

T.C  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

# **EBU HAYYÂN ET-TEVHÎDÎ VE FELSEFÎ KİŞİLİĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

**İBRAHİM HALİL ÜÇER**

İstanbul 2007

T.C  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

# **EBU HAYYÂN ET-TEVHÎDÎ VE FELSEFÎ KİŞİLİĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

İBRAHİM HALİL ÜÇER

Danışmanı: PROF. DR. KASIM TURHAN

İstanbul 2007

Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

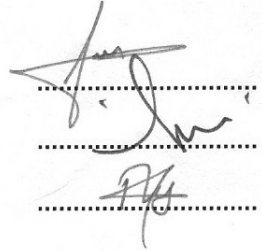
İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi İBRAHİM HALİL ÜÇER nin EBU HAYYAN ET-TEVHİDİ VE FELSEFİ KİŞİLİĞİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 24.05.2007 tarih ve 2007/06-31 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 29.10.2007

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. KASIM TURHAN  
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLHAN KUTLUER  
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. AHMET YÜCEL

  
.....  
.....  
.....

## İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>I</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>III</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>IV</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
Konunun Mahiyeti .....	2
Yöntem Hakkında .....	7
Literatür Değerlendirmesi .....	11

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TEVHÎDÎ'NİN ENTELEKÜEL BİYOGRAFİSİ

<b>I. İSMİ, DOĞUM TARİHİ VE YERİ</b> .....	<b>28</b>
<b>II. HAYATININ İLK DEVRESİ: ULEMÂ İLE İLİŞKİSİ VE TAHSİL HAYATI</b> ....	<b>34</b>
A. Hocaları ve Tahsil Ettiği İlimler .....	34
B. Sûfilerle Hac Yolculuğu.....	40
<b>III. HAYATININ İKİNCİ DEVRESİ: YÜKSEK SARAY KÜLTÜRÜ VE     FELSEFE ÇEVRELERİYLE İRTİBAT</b> .....	<b>41</b>
A. Vezirlerle İlişkisi .....	41
B. Rey'e İlk Seyahat .....	43
1. Vezir Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd ile İrtibatı .....	43
2. Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî ve İbn Miskeveyh ile Karşılaşması .....	46
C. Bağdat'a Dönüş .....	50
1. Vezir Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd ile İrtibatı.....	50
2. Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî ile İlişkisi .....	55
D. Rey'e İkinci Seyahat: Vezir Sâhib b. Abbâd'la İrtibatı .....	59
E. Bağdat'a İkinci Dönüş .....	66
1. Vezir İbn Sa'dân'la İrtibatı.....	66
2. İbn Sa'dân'ın Sarayı ve Sicistânî'nin Evindeki Felsefe Meclisleri.....	69
<b>IV. HAYATININ ÜÇÜNCÜ DEVRESİ: ŞİRAZ VE SÛFİYÂNE İNZİVA</b> .....	<b>84</b>
A. Vezir ed-Dülcî ile İrtibatı .....	84
B. Kitaplarını Yakması.....	85
C. Vefatı .....	89
<b>V. MESLEĞİ: VARRÂKLİK</b> .....	<b>90</b>
<b>VI. ZINDIKLIK İTHAMI VE VEZİR MÜHELLEBÎ İLE İRTİBATI MESELESİ</b> ...93	
<b>VII. FELSEFÎ GÖRÜŞLERİNİN ZEMİNİ OLARAK AHLÂKÎ VE ENTELEKTÜEL     KİŞİLİĞİ</b> .....	<b>98</b>
<b>VIII. ESERLERİ</b> .....	<b>105</b>

## İKİNCİ BÖLÜM FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

<b>I. NEFS TEORİSİ</b> .....	<b>126</b>
A. Nefs Hakkında İlk Düşünceler: İbn Miskeveyh'e Soruları .....	126
B. Nefs Görüşünün Felsefî Arka Planı.....	128
C. Mücerred Bir Cevher Olarak Nefs .....	131
D. Nefsin Bekası .....	134
E. Nefs ve Ruh Arasındaki Fark .....	136
F. Nefsin Bedenle İttisali ve Hüviyetlerin Teşekkülü.....	138
G. Nefsin Güçleri ve Bu Güçlerin Birbirleriyle İlişkisi .....	139
<b>II. AHLAK FELSEFESİ</b> .....	<b>145</b>
A. Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri.....	146
B. Felsefî Ahlâk .....	154
1. Bilgi-Erdem İlişkisi Hakkındaki Görüşlerin Felsefî Arka Planı .....	154
2. Bilgi-Fiil İlişkisi .....	161
3. Ahlak ve Yaratılış İlişkisi.....	166
4. Nefsin Güçleri ve Ahlak Arasındaki İlişki .....	169
C. Tasavvufî Ahlak .....	170
1. İlahi İnâyet ve Lütfun İnsan Fiilleri Üzerindeki Etkisi .....	171
2. Ebu Hayyân ve Aklî Dindarlık.....	177
D. İnsan İradesi ve Kader.....	181
<b>III. BİLGİ TEORİSİ</b> .....	<b>184</b>
A. Bilgi ve Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu .....	184
B. Kelam Eleştirileri.....	188
1. Aklî ve Naklî Bilgi .....	189
2. Cedel Eleştirisi .....	193
3. Tekâfü-i Edille Eleştirisi.....	195
C. Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu: Keşf ve İlham .....	197
D. Din-Felsefe İlişkisi ve Bilimler .....	204
1. Din-Felsefe İlişkisi Hakkındaki Görüşleri .....	204
2. İlm-i Nücûm ve el-Kîmyâ Eleştirileri .....	219
<b>SONUÇ</b> .....	<b>231</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	<b>234</b>

## KISALTMALAR

A.O.S.	: <i>The Journal of the American Oriental Society</i>
b.	: İbn, Bin
B.E.O.	: <i>Bulletin d'Etudes Orientales</i>
bkz.	: Bakınız
D.F.İ.F.D.	: <i>Darulfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
D.İ.A.	: <i>Diyanet İslam Ansiklopedisi</i>
E.I.	: <i>Encyclopeia of Islam (first edition)</i>
E.I.	: <i>Encyclopedia of Islam (second edition)</i>
E.Ir.	: <i>Encyclopedia Iranica</i>
G.A.L.	: <i>Geschichte Der Arabischen Litteratur</i>
H.z.	: Hazreti
h.	: Hicrî
J.R.A.S.	: <i>The Journal of the Royal Asiatic Soicety</i>
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Mîlâdî
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
S.I.	: <i>Studia Islamica</i>
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

## ÖNSÖZ

Hayatı ve metinleriyle Ebu Hayyân et-Tevhîdî, kadim felsefî problemlerin görünür gerçeklik düzleminden, zihne oradan da dile ve yazıya nasıl aktarıldığını açık bir biçimde takip etmemizi mümkün kılan ender müelliflerden biridir. Zira onun felsefî kişiliğinin teşekkülünde büyük bir rol oynayan *sorular*, varlıkla ve doğrudan kendi varoluşuyla çok yakın bir ilişki içerisinde ortaya çıkmış, eserlerinde de aynı canlılık içerisinde tartışılmıştır. Onunla aynı dönemde eser vermiş İbn Miskeveyh, Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Yahya b. Adî gibi filozoflardan farklı olarak o, felsefî problemleri belirli bir sistematik içerisinde bütünüyle klasik tartışmalara atıfla ele almamış, kendi entelektüel serüveni içerisinde teşekkül etmiş sorulara farklı düşünce gelenekleri içerisinde geçerek bir edîb üslubuyla cevap aramaya çalışmıştır. Tezimizde, onun nasıl bir felsefî kişiliğe sahip olduğunu anlamamıza en çok yardımcı olacak soruları ve problemleri ele almaya çalışacak ve bu soruların hangi zeminde varlık kazandıklarını, bunlara verilen cevapların nasıl bir süreç içerisinde belirginleştiğini söz konusu etmeye çalışacağız. Bu vetire dâhilinde karşımıza çıkacak olan şey; öncelikle insana, bilgiye, varlığa ve varoluşa dair bir anlam arayışı olacaktır. Tevhîdî’yi kendisinden sonraki asırlara ve bize çağdaş kılacak olan şey de, bir ruh ve beden varlığı olarak insanın, bitmek tükenmek bilmez bir merakla peşinden koştuğu soruların cevaplarına dair bu arayışın kendisidir.

Bu çalışmanın kendisine her yönden borçlu olduğu isim, tezin belirlenmesi safhasından yazılmasına kadar her aşamasını büyük bir titizlikle takip ederek yol gösterici tavsiyelerini esirgemeyen muhterem danışmanım Prof. Dr. Kasım Turhan’dır. Bu tez, onun tavsiyeleriyle ortaya çıktı ve sürekli ilgileriyle şekillenerek tamamlanma imkânı buldu. Kendisine yönelik şükran duygularım, bir teşekkür ifadesinin ötesindedir. Ayrıca muhterem hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer’in tezle ilgili tavsiyeleri, çalışmanın izlediği yolda büyük ölçüde belirleyici oldu. Ayırdığı vakitler ve yakın ilgisi dolayısıyla kendisine şükranlarımı sunarım. Bunun yanısıra, çalışmayı baştan sona okuyarak değerlendirmelerini aktaran Cüneyt Kaya’ya, tezi kendileriyle tartışma imkânı bulduğum arkadaşlarım Taha Boyalık ve Abdullah Yıldırım’a da teşekkür ederim.

**GİRİŞ**



### **Konunun Mahiyeti**

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin felsefî kişiliği ile ilgili mülâhazaların kendisi içerisinde anlam kazanacağı çerçeve, ulemâ, felâsife, sûfiyyûn ve udebâ kavramlarının işaret ettiği zeminde varlık bulur. Bu itibarla ilimlerin tedvîni, tercüme hareketleri ve Emevî-Abbâsî yüksek saray kültürü vasatında teşekkül etmiş *tavırlar* aynı zamanda hususi bir düşünme, eyleme biçimini de beraberinde getirirler. Aynı toplumsal ve kültürel atmosferi paylaşımları dolayısıyla birçok mevzuda ve meselede ortak soruşturma alanlarına sahip olmakla birlikte bu gelenekler, İslam'ın ilk dört asrı boyunca birbirlerinden ayırt edilecek şekilde kendilerine has bir üslûp ortaya koymuşlardır.

Müslüman olma fiilinin tazammunları dahilinde 'varlık'la irtibatın her şeyden önce münezzel bir kitap çerçevesinde anlam kazandığı İslam toplumu, söz konusu fiil muktezasınca mesele olma vasfını kazanmış sualleri, teşekkül devirleri olarak ifade edebileceğimiz ilk iki asır boyunca düşüncede ve dilde sürekli olarak canlı tuttu. Kuran'ın ve hadislerin tedvinini en erken döneme kadar götürebiliyorsak da, işaret edilen meselelerin yazıya aktarılarak tedvîn edilmesi esas itibariyle hicri ikinci asrın başlarında mümkün oldu. Tedvîn sayesinde Müslümanlar Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kıraat ve Kelam gibi, teşekkülünü 'varlıkla Müslüman olarak karşılaşma' tecrübesine borçlu olan ilimlere sahip oldular. Bunun yanı sıra Nahiv, Sarf, İştikak gibi dil ilimleri ve Tarih, Tabakat sahaları da aynı çerçevede bahis konusu olmakla birlikte, ileriki asırlarda müstakil alanlar olmak üzere, kendilerine mahsus daireler içerisinde tedvin edildiler. Bu tedvin vetiresi sayesinde teşekkül eden ilimler *ulûm-ı dîniye* ve bu ilimlerle işigal edenler de esas itibariyle *ulemâ* olarak adlandırıldı.

Raşid halifeler ve Emevî hilâfeti devrindeki fetihlerle birlikte İslam hızla yayılmaya ve kadim medeniyet havzaları ile irtibata geçmeye başlayınca Müslümanlar, başta kadim İran-Sasani geleneği ve Helenistik birikim olmak üzere, bilme ve eyleme bakımından kendilerinden farklı yeni *tavırlarla* yüz yüze geldiler. Yunan, Süryani, Pehlevî ve Hint dillerini konuşan bu geniş coğrafyayla karşılaşma tecrübesinde Müslümanlar bu dillerden Arapça'ya tercüme yaptılar. Başlangıcını Halid b. Yezid b. Muaviye'ye kadar götürebileceğimiz bu faaliyet özellikle Helenistik birikimi İslam dünyasına aktarmada

büyük bir rol üstlendi. Bu tercümelemler sayesinde, 'mevcûd'a ilişkin soruşturmalar çerçevesinde, Müslüman olma fiilinin tazammunları göz ardı edilmeksizin, temelinde 'aklın' ve Yunan tarzı felsefe yapma biçiminin bulunduğu yeni bir tavır ortaya çıktı. Bu tavır ifadesini, *ulûm-ı aklîye* ve bu ilimlerle iştilal eden *felâsife*'de buldu.

İslam düşünce geleneğinin teşekkül vetiresinde karşımıza çıkan bir başka tavır da sûfilere aittir. Tasavvuf başlangıçta, dünya hayatına karşı bir mesafe alış ve günahlardan hakkıyla sakınma, emirlere de hakkıyla riayet etme yönünde ibadetlerin gerçek anlamına dikkatleri çekme olarak anlaşıldı. 'Zühd' terimi içerisinde anlam kazanan bu tavır sonraları, başlangıçtaki kaygılarıyla aynı istikameti taşıyan bir bilme-eyleme tarzı ortaya koydu. Daha çok 'amel'e yani 'bilmek'ten çok *olmaya* vurgu yapan sufiler, nefsi arındırma yolu olarak riyazetin nihai kerte de ilham ve keşf yoluyla elde edilebilecek gerçek bilgiye kapı aralayacağına inandılar.

Tevhîdî'nin telif etmiş olduğu eserleri dahil etmek durumunda olduğumuz bir başka bağlam ve kısmen de tavır olarak *edeb* geleneği ise, ne Emevî-Abbâsi çağında ne de günümüzde, kesin bir biçimde kendisine işarette bulunarak sınırlarını belirleyecek bir tanıma sahip olmuştur. Bununla birlikte yan anlamlarını dışta bırakarak en genel şekliye ifade edecek olursak edeb; Arap dil çalışmaları ile birlikte, vecizeler, hikayeler, yoğun benzetmeler ve secî ile süslü nesirler ve çeşitli alanlarda kaleme alınan hikemiyât literatürünün bütününe ad olur. Başlangıcını gerçek anlamda, üçüncü asırda yaşamış edîb ve mütekellim Câhız'da bulan bir tür olarak da, teşekkülünü her şeyden önce dönemin yüksek yazılı kültürü ile Emevî-Abbâsi yüksek saray kültürüne borçludur. Bütün bu tazammunlarıyla birlikte edeb, Ebu Hayyân'ın da işaret ettiği şekliyle 'sünnet'e atıfta bulunularak da kullanılmıştır. Bu bakımdan, her ne kadar dünyevî olarak değerlendirilse de tavır itibariyle dinî ilimlerle çok yakından ilişkilidir.

Eserlerinin bütünü dikkate alındığında Tevhîdî'nin bu geleneklerden veya tavrılardan sadece birisi içerisinde değil, neredeyse dördünde de telifte bulunduğu görülecektir. *Ulemâ*, *felâsife*, *sûfiyyûn* ve *udebâ*'nın tavrıları onun eserleri içerisinde, üslûbunun bir gereği olarak yoğun aktarımlarla da birlikte, ilk bakışta, birbirinden ayırt edilemez gibi gözükmektedir. Kendisine mahsus veya nispet edilebileceği herhangi bir

geleneğe ait özel bir tavrın, oldukça farklı alanlarda telif edilmiş bu eserlerden yola çıkılarak keşfedilmeye çalışılması araştırmacıyı birçok zorlukla karşı karşıya getirir. Her şeyden önce bu eserlerin maksadının bir tavrı açığa çıkarmak olup olmadığı yönünde bir hükme varmak kolay bir şey değildir. Zira eserlerin büyük bir kısmı müstakil mevzulara hasredilmiş olmaktan ziyade sorulu cevaplı muhavereler, geniş çaplı antolojiler, edebi tenkit metinleri ve mektuplardan oluşmaktadır. Bunlardan ancak çok az bir kısmı, o da küçük risaleler halinde, müstakil mevzulara hasredilmiştir. Bu durumda karşı karşıya kalınan zorluk daha da artmaktadır. Şayet Tevhîdî'nin metinleri müstakil mevzuları sadece farklı tavırlar içerisinde konu ediniyor olmuş olsa idi, kronolojik takiplerle ve metin karşılaştırmaları sayesinde hususi bir tavır keşfedebilirdik. Oysa durum hiç de böyle değildir. Aradığımız tavır tek tek eserlerde değil, eserlerde yer alan bazen oldukça kısıtlı yorumlar, tenkitler, serd edilen şüpheler ve sorularda açığa çıkacaktır. Bu konuya metotla ilgili bölümde yeniden döneceğiz. Burada ifade etmek istediğimiz şey, yukarıdaki satırlarda söz konusu edilen tavırların, tek tek eserler bazında ayırt edilebilir olmadığıdır.

Şu halde 'Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği' başlıklı bir tez, ele aldığımız konuya mahsus özellikler gereği, evvela bu soruları tespit etmelidir. Bu soruları tespit edip, eserlerinde bunların izini sürmemiz durumunda Tevhîdî'nin kendisine mesele edindiği şeyleri göreceğiz ve bu meselelerle ilgili, bitmek tükenmek bilmez bir *tavır* arayışına şahit olacağız.

Ebu Hayyân'ın elimizde bulunan, tarihsel sıra ile ilk eseri, İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular ve bunların cevaplarından oluşan *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*, son eseri de tasavvufi bir metin olan *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*'dir. Bu iki eser arasında mevzu itibarıyla birbirinden farklı başka birçok eser vardır. Bununla birlikte bütün bu eserler boyunca cevabı aranan soru, *Hevâmil*'den başlayarak *İşârât*'a kadar devam eden bir arayışa işaret eder. Bütün büyük düşünürlerde olduğu gibi Ebu Hayyân da, varlık sorusundan yola çıkarak, *mutluluk* nedir, nasıl elde edilir sorusunu sorar. Bu çerçevede karşı karşıya kaldığı en önemli problem insanın çift tabiatlı yani "mürekkep" bir varlık olmasıdır. Sahip olduğu bu terkîb onu, 'fesâd'ın kaynağı olan beden ile 'salâh' ve 'saadet' imkânı olarak nefis arasında bırakır. Mutluluk, iki farklı geleneğe işaret edecek şekilde ifadelendirecek olursak

*saadet* veya *salâh*, nefsin *tehzîb* veya *riyâzet* yoluyla arındırılarak bedeni yönetmesi ile elde edilir. *Hevâmil*'den itibaren Ebu Hayyân'ın sorduğu soru şudur: Nefs arındırılabilir mi, arındırıldığı takdirde, gerçekten bedeni tedbîr edebilir mi? *Ulemâ*, *felâsife* ve *sufiyyûn*, nihai kertede aynı gayeye matuf olmakla birlikte, bu soruya muhtelif cihetlerden farklı cevaplar vermişlerdir. Bu cevaplardan herhangi biri tercih edildiği vakit, varlık, bilgi ve ahlak kavrayışı da aynı çerçevede teşekkül etmeye başlayacaktır. Burada Ebu Hayyân felasife ile ulema-sufiyyûn geleneği arasındadır. Bu araştırmanın en önemli hedefi, 'sürekli bir arayış' göz ardı etmeksizin, öncelikle söz konusu soruya hangi *tavırlar* içerisinde cevap arandığını ortaya koymak, sonrasında 'arayış'ın bir tavırda neticelenip neticelenmediğini soruşturmadır.

'Mutluluk nasıl elde edilir' sorusunun 'nefs nasıl arındırılır' sorusu zemininde anlam kazandığını ifade etmiştik. Benzer şekilde 'kesin bilgiye ulaşmak mümkün müdür, şayet mümkünse bunun yolu nedir?' şeklindeki bilgi sorusu da, bir önceki soruya verilen cevap içerisinde mecrasını bulur. Bu itibarla insânî kemalin tahakkuku zaviyesinden bakıldığında nefsin felâsife'nin ifade ettiği anlamda *tehzîbu'l-ahlâk* sayesinde arınacağı kabulü, bilgi sahasında akıllar teorisini ve faal akılla ittisal kavramını beraberinde getirir. İnsan nefsinin belirli bir *riyazet* süreci içerisinde zahidâne yaşayış ile Allah'ın yardımı sayesinde arınacağı kabulü ise, yine bilgi sahasında keşf ve ilham kavramlarına işarette bulunur.

Dikkat edilecek olursa nefis, bilgi ve ahlak sahalalarının birbiriyle oldukça yakından ilişkili olduğu fark edilecektir. Zira nefsin arındırılması, küllîleri veya hakikati idrak etme süreci, bir kesb ameliyesinden bağımsız olmamakla birlikte, daha çok 'kâbil' olmak için gayret etme faaliyetine işaret eder. Bu faaliyetin kendisiyle doğrudan irtibatlı olduğu alan, nazarî ilimlerle birlikte ahlâktır. Şu halde Ebu Hayyân'ın nefis, bilgi ve ahlak sahalalarıyla ilgili nasıl bir *tavir* ortaya koyduğunu belirleyebilmenin yolu, merkezinde nefis teorisinin bulunduğu bir ahlak ve bilgi anlayışı ile karşı karşıya bulunduğumuzu göz önünde bulundurmaktan geçiyor.

Yukarıdaki satırlarda *tasavvuf* ve *felsefe* arasındaki irtibat ve gerilim noktaları vasatında teşekkül etmiş bir tavrın keşfedilmesi gerektiğine işaret ettik. Ebu Hayyân et-

Tevhîdî'nin felsefî kişiliğini belirleme yönündeki gayretlerin, göz önünde bulundurması gereken bir başka irtibat ve gerilim alanı daha var: felâsife ve udebâ-ulemâ geleneği. Hayatının ilk devresinde tahsil ettiği ilimler ve hocaları dikkate alındığı vakit *ulemâ*, verdiği eserlerin dâhil edilebileceği saha itibariyle de *udebâ* tabakatlarında ismini görebileceğimiz Tevhîdî'nin, felsefe ile irtibatı sadece bir cepheden gerçekleşmemiştir. Aynı zamanda o, hayatının ikinci devresinde Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin talebeliğini yapması dolayısıyla dönemin felsefe çevresinin de doğal bir üyesidir. Kavrayıp özümlediği bu iki gelenek ona, her iki alanı da çok yönlü bir biçimde değerlendirme fırsatı vermiştir.

*Mu'cemu'l-Udebâ* müellifi Yâkût el-Hamevî tarafından 'ediplerin filozofu, filozofların edîbi' olarak adlandırılan Ebu Hayyân'ın, gerçekte, felsefî meseleleri edebî, edebî meseleleri felsefî bir üslup içerisinde aktarması dolayısıyla mı, yoksa her iki alan arasında bir geçişlilik öngörmüş olması itibariyle mi bu tanımlamayı hak ettiği meselesi de, söz konusu mütalaalar çerçevesinde araştırma boyunca ele alınmak durumundadır. 1

Bütün bu değerlendirmeler çerçevesinde ifade edilmesi gereken şey, Tevhîdî'nin müstakil eserlerde, yer yer müstakil mevzuları edeb üslûbu içerisinde ele alan bir edîpten başka bir şey olmadığı şeklindeki hükmün tashih edilmesinin, her şeyden önce Ebu Hayyân'ın 'kaygıları'nı, dolayısıyla 'soruları'nı merkeze alan bir çalışma sayesinde mümkün olacaktır. Takip etmeye çalışacağımız bu yaklaşımın, Tevhîdî'yi varlığa dair soruları olan ve sürekli olarak bu sorulara cevap arama uğraşında bir düşünür olarak karşımıza çıkaracağını ifade etmiştik. İşte bu kişi, bütün tazammunlarıyla varlık sorusunun kaçınılmazlığıyla en açık bir biçimde yüz yüze gelmiş ve sorunun kendisini sürüklediği neredeyse her mecraya uğramıştır. Bireysel varoluşun kaçınılmaz bir biçimde sorulmasını iktiza ettiği bu soruların sahibi, yani Tevhîdî, aynı zamanda bir 'dünyaya' doğmuştur. Kültürel ve toplumsal olarak bu dünyanın söz konusu sorulara verdiği cevaplar vardır. Bahis konusu edilen atmosfer, yukarıdaki satırlarda işaret etmeye çalıştığımız geleneklerle örgülendirilmiş olup, bu geleneklerin verdiği cevaplarla vücut bulmuştur. Soru soran ve arayan her kişi gibi Tevhîdî de, bu sorulara verilmiş cevaplarla karşılaşmış ve onlarla yüzleşmeye çalışmıştır. Ulemâ, Felâsife, Udebâ ve Sûfiler ile irtibatı ve bu alanlarda

verdiği eserler işte bu çerçeve içerisinde anlam kazanır. En nihayet bitmek tükenmek bilmez seyahatleri, sürekli şikayetleri, intihara olan meyli ve kitaplarını yakması da aynı anlam dairesi içerisinde dâhildir.

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin felsefe, dîni ilimler, edeb ve tasavvuf geleneği ile irtibatı çerçevesinde karşı karşıya kalmış olduğu meselelerin hangi alanlara işarette bulunduğu ifade edildi. Araştırmamız boyunca bu ve buna benzer meseleler üzerinden Ebu Hayyân'ın irtibatlı olduğu alanları tespit etmeye çalışacak, bu alanlara ait tavırları sürdürüp sürdürmediğini soruşturmayı, tezimizin varmak istediği hedef olarak belirleyeceğiz.

### **Yöntem Hakkında**

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'ye has felsefî kişiliği keşfedebilmek için, göz önünde bulundurmamız gereken iki şey vardır. Bunlardan birincisi Tevhîdî'nin 'kendi soruları' olduğunu fark ederek bunların takibini yapma zorunluluğudur. Ancak bu sayede bir 'filozof'la karşı karşıya olduğumuzu fark edebiliriz. Aksi takdirde karşımızda muhtelif edeb, felsefe, tasavvuf, kelam, dil ve fıkıh meselelerinden bahseden ansiklopedist bir 'edîb'ten başkasının bulunmadığını görürüz. Bu ise Tevhîdî'yi kelimenin gerçek anlamıyla bir edîb olarak almamıza fırsat tanırken, 'felsefî kişiliği' soruşturulan bir düşünür olarak ele alınması, söz konusu çerçeve dâhilinde oldukça zorlaşır.

Göz önünde bulundurmamız gereken ikinci husus, bu maksadın yani Tevhîdî'nin felsefî kişiliğini açığa çıkarma gayesinin tahakkuk edebilmesinin şartlarına işarette bulunur. Bu şartlar, ona ait soruları nasıl tespit edebileceğimiz yönündeki bir soruşturma ile açığa çıkabilir. Buna göre takip etmemiz gereken yöntem, her şeyden önce, bizi bu sorulara götürebilme vazifesini yerine getirmelidir.

Kaleme aldığı eserlerden, *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, *Mukâbesât*, *es-Sadâkatu ve's-Sadîk*, *el-Besâir ve'z-Zehâir* gibi metinlerin, oldukça yoğun aktarmalarla birlikte daha çok soru-cevap ve muhavere üslubu içerisinde telif edilmiş olması Ebu Hayyân'ın görüşleri ile söz konusu eserlerde ifadelendirilen muhtelif görüşler arasında bir temyize gidilememesi sonucunu doğurmuştur. Örneğin *Hevâmil*, Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular ve İbn Miskeveyh'in

bunlara verdiği cevaplardan oluşur. *Mukabesât* ise, Sicistânî'nin meclisinde yer alan filozofların çeşitli konular hakkındaki görüşlerinin aktarıldığı bir eser olup, eser boyunca kendisinden en çok rivayette bulunulan isim Ebu Süleyman es-Sicistânî'dir. *İmtâ*, Büveyhî veziri İbn Sa'dân'ın Ebu Hayyân'a sorduğu sorulara verilmiş cevaplarla teşekkül etmiştir. Bununla birlikte bu sorular daha çok dönemin önde gelen alimlerine ve filozoflarına istinaden cevaplanmıştır. *Sadâka*, tam bir 'edeb' metni olup, çeşitli alanlardan muhtelif alim ve filozofların dostluk hakkındaki sözlerinin bir araya getirildiği bir eser görünümündedir. *Besâir*'e gelince, Vedad el-Kâdî'nin neşriyle on ciltlik bir hacme sahip olan bu eser bir hikemiyât metnidir.

Şayet bu eserlerde aktarılanların tamamı Ebu Hayyân'a isnad edilerek onun felsefî kişiliği açığa çıkartılmaya çalışılırsa karşımıza, sadece tek bir alanda değil birçok sahada birbiriyle çelişen görüşler serdeden, 'tutarsızlıklarla dolu' bir Ebu Hayyân et-Tevhîdî portresi çıkacaktır. Bizi, telafisi mümkün olmayan yanlışlara sürükleyecek olan bu usûl hatası, ne yazık ki birçok araştırmacı tarafından işlenmiş ve Ebu Hayyân'a ait olmayan görüşler ona atfedilerek birçok kitap ve makale kaleme alınmıştır. Sadece Ebu Hayyân'ın eserleri sayesinde bazı görüşleri hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz Ebu Süleyman es-Sicistânî, İbnu'l-Hammâr, İbn Zur'a, İbnu's-Semh, Nüşecânî, Ebubekr el-Kûmsî gibi filozoflar varken, aktarılanlarla ifade edilenler arasında ayırım yapmamaktan kaynaklanan hata, araştırmacıyı, Ebu Hayyân'ı bu isimlerle özdeşleştirme noktasına getirecektir. Bu ayırımın ne kadar önemli olduğunu gösteren güzel bir örnek, Joel L. Kraemer'in, büyük ölçüde bu eserlerden yola çıkarak kaleme aldığı ve özellikle, Tevhîdî'nin hocası olan Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin felsefesini konu edindiği *The Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle*<sup>1</sup> başlıklı metin önümüzde dururken, bu eserde yer alan ve sadece Sicistânî'ye atfedilen görüşlerin bir başka kitap veya makalede doğrudan Ebu Hayyân'a atfedilmesidir. Bu türden kitap ve makaleleri, bu bölümde değil,

---

<sup>1</sup> Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam, Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle*, Leiden 1986

bahis konusu usûl hatasına işaret edecek şekilde, kaynak değerlendirmesi kısmında ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağız.

Ebu Hayyân'ı bu çerçevede, neredeyse hiçbir metot gözetmeksizin ele alan eserler için, Sicistânî ile Ebu Hayyân'ın, örneğin Simya veya İlm-i Nücûm hakkındaki hükümlerini değerlendirmek oldukça zorlaşır. Benzer şekilde onun, din-felsefe ilişkisi ve dîni ilimlerin mantıkla irtibatı gibi konularda hem İbn Miskeveyh'ten hem de Sicistânî'den farklı görüşlere sahip olduğu göz önüne alındığında, bu meselelerin hangi bağlam içerisinde tartışılması gerektiği de başlı başına bir sorun haline gelir. Şu halde tekrar ifade etmek gerekirse Ebu Hayyân'ı kendine mahsus *soruları* ve *tavırları* olan felsefî bir kişilik olarak değerlendirmenin yolu, her şeyden önce ona ait görüş ve düşünceleri, başka görüş ve düşüncelerden ayıklamaktan geçer.

Ebu Hayyân'ın görüş ve düşüncelerini kendisine ait olmayan başka görüş ve düşüncelerden tefrik ettikten sonra tespit edebildiğimiz *soru* ve *cevapları/tavırları*, eserlerinin kronolojik sırasını göz önünde bulundurmaksızın tahlil etmeye giriştiğimizde başka bir zorlukla daha karşı karşıya kalacağız. Bu zorluk onun, aynı meseleler hakkında farklı eserlerde farklı tavırlar ortaya koymuş olmasından kaynaklanır. Bu tavır farklılıklarını bir *arayış* sürecinin neticesi olarak değerlendirmedeğimiz durumda aynı anda farklı tavırları Ebu Hayyân'a nispet etmiş oluruz. Ebu Hayyân'ı farklı tavırları sadece 'aktaran' bir edîb olmaktan uzaklaştıracak olan *arayış* sürecini takip edebilmek ise, eserlerine dair bir kronoloji öngörmek sayesinde mümkün olur. Böyle bir usûl takip edilmediği vakit örneğin *Hevâmil*'deki görüşlerinden yola çıkarak tıpkı Zehebî ve İbn Hacer gibi, Ebu Hayyân'ı zındıklıkla itham etmek durumunda kalabiliriz. Kaldı ki İbn Miskeveyh de, *Hevâmil*'de, Ebu Hayyân'ın sorduğu bazı soruların zındıklık ithamına zemin hazırladığını ifade etmektedir. Bununla birlikte *İmtâ* ve *Mukâbesat* ile devam ederek *İşârât*'ta nihayete eren *arayış* neticesinde Ebu Hayyân, ilk eseri olan *Hevâmil*'deki görüşlerini, aynı kaygılar istikametinde olmak şartıyla, tashih etmiştir. Bu da gösteriyor ki, müellifimizin ele aldığı meseleleri tespit ettikten sonra, bunlara verilen cevapları belirli bir kronoloji içerisinde takip etmediğimiz müddetçe, Ebu Hayyân'ın farklı meseleler hakkındaki *tavırlarını* ortaya çıkartamayız. Yeniden vurgulamak gerekirse, meseleleri tespit



sayesinde belki hususi tavırlar keşfedebiliriz, fakat bu tavırları devam ettirip ettirmedeğini görebilmemiz, ancak kronolojik takip sayesinde mümkün olur.

Eserleri kronolojik bir tasniften yola çıkarak okuma ameliyesine hem bir zemin teşkil edecek hem de varılan hükümleri teyid veya nefyetme yönünde bir ölçü vazifesi görecek olan biyografi yazımının da, Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliğini belirleme gayretinden uzak bir biçimde sadece 'hadiselerin' aktarılmasından ibaret görülmesi ayrı bir açmazdır. Bu itibarla hem devrin siyasi, toplumsal ve kültürel çehresi, hem de Ebu Hayyân'ın irtibata geçtiği isimler, seyahatleri, hocaları ve tahsil ettiği ilimler gibi konular, tezin ana hedefine hizmet edecek şekilde kaleme alınmaya çalışılmıştır.

Açıkçası Ebu Hayyân, daha önce de ifade edildiği gibi, bir 'dünyaya' doğmuştur. Bu dünyada, kendisinden önce teşekkül etmiş düşünce gelenekleri mevcuttur ve bu gelenekler Ebu Hayyân'ın da cevabını aradığı sorulara çeşitli cevaplar vermişlerdir. Bireysel varoluşun iktiza ettiği temel soruları bir kenara bırakmaksızın, şunu ifade etmeliyiz ki; Ebu Hayyân'ın kendisine cevap aradığı soruların varlık kazandığı zemin de işte bu dünyadır. Şu halde o, tek tek geleneklerden öte, öncelikle üst bir geleneğe mensubiyetle tanımlanmalıdır: İslam düşünce geleneği. Bu itibarla, bir düşünür olarak Ebu Hayyân evveleminde, bu düşünce geleneğini teşkil eden isimler ve onların vaz ettiği meseleler bağlamında düşünülmelidir.

Yöntem açısından son olarak, Tevhîdî'nin felsefî kişiliğini belirleme noktasında kaynak değerlendirmesinin ne derece önemli olduğunu vurgulamak durumundayız. Tevhîdî hakkındaki modern çalışmaların başlangıcını Margolioth, Muhammed Kürd Ali ve İzmirli İsmail Hakkı'nın 1900'lü yılların başında yayımladıkları makalelere kadar götürebildiğimiz düşünüldüğünde, V/XI. asırdan XX. asra kadar klasik kaynakların Ebu Hayyân'ı hangi çerçevede ele aldığı sorusunu, modern kaynakların onu oturttuğu çerçevenin ne olduğu sorusu ile birlikte sormamız gerekir. Bu soru, Ebu Hayyân'ın gelenek içerisinde nasıl anlaşıldığını, daha çok hangi kategoriye yerleştirildiğini açığa çıkartacağı gibi, modern dönemde yapılmış Ebu Hayyân çalışmalarının hangi saiklerden neşet ettiğine dair de bir fikir verecektir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken en önemli problem, modern dönemde bir filozof olduğu ısrarla vurgulanan Ebu Hayyân'ın klasik metinlerin hiçbirinde,

özellikle İbnu'n-Nedîm, İbnu'l-Kıftî, İbn Ebi Usaybia, Şehrezûrî gibi felsefe tarihçileri tarafından, *felâsife* içerisinde değerlendirilmemiş olduğudur.

Kaynak değerlendirmesi, bizi bu ve buna benzer sorularla karşı karşıya getirerek, Ebu Hayyân'ın hangi çerçevede değerlendirilmesi gerektiği noktasında önümüze yeni yollar açacaktır.

## Literatür Değerlendirmesi

### A. Klasik Kaynakların Değerlendirilmesi<sup>2</sup>

Konumuz Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliği olduğundan dolayı, kendisine müracaat etmemiz gereken ilk klasik kaynaklar felsefe tarihleridir. Ne var ki klasik dönem felsefe tarihi müelliflerinin büyük bir kısmı ondan bahsetmez. Ebu Süleyman es-Sicistânî<sup>3</sup> (d. 300/912/-ö. ?), Beyhakî<sup>4</sup> (ö. 493/1100), Şehrezûrî<sup>5</sup> (ö. 511/1117) ve İbnu'l-Kıftî<sup>6</sup> (ö. 568/1172) gibi ondan bahseden felsefe tarihi müellifleri de, doğrudan onu konu almak yerine, farklı eserlerinde filozoflarla ilgili aktardığı rivayetler dolayısıyla ismini zikrederler. Bu felsefe tarihçilerinin Ebu Hayyân'ın biyografisine yer vermemeleri, onu, Kindî, Fârâbî, Sicistânî, İbn Sînâ vd. filozoflarla birlikte aynı felsefe tabakası içerisinde değerlendirmediklerini gösterir. Klasik felsefe tarihi müelliflerinin bu yaklaşımı, modern dönemde yapılan ve Ebu Hayyân'ı özellikle felsefî veçhesiyle tanımlamaya çalışan araştırmalar açısından oldukça dikkat çekicidir.

<sup>2</sup> Ebu Hayyân'la ilgili bilgi veren klasik kaynakların neredeyse tamamını tasnif edip sıralayarak değerlendirmeye alan yetkin bir metin için bkz. Marc Bergé, "Historie Des Etudes Tawhidiennes Du IVe/Xe s. Au Milieu Du XIIIe/XIXe s. Etude Chronologique et Critique Des Sources Anciennes", *Annales Islamologiques*, Kahire 1977, XIII/73-100

<sup>3</sup> Ebu Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris 2004, s. 343-346

<sup>4</sup> Zahîruddîn el-Beyhakî, *Tetimmetu Sıvânî'l-Hikme*, nşr. M. Kürd Ali, Dımeşk 1946, s 82; Beyhakî, burada İbn Miskeveyh'le ilgili aktardığı bilgiler çerçevesinde Ebu Hayyân'ın ismini zikreder.

<sup>5</sup> Şemsuddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh ve Ravzatu'l-Efrâh*, nşr. Abdulkarim Ebu Şüveyrib, Paris 2004, s. 360; Burada Şehrezûrî, Ebu Hayyân'la yakın irtibatı bulunan bir filozof olan Gulam Zühal çerçevesinde Ebu Hayyân'a atıfta bulunur.

<sup>6</sup> İbnu'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Leiden 1903, s. 82, 83, 88, 283; Burada Kıftî, Ebu Hayyân ismine, İhvân-ı Safâ'yla ve Ebu Süleyman es-Sicistânî'yle ilgili bilgi verirken değinmekte ve *İmtâ'*yla ilgili bazı değerlendirmelere yer vermektedir.

Ebu Hayyân'ın vefatını (ö. 414/1010) müteakip bir yüzyıl içerisinde telif edilen eserlerde yer alan rivayetlerden bir kısmı onun ismini, kendi döneminde vuku bulmuş tarihi olaylar çerçevesinde zikrederken;<sup>7</sup> bizim için önemli olan diğer bir kısmı, sûfiliğiyle ilgili rivayetler<sup>8</sup> ve ona yönelik zındıklık ithamıyla ilgilidir. Zındıklık ithamıyla ilgili rivayetler, İbn Hacer<sup>9</sup> (ö. 842/1449), Safedî<sup>10</sup> (ö. 764/1363), Sübkî<sup>11</sup> (ö. 771/1370), Suyûtî<sup>12</sup> (ö. 911/1505) gibi âlimler tarafından İbnu'l-Cevzî<sup>13</sup> (ö. 597/1200) ve Zehebî<sup>14</sup> (ö. 748/1347-8 veya 753/1352) kaynak gösterilerek Hanbelî fakîh İbn Akîl (ö. 513/1119) ve Ebu Hayyân'ı yakından tanıyan İbn Fâris'ten (ö. 395/1004) aktarılmaktadır. Rivayetlerin nihai kaynaklarının mevsukiyetine dair şüpheler bir yana, yukarıdaki isimlerden, rivayeti hem aktaran hem de ikrar eden İbnu'l-Cevzî, Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimlerin Ebu Hayyân'ı başta felsefeyle işgal olmak üzere sûfiliği ve edipliğinin beraberinde getirdiği serbest üslubu dolayısıyla zındıklıkla itham ettikleri görülmektedir. Bu da gösterir ki, her ne kadar felsefe tarihi müellifleri Ebu Hayyân'ı filozoflar zümresi içerisinde dâhil etmeseler de, diğer tabakat müelliflerinin onu, en azından felsefeyle işgal eden biri olarak tanımladıkları açıktır. Onu zındıklıkla itham etmese de, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) kendisinden istifade

<sup>7</sup> Ebu Şücâ er-Rüzcâverî (ö. 437/1045), *Zeylu Tecâribi'l-Umem*, nşr. Ebu'l-Kasım Emâmî, Tahran 2002, VII/51; M. Tâvî et-Tâncî, *Ahlâku'l-Vezîreyn* neşrinin mukaddimesinde, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî el-Cürcânî (482/1089)'nin *Kinâyâtu'l-Udebâ ve İşârâtu'l-Bulegâ* adlı eserinde, Tevhîdî'nin *Risâletü Nevâdirü'l-Fukahâ ve el-Besâir ve'z-Zehâir* adlı eserlerinden bahsettiğini söyler. Bkz. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, Dimeşk 1965, neşredeninin mukaddimesi, s. VII/ 3 (Ebu Hayyân'ın İbrahim Keylânî tarafından *Mesâlib* adıyla da neşredilmiş olan eserinin Tâncî neşrine, bundan sonra *Ahlâk* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

<sup>8</sup> el-Mezârî'nin (ö. 536/1141) Ebu Hayyân'ın sûfiliğiyle ilgili olarak *İşârât* çerçevesinde yaptığı bir değerlendirme İbn Teymiyye tarafından aktarılmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akâdeti'l-İsfehâniyye*, nşr. M. Tâvî et-Tâncî, Kahire 1329, s. 117

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Lîsânu'l-Mîzân*, nşr. Abdurrahman el-Maraşlî, Beyrut 1996, VII/633

<sup>10</sup> Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Remzi el-Baalbekkî, Beyrut 1983, XXII/39

<sup>11</sup> Tâcuddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, nşr. M. Muhammed Tanâhî, yy. 1967, V/287

<sup>12</sup> Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, Mısır 1326, s. 349

<sup>13</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995, IX/397-398

<sup>14</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, nşr. Muhammed el-Buhârî, Beyrut trs., IV/518; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut 1983, 119-123

ettiği filozoflar arasında zikreden İbn Teymiye'nin (ö. 661/1262) de Ebu Hayyân'ı aynı çerçevede değerlendirdiği görülür.<sup>15</sup>

Yukarıda zikredilen biyo-bibliyografya müelliflerinin tamamından önce, ilk defa Ebu Hayyân biyografisini kaleme alan isim Yâkût el-Hamevî'dir<sup>16</sup> (ö. 575/1179). O, “*ediplerin filozofu, filozofların edîbi*” olarak adlandırdığı böylesi önemli bir kişinin şimdiye kadar ihmal edilmiş olması ve geniş bir biyografisinin bulunmamasını hayretle karşılamaktadır. Bu sebeple, Ebu Hayyân'la ilgili ilk ve en uzun biyografiyi kaleme alarak bir anlamda ona yeniden hayat vermiştir. Zira Ebu Hayyân'ın, tabakât müellefâtında müstakil bir başlık olarak ele alınması ancak *Mu'cemu'l-Udebâ*'daki Ebu Hayyân maddesinden sonra mümkün olabilmıştır. Bu bakımdan, sonraki dönem tabakat müelliflerinin dikkatini Ebu Hayyân'a çeken kişi Yâkût olmuştur denilebilir. Yâkût, aynı zamanda Tevhîdî'nin eserlerinden bazı parçalara yer vermek suretiyle, günümüze ulaşmayan *Risâle ila Kadı Ebi Sehl, Takrîzu'l-Câhiz, Muhâdarât* gibi eserlerini kısmen bugüne taşımış, günümüze ulaşmayan diğer birçok önemli eserinin isimleri de yine onun verdiği mufassal liste sayesinde korunmuştur. Bütün bunlarla birlikte Yâkût'un telif ettiği biyografinin en önemli tarafı, Ebu Hayyân'ı oldukça yerinde bir tabirle “*ediplerin filozofu, filozofların edîbi*” olarak tanımlamasıdır. Bizim de, tezimizde sıklıkla kullanarak Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliğini belirlemede oldukça yardım aldığımız bu tanım, modern dönem Ebu Hayyân çalışmaları noktasında da belirleyici bir rol îfa etmiştir. Ne var ki tanım, Ebu Hayyân'ı bütünüyle kuşatacak özellikte değildir. Zira onun, hayatının son dönemlerine damgasını vuran bir de sūfî tarafı vardır.

Yâkût'tan sona onu bir biyografi eserinde zikreden ilk isim İbn Ebi'l-Hayr ez-Zerkûb'tur (VI/XI. asırda yaşamıştır)<sup>17</sup>. Tevhîdî'yle ilgili geniş bir değerlendirmeye yer vermeyen ez-Zerkûb'un verdiği bilgilerin en önemlisi onun vefat tarihiyle ilgilidir. ez-Zerkûb'un ardından Ebu Hayyân'ı, Nevevî (ö. 608/1211) de zikrederek, fakîh özelliğine

---

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetevâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî, Riyad 1381, VI/54

<sup>16</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ ev İrşâdu'l-Erîb ila Ma'rifeti'l-Edîb*, Kahire trs., XV/5-52

<sup>17</sup> İbn Ebi'l-Hayr eş-Şîrâzî ez-Zerkûb, *Şîraznâme*, Tahran 1350, s. 108

atıfta bulunur ve onu ehl-i hadisten sayar.<sup>18</sup> Ebu Hayyân'ın fakîhliğine vurguda bulunan diğer metinler, onun Şâfiî mezhebine mensup olduğunu dikkate alarak Şâfiî mezhebi alimlerine tahsis edilmiş tabakat eserlerinde zikreden Sübkî (ö. 771/1370)<sup>19</sup> ve İsnevî'dir (ö. 772/1370)<sup>20</sup>. Sübkî ve İsnevî aynı zamanda onun sûfiliğine de vurgu da bulunarak hocalarını ve talebelerini de zikrederler.

Neredeyse bütün tabakât müelliflerinin Ebu Hayyân'ın sûfiliğine yaptığı vurgunun yanısıra, İbn Arabî'nin, (ö. 638/1240) *el-Muhâdarât ve'l-Müsâmerât* adlı eserinde onun *el-Muhâdarât ve'l-Münâzarât*'ından yaptığı alıntı da Ebu Hayyân'ın sûfî olarak değerlendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>21</sup>

Osmanlı dönemi müellifleri Taşkoprizâde (ö. 968/1561) ve Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) ise Ebu Hayyân'ı daha çok edîb kişiliği çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Taşkoprizâde ona, Ilmu'l-Muhâdara babında atıfta bulunmuş; Kâtip Çelebi ise, Ebu Hayyân'ın telif ettiği eserlerin Harîrî'nin *Makâmât*'ına ilham verdiğini söylemiş ve Harîrî'nin Ebu Hayyân'ın yolunu tâkip ettiğini ifade etmiştir.<sup>22</sup>

Son olarak, Ebu Hayyân'ın telif etmiş olduğu ve imamet/hilafet tartışmalarını sünnî bir bakış açısıyla konu edinen ve bazı müelliflerce uydurma olduğu söylenen *Risâletu's-Sakîfe* adlı eseri, onu çeşitli tabakat eserlerinde, özellikle de Şîî âlimlerin telif etmiş olduğu biyo-bibliyografik eserlerde yer almasını mümkün kılmıştır.<sup>23</sup>

Klasik dönem müelliflerinin Tevhîdî hakkında verdikleri bilgileri değerlendirdiğimiz bu satırlardan, tezimizle ilgili olarak çıkan en önemli sonuç; Ebu Hayyân'ın, klasik dönemde hiçbir zaman bir filozof olarak değerlendirilmediği, bunun

---

<sup>18</sup> Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Beyrut trs., II/223

<sup>19</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V/286-289

<sup>20</sup> İsnevî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, nşr. Abdullah Cebûr, Riyad 1981, I/301-303

<sup>21</sup> İbn Arabî, *el-Muhâdarât ve'l-Müsâmerât*, Kahire 1305, II/ 77

<sup>22</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, nşr. Kâmil Bekrî, Abdulvehhab Ebu'n-Nûr, Kahire 1968, s. 235; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, nşr. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1941, s. 1178

<sup>23</sup> İbn Ebi Hadîd el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1967, X/271-287; Nüveyrî, *Nihayetu'l-Ereb fi'l-Funûni ve'l-Edeb*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1975, IXX/29-32; Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşâ fi Sinâati'l-İnşâ*, Kahire 1913, I/237

yerine, fıkıh, edeb, tasavvuf ve kelamla olduğu kadar felsefe ile de çeşitli biçimlerde iştilgal eden bir kişilik olarak algılandığı yönündedir.

### **B. Modern Kaynakların Değerlendirilmesi<sup>24</sup>**

Ebu Hayyân et-Tevhîdî hakkındaki modern araştırmalar iki başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi oldukça büyük bir yekun tutan eser neşirleridir. Ahmed Fâris Şidyâk'ın 1883 yılında İstanbul'da neşrettiği *Risâle fi's-Sadâka* ve *Risâle fi'l-Ulûm*'la başlayan neşir faaliyetleri, günümüze kadar devam etmiş, bu süreç neticesinde Ebu Hayyân'ın neredeyse bütün eserleri farklı edisyonlarla muhtelif tarihlerde yayımlanmıştır. Bunun yanısıra bu eserlerden bir kısmı, İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerine de tercüme edilmiştir. Sadece bu eserlerin neşirleri ve neşirler üzerine yazılan makale ve değerlendirme yazıları göz önünde bulundurulursa, 19. ve 20. asırlarda Ebu Hayyân çalışmalarının çok büyük bir ivme kazandığı görülebilir. Birkaç sayfalık risalelerinden, ciltler tutan eserlerine kadar neşredilmemiş hiçbir yazısı kalmayan Ebu Hayyân'a ve eserlerine yönelik bu yoğun ilginin sebepleri ayrıca soruşturmalıdır. Zira İslam düşüncesinin henüz yazma halinde bulunan önemli klasiklerinden bazıları bile neşredilmemişken, Ebu Hayyân'a yönelik bu ilgi, İslam düşünce geleneğinin tarihsel gelişim süreci göz önünde bulundurulduğunda oldukça şaşırtıcıdır. Bu durum için iki önemli sebep öngörülebilir. Bunlardan birincisi İslam felsefesi tarihine ilişkin, ilk dört yüz yılı merkeze alarak hicrî dördüncü asrı Altın Çağ, Hümanizma ve Rönesans olarak adlandıran ve dikkatlerini neredeyse bütünüyle bu dört asra teksif eden modern kavrayıştır. İkincisi ve daha önemlisi ise, İslam düşünce geleneğinin tarihsel süreklilik açısından bir kopmaya maruz kalmış olmasıdır. Her iki sebebin ayrıntıları, bu kısa değerlendirme yazısında ele alınması mümkün olmayacak denli geniş bir tahlili gerektirdiğinden, bu hususlara sadece işaret etmekle yetinmek durumundayız.

---

<sup>24</sup> 1883-1965 yılları arasında, Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin eserlerinin neşri ve kendisiyle ilgili yapılmış çalışmaların, herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın geniş bir bibliyografyasını veren bir çalışma için bkz. Marc Bergé, "Essai De Bibliographie Tawhidienne De 1883 a 1965; Tableau Chronologique-Etude Statistique et Classement Liste Alphabétique", *Livre Du Centenaire 1880-1980*, Institut Français D'Archéologie Orientale Du Caire 1980 içinde, s. 369-382; Daha kısa bir değerlendirme için bkz. Abdulkadir A'sem, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî fi Kitâbi'l-Mukâbesât*, Beyrut 1983, s. 25-34

Neşir faaliyetlerine yönelik bilgileri, Ebu Hayyân'ın eserlerini ele aldığımız ileriki satırlarda söz konusu etmeye çalışacağız. Ebu Hayyân çalışmalarının kendisi altında değerlendirilebileceği ikinci başlık, doğrudan Ebu Hayyân hakkındaki çalışmalardır.

Modern dönemde Ebu Hayyân çalışmalarının esas itibariyle D. S. Margoliouth, M. Kürd Ali ve İzmirli İsmail Hakkı tarafından başlatıldığı söylenebilir. Bununla birlikte Margoliouth'un çalışmaları tahlil ve değerlendirme maksatlı olmaktan ziyade neşir faaliyetine yöneliktir.<sup>25</sup> Neşrettiği metinlerin mukaddimelerinde Margoliouth, Ebu Hayyân'ı daha çok bir edîb olarak değerlendirmeye meyyâldir.<sup>26</sup> Tevhîdî'yi bir filozof ve sûfî olarak değerlendirme yönelimi M. Kürd Ali ve İzmirli İsmail Hakkı'nın çalışmalarında görülür. Kürd Ali, Ebu Hayyân'ı bir sûfî-filozof olarak değerlendirir ve onun, hocası Sicistânî ve Süfyân es-Sevrî'yi kendi kişiliğinde mezcetmiş biri olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Ebu Hayyân'ın tahsîli, zındıklık ithamı, sûfîliği, filozofluğu, ahlâkı ve kötümserliği hakkındaki değerlendirmeleri ve eserlerinden yaptığı alıntılarla Kürd Ali, Ebu Hayyân çalışmalarının gerçek anlamda başlatıcısı sayılabilir.<sup>27</sup> İzmirli İsmail Hakkı ise,<sup>28</sup> İslam felsefesi tarihi açısından Ebu Hayyân'ı değerlendirerek onun; Fârâbî, Yahyâ b. Adî, Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbn Zur'a gibi isimlerle ilişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Bu değerlendirmelerle birlikte İzmirli, Ebu Hayyân'ın bir 'filozof' olarak nitelenmesi gerektiği noktasında ısrar etmekte ve buna delil olarak da *Mukâbesât* adlı eserini göstermektedir. İzmirli'nin Ebu Hayyân'ın filozof tarafına yaptığı vurgu, sonraki çalışmalar açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte bu önem, İzmirli'nin makalesinin bu çalışmalara tesiri açısından değil, İslam felsefesi tarihi çalışmalarının genel gidişatı

<sup>25</sup> Bkz. D. S. Margoliouth, "The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'îd as-Sirafî on the Merits of Logic", *J.R.A.S.*, Janvier 1905, s. 79-130; "Abu Hayyân al-Tawhîdî", *E.I.*, Leiden 1913, I/90-91; "Some Extracts from The Kitâb al-İmtâ' wa'l-Muânasah of Abu Hayyân al-Tawhîdî", *S.I.*, Paris 1926, s. 380-390

<sup>26</sup> Margoliouth, "The Discussion...", s. 380

<sup>27</sup> Bkz. M. Kürd Ali, "Makâletun ani't-Tevhîdî ve Kitâbi'l-Mukâbesât", *el-Muktebes*, Dimeşk 1906, I/302-305; "Makâletun an Kitâbi'l-İşârâti'l-İlâhiyye li't-Tevhîdî", *el-Muktebes*, Dimeşk 1912, VII/931-932; "Makâle an Hayâtî'-Tevhîdî", *Mecelletu Mecme'i'l-İlmiyyi'l-'Arabî*, Dimeşk 1928, VIII/129-148, 207-225, 269-285; *Umerâu'l-Beyân*, Kahire 1937, II/438-545

<sup>28</sup> İzmirli İsmail Hakkı, "Ebu Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî", *D.F.İ.F.M.*, İstanbul 1928, VII/105-135

bakımından söz konusudur. Zira İzmirli'nin makalesi, Ebu Hayyân araştırmalarında önemli bir yeri bulunmasına rağmen sonraki çalışmalar tarafından ihmal edilmiştir.

Marguliouth, Kürd Ali ve İzmirli ile aynı dönemde eser veren, fakat doğrudan Ebu Hayyân üzerine yazmayan başka bir araştırmacı L. Massignon da Ebu Hayyân araştırmaları açısından önemli bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun Ebu Hayyân'ı, maktul sûfi Hallâc ile birlikte düşünerek *el-Haccu'l-Aklî*, *Mukâbesât* ve *es-Sadâka* adlı eserlerini bu bağlamda değerlendirmesi ve Ebu Hayyân'ı bütünüyle tasavvufî bir kişilik olarak görmesi, bu dönemde yapılan çalışmalar açısından oldukça önemlidir.<sup>29</sup>

Bu müelliflerin çalışmalarının ardından 1949 yılına kadar, Ebu Hayyân'ın *Mukâbesât* ve *İmtâ* gibi çeşitli eserleri neşredilmiş, bu arada Ebu Hayyân'ın eserleri, muhtelif düşünce tarihi eserlerinde geniş olarak kullanılmaya başlanmıştır. 1949 yılında ise Abdurrezzak Muhyiddin tarafından Ebu Hayyân hakkındaki ilk akademik çalışma yayımlanmıştır.<sup>30</sup> Tevhîdî biyografisiyle ilgili oldukça geniş bilgiler içeren eser, onu filozof olarak adlandırdığı halde felsefî serüvenini göz ardı ettiği gibi, yaptığı yoğun aktarmaların doğrudan Ebu Hayyân'ın görüşlerini yansıtmayı yansıtmadığı da ayrıca şüphelidir. Zira bu aktarmalar birçok yerde, Ebu Hayyân'ın çevresinde bulunan kişilere aittir.

Muhyiddîn'in çalışmasının ardından 1950 yılında Abdurrahman Bedevî, *İşârâtü'l-İlâhiyye*'yi neşretmiş ve bu neşre 'Hicrî dördüncü asrın varoluşçu edîbi' başlıklı bir mukaddime yazarak, bu satırlarda Ebu Hayyân'ı; varoluşçu, roman yazarı Franz Kafka ile karşılaştırmıştır.<sup>31</sup> Abdurrahman Bedevî'nin bu karşılaştırması birkaç açıdan söz konusu edilmelidir. Her şeyden önce Ebu Hayyân'ı, kendi asrındaki sûfiler dururken Kafka ile karşılaştırmak problemlî bir şeydir ve anakroniktir. Bunun yanısıra modern dönemde kazandığı kendine mahsus felsefî içerikle şekillenmiş olan 'varoluşçuluk' kelimesini Ebu Hayyân'a izafe ederek onu bu şekilde tanımlamaya çalışmak, başka bir metodolojik

---

<sup>29</sup> L. Massignon, *Al-Hallâğ, Martyr Mystique de l'Islam*, Paris 1922, I/79-80, 348, II/908; *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris 1929, s. 86-87; *Diwân d'al-Hallâğ*, Paris 1931, s. 71

<sup>30</sup> Abdurrezzâk Muhyiddîn, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Sîretuhu ve Âsâruhû*, Kahire 1949

<sup>31</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt 1981, neşredenin mukaddimesi, s. 5-25



probleme işaret eder. Bütün bunlarla birlikte Abdurrahman Bedevî, Kafka ile karşılaştırmasında, kendisinden önceki ve sonraki birçok araştırmacının göremediği önemli bir noktaya dikkati çekmiştir: Tevhîdî klasik dönemde adlandırıldığı şekliyle bir filozof olarak nitelendirilemez. Yani o; Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi bir filozof olmadığı gibi, şeylere bakışı ve düşüncesini ifade şekli de bu filozoflarınkiyle benzer değildir. Onlarda olmayan fakat Tevhîdî’de mevcut farklı bir şey vardır: ediplik. Bedevî’ye göre, bu ediplik sıradan manası ile anlaşılmalı, ona ‘varoluşçu’ sıfatı eklenerek ‘varoluşçu bir edîb’ olarak tanımlanmalıdır. Ebu Hayyân’ın kaygılarının ve felsefî kişiliğinin, varlık ve varoluşa dair açık ve serbest bir dille sorduğu sorular içerisinde teşekkül etmiş olduğu doğrudur. Ne var ki bu hakikat arayışı Kafka’nın varoluşçuluğu ile karşılaştırılmadan evvel, Cüneyd el-Bağdâdî, Süfyân es-Sevrî’nin sûfiliğiyle, Gazzâlî’nin entelektüel serüveni ile karşılaştırılmalıdır.

Bedevî’nin neşri ile aynı yılda, daha sonraları Ebu Hayyân çalışmaları için oldukça önemli bir isim haline gelecek ve onun birçok eserini neşrecek olan İbrâhim Keylânî, Paris’te konuyla ilgili bir doktora tezi hazırlamış ve daha sonra 1957 yılında bu tez Arapçada yayımlanmıştır.<sup>32</sup> Bir doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, Muhyiddîn’in hazırladığı çalışmaya göre daha yüzeyseldir ve burada Ebu Hayyân daha çok edîb kişiliğiyle söz konusu edilmiştir. Yine edîb kişiliğini öne çıkararak, aynı zamanda onun kelam eleştirilerini de vurgulayan ve kendisinden önceki müelliflerin düştüğü bir hataya düşmeyerek Ebu Hayyân’ın Mutezîlî olarak nitelenemeyeceğine vurguda bulunan bir eser ise, 1956 yılında İhsan Abbas tarafından telif edilmiştir.<sup>33</sup> İhsan Abbas’tan hemen sonra, İbrahim Keylânî’nin eserinin Arapçaya tercüme edildiği yılda, 1957’de Ahmed Muhammed el-Hûfî, Ebu Hayyân’la ilgili iki ciltlik başka bir monografi neşretmiştir.<sup>34</sup> Biyografisi ile ilgili özel değerlendirmeleri bir tarafa, bu eser de, kendisinden önceki metinler gibi genel

---

<sup>32</sup> İbrahim Keilani, *Abû Hayyân al-Tawhîdî, Essayiste Arabe du IVe Siècle de l’Hégire (Xe Siècle). Introduction a son œuvre*, Thèse de Doctorat d’Université Paris, Beyrouth 1950, 118s.; İbrâhim Keylânî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, Beyrut 1957

<sup>33</sup> İhsan Abbas, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, Beyrut 1956, 187s.; İhsan Abbas’ın, Ebu Hayyân et-Tevhîdî’nin bir mütekellim olmadığına dikkat çeken bir makalesi için bkz. İhsan Abbas, “Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve İlmü’l-Kelâm”, *Ebhâs*, Beyrut 1996, XIX/2, s. 189-207

<sup>34</sup> Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, Kahire 1957, I-II

olarak Ebu Hayyân hakkında bilinenleri tekrar etmekte, onun felsefî kişiliğine ve görüşlerine ilişkin herhangi bir yoruma yer vermemektedir.

Birkaç yıl içerisinde Arapça'da Ebu Hayyân'la ilgili dört eserin birden yayımlanması, daha çok onun eserlerinin neşri ile ilgili olup, bu çalışmalar Ebu Hayyân'ın düşüncesini tahlilden ziyade neşredilen eserleri tanıtmaya ve bir biyografiyle birlikte genel olarak bu eserlerin içeriğini aktarma vazifesini ifa etmişlerdir.

50'li yıllarda yoğunlaşan monografi çalışmaları, 60'lı ve 70'li yıllarda yerini, Ebu Hayyân'ın eserleri hakkında müstakil araştırmalara ve onun entelektüel kişiliğini belirleme yönündeki çabalara bırakmıştır. Zekeriya İbrahim'in,<sup>35</sup> Mahmud İbrahim'in<sup>36</sup>, Muhammed el-Habib el-Hemdânî'nin<sup>37</sup> ve Abdulkadir A'sem'in<sup>38</sup> çalışmaları bu tür bir yönelime örnek gösterilebilir. Bu çalışmalardan özellikle Zekeriya İbrahim'in eseri, Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliğini belirleme noktasında önemli olup, sonraki dönemde yazılmış eserlere de bu açıdan kaynaklık etmiştir. Eserinin, Ebu Hayyân'ın özellikle soru soran tarafına dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Bununla birlikte Zekeriya İbrahim, bu soruları, felsefî bir arayış sürecinin başlangıcı olarak düşünmemiştir. A'sem'in eseri ise, kendi dönemine kadar oluşmuş Ebu Hayyân literatürünü tahlil ve değerlendirme açısından önemli bir devreye işaret eder. Onun ve Hemdânî'nin eseriyle birlikte Tevhîdî çalışmaları daha özel bir çerçeveye doğru kaymıştır.

Ebu Hayyân çalışmalarının Arapçadan sonra kendisine en fazla yer bulduğu dil Fransızcadır. İbrahim Keylânî'nin Fransa'da yaptığı doktora teziyle birlikte, özellikle Ch. Pellat, H. Laoust, R. Arnaldez ve M. Arkoun gibi araştırmacıların klasik döneme, özellikle de IV/X. asra yönelik ilgileri bu çalışmalarda belirleyici olmuştur denilebilir. Bununla birlikte Fransızcada Tevhîdî çalışmalarını, neredeyse tek başına yüklenen kişi, bu konuda yazdığı eserlerle, alanda haklı bir yer edinmiş olan Marc Bergé'dir. Bergé'nin Ebu Hayyân

<sup>35</sup> Zekeriyyâ İbrâhim, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Edîbu'l-Felâsife ve Feylesûfu'l-Udebâ*, Kahire 1965

<sup>36</sup> Mahmud İbrahim, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî fî Kazâya'l-İnsan ve'l-Luga ve'l-Ulûm*, Beyrut 1974

<sup>37</sup> Muhammed el-Habib el-Hemdânî, *Kırâetun Cedîdetun fi'l-İmtâ' ve'l-Muânese*, Tunus 1978; Hemdânî'nin çalışması gibi *el-İmtâ'* dan yola çıkarak bu dönemin sosyo-kültürel özelliklerini tahlil eden başka bir çalışma da 1993 yılında yapılmıştır. Bkz. El-Habîb Şubeyl, *el-Muctema' ve'r-Rü'ye, Kırâetun Nassiyetun fi'l-İmtâ' ve'l-Muânese li-Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, Beyrut 1993

<sup>38</sup> Abdulkadir A'sem, *Ebu Hayyân fî Kitâbi'l-Mukâbesât*, Beyrut 1983

hakkında yaptığı çalışmalardan en önemlisi, Dımeşk'te 1979 yılında yayımladığı doktora tezidir.<sup>39</sup> Bundan önce o, *Sadâka, İmtâ, Besâir* ve Ebu Hayyân'ın bazı risaleleri hakkında analitik çalışmalar yapmış, bunun yanısıra onun Câhız'la ilişkisini vurgulayan, ahlâki ve entelektüel kişiliğini tahlil eden, son olarak da Tevhîdî hakkındaki çalışmaları tertip ve tasnif etme maksadı taşıyan makaleler neşretmiştir.<sup>40</sup> Bergé'nin iki kısımdan oluşan tezinin ilk kısmında; dönemin siyasi, kültürel ve sosyal tarihi ile birlikte Tevhîdî biyografisi ele alınmıştır. İkinci kısmında ise, üç bölüm dahilinde, onun dînî, edebî ve felsefî yönelimleri söz konusu edilmeye çalışılmıştır. Bergé'nin eserinin, daha önceki Tevhîdî araştırmalarıyla karşılaştırıldığında, bu alana oldukça önemli bir katkıda bulunduğu ve bir anlamda seviye yükselttiği söylenebilir. Bununla birlikte eser, Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliğinden ziyade edîb kişiliği ve biyografisi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu itibarla İslam felsefesi tarihi içerisinde Ebu Hayyân'ın nasıl bir yere sahip olduğunu, entelektüel gelişiminin hangi aşamalardan geçtiğini eserden öğrenmemiz mümkün olmamaktadır.

Daha önce, 60'lı 70'li yıllarda, Tevhîdî çalışmalarının daha hususi alanlara doğru kaydığını ifade etmiştik. Bu durum sonraki yıllarda da devam etmiştir. 1983'te Muhammed Abdulganî eş-Şeyh, Ebu Hayyân'ın daha çok edîb kişiliğini merkeze alarak i'caz hakkındaki görüşlerini ele alan iki ciltlik bir eser telif etmiştir.<sup>41</sup> Özel bir konuyu ele almış olmasına rağmen eser, büyük ölçüde bir Tevhîdî biyografisi yazımına kaymış, hatta bunu

---

<sup>39</sup> Marc Bergé, *Pour Un Humanisme Vécu: Abû Hayyân al-Tawhidi, Essai sur la Personnalité Morale, Intellectuelle et Littéraire d'un Grand Prosateur et Humaniste Arabe Engagé dans la Société de l'époque Bouyide, a Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe Siècle (entre 310/922 et 320/932 – 414/1023)*, Institut Français de Damas, Damas 1979, XLII + 471s.

<sup>40</sup> Marc Bergé, "Une Anthologie sur l'amite d'Abu Hayyân al-Tawhidi", *B.E.O.*, Damas 1959; XVI/15-60 "Al-Tawhidi et al-Gahiz", *Studia Arabica*, Paris 1965, XII/188-195; *Essay sur la Personnalité Morale et Intellectuelle d'Abu Hayyân al-Tawhidi*, Lille 1974; "Le Corpus Tawhidien, Essai D'Inventaire et de Classement", *Annales Islamologiques*, Caire 1977, XIII/43-72; "Épître sur Les Sciences", *B.E.O.*, Damas 1963-1964, XVIII/241-254; "Espoirs et Rancoeurs d'un Homme de Lettres", *B.E.O.*, Damas 1969, XXII/127-132; "Genèse et Fortune du Kitâb al-İmtâ' wa'l-Muânasa", *B.E.O.*, Damas 1972, XV/97-104; "Les Ecrits d'Abu Hayyân al-Tawhidi; Problèmes de Chronologie", *B.E.O.*, Damas 1977, XXIX/53-63; "Historie Des Etudes Tawhidienne du IV/X s. Milieu XIII/XIX s.", *Annales Islamologiques*, Caire 1977, XIII/73-100; "Tempérament et Caractère d'Abu Hayyân al-Tawhidi", *Les Cahiers de Tunisie*, Tunis 1984, XXXII/127-128, s. 52-84; "Structure et Signification du Kitab al-Basâir wa'l-Dahâir d'Abu Hayyân al-Tawhidi", *Annales Islamologiques*, Caire 1972, X/53-62

<sup>41</sup> Muhammed Abdulganî eş-Şeyh, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî Re'yuhû fi'l-İ'câz ve Eseruhû fi'l-Edebi ve'n-Nakd*, Kahire 1983

da aşarak IV/X. yy. siyâsî-kültürel tarih yazımına dönüşmüştür. 1989 yılında ise, Ebu Hayyân'la ilgili ilk felsefe çalışması neşredilmiştir denilebilir. Bu tarihte Hasan Miltâvî, *Allah ve'l-İnsan fî Felsefeti Ebi Hayyân et-Tevhîdî* başlıklı bir eser telif etmiştir.<sup>42</sup> Ebu Hayyân'ın felsefesinden ve onun filozof olduğundan bahsettiğine göre, aynı zamanda Ebu Hayyân'ın felsefe ile ilişkisi ve filozofluğu bahsini de ele alması beklenen eser, bunu yapmadığı gibi, ele aldığı konuları da herhangi bir sistematik ve rivayet ayırıştırması gözetmeksizin aktarma yolunu seçmiştir.

Tevhîdî çalışmalarındaki hususilik, Ebu Hayyân'ın sanat ve estetik görüşü hakkında eserler telif edilmesini mümkün kılacak kadar gelişmiştir.<sup>43</sup> Tevhîdî çalışmalarındaki bu yoğunluk, 80'li ve 90'lı yıllarda makalelere yansımıştır. Bu yıllarda sadece listelenmesi birkaç sayfa tutacak yüzlerce makale neşredilmiştir. Bu durumda Tevhîdî hakkında düzenlenen kapsamlı sempozyumların büyük bir rolü olmuştur. Özellikle Kahire'de düzenlenen 'Bin yıl sonra yeniden Tevhîdî' başlıklı sempozyum, her alandan onlarca araştırmacının Tevhîdî hakkında bildirimler sunmasını mümkün kılmış ve bu bildirimler daha sonra *Fusûl* dergisinin üç ayrı sayısında neşredilmiştir.<sup>44</sup> Bu satırlarda, dergide yayımlanan makalelerin tamamını değerlendirmemiz mümkün değildir. Şu kadar var ki, makalelerin tamamı aynı nitelikte olmayıp bir kısmı deneme niteliğinde olan çalışmalar da bu dergilerde yer alabilmiştir. Çoğu Tevhîdî uzmanı olmayan müellifler kendi bakış açılarından Tevhîdî'yi çeşitli biçimlerde değerlendirmeye çalışmışlardır. Bu durum, Tevhîdî üzerine yapılan yorumlara kaynaklık eden malzemenin herhangi bir tasnife tabi tutulmadan kullanılmasına da neden olmuştur. Bununla birlikte şuna işaret etmekte fayda var ki; bu makaleler, Tevhîdî çalışmalarının artık İslam düşüncesi alanında önemli bir yer edindiğini açıkça ortaya koyar.

Ebu Hayyân'la ilgili İran'da yapılan çalışmalardan tetkik etme imkânı bulduklarımızdan ilki Ali Rıza Zekâveti Karagözlü'nün, Ebu Hayyân'ın daha çok edîb

---

<sup>42</sup> Hasan Miltâvî, *Allah ve'l-İnsan fî Felsefeti Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, Kahire 1989

<sup>43</sup> Bkz. Afif Behnesî, *Felsefetu'l-Fenn inde't-Tevhîdî*, Dimeşk 1987; İzzet Seyyid Ahmed, *Felsefetu'l-Fenn ve'l-Cemâl inde't-Tevhîdî*, Dimeşk 2006

<sup>44</sup> Bkz. *Fusûl*, Kahire 1995, XIV/3; *Fusûl*, Kahire 1996, XIV/4; *Fusûl*, Kahire 1996, XV/1; Tevhîdî hakkında başka bir özel sayı için bkz. *Âlemu'l-Kitâb*, Kahire 1996, ILVIII

yönünü öne çıkaran ve eserlerinden bazı parçaların Farsça'ya tercümesini içeren *Ebu Hayyân-ı Tevhîdî* başlıklı 1374/1995 yılında Tahran'da yayımlanmış çalışmasıdır. Bu araştırmadan önce İran'da Ebu Hayyân'ın tasavvufî kişiliği ile ilgili yapılmış bir doktora tezi de mevcuttur. Abbas Muhâcirânî'nin 1352/1974 tarihinde tamamladığı, *Makâm-ı Ebu Hayyân-ı Tevhîdî der Felsefe-i Tasavvuf* başlığını taşıyan bu çalışmayı tetkik etme imkânı bulamadığımız için hakkında değerlendirmede bulunma imkânından da yoksunuz.<sup>45</sup> Fakat şuna işaret etmekte fayda var ki, Ebu Hayyân'ı tasavvuf felsefesi açısından ele alan bu ölçekte başka bir eser mevcut değildir.

Son olarak, Ebu Hayyân'la ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalara geçmeden önce, iki isme daha atıfta bulunmak istiyoruz. Bunlardan birincisi, *İşârât* ve *Besâir* neşirleriyle alanda söz sahibi olan Vedâd el-Kâdî, diğeri ise Âmirî'nin de bazı eserlerini neşretmiş olan Everett K. Rowson'dur. Vedâd el-Kâdî, Tevhîdî'nin *el-İmtâ* ve *İşârât*'ta tahlil ettiği 'gariplik' (yabancılık) fikri ve kullandığı dille ilgili önemli bir çalışma yapmış, ayrıca kitaplarını yakışıyla ilgili risalesini tahlil eden mühim bir makale neşretmiştir.<sup>46</sup> Everett Rowson'un *The Philosopher as Littérateur: Al-Tawhidi and His Predecessors* başlıklı makalesi ise, Tevhîdî'yi İslam felsefesi tarihinde içerisinde değerlendirme özelliği taşıyan yegâne makedir.<sup>47</sup> Burada Rowson, Tevhîdî'yi Kindî okulu içerisinde düşünerek; bu okulun en önemli özelliğinin felsefeyi, edeb yoluyla geniş halk kitlelerine yayma olduğunu ifade eder. Ona göre Tevhîdî özellikle din-felsefe ilişkisi hakkındaki tavrıyla hocası Sicistânî'den ayrılarak Ebu Zeyd el-Belhî'ye ve Kindî okuluna yakınlaşmıştır. Rowson'a göre edîb-filozof tavrının Tevhîdî'den sonra çok az takipçisinin bulunması, bir felsefe fenomeni olarak İbn Sina'nın ortaya çıkışı ile irtibatlıdır. Zira daha çok Fârâbî'nin bir

<sup>45</sup> Abbas Muhâcirânî, *Makâm-ı Ebu Hayyân-ı Tevhîdî der Felsefe-i Tasavvuf*, Danişgâh-ı Tahran, Danişgede-i İlâhiyât u Meârif-i İslâmî, Tahran 1352, 292s.; Tezin künyesini aktaran; Harun Anay, "İslam Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Farsça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri", *Divan*, İstanbul 2001, II/225

<sup>46</sup> Bkz. Vedâd el-Kâdî, "el-Garîb fi İşârâtı't-Tevhîdî", *Mélanges*, Câmiatu'l-Kıddîs Yûsuf, Beyrut 1984, L/II, s.127-139; Vedâd el-Kâdî, "el-Lugatu ve'l-Acz ani't-Ta'bir fi Edebi Ebi Hayyân", *Fusûl*, Kahire 1996, XIV/IV, s. 57-69; Wadad al-Qâdî, "Scholars and Their Books, A Peculiar Islamic View from the Fifth/Eleventh Century", *A.O.S.*, Connecticut 2004, c. 124, s. 4, sf. 627-640

<sup>47</sup> Everett K. Rowson, "The Philosopher as Littérateur:Al-Tawhidi and His Predecessors", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt 1990, VI/50-92

devamcısı olarak İbn Sina, bir edîb değildi.<sup>48</sup> Rowson'un yaklaşımı, Tevhîdî'nin İslam felsefesindeki yerini tespit açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte Tevhîdî'nin entelektüel yönelimleri sadece felsefe ile sınırlı olmadığından, onu sadece Meşşâî gelenek içerisinde değerlendirerek anlamaya çalışmak eksik ve yetersiz değerlendirmelere yol açabilir.

Doğrudan Ebu Hayyân et-Tevhîdî ile ilgili yazılmış; Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce araştırmaları değerlendirdikten sonra şimdi de Türkiye'de kaleme alınmış araştırmaları değerlendirmeye çalışacağız.

İfade edildiği üzere Tevhîdî çalışmalarında Türkiye, Ahmed Fâris Şidyâk'ın 1883 yılındaki *Sadâka ve Risâle fi'l-Ulûm* neşirleriyle birlikte İzmirli'nin makalesi sayesinde önemli bir rol sahibi olmuştur. Bununla birlikte Türkiye'de uzun bir süre Tevhîdî'yle ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu durum Hanifi Özcan'ın, 1989 yılında yayımladığı 'Ebu Hayyân et-Tevhîdî Bir Ateist midir?' başlıklı makalesine kadar devam etmiştir.<sup>49</sup> Bu bakımdan denilebilir ki, modern dönemde Ebu Hayyân'la ilgili ilk akademik çalışma Hanifi Özcan'a aittir. Bu makalede Özcan, Ebu Hayyân'a yönelik *ta'tîl* (Allah'ın sıfatlarını nefy) ithamını, onun 'ateist' olduğu yönünde bir itham olarak değerlendirmiş ve Ebu Hayyân'ın bir ateist olamayacağını ispat etmeye çalışmıştır.

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin Türkiye'de tartışılmasına vesile olan isimlerden biri de, yaptığı çalışmalarla bu konuya önemli ölçüde dikkat çeken Şahin Filiz'dir. Filiz, Tevhîdî'nin nefis,<sup>50</sup> bilgi<sup>51</sup> ve insan görüşüyle<sup>52</sup> ilgili üç makale neşretmiştir. Bu çalışmalar, özellikle yöntem açısından bazı sorunlar taşımaktadır. Bunlar, yöntemle ilgili değerlendirmelerimizi ifadelediğimiz yukarıdaki satırlarda da dikkat çektiğimiz üzere;

---

<sup>48</sup> Rowson, "The Philosopher as Littérateur", s. 90-91

<sup>49</sup> Hanifi Özcan, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî Bir Ateist midir?", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1989, VI/485-503

<sup>50</sup> Şahin Filiz, "Abu Hayyân al-Tawhîdî's Philosophy of "Nafs", *Tabula Rasa*, Isparta 2001, s. 83-95

<sup>51</sup> Şahin Filiz, "Ebu Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi", *Bilimname II*, 2003/2, s. 119-131

<sup>52</sup> Şahin Filiz, "Metafizik ve Ahlak Bağlamında Tevhîdî'nin İnsan Felsefesi", s. 1-2 (Bu çalışma 8-9 Kasım 2006 tarihinde, İslam Felsefecileri derneğinin "İslam Felsefesinin Özgünlüğü" başlığıyla düzenlenmiş sempozyumda sunulan, henüz yayımlanmamış tebliğ metnidir. Bu metni kullanmamıza iznini verdiği için sayın Şahin Filiz'e teşekkür ederiz.)

Tevhîdî'ye ait olmayan görüşlerin ona izafe edilmesi<sup>53</sup> ve anakronizm/presentism sorunlarıdır.<sup>54</sup> Tevhîdî'ye ait olmayan görüşlerin ona atfedilerek yorumlanması şeklinde anlaşılabilir sorunun bir benzeri, Müfit Selim Saruhan'ın, Tevhîdî'nin tasavvuf ahlakıyla ilgili yayımladığı makalede de görülmektedir.<sup>55</sup> Türkçe'de Ebu Hayyân'la ilgili yapılmış iki çalışma daha mevcuttur; bunlardan biri Ebu Hayyân'ın hayat felsefesiyle,<sup>56</sup> diğeri ise *Mukâbesât*'taki dil tartışmalarıyla ilgidir.<sup>57</sup>

Türkçe yapılan çalışmalardaki bu önemli yanlışlıklar ve problemlili yorumların başlıca sebebi, oldukça geniş Tevhîdî külliyyâtını sağlıklı bir biçimde değerlendirerek ona ait görüşleri başka görüşlerden ayıklamak yerine, eserlerinde görülen her şeyi Tevhîdî'ye atfetme kolaycılığını seçmektir.

<sup>53</sup> Nefs teorisiyle ilgili makalesinde Filiz'in Ebu Hayyân'a atfen zikrettiği *tabiat, nefis ve akıl* tanımları (Filiz, s. 90-91) Ebu Hayyân'a ait olmayıp; Sicistânî'nin Batlamyus'un *es-Semere* adlı eserinden aktararak şerhettiği sözlerdir. (Bkz. *Mukâbesât*, s. 156) Ebu Hayyân'ın insan felsefesini konu alan makale/tebliğde de bu tür örneklere rastlamak mümkündür. Örneğin Ebu Hayyân'a atfedilen, *karakter ve insana özgü doğayla* ilgili satırlar (Filiz, s. 1-2), Nüşecânî'ye ait olmalıdır. (Bkz. *Mukâbesât*, s. 261) Bunun yanısıra *tabiat ve nefis*, sanat-tabiat ilişkisiyle ilgili aktarılan görüşler de (Filiz, s. 3-4, 6) Tevhîdî'ye değil Sicistânî'ye aittir. (Bkz. *Mukâbesât*, s. 156, 86) Bu makalede Filiz, Tevhîdî'nin açıkça Aristo'ya ait olduğunu söylediği ifadeleri (bkz. *Mukâbesât*, s. 113) dahi ona atfen yorumlamaya çalışmıştır. (Bkz. Filiz, s. 7)

<sup>54</sup> Filiz bu makalelerinin bütününde, Tevhîdî'ye, bir *özne-insan felsefesi, İslam'ın anthropo-centric* yorumu, *idealizm, hümanizm* ve son olarak Bacon'la karşılaştırarak *bilgi güçtür* görüşünün öncülüğünü izafe etmiştir. Bütün bunlar felsefi olarak ayrıca tartışılabilir. Fakat şu kadarını ifade etmekte fayda var ki, Tevhîdî'nin görüşleriyle ilgili bu yorumlar anakronizm ve presentism olarak adlandırılabilir bir yöntem hatasıyla maluldür. Bu metot hatalarını ayrıntılı olarak, Filiz'in yaptığı yorumlara benzer örneklerle açıklayan bir metin için bkz. David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies*, New York 1970, s. 132-135, 135-140; Burada Fischer'in Herman Randall'ı eleştirirken verdiği örnek, konumuz açısından da geçerlidir. Presentism'i açıklarken verdiği örnekte Fischer, Copernicus ile Thomas Kuhn arasında yaptığı karşılaştırma dolayısıyla Randall'ı bu hataya düşmekle eleştirir. Bkz. s. 136; Bunun yanısıra şunu da ifade etmeliyiz ki; Filiz'in, çalışmalarında sıklıkla kullanmayı tercih ettiği *humanism ve anthropo-centricism* kavramları, tanım itibarıyla İslam düşünce geleneği içerisinde herhangi bir karşılığa sahip değildir. Zira insanın, ilahi bir kaynağa atfla esasta *theo-morphic* bir varlık olarak algılandığı İslam düşünce geleneği, insanı kendinden menkul bir tanrısallıkla yücelten *hümanisma* ruhuna ve bu ruhtan neşet eden *anthropo-centricism*'e yabancıdır.

<sup>55</sup> Müfit Selim Saruhan, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö. 970 veya 990) ve El-Mukâbâsat Adlı Eserinin Tasavvuf Ahlakı Açısından Tahlili", *Tasavvuf*, Ankara 2000, II/4, s. 115-127; Saruhan, makalesinde, Tevhîdî biyografisiyle ilgili doğru olmayan bilgilere yer verdiği gibi, din-felsefe ilişkileri, Astroloji'nin doğruluğu gibi meselelerde de Tevhîdî'ye ait olmadığını bildiğimiz bazı görüşleri ona atfetmektedir. Bkz. s. 118-119

<sup>56</sup> Bayram Dalkılıç, "Ebu Hayyân'ın Hayat Felsefesi", *Dînî Araştırmalar*, VII/19 (2004), s. 83-104

<sup>57</sup> Şirin Çıkar, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin Mukâbesât Adlı Eserinde Dil", *EKEV Akademi Dergisi*, VII/16 (2003), s. 211-223

Yukarıdaki satırlarda doğrudan Ebu Hayyân'la ilgili literatürü değerlendirmeye çalıştık. Şimdi kısaca, onunla ilgili çok önemli iki ikincil kaynağa işaret edeceğiz. Tevhîdî çalışmalarıyla ilgili en önemli ikincil kaynak, Sicistânî'yi ve IV/X. asır Bağdat düşünce çevrelerini konu alan Joel L. Kraemer'in eserleridir.<sup>58</sup> Kraemer'in eserleri hem Sicistânî çevresi hem de Tevhîdî ile ilgili önemli bir kaynak durumundadır.<sup>59</sup> Tevhîdî'nin rivayetlerinin sıhhati, Sicistânî'yle ilişkisi, zındıklık ithamı gibi hususlarda Kraemer önemli değerlendirmelere yer vermektedir. Bunun yanısıra Sicistânî ile ilgili eseri, Sicistânî'nin görüşlerini *İmtâ* ve *Mukâbesât* gibi Ebu Hayyân'ın eserlerinden çıkarmış olması bakımından metotla ilgili olarak da önemli bir hususa işaret eder. Kraemer'in burada yaptığı şey, Ebu Hayyân'ın görüşleri ile Sicistânî'nin görüşlerinin ayırt edilebileceğini gösterir. Dahası böyle bir eserin mevcudiyeti, Sicistânî'nin görüşlerini de Ebu Hayyân'a atfederek onu değerlendirmeye çalışan araştırmaları, daha baştan anlamsızlaştırır.

Kraemer'in eserlerinden birinin başlığı olarak karşımıza çıkan *hümanizm* kelimesinin, felsefî içeriğinin yanısıra, araştırmamızın konusu olan dönemle ilgili olarak, İslam felsefesi tarihi yazımı çerçevesinde, başta George Makdîsî<sup>60</sup> ve M. Arkoun<sup>61</sup> gibi müelliflerin vurgularıyla güç kazanan özel bir tutumu belirttiğini ifade etmeliyiz. Bu yüzyılı *hümanizm* asrı olarak isimlendirenler, sonraki iki yüzyılı *skolastisizm* çağı olarak adlandırma taraftarıdır. Kraemer'e göre, Büveyhiler döneminde neşv u nema bulan ve "Rönesans çağında hümanizm" olarak adlandırılmaya layık kültürel canlılık, Selçuklular döneminde zayıflamaya yüz tutmuş ve Sünnî Selçuklu yönetimi oldukça kısa süren bu entelektüel sahneye son vermiştir. Bunun sebebi onların, harici etkileşime açık bir yapıdan

---

<sup>58</sup> Joel L. Kraemer, *Philosophy in The Renaissance of Islam, Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle*, Leiden 1986; Joel L. Kraemer, "Humanism in The Renaissance of Islam: A Preliminary Study", *A.O.S.*, Connecticut 1984, vol. 104/1, s. 135-164; Joel L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of Islam, The Cultural Revival During The Buyid Age*, Leiden 1986

<sup>59</sup> Kraemer'den önce, yine Ebu Hayyân'ın eserlerinden yola çıkarak Sicistânî'yle ilgili bir çalışma yapan kişi Fehmi Cüd'ân'dır. Bkz. Fehmi Jadaane, "La Philosophie De Sijistânî", *S.I.*, Paris 1971, XXXIII/67-95

<sup>60</sup> Bkz. George Makdîsî, "Scholasticism and Humanism in Classical Islam and The Christian West", *A.O.S.*, Connecticut 1989, vol. 109/2, s. 175-182;

<sup>61</sup> Bkz. Mohammed Arkoun, "L'Humanisme Arabe au IVe/ Xe Siécle, d'après le Kitab al-Hawâmil wal-Sawâmil", *S.I.*, Paris 1961, XIV/73-108; Mohammed Arkoun, *L'Humanisme Arabe au IVe/Xe Siécle, Miskawayh Philisophe et Historien*, Paris 1982, 356-364



muhkem geleneksel tavırlara dönüş yapmış olmalarıdır.<sup>62</sup> Doğrusunu söylemek gerekirse, Kraemer'in İslam düşünce geleneğinin teşekkülüne bakışı büyük ölçüde, “kültürel tekbencilik” olarak adlandırılabilir bir tutumla maluldür. Zira muhkem geleneksel tavırların belirginleşmeye hiçbir zaman başlamayacağı yani sürekli olarak harici etkileşimle varlığını idame ettirecek bir düşünce geleneği tasavvur edilemez. Bir düşünce geleneği ancak kendisine has muhkem bir tavırlar yumağı içerisinde anlaşılıp değerlendirilebilir. Kaldı ki İslam düşünce geleneğinin teşekkül vetiresi de bir bütün olarak, başka düşünce formlarından farklılaşmak suretiyle kendisine ait özgün bir düşünce etkinliği olarak tebarüz etmeye mütemayildir. Görülen o ki hem Kraemer hem de diğerleri, İslam düşünce geleneğini kendi süreklilik ve iç tutarlılığı içerisinde ele alıp değerlendirmek yerine, Yunan tarzı felsefe yapma biçimini merkeze alarak İslam düşüncesi üzerine bu zaviyeden hüküm vermektedirler.

Konumuzla ilgili, Türkçe'deki ikincil kaynakların başında Kasım Turhan'ın *Âmirî ve Felsefesi* başlıklı çalışması gelmektedir.<sup>63</sup> Tezimiz açısından bu çalışma, hem Ebu Hayyân-Âmirî ilişkilerini kavrama hem de Ebu Hayyân-Kindî okulu ilişkisi bağlamında oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira Ebu Hayyân'ın Kindî okulundan, kendisiyle tanışma imkânı bulduğu tek isim filozof Âmirî'dir.

---

<sup>62</sup> Kraemer, *Humanism*, s. 7

<sup>63</sup> Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür, Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992

**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**TEVHÎDÎ'NİN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ**

## I. İSMİ, DOĞUM TARİHİ VE YERİ

Müellifimizin, künyesiyle birlikte tam ismi; Ali b. Muhammed b. el-Abbas Ebu Hayyân et-Tevhîdî'dir. Bu isme, tabakat yazarları tarafından, Şafîî mezhebine nispetle eş-Şâfiî,<sup>64</sup> doğduğu yere ilişkin muhtelif rivayetlerden yola çıkılarak Şirâzî, Neysabûrî ve Vâsîti,<sup>65</sup> daha sonra Bağdat'a yerleşmiş olmasına binaen Bağdâdî,<sup>66</sup> tasavvufî eserleri ve kişiliği sebebiyle de sûfi<sup>67</sup> nisbeleri izafe edilmiştir. Tevhîdî nisbesine gelince, Ebu Hayyân'ın bu nisbeye sahip olması birkaç farklı sebebe bağlanmıştır. İbn Hallikan ve İsnævî gibi bazı tabakat müelliflerine göre, babası Bağdat'ta *tevhid* adı verilen bir tür hurma satıcısı olduğundan dolayı bu nisbe ona izafe olunmuşken,<sup>68</sup> İbn Hacer'e göre ise Ebu Hayyân Mutezilî olduğu için Mutezilenin beş esasından biri olan tevhid, kendisine nispet edilmiştir.<sup>69</sup> Bununla birlikte Tevhîdî'nin Mutezilî olması dolayısıyla bu nisbeye sahip olduğu görüşü, kabule şayan değildir. Onun kelim ilmi ile ilgili görüşlerini ele alacağımız ileriki sayfalarda da görüleceği üzere Tevhîdî'nin kelim ilmine dair olduğu kadar, Mutezilenin de hakkında fikir yürüttüğü kimi meselelerle ilgili tavır ve tutumu, onu Mutezilî olarak nitelememizi imkânsızlaştırmaktadır.<sup>70</sup>

Tevhîdî'den bahsederken sıklıkla kullanacağımız Ebu Hayyân künyesini ona kimin verdiği hususunda, Tevhîdî'nin İbnu'l-Amîd ve Sâhib b. Abbâd'ı yermek için kaleme aldığı *Mesâlibu'l-Vezireyn*'de ilginç iki muhavereye yer vermektedir. Bunlardan

<sup>64</sup> Safedî, *Kitabu'l-Vâfi bi'l-Vefeyat*, XXII/39

<sup>65</sup> Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/5, Safedî, *Kitabu'l-Vâfi bi'l-Vefeyat*, XXII/39, Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V/286, Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknûn fi Zeyli ala Keşfi'z-Zunun*, nşr: Kılıslı Muallim Rifat, Şerafettin Yalçın, İstanbul 1945-47, I/602, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, nşr: İbnülemin Mahmut Kemal, Avni Aktuç, İstanbul 1955, II/684, Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, s. 348

<sup>66</sup> İsnævî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, I/301, Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, İstanbul 1941, s: 246; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahu'l-Meknûn*, I/602, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin*, II/684

<sup>67</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, s. 1778; Yusuf Elyân Serkîs, *Mu'cemu Matbuâti'l-Arabîyye ve'l-Mu'arabe*, Kahire 1928-30, I/304

<sup>68</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs., V/113; İsnævî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, I/302,

<sup>69</sup> Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, s. 348; Tevhîdî çalışmalarının başlatıcılarından olan M. Kürd Ali tercihe şayan olabilecek görüşün, Tevhîdî nisbesinin Mutezile ilişkilendirilmesi olduğunu söyler. Bkz. M. Kürd Ali, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî", *Mecelletu'l-Mecmeu'l-İlmîyyi'l-Arabî*, VIII/III, Dımeşk 1928, s. 133; M. Kürd Ali, *Umerâu'l-Beyân*, Kahire 1937, II/492

<sup>70</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. İhsan Abbas, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve İlmü'l-Kelâm", s. 189-207

birincisinde vezir Sâhib b. Abbâd bir gün Tevhîdî'ye, ona kimin Ebu Hayyân künyesini verdiği sorar. Ebu Hayyân, “zamanımızın en değerli kişisi” cevabını verir, meraklanan vezir bunun kim olduğunu öğrenmek istediğinde “siz” cevabını alır. “Bu ne zaman vaki oldu” şeklindeki soruya Tevhîdî'nin cevabı ilginçtir: “Ey Ebu Hayyân sana kim Ebu Hayyân künyesini verdi? diye sorduğunuzda.”<sup>71</sup> Muhaverelerin ikincisinde Sâhib b. Abbâd, Tevhîdî'ye, Ebu Hayyân kelimesinin çekimli (munsarif) olup olmadığını sorar ve Tevhîdî ona, kinayeli bir biçimde, “efendimiz kabul ederse çekimsizdir” cevabını verir. Bu cevap karşısında vezir sinirlenir ve Tevhîdî'yi, “uğursuz meslek” diyerek terk etmek üzere Bağdat'tan Rey'e gitmiş olduğu varrâklık<sup>72</sup> mesleğine yeniden döndürecek şekilde, kitap istinsahıyla görevlendirir.<sup>73</sup>

Ebu Hayyân'ın doğum ve ölüm tarihiyle ilgili bilgilerimiz, geniş tarih aralıklarında ihtilaf arz eden bir yapıya sahiptir. Yaygın kanaat onun doğum tarihinin 310/922 olduğu yönündedir.<sup>74</sup> Bununla birlikte söz konusu tercihi doğrulama noktasındaki zorluklar bazı müellifleri doğum tarihinin tayininde tereddüde sevk etmiştir.<sup>75</sup> Ebu Hayyân'ın 310/922 tarihinde doğduğunu ifade eden kaynaklar bu kanaatlerini, Yâkût'un aktardığı *Risale ila Kadı Ebu Sehl*'den yola çıkarak teyid etmektedirler. Buna göre mezkur tarihin tercih edilmesinin ilk dayanağı, Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin 400/1010 tarihinde Kadı Ebu Sehl'e gönderdiği bir mektuptur.<sup>76</sup> Yâkût'un bize ulaştırdığı bu mektupta o, kitaplarını yakması dolayısıyla kendisini kınayan Kadı Ebu Sehl'e onları niçin yaktığı izah etmektedir. Bu izah sırasında Tevhîdî, doksan yaşına geldiğini (uşri't-tis'în) ve bu yaştan sonra da hayata dönük

<sup>71</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *Mesâlibu'l-Vezireyn*, nşr. İbrahim Keylânî, Dimeşk 1961, s. 204 (Bundan sonra *Mesâlib* şeklinde atıf yapılacaktır.)

