

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN
BİLGİ TEORİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

KUTLU OKAN

İSTANBUL, 2015

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN
BİLGİ TEORİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

KUTLU OKAN

Danışman: DOÇ. DR. ÖMER TÜRKER

İSTANBUL, 2015



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi Kutlu Doğan Okan'ın EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN BİLGİ TEORİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 15.06.2015 tarih ve 2015/21-21 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 01/07/2015

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. ÖMER TÜRKER	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	
3.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. İBRAHİM HALİL ÜÇER	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Kutlu Okan
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	: İslam Felsefesi
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Ömer Türker
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Haziran 2015
Anahtar Kelimeler	: İslam Felsefesi, Epistemoloji, Bilgi Teorisi

ÖZET

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (v.547/1152) 12.yy'da İbn Sînâ sonrası dönemde yaşayan en önemli eleştirel filozof ve bağımsız düşünürdür. Kendinden önce başta Aristo ve Eflâtun olmak üzere İbn Sînâ'nın felsefî sisteminden ciddi bir biçimde etkilenmiş ve eserlerinin tasnifini esas alarak kendi görüşlerini *Kitabu'l-Muteber* adlı eserinde sistemleştirme çabasına girmiştir. Bununla beraber kendini Meşşâî ekole dâhil etmeyerek İbn Sînâ özelinde tüm sabık felsefî görüşleri eleştirel bir göz ile değerlendirerek özgün fikirler oluşturma yoluna gitmiştir. Ebü'l-Berekât'ın epistemolojisini 3 temel başlıkta ele almak mümkündür. Bunlardan ilki nefis teorisi. Bu bölümde Ebü'l-Berekât'ın nefis anlayışı, şuur teorisi ve nefsin mahiyeti konuları incelenmektedir. İkinci olarak bilginin oluşumu idrak süreçleri incelenmiştir. Bu bağlamda vücûdî ve zihnî idrak ile Tanrısal idrakin nasıl olduğu araştırılmıştır. Bu iki ana konunun doğurduğu metafizik tasavvurun Tanrı'nın tikelleri bilmesinden Faal Akıl'ın reddine kadar uzanan sonuçları vardır ki imaları itibariyle modern epistemolojik hassasiyetler açısından incelendiğinde günümüz İslam düşüncesi adına anlamını halen yitirmemiş eleştiriler haline gelmektedir. Son olarak ise bilginin değeri problemi ele alınmıştır. Bu bölümde bilginin kesinliği, ilksel bilgilerimiz ve ilimlerin tasnifi incelenmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Kutlu Okan
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Programme	: Islamic Philosophy
Supervisor	: Doç. Dr. Ömer Türker
Degree Awarded and Date	: Masters – June 2015
Keywords	:Islamic Philosophy, Epistemology, Theory of Knowledge

ABSTRACT

Abu al-Barakat al-Baghdadi (d.1152) is the foremost philosophical critique and independent thinker of the post-Avicennan era. He was greatly influenced by his predecessors Plato and Aristotle as well as Avicenna himself, classifying his work *Kitab al-Mutabar* according to Avicenna's classification in his book *al-Isharat ve at-Tanbihat*. However he has chosen not to consider himself as a Peripatetic, instead criticizing all former philosophical views embodied in Avicenna, systemizing his notable ideas individually. I have analyzed Abu al-Barakat's epistemology in three main sections, the first of which is his theory on the soul. In this section, Abu al-Barakat's views on the intellect, his idea of awareness and the essence of the soul are discussed. Secondly the formation of knowledge and perception is examined. This section contains analysis of existential and mental perception, as well as the perception of God. These two sections entail the refutation of the Active Intellect and God's knowledge of particulars which are current criticisms that have not lost their value within Islamic philosophy. Lastly I have analyzed problem of certainty in knowledge. I have discussed epistemological certitude, a priori knowledge and the classification of sciences.

ÖNSÖZ

“Bilgi tanrısalıdır. İnsanı insan yapan onun bilgiye olan aşkıdır.” Eflâtun, insanın bilmeye ve hakikate olan ezeli aşkını bu sözleriyle özetler. Bir hikmet sevgisi olarak başlayan felsefenin serüveni, insanın anlam arayışının ebediliği üzerine kuruludur. İnsan var oldukça soru sormaya devam edeceği gibi felsefe de var olmaya devam edecektir. Fakat modern felsefe açısından anlamını yitirmeyen şu sorular kalmıştır: Varlık nedir? Bilgi nedir? Değer nedir? Bu sorular İslam düşüncesi açısından zamandan bağımsız olarak anlamlı olmanın yanında klasik düşünce tarihimiz itibariyle üzerinde en çok durulan ana konulardandır. Dolayısıyla bu sorulardan birine veya tümüne verilecek bir cevap sadece bugün için değil, geçmiş ve gelecek adına da anlamlı sayılacak ve insanî olanın birikimine büyük bir katkıda bulunacaktır.

