardımlaşma, v.b. her şey bu hayat içindir. O hayat, nihai amaçtır ve varış orayadır. O, örnekle görülür. Ondan başkası gölgedir, izdir, uyanıklık öncesindeki rüyadır.

Çalışmayı Tevhîdî'nin âkîbet hayatı ile ilgili olarak söylediği şu sözlerle tamamlamanın uygun olacağını düşünüyoruz: "İlahî nurla, bunun hepsini hissettiğimiz zaman, bize yürür, bizde nuru ıştır, kendisinde şüphe olmayarak yakînî olarak onu buluruz. Apaçık olarak, aynasız ve yansımatsız, ona şahit oluruz. Akli apaçıklık, hissî kıyaştan üstündür. Çünkü akıl efendi, his köledir. Efendinin şahidliği, kölenin şahidliğinden üstündür. Bu nedenle biz, nefislerimizi ve güçlerimizi, kuvvetlerimizi, her türlü renkten, her türlü tat ve ekşilikten, her türlü gevşeklik ve üstünlük taslama ve övünçten uzaklaştırdık.

Bu hayata rağbet ederek, bu melekûtu arzulararak, bu akîbete yükselerek, içteki ve dıştaki bütün kötülük kanallarını kaldırdık."