<sup>72</sup> Varrâk kelimesi, kitap istinsah eden, kağıt ve kitap satan manalarına gelmektedir. Bkz. Sem'anî, *el-Ensab*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1988, V/584-587

<sup>73</sup> *Mesâlib*, s. 203

<sup>74</sup> Bkz. İbrahim Keylânî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, s. 12-13; Abdurrezzak Muhyiddîn, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî Sîretuhu ve Âsâruhu*, s. 10; Zekeriya İbrahim, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî Edîbu'l-Felâsife ve Feylesûfu'l-Udebâ*, s. 15

<sup>75</sup> Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, I/24; Muhammed Abdulganî eş-Şeyh, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî; Re'yuhu fi'l-İ'câz ve Eseruhu fi'l-Edebi ve'n-Nakd*, I/155; Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *er-Risâletu'l-Bağdâdiyye*, nşr. Ubûd eş-Şâlcî, Köln 1997, naşirin mukaddimesi, s. 17

<sup>76</sup> Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/26

bir umut beslemediğini söyler.<sup>77</sup> Risale 400/1010 senesinde telif edilmiş olduğuna göre, *uşri't-tis'în* ifadesini “doksan” şeklinde anlarsak, bu tarihte doksan yaşında olan Tevhîdî'nin 310/922 senesinde dünyaya gelmiş olması gerekir. Bu ifadeyi on yıllık muhtemel bir zaman aralığını ifade edecek şekilde anlayanlar ise doğum tarihini h.310–320/922–932 yılları arası olarak belirler.<sup>78</sup>

Ebu Hayyân'ın 310/922 tarihinde doğduğu kanaatini temellendirmek etmek üzere İbrahim Keylânî başka bir delil daha söz konusu eder.<sup>79</sup> Buna göre Keylânî, *Mukâbesât*'ın 360/971 tarihinde telif edilmiş olduğunu kabul ederek, bu eserde yer alan şu ifadeleri aktarır: “İnsan ellisine vardıktan sonra hüccet aramaz, çünkü ömrün çoğu gitmiş azı kalmıştır.”<sup>80</sup> Aktardığı bu ifade müvacehesinde, Tevhîdî'nin 360/971 senesinde elli yaşında olduğuna göre 310/922 tarihinde doğmuş olması gerektiği kanaatine varır. Bununla birlikte talihsizlik şu ki, *Mukâbesât*'ın 360/971 senesinde telif edildiğini söylemek için elimizde hiçbir delil yok. Zaten Keylânî de eserin bu tarihte yazılmış olduğu şeklindeki ifadesini bir kaynağa dayandırmamaktadır. Dahası elimizde, eserin bu tarihte yazılmış olmadığına dair güçlü deliller bulunmaktadır. Şöyle ki Ebu Hayyân, *Mukâbesât*'ta söz konusu tarihten daha geç zaman dilimlerinden de bahseder. Buna göre; “Üç Yüz Yetmiş Bir yılında, benim de içinde bulunduğum bir topluluğa Ebu Süleyman bunları yazdırdı”<sup>81</sup> veyahut “Bu adam, yani Ebu Esad Zilkade'ye dokuz gün kala Üç Yüz Seksen Altı yılında vefat etti”<sup>82</sup> gibi ifadeler *Mukâbesât*'ın h.360 tarihinde kaleme alınmış olduğu şeklindeki hükmü geçersiz kılmaktadır.<sup>83</sup>

<sup>77</sup> Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/20

<sup>78</sup> Muhammed Kürd Ali, “Ebu Hayyân et-Tevhîdî”, *Mecelletu'l-Mecmeu'l-İlmiyyi'l-Arabî*, Dımeşk 1928; III/2, s. 133; Muhammed Kürd Ali, *Umerâu'l-Beyân*, II/492; S. M. Stern, “Abu Hayyân al-Tawhîdî”, *E.Ir.*, Leiden 1960, I/126; W. M. Watt, “Abû Hayyân al-Tawhîdî”, *E.Ir.*, London 1983, I/3

<sup>79</sup> İbrahim Keylânî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, s. 12-13

<sup>80</sup> Bkz. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, nşr. Ali Şalk, Beyrut 1986, s. 111 (Bundan sonra *Mukâbesât* şeklinde atıf yapılacaktır.)

<sup>81</sup> *Mukâbesât*, s. 192; *Mukâbesât*'ın Sindûbî neşrinde bu tarih 391 olarak gözüktüyor. Bkz. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, nşr. Sindûbî, Kahire 1929, s. 282

<sup>82</sup> *Mukâbesât*, s. 141

<sup>83</sup> Marc Bergé Tevhîdî'nin eserlerini tarihsel sıra ile tespit etmeye çalıştığı bir makalesinde, bu eserin 375-382 yılları arasında, Ebu Hayyân'ın Şiraz'da Ebu'l-Kasım ed-Dülcî'nin yanında bulunduğu süre içerisinde telif edilmiş olabileceğine ifade ederek, eserin oldukça uzun bir zaman dilim içerisinde kaleme alınmış

İkinci delili doğrulama yolunda karşılaşılan bu problemin yanısıra, Ebu Hayyân'ın zikrettiği başka bazı tarihler, Kadı Ebu Sehl'e yazılan mektupta yer alan 'uşri't-tis'în (doksan yaşları) ifadesinde bir "tashih" bulunduğu vehmine yol açmıştır. Buna göre örneğin Ubûd eş-Şâlcî, *er-Risâletu'l-Bağdâdiyye* neşrine yazdığı mukaddimede, söz konusu ifadenin 'uşri's-seb'în (yetmiş yaşları) şeklinde okunması gerektiğini söylemektedir.<sup>84</sup> Ona göre noktasız aynı şekilde yazılan iki ibare, noktaları konulurken farklılık kazanmış ve böylece 'uşri's-seb'în ifadesine nazaran 'uşri't-tis'în ifadesinde *tashih*<sup>85</sup> ortaya çıkmıştır. Bu türden bir tashîfin bulunduğunu ifade ederken Ubûd eş-Şâlcî, ikna edici deliller getirememektedir. Bundan dolayı onun ortaya koyduğu delillerden yola çıkarak Tevhîdî'nin bu tarihte doğup doğmadığı hakkında kesin bir fikir sahibi olamamaktayız. Bununla birlikte Ubûd eş-Şâlcî'nin ikna edici deliller getirememesi, söz konusu kanaati teyid etmek üzere bazı somut delillere sahip olmadığımız anlamına gelmez. Bu delillerden ilkinde göre Ebu Hayyân *Besâir*'de, 357/968 yılında Ebu Saîd el-Bistâmî ile Isfahan'da karşılaştığını ifade ederek mezkur şahısla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunurken şöyle bir ifadeye yer verir: "Bu sırada ben yapayalınızım, gariptim ve erken yaştaydım".<sup>86</sup> Erken yaşta bulunduğunu ifade etmek üzere Ebu Hayyân "hadîse's-sinni" ifadesini kullanır. Böyle bir ifade ise yetişkinlik çağının başlangıcına işaret eder. Keylânî ve diğer müelliflerin tevcîhi dikkate alınırsa bu tarihte yani 357/968 yılında Ebu Hayyân, 310/922 senesinde doğmuş olduğuna göre, tam 47 yaşında olmalıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse kırk yedi yaşındaki bir şahsın kendisi için "henüz yetişme çağının başındayım" demesi veyahut böyle bir yaş için "erken yaşlar" ifadesini kullanması düşünülemez. Aynı çerçevede ikinci bir delil yine *Besâir*'de yer alır. Ebu'l-Abbas el-Buhârî'den<sup>87</sup> aktardığı bir rivayet sırasında

---

olduğuna işaret eder. Bkz. Marc Bergé, "Le Corpus Tawhidien; Essai D'Inventaire et de Classement", *Annales Islamogiques*, XIII/71, Caire 1977; Ayrıca bkz. Marc Bergé, "Lés Ecrists D'Abû Hayyân al-Tawhidî; Problemés de Chronologie", *B.E.O.*, XXIX/60-61, Damas 1977. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi, Tevhîdî'nin eserlerini ele alacağımız ileriki satırlarda sunulmaya çalışılacaktır.

<sup>84</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *er-Risâletu'l-Bağdâdiyye*, nşr: Ubûd eş-Şâlcî, nâşirin mukaddimesi, s. 17

<sup>85</sup> Noktalarının yanlış konulması dolayısıyla bir kelimedede ortaya çıkan değişikliği ifade eder.

<sup>86</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, nşr. Vedâd el-Kâdî, Beyrut 1988, I/206 (Bundan sonra *Besâir* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

<sup>87</sup> Ebu'l-Abbâs el-Buhârî daha sonraları Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin felsefe meclisine dahil olan isimlerdendir ve Ebu Hayyân onun Sicistânî'ye sorduğu bazı soruları aktarır. Bkz. *Mukâbesât*, s. 149

Ebu Hayyân, Buhârî'yi, Sâmânî emîri Nuh b. Nasr'ın (salt. 332-343/943-954) saltanatının son, oğlu Abdulmelik b. Nuh b. Nasr'ın (salt. 343-350/954-961) ise ilk günlerinde gördüğünü ifade eder ve bu tarihte yaşının “küçük” (sagir) olduğunu söyler. Yaşının küçüklüğüne rağmen, Buhârî'nin ne söylediğini hatırlayabildiğini de ekler.<sup>88</sup> İşaret ettiği tarih, yani Abdulmelik'in saltanatının ilk yılları, 343/954 tarihine denk gelir. Yine doğrum tarihi olarak h.310 dikkate alındığında, işaret edilen tarihte Ebu Hayyân'ın 33 yaşında olması gerekir. Herhalde bu tarih, yaş itibariyle “küçük” lafzını karşılayabilmek için oldukça ileri bir yaşa işaret etse gerektir. H.330 tarihi dikkate alındığında ise Ebu Hayyân'ın bu tarihte 13 yaşında olduğu görülür. Bu yaştaki birinin on üç yaşında bulunduğu dönemi “küçüklük çağları” olarak adlandırması doğaldır. Keylânî ve diğerlerinin kanaatini zayıflatırken Şâlcî'nin tereddütlerine haklılık payı kazandıracak bir diğer bilgiye de *İmtâ* vasıtasıyla ulaşmaktayız. Buna göre Ebu Hayyân'ın 370-375/980-985 yılları arasında kendisiyle Bağdat'ta irtibata geçtiği vezir İbn Sa'dân, müellifimizden İbn Musa adlı bir şahısla birlikte elçilik görevinde bulunmasını ister. Bu görevi reddetmek üzere çeşitli mazeretler sıralayan Tevhîdî, bu mazeretler arasına şöyle bir sebebi de dahil eder: “Bütün bunlardan sonra, böyle bir hizmette bulunmama ihtiyaç yoktur. Çünkü ömrümün ilk dönemlerinde böyle durumlardan uzak kaldım, artık ömrümün ortasında böyle bir görevi üstelenmek için çok zayıfım ve elçilik sorumluluğunu yerine getirmekten de oldukça uzağım.”<sup>89</sup> Bu satırlar müvacehesinde sormamız gereken ilk soru, müellifimizin, “ömrümün ortası” tabirini kendisine layık gördüğü zaman aralığının hangi tarihe işaret ettiği. Vezir İbn Sa'dân ile 373-375/983-985 yılları arasında irtibata geçtiğine göre söz konusu görev de bu tarih aralığında verilmiş olmalıdır. Şu halde Tevhîdî'nin doğum tarihini 310/922 olarak kabul edecek olursak, zikredilen tarih aralığında o altmış, 330/941-42 olarak kabul edildiği durumda ise kırk yaşlarında olacaktır. Bir insanın altmışlı yaşlardan ziyade, kırklı yaşları ömrün ortası olarak değerlendireceği ise izahattan varestedir.

---

<sup>88</sup> *Besâir*, VII/52

<sup>89</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, nşr. Ahmed Emin, Ahmed Seyyid es-Sakr, Kahire 1953, I/53 (Bundan sonra *İmtâ* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

Peki Ubûd eş-Şâlcî'nin 'uşri't-seb'în tevcîhini kabul eder ve ortaya koyduğumuz delillerden yola çıkarak doğum tarihini 330/941-42 olarak kabul edersek ne değişir. Kadı Ebu Sehl'e yazdığı mektup 400/1010 tarihli ve Ebu Hayyân da bu sırada yetmiş yaşlarında olduğuna göre, h.330 senesinde veyahut h.330-340/941-951 tarihleri arasında doğmuş olabilir. Bu durumda h.357 yılında 17-27 yaşları arasında olduğu söylenebilir ki, *hadîse's-sinni* ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde bu tevcîhin haklılık tarafı ağır basar. Onun bu tarihte doğmuş olduğunu kabul ettiğimizde, her şeyden önce vezir el-Mühellebî (ö. 352/963) ile ilişkisi hakkında şüphe serd etmek durumunda kalacağız. Söz konusu şüphe ve tereddüdümüzün başka bazı kaynaklarıyla birlikte düşünüldüğünde 330-340/941-2/951 tarihi, bizi Tevhîdî biyografisinde bazı tashihlere gitmek zorunda bırakacaktır.

Doğum yerine gelince, bu hususta hemen neredeyse bütün tabakat müellifleri aynı kanaattedir. Şöyle ki aslen Şiraz'lıdır fakat Neysabur ve Vâsıtlı olduğu da söylenmiştir. Şirazlı olduğu bilgisi, sahih olduğu düşünülerek hep ilk sırada verilmekte Neysabur ve Vâsıt asıllı olduğuna ilişkin bilgiler ise “denildi” (kîle) kaydıyla zikredilmektedir.<sup>90</sup> Ne var ki Bağdatlı İsmail Paşa hem *Îzâhu'l-Meknûn*'da ve hem de *Hediyyetu'l-Ârifîn*'de sadece Vâsıt nisbesini zikretmiştir.<sup>91</sup> Zehebî ise diğer tabakat müelliflerinden farklı olarak yer adı vermeksizin sadece “Fars toprakları civarında” doğduğu bilgisini vermektedir.<sup>92</sup> İbn Hacer ise ayrıca kaynak da zikrederek Tevhîdî'nin Şiraz'da doğduğu bilgisinin doğruluğunu pekiştirmektedir. “Şerif Ebi Ya'lâ'nın *Felekü'l-Me'âni* adlı eserinde okuduğuma göre” der İbn Hacer: “Ebu Hayyân Şirazlıdır.”<sup>93</sup> Tabakat müelliflerinin tercih etmeğe meyyal oldukları görüş de zaten onun doğum yerinin Şiraz olduğu yönündedir.<sup>94</sup> Bununla birlikte Tevhîdî'nin eserlerinde onun nerede doğduğuna ilişkin herhangi bir bilgi bulunmadığı gibi

---

<sup>90</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 15/5, Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, s. 348, Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXII/39, Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut 1990, IV/326, Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut trs., VII/205, Yusuf Elyan Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye*, I/304. Vâsıtlı olduğuna ilişkin bilgiyi Yâkût, “fazilet sahibi bazı kimselerin söylediğine göre...” kaydıyla vermektedir.

<sup>91</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn*, I/602; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II/684

<sup>92</sup> Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, IV/518

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Lîsânu'l-Mizân*, VII/637

<sup>94</sup> Şîrâz, Neysâbûr ve Vâsıt şehirleri için bkz: Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Frankfurt 1994, III/I; 348-350, IV/II; 857-860, IV/II; 880-891



bunu ihsas edecek bir ima da söz konusu değildir. Babasının Bağdat'ta hurma satıcısı olduğu ve ticaretle iştigal ettiğini bildiğimiz<sup>95</sup> Tevhîdî'nin, ailesiyle birlikte Şiraz'dan Bağdat'a göç etmiş olduğu hakkında da bir malumat sahibi değiliz. Şu halde, kesin olmamak kaydıyla, Tevhîdî'nin Şîrâz'da doğduğunu ve küçük yaşlarda bu şehirden Bağdat'a göç ettiğini söyleyebiliriz.<sup>96</sup>

## II. HAYATININ İLK DEVRESİ: ULEMÂ İLE İLİŞKİSİ VE TAHSİL HAYATI

### A. Hocaları ve Tahsil Ettiği İlimler

Tevhîdî'nin Şiraz'dan Bağdat'a gelişi arasında kalan dönemde ya da Bağdat'ta doğumundan Mühellebî'nin h.339 yılındaki vezirliğine değin nelerle iştigal ettiği hakkında neredeyse hiçbir bilgiye sahip değiliz. Yani h.330 ve h.339 tarihleri arasında, dokuz yıllık bir süre Tevhîdî'nin hayatında bilinmezliğini korumaktadır. Kaldı ki, hayatının birçok devresi hakkına bize bilgi veren Ebu Hayyân, bu ilk dönem söz konusu olduğunda sessizliğe bürünmektedir.<sup>97</sup> Hayatının ilk dönemleriyle ve ailesiyle ilgili sahip olduğumuz en önemli bilgi, babasının o erken yaşlardayken vefat ettiği ve kendisine, oldukça kötü huylu olan amcasının baktığıdır. Tevhîdî, amcasının kendisine karşı hiç de iyi muamelede bulunmadığını söyler.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V/113; İsnævî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, I/302

<sup>96</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/5; Bununla birlikte son birkaç on yıl içerisinde kaleme alınmış Tevhîdî monografileri, tercihlerini Bağdat'a nispet etme yönünde yapmaktadırlar. Bkz. İbrahim Keylânî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, s. 12; Abdülemir A'sem, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî fî Kitabi'l-Mukabesât*, s. 58-59; *Besâir*'de, fakih ed-Dârekî (ö. h.375) Ebu Hayyân'a nerede doğduğunu sorar. Ne var ki Ebu Hayyân, ed-Dârekî'nin sorusuna cevap vermek yerine, sorarken kurduğu cümle üzerinde konuşmaya başlar ve 'mevlid, mevlûd' kelimelerinin tahlilini yaparak ed-Dârekî'nin bu kelimeleri yanlış kullandığını söyler. Böylece edipliği, nerede doğduğunu birinci ağızdan öğrenmemize mâni olur. Bkz. *Besâir*, V/97

<sup>97</sup> Abdurrahman Bedevî, *el-İşârâtu'l-İlahiyye* neşrinin mukaddimesinde, Tevhîdî'yi varoluşçu romancı ve filozof Kafka ile karşılaştırmakta ve Kafka'nın "hüküm" adlı hikayesinden yola çıkarak her iki düşünürün, babalarıyla ilişkilerini tahlil etmektedir. Bedevî'ye göre Ebu Hayyân'ın, hayatının bu devresiyle ilgili suskunluğu bahis konusu ilişki çerçevesinde açıklanabilecek varoluşsal bir sükuta işaret eder. Bkz: Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İşârâtu'l-İlahiyye*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt 1981, s: 8-9 (Bu esere, bundan sonra *İşârât* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

<sup>98</sup> Tevhîdî biyografisiyle ilgili oldukça önemli bir metin olduğunu düşündüğümüz, konuyla alakalı bir pasaj şöyledir: "Ebu Hâmid'in amcasından bahsetmesi benim kendi amcamdan bahsetmem üzerine gerçekleşti. Buna göre benim amcam, bazı geceler *kafîatu'r-rebîa*'da otururdu. Buradan geçerek Şafii fakih Ebu'l-

Yukarıda zikredildiği üzere babası bir hurma tüccarı olan Tevhîdî'nin hayatının bu ilk dönemini büyük bir yoksulluk içerisinde geçirmiş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte o, ilimle iştigal etmekten geri durmamış ve nahiv, lugat, edeb, şiir, fıkıh ve kelim ilimlerini dönemin ileri gelen âlimlerinden tahsil etmişti. Ebu Hayyân'ın, muhtelif ilimler hakkında kendilerine istinaden aktardığı çeşitli rivayetler ve bu rivayetlerin kaynağı olan isimler hakkındaki şahsi kanaatleri, aşağıda zikredilecek isimlerle onun arasında bir tür hoca-talebe ilişkisi gözlemlememize imkân tanımaktadır. Bu ilişkinin cereyan ettiği mekânlar; câmiler, varrâklar, vezirlerin meclisleri bazen de âlimlerin evlerinde teşkil olunan “ilim meclisleridir.”<sup>99</sup> Aşağıdaki satırlar boyunca, Ebu Hayyân'ın eserlerinden yola çıkarak tespit edebildiğimiz bazı isimleri ve bu isimlerle müellifimiz arasındaki hoca-talebe ilişkisini tahlil etmeye çalışacağız.

Nahiv ilmiyle ilgili olarak kendisine hocalık yapmış kişi, Basra ekolünden önemli dil alimi Ebu Said es-Sîrâfî'dir. (ö. 368/978)<sup>100</sup> Fars beldelerinden Sîraf'ta doğan Ebu Saîd'in babasının Bihzâd adlı bir Mecusi olduğu ve daha sonra Müslüman olunca oğluna Ebu Saîd adını verdiği rivayet edilir.<sup>101</sup> Tahsil hayatının ilk devresini burada geçiren Ebu Saîd daha sonra Bağdat'a gelerek, Sicistânî çevresinin önemli filozoflarından olan es-Saymerî<sup>102</sup> ile tanışmış ve onun sayesinde Bağdat ilim çevresinde tanınarak, ilim meclislerinin önemli isimlerinden biri haline gelmiştir. Bağdat'ta ikameti sırasında, aynı zamanda hocası olan Kadı Ebu Muhammed b. Ma'rûf'un halefî olarak kadılık vazifesini de

---

Hasan İbnu'l-Kattân'ın yanına giderken, amcamın yanında bulunanlar ona şöyle dediler: “Ey Ebu'l-Abbas, kardeşinin oğlu ilim talebi hususunda gayretli ve çalışkandır, sürekli gidip geliyor, Kuran okuyuşunu dinledik ve yeniden dinlemeyi arzuladık, konuşmasını işittik ve hoşlandık, çokça hadis yazmıştır, yolculuk yapmış, sufilerle birlikte bulunmuş, tasavvufu öğrenmiş, sufi olmuştur. (tasavvef). Bunun üzerine amcam bu topluluğa şöyle dedi: “Bütün bunlar söylediğiniz gibidir. Ne var ki onun bir ayıbı var.” Nedir diye sordular. Şöyle cevap verdi: “Her gün dört somun yiyor.” Bunun üzerine orada bulunanlar şaşırarak, onun sözlerine güldüler.” Bkz. *Besâir*, VIII/124

<sup>99</sup> Bkz: Muniruddin Ahmed, *Muslim Education and the Scholar's Social Status up to the 5th Century Muslim Era in the Light of Ta'rikh Baghdad*, Zurich 1968, s. 141; Bayard Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington 1962, s. 14

<sup>100</sup> Sîrâfî için bkz: İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr: İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 87; Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-Udebâ*, VIII/145; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II/78-79; *Besâir*, VII/113

<sup>101</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II/78

<sup>102</sup> Saymerî için bkz: Ebu Süleyman es-Sicistani, *Muntehabu Sivani'l-Hikme*, s. 337; Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 45-50

icra etmiş olan Sîrâfî,<sup>103</sup> ayrıca dönemin birçok alimi gibi, varrâklık da yapmıştır.<sup>104</sup> Onun zâhidâne bir hayat sürdürdüğünü aktaran İbn Hallikan: “her ne kadar Mutezilî olduğu rivayet edilse de” der: “ondan Mutezilî olduğunu gösterecek herhangi bir söz ve fiil sadır olmamıştır.”<sup>105</sup> Şeyhu’l-İslâm, Şeyhu’l-Ferd, Şeyhu’l-Celîl ve İmâm gibi lakaplarla anılan Sîrâfî’den, Tevhîdî ve İbnu’n-Nedîm de birçok yerde “şeyhimiz” diyerek bahsederler.<sup>106</sup>

Ebu Hayyân’ın bize aktardığı ve antik bilimlerle dînî ilimler arasındaki irtibat müvacehesinde anlam kazanan, mantık-nahiv ilişkisiyle ilgili olarak Mettâ b. Yunus ile yaptığı tartışmayla<sup>107</sup> hatırladığımız Ebu Saîd es-Sîrâfî’nin ayrıca *Kitâbu Şerhi Sibeveyh*, *Kitâbu Elfâtü’l-Vusûl ve’l-Kat’*, *Kitâbu Ahbâri’n Nahviyyîn*, *Kitâbu’l-Vakf ve’l-İbtidâ*, *Kitâbu Sın’ati’ş-Şi’r ve’l-Belâga* ve *Kitâbu Şerhi Maksûreti İbn Düreyd* gibi eserleri vardır.<sup>108</sup>

Tevhîdî ondan bahsederken şu ifadeleri kullanır: “Ebu Saîd, şeyhlerin şeyhi, imamların imamıdır. Nahiv, Fıkıh, Şiir, Aruz, Kavâfi, Kuran, Feraiz, Hadis, Kelam, Aritmetik ve Geometri ilimleri hakkında bilgi sahibidir. Rasâfa Câmiinde elli sene boyunca Ebu Hanife mezhebi üzere fetva vermiştir. Bu elli sene zarfında tek bir hatası görülmediği gibi, zellesine dahi rastlanmamıştır. Ayrıca Bağdat’ta da kadılık yapmıştır. Sibeveyh’in “Kitâb”ını, Süleymânî yazıyla üç bin sayfa halinde şerh etmiştir. Bu konuda ona yaklaşabilecek kimse olmadığı gibi, daha önce de,

<sup>103</sup> İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 87

<sup>104</sup> *İmtâ*, I/132; İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-A’yân*, II/78; Lutfullah Kârî, *el-Verâkatu ve’l-verrâkûn fi’t-tarihi’l-islam*, Kahire 1983, s. 70-77

<sup>105</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtü’l-A’yân*, II/78

<sup>106</sup> *Mukâbesât*, s. 23, İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 74, 76, 81, 82, 83 v.d

<sup>107</sup> Bkz. *İmtâ*, I/107-128; Söz konusu tartışmanın açtığı yolda teşekkül eden Nahiv-Mantık ilişkisi meselesinin Sîrâfî-Metta münazarası merkezinde, hususen IV/X. asırdaki gelişimi için bkz: D. S. Margoliouth, “Abu Bishr Matta and Abu Sa’id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar”, s. 79-129; Şirin Çıkar, *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, Yayınlanmamış Dokt. Tezi, M.Ü.S.B.E. Temel İsl. Bil. Arap Dili Bel. Bl. Dl., Dan. A. Turan Arslan, İstanbul 2001; Muhammet Günaydın, *Al-Sirafi’s Theory of ‘lingua-logical’ Grammar: An Analytical Study of the Grammatical Work of al-Sirafi (Sharh Kitab Sibawayhi) within the Context of a Discussion on Language and Logic in Medieval Islam*, Phd. Thesis, Universty of Pennsylvania 2006, 222s.

<sup>108</sup> İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 87

böyle bir şeyi tamamlayacak insan görülmemiştir. Bütün bunlara ilaveten o, diyanet, emanet ve rivayette de güvenilirdir. Kırk sene boyunca zamanının çoğunu oruçlu geçirmiştir.”<sup>109</sup>

Ebu Saîd’le ilgili bu övgü dolu ifadelerin yanısıra Ebu Hayyân, aralarındaki hoca-talebe ilişkisini açığa çıkaracak çeşitli ibareler de kullanmaktadır. Buna göre o, bir yerde: “Simâ’ (işitme), kıraat, soru ve müracaat yoluyla Ebu Saîd’den bu şekilde tahsil ettim”<sup>110</sup> ifadesine yer vermektedir ki, bu cümlede zikredilen terimlerin tamamı hoca-talebe ilişkisine atıfta bulunan anlamlara sahiptir. Ebu Saîd’le ilgili bu rivayetlerden ayrı olarak Ebu Hayyân’ın, nahivle ilgili çeşitli meseleleri ona sormak suretiyle bilgisine başvurduğuna şahit olmaktayız. Buna göre Ebu Süleyman Sicistânî’nin, kendisine nahivle ilgili bir soru sorması üzerine Ebu Hayyân, bu soruyu Sîrâfî’ye yönelteceğini ve ondan aldığı cevaba göre bilgi vereceğini söyler ve ekler: “O allâme-i cihan, dünyanın en kıymetli şeyhi ve yaşayan herkesi ikna kabiliyetine sahip bir kişidir”.<sup>111</sup>

Nahiv ilminden ayrı olarak Sîrâfî, hem tavır ve hem de düşünsel yönelimleri bakımından Tevhîdî üzerinde büyük bir tesir sahibi olmuştur. Öyle ki Massignon, aralarında, talebe-hoca irtibatından öte, bir tür şeyh-mürîd ilişkisi bulunduğunu ifade ederek, ilerleyen yaşlarında Sîrâfî’nin Ebu Hayyân’a tasavvufun sırlarını öğrettiğini söyler.<sup>112</sup> Şu halde Massignon’un yorumundan yola çıkarak, Ebu Hayyân’ın, Yâkût’un da işaret ettiği gibi, “sufi bir şeyh” olarak anılmasında Sîrâfî ile ilişkilerinin oldukça önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Tevhîdî’nin tasavvufi kişiliğini ayrıca ele alacağımız ileriki sayfalarda bu konuya yeniden döneceğiz.

Ebu Hayyân’ın Nahiv ilmindeki bir diğer hocası Ali b. İsa er-Rummânî’dir. 296/908 tarihinde Bağdat’ta doğmuş ve yine aynı yerde 384/994 senesinde vefat etmiştir.<sup>113</sup> Hem kelim ve hem de dil ilimlerinde derinlik sahibi olan Rummânî, Mutezilî olmakla

---

<sup>109</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, VIII/15; *Mukâbesât*, s. 96; Benzer değerlendirmeler için bkz: *İmtâ*, I/129, I/133; Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *es-Sadâkatu ve’s-Sadîk*, nşr: İbrahim Keylânî, Dımeşk 1996, s. 79 (Bu esere bundan sonra *Sadâka* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

<sup>110</sup> *Besâir*, I/175; I/179; III/149; IV/232; V/144, 200, 208; VI/196, 198, 216, 218; VII/113 vd.

<sup>111</sup> *Mukâbesât*, s. 96

<sup>112</sup> Louis Massignon, *Recueil des Textes Inédits Concernant L’Histoire de La Mistique en Pays D’Islam*, s. 86’dan aktaran; İbrahim Keylânî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, s. 14

<sup>113</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-A’yân*, III/293

birlikte, İbnu'n-Nedîm'in aktardığına göre Şîf temayüllere de sahiptir.<sup>114</sup> İbn Düreyd ve Ebu Bekr İbnu's-Serrâc'ın talebesi olan Ali b. İsa er-Rummânî,<sup>115</sup> Ebu Ali el-Fârisî ve es-Sîrâfî tabakasından olup,<sup>116</sup> mantıkla nahvi mezcederek beyan ilimlerinin dilini mantık terminolojisi ile yeniden kurmaya çalışmıştır.<sup>117</sup> Bunun yanısıra o, kelim ilminin problemlerini dil ilimleri sahasına taşımak suretiyle hem siyasi hem de kelami bazı meseleleri Arap dili nokta-i nazarından çözüme kavuşturmaya gayret etmiştir. Kuran'ın i'câzı ile ilgili olarak savunduğu “nazım teorisi” de söz konusu gayretlerinin bir neticesi olarak görülebilir.<sup>118</sup> Bu özelliğine binaen Rummânî, “ilm-i kelim ve lisanın câmiî” olarak anılmış<sup>119</sup> ve yine aynı sebeple, İbnu'n-Nedîm onu, dilciler bölümünde değil de Mutezilî kelimcileri ele aldığı beşinci makalede zikretmiştir.<sup>120</sup> Bahis konusu edilen hususiyeti dolayısıyla muasırları tarafından tenkit edilmiş olan Rummânî hakkında Ebu Ali el-Fârisî ve şair el-Bedîhî'nin, kelim ilmini kelim nahiv ilmini de nahiv olmaktan çıkardığı yönünde tenkitleri vardır.<sup>121</sup> *İ'câzu'l-Kur'ân, el-Îcâz fi Şerhi'l-Îzâh li-Ebi Ali, el-Câmi'u'l-Kebîr fi Tefsîri'l-Kur'ân, Hudûdu'l-Ekber ve'l-Esgar fi'n-Nahv, Şerhu Usûli İbni's-Serrâc, Şerhu's-Sîfât, Şerhu'l-Medhal li'l-Müberred, Kitâbu'l-İştikak es-Sagîr*<sup>122</sup> eserlerinden bazılarıdır.

Yâkût'un *Takrîzu'l-Câhîz*'dan aktardığı kadarıyla Ebu Hayyân, Rummânî hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Allah'a yakınlık, kendini arındırma, tedeyyün, kesin bir inanç, fesahat, güzel ahlak ve nezafet gibi özelliklere sahip olmanın yanısıra o, bir nahiv alimi olduğu kadar, kelim ilminde de derinlik sahibi olup, bu konuda söylenen şeyler hakkında açık bir görüş, aynı mevzua dair muğlak ve müşkil ifadelerle ilgili olarak da izah edici özelliği olan bir kişi

<sup>114</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 212

<sup>115</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III/293

<sup>116</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XIV/76

<sup>117</sup> Suyûtî, *Buğyeti'l-Vu'ât*, s. 222

<sup>118</sup> Bkz. İhsan Abbas, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut 1983, s. 298

<sup>119</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III/293

<sup>120</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 212

<sup>121</sup> *Besâir*, I/145

<sup>122</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XIV/74-75; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III/293; Bağdathî İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, s. 683

idi.”<sup>123</sup> *İmtâ* ‘da ise Ebu Hayyân, Rummânî’nin kelam ve dil ilimlerini birleştiren tavrını söz konusu ederek şu ifadelere yer vermektedir: “Ali b. İsa’ya gelince; Nahiv, Lügat, Kelam, Aruz ve Mantık’ta yüksek mertebe sahibi bir kimsedir. Mantığı vaz eden kişinin yolundan gitmeyip de kendi yolunu tesis ettiği için ayıplanarak tenkit edilmiştir.”<sup>124</sup>

Müellifimizin kendisinden sıklıkla rivayetlerde bulunduğu önemli isimlerden birisi de Şâfiî fakîh Kadı Ebu Hamid el-Merverrûzî’dir (ö 362/972).<sup>125</sup> Ebu İshak el-Mervezî’nin talebesi olan Merverrûzî, hususen fıkıh ve fıkıh usûlünde Ebu Hayyân’ın en önemli kaynağı olmakla birlikte, müellifimiz başka birçok ilimle ilgili olarak da, özellikle *Besâir*’de ondan rivayetlerde bulunmuş<sup>126</sup> ve onun *Edebu’l-Kâdı* adlı eserini okuduğunu gösteren aktarmalara yer vermiştir.<sup>127</sup> Öyle ki *Şerhu Nehci’l-Belâga* müellifi İbn Ebi’l-Hadîd: “Ebu Hayyân söylemek istediği her şeyi el-Merverrûzî’ye nispet ederek söylüyor”<sup>128</sup> deme ihtiyacı hissetmiştir.

Merverrûzî’yi, *Besâir*’de *er-reîs* olarak isimlendirerek, onun, hakkında konuşmuş olduğu meseleler üzerine konuşmanın zorluğundan bahseden Ebu Hayyân,<sup>129</sup> başka bir yerde el-Merverrûzî’nin siyaset usulü ve edebi ile ilgili görüşlerinin bulunduğunu ve bunları bir araya getirmek istediğini ifade eder.<sup>130</sup>

İlm-i hadisi Ebubekr eş-Şâfiî’den (ö. 354/965),<sup>131</sup> Taberî mezhebi fıkını ise Ebu’l-Ferec el-Meâfi b. Zekeriya en-Nehrevânî’den tahsil etmişti.<sup>132</sup> Fıkıh ilmindeki bu

---

<sup>123</sup> Yâkût, *Mu’cemu’l-Udebâ*, XIV/76

<sup>124</sup> *İmtâ*, I/133

<sup>125</sup> Merverrûzî için bkz: İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-A’yân*, I/47; Sübkî, *Tabakâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, II/82; Ebu İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtu’l-Fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1981, s. 82

<sup>126</sup> *Besâir*, II/47, 48, 116–117, 236, III/173, IV/101, V/72, VI/36, 37, 123, 149, 193; VII/62-63 vd.

<sup>127</sup> *Besâir*, I/89, 203

<sup>128</sup> İbn Ebi’l-Hadîd el-Medâinî, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, XI/286

<sup>129</sup> *Besâir*, IV/101

<sup>130</sup> *Besâir*, III/173

<sup>131</sup> Sübkî, *Tabakâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, V/286; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, VII/635

<sup>132</sup> Dimiyâtî, *el-Müstefâd min Zeyli Târihi Bağdâd*, nşr. Muhammed Mevlûd Halef, Beyrut 1986, . s. 347; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, VII/635

tahsil süreci ve birçoğu Şafîî olan hocaları, Ebu Hayyân'ın sonraki dönem Şafîî tabakat kitaplarında, Şafîî fukaha arasında zikredilmesine imkan tanımıştır.<sup>133</sup>

Tevhîdî'nin diğer hocaları, aynı zamanda bir sufi olan Ebu Cafer el-Huldî (348/959)<sup>134</sup> ve İbn Sem'ûn<sup>135</sup> idi.

Sübkî, Ebu Hayyân'dan rivayette bulunan isimleri ise şöyle sıralar: Ali b. Yusuf el-Fâmî, Muhammed b. Mansur b. Cîkân, Abdulkerim b. Muhammed ed-Dâvudî, Nasr b. Abdilaziz el-Mısırî el-Fârisî, Muhammed b. İbrahim b. Fâris eş-Şîrâzî. Bunun yanısıra Sübkî 400/1010 tarihinde Ebu Sa'd Abdurrahman b. Mümecce el-İsbahânî'nin Şiraz'da Ebu Hayyân'dan ders aldığını kaydeder.<sup>136</sup>

## B. Sûfilerle Hac Yolculuğu

Ebu Hayyân, *İmtâ* ve *Mukâbesât*'ta hayatının erken bir döneminde Mekke'ye giderek haccettiğini ve burada başta İbnu'l-Cellâ ve el-Harrânî olmak üzere bazı sufilerle karşılaştığını, Bağdat'a dönüşünde de bu sûfilerle birlikte yolculuk yaptığını aktarır. Mekke'den Bağdat'a sûfilerle birlikte 354/965 yılında döndüğünü ifade ettiğine göre,<sup>137</sup> onun Hac seyahati bu tarihten önce vuku bulmuş olmalıdır. Bu tarihten önceki bir zaman dilimine işaret eden ve Ebu Hayyân'ın 353/964 yılında Mekke'de sûfî el-Harrânî'nin yanında bulunduğu yönündeki bir bilgi *Mukâbesât*'ta kaydedilmiştir.<sup>138</sup>

Ebu Hayyân, Mekke'den Bağdat'a dönüşü sırasında Errecân'a fakih İbn Şâheveyh'in yanına da uğramış ve burada, daha sonra hayatında önemli bir rol oynayacak Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî ile tanışmıştır.<sup>139</sup>

<sup>133</sup> Bkz: İsnevî, *Tabakatu's-Şâfiyye*, I/301; Sübkî, *Tabakatu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V/286

<sup>134</sup> Cüneyd el-Bağdâdî ve Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî'nin talebesi olan Ebu Cafer el-Huldî'nin, Tevhîdî'ye müridlik yaptığını *Tabakatu's-Şâfiyye* müellifi Sübkî'den öğrenmekteyiz. Bkz. Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I/301

<sup>135</sup> İbn Hacer, *Lîsânu'l-Mîzân*, VII/635

<sup>136</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V/287

<sup>137</sup> *İmtâ*, II/157

<sup>138</sup> *Mukâbesât*, s. 63

<sup>139</sup> *İmtâ*, I/4

*Besâir*'de Ebu Hayyân, amcasıyla arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu anlattığı satırlarda, amcasının yanında bulunan bazı kimselerin kendisi hakkındaki yorumlarına yer vermektedir. Bu kişiler Ebu Hayyân'ı küçük gören amcasına karşı onun hakkında şu ifadeleri kullanmaktadırlar: "Ey Ebu'l-Abbas, kardeşinin oğlu ilim talebi hususunda gayretli ve çalışkandır, sürekli gidip geliyor, Kuran okuyuşunu dinledik ve yeniden dinlemeyi arzuladık, konuşmasını işittik ve hoşlandık, çokça hadis yazmıştır, yolculuk yapmış, sufilerle birlikte bulunmuş, tasavvufu öğrenmiş, sufi olmuştur. (tasavvefe)."<sup>140</sup> Bu pasajda yer alan ve Ebu Hayyân'ın yolculuk yaptığı ve sûfîlerle birlikte kalarak tasavvufu öğrendiği şeklindeki ifadeler, muhtemelen onun Hac yolculuğuna ve bu yolculuk sırasında sûfîlerle kurduğu ilişkiye atıfta bulunmaktadır.

### **III. HAYATININ İKİNCİ DEVRESİ: YÜKSEK SARAY KÜLTÜRÜ VE FELSEFE ÇEVRELERİYLE İRTİBAT**

#### **A. Vezirlerle İlişkisi**

Tevhîdî'nin biyografisinde onun vezirlerle ilişkisi çok önemli bir yer tutar. Çünkü daha merkezi bir devlet yapılanmasına sahip olan Emevîlerin aksine, çeşitli milletlerden birçok unsuru bünyesinde barındıran Abbâsîler döneminde teşekkül etmiş olan vezaret makamında bulunan vezirler, hem siyaset ve kültür arasındaki geçişlilik ve etkileşimi sağlamakta hem de bireysel ilgileri dolayısıyla âlimleri himaye etmekte, kültürel canlılığa büyük katkılarda bulunmaktaydılar. Emevîler döneminde daha çok "emîn-i sır" olarak bilinen ve "kâtip" veya "müşîr" olarak adlandırılan kimseler vezaret görevini yürütüyorlardı. Vezâret makamını ihdas ederek, vezirleri devlet idaresinde oldukça merkezî bir konuma taşıyan kişi Abbâsîler'in kurucusu Ebu'l-Abbas es-Saffâh'tır. Emevîler'den farklı olarak Türk ve Fars etkisine açık olan Abbâsî hilafeti, bu unsurlara, vezaret makamı yoluyla yönetimde pay sahibi olma şansı tanımıştır.<sup>141</sup> 334/945 yılında Büveyhîlerin

---

<sup>140</sup> *Besâir*, VIII/124

<sup>141</sup> Tefîk Sultan el-Yûzbekî, *el-Vezâre; Neş'etuha ve Tatavvuruha fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Bağdat 1970, s. 19-25; ayrıca bkz. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, trc: Salih Şaban, İstanbul 2000, s. 113-130



Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte Abbâsî vezirlerinin nüfuzu azalmış ve Büveyhî emîrlerinin tayin etmiş olduğu vezirler Abbâsî vezirlerine nazaran daha geniş bir nüfuzla devlet idaresinde söz sahibi olmaya başlamışlardır. Büveyhîler döneminde, devlet idaresi neredeyse bütünüyle vezirlere tevdi edilmiş ve bu sayede siyasi ve kültürel hayatta oldukça güçlü tesirler bırakan el-Mühellebî, Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd, Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd, Sâhib b. Abbâd ve Sâbûr b. Erdeşîr gibi oldukça önemli vezirler ortaya çıkmıştır.<sup>142</sup> İdare ettikleri alanlara atıfla “seyf” ve “kalem” sahipleri olarak adlandırılan vezirler, Emevîler'den tevarüs ettikleri kâtiplik geleneğiyle de irtibatlı olarak İslam kültürünün bütün alanlarına nüfuz kabiliyeti olan bir *edîb* gibi yetişmişlerdir. Bir kâtibin sahip olması gereken bilgiler hususunda İbn Ubeyd ve Ebu Hayyân et-Tevhîdî arasında geçen tartışma, *küttâb* sınıfının ne kadar geniş bir malumat alanına nüfuz ettiğini gösterir. Buna göre İbn Ubeyd bir kâtibin başta matematik olmak üzere evvela kadîm bilimler hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini ifade ederken Ebu Hayyân bunun aksini iddia ederek bir kâtibin evleviyetle ihtiyaç duyduğu şeyin Arap dili ve belagati ile ilgili ilimler başta olmak üzere fıkıh usulü ve diğer dînî ilimler olduğunu söyler.<sup>143</sup> Bu da gösteriyor ki Abbâsî ve Büveyhî vezirlerinin tevarüs ettiği kâtiplik geleneği, onları aynı zamanda ilimlerle iştilal eden âlimler ve edîbler haline getirmiştir.<sup>144</sup> Öyle ki Seâlibî, Rüknu'd-devle'nin veziri Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd için şu ifadeleri kullanır: “Kitâbet Abdulhamîd ile başladı İbnu'l-Amîd ile sona erdi.”<sup>145</sup>

Büveyhî vezirleri, bahis konusu edilen kişiliklerine binaen, kendilerinin de etkin bir katılımcısı oldukları münazara meclisleri teşkil ederek dönemin ilim ve kültür adamlarını bu meclislerde bir araya getirmiş ve çoğu zaman meclislerine katılan alimleri, kendileri için bir övgü ve şöhrat kaynağı olarak görmüşlerdir. Samsâmu'd-devle'nin veziri İbn Sa'dân, tertip ettiği bu meclisleri ve meclislere katılan alimleri, kendisinden önce

---

<sup>142</sup> Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 251; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcuta 1964, s. 124-131

<sup>143</sup> *İmtâ*, I/96-103

<sup>144</sup> Kâtipler sınıfı (*küttâb*) ve siyasi irade arasındaki ilişki için bkz: Ali Ūmlîl, *es-Sultatu's-Sekafiyye ve's-Sultatu's-Siyasiyye*, Beyrut 1996, s. 53-72

<sup>145</sup> Ebu Mansûr es-Seâlibî, *Yetîmetu'd-Dehr*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1958, III/3

vezirlik yapmış olan el-Mühellebî, Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd ve aynı dönemde Fars Büveyhîlerinin veziri olan Sâhib b. Abbâd'ın meclisleriyle karşılaştırarak İhvân-ı Safâ'dan Zeyd b. Rifâa'ya şöyle der: “Zannediyor musun ki el-Mühellebî'nin bütün nedîmleri bunlardan (bu alim ve edîblerden) birine denk olsun?” İbn Rifâa vezirin bu sorusuna şöyle cevap verir: “İşte bildiğimiz Sâhib b. Abbâd, Rey'deki meclisinde bulunan alimler hakkında şöyle diyor: Yazıklar olsun! İbn Abbâd'ın yanında, sözleri birbirine karıştıran ahmak cedelcilerden başka kimse var mı?”<sup>146</sup>

Ömrü boyunca, ilimle iştiğal edebileceği rahat bir ortamın peşinde koşmuş olan Tevhîdî de, ulemaya ihtimam gösteren ve onları koruyan bu vezirlerin yanında bulunmak istemiştir. Ne var ki irtibata geçtiği ve uzun süre yanlarında kaldığı bu vezirlerden sadece bir tanesiyle yıldızları barışmıştır. Büveyhî vezirleri İbnu'l-Amîd ve Sahib b. Abbad'la anlaşmazlıklar yaşamış hatta İbnu'l-Amîd ve Sahib b. Abbâd'ı yeren bir de eser kaleme almıştır: *Mesâlibu'l-Vezîreyn* veya *Ahlâku'l-Vezîreyn*. Ne var ki artık Rey'deki vezirlerden umudunu kesip Bağdat'a döndüğü sırada Ebu'l-Vefa el-Büzcânî vasıtasıyla İbn Sa'dân'la tanışmış ve meşhur eseri *el-İmtâ' ve'l-Muânese*'yi onunla geçirdiği ve ilmi müzakerelerle meşbu gecelerden yola çıkarak telif etmiştir.

## B. Rey'e İlk Seyahat

### 1. Vezir Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd ile İrtibatı

Tevhîdî, Mekke'den Bağdat'a 354/965 yılında, yani vezir Mühellebî'nin ölümünden sonra dönmüştür. Ne var ki Bağdat'ta yaşadığı geçim sıkıntısı ve zorluklarla dolu bir hayat onu, Büveyhî veziri Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'in yanına gitmek üzere Rey'e doğru yolculuğa çıkmaya mecbur kılmıştır. Bununla birlikte müellifimiz, mahrumiyet, muhtaçlık ve fakrdan necat bulacağı bir hayat özlemiyle gittiği Rey'de istediğini bulamaz. 328/940 tarihinde Ebu Ali İbnu'l-Kummî'den Emîr Ruknu'd-devle'nin vezirliğini devralan

---

<sup>146</sup> *Sadâka*, s. 80

İbnu'l-Amîd'i (ö. 359/970),<sup>147</sup> *İmtâ* ve *Mesâlibu'l-Vezireyn*'de kıyasıya tenkit eden Ebu Hayyân, vezirin kendisine iyi davranmadığını, bundan dolayı da Rey'de kaldığı müddet zarfında Bağdat'takinden farklı bir hayat sürmediğini ifade eder.

354/965 yılında Hac'dan dönerek Bağdat'a giden Ebu Hayyân'ın Rey'e seyahati, İbnu'l-Amîd ile ilişkileri ve yeniden Bağdat'a dönmesi ancak birkaç yıl içerisinde gerçekleşmiştir. Zira vezir dört yıl sonra vefat etmiş ve daha o vefat etmeden Ebu Hayyân Bağdat'a dönmüştür. Filozofun İbnu'l-Amîd'le geçinemeyip kısa bir müddet sonra geri dönüşüyle ilgili gerekçelerden en önemlileri, Cahız'ı taklit etmeye çalışan vezirin onu çekememesi ve biraz da hırpâni olan sufi kıyafetiyle kendi meclisinde bulunmasından rahatsız olmasıdır.<sup>148</sup> Bunun yanısıra, açıksözlülüğüyle bilinen Ebu Hayyân'ın vezir tarafından hoş görülmececek sözleri sebebiyle saraydan uzaklaştırılmış olması ihtimalini de bir kenara not etmeliyiz. Zira İbn Sa'dân'a, İbnu'l-Amîd'den bahsederken kullandığı ifadelerin, Ebu Hayyân'ın tabiatı göz önünde bulundurulduğunda, vezirin kendisine karşı da söylenmiş olmamasını bize temin edecek herhangi bir sebep söz konusu değildir. Tevhîdî, İbn Sa'dân'a vezir hakkında, Arap dilini ifsad eden ilk kişinin Ebu'l-Fazl olduğunu, Cahız'ı takip ettiğini zannettiği halde Cahız'a ondan daha uzak birinin bulunmadığını, çünkü onun, Cahız'ın üslûbunu kavrayıp kullanacak tabiatından yoksun olduğunu söyler.<sup>149</sup>

Ebu Hayyân'ın aynı vadede sürüp giden tenkit ve ithamları *Mesâlib* boyunca defaatle tekrarlanmakta ve İbnu'l-Amîd bu kitapta, ahlaksız, hasetçi, bildiğini iddia ettiği hiçbir ilimden tam anlamıyla haberdar olmayan, cimri, mütekebbir ve mukallid biri olarak tavsif edilmektedir. Bununla birlikte İbn Miskeveyh, Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İbnu'n-

<sup>147</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, nşr. Ebu'l-Kasım Emâmî, Tahran 2001, VI/313. İbn Hallikan ise, vezirin vefatının 360 olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V/109

<sup>148</sup> *Mesâlib*'de Tevhîdî onun hasetçiliğini, Ebu Talib el-Cerrâhî el-Kâtib'e karşı muamelesinden yola çıkarak anlatır. Buna göre, vezir Ali b. İsa delaletiyle Rey'e gelen Ebu Talib'in "lisandaki talakat ve yazıdaki letafetini" gören İbnu'l-Amîd onu çekememiş ve Tevhîdî'nin deyişiyle "dünyayı ona dar etmiştir". Bu kötü muameleye dayanamayan Ebu Talib onun yanından uzaklaşarak Azerbaycan'a Deylem vezirinin yanına gitmiş ve İbnu'l-Amîd'e, bu kötü davranışlarını kınayan bir mektup yazmıştır. Veziri tenkit etmeye bu rivayetle başlayan Ebu Hayyân, Ebu Talib hadisesi üzerinden, muhtemelen kendine karşı yapılan muameleye atıfta bulunmak istemiş ve haline tercüman olmak üzere, Ebu Talib'in veziri tezyif edip kendi şanını yücelten mektubuna yer vermiştir. Bkz. *Mesâlib*, s. 213-214; *İmtâ*, I/68

<sup>149</sup> *İmtâ*, I/66

Nedîm gibi aynı dönemde yaşamış başka alimler, Şehrezûrî gibi felsefe tarihçileri ve İbn Hallikan gibi biyograflar vezir hakkında hiç de Ebu Hayyân gibi düşünmemektedirler. Aksine onlar veziri fazilet sahibi, konuşup yazdığı her alanda derinlik kazanmış bir kimse olarak görmektedirler.<sup>150</sup>

Ne var ki Ebu Hayyân, *Mesâlib*'in girişinde tam seksen sayfa boyunca, vezirlere yönelttiği suçlama ve tenkitleri bir kitapta toplama ameliyesinin ilk defa kendisi tarafından gerçekleştirilmediğini, daha önce Cahız, İbn Mukaffa, İsa b. Ferruhânşah, Ebu'l-Abbas Ubeyd b. Dînâr gibi başka birçok alimin kayda değer bir tenkit müellefatı oluşturduğunu söyleyerek kendisini savunur<sup>151</sup> ve ekler; bir kimseye buğzetmek kendinde uygunsuz bir şey değildir, zira Hz. Ebubekir'i sevmek kadar Ebu Cehil'e lanet etmek de bizi Allah'a yakınlaştırır.<sup>152</sup> “Kaldı ki” der Ebu Hayyân, “benim vezirler hakkındaki görüşlerim sadece bana ait olan indî mütalaalardan ibaret değildir, yaptığım şey onlar hakkındaki genel görüşü tasvir etmekten ibarettir”<sup>153</sup>.

Mezkur sebepler dolayısıyla Rey'den ayrılarak Bağdat'a dönen Ebu Hayyân, *Mukâbesât*'tan öğrendiğimiz kadarıyla 361/971 yılında Yahya b. Âdî'nin filozof Bedîhî ile yaptığı derste hazır bulunmuştur.<sup>154</sup> Vezir İbnu'l-Amîd'in vefat tarihi 359/970 olduğuna göre Tevhîdî'nin 358/969 yılında Rey'de bulunduğu da<sup>155</sup> dikkate alınır, filozofun ya vezirin vefatından hemen sonra ya da ondan biraz önce Bağdat'a döndüğünü söyleyebiliriz. Söz konusu iki ihtimalden, ikincisini tercih etmek üzere Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî'nin şahitliği bize yardımcı olmaktadır. Buna göre Ebu'l-Vefâ, kendisinden *İmtâ*'yı kaleme almasını istediği Tevhîdî'ye dostluklarının nereden başlayıp nasıl devam ettiğini hatırlattığı bir yerde, onunla ilk olarak Errecân'da İbn Şâheveyh'in yanında ikinci olarak da 358/969

<sup>150</sup> Şemsuddin eş-Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 335; İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, VI/314-319; Âmirî'nin vezirle, felsefi ilimler çerçevesinde cereyan eden ilişkisini anlatan rivayetin değerlendirmesi için bkz. Kasım Turhan, *Amiri ve Felsefesi*, s. 11-13; İbnu'l-Amîd'le ilgili olarak ayrıca bkz. Sicistânî, *Müntehabu Sivâni'l-Hikme*, s. 321; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 167; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V/104

<sup>151</sup> *Mesâlib*, s. 47-50

<sup>152</sup> *Mesâlib*, s. 54

<sup>153</sup> *Mesâlib*, s. 54-55

<sup>154</sup> *Mukâbesât*, s. 81

<sup>155</sup> *Mesâlib*, s. 90

tarihinde Bağdat'ta (Medînetu's-Selâm) karşılaştıklarını söyler.<sup>156</sup> Buna göre aynı tarihte Rey'de bulunduğunu ifade ettiğimiz Ebu Hayyân'ın yine aynı yıl içerisinde İbnu'l-Amîd'in vefatından biraz önce 358/969 yılında Bağdat'a dönmüş olduğunu ifade edebiliriz.

## 2. Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî ve İbn Miskeveyh ile Karşılaşması

İbn Miskeveyh'ten önce Ebu'l-Vefâ ile karşılaştıkları için önce onunla tanışmaları söz konusu edilmelidir. Bunun öncesinde Ebu'l-Vefâ ile ilgili kısaca bilgi verecek, sonra da Ebu Hayyân'la ilişkisini ele alacağız.

Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ b. İsmail b. el-Abbâs. Künyesi Ebu'l-Vefa, nisbesi ise, 328/949 tarihinde doğduğu yere yani Büzcân'a nisbetle el-Büzcânî'dir. 348/960 tarihinde Bağdat'a gelmiş ve 388/998 yılında aynı yerde vefat etmiştir.<sup>157</sup> İlk olarak amcası Ebu Amr el-Meğâzilî ve dayısı Ebu Abdullah Muhammed b. 'Anbese'den Matematik tahsil ettiği bilinmektedir.<sup>158</sup> İbnu'l-Kıfî onun için, "Matematikte, ulaşılabilecek en yüksek seviyeye ulaşmıştı" ifadesini kullanırken,<sup>159</sup> İbn Hallikan, Geometri ilminin büyük üstatlarından olduğunu söyleyerek, bu ilimle ilgili vaz ettiği bazı şeylerin, kendisinden öncekilerle karşılaştırıldığında gerçekten yeni ve bilinmedik olduğunu ifade eder.<sup>160</sup> İbnu'n-Nedîm ise, bunun yanı sıra Öklid ve Batlamyus'un önemli mütercimlerinden olduğunu vurgular.<sup>161</sup> Onun, hususen Trigonometri alanındaki başarıları muasır bilim tarihçileri tarafından da takdir edilir.<sup>162</sup>

Ebu Hayyân, *İmtâ* ve *Sadâka*'nın telif edilmesinde doğrudan ve dolaylı olarak önemli bir rol oynayan Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî ile ilk defa Errecân'da fakih İbn Şâheveyh'in

---

<sup>156</sup> *İmtâ*, I/4

<sup>157</sup> Bkz: İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343; İbnu'l-Kıfî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 84; Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 310; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II/82.

<sup>158</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343

<sup>159</sup> İbnu'l-Kıfî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 84

<sup>160</sup> İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II/82

<sup>161</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 343

<sup>162</sup> Bu ve diğer alanlardaki başarıları hakkında kaleme alınmış metinler için bkz: *Abu'l-Wafâ' al-Buzajânî; Text and Studies I-II*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1998; Ayrıca bkz. Carlo Alfonso Nallino, *İlmu'l-Felek, Ta'rihuhu inde'l-Arab fi'l-Kurûni'l-Vustâ*, Roma 1911, s. 41, 178, 236 ve 245-249

yanında,<sup>163</sup> daha sonra h.358 yılında da Bağdat'ta karşılaşmıştır.<sup>164</sup> 370/980 tarihinde Ebu Hayyân'ın Rey'den Bağdat'a döndüğü sırada gerçekleşen son karşılaşmaları ise, Ebu Hayyân'ın hayatına yeni bir yön vermiştir. O, Ebu'l-Vefâ'nın delaletiyle evvela Bağdat'ta bir hastanenin sorumluluğuna atanmış<sup>165</sup> ve bir müddet burada çalıştıktan sonra yine aynı ismin yardımcılarıyla vezir İbn Sa'dân'ın en yakın nedimlerinden biri haline gelmiştir.

Vezir İbn Sa'dân'ın Ebu'l-Vefâ'dan razı olup olmadığı hakkındaki bir soruya verdiği cevapta Ebu Hayyân, onun hakkında şu ifadeleri kullanır: “Ondan, kendisine en mükemmel bir şekilde nasıl teşekkür edilecek ve en iyi bir biçimde nasıl övgü dolu sözler söylenecekse işte öyle razıyım. Elimden tuttu ve geçimimi kazanmam için bana yardım ederek sözünü tuttu. Sonra bana karşı gösterdiği bütün bu lütufkâr tavırlarını, sizin hizmetinizde bulunmak gibi daha önemli ve büyük bir nimetle tamamladı.”<sup>166</sup>

Ebu'l-Vefâ'yı Tevhîdî için önemli kılan asıl şey, vezirlerin huzurunda tertip edilen meclislerin düzenleyicisi olma özelliğiydi. Söz konusu meclislerle ilgili olarak, bir yerde Ebu Hayyân onu: “meclisin nakîbi ve topluluğu tertip eden kişi” olarak tanıtmaktadır.<sup>167</sup> Bu özelliği Ebu Hayyân için önemlidir, zira; Sâhib b. Abbâd'ın sarayında beklediği fakat elde edemediği şeylerden biri de ilim meclislerinde bulunmak ve buradaki münazaralara dahil olmak suretiyle isbât-ı vücud ederek ulema arasında şöhret ve nâm sahibi olmaktı. İşte bu

---

<sup>163</sup> Bilindiği üzere, müellifimiz 354/965 tarihinden önce hacca gitmek üzere Mekke'ye doğru yola çıkmış ve Bağdat'a dönerken karşılaştığı sufilerle ilişkisini anlattığı satırlardan çıkartabildiğimiz kadarıyla 354/965 yılında da Bağdat'a dönmüştür. İbn Şâheveyh'in vefatının 362/973 olduğu ve ikinci karşılaşmanın 358/969 yılında gerçekleştiği göz önüne alındığında Ebu Hayyân'ın, Errecân'da bu tarihlerden önce bulunması gerektiği ortaya çıkıyor. Mekke'den döndükten yani 354/965 tarihinden sonra Rey'e vezir İbnü'l-Amîd'in yanına gittiğini bildiğimiz müellifin, bu tarihten sonra Errecân'a gitmiş olması mümkün değildir. Hem her üç şehirle ilgili coğrafi koordinatlar hem de elimizdeki bilgiler gösteriyor ki Ebu Hayyân'ın Büzcânî ile ilk karşılaşması Hac yolunda veya dönüşünde gerçekleşmiştir. Şöyle ki; Errecân, Bağdat'ın güneyinde Rey'in güney batısındadır. Rey ise Bağdat'ın kuzey doğusunda yer almaktadır. Ebu Hayyân'ın, Bağdat'tan Rey'e Errecân üzerinden gitmesi önce güneye ve daha sonra ters istikamette geri dönerek kuzeye seyahat etmesi anlamına gelir ki bu oldukça uzak bir ihtimaldir. Fakat güneyde olması hasebiyle Errecân Bağdat'tan Mekke'ye doğru giden Hac yolu üzerindedir. İbn Şâheveyh'in yanında buluşmalarının 362/973 tarihinden önce olması gerektiği de dikkate alındığında, Ebu Hayyân'ın el-Büzcânî ile hacca giderken veya oradan Bağdat'a dönerken karşılaşmış olması muhtemeldir.

<sup>164</sup> *İmtâ*, I/4

<sup>165</sup> *İmtâ*, I/19

<sup>166</sup> *İmtâ*, I/50

<sup>167</sup> *Mesâlib*, s. 138

özelliğiyle Ebu'l-Vefâ, müellifimizin vezirle tanışmasına ön ayak olmuş ve onu vezire sık sık hatırlatmak suretiyle, aralarındaki münasebeti tesis eden kişi haline gelmiştir.

Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh'le ilişkisi Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî ile ilişkisinden farklı bir mahiyet arz eder. Zira Ebu'l-Vefâ ile ilişkisi daha çok vezirlerle ilişkisi cihetinden önemlidir. İbn Miskeveyh'le ilişkisi ise, vezirlerle münasebeti yönünden ziyade bir filozofla edîb arasındaki münasebet bakımından mühimdir. Çünkü bu karşılaşmadan geriye, Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular ve onun verdiği cevaplardan teşekkül eden *el-Hevâmil ve's-Şevâmil* adlı bir eser kalmıştır ki, bu eser, Ebu Hayyân'ın fikrî gelişimini takip açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Müellifimizin İbn Miskeveyh'le karşılaşması, oldukça erken bir döneme denk gelir. Ebu Hayyân hac seyahatinin ardından, Rey'e, Büveyhî veziri Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'in yanına gittiği sırada burada vezirin yanında bulunan İbn Miskeveyh'le de tanışma imkânı bulmuştur. Ebu Hayyân'ın, daha sonra Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd ve Sâhib b. Abbâd'ın yanında da kendisiyle görüşeceği ve hakkında değerlendirmelerde bulunacağı İbn Miskeveyh hakkındaki kanaati hiçbir zaman olumlu olmamıştır. Bu kanaatlere yer vermeden önce, kısaca İbn Miskeveyh'ten bahsedelim.

İbn Miskeveyh 320/932 tarihinde Rey'de<sup>168</sup> doğmuş, 421/1030'da vefat etmiştir.<sup>169</sup> Filozof ve tarihçi olmasının yanısıra daha çok ahlak filozofu kimliğiyle ön plana çıkan İbn Miskeveyh, ilk olarak Bağdat'ta Büveyhî veziri el-Mühellebî'nin nedimi olarak saraya adım atmıştır. Vezirin öldürülmesinden sonra Rey'e giderek, bir başka Büveyhî veziri Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'in sarayında onun kütüphaneciliği görevini üstlenmiştir.<sup>170</sup> Ebu'l-Fazl'ın ölümünden sonra (360/971), onun oğlu Ebu'l-Feth'in hizmetine giren filozof, aynı görevini burada da devam ettirmiş ve bu vezirle birlikte Bağdat'a gelerek Ebu'l-Feth'in ölümüne kadar orada kalmıştır. Şiraz'da Büveyhî emiri Adûdu'd-devle'nin hazine-darı olarak da göreve yapan filozof, son olarak Samsâmu'd-devle ve Bahâu'd-devle gibi emirlerle birlikte çalıştıktan sonra, bazı müelliflerin verdiği bilgiye göre Isfahan'da

<sup>168</sup> İbn Miskeveyh, *el-Hikmetu'l-Hâlîde*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1983, neşredenin mukaddimesi, s. 21

<sup>169</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, V/5; İbn Miskeveyh, *el-Hikmetu'l-Hâlîde*, neşredenin mukaddimesi, s. 21

<sup>170</sup> *Mesâlib*, s. 228

421/1030 tarihinde vefat etmiştir.<sup>171</sup> Yazdığı eserlerden en önemli ikisi *Tehzîbu'l-Ahlâk* ve *el-Fevzu'l-Asgar* olup, bunlardan birincisi ahlâka ikincisi ise daha çok metafiziğe dairdir. Bunların dışında nefis ve akıl, lezzet ve elem hakkında risaleleri mevcuttur. İbn Miskeveyh, felsefe eserlerinin yanısıra *Tecâribu'l-Umem* gibi tarih ve *Câvidan Hired* gibi hikemiyat eserleri de kaleme almıştır.

Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh'le ilk karşılaşması, Rey'de, Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'in sarayında vuku bulmuştur. h.355-358 yılları arasında Rey'de bulunan Ebu Hayyân, bu tarihlerde vezirin kütüphaneciliğini yapan İbn Miskeveyh'le tanışmış ve bu sırada, cevaplanmak üzere ona bazı sorular sormuştur. İbn Miskeveyh'in bu sorulara verdiği cevaplar ve müellifimizin sorduğu sorular, günümüze kadar ulaşan bir metne varlık vermiştir: *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*. Ebu Hayyân-İbn Miskeveyh karşılaşmasının önemi, kuşkusuz böyle bir eserin teşekkülüne sebep olmasında yatar. Zira bu eser sayesinde, hem İbn Miskeveyh'in hem de Ebu Hayyân'ın, muhtelif meselelerle ilgili ne tür bir tavır geliştirdiklerini görebilme imkanı elde edebilmekteyiz. Buna göre *Hevâmil*'de Ebu Hayyân daha çok edîb kimliğiyle, İbn Miskeveyh ise filozof tavrıyla öne çıkmaktadır. Ebu Hayyân'ın daha çok edîb kimliğiyle öne çıkmasının sebebi; karşılaşmanın, henüz Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin felsefe meclislerine katılarak onlara talebelik yapma imkânını elde etmiş olmadığı bir dönemde gerçekleşmiş olmasıdır.

Müellifimiz, Rey'deki karşılaşmalarının ardından birçok kez İbn Miskeveyh'le bir arada bulunma imkânı elde etmiştir. Zira o Bağdat'a döndükten sonra, İbn Miskeveyh Ebu'l-Feth'le birlikte Bağdat'a gelerek, Ebu Hayyân'ın da katıldığı ilim meclislerinde bulunmuştur.<sup>172</sup>

Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh hakkındaki kanaati olumlu değildir. Her şeyden önce İbn Miskeveyh'in, Ebu Hayyân'ın *Mesâlibu'l-Vezîreyn*'de yerdiği iki vezirden biri olan Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'i överken kullandığı ifadeler, Tevhîdî'nin dikkatini çekmiş ve

---

<sup>171</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, V/5; İbn Miskeveyh'le ilgili olarak ayrıca bkz. Ebu Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabu Sivâni'l-Hikme*, s. 347-352; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, nşr. Nizar Rıza, Beyrut trs., s. 331; İzmirli İsmail Hakkı, "Ebu Ali Miskeveyh, İbn Miskeveyh el-Hâzin", *D.F.İ.F.M.*, İstanbul 1928, III/10, s. 17-33; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 222

<sup>172</sup> *Mesâlib*, s. 137



*Besâir* ve *Mesâlib*'de hem İbn Miskeveyh'in söylediklerinden yola çıkarak İbnu'l-Amîd ve hem de İbn Miskeveyh istihzâi bir edayla tenkid edilmiştir.<sup>173</sup> *İmtâ*'da ise İbn Miskeveyh'in her ne kadar iyi niyetli olsa da felsefî ilimlerde herhangi bir gelişme gösteremediği ifade edilerek, onun, Rey'de kaldığı müddetçe Âmirî'den hiçbir şey öğrenmediği kaydedilir.<sup>174</sup> Tevhîdî'nin Amiri ve İbn Miskeveyh arasındaki irtibatla ilgili serdettiği bu mütalaaların aksine, İbn Miskeveyh *Tecaribu'l-Umem*'de Âmirî'den övgüyle söz etmekte ve onun tam anlamıyla bir filozof olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>175</sup> Bu tenkitlerinin yanısıra Ebu Hayyân, İbn Miskeveyh'in Ebu Tayyib el-Kîmyâî ile birlikte, değersiz madenleri altın ve gümüşe çevirme sanatı olarak anlaşılan el-Kîmyâ sanatıyla meşgul olduğunu söyler ve onu mal düşkününü cimri biri olarak tanımlar.<sup>176</sup> Bununla birlikte İbn Miskeveyh'e yönelik tenkitleri cimriliğiyle sınırlı değildir; ona göre İbn Miskeveyh yalancıdır, akli karışık, felsefeden nasibi azdır ve nihayet tabir yerindeyse kifayetsiz bir muhteristir.<sup>177</sup>

### C. Bağdat'a Dönüş

#### 1. Vezir Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd ile İrtibatı

Vezir Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'in 359/970 yılında, bir sefer sırasında Hemedan'da ölmesiyle birlikte, yerine oğlu Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd (337/948-366/976) geçmiş ve bir süre sonra da vezaret makamına tayin edilmiştir.<sup>178</sup> Ebu'l-Feth'in vezaretiyle birlikte, Ebu Hayyân'ın Rey'e giderek nedim, şair, edip ve filozoflarla birlikte orada rahat bir hayat geçirme umudu yeniden canlanmıştır. Bunun üzerine vezire bir mektup yazarak Rey'e gelmek istediğini arz etmiştir. Bu mektupta Tevhîdî, muhtaçlığından bahsetmekte ve

---

<sup>173</sup> *Besâir*, II/221; *Mesâlib*, s. 228,

<sup>174</sup> *İmtâ*, I/36, 137

<sup>175</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, VI/317

<sup>176</sup> *İmtâ*, I/35-36, II/39; Ayrıca bkz. *Mesâlib*, s. 18

<sup>177</sup> *İmtâ*, I/136; Ayrıca bkz. *Sadâka*, s. 77

<sup>178</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, VI/313

vezirin kendisini bu durumdan kurtaracağına dair güçlü bir inanç beslediğini ifadelendirmektedir.<sup>179</sup>

Ebu Hayyân'ın, yazmış olduğu mektuba rağmen Rey'e, vezir Ebu'l-Feth'in yanına gidip gitmediği hakkında kesin bir bilgimiz yoktur. Şöyle ki; Ebu Hayyân, Ebu'l-Feth'in vezaret makamına geçtiği 359-360/970-971<sup>180</sup> ile aynı tarihte yani 360/971 senesinde Bağdat'ta Emir İzzü'd-devle'nin huzurunda Ebu Abdullah el-Basrî, Ali b. İsa, Ebu'l-Vefa el-Büzcânî'nin de iştirakiyle tertib edilen bir mecliste,<sup>181</sup> 361/972 tarihinde de yine Bağdat'ta Yahya b. Adî'nin dersinde görülmektedir.<sup>182</sup> 362/973 senesinde ise Bağdat'ta çıkan isyan sebebiyle kendi evinin de yağmalandığını ve eşyaları gasp edildiği gibi cariyelerine de el konulduğunu yine kendisinden öğrenmekteyiz.<sup>183</sup> Öte yandan 363/974 yılında Ebu'l-Feth, emir Rüknu'd-devle'nin isteği üzerine Irak emiri Bahtiyar'a yardım etmek için Bağdat'a doğru yola çıkarak Adudu'd-devle'ye katılmış ve Ebu Hayyân'ın da zarar gördüğü isyanın bastırılmasından sonra, Rüknu'd-devle'nin oğlu Adudu'd-devle Bağdat'ı topraklarına katmayı istemiş bundan dolayı da Ebu'l-Feth'i, babasını ikna etmesi için Rey'e göndermiştir. Bununla birlikte Ebu'l-Feth, Rüknu'd-devle'yi ikna edemeyince Adudu'd-devle Bağdat'tan ayrılmış, Ebu'l-Feth ise bir müddet daha kalmıştır. Bu süre içerisinde halife ona, hem kılıç ve hem de kalem sahibi anlamında "zü'l-kifayeteyn" ünvanını vermiştir.<sup>184</sup> Adûdu'd-devle'nin ondan şüphelenerek Sahib b. Abbâd'a, Bağdat'taki faaliyetlerinden dolayı Ebu'l-Feth'in idam edilmesi için çalışmasını emretmesine binaen vezir Sahib b. Abbâd, Müeyyedü'd-devle'den onun idam edilmesini istemiş ve bunun üzerine Ebu'l-Feth 366/976-77 senesinde idam edilerek öldürülmüştür.<sup>185</sup>

---

<sup>179</sup> Mektup için bkz: *Mesâlib*, 327-332; Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/37-48

<sup>180</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, Kahire 1915, II/301

<sup>181</sup> *Mesâlib*, s. 137-140

<sup>182</sup> *Mukâbesât*, s. 81

<sup>183</sup> *İmta*, III/161-162

<sup>184</sup> Ebu Mansûr es-Seâlibî, *Yetîmetu'd-Dehr*, III/185; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XIV/191, 194

<sup>185</sup> Söz konusu tarihler arasında geçen hadiseler için bkz: İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, II/301-352; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XIV/191-241

Yukarıda zikredilen tarihler müvacehesinde Ebu Hayyân'ın Ebu'l-Feth'i görmek üzere Rey'e gitmiş olma ihtimali oldukça zayıflamaktadır. Buna göre Ebu Hayyân'ın 362/973 senesine kadar Bağdat'ta bulunması, Ebu'l-Feth'in vezaretinin hemen akabinde Rey'e gitmiş olmadığını gösteriyor. Bununla birlikte Ebu Hayyân Bağdat'ta çıkan isyan sırasında evinin yağmalanması üzerine<sup>186</sup> Ebu'l-Feth'in yanına gitmeyi düşünmüş ve ona bir mektup yazmıştır. Ne var ki aynı isyandan dolayı emir Rüknu'd-devle, veziri 363/974 yılında Bağdat'a emir Bahtiyar'ın yardımına göndermiş, dolayısıyla da Ebu Hayyân bu sırada Rey'e gidememiştir. Şu halde, yukarıda da zikredildiği üzere onun vezirle karşılaşması Bağdat'ta gerçekleşmiştir. Şu halde, Ebu Hayyân'ın vezir Ebu'l-Feth'le nasıl bir ilişki geliştirdiğine geçmeden önce, konu hakkındaki mütalaalarımız çerçevesinde bir tashihe gitmek durumundayız. Buna göre Çağdaş biyografi yazarlarının kaleme aldığı metinlerin birçoğunda karşılaştığımız;<sup>187</sup> Tevhîdî'nin 359-366 seneleri arasında Rey'de bulunduğu bilgisi artık tashih edilmelidir.

<sup>186</sup> *İmtâ*, III/161-162; Söz konusu isyan ve ayyârın (başbozuklar) ayaklanması için bkz: Simha Sabari, *Mouvements Populaires a Bagdad a L'Epoque 'Abbaside, IXe-XIe Siècles*, Paris 1981, s. 77-97

<sup>187</sup> Bkz: S. M. Stern, "Abû Hayyân al-Tawhîdî", *E.I.*, I/126-127, Leiden 1960; W. M. Watt, "Abû Hayyân Tawhîdî", *E.Ir.*, I/317-318, Mahmut Kaya, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî", *D.İ.A.*, İstanbul 1994, X/34; İbrahim Keylânî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, s. 22. Söz konusu müelliflerden Stern, Watt ve daha sonra Kaya, Tevhîdî'nin Ebu'l-Feth ile Rey'de yukarıda zikredilen tarihler içerisinde görüşüklerini söylemekte ve bu bilgilerini doğrulamak için herhangi bir kaynak da kullanmamaktadırlar. Keylânî ise, Tevhîdî'nin 363/974 yılında Bağdat'ı terk ederek Rey'e gittiğine işaret ettiği halde konuyla ilgili herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamaktadır. Kaldı ki onun bu tarihte veya bu tarihten sonra Rey'de bulunması imkansızdır. Çünkü o, *Mesâlib* ve *İmtâ*'da geçtiği üzere 364/974 yılında Bağdat'ta sâkindir. Muhtemelen Keylânî Sahib b. Abbâd'ın, Ebu'l-Feth'in yerine 363/974 yılında vezaret makamına geçmesini göz önünde bulundurarak bu bilgiyi vermiş, fakat onun 364/975 yılında Bağdat'ta bulunduğunu göz ardı ettiğinden dolayı bir zühul söz konusu olmuştur. Abdu'l-Emîr A'sem, Ebu Hayyân'ın bu vezirlerin her üçüyle de görüşüğünü ifade etmekte, yalnız tarihler hususunda oldukça mütereddit davranmakta ve birincil kaynakları ihmal etmektedir. Bu tereddüt A. A'sem'i diğer müelliflerin düştüğü hatadan korumuş olmakla birlikte, ifadelerindeki muğlaklık dolayısıyla tarihler arasında bir tercih yapmamıza imkan vermemektedir. Bkz. Abdu'l-emîr A'sem, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî fi Kitâbi'l-Mukabesât*, s. 67; Ebu'l-Feth ile Ebu Hayyân'ın Rey'de bir araya geldikleri hakkındaki bilgisini tevsik etmek üzere kaynak gösterme yolunu seçen Abdulgânî eş-Şeyh ise, bu konuyla ilgili olarak bizi, *Mesâlibu'l-Vezîreyn*'in 327. sayfasına yönlendirmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Abbâd'ın Ebu Hayyân'a yönelik "Biliyorum ki sen, Bağdat'tan ayrılmak üzere ona sığındın" şeklindeki ifadesi, eş-Şeyh'i böyle bir görüş serd etmeye götürmüş olmalıdır. Ne var ki İbn Abbâd'ın, bu ifadenin hemen ardından, Ebu Hayyân'ın Ebu'l-Feth'e yazmış olduğu mektubu okumasını talep etmesi ve ifadenin, öncesi ve sonrası itibarıyla daha çok Ebu Hayyân'ın vezirle Bağdat'taki irtibatını soruşturmaya yönelik olması, İbn Abbâd'ın "biliyorum" şeklinde ifadelendirdiği şeyin, Ebu Hayyân'ın, yukarıda da zikri geçen, sığınma mektubu olması gerektiği ihtimalini güçlendiriyor. Zaten Ebu Hayyân, vezirin sorusuna, Ebu'l-Feth'le Bağdat'ta geçirdiği günler ve onun Bağdat ulemasıyla irtibatını anlatarak cevap vermektedir. Bkz: Muhammed Abdulgânî eş-Şeyh, *Ebu*

Her ne kadar Ebu Hayyân Rey'e gidememiş olsa da, Ebu'l-Feth'in Bağdat'ta kurmuş olduğu meclisler, onun vezirden istifadesini mümkün kılmıştır.<sup>188</sup> Ebu'l-Feth, Bağdat'taki karışıklığın sona ermesinden sonra Rey'e dönmemiş, Bağdat'ta haftanın farklı günlerinde fakihler, edibler, kelamcılar ve filozofların bir araya geldiği ayrı ayrı meclisler tertip ederek bu meclislere katılan alimlere lütufta bulunmuştur.<sup>189</sup> Ebu Hayyân, onun bu meclislerde yer alan alimlere karşı gösterdiği hürmeti ve lütufkârlığı minnettar bir biçimde aktarmaktadır.<sup>190</sup> Ona göre Ebu'l-Feth: “Genç, zeki ve hareketli idi. Şiirleri oldukça güzeldi. Kitabeti iyiydi. Güzel ahlak sahibi idi. Günleri kısaldı ve devlet ışığı erken yandıysa da çabuk söndü”.<sup>191</sup>

Ebu Hayyân'ın Sâhib b. Abbâd ile irtibatını anlatmaya geçmeden önce, onun Ebu'l-Fazl ve oğlu Ebu'l-Feth ile ilişkisini anlattığımız satırlarda ifade ettiğimiz bilgileri şüpheli bir konuma düşüren iki iddiadan bahsederek bunları tartışmak durumundayız. Ebu Hayyân et-Tevhîdî hakkında eserler ve çeşitli metinler kaleme almış İzmirli İsmail Hakkı, M. Kürd Ali, D. S. Margoliouth, İbrahim Keylânî, Marc Bergé, Zekeriya İbrahim, Muhammed Abdu'l-Ganî eş-Şeyh gibi başka müelliflerden farklı olarak Abdurrezzâk Muhyiddîn ve Ahmed Muhammed el-Hûfî, Ebu Hayyân'ın, vezir Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'le görüşmediğini ifade etmektedirler. Kısaca Muhyiddîn, müellifimizin Ebu'l-Fazl ile görüşerek onun meclislerinde bulunmadığını ifade ederek, Ebu Hayyân'ın, onunla

---

*Hayyân et-Tevhîdî; Re'yuhu fi'l-İ'câz ve Eseruhu fi'l-Edebi ve'n-Nakd*, s. 668-672; Tevhîdî çalışmalarının Batı dünyasındaki öncüsü olarak görülebilecek D. S. Margoliouth ise haklı olarak, Ebu Hayyân'ın Rey'e 367/977 yılından sonra gittiğini söylemekte fakat Tevhîdî'nin Rey'e ilk seyahatini ihmal ettiği gibi Ebu'l-Feth ile ilişkisine de değinmemektedir. Bkz. D. S. Margoliouth, “Abu Hayyân al-Tawhidi”, *E.I.*, I/91

<sup>188</sup> *Ahlâk*, s. 510, *Sadâka*, s. 171

<sup>189</sup> Ahmed Muhammed el-Hûfî, 364/975 yılında Bağdat'a gelen ismin, Ebu'l-Feth değil onun babası olan önceki vezir Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd olduğunu söylemektedir. Bkz. el-Hûfî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, I/44. Ebu Hayyân'ın Ebu'l-Fazl ile görüşmediğini ve *Mesâlib*'de tenkit edilen şahsın aslında Ebu'l-Feth olduğunu ispat etmeye çalıştığı satırlarda ifadelendirdiği bu görüşün, tevsik olunabilecek bir yanı yoktur. Zira 364/975 yılında Bağdat'a geldiğini ifade ettiği isim yani Ebu'l-Fazl, yukarıda da zikredildiği üzere 359/970 tarihinde vefat etmiştir. *Müntehabu Sivân*'da (s. 312) aktarılan bu ziyaretin, kendisine izafe edildiği isim Ebu'l-Feth olarak belirlenmeli ve metindeki *Ebu'l-Fazl* ifadesi, müstensih hatası olarak değerlendirilmelidir. Zaten Ebu Hayyân, *Mesâlib*'de Ebu'l-Feth'ten bahsettiğinden kuşku duyamayacağımız satırlarda (s. 267) bu ziyaretten bahsetmekte ve açıkça 364/975 tarihini vererek Bağdat'taki ilim meclislerini anlatmaktadır (s. 270-271).

<sup>190</sup> *Mesâlib*, s. 270-271

<sup>191</sup> *Mesâlib*, s. 267

görüşerek değil hakkında duyduklarından yola çıkararak tenkitte bulunduğunu iddia etmektedir. Hûfi ise *Mesâlib*'de geçen İbnu'l-Amîd ifadesinin aslında Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd olarak anlaşılması gerektiğini söylemekte ve buna binâen, İbnu'l-Amîd ismine yöneltilen tenkitlerin Ebu'l-Fazl'a değil Ebu'l-Feth'e karşı ifade edilmiş olduğunu savunmaktadır. İki müellif arasındaki fark, Hûfi'nin Muhyiddîn'in bıraktığı yerden bir adım daha ileri giderek *Mesâlib*'de söz konusu edilen tenkitlerin de Ebu'l-Feth'e yönelik olduğunu ifadelendirmesidir.<sup>192</sup>

Her iki müellifin îrâd ettiği farklı şüpheleri izale etmek için, bu şüphelerin temelinde yatan ‘‘Ebu Hayyân Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd ile görüşmüş müdür’’ sorusunu cevaplamaya gayret etmeliyiz. Bu soruya verilecek olumlu bir cevap Hûfi'nin ‘‘İbnu'l-Amîd ifadesiyle Ebu'l-Feth kastedildiğinden dolayı tenkitlerin tamamı Ebu'l-Feth'e yöneliktir’’ şeklindeki hükmünü de geçersiz kılacaktır.

Müellifimizin Ebu'l-Fazl ile ilişkisini ele aldığımız satırlarda, Ebu Hayyân'ın Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'i ziyaret etmek üzere Rey'e gittiğini ve 354/55 – 358 yılları arasında bu şehirde kaldığını ifade etmiştik. şayet kesin bir üslupla verdiğimiz bu hükmü doğrulamalırsak daha fazla delil getirmeye ihtiyaç bırakmaksızın söz konusu tereddüdü de bertaraf etmiş olacağız. Buna göre Ebu Hayyân, *Mesâlib*'de, 358/969 tarihinde Rey'de bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>193</sup> *Mesâlib*'de aktarıldığı kadarıyla Rey'de, henüz vezaret makamına gelmemiş, fakat vezir İbnu'l-Amîd'in en yakınında bulunanlardan biri olan ve hatta bu nedenle kendisine *Sâhib* ünvanı verilen İbn Abbâd'ın Bâb-ı Sîn'deki evinde konaklamaktadır. Bu tarihte Rey'de Büveyhî Emirliğinin vezaret makamını işgal eden kişi Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'dir ve Ebu Hayyân bu tarihte orada olduğuna göre; vezirin, çevresindeki alimlere sunduğu imkânlardan istifade etmek ve tertib olunan ilim meclislerine katılmak üzere Rey'e gitmiştir.

Söz konusu iddiaları, daha derinlikli olarak, *Mesâlib*, *İmtâ* ve *Besâir*'den yola çıkararak da tartışabilirdik. Ne var ki bahis mevzuu delil, daha baştan izale olunabilen böyle

---

<sup>192</sup> Söz konusu iddialarla ilgili olarak bkz: Abdurrezâk Muhyiddîn, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî; Sîretuhu ve Âsâruhu*, s. 263-265; Ahmed Muhammed el-Hûfi, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, I/43-54

<sup>193</sup> *Mesâlib*, s. 90

bir şüpheyi, ona daha fazla yer ayırarak tartışma yönündeki temayülümüzü men etme vazifesi gördü.

## 2. Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî ile İlişkisi

Ebu Hayyân, Rey'e ilk seyahatinden Bağdat'a döndükten hemen sonra 361/972 yılında<sup>194</sup> filozof el-Bedîhî'nin<sup>195</sup> delaletiyle Yahya b. Adî'nin felsefe meclisine dâhil olmuştur.<sup>196</sup> Bununla birlikte onun Yahya b. Adî'ye talebeliği uzun sürmemiştir. Zira filozof 364/975 yılında vefat etmiştir.<sup>197</sup> Zaten Ebu Hayyân'ın kendisi de, bu beraberliğin çok kısa sürmesi dolayısıyla Yahya b. Adî'den yeterince istifade edemediğini, bunun da kendisini üzdüğünü söylemektedir.<sup>198</sup>

Hıristiyan bir filozof olan Yahya b. Adî, Fârâbî ve Metta'nın talebesi olup, Bağdat mantık okulunun riyasetini elde etmiştir. Aynı zamanda iyi bir mütercim olan Yahya, Aristo'nun bazı eserlerini şerh ederken, Fârâbî'nin eserlerini ise telhis etmiştir.<sup>199</sup> Ebu Hayyân, İbn Adî'nin, Metafizik'te çok zayıf olduğunu düşünmektedir. Bunun yanısıra ona göre İbn Adî, tercüme ettiği eserlerde tahrife yol açmakta ve iyi bir dil kullanmamaktadır.<sup>200</sup>

Ebu Hayyân'ın Yahya b. Adî'yle çok kısa süren bu münasebetini, İbn Adî'nin talebesi Ebu Süleyman es-Sicistânî ile ilişkisi takip etmiştir. Sicistânî'nin felsefe meclislerinde bulunarak ondan imlâ,<sup>201</sup> kıraat<sup>202</sup> veya simâ<sup>203</sup> yoluyla dersler alan<sup>204</sup> Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliğinin teşekkülünde hocası Ebu Süleyman'ın büyük bir rolü vardır.

---

<sup>194</sup> *Mukâbesât*, s. 81

<sup>195</sup> Bkz. Ebu Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 340; *Mukâbesât*, s. 81

<sup>196</sup> *Mukâbesât*, s. 109

<sup>197</sup> İbnu'l-Kıftî, *Tarihu'l-Hukemâ*, s. 323-324

<sup>198</sup> *Mukâbesât*, s. 107

<sup>199</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 324; İbnu'l-Kıftî, *Tarihu'l-Hukemâ*, s. 321-324; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 317-318; Beyhakî, *Tarihu Hukemâi İslâm*, s. 97; Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 316

<sup>200</sup> *İmtâ*, I/37

<sup>201</sup> *Mukâbesât*, s. 182, 188, 192-193

<sup>202</sup> *Mukâbesât*, s.

<sup>203</sup> *Mukâbesât*, s. 187

Ebu Hayyân'ın *İmtâ*, *Mukâbesât* ve *Sadâka* gibi metnlerinin, yapılan aktarmalar itibariyle büyük ölçüde merkezinde yer alan Sicistânî ile Ebu Hayyân arasında İbn Miskeveyh ve Yahya b. Adî'de olmadığı kadar tam bir hoca-talebe ilişkisi vardır. Vezir İbn Sa'dân, bu durumu Ebu Hayyân'a şu ifadelerle hatırlatır: "Sen onun komşususun, onunla birlikte bulunuyorsun, yanındasın, işlerini yapıyorsun, adımlarını takip ediyorsun, sözlerini ezberleyip aktarıyorsun."<sup>205</sup> Ebu Hayyân'ın Sicistânî'ye yakınlığını ve onun anlattıklarını kaydetmiş olması, Sicistânî'nin görüşlerinin önemli bir kısmının onun eserleri sayesinde günümüze ulaşmasını mümkün kılmıştır.

Ebu Hayyân *Hevâmil*'de nasıl ki İbn Miskeveyh'e sorular sorarak bunların cevaplarını istemişse, *Mukâbesât* ve *İmtâ*'da da Sicistânî'ye sorular sormuş ve bunların cevaplarını kaydetmiştir. Bununla birlikte Sicistânî'ye sorulan sorular daha felsefî olup, artık felsefe tahsili almış birinin merak ettiği problemleri ortaya koyar. Bu bakımdan onun Sicistânî ile, Bağdat'tan ayrılarak Şîrâz'a gittiği döneme kadar süren ilişkisi, biyografisinde yeni bir dönemin başlangıcı olarak görülmelidir. Bu dönem *İmtâ*, *Mukâbesât*, *Risâle fi'l-Ulûm*, *Sadâka* ve *Risâletu'l-Hayât*'in telifinde büyük bir rol oynamıştır. Bu eserlerde Tevhîdî, merak ettiği problemlerin, felsefî bakış açısı dâhilinde nasıl çözümlenebileceğini göstermeye çalışmış ve özellikle din-felsefe ilişkileri bahsinde kendine mahsus bir kavrayış ortaya koymuştur.

Çeşitli meselelerde Ebu Hayyân'ın görüşlerinin Sicistânî'nin görüşleriyle ilişkisini, Ebu Hayyân'ın felsefî görüşlerini ele alacağımız ikinci bölümde söz konusu edeceğiz. Bunun yanı sıra, iki isim arasındaki ilişkileri, Ebu Hayyân'ın Sicistânî çevresi filozoflarıyla irtibatını bahis konusu edeceğimiz ileriki satırlarda yeniden ele alma imkânı bulacağız. Ebu Hayyân'ın, Sicistânî ve Yahya b. Adî ile ilişkisine, tezimizin bu kısmında yer vermemizin sebebi, müellifimizin bu isimlerle tanışmasının, vezir Ebu'l-Feth'le ilişkisi dönemine rast gelmesi dolayısıyladır. Bu bakımdan, Sicistânî'nin kısa bir biyografisini verdikten sonra, Ebu Hayyân'ın biyografisiyle ilgili bilgileri aktarmaya devam edeceğiz.

---

<sup>204</sup> Ebu Hayyân, *Mukâbesât*'ta, Sicistânî'den Aristo'nun *Kitâbu'n-Nefs*'ini ve Batlamyus'un *es-Semere*'sini okuduğunu ifade eder. Bkz. *Mukâbesât*, s. 154, 156

<sup>205</sup> *İmtâ*, I/39

Klasik dönem biyografi müellifleri Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin ne zaman doğduğu hakkında herhangi bir bilgi vermezler. Doğum tarihi hakkındaki bu belirsizlik vefat tarihi için de geçerlidir.<sup>206</sup> Bununla birlikte Sicistan'da doğduğunu ve hayatının erken bir döneminde Bağdat'a geldiğini biliyoruz. Bağdat'a geliş tarihi 327/939'dur.<sup>207</sup> Bağdat'a yerleştiği tarihten önce de Sicistânî, Sicistan emîri Ebu Cafer'le birlikte Bağdat'a gelmiştir. Ebu Cafer'in saltanatı 311/923 yılında başlamıştır. Buna göre, Ebu Cafer'le birlikte Bağdat'a gelebilecek bir yaşta olması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda onun, 300/912 tarihi civarında doğmuş olduğu söylenebilir.<sup>208</sup> Vefat tarihine gelince, Ebu Süleyman'ın vefat tarihi hakkındaki tahminler de yine başka kaynaklarda aktarılan bilgilerin yorumlanmasıyla elde edilebilmektedir. Buna göre Tevhîdî, 371/981<sup>209</sup> ve 372/982<sup>210</sup> yıllarında Sicistânî'nin hayatta olduğunu gösterecek bilgilere yer vermektedir. Birinci tarih doğrudan zikredilirken, ikinci tarih yine dolaylı olarak tespit edilebilmektedir. Buna göre Tevhîdî, Adûdu'd-devle'nin ölüm haberini Sicistânî'nin evinde aldıklarını söyler. Adûdu'd-devle 372/982 tarihinde öldüğüne göre,<sup>211</sup> Sicistânî bu tarihte hayatta olmalıdır. Bunun yanısıra kendisi de Sicistânî'nin çevresinde bulunan İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*'te Sicistânî'nin vefat tarihini zikretmemektedir.<sup>212</sup> Onu çok yakından tanıyan müellifin 377/990 tarihinde kaleme aldığı bu eserde,<sup>213</sup> vefat tarihini zikretmemesi Sicistânî'nin en azından 377/990 tarihine kadar vefat etmemiş olduğunu gösterir. Elimizdeki bilgiler, onun vefat tarihi ile ilgili kesin bir bilgiye ulaşmamızı mümkün kılacak

---

<sup>206</sup> Doğum ve vefat tarihi ile ilgili mülâhazalar için bkz. Muhammed b. Abdulvehhab Kazvîni, *Şerhu Hâli Ebu Süleyman Mantikî Sicistânî*, Chalon-Sur-Saone 1933, s. 24-27; Fehmi Jadaane, *La Philosophie de Sijistânî*, s. 72-74; J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 1-3; Abdurrahman Bedevî, *Sivânu'l-Hikme* mukaddimesi, s. 7-11

<sup>207</sup> Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 1

<sup>208</sup> Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 2

<sup>209</sup> *Mukâbesât*, s. 192

<sup>210</sup> Ebu Şücâ er-Rûzrâverî, *Zeylu Tecâribi'l-Umem*, V/96

<sup>211</sup> Ebu Şücâ er-Rûzrâverî, *Zeylu Tecâribi'l-Umem*, V/51

<sup>212</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325

<sup>213</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 7



denli ayrıntılı değildir. Bu itibarla ancak, Sicistânî'nin en azından hangi tarihe kadar hayatta olduğunu söyleyebilme imkânımız var, vefat tarihini belirleyebilme imkânımız değil.<sup>214</sup>

Ebu Süleyman es-Sicistânî, Bağdat'â gelmeden önce Sicistân'da, felsefî ilimlere ilgi duyan Emîr Ebu Cafer'in yanında, Bağdat'ta olduğu gibi felsefî ilimlerle iştilig etmiş, alimleri gözetip kollayan bu yöneticinin huzurunda felsefî münazara ve müzakerelerde de bulunmuştur.<sup>215</sup> Sicistânî Bağdat'a geldiğinde, Fârâbî ve onun hocası Metta b. Yunus'un etkisinde teşekkül etmiş güçlü bir felsefe atmosferiyle karşılaştı. Onun Fârâbî ile ilişkisi olmadığını biliyoruz, fakat İbnu'l-Kıfî *Tarihu'l-Hukemâ'*da Sicistânî'nin Metta b. Yunus'un talebeliğini yaptığına ilişkin bir bilgi aktarır.<sup>216</sup> Ne var ki bu bilgiyi gerekçelendirmek mümkün değildir.<sup>217</sup> Onun Bağdat'ta kendisiyle ilişkiye geçerek talebeliğini yaptığını bildiğimiz tek filozof, Fârâbî'nin öğrencisi Yahya b. Adî'dir.<sup>218</sup> Fârâbî ve Metta'nın ölümünden sonra Bağdat mantık okulunun en önde gelen ismi olarak görülen İbn Adî'nin vefatından sonra okulun riyaseti Sicistânî'ye kalmıştır. Bu itibarla Sicistânî aynı zamanda Mantıkî nisbesiyle de anılır.<sup>219</sup>

Bağdat'ta Sicistânî'nin çevresinde bir filozoflar grubu teşekkül etmişti ve o, bu filozofların katılımıyla kurulan meclislerde felsefî meseleleri tartışıyordu. İbn Zur'a, İbnu's-Semh, İbnu'l-Hammâr, Ebubekr el-Kûmsî, İsa b. Ali ve Nazîf er-Rûmî gibi filozofların da katıldığı bu mecliste bulunanlar hakkındaki değerlendirmelerini soran vezire verdiği cevapta Ebu Hayyân, Ebu Süleyman'ı bu filozoflarla karşılaştırarak şu ifadeleri kullanır: “Ebu Süleyman onların en doğru düşüncelisi, en derinlere nüfuz edebileni, en berrak fikirlisi, incilerden en çok elde edeni ve mutlaka bilinmesi gereken şeylere en çok vakıf olanıdır.