Herhangi bir bilgi teorisinin sorması gereken başlıca sorular vardır. Bunların en başında bilgi nedir sorusu gelmektedir. Bilginin mahiyeti, imkânı, tanımı, kategorisi, çeşitleri gibi başlıklar altında cevaplanan bu sorular bir düşünürün epistemolojisini ortaya koymayı amaçlar. İkinci olarak ise bilen özne sorusu gelmektedir. Bu soruya klasik felsefi ilimler içinde psikoloji biliminde cevap verilmektedir ve bilen öznenin mahiyetini, bilginin ondaki durumunu, bilginin oluşumunu ve süreçlerini, zihindeki uğraklarını ve doğuştan insanın bilgiye nazaran durumunu inceler. Son olarak metodoloji ele alınmalıdır ki bilinenden bilinmeyene ulaşmanın mümkün olup olmadığı, bu konudaki yöntemlerden hangisinin doğru bilgiye ulaştırdığı, insanın kendi zihninin dışına ulaşmasının nasıl mümkün olduğu, eğer mümkün ise nesnelerin hakikatine vakıf olunup olunamayacağı gibi problemler konu edilir. Bizim amacımız bu soruları Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin eserlerinden hareketle klasik tertibe sadık kalarak, modern açıdan da anlamlı hale getirerek sormak ve cevaplarını aramaktır.

Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî (v.547/1152) 12.yy'da İbn Sînâ (v.438/1037) sonrası dönemde yaşayan en önemli eleştirel filozof ve bağımsız düşünürdür. Zamanının tanınmış bir otoritesi olmasına rağmen etkilerinin genişliği ve ciddiyeti dikkate alındığında modern araştırmalar açısından hak ettiği ilgiyi görmediği aşikârdır. Bunun belki haklı bir sebebi, çağdaşı sayılabilecek bir tarihte vefat eden ve felsefe tarihinde

filozofların tutarsızlıklarını ortaya koyması ile meşhur olan Gazali (v.505/1111)'nin etkisinin başarısıdır. Bununla beraber Ebû'l-Berekât'ın eleştirilerinin felsefî açıdan çok daha tutarlı olduğu ve Gazali'nin aksine yıktığı fikirlerin karşısına kendi özgün fikirlerini ikame ettiği klasik kaynaklarımızda ifade edilen yorumlar arasındadır. Bizce elimize sadece bir felsefe külliyyatı ve bir risalesi ulaşan Ebû'l-Berekât'ın düşünce tarihinde bu denli yer etmemesinin sebebi, yazdıklarının hacim olarak küçük ve kapsayıcılık olarak da dar olmasıdır. Bununla birlikte Ebû'l-Berekât'ın belki keşfedilmeyi bekleyen en büyük başarısı, kendisinden sonra Fahreddin Râzî (v.606/1210) gibi büyük bir İslam düşünürünün İbn Sînâ eleştirilerine kaynaklık etmiş olmasıdır. Böylelikle bir yönden Nasîruddin Tûsî (v.672/1274), Adududdin İcî (v.756/1355), Seyyid Şerif Cürcânî (v.816/1413), Celaledin Devvânî (v.908/1502) gibi kelamcı düşünürlerle kaynaklık ederken; başta Sühreverdî (v.587/1191) olmak üzere Şehrezûrî (v.687/1288) ve Molla Sadrâ (v.1050/1641) vasıtasıyla İshrâkî ekole de damgasını vurmuştur. Çok geç yaşında Müslüman olmasına rağmen görüşlerinin Ehl-i Sünnet ile uyumlu olmasını takdir ile karşılayan İbn Teymiyye (v.728/1328)'nin de tebcili göz önüne alındığında Ebû'l-Berekât'ın etkileri tebarüz etmektedir.¹