<sup>214</sup> Sicistânî için ayrıca bkz. Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 311-312; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 327; Beyhakî, *Tarihu Hukemâ'i'l-İslâm*, s. 82; İbnu'l-Kıfî, *Tarihu'l-Hukemâ'*, s. 282; Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 355

<sup>215</sup> Ebu Cafer için bkz. Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 315; Bu müzakerelerden bir kısmı *Sıvân*'da kaydedilmiştir. Bkz. *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 315-320

<sup>216</sup> İbnu'l-Kıfî, *Tarihu'l-Hukemâ'*, s. 282

<sup>217</sup> Kazvîni, bu bilginin doğruluğunda ısrar eder ve Sicistânî'nin, Mettâ b. Yunus'un Bağdat'taki son günlerine yetiştiğini ifadelendirir. Bkz. Muhammed b. Abdulvehhab Kazvîni, *Şerh-i Hâli Ebu Süleyman Mantıkî Sicistânî*, s. 8-10

<sup>218</sup> *İmtâ*, II/18; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 327;

<sup>219</sup> İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 327

İbarede zayıf, acem oluşundan dolayı dilde tutuk, kitaplar üzerinde mütalaalarında yetersiz, düşüncelerinde fazlasıyla müstakil, derin mevzulardaki istinbatı iyi, remzleri tefsirde cüretli ve sahip olduğu hazineyi istifadeye sunma noktasında da cimridir.”<sup>220</sup> Diğer filozoflara karşı kullandığı tezyif edici ifade ve tenkitlerini Ebu Süleyman’a da yöneltmekten kaçınmayan Ebu Hayyân, bununla birlikte onu, Bağdat’taki filozofların en iyisi olarak tanıtmaktadır. Bundan ayrı olarak, yukarıda da ifade edildiği gibi, Ebu Hayyân’ın Sicistânî ile ilişkisi, diğer filozoflarla ilişkisinden büyük ölçüde farklılık arz eder. Sicistânî ve vezir İbn Sa’dân’ın meclisinde bulunan filozoflar ve Sicistânî’nin bu meclisteki konumunu ve vezirle ilişkisini, Ebu Hayyân’ın vezir İbn Sa’dân’la ilişkisini anlattıktan sonra ele alacağız.

Ebu Süleyman’ın eserlerinden çok az bir kısmı, o da risaleler halinde, günümüze ulaşmıştır. Tabakat kitaplarında ona izafe edilen eserler şunlardır: 1. *Makâle fi Merâtibi Kuve’l-İnsan ve Keyfiyeti’l-İnzârât elleti Tunzeru biha’n-Nefs mimma Yehdusu fi Âlemi’l-Kevn*, 2. *Makâle fi Enne Ecrâme’l-Ulvitte Tabîateha Tabîatun Hâmisetun ve Enneha Zate Enfûsin ve Enne’n-Nefse elleti leh ahiye en-Nefsu’n-Natika*, 3. *Mesâilu İddetin Suile anha ve Cevâbâtuha leha*, 4. *Teâlikun Hikemiyyetun ve Mulehun ve NevAdîrun*, 5. *Kelâm fi’l-Mantık*, 6. *Risâle fi İktisâsi Turuki’l-Fezâil*, 7. *Risâle fi’l-Muharriki’l-Evvel*, 8. *Makâle fi Kemâli’l-Hâss bi-Nevi’l-İnsan*, 9. *Risâle fi Vasfî’l-Vezir Ebi Abdillâh el-Ârız*, 10. *Risâle fi’s-Siyâse*, 11. *Sivânu’l-Hikme*

#### **D. Rey’e İkinci Seyahat: Vezir Sâhib b. Abbâd’la İrtibatı**

Ebu’l-Feth İbnu’l-Amîd’in 366/977 yılında öldürülmesinin ardından Ebu Hayyân, kendisi için yeni bir hâmi ve lütfundan istifade edebileceği başka bir vezir bulabilmek umuduyla yeniden Rey’e gitti. Tevhîdî’nin Bağdat’an ayrılarak Rey’e hangi tarihte seyahat ettiğine ilişkin, muasır müellifler tarafından aktarılan bilgiler, 363/974 ile 367/977-8 şeklinde iki farklı zaman dilimine işaret etmektedir. Bununla birlikte *Mesâlib*’de yer alan ve Tevhîdî’nin, Rey’den ayrılışını hikaye ettiği şu ifadeleri tahlil etmek suretiyle, Bağdat’tan Rey’e hangi tarihte gidildiğini tespit edebiliriz: “Onun kapısını 370 yılında terk ederek Medinetu’s-Selâm’a yöneldim. Yanımda bir yol azığı bile yoktu. Üç sene boyunca bana ne

<sup>220</sup> *İmtâ*, I/33

bir dirhem ne de bir dirhem edecek herhangi bir şey vermedi ve daha önce anlattığım üzere birçok iş yükledi. Ondan elde edeceğim şey sadece yoksunluk olunca, elime kalemi alıp sözün en doğrusunu nakletmek suretiyle onu yermeye başladım.” Alıntıladığımız bu paragrafta Tevhîdî, Sahib b. Abbâd’ı 370/980 yılında terk ettiğini ifade etmekte, bunun yanı sıra vezirin yanında kaldığı müddeti de aktarmaktadır: üç yıl. Rey’den ayrıldığı tarihle karşılaştığımızda Tevhîdî’nin Rey’e ancak 367/977-8 tarihinde seyahat etmiş olabileceği bilgisine ulaşıyoruz.<sup>221</sup> Şu halde Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Rey’e, Ebu’l-Feth İbnu’l-Amîd’in vefatından bir yıl sonra giderek vezir Sâhib b. Abbâd’ın, dönemin alimlerini ağırlayarak Bağdat’ta olduğu şekliyle müzakere ve münazara meclisleri tertip ettiği sarayına iltica etmiştir.

İleriki sayfalarda ayrıntılı olarak ele alacağımız Ebu Hayyân-Sâhib b. Abbâd ilişkisini tasvir ve tahlil etmeye geçmeden önce, söz konusu tahlilin sahit bir vasat elde edebilmesi için, öncelikle şu soruyu tevcih etmeliyiz: Ebu Hayyân, vezir Sâhib b. Abbâd’dan ne bekliyordu? Bu soruya vereceğimiz cevap, 370/980 tarihinde, müteessir bir biçimde umduğunu bulamamanın verdiği elemle Bağdat’a dönen Ebu Hayyân’ın Rey’de geçirdiği üç yılını ve bu üç yıl içerisinde yaşadıklarını tahkiye ettiği *Mesâlibu’l-Vezireyn*’i kavramada bize yardımcı olacaktır. Ebu Hayyân et-Tevhîdî’nin Sâhib b. Abbâd’dan beklediği en önemli şey Sâhib ile müsahabe etmek, nasıl ki o, Ebu’l-Fazl İbnu’l-Amîd için bir “sâhib” olmuşsa, İbn Abbâd için bir “sâhib/arkadaş-refik” de kendisinin olmasıydı.<sup>222</sup> Vezirin meclisinde onun nedîmi ve refîki olarak bulunmak Ebu Hayyân’a hem saraydan istifade imkânı verecek hem de, bahis konusu müzakere ve münazara meclislerinde diğer alimlere karşı kendisine doğrudan bir üstünlük sağlayacaktı. Bununla birlikte onun için daha da önemlisi, bu meclislerde kendi bildiklerini serdetme imkânı idi. Böylece o, kendisinden başka hiç kimsenin bilmediği şeyleri bu meclislerde sergileyecek, nihayetinde “devrinin en büyük edîbi ve filozofu” olarak şöhreti âfâkı tutacaktı. Bütün bunlarla birlikte,

---

<sup>221</sup> Stern, Marguliouth, Watt ve Hûfî’nin tevcihleri de aynı yöndedir. Keylânî Tevhîdî monografisinde 363 tarihini seçerken (s.22) daha sonra neşrettiği *Mesâlibu’l-Vezireyn*’in girişinde bu tarihi 367 olarak tashih etmektedir. A’sem ise herhangi bir delil söz konusu etmeksizin 363 tarihini tercih etmektedir. (s. 67)

<sup>222</sup> Bedevî Tabâne, *es-Sâhib b. Abbâd: el-Vezîr, el-Edîb, el-Âlim*, Kahire 1963, s. 342

o çok şikayet ettiği ve “uğursuz meslek” olarak adlandırdığı varrâkıktan kurtularak, kitap istinsah etme işini de bir kenara bırakmış olacaktır.

Tevhîdî'nin hem Ebu'l-Fazl ile Sahib b. Abbâd'ı yererek tahkir ve tezyif oklarını kendilerine yönelttiği *Mesâlibu'l-Vezîreyn*'den hem de *el-İmtâ' ve'l-Muânese*'deki birçok ifadesinden, o çok ümit ettiği saray nimetlerinden mahrum edildiğini anlıyoruz. Peki devrinin gerçekten de önemli bir edîb ve âlimi olan Ebu Hayyân'a, Sâhib b. Abbâd'ın layık gördüğü bu yoksunluğun sebebi nedir? Bu soruya cevap vermeden önce kısaca vezir Sâhib b. Abbâd'ı tanıyalım. Ardından hem üç yıl boyunca ikisi arasında cereyan eden hadiseleri tahlil edecek hem de bahis mevzuu suâlin cevabını arayacağız. Belirtmekte fayda var ki, aşağıdaki satırlarda söz konusu edeceğimiz muhavere ve hadiseler, iki kişi arasındaki kırgınlığın sebeplerini öğretecek olduğu kadar, satır aralarında, hem Ebu Hayyân ve hem de İbn Abbâd'ın akidesinden, mesleğine ve ahlâkına kadar birçok bilgiyi de içerecektir.

Es-Sâhib Ebu'l-Kasım İsmail b. el-Hasan Abbâd b. el-Abbâs b. Abbâd b. Ahmed b. İdrîs.<sup>223</sup> 326/938 tarihinde İstahr'da doğmuştur. Talakan'a, Deylem'e ve İsfahan'a gitmiş ve son olarak Rey'de 385/995 yılında vefat etmiştir.<sup>224</sup> Babası Abbâd b. el-Abbâs (ö. 335/936) “eş-Şeyhu'l-Emîn” olarak bilinirdi. Tâlakân'da bir medresede müderrislik yapıyorken, sonraları emir Rüknu'd-devle'nin (366/976) vezirliğine kadar yükselmiştir. Abbâd'ın “Ahkâmu'l-Kur'ân” adlı, Mutezilî eğilimlerini yansıtan bir de eseri vardır.<sup>225</sup> Vezir olmadan önce Sâhib'in saraydaki ilk işi, Ebu'l-Fazl'ın katipliğini yapmaktı. Daha sonra Müeyyedü'd-devle'nin kâtipliğine yükseldi. Ona, Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîdle müsahebetinden dolayı “es-Sâhib” lakabı verilmiş, emir Müeyyedü'd-devle (373/983) de ona, devlet umûrunu tedbîr etmedeki yeterliliğine işaret etmek üzere “Kâfi'l-Küfât”

<sup>223</sup> Bu isme, *Vefeyât* müellifi İbn Hallikan *Talakanlı* olduğu bilgisinden yola çıkarak *et-Tâlakânî* nisbesini de ekler. Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/228. Yâkût da aynı bilgiyi zikrederek Tâlakân'ın Ebher ile Kazvin arasında bir şehir olduğunu söyler. Bkz: Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI/168. Sahib b. Abbâd ile ilgili olarak ayrıca bkz: Bedevî Tabâne, *es-Sâhib b. Abbâd: el-Vezîr, el-Edîb, el-Alim*, Kahire 1963; M. H. el-Yâsin, *es-Sâhib b. Abbâd; Hayatuhu ve Edebuhu*, Bağdat 1957; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 259-272; Ch. Pellat, “al-Sâhib b. Abbâd”, *Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Asthiany, Cambridge 1990 içinde, s. 96-107

<sup>224</sup> Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/228-231, Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI/170-171

<sup>225</sup> Aktaran; Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 262

ünvanını layık görmüştür.<sup>226</sup> İbn Abbâd, Kraemer'in deyimiyle: "hiçbir Büveyhî vezirinin sahip olamadığı kadar kudret ve nüfuza sahip olmuştur."<sup>227</sup>

Vezerlik yaptığı müddet boyunca selefleri gibi o da, âlimleri bir araya getirdiği meclisler tertip etmiş ve kendisi de bu meclislerde hazır bulunmak suretiyle münazaralara doğrudan iştirak etmiştir. Ebu Mansûr es-Seâlibî bu meclislere katılanları sıralar. Bunlar arasında; Ebubekr el-Haverizmî, Ebu'l-Hasan el-Bedîhî, Ebu'l-Kasım ez-Za'ferânî, Ebu Muhammed el-Hâzin, Ebu Haşim el-Alevî, Benî Münecim, İbn Bâbek, İbnu'l-Kâşânî, İsmail eş-Şâşî gibi alimler vardır.<sup>228</sup>

Tevhîdî'nin Sâhib'le ilk karşılaşması, Ebu Hayyân künyesiyle ilgili dil merkezli bir tartışma neticesinde tatsızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>229</sup> Bunun neticesinde vezir, Ebu Hayyân'a karşı sinirlenerek ona, istinsah etmesi için bazı kitaplar vermiştir. Vezirin istinsah etmesi için kendisine kitap vermesini Ebu Hayyân, Bağdat'tan Rey'e "uğursuz meslek" olarak adlandırdığı varrâklıktan kurtulmak için geldiğini, fakat buna rağmen yeniden aynı meslekle işgal etmek zorunda kaldığını söyleyerek değerlendirir. Hem onun bu ifadeleriyle hem de Rey'e gitmekle ne elde etmek istediğini anlattığımız yukarıdaki satırlarla birlikte düşünüldüğünde Ebu Hayyân'a verilen bu görevin, vezire karşı alacağı cephenin habercisi olduğu söylenebilir. Hiç de benimsemeyen yaptığı bu iş, vezirin söz konusu çerçevede kendisine yönelik bazı taleplerini karşılamamasına da sebep olmuştur.<sup>230</sup>

---

<sup>226</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI/173

<sup>227</sup> Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 261; Onun sahip olduğu bu kudret ve nüfuz, kendisine oldukça başarılı bir vezirlik kariyeri getirmiştir. Öyle ki İbn Hallikan'ın Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. el-Hasan el-Fârisî en-Nahvî'den aktardığı kadarıyla Sâmânî meliki Nuh b. Mansur, kendi ülkesinde vezirlik yapmak üzere Sahib b. Abbâd'ı davet eder. İbn Abbâd bu davete icabet etmez. Onun icabet etmeme gerekçelerinden biri de, sahip olduğu kitapların taşınması için ihtiyaç duyulacak dört yüz devedir. Bkz. İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/231

<sup>228</sup> Seâlibî, *Yetîmetu'd-Dehr*, III/193

<sup>229</sup> *Mesâlib*, s. 326

<sup>230</sup> Ebu Hayyân, bu hadise karşısında, vezire duyduğu öfkeyi *Mesâlib*'de şu ifadelerle anlatmaktadır: "Suçum neydi benim ki, beni kendisine en yakın kişilerden biri olarak yanına aldıktan sonra, maiyetindekilerden birini yanıma göndererek benden ona ait otuz risaleyi istinsah etmemi istediğini söyledi. Bense o kişiye, söz konusu otuz risalenin oldukça uzun olduğunu, fakat izin verirse bu risalelerden fıkralar halinde çeşitli kısımlar tespit ederek onları istinsah edebileceğimi söyleyerek, bunun da risaleleri kendilerine göndereceği kişiler nezdinde oldukça makbule geçeceğini ifade ettim. Benim söylediklerim kendisine oldukça kötü bir biçimde aktarıncaya, vezir bundan, risalelerini tahkir ederek onları istinsah etmek istemediğimi anlamış. Bunun üzerine sanki ben, Kuran'a tan etmişim veya Salih'in devesini boğazlamışım gibi, bana

Başlangıçtaki bu hâdisenin yanısıra, Ebu Hayyân'ın vezirle ilişkilerinin problemleri bir hal almasının sebepleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Varrâklık mesleği: Ebu Hayyân'ın Bağdat'tan Rey'e bu "uğursuz meslek"ten kurtulmak için geldiğini hatırlamalıyız.

2. Tevhîdî ve vezir İbn Abbâd arasında daha çok dil ilimleri sahasında cereyan eden rekabet.<sup>231</sup>

3. Ebu Hayyân'ın, vezîrin düşmanlarına yönelik medihkâr tutumu.<sup>232</sup>

4. Bütün bunlara bir de, Tevhîdî'nin ilmî müzakere ve münazara meclislerindeki, sınır gözetmeksizin kendisini öne çıkaran tavrını eklemek gerekir. Onun bu tutum ve davranışları, saraya ve söz konusu meclislere has kuralları gözetmeksizin davrandığı, dolayısıyla da buralara layık olmadığı eleştirisini beraberinde getirmiştir.<sup>233</sup>

5. Tevhîdî'nin daha çok felsefe ve aklî ilimlere doğru yönelen ilgisinin, vezîrin kelam ve dinî ilimlere gösterdiği ilgiyle çatışması.

6. Vezîrin Şîf-Mutezilî temayülüne mukabil Ebu Hayyân'ın bir Şîf-Mutezili muhalifi olması.

Son iki sebebi daha ayrıntılı olarak açıklamak durumundayız. Şöyle ki, her iki şahıs arasındaki düşünce farklılığından kaynaklanan ihtilaflar, bütün bu olumsuzluklarla birlikte iyice gün yüzüne çıkmaya başladığı vakit Tevhîdî, bu düşünce farklılığını, veziri Râfîzîlikle itham edecek dereceye vardırmıştır.<sup>234</sup> Tevhîdî'nin bu ithamı, Şîf olan İbn Abbâd'ın Zeydîye'den değil Gulât-ı Şîâ'dan yani Râfîziye'den olduğunu ifade etmeye

---

yapacaklarını anlatarak tehditler savurmuş. Bana söyleyin ey insanlar, otuz cilt tutan bu risaleleri istinsah etmeye gücümün yetmemesinde benim ne suçum var? Kim böyle bir teklifi reddettiği için kötü muamele görür. Şayet yaşarsa bundan sonra da gözlerini ve elini kullanabilmek isteyen kim bu teklifi kabul eder?" Bkz. *Mesâlib*, s. 325-326

<sup>231</sup> Ebu Hayyân'ın, vezirin tertip ettiği ilim meclislerinden birinde vezirle girdiği 'kelimelerin vezinleri' hakkındaki tartışma ve diğer ihtilaflar için bkz. *Mesâlib*, s. 305

<sup>232</sup> Ebu Hayyân'ın, Sâhib b. Abbâd'ın yanına gelmeden önce Bağdat'ta meclislerine katıldığı vezir Ebu'l-Feth İbnü'l-Amîd, Sâhib b. Abbâd'ın düşmanıdır ve Ebu'l-Feth'in öldürülmesinde İbn Abbâd'ın rolü büyüktür. Ebu Hayyân, İbn Abbâd'ın yanında Ebu'l-Feth'i övücü ifadeler kullanmış ve bunun üzerine yakınında bulunanlar ona: "Onun düşmanının hayırla yâd etmekle kendine kıydın" demişlerdir. Bkz. *Mesâlib*, s. 332, 327-332

<sup>233</sup> *Mesâlib*, s. 305, 326; Bu eleştiri, onu, vezir İbn Sâdân'la tanıştıran Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî tarafından dile getirilmiştir. Bkz: *İmtâ*, I/6

<sup>234</sup> *Mesâlib*, s. 55

yöneliktir.<sup>235</sup> Ebu Hayyân'ın Şîilere yönelik olumsuzlayıcı yaklaşımından, ağır bir biçimde de olsa, İbn Abbâd da nasibini almıştır. Benzer şekilde vezir, daha çok dînî ilimlere yakın olması ve mutezîlî bir kelamcı olarak anılması dolayısıyla da, tenkîde konu edilmiştir.<sup>236</sup> Hem Ebu Hayyân'ın hem de Yâkût'un aktardıklarından vezirin, filozoflara karşı derin bir taassup içerisinde olmakla birlikte, geometri, tıp, astronomi/astroloji, mûsiki, mantık, aritmetik gibi aklî ilimleri de tasvip etmediğini ve mezhep itibariyle Mutezilî, Şîi-Zeydî olduğunu öğreniyoruz.<sup>237</sup> Vezîr'in dînî ilimlere yönelik ilgisinin aklî ilimler söz konusu olduğunda aksi istikamette bir güzergah izlediğini ispat eden bir örnek de, İbn Fâris'in (ö. 391/1000) Sâhib için telif etmiş olduğu ve bu nedenle de *es-Sâhibî* olarak isimlendirdiği *Fıkhu'l-Luga* adlı eseridir. Bu eserde İbn Fâris'in matematik ve fizik bilimlere karşı açıkça, olumsuz bir tavır geliştirdiğini görmekteyiz.<sup>238</sup>

Bahis konusu edilen ihtilaf noktalarının son haddine ulaşması ile birlikte Ebu Hayyân Rey'i terk ederek Bağdat'a geri dönmüştür. Ne var ki, iki şahıs arasında cereyan eden mücadele, Tevhîdî'nin Bağdat'a dönüşüyle sona ermemiştir. Kaleme aldığı *Mesâlibu'l-Vezîreyn* veya *Ahlâku'l-Vezîreyn* adlı eserinde o, İbn Abbâd'ı, tabakat müelliflerinin onun hakkında söyledikleriyle karşılaştırılınca, oldukça abartılı bir biçimde tenkîde tâbi tutmuş ve bir sövgü üslûbuyla veziri tezyîf etmeye çalışmıştır. Bu metinde o, vezirin iki yüzlü olduğunu<sup>239</sup>, her ne kadar adl ve tevhid mezhebinden olduğunu iddia etse

<sup>235</sup> İbn Abbâd'ın Gulât'tan değil de ehl-i sünnet'e yakın Zeydiyye fırkasından olduğunu ifadelendiren metinler için bkz: J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 270; Bedevî Tabâne, *Sâhib b. Abbâd*, s. 288-295. Ayrıca tabakat müellifleri Sâhib b. Abbâd'a Zeydiyye hakkında kaleme almış olduğu bir metin ve bunun yanısıra *Kitâbu'l-İmâme* yahut *Kitâbun fi Tafdîli Ali. b. Ebi Tâlib ve Tashîhu İmâmeti men Tekaddemehu* adlı bir eser atfederler. Bkz: İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 167; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, I/230; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI/260. Zeydiyye adlı eseri 1987 yılında Beyrut'ta Nâcî Hasan tarafından neşredilmiştir. Bkz. Nâcî Hasan, *Zeydiyye li's-Sâhib b. Abbâd*, Beyrut 1987

<sup>236</sup> Ebu Hayyân, *Mesâlibu'l-Vezîreyn*'de İbn Abbâd'ın mezhebi ile ilgili değerlendirmelerine yer verdiği bir paragrafta, mutezilenin “adl”i savunduğunu fakat “cevr”den başka işi olmadığını söyler ve devam eder: “Maruf olanı emrediyorlar fakat kendileri ‘münker’i irtikâp ediyorlar. Sözleriyle insanları Allah’a çağırıyorlar fakat aslında fiilleriyle onu inkâr ediyorlar.” Şîilere yönelik daha sert eleştirileri ise onu, Büveyhî vezirlerinin birçoğuna karşı cephe almaya götürmüştür. Bkz. *Mesâlib*, s. 311-312

<sup>237</sup> *İmta*, I/54-55; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, VI/174-175

<sup>238</sup> J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 261; krş. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, 1068

<sup>239</sup> *Ahlâk*, s. 81

de alınının bir kez bile secdeye gitmediğini<sup>240</sup>, içki içtiğini<sup>241</sup>, kan dökücü, hasetçi<sup>242</sup> ve gururlu<sup>243</sup> olduğunu söyler. “Hatta” der: “dil ilimlerinde kendisinden daha iyi olanları çekemezdi, böylesi faziletli kimseler karşısında soğukkanlılığını kaybeder, sinirlenerek büyük bir üzüntüye kapılır ve karşısındakini öldürtmeyi veya kovdurmaya isterdi. Bunu beceremezse ona iftira atmaya kalkışırdı.”<sup>244</sup> Ona göre İbn Abbâd ne nahvi ve kelâmı ne de lugatı ve tarihi bilir. Eserlerini kalamcı üslubunu kullanmak suretiyle ifsad etmiş, bununla da kalmayıp kalamcı üslûbunu da kâtip/küttâb tarîkiyle karıştırmak suretiyle bozmuştur.<sup>245</sup>

Ebu Hayyân’ın Ebu’l-Fazl’a ve İbn Abbâd’a yönelik tenkitlerini anlatmaya çalıştığımız satırlardan bir netice değil, belki de bir soru çıkartabiliriz: Tevhîdî’nin ölümünden yaklaşık bir buçuk asır sonra, tabakat metinlerinin hakkında sessizliğe gömüldüğü bir ismi yeniden diriltten *Mu‘cemu’l-Udebâ* müellifi, onu anlatırken: “dünyanın, zeka ve kavrayış bakımından bir benzeri olmayan biricik kişisi idi” ifadesini kullandığı halde, neden ayrıca: “iğneleyici bir dili vardı, insanları tenkid etme/aşağılama ve onlara kötü söz söylemeyi meslek haline getirmişti”<sup>246</sup> ifadesini kullanmak zorunda kalıyor? Bu soruyu Ebû Hayyân’a, “*imâmımız*” diye nitelendirdiği hocası Ebu Saîd es-Sîrâfî de soruyor. Yine Yâkût’un, Ebu Hayyân’ın kayıp eseri *Kitâbu’l-Muhâdarât*’tan aktardığına göre, Sîrâfî bir gün Tevhîdî’ye ne yazdığını sorar. Bunun üzerine o, elindeki yazıyı hocasına vererek: “işte şu kitabın zahriyesine kayıtlı hikayeye meşgul oluyorum” der. Sîrâfî öğrencisinin yazdıklarını okuyarak bir müddet üzerinde düşünür, ardından şunları söyler: “insanlara iftira atma, onları aşağılama ve haklarında kötü söz söylemekte ısrar ediyorsun...” Ebu Hayyân’ın cevabı, kendi şahsiyetini tahlil bakımından, oldukça ilgi

---

<sup>240</sup> *Ahlâk*, s. 32

<sup>241</sup> *Ahlâk*, s. 441

<sup>242</sup> *Ahlâk*, s. 82

<sup>243</sup> *Ahlâk*, s. 132

<sup>244</sup> *Ahlâk* s. 83, 147-148

<sup>245</sup> *Ahlâk*, s. 114

<sup>246</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/5-6



çekici ve önemlidir: “Her insan, ne ile imtihan olunuyorsa ve (tabiat itibariyle) nereye doğru sevk olunmuşsa onunla iştigal eder”<sup>247</sup>

## E. Bağdat’a İkinci Dönüş

### 1. Vezir İbn Sa’dân’la İrtibatı

H. 370 tarihinde Sâhib b. Abbâd’ın yanından ayrılmak suretiyle Rey’i terk eden<sup>248</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, yeniden Bağdat’a dönmüştür. Bağdat’ta, daha önce Hûzistân ve Fâris arasında bir şehir olan Errecân’da fakîh İbn Şâheveyh’in (ö. 362/973) yanında tanışmış olduğu<sup>249</sup> önemli bir matematik alimi olan Ebu’l-Vefâ el-Büzcânî (328/940 – 388/998) ile yeniden karşılaşmış ve bu eski dost onu yeni bir vezirle, Ebu Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. Sa’dân ile tanıştırmıştır.

Aslında *İmtâ* ve *Sadâka* gibi eserlerin telifini vezir İbn Sa’dân’a borçlu gibi görünüyorsak da, ileride görüleceği üzere *İmtâ*’nın telifine doğrudan, *Sadâka*’ninkine ise dolaylı olarak sebep olan kişi Ebu’l-Vefâ’dır.<sup>250</sup> O, Ebu’l-Vefâ’nın delaletiyle evvela Bağdat’ta bir hastanenin sorumluluğuna atanmış<sup>251</sup> ve bir müddet burada çalıştıktan sonra yine aynı ismin yardımlarıyla vezir İbn Sa’dân’ın en yakın nedimlerinden biri haline gelmiştir.<sup>252</sup>

İbn Sa’dân, 373/983 senesinde Samsâmu’d-devle’nin vezirliğine getirilmiştir. Bunun öncesinde o, Adûdu’d-devle zamanında, orduda “arîzu’l-ceyş” adı verilen bir görevde bulunmaktaydı. Askerlerin sarayla ilişkileri, bakım ve masraflarını karşılama sorumluluğunu ifa eden bu görevi dolayısıyla “el-’Ârız” künyesiyle de anılmıştır.<sup>253</sup> Ebû

<sup>247</sup> Yâkût, *Mu’cemu’l-Udebâ*, XV/9

<sup>248</sup> *İmtâ*, I/3

<sup>249</sup> *İmtâ*, I/4

<sup>250</sup> *İmtâ* ve *Sadâka* ile ilgili olarak; kimin için, hangi tarihte, ne şekilde yazıldıkları hakkındaki bilgiler, müstakil bir başlık altında Ebu Hayyân’ın eserlerini ele alacağımız ileriki satırlarda aktarılacaktır. Tekrar bulunduğu vehmine yol açmamak üzere, bu bilgileri aktarmayı söz konusu satırlara tahvil ediyoruz.

<sup>251</sup> *İmtâ*, I/19

<sup>252</sup> *İmtâ*, I/19

<sup>253</sup> Söz konusu görev için bkz: C. E. Bosworth, “The Armies of Saffârids”, *B.S.O.A.S.*, XXXI (1968): 549-550’den aktaran; J. L. Kraemer, *Humanism*, s. 191

Şücâ er-Rüsrâverî onu şu ifadelerle tanıtmaktadır: “İnsanlara karşı lütufkâr olmasına rağmen kendisiyle çok az kişi görüşebilirdi. Öyle ki insanlar onu, sadece evinin eşığıyla bineği arasındaki mesafede görebilirlerdi. Bununla birlikte kendisinden bir şey isteyen kimseyi mahrum etmezdi. Para dağıtma ve hediyeler verme hususunda eli açıktı.”<sup>254</sup>

Ebu Hayyân’ın irtibata geçtiği diğer vezirlerle karşılaştırıldığında İbn Sa’dân, ona karşı daha lütufkâr davranmış gibi görünüyor. İleriki satırlarda ele alacağımız üzere Ebu Hayyân her ne kadar, vezirin kendisine verdiği sözleri tutmadığını söyleyerek yoksun bırakılmaktan şikayet etse de diğer iki vezirle münasebetine nisbetle bu ilişkinin onu, daha rahat bir hayata kavuşturduğunu söylemek mümkündür. Bu sebebe binaen olsa gerek, Ebu Hayyân diğer iki vezire yönelttiği eleştiri oklarının aksine İbn Sa’dân’a karşı övgü dolu ifadeler kullanmakta; ahlâkını, ilmini ve takvasını takdir etmekte, zâhidâne bir şahsiyet sahibi olduğunu ifadelendirmektedir.<sup>255</sup>

Vezirle ilgili övgü dolu ifadelerinden ayrı olarak Ebu Hayyân, kendi ihtiyaçlarını karşılaması noktasında vezirden pek de memnun değildir. *İmtâ*’nın sonuna doğru İbn Sa’dân’ın kendisine reva gördüğü yoksunluktan bahsetmektedir. Şöyle ki o, vezire gönderdiği mektuplarda<sup>256</sup> halini ifade eder ve kendisine yönelik nimetten mahrum kaldığını dile getirerek bunları elde etme ümidinin tükenme noktasına geldiğinden söz açar.<sup>257</sup> Söz konusu mektuplardan bir sonuç çıkmayınca, kendisini vezirle tanıştıran Ebu’l-

<sup>254</sup> Ebu Şücâ‘ er-Rüsrâverî, *Zeylu Tecâribi’l-Umem*, VII/133

<sup>255</sup> Ebu Hayyân, onunla ilgili olarak *İmtâ*’da şu ifadelere yer verir: “Yolculuklarda ve bulunduğum yerlerde, büyük küçük birçok kimseyle karşılaştım. (Fakat bunlar arasında), yücelikleri ikrar eden, cömert tabiatlı, bağışlama ve müsamaha libasına bürünmüş, ayırım gözetmeksizin bolca lütuf ve ihsanda bulunan, misafirlerinden dolayı kalbi neşe ile dolan ve yardıma yardım, hediye de hediye ile karşılık veren, sizden başka kimseyi görmedim. Dirhemleri ve dinarları sanki onlara hıncın varmışçasına hibe eder, huzurunda bulunanları ve bulunmayanları, sanki Allah seni onların rızkına vekil tayin etmiş gibi doyurursun.” Bkz. *İmtâ*, III/223, Bir başka yerde Ebu Hayyân, Mekke’de karşılaştığı ve Bağdat’a doğru birlikte yolculuk yaptıkları İbn Cellâ ez-Zâhid’in “*garîb*”lerin özellikleri hakkında söylediği bazı sözleri aktarması üzerine İbn Sa’dân’ın göz yaşlarını tutamayarak ağladığını söyler ve ekler: “Ona bakınca kalbinin yumuşadığını ve kendisini tutamayıp ağladığını fark ettim. Bildiğin gibi oldukça muttaki bir kimse olup, Allah’a yakın idi. Pazartesi ve Perşembe oruçlarını kaçırmadığı gibi, Recep ayının ilk gününden Şevval ayına kadar da oruç tutardı. Bunu adet edinen ne muhlis ne münafık başka vezir görmedik.” *İmtâ*, II/79

<sup>256</sup> Söz konusu mektupların tahlili için bkz: Marc Bergé, “Espoirs et Ranceurs d’Un Homme de Letters; Deux Epitress d’Abu Hayyân al-Tawhidi, l’une Adresse au Ministre Ibn Sa’dân al-‘Ârid et l’autre au Mathématicien Abu al-Wafâ”, *B.E.O.*, Damas 1969, s. 127-132

<sup>257</sup> *İmtâ*, III/204

Vefâ'ya yönelerek, isteklerini vezire ulaştırmasını rica eder.<sup>258</sup> Bu mektupların birinde Ebu Hayyân: “Ey cömert dost, rahmet eyle!” der; “yaptığım onca işe rağmen her ay büyük zorluklarla elime geçen kırk dirhem bana kifayet etmiyor.<sup>259</sup> ... Artık tahammülüm kalmadı. ... Vezirden aylığımı bin dirheme çıkarmasını iste.”<sup>260</sup> Bütün bu ısrarcı taleplerine rağmen, ona yazdığı müteaddit risalelerden de bir netice çıkmayınca târizkâr başka mektuplar yazar. “Allah'tan, tıpkı başlangıçta olduğu gibi, (Ebu'l-Vefâ'nın) üzerimdeki inayetini muhafaza etmesini diliyorum” ifadesi ile başlayan bir mektup; “vezire işimi hatırlat ve bunu sürekli olarak tekrar et. İhsan ve lütuflarına nail olmamı sağla. ... Vezir meşgul diyorsun, o artık herhangi bir şeyle meşgul olmadığında artık ne yapabilirim ki!...” şeklinde devam etmekte ve kendi işini sürekli olarak ertelediğinden dolayı, Ebu'l-Vefâ'ya yönelik kırınglık ifadeleriyle sona ermektedir.<sup>261</sup>

Ebu Hayyân'ın İbn Sa'dânla irtibatını tahlil etmeye çalıştığımız yukarıdaki satırlardan anlaşıldığı kadarıyla, öyle veya böyle, iki isim arasında oldukça yakın bir münasebet tesis edilmiş ve bu münasebetten geriye *İmtâ* ve *Sadâka* gibi iki muhalled eser ve birçok risale kalmıştır. Ayrıca Ebu Hayyân'ın vezirin isteği üzerine istinsah ettiği<sup>262</sup>, Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayevân*'ını da bu listeye eklemeliyiz. Böyle yakın bir münasebet Ebu Hayyân'ı nereye sürüklemiştir peki? Bu soruyu cevaplamak için, vezir İbn Sa'dân'ın vezirlikten azli ve ölümünden önce söz konusu olan iftira ve hilelere biraz daha yakından bakmalıyız. Zira vezirin kaybettiği makam ve Ebu Hayyân'ın, onun halefiyle ilişkileri, bizi yeni bir mecraya sevk edecek; Bağdat'tan bir kez daha uzaklaşmak durumunda kalacağız.

İbn Sa'dân'ın vezaretten azli, aynı makamı kollayan başka bazı isimlerin, ona yönelik iftira ve hileleriyle gerçekleşmiştir. Bu iftira ve hilelerin ardından İbn Sa'dân, emîre yakın kişilerden, Adûdu'd-devle döneminde dîvân-ı inşâ kâtipliği yapmış olan Abdulaziz b. Yusuf'un tertipleriyle emîr Samsâmu'd-devle tarafından 375/985 tarihinde katledilmiştir.<sup>263</sup>

---

<sup>258</sup> *İmtâ*, II/118

<sup>259</sup> *İmtâ*, III/227

<sup>260</sup> *İmtâ*, III/228

<sup>261</sup> *İmtâ*, III/296-320

<sup>262</sup> *İmtâ*, I/5

<sup>263</sup> Ebu Şücâ er-Ruzrâverî, *Zeylu Tecâribi'l-Umem*, VII/107-133

Ebu Hayyân, İbn Sa‘dân’ın katledilmesinin akabinde, vezarete Abdulaziz İbn Yusuf’un<sup>264</sup> getirilmesiyle birlikte büyük bir tedirginlik yaşamıştır. Zira İbn Yusuf, eski vezirin yakınında bulunanları saraydan uzaklaştırıyor veyahut onlara çeşitli cezaları reva görüyordu. Ebu Hayyân, İbn Sa‘dân’ın en yakınında bulunanlardan biri olmanın dışında, İbn Yusuf hakkında *İmtâ*’da oldukça ağır ifadeler kullanmakta ve İbn Sa‘dân’a, Adûdu’l-devle’nin onun için “köpek” lafzını kullandığını söyleyerek, İbn Yusuf’un ne kadar “aşağılık” biri olduğundan bahsetmekte, annesinin basit bir şarkıcı, babasının da düşük seviyeli bir insan olduğunu ifade etmektedir.<sup>265</sup> Onun, İbn Yusuf hakkında kullandığı bu ifadelerin ardından Bağdat’ta huzur ve emniyet içerisinde yaşamaya artık mümkün değildi. İbn Sa‘dân’la irtibatının kendisini sürüklediği bu tehlikeli durum dolayısıyla Bağdat’tan ayrılmak durumunda kalmıştır. Rey’e, İbn Abbâd’ın yanına dönemeyeceği için, eskiden olduğu gibi, ilim meclislerinin riyasetini elde etme, sarayda kendine önemli bir yer edinme gibi arzularından dolayı değil, bu kez sadece huzur ve emniyet içerisinde bir hayat talebiyle Şîrâz’a, vezir Ebu’l-Kasım ed-Dülcî’nin yanına gitmiştir.

## 2. İbn Sa‘dân’ın Sarayı ve Sicistânî’nin Evindeki Felsefe Meclisleri

Ebu Hayyân’ın yaşadığı IV/X. asır, henüz medreselerin kurulmadığı ve eğitim-öğretimin her bilgi türüne mahsus belirli mekânlarda yürütüldüğü bir çağıdır. Örneğin din alimleri camilerde, sûfiler tekkelerde, edipler varrâklar çarşısında ve sarayda, filozoflar hastanelerde, rasathanelerde, varrâklar çarşısında, saraylarda ve filozofların kendi evlerinde tahsil ve tedris sürecini devam ettirmekteydiler.<sup>266</sup> Her ilim dalı için söz konusu edilebilecek bu tür hususi mekanların yanısıra, farklı alanlardan alimlerin buluştuğu ortak mekanlar da mevcuttu. Bunlardan en önemlisi vezir ve emîrlerin saraylarda tertip ettikleri müzakere ve münazara meclisleriydi. Bu dönemde Sicistan emîri Ebu Cafer’in, Büveyhî vezirleri Mühellebî, Ebu’l-Fazl İbnu’l-Amîd, Ebu’l-Feth İbnu’l-Amîd, İbn Sa‘dân ve Sâhib

---

<sup>264</sup> Ebu Şücâ, *Zeylu Tecâribi’l-Umem*, VII/110

<sup>265</sup> *İmtâ*, III/149-150

<sup>266</sup> Muniruddin Ahmed, *Muslim Education and the Scholar’s Social Status up to the 5th Century Muslim Era in the Light of Ta’rih Baghdad*, Zurich 1968, s. 141; Bayard Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington 1962, s. 14

b. Abbâd'ın teşkil ettiği meclisler, çeşitli alanlardan alimlerin bir araya gelerek farklı meseleleri tartıştıkları verimli mekanlar olarak kayda geçmiştir. Ebu Hayyân'ın *İmtâ* ve *Mukâbesât* gibi eserleri bu meclislerdeki canlı tartışma ortamını günümüze aktaran önemli metinlerdir. *İmtâ*, vezir İbn Sa'dân'ın sarayında kurulan meclislerdeki tartışmaları aktardığı gibi, Ebu Hayyân'ın her gece vezirle sarayda yaptığı sohbetleri de kaydeder. *Mukâbesât* ise Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin evinde bir araya gelen filozofların tartıştıkları meseleleri, bu meclise katılan filozofların isim ve görüşleriyle birlikte ayrıntılı olarak aktarır. Bu eserde, filozofların bir bahar günü çıktıkları kır gezisinde neleri tartıştıkları anlatıldığı kadar, varrâklar çarşısında iki filozofun ayaküstü hangi meseleden hararetle bahsettikleri de söz konusu edilir. Bu filozoflardan Müslüman olanları bulunduğu gibi, Yahya b. Adî ve İbn Zur'a gibi Hıristiyan, Ebu Hilal es-Sâbî gibi Sâbiî, Mâkiye gibi Mecusi olanları da mevcuttur.

Sicistânî ve İbn Sa'dân'ın meclisinde bulunan isimlerden başlıcaları, İbn Zur'a, İbnu'l-Hammâr, Ebubekr el-Kûmsî, Gulam Zühal, Ebu Zekeriyya es-Saymerî, Ebu'l-Feth en-Nüşecânî, Ebu'l-Abbas el-Buhârî, el-Bedîhî, Ebu Muhammed el-Arûzî, Vehb b. Yuayş er-Rakî, İsa b. Ali, Ebu İshak es-Sâbiî, Ebu'l-Hitâb es-Sâbiî, Nazîf er-Rûmî, Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî, İbnu's-Semh, Zeyd b. Rifâa ve İbn Mikdâd gibi filozoflardır. Kraemer'in iki grup halinde Hıristiyanlar ve Müslümanlar olarak değerlendirdiği<sup>267</sup> bu filozoflardan İbn Zur'a, İbnu's-Semh ve İbnu'l-Hammâr, Yahya b. Adî'nin başını çektiği Hıristiyan filozoflardanken, Sâbiî olan Ebu İshak ve Ebu'l-Hitab ile Mecûsî olan Mâkiye dışındaki filozoflar Ebu Süleyman es-Sicistânî çevresindeki Müslüman filozoflardır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu filozoflar grubunu belirli bir okul olarak nitелеmek doğru bir tercih sayılmaz. Zira okul bir bütün olarak belirli bir niyet ve tasavvur çerçevesinde bir araya gelmiş daha sistemli grupları temsil eder. Fakat burada böyle bir okuldan ziyade, filozofların etrafında teşekkül etmiş bir çevreden bahsedebiliriz.

Yahya b. Adî'nin çevresindeki filozoflardan İbn Zur'a, İbnu'l-Hammâr ve İbnu's-Semh gibi filozoflar daha çok antik metinlerden yaptıkları tercümeleler, mantık ve tıp ilimlerinin yanısıra fizik bilimlerine yönelik ilgileri ile Hıristiyan kelamına dair yazdıkları

---

<sup>267</sup> Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, s. 115

eserlerle öne çıkarlar. Bu filozoflardan Ebu Ali İsa b. Zur'a el-Bağdâdî, Aristo'nun eserlerini tercüme eden nitelikli mütercimlerin sonuncusu olarak gösterilmektedir.<sup>268</sup> İbnu'n-Nedîm onun, *Kitâbu'l-Hayevân*, *Kitâbu Menafii Eczâi'l-Hayevân*, *Makâle fi'l-Ahlâk*, *Kitabu Hams Makalat min Kitabi Nikolavus fi Felsefeti Aristalis* ve *Kitâbu Sûfistika'l-Fass li-Aristâlîs* başlıklı eserleri tercüme ettiğini ifade eder ve Bağdat'ta 331/943 yılında doğduğu bilgisini verir.<sup>269</sup> Ona ait eserlerden biri olarak da *Kitâbu'n-Nemîme* adlı eserin ismi zikredilir. İbn Ebi Usaybia ise İbnu'n-Nedîm'den farklı olarak, *İhtisâru Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-Ma'mûr mine'l-Arz*, *Kitâbu Ağrâzi Kutubi Aristûtâlîs el-Mantikiyye*, *Makâle fi Meâni Kitâbi Îsâgûcî*, *Makâle fi Meâni Kit'atun mine'l-Makâleti's-Sâliseti min Kitâbi's-Simâ'*, *Makâle fi'l-Akl* ve *Makâle fi İlleti İstinâreti'l-Kevâkib mea enneha ve'l-Kürrâtu'l-Hâmiletu leha min Cevherin Vâhidin* adlı eserleri sayarak, bunun yanısıra bir de 387/997 yılında Yahudilere karşı itirazlarının yer aldığı bir risale kaleme aldığını ifade eder.<sup>270</sup> Beyhakî ise, mantıkçılığı ile ön plana çıkan bir filozof olduğuna dikkat çekerek, onun din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşlerini aktarır.<sup>271</sup> Beyhâkî'nin aktardığı kadarıyla İbn Zur'a, felsefenin şeriatı takip edip uygulamada en güçlü yardımcı olduğunu savunur. Ona göre felsefe ve şeriat arasında bir tezattan bahsedilemez.<sup>272</sup> İbn Zur'a'nın biri akıl hakkında diğerleri Yahudilerle Hıristiyan kelamı çerçevesindeki tartışmalarla ilgili olan risaleleri Paul Sbath tarafından neşredilmiştir.<sup>273</sup>

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin kendisinden sıklıkla aktarmalarda bulunduğu ve ilişki içerisinde olduğu filozoflardan biri olan İbn Zur'a hakkında *İmtâ'*da şu ifadeler kullanılır:

<sup>268</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 333

<sup>269</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325

<sup>270</sup> İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 319

<sup>271</sup> Beyhakî, *Tetimme-i Sıvânî'l-Hikme*, s. 75; Ayrıca bkz. Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 352-355

<sup>272</sup> Bu görüşünü İbn Zur'a şöyle temellendirir: "Hikmetin şeriatı muhalif olduğunu iddia eden kimsenin sözü, tümel bir öncül olarak alınmaz. Zira itirazın takriri esas itibariyle şöyledir: "Hikmet şeriatı muhaliftir. Bir şeye muhalif olan şey, onu ifsad eder." Bu kıyasın büyük öncülü tümel değildir. Zira Tatlılık beyazlığa muhaliftir fakat onu ifsad etmez. Suret maddeye muhaliftir fakat onu ifsad etmez. Buna göre büyük öncül tümel olmadığından dolayı kıyas netice vermez." Bu ifadelerinin ardından İbn Zur'a, mantığın ve şeriat ilişkisini ele alarak ne mantığın şeriatı ne de şeriatın mantığa muhalif olduğunu temellendirir. Ona göre bu görüşte olanların söyledikleri bir zandan ibarettir. Bkz. Beyhakî, *Tetimme-i Sıvân*, s. 75-77

<sup>273</sup> Paul Sbath, *Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d'auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIV Siècle*, Cairo 1929

“Oldukça iyi bir tercüme yeteneğine sahip olup nakli sahihti, sıklıkla kitaplara müracaat ederdi. Felsefenin bütün alanlarında geniş bilgi sahibi olmasına rağmen ince ve dakik mevzulara derinlemesine nüfuz edecek bir vukûfiyeti yoktu. Şayet idrakini ticarete teksif etmese ve para kazanarak mal biriktirmeye bu kadar düşkün olmasaydı, sahip olduğu fitrat ona cevap verebilirdi.” Ebu Hayyân, İbn Zur’a hakkındaki değerlendirmelerine şu sözlerle son verir: “Dünya sevgisi gözlerini kör etmiş ve onu sağırlandırmıştır.”<sup>274</sup> Ebu Hayyân bir başka yerde, İbn Sa’dân’ın meclisinde bulunan filozoflardan biri olarak gösterdiği İbn Zur’a hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: “Kibri felsefeden kendini beğenmişliği ise servetinden ileri gelir, aklının bir kısmı zarar gördüğü halde bunu hissetmez bile; birlikte oturduğumuz zamanlarda ondan bize kalan Aristo, Eflatun, Sokrat ve Bukrât’la falan ve filanla böbürlenip kendisini büyük göstermesinden başka bir şey değildir. Şarap meclisleri bu gibi insanları nefret eder, bunlar da şarap meclislerini yüceltiklerini zannederler. Ey uykucu, ey gafil, ey kendini unutmuş kişi, sen neredesin bu kadîm filozoflar nerede. Siretin onların sireti midir, halin onların hali midir? İbn Zur’a onların inançlarını sadece dilde kuru bir iddia olarak ifadelendirir, isimlerinden elde ettiği şey de lafızdan başka bir şey değildir. Hakikat geldiğinde sen (İbn Zur’a’ya sesleniyor) deniz kıyısında kumlarla oynuyordun. Ciddiyetimizin alaycılığı onun alaycılığının ciddiyetiyle bulanıklaşıp kirlenmemiş olsaydı, İbn Zur’a makbul biri olabilirdi.”<sup>275</sup>

Ebu Hayyân’ın hakkında değerlendirmelerde bulunduğu bir diğer Hıristiyan filozof da İbnu’l-Hammâr’dır. İbn Adî’nin öğrencisi olarak bilinen<sup>276</sup> Ebu’l-Hayr el-Hasan b. Suvâr b. Bâbâ b. Bahmân b. el-Hammâr el-Bağdâdî, 331/942 tarihinde Bağdat’ta doğmuş, 407/1017 tarihinden sonra da vefat etmiştir.<sup>277</sup> İbn Zur’a gibi aynı zamanda iyi bir mütercim olan İbnu’l-Hammâr, Beyhakî’nin verdiği bilgiye göre; bir müddet Bağdat’ta kaldıktan sonra Harezmi’ye taşınmış, Sultan Mahmud’un buraya gelmesinden sonra ise onunla birlikte Gazne’ye gitmiş ve burada yüz yıl yaşadıkdan sonra vefat etmiştir. Sultan Mahmud ona Müslüman olmasını teklif etmişse de İbnu’l-Hammâr bunu reddetmiştir. Bununla birlikte Beyhakî, İbnu’l-Hammâr’ın bu daveti reddettikten sonra Hz. Peygamber’i

---

<sup>274</sup> *İmtâ*, I/33; Ebu Hayyân’ın İbn Zur’a’dan aktardığı görüşler ve onunla ilişkisi ile ilgili olarak ayrıca bkz. *İmtâ*, II/204-205, III/63, 127-128, 129-132, 136-137, 141-144; *Mukâbesât*, s. 114, 145, 245-246

<sup>275</sup> *Sadâka*, s. 76

<sup>276</sup> İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325

<sup>277</sup> İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325

rüyasında gördüğünü ve bunun üzerine Müslüman olduğunu söyler.<sup>278</sup> Kendisine “Bûkrât es-Sânî” yani “İkinci Hipokrat” adı verilen İbnü'l-Hammâr hakkında İbn Sina'nın “Ebu'l-Hayr'a gelince, o, diğerleri gibi değildir, umulur ki Allah bize onunla, ifade veya istifade etmek üzere onunla karşılaşmayı nasip eder.” dediği aktarılmaktadır.<sup>279</sup> Bu rivayetteki ismin İbn Sina değil de Fârâbî olduğu yönündeki itirazı, Beyhakî ve Şehrezûrî reddederek, Fârâbî'nin, İbn Sina'nın doğumundan otuz sene evvel vefat ettiğini kaydederler.<sup>280</sup> Klasik bütün biyografi yazarları, ittifakla, onun mantık ve tıp sahasında oldukça önemli bir isim olduğunu vurgularlar.<sup>281</sup> İbn Ebi Usaybia fizikçi Ebu'l-Hasan Ali b. Rıdvân'ın *Halli Şukûki'r-Râzî ala Câlînûs* adlı eserinde, Sultan Mahmud'un İbnü'l-Hammâr'a yönelik övgü dolu ifadelerine yer verdiğini, Âmirî'nin talebesi İbn Hindû'nun ise *Miftâhu't-Tıbb* adlı eserinde bu filozoftan parçalar aktardığını ifade eder.<sup>282</sup> Biyografi müelliflerimizin ona izafe ettiği eserler şunlardır: *Makâle fi'l-Heyûla*, *Kitâbu'l-Vifâk beyne Re'yi'l-Felâsifeti ve'n-Nasârâ*, *Selâsu Makâlât*, *Kitâbu Tefsîri Îsâgûcî*, *Makâle fi's-Sadîk ve's-Sadâka*, *Makâle fi Sîreti'l-Feylesûf*, *Makâle fi'l-Âsârî'l-Muhayyele fi'l-Cevvi'l-Hâdîseti ani'l-Buhârî'l-Mât*, *Makâle fi's-Saâde*, *Makâle fi'l-İfsâh an Re'yi'l-Kudemâ fi'l-Bârî Teâlâ ve fi'ş-Şerâi' ve Mûridîha*, *Makâle fi İmtihâni'l-Etibbâ*, *Kitâb fi Hakli'l-İnsan ve Terkîbi A'zâihi*, *Kitâbu Tedbîri'l-Meşâyih*, *Kitâbu Tefassuhi mâ Cerâ beyne Ebi Zekerîyya Yahya b. Adî ve beyne Ebi İshak b. Bekûs fi Sûreti'n-Nâr*, *Tebyînu Fesâdî mâ zehebe ileyji Ebu Muhammed b. Tâhir fi Suveri'l-Ustukussât*, *Makâle fi Marazi'l-Ma'rûf bi'l-Kâhinî*, *Tekâsimu Îsâgûcî ve Kategoriyas li-Elinûs el-İskenderânî*.<sup>283</sup> İbnü'l-Hammâr'ın bazı

<sup>278</sup> Beyhakî, *Târihu Hukemâi'l-İslâm*, s. 26; Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 297

<sup>279</sup> Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 297; Beyhakî, *Târihu Hukemâi'l-İslâm*, s. 27

<sup>280</sup> Beyhakî, *Târihu Hukemâi'l-İslâm*, s. 27; Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 297-298; Beyhakî ve Şehrezûrî'nin bu yöndeki kanaatine rağmen, bu ifadelerin geçtiği *Mübâhasât* adlı metnin Abdurrahman Bedevî neşrinde zikredilen isim Fârâbî'dir. Bkz. İbn Sina, *Kitâbu'l-Mübâhasât*, Aristo inde'l-Arab, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1947 içinde, s. 122

<sup>281</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325; Beyhâkî, *Târihu Hukemâi'l-İslâm*, s. 27; İbnü'l-Kıftî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 134; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 428; Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 296-298

<sup>282</sup> İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 429

<sup>283</sup> İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 429; İbnü'n-Nedîm'in verdiği listeye örtüşen bu isimlere İbnü'n-Nedîm'de filozofun Süryanice'den yaptığı tercümele de eklenmiştir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 325; Ayrıca bkz. İbnü'l-Kıftî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 134



risaleleri Bernhard Lewin tarafından neşredilerek Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Diğer bazı risaleleri Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiş, âlemin hudusu hakkındaki bir risalesi de Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>284</sup>

İbn Zur'a ile olduğu kadar İbnu'l-Hammâr'la da ilişkisi bulunan Ebu Hayyân, onun hakkında şu ifadeleri kullanır: “İbn Hammâr'a gelince, fasih bir lisanı vardı, oldukça çok konuşur nefes tüketirdi. ... Yaptığı tercüme makbuldü ve tedkîke mütemayildi. İnciyi gübreyle karıştırır, şişmanı cılızla ifsad ederdi, yeniyi eskiyle yamardı, bütün bunlara da süslü ve medihkâr ifadelerle leke sürerdi. Sözlerini oldukça uzatır, bu durumda da yalan söylemek durumunda kalırdı. Faziletten bir payı da yoktu ki eksiklerden dönebilsin. Lutufu vermek yerine kabaca geri alırdı. Hatalarını doğrularla telafi etmek yerine, kendini beğenmiş tavırlarla onları daha da artırırdı. Bütün bunlarla birlikte her ay bir veya iki kez kendisine sara nöbeti gelirdi.”<sup>285</sup>

Yahya b. Adî'nin talebesi olan ve İbn Sa'dân'ın meclisine müdavemet eden Hıristiyan filozoflardan bir diğeri Ebu Ali İbnu's-Semh'tir. İbnu'l-Kıftî'nin 418/1027 tarihinde vefat ettiğini söylediği İbnu's-Semh, Irak bölgesinin meşhur mantıkçılarından biri olarak tanımlanmakta ve insanların ondan ders almaya oldukça hevesli olduğu kaydedilmektedir.<sup>286</sup> İbnu's-Semh, hocası Yahya b. Adî'nin Aristo'nun Retorik ve Fizik hakkındaki görüşlerini aktarmada bir aracı rolü üstlenmiştir.<sup>287</sup> İbnu's-Semh'in talebesi olan Mutezili kelamcı Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî onun, Aristo'nun fiziği hakkındaki yorumlarını nakletmiştir.<sup>288</sup> İbn Sina *el-Mübâhasât* adlı eserinde, Bağdatlı diğer filozoflarla karşılaştırarak onun için şu ifadeleri kullanır: “Ebu'l-

---

<sup>284</sup> Bernhard Lewin, *L'Idéal Antique Du Philosophe Dans La Tradition Arabe, Un Traité D'éthique Du Philosophie Bagdadien Ibn Suwar*, Lychnos (Uppsala) 1954-55, s. 367-284; Bernhard Lewin, “La Notion de Muhdath dans le Kalam et Dans la Philosophie, Un Petit Traité Inédit de Philosophie Cheriten Ibn Suwar”, *Orientalia Suecana III*, Uppsala 1954, s. 84-93; İbnu'l-Hammâr, “Makâle fi Enne Delîle Yahyâ b. Adî ala Hadesi'l-Âlem evlâ bi-kabûlin min Delîli'l-Mütekellimîn Aslen”, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûniyyeti'l-Muhdese inde'l-Arab*, Kuveyt 1977 içinde, s. 243-247; Bu risale Cemalettin Erdemci tarafında Türkçeye de tercüme edilmiştir. Bkz. Cemalettin Erdemci, “Alemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî ve Kelamcılarının Delillerinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları*, II/2, 2004, s. 155-163

<sup>285</sup> *İmtâ*, I/33-34; Ebu Hayyân'ın, marifetullah hakkında İbnu'l-Hammâr'dan aktardığı bir pasaj için bkz. *Mukâbesât*, s. 119-120

<sup>286</sup> İbnu'l-Kıftî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 411-412

<sup>287</sup> S. M. Stern, “Ibn al-Samh”, *J.R.A.S.*, London 1956, s. 31

<sup>288</sup> S. M. Stern, *Ibn al-Samh*, s. 36-38

Hayr b. el-Hammar ve İbnu's-Semh, sınırlı ve yetersiz kavrayışlarına rağmen, bunlardan daha iyidirler...”<sup>289</sup> Ebu Hayyân, İbn Sa’dân’ın meclisindeki Hıristiyan filozoflardan biri olarak ismini verdiği<sup>290</sup> İbnu's-Semh’le ilgili olarak, İbn Adî ve Sicistânî’nin meclisinde bulunan diğer filozoflardan daha aşağı bir mertebede bulunduğu ifadesini kullanır. “Çünkü” der: “hafıza, tercüme, nazar ve cedel bakımından onların en zayıfı idi. O daha çok, bu isimlerin bir takipçisi olarak değerlendirilebilir. Bilmediği şeyler hakkında iddiada bulunmayı, biliyormuş gibi görünmeyi meslek haline getirmişti. İbnu's-Semh’i bu topluluktan daha aşağı bir seviyeye düşüren iki sebep vardır: Kavrayış yetersizliği ve buna rağmen elde etmek istediği şeye yönelik hırslı tabiatı. İbnu's-Semh kavrayış ve idrâkin özünü kaybetmiş, aklını başka şeylerin esiri haline getirmişti” Ebu Hayyân’a göre İbnu's-Semh’in akli, mal sevgisi ve en basit bir ölçüyle ifade edilebilecek paraya veya mala duyduğu aşırı tamah dolayısıyla esaret altında kalmıştır. İbnu's-Semh’e yönelik bu ağır tenkitlerinin ardından, “kalp” der Ebu Hayyân: “dünyanın pisliklerinden arınmadıkça hikmet meyvesinden tadamadığı gibi felsefe libasından yayılan güzel kokularla da süslenemez. Böylece Ahiret saadetine götüren güzel ahlak pırlıtlarını da kabul edemez.”<sup>291</sup>

Yahya b. Adî’nin meclisinde bulunan ve Tevhîdî’nin zikrettiği diğer filozoflar Nazîf er-Rûmî, İsa b. Ali ve Ebu’l-Hasan el-Bedîhî’dir. Ebu Hayyân, Nazîf er-Rûmî ve İsa b. Ali’yi Bağdat’ta felsefeyle iştigal eden önemli Hıristiyan filozoflar arasında zikreder.<sup>292</sup> İbn Ebi Usaybia’ya göre Nazîf, Yunanca’dan Arapça’ya tercümeler yapmaktadır.<sup>293</sup> Ebu Hayyân, “Bağdat’taki üstatlarımızdan” nitelemesini kullanarak, *Mukâbesât*’ta Nazîf er-Rûmî’den âlemdeki kevn ve fesad hakkındaki görüşlerini nakleder.<sup>294</sup> Müellifimiz, Nazîf hakkındaki görüşünü şu ifadelerle ortaya koyar: “Ortadadır. En zayıflarından aşağıda olmadığı

---

<sup>289</sup> Stern, daha önce Abdurrahman Bedevî neşrinde yer almadığına dikkat çekerek Beyhakî ve Şehrezûrî’nin ilgili yorumlarına yer verdiğimiz bu ifadelerin *Mübâhasât*’ın Oxford ve Leiden nüshalarında bulunduğunu kaydeder. Bkz. S. M. Stern, *Ibn al-Samh*, s. 32-33

<sup>290</sup> *Mukâbesât*, s. 69; Ebu Hayyân *Mukâbesât*’ta ayrıca, İbnu's-Semh’in Bağdat’taki kitapçılar çarşısının bulunduğu mekanda, Bâbu’t-Tâk’ta bir dükkanının bulunduğunu ifade ederek, İbnu’l-Hammâr’ın kendisine sorulan soruya burada verdiği bir cevabı aktarır. Bkz. *Mukâbesât*, s. 84

<sup>291</sup> *İmtâ*, I/34

<sup>292</sup> *Mukâbesât*, s. 69

<sup>293</sup> İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu’l-Enbâ*, s. 322

<sup>294</sup> *Mukâbesât*, s. 239

gibi en iyilerinden yukarıda da değildir. Tıp ilminde büyük bir maharet sahibidir. Meclislerdeki en açık sözlü kişidir. Cedele yakınlığı vardır ve bunda da oldukça yetkindir.”<sup>295</sup>

Ebu Hayyân’ın zikrettiği diğer isimlerden İsa b. Ali, vezir Ali b. İsa’nın oğlu olup Ebu Hayyân tarafından nakil ve tercümede hüccet sayılabilecek biri olarak nitelenir. Ona göre İsa b. Ali özellikle dil ilimlerinde oldukça önemli bir kişidir ve bu topluluğun araştırmadığı birçok şeyi o araştırmış, dönemin önemli kütüphanelerinden birçoğunun altını üstüne getirmiştir.<sup>296</sup> Ebu Süleyman es-Sicistânî onu, antik bilimlerde önemli bir mevki sahibi olan “büyük bir şeyh” olarak nitelemekte ve felsefede olduğu kadar, hadis ve isnad, kıraat ve edebde de üstat olduğunu kaydetmektedir.<sup>297</sup>

Ebu’l-Hasan el-Bedîhî de Yahya b. Adî’nin talebelerinden olup,<sup>298</sup> Ebu Hayyân’ın hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Zira Ebu Hayyân’ı Yahya b. Adî’nin meclisine davet ederek onun, filozofla tanışmasını sağlamıştır.<sup>299</sup>

Buraya kadar Yahya b. Adî’nin çevresindeki, çoğunluğu Hıristiyanlardan oluşan filozoflardan bahsettik. İbn Adî’nin meclisinin aksine, Ebu Süleyman es-Sicistânî çevresinde teşekkül eden filozoflar ve âlimler grubunun büyük bir çoğunluğu Müslüman’dır. Sicistânî, bir rivayete göre gözlerindeki rahatsızlık sebebiyle<sup>300</sup> evinden dışarıya pek çıkmadığı için filozofun evinde gerçekleşen felsefe derslerinin günümüze ulaşmasında, bu meclisin önemli üyelerinden biri olan Ebu Hayyân’ın katkısı çok büyüktür. Yahya b. Adî ile 361/972 yılında tanışarak onun meclislerine katılmaya başlayan Ebu Hayyân, İbn Adî’nin ölümüyle birlikte Bağdat mantık okulunun riyasetini üstlenen Sicistânî’nin meclisine dâhil olmuştur. Sicistânî’nin evinde olduğu kadar, bazen de şehrin dışında; kırlarda devam eden bu dersler, dönemin felsefî ilgilerini anlamada büyük bir öneme sahiptir. Bu meclislerde yapılan tartışmaların en önemli özelliği; felsefî meselelerin,

---

<sup>295</sup> *İmtâ*, I/37

<sup>296</sup> *İmtâ*, I/36-37; Ebu Hayyân *Mukâbesât*’ta İsa b. Ali’den, ilimlerin şerefi, aklın ne ile şeref bulacağı ve güzel ahlak hakkında bazı görüşler nakleder. Bkz. *Mukâbesât*, s. 75, 152, 242

<sup>297</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî’l-Hikme*, s. 332-333

<sup>298</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî’l-Hikme*, s. 340

<sup>299</sup> *Mukâbesât*, s. 109

<sup>300</sup> *İmtâ*, I/31

başı sonu belli bir metinde ortaya koyularak çözümlendiği durumlarda göz ardı edilen şüphe ve tartışmaların, filozoflar arasındaki muhaverelerde nasıl ortaya çıktığını gösterebilmesidir. Bu muhaverelerin mevzuu nefsin mücerretliği çerçevesinde nefs-beden ilişkisi, Tanrı'nın fiillerinde kasıt problemi, bilgi fiil ilişkisi, ilm-i nücûmun sıhhati, kevn ve fesâd, vücûb ve imkân, âhiretin mevcudiyeti, akıl ve his, şeriat ve felsefe ilişkisi, hakikati kavramanın imkânı, küll ve küllî arasındaki fark, sevgi ve nefret, fiil ve infial, hayat ve ölüm, rüya ve kehanet gibi birçok konu etrafında şekillenmektedir.

Sicistânî'nin meclisinde Ebu Zekeriya es-Saymerî, Ebubekr el-Kûmsî, Ebu'l-Feth en-Nüşecânî, Ebu Muhammed el-Arûzî, Gulam Zühal, Ebu'l-Abbas el-Buhârî, Hasan b. Mikdâd, İbn Yuayş er-Rakî ve İbnü'l-Varrâk gibi birçok filozof bulunmaktadır. Bu filozoflardan birçoğunun biyografisiyle ilgili yeterli bilgiye sahip değiliz. Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin *Sivânu'l-Hikme*'de onlarla ilgili verdiği bilgi, biyografik malumattan ziyade bazı görüşleriyle ilgilidir. Ebu Hayyân'ın *İmtâ*'da ve *Mukâbesât*'ta aktardığı bilgiler de, Sicistânî'nin verdiği bilgiler gibi, onların görüşleriyle ilgilidir.

Sicistânî meclisinden olup Ebu Hayyân'ın kendisine en yakın olduğu kişi Ebubekr el-Kûmsî'dir. Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin, Isfahan civarındaki Kûmsa köyünden olduğunu söylediği Kûmsî, Sicistânî'nin yanısıra İbn Adî'nin de meclisinde bulunmuş ve bir müddet Büveyhî emîri Nâsıru'd-devle'nin kâtipliğini yapmıştır.<sup>301</sup> Müellifimiz onun hakkında şu ifadeleri kullanır: “Sözleri mükemmel bir belagat ve tatlı kinayelerle bezenmiş olup, kendisinden hiç duyulmamış sözler sadır olurdu. Farklı ve garip kitaplar toplardı. Kıraat, tashih ve yazılanları ıslah bakımından övgüye değer bir gayrete sahipti. Dirâset hususunda oldukça mütereddit idi. Bunun yanısıra felsefede de öğüt verici bir özelliğe sahip değildi. Zira toprak tabiatlı olup düşüncesi bulanıktı. O, muhakkikler arasında mukallid gibiydi. Kendisinden öncekilerle karşılaştırıldığında bir takipçi idi. Şiddetli bir dünya sevgisine sahipti ve fazilet ehline karşı haset içerisindeydi.”<sup>302</sup>

---

<sup>301</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sivâni'l-Hikme*, s. 331; Ayrıca bkz. Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 340; *Mukâbesât*, s. 237

<sup>302</sup> *İmtâ*, I/34-35

Sicistânî'nin, felsefenin yanısıra edeb, şiir ve Arap diliyle ilgili ilimlere ilgi duyduğunu söylediği Kûmsî,<sup>303</sup> tıpkı Ebu Hayyân gibi büyük bir yoksulluk içerisinde yaşamıştır. Yâkût el-Hamevî Ebu Hayyân'ın biyografisini kaleme aldığı satırlarda, müellifimizin Kûmsî'yle ilgili bazı sözlerine yer verir. Buna göre Ebu Hayyân, Kûmsî'nin hayret edilecek derecede geniş bir ilme sahip olduğunu ve tam anlamıyla bir deniz olduğunu söyler ve onu “parlayarak etrafını aydınlatan bir yıldız” olarak nitelendirir. Sahip olduğu önemli konuma göre oldukça kötü bir durumda olduğu ifade edilen Kûmsî'nin kasvet, darlık ve şiddetli bir sıkıntı içerisinde olduğu söylenir. Yâkût, Tevhîdî'den onun şu sözlerini aktarır: “Dünya ve ondan insanlara ulaşan talihsizlik bana ulaştığı kadar kimseye ulaşmamıştır. Yıkanmak için hangi kuyuya yöneldiysem suyu kurudu, teyemmüm etmek için gittiğim her çorak arazi de kupkuru, dümdüz bir toprağa dönüştü.”<sup>304</sup>

Yâkût'un aktardığı kadarıyla, içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulmak için vezirlerin lutfuna ve merhametine sığınma yolunu seçen Ebu Hayyân, aynı durumda bulunan Ebubekr el-Kûmsî'ye niçin kendisinin de bu yolu seçmediğini sorar. Kûmsî'nin Ebu Hayyân'a cevabı şöyledir: “Sihhate zarar veren bir kötülüğe sabretmek insanı dirilten kötü kimsenin kapısında dilenmekten daha iyidir.”<sup>305</sup>

Ebu Hayyân, *Mukâbesât*'ta Kûmsî'nin; insanın şerefiyle zaman ve mekânın ilişkisi,<sup>306</sup> lafız ve manalar,<sup>307</sup> rukya, akıl-nefs ilişkisi, hayır ve şer<sup>308</sup> ve nihayet meâdın gerçekliği hakkındaki bazı görüşlerini nakleder.<sup>309</sup>

Sicistânî meclisinin bir diğer önemli ismi Ebu'l-Feth en-Nüşecânî'dir. Nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla Horasan'ın bir kasabası olan Nüşecân'dan<sup>310</sup> olan Ebu'l-Feth, Ebu Hayyân'ın kendisiyle yakın irtibatının bulunduğu filozoflar arasındadır. Ebu Süleyman es-

<sup>303</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sivâni'l-Hikme*, s. 331

<sup>304</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/10

<sup>305</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/12

<sup>306</sup> *Mukâbesât*, s. 71

<sup>307</sup> *Mukâbesât*, s. 72

<sup>308</sup> *Mukâbesât*, s. 175-176

<sup>309</sup> *Mukâbesât*, s. 237-238; Ebubekr el-Kûmsî'nin görüşlerinin ayrıntılı bir sunumu için bkz. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 59-64

<sup>310</sup> Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 50

Sicistânî'nin *Sıvân*'da aktardığı kadarıyla aynı zamanda kendisine ait bir ders halkası bulunan Ebu'l-Feth, İlk Fâil'in her şeye varlık veren olduğu ve fiillerinde kasıt bulunmadığı hakkında bir risale kaleme almıştır.<sup>311</sup> Günümüze ulaşmayan bu risaleden haberdar olduğunu söyleyen Şehrezûrî, oldukça uzun olduğundan dolayı bunu *Nüzhetu'l-Ervâh*'a almadığını ifade eder.<sup>312</sup> Bununla birlikte Nüşecânî'nin bu konu hakkındaki fikirlerini, Ebu Hayyân'ın aktardığı kadarıyla *Mukâbesât*'tan takip edebilmekteyiz.<sup>313</sup> Ebu Hayyân Nüşecânî'nin bu görüşünün yanısıra; mevcudun kısımları,<sup>314</sup> insanın kemale ulaşma serüveninde karşılaştığı zorluklar,<sup>315</sup> sudûr<sup>316</sup> ve dostluk hakkındaki<sup>317</sup> görüşlerine yer verir. *Mukâbesât*'ın son kısmını ise Nüşecânî'den aktardığı; aşk, muhabbet, marifet, ilim, tevhid, fütüvvet, mürûet, akıl, ruh, re'y, saadet, cûd, zann, kıdem, hudus, insan ve şeriat gibi kavramların tanımlarına ayırır.<sup>318</sup>

Ebu Hayyân'ın *Mukâbesât*'ta görüşlerini aktardığı, meclisin diğer bir önemli üyesi Ebu Zekerriyya es-Saymerî'dir. Saymerî hakkındaki biyografi bilgilerimiz neredeyse yok gibidir. Dönemin filozofları hakkındaki en önemli kaynaklarımızdan olan *Sıvânu'l-Hikme*'de onunla ilgili hiçbir biyografik malumat zikredilmez. Bu eserde Sicistânî, Saymerî'nin nefis ve insanın kemali ile ilgili görüşlerine yer verir.<sup>319</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî ise *Mukâbesât*'ta onun, Tanrı'nın fiillerinin zaruri mi ihtiyari mi olduğu hakkındaki bir sorusuna,<sup>320</sup> nefis ve akıl,<sup>321</sup> Allah'ın "şey" olup olmadığı,<sup>322</sup> cehalet, ilim ve amel<sup>323</sup>

---

<sup>311</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 344; Ayrıca bkz. Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 361-362

<sup>312</sup> Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 361

<sup>313</sup> Bkz. *Mukâbesât*, s. 102-103

<sup>314</sup> *Mukâbesât*, s. 137-138

<sup>315</sup> *Mukâbesât*, s. 128-130

<sup>316</sup> *Mukâbesât*, s. 112

<sup>317</sup> *Mukâbesât*, s. 251-254

<sup>318</sup> *Mukâbesât*, s. 251-264

<sup>319</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 337

<sup>320</sup> *Mukâbesât*, s. 76-77

<sup>321</sup> *Mukâbesât*, s. 85

<sup>322</sup> *Mukâbesât*, s. 104-105

<sup>323</sup> *Mukâbesât*, s. 116

hakkındaki görüşlerine yer verir. *Mukâbesât*'ta ayrıca Saymerî'nin Ebu Süleyman'a sorduğu anne, peygamber, ölüm ve Allah'la ilgili soruları<sup>324</sup> ve onun niçin her meselenin sadece bir cevabının bulunmadığı sorusuna verdiği cevap<sup>325</sup> aktarılır.

Sicistânî'nin meclisinde bulunan diğer filozoflardan Ebu Muhammed el-Arûzî'nin en önemli görüşü, hareket ve sükun hakkında, Ebu Süleyman'ın *Sivân*'da<sup>326</sup> Ebu Hayyân'ın da *Mukâbesât*'ta aktardığı pasajlar sayesinde günümüze ulaşmıştır. Hasan b. Mikdâd ise *Sivân*'da ve *Mukâbesât*'ta din-felsefe ilişkileri, şeriat, meâd ve insanın bekası bahisleri çerçevesinde söz konusu edilir.<sup>327</sup>

Yukarıda zikredilen Müslüman filozoflar dışında, *Mukâbesât*'ta görüşleri aktarılan iki Sâbiî filozof vardır: Ebu İshak es-Sâbiî ve Ebu'l-Hitâb es-Sâbiî. Sicistânî *Sivân*'da bu iki filozofun görüşlerinden uzun uzun bahsetmekte ve bu görüşleri Ebu Hayyân'dan yola çıkarak aktarmaktadır.<sup>328</sup> *Mukâbesât*'ta Ebu Hayyân, iki filozofun, mezhep ve dinlerin farklılaşması hakkındaki görüşlerini, sûret ve madde, dil ve kitabet hakkında söyledikleri şeyleri aktarır.<sup>329</sup> Ayrıca Ebu İshak es-Sâbiî'nin, Sâbit b. Kurra'yı rüyasında gördüğü ve İbn Kurra'nın ona uyku ve uyanıklıkla ilgili bazı şeyler söylediği aktarılır.<sup>330</sup>

Bu mecliste bulunan filozoflardan, son olarak Gulam Zühal'i ve Horasan'dan gelerek bir müddet Bağdat'ta ikamet etmiş Ebu'l-Hasan el-Âmirî'yi söz konusu etmeliyiz. Tam adı Ebu'l-Kasım Abdullah b. el-Hasan olan Gulam Zühal'in biyografisi hakkında pek fazla bir malumatımız yok. Bununla birlikte *Mukâbesât*'ta verilen bilgilerden onun hangi tarihte vefat ettiği bilgisine ulaşabiliyoruz. Buna göre Ebu Hayyân, Gulam Zühal'in h.386 tarihinde vefat ettiğini söyler.<sup>331</sup> Sicistânî ve Şehrezûrî de aynı bilgiyi aktarırlar.<sup>332</sup> İbnu'l-

---

<sup>324</sup> *Mukâbesât*, s. 180-181

<sup>325</sup> *Mukâbesât*, s. 143-144

<sup>326</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sivânî'l-Hikme*, s. 342; *Mukâbesât*, s. 108

<sup>327</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sivânî'l-Hikme*, s. 330; *Mukâbesât*, s. 70, 106

<sup>328</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sivânî'l-Hikme*, s. 343-346

<sup>329</sup> *Mukâbesât*, s. 77-78, 79

<sup>330</sup> *Mukâbesât*, s. 99

<sup>331</sup> *Mukâbesât*, s. 141

<sup>332</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sivânî'l-Hikme*, s. 339-340; Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, s. 360

Kıftî ise Hilal b. Muhsin'den aktardığı bir bilgiye göre, Zühal'in Muharrem ayının üçüncü Cumartesisinde h.376 yılında vefat ettiğini kaydeder.<sup>333</sup>

İbnu'l-Kıftî müneccim olduğunu söylediği Gulam Zühal'in mantık ve felsefede de oldukça derin bir kavrayış sahibi olduğunu ifade ederek, Ebu Süleyman'ın, kendi meclisinde bulunmasından dolayı Zühal'e karşı şükran hisleriyle dolu olduğunu aktarır.<sup>334</sup> Sicistânî *Sıvân*'da Gulam Zühal'in felekler, gökyüzü, med ve cezir hakkındaki görüşlerini aktarır. Ona göre filozofun, gerçekten sadece kendisinin ortaya koyduğu ve daha önce ondan başka hiçkimsenin farkına varamadığı görüşü med ve cezir hakkındadır. Buna göre Gulam Zühal konu hakkında şu mütalaaları serdetmektedir: “Ay feleğinin dışında iki felek daha vardır ve medd u cezr'e sebep olan bunlardır.” Sicistânî bu görüşe uyan başka bir sözü daha önce hiç duymadığını ve bunun diğer filozofların görüşlerine muhalif olduğunu söyler.<sup>335</sup> Ebu Hayyân *Besâir*'de, onun hakkında şu ifadeleri kullanır: “İlm-i nücûm hakkında söz söyleyenlerin önde gelenlerindedir. Bilinen doğruları, bilinmeyen yanlışları; görülen güzellikleri görülmeyen ayıpları vardır Rivayet edilen doğruları, tevil edilen yanlışları mevcuttur.”<sup>336</sup> İbnu'n-Nedîm onun, şu eserlerin müellifi olduğunu söyler: *Kitâbu't-Teysîrât, Kitâbu's-Şu'âât, Kitâbu Ahkâmi'n-Nücûm, Kitâbu't-Teysîrât ve's-Şu'âât el-Kebîr, Kitâbu'l-Câmi'l-Kebîr, Kitâbu'l-Usûli'l-Mücerrede, Kitâbu'l-İhtiyârât, Kitâbu'l-İnfisâlât.*<sup>337</sup>

Ebu Hayyân'ın, çeşitli eserlerinde kendisinden aktarımlarda bulunduğu fakat Bağdat'lı olmamakla birlikte bir müddet Bağdat'ta ikamet etmiş Ebu'l-Hasan el-Âmirî, hicrî dördüncü asrın ilk yıllarında doğmuş, h.381 tarihinde de Nisabur'da vefat etmiştir.<sup>338</sup> Kindî'nin talebelerinden Ebu Zeyd el-Belhî'nin talebeliğini yapmış olan Âmirî, bir müddet Nisabur ve Belh'te kaldıktan sonra Rey'e ve Bağdat'a gitmiştir. Rey'deki ve Bağdat'taki kısa süren ikameti sırasında, Tevhîdî'nin kendisiyle tanışma imkânı bulduğu filozof,

<sup>333</sup> İbnu'l-Kıftî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 225

<sup>334</sup> İbnu'l-Kıftî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 224

<sup>335</sup> Sicistânî, *Müntehabu Sıvânî'l-Hikme*, s. 340

<sup>336</sup> *Besâir*, VI/101

<sup>337</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 344

<sup>338</sup> Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 8-9, 18



müellifimizin eserlerinde farklı vesilelerle söz konusu edilmektedir. Bir müddet Bağdat'ta kalan, fakat Bağdatlıların ahlakını beğenmediği için geri dönen Âmirî hakkında Ebu Hayyân şu ifadeleri kullanır: “Bu adam sıkıcı, sert ve ağır bir tabiata, rahatsızlık verici bir yaratılışa sahip olması dolayısıyla insanları kendisinden nefret ettirmiştir. Bununla birlikte derinleştiği konular hakkında kendisinden sorulduğu ve bunların tahkiki istendiği vakit oldukça tatmin edici ve güzel bir biçimde cevap verdiği görülür.”<sup>339</sup> Ebu Hayyân'ın bu sözlerinin sebebi, vezir İbn Sa'dân'ın Âmirî hakkındaki sorusudur. Vezir, kendi meclisinde bulunan filozofların onu kötüyerek, felsefede derinlik sahibi olmadığını iddia ettiklerini aktararak, Tevhîdî'nin bu konudaki fikrini merak ettiğini söyler. Bir başka yerde Ebu Hayyân, Bağdatlıları yererek Âmirî'yi öven şu ifadelerle yer verir:

“Âmirî bu konular hakkında çok düşündüğü ve onlarla işgal ettiği için bu tür sözler etmeye kadir idi. Güzel ahlaklı idi. Ebu'l-Feth Zü'l-Kifâyeteyn'in sohbetinde bulunmak üzere 364 yılında Bağdat'a gelmiş ve Bağdat'lı arkadaşlarımızın şiddetli baskıları ve onu zora sokma yönündeki fiilleri ile karşılaşmıştır. Bağdatlıların bu tavrı onların, kendi beldelerinden olmayan faziletli bir kişiyi gördüklerinde hemen parlamaya hazır sınırlı bir tabiata sahip olmalarından kaynaklanır. Bütün bunlar nefrete sebep olarak karşılıklı istifadeyi engeller. Bu durum onların, hevalarına tâbi olmalarıyla da irtibatlıdır. Doğrusu bundan dolayı güçlü bir ilaca muhtaçtırlar. Bu hastalıktan kurtulanların sayısı da, tabiatlarının onlara galip gelmesi, kötü adetleri ve kötü huylu bir nefse sahip olmaları sebebiyle oldukça azdır. Hikmet, fiillerinden çok dillerinde gözüktür, gereklilikler hakkında konuşmaları gerekli şeyleri yapmalarından daha fazla vakitlerini alır. Bu durum her ne kadar bütün insanlar için geçerli olsa da, Bağdatlılar için daha fazla geçerlidir.”<sup>340</sup>

Ebu Hayyân'ın Âmirî hakkındaki değerlendirmeleri bu satırlarla sınırlı değildir. *Mesâlibu'l-Vezîreyn*'de filozofun vezir Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd ile ilişkisi söz konusu edilir.<sup>341</sup> *İmtâ*'da Âmirî'nin *İnkâzu'l-Beşer* adlı eseri değerlendirilir<sup>342</sup> ve küllîler hakkındaki görüşü ile cins-nev, nev-cins ilişkisi, ayın küre şeklinde oluşu, küllîlerin tecrîdi,

---

<sup>339</sup> *İmtâ*, II/84

<sup>340</sup> *Mukâbesât*, s. 210

<sup>341</sup> *Mesâlib*, s. 227, 271-273, 293

<sup>342</sup> *İmtâ*, I/22

bir ve çok hakkındaki değerlendirmeleri aktarılır.<sup>343</sup> Âmirî'nin bazı görüşlerinin günümüze ulaşması bakımından büyük bir öneme sahip olan Ebu Hayyân, *Mukâbesât* adlı eserinde Âmirî'nin *aklî dindarlık* adını verdiği eserini şerh ederken serdettiği görüşlerini aktarır. Âmirî'nin; "Mevcudatın yaratıcısına yakınlık elde etmek için tamamen salihâne bir surette beşeri fiilleri yerine getirme hususunda natık nefsin riyazetidir. Bununla birlikte (söz konusu riyazet sırasında) gayenin kendinde övülmüş bir şey olarak mevcut olması yeterli değildir, onun aynı zamanda gayeye yönelen kişi nezdinde hakikaten mütasavver olması ve bu gayenin yine kişi tarafından istenilmesi ve sevilmesi gerekir."<sup>344</sup> şeklinde tanımladığı aklî dindarlıkla ilgili görüşlerinin günümüze ulaşabilmesini sağlayan en önemli kaynak mesabesinde olan *Mukâbesât*, bunun yanısıra onun hissî ve aklî idrâk hakkındaki görüşleri de aktarılır.<sup>345</sup> *Besâir*'de ise Ebu Hayyân, Âmirî'yi 360/971 tarihinde, fakih Ebu Hâmid el-Merverrûzî'nin meclisinde bazı fıkıh meselelerini filozofların üslubuyla tartışırken gördüğünü, bir diğer seferinde 364/975 yılında yine Bağdat'ta vezir Ebu'l-Feth'in meclisinde Bağdatlı filozoflarla nefsin kuvveleri, isim ve tanım hakkında konuşurken ona rastladığını aktarır.<sup>346</sup>

İleriki satırlarda, Ebu Hayyân'ın felsefî görüşlerinin söz konusu edildiği bölümlerde daha açık bir biçimde ortaya koymaya çalışacağımız Âmirî-Ebu Hayyân ilişkisi, felsefî meseleler söz konusu olduğunda Ebu Hayyân'ı Bağdatlı filozoflardan uzaklaştırarak Âmirî üzerinden Ebu Zeyd el-Belhî'ye ve Kindî'ye taşımaktadır. Bu itibarla Âmirî-Ebu Hayyân ilişkisinin, en az İbn Miskeveyh-Ebu Hayyân ve Sicistânî-Ebu Hayyân ilişkisi kadar önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

Yukarıda isimlerini vererek kısaca tanıtmaya çalıştığımız filozoflardan büyük bir çoğunluğu İbn Adî ve Sicistânî'nin meclisinde bulunmalarının yanısıra, aynı zamanda vezir İbn Sa'dân'ın meclislerine de katılmaktaydılar. Kendisinden önceki diğer Büveyhî vezirleri gibi İbn Sa'dân da ilmî müzakere ve münazara meclisleri tertip etmiş ve dönemin önemli bütün ilim adamı ve filozoflarını bir araya getirmeyi amaçlamıştır.

---

<sup>343</sup> *İmtâ*, I/86-88

<sup>344</sup> *Mukâbesât*, s. 209

<sup>345</sup> *Mukâbesât*, s. 116-118

<sup>346</sup> *Besâir*, III/93-94; Ayrıca bu eserde Âmirî'den aktardığı bazı pasajlar için bkz. *Besâir*, IX/148-149

#### IV. HAYATININ ÜÇÜNCÜ DEVRESİ: ŞİRAZ VE SÛFİYÂNE İNZİVA

##### A. Vezir ed-Dülcî ile İrtibatı

İbn Sa'dân'ın katliyle birlikte, onun düşmanlarından kaçarak Bağdat dışına çıkan Ebu Hayyân'ın, doğduğu şehir olduğu rivayet edilen Şîrâz'a giderek Büveyhî emîri Samsamu'd-devle'nin veziri olan Ebu'l-Kasım ed-Dülcî'ye iltica ettiği bilinmektedir.<sup>347</sup> İbn Sa'dân'ın 375/985 tarihinde öldürüldüğünü bildiğimiz halde, Ebu Hayyân'ın Şîrâz'a tam olarak hangi tarihte gittiği hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte Yâkût el-Hamevî, onun, 382/992 yılında vezir ed-Dülcî'ye bir mektup yazdığı bilgisini vermekte,<sup>348</sup> bunun yanısıra *Muhâdarât* adlı eserin ed-Dülcî için telif edilmiş olduğunu söylemektedir.<sup>349</sup> Burada aktarıldığı kadarıyla Ebu Hayyân'ın ed-Dülcî ile ilişkisi ne Ebu'l-Fazl ve İbn Abbâd kadar kötü, ne de İbn Sa'dân'la olduğu kadar iyi olmuştur. Ebu Hayyân, ed-Dülcî'nin yanına bu vezirlerin yanına gittiği kadar sıklıkla gitmemiş, bununla birlikte yine de vezirin ihsanlarına mazhar olmuştur. *Mukâbesât* ve *Risâletu'l-Hayât*'ta aktarılan bazı ifadeler, *Muhâdarât*'ın yanısıra, bu eserlerin de ed-Dülcî'nin yanında, Şîrâz'da yazıldığı kanaati uyandırmaktadır.<sup>350</sup> *Mukâbesât*'taki bazı ifadeler, Ebu Hayyân'ın, daha öncekinden farklı bir çevreye ve vezire hitap ettiğini göstermektedir.<sup>351</sup> Bunun yanısıra yine bu eserdeki bazı ifadeler, *Mukâbesât*'ın Ebu Hayyân'ın kendi isteği ile değil de, vezirin yanında bulunarak hayatını geçirmek maksadıyla ve oldukça zor bir şekilde yazıldığını gösterir. Zira neredeyse her mukâbesenin sonunda Ebu Hayyân, bu eseri isteksizce yazdığını ihsas edecek ve bir tür iç sıkıntısını ortaya çıkaran ifadelere yer vermekte, eksikliğinden bahsederek bu eserin kendisini tatmin etmekten uzak olduğunu fakat yine de

<sup>347</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/14-16, 87

<sup>348</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/87

<sup>349</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/14

<sup>350</sup> Bkz. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *Risâletu'l-Hayât*, nşr. İbrahim Keylânî, *Selâs Resâil li-Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, Dimeşk 1951 içinde, s. 51-53; Marc Bergé, *Les écrits D'Abû Hayyân Al-Tawhîdî, Problemes de Chronologie*, B.E.O., Damas 1977, XXIX/62-63

<sup>351</sup> *Mukâbesât*, s. 211; Bergé, *Les écrits...*, s. 60

kabul edilmesini istediğini dillendirmektedir.<sup>352</sup> Yâkût'un aktardığı kadarıyla *Muhâdarât*'ın telifi sırasında da Ebu Hayyân benzer duygular içerisindeydi. Bu durum, bu eserleri yazdığı sırada onun, büyük bir sıkıntı içerisinde olduğunu gösterir. Zaten bir süre sonra yazdığı eserlerin tamamını yakacak ve inzivaya çekilerek sûfiyâne bir hayat tarzını seçecektir.

*Mukâbesât*'ın telifi sırasında Ebu Hayyân'ın hangi duygular içerisinde olduğunu, bu eserde, vezire yönelik şu ifadeleri açıkça göstermektedir: "...Benim gibi birisinin müstağni kalamayacağı cömertlik ve fazlıyla beni de koru. İnan ki; bu kitabı yazıyorum, fakat dünya benim için bir müsveddeden ibarettir, iyilik kapıları kapanmıştır. ... Bütün bunlar, hayat güneşi batıyor ve ömür yıldızı kayıyorken gerçekleşmiştir. Yolculuk vakti gelmiştir artık. ... Teveccüh Allah'adır, tevekkül de O'nadır."<sup>353</sup> Bu ifadeleriyle Ebu Hayyân, artık dünyadan bir şey beklemediğini ve büyük ölçüde yalnızlığa terk edildiğini hissettirme maksadı taşımaktadır. Zaten bu metinlerin ve başta *İşârâtü'l-İlâhiyye* olmak üzere bazı tasavvufi eserlerin telifinin ardından Ebu Hayyân, dünyaya dair bütün beklentilerini kaybetmiş olmanın yanısıra eserlerinin her şeyden önce insanlar için faydasızlığı fikrine kapılarak bütün telifâtını yakmış ve bunları niçin yaktığını ifade eden bir de risale kaleme almıştır.

Ebu Hayyân'ın Şîrâz'da vezir ed-Dülcî ile irtibatı hakkında bütün bildiklerimiz, Yâkût'un aktardığı bir karşılaşma hadisesi ve *Mukâbesât*'ta isim verilmeksizin ifadelendirilen lütuf ve ihsan istekleridir. Bu bakımdan Ebu Hayyân'ın Şîrâz dönemiyle ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken en önemli şey, kitaplarını yakmak suretiyle artık inzivaya çekildiği ve tasavvuf yolunu seçtiğidir.

## B. Kitaplarını Yakması

Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Udebâ*'da aktardığı bir risale, Ebu Hayyân'ın, ömrünün sonuna doğru kitaplarını yaktığını göstermektedir. Yâkût'un 400/1010 yılında telif edildiğini söylediği risale, Ebu Hayyân'a, kitaplarını niçin yaktığını soran Kadı Ebu Sehl'e verilmiş bir cevap niteliğindedir. Bu risaleyi aktarmadan önce Yâkût şu ifadelere yer verir: "İlim pazarı kesada uğradı, cömertlikleri hatırlayarak onları zikretme ortadan kalktı, gün

<sup>352</sup> Bkz. *Mukâbesât*, s. 111, 139, 204

<sup>353</sup> *Mukâbesât*, s. 211

geçtikçe insanlar dirhemlerin kulu olmaya başladılar. Böylece Ebu Hayyân, ömrünün sonuna doğru kitaplarını yaktı.”<sup>354</sup>

İslam’ın ilk çağlarında, kitaplarını yakan alimlerden ilki Ebu Hayyân değildir. Onun aktardığı kadarıyla tefsir ve dil âlimi Ebu Amr b. ’Alâ (ö. 154/770) kitaplarını toprağa gömmüştür. Sûfî Dâvûd et-Tâî ise (ö. 160/777 veya 165/781), bütün kitaplarını denize atarak şöyle demiştir: “Ne kadar da güzel bir rehberdin, kavuşmak istenilen yere kavuştuktan sonra, rehberle birlikte kalmak hatadan başka bir şey değildir.” Yusuf b. Esbât (ö. III/IX. asrın başları) ise kitaplarını, dağdaki bir mağaraya götürerek buraya koymuş ve onlardan uzak kalmayı tercih etmiştir. Bu davranışı dolayısıyla kınandığı vakit ise şöyle demiştir: “İlim başlangıçta bize yol gösterdi, sonrasında ise neredeyse yoldan çıkarıp dalalete sürükleyecekti.” Yine sûfî Ebu Süleyman ed-Dârânî de (205/820 veya 215/830) kitaplarını yakmış ve “Vallahi, sen beni yakacak olmasaydın, ben seni yakmazdım” demiştir. Bir başka sûfî Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise kitaplarını yırtarak binlerce parçaya ayırmış ve onları rüzgara savurarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Elim kırılıyorsa da tek bir harf bile yazmamış olsaydım.”<sup>355</sup>

Ebu Hayyân, bu davranışını kınayarak kendisini tenkit eden Kadı Ebu Sehl’e cevap vermek üzere kaleme aldığı risalede, neredeyse hepsi de sûfî olan bu isimlerden örnekler vererek kitap yakma hususunda yalnız olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte kitaplarını yakışının gerçek sebebi, risalede birkaç farklı gerekçeyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kadı Ebu Sehl’den gelen mektubu, “elem veren bir susuzluk” içerisinde aldığını ifade eden Ebu Hayyân, Ebu Sehl’in kendisini kınamasına şaşırıldığını belirtir ve Allah dışında her şeyin helak olacağını bildiren ayeti aktardıktan sonra, nihayetinde fena bulacak âlemde, kitapların ebedi kalmasını beklemenin doğru olmadığına vurguda bulunur. Bununla birlikte o, kitaplarını yakma kararını kolaylıkla almadığını söyler ve kitaplarını yakmasının, kendisini kınayan kişide küçük bir üzüntüye sebep olmuş olabileceğini oysa bu

---

<sup>354</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/16

<sup>355</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/22

davranışından dolayı kendisinin “avuçlarının kanlar içinde kaldığını” ifade eder.<sup>356</sup> Risaledeki ifadelerinden, kitaplarını, kendisine ilham edilen bir “irade ve niyet”le yaktığını öğreniyoruz. Buna göre o, kitaplarını yakmaya asla cüret edemediğini ve içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan çıkmak için günler ve geceler boyunca Allah’a yalvardığını nihayet gördüğü bir rüyada kendisine bu davranışının ilham edildiğini söyler.<sup>357</sup> Bu rüya sayesinde, Ebu Hayyân’ın ifadeleriyle; ölmüş ve artık üzeri küllenmeye başlamış bir düşünce yeniden dirilmiş, daha önce bir kez aklına düşen şey artık fiiliyata geçmeye hazır hale gelmiştir.

Davranışını, her ne kadar bir tür ilhama müracaat ederek açıklamaya çalışsa da, Ebu Hayyân’ın başka gerekçeleri de vardır. Bunlardan en önemlisi, onun artık dünyadan herhangi bir beklentisinin kalmamış olmasıdır. Yukarıda işaret edildiği üzere *Mukâbesât*’ta açıkça ifadelendirilen bu duygu, Yâkût’un aktardığı risalede de zikredilir. Burada Ebu Hayyân, ilim ve kitaplar kadar amelin de önemli olduğunu vurguda bulunduktan sonra, artık yazdığı eserlerin insanlar nezdinde karşılık bulacağı yönündeki bütün ümidini kaybettiğini söyler.<sup>358</sup> Bütün bunlarla birlikte en önemli gerekçesi, insanlardan uzaklaşarak büsbütün yalnızlaşması ve kendisini onlar arasında bir yabancı gibi hissetmesidir. *İşârât*’ta söz konusu edilen garip (yabancı), iki açıdan ele alınmaktaydı; toplum içerisinde yabancılaşarak yalnızlaşmış kişi ve kendi içerisindeki zıt kutuplardan birine yabancılaşan kişi. Ebu Hayyân, kitaplarını niçin yaktığını anlattığı risalede her iki şekilde de anlaşılabilir bir yalnızlaşma, yabancı haline gelme durumundan bahsetmektedir. İçinde yaşadığı topluma karşı yabancılaştığını ve onlar arasında yalnızlaştığını ifadelendiren Ebu Hayyân bu durumu şu sözleriyle anlatır: “Haklarında niçin sû-i zanda bulunuyor, bu topluluğu ayıplarla itham ediyorsun diye soracak olursan, sana vereceğim cevap şudur: haklarında zannettiğim bu şeylerin ölümünden sonra tahakkuk edeceğine delil, onlardan bu dünyada gördüklerimdir. Yirmi yıl boyunca aralarında yaşadığım bu insanların hiçbirinden bana yönelik bir merhamet çağrısı, bir koruyuculuk görmedim. Aralarında tanınıp bilindikten sonra bile, çoğu zaman, çölde yeşillik aramak, havas ve avam içerisinde merhametsiz bir biçimde aşağılanmak, dinimi ve onurumu satmak, gerçek niyeti saklama ve nifak yoluyla riyakâr davranmak ve nihayet hür bir insan

<sup>356</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/17

<sup>357</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/18

<sup>358</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/18

hakkında yazılması hoş olmayan şeylerle karşılaşmak zorunda kaldım.”<sup>359</sup> Bu ifadeler, Ebu Hayyân’ın büyük bir yalnızlık içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu yalnızlık ve içinde bulunduğu yoksunluk dolayısıyla Ebu Hayyân bir nevi isyan duygusu içerisinde kitaplarını yakarak insanlardan uzaklaşmış, inzivaya çekilerek zühd ve tasavvuf merkezli bir hayatı seçmiştir.

Onun kitaplarını yakışı sırasındaki yabancılığının ikinci bir anlamı daha olduğu ifade edilmişti. Daha çok içe dönük ve insanda bulunan iki zıt kutbun birbirine yabancılaşması olarak anlaşılabilir bu durum, Ebu Hayyân’ı, nihayetinde yokluğa karışacak şeylerden uzaklaşmaya sevk etmiştir. Bu anlamda, yukarıda isimleri zikredilen sûfîlerle aynı çerçeve içerisinde mütalaa olunması gereken Ebu Hayyân, bu bağlamda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bütün bunlardan sonra mürekkebi, varak, cild, kıraat, mukabele, tashih, karalama ve temize çekme niçin hala gözlerimde tütüyor? Selef-i salihin elde ettiği dereceleri ancak salih amel, müminin ihlası ve dünyada yapıp ettiği bütün işlere zühdün galip olmasıyla kazanmadı mı?”<sup>360</sup>

İnsanlar içerisinde yalnızlaşarak, kendi ülkesinde bir yabancı gibi yaşamaya başlayan Ebu Hayyân’ın, içinde bulunduğu yoksunluktan da şikâyetçi olarak kitaplarını yakmasının aslında büyük ölçüde sembolik bir anlamı da vardır. Onun dünya hayatını terk ederek, zühd yaşantısı seçmesini temsil ettiği kadar, kitaplarını yakması, aslında bir tür intiharı da temsil etmektedir. Özellikle hayat boyu çektiği sıkıntı ve yakasını hiç bırakmayan elem ve yoksunluk göz önünde bulundurulduğunda, *Mukâbesât*’ta, aynı sebeplerden dolayı intihar eden bir alim hakkında aktardığı şeyler daha da anlam kazanmaktadır. Ebu Hayyân, *Mukâbesât*’ta, şöyle bir hadise aktarmaktadır: “Fazilet ve ilim ehli bir zat vardı, durumu kötüleşti ve rızkı daraldı, insanlar ondan nefret etmeye başladılar. ... Bir gün evine girdi, evin tavanına bir ip uzattı ve onunla kendisini boğdu. Bu sırada kendisini kaybetmişti. Bunu öğrendiğimizde oldukça üzüldük ve hakkında konuşmaya başladık. Bazıları: “Helal olsun, tam bir erkek gibi davranmış” diyerek yorumladılar olayı ve işlediği fiili güçlü iradesi ve vakarına bağladılar. “Uzandığı her dal kopuyor, çaldığı her kapı yüzüne kapanıyordu”

<sup>359</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/21

<sup>360</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/23

dediler.”<sup>361</sup> Ebu Hayyân bu zat gibi intihara kalkışmamış, fakat benzer gerekçeler yüzünden eserlerini yakarak bir tür intihara girişmiştir. Zira yazdığı bütün eserleri yakarak, onların hepsini terk etmek bir müellif için intihar sayılsa gerektir. Bu intiharla birlikte Ebu Hayyân, kendisini halktan ayırarak onlardan uzaklaşmış ve Şîrâz’da uzlete çekilmiştir. Bu tavrını o, aynı risalede şu cümlelerle ifadelendirir: “Artık tabut ve mezar bize eşlik edinceye kadar susmak ve sabretmek zorundayız.”<sup>362</sup>

### C. Vefatı

Doğum tarihindeki belirsizliğin aksine, Ebu Hayyân’ın vefatıyla ilgili olarak, aratırmacılar arasında bir tür mutabakat mevcuttur. Buna göre çağdaş dönemdeki Ebu Hayyân araştırmacılarının birçoğu, onun 414/1023 tarihinde Şîrâz’da vefat ettiğini bildirmektedirler. Bu bilginin kendisine istinat ettiği kaynakların başında Muînu’d-dîn Ebu’l-Kasım eş-Şîrâzî’nin telif etmiş olduğu ve Şîrâz’daki mezarlardan bahsettiği eser gelir. Bu eserde Şîrâzî, Tevhîdî’nin h.414 yılında Şîrâz’da vefat ettiğini ve mezar taşının da bu şehirde bulunduğunu söyler.<sup>363</sup> Bu kaynakta aktarılan bilgiyi destekleyen en önemli bilgi, Tevhîdî’nin h.410 tarihinden sonra da hayatta olduğunu anlamamızı mümkün kılan bir rivayettir. *Lîsânu’l-Mîzân*’da aktarılan bu bilgiye göre; 410 yılında Şîrâz’a giden Ebu İshak İbrahim b. Yusuf Ali eş-Şîrâzî, Şîrâz’da ondan ders almış ve h.414 yılında Bağdat’a dönmüştür.<sup>364</sup>

Ebu Hayyân’ın h.400 tarihinden önce vefat ettiğine dair klasik tabakat eserlerinde aktarılan bilgiler ise hem *İşârât*’ın hem de *Risâle ila Kadı Ebi Sehl*’in bu tarihte yazılmış olduğunu biliyor olmamız dolayısıyla hatalıdır. Buna göre Ebu Hayyân’ın vefatının, h.400 tarihinden sonra gerçekleştiğinde şüphe yoktur. Mesele bu tarihten sonra tam olarak hangi yılda vefat ettiğidir ki, bu da Ebu’l-Kasım eş-Şîrâzî’nin aktardığı bilgiyle vuzuha kavuşmaktadır.

---

<sup>361</sup> *Mukâbesât*, s. 129

<sup>362</sup> Yâkût, *Mu’cemu’l-Udebâ*, XV/25

<sup>363</sup> Muînu’d-dîn Ebu’l-Kasım eş-Şîrâzî, *Şeddu’l-Îzâr fi Hatti’l-Evzâr an Zevâri’l-Mezâr*, nşr. Muhammed Kazvîni, Tahran 1344, s. 54

<sup>364</sup> İbn Hacer, *Lîsânu’l-Mîzân*, VII/635



## V. MESLEĞİ: VARRÂKLIK

Varrâk kelimesi; kitap istinsah eden, kâğıt ve kitap satan manalarına gelmektedir.<sup>365</sup> Ayrıca kitap ciltleyen, tashih eden ve neşreden şeklinde manaları da vardır.<sup>366</sup> Bu anlamda varrâkların kitap yazım ve yayımının başından sonuna kadar bütün süreci takip eden kişiler olduğu söylenebilir.

Ebu Hayyân et-Tevhîdî uzun süre iştigal ettiği bu mesleği “uğursuz meslek” şeklinde adlandırır<sup>367</sup> ve bu mesleğin “gözdeki ferî alıp götüreren, ömrü zayı eden” bir niteliğinin bulunduğu işaret eder. Bir keresinde Ebubekr el-Kûmsî’ye, Bağdat’taki diğer bazı müstensihler ve varrâklar gibi, teksir ettiği kitapları tahrif etmediği ve kitap istinsah eden kişilerin en iyilerinden olduğu halde bu meslekle rızkını temin edemediğini söyler. Hatta sırf bu meslekle iştigalden kurtulmak ve hayatını rahat bir biçimde, vezirlerin yanında geçirmek için, “ferahlık verecek bir umut ve sükunet bulmuş bir kalple” Rey’e gitmiştir.<sup>368</sup> Ne var ki bu yolculuk, umduğu rahatlıktan çok meşakkat getirmiştir. Çünkü gittiği yerde vezirlerle girdiği tartışmalar neticesinde yine kitap istinsahıyla görevlendirilmiş ve mesleği dolayısıyla hor görülmüştür. *Mesalibu’l-Vezireyn*’de Tevhîdî’nin aktardığı ve Yakut’un da alıntılacağı şu olay onun bu meslekle ilgili düşüncelerini açıklıkla ortaya koymaktadır. Müellifimiz, Rey’de vezir Sahib b. Abbâd’la aralarında geçen bir konuşmadan bahseder. Yukarıdaki satırlarda da değinilen bu konuşmada vezir, Ebu Hayyân’a, bu künyeyi ona kimin verdiğini sorar. Ne var ki Ebu Hayyân’ın verdiği cevaplar kinayelidir ve vezir bundan hiç de hoşnut kalmaz. Konuşmanın neticesinde Sahib b. Abbâd yanında bulunanlara, Tevhîdî’ye, istinsah etmesi için otuz ciltlik bir kitap getirmelerini söyleyerek onu eski mesleğiyle görevlendirir. Bununla birlikte Ebu Hayyân yeniden varrâklığa dönmeyi hazmedememiş ve yanında bulunanlara, Bağdat’tan Rey’e bu uğursuz meslekten

<sup>365</sup> Sem’anî, *el-Ensab*, V/584-587

<sup>366</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Dervîş el-Cüveydî, Beyrut 2003, s:392

<sup>367</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/27

<sup>368</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/13

kurtulmak için geldiğini fakat burada yeniden aynı şeyle uğraşmak zorunda kaldığını anlatmıştır.<sup>369</sup>

Tevhîdî hiç de hoşlanmadığı bu meslek yüzünden bazı hakaretlere de uğramıştır. Yine Sahib b. Abbâd'la aralarında geçen bir olayı şöyle anlatır: “Bir gün, Sâhib'in verdiği metinleri istinsah etmekle meşguldüm. Bu sırada o içeri girdi ve ben ayağa kalkınca şöyle dedi: “Otur! Varrâklar bizim önümüzde kalkacak en aşağılık kimselerdir.”<sup>370</sup>

Her ne kadar Ebu Hayyân bu mesleğe karşı nefret derecesinde bir hoşnutsuzluk duysa da, IV/X. yy. Bağdat'ında, alimlerin birçoğu bu meslekle geçimlerini kazanmaktaydılar.<sup>371</sup> Kaldı ki *Mukâbesât* ve *İmtâ*'da kendisi de varrâklar çarşısından bahsetmekte ve buradaki ilmî müzakere ve canlılığın seviyesini bize, oldukça canlı bir biçimde aktarmaktadır. Bununla birlikte, aşağıda değinileceği üzere, henüz medreselerin teşekkül etmemiş olduğu bu dönemde eğitim mekanlarından biri de varrâklar çarşısı idi ve bu çarşı başka birçok alim için olduğu kadar Tevhîdî için de vazgeçilmez bir öneme sahipti. Çünkü Tevhîdî'nin aklî ilimlerde hocalığını yapmış olan bütün filozoflar yani Sicistânî ve Yahya b. Adî çevresi bu çarşıdaydı ve neredeyse tamamı varrâklıkla iştigal etmekteydi. Hem Tevhîdî'nin hem de ona hocalık yapmış filozofların mesleği olan varrâklık ve âlimlerin bir araya gelip buluştuğu bir mekan olarak varrâklar çarşısını kısaca tasvir edersek belki de dönemin kültürel çehresini daha iyi görmüş olacak, Tevhîdî'yi şehirden şehire seyahat etmek zorunda bırakan bu mesleği biraz daha yakından tanıma imkânı elde edeceğiz.

IV/X. asır Bağdat'ında sosyal hayatın merkezinde üç temel çarşı yer alıyordu; bunlardan birincisi, 'sûku'l-bezzâzîn" (kumaşçılar çarşısı), ikincisi 'sûk'ul-attârîn' (attarlar

<sup>369</sup> *Mesâlib*, s. 325; Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/13, 26-27; Tevhîdî'nin varrâklığı için ayrıca bkz: Mücahid Tefvîk el-Cündî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî: el-Hattâtu'l-Bâhir ve'l-Varrâku'l-Mâhir*, Kahire 2000

<sup>370</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/26

<sup>371</sup> İbnu'n-Nedîm bir gün, dönemin varrâklık yapan önemli filozoflarından biri olan Yahya b. Adî'yi, oldukça fazla metin istinsah ettiğinden dolayı muhtemelen sağlığına zarar verebileceği kaygısıyla uyarır. Buna karşılık Yahya, İbnu'n-Nedîm'e, istinsah ettiği metinlerin çokluğuna şaşırmasın gerektiğini, bu mesleğin ancak sabırla yürütülebileceğini söyler ve ekler: “Taberi tefsirinden iki nüsha istinsah edip mülûku'l-etrâf'a gönderdim. Sayılamayacak kadar çok kelâmcı eseri istinsah ettim. Bir günde neredeyse yüz varak istinsah ederim” Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 324

çarşısı), üçüncüsü ise ‘sûku’l-varrâkîn’ (kitapçılar çarşısı) idi.<sup>372</sup> Alimler ve ilim talebelerinin en fazla rağbet ettikleri çarşıların başında doğal olarak kitapçılar çarşısı geliyordu. Bu çarşılardan Bağdat’ta iki tane bulunuyordu; bunlardan biri Bağdat’ın batı, diğeri doğu yakasında idi ve batıdakine ‘Kerh çarşısı’ doğudakine ise ‘Bâbu’t-tâk’ adı veriliyordu. Ebu Hayyân’ın *Mukâbesât* ve *İmta*’da bahsettiği kitap çarşısı ise Bâbu’t-tâk adı verilen ve Bağdat’ın doğu yakasında yer alan varrâklar çarşısıdır.<sup>373</sup> Bahis konusu çarşı, Rabaz-ı Vaddah’ta (Vaddah mahallesinde) Tâk el-Harrânî yanındaydı. Ya’kûbî burada 100 kadar kitapçı dükkânı bulunduğunu söyler.<sup>374</sup>

Bu çarşılarda müstakil dükkanlar bulunmakta ve kitap satışı, ciltçilik, yayıncılık v.s gibi görevler icra edilmekteydi. Bu çarşılara hem Bağdat’tan ve Bağdat’ın o sıralar siyasi ve kültürel bir merkez olmasından dolayı hem de Bağdat dışından oldukça nadir kitaplar gelmekte ve alimler bu kitapları görmek ve incelemek için olduğu kadar birbirleriyle görüşmek için de bu mekanları tercih etmekteydiler.<sup>375</sup> Zaten yukarıda zikredildiği üzere sahafların büyük bir kısmı, aynı zamanda alimler olduklarından dolayı bu alimler bir bakıma diğer ilim adamlarını da kendilerine çekmekte ve böylece bilimsel tartışma ve müzakereler için resmi olmayan fakat kültürel hareketliliğin can damarlarını oluşturan mekanlar yaratılmaktaydı.<sup>376</sup> Bununla birlikte bahis konusu mekanlar sadece alimlerin ve ilim talebelerinin değil aynı zamanda halkın da gözdesi durumundaydı. Bunu gösteren en güzel örnek Cahız’ın Ebu Ubeyde’den naklettiği şu cümlelerdir: “ *Mühelleb vasiyetinde şöyle dedi: Ey oğulcuğum sana, zırh satıcıları ve kitapçılar dışında çarşılarda dolaşmamanı tavsiye ediyorum* “<sup>377</sup>

---

<sup>372</sup> Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, s. 19

<sup>373</sup> *Mukâbesât*, s: 84, 104, 81

<sup>374</sup> Ya’kûbî, *Kitabu’l-Buldan*, Beyrut 2002, s. 35

<sup>375</sup> İbnu’n-Nedim, *el-Fihrist*, s: 34,37, 62, 268, 195

<sup>376</sup> Bayard Dodge, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington 1962, s: 14

<sup>377</sup> Cahız, *Kitabu’l-Hayevân*, nşr. Abdusselam Harun, Byrut trs., I/52

## VI. ZINDIKLIK İTHAMI VE VEZİR MÜHELLEBÎ İLE İRTİBATI MESELESİ

Klasik dönem tabakat müellifleri tarafından Ebu Hayyân'a yöneltilen zındıklık ithamını, kaynak ve dayanakları itibariyle, yine aynı müellifler tarafından öngörülen Ebu Hayyân-Mühellebî irtibatıyla birlikte düşünmek durumundayız. Bu doğrultuda ifade edeceğimiz şeyler her şeyden önce, hem zındıklık ithamına hem de Ebu Hayyân ve vezir Mühellebî irtibatına yönelik bir tereddüdü izhar edecektir. Zira bu irtibatın mevcudiyetini doğrulayabilecek yegane kaynak, Ebu Hayyân'ın zındıklığı çerçevesinde işlenen, vezirin Tevhîdî'yi Bağdat'tan uzaklaştırdığı şeklindeki rivayettir. Bu rivayetin; kaynağı, içeriği ve bağlamı itibariyle şüpheli olması ise bizi, Mühellebî-Tevhîdî irtibatına dair bilgilerimizi yeniden gözden geçirmeye sevk edeceği kadar, zındıklık ithamıyla ilgili görüşleri bir daha değerlendirme durumunda bırakacaktır.

Tabakât müelliflerinden Ebu Hayyân'ı zındıklıkla itham eden ilk isim İbnu'l-Cevzî'dir (ö. 510/1116). Ebu'l-Vefâ b. Akîl'den (ö. 513/1118) aktardığı bir rivayette, İslâm'ın üç zındığı bulunduğunu, bunların Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî, İbnu'r-Râvendî<sup>378</sup> ve Ebu Hayyân et-Tevhîdî olduğunu söyler. Rivayetin kaynağı olan İbn Akîl'e göre Me'arrî zındıklığını izhar etmiş, fakat Müslümanlığını gizlediğini söylemiştir. İbnu'r-Râvendî ve Ebu Hayyân ise Müslümanlıklarını izhar etmişler, zındıklıklarını gizlemişlerdir.<sup>379</sup> İbnu'l-Cevzî'nin "İslâm'ın üç zındığı" rivayetini, ona izafe ettikleri "en şerli zındık olarak Ebu Hayyân" sözüyle geliştiren Safedî (ö. 696/1296) ve Suyûtî (ö. 911/1505)<sup>380</sup> bunun yanısıra bir de, İbn Hacer'le (ö. 852/1449) birlikte,<sup>381</sup> Zehebî'nin (ö. 748/1374) aynı istikamette aktardığı İbn Fâris (ö. 391-395/1000-1004) rivayetine<sup>382</sup> de yer verirler. Söz konusu

<sup>378</sup> İbnu'r-Râvendî'nin zındıklığı için bkz. Abdurrahman Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 67-155; İslam düşüncesinde genel olarak ilhad tarihi ve İbnu'r-Râvendî için bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 11-40

<sup>379</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX/397-398

<sup>380</sup> Bu müellifler İbnu'l-Cevzî'nin *Muntazam*'da ayrıca şöyle bir ifade kullandığını kaydederler: "İslâm'ın zındıkları üçtür: İbnu'r-Râvendî, Tevhîdî ve Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî. Bunlardan İslam için en tehlikelisi Tevhîdî'dir. Zira diğer ikisi zındıklıklarını izhar etmişken, Tevhîdî gizlemiştir." Bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXII/39; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, s. 349

<sup>381</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII/633

<sup>382</sup> Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, IV/518

rivayetin, Zehebî ve diğer müelliflerin yer vermediği önemli bir bölümünü aktaran *Tabâkatu's-Şâfiyye* müellifi Sübkî (727/1327), Zehebî'nin İbn Fâris'e nisbet edilen *el-Ferîde ve'l-Harîde* adlı eserinden aktardığını söylediği rivayeti şu şekilde sunmaktadır:

“Ebu Hayyân yalancı idi. Dinî bakımdan olduğu kadar insanları karalama, onlara açıkça iftira etmekten kaçınma yönünden de oldukça zayıf bir kimse idi. Şeriata mugayir şeyler yaparak onu ihlal etmek, *ta'til*'i ( :sıfatların Allah'tan nefyi) savunmak gibi (zararları) oldukça büyük işlere girişti. Efendimiz Kâfi'l-Küfât Sâhib (b. Abbâd) işlediği kusurlara ve gizlediği zararlı itikada vâkıf olunca, onu öldürtmek istedi. Bunun üzerine kaçtı ve Sâhib'in düşmanlarına sığındı. Gerçek dışı sözleri ve iftiralarıyla onlar arasında nifak çıkardı. Daha sonra gizlediği kötü niyet, zararlı akîde, açığa çıkarmadığı mühlidlik, Müslümanlar arasında fesat çıkarma isteği, sahâbenin alimlerine ve selef-i sâlihîne izafe ettiği hoş olmayan ve küçük düşürücü şeylerin farkına vardılar. Bunun üzerine vezir el-Mühellebî onu öldürtmek istedi. O ise ondan gizlenmek üzere kaçtı ve bu gizlilik içerisinde geçirdiği günlerde öldü. Allah (bizi) ondan kurtardı. Kendisinden bize, sövgü ve rezillikten başka bir şey kalmamıştır.”<sup>383</sup>

Bu rivayeti tahlil etmeye geçmeden önce, *İbn Fâris* ismine ve *el-Ferîde ve'l-Harîde* olarak adlandırılan esere biraz daha yakından bakmalıyız. Söz konusu rivayeti ilk aktaran kişi Zehebî olup, rivayetin kaynağını, *Mîzânu'l-İ'tidâl*'de *İbnu'r-Rummânî*<sup>384</sup>, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'da *İbn Bâbî*<sup>385</sup> olarak gösterir. Eser olarak da *Kitâbu'l-Ferîde*'ye atıfta bulunur. Daha sonra Safedî, aynı rivayeti *İbn Fâris*'e nisbet ederek *Kitâbu'l-Ferîde* ismine bir de *el-Harîde* kelimesini ekleyerek *Kitâbu'l-Harîde ve'l-Ferîde* ismine gönderir bizi.<sup>386</sup> Sübkî de Safedî'yi takip ederek İbn Fâris ve *Kitâbu'l-Ferîde ve'l-Harîde* isimlerini zikreder. İbnu'l-Cevzî'nin zındıklık ithamından üç, Zehebî'nin İbn Bâbî/İbn Rummânî rivayetinden iki asır sonra bir başka muhaddis, İbn Hacer, kovulma sebebine “felsefe ile işigali”ni de ekleyerek rivayeti, *İbn Bâbî/İbn Mâlî* ve *Kitâbu'l-Ferîde*'ye nisbet eder.<sup>387</sup>

<sup>383</sup> Sübkî, *Tabâkatu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, V/287

<sup>384</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, IV/518

<sup>385</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII/119

<sup>386</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXII/39

<sup>387</sup> İbn Hacer, *Lîsânu'l-Mîzân*, VII/633; Eserin nâşiri el-Maraşlı, *İbn Bâbî* ifadesinin metnin yazmasında *İbn Mâlî* olarak geçtiğini ifade eder. Bkz. *Lîsânu'l-Mîzân*, VII/633, dn.1

Bizi tereddüde sevk etmesi gereken ilk şey, rivayetin kaynağı olarak gösterilen isimlerdeki bu karışıklıktır. Tabakat kitaplarımızda İbn Bâbî, İbn Mâlî ve İbnü'r-Rummânî isimleriyle ilgili herhangi bir işaret bulunmuyor. Sübkî'nin aktardığı metinden çıkartabildiğimiz kadarıyla Sâhib b. Abbâd döneminde yaşamış olması gereken ismin İbn Fâris olması muhtemel. Zira söz konusu metinde “Efendimiz Kâfi'l-Küfât Sâhib (b. Abbâd) işlediği kusurlara ve gizlediği zararlı itikada vâkıf olunca, onu öldürtmek istedi.” ifadesi yer alıyor. Bu da gösteriyor ki rivayetin kaynağı ile Sâhib b. Abbâd arasında önemli bir yakınlık söz konusu.<sup>388</sup> Ne var ki İbn Fâris ismini tespit edebilsen dahi, ona nispet edilen *el-Hârîde ve'l-Ferîde* isimli herhangi bir metne rastlayamıyoruz. Bırakın İbn Fâris'e nispet edilen bir kitap ismini, bir bütün olarak klasik literatürde böyle bir eser görülüyor. Bununla birlikte Zehebî, Safedî, Sübkî ve İbn Hacer'in ittifakla aynı rivayeti zikretmeleri, en azından rivayetin kendisine yönelik bir tahlile girişmemizi zorunlu kılıyor.

Aktardığımız rivayetle ilgili olarak dikkatimizi çeken ilk şey, Sâhib b. Abbâd ve el-Mühellebî isimlerinin birlikte zikredilerek aynı dönemde yaşamış olduklarının söylenmesi. Rivayete göre Sâhib, Ebu Hayyân'ı öldürmek ister, fakat Ebu Hayyân onun elinden kurtularak düşmanlarına sığınır. Düşmanlarının kimler olduğunu birkaç satır sonra, Ebu Hayyân'da gördüğü eksiklik ve kötülükler dolayısıyla onu öldürtmek isteyen el-Mühellebî ismi geçince öğreniyoruz. Son olarak rivayet, el-Mühellebî'den de kaçan Tevhîdî'nin, gizlendiği yerde öldüğünü ifade ediyor.

Doğrusunu söylemek gerekirse rivayet, baştan sona yanlışlıklarla doludur. Bu yanlışlıkları şöyle sıralayabiliriz; a) Ebu Hayyân'ın Sâhib Abbâd'dan el-Mühellebî'nin<sup>389</sup> yanına kaçması mümkün değildir. Zira Sâhib'in yanında bulunduğu sırada el-Mühellebî çoktan vefat etmişti. Bildiğimiz kadarıyla Ebu Hayyân Rey'e, Sâhib'in yanına h.367 tarihinde gitmiş h.370'de ise oradan ayrılmıştır. El-Mühellebî'nin vefat tarihi ise h.352'dir.

---

<sup>388</sup> Büveyhî veziri Ebu'l-Feth İbnü'l-Amîd'in hocalığını yapan İbn Fâris, aynı zamanda vezir Sâhib b. Abbâd için telif etmiş olduğu ve bu nedenle de *es-Sâhibî* olarak isimlendirdiği bir eserin sahibidir. Bu eserde İbn Fâris'in matematik ve fizik bilimlere karşı açıkça, olumsuz bir tavır geliştirdiğini görmekteyiz. Bkz. Kraemer, *Philosophy in The Renaissance of Islam*, s. 261; Eser için bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî: fî Fıkhî'l-Lüga ve Süneni'l-Arab fi Kelâmihâ*, nşr. Mustafa Şüveynî, Beyrut 1963, 385s.

<sup>389</sup> El-Mühellebî ile ilgili olarak bkz: İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Umem*, VI/239; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 126; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, VI/392

Buna göre Ebu Hayyân'ın Sâhib b. Abbâd'dan kaçarak el-Mühellebî'ye sığınmış olduğu bilgisi yanlıştır. b) Sâhib b. Abbâd'ın düşmanları olarak nitelediği kimseler el-Mühellebî ve çevresindekiler olmasa gerekir. Zira bu, hem tarihsel olarak mümkün değildir hem de elimizde böyle bir düşmanlığa ilişkin herhangi bir rivayet bulunmuyor. c) Rivayette İbn Abbâd'ın Ebu Hayyân'ı öldürtmek istediği ifade ediliyor. Şu kadar var ki, neredeyse başından geçen her şeyi anlatmaya meyilli olan Ebu Hayyân'ın, İbn Abbâd'ı yermek üzere böyle bir hadiseyi anlatmadan geçmesi mümkün değildir. Özellikle *Mesâlibu'l-Vezîreyn*'de böyle bir hadiseden bahsedildiğini bilmiyoruz. d) Son olarak rivayetin kendisine nisbet edildiği isim olan İbn Fâris, 391/1000 ile 395/1004 tarihleri arasında vefat etmiştir. Ebu Hayyân'ın vefat tarihi ise, ileride ele alacağımız üzere, 414/1023'tür. Buna binaen İbn Fâris'in Ebu Hayyân'ın ne zaman, nerede ve ne şekilde öldüğünü bilebilmesi mümkün değildir. Oysa İbn Fâris'e nispet edilen rivayet, Ebu Hayyân'ın ölümüne ilişkin böyle bir bilgiyi içeriyor. İbn Fâris'le birlikte düşünüldüğünde, rivayetin bu itibarla, hiçbir doğruluk değeri taşımadığını söylemek durumundayız.

Rivayetle ilgili söylenmesi gereken şey şu ki; bu rivayet, hem râvî hem metin ve hem de doğruluk açısından en hafif tabirle “meşkuk”tur. Buna göre hem Ebu Hayyân'a yönelik zındıklık ithamı hem de Mühellebî-Ebu Hayyân irtibatına ilişkin söylenen şeyler yine en hafif tabirle meşkuk bir mevkiye düşmektedir.

Peki söz konusu irtibatla ilgili, şüphe izhar etmemizin sebepleri arasında bu rivayetten başka bir dayanak yok mu? Bahis konusu rivayetten ayrı olarak evvela Ebu Hayyân'ın el-Mühellebî hakkındaki fikirlerini merak etmeliyiz. Ebu Hayyân gibi neredeyse bütün bir Irak ve Fars coğrafyasından isimler hakkında değerlendirmede bulunan, herkese ve her yere ulaşan diliyle iştihar etmiş bir şahsın, hele kendisini Bağdat'tan kovan biri için söyleyecek hiçbir şeyinin bulunmaması gerçekten de hayreti mûcib olsa gerek. Ebu Hayyân'ın el-Mühellebî ile ilgili sarf ettiği olumsuz bir değerlendirme neredeyse yok gibidir. Aksine yer yer onu öven rivayetlere yer vermekten kaçınmaz. Örneğin *İmtâ*'da onun Arap dilinin inceliklerine vâkıf ve bu dili en iyi kullanan kişilerden biri olduğu

şeklindeki bir rivayete yer verir.<sup>390</sup> Bu durum da gösteriyor ki Ebu Hayyân ile el-Mühellebî arasında söz konusu türden bir irtibat vâki olmamıştır.

Son olarak, yukarıdaki satırlarda Ebu Hayyân'ın doğum tarihiyle ilgili olarak aktarılanların, onun el-Mühellebî ile irtibatına da açıklık getireceğini söylemiştik. Özetle hatırlayacak olursak, Ebu Hayyân'ın h.310 tarihinde doğmuş olduğunu ifadelendiren metinlerin taşıdığı problemlere işaret etmiş ve h.330-340 tarihleri arasında doğmuş olabileceğini söylemiştik. El-Mühellebî'nin Büveyhî emîri Muizzu'd-devle tarafından h.339 yılında vezir olarak tayin edildiğini göz önünde bulundurursak, vezaretinin son yıllarında dahi olsa (ö. 352/963), Ebu Hayyân'ın bu tarihlerde çocuk veya genç yaşta olduğu görülecektir. Böyle bir durumda el-Mühellebî'nin sarayında yer bulması ve Bağdat'tan kovulmasına sebep olacak şeylere girişmesinin mümkün olmadığı açıktır.

Neticede, söz konusu ettiğimiz delillerden yola çıkarak Ebu Hayyân-el-Mühellebî ilişkisiyle ilgili olarak söylenenlerin şüpheden ârî olmadığını ifade etmek durumundayız. Bu durumda el-Mühellebî'nin Ebu Hayyân'ı Bağdat'tan hangi sebeple kovmuş olduğu şeklinde bir tartışmaya girmenin doğru olmayacağı da açıktır. Dolayısıyla konuyla ilgili olarak el-Mühellebî'nin Şîliği, Ebu Hayyân'ın Sünnîliği, sûfiliği, kendisine nispet edilen *Şer'î Haccın İfâsı Zorlaştığında Aklî Hacc* adlı risale, zındıklığı ve felsefe ile işigali gibi birçok sebebi de bir tarafa bırakmak zorundayız.

Zındıklık ithamına dönecek olursak, rivayetin şüpheli oluşu bir tarafa; tabakat müelliflerini ve İbn Akîl'i böyle bir rivayeti ifadelendirmeye götüren şey Ebu Hayyân'ın farklı dönemlerde serdettiği muhtelif görüşler olmalıdır. Ebu Hayyân sadece *Hevâmil*'de görüldüğü şekliyle değerlendirilmeye kalkışılırsa, filozof İbn Miskeveyh'in bile hayretler içerisinde okuduğu ifadeleri karşısında ehl-i hadîsten İbn Akîl, İbnü'l-Cevzî, Zehebî ve İbn Hacer'in zındıklık ithamına hak verilebilir. Fakat Ebu Hayyân'ın görüşleri *Hevâmil*'de dillendirilen şüphe ve tereddütlerden ibaret değildir. *Hevâmil*'in olduğu kadar aynı zamanda o, kelamcılara yönelik tenkitlerinin had safhaya çıktığı *Besâir*'in ve teslimiyet içerisinde bir sûfî olarak görüldüğü *İşârât*'in da müellifidir. Bu bakımdan ona yönelik zındıklık ithamına kaynaklık eden rivayetlerin bütün yönleriyle doğruluk değerleri bir

---

<sup>390</sup> *İmtâ*, III/212-213



tarafa, bu rivayetleri aktaranların her şeyden önce Ebu Hayyân'ı tek yönlü ve belirli bir zaman dilimi içerisinde değerlendirdiği söylenebilir. Zındıklık ithamına da, işte bu tek yönlü ve belirli bir zaman dilimini dikkate alan rivayetler sebep olmuştur. Oysa Ebu Hayyân, tek bir eseriyle değerlendirilmesi mümkün olmayan; sürekli arayış içerisindeki bir kişiliktir. Bunu, tezimizin ilerleyen sayfalarında daha açık bir biçimde görme imkânı elde edeceğiz. Şimdilik şunu ifade edelim ki, hakkında, bu özelliği ihmal edilerek yapılan bütün

## VII. FELSEFÎ GÖRÜŞLERİNİN ZEMİNİ OLARAK AHLÂKÎ VE ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin felsefî görüşlerinin zemini olarak düşünülmesi gereken felsefî kişiliği, onun ahlâki ve entelektüel kişiliği ile yani bir bütün olarak şahsiyeti ile çok yakından irtibatlıdır. Bu şahsiyet çift yönlü olarak, bir yandan kendisiyle diğer yandan kendisi dışındaki şeylerle ilişki kurmak suretiyle teşekkül eder. Kendisi dışındaki şeylerle ilişkinin imkân vasatı olarak kendi kendisiyle ilişki kurma süreci, onda, “kendini bilme”<sup>391</sup> kavramıyla ifadelendirilir. Öyle ki Ebu Hayyân, insanın kendisiyle ilişkisini, insan olma sorunu açısından merkezî bir problem olarak düşünmüş ve şu ifadeyi kullanmıştır: “İnsan için müşkilat arz eden en önemli mesele yine insandır.”<sup>392</sup> Bu ifadelerin, insanı; insan olmanın kendisi için bir mesele olduğu varlık şeklinde tanımladığı göz önünde bulundurulursa, insan olarak var olmanın “kendini bilme” sayesinde mümkün olduğuna dikkat çekildiği görülür.

Ebu Hayyân'ın hem kendini hem de kendisi dışındaki şeyleri bilerek onların şuuruna varma gayretinin onu taşıdığı yer *zıtlıklardır*. Fizik ve metafizik, nefis ve beden, dünya ve ahiret, günah ve sevap, kanaat ve bitmeyen bir arzu vb. zıtlıklar Ebu Hayyân'ı neredeyse bir isyana sürüklemiştir. Bu zıtlıkların onu isyana sürüklemesinin sebebi, zıtlıkların bir yönünden uzaklaşarak yüceltiğini zannettiği her seferinde, kendisini aniden öbür zıttı buluyor olmasıdır. Bu durum, kendi içinde kendisine yabancı olan bir tarafın

---

<sup>391</sup> *İşârât*, s. 376

<sup>392</sup> *Hevâmil*, s. 180

mevcudiyetini sezmesine yol açmıştır. Ona asıl acı veren şey; nefret ettiği, bir daha dönmek üzere uzaklaşmak istediği, bir parçası olarak kalmaktan mutsuzluk duyduğu yöne içten içe, aşk derecesinde bir bağlılık duymasındır.<sup>393</sup> Bu yönden kaçarak mutluluğa ermek istemekte, fakat ona karşı duyduğu şehvetli arzu kendisini buraya doğru çekmektedir. Ne var ki hem reddettiği hem de istediği bu yön, yani kısaca fiziksel bütün arzu ve istekler, elini onlara uzattığı her seferinde buharlaşıp yok olmaktadır. Reddettiği halde arzu duyduğu, fakat yine de elde edemediği bu şeyler, içindeki tiksintiyi arttırmakta fakat yine de bu tiksinti, onun, dünyayı reddeden zahitlerden sayılmasını mümkün kılmamaktadır. Bu durumu Ebu Hayyân şu cümlelerle anlatır: “Halime gelince, nereden bakarsam bakayım tek kelime ile kötü. Çünkü dünya, kendisine dalanlardan olmam için bana bir şey vermedi; ahiret ise, beni sâlihlerden kılacak kadar kişiliğime galip değildi.”<sup>394</sup>

Onun içinde bulunduğu durum, hem kanaatkâr bir sûfi hem de tamahkâr bir fakir olması gerçeğiyle birlikte düşünülmelidir. Kendisine kalsa kanaatkâr bir sûfi olacak ve dünyadan el etek çekecektir. Fakat mücerred bir nefsin yanısıra, aynı zamanda bir de bedene sahip olması ve ayrıca ikisinin birarada bulunmayacağına dair kesin inancı, onu, içinden çıkılmaz bir paradoksa sürüklemektedir. Ona göre, dünya, müminin zindanıdır. Fakat insanlar orayı, kendilerine keyif verecek bir yer; cennet haline getirmek istemektedirler.<sup>395</sup> Buna gerekçe olarak da, öncekilere nispet ettikleri şöyle bir söz aktarırlar: “Sizin en hayırlınız, ahiret için dünyayı veya dünya için ahireti terk eden kişi değildir. Hayırlı olanınız, hem ondan hem de ondan istifade edendir.” Onların bu bağlamda aktardıkları bir diğer söz de şudur: “Yarın ölecekmiş gibi ahirete, hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalış.” Dünya ve ahiretten herhangi birini, diğeri adına hariçte bırakma tavrından uzak bu yaklaşımı tenkit eden Ebu Hayyân, Hz. İsa’dan naklettiği şu sözü benimsediğini ifade eder: “Dünya ve ahiret Doğu ve Batı gibidir. Sizden biriniz, birinden uzaklaşınca diğere yakınlaşır; diğere yakınlaşınca da öbüründen uzaklaşır.” Ebu Hayyân, insanın

---

<sup>393</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Hevâmil ve’ş-Şevâmil*, nşr. Ahmed Emin, es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1951, s. 24-25, 247 (Bundan sonra *Hevâmil* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

<sup>394</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İşârâtü’l-İlâhiyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt 1981, s. 61 (Bundan sonra *İşârât* şeklinde atıfta bulunulacaktır.)

<sup>395</sup> *İşârât*, s. 316

hacim itibariyle küçük, kudret ve irade bakımından da zayıf olması itibariyle hem ahireti hem de dünyayı aynı anda talep edemeyeceğini düşünür. Ona göre insan, bir bütün olarak bedensel hazları elde etme yönündeki arzusu ile Rabbi nezdinde bir makam elde etmek için farzları eda etmek, vazifelerini yerine getirmek, emrettiği ve yasakladığı şeylerin sınırlarında sebat göstermek gibi şeyleri bir araya getiremez. Yaptıklarından utandığı vakit de, bazen bu dünyaya bazen de öbür dünyaya çalışıyoruz der. “İşte bu kişi, ne buradan ne oradan bir şey elde edebilecek olan, iki arada bir derede kalmış kimsedir.” Böyle bir kimseyi Ebu Hayyân, hünsalaşarak cinsel kimliğini kaybetmiş insanlara benzeter, bu insanlar ne erkek ne kadın; ne de anne ve baba olabilirler.<sup>396</sup>

Dünyaya yönelik bu mesafeli tavrına ve giyim kuşam itibariyle sûfilere olan bütün özentisine<sup>397</sup> rağmen o, aynı zamanda rahat yüzü görmemiş, fakr u zaruret içerisinde kıvranan bir fakir olarak karşımıza çıkmaktadır. Rahat bir hayat için nedim, edip ve filozoflardan oluşan vezir meclislerinde bulunmak üzere şehirden şehire seyahat eden ve elde edemediği birkaç dirhem uğruna keskin eleştiri oklarını insanlara yönelten bu tamahkâr fakir, hayatının büyük bir kısmı boyunca tam anlamıyla metafizik bir gerilim yaşamıştır. Büyük bir hayret içerisinde o, cirmi itibariyle bu kadar küçük, yetersiz ve aciz olan bir varlığın nasıl olup da ihsas ve idrak'te yani hissî ve aklî hazda bir dengeyi yakalayabileceğini merak ettiğini söyler. Onun şahsiyeti, bir tür harp meydanında, ulvî olanla süflî olanın çatışması içerisinde teşekkül etmiştir. Elini uzattığı her seferinde buharlaşıp giden dünya nimetleri karşısında isyan eden Ebu Hayyân, bu nimetlere el uzatmanın, aslında aşağılıkça bir davranış olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte bu inanç onu, fâni şeyler dünyasında elde edebileceği birkaç şeye uzanmaktan yine de alıkoyamamıştır. O kapıdan bu kapıya gidip gelen, iki arada bir derede kalmış bu kişilik,<sup>398</sup> büyük bir iç sıkıntısı çekmekte fakat bütün çabalarına rağmen sakin ve gönül rahatlığına kavuşamamaktadır. Kanaatkâr bir sûfinin filozofça şahsiyetine sahip bu tamahkâr fakir, arzu ettiği hiçbir şeyin aslında hakiki matlup olmadığını ve bütünüyle süflî bir hususiyete

---

<sup>396</sup> *İmtâ*, I/15-16

<sup>397</sup> *İmtâ*, I/6

<sup>398</sup> *İmtâ*, I/16

sahip olduğunu bilmektedir. Ne var ki *zıtlıklar* arasında kaldığı bu harp meydanında, aldığı her nefeste soluduğu sıkıntı ve elem,<sup>399</sup> Tevhîdî'yi bütünüyle sarmış ve iradesinin alt üst olmasına sebep olmuştur. İradesini kaybetmenin ağırlığı dolayısıyla o, tarifi imkânsız bir isyana sürüklenir: “Ne zamana kadar” der: “ne zamana kadar şu ölümcül zehri içeceğiz. Hem de bize şifa bahşedecek umuduyla.”<sup>400</sup>

Ebu Hayyân, içinde bulunduğu bu çelişkili durumu, yani şifa bahşedecek umuduyla içtiği ölümcül zehrin verdiği acıyı şu ifadelerle anlatır:

“Dışım ve içim birbirine ne kadar da benziyor! Bunlardan ilki o denli kire ve pislige bulanmış ki, bana yaklaşmak isteyen hiç kimse yok. Diğerinin ise gurur ve kibrinden geçilmiyor, doğru yola ulaştıracak hiçbir tarafı kalmamış. Hakikat gözüyle bakıldığında gizli ve aşıkâr neyim varsa menfur ve iğrenç görünüyor. Zira doğruluk alametleri benden o kadar uzaklaşmış ve ben, gizli ve açık olarak saflık ve duruluk zirvelerinden öyle aşağılara düşmüşüm ki... Hareketlerim ve sükunum beni kuşatan iki afet... Ne hareketlerimde kurtuluşa, bir sahil-i selamete varmanın tatlılığı var ve ne de sükunum sürekli şikayetlerden âri ve uzak. Dikkat ve hayret içerisinde bulunduğum zamanların da, uykuda bulunduğum anların da birbirinden ayrılığı sadece alelade bir isim farklılığından ibaret. Her ikisi de iradesiz bir biçimde, vehmî olarak hep bir arada. İzdırabım ve kararım... İzdırab beni rehin almış durumda ve ben artık özgür değilim, kararım nasıl kalabilir ki? Zannedersen ben artık kendimi ızdıraba bağladım, zira ne hürriyete yönelik bir istek ve ne de kaçıp kurtulmaya ilişkin bir beklenti kaldı bende. Yakın ve şüpheden bana kalan ise, umutsuzluk, acı ve kederin son kertesi. Yakîni böyle olanın şüphesi nasıl olur?...”<sup>401</sup>

İçinde bulunduğu bu sıkıntı verici halin, insan olmanın beraberinde getirdiği, *zıtlıklar* içerisinde kalmış olma durumundan kaynaklandığının farkında olan Ebu Hayyân, sonraki eserlerinde kendi durumunu daha ayrıntılı bir biçimde tahlil eder. Bu tahlil *garip/yabancı* kavramı içerisinde şekillenir.

Yukarıdaki satırlarda ifade etmeye çalıştığımız durum Ebu Hayyân'ın, kendisine döndüğünde karşı karşıya kaldığı bir yabancılığa işaret etmekteydi. Yani o, kendini bilme çabası içerisinde, aslında iki kutuplu bir varlık olduğunun farkına varmış ve bu kutuplardan

---

<sup>399</sup> *İşârât*, s. 116

<sup>400</sup> *İşârât*, s. 63

<sup>401</sup> *İşârât*, s. 61-62

birinin diğereine yabancı olduğunu hissetmiştir. Bu iki yabancı kutbun hiçbir zaman bir araya gelemeyeceği şeklindeki kanaati ise, ahlak, bilgi ve nefis görüşünün kendisine doğru evrildiği alanı belirlemiştir. Bu yabancılığı söz konusu ederken o, şair ve ediplerin yabancından (garip) kastettikleri ile kendisini kastettiği şey arasında fark bulunduğuna dikkat çeker. Ona göre yabancı başka bir şehirde, tanımadığı insanlar ve mekanlar arasında yabancı kalmış kimseye denmez. Yabancı, kendi şehrinde, birlikte yaşadığı insanlara yabancılaşmış kişidir.<sup>402</sup> *İşârât*'ta ifadelendirilen bu yabancı tanımı, Ebu Hayyân'ın Mekke'de karşılaştığı sufi İbnu'l-Cellâ'nın yaptığı yabancı tarifiyle yakından irtibatlıdır. Burada Ebu Hayyân Hz. Peygamber'den şu hadis-i şerifi aktarır: "İslam garip olarak başladı, garip olarak dönecektir. Ümmetinden garip olanlara müjdeler olsun!"<sup>403</sup> Aktardığı bu hadisin ardından sufi İbnu'l-Cellâ'nın bu konu hakkındaki yorumuna yer veren Ebu Hayyân, onun; hadiste işaret edilen garibin, selamet buluncaya kadar şehirden şehire kaçan, bir bölgeden diğereine hicret eden, fakat buna rağmen, doğuyu ve batıyı kuşatan ateşten kurtulamayan kişi olduğunu söylediğini ifade eder. İbnu'l-Cellâ, harsa ve nesle kadar ulaşan bu ateşin, akıl sahiplerini hayrete düşürerek onların ciğerleri paralayan bir şey haline geleceğini söyler.<sup>404</sup> Tıpkı bu garip gibi, şehirden şehire hicret eden, sükun bulmak amacıyla sonunda kendi yalnızlığına çekilen Ebu Hayyân, artık insanlar içinde yapayalnız kaldığını ve ne konuşacak bir muhatap ne de kendisinde sükun bulabileceği bir dostunun bulunduğunu ifade eder. Dostlar ve dostluk hakkında kaleme aldığı *es-Sadâkatu ve's-Sadîk* adlı eserinde, bu metni, dünyada kimsesi kalmamış bir yabancının çığlığı olarak değerlendiren Ebu Hayyân, zamandan şikayet ederek, gerçek dostluğun kalmadığını ve artık vefanın da ortadan kalktığından bahseder. Ardından bu eseri, nefsinde tutuşan ateş, esef, hasret, keder ve sıkıntı dolayısıyla telif ettiğine dikkat çeker.<sup>405</sup> Bu eseri okuyan birisinin kalbinin sıkışacağını ve okuduğu eseri hemen bir tarafa atmak isteyeceğini

---

<sup>402</sup> *İşârât*, s. 115

<sup>403</sup> *İmtâ*, II/78

<sup>404</sup> *İmtâ*, II/79

<sup>405</sup> *Sadâka*, s. 33-34

kaydeden Ebu Hayyân, devamla, hayatının fesada uğradığını ifade eder ve bunu şöyle gerekçelendirir:

“Kendisine yakınlık duyduklarımı, dostlarımı, birlikte yürüdüğüm kimseleri ve bana şefkat gösterebilecek olanları kaybettim. Yemin olsun ki, camide namaz kıldığım bazı vakitlerde, yanımda bulunanlar arasında bir bakkal, sâkî, pamuk çırpıcısı veyahut kasaptan başka kimseye rastlamıyorum. Yanıma oturanlar ya çirkin görüntüsü ile beni hayrete düşüren veyahut kötü kokusundan dolayı başımı dolandıran kimselerden başkası değil. Yalnızlıkla ünsiyet peyda ederek, bunu benimsemek, sükutu itiyad edinmek, hayrete meyletmek, sürekli olarak eziyete maruz kalmak, görülen şeylerden dolayı umutsuzluğa düşmek, değişmesi gereken şeyleri beklemek suretiyle ahvalim, sözlerim, düşüncelerim ve yaratılışım tamamen garip bir hal aldı. Ömür güneşi artık batmak üzeredir; hayat, suyu çekilmiş bir kuyuya dönüşmüştür, yaşam ve geçim yıldızı sönükleşmekte, oyalanıp vakit geçirdiğimiz yerde ise gölgemiz giderek kaybolmaktadır.”<sup>406</sup>

Ebu Hayyân’ın bu ifadeleri, yaşadığı topluma ve insanlara artık bütünüyle yabancılaştığını ve kendisini büyük bir yalnızlık içinde hissettiğini gösterir. Onun başlangıç döneminde, büyük ölçüde siyasi ve toplumsal sebeplerle açıklanabilecek yalnızlığı, hayatının sonuna doğru metafiziksel bir boyut kazanmıştır. Doğrudan dünyaya karşı duyulan bu yabancılığı o, *İşârât*’ta şöyle dile getirir: “Dünyada sükun bulmaya çalışma. Zira o, yabancılık ve yabanlığın ta kendisidir. Kalpler orada sükun bulamazlar, yaban kalırlar.”<sup>407</sup> Uzakta olanların en uzağı ve yakınken bile uzak olan kimse olarak tanımlanacağını söylediği garip ile hayatını sorumsuzca ve ‘garibe’ yabancı gelecek bir mutluluk içerisinde geçiren avam arasında<sup>408</sup> önemli bir ayrım noktası gören Ebu Hayyân, bu ayrım dolayısıyla şu ifadeyi kullanır: “İşte o, insanlar arasında yabancı gibidir. Onlarda ne olduğunu bilir, fakat onlar onda ne olduğunu bilmezler.”<sup>409</sup> Bu yalnızlık ve yabancılık hissi içerisinde o, hayatının son dönemlerine doğru kitaplarını da yakmıştır.

---

<sup>406</sup> *Sadâka*, s. 34

<sup>407</sup> *İşârât*, s. 155

<sup>408</sup> *İmtâ*, I/205, 225; Burada Ebu Hayyân, onların akıllarının olmadığını fakat akla benzer bir şeye sahip olduklarını söyler. Bkz. s. 205; Ayrıca bkz. *İşârât*, s. 312

<sup>409</sup> *İşârât*, s. 289

Onun, asrından şikayeti,<sup>410</sup> toplum içerisinde yalnızlığı, avamdan nefreti gibi etkenler içerisinde şekillenen toplum içerisindeki yabancılığının yanısıra, yukarıda da değindiğimiz üzere bir de kendi içinde duyduğu bir yabancılık hissi mevcuttur. Yani o, İbnu'l-Cellâ'nın garip/yabancı tanımını bir adım ileriye taşıyarak, yabancının sadece toplum içerisinde yabancı kalan kişi olmadığını, gerçek yabancının; emredildiği halde emreden, nehyedildiği halde nehyeden, soru soran ve soru sorulan, hayret eden ve hayret edilen kişi olduğunu söyler. Kendi nefsindeki bu bölünmüşlük Ebu Hayyân'ı, kendisinde birbirine yabancı iki kutbun bulunduğu fikrine götürmüştür. O, Allah tarafından bazı fiilleri işlemekten nehyedilen kişidir, fakat aynı zamanda bu nehyi nehyetmeye çalışan bir tarafı vardır; iyi fiilleri işleme yönünde kendisine emrolunan kişidir, fakat aynı zamanda bu fiillerin aksi istikametinde emirler veren bir tarafı vardır. İyi ve kötü, kendi nefsinde birbirine yabancıdır. Aralarında, uzlaştırılması imkansız bir ayrılık vardır ve bu ayrılık Tevhîdî'nin şahsiyetini parçalayarak bir tür şizofreni durumu yaratır. Ebu Hayyân, bu bölünmüşlüğün sebebini “iman emaneti” olarak görmekte ve onun niteliklerini açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, bu emanet insan henüz yaratılmamışken Allah'ın ona sunduğu davettir.<sup>411</sup> İnsan, kendisine verilen bu emaneti takrir ettiği ve Allah'ın rububiyeti için O'na ubudiyeti kabul ettiği halde, 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 unutma.

Bu çerçevede Ebu Hayyân, Allah'ın insanı yaratarak, ona kendi kendisini tanıttığını, isim verdiğini, onun gözlerini açtığını yani “insan” olarak varlığa getirdiğini ifade eder. “Bununla birlikte” der: “önüne şehvetler çıkarıldı, sen onları aldın; lezzet ve hazların tamamını tükettin, bütün günahları irtikap ettin, yaptığın işlerin önünü ve arkasını hiç düşünmedin.”<sup>412</sup> Ona göre gerçek mutluluk, kendi tabiatının beraberinde getirdiği reziletlerden uzaklaşarak “iman emanetinin” sorumluluğu içerisinde yaşamaktır. İman emaneti ile insan tabiatı arasındaki çelişki, insan olmanın beraberinde getirdiği bir şeydir ve

---

<sup>410</sup> *İmtâ*, I/16-18, II/194-196

<sup>411</sup> *İşârât*, s. 118

<sup>412</sup> *İşârât*, s. 119

bu dünyada imtihan oluşumuzun sırrı da zaten ancak bu zıtlıklarda açığa çıkar. Bu anlamda, yabancıyı (garibi) diğer insanlardan ayıran şey, tabiat ve tıynetinin etkilerinden bütünüyle uzaklaşmak, ilk tabiatına yani kendi mahiyetine dönmektir. Onun, kendine mahsus birinci ve ilk tabiata yani onu insan yapan mahiyete dönmesi gerekir. İşte bu garip hem insanlar arasında yabancıdır, hem de kendi nefsindeki zıt kutba yani ilk tabiatının karşısındaki ikinci tabiatına yabancıdır. Peki bu tıynet var olmaya devam ettiği müddetçe mutlu olamayacak mıdır? Vedad el-Kâdî'nin sorduğu şekliyle bu garipler, ne zaman “müjdelenen” garipler haline gelecektirler?<sup>413</sup> İşte bu soru ve Ebu Hayyân'ın bu soru içerisindeki metafizik gerilim bağlamında teşekkül eden ahlâkî ve entelektüel şahsiyeti onun ahlak, bilgi ve nefis görüşünün şekillenmesinde önemli ölçüde belirleyici olmuştur.

Ona göre hastalık bir kez dünyaya gelmiş ve *oluşa* katılmış olmaktır, rahat ve sıhhat ise ancak kaybedilmiş bir *oluşta* yani *oluşun* yokluğundan, ölümden başka bir yerde değildir.<sup>414</sup> İlâhi inayete mazhar olunmadığı müddetçe, bu *oluştan* ve sürekli olarak değişen, bozulan şeyler dünyasından kurtulmak mümkün değildir. Yapılması gereken şey, insanlardan ve nefsânî arzulardan uzaklaşmak suretiyle Allah'a yakınlaşmaktır.<sup>415</sup>

## VIII. ESERLERİ

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin bir kısmı günümüze gelmiş, bir kısmı da günümüze gelmediği halde biyografi eserlerinde zikredilmesi dolayısıyla haberdar olduğumuz yirmiyi aşkın eseri vardır. Bu eserler, biri tarihsel yazım sırası açısından diğeri de mevzuu bakımından olmak üzere iki farklı açıdan tasnif edilebilir. Eserlerini, konu bakımından, Marc Bergé'yi takip ederek<sup>416</sup> biz de şöyle tasnif edebiliriz;

1. Dînî-Felsefî Temayül Taşıyan Edeb Eserleri
2. Tasavvufî Eserler
3. Tartışma ve Tenkit Mahiyetli Eserler

<sup>413</sup> Vedâd el-Kâdî, *el-Garîb fi İşârâti't-Tevhîdî*, Mélanges, Câmiatu'l-Kıddîs Yûsuf, Beyrut 1984, L/II, s. 139

<sup>414</sup> *İşârât*, s. 383

<sup>415</sup> *İşârât*, s. 312

<sup>416</sup> Marc Bergé, “Le Corpus Tawhidien, Essai D'Inventaire et de Classement”, *Annales Islamogiques*, Caire 1977, XIII/43-72



4. Fıkhî Eserler
5. Edebiyat Tarihi Eserleri
6. Yazı Sanatıyla İlgili Eserler
7. Konusu Bilinmeyen Eserler

Eserleri önce mevzuuna göre yaptığımız tasnif içerisinde ele alarak ardından, kronolojik tasnifi aktarmaya çalışacağız. Eserleri mevzuuna göre sıralarken; varsa telif sebebini, genel olarak içeriğini, üslubunu ele almaya çalışacak neşir tarihlerini ve neşirlerini zikredeceğiz.

## A. KONULARINA GÖRE ESERLERİ

### I. Dînî-felsefî temayül Taşıyan Edeb Eserleri

#### 1. Besâiru'l-Kudemâ ve Zehâiru'l-Hukemâ

350-375/961-985 tarihleri arasında telif edilmiş olup,<sup>417</sup> Ebu Hayyân bu eseri niçin telif ettiğini anlatırken kitap için; “Kulağın işittiği, kalbin muhafaza ettiği ve kitaplarda yazılı şeylerin tamamı için ömür boyunca bir hatırlatma”<sup>418</sup> ifadesini kullanmakta, eserin; “ömrün semeresi, günlerin özü, tecrübelerin emaneti” olduğunu söylemektedir.<sup>419</sup> Oldukça uzun bir süre içerisinde kaleme aldığını ifade ettiği<sup>420</sup> eserinin her ne kadar birbirinden farklı çok çeşitli rivayet ve görüşleri bir araya getirmiş olsa da okuyucu için edeb, ilim ve hikmet kaynağı<sup>421</sup> olacağını söyleyen Ebu Hayyân, bu eseri yazmakla hiçbir şey yapmamış olduğunu ifade edenlere karşı çıkararak, bu tip eleştirilerin sadece hasetçilerden gelebileceğini ifade eder.<sup>422</sup>

Eserin mukaddimesinde kaynaklarını sıralayan Ebu Hayyân'ın, kendi duyduklarının yanısıra çok geniş bir literatürden istifadeyle *Besâir*'i yazdığını görüyoruz.

---

<sup>417</sup> *Besâir*'in girişinde Ebu Hayyân, bu eseri h.350 tarihinde telif etmeye başladığını ifade etmektedir. Bkz. *Besâir*, I/2; Eser'de kendisine rastladığımız en geç tarih ise h.375'tir. Bkz. *Besâir*, V/97, VIII/200

<sup>418</sup> *Besâir*, V/26

<sup>419</sup> *Besâir*, II/41

<sup>420</sup> *Besâir*, I/3

<sup>421</sup> *Besâir*, VI/6-7

<sup>422</sup> *Besâir*, IV/9

Bu kaynaklar arasında, başta Câhız olmak üzere, Müberred, İbn Kuteybe, Ebu Hanife ed-Dîneverî, Sûlî, İbn Abdûs, Kudâme b. Cafer gibi isimlerin eserleri vardır.<sup>423</sup>

Tam anlamıyla bir ‘edeb’ eseri olarak nitelendirilebilecek olan *Besâir*, mizahı ciddiyetin, ciddiyeti mizahın takip etmesi olarak tanımlanabilecek (mezcû’l-hezli ve’l-cidd) üslûbu itibariyle Câhız’ın eserleriyle karşılaştırılabileceği gibi, muhteva ve kısmen de gaye itibariyle Müberred’in *el-Kâmil*’i ve buna benzer eserlerle birlikte düşünülmelidir. Zira o da Müberred gibi, bazen dil tahlillerine yer vermekte ve bilinmeyen kelimelerle ilgili uzun uzun açıklamalar yapmaktadır. Bununla birlikte *Besâir*, dil tahlillerini başlıca gaye olarak gütmeksizin birbirinden farklı yüzlerce isimden binlerce rivayette bulunur. Bu özelliği dolayısıyla h.IV. asır ve öncesinde yaşamış âlimler ve onların görüşleriyle ilgili çok önemli bir kaynak mesabesinde dir.

Büyük ölçüde Ebu Hayyân’ın ilk döneminde, yani daha çok *ulemâ* ile ilişki içerisinde olduğu dönemde telif edilmiş olması itibariyle eser, her ne kadar kadim Yunan filozoflarından aktarmalar içerse de, kaynaklar ve aktarmalar itibariyle edeb-beyân geleneği ve dînî ilimlerle birlikte düşünülmelidir. Bu bakımdan eser boyunca Ebu Hayyân’ın en önemli sözlü kaynakları hocaları fakîh Ebu Hâmid el-Merverrûzî ile dilci Ebu Saîd es-Sîrâfî’dir. Öyle ki *Şerhu Nehci’l-Belâga* müellifi İbnu Ebi Hadîd el-Medâînî, Ebu Hayyân’ın, neredeyse söylediği her sözü Ebu Hâmid’e atfederek aktardığını söyler.<sup>424</sup> Bu özelliği dolayısıyla *Besâir*, özellikle kelimeler eleştirileri ve Ebu Hayyân’ın çeşitli kelimeler meseleleri hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak en önemli kaynaklarımız arasındadır.

Eser, ilk olarak Ahmed Emin ve Seyyid Ahmed Sakr tarafından 1953 yılında Kahire’de tab olunmuş, daha sonra Muhyiddîn Abdurrâzık 1954’te Bağdat’ta eseri yeniden neşretmiştir. Her iki neşirde de eser tek cilt olarak basılmıştır. İbrâhîm Keylânî’nin 1964’teki Dimeşk neşri ise dört ciltten müteşekkil olup, ilk neşirlere kıyasla oldukça vasıflıdır. Son olarak Vedâd el-Kâdî aynı eseri, 1988 yılında Beyrut’ta on cilt halinde yeniden neşir ve tahkik etmiş, dokuzuncu cildin ikinci yarısını eser hakkında tetkiklere, son cildini ise oldukça geniş bir fihriste ayırmıştır.

---

<sup>423</sup> *Besâir*, I/3-5

<sup>424</sup> İbn Ebi Hadîd el-Medâînî, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, X/286

## 2. el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil

Hangi tarih aralığında telif edildiği hakkında araştırmacılar arasında ihtilaf bulunan eserin telif tarihi hakkında bildiğimiz tek şey, Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular ve bunlara filozof tarafından verilen cevaplardan oluşan eserin, Ebu Hayyân'ın Rey'de bulunduğu dönemde teşekkül etmiş olmasıdır. Bununla birlikte burada üzerinde durulması gereken şey, bu soruların Ebu Hayyân'ın Rey'e hangi seyahati sırasında sorulduğudur. Bilindiği üzere Ebu Hayyân; Rey'e, biri Büveyhî veziri Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'in diğeri ise yine bir başka Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın yanına olmak üzere iki seyahat gerçekleştirmiştir. Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'in oğlu Ebu'l-Feth İbnu'l-Amîd ile ise Bağdat'ta görüşmüştür. Her ne kadar bazı çağdaş araştırmacılar *el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil*'in, Ebu Hayyân'ın Ebu'l-Feth'le irtibatını müteakip yıllarda yani h.366 tarihinden sonra telif edildiğini ifade etseler de,<sup>425</sup> eserin nâşirleri gibi<sup>426</sup> biz de *Hevâmil*'in daha erken bir tarihte kaleme alındığını düşünüyoruz. Zira *Hevâmil*'de sorulan sorular, bizi, henüz felsefî kavrayış içerisinde düşünmeyen bir zihinle karşılaştırır. Bu durumda, soruların İbn Miskeveyh'e, Ebu Hayyân'ın hac seyahati dönüşü yani h.354-5 tarihindeki ilk seyahati sırasında Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'le irtibatı zarfında h.355-358 tarihleri arasında Rey'de sorulduğunu ifade etmeliyiz. Bu dönemde Ebu Hayyân, *Besâir*'de de görüldüğü gibi büyük ölçüde dînî ilimlerin şekillendirdiği bir düşünce dünyasında teneffüs etmektedir.

*Hevâmil*, yukarıda da ifade edildiği üzere felsefî, edebî, içtimâî, lügavî ve ahlâkî konularda Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular ve bunların cevaplarından ibarettir. Eserden anlaşıldığı kadarıyla Tevhîdî, sormak istediği bütün soruların tamamını bir seferde İbn Miskeveyh'e vermiş, İbn Miskeveyh de bazen sorular üzerinde tasarruflarda da bulunarak bunları cevaplamıştır.

Ebu Hayyân'ın bu eserdeki üslubu büyük ölçüde edebîdir. Meseleleri ortaya koyuş tarzı, sorduğu soruların muhtevası, tenkitleri, şüpheleri ve ilgi duyduğu konular daha çok bir edîb duyarlılığı içerisinde anlam kazanır. Bu bakımdan İbn Miskeveyh bazen bu

---

<sup>425</sup> Marc Bergé, "Les Ecrits D'Abû Hayyân Al-Tawhîdî, Problèmes de Chronologie", *B.E.O.*, Damas 1977, XXIX/58

<sup>426</sup> Bkz. *Hevâmil*, neşredeninin mukaddimesi, s. VIII

sorulara anlam vermekte zorlanır<sup>427</sup> ve bazılarını atlar,<sup>428</sup> diğer bazılarını sert bir biçimde eleştirir,<sup>429</sup> sorulardaki tertipsizlikten yakınıır<sup>430</sup> ve nihayet bazen de açıkça sorunun anlamsız olduğunu söyleyerek cevap vermeyeceğini<sup>431</sup> ifade eder. Ebu Hayyân ve İbn Miskeveyh arasındaki bu anlaşmazlık büyük ölçüde, iki isim arasındaki üslûp ve tavır farklılığından kaynaklanır. Örneğin Ebu Hayyân'ın, milletlerin erdemleri hakkında sorduğu bir soruya verdiği cevapta İbn Miskeveyh, soru soranın mantıkçıların yolundan gitmek suretiyle meseleleri tahkik etmeyi seçmemesi bakımından, daha çok hitabet mesleğine meylettiğini, oysa kendisinin bir mantıkçı ve filozof gibi cevap verdiğini vurgulama ihtiyacı hisseder.<sup>432</sup>

Bu tavır farklılığının kendisini çok açık bir biçimde hissettirdiği sorular, aynı zamanda Ebu Hayyân'ın felsefi-entelektüel serüvenini takip edebilmemizi mümkün kılmak gibi bir özelliğe sahiptir. Zira birçok mesele hakkında, bu dönemde, kesinleşmiş herhangi bir hükme sahip olmayan Ebu Hayyân, sorduğu sorularla; varlık, bilgi, ahlak, insan ve Tanrı hakkında hangi sorulara veya şüphelere sahip olduğunu ele verir. Bu bakımdan *Hevâmil* söz konusu olduğunda, varlığa dair sahip olduğu açıklayıcı çerçeveden oldukça memnun görünen ve bundan dolayı yeni şüpheleri ve soruları kaygı ve hayret verici bulan İbn Miskeveyh'in<sup>433</sup> aksine Ebu Hayyân'ın düşünce dünyası sürekli olarak yeni sorular ve kaygılar içerisinde şekillenir. Sorular ve kaygılar içerisinde şekillenen bu zihin, *Hevâmil*'den sonraki eserlerinde bir cevap ve kesinlik arayışındadır. İşte bu arayışın izini sürmemiz *Hevâmil* sayesinde mümkün olur.

---

<sup>427</sup> *Hevâmil*, s. 339

<sup>428</sup> *Hevâmil*, s. 26

<sup>429</sup> *Hevâmil*, s. 26, 56, 122, 339

<sup>430</sup> *Hevâmil*, s. 88-89

<sup>431</sup> *Hevâmil*, s. 122

<sup>432</sup> *Hevâmil*, s. 208

<sup>433</sup> Ebu Hayyân'ın yüzlerce farklı konuyla ilgili olarak sorduğu her soruya, sahip olduğu felsefi formasyonun dışına çıkmamaya hususi bir özen göstererek karşılık vermeye çalışan İbn Miskeveyh'in cevapları, IV/X. asır İslam Dünyası'nda bir filozofun hemen her şeyi kendisiyle açıkladığı, açıklamaya çalıştığı bilgi ve varlık anlayışını yansıtır. Felsefi kavrayışın en tikel problemlere bile nüfuz ederek açıklama öngören bu yönü hususi olarak incelenmeye değerdir.

*el-Hevâmil ve'ş-Şevâmil*, 1951 yılında Kahire'de Ahmed Emin ve es-Seyyid Ahmed Sakr tarafından neşredilmiştir.

### 3. **Risâle fi'l-Ulûm**<sup>434</sup>

Eser Ebu Hayyân'ın Rey'e ikinci seyahatinde telif edilmiş olup, Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın çevresinde bulunan ve felsefî ilimlerin tahsilini hor gören kişilere karşı kaleme alınmıştır. Bu bakımdan eserin telifinin h.367-370 yılları arasında denk geldiğini söyleyebiliriz.

Bu eserde Ebu Hayyân, Yâkût el-Hamevî'nin "filozofların edîbi" nitelemesini haklı çıkaracak şekilde, felsefî ilimlerin dînî ilimlere dahli bulunmadığını ve dinle felsefenin uzlaşmadığını söyleyenlere karşı, hangi türde olursa olsun bilgiyi reddetmenin cehaleti seçmek olduğunu ifade ederek, bir bütün olarak bilgi sahasını teşkil eden bilimleri tasvir etmiştir. Tasnif değil de tasvir kelimesini kullanmamız bilinçli bir tercih olup, Ebu Hayyân'ın Fârâbî'de olduğu gibi bir tür bilimler tasnifi metni kaleme almak amacıyla olmadığına işaret etme gayesi gütmektedir. Zaten kendisi de bu hususu vurgulayarak, amacının genel olarak bazı ilimleri tanıtmak olduğunu söyler ve sadece bu konuya hasredilmiş daha ayrıntılı eserler okumak isteyenlere Ebu Zeyd el-Belhî ve Kindî'ye ait olduğunu sandığımız bazı eserleri tavsiye eder.

Risale, ilk olarak İstanbul'da A. Fâris Şidyâk tarafından *Risâle fi's-Sadâka ve's-Sadîk*'in sonunda *Risâletu's-Sâniye fi'l-Ulûm* başlığıyla 1883 yılında neşredilmiştir. Aynı neşir daha sona Kahire'de, 1905 yılında yeniden tab olunmuştur. İbrâhim Keylânî ise, sonraki tarihlerde eseri, Ebu Hayyân'ın farklı risalelerini neşrettiği bir mecmua içerisinde Dimeşk'te neşretmiştir.

### 4. **es-Sadâkatu ve's-Sadîk**

Dostlar ve dostluk hakkında olan eser, *Eudemos'a Etik*'ten başlayarak *Tehzîbu'l-Ahlâk*'a kadar telif edilmiş ahlak felsefesi metinlerindeki dostluk bölümleriyle karşılaştırıldığında felsefî olmaktan çok edebî bir metin görünümündedir. Ebu Hayyân niçin böyle bir eser telif ettiğini anlatırken, İhvân-ı Safâ'dan Zeyd b. Rifâa'ya dostlar ve dostluk

<sup>434</sup> Klasik tabakat eserlerinden hiçbiri bu risaleden bahsetmez. Risalenin mevcut tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesinde Esad Efendi bölümünde 3542 numarada kayıtlı mecmuanın 43b-45a varakları arasında bulunmaktadır.

hakkında bazı şeyler söylediğini, onun da bunları h.371 tarihinde henüz vezaret görevini üstlenmemişken İbn Sa'dân'a iletildiğini ifade eder. Kendisine ulaşan bu sözler üzerine İbn Sa'dân, Ebu Hayyân'dan konu hakkında bir eser telif etmesini ister. Bunun ardından Ebu Hayyân *Sadâka*'yı kaleme alır. Müsvedde halinde olan eser, h.400 tarihinde tebyiz edilmiştir.<sup>435</sup>

*Sadâka*'nın bir metin olarak ortaya çıkışının hikâyesi böyledir. Bununla birlikte Ebu Hayyân böyle bir eser telif etmesinin başka gerekçeleri de bulunduğunu ifade eder. Bu gerekçelerden biri, dostluk hakkındaki söylediklerini ispat etmek ve kendi sözlerinin yanısıra fazilet ve hikmet sahibi bazı kimselerin dostluk hakkındaki sözlerine de yer verecek bir metin kaleme almak şeklinde ortaya konulur.<sup>436</sup> Ebu Hayyân'ın başka bir gerekçesi de, neredeyse hiçbir dostunun kalmadığı bir dönemde kalbinde tutuşan ateş, esef ve hasrettir. Yani dostluk hakkında bir metin yazmasına sebep olan şeylerden biri de, kendi dostlarından uzak oluşudur.<sup>437</sup>

Eser ilk olarak Cevâib matbaasında Ahmed Fâris Şidyâk tarafından *Risâletân li'l-Allâmeti's-Şehîr Ebî Hayyân et-Tevhîdî: er-Risâletu'l-Ûlâ fi's-Sadâka ve's-Sadîk* adı altında bir cilt halinde İstanbul'da 1883 tarihinde neşredilmiştir.<sup>438</sup> İstanbul neşrinin bir tekrarı 1905 yılında Kahire'de gerçekleştirilmiştir. İbrahim Keylânî, *Risâletu's-Sadâka ve's-Sadîk* adıyla 1964 yılında Dimeşk'te yeni bir edisyonla eseri bir daha neşretmiştir.

## 5. el-İmtâ ve'l-Muânese

Eser, Büveyhî veziri İbn Sa'dân ile yapılan ve kırk gece süren sohbetlerden teşekkül etmiştir. Bu gecelerden her birinde vezir, başta felsefe olmak üzere dil, ahlak, tarih, siyaset, kişiler, yemekler, hayvanlar, mizah veya doğrudan o günkü toplumla ilgili bir soru ortaya atmakta ve sayfalar boyunca sürecek müzakereler bu minvalde yürümektedir. Ebu Hayyân, konuşulan meselelerle ilgili olarak irticalen bilgiler sunmakta ve tartışma gece

---

<sup>435</sup> *Sadâka*, s. 35

<sup>436</sup> *Sadâka*, s. 29

<sup>437</sup> *Sadâka*, s. 34s

<sup>438</sup> Bu baskıdaki diğer risale, yukarıda da ifade edildiği gibi, *Risâle fi'l-Ulûm*'dur.

boyunca muhtelif alanlara intikal ederek, nihayetinde bir hadis veya kelam-ı kibar ile bitmektedir. Başka eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de Tevhîdî'nin en önemli kaynağı Ebu Süleyman es-Sicistânî'dir. Bununla birlikte dil bahisleri söz konusu olduğunda Tevhîdî'nin bir başka hocası olan Ebu Saîd es-Sîrâfî önem kazanmaktadır. Ayrıca Yahyâ b. Adî, Rummânî, Merverrûzî gibi alimler de farklı sahalarda doğrudan veya dolaylı olarak kaynak vazifesi ifa etmekte ve Ebu Hayyân'ın kendilerinden çoğu zaman şifâhi nakillerde bulunduğu kimseler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Eserin telifini mümkün kılan şey, vezir Sâhib b. Abbâd'ın yanına gittiği Rey'den h.370 tarihinde Bağdat'a dönen Ebu Hayyân'ın Ebu'l-Vefâ el-Büzcânî sayesinde İbn Sa'dân'la tanışmasıdır. Ebu'l-Vefâ sayesinde vezirle tanışan Ebu Hayyân, vezirle geceler boyu yaptığı konuşmalardan Ebu'l-Vefâ'yı haberdar etmeyince, Ebu'l-Vefâ, biraz da kırgınlıkla, konuşulanlardan haberdar edilmesini ister. Bu isteğe binaen Ebu Hayyân, *İmtâ*'yı üç cüz halinde ona gönderir. Bu da açıkça göstermektedir ki eserin teşekkül etmesinin asıl sebebi Ebu'l-Vefâ'nın isteğidir.<sup>439</sup>

Ebu Hayyân'ın felsefe meclislerine h.361 yılında dahil olduğu düşünülürse, *İmtâ*'nın Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî ile yapılmış felsefe derslerinin etkisi altında olduğu görülecektir. Bu itibarla *İmtâ*, Ebu Hayyân'ın ikinci dönemini yani meseleleri felsefî bir kavrayış içerisinde ele alma alışkanlığı kazandığı dönemi yansıtır. Hem kaynakları hem de ele alınan meseleler de bunu göstermektedir. Ebu Hayyân'ın ahlak, nefis, bilgi görüşlerinin yanısıra kelam eleştirileri ve tekâfü-i edille tenkidi gibi kendine mahsus yaklaşımlarını bu eserde açıkça görmeye başlarız. Bu itibarla *İmtâ*, Ebu Hayyân'ın entellektüel serüveni açısından oldukça önemli bir yerde durur.

Ebu Hayyân'ın kendi görüşleri açısından olduğu kadar, metinde aktarılan görüşler ve hadiseler açısından da *İmtâ* bazen yegâne kaynak vazifesi görebilmektedir. Örneğin İhvân-ı Safâ'nın kimlerden teşekkül ettiği ve din-felsefe ilişkisi hakkındaki tavırlarıyla ilgili ne önemli kaynağımız *İmtâ*'dır. Bunun yanısıra vezir İbnu'l-Furât'ın meclisinde Ebu Saîd es-Sîrâfî ve Bişr b. Metta arasında cereyan eden Yunan mantığı-Arap dili merkezli tartışma da birincil kaynaktan aktarılan bilgilerle sadece *İmtâ*'da korunabilmiştir. Bütün

---

<sup>439</sup> Bkz. *İmtâ*, I/6-7

bunların yanısıra *el-İmtâ* hem Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin ve vezir İbn Sa'dân'ın meclisinde bir araya gelen Bağdat felsefe çevresiyle ilgili hem de dönemin sosyo-kültürel hayatıyla ilgili olarak oldukça önemli bir kaynak mesabesinde dir.

Eser, Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn tarafından ilk cildi 1939, ikinci cildi 1942, üçüncü cildi ise 1944 yılında olmak üzere Kahire'de neşredilmiştir. Daha sonra her üçü birlikte 1953 yılında yeniden yayımlanmıştır. Bu neşir 1957 yılında ayrıca Beyrut'ta da tab olunmuştur. 1953 yılında ise M. Kürd Ali *el-İmtâ*'nın ilk cildinin geniş bir indeksle Kahire'de neşretmiştir.<sup>440</sup>

İbnu'l-Kıfî *Târihu'l-Hukemâ*'da *İmtâ*'nın, ilimle iştiğal edenler için gerçekten faydalı bir eser olduğunu vurgular. Bununla birlikte ona göre Ebu Hayyân, eserine bir sûfi olarak başlamış, ortasında muhaddis oluvermiş, sonunda ise yoksulluk içerisindeki bir dilenciye dönmüştür.<sup>441</sup>

## 6. el-Mukâbesât

Eser Yahyâ b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî çevresinde toplanan filozof ve alimler grubunun müstakil başlıklar halinde tartıştıkları felsefî mevzuların, Ebu Hayyân'ın kendi üslûp ve ibareleri içerisinde aktarılmasıyla teşekkül etmiştir. Ebu Hayyân, bu eseri telifteki maksadının nefsi îkaza, akli tecrîde ve ahlâkı ıslâh etmeye yardımcı olmak olduğunu ifade eder.<sup>442</sup> Bir başka yerde ise, filozoflardan bu kadar fazla şey rivayet etmesinin sebebini, özet olarak, şöyle açıklar: “Bütün bu rivayetleri aktarmamın sebebi, rivayetleri kendisinden aktardığım şahıslara duyduğum aşk ve Allah'ın beni onlarla karşılaştırmasına hamdetme isteğimidir.”<sup>443</sup>

Eserde, birçok felsefî mesele hakkında başta Ebu Süleyman es-Sicistânî olmak üzere dönemin filozoflarının görüşleri aktarılır. Bu aktarmalar büyük ölçüde, Ebu

---

<sup>440</sup> Ayrıca *el-İmtâ*'nın çeşitli bölümleri İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. Bkz. D. S. Marguliouth, “The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'îd al-Sirafî on the Merits of Logic and Grammar”, *J.R.A.S.*, Janvier 1905, s. 79-130; D. S. Marguliouth, “Some Extracts from the Kitâb al-İmtâ' wa'l-Mu'ânasah of Abu Hayyân al-Tawhidi”, *S.I.*, Paris 1926, II/380-390; L. Kopf, “The Zoological Chapter of the Kitâb al-İmtâ' wa'l-Muânasa of Abû Hayyân al-Tawhidi”, *Osiris*, Chicago 1956, II/390-466

<sup>441</sup> İbnu'l-Kıfî, *Târihu'l-Hukemâ*, s. 283

<sup>442</sup> *Mukâbesât*, s. 122

<sup>443</sup> *Mukâbesât*, s. 242



Hayyân'ın Sicistânî'nin meclisinde tuttuğu notların yeni bir üslûba dökülmesi sayesinde mümkün olur. Üslûbun Ebu Hayyân'a ait olması, görüşlerin de ona ait olduğu anlamına gelmez. Ebu Hayyân tarafından, bu noktayı teyit edecek bir ifade de kullanılmaktadır. "Daha önce, hikmetin ve ilimlerin çeşitli dalları hakkında geçen mukâbeselerde benim payım, onları rivayet etmekten başka bir şey değildir."<sup>444</sup> Louis Massignon'un, Ebu Hayyân'ın edebî ve ağıdalı üslûbundan yola çıkarak yaptığı, maksadın muhtevadan ziyade üslûptaki bu kapalılık olduğu tespiti ayrıca tartışılmak durumundadır. Ona göre Ebu Hayyân, kadim bazı filozoflarda görülen, söylenenleri lafızlardaki kapalılığın arkasına saklama yönünde benzer bir temayüle sahiptir.<sup>445</sup> Oysa açıkça ifade etmek gerekir ki *Mukâbesât*'ın muhtevası, bu tip bir kapalılığı gerektirecek bâtinî öğelerle dolu olmadığı gibi, Ebu Hayyân'ın kendisi de yer yer dilindeki eksiklikten ve zaaflardan dolayı özür dileyerek, meseleleri kavramadaki yetersizliğinin onları takrir etmede kendisini acze düşürdüğünü itiraf etmektedir.<sup>446</sup>

*Hevâmil*'de kendisine soru sorulan kişi, İbn Miskeveyh iken burada sorulara muhatap olan Ebu Süleyman es-Sicistânî'dir. Bununla birlikte *Hevâmil*'de Ebu Hayyân, henüz felsefî bir kavrayış içerisinde düşünmüyor daha çok dînî ilimlerden taşıdığı düşünme biçimini devam ettiriyordu. *Mukâbesât*'ta aktarılan muhavereler ve Ebu Hayyân'ın soruları, onun Sicistânî ile ilişkisi döneminde ortaya çıkmış olması itibariyle ait olduğu çevreyi yansıtır. Bununla birlikte her ne kadar *Mukâbesât*, Ebu Hayyân'ın Sicistânî ile irtibat içerisinde olduğu h.361-375 arası dönemi yansıtıyorsa da eser daha geç bir tarihte kaleme alınmıştır. *Mukâbesât*'ta atıfta bulunulan en geç tarih h.386 yılına işarette bulunur.<sup>447</sup> Bu tarihi dikkate alarak *Mukâbesât*'ın, Ebu Hayyân'ın Sicistânî ile irtibatına nispetle oldukça geç bir dönemde kaleme alındığını söyleyebiliriz.<sup>448</sup> Bu itibarla *Mukâbesât*'ta serdedilen

---

<sup>444</sup> *Mukâbesât*, s. 211

<sup>445</sup> Louis Massignon, *La Passion d'Al-Husayn Ibn Mansur Al-Hallag*, Paris 1922, s. 190

<sup>446</sup> Bkz. *Mukâbesât*, s. 111, 139, 204

<sup>447</sup> *Mukâbesât*, s. 141

<sup>448</sup> Marc Bergé Tevhîdî'nin eserlerini tarihsel sıra ile tespit etmeye çalıştığı bir makalesinde, bu eserin 375-382 yılları arasında, Ebu Hayyân'ın Şiraz'da Ebu'l-Kasım el-Müdlîcî'nin yanında bulunduğu süre içerisinde telif edilmiş olabileceğine ifade ederek, eserin oldukça uzun bir zaman dilim içerisinde kaleme alınmış olduğuna işaret eder. Bkz: Marc Bergé, "Le Corpus Tawhidien; Essai D'Inventaire et de Classement", s. 71; Ayrıca bkz. Bergé,, "Lés Ecrists D'Abû Hayyân al-Tawhidî; Problemés de Chronologie", s. 60-61; İbrâhim Keylânî'nin, *Mukâbesât*'ın telif tarihiyle ilgili olarak telaffuz ettiği h. 360

değerlendirmeler, Ebu Hayyân'ın hayatı açısından daha geç bir döneme tekabül eder. Ebu Hayyân'ın felsefî görüşlerini belirlerken, kendilerinden aktarmada bulunulan filozofların sözlerinden ayırt etmemiz gereken bu değerlendirmeler bize, onun entellektüel serüveninin ileriki bir aşamasını göre fırsatı verir.

*Mukâbesât*'ın, ifade ettiğimiz telif tarihi Ebu Hayyân'ın Bağdat dışında bulunduğu bir zaman dilimine denk gelir. Bu zaman diliminde yani h.375 ile h.386 arasında Ebu Hayyân Şîrâz'da vezir ed-Dülcî'nin yanındadır. Bu bakımdan eser de onun isteği üzerine kaleme alınmıştır. Burada da Ebu Hayyân, tıpkı daha önceki vezirlerden olduğu gibi ed-Dülcî'den de yazdığı şeylere mukabil karşılık bekler ve *Mukâbesât*'ta bunu açıkça ifade eder.<sup>449</sup>

Eser, ilk olarak Mirza Muhammed Şîrâzî tarafından Bombay'da h.1305-1306 yılları arasında basılmıştır. Hasan es-Sindûbî 1929 yılında Kahire'de eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir. Bu eserin ilk 114 sayfası, nâşirin Ebu Hayyân hakkında kaleme aldığı geniş bir mukaddimeden oluşur. Daha sonra aynı eser, Muhammed Tevfik Hüseyin tarafından 1970 tarihinde Bağdat'ta 600 sayfalık bir metin ve 47 sayfalık bir fihristle neşredilmiştir. Son olarak Ali Şalk 1986 yılında Beyrut'ta eseri yeniden neşretmiştir.<sup>450</sup> Ayrıca *Mukâbesât*'ın kırk dokuz mukâbesesi Muharrem Hilmi Özev tarafından 2006 yılında Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>451</sup>

### 7. Risâletu'l-Hayât<sup>452</sup>

Risalenin mukaddimesindeki üsluptan bir son dönem eseri olan *İşârâtu'l-Îlâhiyye* ile aynı dönemde yazıldığını tahmin edebileceğimiz eser, muhtemelen Şîrâz'da yine vezir

---

tarihini, herhangi bir delilden yoksun olduğu için ayrıca tartışmayacağız. Bkz. Keylânî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, s. 12-13

<sup>449</sup> *Mukâbesât*, s. 211

<sup>450</sup> Hâlidîye ve Kudüs nüshaları dikkate alınmak suretiyle, geniş bir inceleme ile birlikte D. Watrigant tarafından Ch. Pellat nezaretinde 1974 tarihinde Sorbonne'da yapılan bir tez dâhilinde ayrıca neşredilmiştir.

<sup>451</sup> Bkz. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *Akıllık, Ahlak, Eylem ve Ruh Üzerine Akşam Sohbetleri*, trc. Muharrem Hilmi Özev, Bordo Beyaz yay., İstanbul 2006, 247s.

<sup>452</sup> Eser klasik biyo-bibliyografya kaynaklarımızda zikredilmemektedir. Mevcut nüshaları Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa bölümü, nr. 1186 ile Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, nr. 3678'de bulunmaktadır.

ed-Dülcî'nin isteğiyle telif edilmiştir.<sup>453</sup> Bu risalede Ebu Hayyân ikisi ilâhi sekizi beşerî olmak üzere on çeşit hayat bulunduğunu ifade eder ve sırasıyla bunları ele almaya çalışır. Bu hayatlar söz konusu edildikten sonra Homeros'tan Ebu Süleymân'a kadar birçok filozoftan muhtelif sözler aktarılır.<sup>454</sup>

Eser İbrâhim Keylânî tarafından Dimeşk'te Ebu Hayyân'ın başka üç risalesi ile birlikte *Selâs Resâil li-Ebi Hayyân et-Tevhîdî* başlıklı bir mecmua içerisinde 1951 yılında neşredilmiştir.

### **8. el-Muhâdarât ve'l-Münâzarât**

İlk olarak Yâkût'un yaptığı aktarmalar sayesinde kendisinden haberdar olma imkânını elde ettiğimiz eser,<sup>455</sup> ayrıca Kütübî'nin Cafer b. Kudâme'yi anlattığı satırlardaki işareti<sup>456</sup> ve İbn Arabî'nin *el-Muhâdarât ve'l-Müsâmerât* adlı eserindeki<sup>457</sup> atıflar sayesinde bilinmektedir. Yâkût el-Hamevî'nin, Tevhîdî biyografisinde aktarılan bazı pasajlar dışında, neşredilmiş bir metin olarak mevcut değildir.

### **9. er-Risâletu'l-Bağdâdiyye**

Yâkût, Ebu Hayyân'a böyle bir eser izafe etmiş<sup>458</sup> ve Ubûd eş-Şâlcî 1997 yılında Köln'de *er-Risâletu'l-Bağdâdiyye* adlı bir eseri Ebu Hayyân'a izafe ederek neşretmiştir. Bununla birlikte bu tarihten çok daha önce meşhur oryantalist Adam Mez, aynı eseri 1902'de Heilderberg'te Ebu'l-Mutahhar Muhammed b. Ahmed el-Ezdî'ye izafe ederek neşretmiştir. Yakın zamanda eser üzerine yapılan bir doktora çalışmasında Mary Germain, eserin Ebu Hayyân'a veya el-Ezdî'ye ait olup olmadığı hakkında şüphelerin bulunduğunu ifade ederek; her ne kadar el-Ezdî'ye ait olduğu ispat edemesek de, bunun yerine Ebu

---

<sup>453</sup> Bkz. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *Risâletu'l-Hayât*, s. 51-53

<sup>454</sup> *Risâletu'l-Hayât*, s. 63-80

<sup>455</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/8

<sup>456</sup> Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1973, I/289

<sup>457</sup> İbn Arabî, *el-Muhâdarât ve'l-Müsâmerât*, Kahire 1865, II/77

<sup>458</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/8

Hayyân'a ait olduğunu söylemek için herhangi bir delile de sahip bulunmadığımızı kaydeder.<sup>459</sup>

#### 10. Risâle fi'l-Hanîn ile'l-Evtân

Yâkut dışında herhangi bir tabakat müellifi bu eseri zikretmemektedir.<sup>460</sup> Mekke'de geçirdiği yıllarda telif edilmiştir.<sup>461</sup>

#### 11. Risâle ila Kadı Ebi Sehl

Ömrünün sonuna doğru bütün kitaplarını yakan Ebu Hayyân'ı kınayarak bu fiilin gerekçesini öğrenmek için ona bir mektup gönderen Kadı Ebu Sehl'e cevap vermek üzere kaleme alınmıştır. H.400 yılında telif ettiği bu risalede<sup>462</sup> Ebu Hayyân, kitaplarını niçin yaktığını, gerekçeleriyle birlikte anlatır. Bu gerekçeler dikkatle incelendiğinde, dünya hayatına ilişkin bir yoksunluğun beraberinde getirdiği hayal kırıklığıyla birlikte, şeylerden istîğnaya yönelik tasavvufî bir duyuş da görülür. Bu bakımdan Ebu Hayyân, daha önce kitaplarını yakmış bazı kimseleri, kendi öncüleri olarak niteleyerek onları teker teker sayar. Bu isimlerin birçoğu Cüneyd el-Bağdâdî vd. gibi meşhur sufiler olup, onların gerekçeleri de dünya hayatına mesafeli duruş ve zühüttür. Bu risale, h.400 tarihinde yani *İşârâtu'l-İlâhiyye* ile aynı tarihte yazılmış olması itibariyle Ebu Hayyân'ın bu dönemdeki fikrî ve tasavvufî yönelimini açığa çıkarmada önemli bir rol ifa eder. Her şeyden önce kitaplarını yakma gerekçelerinden en önemlisi tasavvufî bir mahiyet taşır. Bu durum Tevhîdî'nin, Risâle'deki şu sözleriyle daha iyi anlaşılabilir: "... Bütün bunlardan sonra mürekkep, varak, cild, kıraat, mukabele, tashih, karalama ve temize çekme niçin hale gözlerimde tütüyor? Selef-i sâlihîn, elde ettiği dereceleri ancak salih amel, müminin ihlası ve dünyada yapıp ettiği bütün işlere zühdün galip olmasıyla kazanmadı mı?"<sup>463</sup> Bu itibarla Risâle'nin, Ebu Hayyân'ın entellektüel serüveninde önemli bir taşı daha yerine oturttuğunu söyleyebiliriz.

<sup>459</sup> Mary Germain, *al-Azdi's 'Hikayat Abi al-Qasim al-Baghdadi': Placing an Anomalous Text within the Literary Developments of its Time*, Universty of Washington 2006, s. 4-5

<sup>460</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/8

<sup>461</sup> Bergé, *Le Corpus...*, s. 70

<sup>462</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/26

<sup>463</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/23

Risâle, müstakil olarak günümüze ulaşmadığı gibi Ebu Hayyân'ın günümüze ulaşmış herhangi bir eserinde de mevcut değildir. Ona yer vererek günümüze ulaşması sağlayan kişi *Mu'cemu'l-Udebâ* müellifi Yâkût el-Hamevî'dir.<sup>464</sup> Yâkût'un aktardığı risâle, İbrâhim Keylânî tarafından Dimeşk'te *Resâilu Ebi Hayyân* başlıklı eser içerisinde neşredilmiştir.<sup>465</sup>

## II. Tasavvufî Eserleri

### 12. el-İşârâtü'l-İlâhiyye

Tevhîdî'nin, ömrünün sonlarına doğru Şîrâz'da telif ettiği bir eserdir. Daha çok tasavvufî bir nitelikte olup, onun geçirdiği fikrî dönüşümü göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu eserde o, *Hevâmil*'den itibaren sorduğu bilgi, ahlak, varlık ve nefisle ilgili birçok soruya cevap bulmuş ve tasavvufî bir üslup ve tavır içerisinde bunları dile getirmiştir. Tevhîdî'nin bu eseri, üslûbu itibariyle edeb literatürü içerisinde değerlendirilebileceği gibi muhteva ve tavır itibariyle de tasavvuf literatürü içerisinde değerlendirilmelidir. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, nasıl ki *Risâle fi'l-Ulûm*, *İmtâ*, *Mukâbesât* ve *Risâletü'l-Hayât*'ta “filozofların edîbi” olarak karşımıza çıkıyorsa burada da “sûfilerin edîbi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde Ebu Hayyân, tasavvufî duyuş ve düşünceyi daha önce görülmediği kadar edebî bir üslûp içerisinde kendine mahsus bir tarz dâhilinde ifadelendirmiştir.<sup>466</sup> Eserin ismi yani *İlâhî İşâretler*, Ebu Hayyân'ın ve başka sûfilerin tasavvuf tanımıyla örtüşür. Ebu Hayyân, tasavvufu, ilâhi işaretler olarak tanımlar ve bu işaretlerin ancak hususi bir tecrübe ile kavranabileceğini ifade eder.<sup>467</sup> Tasavvufu ‘ilâhi işaretler’ olarak tanımlayan Ebu Hayyân, eserine de bu ismi vermiştir: *İşârâtü'l-İlâhiyye*. Bu isim eserin bir tasavvuf metni olarak kaleme alındığını açık bir biçimde gösterir.

<sup>464</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/16-26

<sup>465</sup> Risâle, önemli bir tahlil yazısı ile birlikte Wadâd el-KAdî tarafından İngilizce'ye de tercüme edilmiştir. Bkz. Wadâd al-Qadi, “Scholars and Their Books: A Peculiar Islamic View From the Fifth/Eleventh Century”, *A.O.S.*, vol.124/4, s. 627-640

<sup>466</sup> *İşârât*'ın kendisinden önceki tasavvuf metinleriyle karşılaştırılarak değerlendirildiği bir metin için bkz. Vedâd el-Kâdî, *İşârât* neşrinin mukaddimesi, Beyrut 1982, s. 18-22

<sup>467</sup> *İşârât*, s. 142, 183-184

*İşârât*'ın Ebu Hayyân'ın felsefî serüveni açısından önemi, burada 'sûfi bir şeyh' hüviyetine bürünen Ebu Hayyân'ın ilham, keşf, teslimiyet, zühd, tasavvuf, takva ve riyazetten bahsederek *Hevâmil*'den itibaren peşinde olduğu sorulara cevap bulduğunu göstermesindedir. Şüpheden yakîne doğru giden arayış süreci *İşârât*'ta Ebu Hayyân tarafından da bir süreç olarak anlatılır ve farklı dönemlerde hangi halde bulunduğu oldukça üst düzey edebî bir üslûp içerisinde ifadelendirilir.

*İşârât*'ın hangi tarihte telif edildiğini, eserde atıfta bulunulan bazı tarihlerden çıkartabiliyoruz. Buna göre Ebu Hayyân, eserin bir yerinde: “yetmiş sene sonra, işte böyle lugaz ve muammalarla konuşuyorum” ifadesini kullanır. Bu da gösteriyor ki eser Ebu Hayyân yetmiş yaşında iken telif edilmiştir. Doğum tarihinin h.330 olduğu dikkate alınır, *İşârât*'ın h.400 tarihinde telif edildiği ortaya çıkar. Tabi doğum tarihini h.310 olarak alanlar eserin h.380'de telif edildiğini ifade etmektedirler ki bu, bize göre, zayıf bir görüştür.<sup>468</sup>

*İşârât* nâşiri Vedâd el-Kâdî, *İşârât*'ın telif sebebiyle ilgili bazı problemleri değerlendirmelere yer vermiştir. Vedâd el-Kâdî, eserin, *İmtâ* ve *Mukâbesât*'ta olduğu gibi bir devlet büyüğüne atfen, mal ve para isteğiyle telif edildiğini söylemektedir. El-Kâdî'nin bu hükmü vermesine sebep olan ifade şöyledir: “Gayretlerime karşılık ücretimi ver, senin yüzünden sabahladığım günlerime şükürle mukabele et!”<sup>469</sup> Bu iddiayla ilgili olarak sadece şunu söylemeliyiz ki, ifadelerin bağlamına bakıldığında bu hitabın, muhtaç bir kimsenin zengin bir şahıstan isteğine değil, irşad ve tenbih vazifesini üstlenmiş bir kimsenin, mecaz yoluyla, muhatabından irşatlarına icabet etmesi yönündeki talebine işaret ettiği anlaşılır.<sup>470</sup>

<sup>468</sup> Bu görüş için bkz. Vedâd el-Kâdî, *İşârât* neşrinin mukaddimesi, s. 9

<sup>469</sup> *İşârât*, Vedâd el-Kâdî neşri, I/361; *İşârât*, Bedevî neşri, s. 359

<sup>470</sup> Bu ifadelerin bağlamı şöyledir: “Bu mertebeye ulaşman için gayret etmem, seni düşünmemden kaynaklanıyor. ... Kendin için ve aramızdaki ünsiyetin artması için bana yardım et. ... Şayet ifade ettiğim üzere bendeki (seninle ilgili) bu sıkıntıyı gördüysen, yaratılışından kaynaklanan tefvîze izin ver. Allah korusun, şayet gözlerin bunu görmezse, söylediklerim sana sadece kulaklarından ulaşır, onları duyarsın fakat kavrayamazsın. ... Ben sana konuşmakla, sen de beni dinlemekle imtihan ediliyorsun. ... Şayet benim sözlerimi kabule yanaşmamak suretiyle kendine merhamet etmemeyi seçiyorsan; sana bu kadar yöneldiğim için, bari bana merhamet et! Senden kaynaklanan kederden beni kurtar. Merhamet et! Kaybettiğin şeylere üzüntüyle bakarak ibret alıyorum. ... **Gayretlerime karşılık ücretimi ver, senin yüzünden sabahladığım günlere şükürle mukabele et!** Ben senin için bu kadar yorulayım ve sen de bana merhamet etme; fütüvvete yakışan şey midir bu! Senin mutluluğun için bu kadar gayret edeyim, fakat sen (mutlu olman yolunda) bana yardım etme; mürüete yakışır mı bu?! Senin için sana bu kadar iyilikte bulunayım, sen bu iyilikleri kabul etme; yüce gönüllülük bu mudur?! ... Bizi birleştiren şey Hak

İstenen şey, muhatabın kendi halini düzeltmesidir. İrşad eden, muhatabın kendi hâlini düzeltmesini, ona yönelik gayretlerinin karşılığı olarak görmektedir. Ebu Hayyân burada, ihtar ve îkaz sadedinde söylediği sözlerin ibret nazarıyla dikkate alınmasını, sözlerine verilecek karşılık (ücret) olarak değerlendirmekte, aksini ‘fütüvvete’ uygun bulmamaktadır. Bütün bunların yanısıra, *İşârât*’ın bir vezir veyahut zengin bir şahıs için para karşılığında telif edildiğini söylemek eserin ruhuna ve iç bütünlüğüne tamamen aykırıdır. Eser boyunca Ebu Hayyân’ın dikkat çektiği en önemli şey, dünya nimetlerinden yüz çevirmekken böyle bir eserle dünya nimetini talep etmek çelişki olmaz mı? Bu soruya yine Ebu Hayyân cevap vermektedir: “Yazıklar olsun bana, söylediklerime yabancı isem! Yazıklar olsun sana, dinlediklerine uzak isen!”<sup>471</sup>

Eser, ilk olarak Abdurrahman Bedevî tarafından 1950 yılında Kahire’de, daha sonraysa 1981 tarihinde Kuveyt’te yeniden neşredilmiştir. Abdurrahman Bedevî’nin ilk neşrindeki eksiklikler dolayısıyla Vedâd el-Kâdî, aynı eseri daha dakik bir biçimde Beyrut’ta 1973 yılında yeniden yayımlamıştır.<sup>472</sup>

### 13. Risâle fi Ahbâri’s-Sûfiyye

Eser ilk olarak Yâkût el-Hamevî tarafından zikredilmiş olup, günümüze ulaşmamıştır.<sup>473</sup> *Ravzâtu’l-Cenne* müellifi Mirza Muhammed Bâkır el-Hânsârî bu eserin Kuşeyrî’nin *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*’sine benzediğini söyler.<sup>474</sup>

### 14. Risâletu’s-Sûfiyye

Yâkût tarafından zikredilmekte olup, günümüze ulaşmamıştır.<sup>475</sup>

### 15. Tasavvufu’l-Hukemâ ve Zühdü’l-Felâsife

---

Din olmasaydı, seni muhakkak ihmal ederdim.” Bkz. *İşârât*, Vedâd el-Kâdî neşri, I/360-361; *İşârât*, Bedevî neşri, s. 358-359

<sup>471</sup> *İşârât*, s. 311

<sup>472</sup> Eserin Ebu Hayyân’a aidiyeti bazı müelliflerce problemlili hale getirilmiştir. Bu müelliflerden biri için bkz. Yusuf Zeydan, “Hel Kâne’t-Tevhîdî Sûfiyyen ev Feylesûfen”, *Fusûl*, V/1, Kahire 1996, s. 104-105; Eserin mevsukiyetinin delilleri için bkz. *İşârât*, Bedevî neşri, s. 25-29; *İşârât*, Vedâd el-Kâdî neşri, I/6-7

<sup>473</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/7

<sup>474</sup> Hânsârî, *Ravzâtu’l-Cennât fi Ahvâli’l-Ulemâ ve’-Sâdât*, nşr. Esedullah İsmâilîyân, Tahran 1390, VIII/93

<sup>475</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/8;

Bu isimde bir eseri Ebu Hayyân'a nispet eden Zehebî'dir.<sup>476</sup> Yâkût ve başka tabakat müellifleri Ebu Hayyân'a bu isimde bir eser nispet etmemişlerdir.

#### **16. Kitâbu'z-Zülfâ**

Yâkût'un Ebu Hayyân'a nispet ettiği bu eser,<sup>477</sup> günümüze ulaşmamıştır.

#### **17. Riyâzu'l-Ârifîn**

Yâkût tarafından Ebu Hayyân'a nispet edilen eser<sup>478</sup>, bugün mevcut değildir.

#### **18. el-Haccu'l-Aklî izâ Dâka'l-Kadâ 'ani'l-Hacci'ş-Şer'î**

Yâkût'un zikrettiği<sup>479</sup> ve Hânsârî'nin, Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'ın *Fi Keyfiyeti Hacci'l-Fukarâ* adlı eseriyle benzerlik arz ettiğini söylediği bu risale günümüze ulaşmamıştır.<sup>480</sup>

### **III. Tenkit İçerikli Eserler**

#### **19. Ahlâku'l-Vezîreyn veya Mesâlibu'l-Vezîreyn**

Ebu Hayyân'ın, geçim sıkıntısından kurtularak Büveyhî sarayında bir yer edinmek maksadıyla Rey'e yaptığı iki seyahatin merkezinde bulunan iki veziri, Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd'i ve Sâhib b. Abbâd'ı, yerme amacıyla telif edilmiştir. Eserin hangi tarihte telif edildiğini *İmtâ*'da vezir İbn Sa'dân'la gerçekleştirilen bir muhavereden öğreniyoruz. Bu muhavere Ebu Hayyân, İbn Sa'dân'a iki vezir hakkında bir eser kaleme aldığını, fakat onu tebyiz etmeye cesaretinin bulunmadığını ifade eder. İbn Sa'dân ise, bu eseri başka kimseye göstermeyeceğini temin ederek kendisi için tebyiz etmesini ister. Bunun üzerine Ebu Hayyân h.370-374 yılları arasında henüz müsvedde halinde olan eseri, h.374 yılında tebyiz ederek vezir İbn Sa'dân'a sunar.<sup>481</sup>

<sup>476</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII/120

<sup>477</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/7

<sup>478</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/7

<sup>479</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/8

<sup>480</sup> Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cenne*, VIII/94

<sup>481</sup> Bkz. *İmtâ*, I/54



Eser ilk olarak İbrâhim Keylânî tarafından 1961 yılında *Mesâlibu'l-Vezîreyn* adıyla Dımeşk'te basılmış, daha sonra yine Dımeşk'te *Ahlâku'l-Vezîreyn* adıyla Muhammed Tâvî et-Tâncî tarafından 1965 yılında yeni bir neşri gerçekleştirilmiştir.

#### **20. Risâletu's-Sakîfe**

Hız. Peygamber'in vefatını müteakip hilafet tartışmalarıyla ilgili bir risaledir. Daha önce ifade edildiği gibi Ebu Hayyân, bu risale dolayısıyla uydurmacı olduğu ithamıyla da karşılaşmıştır. Risâle, İbrahim Keylânî tarafından, *Selas Resâil li-Ebi Hayyân et-Tevhîdî* adlı eser içerisinde Ebu Hayyân'a ait başka iki risale ile birlikte Dımeşk'te 1951 yılında neşredilmiştir.

#### **21. Kitâbu'r-Redd ala İbn Cinnî fi Şi'ri'l-Mütenebbî**

Yâkûtun zikrettiği eser,<sup>482</sup> günümüze ulaşmamıştır.

### **IV. Fıkhî Eserleri**

#### **22. Risâletu Nevâdîri'l-Fukahâ**

*Ahlâku'l-Vezîreyn* neşrinin mukaddimesinde, Tâvî et-Tâncî el-Cürcânî'nin, *Kinâyâtu'l-Udebâ*'da Ebu Hayyân'a böyle bir eser izafe ettiğini kaydeder.<sup>483</sup>

#### **23. Risâle fi Sılâti'l-Fukahâ fi'l-Münâzara**

Yâkût'un zikrettiği eser,<sup>484</sup> günümüze ulaşmamıştır.

### **V. Edebiyat Tarihi Eserleri**

#### **24. Takrîzu'l-Câhız**

İlk olarak Yâkût'un zikrettiği<sup>485</sup> eser günümüze gelmemiştir. Bununla birlikte Yâkût'un bu eserden alıntılacağı bazı pasajlar *Mu'cemu'l-Udebâ* içerisinde günümüze ulaşmıştır.

---

<sup>482</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/7

<sup>483</sup> M. Tâvî et-Tâncî, *Ahlâku'l-Vezîreyn* neşri mukaddimesi, s. VII

<sup>484</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/8

<sup>485</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XV/7

## VI. Yazı Sanatıyla İlgili Eserler

### 25. Risâle fi İlmi'l-Kitâbe

Klasik kaynaklarımızdan hiçbirinde bu risaleye atıf yoktur. Mevcut tek nüshası Viyana'da bulunan eser, 1948 yılında Franz Rosenthal tarafından *Ars Islamica*'nın XIII-XIV. sayısında 1-30 sayfaları arasında neşredilmiştir.<sup>486</sup> Aynı risaleyi İbrahim Keylânî, Dımeşk'te 1951 yılında *Selâs Resâil* içerisinde neşretmiştir.

## VII. Konusu Bilinmeyen Eserleri

### 26. el-İknâ

Kâtip Çelebi'nin zikrettiği bir eserdir.<sup>487</sup>

Marc Bergé bu eserlerden ayrı olarak ayrıca, müellifinin İrnikî (X/XVI. asır) olarak gözüktüğünü söylediği *Medînetu'l-Ulûm*'da, *Nüzhetu'l-Ashâb*, *Evsâku'l-Mecâlis*, *Enîsu'l-Muhâdara*, *er-Ravzu'l-Hâsib*, *Nazmu's-Sülûk*, *Nişvânu'l-Muhâdarât*, *Acâibu'l-Garâib* ve *Tervîhu'l-Ervâh* adlı eserlerin de Ebu Hayyân'a izafe edildiğini kaydeder.<sup>488</sup>

## B. TELİF TARİHİNE GÖRE ESERLERİ<sup>489</sup>

**350/961:** *Besâir*'in ve *Takrîzu'l-Câhız*'ın telifinin başlangıcı.

**353/965:** *el-Hanîn ile'l-Evtân*'ın telif edilmesi.

**355-358/966-969:** *el-Hevâmil* ve *'ş-Şevâmil*'deki soruların İbn Miskeveyh'e verilmesi.

**362/972:** *Risâletu's-Sakîfe* bu tarihte yazılmış olmalıdır.

**362/972:** *Takrîzu'l-Câhız*'ın bitirilmesi.

**367-370/977-980:** *Risâle fi'l-Ulûm*'un telifi.

**371/981:** *es-Sadâkatu ve's-Sadîk*'in telifine başlanması.

<sup>486</sup> Franz Rosenthal, *Abû Haiyan al-Tawhidi on Permanship*, Ars Islamica, New York 1968, XII/XIV;1-30

<sup>487</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, s. 140

<sup>488</sup> Marc Bergé, *Le Corpus Tawhidien*, s. 58-59; Bu eserleri, Brockelman da aynı kaynağa dayanarak Ebu Hayyân'a atfetmektedir. Bkz. Carl Brockelman, *G.A.L.*, Leiden 1943 , I/283

<sup>489</sup> Bu bölümün kaleme alınışı sırasında Marc Bergé'nin, *Annales Islamologiques*'in XIII. Sayısının 43-72. sayfaları arasında 1977 yılında Kahire'de yayımladığı *Le Corpus Tawhidien Essai D'Invenaire et de Classement* başlıklı makalesinden istifade edilmiştir. Bununla birlikte daha önce ifade edildiği üzere *Hevâmil*'in yazıldığı tarihle ilgili olarak bizim düşüncemiz Bergé'ninkinden farklıdır.

**374/984:** *Mesâlibu'l-Vezîreyn*'in tebyîzi.

**373-375/983-985:** *el-İmtâ ve'l-Muânese* ile *Risâle fi İlmi'l-Kitâbe*'nin telifi.

**375/985:** *el-Besâir ve'z-Zehâir*'in tamamlanması.

**375-386:** *Muhâdarât ve Mukâbesât*'ın telifi.

**400/1010:** *Sadâka*'nın telifinin tamamlanması.

**400/1010:** *Risâle ila Kadı Ebi Sehl*'in telifi.

**386-400:** *Risâletu'l-Hayât, Ahbâru's-Sûfîyye, Riyâzu'l-Ârifîn* ve diğeri tasavvufî eserlerin telifi.

**400/1010:** *İşârâtu'l-Îlâhiyye*'nin telifi.

**414/1023:** Ebu Hayyân'ın Şiraz'da vefatı.

**İKİNCİ BÖLÜM**  
**FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ**

## I. NEFS TEORİSİ

Tevhîdî'nin nefsin mahiyeti ve kuvveleri ile ilgili soruları ve bu sorulara verdiği cevaplar esas itibariyle onun bilgi ve ahlak görüşlerinin temelini teşkil eder. Buna göre Platoncu bir tarzda nefis cismani olan ve olmayan şeklinde ikiye, daha sonra da cismani olmayan natik nefis, cismani olan şehevî ve gazabî nefis olarak üçe ayrıldığı vakit karşımıza, hem bilgi hem de ahlak alanı ile ilgili önemli sorular çıkar. Bu bağlamda Ebu Hayyân'ın özellikle dikkat çektiği temel iki problem vardır: Bilgi ile irtibatlı olarak yakîn ve marifetullah, hem bilgi hem de ahlâkla irtibatlı olarsa natik nefsin diğer kuvvelerle ilişkisi. Bu problemler de, aralarındaki ilişki dolayısıyla birbirleri üzerinde belirleyicilik sahibidirler. Zira Sokrates'in *Phaedo*'da ifade ettiği gibi<sup>490</sup> Ebu Hayyân da nefsin ancak bedenden arındıktan sonra yakîne ulaşabileceğini söyler. Şu halde yakîne ulaşma, nefsin arınmasıyla, nefsin arınması ise natik nefsin şehevî ve gazabî nefis ile ilişkisiyle irtibatlıdır.

Ebu Hayyân'ın, nefis teorisi zemininde bilgi ve ahlak sahalalarıyla ilgili olarak karşı karşıya kalınan bu meselelerle ilgili, ileriki bölümlerde ele alacağımız, muhtelif soruları mevcuttur. Ebu Hayyân'ın bu soruları sormasına imkan tanıyan zemini kavrayabilmek üzere, onun nefisle ilgili görüşlerine bakmalıyız.

Tevhîdî'nin görüşlerinin hangi istikamette seyrettiğini ve nasıl bir gelişim süreci izlediğini görebilmek, daha da önemlisi sorularını tespit edebilmek için 'kronolojik takip' fikrinin zorunluluğuna işaret etmiştik. Bundan dolayı ilk olarak *Hevâmil*'den başlayacağız. Burada Ebu Hayyân'ın, nefisle ilgili kendi sorularını görebilme imkânı elde edeceğiz.

### A. Nefs Hakkında İlk Düşünceler: İbn Miskeveyh'e Soruları

*İmtâ*, *Mukâbesât* ve *İşârât* gibi *Hevâmil*'e nispetle geç döneme ait eserlerinde Ebu Hayyân nefsin bedenden ayrı, mücerred bir cevher olduğunu, dolayısıyla beden fesada uğradıktan sonra da varlığını devam ettireceğini ifade eder. Bununla birlikte onun, nefis hakkında, başından beri aynı görüşe sahip olduğunu söylemek zordur. Söz konusu metinler arasında kronolojik bir karşılaştırma yapıldığında, *Hevâmil*'de Tevhîdî'nin, nefsin bedenle ilişkisi hakkında sonraki dönem eserlerine nispetle farklı görüşler serdettiğine şahit oluruz.

<sup>490</sup> Plato, *Phaedo*, trs. R. Duncan, London 1928, 66b-70a

Öncelikle bu görüşleri tahlil ederek İbn Miskeveyh'e sorduğu sorulara bakarsak, *Hevâmil*'den sonraki eserlerinde konunun nasıl ele alındığını ve hangi sorulara cevap verildiğini daha iyi takip etme imkanı bulmuş olacağız.

Ebu Hayyân'ın nefsin bedenden ayrı, mücerred bir cevher olduğu şeklindeki görüşle ilgili şüpheler serdeden sorusu, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra, bedendeyken idrak etmiş olduğu makulleri/akledilirleri hatırlayıp hatırlamayacağı problemi çerçevesinde söz konusu edilir. Bu bağlamda o, İbn Miskeveyh'e şöyle bir soru sorar: “Nefs bedeni terk ettiğinde, bedendeyken elde etmiş olduğu makullerin tamamını hatırlayacak mıdır?” İbn Miskeveyh bu soruya, makullerin tamamını hatırlayacağı yönünde cevap verir ve *Tevhîdî*'nin, suale şu sözleri ilave ettiğini söyler: “Bedenden ayrıldığında, nasıl hatırlayacak makulleri? Bir bedende bulunduğu durumda bile, beden hasta olduğu vakit insan hiçbir şey hatırlamıyor.”<sup>491</sup> Ebu Hayyân, bu sorusuyla, felâsifenin nefisle ilgili görüşlerinin aksine, nefse ait fiillerin bedene arız olan durumlardan etkilendiğini ifade eder. Buna delil olarak da bedene hastalık arız olduğunda insanın, bildiği şeyleri de unutmaya başladığını söyler ve ekler: “daha dünyada iken, bedene arız olan durumlardan etkilenerik bildiklerini unutmaya başlayan natık nefis, bedenden ayrıldıktan sonra nasıl hatırlayacak bildiklerini?”<sup>492</sup>

Ebu Hayyân nefsin bedenle irtibatı ve bekası çerçevesinde, başka bir şüphe daha serdetmekte, daha doğrusu, Ebu Hayyân'ın sorduğu bir soruyu İbn Miskeveyh bu çerçevede yorumlamaktadır. Buna göre o, İbn Miskeveyh'e şöyle bir soru sorar: “Acı çeken bir kimse, yokluğa karışacağını bildiği halde niçin ölümü temenni eder? Eziyet ve acı ne kadar şiddetli olursa olsun o, aziz bir hayat sahibidir ve var olmanın yok olmaktan kıymetli olduğunu bilir. Yokluğa karışmayı ona kolay hale getiren nedir?”<sup>493</sup> İbn Miskeveyh, Ebu Hayyân tarafından sorulan bu sorunun doğru öncüller üzerine bina edilmemiş olduğunu ifade ederek cevap vermeye başlar. “Her şeyden önce” der: “insan öldüğü vakit yokluğa karışmaz. Sadece arazları ortadan kalkar, keyfiyetler yok olur. Fakat cevheri yok olmaz.

---

<sup>491</sup> *Hevâmil*, s. 352

<sup>492</sup> *Hevâmil*, s. 352

<sup>493</sup> *Hevâmil*, s. 187

Yani natik nefis bâkidir. Soruyu doğru bir biçimde sormak için evvela bu öncülleri göz önünde bulundurmalıyız. Ancak bu durumda sahih bir soru ve cevap söz konusu olabilir.”<sup>494</sup>

Görüldüğü gibi Ebu Hayyân, elimizde bulunan, tarihsel sıra ile ilk eserinde nefsin bekasına ilişkin şüpheler arz etmekte, nefis beden ilişkisine dair, nefsin bedenden tamamen mücerred ve müstağni olmadığı anlamına gelebilecek sorular sormaktadır.

Şimdi Ebu Hayyân’ın, filozoflarla irtibatı sonrasında, nefsin mahiyeti, dolayısıyla da nefis-beden ilişkisi hakkında nasıl bir kavrayış ortaya koyduğuna ve *Hevâmil*’de sorduğu sorulara cevap bulup bulamadığına bakalım.

### **B. Nefs Görüşünün Felsefî Arka Planı**

Tevhîdî’nin nefisle ilgili görüşleri, h.361 tarihinde el-Bedîhî’nin delaletiyle dâhil olduğu Yahya b. Adî’nin meclisinden başlayarak<sup>495</sup> Sicistânî ve onun çevresindeki filozoflarla ilişkisi sürecinde değişikliğe uğrar. Daha doğrusu bu süreçte o, *Hevâmil*’de İbn Miskeveyh’e sorduğu soruların cevaplarını bulmaya başlar. Bu cevaplar her şeyden önce, Yahya b. Adî ve Sicistânî’nin nefisle ilgili görüşleri üzerinden teşekkül eder. Yahya b. Adî ve Sicistânî’nin görüşleri ise Kindî, Ebu Zeyd el-Belhî, Ebubekr er-Râzî ve Fârâbî gibi İslam filozoflarında olduğu gibi en temelde Platon ve Aristo’nun nefis görüşü içerisinde şekillenir.

Platon, *Phaedo*’da oldukça açık bir biçimde bedenden ayrı, ölümsüz bir nefsin mevcudiyetini vurgulayarak, hakikati elde etmenin ancak bedenden ayrıldıktan sonra mümkün olacağına dikkat çekmektedir. Bu metinde beden, ruhun zindanı olarak gözükmekte ve insanı kötülöklere sürükleyen bütün arzu ve isteklerin kaynağının beden olduğu söylenerek, hakikati elde etmek isteyen bir kişinin yapması gereken şeyin ruhunu bedenden arındırmak olduğu ifade edilmektedir.<sup>496</sup> Nefis ve beden arasında oldukça keskin bir ayırım öngören ve ikisi arasındaki ilişkileri ele almaktan uzak bu metnin ardından

---

<sup>494</sup> *Hevâmil*, s. 188

<sup>495</sup> *Mukâbesât*, s. 109

<sup>496</sup> Plato, *Phaedo*, 66b-70a, 70c-70d, 80d, 84a, 105e-108d; *Phaedo*’dakine benzer ifadeler için bkz. Kindî, *Fi’n-Nefs*, Resâilu’l-Kindiyyi’l-Felsefiyye, nşr. M. Abdulhâdî Ebu Rîde, Kahire 1950 içinde, s. 272-281

yazılan *Symposium*'da söz konusu ayırım ve vurgunun uzağında bir görüş ortaya konulur. Buna göre *Phaedo*'da vurgulanan şey arınma, ölüm ve ölümsüzlüktür, *Symposium* ise sevgiye, güzelliğe ve hayata vurguda bulunur.<sup>497</sup> *Symposium*'dan sonra özellikle *Devlet*'te ve *Phaidros*'ta Platon, *Phaedo* ve *Symposium* arasındaki gerilimi aşmaya çalışır. Bu itibarla o, bu metinlerde nefsin natık, gazabî ve şehvî olmak üzere üç kısımdan ibaret olduğunu ifade eder.<sup>498</sup> Böylece nefsin kendi kısımlarından kaynaklanan mücadele, *Devlet*'te öngörülen siyasi yapıyla da irtibatlı olarak, kral olarak natık nefis, asker olarak gazabî nefis ve reaya olarak da şehvî nefis görüşüyle insanı mutluluğa götürecektir dengeye tahvil olunur.<sup>499</sup> Nefsin kısımları çerçevesinde ölümsüzlük bahsine yeniden dönen Platon, nefsin kısımlarından sadece natık nefsin ölümsüz olduğunu ifade eder. *Devlet* ve *Phaedrus*'tan sonra kaleme alınmış olan *Timaeus*, Platon'un nefsin kısımlarının birbiriyle ve bedenle ilişkisi çerçevesinde en gelişmiş ve nihai görüşünü ortaya koyar. Nefsin bedenle nasıl ilişkiye geçeceğine dair Platon'un bu metinde verdiği cevap *Devlet* ve *Phaedrus*'dan bir adım ileridedir. Buna göre nefsin bedenle, bedenin belirli kısımlarında bulunan kuvveleri üzerinden ilişkiye geçeceği öngörülür. Natık nefis dimağ/beyin, şehvî nefis karaciğer, gazabî nefis ise kalp üzerinden bedene tesirde bulunur. *Timaeus*'ta Platon, diğer metinlerinden farklı olarak, nefsin bedenle ilişkisini, kuvveler üzerinden fizyolojik bir temele oturtmaya çalışmıştır.<sup>500</sup>

---

<sup>497</sup> Plato, *Symposium*, trs. W. R. M. Lamb, London 2001, s. 74-79; Ayrıca bkz. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Indianapolis 1980, s. 130

<sup>498</sup> Plato, *Republic*, trs. G. M. A. Grube, Indianapolis 1980, 435b-436b, 439d-439e, 442a, 580e; Plato, *Phaedrus*, trs. Walter Hamilton, London 1973, 253a-257d

<sup>499</sup> F. M. Cornford, "Psychology and Social Structure in the Republic of Plato", *The Classical Quarterly*, VI/4 (1912), 246-247, 258-265

<sup>500</sup> Plato, *Timaeus*, trs. R. G. Bury, London 1999, 44d, 69c-72e, Bu şekliyle Hipokrates'in tıpcı okuluyla benzerlik arz eden söz konusu görüşler, İslam dünyasına, Galen tarafından gerçekleştirilen Hippocrates-Platon telifiyle birlikte ulaşmıştır. Bkz. Câlînûs, "Fi Enne Kuve'n-Nefs Tevâbiun li-Mizâci'l-Beden", nşr. Abdurrahman Bedevi, *Dirâsât ve'n-Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulûm inde'l-Arab*, Beyrut 1981 içinde, s. 183; Bu yaklaşımın İslam felsefesindeki yansımaları için bkz. Ebubekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, "Kitâbu't-Tıbbî'r-Rûhânî", *Resâilu Felsefiyye*, nşr. Paul Kraus, Dimeşk 2005 içinde, s. 27-28; Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehlî'l-Medînetu'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 2002, s. 92-101, İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Beyrut 1985, s. 14



Platon'un nefis hakkındaki görüşleriyle Aristo'nunkiler karşılaştırıldığında, Aristo'nun Platon'dan önemli ölçüde farklılaştığı görülür. Aristo'nun nefis hakkındaki görüşlerinin belirli bir süreç içerisinde teşekkül ettiğini ifade eden F. Nuyens, ilk dönemde Aristo'nun, Platon'un nefis görüşünü kabul ettiğine işaret ederek bu görüşün *Eudemos'a Etik*'te görüldüğüne dikkat çeker. Aristo'nun ikinci dönemi, biyolojik çalışmaların daha geniş bir nefis teorisini beraberinde getirdiği aşama ile birlikte anılır. Bu aşamada nefis teorisi, bitkileri ve hayvanları da kapsar ve canlılığın çeşitli formları arasında derecelenme öngörülür. Burada Aristo 'iki cevher' yani nefis ve bedeni kabul etmektedir. Fakat Platoncu anlamda biri cismânî diğeri ise tamamen mücerred olmak üzere aralarında keskin bir ayrım gözetilmiş şekliyle değil. Burada nefis ve beden iki şey olarak kabul edilmişlerdir, fakat bu iki şey bütün olarak birbiriyle ilişkilidir. Bununla birlikte Aristo'da nefis, örneğin ateş gibi cismani unsurlardan oluşmaz. Fakat bir marangozun aletler kullandığı gibi, bedeni kullanmak üzere ona yerleşir ve kendisine bir de mekan öngörülür: Kalp. Aristo'nun nefis teorisinde üçüncü aşamayı ifade eden *De Anima*'ya gelindiğinde, nefis ve beden, bütünlük içerisinde bir birlik oluşturur. Canlı bir varlık diğer bütün doğal varlıklar gibi bir madde ve suretten tereküp eder. İşte bu anlamda nefis, bilkuvve'nin karşısında bilfiil, maddenin karşısında ise surettir. Bu aşamada Aristo açık bir biçimde Platon'u ve ondan önceki filozofları tenkit eder.<sup>501</sup>

Nefsin kısımları ve bu kısımların birbirleriyle ilişkisi hakkında Ebu Hayyân'ın görüşleri Platon'unkinden farklı değildir. Fakat Kindî,<sup>502</sup> Ebubekr er-Râzî<sup>503</sup> ve İbn Miskeveyh'te<sup>504</sup> görülen, nefsin kısımları/kuvveleri ile ilgili görüşler Platoncu ve Aristocu

---

<sup>501</sup> F. Nuyens, *L'évolution de Psychologie d'Aristote*'den aktaran: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cabridge 1981, VI/277-278; Aristo'nun tenkidi için bkz. Aristo, *Fi'n-Nefs*, trc. Huneyn b. İshak, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1953, 432a-432b

<sup>502</sup> Kindî'nin nefsin mahiyetiyle ilgili meselelerde olduğu gibi, nefsin kısımlarıyla ilgili görüşleri de Platoncu bir karakter taşır. Bkz. Kindî, *Fi'n-Nefs*, s. 273-277; Ayrıca Kindî, bedenle ilişki içerisinde olan nefsin mücerred bir cevher olup olmadığı problemi çerçevesinde Platon ve Aristo'nun birbirinden farklı düşünmediğini ifade eden bir risale kaleme alarak onların görüşlerini uzlaştırmıştır. Bkz. Kindî, *Kelâmun Fi'n-Nefs Muhtasarun Vecîzun*, Resâilu'l-Kindiyyi'l-Felsefiyye içinde, s. 281-283

<sup>503</sup> Ebubekr er-Râzî, Platoncu üçlü nefis taksimiyle Aristocu nefis taksimini birlikte düşünür. Bkz. Ebubekr er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbı'r-Rûhânî*, s. 27-28

<sup>504</sup> İbn Miskeveyh, Platon'un natık, gazabî, şehvî şeklindeki taksimiyle birlikte, bu taksime karşılık gelecek melekî, behîmî ve sebûî nefis ayrımını yapmaktadır. Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 13-14, 39

taksim arasında oldukça keskin bir farklılık görmez. Benzer şekilde, Platonla Aristo'nun görüşlerini uzlaştırma veyahut birleştirme tavrı Ebu Hayyân'da da görülür. Bu bağlamda nefsin kısımları mı kuvveleri mi bulunduğu sorusunu, Platon ve Aristo'nun taksimi çerçevesinde önemsizleştiren Galen'in tavrına burada işaret etmek gerekiyor. Huneyn b. İshak tarafından tercüme edilen ahlâkla ilgili eserinde Galen, üç ayrı nefsten mi, bir nefsin üç kısmından mı yoksa yine bir nefsin üç kuvvesinden mi bahsedilebileceğinin kendisi için önemli olmadığını ifade eder.<sup>505</sup> Buna ilaveten Platoncu ve Aristocu nefis taksimini birleştirerek kullanmaya başlar.<sup>506</sup>

Platon ve Aristo'nun nefis hakkındaki düşüncelerini ana hatlarıyla gördükten sonra Ebu Hayyân'ın *İmtâ*, *Mukâbesât* ve *İşârât*'ta nasıl bir nefis kavrayışı geliştirdiğine daha yakından bakalım.

### C. Mücerred Bir Cevher Olarak Nefs

Tevhîdî'nin metinlerinde, çeşitli filozoflara atfen muhtelif nefis tanımları aktarılmaktadır.<sup>507</sup> Bununla birlikte onun nefisle ilgili görüşleri, kendisine ait veya başka bir filozoftan aktarıp kabul ettiği muayyen bir nefis tanımı çerçevesinde şekillenmez. Ona göre nefisle ilgili söylenebilecek ilk şey, onun, bedenden ayrı mücerred bir cevher olduğudur.<sup>508</sup> Hakkındaki bilgilerimizin ilkesi de esas itibarıyla bu önermedir.

Ebu Hayyân *Mukâbesât*'ta Sicistânî'nin nefsin bekası ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra, nefsin bedenle ilişkisini açıklığa kavuşturmaya çalışır. Nefsin şekil, hal, zahir, batın, fiil, infial, hakikat ve hususiyet bakımından bedenden ayrı olduğunu ifade eder.

---

<sup>505</sup> Galen, "Kitâbu'l-Ahlâk li-Câlinûs", nşr. Paul Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, V/1, Kahire 1937, s. 13-14

<sup>506</sup> Galen, *Kitâbu'l-Ahlâk li-Câlinûs*, s. 26; Bir nefsin kuvvelerini vurgulayan Aristocu nefis taksiminin daha çok psikolojik bir yaklaşıma kaynaklık ettiği, nefsin üç kısmından bahseden Platoncu nefis taksiminin ise ahlaka götürdüğü şeklindeki, konumuz açısından önemli bir görüş için bkz. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Basılmamış doktora tezi, M.Ü Sos. Bil. Enst. İstanbul 1989, s. 213

<sup>507</sup> *İmtâ*, I/198-201

<sup>508</sup> *Mukâbesât*, s. 109, 186, 232

Bununla birlikte ona göre, nefsin cisim üzerinde tasarruf sahibi olduğu, onu tedbîr ettiği şeklindeki cümleler nefisle beden arasında bir benzerliği iktiza etmez.<sup>509</sup>

Nefsin bedenden ayrı mücerred bir cevher olduğunu kabul eden Ebu Hayyân'ın, nefsin mücerred bir cevher olduğunu ispat sadedinde kullandığı en önemli delil rüyalarıdır. Nefsin, cismâni bir hususiyet taşıyan mizaca tabi olduğu şeklindeki görüşün reddedilmesi sırasında ifadelendirilen bu delile göre nefis, dört unsurun (ateş, hava, su, toprak) terkîbinden, mutedil veya gayr-ı mutedil olarak ortaya çıkan mizaca tâbi değildir.<sup>510</sup> Zira nefsin mizaca tâbi olduğu kabul edildiğinde, insan nefsinin cismâni olduğu da ifade edilmiş olur. Ebu Hayyân bu görüşü, 'uyku' sırasında mizac ve nefsin ne durumda bulunduğu bilgisinden yola çıkarak çürütmeye çalışır. Buna göre, bedene ârız olan şeyler dolayısıyla insanın uyumasına sebep olan şey mizaçtır. Cismâni bir yönü bulunduğundan dolayı, insan uyuduğunda mizaç da işlevsizleşir. Oysa nefis böyle değildir. O, cismani olmadığından dolayı, bedene arız olan durumlardan etkilenmez ve bu itibarla mizaç gibi, insanın uyumasına da sebep olmaz. Bilakis o, uyku sırasında da kendi fiilini icra etmeye devam eder. İnsan uyuduğu sırada, nefis, cismani olmayan şeylere doğru yönelerek onlar üzerinde tasarruf sahibi olur. Bazen henüz ortaya çıkmamış durumlar hakkında haber verir, bazen de hissî idrakte kendisine ulaşamayacağımız bilgiler vererek bizi uyarır. Nefsin uyku sırasında da kendi fiilini icra etmesi, onun mizaçtan farklı olarak mücerred bir varlık olduğunu ortaya koyar.<sup>511</sup>

Konuyla ilgili olarak, delil mahiyetindeki bir başka açıklama da, Ebu Hayyân'ın, nefsin nasıl bilgi sahibi olduğu hakkında vezir İbn Sa'dân'ın kendisine sorduğu soruya verdiği bir cevapta yer alır. Buna göre Ebu Hayyân, bedene iktiran ettikten sonra nefisle insan arasına kesif ve latif birçok perde girdiğini ifade eder. İçinde bulunduğu durumu

---

<sup>509</sup> *Mukâbesât*, s. 186

<sup>510</sup> Nefsin, özellikle de natik nefsin mizaca tabi olmadığını ifade etmek suretiyle, onun bedenden ayrı ölümsüz bir cevher olduğunu ifadelendirmeye çalışan Ebu Hayyân, esas itibarıyla Galen'in karşısında durur. Zira Galen, şehvî ve gazabî nefsin yanı sıra, natik nefsin de mizaca tabi olduğunu ve bedene arız olan durumlardan etkilendiğini ifade eder. Bkz. Câlî'nûs, *Fi Enne Kuve'n-Nefs Tevabium li-Mizâci'l-Beden*, s. 184

<sup>511</sup> *Mukâbesât*, s. 186; Nefsin rüyada bilgi elde etme ve gelecekte haber verme özelliği için ayrıca bkz: *İmtâ*, III/302-303, *Mukâbesât*, s. 244, 250

müşahede, geçmişi ise ihbâr yoluyla bilen nefis, bedenden farklı olarak mücerred olduğundan dolayı geleceği de telakki, inzar ve tebşîr vasıtasıyla idrak eder. Onun gelecek hakkındaki bilgisini mümkün kılan bu özelliği, ona hareket ve zaman ötesinde bulunan şeyleri idrak etme imkanı verir. Zira o, cisim gibi hareket ve zamana bağlı değildir. Kaynağı ‘el-Mevcûdu’l-Hakk’ (Gerçek Varlık) olduğundan dolayı basît ve mücerrettir.<sup>512</sup>

Nefsin bedenden ayrı, mücerred bir varlığa sahip olduğu düşüncesi Ebu Hayyân’ın hem bilgi hem de ahlâk görüşü açısından belirleyici bir hususiyete sahiptir. Zira marifetin (cüzî bilgi) mukabili olarak ilim (küllî bilgi), mahsûsatı (duyulurlar) değil makulatı (akledilirler) bilmek demektir. Makulat, tabiatı itibariyle maddeden mücerred olması dolayısıyla, makulatı bilecek olan da aklî idrak olmalıdır. Aklî idrakin yeri ise maddeden mücerred olan natık nefstir. Bu itibarla insan için, makulatin bilgisini elde edebilmenin imkânı maddeden mücerred bir natık nefse sahip olması zemininde tahakkuk eder. Ahlaka gelince, ahlaki kemalin, nefsin bedene lâhık olan şeylerden arındırılması ve bu sayede onu tedbir etmesiyle tahakkuk edeceği düşünüldüğü vakit, esas itibariyle ahlâkın da nefis-beden ayrımı üzerinde temellenen bir bakış açısıyla ele alındığı görülür.

Nefsin bedenden ayrı ve mücerred olduğunu söyleyen Ebu Hayyân ayrıca onun bir cevher olduğunu kabul eder. Bu itibarla, nefsin bedenini arazı olduğunu ifade eden, Stoa okulunun kurucusu Zenon’u tenkit eder. *Mukâbesât*’ta aktarıldığı kadarıyla Zenon, nefsin/hayatın bedenini arazı olduğunu ve beden fesada uğradığı vakit onun da fesada uğrayacağını ifade ederek, hayat ile renk arazı arasında fark bulunmadığını söyler. Zenon’un bu görüşleri ‘bu âlemde kendi başına fiil icra edebilen yalnız bir şey bulunmadığı’ şeklindeki kabulü üzerinde temellenir. Ona göre bir canlı da, tek tek şeylerden mürekkeptir ve nihai kerte de canlılık, terkîbe dahil olan şeylerin meyvesi olarak ortaya çıkar.<sup>513</sup> Ebu Hayyân bu görüşlerin bir zandan ibaret olduğunu söyleyerek, nefsin, bedenden ayrı, kendi cevheriyle ondan bağımsız ve hakikati itibariyle de müstağni olduğunu ifade eder. Zira ona göre nefis, bedene ittisal ederek onu kullanmadığı müddetçe bir bedene ihtiyaç duymaz. “Bedenin aksine o, nutkiyet, ilim, hikmet, beyan, fikir, istinbat,

---

<sup>512</sup> *İmtâ*, III/202

<sup>513</sup> *Mukâbesât*, s. 231-232

akıl ve nazar sahibidir. Bu vasfıyla da, bedenle birleşerek varolmaktan daha şerefli ve yücedir.”<sup>514</sup> Buna göre nefis, bedene ittisal etmeden önce mevcuttur, var olmak için bir bedene ihtiyaç duymaz. Ne var ki bedene ittisali öncesinde nefsin ne şekilde mevcut olduğu hususuna da açıklık getirilmelidir. Bir bedende bulunan nefis ile henüz bedende bulunmayan nefis arasında bir farkın bulunması gereklidir. Ebu Hayyân’a göre tek tek bütün nefisler küllî nefsten gelir. Bununla birlikte küllî nefsten gelen nefis, bedenle ittisal ettiğinde ayrışır ve hüviyetler teşekkül eder.<sup>515</sup> Bu konuya hüviyetlerin nasıl teşekkül ettiği sorusu çerçevesinde, ileriki satırlarda ayrıca döneceğiz. Yalnız şunu ifade etmek gerekiyor ki, nefis, bir bedene ittisal etmeden önce ‘bir’dir ve bu şekilde varlığını idame ettirmek için bedene ihtiyaç duymaz. Bilakis beden, ‘insan’ olarak varlık sahasına çıkabilmek için nefse ihtiyaç duyar.

#### **D. Nefsin Bekası**

Ebu Hayyân, *Mukâbesât*’ta hocası Ebu Süleyman es-Sicistânî’den aktardığı ve yukarıdaki satırlarda da işaret ettiğimiz ‘rüya’ delili üzerinden nefis ve meâd ilişkisini açıklayan bir yoruma yer vermekte ve Sicistânî’nin takrir tarzına yönelik bir tenkitte bulunmakla birlikte buna katıldığını ifade etmektedir.

Ebu Süleyman uyku ile ilgili şöyle der: “Uykunun meâdın varlığına şahadet etmekten başka bir özelliği olmasa, bu bile ondaki hikmet için kâfidir. İnsanın bütün âzâları, cismâni tarafı uyuduğu halde insan, uyku sırasında ilginç durumlar ve garip hallere şahit olmakta, bu sayede bazen, bilinmeyen pek çok şeyi bilme imkanı elde etmektedir. Bu da göstermektedir ki nefis, uyku sırasında varlığını idame ettirmekte, bir tesire sahip olmaktadır. ... Uyku ölüme benzer. Şu halde nefsin tesirleri uyku sırasında devam ediyorsa o, ölümden sonra da varlığını devam ettirecektir.”<sup>516</sup>

Ebu Hayyân, Ebu Süleyman’ın söylediklerini esas itibarıyla kabul etmekle birlikte konu hakkında söylediklerinin ibare bakımından tashihe muhtaç olduğunu söyler ve

---

<sup>514</sup> *Mukâbesât*, s. 232

<sup>515</sup> *İmtâ*, II/114

<sup>516</sup> *Mukâbesât*, s. 249

söylenilmek istenilen şeyin şu şekilde ifade edilmesi gerektiğini belirtir. “O kadar çalışarak hakkında bilgi elde etmeye çalıştığımız meâdın varlığına şahadet etmesi bir tarafa, uykunun bedene rahatlık vermek, ruhlarımızı dinlendirmek, uyanıklık sırasındaki fiillerimizden kaynaklanan yorgunluk ve ağırlıktan bizi kurtararak, hafifletmekten başka bir özelliği bulunmasa, bu bile ondaki hikmet için kâfidir.”<sup>517</sup>

Bu sözleriyle Ebu Hayyân, ‘kâfi’ ibaresini kullandığımız vakit uykunun en önemli olan değil, ilk ve daha önemsiz faydasına işaret etmemiz gerektiğine işaret eden dilsel bir açıklama yapmaktadır. Bunun dışında o da, Ebu Süleyman es-Sicistânî gibi nefsin bâki olduğuna ve uyku sırasında görülen rüyaların da bunun bir delili olarak alınabileceğine inanmaktadır.

Bu delilden ayrı olarak Ebu Hayyân, *İşârât* boyunca nefsin bâki olduğuna ve meâdın mevcudiyetine ilişkin birçok ifadeye yer verir. Zaten *İşârât*’ın yegane telif sebebi hayatın, dünya hayatından ibaret olmadığına işaret etme ve bu yönde bir şuura kavuşma gayretinden neşet etmiştir denilebilir. Bu meyanda Tevhîdî dünya ve ahiret hayatını karşılaştırarak şu ifadeleri kullanır: “Allah’a dua edenlerin şöyle dediğini duymadın mı: Dünya, nihayetinde fenâ bulacak altından; ahiret de bâki olan toprak eşyadan olsa da, birincisinden yüz çevirerek orada zâhidâne bir hayat sürmeli ve ahireti talep ederek ona yönelmelisin. ... Ahiret fâni olmayan altından, dünya ise nihayetinde fenâ bulacak taş-topraktan ibaret olduğu halde niçin ahiret için dünyayı terk etmeyelim?”<sup>518</sup>

Ebu Hayyân’ın bu sözleri aynı zamanda, *Hevâmil*’de İbn Miskeveyh’e sorduğu ve İbn Miskeveyh’in meâda yönelik bir inançsızlık olarak yorumladığı soruya da bir cevap teşkil eder.

Şu halde Ebu Hayyân’a göre nefis, beden fesada uğradıktan sonra yani ölümden sonra da varlığını devam ettirecektir. Onun bedenden ayrıldıktan sonra bâki kalmasının sebebi, bedenden ayrı mücerred bir cevher olmasıdır. Tabiatı itibariyle bedenden farklı olan

---

<sup>517</sup> *Mukâbesât*, s. 249

<sup>518</sup> *İşârât*, s. 269

nefs, her şeyden önce bedenden ayrı bir cevher olduğu için, bedene arız olan şeyler ona arız olmaz.<sup>519</sup>

### E. Nefs ve Ruh Arasındaki Fark

Ebu Hayyân, nefis ve ruh arasındaki farkı açıklarken nefsin sahip olduğu kuvveleri göz önünde bulundurarak, konuyu, insanı insan yapan şeyin ne olduğu nokta-i nazarından değerlendirir. Buna göre nefis ve ruh her ne kadar birçok yerde eş anlamlı kelimeler gibi kullanılıyor olsa da, farklı itibarlar gözetildiği vakit bu kavramların farklı anlamlara sahip olduğu görülür. Ebu Hayyân, filozoflara göre ruhun, insanın cismine (bedene) yayılmış latîf bir cisim olduğunu ifade eder. Natık nefis ise ilahi bir cevher olup, ruh gibi bedende bulunmamakla birlikte onu yönetir. İnsan ruh ile değil natık nefis ile insan olur. Şayet bir ruha sahip olması itibariyle ona insan diyecek olsaydık, bir ruha sahip olduklarından dolayı, insan dışındaki diğer canlılara da insan dememiz lazım gelirdi. Zira bu canlıların da ruhu vardır, fakat onlarda nefis bulunmaz. Buna göre bir nefsi bulunan her varlık aynı zamanda bir ruha sahiptir, fakat aksi doğru değildir.<sup>520</sup>

Görüldüğü üzere Ebu Hayyân burada nefis kelimesini, nâtık nefis anlamında kullanmakta ve bunun ilahi bir cevher olduğuna işarette bulunmaktadır. Şu halde ona göre nebati ve hayvani nefis, her ne kadar natık nefsin yönetimi altında bulunsa da, daha çok ruh ile ittisal halindedir.<sup>521</sup>

Tevhîdî tarafından ruh ve nefis arasında *İmtâ*'da yapılan bu ayrım *Risâletu'l-Hayât*'ta da ifadelendirilmiştir. Bu risalede o, insan için sekiz tür hayatın bahis konusu edilebileceğine işaret eder. Bu hayatların ilki, *his ve hareket* hayatıdır. Bu hayat insanının kendisiyle hissettiği, hareket ettiği, nimetlerden istifade ederek, onlardan haz aldığı, elem duyup, şikayet ettiği hayat olup, bütün canlılar arasında müşterektir. At, eşek, domuz, maymun ve diğer canlılar bu tür bir canlılıkta ortaklıklar. Hayatlarını idame ettirme yolunda bu canlılık, onların varlığının mukâvim unsurudur.

---

<sup>519</sup> Meâd'ın varlığı hakkında Ebubekr el-Kûmsî'ye sorulan bir soruya filozofun verdiği cevap için bkz. *Mukâbesât*, s. 237-238

<sup>520</sup> *İmtâ*, II/113

<sup>521</sup> *İmtâ*, II/113

Bu tür bir canlılık ve bu canlılığın sıfatlarında bütün canlılar ortak olduğundan dolayı, “bu, diğerinden daha fazla canlıdır” denilemez. Canlılığın bütün canlılar arasında, mantık terimleriyle ifade edecek olursak, ‘mtevâtî küllî’ olduğuna işarette bulunan bu görüşü temellendirmek üzere Ebu Hayyân şöyle bir açıklama getirir. ‘Hayy’ kelimesinden türeyen ‘canlı’ kelimesi Arapçada, “Zeydun ehyâ min Amrin” şeklinde ism-i tafdil sigasıyla kullanıldığı vakit, “Zeyd Amr’dan daha fazla canlıdır” manasını ifade etmez. ‘Ehyâ’ ibaresi ancak ‘daha fazla hayâ sahibidir’ ya da ‘daha uzun bir ömrü vardır, yaş itibariyle ondan daha büyüktür’ anlamlarına gelebilir. Canlılığın kendisi, ne cins ne nev ne de şahıs itibariyle çokluk kabul etmez, birdir.<sup>522</sup>

Ebu Hayyân gibi hocası Ebu Süleyman es-Sicistânî de nefisle ruh arasında fark bulunduğunu ifade eder. Ona göre ruh, güçlülük ve zayıflığa, salah ve fesada maruz kalır. Vazifesi nefis ve beden arasındaki irtibatı sağlamaktır. Nefsin kuvveleri ruh sayesinde bedene nüfuz eder. Salah ve fesada maruz kalan ruhun aksine nefis, yüce bir mevkie sahip olup, fesad ve değişimden münezzeh basît bir varlıktır.<sup>523</sup>

Ruh ile nefis arasında yaptığı ayırmadan anlaşıldığı kadarıyla Tevhîdî, ruhu canlılığın, nefsi aklın kaynağı olarak görmekte ve bu itibarla natık nefsi akla, şehevî ve gazabî nefsi canlılığa nispet etmektedir. Şehevî ve gazabî nefsin kendisine nispet edildiği canlılık, işaret edildiği üzere *his ve hareket* hayatıdır. His ve hareket bir cismi iktiza ettiğine göre şehevî ve gazabî nefis de nihai kertede cismânidir. Oysa akıl, ne varlığı ne de kendisine mahsus fiili yani taakkul bakımından bir cismi iktiza etmez. Bundan dolayı natık nefis cismânî değil, aklîdir yani cisimden mücerrettir.

Natık nefis ile şehevî ve gazabî nefis arasındaki farklılıkları vurgulayan bu düşünce, natık nefsin aksine şehevî ve gazabî nefsin cisimsel bir yönünün bulunduğunu ifadelendirmektedir.<sup>524</sup>

---

<sup>522</sup> Ebu Hayyân et-Tevhîdî, “Risâletu’l-Hayât”, *Selâs Resâil li-Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, nşr: İbrahim Keylânî, Dımeşk 1951 içinde, s. 56

<sup>523</sup> *İmtâ*, III/111

<sup>524</sup> Platon’a göre de nefsin şehevî ve gazabî kısmı esas itibariyle cismani olup, bedenle birlikte yok olur. Natık nefis ise beden yok olduktan sonra da varlığını sürdürür. Bkz. Plato, *Timaeus*, 35a-35b, 70e-71e



## F. Nefsin Bedenle İttisali ve Hüviyetlerin Teşekkülü

Şehvî, gazabî ve natık nefsin, ruh ve nefis ayrımı bağlamında nasıl değerlendirildiğini gördükten sonra, bu nefslerin bedenle ittisali konusuna da ayrıca bakmak durumundayız. İfade edildiği üzere bu nefsler küllî nefsten sadır olurlar. Bununla birlikte aralarında bir mahiyet farkı vardır. Zira her biri belirli bir cinsin veya nevin hakikatine işaret eder. Ebu Hayyân'ın, *Hevâmil*'de, nefsin bedene ne zaman ittisal ettiği şeklinde İbn Miskeveyh'e sorduğu soruya filozofun verdiği cevap aslında nefisle ilgili söz konusu ayrıma da açıklık getirecek bir mahiyete sahiptir. Buna göre İbn Miskeveyh sorunun, "nefs bedene ne zaman ittisal eder" şeklinde değil de, "beden ne zaman hazır ve kabil olur" şeklinde sorulması gerektiğine işaret eder. Devamla, bedenın ana rahminde önce cismaniyet kazandığını, ardından nebati ve hayvani nefsi kabul ettiğini ve bunu müteakip natık nefse kabil olduğunu söyler.<sup>525</sup> *Hevâmil*'deki soruyu sorduğu sırada, İbn Miskeveyh'in verdiği bu cevabı kabul edip etmediği hakkında bilgi sahibi olmadığımız Ebu Hayyân h. 400 tarihinde kaleme aldığı *İşârât*'ta aynı problemi farklı bir bağlamda benzer bir cevap vererek ele almaktadır. Nefs nedir, niçin farklılaşmıştır sorusuna cevap aradığı bu satırlarda Ebu Hayyân, nefsin şerefli bir heyete sahip bir kuvve olup, ilk illetin feyzi ile elde ettiği ilk olma rütbesine sahip aklın cömertliği sayesinde, kabulleri nispetince 'tabiatın çocuklarına' ittisal ettiğini söyler. Kendisine has üslubuyla 'tabiatın çocukları' lafzını itlak ederek işaret ettiği şehvî, gazabî ve natık nefis sahibi varlıkların, sonsuz derece farklı olduğunu söyleyerek, bunların birbirinden nasıl ayrıştığını sorgular.<sup>526</sup> "Bir şey, nasıl olur da başka bir şeyle beraber, onun ötesinde veya içerisinde olabilir?" der. Buna verdiği cevapta, şeylerin nasıl farklılaştığını anlayabilmenin, onlara yönelik ikinci bir nazar sayesinde mümkün olabileceğine işarete bulunur. Buna göre nefis bedenden ayrı olarak başlangıçta 'bir' olduğu halde, mizacın kabiliyeti ve istidadı nispetinde bedenle ittisal eder ve 'bir' olan nefsin farklılaşması da esas itibariyle bedenle ittisalden sonra mümkün olur.<sup>527</sup>

---

<sup>525</sup> *Hevâmil*, s. 350

<sup>526</sup> *Mukâbesât*, s. 235

<sup>527</sup> *Mukâbesât*, s. 236

Şu halde nefsin bedene ittisal etmesinin şartı, bedenın onu kabil olmasıdır. Bedenin onu kabil olması demek, bedeni teşkil eden ve dört unsur olarak adlandırılan ateş, hava, su ve toprak unsurlarının bir araya gelmek suretiyle mutedil veya gayr-ı mutedil olarak, ortaya bir terkip çıkarmalarıdır. Ortaya çıkan bu terkip, mizac adını alır ve insanın ilk tabiatını oluşturur.

### G. Nefsin Güçleri ve Bu Güçlerin Birbirleriyle İlişkisi

Ebu Hayyân'a göre nefsin üç kuvvesi (gücü) vardır. Bunlar nutk (düşünme), gazap ve şehvet güçleridir. Râci oldukları yer aynı olmasına rağmen bunları natık, gazabî ve şehevî nefis olarak adlandırmak adet olmuştur.<sup>528</sup>

*İşârât*'ta, filozofların nefis hakkındaki görüşleri başlığı altında, nefsin kuvvelerini ele alarak bunlar arasındaki ilişkiyi inceleyen Ebu Hayyân'ın, aynı tasnifi nefsin kuvvelerinin ahlâk ile ilişkisine işarette bulunduğu *İmtâ*'da da kabul ettiğini görüyoruz.<sup>529</sup>

*İşârât*'ta nefisle ilgili bu görüşleri filozoflara nispet ettiğinden dolayı, söz konusu görüşlerin Ebu Hayyân tarafından kabul edilip edilmediği yönünde bir şüphe serdedilebilir. Zira *İşârât*, *İmtâ*'dan sonra kaleme alınmış bir metindir ve *İmtâ*'da kabul edilen görüşlerin burada da kabul edildiğini söyleyebilmek için başka delillere de sahip olmamız gerekir.

Her şeyden önce *İşârât* tasavvufî yönü ağır basan bir metindir. Bununla birlikte nefis nazariyesi söz konusu olduğunda Ebu Hayyân'ın, önceki eserlerinde olduğu gibi bu eserde de felsefi bir kavrayış içerisinde düşündüğünü görmekteyiz. Zira *İşârât* boyunca nefisle ilgili söylenen şeylerin tamamı, bedenden ayrı mücerred bir cevher olarak nefis tanımıyla irtibatlıdır. Burada nefis, sûfilerin, nefis-i emmare, levvâme, mülhime vd. tasnifleriyle işaret ettikleri nefis kavramı çerçevesinde değil, yukarıdaki satırlarda işaret ettiğimiz nefis tanımı içerisinde anlaşılmaktadır. Fakat şuna da işaret etmek gerekiyor ki, nefsin Gerçek Varlık'tan gelen ve bedenden ayrı, mücerred bir cevher olduğunu sûfiler de kabul etmektedirler. Zaten hem ahlâki ve nazarî kemale ulaşma yolu olarak riyâzet, hem de bu çerçevede gelişen keşf, ilham ve müşahede merkezli bilgi anlayışı, nefsin, kaynağı

---

<sup>528</sup> *İşârât*, s. 377

<sup>529</sup> *İmtâ*, I/147-148

Gerçek Varlık olan mücerred bir cevher olduğu kabulü içerisinde anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla *Hevâmil*'den sonraki metinlerde, nefis-beden ayırımından kaynaklanan problemlere cevap arandığı şeklindeki görüşümüzden neşet eden, 'nefsin bedeni nasıl tedbîr edeceği' şeklindeki soru da hem sûfilerin hem de filozofların nefis-beden ayırımını kabul ederek, aynı soruları sormaları temelinde anlam kazanır. Nefsin kuvvelerine gelince, Ebu Hayyân'ın nefis-beden ilişkisi ile ilgili sorularını başından beri belirleyen en önemli problemlerden biri de natık nefsin, gazabî ve şehvî nefsi nasıl yöneteceği meselesidir. *İşârât*'ın telifini hazırlayan süreç içerisinde Ebu Hayyân nefsi, ikisi bedenle çok yakından irtibatlı ve daha çok ruha yakın; biri de bedenden ziyade ulvî aleme yakın üç kuvveden/kısımdan teşekkül eden bir varlık olarak kabul ediyordu. *İşârât*'taki sorular ve cevapların büyük bir kısmı da işte bu kabul üzerinde temellenir. 'Ulvî aleme yakın nefsin, daha çok bedenle irtibatlı olan diğer iki nefsi tedbîr etmesi hangi zeminde imkan kazanır' sorusuna Ebu Hayyân filozoflardan farklı bir cevap vermiş olabilir, fakat bu soruyu mümkün kılan nazariye, vurgulanmaya çalışıldığı üzere, nefis hakkındaki bu kavrayıştır.

Son olarak, Ebu Hayyân'ın, nefisle ilgili *İşârât*'taki açıklamalarının akıllı ve âdil bir kişinin nasıl olması gerektiği ve faziletleri nereden elde edebileceği ve zâlim kişinin de kendisiyle malûl olduğu eksikliklerin nereden kaynaklandığı sorusuna cevap olarak telif edilmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun, bu sorulara niçin başka bir tavır dahilinde değil de felsefî bir tavır içerisinde cevap aradığı meselesi de önem kazanmaktadır. Ebu Hayyân'ın, bu sorulara filozofların, tamamen kendi takriri olan görüşlerinden yola çıkarak cevap vermesi, onun da bu görüşleri kabul ettiğini gösterir.

Şu halde Ebu Hayyân'ın *İmtâ*'daki kendi görüşleriyle, sık sık başka isimlerden aktarmada bulunduğu diğer eserlerinin aksine *İşârât*'taki tek aktarma olan nefis hakkındaki görüşleri bir araya getirerek nefsin kuvveleri hakkında ne düşündüğünü ortaya koymak durumundayız.

*İşârât*'taki satırlar, nefisle ilgili bir soruşturmanın, bir yönüyle insana ilişkin bir soruşturma olduğundan hareket eder. Buna göre kadîm vahyî bilginin insana şöyle dediği aktarılır: "Kendini bil! Kendini bilirsen bütün varlıkları bilmiş olursun." Ebu Hayyân, bu sözün lafız itibarıyla kısa olsa da, faide ve mana itibarıyla kuşatılıp tüketilebilir bir söz

olmadığını ifade eder. Ona göre bu sözden anlaşılan ilk şey, kendinden gafil kalan kimseyi ayıplamak gerektiğidir. Zira insan her şeyden gafil kalabilir, fakat kendinden gafil olduğunda, bildiği diğer şeyler, bir gaflet durumunda elde edilmiş olmaları dolayısıyla önemini yitirir. Kendini bilmek bu satırlarda, insan olmanın şartı olarak karşımıza çıkar. Kendinden gafil kalarak, kendi hakikatini tahsil etmeyenlerin insan olarak nitelenemeyecekleri ifade edilir.<sup>530</sup>

İnsan olmak kendini bilmek sayesinde mümkün ise, bir insanın vazifesi her şeyden önce ‘kendini nasıl bileceği’ sorusuna cevap aramaktır. *İşârât*’taki satırlarda bu soruya, kendini bilmek isteyen kimsenin, ancak aklî ilimlerde maharet sahibi olmak, cüzî ve küllî meseleleri kavrayarak onları bütünüyle ihata etmek suretiyle bunu gerçekleştirebileceği şeklinde cevap verilmektedir. Allah’ın lutfu olan bu idrak sayesinde o, kendisini, ‘düşünen, ölümlü bir canlı’ olarak kavrar. ‘Düşünen, ölümlü bir canlı’ olarak insan, daha sonra, kendi unsurları ve asılları olan dört karışımdan (ahlât-ı erbaa) mürekkep olduğunu ve üç kuvvesi bulunan bir nefse sahip olduğunu görür. Bu kuvveler: 1. Meskeni dimağ olan kuvve-i nâtika, 2. meskeni kalp olan kuvve-i gazabîye, 3. meskeni karaciğer olan kuvve-i şehvîyedir.<sup>531</sup> İnsanın, kendisi sayesinde ilâhi teklife muhatap olduğu ve diğer canlıları yönetme imkânını elde ettiği natık nefsin dışındaki nefsler hayvanlarda da bulunur ve söz konusu kuvvelere sahip olmak bakımından onların terkîbi insanın terkîbi ile benzerlik arz eder.<sup>532</sup>

Nefsin kuvveleri ortaya konulduktan sonra, bu kuvvelerin nihai kertede üç ayrı nefis olmadığına vurguda bulunmak üzere, râci oldukları yer aynı olmasına rağmen bunlara; nefs-i natika, nefs-i gazabîye ve nefs-i şehvîye denilerek farklı nefsler olarak adlandırmanın âdetten kaynaklandığı ifade edilir ve bu kuvveler ele alınmaya başlanır.<sup>533</sup>

---

<sup>530</sup> *İşârât*, s. 376

<sup>531</sup> *İşârât*, s. 377, Bu kuvvelerin meskeniyle ilgili aynı görüş için bkz. *el-İmtâ*, II/42; Nefsin kuvvelerinin meskeniyle ilgili bu görüşü Platon, Pisagoryen gelenekten tevarüs etmiştir. Bkz. Plato, *Phaedo*, 96b; *Timaeus*, 44d; Bu yaklaşımın İslam felsefesindeki yansımaları için bkz. Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-Rûhânî*, s. 27-28; Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 92-101, İbn Miskevî, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 14

<sup>532</sup> *İşârât*, s. 378

<sup>533</sup> *İşârât*, s. 377

Nefs-i nâtika ile ilgili olarak evvela dimağdaki yerine işarette bulunulur. Onun kuvvelerinin dimağdaki yerlerini ifade etmeden önce şuna işaret etmek gerekir ki, natık nefsin dimağda/beyinde bulunuşu, onun bir cisimde yer aldığı anlamına gelmez. Şayet böyle olsaydı, cisimde bulunan bir şeyin cismani olması gerektiğinden dolayı, natık nefis de cismani olmuş olacaktı. Oysa yukarıdaki satırlarda da işaret edildiği üzere Ebu Hayyân natık nefsin gayr-ı cismâni, mücerred bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Onun dimağla ilişkisi, kuvvelerinin dimağ vasıtasıyla cisme nüfuz etmesini sağlar. Buna göre natık nefsin, dimağda üç yeri vardır. Bunlardan birincisi dimağın ön tarafıdır. Bu tarafta bulunan kuvve sayesinde tahayyül eder, görülen ve duyulan şeyleri ihata etme imkanına sahip oluruz. İkincisi dimağın orta kısmıdır. Dimağın bu kısmında bulunan kuvve ile şeyleri temyiz eder, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, mümkünü müstahilden ayırırız. Üçüncüsü ise dimağın arka kısmıdır. Bu kısımda bulunan kuvve ise, hakkında temyiz vaki olduğu şeyleri hafızada tutmayı mümkün kılar. Dimağın bu üç kısmından, orta kısmında bulunan kuvve en şerefli kuvvedir. Çünkü o, doğru ve yanlış hükmünü veren ve kaziyelerin kendisinden sadır olduğu kuvve olup, 'hâkim' gibidir. Dimağın ön tarafında bulunan kuvve ise, görülen ve duyulan şeylerin nihayetinde kendisine ulaştığı doğru sözlü bir şahit vazifesini ifa eder. Arka kısımda bulunan kuvveye gelince, bu kuvvenin görevi, temyiz edilerek elde edilen bilgilerin kendisine emanet edildiği bir koruyucu ve hatırlatıcı gibi davranmaktır.<sup>534</sup>

Ebu Hayyân *İmtâ*'da, natık nefsin esas vazifesini saflaşıp arınmak suretiyle insan ve âlem hakkında soru sormak ve onları bilmeye çalışmak olarak belirler. Buna göre o, insanı bildiği vakit küçük alemi (âlem-i sagir), âlemi bildiğinde de büyük insanı (insan-ı kebîr) bilmiş olacaktır. Her iki alemi bildiğinde ise, var olanların, var etme yönündeki cömertliği (cûdu) ile varlığa geldiği, sübut bulanların Onun kudreti sayesinde sübut bulunduğu, tertip sahibi her şeyin onun hikmetiyle mürettep olduğu ve nihayet her şeyin, tamamıyla onun lutfu ve inayeti sayesinde varlığını devam ettirebildiği İlâh'ı tanıyacaktır.<sup>535</sup>

---

<sup>534</sup> *İşârât*, s. 377; Aynı görüş *Besâir*'de "Yunanlılardan bazısı dedi ki" kaydıyla aktarılmaktadır. Bkz. *Besâir*, I/59

<sup>535</sup> *İmtâ*, I/147

Natık nefsi ve kuvvelerini bu şekilde tanımlayan Ebu Hayyân, gazabî nefsi; insanı küçük düşürecek durumlara tenezzül etmeme, adil olmayan bir durumdan uzaklaşma, zulme karşı kısas talep etme ve sinirlenmeyi (gazap) gerektiren bir durumda sinirlenme işlevleriyle tanımlamaktadır.<sup>536</sup> Şehvî nefis ise, yiyecek, içecek ve lezzet sevgisinin kendisi sayesinde husule gediği nefstir.<sup>537</sup>

*İşârât*'ın nefsin kuvveleri arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu sorgulayan satırlarında natık nefis kral, gazabî nefis asker ve şehvî nefis de reaya'ya benzetilmektedir. Buna göre natık nefis, velayet eden bir kral gibi olup, içinde bulunması gereken en iyi ve erdemli durum; merhametli ama heybetli, kaba olmamakla birlikte güçlü, adil ve kendisine itaat edilen bir yönetici olmasıdır. Gazabî nefis ise bu kralın askeri mesabesinde olup, onun düşmanlarıyla mücadele ederek onları engeller, raiyesini korur, kralın emrini yerine getirmeye çalışır. İçinde bulunması gereken en iyi durum, kendinde azîz olmaya çalışması, krala bağlanarak onun emirlerine riayet etmesi ve kendisini bir hizmetçi olarak ona adamasıdır. Şehvî nefse gelince, bu nefis, yumuşak ve makbul bir tabiata sahip olan raiye gibidir. İçinde bulunması gereken durum, kraldan ve onun düşmanlarından güçlü bir biçimde korku duymak olmalıdır.<sup>538</sup>

Kişi nefsin kuvveleri arasındaki bu dengeyi yakaladığı durumda faziletleri elde etmiş olur. Bu denge durumundan biraz sapar ve uzaklaşırsa eksiklikle mâlul olur. İnsan, nefsin kuvveleri arasında kurduğu bu denge sayesinde, nefsin diğer kuvvelerini en güzel bir biçimde yönetir, iyi ve kötüyü temyiz ederek övgüye layık olan şeyleri elde etmeye çalışır ve yerilen şeylerden de uzak durur.

Bu noktadan sonra Ebu Hayyân, natık nefsin şehvî ve gazabî nefsi nasıl yöneteceğine işaret eder. İnsan fiilleriyle ilgili olarak ahlâk bahsinde ele alacağımız ve Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliğini belirleme yönünde oldukça önemli bir rol oynadığını ifade

---

<sup>536</sup> *İşârât*, s. 378; *el-İmtâ*'da Aristo'dan aktardığı bir ifadede Aristo'nun görüşüne uygun bir biçimde gazabî nefsi 'hayvânî nefis' olarak belirleyerek, hayvânî nefsin yerinin kalp olduğuna işaret eder. Bkz. *el-İmtâ*, II/42

<sup>537</sup> *İşârât*, s. 378; Aristo'dan *el-İmtâ*'da aktarılan pasajda şehvî nefis 'tabîî nefis' olarak belirlenmekte ve karaciğerde bulunduğu ifade edilmektedir. Bkz. *İmtâ*, II/42

<sup>538</sup> *İşârât*, s. 378

edeceğimiz bu problemi ileriki satırlarda ayrıntılı olarak tartışacağız. Bu bakımdan, natık nefsin diğer nefsleri nasıl yöneteceği sorusuna cevap arayan ve filozofların bu konudaki görüşlerini söz konusu eden aşağıdaki satırların, Tevhîdî'nin en önemli problemlerinden birinin teşekkülüne zemin hazırladığını şimdiden ifade etmiş olalım. Zira bu kuvvelerin ilişkisine dair onun sorduğu soru, her şeyden önce böyle bir çerçevede varlık kazanmaktadır.

Natık nefsin diğer nefslere ilişkisine yeniden dönecek olursak, onun kemale ulaşmasını mümkün kılan şeyin, gazabî ve şehvî nefsin arı ve saf olmaktan kaynaklanan kusurlarından kendisini arındırması olduğunu göreceğiz. Bu iki nefis, nefis-i natıkayı, başka durumlarda değil de kendisine mahsus durumlarda yani özellikle hüküm verme kuvvesinde yanlışa sürüklerler. Natık nefis, söz konusu iki nefisle mücadelesinde ancak güçlü ve sarsılmaz bir yapıda olmak suretiyle galip gelebilir. Dolayısıyla onun, bu iki kuvve ve onların beraberinde getirdiği düşmanlara karşı sarsılmaz bir sebat içerisinde güçlü olması gerekir. İnsanın nefis ve bedenden tereküp etmiş olması dolayısıyla, nefsin daha çok bedene yakın bu kuvveler arasındaki durumu hakkında şöyle denildiği aktarılır: “İki zayıf arasında kalmış güçlüye yazıklar olsun!” Şayet natık nefis, diğer iki nefse yenilir ve zayıf düşerse, bütün günahlar ve reziletler o zaman bir araya gelir ve bu durumda, iyilik ve güzellikler de ortadan kalkar.<sup>539</sup>

İnsanın karşı karşıya kaldığı bu mücadele dolayısıyla filozoflar insanı, içinde insan, domuz ve yırtıcı hayvanların bulunduğu bir eve benzetmişlerdir. İnsan akıldır, domuz şehvet, yırtıcı hayvan ise gazap. Aralarındaki mücadelede bu üçünden hangisi galip gelirse ev ona ait olur.<sup>540</sup>

Natık nefsin diğer nefslere ilişkisiyle ilgili olarak anlatılanlar, gazap ve şehvetin mahza zarar olduğu şeklinde bir düşünceye yol açmamalıdır. Zira onların kahredici olmaları ve insanı esir almaları mutlak bir biçimde zorunlu olsaydı, kendilerine ihtiyaç duyulmayan hatta bütünüyle sakınılması gereken bir şey olarak insanın terkiibinden sâkıt

---

<sup>539</sup> *İşârât*, s. 379, Natık nefsin diğer nefslere olan mücadelesinin zorluğuyla ilgili olarak ayrıca bkz. *Mukâbesât*, s. 128-130

<sup>540</sup> *İşârât*, s. 379; Krş. Kindî, *Fi'n-Nefs*, s. 274-275, İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s. 34

olmaları gerekirdi. Fakat bedeninin varlığını devam ettirmek üzere gıdaları elde etmesi ve neslin devamı için şehvete, zulmün uzaklaştırılması ve adalet için de gazaba ihtiyaç vardır. Bununla birlikte bu iki nefsin, natık nefsin yönetimi altında bulunmaları gerekir.<sup>541</sup>

## II. AHLAK FELSEFESİ

Ebu Hayyân'ın nefisle ilgili görüşlerini ele aldığımız bölümde, nefsin natık, şehevî ve gazabî olmak üzere üç kuvvesi olduğunu kabul ettiğini görmüş ve bu üç kuvvenin veya nefsin birbirleriyle ilişkisine değinmiştik. Bu bağlamda fazilet, natık nefsin şehevî ve gazabî nefsi yönetmesiyle elde edilmekteydi. Ahlakla ilgili olarak Ebu Hayyân'ın en önemli problemi, natık nefsin şehevî ve gazabî nefsi nasıl yöneteceği yani faziletlerin nasıl elde edileceği meselesidir. Bununla birlikte bu problemin, faziletlere yönelik Sokratesçi kavrayıştan neşet ettiğine ilk elden işaret etmek gerekiyor. Zira Sokrates'e göre "bilgi erdemdir"; ancak adaletin ne olduğunu bilmeyenler adaletsizlik yapar veya neden korkulacağı veya korkulmayacağı hakkında bilgisiz olanlar korkak olurlar. Bundan dolayı cesaret korkulacak ve korkulmayacak şeyler hakkındaki bilgi demektir.<sup>542</sup> Ne var ki bilme ve eyleme arasında bir tür zorunluluk gören bu yaklaşımın, Aristo'nun da işaret ettiği üzere nefsin kuvveleri arasında aklî olan ve olmayan ayrımının yapılmamasından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>543</sup> Sokrates'te nefisle ilgili olarak, daha çok yaratılışla irtibatlı olup natık nefsten ayrı olan şehevî ve gazabî kuvveler ayrımı bulunmadığı için, örneğin adaletin ne olduğuna dair natık nefsin sahip olduğu bilginin, tıpkı Aritmetik hakkındaki bilginin kişiyi Aritmetik alimi kıldığı gibi, insanı adil kılacağı varsayılır.<sup>544</sup> Sokrates'in görüşleri ve konuyla ilgili yorumlar bağlamında, sorulması gereken soru şudur: Platon ve Aristo'da olduğu gibi, nefsin kuvvelerinin aklî olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade ettiğini gördüğümüz Ebu Hayyân'ın eleştirileri sadece Sokrates'e mi yöneliktir, yoksa

---

<sup>541</sup> *İşârât*, s. 389

<sup>542</sup> Platon, *Protagoras*, trc. Nurettin Şazi Kösemihal, Ankara 1943, 350c-350d

<sup>543</sup> Aristotle, *Magna Moralia*, trs. W. D. Ross, Oxford 1915, 1182a/20

<sup>544</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür, İstanbul 1999, 1216b/2



Sokrates'i tenkit ederek bilgi-fiil irtibatıyla ilgili yeni bir yorum ortaya koyan Aristo ve onun İslam dünyasındaki takipçilerini de mi kapsamaktadır?

Sokrates'in yaklaşımı ve Aristo'nun bununla ilgili eleştirilerini, İslam ahlak filozoflarının görüşlerine de işaret ederek, ikinci başlıkta ele almaya çalışacağız. Şimdilik Ebu Hayyân'ın, ahlak felsefesiyle ilgili en önemli problemlerden biri olarak gördüğü bilgi-fiil ilişkisi meselesini, İbn Miskeveyh'e sorduğu sorularda nasıl söz konusu ettiğini incelemeye çalışacağız.

### **A. Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri**

Daha önceki satırlarda zikredildiği üzere *Hevâmil*, Ebu Hayyân'ın elimizde bulunan, tarihsel sıra ile ilk eseridir. Bu eserde İbn Miskeveyh'e sorulan sorularla ilgili olarak Ebu Hayyân'ın diğer eserlerinde söz konusu edilen cevapları kavrayabilmek ve onun felsefî serüveni ve kendine has problemlerini anlayabilmek için, üzerinde durulan problemleri dikkatlice gözden geçirmeliyiz. Buna göre *Hevâmil*'de Ebu Hayyân'ın, İbn Miskeveyh'e sorduğu soruların önemli bir bölümü bilgi ile fiil arasındaki irtibatsızlıklardan kaynaklanan meselelerle ilgilidir. İbn Miskeveyh'e sorulan sorularda bu problemin kaynağı olarak, insanın bir nefis ve bedenden meydana gelmesi gösterilir. Böylece bilgi ve bilgiye uygun fiil meselesi, nefsin (natık nefsin) bedenle irtibatı çerçevesinde ele alınarak, bedenin arzu ve isteklerine nasıl hâkim olunacağı noktasında öncelikli problem haline getirilir. Buna göre bilgi ve fiil arasındaki irtibatsızlık, esas itibariyle, nefis ve beden arasındaki tezattan kaynaklanır. Nefis bedenden ayrı, mücerred bir cevher olup, tanım itibariyle bedenden farklıdır. Ebu Hayyân'ın merak ettiği şey, bedenden ayrı, mücerred bir cevher olan natık nefsin sahip olduğu kesin bilginin, cismâni arzu ve istekler sahasına intikal ettiğinde aynı kesinliğini koruyup koruyamayacağıdır. Onun, bilgi ve fiil, nefis ve beden, dünya ve ahiret arasındaki ilişkiye dair görüşleri bahis konusu sual içerisinde anlam kazanır.

İbn Miskeveyh'e sorulan ilk sorulardan biri bedenî arzu ve istekler ile natık nefsin kemale meyli arasındaki tezada dairdir. Buna göre Ebu Hayyân, milletler ve dinlere bakıldığında, hepsinin de zühdü ve bu dünyadan uzaklaşmayı teşvik ettiklerinin

görülebileceğini söyler ve bunun sebebini sorar. İbn Miskeveyh'in cevabını beklemeden, dinlerin bu tutumuna rağmen, insanın dünyaya aşk derecesinde güçlü bir bağlılık duyduğunu ifade eden Ebu Hayyân, insanları zühde teşvik eden kişilerin bile kendilerini dünyevi arzularından alıkoyamadıklarını belirtir ve sorar: “Bunun sebebi ve illeti nedir?”<sup>545</sup>

Bu soruda Ebu Hayyân İbn Miskeveyh'e esas itibariyle, bedenî arzu ve isteklerle, ilahi bir cevher olan natık nefis arasında bir dengenin sağlanıp sağlanamayacağını sormuştur.<sup>546</sup>

İbn Miskeveyh, Ebu Hayyân'a verdiği cevapta, bu sorunun aslında, insanın eksikliklerini öne çıkararak onu kötüleyen, ayıplayan başka bir soru de içerdiğini fakat kendisinin bunu zikretmediğini söyler.<sup>547</sup> Devamla, bu sorusu dolayısıyla Ebu Hayyân'ı kendini beğenmişlik ve insanları küçümseme ile suçlar ve şöyle der: “Kendi eksikliklerimiz hakkında bizi kendimize bırak, çünkü eksikliklerimiz çoktur. Kendisiyle imtihan edildiğimiz şüpheleri de bize bırak, zira onlar arttıkça arttı. Bizi itiraf ettiğimiz cehaletle ve idrak ettiğimiz şeylerin kaybıyla susturma! ... Muhakkak ki sen, yaptığımız şeyleri günah olarak görüyor, bizi kötülüyorsun. Allah Teâlâ'dan seni hesaba çekip cezalandırmamasını diliyorum. Zira affedilmediğin takdirde sen, tam da bu haldesin. ...”<sup>548</sup> İbn Miskeveyh'in, insanın tabiatı itibariyle dünya hayatına bağlılık duyduğunu ifadelendiren ve neredeyse aşk olarak adlandırılabilir<sup>549</sup> bu duygu ile dünya hayatına karşı mesafeli durma şeklinde

---

<sup>545</sup> *Hevâmil*, s. 24-25

<sup>546</sup> Bilgi ve fiil irtibatı çerçevesinde *Hevâmil*'de başka sorular da sorulur. Bunların birinde Ebu Hayyân, ilim sahibi ve erdemli bir kimsenin hasedini yerilen bir duygu olduğunu bildiği halde, niçin haset duyguları beslediğini sorar. (s. 70) Başka bir yerde, cimri oldukları halde bütün insanların cimriliği kötiledikleri, cömert olmadıkları halde de cömertliği teşvik ettikleri ifade edilir. (s. 118) Aynı çerçevede bir vaizin, söylediği şeyleri niçin yapmadığını merak eden Ebu Hayyân (s. 253), kötü arkadaşın iyi arkadaş, iyi arkadaşın kötü arkadaş tesirinden daha fazla etkide bulunmasının sebebini sorar (s. 176), vefa, gadr vd. fazilet ve reziletler üzerinden verdiği örneklerle (s. 120), benzer konular hakkında İbn Miskeveyh'in görüşlerini öğrenmek ister. İlâhi bir cevher olan natık nefsin, cismâni heva ve arzulara galip gelmesi gerektiğinden hareketle Ebu Hayyân, bir başka yerde, fikrin uykuda olduğu, fakat hevânın sürekli uyanık kaldığı şeklinde bir görüş aktararak bunun sebebini sorar. Fikrin akıldan geldiğini ifade ederek, şanın yüceliğine rağmen, aşağılık bir maddeden kaynaklanan şeyin ona galip gelmesini hayretle karşılar. Doğru yolu göstermesine rağmen aklın yolunun tutulmadığını, fakat düşman olduğu bilindiği halde hevânın takip edildiğini söyler ve İbn Miskeveyh'ten bu durumu açıklamasını ister. (s. 264)

<sup>547</sup> *Hevâmil*, s. 26

<sup>548</sup> *Hevâmil*, s. 26-27

<sup>549</sup> *Hevâmil*, s. 247

anlaşılabilir zühd arasında bir tezdad öngörerek, bu çerçevede bilgi-fiil arasındaki irtibatsızlığa değinen bu soruya neden bu kadar sert bir tepki verdiği ayrıca soruşturulmalıdır.

Ebu Hayyân'ın, kendine has üslubuyla oldukça çarpıcı bir biçimde dile getirerek, yüzleşmekten kaçınmadığı bu problemin, açık bir biçimde ortaya konulmak suretiyle çözülmesi güç bir problem olarak vaz edilmesi, İbn Miskeveyh'in, bu ve bunun gibi problemlere bakış açısı söz konusu edildiğinde bir tür *tavır* farklılığı olarak karşımıza çıkıyor. Bu tavır farklılığını görebilmek için İbn Miskeveyh'in verdiği cevaba daha yakından bakmalıyız.

İbn Miskeveyh, Ebu Hayyân'ın sorusuna; 'insan' kelimesinin, nefis ve bedenden meydana gelen varlığa ad olduğunu ifade ederek cevap vermeye başlar. Buna göre nefis ve bedenden oluşan insanın, en şerefli cüzü, her faziletin kaynağı olan nefsidir. İnsan, doğruyu ve yanlış, hayrı ve şerri, iyiyi ve kötüyü, güzeli ve çirkini natık nefis sayesinde bilir. Diğer cüzü ise cismânidir ve bütün parçalarıyla birlikte insanın en aşağılık tarafını teşkil eder.<sup>550</sup> İnsan, nefsin faziletleri ve cismin eksikliklerini idrak ettiği vakit faziletleri elde etmeli, eksikliklerden de uzaklaşmalıdır. Ancak bu durumda, ilahi bir mertebeye ulaşabilir. Hisler ve cismin eksiklikleri içerisinde kaybolduğunda, insana mahsus kemalden uzaklaşır. Dinler de işte bu sebepten dolayı insanı bundan men etmişlerdir.<sup>551</sup>

Sorunun ikinci kısmına, yani bilgi ve fiil arasındaki irtibatsızlığa gelince, İbn Miskeveyh'in bu konuda söylediği şeyler meselenin çözümüne yönelik olmaktan çok bir tür açıklama gayretine matuftur. Ona göre insanın, faziletleri elde etmek gerektiğini bildiği halde dünyevi arzu ve isteklere dalmasının sebebi, ondaki cismani kısmın natık nefsten daha güçlü olmasıdır.<sup>552</sup>

---

<sup>550</sup> *Hevâmil*, s. 27

<sup>551</sup> *Hevâmil*, s. 28

<sup>552</sup> *Hevâmil*, s. 29; İbn Miskeveyh, bu durumu hasta bir insan üzerinden verdiği örnekle açıklamaya çalışır. Örneğe göre hasta bir kişi, yeniden sıhhatine kavuşmak için şehvetleri terk ederek sıhhatine riayet etmesi gerektiğini bilir. Buna rağmen oldukça güçlü bir biçimde arzu duyduğu için şehvetlerden vazgeçemez. Arzu ve istekleri aklının önüne geçer, tabiplerin verdiği nashihatler ona kar etmez. Bu lezzetlerden sonra elem duyduğu ve işlediği zararlı fiilleri bir daha yapmamak üzere derin bir pişmanlığa gark olduğu halde, bir arzu ve isteği tatmin ettikten sonra diğerini istemekten geri kalmaz. Bunun nedeni şehvetin ve insanda bulunan cismânî kısmın çok güçlü olmasıdır.

Sonuç olarak İbn Miskeveyh, cismâni arzu ve istekler söz konusu olduğunda, insanın bir tür zaruret durumuyla karşı karşıya bulunduğu gerçeğinden yola çıkarak, sualde söz konusu edilen zahidlerin mazur görülmesi gerektiğini ifade eder.<sup>553</sup>

İbn Miskeveyh'in bu açıklamaları, Ebu Hayyân'ın sorduğu soruya bir cevap teşkil eder mi veya Ebu Hayyân bu cevaptan tatmin olmuş mudur? Aristo'nun, *Nikomakhos'a Etik*'in yedinci kitabında, Sokratik 'bilgi erdemdir' görüşü çerçevesinde ele aldığı 'kendine hâkim olamama' bahsiyle karşılaştırıldığında, problemi çözmekten çok kabullendiği görülen cevabın, Ebu Hayyân'ı tatmin edip etmediği sorusuna ileriki satırlarda cevap arayacağız. Ebu Hayyân'ın bu cevapla ilgili görüşleri, kendi tavrını açığa çıkartacak şekilde belirli bir süreç ve arayış neticesinde açıklık kazanacak. Fakat şu kadarını söylemek gerekir ki, İbn Miskeveyh'in bu cevabı meseleyi belki açıklayabilir ve bu açıklamaya Ebu Hayyân'ın da sahip olduğundan şüphe yoktur. Fakat mesele, problemin nasıl çözüme kavuşturulacağıdır ve bu da İbn Miskeveyh'in cevabında yer almaz.

Ebu Hayyân *Hevâmil*'de olduğu gibi *İmtâ*'da da, bilgi-fiil irtibatsızlığı problemine dikkat çeker. Büveyhî veziri İbn Sa'dân'ın, Ebu Süleyman es-Sicistânî ve çevresinin nefis hakkındaki görüşlerinin ne olduğunu sorarak, bu filozofların, nefsin baki olduğunu kabul edip etmediklerini öğrenmek istemesi üzerine Ebu Hayyân, 'nefsin baki olduğunu bilmenin' ne demek olduğunu söz konusu eder. Buna göre Sicistânî ve bu çevredeki filozoflar nefsin; bâki, ebedi bir cevher olduğu görüşündedirler. Bununla birlikte Ebu Hayyân, bu filozofların, söz konusu hüküm çerçevesinde sahip oldukları bilginin 'yakîn' ifade edip etmediğinin ayrıca sorgulanması gerektiğine dikkat çeker. "Zira" der: "şayet bu konuda yakîne ulaşmış olsalardı onun tatlılığından zevk alır, kendisinin onlardan, onların da kendisinden zorunlu olarak ayrılacağı dünyaya bu kadar bağlılık göstermezlerdi. Nefs hakkında gerçekten tatmin edici bir bilgiye, uyanık bir akla, kalpleriyle görme isteğine sahip olsalar ve *burhânın* verdiği sükunu elde etselerdi, beraberinde yorgunluk ve ağır günahlar getiren bu eksiltilmiş lezzetlerden ve aşağılık şehvetlerden haz almak hususunda bu kadar aceleci davranmazlardı."<sup>554</sup> Çevresindeki filozofların nefsin bekasına inandıkları halde, niçin bu

---

<sup>553</sup> *Hevâmil*, s. 30

<sup>554</sup> *İmtâ*, I/38

inanca uygun bir hayat sürmediklerini ise, bedenî hazlara ve maddeye bağlılığın insanı, natık nefsin yücelmesine gidecek yolculuktan men ettiğini söyleyerek açıklar.<sup>555</sup>

Hem İbn Miskeveyh'e sorduğu sorularda, hem de filozofların nefsin bekası hakkındaki bilgilerinin mahiyetini tenkitte, bilgi ve fiil arasındaki irtibatsızlığa vurgu yaparak, böyle bir irtibatsızlığın, sahip olduğumuz bilgiyi 'kesin bilgi/yakîn' olmaktan çıkaracağını ifade eden Ebu Hayyân'ın *bilmeyi olmak* şeklinde kavradığını görüyoruz. Buna göre o, fiil haline gelmeyen bir bilginin yakîn olarak nitelendirilemeyeceğine dikkat çeker. Şu halde ona göre kesinlik, söz konusu bilginin insan fiilleriyle ilişkisinde ortaya çıkar.

Ebu Hayyân'ın *Hevâmil* ve *İmtâ*' da söz konusu ettiği bu sorulara verdiği cevabı ve bu cevabın felsefe ve tasavvuf gelenekleriyle irtibatını ileriki satırlarda ayrıntılı olarak tartışmaya çalışacağız. Şimdilik bu sorulara işaret etmekle yetinelim.

Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh'e sorduğu ahlakla ilgili sorulardan diğer bir kısmı da ahlak ve yaratılış (hulk ve halk) ilişkisi hakkındadır. Yaratılışı, tabiat ve mizaç olarak belirleyen bu sorular, insan davranışlarının tabiat ve mizaçla ilişkisini konu alır. Buna göre Ebu Hayyân, fiziksel özellikler, unsurların terkibinden teşekkül eden mizaç ve feleklerin insan davranışlarına etkide bulunup bulunmadığını öğrenmek ister.<sup>556</sup>

Ebu Hayyân'ın sorduğu sorular, mizacın insan davranışları ve ahlakı üzerindeki etkisini kabul ettiğini göstermektedir. İbn Miskeveyh de aynı istikamette cevaplar vermektedir. Bununla birlikte Ebu Hayyân'ın sorularına İbn Miskeveyh'in verdiği cevaplar, aslında Helenistik birikimden tevarüs edilen felsefî tavrı açığa çıkartıcı bir mahiyete sahiptir. Söz konusu tavrın kendisinde tebellür ettiği bazı kavramlar vardır. İbn Miskeveyh de, bütün cevaplarında bu kavram veya kavram çiftlerini kullanmakta, bu kavramların bize

---

<sup>555</sup> *İmtâ*, I/39

<sup>556</sup> Ebu Hayyân'ın bu bağlamda sorduğu sorular arasında kısa boylu olanların niçin habis, uzun boylu olanların da ahmak olduğu şeklinde bir soru bulunur. İbn Miskeveyh bu soruya, kalp ve dimağ arasında mutedil bir mesafe bulunması gerektiği, bu itidal bozulunca terki bin de bozularak ahlakta ifrat veya tefrit meydana geldiğini ifade ederek cevap verir. (s. 77-78) Bir başka yerde Ebu Hayyân akıllıların daha gamlı olduğunu, cahillerin ise gamdan uzak bir hayat yaşadıklarını söyler. Buna göre zencilerin daha cahil ve neşeli, kırmızı tenlilerin ise daha akıllı, düşünceli ve ihtimam sahibi olduğunu ifade ederek, bunun kırmızı tenlide daha fazla kan bulunduğundan veya mizacının daha mutedil olmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorar. (s. 210)

muayyen bir tür felsefî tavrı ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre bir bütün olarak varlığa ilişkin kavrayışımız, bu kavramlar içerisinde şekilleniyorsa, aslında önemli bir noktaya kadar, söz konusu çerçeve içerisinde düşünüyoruz demektir. Böylece bu çerçeve bizim için, karşı karşıya kaldığımız meseleleri açıklama/anlama unsuru haline gelir, varlık ve varoluşu kavrama/açıklama noktasında bize nispet edilecek tavır da, ancak buna bakılarak belirlenebilir. Bu bağlamda İbn Miskeveyh'in, insanla ilgili birçok durumu, nefis- beden, suret-heyula ayrımı içerisinde kavradığı görülmektedir. Buna göre insan, heyula ve suretten mürekkep bir varlıktır. Basît değil de mürekkep bir varlık olması, onu, kendisinden oluştuğu unsurların birbirinden farklı etkilerine maruz bırakır. Bu etkilerin hangi biçimlerde tahakkuk edeceği, suret-heyula ayrımıyla irtibatlı olarak kurulan nefis-beden ayrımı çerçevesinde mizaç teorisi ile açıklanır. Buna göre insan mizacı, nefsin bedenle birleşmesi sırasında semâvi cisimlerin etkisi altında şekillenir. Söz konusu mizaç teorisini teşkil eden ana unsurlar dört unsur, dört tabiat ve dört karışım anlayışıdır. Nefis ve bedenin terkibi üzerinde temellenen bu mizaç, insanda tabii bazı hususiyetlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Fakat bu tabii hususiyetlerin yanı sıra insan, kesbî olarak da bazı melekeler elde etme istidadına sahiptir. Esas itibariyle onun kemali de, bu ihtiyari/kesbî olan alan içerisinde tahakkuk eder.

Ebu Hayyân'ın, İbn Miskeveyh'in cevaplarının kendisi içerisinde anlam kazandığı bu zemine, yer yer tepki verdiğini görüyoruz. Ona göre bu cevaplar, sorulan bütün soruları belirli bir çerçeve içerisinde oturtma kaygısı içerisinde bazı soruları anlamsızlaştırmakta, bazen de soruyu kendi derinliğinden ve ağırlığından uzaklaştırarak sistem içi açıklama araçları dahilinde basitleştirmektedir. İbn Miskeveyh'in verdiği bu türden birkaç cevaba göz attıktan sonra, Ebu Hayyân'ın değerlendirmelerine yakından bakmaya çalışalım.

Örneğin Ebu Hayyân, sonraki dönemlerde kendisi için de çok önemli bir problem haline gelecek intihar meselesiyle ilgili bir soru sorar. Soruda, insanın zor ve içinden çıkılmaz bir durumla karşı karşıya kaldığında kendi kendini öldürmesinin sebebi öğrenilmek istenilir. İbn Miskeveyh, bu soruyu daha önceki sorulara verdiği cevaplarla aynı istikamette yorumlar. Bu çerçevede insan nefsinin gazab, şehvet ve nutk olmak üzere üç kuvvesi bulunduğu ifade edilir. Gazap kuvvesi insana galip geldiği vakit, kuvve-i

nutkiyyenin gazab kuvvesini kontrol edemez duruma geleceğine işaret edilerek, gazap kuvvesinin insanı kendisini öldürmeye kadar götürüleceğine işaretle bulunulur.<sup>557</sup>

*Hevâmil*'deki seksen sekizinci soruda Ebu Hayyân, fakirlik meselesini konu alır. Ona göre insanın kendisiyle imtihan edildiği en önemli problemlerden biri budur. Kalbe sıkıntı verir, sırtta kambur olarak taşınır, nefste bir hasret olarak kalır. Bunun verdiği sıkıntı sebebiyle birçok kimse dinden vazgeçecek olmuştur. Cevabı aranan şey; bu insanların, içinde buldukları yoksunluk sebebiyle niçin dinden vazgeçmek durumunda kaldıklarıdır.<sup>558</sup>

İbn Miskeveyh'in bu soruya verdiği cevap, sistem içerisinde, tamamen açıklama gayesine matuf bir biçimde ifadelendirilmiştir. Buna göre dünyaya gelen her varlığın bir gayesi vardır. İnsan diğer varlıklardan, kendi nevine mahsus gayesiyle ayrılır. Onun gayesi, zenginlik elde etmek, maddi lezzetlerle rahata kavuşmak değildir. Yapması gereken şey, kendi nevine mahsus kemalin tahakkuku için çalışmaktır. Bu da madde ile değil, natık nefisle olur. Natık nefsin kemali ise maddeden mütağnidir. Bundan dolayı o, kendisine has kemali kazandığında, zaten maddeyi istemeyecektir. İbn Miskeveyh'in cevabı, "anlattıklarım hakkında iyi düşün, cevabını bulmuş olacaksın" cümlesiyle sona erer.<sup>559</sup> Ebu Hayyân'ın, anlatılanlar hakkında iyice düşündükten sonra aradığı sorunun cevabını bulup bulmadığını, benzer problemleri tartışmaya açacağı sonraki eserlerinde göreceğiz.

Son olarak, Ebu Hayyân'ın İbn Miskeveyh'in açıklama tarzını eleştirdiği bir örneğe yer verelim. Doksan birinci meselede Ebu Hayyân özetle; "neden bazı insanlara gurbette yaşamak ve sürekli yolculuk yapmak sevimli gelir, neden onlar çocukluklarından itibaren yaşadıkları yeri terk ederek sürekli yolculuk yaparlar?" diye sorar. İbn Miskeveyh'in cevap vermesine fırsat tanımadan, onun ne söyleyeceğini tahmin ederek şöyle der: "Muhtemelen sen, yıldızların konumları, tâliin derecesi ve feleğin şekli bu durumları iktiza eder diyecek, bütün bunları söz konusu durumlarla sınırlandıracaksın. Bu durumda senin için

---

<sup>557</sup> *Hevâmil*, s. 150

<sup>558</sup> *Hevâmil*, s. 212-214

<sup>559</sup> *Hevâmil*, s. 218-220

bütün mesele bu yıldızların etkisinden ve teshîrin zahirinin gerektirdiği şekilde sebeplerin yayılmasından ibaret olacak.”<sup>560</sup>

Bu sözlerle Ebu Hayyân, İbn Miskeveyh’in aslında başından beri, cevap verdiği her soruyu oturttuğu çerçevenin yeterince açıklayıcı olmadığını vurgulamakta ve bu cevapların meseleyi indirgeyici bir tarafı bulunduğuna dikkat çekmektedir. Bu durumda Ebu Hayyân’ın söz konusu cevapları tatmin edici bulmadığı anlaşılmaktadır. Öyleyse ona göre bu meseleler, İbn Miskeveyh’in verdiği cevaplarla çözüme kavuşturulacak, anlaşılacak, açıklanacak türden şeyler değildir. Peki Ebu Hayyân’ın, bu meselelerle ilgili olarak İbn Miskeveyh’ten farklı bir tavrı veyahut cevabı mı vardır? Yukarıdaki satırlar boyunca bu tavrı veyahut cevabı/cevapları ileriki eserlerinde keşfetmemiz gerektiği yolunda ifadeler serdettik. Bununla birlikte İbn Miskeveyh, *Hevâmil*’de, Ebu Hayyân’ın kendisinden farklı bir tavra ve üslûba sahip olduğunu söyler ve Ebu Hayyân’ın milletlerin faziletleri hakkındaki sorusuna verdiği cevapta bu durumu, soru soranın daha çok *hitabet* meslekine süluk ederek, mantıkçıların yolundan gitmek suretiyle meseleleri tahkik etmeyi seçmediğini oysa kendisinin mantıkçıların yolundan giderek meseleleri bu şekilde tahkik ettiğini, cevaplarının da bu çerçevede şekillendiğini ifade eder.<sup>561</sup> Buna göre İbn Miskeveyh, Ebu Hayyân’ın soru ve yaklaşımlarına bir edîp üslubu ve tavrının hakim olduğunu, kendisininse felsefî açıklama tarzını seçtiğine işarete bulunur.

---

<sup>560</sup> *Hevâmil*, s. 226; İbn Miskeveyh’in bu soruya verdiği cevap Ebu Hayyân’ı haklı çıkaracak türdendir. Buna göre o, mahsusatı elde etme kuvvesinin, duyuların kısımlara ayrılması ile ilgili olduğunu söyler. Bazı mizaçların işitme/duyma gücü kuvvetli olurken, başka bazı mizaçların görme kuvvesi güçlü olur. Gezmeyi daha fazla seven insanlarda güçlü olan kuvve, görme gücüdür. Onlar gezdikçe daha fazla görmek ister ve bu yönde güçlü bir arzu ve istek duyarlar. *Hevâmil*, s. 227-228

<sup>561</sup> *Hevâmil*, s. 208; İbn Miskeveyh’in Tevhîdî’ye yönelik bir eleştiri olarak değerlendirdiği bu tavır farklılığı, esas itibarıyla her iki müellif arasında, yukarıdaki satırlarda temellendirmeye çalıştığımız bir bakış, hadiseleri değerlendirme ve duyuş farklılığını ortaya çıkarır. Bu farklılığa oldukça çarpıcı bir biçimde dikkat çeken ve buradan kalkarak Tevhîdî payına İbn Miskeveyh’i eleştiren Muhammed Arkoun şu ifadeleri kullanır: “Miskeveyh, başka bir kişiliktir, tamamen farklıdır. Miskeveyh akılcıdır, mantıkçıdır. Bugünün yaygın tabiri ile sözmerkezcidir (logocentrist). Fakat bir bilimden diğer bir bilime, bir yerden diğer bir yere sürekli hareket eden bir zekâ; ussal esneklik ve birikim yönüyle Tevhîdî’de bulduğumuz çeşitlilik yoktur onda. Tevhîdî’yi emsalsiz kılan ve onu başkalarından farklı kılan da bu epistemolojik (bilişsel) hareketliliğidir. Miskeveyh’in, Tevhîdî’nin sahip olduğu sanatsal ve estetik özelliğe sahip olmayışı da buna eklenebilir. Miskeveyh, kuru bir yazardır.” Bkz. Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, trc. Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, Ankara 2000, s. 51



## B. Felsefî Ahlâk

Sorduğu soruların, *Tehzîbu'l-Ahlâk* müellifinin de işaret ettiği üzere daha çok bir edîb üslubu ve tavrı içerisinde şekillendiğini gördüğümüz Ebu Hayyân'ın, Yahyâ b. Adî'nin meclisine dahil olduktan ve Ebu Süleyman es-Sicistânî çevresiyle ilişki kurduktan sonra, birinci bölümde söz konusu edilen problemleri bir filozof üslubuyla ele almaya başladığını görüyoruz. Buna göre ahlâki kemâlin, natık nefsin kemâli ile çok yakından irtibatlı olduğunu ifade eden filozofların görüşleriyle doğrudan karşılaşma ve bunlarla yüzleşme imkânı elde eden Tevhîdî, bu dönemde, ahlak ve yaratılış ilişkisi, mizaç, bilgi ve insan fiilleri arasındaki irtibat hususunda felsefî bir kavrayış ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bilgi ve insan fiilleri arasındaki irtibat hususundaki şüpheleri devam ettirmek, bilmenin eylemeyi gerektirdiği hususunda, *Hevâmil*'de işaret ettiği problemlere yeniden dönmektedir. Bu bakımdan, söz konusu problemle ilgili görüşlerini ikinci dönemine ait *Mukâbesât* ve *İmtâ* üzerinden söz konusu etmek, bizi yeni şüphelere götürür. Ebu Hayyân açısından meselenin çözümü, daha çok, son dönem eseri olan *İşârâtu'l-İlâhiyye*'de bahis konusu edilir. Konuyla ilgili olarak *Mukâbesât* ve *İmtâ*'daki şüpheleri ve tartışmaları söz konusu etmeden önce, filozofların bu meseleye nasıl yaklaştıklarını kısaca gözden geçirmeliyiz. Zira bir sonraki bölümde filozofların çözümüne yönelik tenkitlerini ve Ebu Hayyân'ın sufiyane bir tavır içeren yaklaşımını göreceğiz.

### 1. Bilgi-Erdem İlişkisi Hakkındaki Görüşlerin Felsefî Arka Planı

Antik Yunan felsefe geleneğinde 'bilginin hata yapmaya mani olamayacağı' görüşüne karşı Sokrates tarafından geliştirilmiş bir argüman olan, bilginin erdem olduğu görüşü, 'kendini bilen' kişinin hata yapmayacağını, hata yapmanın cehaletten kaynaklandığını ve bu nedenle de, yapılan hatanın gayr-ı iradi olduğunu ortaya koyar.<sup>562</sup> Aristo tarafından *Nikomakhos'a Etik*'in yedinci kitabında 'kendine hâkim olamama' başlığı altında ele alınarak değerlendirilmeye çalışılan bu yaklaşım, ahlak felsefesinde, bilmenin hata yapmayı engelleyip engelleyemeyeceği çerçevesinde söz konusu edilmiştir. Natık

<sup>562</sup> Bkz. Platon, *Protagoras*, 352c-352e, 356b-356c, 358d, 360c-360d; Ayrıca bkz. Guthrie, *Socrates*, Cambridge 1971, 130-142

nefsin, şehvî ve gazabî nefsin cismani arzu ve isteklerine mani olup onları kontrol edip edemeyeceği meselesi de aynı çerçevede anlam kazanır.

*Hevâmil*'de sorulan sorulardan anlaşıldığı kadarıyla ilk döneminde Ebu Hayyân'ı meşgul eden önemli problemlerden biri olan bilgi-fiil irtibatsızlığı, Aristo'nun deyiimiyle 'kendine hâkim olamama' problemi *İmtâ*, *Mukâbesât* ve *İşârât*'ta da karşımıza çıkar. Ahlâki kemal nokta-i nazarından bakıldığında, faziletin ancak reziletlerden kaçınma ve bu kaçınmayı mümkün kılacak bir seviyeye ulaşma ile mümkün olduğu görülür. Dolayısıyla, daha çok bedenle ilişkili olan şehvî ve gazabî nefsi kontrol edebilmek, ahlâki kemale ulaşma yolundaki en önemli adımlardan biridir. Bununla birlikte nefis teorisinde de görüldüğü gibi, insan mürekkep bir varlıktır ve İbn Miskeveyh'in itiraf etmekten çekinmediği üzere bu terkîbi teşkil eden cismâni taraf insanda daha güçlüdür. Böyle bir durumda natık nefsin, cismani tarafı nasıl tedbîr edeceği meselesi büyük bir önem kazanır.

Sokrates, bir insanın, kendine hakim olamayarak hazza kapıldığını söyleyenlerin görüşünü 'gülünç ve saçma' bularak, bildiği halde başka türlü davranmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>563</sup> Bunun aksine Aristo, kendine hâkim olmamaktan dolayı yanlış yapmanın mümkün olduğunu ifade eder ve *Nikomakhos'a Etik*'te bu konuya ayrı bir bölüm hasrederek Sokratik çelişkiyi aşmaya çalışır. Onun, esas itibariyle Sokrates ve Platon'dan ayrıldığı noktaları açığa çıkarma özelliğine sahip bu eleştirileri, teori-pratik ve bilkuvve-bilfiil ayrımlarına dayanır.

Aristo'ya göre, erdemın bilgi olarak değerlendirilmesi, nefsin aklî olmayan kısmının ortadan kaldırılmış olması ile yakından irtibatlıdır. Nefsin şehvî ve gazabî kısımları söz konusu edilmediği vakit, yaratılıştan kaynaklanan ahlâki karakter ve duyuşal özellikler göz ardı edilmiş olur. Sokrates'te böyle bir ayırım bulunmadığından dolayı, bilginin erdem olduğunu ifade etmiş ve erdemsizliğin bilgisizlik olduğu kanaatine varmıştır. Oysa Aristo'ya göre, nefsin aklî kısmının yani insâni nefsin yanı sıra bir de nebâti ve hayvâni kısımları vardır ve cisimsel arzu ve istekler bu kısımlardan kaynaklanır. Bizi yanlış yapmaya sürükleyecek bu arzuların kaynağı olan kısımlar dikkate alınmayarak, nefsin sadece aklî olan kısımdan ibaret olduğunu söylemek, bilgi ile fazilet/erdem arasında

---

<sup>563</sup> Platon, *Protagoras*, 354e-355c

zorunluluk ilişkisi kurmayı da beraberinde getirmiştir. Oysa nefsin aklî ve aklî olmayan kısımları vardır ve her birisi için farklı erdemler mevcuttur.<sup>564</sup>

Nefsin kısımlarından yola çıkarak nefsin her kısmı için farklı faziletlerin bulunduğunu ifadelendiren bu yaklaşımın ayırt edici özelliklerinden biri de teori/nazar ve pratik/amel arasında yaptığı ayrımıdır. Sokrates'i bir de bu ayrımdan yola çıkarak tenkit eden ve bilgi-fiil ilişkisini bu açıdan çözümlenmeye çalışan Aristo, erdem bilgisinin nihâi gaye olduğuna inanan Sokrates'in, bu inancından dolayı, adaletin, cesaretin ve başka erdemlerin 'ne olduğunu' soruşturmayı seçtiğini ifade eder. Zira Sokrates'e göre nasıl ki Geometri öğrendiğimizde Geometri veya Aritmetik âlimi oluyorsak, ona göre adaletin ne olduğunu bildiğimizde de adil olacağız. Ne var ki Geometri ve Aritmetik nazari/teorik bilimlerdir oysa ahlâk ilmi Geometri veya Aritmetik gibi teorik değil de pratik bir bilim olduğundan dolayı, faziletin ne olduğunu değil 'nasıl ve nereden elde edileceğini' araştırılmalıdır.<sup>565</sup>

Teori-pratik ayrımından sonra, Aristo felsefesinin ayırt edici kavramlarından birine intikal ediyoruz: kuvve-fiil ayrımı. Aristo'nun, *Nikomakhos'a Etik*'te problemi tartıştığı satırlar, meseleyi kuvve-fiil ayrımına irca ederek, 'kendine hakim olamama' sırasındaki bilgilerin nasıl bir bilgi olduğunu soruşturur. Aristo'ya göre kendine hâkim olan kişi akıl yürütmede tutarlı iken, kendine hâkim olamayan kişi akıl yürütmede tutarsızdır. Buna göre kendine hâkim olamayan kişi, yapmaması gerektiğini bildiği halde cismani arzu ve istekler dolayısıyla, istenmeyen bir fiili irtikâp eder.<sup>566</sup> Bununla birlikte bir kişinin, biliyor olduğu halde kendine nasıl olup da hâkim olamadığı sorulabilir. Aristo, bazılarının bilgili bir insanın hata yapmayacağını söylediklerine işaret eder ve ardından Sokrates'in, bilimin/bilginin olduğu yerde başka bir şeyin hükmetmesi ve insanı bir köle gibi gütmemesinin korkunç bir şey olduğu görüşünü aktarır. Çünkü der, o, hiç kimsenin bilgi sahibi olduğu halde 'daha iyiye' aykırı davranmayacağına inanıyordu. Sokrates'in görüşlerini aktardığı bu satırlarda Aristo, aynı zamanda Sokrates'e itiraz eder ve bu

---

<sup>564</sup> Aristotle, *Magna Moralia*, 1182a/20

<sup>565</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 1216b/2

<sup>566</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara 1998, 1145b/10-15

iddianın vakıaya mutabık olmadığını söyler. Problemi çözebilmenin tutkular üzerine araştırma yapmaktan, hata yapma bilgisizlikten kaynaklanıyorsa bunun ne tarz bir bilgisizlik olduğunu soruşturmaktan geçtiğine işaret eder.<sup>567</sup> Konuyla ilgili başka görüşleri de tartıştıktan sonra Aristo, haz düşkünlüğü ile kendine hâkim olamamayı ayırt eder ve kendine hâkim olamayan kişinin, yapmaması gerektiğini ve fiilin sonunda pişmanlık duyacağını bildiği halde yaptığı görüşünü ortaya koyar<sup>568</sup>. Daha sonra, bildiği halde eylememenin hangi durumlarda söz konusu edilebileceğini araştırır. Bilgiyle ilgili olarak bu çerçevede işaret ettiği şey bilkuvve ve bilfiil kavramları içerisinde anlam kazanır.<sup>569</sup> Buna göre Aristo, bildiği halde aksini irade eden kişinin sahip olduğu bilginin; uyuyan bir adamın veya bir sarhoşun sahip olduğu bilgiden pek de farkı bulunmadığını söyler. Ona göre öfke, cinsel arzular ve benzeri kimi şeyler bedeni değiştirir ve insanı akıl hastası yapar. Şu halde: “kendine hâkim olamayan kişilerin buna benzer olduğunda şüphe yok”.<sup>570</sup> Problemi, hatanın bilfiil bilgi sahibi olmamaktan kaynaklandığını söyleyerek çözmeye çalışan Aristo ayrıca, hata yapan kişinin, fiiline ilişkin zihnindeki kıyasta bir eksiklik bulunduğu da işaret eder.<sup>571</sup> Buna göre bilgi, bilfiil-bilkuvve’den ayrı olarak bir de külli ve cüzî kısımlarına ayrılır. Yanlış yapan bir kişi, küllî kuralları bildiği halde, cüzî bir bilgi tarafından sebep olunmuş cüzî bir fiilin sebebini bilmiyor olabilir. Fakat cüzilere ilişkin bu doğrudan şuur, sadece duyu algısının görevidir. Bundan dolayı, hataya sebep olan şey veya kendine hâkim olamama durumundaki *bilgi*, Aristo’ya göre ‘bilgi’ olarak isimlendirilemez. Zira bilgi, küllîlerin/aklîlerin bilgisidir. Cüzî/hissî olan ne küllîdir, ne de küllîlere dair bilgiye karşılık gelir. İşte bundan dolayı: “durum, Sokrates’in araştırmasında ortaya çıkan şeye benzemektedir. ... Asıl anlamda bilgi varken ne tutku ortaya çıkar ne de bilgi tutku tarafından yönetilir.”<sup>572</sup>

---

<sup>567</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1145b/20-30

<sup>568</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1146a/15-25

<sup>569</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1146b/30-35; 1147a/10-15

<sup>570</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1147a/16-17

<sup>571</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1147a/30-1147b/20

<sup>572</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1147b/15-20

Teori-pratik, bilkuvve-bilfiil, aklî-hissî ayrımlarıyla Aristo, Sokrates'te görülmesi mümkün olmayan ince ve teknik bir analiz yaparak, Sokrates'in aksine, kendine hâkim olamama durumunun imkânına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte, gelinen noktada, 'kendine hakim olamama' sırasındaki bilginin teorik değil pratik, bilfiil değil bilkuvve, aklî değil hissî olduğu ifade edildi. Şu halde sahip olduğumuz halde hata yapabiliyor olduğumuz bilgi; teorik, aklî ve bilfiil olan bilgi değildir. Asıl anlamda bilgi olan bu bilginin mevcut olduğu durumda, tutkular bilgiyi yönetemez, bundan dolayı da kendine hakim olamama durumu ortaya çıkmaz.

Görüldüğü üzere Aristo da Sokrates gibi, yanlış yapmanın, bilgi yokluğu içerisinde söz konusu olabileceğini söyledi. Ondan farkı, bu bilginin 'bir tür bilgi' olduğunu söylemesiydi. Ne var ki yanlış yapmanın, 'bir tür bilginin' yokluğunda, mümkün olabileceğini ortaya koyan bu açıklama, David Ross'un da işaret ettiği üzere; bu tür bir bilginin, nasıl olup da var olmadığını açıklayamaz. Bununla birlikte Aristo, başka bir yerde, aklî arzu ve isteklerle iştihanın çatışması anlamına gelebilecek ahlâki mücadelenin farkındaymış gibi gözüktür.<sup>573</sup> Öyle ki burada, ahlâki mücadele sırasında fail, işlediği cüzi fiilin yanlışlığı konusunda bilfiil bilgiye sahiptir.

Sokrates'e yönelik tenkitlerini ileri bir noktaya götürerek problemi çözmesi beklenirken, yukarıda zikredilen ayrımlar, Sokrates'in problemini açıklama, kısmen de haklı çıkarma yolunda kullanılmış ve Aristo'yu, Ross'a göre, problemle ilgili gerçek görüşüne uymayan formel bir teoriye götürmüştür. Bu teorinin eksikliği, nefesine hâkim olamamanın bilgi eksikliğinden değil, irade zayıflığı yüzünden meydana geldiği görüşünün göz ardı edilmesidir.<sup>574</sup>

Sokrates'in faziletin bilgi olduğu görüşü ve Aristo'nun buna yönelik eleştirilerini mümkün kılan ayrımları, İslam filozoflarında da karşılığını bulmuştur. Kindî ve Râzî'de ağırlıklı olarak hissedilen Platoncu etkiler, özellikle Râzî'ye, natik nefsin kemal yolculuğunu bir tür rûhâni tababet olarak görme imkanı vermiştir. Buna göre söz konusu tamlamayı eserine ad olarak veren Ebubekr b. Zekeriyya er-Râzî, bedeninin sıhhati ile

<sup>573</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102b/10-25; Aristo, *Fi'n-Nefs*, 434a/10-15

<sup>574</sup> David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan ve diğerleri, İstanbul 2002, s. 261

ilgilenen tıbb-ı cesedânî'nin yanı sıra, nefsin heva ve heveslerden arındırılarak, şehvî ve gazabî nefsi nasıl tedbîr edeceğini konu alan tıbbu'r-rûhânî'nin bulunduğunu ifade eder. Ona göre ruhani tıbbın görevi, kendisinden istenilen şeyden geri kalmaması ve sınırlarını aşmaması için nefsin fiillerini tadil etme yolunda hüccet ve burhanlarla iknadır.<sup>575</sup> Hüccet ve burhanlarla ikna olamayıp, kendini kontrol edemeyen kişiye ise Râzî, kendi ayıplarını hatırlatacak erdemli bir kişinin yanında bulunmasını tavsiye etmektedir.<sup>576</sup> Râzî'den sonra en önemli ahlâk filozofu olan Fârâbî'nin eserleri Aristocu ayrımları bütüncül bir ahlak felsefesi inşa etme yolunda etkili bir şekilde kullanır. Buna göre, konumuzla ilgili olarak Fârâbî'nin akıl ve faziletler görüşü oldukça önemlidir. Sokratik çelişkiye nazarî-amelî akıl ve aklî-ahlâki erdemler ayrımı yoluyla çözüm bulmaya çalışan Fârâbî, aklın nazarî ve amelî olmak üzere iki kısmının bulunduğunu ifade eder. Amelî kısım mihenî-sınâî ve fikrî olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>577</sup> Fikrî kuvve, kişinin ne yapmayı arzu etmesi gerektiğine, onu yapmayı isteyip istemediğine, onun yapılabilir olup olmadığına ve eğer yapılabilirse nasıl yapılması gerektiğine karar veren güçtür. Bu bakımdan onun mevzuu irade ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla sürekli değişiklik gösteren bir yapıya sahiptir. Şu halde bu durumlar, fizik ve metafizik gibi, değişmez ilkelere varmak isteyen nazari ilimlerle bilinmez. Bunların bilinebilmesi, söz konusu değişikliği takip edebilecek kuvve sayesinde mümkün olur ki, bu fikrî kuvvedir.<sup>578</sup> Faziletlere gelince, onlar da aklî ve ahlâki olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî olanlar da nazarî ve fikrî faziletler olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ayrım içerisinde, sadece fikrî faziletler, ahlâki faziletlerin ve doğru fiillerin belirlenmesi ile ilgilidir.<sup>579</sup>

Bu ayrımlar müvacehesinde Fârâbî, ahlâki faziletlerin sadece nazarla elde edilemeyeceğini, bunların ortaya çıkması için sürekli tecrübe sayesinde itiyatlar kazanılmasını gerekli görür.<sup>580</sup> Bununla birlikte bu tecrübe ve itiyatların ilkesi nazarî-

---

<sup>575</sup> Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 29

<sup>576</sup> Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 33

<sup>577</sup> Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye el-Mülekkab bi-Mebâdii'l-Mevcûdat*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut 1986, s. 50

<sup>578</sup> Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlu's-Saâde*, nşr. Cafer Âli Yâsîn, Beyrut 1983, s. 69-70

<sup>579</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Münteza*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut 1986, s. 50-55

<sup>580</sup> Fârâbî, *Fusûlu'l-Münteza*, s. 30, 54-55

fikrîdir. Zira gerçek iyinin ne olduğunu bize nazarî ilimler öğretir. Amelî ilimler buna uygun davranışı gerçekleştirecek amelî faziletleri ortaya çıkarırlar. Sonuç olarak Fârâbî'ye göre, nazari aklın ve nazari faziletlerin, ahlaki faziletleri ortaya çıkarmalarından söz edilemez, hatta onlar ahlaki faziletlerin hangi durumlarda ne şekilde ortaya çıkacaklarına dair bilgiyi de vermezler. Ahlaki faziletlerin ne oldukları ve nasıl elde edilecekleri hakkındaki bilgi, aklın fikrî kuvvesinden elde edilir ve bu kuvvenin fazileti, ahlâki faziletlerin ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini bilmektir. Bununla birlikte fikrî faziletler de ahlâki faziletlerin muharriki değildir. Yani fikrî faziletlere sahip olan kişinin ahlâki faziletlere sahip olma zorunluluğu yoktur. Bu anlamda fikrî faziletler, ahlâki faziletlerin ilkesi vazifesini görür. Adil olma, cesur olma, cömert olma gibi ahlâki faziletler en temelde; tederrüb, sürekli tecrübe ve itiyat ile elde edilir. Fikrî faziletlerin gerekliliği, neyin itiyat edinilmesi ve neden de kaçınılması gerektiği sorusuna verdiği cevapta yatar, ahlâki fazileti iktiza etme noktasında değil.

Görüldüğü gibi Fârâbî, ahlâki faziletlerin mahiyeti itibariyle nazarî faziletlerden ayrı olduğunu ifade ederek, onları elde etmede nazarî faziletlerin sadece ilke rolünü ifa edebileceğini söyledi. Aristo'nun görüşlerinin ele almaya çalışıldığı yukarıdaki satırlarda, bilgi-fiil problemini çözümü sırasında Aristo'nun irade bahsine yer vermediği ifade edilmişti. Fârâbî problemi, bir de irade ve ihtiyar arasında yaptığı ayrım çerçevesinde ele almaya çalışır. Buna göre irade ilk olarak, ihsasa yönelik şevktir. Şevk, kuvve-i nüzûiyye ile gerçekleşir. İhsas ise kuvve-i hassâse'den gelir. Bundan sonra kuvve-i mütehayyile ve buna tâbi olan şevk hasıl olur. Böylece ikinci bir irade ortaya çıkar. Bu irade tahayyüle yönelik bir şevktir. Bu iki iradenin husulünden sonra, faal akıldan gelen ilk bilgilerin natık nefste husulü mümkün olur ve sadece insana mahsus üçüncü tür bir irade ortaya çıkar ki bu irade ihtiyar adını alır. İhtiyar, insana mahsustur; diğer iki irade ise hayvanlarda da vardır, yani yaratılıştan gelir. Özetle, nüzû [arzu] ihsas ve tahayyülden kaynaklanıyorsa irade, nutktan kaynaklanıyorsa ihtiyar adını alır.<sup>581</sup> Buna göre tamamiyle ihsasla ilgili olan bedensel arzu ve istekleri kontrol ederek onları, kuvve-i fikrîyenin öngördüğü faziletlere ulaştırma, ihtiyarla değil iradeyle ilgili bir şeydir. Bu bakımdan aklî faziletlerin aksine,

---

<sup>581</sup> Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 72, Fârâbî, *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 105-107

ahlâki faziletler bedensel birtakım alıştırmalar ve tecrübe yoluyla irademize itiyat kazandırmakla elde edilir. Sonuç olarak, insanın bildiği halde yapmaması mümkündür ve bunun sebebi bilgi eksikliği değil, ahlâki faziletleri elde etme yolundaki tecrübe ve itiyat eksikliğidir.<sup>582</sup>

Problemin Sokratik-Platonik çözümü ile Aristo ve Fârâbî'nin yaklaşımlarını gördükten sonra, Ebu Hayyân'ın eleştirilerine daha yakından bakarak bu eleştirilerin, problemin gerçekte hangi noktasına yönelik olduğunu anlamaya çalışalım.

## 2. Bilgi-Fiil İlişkisi

“Bilgi fiili iktiza eder mi?” Açıkça ifade etmek gerekir ki bu soru, Ebu Hayyân'ın sadece metinlerinden takip edilerek anlaşılabilir bir şey değildir. Bu noktada onun içsel sıkıntı ve çelişkilerle dolu hayatı da göz önünde bulundurulmalıdır. Mekke'ye gitmiş, kanaatkâr sûfilerle karşılaşmıştır. Neredeyse her gününü oruçlu geçiren Sîrâfî'nin talebeliğini yapmıştır. Evinden dışarı çıkmayan ve mutluluğun, kuvve-i nutkiyenin şehvet ve gazap gücünü yönetmesi sayesinde elde edilebileceğini söyleyen Sicistânî'yle yakınlık kurmuştur. Kanaat nedir görmüş, hikmet nedir öğrenmiştir. Kanaatkâr olmak istemiş, hakîmlere özenmiştir. Fakat kalbi, hocası Sicistânî'nin bahsettiği şehvet ve gazap; sûfî İbnu'l-Cellâ'nın, sakınmasını söylediği nefis-i emmâre dolayısıyla bir “yangın yerine” dönmüştür. Kanaatkâr bir sûfî olması gerektiğinde şüphe yoktur. Bununla birlikte bir yanında, hep şikayet edip duran, isteyen, arzulayan bir de tamahkâr fakir vardır. Olgun ahlak sahibi olabilmek için azgın şehvî arzuları dizginlemek zorunda olduğunda da şüphe yoktur. Fakat her insan gibi o da, irade ve ihtiyarı ortadan kaldıracak denli baskın bir karaktere sahip güçlü bedensel isteklere sahiptir. Aklın veya kalbin öngördüğü kanaatkâr sûfî, hikmet ehli filozof ile tamahkâr bir fakir ve hazdan vazgeçemeyen mutsuz kişilik

---

<sup>582</sup> Fârâbî'ye göre nazari kemalin elde edilmesi, sadece nazari faziletlerle olmaz. Kuvve-i nutkiyenin yetkinleşmesi, yani insanın saadete, cisimden mücerred varlıklar mertebesine ulaşması, varlığını devam ettirmede (kıvâmında) maddeye ihtiyaç duymayacak dereceye gelmesi ile mümkündür. Bu dereceye ulaşması ise, nazari faziletlerin yanı sıra, bazısı fikrî, bazısı bedenî olan irAdî fiiller ile mümkün olur. Bkz. Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 106; Hatta ona göre nazarî aklı yetkinleştirmeye çalışıp da amelî aklı ihmal edendense, amelî aklı yetkinleştirdiği halde nazarî aklını yetkinleştirememiş kişi, filozof adını almaya daha layıktır. Bkz. Fârâbî, *Fusûlu'l-Münteza*, s. 100; Zaten birinci kısım fasık olarak nitelenir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 103-104



arasında bir denge mümkün müdür? Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'te tartıştığı "kendine hakim olamama" problemi Ebu Hayyân'ın şahsında tecessüm etmiştir.

*Mukâbesât*'ta Tevhîdî, hocası Ebu Süleyman es-Sicistânî'ye akıllı ve bilgili kişinin niçin pişman olacağı şeyler yaptığını sorar. Bu soruyu olduğu gibi aktardığımız vakit Ebu Hayyân'ın tam da bilgi-fiil irtibatsızlığını, Aristo'nun deyişiyile 'kendine hâkim olamama' problemini ele aldığını daha açık görebilme fırsatı elde edeceğiz. Ebu Hayyân'ın sorusu şöyledir: "Akıllı, hikmet, sebat, tecrübe ve maharet sahibi bir kişi nasıl olur da pişman olacağı bir şey yapar? [Akla] Tâbi olarak onu takip etmesi gereken gereken bir şeyi nasıl olur da öne geçirir ve aklının kendisinden uzaklaşarak kaçındığı, dininin ve müruetinin kerih gördüğü, âdetinin inkar ettiği, kendisi dışındaki kişilerin nasihat ederek onu menetmeye çalıştıkları bir fiili irtikâp 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."<sup>583</sup>

Bu soruya verdiği cevapta Sicistânî; fikir ve reviiyenin 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 dolayı bazı hatalar yapabilir. Sicistânî'ye göre insanın hata yapmasının en önemli hikmetlerinden biri, sahip olduğu bilginin kendisini hatadan koruyamadığını görerek 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 halde Allah'ı hatırlarına getirmeyenler inkâr edebilir.<sup>584</sup>

Ebu Süleymân'ın bu cevabına şaşırın Ebu Hayyân, onun sözlerinin sâlihler ve diyanet ehlinin kelamıyla benzeştiğini ifade eder. Bunun üzerine Sicistânî şöyle der: "Buna şaşırma evladım. Nebiler, arınmış kişiler ve onların altında bulunan müteredditlerin hepsi dünyada nefsi hulûsa kavuşturarak ahirette halâs olmak için gayret ederler. Sözler her ne kadar muğlak ve anlaşılmaz, ibareler kapalı olsa da murâd açık ve matlûb kesin bir biçimde bellidir. Zaten hikmet

<sup>583</sup> *Mukâbesât*, s. 115

<sup>584</sup> *Mukâbesât*, s. 115

ancak dini tekid etmez mi? Din ise hikmetin mütemmimi değil midir? Felsefe nefsin sureti, din ise sîreti değil midir?”<sup>585</sup> Bu sözlerin ardından Ebu Süleyman, Ebu Hayyân’ın şeyhi olduğunu belirttiği el-Husrî es-Sûfî’den aynı anlama gelebilecek sözler naklederek, bahis konusu mevzu hakkında hikmet ve dinin aynı şeyi talep ettiklerini söyler.

Söz konusu probleme Ebu Süleyman es-Sicistânî’nin getirdiği çözüm, dikkat edilecek olursa, önceki filozofların görüşlerinden ayrılmakta ve Ebu Hayyân’ın *İşârât*’ta serdedeceği görüşlerle ilgili ipucu vermektedir. Buna göre Ebu Süleyman’ın işaret ettiği şey insanın akıldan ibaret olmadığıdır. İnsan bir ‘akıl’ olmadığı ve natık nefis bir cisimle birleşmiş olduğu için, akılda elde edilen yakın duyu sahasına intikal ettiğinde parçalanmakta ve sahip olduğu kesinlikten çok şey yitirmektedir. Tam da nazarî kemal olarak adlandırılabilir olan yakîn ve burhan mertebesinde bile insan, kendisine hâkim olamıyorsa ahlâki kemal nasıl gerçekleşecektir? Bu soruya verdiği cevapta Ebu Süleyman kendisinden önceki filozoflardan ayrılarak, Ebu Hayyân’ın da ifade ettiği üzere sufilere ve dinî açıklama tarzına yakınlaşır. Ona göre, insanı bir beden ve nefsten mürekkep olarak yaratan Allah, onun mürekkep bir varlık oluşunda aynı zamanda bir hikmet halletmiştir. Bir natık nefsten veya akıldan ibaret olmadığı için insan hata yapacak ve aklının kendisini hatadan bütünüyle koruyamadığını görerek Allah’a muhtaç olduğunu anlayacaktır. Böylece insanın bir beden ve nefsten mürekkep oluşunda rubûbiyyet ve ubûdiyet sırrı açığa çıkmış olacaktır. Ebu Süleyman’a göre böyle bir açıklamayı reddetmek, gark olduğumuz helâk vadisinden necat bulmamızın tek imkânını yani Allah’ı inkâr etmekle eş anlamlıdır.

*Mukâbesât*’ta, insanın kemale ulaşma yolculuğunda karşılaştığı zorluklarla ilgili olarak başka bir muhavereye daha yer verilir. Buna göre Ebu Hayyân, Nüşecânî’nin, nefsin kemale ulaşması ve bu itibarla hevâdan uzaklaşarak arınması gerektiği yönündeki sözlerini aktarır. Nüşecânî aklın ancak bu sayede aydınlanacağını, basiretin keskinleşeceğini, tabiatın safâ bulacağını, artık bu seviyede hadsin sahil olacağını ifade ederek, nihayet saadete de bu yolla varılacağını söyler.<sup>586</sup> Bununla birlikte Nüşecânî, bir bedende olduğumuz halde, natık nefsin bedene tahakküm etmesinin ne kadar zor olduğunun da farkındadır. Bundan dolayı,

---

<sup>585</sup> *Mukâbesât*, s. 115

<sup>586</sup> *Mukâbesât*, s. 127-128

Ebu Hayyân'a şöyle seslenir: "Bunları sözle ifade etmem, senin de dinlemen ne kadar da kolay bir şey! Oysa anlattığım şeylerin fiile çıkması o kadar zor ki! Nasıl zor olmasın?! İnsan bir yönüyle, ayrılmaz bir biçimde tabiata bağlıdır, diğer bir yönüyle de akla sahiptir. Tabiat fesadının, akıl ise kemalinin sebebidir. Lakin insanın, akıl yönünden ihtiyarı oldukça zayıftır. Zira o, aklın ufkundan uzak düşmüştür. Tabii iradesi ise çok güçlüdür. Zira insan, ondan neşet etmiştir ve onun içindedir. Bütün hal ve davranışlarında esas itibariyle beşerde eksiklik hakimdir. Aslında hayret edilmesi gereken şey, bu eksiklikler diyarında kemale ulaşmaktır."<sup>587</sup> Nüşecânî'nin ifadeleri insanın karşı karşıya olduğu zorluğu oldukça açık bir biçimde ortaya koyar. Bu zorluğu tasvir ettikten sonra o, insanın hata yapmasının garip bir şey olmadığını ifade eder. Bilakis der, insandan ihsanın sadır olması zelledir, güzellik nadirdir, adalet onda garip bir şeydir, iffet ise oldukça zayıftır. Nüşecânî'ye göre insan, her yönden fesatla kuşatılmış olup, cehalet bütün ahvâline hâkim olmuştur.<sup>588</sup>

Nüşecânî'nin ifadeleri üzerine, bir bedende bulunan insanın, kendisine mahsus kemali tahakkuk ettirmesinin ne kadar zor olduğuna dikkat çeken Ebu Hayyân, bir başka yerde filozof İbn Yuayş'ın saadetin nasıl elde edileceği hakkındaki görüşleri üzerine fikir yürüterek benzer bir probleme dikkat çeker. Buna göre İbn Yuayş, yapayalnız, âciz ve garip bir insanın saadeti elde etmek için tabiatı, nefsinin ve ilahî tafsil üzere bilmesinin yeterli olacağını söylüyor. Bu durumda o, fevz-i ekbere, mülk-i azam'a nail olacaktır. Vezir İbn

---

<sup>587</sup> *Mukâbesât*, s. 127

<sup>588</sup> Bunu daha açık bir surette anlatmak üzere Nüşecânî çok çarpıcı bir örnek verir: "Bir insan görmüştük. Yemyeşil bir otlakta semiz hayvanların otlandığına şahit oldu. İç geçirerek onlara ve yemyeşil otlağa baktı ve şöyle dedi: "Ben de keşke bir inek olsaydım. Şu yemyeşil otlağın altından girer, üstünden çıkardım." Bunları söyleyen zarif suretli bir insan idi. Fakat tabii iradenin ve hayvani hareket kuvvesinin kendisine galip gelmesi, nihayetinde de insani aklın ölmesi ve cevherindeki şerefın ortadan kakması dolayısıyla bunları söyledi. Söylediği bu sözü insanlar duyunca, fukahadan bazıları onu kınayarak kendisine şöyle dedi: "insan olduğu halde inek olmak isteyen birini gördün mü daha önce?" Bu soruya o kişi, akli yerinde iken, düşünerek şöyle cevap verdi: "Benim gördüklerimi sen de görseydin, benim temenni ettiğim şeyi sen de temenni ederdin."<sup>588</sup> Bu kişinin temennisini Nüşecânî şöyle yorumlar: "Bu durum onun arzunu kabartan şeyin açlık değil, nefsinin rezilliği, tabiatının kötülüğü, cevherinin aşağılığı ve aklının azlığı olduğunu gösterir. ... Bununla eşek arasında fark var mıdır? Belki de eşek bundan daha hayırlıdır. Zira o, tabiatının dışına çıkmaz, haddini/mahiyetini iptal edecek şeyler yapmaz. Oysa bu insan mahiyetini kendi iradesi ile iptal etmiştir." Nüşecânî'nin bu örneğine Ebu Hayyân başka bir örnekle mukabele eder: "Daha önce ben de yaşı ilerlemiş, tecrübeli, zühd ehli, sufıyyeden bir kişi ile karşılaştım. Bir gün yoldan geçen bir eşek gördü ve şöyle dedi: "Keşke bu eşeğin yerinde ben olsaydım." Bu sözü karşısında hayrete kapılarak dehşete düştüm. Bununla birlikte anladım ki bu sözü dünya hayatının zorluğundan kurtulmak, duyuların talepleriyle çelişmekten uzaklaşmak için söylüyor." Bkz. *Mukâbesât*, s. 128-129

Sa‘dân’ın isteği üzerine değerlendirdiği bu satırlar hakkında Tevhîdî, bunun herkese nasip olmayacağını söyleyerek, böyle bir şeye nail olmak için gerekli kuvvenin ilâhi, ilâhi değilse melekî, melekî de değilse beşeriyetin ufku olduğunu söyler ve bu vasfa sahip kişilerin nadir olduğunu ifade eder. Ebu Hayyân’a göre bu insanlar, nahiv ve sarf öğrenmeksizin, Arapça’yı yanlış yapmadan konuşan selika sahibi insanlar benzerler. Buna göre nasıl ki bu kişi fitrî bir teyide sahipse, İbn Yuayş’in bahsettiği kişi de ilâhi bir teyide sahip olmalıdır.<sup>589</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki Ebu Hayyân, Ebu Süleyman es-Sicistânî’nin de işaret ettiği üzere ilâhi lütuf ve inayeti öne çıkararak, bu lütuf ve inayet olmaksızın saadetin mümkün olmayacağına işaret etmektedir.

Bununla birlikte Ebu Hayyân, *İşârât*’ta daha açık bir biçimde göreceğimiz üzere ilahi lütuf ve inayeti öne çıkarmasının yanısıra, ahlak ilminin en temel vazifelerinden biri olan ve Sokrates’in ona biçtiği en önemli gaye olarak gözüken ‘erdemine ne olduğu’ Aristo açısından bakıldığında ise ‘erdemine nasıl elde edileceği’ bilgisine sahip olmamız gerektiğini de vurgular. Bu bakımdan *İmtâ*’da olduğu gibi *İşârât*’ta da, faziletlerin ne olduğunu bilmemiz gerektiğini, onların nasıl elde edileceğine ilişkin bilgi sahibi olmak zorunda olduğumuza işaret eder. Ona göre insan yaratılışında ve ahlakında birçok zıtlık vardır. Bu zıtlıklardan hangisinin ihtiyari olduğuna karar vererek onu tanımlamadan ‘iyi ve kötü’ hakkında karar verilemez. Örneğin ölüm ve hayat iradi değildir. Bundan dolayı onlar hakkında bir karar verme durumu söz konusu değildir. Ölümümüzü ve hayatımızı seçemeyiz. Fakat az veya çok uyumak örneği üzerinden gidilecek olursa, bunun iradi olduğu görülür. İşte bu noktada insan, bunlardan hangisinin iyi olduğu hususunda kendi iradesiyle tercihte bulunabilir. Ne var ki iyi ve kötü hakkında tercihte bulunabilmek için, her şeyden önce iyi ve kötü şeylerin ne olduğu hakkında bir fikir sahibi olması gerekir.<sup>590</sup> Sahip olduğu bu bilgi sayesinde adalet ve zulmü, cesaret ve korkaklığı, cömertlik ve cimriliği, hilim ve sefahi, akıllılık ve ahmaklığı, itidal ve inhirafı, ihlas ve nifakı<sup>591</sup> vd.

---

<sup>589</sup> *İmtâ*, I/106-107

<sup>590</sup> *İmtâ*, I/149-150

<sup>591</sup> *İmtâ*, I/150-157

bilecek; cimriliği değil de cömertliği, inhirafı değil de itidali tercih etme imkânına sahip olacaktır.

Erdemin ne olduğu ve nasıl elde edileceği hakkında bilgi sahibi olmamız gerektiği şeklindeki görüşü, Ebu Hayyân'ın ilahi lütuf ve inayet görüşüyle çelişir mi? Bu soruyu, konuyla ilgili görüşlerin daha açık bir biçimde ortaya konulduğu, Ebu Hayyân'ın üçüncü döneminde, sûfilerin ilahi inayet ve lütuf görüşü ve Sokrates'in *Protagoras*'ta Yunanlı şair Simonides'e atfettiği 'iyi bir adam olmak güçtür' görüşü ile 'yedi bilge'den Pittakos'a atfettiği 'iyi olmuş olmak güçtür' görüşü çerçevesinde cevaplamaya çalışacağız. Şimdi İbn Miskeveyh'e sorduğu, ahlakla ilgili diğer soruların cevaplarını ele almaya gayret edelim.

### 3. Ahlak ve Yaratılış İlişkisi

İbn Miskeveyh'e sorulan sorular çerçevesinde ele aldığımız ahlak ve yaratılış ilişkisi, *İmtâ* ve *Mukâbesât*'ta felsefî bir çerçeve içerisinde ele alınarak nefsin güçleri ve mizaç teorisi bağlamında değerlendirilmeye çalışılır. Buna göre Ebu Hayyân *İmtâ*'da ahlak ve yaratılış bahsini, farklı canlıların tabiatlarının insanda bulunduğunu söyleyerek ele almaya başlar. Ona göre çeşitli hayvanların tabiatları insanda toplanmıştır. Farklı canlıların sahip olduğu ahlakların insanda bir araya gelmiş olmasının sebebi insanın 'canlı' cinsinin özü olmasıdır. İnsan 'canlı' cinsinin özü iken, canlı cinsi insan nevinin kabuğudur. Bunu ifade ederken Ebu Hayyân insanın, canlı cinsinin özü, canlı cinsinin ise bu özü bulanıklaştıran unsur olduğunu söyler. İnsan nevi, canlı cinsinin özü olmakla birlikte, bu nevin fertlerinin de özüdür. Bu bağlamda insan öz ve usare olduğundan dolayı her çeşit canlının ahlakı onda bir araya gelmiştir.<sup>592</sup>

Ebu Hayyân burada mantıktaki beş tümel kavrayışı ile nefis teorisi çerçevesinde insan nevinin, canlı cinsinin diğer nevlerinden farklı olarak şehevî, gazabî ve natık nefse sahip olduğunu; şehevî ve gazabî nefse sahip olması dolayısıyla canlının diğer nevleriyle müşterek iken natık nefse sahip olması dolayısıyla da onlardan ayrıldığına işaret eder. İnsan dışındaki canlıların ahlakları şehevî ve gazabî nefis çerçevesinde teşekkül ettiği ve insan da bu nefslere sahip bulunduğu için gazabî ve şehevî nefsin kuvvelerinden birinin ifrat veya

---

<sup>592</sup> *İmtâ*, I/143

tefriti onu diğer canlıların ahlâkına yakınlaştırır. Buna göre öküz ve faredeki cehd, kurttaki sebat, köpekteki koruyuculuk gibi, farklı canlıların farklı ahlakları insanda mevcuttur.<sup>593</sup> Niçin canlıların farklı tabiatlarının insanda bulunduğunu felsefî bir kavrayış dahilinde ortaya koyan Ebu Hayyân, bunun ardından edîb üslubu içerisinde aktarımlarda bulunarak farklı örnekler üzerinden konuyu açıklamaya çalışmaktadır.

İnsanda fitrî olarak bulunan bu huyların daha çok yaratılışla ilgili olduğunu ifade eden Ebu Hayyân, yaratılışın insana vebî olarak bahşedilen fitrattan kaynaklandığını, bununla birlikte ona düşünme gücü verildiği için; insanın, yaratılışının beraberinde getirdiği ahlaktan başka özellikleri de elde edebileceğini söyler. Onun diğer canlılardan üstün oluşu ve onları yönetme, onlardan faydalanma, onlarla ihtiyaçlarını karşılama imkanı da bu özelliğinden yani akıl sahibi olmasından kaynaklanır.<sup>594</sup> Bununla birlikte fikrin doğruluğu için sâlim bir akılla birlikte sahih bir tabiat da şarttır. Tabiatın sahih olması ise mizacın mutedil ve muvafık olmasına mebnîdir. Mizacın itidali ise gaybî tesadüflere bağlıdır.<sup>595</sup>

Mizacın teşekkülünün gaybî tesadüflere bağlı olduğunu söyleyen Ebu Hayyân, bunun itibari bir tesadüf/ittifak olduğunu söyler. Zira burada görülen tesadüf, meydana gelen hadisenin bizim nezdimizde bilinmiyor olması itibariyledir. Allah tarafından biliniyor olması itibariyle bu, tesadüf değil gaybdır. Farklı yollarla bu gayb bize zahir olduğunda tesadüf ortadan kalkar, tesadüf ortadan kalkınca zaten gayb da zahir olmuş olur.<sup>596</sup>

Gaybî tesadüfler sayesinde teşekkül eden mizacın farklılaşmasıyla birlikte insan tabiatında da farklılaşmalar meydana gelir. Buna göre kalbin mizacına, örneğin hararet (sıcaklık) galip olduğunda insan cesur, ateşli, hareketli, zeki, iyi idrak sahibi ve kin tutmayan biri olur. Burudet (soğukluk) galip olduğunda aptal, ağır tabiatlı ve ruhsuz olur. Rutubet (nemlilik) galip olduğunda yumuşak huylu, kolay kabul eden ve unutkan biri olur. Yebûset (kuruluk) galip geldiğinde ise sabırlı, zor kabul eden ve cimri bir kişi olur.<sup>597</sup>

---

<sup>593</sup> *İmtâ*, I/144

<sup>594</sup> *İmtâ*, I/144

<sup>595</sup> *İmtâ*, I/145

<sup>596</sup> *İmtâ*, I/145

<sup>597</sup> *İmtâ*, I/158

Mizaç ve ahlak ilişkisine işaret etmekle birlikte Ebu Hayyân, bu teorinin ahlak açısından bir tür zorunluluk durumu oluşturduğunun farkındadır. Zira ahlakın mizaçla irtibatı vurgulandığı vakit, ahlakın değişip değişmeyeceği meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Ebu Hayyân yaratılışın nasıl değiştirilmesi zor bir şey ise, ahlakın da değiştirilmesinin zor olduğuna işarete bulunur. Bununla birlikte ahlaki güzelleştirme yolunda tavsiyelerde bulunarak insanları buna çağırmanın hukemâ nezdinde abes karşılanmayacağını söyler. Bilakis ahlaki güzelleştirme önemli bir maksat olarak gözetilmek suretiyle teşvik edilir. Zira zenci bir kişi yüzünü yıkamakla beyaz olmaz ama temiz olur. Bu hikmete binaen, kin tutan bir kişiye kin tutmaması söylenir. Bu tavsiye, nefret ve kini ondan gidermez, belki söz konusu kötü ahlaktan sakınma yolunda sabır göstermesi çağrısında bulunur.<sup>598</sup>

Ahlakın değişmesiyle ilgili *İmtâ*'da serdedilen görüş, İsa b. Ali, Nazîf er-Rûmî ve İbnu's-Semh gibi, dönemin filozoflarının hazır bulunduğu bir mecliste ortaya konulan ve Ebu Hayyân'ın *Mukâbesât*'ta aktardığı görüşle aynı istikamettir. Buna göre bahsi geçen filozoflar nefsin yüceltilmesiyle ilgili olarak biri zor diğeri kolay olan iki şey bulunduğunu söylerler. Kolay olanı insanın, hamamda yıkanmak suretiyle kendi bedenindeki kirleri temizlemesi gibidir. Zor olan ise göz rengini değiştirmek, yassı olan burnunu düzeltmek gibidir. Buna benzer şekilde insan ahlaki söz konusu olduğunda değiştirilmesi mümkün şeyler bulunduğu kadar, değiştirilmesi çok zor (müteazzir) ya da imkânsız (muhal) şeyler de bulunmaktadır. İnsanın yapması gereken şey, değişmesi mümkün olan her şeyi değiştirmektir. Değiştirilmesi mümkün olmayanlar ise, zaten insanın yaratılışından ileri gelir.<sup>599</sup>

Ahlak ve yaradılış arasındaki bu ilişki, *İmtâ*'da irade ve ihtiyar bağlamında ele alınmaya çalışılır. Buna göre Ebu Hayyân, hayvanların tamamının ilham/gariza ile fiil icra ettiklerini söyler. İnsan ise hayvanlardan farklı olarak kendi irade ve ihtiyarıyla tasarrufta bulunur. Bununla birlikte insan için, irade ve ihtiyarına destek olmak üzere ilhamdan; zorunluluk durumunda kalmaması için de ilhamında iradeden bir parça vardır. Ne var ki,

---

<sup>598</sup> *İmtâ*, I/148-149

<sup>599</sup> *Mukâbesât*, s. 68-69

hayvanın ilhamdan/garizadan nasibi insanınkinden daha çok, insanın ise irade ve ihtiyardan nasibi hayvanınkinden daha fazladır. İnsanın ihtiyarı ilham veya tabiatla desteklendiğinde daha şerefli, devamlı ve kalıcı olur. Diğer hayvanlar için böyle bir şey söz konusu değildir. Zira ihtiyar kuvvesi hayvanlarda rüya gibidir. İnsanda ise ilham ve gariza, irade ve ihtiyarın karşısında gölge gibi kalır.<sup>600</sup>

#### 4. Nefsin Güçleri ve Ahlak Arasındaki İlişki

*İmtâ*'da ahlak ve yaratılış bahsinin ele alındığı satırlarda Tevhîdî, ahlakın nefsin üç kısmı ile irtibatlı olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre insan ahlakı üç nefse taksim edilmiştir. Bunlar daha önce ifade edildiği üzere natık, gazabî ve shevî nefistir. Farklı özelliklere sahip üç nefse taksim edilmiş olması dolayısıyla ahlak da farklı özellikler gösterir. Bu çerçevede natık nefsin ahlakı, saflaşır arınırsa, insan ve alem hakkında soru sormak ve onları bilmeye çalışmaktır. Çünkü insanı bildiği vakit küçük alemi bilmiş olacaktır. Alemi bildiğinde ise büyük insan hakkında bilgi sahibi olduğunu görecektir. Her iki alemi bildiğinde ise, var olanların onun cûdu/var etme yönündeki cömertliği sayesinde var olduğu, sübut bulanların onun kudreti sayesinde sübut bulduğu, tertip sahibi her şeyin onun hikmetiyle mürettep olduğu ve nihayet her şeyin tamamıyla onun sayesinde varlığını devam ettirebildiği ilâhı tanıyacaktır.<sup>601</sup> Bu süreç içerisinde kuvve-i gazabîye ve shevîyenin kapsadığı şeyler de onun için açıklık kazanmış olur.

Natık nefsin aksine gazabî ve shevî kuvveye tabi olan şeyler çoktur. Zira onlar nefs-i natıkadan daha fazla terkip sahibidirler. Bu itibarla kesrete daha yakın, vahdete ise daha uzaktırlar. Natık nefis onları yönettiği vakit, kendilerine zaid olan şeyler eksilir, eksiklikleri tamamlanır ve böylece safa bulurlar. Sefeh hilme, gazap kendini kontrol etmeye dönüşür ve diğer reziletler de mukabilleri olan faziletlere tahavvül ederler. Bu durumda kudret sahibi kimse, affetmeyi intikam almaktan daha hoş bulur, ihtiyaç sahibi kimse nezdinde kanaat isyandan daha değerli olur. Bununla birlikte shevî ve gazabî nefsten

---

<sup>600</sup> *İmtâ*, I/145

<sup>601</sup> *İmtâ*, I/147



kaynaklanan reziletlerin, natık nefsin tedbîri sayesinde faziletlere tahavvül etmesi bazen izzet ve lütüfla, bazen de zorlama ile olur.<sup>602</sup>

### C. Tasavvufî Ahlak

“Kalbim!... Hüznümü ve acılarımı arttıran hastalık ne zamana kadar bana böyle zarar verecek?! / Düşmanım göğüs kafesimde ise nasıl kurtulabilirim ondan?”<sup>603</sup>

*İşârâtü'l-İlâhiyye*'nin en temel meselesini ifade eden bu soruların, Ebu Hayyân'ın felsefî serüveni göz önünde bulundurulduğunda, her şeyden önce nefis teorisi içerisinde anlam kazandığı ifade edilebilir. Buna göre, insanı kötülöklere sürükleyerek yetkinleşmekten alıkoyan şey, onun terkîbinde yer alan unsurların ta kendisidir. Zira bir beden ve nefsten mürekkep olan insan varlığı, kendi yetkinliğini, beden ve nefsin tahakküm mücadelesi içerisinde kazanır. Ne var ki reziletlerin, şüphenin, kemal eksikliğinin tek kaynağı olan beden ve onunla mücadele, bir bedende olduğumuz müddetçe devam edecektir. Mesele, bu mücadeleden nasıl galip çıkacağımızdır. Sokrates'in dediğı gibi 'bilme' ya da Aristo ve Fârâbî'nin işaret ettiği 'amelî sahada tederrüb, tecrübe ve itiyat', bedenî arzu ve isteklerle başa çıkmayı, Râzî'nin deyiimiyle hevâyı kökünden söküp atmayı, mümkün kılar mı? Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin, ahlakla ilgili olarak, *Hevâmil*'den *İşârât*'a kadar cevabını aradığı soru budur. *Hevâmil*, *İmtâ* ve *Mukâbesât*'ta bilgi ve fiil arasındaki irtibatsızlığa vurguda bulunularak bilmenin 'olma'yı iktiza etmediğine dikkat çekilmişti. Artık *İşârât*'ta cevaplanmasını beklediğimiz soru, *olmayı* mümkün kılacak şeyin ne olduğudur.

Konuyla ilgili olarak *İşârât*'tan önceki metinlerde sorulan soruları akılda tutarak, meselenin bir de *İşârât*'ta nasıl vaz edildiğine yakından bakalım. Zira daha önceki sorularına nispetle, *İşârât*'taki sorular, Ebu Hayyân'ın kaygılarının başlangıç noktasını bütünüyle ele veriyor ve aynı zamanda cevaplarını zımnen içlerinde barındırıyorlar.

---

<sup>602</sup> *İmtâ*, I/148

<sup>603</sup> *İşârât*, s. 283

## 1. İlahi İnâyet ve Lütfun İnsan Fiilleri Üzerindeki Etkisi

*İşârât*'ta filozofların nefis görüşünü anlattığı satırlarda Ebu Hayyân, güzel ve iyi şeyler hakkında bilgi sahibi olmamızı mümkün kılan bir akla sahip herkesin, nefsinin bu ilimle amel etme yönünde itaatkâr kılamayacağını ifade eder ve bunu örneklerle açıklamaya çalışır. Tabiplerden birçoğunun, çok yemenin zararlı olduğunu bildikleri ve insanları bundan nehyettikleri halde, herkesten daha fazla yemekten beri olmadıklarına işaret eder. "Hatta" der: "insan nefsinin tabibi olduğunu söyleyen filozoflardan bazıları, kötü ahlakı ve çirkin fiilleri yerer, sonra da yalnız kaldığında bu fiilleri kendisi irtikâp eder."<sup>604</sup>

Şu halde, önce şu soruyu cevaplamalı: sahip olduğumuz bilgi neden hatalara mani olmuyor veya iman neden günahı engellemiyor? Bu soruya Ebu Hayyân, varlık ve varoluş hakkında derin bir şuur içerisinde, Tanrı-insan ilişkilerinden yola çıkarak cevap vermeye çalışır. Tanrı'ya seslenişle başlar bu cevap: "Ey Allahım! Bizi davet ettiysen; zahirde teklif lisanıyla davet ettin, apaçık hüccetler gösterdin, muhkem ayetlerini işittirdin, hayırlarla kuşattın, fiillerimizi taht-ı kudretine aldın ve bize senden haber vererek sana çağırana kullarını gönderdin."<sup>605</sup> Bu sesleniş, Allah'ın, kulu üzerindeki nimetlerini itiraf ederek, kulun bu nimetler ve kudret karşısında aciz kaldığını ifade ediyor. Fakat bu itiraftan sonra Ebu Hayyân, kendi fiillerimizle ilgili bir itiraz yükselterek şöyle diyor: "Fakat ya Rabbi, bize uzanan iradeni bizden uzaklaştırdın; bizim için, bizim üzerimizde bulunan hikmetlerini gizledin. Sonra da hayretler içerisinde ne yapacağımızı bilmeksizin, yolunu kaybetmiş sarhoşlar gibi kalakaldık."<sup>606</sup> İlâhi teklife muhatap olma şuurunu içerisinde, Allah'ın kudreti karşısında acz itirafı anlamına gelebilecek cümlelerin ardından, keskin bir itirazla, daha doğrusu 'hayret'le karşılaşılıyor. Bu durumu bir başka yerde yine ele alan Tevhîdî, insana varlık ve irade bahşeden Allah'ın, bu ihsana ihtiyacımız olduğunu bilmediğimiz halde bunu bize ihsan ettiğini ve ona alıştıktan, ünsiyet peyda ettikten sonra da onu bizden aldığını söylüyor ve ekliyor: "İhata edilemez bir kudret, ne nihayetine, ne de nihayetine benzeyen şeye ulaşamayacak bir hikmet, nereye kadar uzandığı idrak edilemeyecek bir meşîet ve nihayet başında ve sonunda teslim edilmesi

---

<sup>604</sup> *İşârât*, s. 380

<sup>605</sup> *İşârât*, s. 271

<sup>606</sup> *İşârât*, s. 271

gereken hayret ve şaşkınlık!...”<sup>607</sup> Şu halde Tevhîdî insana varlık ve irade veren Allah’ın, bu irade ve varlığı bütünüyle ona bahşetmediğini ve insanda acz ortaya çıkaracak eksik bir yön bıraktığını ifade ediyor. Kendindeki bu eksikliğin, ilk bakışta onu bir boşluğa sürükleyerek, varlık ve varoluşa dair hayrete sürüklediğini vurguladıktan sonra ise, hayretten teslim’e geçerek şöyle diyor: “Bu, sana mahsus rubûbiyetin olup, yine ancak sana izafe edilecek güç ve kudretinden kaynaklanır. Buna kimse karşı çıkamayacağı gibi, tahakkümde de bulunamaz.”<sup>608</sup> Tanrının fiillerine yönelik bir teslimî ve kabûlü ifadelendiren bu satırların ardından Tevhîdî acziyet içerisinde bir kez daha seslenir Allah’a: “Lakin Ey Rabbimiz! Emir ve nehiylerin doğrultusunda nefsimizi muhafazaya güç yetiremiyoruz. Ancak senin lutfunla onu muhafaza edebiliriz. Sen bizi bize vekil kılar, bizi bize terk edersen acze düşer, hayretler içerisinde kalırız. Seninle bizim aramızda yine sen bulunursan işte o zaman kazananlardan oluruz.”<sup>609</sup> Kaybedilen şeyin kaybettirenden veya sahibinden isteneceğini söyleyen Ebu Hayyân, fiillerimizin emir ve nehiyeler doğrultusunda tahakkuk etmesini istiyorsak, iradenin gerçek sahibine yönelerek bizde eksik olan şeyi ondan istemeliyiz der.<sup>610</sup>

Buradan anlaşılan şu ki Ebu Hayyân, malul olduğumuz eksiklikler dolayısıyla, ilahi lütuf ve inayet olmaksızın hatalardan kurtulamayacağımızı kabul eder. Bu kabulün beraberinde getireceği soru, ilahi lütuf ve inayete mazhar olmanın hangi yolla gerçekleşeceği sorusudur. Zira böyle bir inayet içerisinde gözetilmeye layık olmak da ayrı bir inayettir ve bu inayeti elde etmenin bir yolu olmalıdır.

Sürekli günaha ve isyana çağırın nefsin arzu ve isteklerine uyararak, kendisini iyiliklerden alıkoyan, kendisine verilen bütün nimetlere rağmen ibadet ve ihlusa yaklaşmayan kişiye, aslında kendi halinin de pek farklı olmadığını söyleyen Ebu Hayyân, bu sıfatların, anlatılan kişiye olduğu kadar kendisine de ait olduğuna işaret eder. Bu kötü

---

<sup>607</sup> *İşârât*, s. 262

<sup>608</sup> *İşârât*, s. 271; Bahis konusu edilen hayretin ardından teslim ve kabulün geldiğini gördüğümüz bu satırlar, *Hevâmil*’deki, sadece hayreti vurgulayan benzer satırlara nispetle bir farklılığı ve şüphelere yönelik bir cevabı içerir. Bkz. *Hevâmil*, s. 56

<sup>609</sup> *İşârât*, s. 271; Benzer ifadeler için bkz. *İşârât*, s. 54–55, 123, 261, 300, 327

<sup>610</sup> *İşârât*, s. 271; Ebu Hayyân’ın bu sözleri, aynı problemle ilgili olarak Ebu Süleyman es-Sicistânî’nin daha önce zikredilen ve Ebu Hayyân’ın sufilerin sözlerine benzediğini ifade ettiği sözleriyle aynı istikamettedir. Bkz. *Mukâbesât*, s. 115

sıfatlardan arınmanın, yani bunları terk etme yolunda ilahi inayete mazhar olmanın yolunu ise şöyle gösterir: “Gel! Taat, ibadetlere devam, kıyametin kopacağına dair sürekli ve canlı bir inanç, afetlerden sakınma, noksanlıklardan kaçış, şehvî hazları reddetmede sebat, lezzetlerden yüz çevirme ve bütün varlıkların yaradanına yönelme yoluyla hayırlara nail olalım. Zira O, ondan istediklerimize yönelik gayretlerimizi ve O’na olan ihtiyacımızı görünce elimizden tutacak, bizi murakabe ederek gözetecek, bizde bulunana bizi muttali kılacak ve bize yardım edecektir. Çünkü O, inan ki, kerîm, rahîm ve cevâddır.”<sup>611</sup>

Ebu Hayyân, sûfîlerin sıkça tekrarladığı bir dua ifadesi olan “bizi bize bırakma!” yakarışını dillendiren bu satırlarla aynı istikamette bir başka ifade kullanır: “Şayet sen olmasan, acımız ve zayıflığımızla kalırız. Bizim yanımızda olduğunda ise, bizi bize muhtaç bırakmaz, kendimizden kurtarır ve bize basiret bahşedersin.”<sup>612</sup> Son cümlede yer alan, “bizi bize muhtaç bırakmaz, kendimizden kurtarır ve bize basiret bahşedersin” ifadelerine daha yakından bakmak durumundayız. Zira insan fiilleri burada, ahlâki kişiliğin teşekkülünde oldukça önemli bir rol sahibi olan, tecrübe ve tederrüb yoluyla fiillerde itiyat kazanarak faziletleri nefste bir meleke haline getirme sürecinde fiiller, tecrübe ve tederrübe ilaveten başka bir merci ile de irtibatlı olarak düşünülmektedir: İlâhi inayet ve lütuf.

Bu inayete nasıl mazhar olunabileceği sorusuna, kendi halinden yola çıkarak, *İşârât*’ta müstakil bir bölüm tahsis eden Ebu Hayyân, bu soruyu, “halimi kendisi üzerine kurduğum kaideler ve ona istinat ettiğim rükünleri”<sup>613</sup> anlatacağım diyerek cevaplamaya başlamaktadır. Buna göre salâh ve saâdete ermenin yolunu, amelî ve nazarî bir seyr-i sülûktan geçmeye bağlayan Ebu Hayyân bu yolu beş aşamada özetlemekte ve kendisinin bu aşamalardan geçtiğini ifade etmektedir.

Bu aşamalardan ilkini, nefsin halini *riyazet* ve *tehzîb* ile imar eden *men* ve *tenezzüh*le geçirmek şeklinde belirler.<sup>614</sup> Bu aşamayı ifade ederken kullandığı terimlere özellikle dikkat etmek zorundayız. Zira riyazet ve ona karşılık gelen *men* kelimesi daha çok tasavvufi bir veçhete işarete bulurken, tehzîb ve ona karşılık gelen *tenezzüh* kelimesi

---

<sup>611</sup> *İşârât*, s. 123

<sup>612</sup> *İşârât*, s. 300

<sup>613</sup> *İşârât*, s. 184

<sup>614</sup> *İşârât*, s. 184

Yahya b. Adî'nin ve İbn Miskeveyh'in ahlak felsefesi metinlerine ad olan felsefî bir veçheyi hatıra getirir. Bu duruma, ileride ele almak üzere, şimdilik sadece işaretle bulunalım.

Riyazet ve tehzîb'ten 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 ise "mihnet ve hor görülmeye karşı sabır talebinde bulunma" şeklinde ifade edilir.<sup>615</sup>

Bu aşamaların yanı sıra Ebu Hayyân, bu inayete mazhar olmak isteyen kişinin sürekli bir yakaza halinde bulunması gerektiğini söyler ve gaflet içerisinde bulunanlara şöyle seslenir<sup>616</sup>: "Ey ardı ardına tökezlemelerin kardeşi! Ey ardı ardına günahlar işleyen! Ey ardı ardına şehvetlere tutulan çılgın! Ey lezzetler dünyasının esîri, gaflet içinde gafletlerin arkadaşı, artık sapkınlıklar içerisinde ikamet etmeye başlamış kişi! Ne zaman uyanacaksın, bu sehiv nereye kadar sürecek?!"<sup>617</sup> Bu gaflet ve sehiv durumundan uzaklaşması içinse, derin bir farkındalık içerisinde Allah'ı zikretmesini/hatırlamasını tavsiye eder. "Onu sehiv içerisinde zikrediyorsan" der: "senden uzaklaşır ve onunla senin arana perde girer. Bu perdeyi kaldırabilmenin yolu, zikir sırasında kendimizi unutmak ve sadece onu hatırlamaktır. Ancak böyle bir zikir, O'nun bizi zikretmesine/hatırlamasına vesile olabilir."<sup>618</sup>

Tevhîdî'nin faziletlerin elde edilmesi ve reziletlerden kaçınma yolunda ilâhi inayet ve lütuf unsuruna yaptığı vurgu, yukarıdaki satırlarda söz konusu edilen Sokratik ve Aristocu kavrayış çerçevesinde iki şekilde değerlendirilebilir. Sokratik 'bilgi erdemdir' görüşüyle ilgili olarak Ebu Hayyân'ın hem *Hevâmil*, *İmtâ* ve *Mukâbesât*'ta ortaya koyduğu tenkitler, hem de *İşârât*'ta dikkat çektiği ilâhi inayet anlayışı, onun bu görüşün uzağında olduğunu göstermektedir. Yani Tevhîdî, bilginin fazileti iktiza etmediğini dolayısıyla da reziletlerden kaçınmayı mümkün kılmayacağını ifade eder. Zira ona göre insan bir beden ve

---

<sup>615</sup> *İşârât*, s. 184

<sup>616</sup> *İşârât*'tan aktardığımız bu tercümelerin maksatlarından biri de, Ebu Hayyân'ın edebî üslûbunun, bu eserde, nasıl olup da sūfiyane bir üslûpla birleştiğini göstererek, bunu örneklendirmektir.

<sup>617</sup> *İşârât*, s. 317

<sup>618</sup> *İşârât*, s. 277

nefsten mürekkeptir ve bir bedende bulunduğu müddetçe, bedenî arzu ve isteklere karşı sürekli bir mücadele içerisinde olacaktır. Bu mücadele, faziletin ne olduğu ve niçin faziletli olmak gerektiği hususunda bilgi sahibi olduğunu gösterir. Aksi takdirde o, reziletlerden kaçınma yolunda bir mücadele içerisinde olmayacak, bilakis faziletleri değil de reziletleri elde etme yolunda gayret gösterecektir ki Aristocu tabirle bu kişi 'haz düşkünü' olarak adlandırılır. Onu bedeninin arzu ve isteklerine karşı bir mücadele içerisinde sokan şey, rezilet ve faziletler hakkındaki bilgisidir. Demek ki yanlış yapan veya rezil fiilleri irtikap eden kişi, bildiği halde yanlış yapmış olabilir. Zira o, natık nefisten ibaret olmayıp aynı zamanda gazabî ve shehevî nefse de sahiptir.

Ebu Hayyân'ın Sokratik görüşe yönelik eleştirilerini, Sokrates'in *Protagoras*'ta aktardığı bir şiir üzerinden de söz konusu edebiliriz. Buna göre Sokrates, faziletlerin öğretiler olup olmadığını tartıştıkları diyalogda sofist Protagoras'a, Simonides'in bir şiirini aktarır. Müslüman felsefe tarihçileri tarafından hukemâ-yı seb'a<sup>619</sup> (Yedi Hakîm) olarak adlandırılan filozoflardan biri olan Pittakos'un faziletli olmakla ilgili görüşlerini eleştiriye tabi tutan şiir şöyledir:

*Şüphesiz eli, ayağı, kafası düzgün, lekesiz*

*Gerçekten **iyi bir adam olmak** güçtür<sup>620</sup>*

*Gerçi bir bilgenin ağzından çıkmıştır*

*Ama **iyi olmuş olmak** güçtür diyen*

*Pittakos'un sözünü de doğru bulmuyorum<sup>621</sup>*

*Bu üstünlük ancak Tanrı'ya vergidir<sup>622</sup>*

Sokrates bu şiiri şerh etmeye başlar. Evvela Simonides'in, Protagoras'ın ifade ettiği üzere, iyi olmak hem güçtür hem de güç değildir diyerek bir çelişkiye düşmediğini ifade eder. Zira Simonides iyi olmanın hem güç olduğunu hem de güç olmadığını söylememiştir. O, *iyi olmak* ile *iyi olmuş olmak* arasında ayırım yapmıştır. Buna göre

---

<sup>619</sup> Bunlar Miletli Thales, Mytileneli Pittakos, Prieneli Bias, Solon, Lindoslu Kleobulos, Kheneli Myson ve Lakedaimonlu Khilon'dur. Bkz. Platon, *Protagoras*, 343e/1-3

<sup>620</sup> Platon, *Protagoras*, 339b/1-2

<sup>621</sup> Platon, *Protagoras*, 339c/2-4

<sup>622</sup> Platon, *Protagoras*, 341e/4

Simonides'e göre *iyi olmak* güçtür, yani zordur. Fakat onun zor olması, her şeye rağmen elde edilebilir olduğu anlamına da gelir. Oysa Pittakos'un dediği gibi *iyi olmuş olma*'nın güç olduğu kabul edildiği takdirde, güç olmakla birlikte onun da mümkün olduğu görüşüne varılır. Simonides *iyi olmak*'tan faziletli fiillere sahip olmayı, *iyi olmuş olmak*'tan ise bir kez faziletli olduktan sonra bir daha yanlış yapmamayı anlıyor. *Olmuş olan*, hiçbir zaman hata yapmaz, oysa *olan* hata yapabilir. *Olan*'da süreç varken, *olmuş olan*'da, artık değişmeyecek bir sübut ve mutlaklık vardır. Bu bakımdan Simonides'e göre *olmak* zordur, ama mümkündür. *Olmuş olmak* ise ancak Tanrılara vergi bir şey olması itibariyle mümkün değildir, bundan dolayı onun güç olduğu, yani zor elde edildiği söylenemez. Zira o, hiçbir zaman elde edilemez. Bu görüşte olan Simonides şöyle devam eder: “Onun içindir ki, imkânsız şeylerin peşinde koşmayacağım; bu koca dünyanın meyvelerini toplayan bizler arasında kusursuz bir adam aramak gibi hayaller peşinde koşarak hayatımı boş yere harcamayacağım, böylesini bulursam size bildiririm. ... Kim ki kötülük etmez seve seve, böylesini överim, ona gönül veririm. Ama kaçınılmaz şeylerle savaşmak mümkün değildir, hatta tanrılar için bile...”<sup>623</sup>

Sokrates Simonides'in sözlerine şunları ekler: “Bence hiçbir bilge yoktur ki, bir insanın seve seve aldanacağını, seve seve kötü ve utanç verecek işler yapacağını kabul etmiş olsun; halbuki hepsi de, kötü ve utanç verecek iş yapanların bu işleri istemeye istemeye yaptıklarını kabul ederler.”<sup>624</sup> Sokrates kimsenin bile isteye kötülük yapmayacağı, rezil fiiller irtikap etmeyeceğini söyleyerek sefih (haz düşkün) kavramına itiraz ederken, diyalogun ilerleyen satırlarında da, ‘bilgi erdemdir’ görüşü çerçevesinde, ‘istemeye istemeye yapmanın’ yani ‘kendine hâkim olamamanın’ saçma olduğunu ifade eder. Böylece hem Aristocu ‘haz düşkün’ kavramının hem de ‘kendine hâkim olamama’ görüşünün onda bulunmadığı görülür. Ayrıca Simonides'in *olmuş olmak muhaldir* görüşü de onda makes bulmaz. Çünkü o, bir kez bilmiş olanın, aynı zamanda olmuş olacağını ifade eder. Bunun sebepleri yukarıdaki satırlarda tartışılmıştı. Ebu Hayyân'ın görüşleri çerçevesinde Simonides'in şiirini değerlendirirsek, Ebu Hayyân'ın da, Simonides gibi, *iyi olmuş olmak*'ın tanrısal bir

---

<sup>623</sup> Platon, *Protagoras*, 345c/9-14, 345d/3-6

<sup>624</sup> Platon, *Protagoras*, 345e/1-6

şey olduğunu kabul ederek, ilaveten bu durumun tanrısal bir şey olması dolayısıyla ancak tanrısal bir kayra/inayet sayesinde reziletlerden korunabileceğini ifade ettiğini görürüz.

Ebu Hayyân'ın eleştirilerinin Aristo ve Fârâbî'nin görüşleri çerçevesinde ne anlam ifade ettiğine gelince, bu eleştirilerin, Sokrates'te olduğu gibi bilgi ve erdem ilişkisi nokta-i nazarından değil, tecrübe ve tederrüb sayesinde kazanılan itiyatlar noktasında anlam kazandığını ifade etmek gerekiyor. Zira Aristo, özellikle de Fârâbî, nazari ve ahlaki faziletleri birbirinden ayırıyor, nazari faziletlerin ahlaki faziletlerin ilkesi olduğunu fakat onları doğrudan gerektirmediğini söylüyorlardı. Ahlaki faziletlerin kazanılması noktasında ise, tecrübe ve tederrüb sayesinde ortaya çıkacak itiyatlara işaret ediyorlardı. Bununla birlikte henüz başlangıç noktasında, belirli bir reziletten kaçınma yolunda nasıl tecrübe elde edileceği meselesi bu teoride, siyaset görüşünü yardıma çağırır. Buna göre Fârâbî'de, erdemli toplum, tek tek her insanın reziletlerden kaçınma iradesini çeşitli biçimlerde teşvik etme ve bu yolda ona yardımcı olma vazifesini ifa eder. Ne var ki Ebu Hayyân meseleyi, Fârâbî'ye benzer şekilde, bir de toplumla ilişki kurarak ele alma yoluna gitmez. Onun yaklaşımı daha çok tasavvufi bir tavırla birlikte, bireysel varoluş ve ferdî seyr u sülûk çerçevesinde anlam kazanır.

Kelam ve Tasavvuf düşüncesine yabancı olmayan inayet ve lütuf anlayışının Ebu Hayyân'ın ahlak düşüncesinde oldukça önemli bir role sahip olması, onun felsefi serüveniyle ilgili çok mühim ipuçlarını beraberinde getirir. Bilgi anlayışı söz konusu olduğunda yakîne teslimiyetle ulaşılabileceğinin ifade edilmesiyle, ahlak bahsinde onun en önemli meselesi olan kendine hâkim olma probleminin ilahi inayet ve lütuf anlayışıyla çözüme kavuşturulması, Ebu Hayyân'ın ahlâki ve entelektüel şahsiyetinde, işaretlerini *Hevâmil'* den itibaren takip etmeye çalıştığımız önemli bir dönüşüme dikkatimizi çeker.

## **2. Ebu Hayyân ve Akli Dindarlık**

Ebu Hayyân salâha ve saadete ulaşmada, fehmin, vehmin, hissin, zannın ve şüphenin payı olmadığını; ancak aklın, bilginin ve yakînin bu yola iletebileceğini söyler. Bütün bunlara bir de, salâha ulaşmak için, ilahi teklifle mükellef olmanın beraberinde



getirdiği vazifelere uyma, emir ve nehyin sınırlarında kalma, akıl ve doğru düşüncenin bizi götürdüğü yoldan gitmeyi ekler.

Ona göre anlama kabiliyeti tabiata müstenit olduğundan, vehim kalbî sükundan uzak olduğundan ve duyunun kaynağı da arazlar olduğundan dolayı, onlar salâha götürmezler. Oysa akıl hakikati ifade ettiğinden, ilim her şeyi kuşattığından, nefis ise ulvî alemde geldiğinden dolayı salâha bunlar sayesinde erilir.<sup>625</sup>

*İşârât*'taki bu satırlarda Ebu Hayyân'ın akla yaptığı vurgunun, bir önceki bölümde ifade edilenler çerçevesinde ne anlama geldiğini soruşturmak durumundayız. Ebu Hayyân erdemlerin elde edilmesi ve reziletlerden kaçınılması çerçevesinde akla ve bilgiye herhangi bir rol vermiyordu. Bununla birlikte şunu ifade etmek durumundayız ki, onun vermediği rol, fiillerin icrası sırasında irade çerçevesinde söz konusu edilen rol idi. Yoksa Fârâbî'nin de işaret ettiği üzere fikrî faziletlerin, ahlâki faziletlerin ilkesi olduğu noktasında filozoflarla mutabıktır.<sup>626</sup> Akla yaptığı vurguyu, bu bağlamda değerlendirecek olursak, fazilet ve reziletlerin ne olduğunu bilmemiz gerektiğini Ebu Hayyân'ın da kabul ettiğini göreceğiz. Onun eleştirileri, fazilet ve reziletlerin ne olduğunun, nasıl elde edileceğinin bilgisine değil, bu bilginin fiili iktiza ettiğine yönelik idi.

*İşârât*'ın felsefî temalar taşıyan bir başka paragrafında Ebu Hayyân, hakikatin ârife rüyada bildirildiğini ifade eder ve bu hale sahip olmanın, başlangıcı *tehzîbu'l-ahlâk*, ortası *afetlerden ibret alma*, nihayeti de *Allah'a ulaşma* olarak belirlenebilecek bir yoldan geçmeyi gerektirdiğine dikkat çeker.<sup>627</sup> İlk olarak, Tevhîdî'nin de hocası olan Yahya b. Adî, daha sonra da İbn Miskeveyh tarafından kullanılan *tehzîbu'l-ahlâk* kavramı, söz konusu filozofların yaklaşımları çerçevesinde felsefî bir içerik kazanmıştır. Her ne kadar Ebu Hayyân, bu felsefî içeriğe doğrudan atıfta bulunmasa da *tehzîb* kavramını kullanarak bahis konusu filozofların yaklaşımına atıfta bulunur. Bu çerçevede o, rüyada hakikate vasıl olma yolunda ahlakın nasıl tehzîb edilmesi gerektiğini anlatırken, daha önceki metinlerinde olduğu gibi yaradılış (halk) ve ahlak (hulk) ayrımı yaparak, ahlâki kemalin bu ikisinden

---

<sup>625</sup> *İşârât*, s. 189

<sup>626</sup> *Besâir*'de natik nefsin, cismani arzu ve istekleri ifade eden hevâyâ karşı mücadelesinde galip gelmesinin iki yolunun bulunduğu ifade edilir: Fiillerimizi önceleyen ilâhi tevfiik ve doğru görüş. Bkz. *Besâir*, II/8

<sup>627</sup> *İşârât*, s. 190

hangisine mahsus olduğunu ifade etmeye çalışır. Buna göre insan, iki parçadan oluşur: halk (yaradılış) ve hulk (ahlak). Bu iki kısım sâlih olursa, insanın kendisiyle insan olduğu şey, yani mahiyeti, kemal bulur. Bununla birlikte iyi veya kötü bir insan olmak ikinci kısım yani ahlâk sayesinde mümkün olur.<sup>628</sup>

Ebu Hayyân, Allah'ı bulmak isteyen ârifin bunları bilmesi ve davranışlarını ona göre ayarlaması gerektiğini ifade ederek, insanın, ahlakını tehzîb etmeye muhtaç bir varlık olduğunu söyler. Zira ona göre insan, birden fazla karışımdan oluşmuş, zıtlardan mürekkep bir varlıktır. Bu kısımların fasid olanlarını salaha kavuşturmak, zayıf olanını güçlendirmek, ayrı olanlarını birleştirmek ve nihayetinde hepsini dengeye kavuşturarak sâlih ahlak sahibi olmak, ahlâkın tehzîbi ile mümkündür. Ahlâk tehzîb edildiğinde, güzel edeb sahibi olunur. Güzel edeb sahibi olduğunda, yapılan işler şeref kazanır ve bu işlerden hayırlı neticeler elde edilir. Meliklerin yanında bulunmaya insan, ancak bu şekilde hak kazanır. Buna hak kazandığında ise, kendisiyle sürur bulup, mutlu olacağı hususi bir vahye muhatap olunur.<sup>629</sup>

Ahlâkın tehzîbi, faziletlerin elde edilmesi ve reziletlerden kaçınılması ile mümkün olur. Ebu Hayyân, ahlâkını tehzîb etmiş faziletli kimselerden olabilmenin yolunun reziletlerin tamamını reddederek faziletlerle bezenmekten geçtiğini ifade ederek; bu faziletlerin, elde edildikleri vakit meleklerin insanı ziyarete gelecekleri ilahi bir suret olduğunu söyler ve onları; şecaat, adalet, hilm, cömertlik, re'fet ve cûd olarak sıralar.<sup>630</sup> Kendisinden kaçınılması gereken reziletler ise, cimrilik, kınayıcılık, haz düşkünlüğü ve cimriliktir.<sup>631</sup> Ebu Hayyân'ın her birini tanımlayarak sıraladığı fazilet ve reziletler ahlak felsefesi metinlerinde zikredildiğini bildiğimiz ahlâki fazilet ve reziletlere tekabül etmektedir.

*İşârât*'ta müstakil bir risalede ele alınan 'tehzîbu'l-ahlâk' bahsinde kullanılan ahlak felsefesi terimlerine bakarak bu yetkinleşme sürecinin, bir tür aklî dindarlığa (en-nüsuku'l-aklî) işaret ettiğini söyleyebilir miyiz? Her ne kadar *İşârât* boyunca *tasavvuf*

---

<sup>628</sup> *İşârât*, s. 191

<sup>629</sup> *İşârât*, s. 191-192

<sup>630</sup> *İşârât*, s. 127-128

<sup>631</sup> *İşârât*, s. 128

kavramı kullanılarak, söylenenlerin bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğine işaret edilse de, söz konusu tasavvufun bir tür aklî tasavvuf olduğunu söyleme imkânına sahip miyiz? Bu soruları sorabilmemizi mümkün kılan şey, Âmirî'nin *en-Nüsuku'l-Aklî ve't-Tasavvufu'l-Millî* adlı kayıp eseridir. Bu eserin elimizde bulunmuyor oluşu, Âmirî'nin bu kavramlardan tam olarak neyi kastettiğini anlamayı zorlaştırıyor. Zaten Tevhîdî'nin kendisi ne aklî dindarlık ne de *aklî tasavvuf* tabirlerini kullanır. Ne var ki, hayatının belli bir dönemine damgasını vurmuş olan felsefî kavrayışın beraberinde getirdiği arka plan dolayısıyla *İşârât*, yoğun bir biçimde felsefî kavramlarla doludur ve burada kendisine cevap aranan sorular büyük ölçüde hayatının ikinci döneminde yani felsefe çevreleriyle irtibat kurduğu dönemde teşekkül etmiştir. Bundan dolayı *İşârât*'ta güçlü bir felsefî kavrayış görülebilmekte ve felsefî kavramlar sıklıkla kullanılmaktadır. Bu felsefî arka planın *İşârât*'ta tasavvufî bir kavrayışa eşlik etmesi, bu metnin bir tür aklî dindarlık veya felsefî riyazet önerip önermediği sorusunu akla getirir. Bununla birlikte hem *İşârât*'la aynı dönemde telif etmiş olduğu diğer tasavvufî eserler hem de *İşârât* boyunca ortaya konulan baskın tasavvufî duyuş, bu metinlerin bir tür aklî dindarlık öngördüğü şeklindeki fikre mani olmaktadır. Dahası Ebu Hayyân *İşârât*'ta, 'aklın' eksikliğine ve hakikate ulaşma noktasındaki yetersizliğine sıklıkla vurguda bulunarak, hakikatin aklî ve felsefî soruşturma yoluyla elde edilemeyeceğine ilişkin tam bir inanç sahibi olduğunu göstermektedir. Şu halde *İşârât*'ta görülen felsefî kavramların, Ebu Hayyân'ın fikirlerindeki süreklilik açısından değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda *İşarat* onun hem edîb, hem de filozof kişiliğinden izler taşır. Fakat baskın karakter sûfiliktir. Son olarak şunu vurgulamakta var ki; Ebu Hayyân, her ne kadar bir tür aklî dindarlık öngörmese de, felsefe ve tasavvuf arasında oldukça yakın bir ilişki bulunduğuna inanmaktadır. *Besâir*'in bir bölümünü tasavvufa, başka bir bölümünü de felsefeye ayırmak istediğini söylediği satırlarda, şu ifadeleri kullanır: "Muhakkak ki felsefe ve tasavvuf birbirlerine komşudurlar ve sürekli olarak birbirlerini ziyaret ederler."<sup>632</sup>

<sup>632</sup> *Besâir*, VI/194; "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî" başlıklı makalesinde Franz Rosenthal, Ebu Hayyân'ın bu sözünü söz konusu ilişkiyi tahlil etmek üzere prolog olarak kullanır. Bkz. Franz Rosenthal, *Ibn 'Arabî Between Philosophy and Mysticism*, Oriens, Leiden 1988, XXXI/1-35

#### D. İnsan İradesi ve Kader

Ebu Hayyân'ın ahlak hakkındaki görüşlerinin bir diğer ayağını insan fiilleriyle ilgili olarak irade, ihtiyar ve kader hakkındaki değerlendirmeleri oluşturur. Ebu Hayyân'ın konuyu tartıştığı ilk yer *Besâir*'dir. Bu eserde Ebu Hayyân, insan ihtiyarının yani fiillerindeki özgür iradesinin belirli bir zorunlulukla birlikte olduğunu, bu zorunluluğa da ayrılmaz bir biçimde insan özgürlüğünün eşlik ettiğini ifade eder. Ona göre ihtiyar zorunlulukla, zorunluluk ihtiyarla birliktedir. İnsan fiilleri söz konusu olduğunda, bunlardan biri diğerinden ayrılmaz.<sup>633</sup> İfade ettiği şeyi bir örnekle açıklamaya çalışan Tevhîdî, konuyla ilgili olarak bir kâtibin yazısını örnek verir. Buna göre aynı harfleri kullanmaları bakımından bir kâtibin yazısı diğer bir kâtibin yazısına zorunlu olarak benzer. Bununla birlikte bu kâtibin yazısını diğer kâtibin yazısından farklı kılan bir yön vardır. Öyle ki bu farktan dolayı, bu yazı şu kâtibe, şu yazı da diğer kâtibe aittir denilir. Ona göre yazılardaki benzerlik ihtiyarı temsil eder. Her iki kâtip de kendi ihtiyarlarıyla bir yazıyı seçerek onu yazmışlardır. Farklılık da zorunluluğu temsil eder. Onlar kendi ihtiyarlarıyla aynı şeyi seçerek yazmış olsalar da, aralarında zorunlu olarak belli bir fark doğmuştur.<sup>634</sup> Verdiği bu örneğin ardından Ebu Hayyân, insan için sadece ihtiyarı öngörenin zorunluluğu, zorunluluğu öngörenin de ihtiyarı yani seçme özgürlüğünü ihmal etmiş olacağını ifade eder.<sup>635</sup>

İnsan fiillerinde hem özgür hem de zorunlu bir tarafın bulunduğu şeklindeki yaklaşım *Besâir*'de olduğu gibi *İmtâ*'da da ortaya konulur. Vezir İbn Sa'dân'ın Âmirî'nin *İnkâzu'l-Beşer ani'l-Cebri ve'l-Kader* adlı kitabından bahsederek Ebu Hayyân'ın bu konudaki değerlendirmelerini sormaları üzerine müellifimiz, bunun çok iyi bir eser olduğunu, müellifinin bu eserde çok güçlü bir metot benimsediğini fakat insanları cebr ve kaderden kurtarmaya güç yetiremediğini söyler.<sup>636</sup> Ebu Hayyân'ın bu değerlendirmeleri üzerine vezir, ondan, Âmirî'den farklı bir şey söylemesini ister. Bunun üzerine Ebu

---

<sup>633</sup> *Besâir*, I/160

<sup>634</sup> *Besâir*, I/161

<sup>635</sup> *Besâir*, I/161-162

<sup>636</sup> *İmtâ*, I/223

Hayyân, olan biten şeylere metafizik nokta-i nazarından bakan kimsenin cebrde karar kılarak kendisini akıldan, ihtiyardan ve tasarruftan âri göreceğini ifade eder. Tevhîdî'nin ifade ettiği kadarıyla bu görüş sahipleri, insan fiillerinin her ne kadar beşerden neşet etmiş olsa da ilk menşeinin Hak Teâlâ olduğunu göz önünde bulundurarak, insan fiillerindeki iradeyi nihai kertede Tanrı'ya irca ederler. Bunun yanısıra bir başka grup da, olan biten her şeye doğrudan; kesbeden, fail, muhdis ve mükellef nokta-i nazarından bakarak, bütün bunların nihayetinde insan fiillerine ircâ olduğunu söyler. Zira ilk bakışta bir kimse, fiillerinin tamamının ancak kendi ihtiyarıyla tahakkuk ettiğini görür. Tevhîdî'ye göre her iki bakış açısı da doğrudur. Bununla birlikte cebr ve kader arasındaki ihtilaf sözlerle ortadan kalkmaz. Zira her iki bakış açısı arasında tabiat ve nispet itibarıyla farklılık vardır. Bundan dolayı da söz ve sıfat bakımından bu nispetler arasında birlik öngörülmediği müddetçe kîl u kâl ortadan kalmaz.<sup>637</sup>

Tevhîdî'nin irade ve kudret ile cebr'in birarada bulunduğunu ifadelendiren görüşü, ehl-i sünnet'in konuyla ilgili görüşlerine oldukça yakındır. *Besâir*'de o, yukarıdaki satırlarla aynı istikamette görüşlere yer verir. Gaylân ed-Dımeşkî'nin<sup>638</sup> Rebîa'ya<sup>639</sup> gelerek; "Allah'ın kulların isyan etmesinden hoşlandığı söyleyen kişi sen misin?" dediğini, Rebîa'nın ise buna: "Allah'a zorunlu olarak isyan edildiğini söyleyen de sen değil misin?" şeklinde cevap verdiğini aktaran<sup>640</sup> Ebu Hayyân, bu misal çerçevesinde irade ve kader problemini ele almaya çalışır. Bu örnekte soruyu soran, insanın fiillerinde özgür olmadığını savunmaktadır. Ebu Hayyân ise bu görüşün doğru olmadığı kanaatinde. Ona göre Allah insana iki irade vermiştir. Bu iradelerden biri insandan kaynaklanmaktayken, diğeri insandan kaynaklanmadığı halde insan hakkındadır. Bu iki iradeden birincisi insanın özgür iradesine tekabül etmekteyken, ikincisini ilahi irade ve kudrete yani kadere tekabül eder.

---

<sup>637</sup> *İmtâ*, I/222

<sup>638</sup> Gaylan b. Müslim ed-Dımeşkî el-Kâtip, insanın bütün fiillerinin Kader çerçevesinde zorunlu olarak gerçekleştiğine ifade eden ilk kişidir. Hişam b. Abdülmelik zamanında h.150 yılında öldürülmüştür. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 149

<sup>639</sup> Rebîatu'r-Re'y olmalıdır. Asıl adı Ebu Osman Rebia b. Ebi Abdirrahman Ferrûh'tur. Tâbiînden olup Medine ehli fakihleri arasında sayılır. H.136 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, II/288

<sup>640</sup> *Besâir*, VII/36

Tanrı, insanı iki irade arasındaki sınıra yerleştirmiştir. Tevhîdî'ye göre insan fiillerinin sebepleri, bu iki iradenin kesişme noktasında açığa çıkar. Allah'ın emir ve nehiyelerinin gerektirdiği şekilde davranılır, hidayete ihtida, duaya ise icabet yoluyla cevap verilirse insana ait irade ile ilahi irade bir araya gelmiş olur. Böyle yapılmaz da, emirlerden yüz çevrilerek isyan edilir ve nehyedilen şeyleri irtikap etme yönünde isyankar bir cüret ortaya konulur, sonuç olarak Allah'ın bizim üzerimizdeki hakkı ihmal edilirse, insan iradesi ile ilahi irade ayrılmış olur. Bununla birlikte fiillerin sahibi olarak insan hakkındaki hükümlerin sabit olması, insan fiillerini önceleyen bir temkîn ve güç yetirme ile mümkün olur. Bunlardan ayrı olarak, insanın, kendi iradesi dışında kendisi üzerinde tesir sahibi olan ilahi irade üzerinde söz söyleyebilmesi mümkün değildir. Çünkü ilahi irade hakkındaki bilgi, ancak bu iradenin sahibinde mevcuttur ve insanlara gizlidir.<sup>641</sup>

Ebu Hayyân'a göre, insanın günah işlemesinin sebebi ilahi irade değildir. Bizim üzerimizdeki ilahi irade, ancak biz emirlere uymayıp nehiyelerden kaçınmadığımız vakit açığa çıkan bir şeydir. Yani onun belirli bir yönde tahakkuk etmesinin sebebi insanların fiilleridir. Allah'ın yasakladığı şeylerden kaçınmayan kişinin, işlediği fiilleri kendi iradesiyle irtikap etmiş olması nedeniyle cezaya müstahak olacağını söyleyen Ebu Hayyân, buna karşı çıkan kişinin şu çelişkili ifadeleri kullanan kimseden farkının bulunmadığını söyler: “Ey Allahım! Bana verdiğin güç ve bende yarattığın tâkât, fiillerimin öncesine yerleştirdiğin yapma iradesi, emir ve nehiyeler hakkındaki haberlerle, fiillerimin illetini açığa vurma! Bütün bunlarla birlikte ben, senin irade ettiğin şekilde oldum [yaptığım her şey ve nihayetinde vardığım yer senin iraden sayesinde ortaya çıkmıştır]”<sup>642</sup> Bu kişinin, bir yandan fiillerinin illeti hakkındaki bilgisi dolayısıyla korktuğu halde, diğer yandan kendi işlediği fiillerin sebebi olarak Allah'ı göstermesini, Ebu Hayyân bir çelişki olarak değerlendirerek akli başında herkesin bu sözlere güleceğini ifade eder. Sonuç olarak Ebu Hayyân, insanın kendi fiillerinin fâili olduğunu düşünmekte, fakat bu etkinliğe bir de ilâhi veçhenin müdahil olduğunu düşünmektedir.

---

<sup>641</sup> *Besâir*, VII/36

<sup>642</sup> *Besâir*, VII/37

Son olarak Ebu Hayyân'ın, Allah'ın insanlardan özgü iradeyi esirgediğini söyleyenlere karşı kullandığı ifadeler şöyledir: “Bil ki seni Allah yarattı, rızık ve dil verdi, hayvanlardan ayırarak üstün tuttu, kalbini marifetle aydınlattı, sana aklın kaynağını açtı, aczini kaldırdı, sana izzet verdi, saadeti/salahı nasıl elde edeceğini açıkladı. Vad ve vaidini gösterdi, seni uyandırdı, uyardı... Bütün bunlardan sonra Onun sana karşı cimrilik yaptığını ve maslahatını gözetmediğini söylemeye nasıl cüret ediyorsun?! Bunu, sana nisbeti mecazi olan baban için bile söyleyemezken, hakiki nisbetin Allah'a olduğu halde Onun için nasıl söylüyorsun?!”<sup>643</sup>

Kaderle ilgili olarak bu görüşleri serdeden Ebu Hayyân, *İmtâ*'da, Hz. Peygamber'in “Kader konusuna dalmayınız. Zira o Allah'ın -O en büyüktür- sırrıdır.” hadisini açıklamaya çalışır. Ona göre Hz. Peygamber'in kader hususunda düşünmeyi nehyetmesinin sırrı açıktır: konu hakkında düşünenler hayrete düşmektedir, hayret ise dalaletle götürür, dalalet ise helâktir. Ona göre, bir şeyi bilmek için yorulmak kadar, bir şeyi bilmemek dolayısıyla rahatlık bulmak da anlamlıdır. Zira öyle bilgiler vardır ki, onları bilmek insan hayatını zorlaştırır, hakkında bir şey bilmediğimiz kimi konulardan cehalet örtüsü kaldırıldığında ise onu bildiğimizde helâk olacağımızı görürüz. Şu halde bazı şeyleri bilmemek insan için daha faydalı olabilir.<sup>644</sup>

### III. BİLGİ TEORİSİ

#### A. Bilgi ve Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu

Ebu Hayyân'ın bilgiyle ilgili olarak *Hevâmil*'de İbn Miskeveyh'e sorduğu sorular, bilmenin imkânı, bilginin tanımı, ahlâk bahsinde de ele aldığımız bilgi-fiil ilişkisi ve nihayet Tanrı bilgisi (marifetullah) çerçevesinde metafizik bilginin imkânı meseleleri etrafında şekillenir. Bununla birlikte bu sorular içerisinde, sonraki dönem eserlerinde de merkezîliğini koruyarak tartışılan en önemli problem, metafizik bilginin imkânıyla ilgilidir.

İlk olarak bilmeye duyulan ihtiyaçla ilgili soruyu ele alalım. Özetle bu soru şu şekilde ifadelendirilir: “Bir şey ya bilinir ya da bilinmez. Biliyorsak niçin yeniden bilmek

---

<sup>643</sup> *Besâir*, VII/37-38

<sup>644</sup> *İmtâ*, s. I/224

istiyoruz; bilmiyorsak, bilmediğimiz bir şeyi nasıl oluyor da talep ediyoruz?”<sup>645</sup> Bu soruda Ebu Hayyân’ın, epistemolojinin en önemli problemlerinden biri olan “bilmenin imkânı” meselesini soruşturduğunu görüyoruz.

İkinci olarak Ebu Hayyân, İbn Miskeveyh’e, bilginin tanımını sorar. “Bilgi nedir, tanımını ve tabiatı nedir?” şeklinde sorduğu sorunun<sup>646</sup> ardından, birkaç sayfa içerisinde farklı bilgi tanımları aktararak bu tanımlara yapılan itirazları söz konusu eder ve bu bağlamda İbn Miskeveyh’e, söz konusu edilen farklı tanımlardan hangisinin doğru olduğunu sorar.<sup>647</sup>

Ebu Hayyân soru içerisinde aktarılan tanımlardan herhangi birini tercih etmemektedir. Bununla birlikte, Mutezile’nin, bahis konusu edilen tanımlardan birine yönelik itirazını ele aldığı satırlarda bu itirazın doğruluğunu kabul etmediği şeklinde anlaşılabilir ifadeler kullanmaktadır. Bilginin üçüncü tanımını aktarılan, “bir şeye, kendinde ne ise o şekilde inanmak (itikât)” şeklindeki tanıma Mutezile alimleri itiraz ederek, itikât kelimesinin bu tanımda kullanılmasının gereksiz olduğunu; zira bilginin itikattan önce de bir hakikatinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ebu Hayyân, aktardığı tanımını ve bu itirazı değerlendirmeden, Mutezile’ye yönelik genel bir eleştiri yapmakta ve görüşlerde ayrılık çıkartarak, Müslümanların ayrılığa düşmesine sebep olanların onlar olduğunu söylemektedir.<sup>648</sup> Bu eleştiri, bilginin “inanca” vurguda bulunarak yapılan tanımını ve buna yöneltmiş “inanç öncesi hakikat”e dikkat çeken itirazı söz konusu

---

<sup>645</sup> *Hevâmil*, s. 360; Aynı soru Meno diyalogunda sofistler tarafından Sokrates’e sorulur. Bu soruya Sokrates, hatırlama (anamnesis) teorisiyle cevap verir. Bkz. Plato, *Meno*, trs. W. K. C. Guthrie, London 1956, 80d-80e; Aynı problem Fârâbî’de, tasavvur-tasdik ayrımıyla çözülür. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, nşr. Macid Fahri, Beyrut 1987, s. 20-23; İbn Miskeveyh ise bu soruya, bir şeyi ...*mudur*, *niçin*, *nedir*, *hangisidir* cihetlerinden bilebileceğimizi ifade ederek; bilinmek istenen şey örneğin ...*mudur* cihetinden bilinebilir fakat *nedir* cihetinden bilinemez olabileceğini söyleyerek cevap verir. Buna göre bir şey bir yönden bilinir iken, başka bir yönden bilinmiyor olabilir. Bundan dolayı bilme isteği abes olmamış olur. Bkz. *Hevâmil*, s. 361

<sup>646</sup> *Hevâmil*, s. 134

<sup>647</sup> Burada söz konusu edilen tanımlar şunlardır: 1. Bir şeyi kendinde ne ise o şekilde [nefsü’l-emirde] bilmektir, 2. Bir şeye, kendinde ne ise o şekilde inanmaktır, 3. Bir şeyi kendinde ne ise o şekilde ispat etmektir. Bu tanımları aktararak bunların kime ait olduğunu da söyleyen Ebu Hayyân, ayrıca bu tanımlara yöneltmiş eleştirilere de yer verir. Nihayetinde İbn Miskeveyh bu tanımlardan hiçbirinin doğru olmadığını söyleyerek, bilginin; “varlıkların suretini idrak etmek” olduğunu söyler ve onun bu bakımdan infial kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Bkz. *Hevâmil*, s. 134–136, 136-138

<sup>648</sup> *Hevâmil*, s. 135



etmekten çok, Mutezile'ye ilişkin menfi kanaat ortaya koyma amacı gütmektedir. Dolayısıyla bu sorudan yola çıkarak Ebu Hayyân'ın bilgiyi nasıl tanımladığını öğrenmek mümkün değildir. İşaret edilmesi gereken şey, onun, hayatının henüz erken dönemlerinde bilmenin imkânı ve bilginin tanımıyla ilgili sorulara sahip olduğudur.

Bu iki sorudan ayrı olarak *Hevâmil*'de İbn Miskeveyh'e sorulan en önemli soru, Tanrı'yı bilme (marifetullah) problemi çerçevesinde metafizik bilginin imkânına ilişkindir. Bu konuyla ilgili sorularında Ebu Hayyân, hissin ve aklın Tanrı'yı bilemeyeceğine işaret ederek oldukça derin bir şüphe içerisinde olduğunu gösterecek ifadeler kullanır. Ona göre Tanrı, hiçbir bilgi tarafından ihata edilemeyeceği gibi, onun hakkında bilgi verdiği söylenen lafızlar da ıstılahlaşmış bir cehaletten başka bir şey değildir. Zira mevsûf hakkındaki cehaletimiz devam ettiği müddetçe, sıfatlardan bahsedemeyiz. Yani kendisiyle nitelediğimiz lafızların mevzuu olan Tanrı hakkındaki cehaletimiz sürdüğü müddetçe, ona izafe ettiğimiz sıfatların bir anlamı olmaz. Çünkü O'na izafe ettiğimiz sıfatlardan yola çıkarak vardığımız bilgilerin Tanrı'yı bilme yolunda bize yardımcı olacak güçten yoksun olmaları, O'nun duyu ve akıl yoluyla bildiğimiz şeylere nispet edilir türden bir varlığının bulunmamasından kaynaklanır.<sup>649</sup> O, duyunun ve aklın ötesinde olduğu için, kendisine izafe edilen sıfatlar aynı zamanda onu sınırlandırmış olur.

Tanrı'yı herhangi bir sıfatla niteleyemediğimiz durumda, hakkındaki cehaletimizin mübah olacağını söyleyen Ebu Hayyân, içinde bulunduğumuz cehaletin de bizi nefye götüreceğini ifade eder. Nefyin (olumsuzlama) mutlaklaşması ise Tanrı'yı yok (ma'dûm) kabul etmemize sebep olacak ta'tîli (Tanrı'dan sıfatları nefyetme) beraberinde getirebilir. Şu halde mutlak nefy imkânsız ise, Tanrı'nın sıfatları hakkında bir tür olumlamaya (ispat) gitmek durumunda kalırız. Bununla birlikte hem olumsuzlama (nefy) hem de olumlama (ispat), bir olumsuzlayan ve olumlayanı gerektirir. Şu halde olumlayan veya olumsuzlayan, olumlama veya olumsuzlamadan önce gelir. Tanrı ise olumlayandan, olumsuzlayandan, bütün bu lafızlardan ve maksatlardan öncedir.

Bu şekilde, Tanrı'yı bilmenin zorluğuna dikkat çeken Ebu Hayyân, "Şu halde, O'nu bilmek isteyeninin nasîbi nedir, O'nu birleyeninin elde etmek istediği şey nasıl

---

<sup>649</sup> *Hevâmil*, s. 55

kazanılır?” diye sorar.<sup>650</sup> Ardından İbn Miskeveyh’i hayretler içerisinde bırakacak ve belki ehl-i hadisten biyografi yazarları Zehebî ve İbn Hacer’in, kendisini zındık olarak nitelermelerine sebep olacak “şüphe”lere yer verir: “Heyhât! Heyhât! Muammâ derinleşti, yanlışlar çoğaldı, söylenen her şey haddi aşmaya vardı, anlayış ve anlayan, vehim ve vehmeden Allah’ı kaybetti. Geriye kalan; hakkında ihtilafa düşülmüş bir bilgi ve artık ıstılahlaşmış bir cehalet, huzursuzluk veren bir hadise, memnuniyetsizlik uyandıran bir yasak; utanç verici, onur kırıcı bir ihtiyaç, tutarsız bir delil, mükellef ve müzeyyen sözler, çetrefil ve karışık lafızlar, hemen elde edilmek istendiği halde manialarla hep ertelenen bir tutku; asılsız, uydurma bir açıklık (zahir) ve paramparça olmuş bir batından başkası değil! Hevânın üzerimizdeki etkilerinden ancak yine Allah’a sığınabiliriz. ... Muhakkak ki O, çokça rahmet edicidir.”<sup>651</sup>

Ebu Hayyân’ın, sorduğu bu soruyu böyle tereddüt ve şüphe ile bitirerek Tanrı’yı bilme noktasında bir tür çaresizliğe işarette bulunması, bir filozof olarak İbn Miskeveyh’i hem hayrete düşürmüş hem de Ebu Hayyân’ı suçlamaya götürmüştür. Tevhîdî’nin bu şekilde bir soru sormakla büyük bir günaha girdiği bu tür meselelerin daha önce de dile getirildiğini söyleyen İbn Miskeveyh,<sup>652</sup> Ebu Hayyân’ın tek özrünün, hastalığına şifa arayan bir tâlib olmasında görülebileceğini söyler.<sup>653</sup> Sorunun sonunda Allah’a sığınma ifadesi bulunmasaydı, Ebu Hayyân’ın, “kendisinden Allah’a sığınılması gereken şeytanlar” taifesinden sayılacağını da söyleyen İbn Miskeveyh, Allah’a sığındığından dolayı, bu soruya cevap verdiğini ifade eder.<sup>654</sup> İbn Miskeveyh’in soruya verdiği cevap, Tanrı’yı bilmenin felsefî ilimlerin tahsiliyle mümkün olacağı şeklindedir. “Bu yolu takip etmek bir kişiye ağır ve meşakkatli gelirse” der İbn Miskeveyh: “tahkik sevdasından vaz geçip enbiya ve hukemâ’ya tâbi olsun.”<sup>655</sup>

---

<sup>650</sup> *Hevâmil*, s. 56

<sup>651</sup> *Hevâmil*, s. 56

<sup>652</sup> Daha önce de geçtiğini söylediği yer *Hevâmil*’deki dördüncü sorudur. Burada Ebu Hayyân din ve dünya ilişkisini ele alarak, dünyaya aşk derecesinde bağlı olan insanın din tarafından zühde sevk edilmesinin doğruluğunu tartışmaktaydı. Bkz. *Hevâmil*, s. 24-25

<sup>653</sup> *Hevâmil*, s. 56

<sup>654</sup> *Hevâmil*, s. 57

<sup>655</sup> *Hevâmil*, s. 59-60

Ebu Hayyân'ın, Tanrı hakkında bilgi edinme noktasında bir tür bilinemezci tavrı ortaya koyan bu ifadelerinin Tanrı hakkındaki bilginin imkânsızlığına mı yoksa farklı türde bir bilgi arayışına mı işaret ettiğini aşağıdaki satırlarda söz konusu etmeye çalışacağız. Bununla birlikte Ebu Hayyân açısından sorun, oldukça uzun bir müddet devam etmiş ve kelim, felsefe ve tasavvuf gelenekleri içerisinde geçerek ilerleyen bir cevap arama serüvenine dönüşmüştür. Bu bakımdan aşağıdaki satırlar, muhtelif tavırlar dâhilinde problemin ele alınışını ortaya koymaya çalışacak, aklî, naklî ve keşfî bilginin söz konusu problemle ilgili olarak Ebu Hayyân açısından önemini soruşturma gayesini güdecektir.

### **B. Kelam Eleştirileri**

Tanrı hakkında nasıl bilgi elde edileceği sorusuna cevap aradığı ortamda Ebu Hayyân, çeşitli görüşlerle karşılaşmıştır. Başlangıçta içinde bulunduğu *ulemâ* çevresinin de etkisiyle, yüzleşmek durumunda kaldığı ilk tavır kelamcılara aittir. Tanrı hakkında bilgi edinmenin yoluyla ilgili olarak, aklî soruşturmalar temelinde “gâibin şâhîde kıyası” metodunu benimseyen kelamcılar, özellikle de bu dönemde oldukça etkili olan Mutezile, Ebu Hayyân'ın eserlerinde iki farklı açıdan eleştiriye konu olmuştur. Bu iki farklı açı, aynı zamanda Ebu Hayyân'ın ilişkiye geçtiği çevrelerle de ilişkilidir. Fakîh Ebu Hâmid el-Merverrûzî ile irtibat içerisinde bulunduğu dönemde onun eleştirileri daha çok, kelamcıların akla yaptıkları büyük vurguya dönükken;<sup>656</sup> Yahya b. Adî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin meclisine dâhil olduğu dönemde büyük ölçüde onların cedeli merkeze alan yöntemine dönük olmuştur. Bununla birlikte son eleştiri, Ebu Hayyân'ın ilk dönemlerinde de etkilidir. Ne var ki ilk tenkîdin, yani akla yapılan vurguya yönelik eleştirinin, felsefe çevreleriyle irtibatı döneminde zayıfladığını ayrıca ifade etmek gerekiyor.

---

<sup>656</sup> Fukahâ'nın kelam eleştirileri için bkz. Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, Beyrut 1970, s. 33-190; Bu eleştirilerin önüne geçmek üzere Ebu'l-Hasan el-Eşari, *Risale fi İstihşani'l-Havdi fi İlmi'l-Kelam* adlı eserini kaleme almıştır. Ebu Hâmid el-Merverrûzî'nin eleştirileri için bkz. *Besâir*, VII/63

## 1. Aklî ve Naklî Bilgi

Ebu Hayyân'ın kelamcılara karşı, bu dönemdeki fakîhlerin eleştirileriyle birlikte okunması gereken<sup>657</sup> en önemli tenkidi naklî bilginin aklî bilgiye ve re'ye göre tevîl edilmesi, buna uymuyorsa reddedilmesine dairdir. *Besâir*'de o, kelamcılarının hadisler karşısındaki tutumunu tenkit ederek, bu tavırlarının din için önemli bir tehlike oluşturduğunu söyler.<sup>658</sup> Zira ona göre, şeriatın erkânıyla ilgili şeylerin onların görüşlerine kalması durumunda, şeriatın üçte biri elden gidecektir. Bunun sebebi, kelamcının her şeyi, kıyas ve re'y ile bilmeye çalışmasıdır.<sup>659</sup>

Yine *Besâir*'de Ebu Hayyân, onlar hakkında şöyle der:

“Akıllarının kendilerine yeteceğini ve lafızlarının şifa olacağını zannediyorlar. Ehl-i kibleyi tekfir ediyor ve Allah'ın kendilerini hesaba çekmeyeceğini düşünüyorlar. Körler gibi karanlıklar içerisinde kalmışlardır. Susulması gereken yerde sussalar, emredildikleri gibi davransalar ve Allah'a layıkıyla ibadet etseler; Allah onların kalplerindeki şüpheyi alıp götürecektir. Fakat öyle yapmıyorlar. Kendilerinin hangi halde bulduklarını bilmeden *nasıl* ve *niçini* soruyorlar. Allah hakkında, sanki onun mülküne ortakmış gibi, faraziyelerde bulunuyorlar. ... Sanki bir Rableri yokmuş gibi, kendilerini rab zannediyorlar.”<sup>660</sup>

<sup>657</sup> Ebu Hayyân'ın yaşadığı dönemin ünlü fakîhlerinden biri olan Ebu Zeyd el-Mervezî'den *Besâirde* aktarılan bir rivayet, fakîhlerin kelamla ilgili düşüncelerine ışık tutacak niteliktedir. Ebu Hayyân, h.353 yılında Mekke'de karşılaştığı Ebu Zeyd el-Mervezî'nin, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yle ilgili bir rüyasını kendisine anlattığını ifade eder. Rivayete göre el-Mervezî, rüyasında gözlerini kaybettiğini görür. Bu sırada Eşari'nin talebeliğini yapan el-Mervezî, rüyasını tabir ettirir ve gözlerini kaybetmenin itikat ve şeriatı kaybetmek manasına geldiğini öğrenir. Bunun üzerine Eşari'nin meclisini ve Kelam ilmini terk ederek, fıkıh ilmiyle iştigal etmeye başlar. Bkz. *Besâir*, II/105-106; Ebu Hayyân, Eş'arî ile ilgili benzer bir rivayeti bir müddet Eş'arî'nin hizmetinde bulunmuş olan Bundâr b. Hüseyin'den aktarır. Aktarıldığı kadarıyla Bundâr b. Hüseyin şöyle der: “Kelam hakkında düşündüğüm her seferinde kalbimde kasvet, dilimde satvet, ahlakımda ise husumetle birlikte kuruluştan başka bir şey oluşmadı.” Bkz. *Besâir*, II/105

<sup>658</sup> Bu ifadelerinin bağlamını, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadis teşkil eder. Bu hadiste, Hz. Adem ile Hz. Musa arasındaki karşılaşmadan ve iki peygamber arasındaki muhavereden bahsedilir. Karşılaşmanın sebebi Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'ya, işlediği fiile Hz. Adem'in hem kendisini hem de bütün insanları cennetten çıkardığını söylemesidir. Bu söz üzerine Allah Teâlâ onu Hz. Adem'le karşılaştırır ve Hz. Musa da onun niçin bu fiili irtikap ettiğini sorar. Hz. Adem'in cevabı, işlediği fiilin Allah'ın ilminde mevcut olduğunu ve bundan dolayı bu fiili irtikap ettiği şeklindedir. Ebu Hayyân, bu hadisin kelamcılara arz edilmesi durumunda, hemen reddedileceğini ifade eder. Bkz. *Besâir*, I/87

<sup>659</sup> *Besâir*, I/88

<sup>660</sup> *Besâir*, III/16-17

Muhakkak ki bu eleştiriler, kelamcılar için oldukça ağır tenkitlerdir. Ne var ki kelamcılara karşı bu türden eleştirilerde bulunan tek isim Ebu Hayyân değildir. Bu dönemde, özellikle fakîhler tarafından kelamcılara yönelik çok ağır eleştiriler ortaya konulmuştur. Aynı zamanda kendisi de Şâfiî mezhebine mensup bulunan Ebu Hayyân'ın bu eleştirileri, mezhebin kurucusu İmam Şâfiî'nin eleştirileri ile birlikte düşünüldüğü vakit daha da anlam kazanıyor: “Kelamcılar hakkındaki hüküm, kırbaçlanmaları ve develer üzerinde kabileler ve aşiretler arasında dolaştırılarak yüksek sesle: “Kitap ve Sünneti bırakarak Kelâm'a yönelenlerin cezası budur” diye ilan edilmeleridir.”<sup>661</sup>

Tanrı ve onun sıfat ve fiilleri hakkındaki bilginin akıl ağırlıklı bir düşünce ile bilinebileceği düşüncesini tenkit eden Ebu Hayyân bir başka yerde, filozof Ebubekr b. Zekeriyâ er-Râzî'nin sözlerine cevap vermeye çalışan kelamcı Hâris el-Varrâk'ı eleştirir, Râzî'yi ise bu sözlerinden dolayı küfürle itham eder. Eleştirinin sebebi Hâris el-Varrâk'ın, Râzî'nin sözlerine kendi düşüncesinden yola çıkarak cevap vermeye çalışmasıdır. Ebu Hayyân'ın aktardığına göre tabip-filozof Muhammed b. Zekeriyâ: “Önünde bulunan iki yoldan en uzak ve en zor olanı seçen kişi hakîm olabilir mi?!” ifadesini kullanarak bu sözleriyle; Allah'ın, yarattığı varlıklara bu dünyada yönelttiği ilâhi teklîfin hikmetli olmadığına işarete bulunmuştur. Kelamcı Hâris el-Varrâk da, Râzî'nin bu sözlerini reddetmek için telif ettiği eserinde buna cevap vermeye çalışmıştır. Verdiği cevapta o, daha uzak yolu seçmenin de hikmet dâhilinde mütalaa edilebileceğine işaret ederek bu durumu bir örnekle açıklamaya çalışmıştır. Bu örneğe göre; oldukça zengin bir kişi, sahip olduğu malları evladına doğrudan vererek onu da zengin kılabileceği gibi, bu çocuğa mal kazanmanın yollarını öğreterek kendi gayretleri sayesinde zengin olmayı da öğretebilir. Kolay olanı, mallarını ona bırakarak zengin olmasını sağlaması, zor ve uzak olanı ise ona mal kazanmanın yollarını öğretmesidir. Bununla birlikte sahip olduğu zenginliği hiçbir gayret göstermediği halde oğluna aktarmasındansa, oğluna bu zenginliğin yolunu öğretmesi daha hikmetlidir.

---

<sup>661</sup> Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, s. 65

Hâris'in örnek üzerinde yaptığı açıklamalar aynı istikamette sürerek devam eder ve zengin kişinin, oğlu için kolay olanı değil de zor olanı seçmekle oğluna zulmetmediğini bilakis hikmetli davrandığı şeklindeki ifade ile son bulur.<sup>662</sup>

Ebu Hayyân, İbn Zekeriyâ er-Râzî'nin itirazının zaten yerinde olmadığını, bununla birlikte el-Varrâk'ın cevabının da doğruluktan uzak olduğunu söyler. Ona göre, her ikisi de yanlış yapmış ve ubûdiyet ahkâmının sınırlarına vâkıf olmaktan uzak ifadeler serdetmişlerdir. Her şeyden önce, Râzî'nin itirazı bütünüyle yanlıştır. Zira kul, Allah karşısında hakîr olduğu için mevlâsına itiraz etme hakkına sahip değildir. Böyle bir itirazda bulunmak Allah'a karşı isyan etmekle eş anlamlıdır. Bunun sebebi, kendisini aşan şeyi görebilecek bir kalp gözüne sahip olmadığı halde idrâkini aşan bir konuda hüküm vermesidir. Ebu Hayyân, bu durumun Allah'ın öfkesine sebep olacağını ve şayet Râzî bu inançtan uzaklaşmadıysa yerinin cehennem olduğunu ifade eder.<sup>663</sup>

Râzî'ye yönelik eleştiriler, Ebu Hayyân'ın yukarıdaki satırlarda zikredilen; “Kendilerinin hangi halde bulduklarını bilmeden *nasıl* ve *niçini* soruyorlar. Allah hakkında, sanki onun mülküne ortakmış gibi, faraziyelerde bulunuyorlar. ... Sanki bir Rableri yokmuş gibi, kendilerini rab zannediyorlar.”<sup>664</sup> cümlesiyle birlikte düşünülmelidir. Buna göre Ebu Hayyân, Allah'ın fiilleriyle ilgili olarak teslimiyet içerisinde bulunmamız gerektiğine işaretle bulunarak, bu fiiller için sürekli sebep aramanın, sebep bulunamadığı durumda da sebep ihdas etmeye çalışmanın yanlışlığına vurgu yapmaktadır.

Kelamcı el-Varrâk'ın Râzî'ye verdiği cevap da, bu noktadan kalkılarak eleştirilir. Zira Hâris el-Varrâk, Allah'ın fiilleri için sebep veya kendine göre hikmet ihdas etmeye çalışırken sadece aklına başvurmuş ve bundan dolayı da yanlış bir hükme varmıştır. Ebu Hayyân'a göre, Allah'ın fiillerini açıklamak üzere el-Varrâk'ın verdiği örneğin aslı esası yoktur ve bu örnekte anlatılan durum Allah'ın fiillerini açıklamak üzere kullanılamaz. Çünkü babanın, oğlu için en zor olan yolu seçmesi, kolay yolu seçmedeki aczinden kaynaklanır. Onun seçtiği yol, aklının ve düşüncesinin gerektirdiği, oğluna yönelik tabii

---

<sup>662</sup> *Besâir*, IV/27

<sup>663</sup> *Besâir*, IV/28

<sup>664</sup> *Besâir*, III/16-17

merhametinin iktiza ettiği şeyin, kudreti ölçüsünde gerçekleştiğini gösterir. Oysa Allah'ın kullara muamelesi böyle değildir. Allah Teâlâ menfaat ve maslahatları kullarına ulaştırmak için, kolay olan yolu da seçebilir. Bunun mümkün olmadığını düşünmek açık bir küfürdür.<sup>665</sup>

Son olarak yine Tanrı'yı bilmenin imkânıyla ilgili olarak Besâir'de aktarılan bir görüşe de yer verip, ardından kelamcılarla ilgili cedel eleştirisine geçelim. İsmi vermediği ve “kelamcıların önde gelenlerinden bir üstat” olarak nitelediği bir şahsa ait olduğunu söylediği, mükellefin bilmesi gereken ilk şeyin, onu Allah'a götürecek olan düşünce olduğu fikrini, hocası Merverrûzî ile birlikte eleştirmeye koyulan Ebu Hayyân, yukarıdaki satırlarla aynı istikamette devam eden tenkitlerinin sonunda, *İşârât*'taki sûfi tavrını akla getirecek ifadelerle yer vermektedir. Bu ifadelerle göre Allah'ı bilmek, O'nun, bilmek isteyenini bilmesine bağlıdır. Allah, kendisini bilmeyi talep edeni bildiği vakittir ki, bu kişi de Allah'ı bilir. Bununla birlikte Allah'ın kişiyi bilmesine mani olan şey yine kişinin kendisidir. Bu engelin kalkması için kişinin; kir ve pisliklerden arınarak şehvetlerden uzaklaşması, şüpheyi terk etmesi, sırrını (kalbini) arındırmak suretiyle saf olmayıştan kurtulması ve iradesine muhalefet etmesi gerekir. Ancak bu durumda “ızdıraptan kurtulmuş olur, zellikten ayrılarak azizler zümresine katılır.”<sup>666</sup>

---

<sup>665</sup> *Besâir*, IV/28, Bu eleştirilerin sonunda Ebu Hayyân, sadece aklını kullanarak Allah ve O'nun fiilleri hakkında hüküm vermeye çalışan kelamcı Hâris el-Varrâk'a şöyle seslenir: “Sen neye dayanarak Allah'ın fiillerini, mahlukatın fiilleriyle mukayese ediyorsun ve mahlukat için imkânsız olanın O'nun için de imkânsız olduğunu söylüyorsun?! Temsîl ve kıyasının, Rabbinden sadır olan fiilleri değerlendirme yolunda seninle Allah arasında ölçü vazifesini ifa ettiğini bildiren bir vahyi ne zaman aldın?! Ey Hâris, Rabbine münacatın zevkine erişseydin ... bu hezeyanları dillendirmez, kıl u kâl ile iştilal etmezdin. Muhakkak ki bu sözlerin apaçık bir fitneye ve eski bir sapıklığa işaret ediyor. Senden öncekilerin sapıklıklarından seni koruyacak şekilde Allah'tan kork! “Şayet böyle olursa böyle olur, şu caizse bu da caizdir” şeklinde konuşmayı bırak! İbn Zekeriyya senin susturmanla mağlup olmaz. Şu halde onu bırak da Allah'a dön! Zira seni bu halinle hesaba çekerse azaba düşer olursun. Muhammed b. Zekeriyya ve onun gibileri de bırak, sapkınlıklarında bocalayıp dursunlar. Ahiret yurdunun kim için olduğunu o kâfirler görecekler!” Bkz. *Besâir*, IV/28-29

<sup>666</sup> *Besâir*, II/237, Tıpkı *İşârât*'taki ifadelerine ad olarak kullandığı gibi bu ifadelerin de (*ilâhi*) işaretlerin dili olduğunu söyler Ebu Hayyân. Bkz. *Besâir*, II/238

## 2. Cedel Eleştirisi

Felsefe çevreleriyle irtibata geçtiği dönemde Ebu Hayyân'ın eleştirileri bir önceki döneme göre, bilgi kaynağından ziyade yöntem ve ifadeye yönelik olmuştur. Ona göre Kelamcılar Tanrı hakkındaki bilgileri, O'nu mahlûkâtına benzeterek elde edeceklerini düşünmekte ve elde ettiklerini zannettikleri bilgiyi de cedel metodu içerisinde ifadelendirmektedirler. Bu tavırlarından dolayı da, hakikatten uzaklaşmakta, yanlış yollara sapmaktadırlar.

Ebu Hayyân'ın aşağıda ele almaya çalışacağımız bu ve buna benzer eleştirileri, hocaları Yahya b. Adî ve özellikle Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin eleştirileriyle aynı istikamettedir. Ebu Hayyân *Mukâbesât*'ta, Ebu Süleyman'a göre kelam ve felsefe arasındaki farkı anlatırken, hocasının eleştirilerinin daha çok yöntem üzerine odaklandığına işaret eder. Buna göre Ebu Süleyman, kelamcıların bilgi kaynaklarına yönelik bir eleştiriden çok onların düşünme biçimlerine tenkit yöneltmekte ve aklı dikkate alsın veya almasın bütün kelamcıların lafızlarla oynamak, sürekli onlar üzerine düşünmek, cedele itimat etmekten; duyu, vehim ve tahayyülden oluşan bir düşünceyle konuşmaktan başka bir şey yapmadıklarını söylemektedir. Bunların hepsini mugalata, hasmı susturma, vehim ve ilim denilmesi zor delillerle kendini savunmadan ibaret gören Ebu Süleyman, kelamcılarının Allah'a yakınlıkları olmadığını, dinle irtibatlarının zayıf olması yönünden de takvadan uzak bulduklarını ifade eder.<sup>667</sup>

Yahya b. Adî'nin derslerine katıldıktan ve Ebu Süleyman es-Sicistânî çevresinde teşekkül etmiş felsefe çevreleriyle irtibatından sonra gittiği Rey'de kaleme aldığı *Risâle fi'l-Ulûm*'da Ebu Hayyân, kelamı bir bütün olarak değerlendirmeye çalışır. Ona göre kelam dinin asıllarını mütalaa etmenin bir kısmıdır. Kelam ilmi büyük ölçüde aklı esas alır. Bununla birlikte biri akla diğeri nakle müracaatla teşekkül etmiş iki kısma vardır: dakîku'l-keâm, celîlu'l-keâm.

Kelamla ilgili bu ayrımın ardından Ebu Hayyân, bu özelliklere sahip olmakla birlikte kelamcılarının bazı çelişkilere düştüklerini ifade eder. Bu çelişki, hakikati rekabet

---

<sup>667</sup> *Mukâbesât*, s. 133; Yahya b. Adî'nin eleştirileri için bkz. *Mukâbesât*, s. 133-134; Benzer eleştiriler için bkz. *İmtâ*, III/139, III/188-189



içerisinde bulma çabalarından kaynaklanır. Bu ilimde hakikat, fikirlerin karşılıklı çekişmesi içerisinde ortaya çıktığından dolayı, kelamcılar tarafından birçok aldatma yolu geliştirilmiştir. Bunların hepsi de arzulara düşkünlük, taassup, inkâr, uyuşmazlık, acelecilik, hakikati bulma yolunda körlük ve taklit gibi eksikliklerle maluldür.<sup>668</sup>

Kelamcıların, kendi görüşleri ve arzuları doğrultusunda ayet ve hadisleri tevil ederek çarpıttıklarını söyleyen Ebu Hayyân, bununla ilgili oldukça açıklayıcı bir örnek vererek, onları tenkit eder ve Mutezîlî bir kelamcının ayetlerden birini kendi arzusuna göre tevil etmesi karşısında<sup>669</sup> şu ifadeleri kullanır: “Bunun böyle olduğu yönündeki tevilin vechi nedir?! Bu Mutezilî’ye hakkın, doğrunun ne olduğu öğretilmemiş midir?!”<sup>670</sup>

*Mukâbesât*’ta kelamcı Ebu İshak en-Nasîbî’den aktarılan bir söz üzerine kelamcıların cedelci oldukları yeniden ifade edilir. Buna göre en-Nasîbî, cennettekilerin hali sürekli hazdan ibaretse, orada bulunanların hayvanlardan ne farkı kalacak, diye sorar. Bunun üzerine Ebu Hayyân bu şahsın *tekâfü-i edille*yi de savunan bir kelamcı olduğunu söyleyerek şunları ifade eder: “Yemin olsun ki her kim nefsin itminanını, kalbî yakîni ve akıl nimetini cedel ehlinin yolu ile talep ederse belasını bulur. Kelam ilmi bütünüyle cedeldir. Savunma, hîle, vehme düşürme ve teşbihtir. ... Öz değil kabuktur, ürün vermeyen topraktır, ışısız yoldur, metinsiz isnattır, meyvesiz yapraktır. Bu ilmi tahsil etmeye başlayan sefih, tahsilin ortasında bulunan şikayetçi, artık kelamcı olmuş kişi ise itham edilecek kimsedir. Özetle kelam ilmi büyük bir âfettir, faydası azdır.”<sup>671</sup>

Bütün bu eleştirilerin ardından Ebu Hayyân, kelamcıların taklit ve teslimiyeti kabul etmeyip delil istediklerini, delil getirmeleri istenince de delillerin denk olduğunu

---

<sup>668</sup> *Risâle fi’l-Ulûm*, s. 330

<sup>669</sup> Verdiği örnekte Mutezile mezhebine mensup bir kelamcıyı anlatan Ebu Hayyân, bu Mutezili kelamcının birisine şöyle sorduğunu aktarır: “Bâtıl yerle gök arasında değil midir?” Muhatap cevap verir: “Gökle yer arasındadır.” Bunun üzerine Mutezili, onun görüşünün yanlış olduğunu göstermek ve muhatabını şaşırtmak üzere şöyle der: “Bil ki Cenâb-ı Hakk bâtili yaratmamıştır. Zira şöyle buyurur: “Göğü ve yeri ve onun arasındakileri bâtil olarak (boşuna/sebepsiz olarak) yaratmadık.” Bkz. *Besâir*, II/230

<sup>670</sup> *Besâir*, II/230; Dinle ve Tanrı hakkındaki bilgiyle ilgili olarak cedel ve tartışmanın faydasız olduğuna ilişkin bir başka rivayet daha aktarılır *Besâir*’de. Rivayete göre altmış yaşına gelmiş bir kelamcı, ömrü boyunca cedel ve tartışmadan fayda görmediğini anlatır. Bkz. *Besâir*, II/104-105

<sup>671</sup> *Mukâbesât*, s. 110

söyleyip (tekâfü-i edille) hakikati reddettiklerini aktarır.<sup>672</sup> Aşağıdaki satırlarda, Ebu Hayyân'ın, bütün kelamcılara nispet edilmesi mümkün olmayan “delillerin denkliği” görüşüne hem marifetullah hem de hakikati bilmenin imkânı çerçevesinde yönelttiği eleştirileri ele alacağız.

### 3. Tekâfü-i Edille Eleştirisi

İbn Hazm (ö. h.456) tarafından, “Doğru, apaçık bir biçimde yanlıştan ayırt edilecek şekilde, bir mezhebin diğer bir mezhebe, bir görüşün diğer bir görüşe üstün gelmesinin imkânsızlığı ve bu görüşlerden birinin delillerinin diğer bir görüşün delilleriyle denk olduğunun kabul edilmesi”<sup>673</sup> şeklinde tanımlanan tekâfü-i edille (delillerin denkliği görüşü), IV/X. asırda Büveyhîlerin yönetimi altında olan Bağdat'ta kendisine önemli sayıda taraftar bulmuştur.<sup>674</sup> Ebu Hayyân'ın, İbnu'l-Bakkâl, (ö. h.363)<sup>675</sup> Ebu İsa el-Varrâk,<sup>676</sup> Ebu Said el-Hadramî,<sup>677</sup> ve Ebu İshak en-Nasîbî<sup>678</sup> gibi isimlerin görüşleri üzerinden ortaya koyduğu tekâfü-i edille eleştirisi, *Hevâmil*'deki mütereddît, belki de bir ölçüde, daha sonra Ebu Hayyân'ın da söz konusu ettiği, *mütehayyir* (şaşkın) tavrının hem marifetullah hem de

---

<sup>672</sup> *İmtâ*, III/190

<sup>673</sup> İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1986, V/119, 119-136

<sup>674</sup> J. Van Ess'e göre, özellikle IV/X. asırda Büveyhî sarayının desteğiyle güçlenen Şîî kelamcılarının savunduğu bu görüş, yaygın Şîî inanın “kesin ve tartışılmaz bilgi”ye ilişkin kanaatleriyle birlikte düşünülmelidir. Buna göre Şîî kelamcılar yanılmaz tek otoritenin masum imam olduğu görüşünden hareketle, icmâ ve kıyasın güvenilirliğini sorgulamış, kelamcılarının hakikate ulaşabilme yetilerini teorik olarak güçten düşürmeye çalışmışlardır. Ess'e göre Şia'daki “içtihad özgürlüğü” *tekâfü-i edillen*in fikhî bir türü olmaktan başka bir şey değildir. Sonuç olarak Ess, tekâfü-i edille görüşünün, Antik dönem septikleriyle olduğu kadar Şîî yaklaşımla da ilişkili olduğunu ifade ederek, bir tür hakikat yitimi anlamına gelebilecek bu tavra karşı mücadele edenlerin Mutezile, Eşariye olduğuna dikkat çekmekte, sonraki dönemde Gazzâlî'nin çabalarına atıfta bulunmaktadır. Bkz. J. Van. Ess, “Skeptisizm in Islamic Religious Thought”, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed. Charles Malik, Beirut 1972 içinde, s. 83-99

<sup>675</sup> *İmtâ*, III/190-192

<sup>676</sup> *İmtâ*, III/192

<sup>677</sup> *İmtâ*, III/192-193

<sup>678</sup> *Mukâbesât*, s. 110

hakikat bilgisi açısından, hakikati bilmenin imkânını kabul eden bir tavra doğru evrildiğini gösterir.

Ebu Hayyân'ın tekâfü-i edille hakkındaki eleştirileri, bu görüşü savunduğunu söylediği Şîh kelamcı İbnu'l-Bakkâl ile konuyla ilgili bir muhaveresinde ortaya konulur.<sup>679</sup>

Bu muhavereden anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hayyân'ın tekâfü-i edille eleştirisi birkaç temel üzerinde cereyan eder. Buna göre o, doğru ve yanlışın birbirinden ayırt edilemeyeceğini savunanların esasta doğru ve yanlış diye iki farklı şeyin mevcut olduğunu kabul ettiklerine işaret eder. Bunu tâkiben tekâfü-i edille'yi savunanların, doğru ve yanlışın birbirinden ayırt edilemeyeceğini söylemelerinin esas itibariyle doğru ve yanlışın delillendirilmesi veya ifadelendirilmesi sırasında ortaya konulan delillerin birbirine üstünlük arz etmemesinden kaynaklandığı söyler. Bu noktada Ebu Hayyân, tek tek meselelerde doğru ve yanlışın ne olduğunu bilmemize yardımcı olmayacaksa, esasta doğru ve yanlış diye iki ayrı şey kabul etmenin ne anlama geldiğini sorarak, nihayetinde tanım itibariyle doğru ve yanlış diye iki ayrı şey kabul ediyorsak tek tek meselelerde de doğru ve yanlışın bulunabileceğini görmemiz gerektiğine vurguda bulunur. Bu noktada o, bize doğru ve yanlış ayırt etme kuvvesini veren varlıkla, temelde doğru ve yanlış şeklinde iki ayrı şey bulunduğu fikrini veren varlığın aynı olduğunu söyler ve temelde olduğu gibi tek tek meselelerde de doğru ve yanlışın ne olduğunu görebilmek için bu varlığın yardımına müracaat etmemiz gerektiğine işaret eder. Bu yardım yani Allah'ın bahşedeceği basîret gelmeden önce, tek tek meselelerle ilgili tevakkuf etmek gerektiğini ifade eden Ebu Hayyân, bunun yerine bütün delillerin denk olduğunu, tek tek hiçbir meselenin tahkik edilemeyeceğini söyleyerek tekâfü-i edilleyi savunanın yanlış olduğuna dikkat çeker.

Ebu Hayyân diğer eserlerinde de, tekâfü-i edilleyi savunan başkalarının görüşlerine yer verir ve bunların görüşlerinin doğru olmadığını ifade eder.<sup>680</sup> Konuyla ilgili olarak Ebu Hayyân'ın görüşü, yukarıdaki muhavereden de anlaşıldığı kadarıyla Allah'a teslîmiyet merkezinde teşekkül eder. Ne var ki İbn Hazm'ın da bahsettiği üzere tekâfü-i edilleyi savunanlar üç gruba ayrılırlar. Bu gruplardan biri, Allah'ın varlığına dair delillerin

---

<sup>679</sup> *İmtâ*, III/190-192

<sup>680</sup> Bkz. *İmtâ*, III/192, 193; *Mukâbesât*, s. 110, *Besâir*, II/103

de denk olduğunu söyleyerek O'nu kabul etmeye yanaşmazlar.<sup>681</sup> Bunlara Ebu Hayyân'ın vereceği cevabın ne olduğu açık değildir. Zaten bizim için önemli olan da, Ebu Hayyân'ın tek tek bu görüşü savunanlara vereceği cevap değil, her şeyden önce bu görüşle ilgili genel olarak nasıl bir tavır ortaya koyduğudur.

### C. Mefafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu: Keşf ve İlham

Yukarıdaki satırlarda Ebu Hayyân'dan aktardığımız *Hevâmil*'deki paragrafa yakından bakıldığında, Tanrı'yı bilme problemi ile ilgili olarak belli başlı sorunlara dikkat çektiğini görebiliriz. Bunlar: 1. Tanrı hakkındaki ifadelerin, onu kuşatma iddiası güderek veya onu kendisi dışındaki şeylere benzeterek haddini aşması, 2. Düşünce ve vehim yoluyla Tanrı bilgisine (marifetullah) ulaşmanın imkânsız olduğu, 3. Tanrı hakkında bilgi iddiasında bulunanların sözlerinin birbirleriyle çelişik olması, 4. Tanrıyla ilgili sözlerin, herhangi bir hakikate işarette bulunmayan lafızlardan ibaret olması. Aşağıdaki satırlarda *Besâir*, *Mukâbesât*, *İmtâ* ve *İşârât*'tan yola çıkarak, sıralanan problemlere nasıl cevap arandığını söz konusu etmeye çalışacağız. Böylece Ebu Hayyân'ın, hiçbir zaman marifetullah'a ulaşamayacağı fikrine mi sahip olduğunu yoksa ifade edilen sorunlardan uzak bir yol mu benimsemek istediğini görme imkânı elde edeceğiz.

Önce birinci meseleye yakından bakalım. Burada Ebu Hayyân, Tanrı hakkındaki bazı sözlerin, O'nun hakkında bilgi iddiasında bulunduğu halde haddi aştığını ifade etmekteydi. Acaba burada o, bu sözleri sarfeden belli bir grubu veya kişileri mi kastetmektedir? Yukarıdaki satırlarda görüldüğü üzere, Tanrı hakkındaki sözleriyle kendilerine biçilmiş sınırı aştıkları ifade edilerek, oldukça sert bir biçimde eleştirilenler, kelamcılardır. İfade ettikleri bilgiler hakkında delil getirme yöntemleri itibariyle tamamen *cedelci* olduklarına işaret edilen kelamcılar, Ebu Hayyân'ın eserlerinin büyük bir kısmında şiddetli bir tenkide maruz kalmakta ve Tanrı hakkındaki ifadeleri dolayısıyla “haddi aşmakla” itham edilmektedirler.

Öyle görünüyor ki Ebu Hayyân kelamcıların Tanrı'yı bilme yöntemlerine uzak durmakta ve onların yöntemini *cedel* olarak adlandırarak, Tanrı ile insanlar arasında

---

<sup>681</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, V/120-121

yaptıkları, gaibin şahide kıyası olarak değerlendirilebilecek benzetmeyi de “haddi aşma” olarak değerlendirmektedir.<sup>682</sup> Şu halde *Hevâmil*’deki ilk tenkit, Ebu Hayyân’ın sonraki metinlerinde kelamcılara yönelerek muhteva kazanmakta ve marifetullahla ilgili olarak bu yolu benimsemediğini ortaya koymaktadır. Ebu Hayyân’ın kendisinin hangi yolu önerdiğini görebilmek için, eleştirdiği diğer noktaları da takip ederek vurguladığı hususlara dikkat etmeli, nihayetinde hangi noktaya vardığını tespit etmeye çalışmalıyız.

İkinci eleştiri, düşünce ve vehim yoluyla Tanrı bilgisine ulaşmanın imkânsız olduğu yönündeydi. Ebu Hayyân’ın *Hevâmil*’den sonra telif ettiği eserlerinde, özellikle marifetullahla ilgili olarak *İşârât*’ta, oldukça yoğun bir akıl eleştirisi söz konusudur.

Yazımı, felsefî ilimlerle iştigal ettiği ve felsefe çevreleriyle irtibat halinde bulunduğu döneme denk gelen *İmtâ*’da Ebu Hayyân, Tanrı’nın duyu yoluyla bilinmeyeceğini buna karşılık aklın Tanrı’yı bilme yolunda önemli bir basamak olabileceğini ifade eder. Vezir İbn Sa’dân’ın Allah’ın kendisini hem zâhir hem de bâtın olarak nitelemesinin ne anlama geldiği şeklindeki sorusuna cevap vermeye çalışırken, O’nun perdeler altında olduğu halde zâhir, tecellîleriyle apaçık olduğu halde bâtın olduğunu söyler. Ona göre Tanrı’nın perdeler altında olması duyu bakımından, zahir olması ise akıl bakımındandır. Marifetullah duyular yoluyla elde edilmeye çalışılırsa, Allah’ın hep perdeler ardında gizli olarak kaldığı görülür. O’nun bâriz ve zâhir olması akıl sayesinde mümkün olur.<sup>683</sup>

Marifetullah problemini *İmtâ*’da, felsefî bir çerçeve dâhilinde ele alan Ebu Hayyân, hocası Ebu Süleyman es-Sicistânî ve onun etrafında teşekkül etmiş felsefe çevresinin de etkisiyle aklın rolüne vurguda bulunmuştur. Bununla birlikte, tasavvufî yönelimlerini açığa çıkartan *İşârât*’ta Tanrı’yı bilme yolunda, aklın eksikliğine vurguda bulunularak *teslimiyet* ön plana çıkarılır. Bununla ilgili olarak Ebu Hayyân’ın *İşârât*’ta kurduğu belki de en vurgulu cümle şöyledir: “Burada akla, vehme, tahsîle ve araştırmaya yol yoktur.”<sup>684</sup> Aklın ve aklî araştırmanın insanları marifetullaha erdirmeyeceği şeklindeki

---

<sup>682</sup> Benzer bir eleştiri için bkz. *Besâir*, VII/197-198

<sup>683</sup> *İmtâ*, II/190

<sup>684</sup> *İşârât*, s. 152-153

bu yaklaşımın, marifetullah için hangi yolu öngördüğü, *İşârât*'ta açıklık kazanır: *Teslimiyet* ve bu sayede mazhar olunacak *ilham*. Teslimiyet ve ilham vurgusunu ele almadan önce akıl eleştirisini daha ayrıntılı olarak görmeye çalışalım.

Hatırlanacak olursa *Hevâmil*'de Ebu Hayyân, Tanrı'yı sıfatları yoluyla bilmek isteyen kişilerin ya olumsuzlayıcı (nefy) ya da olumluyıcı (ispat) sıfatlar kullanacaklarını ifade etmiş ve eklemiştir: nefy ve ispat bir nefyeden ile ispat edeni gerektirir. Oysa kendisinden nefyedilen veya kendisi için ispat edilen varlık bu sıfatları ona izafe eden veya ondan bu sıfatları nefyedenden öncedir.<sup>685</sup> Bu ifadeleri serdettikten sonra Ebu Hayyân, marifetullahın neredeyse imkânsız bir şey haline geldiğini söyleyerek yukarıdaki satırlarda *Hevâmil*'den aktardığımız paragrafa yer vermişti. Benzer bir ifade *İşârât*'ta da kullanılır: “Delil ve burhân ile bilinmekten müstağnisin. Çünkü her iz ve görünen her şeyden önce, her beyân ve izahtan önce sen vardın.”<sup>686</sup> Görüldüğü üzere burada da Ebu Hayyân benzer bir probleme dikkat çekmekte ve Tanrı'nın her şeyden önce olmak bakımından, kendisinden sonra gelenler tarafından bütünüyle kuşatılamayacağına vurguda bulunmaktadır. Akıl da Tanrı tarafından yaratılmış olması itibarıyla, marifetullaha ulaşma yolunda bütün bir kavrayış elde edemez, dahası böyle bir kavrayış iddiasında da bulunamaz. Zira ona göre akıl; “Tanrının gizliliğinde, bağlanmış bir köle; duyular ise, O'nun açıklığında, her şeyi karıştıran bir nizamsızlıktan başka bir şey değildir. ... Düşünce, bu sınırlar hakkında kalbe vesvese vermekten başka bir şey yapamaz.”<sup>687</sup>

Aklın ve insan düşüncesinin, marifetullaha erme yolundaki eksikliğini vurgulayan bu satırlarla aynı istikamette Ebu Hayyân şu cümleleri kurmaktadır: “Şayet bir düşüncemiz varsa bu, fasittir. Hükmümüz cevr [adaletsizlik] ile karışmıştır. Vehmimiz muhalden kurtulamaz. Yetkinliğimiz eksiklikten sadır olur. İlimimiz cehaletle örülmüştür. Açık ve kesin diye bildiğimiz şeyler, nihayetinde muğlak ve kapalı olana râcidir.”<sup>688</sup>

İnsanın, işaret ettiği eksiklikler dolayısıyla Tanrı hakkında aklî istidlallerde bulunarak “niçin” sorusunu soramayacağını söyleyen Ebu Hayyân, bunun, hüccetin

---

<sup>685</sup> *Hevâmil*, s. 56

<sup>686</sup> *İşârât*, s. 261

<sup>687</sup> *İşârât*, s. 65

<sup>688</sup> *İşârât*, s. 327

kaynağına hüccet getirmeye çalışmak olduğunu söyler ve sorar: “Aklın menşei hakkında akılla mı istidlâlde bulunacaksın?”<sup>689</sup>

*Hevâmil*’den aktarılan paragraf çerçevesinde tespit etmeye çalıştığımız sorunların “haddi aşma”yla ilgili kısmı kelam eleştirisi, düşüncenin yetersizliği ile ilgili kısmı da akıl eleştirisinde muhteva kazandı. Geriye iki soru kalıyor: Marifetullaha işaret ettiği iddiasında bulunulan bilgilerin birbiriyle çelişik ve bu bilgilerin ifade edildiği lafızların da herhangi bir hakikate işarete bulunmaktan uzak olması.

Ebu Hayyân et-Tevhîdî’nin *Hevâmil*’deki paragrafta Tanrı hakkında mutlak bir cehaleti mi öngördüğü yoksa Tanrı’yı bilmenin hususi bir yolunu bulma arayışında mı olduğunu sormuştuk. Bu soruya vereceğimiz cevap, son iki problemin nasıl üstesinden geldiği ile yakından irtibatlıdır. Son iki problemle ilgili görüşlerin teşekkülü ise, ilk iki problemin ele alınışıyla birlikte düşünülmelidir. Buna göre marifetullaha işaret ettiği iddiasında bulunulan bilgilerin birbiriyle çelişik olması, bu bilgilerin kaynağının duyu ve akıl olmasıyla ilişkilidir. Tanrı hakkındaki bilgilerin kendisi sayesinde dilsel varlık alanına intikal ettiği lafızların herhangi bir hakikate işarete bulunmaktan uzak sözlerden ibaret olması ise dilin tabiatı ve cedelle ilişkili olduğu kadar, Ebu Hayyân’ın, hakikati ifade etmenin yegâne yolu olarak gösterdiği “*ilâhi işaretler*”den uzaklıkla da ilişkilidir. Zira Tanrı hakkındaki bilgi duyu ve akıl yoluyla elde edilemeyeceği gibi, bir sır haline gelmiş bu bilgi sürekli bir oluş haline eşlik ettiğinden dolayı, varlıkları ancak sabit ve değişmez halleriyle ifade edebilen lafızlar bu sürekli oluş halini tâkip edemezler. Bununla birlikte bahis konusu edilen bu sürekli “oluş” durumu, insanın içinde bulunduğu hal açısındandır. Bu hal değişken olduğundan dolayı, O’nun hakikatini bu hal içerisinde dile getirmek de, dille kayıt altına almak da imkânsızdır.<sup>690</sup>

Bütün bunlardan sonra Tevhîdî’nin konu hakkında ne düşündüğüne, yani eleştirdiği seçeneklere mukabil başka bir tercihte bulunup bulunmadığına gelince; bu

---

<sup>689</sup> *İşârât*, s. 297

<sup>690</sup> Konuyla ilgili olarak Ebu Hayyân şu ifadeleri kullanır: “Bu sır, sönmeye başladıkça alevlenen ateş, açıklığa kavuştuğu her seferinde yeniden anlaşılmaza büriinen söz, şifaya kavuştu denildiği her seferinde yeniden derinleşen hastalık, yaklaştığı her seferinde uzaklaşıp giden istekler gibidir.” Bundan dolayı dile getirilmesi mümkün olmadığı gibi, dilin kayıtları altına sokulması da mümkün değildir. Bkz. *İşârât*, s. 65

meseleyi marifetullahın ancak *ilâhi işaretler* (el-işârâtü'l-ilâhiyye) içerisinde dile getirilebileceğini söylediği satırlardan yola çıkarak ele almak gerekir. Bu işaretlerin bilinmeyen, saklı gaybdan ve gizli bir sırdan istinbat edilmiş garip haberler olduğunu söyleyen Tevhîdî, bu haberlerin duyular yoluyla elde edilemeyeceğini ancak kalbin onlara vakıf olabileceğini ifade eder: “İşte bu işaretler kalbin buldukları olup, ancak *açıkta gizli gizlide açık olan* Allah Teâlâ'nın izniyle âşikâr olurlar.”<sup>691</sup> Ona göre bu işaretler *âriflerin* dili olup, mükâşefe ve müşâhede sayesinde elde edilirler.<sup>692</sup> Keşf ve müşâhede yoluyla elde edilmiş olmaları dolayısıyla, yani doğrudan Tanrısal bir ilhama mazhariyetten kaynaklanmaları itibarıyla Tanrı hakkındaki bilgiye de ancak bu işaretler sayesinde varılabilir.

Ebu Hayyân et-Tevhîdî'nin ilahi işaretler dediği şey aslında kelim ve felsefeden farklı olarak başka tür bir bilme tarzının ifadeleri şeklinde anlaşılmaktadır: Tasavvuf. Onun *İşârât*'ta yaptığı tasavvuf tanımı “ilahi işaretler” kavramıyla yakından ilişkilidir. Kendi haliyle ilgili mecazlarla dolu, kapalı ifadeler kullandığı bir paragrafın sonunda Ebu Hayyân şunları söyler: “Tasavvufun dili işte budur. Tasavvuf, çeşitli işaret ve ibareleri kapsayan bir isim olup, Hakk karşısında sürekli bir eziklik duygusu içerisinde itaat (tezellül), yaratılanlar karşısında ise mesafeli ve vakur bir duruş (teazzüz) olarak anlaşılır.”<sup>693</sup>

Ebu Hayyân'ın, Tanrı'yı bilmenin imkânıyla ilgili ne düşündüğü bu ifadelerle birlikte açıklık kazanıyor. Buna göre o, Tanrı'yı bilmenin imkânsızlığı düşüncesinden, sûfilerin öngördüğü yol sayesinde uzaklaşarak bu noktada tasavvufî bir tavır ortaya koyuyor. Söz konusu tavır dolayısıyla; marifetullahı duyu, akıl ve araştırma yoluyla varılamayacağını ve burada önemli olanın teslimiyet sayesinde kendisine mazhar olunacak olan keşf ve müşâhede olduğunun altı çiziliyor.

Keşf ve müşâhedenin nasıl elde edileceği hususunda Ebu Hayyân'ın görüşleri kendisinden önceki sûfilerden farklı değildir. Zaten *İşârâtü'l-İlâhiyye* adlı eseri bütünüyle bu çerçevede kaleme alan Ebu Hayyân, gömleğin tenden ayrıldığı gibi nefsin nefisten

---

<sup>691</sup> *İşârât*, s. 51

<sup>692</sup> *İşârât*, s. 372

<sup>693</sup> *İşârât*, s. 142



ayrılmadığı müddetçe bu hakikatin kavranamayacağını ifade eder.<sup>694</sup> Başka bir yerde ise şöyle bir ifade kullanır: “Oluşun, oluşunun ayrılığına eşlik etmediği... ve sen kendinden sıyrılmadığın müddetçe bu kapı sana açılmaz.”<sup>695</sup> Burada, nefsin nefsten ve kişinin kendisinden ayrılması ifadeleriyle; nefsin, cismani arzu ve isteklerden uzaklaşması ve tamamen riyazet süreci içerisine girmesi kastedilmektedir. Zira ona göre, teslimiyetin aklî istidlali öncelemesi<sup>696</sup>, yakînin imanı takip etmesi, habere güvenmenin gözle görmeden önce gelmesini engelleyen tek şey *yalancı nefsin* şiddetli baskısı ve sürekli öne atılan nefsânî isteklerdir.<sup>697</sup> Ömrünü bu nefsânî istekleri tatmin etme yolunda geçirerek günahlara bulaşmış kişilerle marifetullah arasında perde bulunur ve onlar hakikatleri kavramaktan uzak kalırlar.<sup>698</sup> Gayb bilgisinin elde edilmesi ve marifetullahın kapısını aralayacak hakikatlere vakıf olmak ancak zühd, nüsuk (dindarlık/dinin emir ve yasaklarını gözeterek yaşama) ve Allah’a karşı duyulan muhabbet sayesinde mümkün olur.<sup>699</sup>

Bu noktada, *Hevâmil*’deki tereddüt ve Tanrı’nın bilinmesine ilişkin imkansızlık fikriyle dolu satırlarla karşılaştırarak Ebu Hayyân’ın hangi noktaya geldiği görebilmek için *İşârât*’tan aynı konuyla ilgili başka bir paragraf aktaracağız. Burada Ebu Hayyân tamamen tasavvufî bir üslup içerisinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Sana ubûdiyeti kavraman sayesinde rubûbiyet kapısı açılırsa, daha önce görülmemiş garip şeylerle karşılaşırın. ... Bunlar öyle şeylerdir ki, tertemiz ve mukaddes ruhlara doğru yürüyen keramet tahtirevanlarında giden akıllar müşahede edersin, sevdiklerinin kalpleri uyaran serzenişlerini duyarsın, hakikat dışında her şey perdeler ardında kalır ve nihayet bütün kapılar açılır sana. Bu, bazı yüce gönüllü ve seçkin insanların ulaştığı makamdır. Bunun da ötesinde hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir beşerin kalbine gelmemiş şeyler vardır. Zira göz sadece

---

<sup>694</sup> *İşârât*, 78

<sup>695</sup> *İşârât*, s. 141

<sup>696</sup> *Besâir*’de Ebu Hayyân İslâm’ın teslîmden ibaret olduğunu ifade etmekte ve teslîmiyetin düşünce ve cedelden önce gelmesi gerektiğine vurguda bulunmaktadır. Buna gerekçe olarak da, aklî deliller yoluyla marifetullah hakkında ileri geri konuşmanın nebîlerin sünnetinden olmadığını gösterir. Bkz. *Besâir*, II/10; Başka bir yerde Tevhîdî marifetullah’ın gerekliliği hakkında konuşan bir kelamcıyı eleştirirken benzer ifadelere yer vermektedir. Bkz. *Besâir*, II/237-238

<sup>697</sup> *İşârât*, s. 262-263

<sup>698</sup> *İşârât*, s. 79

<sup>699</sup> *İşârât*, s. 275; Ayrıca bkz. *Besâir*, VI/9

sınırlı olanları görür, kulak ancak ifade edilmiş şeyleri duyar, kalp ise adet haline gelmiş şeyleri hatırlar. Bütün bunlardan ancak latîf îmâlar yoluyla bahsedilebilir. Bu îmâlar vehimden ve histen uzaktırlar. ... Arifin sırrı işte bu îmâlarla aydınlanır.”<sup>700</sup>

Bu îmâlar ve işaretlerin ârife rüyasında bildirildiğini ifade eden Ebu Hayyân, rüya halinde ârifin, uyanık bulunduğu duruma nispetle tam bir arınmışlık durumu içerisinde bulunduğunu söyler ve bu hal içerisinde olduğu sırada, gaybın onun için açıklık kazandığını, zannî bilginin ise yerini yakîne bıraktığını vurgular.<sup>701</sup>

Son olarak Ebu Hayyân, rüyada bilgi edinme, keşf ve ilhamı mümkün kılan şeyin yani metafizik bilginin imkânının, söz konusu bilginin kaynağı ile insan arasındaki benzerliğe istinat ettiğini ifade eder. Ona göre böyle bir benzerlik sayesinde ki, hakikatin bilgisini elde etme yönünde alimlerin ümidi güçlenir, âbidlerin iştıyakı artar, ârifleri özlem kuşatır.<sup>702</sup> Bu ifadeleriyle Ebu Hayyân’ın, Tanrısal ilhama mazhar olmanın, Tanrı gibi mücerred ve basît olan nâtık nefis sayesinde mümkün olduğuna işaret ettiğini görürüz. Filozofların dilinde metafizik bilgiyi mümkün kılan şeyin cisimden ayrı mücerred nefis olduğunu görmüştük, sûfiler ise mücerred nâtık nefis yerine kalp kelimesini kullanırlar. Her iki durumda da Ebu Hayyân, metafizik bilginin imkânını insanda bulunan nâtık nefse veya kalbe bağlar.

Tanrı’yı bilmenin imkanıyla ilgili buraya kadar söylenen şeyler, Ebu Hayyân’ın, *Hevâmil*’deki mütereddit ve bilinemezci tavırdan uzaklaşarak daha çok tasavvufi bir kavrayış içerisinde teslimiyet ve ilhama vurgu yapmak suretiyle marifullahın mümkün olduğuna yönelik bir tavır ortaya koyduğunu gösterir. Buna göre Tanrı hakkındaki bilgi ancak keşf ve müşahede ile elde edilebilir ve ifade edilmesi de ancak mecaz ve sembollerle örülü bir dilde, Tanrısal bir ilhama mazhar olan kalbe gelmiş ilâhi işaretler sayesinde mümkün olur.

---

<sup>700</sup> *İşârât*, s. 178-179

<sup>701</sup> *İşârât*, s. 190

<sup>702</sup> Ebu Hayyân sözlerine şöyle devam eder: “Konuşanların sözleri burada nihayete erer, alimlerin ilmi burada durur, takva sahiplerinin ruhları burada yangın yerine döner ve nihayet bütün bir mahlûkatın çaba ve gayretleri burada son bulur.” Bkz. *İşârât*, s. 279

## D. Din-Felsefe İlişkisi ve Bilimler

### 1. Din-Felsefe İlişkisi Hakkındaki Görüşleri

Ebu Hayyân'ın kelim ve kelimciler hakkındaki eleştirilerini gördükten sonra, hayatının ikinci devresinde, yakın bir biçimde irtibata geçtiği filozoflar ve dâhil olduğu felsefe çevresi içerisinde dinî ve aklî bilgi ile ilgili nasıl bir tavır ortaya koyduğunu ele almak durumundayız. Özellikle din-felsefe ilişkileri bağlamında söz konusu edilmesi gereken bu tavır, ilk İslam filozofu Kindî'den başlayarak Ebu Zeyd el-Belhî, Fârâbi, Ebu Süleyman es-Sicistânî, Âmirî ve İhvân-ı Safâ tarafından sınırları çizilmiş çerçeve içerisinde anlam kazanmaktadır. Bundan dolayı Ebu Hayyân'ın konuyla ilgili görüşlerini bu filozofların ortaya koyduğu yaklaşımlarla birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

*Besâir*'in mukaddimesinde Ebu Hayyân, “hikmetin” kaynaklarını dörde ayırarak bunları şöyle sıralar: 1. Kitab (Kur'an), 2. Sünnet, 3. Aklın hücceti, 4. Duyu.<sup>703</sup> Kuran ve sünnetle ilgili övgü dolu ifadelerden sonra Ebu Hayyân aklın önemini anlatmaya başlar. Ona göre akıl, hükümlerimizi kendisine başvurarak değerlendirdiğimiz hakemdir. Allah ve mahlûkât arasındaki irtibat akıl sayesinde sağlanır. İlâhi teklife, bir akla sahip olduğumuz için muhatap olur, Allah'ın kelamını ancak akılla anlarız. Geçmişini onunla bilir, geleceği akılla yaptığımız kıyaslar sayesinde tahmin edebiliriz. Bu yönleriyle akıl, güneşten daha fazla aydınlatan bir ışıktır. Ebu Hayyân'ın, burada akla yaptığı önemli vurguyla herhangi bir kelimcının veya fakîhin eserinde de karşılaşabiliriz. Fakat o, akılla ilgili bu sözlerinin ardından artık bir fakîhin eserinde karşılaşmamızın mümkün olmadığı başka ifadelerle de yer verir. Bu ifadelerde hikmetin kaynaklarına, Acem'in siyasetiyle Yunanlıların felsefesini de eklememiz gerektiğine vurguda bulunur. Zira der: “Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır, kimde görürse talep eder. Hikmet hakikattir, hakikat ise bir şeye nispet edilemez. Bilakis her şey hakikate nispet edilir. O her şeye yüklenmez (haml), bilakis her şey ona yüklenir.”<sup>704</sup>

<sup>703</sup> *Besâir*, I/5-6; Bizim duyu olarak ifade ettiğimiz dördüncü kısmı Ebu Hayyân “gözün re'yi” olarak ifadelendirmekte ve bunun genel olarak duyu bilgisi şeklinde anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir.

<sup>704</sup> *Besâir*, I/6-7

Ebu Hayyân'ın son ifadeleri Kindî'nin felsefî bilginin taşıyıcılarıyla ilgili yaptığı değerlendirmeye benzerlik arz etmektedir.<sup>705</sup> Din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak bir başlangıç noktası veren bu ifadeler, aynı zamanda Ebu Hayyân'ın konuyla ilgili tavrı için bir zemin oluşturmaktadır. Onun konu hakkındaki görüşlerini ele almadan önce ifade edilmesi gereken bir şey var: İslam felsefesi tarihinde, din-felsefe ilişkisi hakkında ortaya koyduğu özgün tavırla adından söz ettiren bir filozof ve bu tavır bağlamında ortaya çıkmış bir okul mevcuttur: Kindî ve Kindî okulu.<sup>706</sup> İleride göreceğimiz üzere konuyla ilgili görüşlerinde Ebu Hayyân daha çok Kindî, Ebu Zeyd el-Belhî ve Âmirî gibi filozofların tavrına yakın durmaktadır.

Kindî'ye göre en genel olarak varlığın hakikatine dair bilgiler, felsefe tarafından konu edilir ve bu anlamda felsefe, peygamberlere Allah tarafından verilmiş bilgiyle aynı çerçeveye sahiptir. Bundan dolayı felsefeyle iştiğal, nebevî bilgiyi elde etme gayretiyle birlikte düşünülmelidir.<sup>707</sup> Kindî, nebevî bilgi ile felsefî bilginin örtüştüğünden o kadar emindir ki; bu konu hakkında yemin ederek Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilen bilgilerin tamamının aklî bilgi içerisinde mevcut olduğunu<sup>708</sup> söyler ve bunu inkâr edenleri akıldan yoksun olmakla suçlar.<sup>709</sup> Aklî bilgi ile vahyî/ilâhî bilgi arasında herhangi bir çelişkinin bulunmayacağına işaret eden Kindî, bununla birlikte ilâhî bilginin aklî/beşerî bilgidен üstün olduğuna dikkat çeker. Çünkü peygamberler tarafından herhangi bir gayret gösterilmeksizin, Allah'ın onlara vahyettiği bilgi matematik ve mantığın yardımı başvurularak elde edilmiş bilgidен daha değerlidir. Peygamberlere mahsus bu özellik,

---

<sup>705</sup> Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, Resâil içinde, I/103; Krş. Kindî, *Felsefî Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s. 140

<sup>706</sup> Kindî okuluyla ilgili olarak bkz. Endress Gerhard, "The Circle of al-Kindi: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. Gerhard Endress, Renke Kruk, Research School CNWS, Leiden 1997 içinde, s. 43-76; Âmirî, *el-Emed ale'l-Ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut 1979, neşredenin girişi s. 18; Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 39-45

<sup>707</sup> Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, Resâil içinde, I/105; Krş. Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 142

<sup>708</sup> Kindî'nin risalelerini neşreden Ebû Rîde bu ifadenin, "aklî bilgiyle sâbit olmuş, akılla bilinen ve anlaşılın" manasına gelebileceğine işaret eder. Bkz. Kindî, *Risâle fi'l-İbâne an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ ve Tâ'atuhû Lillâhi Azze ve Celle*, Resâil içinde, I/244, dn. 5

<sup>709</sup> Kindî, *Risâle fi'l-İbâne an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ ve Tâ'atuhû Lillâhi Azze ve Celle*, Resâil içinde, I/244; Krş. Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 229

onları diğer insanlardan ve filozoflardan ayrı kılar. Kaynağı itibariyle beşerî bilgiden üstün olan bu ilâhi bilgi karşısında insanın yapması gereken şey, itaat ve tasdikten başka bir şey değildir.<sup>710</sup>

Din felsefe ilişkileri konusunda felsefenin ilâhi bilgiyle çelişmediğini bilakis onunla aynı muhtevaya sahip olmak bakımından ilâhi bilgiyi tasdik ettiğini söyleyen ve buna ilaveten ilâhi bilginin beşerî bilgiden üstün olduğuna vurguda bulunan Kindî, bunun yanı sıra alemin yoktan yaratılmış olması ve sonluluğu gibi hususlarda da dinî görüşle yakınlık içerisinde.<sup>711</sup> Onun dîni bakış açısıyla örtüşen bu yaklaşımının Mutezile ile ilişkisi sonucunda teşekkül ettiği şeklinde bir görüş mevcut olsa da,<sup>712</sup> Kindî'nin Mutezile'nin kabul ettiği başka bazı görüşlere yönelik eleştirileri,<sup>713</sup> yoktan yaratma ve alemin sonluluğu gibi hususlarda felsefî bir kavrayıştan yola çıkarak değerlendirmede bulunduğunu gösterir.

Kindî'nin din-felsefe ilişkisi konusundaki yaklaşımını sürdüren özellikle Ebu Zeyd el-Belhî ve Âmirî gibi takipçileri bu konuyla ilgili benzer bir tavır ortaya koymuşlardır. Klasik felsefe tarihi müellifleri tarafından açık bir biçimde ifade edilmemiş olsa da hem Âmirî'nin ifadelerinden hem de bu üç filozof arasındaki görüş benzerliklerinden yola çıkarak aralarında bir hoca-talebe ilişkisi bulunduğunu görebildiğimiz<sup>714</sup> Kindî, Belhî ve Âmirî din-felsefe ilişkisi bahsinde ortak bir tavır geliştirmişlerdir.

Ebu Hayyân'ın kendisine “hikmette meşrik ehlinin efendisi” payesini layık gördüğü<sup>715</sup> Ebu Zeyd el-Belhî'nin<sup>716</sup> yine Ebu Hayyân tarafından aktarılan bir rivayette

<sup>710</sup> Kindî, *Risâle fî Kemmiyeti Kutubi Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâcu ileyhi fî Tahsîli'l-Felsefe*, Resâil içinde, I/373-377; Krş. Kindî, *Felsefî Risaleler*, 268-271

<sup>711</sup> Bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, Resâil içinde, I/120-125; Ayrıca bkz. George N. Atiyeh, *Al-Kindi, The Philosopher of the Arabs*, Islamabad 1985, s. 49, Rescher Nicholas-Haig Khtachadourian, “Al-Kindi's Epistle on the Finitude of the Universe”, *ISIS*, vol: 56, no. 4, (Winter 1965), s. 427-428

<sup>712</sup> Bkz. Kindî, *Resâilu'l-Felsefiyyi'l-Kindiyyi'l-Felsefiyye*, Kahire 1950, nşr. Abdulhâdî Ebu Rîde, neşredenin girişi, I/27-32; Richard Walzer, “New Studies on Al-Kindi”, *Oriens*, vol. X, Leiden 1950, s. 208

<sup>713</sup> Bu eleştiriler ve Walzer'in iddialarının tartışıldığı bir makale için bkz. Alfred L. Ivry, “Al-Kindi and The Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation”, *Oriens*, vol. XXV, Leiden 1976, s. 69-85; Ayrıca bkz. Kindî, *Felsefî Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, mütercim giriş, s. 11-14

<sup>714</sup> Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 37-45, 43

<sup>715</sup> *İmtâ*, II/38

“Horasan’ın Câhızı” olarak anıldığını görüyoruz.<sup>717</sup> Bu iki ayrı niteleme aslında Ebu Zeyd el-Belhî’nin, bir dereceye kadar Ebu Hayyân’la benzeşen taraflarına da işaret etmektedir. “Meşrik ehlinin hakîmi” nitelemesiyle filozof, “Horasan’ın Cahızı” nitelemesiyle de edîb olarak değerlendirilmesi mümkün olan Belhî’yi İbnu’n-Nedîm, bir bilim tarihi hüviyetinde kaleme aldığı *el-Fihrist* adlı eserinde kalamcı ve filozoflardansa edîb ve kâtipler zümresine dahil etmenin daha uygun olduğunu söylemektedir.<sup>718</sup> Tam da burada Yâkût el-Hamevî’nin Ebu Hayyân’ı nasıl nitelediğini hatırlamak durumundayız: “Ediplerin filozofu, filozofların edîbi”<sup>719</sup> *Edeb ve Felsefenin* hem Belhî’nin hem de Ebu Hayyân’ın şahsında bir araya gelmesi, din-felsefe ilişkileriyle ilgili olarak yeni bir tavrı açığa çıkarmamızı mümkün kılacaktır.<sup>720</sup>

Ebu Zeyd el-Belhî’nin din-felsefe ilişkisi hakkında ne düşündüğünü, onu mübalağalı bir biçimde övecek derecede takdir eden Ebu Hayyân’ın eserlerinden öğrenebiliyoruz. Ebu Hayyân, biri erken dönem eseri olan *Takrîzu’l-Câhız*’da, diğeri *el-İmtâ*’da olmak üzere din-felsefe ilişkileriyle ilgili olarak Belhî’ye iki defa atıfta bulunur. Günümüze ulaşmayan eseri *Takrîzu’l-Câhız*’dan Yâkût el-Hamevî’nin aktardığı bölümde Ebu Hayyân onun hakkında şöyle der: “İnsanlar ve cinler ahlâk, ilim ve eserleri bakımından övmek ve faziletlerini yaymak için bir araya gelseler, dünya durdukça onların her birinin layık olduğu övgüyü hakkıyla ifade edemezler. Bunlar Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, Ebu Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî ve Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî’dir. ... Belhî’ye gelince, şimdiye kadar bir benzeri gelmiş değildir ve sanmam ki bu asırda da bir benzeri bulunsun. ... Onun

---

<sup>716</sup> Belhî için bkz. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 170-171; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut 2001, s. 488-489; Yâkût, *Mu’cemu’l-Udebâ*, III/20-80

<sup>717</sup> *Besâir*, VIII/66; Ayrıca bkz. Yâkût, *Mu’cemu’l-Udebâ*, III/79

<sup>718</sup> İbnu’n-Nedîm, şu ifadeleri kullanır: “Ebu Zeyd el-Belhî, ismi Ahmed b. Sehl’dir. Kadim ilimlerde olduğu kadar günümüz ilimlerinde de derinlik sahibidir. Tasnif ve teliflerinde filozofların yolunu tutmuş olmasına rağmen edeb ehline daha fazla benzemektedir ve bu itibarla da onlara daha yakındır. Bundan dolayı onu, kâtipleri söz konusu ettiğim bu bölümde zikrettim.” Bkz. *el-Fihrist*, s. 170

<sup>719</sup> Yâkût, XV/5

<sup>720</sup> Bu önemli noktaya, Ebu Hayyân çalışmalarıyla ilgili bizce çığır açıcı bir makalesinde E. K. Rowson da işaret etmiştir. Bkz. E.K. Rowson, “The Philosopher as Littérateur: Al-Tawhidi and His Predecessors”, s. 53

eserlerini, dostlarına yazdığı risaleleri okuyan kimse anlar ki o, denizlerin denizi, âlimlerin âlimidir; insanlar arasında ondan başka *hikmet* ve *şeriatı* uzlaştıran kimse görülmemiştir.”<sup>721</sup>

Ebu Zeyd el-Belhî'nin din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar arasında değerlendirildiğine yönelik bir başka rivayet bir başka yerde, bu kez el-Cerîrî'nin eleştirel bakış açısıyla aktarılmaktadır. İhvân-ı Safâ'dan el-Makdîsî ile tartışması sırasında el-Cerîrî, din ve felsefeyi uzlaştırmak isteyenlerin sadece İhvân-ı Safâ olmadığını, aynı yönde gayret gösteren başka kimselerin de bulunduğunu ifade eder. Ebu Hayyân'ın herhangi bir yorumda bulunmaksızın aktardığı rivayette el-Cerîrî, din ve felsefenin uzlaşacağını söylemenin bir hileden başka bir şey olmadığını söyleyerek bu hileyi gerçekleştirmek isteyenlerden birinin de Ebu Zeyd el-Belhî olduğunu ifade eder. Ona göre Belhî, felsefenin şeriatla aynı gayeye hizmet ettiğini söylemiş ve şeriatın da felsefeyle benzerlik taşıdığını iddia etmiştir. Felsefe ve şeriatın birinin anne diğerinin de sütanne olduğunu söyleyen Belhî, bu görüşlerini yaymak için Horasan emîrine hizmette bulunarak, ondan şeriatın yardımıyla felsefeyi yaymasını istemiş; lütuf, şefkat ve özendirme ile insanları din ve felsefenin benzer olduğuna inandırmaya çalışmıştır. “Fakat” der, el-Cerîrî: “bu çabasında başarısızlığa uğramıştır.”<sup>722</sup>

El-Cerîrî'nin aktardığı kadarıyla Belhî'nin görüşleri, Kindî'nin yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Kindî gibi o da din ve felsefenin aynı gayeye hizmet ettiğini ifade etmekte ve aralarında büyük bir yakınlık bulunduğuna inanmaktadır.

Âmirî'nin, Kindî'nin talebesi olduğunu söylediği Belhî<sup>723</sup> aynı zamanda Âmirî'nin hocasıdır.<sup>724</sup> Bu bakımdan Belhî sayesinde Kindî'nin yaklaşımından etkilenmiş olan Âmirî de el-Cerîrî'nin eleştirilerine konu olur. Âmirî'nin de Belhî gibi din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalıştığını söyleyen el-Cerîrî, mülhidlikle suçlandığını iddia ettiği<sup>725</sup> Âmirî'nin, bir yerde tutunamadığını, oradan buraya kovulduğunu ifade eder. Ona göre buna

<sup>721</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, III/79; Metnin tercümesi Kasım Turhan'a aittir. Bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 42

<sup>722</sup> *İmtâ*, II/15

<sup>723</sup> Âmirî, *el-Emed*, s. 75; Krş. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 43

<sup>724</sup> Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 43-45

<sup>725</sup> el-Cerîrî, Âmirî'nin mülhidlikle suçlanmasına sebep olan şeyin âlemin kıdemini savunması ve heyula, suret, zaman ve mekan hakkındaki sözleri olduğunu söyler. Bkz. *İmtâ*, II/15

sebeup olan Őey, İslam'ın muzaffer kılınması hakkında yazdığı kitaplar yoluyla halka yakınlaŐmaya çalıŐarak onların dűŐuncelerini deđiŐtirme maksadı taŐımasıdır.<sup>726</sup>

El-Cerŕrŕ'nin Âmirŕ hakkında sűylediđi Őeylerden sadece din-felsefe iliŐkisine dair olanlarını tasdik etme imkânımız var. Zira űbűr ithamların dođruluk deđeri bűyűk űlűde tartıŐmalıdır. Âmirŕ, el-Cerŕrŕ'nin de ifade ettiđi űzere din ve felsefenin uzlaŐtıđı gűrűŐindedir. Ona gűre aklın gerekli gűrdűđű Őeylerle dinin gerekli gűrdűđű Őeyler arasında bir uzlaŐmazlık bulunmaz.<sup>727</sup> Sarih akılla sahih dinin çeliŐmeyeceđini sűyleyen filozof,<sup>728</sup> dinin sűyledikleriyle tamamıyla uyum içerisinde olan bűyűk bir felsefeyi (gerçek felsefeyi) reddetmenin akılsızlık hatta kiŐinin helâkına yol açacak bir cehalet olduđuna dikkat çeker.<sup>729</sup> Bununla birlikte, Kindŕ'de olduđu gibi, dŕnŕ/ilâhi bilginin beŐerŕ bilgidenden űstűn olduđunu ifade etmekten de geri kalmaz.<sup>730</sup>

Kindŕ ve Kindŕ'nin takipçileri olarak anabileceđimiz Belhŕ ve Âmirŕ'nin din-felsefe iliŐkileri konusuyla ilgili gűrűŐleri bu yűndedir. Őeriat ve felsefe arasında olduđca baŐarılı bir iliŐki kurduđunu sűylediđi Belhŕ'yi bűyűk bir űvgűye layık gűren Ebu Hayyân'ın gűrűŐleri de Kindŕ okuluyla aynı istikamette teŐekkűl eder. Bununla birlikte hocası Ebu Sűleyman es-Sicistânŕ, din-felsefe iliŐkilerine dair selefi olarak anılabilecek Fârâbŕ'ye yakın, fakat tam olarak onunkiyle benzer olmayan bir gűrűŐ ortaya koymuŐtur. Ebu Hayyân'ın dűŐunceleri ise hem Fârâbŕ'nin hem de Ebu Sűleyman'ın yaklaŐımlarından farklıdır.

Din-Felsefe iliŐkileri bağlamında kendisine iŐaret edilmesi gereken baŐka bir grup daha vardır: İhvân-ı Safâ. Ebu Hayyân'la aynı dűnemde, IV/X. asırda yaŐamıŐ olan bu

---

<sup>726</sup> *İmtâ*, II/15; el-Cerŕrŕ bu iki isme bir űűncűsűnű daha eklemekte ve onun da din ve felsefeyi uzlaŐtırmak isteyen Őŕf bir filozof olduđunu sűylediđi Ebu Temmâm en-Neysâbűrŕ olduđunu ifade etmektedir. Bkz. *İmtâ*, II/15

<sup>727</sup> Âmirŕ, *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Abdulhamid Gurab, Kahire 1967, s. 87, 34; Krş. Turhan, *Âmirŕ ve Felsefesi*, s. 240

<sup>728</sup> Bu gűrűŐ Kasım Turhan tarafından, Âmirŕ'nin dűŐuncesini veciz bir biçimde yansıtacak Őekilde “gerçek felsefe ile gerçek din arasında zıtlık yoktur” cűmlesiyle ifadelendirilmiŐtir. Bkz. Turhan, *Âmirŕ ve Felsefesi*, s. 263; KrŐ. Âmirŕ, *el-İ'lâm*, s. 81; Âmirŕ, *el-Ebsâr ve'l-Mubsar*, Resâilu Ebi'l-Hasen el-Âmirŕ ve Őezerâtuhu'l-Felsefiyye, nŐr. Sahbah Khalifat, Amman 1988 içinde, s. 413

<sup>729</sup> Âmirŕ, *Resâil*, s. 490; krş. Turhan, *Âmirŕ ve Felsefesi*, s. 266

<sup>730</sup> Âmirŕ, *el-Fusűl fi'l-Meâlimi'l-İlâhiyye*, Resâil içinde, s. 369; *el-İ'lâm*, s. 84, 105-106; KrŐ. Turhan, *Âmirŕ ve Felsefesi*, s. 266



filozoflar grubu esas itibariyle, dînî ve felsefî bilgiyi aynı düzlemde kavrayan ve dinin ancak felsefî bilgi sayesinde arınabileceğini ifade eden bir yaklaşıma sahiptir. Ebu Hayyân, Fârâbî ve Ebu Süleyman’la olduğu kadar İhvân-ı Safâ ile de farklılaşmaktadır.

Ebu Hayyân’ın din-felsefe ilişkisiyle ilgili tavrına işaret etmeden önce, hocası Ebu Süleyman es-Sicistâni ve Yahya b. Adî üzerinden Sicistânî’nin hocası olarak değerlendirilebilecek Fârâbî, nihayet Ebu Hayyân’la da ilişkileri olan İhvân-ı Safâ’nın görüşlerine kısaca işaret ederek, daha çok Kindî okuluna yakın durduğunu ifade ettiğimiz Ebu Hayyân’ın bu filozoflarla farklılıklarını ortaya koymaya çalışalım. Bunun ardından mukayeseler ve değerlendirmeler yoluyla doğrudan Ebu Hayyân’ın görüşlerini ele almaya çalışacağız.

Tıpkı Kindî’de olduğu gibi Fârâbî de, din ve felsefenin bir ve aynı hakikatin ifadesi olduğunu kabul etmekte ve bu bakımdan aralarında herhangi bir tezat bulunmasının mümkün olmadığını dillendirmektedir. Bu bağlamda o, tek bir hakikati ifade eden tek bir felsefenin bulunduğunu<sup>731</sup> ve bu felsefenin yine aynı hakikatin farklı bir düzlemde tezahürü olan din ile uzlaştığını, konu ve gaye açısından aynı istikamette olduğunu ifade etmektedir.<sup>732</sup> Bununla birlikte Fârâbî’ye göre sahit dinin ortaya çıkışı sahit, kâmil ve burhânî bir felsefenin ortaya çıkışıyla yakından irtibatlıdır.<sup>733</sup> Bu bakımdan din, felsefenin

---

<sup>731</sup> Fârâbî’nin “hep aynı hakikati ifade eden tek bir felsefe” vurgusu, felsefenin dinle ilişkisini belirleme noktasında önemli bir vazife ifa eder. Buna göre mutlak ve değişmez hakikati barındıran din, ancak yine değişmez bir hakikatin ifadesi olan bir şeyle uzlaşabilir. Şayet felsefe değişmez ve sürekli bir hakikati ifade etmiyorsa, mutlak hakikati ifade eden dinin onunla aynı düzlemde düşünülmesi mümkün olmaz. Bundan dolayı Fârâbî, muhtelif kadim medeniyet havzaları içerisinde varlık kazanmış felsefenin kendi içerisinde çelişkiler barındırmadığı gibi, gerçek filozofların birbirleriyle çelişmeyeceğini ifade eder. Özellikle Platon ve Aristo arasında mevcut olduğu söylenen farklılıkların yanlış anlamadan kaynaklandığını söyleyen Fârâbî, iki filozofun hep aynı hakikati dile getirdiklerini ifade etmek üzere *Kitâbu’l-Cem’ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn* adlı eserini kaleme almıştır. Tek bir hakikati ifade eden felsefenin değişmez niteliklerinin tarih içerisindeki oluşum süreci de, Fârâbî’nin *Kitâbu’l-Hurûf*’unda ortaya konulmuştur. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu’l-Cem’ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1986, s. 79-80; Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Majid Fakhry, “Al-Fârâbî and The Reconciliation of Plato and Aristotle”, *Journal of The History of Ideas*, New Brunswick 1965, XXVI/IV, s. 469-478; Felsefe ve dinin zuhuru ve aralarındaki ilişkiyle ilgili olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 1990, s. 131-137, 153-157; Hem genel olarak İslam Felsefesinde din-felsefe ilişkileriyle hem de Fârâbî’nin din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşleriyle ilgili yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000

<sup>732</sup> Fârâbî, *Tahsîlu’s-Sa’âde*, s. 79; Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 1986, s. 46-47

<sup>733</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 153-155

burhânî bir biçimde ortaya koyduğu şeyi temsil ve mecazlarla ifadelendirerek onu takip eder. Bundan dolayı dinin hem nazarî hem de amelî kısmı felsefenin nazarî ve amelî kısımlarının altındadır.<sup>734</sup> Fârâbî'nin din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşleri, kuşkusuz burada anlattığımız sadelikte değildir. Akıl ve nefis görüşü üzerinde temellenen karmaşık bir teori içerisinde ortaya koyduğu din-felsefe ilişkisiyle ilgili fikirleri nihai kerte de din ve felsefenin uzlaşacağını ifadelendirse de, kendisinden önce aynı konuyu tartışan Kindî ile çeşitli açılardan farklılık arz etmektedir. Öncelikle Fârâbî, Kindî'de olduğu gibi keskin bir biçimde beşerî ve ilâhî olan ayrımı yaparak bunlar arasında farklılık gözetmez.<sup>735</sup> Burada ilâhî ve beşerî olan bir ve aynı hakikati ifade etmenin ötesinde birbirine geçmiş durumdadır. Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'da, dînî ilimler olarak bilinen kelim ve fıkıh, felsefî ilimlerin bir kısmı olan medenî ilimler altında değerlendirmesi bunun için açık bir örnek teşkil eder.<sup>736</sup> Bunun yanı sıra yukarıda da ifade edildiği gibi, Fârâbî'nin dini felsefenin bir takipçisi olarak görmesi ve temsillerinin burhani olarak açıklanamadığı bir dinin kâmil ve sahih olmayacağını söylemesi, din ve felsefe arasında, felsefe payına, bir tür bağımlılık ilişkisi gördüğünü ortaya koyar. Açıkçası bu tavır, beşeri ve ilahi bilgiyi birbirinden ayırmak suretiyle ilâhî bilginin beşerî bilgiye üstün olduğunu vurgulayan Kindî'nin yaklaşımından farklıdır.

Kindî okulunun ve Fârâbî'nin konuyla ilgili yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra Ebu Hayyân'ın görüşlerini hocası Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İhvân-ı Safâ ile birlikte değerlendirmeye çalışacağız. Yalnız bunun öncesinde bu değerlendirmelerin yer aldığı *el-İmtâ*'dan önce telif edilmiş başka bir metinde, *Risâle fi'l-Ulûm*'da konuyla ilgili serdettiği mütalaaları gözden geçirmek durumundayız. Zira *el-İmtâ*'da, İhvân-ı Safâ'nın dini felsefeye ekleme gayretlerine karşı çıkan Ebu Hayyân'ın bu tavrı, *Risâle fi'l-Ulûm*'daki yaklaşımı sayesinde anlam kazanacaktır.

Rey'de bulunduğu sırada, Rey ulemasının özellikle vezir Sâhib b. Abbâd'ın ve onun çevresinde bulunan âlimlerin, ilimlerin birbirleriyle özellikle de felsefî ilimlerin naklî

---

<sup>734</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, s. 47

<sup>735</sup> Ömer Mahir Alper, *Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, s. 78

<sup>736</sup> Bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, nşr. Osman Emin, Kahire 1949, s. 102-113

ilimlerle ilişkileri hakkındaki görüşleri Ebu Hayyân'ı, ilimler hakkında bir risale telif etmeye sevk etmiştir. Rey'de bulunan bazı âlimlerin dînî ilimlerin felsefî ilimlerle ilişkisinin bulunmayacağını söylemeleri, Ebu Hayyân'ı öyle büyük bir kızgınlığa sevk etmiştir ki, risaleye “rıza gösterme” ve “kızma” arasındaki farkı açıklayarak başlar ve kızgınlığın, her ne kadar bazılarına göre kötü bir şey olsa da diğer bazılarına göre övülmeye değer olabileceğini ifade eder. Zira her şeye rıza gösterme, ona göre, nifak türlerinden biridir. İşte bundan dolayı yeri geldiği vakit rıza gösterilmesi gerektiği gibi, yeri geldiğinde de kızılabilirdir.<sup>737</sup> Ebu Hayyân'ın bu ve buna benzer ifadeler serdetmesinin nedeni, özellikle vezir Sâhib b. Abbâd'ın sarayındaki âlimler tarafından dillendirilen bazı görüşlerdir. Ebu Hayyân şöyle der: “Beni bu kadar şikayet etmeye ve düşmanlık göstermeye iten şey, sizden birinizin şu sözüdür: Mantığın fıkha dahil yoktur, felsefenin dinle ilişkisi yoktur, hikmet de hükümlerde tesir sahibi değildir.”<sup>738</sup> Ona göre bu sözü söyleyen kişi mantık ilmini küçük görmüş, öncekilerin yolunu tenkit ederek bu yola karşı hoşnutsuzluk göstermiş, hikmeti de aşağılamıştır. Bunun yanı sıra, bu ilimlerle iştigal eden kişilerin görüşlerini hatalı bulmuş, söz konusu sahada araştırma yapanların tercihlerini de kötülemiştir.<sup>739</sup>

İsmi vermediği bu âlimin veya isimleri verilmeden kendilerine işaret eden âlimlerin bu tavrını, bilgi azlığı ve doğruyla yanlış biribirinden ayırt etme kabiliyetlerindeki eksikliğe bağlayan Ebu Hayyân, felsefeye karşı husumetlerinin, böyle bir cehaletten kaynaklanmıyorsa; ancak dar görüşlülük, gelişigüzel söz söyleme alışkanlığı, doğrudan yüz çevirme ve kendi akibetlerine dair bir emniyetten kaynaklanabileceğini ifade eder.<sup>740</sup> Bu kadar sert bir biçimde eleştirdiği görüşlerin hatalı olduğu delillendirmek üzere de *Risâle fi'l-Ulûm* adlı eserini kaleme alır. Bu risalede o, felsefî ilimleri bilgi sahasından tard eden bir yaklaşımın, esas itibarıyla bilginin değerine yönelik bir cehalet içerisinde olduğunu ifade eder ve bu yaklaşımına binâen, karşı görüşte bulunanları ilmin şerefini takdir edememekle suçlar.

---

<sup>737</sup> *Risâle fi'l-Ulûm*, s. 324-325

<sup>738</sup> *Risâle fi'l-Ulûm*, 326

<sup>739</sup> *Risâle fi'l-Ulûm*, 326-327

<sup>740</sup> *Risâle fi'l-Ulûm*, s. 327

*Risâle fi'l-Ulûm*'a ilim ve cehalet arasında yaptığı bir mukayese ile başlayan Ebu Hayyân, ilmin cehaletten daha şerefli olduğunu söyler. "Hatta" der: "cehalete şeref bile nispet edilemez ki başka bir şey ondan daha şerefli olsun." Zira cehalet yokluktur, ilim ise varlık ifade eder. Sıhhatin hastalıktan daha şerefli olması gibi, ilim de cehaletten daha şereflidir. İlimin sahip olduğu bu şeref, herhangi bir bilgi türüne mahsus değildir, bir bütün olarak ilimleri içine alır ve böylece mutlak manada asıl, fer'î de kapsamış olur. Bu durum mutlak manasıyla ilmin sadece bir mâlûma has olmamasından kaynaklanır. Dahası ilim bir manaya delâlet ediyorsa, bu mana yani medlûl (kendisine delâlet edilen) olmaksızın ne delâlet edenden ne de bir delaletten bahsedemeyiz.<sup>741</sup> Şu halde ilmin cehaletten şerefli olduğunu söylediğimizde, ilim adını almaya hak kazanan her şeyi cehaletin karşısına yerleştirmiş oluruz. Felsefî ilimler de ilim adını aldığı için, bunları reddetmek esas itibariyle ilmi reddedip cehaleti seçmek demektir.

*Risâle fi'l-Ulûm*'u bu mülâhazalar çerçevesinde kaleme alarak, maksadını ilim adını almaya hak kazanmış şeyleri anlatarak bilgi sahasının aklî ve naklî ilimleri kapsadığını ifade etmek olarak belirleyen Ebu Hayyân, sonuç olarak bilgi olma vasfının sadece dînî ilimlere, bilmenin de sadece din âlimlerine özel bir şey olmadığını söylemektedir.

Hatırlanacak olursa benzer bir yaklaşım, yine Ebu Hayyân tarafından, *Besâir*'de dile getirilmiş; kitap, sünnet, akıl ve duyu bilgisinin yanı sıra kadim medeniyet havzalarından intikal eden birikimin de bilgi kaynakları arasında değerlendirilmesi gerektiğine işaret edilmişti.<sup>742</sup>

Ebu Hayyân'ın *Besâir* ve *Risâle fi'l-Ulûm*'daki tavrı, bu eserlerden sonra kaleme alınmış bir metin olan *el-İmtâ*'da farklı bir veçhe kazanır. *el-İmtâ*'daki din-felsefe ilişkileri tartışmasını, Bağdat'taki Büveyhî vezîri İbn Sa'dân'ın, İhvân-ı Safâ'dan Zeyd b. Rifâa hakkında sorduğu bir soru başlatır.<sup>743</sup> Vezirin Zeyd b. Rifâa ve İhvân-ı Safâ hakkındaki

---

<sup>741</sup> *Risâle fi'l-Ulûm*, 327-328

<sup>742</sup> *Besâir*, I/5-6

<sup>743</sup> Ebu Hayyân'ın İhvân-ı Safâ'nın konu hakkındaki görüşlerini ve Ebu Süleyman es-Sicistânî'nin İhvân-ı Safâ risaleleriyle ilgili değerlendirmelerini aktardığı satırlar (*İmtâ*, II/4-24), Mahmut Kaya tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir. Bkz. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, s. 233-247

merakını gidermek üzere Ebu Hayyân, kısaca Zeyd b. Rifâa'yı ve İhvân-ı Safâ'yı tanıtarak, Zeyd'in yanısıra Makdîsî olarak anılan Ebu Süleyman b. Maşer el-Büstî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebu Ahmed el-Mihrecânî, Avfî gibi filozoflardan oluşan İhvân-ı Safâ'nın,<sup>744</sup> şeriatın cehaletle kirlendiğini, sapıklıklarla karıştığını ve şeriatı bu kirlerden arındıracak olanın ancak felsefe olduğunu söylediklerini aktarır.<sup>745</sup> İhvân-ı Safâ'nın, Yunan felsefesi ile Arap şeriatı birleştiği vakit kemalin hasıl olacağına inandığını ifade eden Ebu Hayyân, bu görüşlerini temellendirmek üzere çeşitli metinler kaleme aldıklarını ve bu metinleri *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ* olarak adlandırdıklarını söyler.<sup>746</sup> İhvân-ı Safâ'dan olan Makdîsî'nin görüşlerini aktardığı satırlarda, Makdîsî'nin “şeriat hastaları tedavi eder, felsefe ise hasta olmayanların tıbbıdır (koruyucu hekimliktir)” dediğini ifade eden<sup>747</sup> Ebu Hayyân'ın, felsefeyi dinden üstün gören<sup>748</sup> bu risaleler hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: “Bu risalelerden bir kısmını gördüm. Her ilimden, doyurucu olmayan kifâyetsiz, dağınık parçalar vardı. Bu risalelerde hurafeler, kinayeler, uydurmalar, temelsiz sözler yer almaktaydı. Onlardaki doğrular yanlışların çokluğu arasında kaybolmuştur.”<sup>749</sup> Risaleleri temelsizlik ve uydurmacılıkla suçlayan Ebu Hayyân'ın, buradaki doğruların yanlışların çokluğu arasında kaybolduğunu söyleyerek İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini kabul etmediğini gösterdiği açıktır. Buradan anlaşılıyor ki; Kindî, Belhî ve Âmirî gibi, din ve felsefenin uzlaşması gerektiğini ifade ederek dînî ilimlerle felsefî ilimler arasında bir yakınlaşmanın zaruretine değinen Ebu Hayyân, dini, felsefeden daha aşağı bir konuma getirerek felsefenin dine ihtiyaç duymadığı halde dinin felsefeye ihtiyaç duyduğunu söyleyen İhvân-ı Safâ'nın karşısında yer almaktadır.

Ebu Hayyân'da olduğu gibi, Ebu Hayyân'ın hocası Ebu Süleyman es-Sicistânî de İhvân-ı Safâ risalelerini sert bir dille eleştirir. Talebesinin, inceleyip görüşlerini bildirmesi için kendisine takdim ettiği risaleleri birkaç gün içerisinde okuyan Ebu Süleyman bu

---

<sup>744</sup> *İmtâ*, II/4

<sup>745</sup> *İmtâ*, II/5

<sup>746</sup> *İmtâ*, II/5

<sup>747</sup> *İmtâ*, II/11

<sup>748</sup> *İmtâ*, II/11-12

<sup>749</sup> *İmtâ*, II/5-6

risaleler hakkında şu ifadeleri kullanır: "... Felsefeyi dinin (şeriatın) içine sokacaklarını ve dini felsefeye katacaklarını sanmışlardır. İşte bu, gerçekleşmesi imkânsız olan bir arzudur. Onlardan önce bu konuda daha yetkili, güç ve imkânları daha geniş ve yöntemleri daha sağlam kimseler çok gayret sarf ettiler. Fakat arzuları gerçekleşmedi; umduklarını bulamadılar. Nihayet iğrenç ve yüz kızartıcı pislikler, rahatsız edici lakaplar, onur kırıcı neticeler ve ağır günah yükü elde ettiler."<sup>750</sup>

Sicistânî'nin bu ifadelerinden, İhvân-ı Safâ'nın gerçekleştirmek istediği din-felsefe uzlaştırmasına karşı olduğu anlaşılıyor. İhvân-ı Safâ'nın bu yöndeki görüşlerini reddederken Sicistânî'nin kendisine istinat ettiği yaklaşım Ebu Hayyân'inkinden farklıdır. Zira Sicistânî, Ebu Hayyân'ın *Risâle fi'l-Ulûm*'da ifade ettiği; dînî ilimlerin felsefî ilimlerle ilişkili olması görüşüne karşıdır. Ona göre din ve felsefe birbirinden tamamen ayrıdır ve hangi şekilde olursa olsun, bir birliktelik içerisinde olmaları mümkün değildir. İhvân-ı Safâ'nın iddiasının aksine din, hiçbir zaman felsefeye ihtiyaç duymaz. Şayet din felsefeye ihtiyaç duysaydı Hz. Peygamber, insanları dinin yanı sıra felsefeye de yöneltirdi. Fakat ne o, ne de sonradan gelen âlimler hiçbir şekilde felsefî ilimlere yönelme ihtiyacı içerisinde olmamışlardır.<sup>751</sup> Sicistânî'ye göre bunun sebebi, din Allah tarafından indirilen bir vahye sahipken, felsefenin insanların kendi akılları ölçüsünce ortaya koydukları görüşlerden ibaret olmasıdır.<sup>752</sup> Yine ona göre dinin felsefeye ihtiyaç duymamasının bir sebebi de, dinin temelinin teslimiyet ve takva olup, burada araştırma ve soruşturmaya yol olmamasıdır. Bu anlamda Şeriatla "niçin" düşer, "nasıl" iptal olur, "değil mi" zail olur, "şayet ve keşke" rüzgara karışır gider. Dinde ancak kalbin sükunu geçerlidir.<sup>753</sup> Böyle olduğu için ne fiziğin, ne mantığın, ne matematiğin, ne geometrinin, ne astronominin, ne musikinin ne de başka bir felsefî ilmin şeriata dahil yoktur.<sup>754</sup>

Sicistânî'ye göre, felsefe ve dini birleştirmeye çalışanlar, peygamber ve filozofun sözleri arasında fark gözetmeme taraftarıdır. Onlara göre bir peygamberin sözü ile filozofunki arasında fark yoktur. Filozof tıpkı bir peygamber gibi, neler yapmamız

---

<sup>750</sup> *İmtâ*, II/6; Metnin tercümesi Mahmut Kaya'ya aittir. Bkz. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, s. 235

<sup>751</sup> *İmtâ*, II/8-9

<sup>752</sup> *İmtâ*, II/9-10

<sup>753</sup> *İmtâ*, II/7

<sup>754</sup> *İmtâ*, II/7-8

gerektiğini buyurarak bunları yasalara bağlayabilir. Nitekim Eflatun “yasalar kitabı”nı (Kitâbu’n-Nevâmîs) böyle bir maksada hizmet etmek üzere yazmıştır.<sup>755</sup> Sicistânî, din ve felsefenin birleşebileceğini söyleyenlerin, filozof ve peygamberi bir tutmanın ötesinde; nübüvvetin felsefenin bir kısmı olduğuna inandıklarını ifade eder. Onların felsefeyi asıl, nübüvveti fer‘ olarak kabul ettiğine işaret eder ve peygamberin filozof tarafından tamamlanmaya muhtaç olduğunu, oysa filozofun hiçbir zaman bir peygambere ihtiyaç duymadığını iddia ettiklerini söyler.<sup>756</sup>

Bütün bu görüşlere karşı olarak Sicistânî, şeriatın ilâhi, felsefenin ise beşerî olduğunu ifade ederek; bunlardan birinin vahiyle diğerininse akılla ortaya çıktığına işaret eder. “Yani” der: “Birisini güvenilir ve itminan verir, diğeri şüpheli olup ızdırıp ve sıkıntı verir.”<sup>757</sup> Peygamber ilâhi kemalee sahiptir, kendisine verilen şeyi insanlara getirir ve insanları, kendisinde hâsıl olmuş kemale çağırır. Onun davetiyle saadete erecek olanlar, ancak ona icabet ederek itaat edenler ve böylece hidayete ermiş olanlardır. Peygamberin aksine filozof, beşerî kemale sahiptir. İlâhi kemal, beşerî kemalden müstağnîdir. Oysa beşerî kemal ilâhi kemale ihtiyaç duyar. Bundan dolayı, kendi aklıyla bir şeyi idrak etmek isteyen kimsenin, içerisinde bulunduğu eksikliği, Rabbinden gelen vahiyle tamamlaması gerekir.<sup>758</sup>

Sonuç olarak Sicistânî’ye göre din ve felsefe birbirinden ayrı şeylerdir. Felsefe yapmak isteyen kişi, görüş ve düşüncesini dinlerden ayrı ve uzak tutmak zorundadır. Tedeyyünü seçen kişi de felsefeyle ilgilenmekten uzak durmalı; felsefe ve dinle, birbirinden ayrı, iki farklı mekanda iki farklı hal olarak ilişki kurmalıdır. Böylece din ile Allah’a yakınlaşmış, felsefe ile de Allah’ın bu âlemdeki kudretini araştırmış olur. Bunlardan biri diğerini ortadan kaldırmaz. Şeriat, felsefeyi; felsefe de şeriatı inkâr etmez.<sup>759</sup>

Sicistânî’nin felsefe ve dini birbirinden tamamen ayıran bu görüşleri karşısında, öğrencisi Ebu’l-Abbâs el-Buhârî, şayet bunlar birbirinden tamamen ayrı ise niçin iki yolu

---

<sup>755</sup> *İmtâ*, II/20

<sup>756</sup> *İmtâ*, II/20-21

<sup>757</sup> *İmtâ*, II/21

<sup>758</sup> *İmtâ*, II/21-22

<sup>759</sup> *İmtâ*, II/18-19

da seçmek durumundayız diye sorar. Buna cevaben Sicistânî, Kuran’da yer alan düşünme ve tefekkür etmeyle ilgili ayetleri okuyarak Allah’ın, kullarını düşünmeye çağırdığını fakat bunun ötesinde kalan şeylerde kendisine itaat etmelerini ve vahye teslîm olmaları gerektiğini söylediğini ifade eder. Ona göre dehrîler ve mülhidler, akıllarının kendilerine yeterli olduğunu sanıp vahyi reddettikleri için sapıklığa düşmüşlerdir.<sup>760</sup>

Ebu Süleymân es-Sicistânî’nin, selefleri Kindî ve Fârâbî’nin konuyla ilgili görüşlerinden büyük ölçüde farklılık arz eden bu yaklaşımı karşısında hem vezir hem de Ebu Hayyân şaşkınlığını gizleyememiştir. Vezir İbn Sa’dân, Ebu Hayyân’ın anlattıkları karşısında şu ifadeleri kullanır: “Bütün bu görüşler arasından benim ilgimi çeken yalnız Ebu Süleyman’ın, felsefeyi bu kadar küçümseyerek şiddetli bir taassupla ona duyduğu öfkedir. Halbuki o, mantıkçı olarak tanınan bir kişidir. Kendisi bir Hıristiyan olan Yahyâ b. Adî’nin talebesi olarak ondan Yunanlılara ait kitapları ve o kitapların yorumuna ilişkin incelikleri gayet iyi okumuştur.”<sup>761</sup> Ebu Hayyân ise, Ebu Süleymân hakkında övgü dolu ifadeler kullandıktan sonra, tuttuğu bu yolun anlatılarak özetlenmesinin zorluğundan bahseder ve şöyle der: “Şeriatı felsefeden ayırmış, sonra da her ikisini elde etmeye teşvik etmiştir. Bu, tenakuza benzer bir şeydir.”<sup>762</sup>

Görüldüğü üzere Ebu Hayyân’ın din-felsefe ilişkileri hakkındaki görüşü hocası Ebu Süleyman es-Sicistânî’ninkinden farklı olduğu gibi, kendileriyle ilişki içerisinde bulunduğunu bildiğimiz İhvân-ı Safâ’nın görüşlerinden de farklıdır. Bunun yanı sıra Sicistânî hem Kindî okulundan hem de Fârâbî’den farklı düşünmektedir.<sup>763</sup> Sicistânî’nin bu tavrı İslam Felsefesi’nin tarihsel gelişimi içerisinde değerlendirilmek durumundadır. Ne var ki bu, ayrı bir çalışma konusu olabilecek kadar ayrıntılı değerlendirmeler isteyen bir mevzudur. Bizim işaret etmemiz gereken şey, Ebu Hayyân’ın konuyla ilgili kanaatinin hangi yönde ve kimlere yakın olduğudur. Sicistânî ve İhvân-ı Safâ’dan farklı olduğunu gördüğümüz görüşleri, aynı zamanda Fârâbî ile de farklılık arz etmektedir. Zira Fârâbî din-felsefe ilişkilerinde, Sicistânî’nin aksine, felsefe payına dini zayıflatırken; Ebu Hayyân din ve felsefe ilişkileri mevzuunda böyle bir yola gitmemektedir. Başından beri o, dinin ve ilâhi

---

<sup>760</sup> *İmtâ*, II/19-20

<sup>761</sup> *İmtâ*, II/18; Metnin tercümesi Mahmut Kaya’ya aittir. Bkz. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, s. 243

<sup>762</sup> *İmtâ*, II/23

<sup>763</sup> Bkz. J. L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, s. 239-240



bilginin aklî bilginin sınırlarını aşan karakterini vurgulamakta ve aklın kendi sınırları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte dînî ilimlerle felsefî ilimler arasında bulunması gerektiğini ifade ettiği birliktelik, Müslümanların kadim hikmet geleneklerini tevârüs etmek durumunda olduklarına yönelik önemli bir vurguya işarette bulunur. Bilginin cehalet karşısındaki üstünlüğünü söz konusu ederek, öyle veya böyle hikmet adını alan her şeyin bilgi olarak değerlendirilerek tahsil edilmesi gerektiği noktasındaki görüşü ise, fıkıh ilminin mantıkla birlikte düşünülmesi ve felsefenin hükümlerde tesir sahibi olması yönündeki kanaati ile birlikte mütalaa edilmelidir. Böylece onun, öngördüğü mantık-fıkıh, felsefe-dînî ilimler birlikteliğiyle hocası Sicistânî'den olduğu kadar, yine hocası olan ve Hıristiyan mantıkçı Metta ile yaptığı tartışmayla<sup>764</sup> meşhur olmuş Ebu Saîd es-Sîrâfî'den de ayrıldığı görülür. Zira hem Sicistânî hem de Sîrâfî farklı yönlerden, din ve felsefenin; dînî ilimlerle antik birikimin bir ilişkisi olmayacağı görüşünde idiler. Sicistânî mantığı gereksiz gördüğünden değil, dînî ilimlerde ona ihtiyaç duyulmayacağından hareketle onu dinden ayırıyor; Sîrâfî ise mantık ilmini Yunancanın grameri olarak değerlendirip onun Araplar için gereksiz olduğunu söylüyor yani bütünüyle gereksizleştiriyordu. Sîrâfî'de antik birikimle Arapça ve dînî ilimler karşı karşıya getirilerek kültür ve düşünce farklılığına işaret edilirken; Sicistânî'de dinin ve dînî ilimlerin özellikle kaynak bakımından antik-helenistik birikimden farklılaştığı, dolayısıyla da bunların ayrı ayrı ele alınması gerektiğine işaret edilmekteydi. Ebu Hayyân'ın ortaya koyduğu yaklaşımın bütün bu tavırlar bağlamında ne ifade ettiği ayrıca sorgulanmak durumundadır. Bir “edîb-filozofun” konuya getirdiği yaklaşım ancak bu şekilde açığa çıkacaktır.

Yukarıdaki satırlardan anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hayyân'ın konuyla ilgili tavrı daha çok Kindî okuluna yakındır. Onun Ebu Zeyd el-Belhî ile ilgili olarak “din-felsefe arasında en başarılı uzlaştırmayı gerçekleştirmiş kişi”<sup>765</sup> nitelemesi, Belhî'ye olduğu kadar Kindî okuluna da yakınlığını açığa çıkarmaktadır. Ayrıca “Felsefede Meşrik (Doğu) ehlinin

---

<sup>764</sup> *İmtâ*, I/107-128

<sup>765</sup> *Yâkût, Mu'cemu'l-Udebâ*, III/29

efendisi” olarak nitelenen<sup>766</sup> Belhî’ye ve yine aynı çizgide yer alan ve Meşrik ehlinden sayılabilecek Âmirî’ye olan yakınlığı, konuyla ilgili olarak, Bağdat mantık okulunun yani Mağrib (Batı) ehlinin başkanlığını yürüten ve aynı zamanda kendisinin de hocası olan Ebu Süleyman es-Sicistânî’ye uzaklığını az da olsa açıklamaktadır. Ne var ki bu durum, sadece yüzeysel bir birliktelik ve uzaklığa işaret etmektedir. Zira Ebu Hayyân, her ne kadar Kindî okuluna yakın olsa da, bu yakınlık her konuda onlarla aynı düşünmesini mümkün kılacak seviyede değildir. Hıristiyan kâtip İbn Ubeyd’le giriştikleri, “bir kâtip en çok neye ihtiyaç duyar” tartışmasında Ebu Hayyân “edeb”i ve geleneksel dînî birikimi antik-helenistik birikimin karşısına yerleştirmekte ve bir kâtipin mantık ve matematikten ziyade beyan ilimleriyle dînî ilimlere ihtiyaç duyduğunu ifadelendirmektedir.<sup>767</sup> Ayrıca Ebu Hayyân’ın el-Kîmyâyla ilgili eleştirileri Kindî okuluyla aynı bağlamda değerlendirilebilse de, tıbbı ve ilm-i nücum’a (astroloji) yönelik eleştirileri, onu Kindî okulundan ve hocası Sicistânî’den ayırmakta; kelamcılara ve Fârâbî’ye yakınlaştırmaktadır.

Bütün bu karmaşık ilişki ağını çözümlenmek üzere Yâkût el-Hamevî’den ödünç alacağımız bir kavram var: “Edîplerin filozofu, filozofların edîbi”<sup>768</sup>

## 2. İlm-i Nücûm ve el-Kîmyâ Eleştirileri

Ebu Hayyân’ın din-felsefe ilişkileri hakkındaki görüşleri bağlamında öne çıkarılması gereken en önemli özelliği edipliğidir. Edebi her şeyden önce “nebevî sünnet” olarak algılayan Ebu Hayyân’ın, bu kavramı, Sasani siyaset ve edeb geleneğinden yola çıkarak anlamlandırmaya çalışanların karşısında durarak, bu tavrın dini ve Hz. Peygamber’in sünnetini zayıflatmaya yönelik bir çabayla birlikte var olduğuna dikkat çekmesi oldukça önemlidir. Bunun aksine Ebu Hayyân edeb’in; nebevî edeb ve ilâhi emri kapsayan bir şey olduğunu ifade eder. Ona göre edeb, ancak dînî duyarlılık içerisinde

---

<sup>766</sup> *İmtâ*, II/39

<sup>767</sup> *İmtâ*, I/96-104

<sup>768</sup> Yâkût, *Mu‘cemu’l-Udebâ*, XV/5

anlam kazanır. Fakat Arap olmayanlar, özellikle de Fârisîler kendi örf ve adetlerini edeb olarak isimlendirmiş ve onu sünnete öncelmişlerdir.<sup>769</sup>

Burada “edeb”i daha çok ahlâki anlamıyla değerlendiren Ebu Hayyân’ın, yazılı kültür içerisinde bir tür olarak ortaya çıkmış olan “edeb” geleneği için de aynı görüşte olduğu söylenebilir. Yukarıda da işaret ettiğimiz İbn Ubeyd-Ebu Hayyân tartışmasında, bir kâtibin ihtiyaç duyduğu şeyleri yani en genel anlamıyla “edeb”in ne olduğunu anlatmaya çalışan Ebu Hayyân, edebin her şeyden önce Arap dilinin incelikleri ve Tefsir, Fıkıh Usulü, Furû Fıkıh gibi dînî ilimlerin yanısıra tarih hakkındaki bilgiye işaret ettiğini ifade eder. Buna göre o, edebi; nebevî sünnet ve Arap dilinin incelikleri çerçevesinde tanımlama taraftarıdır. Bu itibarla edebin, genel bir kavram olarak “beyân”ın<sup>770</sup> altında değerlendirildiğini söyleyebiliriz.<sup>771</sup> İşte bu bağlamda Ebu Hayyân’ın “ediplerin filozofu, filozofların edîbi” olarak adlandırılmasını ve bu adlandırmanın tazammunları üzerine yeniden düşünebiliriz.

---

<sup>769</sup> *İmtâ*, II/76

<sup>770</sup> Şâfîî, *er-Risâle*, nşr: Ahmet Muhammed Şakir, Kahire 1309, s. 21; Cahiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdusselam Harun, Kahire 1975, s. 76

<sup>771</sup> *Mu'cemu'l-Udebâ* (Edipler sözlüğü) adlı eserinde Yâkût el-Hamevî; bu esere, edeb alanında telif sahibi olan âlimleri aldiğını belirterek “edeb”in kapsadığı alanı şöyle belirtir: “Bu kitapta; nahivci, dilci, neseb âlimi, meşhur kurrâlar, tarihçiler, bilinen varrâklar ve kâtipler, müdevven risâle sahipleri, kendilerine nispet edilmiş belirli yazılara sahip olan hatt/yazı erbabı ve edeb alanında eser telif etmiş olan herkese yer vermeye çalıştım.” Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, I/48, Burada Yâkût’un “edeb”i bir tür olarak değerlendirerek daha çok Arap Dili, tarih ve edebiyat alanında yazılmış eserleri bu alanda değerlendirdiğini görüyoruz. Benzer şekilde Müberred de *el-Kâmil*’inde, edebi bir tür olarak kabul eder ve kendi eserini şöyle tanımlar: “Bu; mensur, manzum, mesel, mevza, güzel hutbeler, belîğ risaleler arasında “edeb”den örnekler içermesi için telif ettiğimiz kitaptır. Bkz. Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luga*, nşr. M. Ahmed ed-Dâfî, Beyrut 1986, I/1-2; Edeb’in aynı zamanda dînî ilimlerle ilgili olduğunu ifade eden el-Batalyevsî ise, *el-İktidab* adlı eserinde, edeb’in ilk hedefinin güzel nazım ve nesir telif etmeyi mümkün kılmak olduğunu, ikinci ve en yüksek hedefinin ise Kuran ve Sünnetin anlaşılmasına hizmet etmek olduğunu ifade eder ve ekler: “fakîhlerin edeb çalışmasının sebebi budur işte.” Bkz. *el-Batalyevsî, el-İktidab fi Şerhi Edebi'l-Küttâb*, nşr. Mustafa e-Sakkâ, Hamid Abdulmecid, Kahire 1981, 14-15; Edeb kelimesinin çeşitli ilimlerde ifade ettiği farklı anlamlarla ilgili olarak bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, nşr. Refik el-Acem vd., Beyrut 1996, I/127-128 *Edeble* ilgili olarak yapılmış modern çalışmalar için ayrıca bkz. Carlo-Alfonso Nallino, *La Littérature Arabe Des Origines A L'époque De La Dynastie Umayyade*, Paris 1950, s. 7-35; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, 285-365; S. A. Bonebakker, “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, *Abbasid Belles Lettres*, ed: Julia Ashtiany & T. M. Johnstone & J. D. Latham & R. B. Serjeant & G. Rex Smith, Cambridge 1990 içinde, s. 16-31

Önce “ediplerin filozofu” tamlamasını ele alalım; Bu terkip ilk bakışta, edebî merkezde olduğu ve felsefenin edebe izafe edildiği bir kullanıma işarette bulunur. Buna göre karşımızda her şeyden önce bir edîb vardır. Bununla birlikte bu edîb, başka ediplerden farklı olarak aynı zamanda felsefî bir kavrayış sahibidir. Bu kavrayış dolayısıyla da diğer ediplerden ayrılarak onların filozofu olma mevkiini elde etmektedir. Bu mevki elde etmesinin yegâne sebebi, ediplerin ele aldığı konulara felsefî bir kavrayış çerçevesi getirmesidir. İçerik olarak edeb, henüz teşekkül aşamasında iken özellikle de tercüme hareketleri öncesinde, Yunan felsefesi içerisinde düşünme alışkanlığı edinmemiştir. Belki filozoflardan sözler aktarılabilir, fakat onların düşünme biçimlerine, üsluplarına ve meseleleri içerisine yerleştirdikleri sisteme dâhil olunmaz. Ebu Hayyân’a gelince, o da bir ediptir ve ele aldığı konulardaki üslubu çoğu zaman bir ediple aynı özellikleri taşır. Bununla birlikte ele aldığı konuları yine çoğu zaman bir edipten farklı bir biçimde tartışmıştır. Bu farklılığın kendisinde açığa çıktığı en önemli nokta, Yunan felsefesi sistematiğini, düşünce yapısını, kavramlarını kullanmasıdır. Örneğin nefis, ahlak, ilimler, bilgi, din-felsefe ilişkisi, marifetullah gibi problemlerde ediplerden farklılaşarak felsefî kavrayış düzeyine intikal etmekte ve bu felsefî meseleleri edebî bir üslup içerisinde ortaya koymaktadır. Ne var ki, “ediplerin filozofu” olarak Ebu Hayyân’ın geliştirdiği bu üslûp, felsefî meseleleri sadece oldukça üst düzey bir edebî üslûp içerisinde ele almasını mümkün kılmaz; bunun yanı sıra bu meselelere yönelik belirli bir tavır da beraberinde getirir. Bu tavır, ‘beyân’ içerisinde şekillenmiş edeb geleneğinin özelliklerini yansıtır.

“Filozofların edîbi” tamlamasında ise merkezî kavram felsefedir. Fakat Tevhîdî’nin yönelimleri ve metinleri söz konusu edildiğinde bu merkezîliğin felsefeden edebe doğru kaydığını fark edeceğiz. Zira burada edeb sadece bir üslup ve dil inceliğini ifade etmekten çok bir tavır alışını göstermektedir. Oysa birinci terkipteki filozof tabiri ise daha çok ele alınan meselelerle ilişkili olarak kullanılmıştı.

Bu iki tamlamayı Ebu Hayyân’ın çeşitli konulardaki fikirlerini de göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimiz vakit, bu nitelemenin Ebu Hayyân’ı; felsefeyi edebe konu ederek yaygınlaştıran fakat bu arada ele aldığı felsefî meselelere edîb üslûbunun yanı sıra, ‘beyân’ ilimleri içerisinde teşekkül eden ve daha çok dînî ilimlere atıfla anlam kazanan edîb

tavrını da katan bir isim olarak ortaya koyduğunu görüyoruz. Ebu Hayyân'ın metinleri felsefe metinleri değildir fakat felsefe hakkındadır. Bu durum, onun felsefeyi bir edeb konusu olarak ele alıp, edeb eserlerinin yayılacağı geniş halk kitleleri göz önünde bulundurulduğunda, İslam toplumu içerisinde yaygınlaştırma vazifesi gördüğünü ortaya çıkartır. Bu anlamda onun öncüleri daha çok Kindî okulu içerisindedir. Kindî okulundan özellikle Ebu Zeyd el-Belhî, kaleme aldığı felsefî eserlerin yanında edeb türü içerisine dahil edilebilecek çeşitli metinlerin de sahibidir.<sup>772</sup> Bu özelliği dolayısıyla İbnu'n-Nedîm onu, edipler ve kâtipler içerisinde değerlendirmiştir. Benzer şekilde Kindî'nin de edeb türü içerisinde değerlendirilmesi mümkün eserleri vardır.<sup>773</sup> Âmirî ise, daha önce gördüğümüz gibi, el-Cerîrî tarafından, İslam'ın üstünlüğü hakkında yazdığı eserlerle halka ulaşarak onların inançlarını ifsat etmeyle suçlanmıştır.<sup>774</sup> Bütün bunlarla birlikte ne Kindî, ne Belhî ne de Âmirî bir edîb olarak nitelenemez. Klasik felsefe tarihleri onları filozof olarak değerlendirmeyi seçmişlerdir. Onlar edîb olarak değerlendirilmediği gibi, Ebu Hayyân da filozof olarak değerlendirilmez. Yine klasik tabakat metinlerimiz, onu filozof olarak değil edîb olarak değerlendirme yolunu seçmiş, fakat vurgulamışlardır: “O, filozofların edîbi, edîplerin filozofudur.” Kısaca söylemek gerekirse; Ebu Hayyân'ı, kendileriyle aynı çerçeve içerisinde düşündüğümüz Kindî okulu filozoflarında baskın karakter felsefe, Ebu Hayyân'da ise edeptir. Bu itibarla her ne kadar din-felsefe ilişkisi bahsinde benzer bir tavır geliştirseler de, başka bazı meselelerde, merkezî tavır farklılığından dolayı ihtilafa düşebilmişlerdir. Aralarındaki benzerlikler, Ebu Hayyân'ın “filozofların edîbi” olarak kaleme aldığı *Risâle fi'l-Ulûm*'da açıkça ortaya çıkar. Farklılıklar da yine aynı risâlede ve *Mukâbesât* ve *el-İmtâ*'da ortaya koyduğu, “ediplerin filozofu” tamlamasının gerektirdiği edip duyarlılığı içerisinde belirginleşir. Kindî okulu filozofları da Ebu Hayyân gibi “filozofların edîbi” nitelenmesine hak kazanabilirler; fakat Ebu Hayyân aynı zamanda “ediplerin filozofu” nitelenmesine de sahiptir.

---

<sup>772</sup> Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 170-171

<sup>773</sup> Everett Rowson, *Al-Tawhidi and His Predecessors*, s. 55-56

<sup>774</sup> *İmtâ*, II/15

Din-felsefe ilişkileri bahsinde “filozofların edîbi” nitelemesiyle ön plana çıkan Ebu Hayyân, İbn Ubeyd’le tartışması sırasında ise “ediplerin filozofu” nitelemesiyle öne çıkar. İlimler meselesinde ise Ebu Hayyân’ın tam olarak iki nitelemeyi de açığa vuracak bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz. Burada o, bir yandan din-felsefe uzlaşmasına vurguda bulunarak ilimleri buna göre sıralar, diğer yandan bu ilimleri sıralama gerekçesiyle de, üslubu da tam bir edîb portresi çizer. Felsefenin önemini vurgulamak üzere ilmin önemine vurgu yapması ve herhangi bir ayırt etme söz konusu olmaksızın mutlak olarak ilmin cehaletten kıymetli olduğunu kaydederek bir ilim olarak felsefeyi reddetmenin esas itibariyle cehaleti seçmek anlamına geldiğini söylemesi edîb kişiliği merkezde olan bir filozofu karşımıza çıkartır. Bununla birlikte *Risâle fi’l-Ulûm*’un hem üslûbu hem de ilimlere yönelik genel kavrayışı felsefî problemleri göz ardı etmeyen bir ediple karşılaşmamıza sebep olur.

Her şeyden önce Risâlenin telif gerekçesi ilimlere ilişkin genel bir kavrayış içerisinde anlam kazanır. Bir ilimde yoğunlaşmak yerine “ilimler üzerinde yayılmak” ve onların bütünü hakkında malumat sahibi olmak bir edîbin genel karakteridir.<sup>775</sup> Burada da Ebu Hayyân’ın öncelikle bir edîb olarak, ilimlerden herhangi birini inkâr etmeksizin tümünü takdir ederek genel ilimler sıralamasında onlara bir yer vermenin doğru olacağını ifade ettiğini görüyoruz. Bu yaklaşım içerisinde kaleme aldığı risale, kuşkusuz Fârâbî’nin *İhsâu’l-Ulûm*’unda olduğu gibi ilimlerin tasnîfi ve tanımlanması maksadını taşımaz, kaldı ki bu risâlede ne felsefî ne de dînî ilimlerin tamamı yer almaz. Daha çok ilimler hakkında genel bir bilgi verme maksadı taşıdığını ifade eden Ebu Hayyân, daha başlangıçta, ayrıntılı bir eser kaleme almayacağını, konunun ayrıntılarını merak edenlerin *Aksâmu’l-Ulûm*<sup>776</sup>, *Kitâbu İktisâsi’l-Fezâil* ve *Teshîlu Subulî’l-Meârif*<sup>777</sup> gibi eserlere bakmasını söyler.

Risâle fi’l-Ulûm’da yer alan ilimler, sırasıyla şöyledir: 1. Fıkıh (Kitap, Sünnet, Kıyas), 2. Kelam, 3. Nahiv, 4. Lügat, 5. Mantık, 6. Aritmetik (el-hisâbu’l-müfred bi’l-aded)

<sup>775</sup> Amîlî, *el-Mihlât*, nşr. Muhammed Halil Paşa, Beyrut trs., s. 492

<sup>776</sup> Bu eser, Ebu Hayyân’ın da kendisinden övgüyle bahsettiği, Kindî okuluna mensup filozof-edîb Ebu Zeyd el-Belhî’ye ait olup günümüze gelmemiştir. Bkz. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 170-171

<sup>777</sup> İbnu’n-Nedîm’in işaret ettiği kadarıyla Kindî, *Risâle fi Teshîli Sebîli’l-Fezâil* adlı bir esere sahiptir. Ebu Hayyân’ın zikrettiği metin Kindî’ye ait bu risale olabilir. Bkz. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 320

7. Geometri (el-Hendese), 8. Belâgat, 9. Tıp, 7. İlm-i Nücûm, (1. İlmü ahvâli'l-kevâkib, 2. Ahkâmu'n-nücûm) 8. Tasavvuf

Bu risalede Ebu Hayyân'ı “filozofların edîbi” yapan şey öncelikle din-felsefe uzlaşmasına vurguda bulunması, sonrasında da Mantık, İlm-i Nücûm, Tıp, Aritmetik ve Geometri gibi ilimlere yer vermesidir. Bununla birlikte Ebu Hayyân, eserde ilmi ahvâli'l-kevâkib (Astronomi)<sup>778</sup> ve ilmi ahkâmi'n-nücûm (Astroloji) ayrımı yaparak, birincisinin doğruya ikincisinden daha yakın olduğunu söyler.<sup>779</sup> *Risâle fi'l-Ulûm*'da konuyu bu şekilde vaz eden Ebu Hayyân, *Besâir*, *el-İmtâ* ve *Mukâbesât*'ta da aynı tavrı sürdürmektedir.

Vezir İbn Sa'dân'ın bir sorusu üzerine *İmtâ*'da ilm-i nücûm hakkında değerlendirmelerde bulunan Ebu Hayyân, bu ilim için şu ifadeleri kullanır: “İlmü'n-Nücûm akıllara vebaldir. Hakikati onunla talep etmek, elde edilemez bir şeydir, muhaldir.”<sup>780</sup> Ona göre, hakikatin bu ilimle elde edilememesinin sebebi kesin bilgi vermemesidir. Bu ilim kesin bilgi vermediği için onunla amel etmek de doğru olmaz. Bununla birlikte şayet geleceğe ilişkin kesin bilgi vermiş olsaydı, gayba dair imkân durumu ortadan kalkar, tarihsel varlık alanı bir determinasyon sahasına dönüşürdü. Böylece insanlar Allah'tan ümitlerini keserler ve ondan yardım beklememeye başlayarak sürekli bir ümitsizlik içerisinde bulunmaya başlarlardı. İşte bundan dolayı ilm-i nücûmün kesin bilgi vermiyor oluşu aynı zamanda bir hikmete mebnîdir. Bu hikmet Allah'ın, insanı sınırlandırmakla birlikte çeşitli durumlar arasında tercihte serbest bırakmış olması ve işleri çekip çevirmede ona yönelik bir irade vermiş olmasıdır. İlm-i Nücûm'un geleceğe dair kesin bilgi verdiğini iddia etmek Allah'ın hikmetini ve insan iradesini inkâr etmek demektir.<sup>781</sup>

*El-İmtâ*'dakine benzer bir tavır *Besâir*'de de söz konusudur. Burada da Ebu Hayyân bazı kimselerin, ilm-i nücûm'un doğru ve sahih olması durumunda din ve dünya işlerindeki ihtilafın ortadan kalkacağını söylediklerini ifade eder. “Oysa” der: “İlm-i nücûm

<sup>778</sup> Astronomi'yi *Risâle fi'l-Ulûm*'da bu isimle anan Ebu Hayyân, *Mukâbesât*'ta ise ‘İlmü'l-Hey'e’ tabirini kullanmaktadır. Bkz. *Mukâbesât*, s 55-56

<sup>779</sup> *Risâle fi'l-Ulûm*, Resâilu Ebi Hayyân et-Tevhîdî, nşr. İbrahim Keylânî, Dimeşk trs. içinde, s. 238, 241

<sup>780</sup> *İmtâ*, I/39

<sup>781</sup> *İmtâ*, I/39

sahih olsaydı, bir devlet yıkılmadan sürekli yaşayabilirdi. Muhakkak ki bu, güvenilemeyecek bir şeydir, mümkün değildir, faydasızdır.”<sup>782</sup>

Ebu Hayyân’ın ilm-i nücum eleştirilerinin merkezinde insan iradesine ve ilâhi takdîre vurgu vardır. Aynı noktadan kalkarak Ebu Hayyân tıp ilminin de kesinliğini eleştirir. Ona göre Tıp, hastayı iyileştirme ameliyesini tek başına gerçekleştirmez. Böyle olsaydı ilâhi takdir ortadan kalkardı. Bundan dolayı Tıp da kesin bir bilim değildir; doğru ile yanlış arasında bir yerde durur.<sup>783</sup> Zira hasta, tıbbî tedavi yöntemleriyle bazen iyileşir bazen iyileşmez. Bazı hastaların iyileşmemesi sebebiyle Tıp ilminden vazgeçmemiz gerekmez. Diğer bazı hastaların da iyileşmesi sebebiyle de, bu iyileşmenin bütünüyle tıptan kaynaklandığını söyleyemeyiz. Ebu Hayyân’a göre bu durum, ilâhi tedbîrin ve rubûbiyyet emrinin, mahlukat üzerinde kendisi ve mahlukat arasındaki şeyler vasıtasıyla tesir ve nüfuz sahibi olması gerektiğiyle açıklanır.

Meseleyi daha iyi açıklamak için Ebu Hayyân bir örnek verir. Buna göre gemiyle yolculuk yapan herkesin denizlerde boğulmasının umumi bir fesada yol açacağı gibi, hiç kimsenin boğulmamasının da umumi bir fesada yol açar. Şu halde hikmet, her şeyin orta durumda (tavassut halinde) bulunmasıdır. Öyle ki, kurtulan kişi Allah’a hamdetsin; helak olan da kendisini Allah’a teslim etsin.<sup>784</sup>

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hayyân, hem ilm-i nücum’da hem de Tıptaki belirlenimsizlik durumunu hikmet olarak değerlendirmekte ve bunun hikmetin gerektirdiği bir şey olduğunu söylemektedir.

Sonuç olarak Ebu Hayyân’ın ilm-i nücûm hakkındaki kanaati şu ifadeleriyle özetlenebilir: “Eksiklik doludur, her tarafını yanlışlık kaplamıştır. Değerli zamanların buna sarf edilmesi gerekmez. Bundan daha önemli, üzerinde çalışılmaya daha layık, doğruya daha fazla ulaştıran ve nihayetinde hidayete götüren şeyler de vardır.”<sup>785</sup>

---

<sup>782</sup> *Besâir*, VI/102

<sup>783</sup> *İmtâ*, I/39

<sup>784</sup> *İmtâ*, I/40

<sup>785</sup> *İmtâ*, I/40



Görüldüğü üzere filozoflardan çok, kelamcılara ve fakîhlere daha doğrusu edîblerin de içerisinde bulunduğu ‘beyân’ sahasına yakın bu görüşleriyle Ebu Hayyân, hem Kindî okulundan hem de hocası Sicistânî’den ayrılmaktadır. Bilindiği gibi Kindî okulunun ortak özelliklerinden biri de ilm-i nücûm’un doğruluğunu kabul etmeleridir.<sup>786</sup> Bu okulun yanısıra Sicistânî de ilm-i nücûm’un sahih olduğunu düşünmektedir.<sup>787</sup> Buradan da anlaşılmaktadır ki Ebu Hayyân ilm-i nücûmla (Astroloji) ilgili olarak Kindî okulundan ve kendi hocasından ayrı düşünmektedir. Ebu Nasr el-Fârâbî ve özellikle din âlimleri de yani fıkıhçı ve kelamcılar da, tıpkı Ebu Hayyân gibi ilm-i nücûm’un sıhhatinden şüphe etmekte ve bunu kabul etmenin birçok yanlışlara sebebiyet vereceğine inanmaktadırlar.<sup>788</sup>

<sup>786</sup> İbnu’n-Nedîm Kindî’ye İlmü Ahkâmi’n-Nücûm’la ilgili birçok eser atfeder. Bkz. *el-Fihrist*, s. 319; İbnu’n-Nedîm, Ebu Zeyd el-Belhî’ye *Kitâbu mâ Yesihhu min Ahkâmi’n-Nücûm* adlı bir eser atfetmektedir. Bkz. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 171; Kindî’nin başka bir talebesi olan Ebu Ma’ser el-Belhî de bu ilmin sahih olduğuna inanmaktadır. Bkz. İbn Tâvûs, *el-Fercu’l-Mehmûm fî Ta’rîhi Ulemâi’n-Nücûm*, nşr. Muhammed Kâzım, y.y 1368, s. 157-165; Peter Adamson, “Abû Ma’sar, Al-Kindî and The Philosophical Defense of Astrology”, *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*, 69/2 (2002), 245-270; Kindî’nin başka bir talebesi olan Ahmed b. Tayyib es-Serahsî’nin görüşleri de aynı yödedir. Bkz. Franz Rosenthal, *Ahmad b. At-Tayyib As-Sarahsî*, New Haven 1943, s. 119-124; Kindî okulundan olan Âmirî, *el-Îlâm*’da İlmü’t-Tencîm’den bahsederek bu ilmi “Riyâzî İlimler” içerisinde değerlendirir. Tanımladığı kadarıyla Astroloji’den çok Astronomi’ye işaret ettiğini anladığımız İlmü’t-Tencîm hakkındaki görüşleri, Âmirî’nin İlmü Ahkâmi’n-Nücûm olarak adlandırılan Astroloji’yi Kabul edip etmediğine ilişkin herhangi bir kanaat serdetmemizi imkânsızlaştırmaktadır. Bkz. Âmirî, *el-Îlâm*, s. 85-86; Ayrıca bkz. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 64

<sup>787</sup> Ebu Süleyman es-Sicistânî ve kelamcı Bakıllânî arasında ilm-i nücûmun sıhhati ve bunun ilâhi takdîrle ilişkisi hakkında bir tartışma cereyan etmiştir. Buna göre Büveyhî Emîri Adûdu’d-Devle, kendi maiyetinde bulunan kelamcı Bakıllânî’yi Bizans’a elçi olarak göndermek ister. Fakat sarayda bulunan müneccimler, Bâkıllânî’nin o tarihte gönderilmesinin yıldızların gösterdiği şeyler açısından uygun olmadığını söylerler. Fakat Bâkıllânî bunu reddederek, yıldızların, geleceğe dair haber verme özelliğinin bulunmadığını iddia eder. Bunun üzerine Adûdu’d-Devle konuyu, Bâkıllânî ile tartışması için Ebu Süleyman es-Sicistânî’yi saraya çağırır. Sicistânî, Bâkıllânî’ye karşı ilm-i nücûm’un doğruluğunu savunur. Fakat Bâkıllânî bu savunmayı reddederek yolculuğa çıkmayı seçer. Bkz. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, nşr. Mahmud el-Hudayrî, M. Abdulhâdî Ebu Rîde, Kahire 1947, EK I, s. 250-252

<sup>788</sup> Fârâbî’nin görüşleri için bkz. Fârâbî, “Makâle fî-mâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkâmi’n-Nücûm”, *el-A’mâlu’l-Felsefiyye*, nşr. Cafer Âl-i Yâsîn, Beyrut 1992 içinde, s. 281-301; Ayrıca bkz. Carlo Alfonso Nallino, *İlmü’l-Felek, Ta’rîhuhû inde’l-Arab fi’l-Kurûni’l-Vustâ*, Roma 1911, s. 23-30; *Fârâbî’de* olduğu gibi İslam kelamcıları da İlmü Ahkâmi’n-Nücûm’un sahih olmadığını belirtmiş ve sahih olduğu yönünde görüş sahibi olanları tenkit eden metinler kaleme almışlardır. Bkz. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 61-68; Din ulemasının tutumunu yansıtan bazı metinler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kavl fî İlmi’n-Nücûm*, nşr. Yusuf b. Muhammed Saîd, Riyad 1999, Bağdâdî, burada ilm-i nücûm’u ikiye ayırarak İlmü Esmâi’l-Kevâkib olarak adlandırılan kısmının sahih, Ahkâmu’n-Nücûm olarak adlandırılan kısmının ise sahih olmadığını söyler ve ikinci kısım ile iştiğal edenlerin küfre gireceğini ifade eder. Bkz. s. 126-167, 167-174; İbn Tâvûs, *el-Fercu’l-Mehmûm*, s. 216-220; Yahya J. Michot, “İbn Taymiyya on Astrology”, *Oxford Journal of Islamic Studies*, 11/2 (2000), 147-208; Ebu Hayyân et-Tevhîdî *Besâir*’de, sûfî Süfyân es-Sevrî’nin ilm-i nücûm sahasında önemli bir isim olan Maşallâh’a şöyle dediğini aktarır: “Sen tâlie

Beyân ilimleri içerisinde teşekkül etmiş edîb tavrının öne çıktığını gördüğümüz bu meselenin yanısıra Ebu Hayyân, bir kâtibin genel olarak bilmesi gereken şeyler hakkında kendisiyle tartıştığı İbn Ubeyd'e karşı da, beyân ilimlerini öne çıkartan bir tavır sergilemekte ve kâtiplerin Helenistik birikimi temsil eden Aritmetik'ten (ilmu'l-hisâb) ziyade dil ilimleri başta olmak üzere dînî ilimlere ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır.<sup>789</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hayyân, bütünüyle Kindî okulu içerisinde değerlendirilemez. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi o, sadece “filozofların edîbi” değildir; aynı zamanda “ediplerin filozofu”dur. Bu son özelliği, hayatının ilk döneminde edindiği dînî ilimler formasyonu ile birlikte düşünüldüğü vakit “edeb”in onda, bir üslûp özelliği olduğu kadar bir tavır olarak da ortaya çıktığı görülür.

Ebu Hayyân bütünüyle Kindî okulu içerisinde düşünülmemeyeceği gibi, din-felsefe uzlaşması meselesinde de gördüğümüz gibi hocası Sicistânî ile hemen her konuda aynı kanaate sahip olduğu da söylenemez. Bu durumu daha açık bir şekilde görebilmemizi mümkün kılan bir diğer görüşü de, el-Kîmyâ'nın sıhhati hakkındadır.

Ebu Hayyân *Hevâmil*'den başlayarak birçok eserinde bu konuyu ele almaktadır. *Hevâmil*'de İbn Miskeveyh'e sorduğu bir soruda, düşük madenleri altına çevirme sanatı olarak anlaşılan el-Kîmyâ'nın<sup>790</sup> herhangi bir hakikate sahip olup olmadığı meselesini söz konusu eder. Fakir olsun zengin olsun herkesin buna merak duyduğunu ifade ederek, el-Kîmyâ konusunda doğrunun ve yanlışın birbirine karıştığına dikkat çeker: “Öyle gözüküyor ki” der: “Ne onun doğruluğunu ispat eden bu konuda bir tahkik sahibidir ne de onu reddeden kesin bir biçimde reddedebilmektedir.”<sup>791</sup>

*Hevâmil*'deki satırlarda el-Kîmyâ'nın gerçekliğiyle ilgili olarak kendi görüşünü belirtmeyen Ebu Hayyân, vezirin bir sorusu üzerine *el-İmtâ*'da konuyu yeniden ele alarak,

---

bakıyorsun ben istihâreye, sen Zühal'den korkuyorsun ben günahlarımdan, sen Müşterî'den istiyorsun ben Allah'tan. Muhakkak ki Allah zalimlerin söylediklerinden uzak ve münezzehtir.” Bkz. *Besâir*, V/30

<sup>789</sup> *İmtâ*, I/96-104

<sup>790</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 432

<sup>791</sup> *Hevâmil*, s. 324-325; Ebu Hayyân'ın sorusuna cevap olarak İbn Miskeveyh, konuyla ilgili görüşleri aktarmakta, fakat kendi görüşünü zikretmeyerek bunun için ayrı bir risale kaleme alacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte Ebu Hayyân *el-İmtâ*'da İbn Miskeveyh'in kendisini bütünüyle el-Kîmyâ'ya verdiğini, sürekli bu işle meşgul olduğunu söyler. Bkz. *İmtâ*, II/39

ortaya koyduğu ‘tabiî’ ve ‘sınâî’ ayrımıyla el-Kîmyâ’nın gerçekliği meselesini tahlil eder. Bundan önce, çevresindeki filozofların el-Kîmyâ’yla ilgili görüşlerini aktarmayı uygun bulur ve İbn Zur’a, İbnu’l-Hammâr, Yahya b. Adî, Sicistânî, İbn Miskeveyh ve Ebu Zeyd el-Belhî’nin kanaatlerini söz konusu eder. *el-İmtâ*’da, Hıristiyan bir filozof olan ve Ebu Hayyân tarafından “bu cemaatin (Bağdat mantık okulunun) üstadı” olarak nitelenen Yahya b. Adî’nin parmağında gümüş bir yüzüğün bulunduğu ve Yahya b. Adî’nin, bu yüzüğün, gözleri önünde, değersiz madenlerden imal edildiğini söylediği nakledilir. Fakat Ebu Hayyân, Yahyâ’nın arkadaşları olan İbn Zur’a ve İbnu’l-Hammâr’ın, yüzüğün bazı hileler yoluyla kimi sahtekârlar tarafından imal edildiğini fakat filozofun bunu anlayamadığından dolayı el-Kîmyâ’ya inandığını söylediklerini kaydeder. Hocası Sicistânî’nin el-Kîmyâ’nın mümkün olduğunu ifade ettiği, fakat bunu gerekçelendirmediğini söyleyen Ebu Hayyân, “Hikmette Meşrik ehlinin efendisi” olarak nitelediği Ebu Zeyd el-Belhî’nin ise el-Kîmyâ’yı imkânsız gördüğünü ifade eder. Ebu Zeyd el-Belhî’ye göre Allah’ın hikmeti böyle bir şeyi gerektirmez. Zira böyle bir şeyin imkânı umûmi bir fesada yol açar.<sup>792</sup> Son olarak İbn Miskeveyh’in görüşlerine yer veren Ebu Hayyân, İbn Miskeveyh’in, değersiz madenleri altına çevirmenin mümkün olduğuna inandığını fakat bunun oldukça zor olduğunu ifade ettiğini aktarır ve ekler: “Ebu’l-Fazl ve oğlu Ebu’l-Feth’in yanında bulunduğu sırada, ömrü Ebu Tayyib<sup>793</sup> denilen adamla birlikte bu işle uğraşmakla geçti.”<sup>794</sup>

Ebu Hayyân’ın burada isimlerini zikretmediği diğer filozoflar yani Kindî, Âmirî ve Fârâbî’nin görüşlerine gelince; Kindî, el-Kîmyâ’nın sahih olmadığı düşüncesindedir ve bu konu hakkında kimyacıların hilelerine işaret eden bir de risale kaleme almıştır.<sup>795</sup> Âmirî

---

<sup>792</sup> *İmtâ*, II/38-39

<sup>793</sup> Ebu Hayyân, Ebu Tayyib denilen şahsı gördüğünü; onun, vesveseli ve yalancı biri olduğunu söyler ve ekler: “Ömrünün başında aldatılanlardan idi, ömrünün sonunda ise aldatanlardan oldu.” Bkz. *İmtâ*, II/39

<sup>794</sup> *İmtâ*, II/39

<sup>795</sup> *et-Tenbîh alâ Hudai’l-Kimyâiyîn* adlı risale İbnu’n-Nedîm tarafından zikredilmektedir. Bkz. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 321

de Kindî gibi el-Kîmyâ'yı, yerilen ilimler arasında saymaktadır.<sup>796</sup> Fârâbî ise, günümüze ulaşan bir risalesinde el-Kîmyâ'nın sahih olduğu şeklinde bir görüş serdetmektedir.<sup>797</sup>

Filozofların bu konudaki görüşlerini aktardıktan sonra Ebu Hayyân, el-Kîmyâ'yla ilgili duyduğu en sahih görüşü nakledeceğini söyler. Bu görüşe göre tabiat, sınaata üstündür. Sınâî (yapay) olan tabiî (doğal) olana benzemeye çalışır, fakat bu durumda bile tabiî olanın yetkinliğini elde edemez. Tabiî olan ise yapay olana benzemeye çalışmadığı halde yetkindir, mükemmeldir.<sup>798</sup>

Tabiatı; “şeylerdeki kabul, dönüşüm, infial ve uygunluk nispetince şeylere sirayet ederek onlara ulaşan ve üzerlerinde fiil icrâ eden ilâhî bir kuvve” olarak tanımlayan Ebu Hayyân, beşeri bir kuvve olan sınaatın tabiatın üstün olmasının mümkün olmadığı gibi ona eşit olmasının da mümkün olmadığını söyler. Bu bakımdan değersiz madenlerin ancak altına veya gümüşe benzetilebileceğini, bu durumda da, ortaya çıkan şeyin hakiki altın veya gümüş olmayacağına işaret eder.<sup>799</sup>

El-Kîmyâ yoluyla değersiz madenlerin altına veya gümüşe çevrilemeyeceğini söyleyen Ebu Hayyân, bununla birlikte zühd ve ibadet ehli olan salih kimselerin bazı madenleri altına veya gümüşe çevirebileceklerine inanır ve bu inancını şöyle temellendirir: “Allah Teâlâ, peygamberleri için koca dağları yerinden oynatmış, onlar için yağmurlar yağdırmış, kurak toprakları yeşertmiştir. ... Bu tip şeyler zühd ve ibadet ehli kimseler için zuhura geldiğinde, insanlar bunu keramet olarak isimlendirirler, mucize demezler. Bununla birlikte hakikat, isimlerin değişmesiyle değişmez; keramet, mucize ve ayet olarak isimlendirilen şeyle aynıdır.”<sup>800</sup>

---

<sup>796</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, s. 81

<sup>797</sup> Bkz. Aydın Sayılı, “Fârâbî'nin El-Kîmyânın Lüzûmu Hakkındaki Risâlesi”, *Belleten*, Ankara 1951, XV/65-79; Sayılı'nın Fârâbî'ye ait olduğunu söylediği risalenin başlığı şöyledir: *Risâletü'l-Hakîm el-Fâzıl el-Mutkin el-Muhakkik Ebi Nasr el-Fârâbî fi Vücûbi Sınâ'ati'l-Kîmyâ*, s. 75-79; Genel olarak el-Kîmyâ ve bunun İslam Bilim Tarihindeki yeri için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 431-441; Eilhard Wiedemann, “Zur Alchemie bei den Arabern”, *Journal für Praktische Chemie*, N.F. 76, Leipzig 1907, s. 65-87, 105-123

<sup>798</sup> *İmtâ*, II/39

<sup>799</sup> *İmtâ*, II/39-40

<sup>800</sup> *İmtâ*, II/40; el-Kîmyâ'nın gerçekliğinin Helenistik dönemde de tartışıldığını ifade eden Ebu Hayyân, konuyla ilgili ilgi çekici bir örneğe yer verir. Makarios ve Zimos adlı filozoflar arasında geçen bir olayın anlatıldığı örnek kısaca şöyledir: Filozof Makarios bir gün Zimos'la karşılaşmış ve Zimos ile bir adamın halkın önünde tartışmakta olduklarını görmüş. Tartışmanın sebebini sorunca, Zimos'tan bir şeyler isteyen adam, Zimos'un zühd ehli biri olarak evine geldiğini ve kendisine evini altınlarla doldurmayı vaat ettiği

---

halde halen bunu yapmadığını söyler. Makarios da ona şöyle der: “Evini altınla dolduramamasının sebebi gayet açık! Çünkü kendi fakirliği böyle bir şey yapamayacağını açıkça gösteriyor zaten. Fakr u zaruret içerisinde bulunan bir kimse başkasına yine ancak fakrını verebilir, başka bir şey değil. Zimos’tan bir şeyler isteyen kimseye bunları söyleyen Makarios, daha sonra Zimos’a dönerek “senin madenin tabii madenlere benzemekten ne kadar da uzak” diyerek, onun madenlerden aşağı olduğunu söyler ve yaptığı işten dolayı onu ayıplar. Zimos da kendisinin halk tarafından zulme uğratılmış bir filozof olduğunu söyler. Öyledir der Makarios, sen halk tarafından zulme uğratılmış filozoflardansın, fakat cahil filozoflardan. Bkz. *İmtâ*, II/37-38; Nakledilen metinde geçen Zimos muhtemelen, M. II. Asrın sonlarında aşağı Mısır’da yaşamış ve el-Kîmyâ ile sihre dair eserler kaleme almış olan Zosimos olmalıdır. Bkz. İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 423

## SONUÇ

İlimlerde tedvîn, tasnîf ve tebvîb sürecinin büyük ölçüde tamamlandığı ve bilgi türlerinin, birbirinden açıkça farklılaşmaya başladığı bir dönem olarak IV/X. asır, yüksek yazılı kültürün de etkisiyle, bu bilgi türlerinden birinde derinleşmek yerine onların bütünü hakkında konuşmayı tercih eden *edîblerin* ortaya çıkışına şahit olmuştur. Ebu Hayyân et-Tevhîdî, esas itibariyle bu edîplerden biridir. Bununla birlikte onu, sıradan bir edîb olarak tanımlamamız oldukça yanlış olacaktır. Zira onun, hayatı boyunca cevaplarını aradığı bazı sorular vardır ve aslında hem hayatı hem de eserleri bu sorulara cevap arama serüveni içerisinde şekillenmiştir. Tevhîdî'nin tamamen varoluşsal bir kaygı içerisinde anlam kazanan bu arayış serüveni, biyografisi göz önünde bulundurulduğunda, şehirden şehire sıkıntı ve ızdırap dolu yolculuklar şeklinde kendisini gösterir. Fakat daha çok zihinsel bir yolculuk olarak anlaşılması gereken bu arayış, esas itibariyle mevcut bilgi türleri sarmalı içerisinde geçerek teşekkül eden felsefî bir kişiliği karşımıza çıkarır. Ebu Hayyân'ın dînî ilimler, kelim ve felsefe duraklarını aşarak, tasavvufta son bulan bu yolculuğu, hem biyografisi hem de eserleri üzerinden açıkça takip edilebilir. Onun Bağdat-Mekke-Rey hattındaki yolculukları bir sûfi şehri olarak bilinen Şîrâz'da son bulmuştur. Burada Ebu Hayyân, bütün kitaplarını yakarak sûfiyâne bir inzivayı seçmiştir. Benzer bir yolculuk hattı, eserleri için de öngörülebilir; *Besâir-Hevâmil-İmtâ-Mukâbesât* hattında kelim ve felsefe gelenekleri içerisinde devam eden bir yolculuğa işaret eden bu serüven, *İşârât*'ta, bir tasavvuf metninde nihayete erer.

Tevhîdî'nin, zihinsel bir serüven içerisinde şekillenen felsefî kişiliğinin temel taşlarını sorular oluşturur. *Hevâmil*'de ve *Mukâbesât*'ta soru, *İmtâ*'da şüphe ve eleştiri kalıplarıyla ifadelendirilen meselelerden en önemlileri nefis, ahlak ve bilgi sahalarıyla ilgilidir. Nefis hakkında sorduğu sorular, esasta nefsin bekası ve nefsin bedenden ayrı mücerred bir cevher olup olmadığını konu alır. Bu sorulara verilecek cevaplar, ahlak ve bilgi görüşünün şekillenmesinde büyük bir rol oynayacaktır. Başlangıçta, nefsin bekası ve bedenden ayrı bir cevher olup olmadığı hakkında şüpheler serdeden Ebu Hayyân, *İmtâ*, *Mukâbesât*, *Risâletu'l-Hayât* ve *İşârât*'ta nefsi; bedenden ayrı sonsuz, mücerred bir cevher olarak tanımlamış ve nefsin güçleriye ilgili olarak filozoflarla aynı istikamette bir görüşü

benimsemiştir. Bedenden ayrı, sonsuz, mücerred bir cevher olarak nefis görüşü, bilgi sahasında, metafizik bilginin imkânı sorunuyla birlikte; nefsin güçleri görüşü ise ahlak sahasında, düşünme gücünün (kuvve-i nâtıka) diğer cisimsel güçlerle ilişkisi sorunuyla birlikte anlam kazanmıştır.

Tevhîdî'nin ahlak sahasıyla ilgili sorduğu en önemli soru, Sokrates'ten günümüze kadar önemli bir problem alanı olarak ortaya çıkan bilgi-erdem ilişkisiyle ilgilidir. Onun sorduğu soru şudur: “bilgi fiili iktiza eder mi?” Ona görüşleri çerçevesinden düşünüldüğünde, bilginin erdem olduğunu söyleyen Sokrates'in görüşü doğru değildir. Problemi irade açısından değil de, bilginin niteliği açısından çözümleyen Aristo'nun görüşü de açmazlarla doludur. Meseleyi irade açısından vaz ederek bilginin fiili iktiza etmediğini, fakat fiillerimizin ilkesi olan bilginin mevcut olmadığı durumda iyi fiiller işleyemeyeceğimizi ifade eden Fârâbî'nin görüşü ise, meseleyi bedensel birtakım alıştırmaların yanısıra toplumla ilişkili olarak çözümlemeye çalışır. Ebu Hayyân, iyi fiillerin ilkesi olarak iyinin ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmamız gerektiği hususunda şüphe sahibi değildir. Onun şüphesi, iyi hakkındaki bu bilginin fiil sahasında nasıl tahakkuk edeceği hakkındadır. *Bilmeyi olmakla* birlikte düşünen Ebu Hayyân, Fârâbî'de olduğu gibi bedensel alıştırmalara vurguda bulunur fakat bunu yeterli görmez. Bir adım ilerisinde o, topluma değil ilahi inayet ve lutfu dikkat çeker. Zira iyiyi isteyen tarafıyla o, toplumda zaten bir “yabancı” haline gelmiştir. Şu halde ona göre, bilginin fiil alanında tahakkuku, bütün gayretlerimizin yanısıra ancak ilâhi inayet ve lütuf sayesinde mümkün olabilir.

Tevhîdî'nin bilgi sahasında sorduğu en önemli soru ise; akıl, duyu, ilham ve keşf çerçevesinde metafizik bilginin imkânıyla ilgilidir. *Hevâmil'*den itibaren en önemli problemlerinden birini teşkil eden, “Tanrı bilinebilir mi?” sorusuyla ilişkili olarak bu mesele, Ebu Hayyân'ın neredeyse bütün metinlerinde ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Aklın ve duyunun Tanrı hakkında bilgi elde edemeyeceği düşüncesiyle, başlangıçta, marifetullahın imkânsızlığı fikrini kabul ediyor gibi görünen Tevhîdî, bundan dolayı, kelamcıları ve filozofları tenkit etmiş ve bu tavrı dolayısıyla İbn Miskeveyh tarafından şiddetli bir biçimde eleştiriye uğramıştır. Hayatının ilk devresinde, kendisine atfedilebilecek bir tür bilinemezci tavrı aşması ise, filozoflarla ilişkisi sayesinde değil, üçüncü devresi olarak anılabilecek

tasavvuf döneminde mümkün olmuştur. Bu dönemde o, Tanrı'yı akıl ve duyuyla bilemeyeceğimizi, fakat keşf ve ilham yoluyla O'nu bilmenin mümkün olduğunu kabul etmiştir.

IV/X. asrın en önemli problemlerinden biri olan din-felsefe ilişkisiyle ilgili olarak Tevhîdî'nin tavrı, hocası Sicistânî'den, İhvân-ı Safâ'dan ve Fârâbî'den çok Kindî okuluna yakındır. Ona göre felsefe ve din birbiriyle uzlaşabilir. Mantık ilmi Fıkıh'la, hikmet şeriatla ilişkili olabilir. Bununla birlikte din ilâhi, felsefe ise beşerîdir. Dinin felsefeye tâbi olması gerektiğini söylemek doğru değildir. Bunu ifade eden ve dinin ancak felsefe ile saflaşabileceğini savunan İhvân-ı Safâ'nın görüşleri, Ebu Hayyân'a göre büyük ölçüde hatalıdır. Onun bu tavrı Kindî okuluyla ilişkisi içerisinde açıklanabileceği gibi, esas itibarıyla *edîb* kişiliğiyle yakından irtibatlıdır. İlmü'n-Nücûm, el-Kîmyâ ve Tıp eleştirileriyle birlikte düşünüldüğünde bu yaklaşım, *ediplerin filozofu* tamlamasında bir tavır, *filozofların edîbi* tamlamasında bir üslup özelliği olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak Ebu Hayyân'ın felsefî kişiliği dînî ilimler, kelim ve felsefe gelenekleri içerisinde geçerek teşekkül etmiş ve bu arka planı kendi içerisinde taşıyan tasavvufî bir veçhe ile tamamlanmıştır. Bütün bu aşamalara eşlik ederek onlara hem bir tavır hem de üslup katan özelliği ise edipliğidir. Bundan dolayı o, Yâkût'un ifadeleriyle; *ediplerin filozofu*, *filozofların edîbidir*. Fakat bu iki tamlama Ebu Hayyân'ın hayatının son devresini ihmal eder. O, bunun yanısıra *sûfilerin edîbi*, *ediplerin sûfîsidir*. Bununla birlikte burada tasavvuf, felsefeyle ilgili tamlamada olduğunun aksine, edepten daha baskın bir karakter olarak karşımıza çıkar.



## BİBLİYOGRAFYA

- A'sem, Abdulemir, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî fi Kitâbi'l-Mukâbesât*, Beyrut 1983
- Abbas, İhsan, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve İlmü'l-Kelâm", *Ebhâs*, Beyrut 1996, XIX/2, s. 189-207
- \_\_\_\_\_, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, Beyrut 1956
- \_\_\_\_\_, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebi'l-Arabî*, Beyrut 1983
- Adamson, Peter, "Abû Ma'sar, Al-Kindî and The Philosophical Defense of Astrology", *Recherches de Theologie et Philosophie Medievales*, 69/2 (2002), s. 245-270
- Ahmed, İzzet Seyyid, *Felsefetu'l-Fenn ve'l-Cemâl inde't-Tevhîdî*, Dımeşk 2006
- Ahmed, Muniruddin, *Muslim Education and the Scholar's Social Status up to the 5th Century Muslim Era in the Light of Ta'rih Baghdad*, Zurich 1968
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000
- Amilî, Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed, *el-Mihlât*, nşr. Muhammed Halil Paşa, Beyrut trs.
- Âmirî, Ebu'l-Hasan, "el-Ebsâr ve'l-Mubsar", *Resâilu Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye*, nşr. Sahbah Khalifat, Amman 1988 içinde
- \_\_\_\_\_, *el-Emed ale'l-Ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut 1979
- \_\_\_\_\_, "el-Fusûl fi'l-Meâlimi'l-İlâhiyye", *Resâilu Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye*, nşr. Sahbah Khalifat, Amman 1988 içinde
- \_\_\_\_\_, *el-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm*, nşr. Abdulhamid Gurab, Kahire 1967
- Anay, Harun, "İslam Düşüncesi ve Batı Felsefesi ile İlgili Farsça Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri", *Divan*, İstanbul 2001, II/225
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür, İstanbul 1999
- \_\_\_\_\_, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara 1998
- Aristotle, *Magna Moralia*, trs. W. D. Ross, Oxford 1915

- Arkoun, Mohammed, “L’Humanisme Arabe au IVe/ Xe Siècle, d’après le Kitab al-Hawâmil wal-Sawâmil”, *S. I.*, Paris 1961, XIV/73-108
- \_\_\_\_\_, *L’Humanisme Arabe au IVe/Xe Siècle, Miskawayh Philisophe et Historien*, Paris 1982
- \_\_\_\_\_, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, trc. Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci, Ankara 2000
- Atiyeh, George N., *Al-Kindi, The Philosopher of the Arabs*, Islamabad 1985
- Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb, *el-Kavl fi İlmi’n-Nücûm*, nşr. Yusuf b. Muhammed Saîd, Riyad 1999
- Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetu’l-Ârifîn*, nşr: İbnulemin Mahmut Kemal, Avni Aktuç, İstanbul 1955
- \_\_\_\_\_, *İzahu’l-Meknûn fi Zeyli ala Keşfi’z-Zunun*, nşr: Kilisli Muallim Rifat, Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1945-47
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *et-Temhîd*, nşr. Mahmud el-Hudayrî, M. Abdilhâdî Ebu Rîde, Kahire 1947
- Batalyevsî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd, *el-İktidab fi Şerhi Edebi’l-Küttâb*, nşr. Mustafa e-Sakkâ, Hamid Abdulmecid, Kahire 1981
- Behnesî, Afîf, *Felsefetu’l-Fenn inde’t-Tevhîdî*, Dimeşk 1987
- Bergé, Marc, “Essai De Bibliographie Tawhidienne De 1883 a 1965; Tableau Chronologique-Etude Statistique et Classement Liste Alphanétique”, *Livre Du Centenaire 1880-1980*, Institut Français D’Archéologie Orientale Du Caire 1980 içinde, s. 369-382
- \_\_\_\_\_, “Epître sur Les Sciences”, *B.E.O.*, Damas 1963-1964, XVIII/241-254
- \_\_\_\_\_, *Essay sur la Personnalité Morale et Intellectuelle d’Abu Hayyân al-Tawhidi*, Lille 1974
- \_\_\_\_\_, “Histoire Des Etudes Tawhidiennes Du IVe/Xe s. Au Milieu Du XIIIe/XIXe s. Etude Chronologique et Critique Des Sources Anciennes”, *Annales Islamologiques*, Caire 1977, XIII/73-100

- \_\_\_\_\_, “Le Corpus Tawhidien, Essai D’Inventaire et de Classement”, *Annales Islamologiques*, Caire 1977, XIII/43-72
- \_\_\_\_\_, “Les Ecrits d’Abu Hayyân al-Tawhidi; Problèmes de Chronologie”, *B.E.O.*, Damas 1977, XXIX/53-63
- \_\_\_\_\_, *Pour Un Humanisme Vécu: Abû Hayyân al-Tawhidi, Essai sur la Personnalité Morale, Intellectuelle et Littéraire d’un Grand Prosateur et Humaniste Arabe Engagé dans la Société de l’époque Bouyide, a Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe Siècle (entre 310/922 et 320/932 – 414/1023)*, Institut Français de Damas, Damas 1979, XLII + 471s.
- \_\_\_\_\_, “Tempérament et Caractère d’Abu Hayyân al-Tawhidi”, *Les Cahiers de Tunisie*, Tunus 1984, XXXII/127-128, s. 52-84
- Beyhakî, Zahîruddîn, *Tetimmetu Sivânî’l-Hikme*, nşr. M. Kürd Ali, Dımeşk 1946
- Bonebakker, S. A. “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, *Abbasid Belles Lettres*, ed: Julia Ashtiany & T. M. Johnstone & J. D. Latham & R. B. Serjeant & G. Rex Smith, Cambridge 1990 içinde, s. 16-31
- Brockelman, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Leiden 1943
- Cahiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, nşr. Abdusselam Harun, Kahire 1975
- \_\_\_\_\_, *Kitabu’l-Hayevân*, nşr. Abdusselam Harun, Byrut trs., I/52
- Câlinûs, “Fi Enne Kuve’n-Nefs Tevâbiun li-Mizâci’l-Beden”, nşr. Abdurrahman Bedevi, *Dirâsât ve’n-Nusûs fi’l-Felsefe ve’l-Ulûm inde’l-Arab*, Beyrut 1981 içinde
- Cornford, F. M., “Psychology and Social Structure in the Republic of Plato”, *The Classical Quarterly*, VI/4 (1912)
- Cündî, Mücahid Tevfik, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî: el-Hattâtu’l-Bâhir ve’l-Varrâku’l-Mâhir*, Kahire 2000
- Çıkar, Şirin, *Nahivciler ve Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, Yayımlanmamış Dokt. Tezi, M.Ü.S.B.E. Temel İsl. Bil. Arap Dili Bel. Bl. Dl., Dan. A. Turan Arslan, İstanbul 2001

- \_\_\_\_\_, “Ebu Hayyân et-Tevhîdî’nin Mukâbesât Adlı Eserinde Dil”, *EKEV Akademi Dergisi*, VII/16 (2003), s. 211-213
- Dalkılıç, Bayram, “Ebu Hayyân’ın Hayat Felsefesi”, *Dînî Araştırmalar*, VII/19 (2004), s. 83-104
- Dodge, Bayard, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington 1962
- Erdemci, Cemalettin, “Alemin Hudusuna İlişkin Yahya en-Nahvî ve Kelamcılarının Delillerinin Karşılaştırılması”, *Kelam Araştırmaları*, II/2, 2004, s. 155-163
- Ess, J. Van, “Skeptisizm in Islamic Religious Thought”, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, ed. Charles Malik, Beirut 1972 içinde, s. 83-99
- Fakhry, Majid, “Al-Fârâbî and The Reconciliation of Plato and Aristotle”, *Journal of The History of Ideas*, New Brunswick 1965, XXVI/IV, s. 469-478
- Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitâbu Ârâi Ehli’l-Medînetu’l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 2002
- \_\_\_\_\_, *Fusûlu’l-Münteza’*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut 1986
- \_\_\_\_\_, *İhsâu’l-Ulûm*, nşr. Osman Emin, Kahire 1949
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu Tahsîlu’s-Saâde*, nşr. Cafer Âli Yâsîn, Beyrut 1983
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’l-Cem’ Beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1986
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 1990
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 1986
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye el-Mülekkab bi-Mebâdii’l-Mevcûdat*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut 1986
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’l-Burhân*, nşr. Macid Fahri, Beyrut 1987
- \_\_\_\_\_, “Makâle fî-mâ Yesihhu ve mâ lâ Yesihhu min Ahkâmi’n-Nücûm”, *el-A’mâlu’l-Felsefiyye*, nşr. Cafer Âli-i Yâsîn, Beyrut 1992 içinde, s. 281-301
- Filiz, Şahin, “Abu Hayyân al-Tawhidî’s Philosophy of “Nafs”, *Tabula Rasa*, Isparta 2001, s. 83-95

- \_\_\_\_\_, “Ebu Hayyân Tevhîdî ve Bilgi Felsefesi”, *Bilimname*, 2003 II/2, s. 119-131
- \_\_\_\_\_, “Metafizik ve Ahlak Bağlamında Tevhîdî'nin İnsan Felsefesi”, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Ankara 8-9 Kasım 2006, sempozyumunda sunulmuş tebliğ metni
- Fischer, David Hackett, *Historians' Fallacies*, New York 1970
- Galen, “Kitâbu'l-Ahlâk li-Câlnûs”, nşr. Paul Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the Universty of Egypt*, V/1, Kahire 1937
- Gerhard, Endress, “The Circle of al-Kindi: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. Gerhard Endress, Renke Kruk, Research School CNWS, Leiden 1997 içinde, s. 43-76
- Germain, Mary, *al-Azdi's 'Hikayat Abi al-Qasim al-Baghdadi': Placing an Anomalous Text within the Literary Developments of its Time*, Phd. Thesis, Universty of Washington 2006
- Grube, G. M. A., *Plato's Thought*, Indianapolis 1980
- Guthrie, W. K. C., *Socrates*, Cambridge 1971
- \_\_\_\_\_, *A History of Greek Philosophy*, Cabridge 1981
- Günaydın, Muhammet, *Al-Sirafi's Theory of 'lingua-logical' Grammar: An Analytical Study of the Grammatical Work of al-Sirafi (Sharh Kitab Sibawayhi) within the Context of a Discussion on Language and Logic in Medieval Islam*, Phd. Thesis, Universty of Pennsylvania 2006, 222s.
- Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, Frankfurt 1994
- \_\_\_\_\_, *Mu'cemu'l-Udebâ ev İrşâdu'l-Erîb ila Ma'rifeti'l-Edîb*, Kahire trs.
- Hasan, Nâcî, *Zeydiyye li's-Sâhib b. Abbâd*, Beyrut 1987
- Hemdânî, Muhammed el-Habib, *Kırâetun Cedîdetun fi'l-İmtâ' ve'l-Muânese*, Tunus 1978
- Hûfî, Ahmed Muhammed, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, Kahire 1957, I-II

- Hânsârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer el-Mûsevî, *Ravzâtu'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve '-Sâdât*, nşr. Esedullah İsmâilîyân, Tahran 1390
- Ibrahim Keilani, *Abû Hayyân al-Tawhidî, Essayiste Arabe du IVe Siècle de l'Hégire (Xe Siècle). Introduction a son œuvre*, Thèse de Doctorat d'Université Paris, Beyrouth 1950
- Ivry, Alfred L., "Al-Kindi and The Mu'tazila: A Philosophical and Political Reevaluation", *Oriens*, Leiden 1976, XXV/69-85
- İbn Arabî, *el-Muhâdarât ve'l-Müsâmerât*, Kahire 1305
- İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, nşr. Nizar Rıza, Beyrt trs.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *es-Sâhibî: fi Fıkhi'l-Lüga ve Süneni'l-Arab fi Kelâmihâ*, nşr. Mustafa Şüveynî, Beyrut 1963
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *Lîsânu'l-Mîzân*, nşr. Abdurrahman el-Maraşlî, Beyrut 1996
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, nşr. Dervîş el-Cüveydî, Beyrut 2003
- İbn Hallikan, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ehli'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut trs.
- İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1986
- İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub, *el-Hikmetu'l-Hâlîde*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1983
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, Beyrut 1985
- \_\_\_\_\_, *Tecâribu'l-Umem*, nşr. Ebu'l-Kasım Emâmî, Tahran 2001
- İbn Sina, "Kitâbu'l-Mübâhasât", *Aristo inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1947 içinde
- İbn Tâvûs, *el-Fercu'l-Mehmûm fi Ta'rîhi Ulemâi'n-Nücûm*, nşr. Muhammed Kâzım, y.y 1368
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu'l-Fetevâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed el-Hanbelî, Riyad 1381
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Akâdeti'l-İsfehâniyye*, nşr. M. Tâvit et-Tâncî, Kahire 1329

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam*, nşr. Süheyl Zekkâr, Beyrut 1995
- İbnu'l-Hammâr, “Makâle fi Enne Delîle Yahyâ b. Adî ala Hadesi'l-Âlem evlâ bi-kabûlin min Delîli'l-Mütekellimîn Aslen”, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûniyyeti'l-Muhdese inde'l-Arab*, Kuveyt 1977 içinde, s. 243-247
- İbnu'l-Kıftû, *Târîhu'l-Hukemâ*, nşr. Julius Lippert, Leiden 1903
- İbnu'n-Dimyâtî, Şehabeddin Ahmed b. Eybek el-Husâmî, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd*, nşr. Muhammed Mevlûd Halef, Beyrut 1986
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997
- İbrahim, Mahmud, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî fi Kazâya'l-İnsan ve'l-Luga ve'l-Ulûm*, Beyrut 1974
- İbrâhim, Zekeriyâ, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Edîbu'l-Felâsife ve Feylesûfu'l-Udebâ*, Kahire 1965
- İsnevî, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, nşr. Abdullah Cebûr, Riyad 1981
- İzmirli, İsmail Hakkı, “Ebu Ali Miskeveyh, İbn Miskeveyh el-Hâzin”, *D.F.İ.F.M.*, İstanbul 1928, III/10, s. 17-33
- \_\_\_\_\_, “Ebu Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî”, *D.F.İ.F.M.*, İstanbul 1928, VII/105-135
- Jadaane, Fehmi, “La Philosophie De Sijistânî”, *S.I.*, Paris 1971, XXXIII/67-95
- Kabir, Mafizullah, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcuta 1964
- Kâdî, Vedâd, “el-Garîb fi İşârâti't-Tevhîdî”, *Mélanges*, Câmîatu'l-Kıddîs Yûsuf, Beyrut 1984, L/II, s.127-139
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Subhu'l-'Aşâ fi Sınâati'l-İnşâ*, Kahire 1913
- Kârî, Lutfullah, *el-Verâkatu ve'l-verrâkûn fi't-tarihi'l-islam*, Kahire 1983
- Kâtîp Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, nşr. M. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1941

- Kaya, Mahmut, “Ebu Hayyân et-Tevhîdî”, *D.İ.A.*, İstanbul 1994, X/34-36
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003
- Kazvîni, Muhammed b. Abdulvehhab, *Şerhu Hâli Ebu Süleyman Mantikî Sicistânî*, Chalon-Sur-Saone 1933
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu‘cemu’l-Müellifîn*, Beyrut trs.
- Keylânî, İbrâhim, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî*, Beyrut 1957
- Kindî, Ebu Yusuf es-Sabbah Yakub b. İshak, “Fi’n-Nefs”, *Resâilu’l-Kindiyyi’l-Felsefiyye*, nşr. M. AbdulhAdî Ebu Rîde, Kahire 1950 içinde
- \_\_\_\_\_, “Fi’l-Felsefeti’l-Ûlâ”, *Resâil* içinde
- \_\_\_\_\_, “Kelâmun Fi’n-Nefs Muhtasarun Vecîzun”, *Resâil* içinde
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi Kemmiyeti Kutubi Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâcu ileyhi fi Tahsîli’l-Felsefe”, *Resâil* içinde
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l-İbâne an Sücûdi’l-Cirmi’l-Aksâ ve Tâ‘atuhû Lillâhi Azze ve Celle”, *Resâil* içinde
- Kindî, *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul 2002
- Kopf, L., “The Zoological Chapter of the Kitâb al-İmtâ‘ wa’l-Muânasa of Abû Hayyân al-Tawhîdî”, *Osiris*, Chicago 1956, II/390-466
- Kraemer Joel L., *Philosophy in the Renaissance of Islam, Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle*, Leiden 1986
- \_\_\_\_\_, *Humanism in The Renaissance of Islam, The Cultural Revival During The Buyid Age*, Leiden 1986
- \_\_\_\_\_, “Humanism in The Renaissance of Islam: A Preliminary Study”, *A.O.S.*, Connecticut 1984, vol. 104/1, s. 135-164
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, Basılmamış doktora tezi, M.Ü Sos. Bil. Enst. İstanbul 1989
- Kürd Ali, Muhammed, “Makâle an Hayâti’-Tevhîdî”, *Mecelletu Mecme‘i’l-İlmiyyi’l-Arabî*, Dimeşk 1928, VIII/129-148



- \_\_\_\_\_, “Makâletun an Kitâbi'l-İşârâti'l-Îlâhiyye li't-Tevhîdî”, *el-Muktebes*, Dımeşk 1912, VII/931-932
- \_\_\_\_\_, “Makâletun ani't-Tevhîdî ve Kitâbi'l-Mukâbesât”, *el-Muktebes*, Dımeşk 1906, I/302-305
- \_\_\_\_\_, *Umerâu'l-Beyân*, Kahire 1937
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1973
- Makdisi, George, “Scholasticism and Humanism in Classical Islam and The Christian West”, *A.O.S.*, Connecticut 1989, vol. 109/2, s. 175-182
- Margoliouth, D. S., “Abu Hayyân al-Tawhidi”, *E.I.*, Leiden 1913, I/90-91
- \_\_\_\_\_, “The Discussion Between Abu Bishr Matta and Abu Sa'îd as-Sirafî on the Merits of Logic”, *J.R.A.S.*, Janvier 1905, s. 79-130
- \_\_\_\_\_, “Some Extracts from The Kitâb al-Imtâ' wa'l-Muânasah of Abu Hayyân al-Tawhidi”, *S.I.*, Paris 1926, s. 380-390
- Massignon, Louis, *La Passion d'Al-Husayn Ibn Mansur Al-Hallaj Martyr Mystique de l'Islam*, Paris 1922
- \_\_\_\_\_, *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris 1929
- Medâinî, İbn Ebi Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1967
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, trc: Salih Şaban, İstanbul 2000
- Michot, Yahya J., “Ibn Taymiyya on Astrology”, *Oxford Journal of Islamic Studies*, 11/2 (2000), 147-208
- Miltâvî, Hasan, *Allah ve'l-İnsan fi Felsefeti Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, Kahire 1989
- Muhyiddîn, Abdurrezzâk, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Sîretuhu ve Âsâruhû*, Kahire 1949
- Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid b. Abdülekber el-Ezdî, *el-Kâmil fi'l-Luga*, nşr. M. Ahmed ed-Dâlî, Beyrut 1986
- Nallino, Carlo Alfonso, *İlmu'l-Felek, Ta'rihuhu inde'l-Arab fi'l-Kurûni'l-Vustâ*, Roma 1911

- \_\_\_\_\_, *La Littérature Arabe Des Origines A L'époque De La Dynastie Umayyade*, Paris 1950
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Beyrut trs.
- Nicholson, R. A., *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed, *Nihayetu'l-Ereb fi'l-Funûni ve'l-Edeb*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire 1975
- Özcan, Hanifi, "Ebu Hayyân et-Tevhîdî Bir Ateist midir?", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1989, VI/485-503
- Pellat, Charles, "al-Sâhib b. Abbâd", *Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Asthiany, Cambridge 1990 içinde, s. 96-107
- Plato, *Phaedo*, trs. R. Duncan, London 1928
- \_\_\_\_\_, *Phaedrus*, trs. Walter Hamilton, London 1973
- \_\_\_\_\_, *Protagoras*, trc. Nurettin Şazi Kösemihal, Ankara 1943
- \_\_\_\_\_, *Symposium*, trs. W. R. M. Lamb, London 2001
- \_\_\_\_\_, *Republic*, trs. G. M. A. Grube, Indianapolis 1980
- \_\_\_\_\_, *Timaeus*, trs. R. G. Bury, London 1999
- \_\_\_\_\_, *Meno*, trs. W. K. C. Guthrie, London 1956
- Qâdî, Wadad, "Scholars and Their Books, A Peculiar Islamic View from the Fifth/Eleventh Century", *A.O.S.*, Connecticut 2004, c. 124/4, s. 627-640
- Râzî, Ebubekr Muhammed b. Zekeriyya, "Kitâbu't-Tıbbî'r-Rûhânî", *Resâilu Felsefiyye*, nşr. Paul Kraus, Dimeşk 2005 içinde
- Rescher Nicholas-Haig Khtachadourian, "Al-Kindi's Epistle on the Finitude of the Universe", *ISIS*, vol: 56, no. 4, (Winter 1965), s. 427-428
- Rosenthal, Franz, "Abû Haiyan al-Tawhidi on Permanship", *Ars Islamica*, New York 1968, XII/XIV, s. 1-30
- \_\_\_\_\_, *Ahmad b. At-Tayyib As-Sarâhsî*, New Haven 1943
- \_\_\_\_\_, "Ibn 'Arabî Between Philosophy and Mysticism", *Oriens*, Leiden 1988, XXXI/1-35

- Ross, David, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan ve diğçerleri, İstanbul 2002
- Rowson, Everett K., “The Philosopher as Littérateur:Al-Tawhidi and His Predecessors”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt 1990, VI/50-92
- Rüsrâverî, Ebu Şücâ, *Zeylu Tecâribi'l-Umem*, nşr. Ebu'l-Kasım Emâmî, Tahran 2002
- Sabari, Simha, *Mouvements Populaires a Bagdad a L'Epoque 'Abbaside, IXe-XIe Siècles*, Paris 1981
- Safedî, Ebu's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Remzi el-Baalbekkî, Beyrut 1983
- Saruhan, Müfit Selim, “Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö. 970 veya 990) ve El-Mukâbâsat Adlı Eserinin Tasavvuf Ahlâkı Açısından Tahlili”, *Tasavvuf*, Ankara 2000, II/4, s. 115-127
- Sayılı, Aydın, “Fârâbî'nin El-Kîmyânın Lüzûmu Hakkındaki Risâlesi”, *Belleten*, Ankara 1951, XV/65-79
- Seâlibî, Ebu Mansûr, *Yetîmetu'd-Dehr*, nşr. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1958
- Sem'anî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî, *el-Ensab*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1988
- Serkîs, Yusuf Elyân, *Mu'cemu Matbuâtî'l-Arabiyye ve'l-Mu'arreb*, Kahire 1928-30
- Sicistânî, Ebu Süleyman, *Müntehabu Sivâni'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris 2004
- Stern, S. M., “Abu Hayyân al-Tawhîdî”, *E.I.2.*, Leiden 1960, I/126
- \_\_\_\_\_, “Ibn al-Samh”, *J.R.A.S.*, Janvier 1956, s. 31-44
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-Vu'ât*, Mısır 1326
- \_\_\_\_\_, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, Beyrut 1970

- Sübkî, Ebu Nasr Tâceddîn İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, nşr. M. Muhammed Tanâhî, yy. 1967
- Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle*, nşr: Ahmet Muhammed Şakir, Kahire 1309
- Şehrezûrî, Şemsuddîn, *Nüzhetu'l-Ervâh ve Ravzatu'l-Efrâh*, nşr. Abdülkerim Ebu Süveyrib, Paris 2004
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 2001
- Şeyh, Muhammed Abdulganî, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî Re'yuhû fi'l-Î'câz ve Eseruhû fi'l-Edebi ve'n-Nakd*, Kahire 1983
- Şîrâzî, Ebu İshak, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1981
- Şîrâzî, Muînu'd-dîn Ebu'l-Kasım, *Şeddu'l-Îzâr fi Hatti'l-Evzâr an Zevâri'l-Mezâr*, nşr. Muhammed Kazvînî, Tahran 1344
- Şubeyl, el-Habîb, *el-Muctema' ve'r-Rü'ye, Kırâetun Nassiyyetun fi'l-İmtâ' ve'l-Muânese li-Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, Beyrut 1993
- Tabâne, Bedevî, *es-Sâhib b. Abbâd: el-Vezîr, el-Edîb, el-Âlim*, Kahire 1963
- Taşköprizâde, İsamuddîn Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, nşr. Kâmil Bekrî, Abdülvehhab Ebu'n-Nûr, Kahire 1968
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farûkî el-Hanefî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, nşr. Refik el-Acem vd., Beyrut 1996
- Tevhîdî, Ebu Hayyân, *Ahlâku'l-Vezîreyn*, nşr. M. Tâvî et-Tâncî, Dîmeşk 1965
- \_\_\_\_\_, *el-İşârâtu'l-Îlâhiyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt 1981
- \_\_\_\_\_, "Risâletu'l-Hayât", nşr. İbrahim Keylânî, *Selâs Resâil li-Ebi Hayyân et-Tevhîdî*, Dîmeşk 1951 içinde, s. 51-53
- \_\_\_\_\_, *Mesâlibu'l-Vezireyn*, nşr. İbrahim Keylânî, Dîmeşk 1961
- \_\_\_\_\_, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, nşr. Vedâd el-Kâdî, Beyrut 1988, I-X
- \_\_\_\_\_, *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*, nşr. Ahmed Emin, es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1951

- \_\_\_\_\_, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, nşr. Ahmed Emin, Ahmed Seyyid es-Sakr, Kahire 1953
- \_\_\_\_\_, *er-Risâletu'l-Bağdâdiyye*, nşr. Ubûd eş-Şâlcî, Köln 1997
- \_\_\_\_\_, *es-Sadâkatu ve's-Sadîk*, nşr: İbrahim Keylânî, Dîmeşk 1996
- \_\_\_\_\_, *Mukâbesât*, nşr. Ali Şalk, Beyrut 1986
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi'l-Ulûm”, *Resâilu Ebi Hayyân* içerisinde, nşr. İbrahim Keylânî, Dîmeşk trs.
- \_\_\_\_\_, *Akil, Ahlak, Eylem ve Ruh Üzerine Akşam Sohbetleri*, trc. Muharrem Hilmi Özev, Bordo Beyaz yay., İstanbul 2006
- Turhan, Kasım, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür, Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992
- Ûmlîl, Ali, *es-Sultatu's-Sekafîyye ve's-Sultatu's-Siyasiyye*, Beyrut 1996
- Walzer, Richard, “New Studies on Al-Kindî”, *Oriens*, vol. X, Leiden 1950
- Watt, W. M., “Abû Hayyân al-Tawhîdî”, *E.Ir.*, London 1983, I/3
- Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Kitabu'l-Buldân*, Beyrut 2002
- Yâsin, Muhammed H., *es-Sâhib b. Abbâd; Hayatuhu ve Edebuhu*, Bağdat 1957
- Yûzbekî, Tevfîk Sultan, *el-Vezâre; Neş'etuha ve Tatavvuruha fi'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Bağdat 1970
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, nşr. Muhammed el-Buhârî, Beyrut trs.
- \_\_\_\_\_, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaûd, Muhammed Naîm el-Araksûsî, Beyrut 1983
- Zerkûb, İbn Ebi'l-Hayr eş-Şîrâzî, *Şîraznâme*, Tahran 1350
- Zeydan, Yusuf, “Hel Kâne't-Tevhîdî Sûfiyyen ev Feylesûfen”, *Fusûl*, V/1, Kahire 1996, s. 104-105
- Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1990