Bu çalışmamızın yukarıda belirttiğimiz gayelere bir nebze de olsa katkıda bulunması bizim için sürur kaynağı olacaktır. Tezin vücuda gelmesinde şüphesiz en büyük katkı, danışman hocam sayın Doç. Dr. Ömer Türker'e aittir. Elinizdeki çalışma, konusunun belirlenmesinden yazımına, metinlerin okunması ve müzakere edilmesinden cümle düzeltmelerine kadar onun katkılarıyla şekillenmiştir. Felsefî problemleri benimle müzâkere etme nezâketini gösteren muhterem hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e minnettarım. Her zaman yanımızda olan ve kaynaklarını kullanımımıza açan İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yetkililerine, bilhassa Ekrem Arsan beye ve UFUK Akademi çalışanlarına şükranlarımı sunarım. Nihayet tezimi okuyarak değerli eleştirilerini paylaşan Ar. Gör. Aliye Güler'e, ihtiyacım olan kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan Ar.Gör. Selime Çınar'a ve bu uğurda büyük badireler atlatan sevgili

¹ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi", **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. X, İstanbul, 1994, 300-309; İbn Ebû Useybia, **Uyunu'l-enba fi tabakati'l-etibba**, ed. Nizar Rıza, Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1270, s.374.

kardeşim Fatih Okan’a teşekkür etmek isterim. Tüm maddî ve manevî desteklerinden dolayı dostlarıma ve aileme şükranlarımı sunarım.

Kutlu Okan

Üsküdar, Haziran 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ.....	1
1.1 TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
1.2 TEZİN KAYNAKLARI	2
1.3 YAPILAN ÇALIŞMALAR	6
1.4 TEZİN YÖNTEMİ	10
2. BİLEN ÖZNE.....	13
2.1 VARLIK VE İNSAN	13
2.2 NEFS	17
2.3 ŞUUR.....	20
2.4 NEFSİN BİRLİĞİ	27
2.5 NEFSİN KUVVELERİ	33
2.5.1 İDRAKLER.....	34
2.6 AKIL.....	37
3. BİLGİNİN OLUŞUMU.....	41
3.1 İDRAKİN ÇEŞİTLERİ.....	41
3.2 VÜCÛDÎ İDRAK	42
3.3 ZİHNÎ İDRAK	45
3.4 ZİHNÎ VARLIK	54

3.4.1 FAAL AKIL.....	59
3.4.2 TÜMELLER	62
3.5 TANRISAL İDRAK	63
4. BİLGİDE KESİNLİK SORUNU	68
4.1 BİLGİNİN MAHİYETİ	69
4.2 BİLGİNİN TÜRLERİ.....	70
4.2.1 TASAVVUR VE MARİFET	71
4.2.2 İLİM.....	71
4.2.3 KAVRAM VE ÖNERME BİLGİSİ	73
4.3 EVVELÎ BİLGİLER	75
4.4 BURHAN TEORİSİ	79
4.5 İLİMLER TASNİFİ	85
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	91

1. GİRİŞ

1.1 TEZİN KONUSU VE ÖNEMİ

İslam medeniyetinde gerçekleşen felsefî faaliyetler 10.yy'dan 13.yy'a kadar altın çağını yaşamış, ardından ikinci klasikler dönemi ile 19.yy'a kadar bu başarısını devam ettirmiştir. Bu tarihten itibaren İslâm felsefesi ile alakalı çalışmalar daha ziyade Batı eksenli oryantalist yazarların elinde vücut bulmuştur. Doğu akademisinde İslam felsefesi çalışmalarının ivme kazanması ise ancak 21.yy'ın başı itibariyle olmuştur. Bu çalışmalar İslâm felsefesinin başlıca müellifleri ve kanonik metinleri üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte geçiş dönemi filozofları ve eleştirel düşünürlerin hak ettikleri ilgiyi gördüklerini söylemek oldukça zordur.

Bizim çalışmamıza konu olan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, klasik İslâm filozofları ile müteahhir İslâm düşünürleri arasındaki en önemli köprülerden biridir. Kendinden önce İbn Sînâ ve kendinden sonra Fahreddîn Râzî üzerine nicelik olarak daha çok çalışma yapılmış olmasına rağmen Ebû'l-Berekât bu iki büyük düşünürün arasında göz ardı edilmiştir. Bununla birlikte bu çalışma Ebû'l-Berekât'ın tüm felsefî sistemini ortaya koymayı amaçlamamaktadır. Klasik felsefenin önemli başlıklarından biri olan epistemoloji konusunda Ebû'l-Berekât'ın özgün fikirleri ve sistemi incelenecektir.

Ebû'l-Berekât'ın İslâm felsefesindeki konumunun belirlenmesi, bir yandan Müslüman filozofları anlamakta önemli bir adım iken diğer yanda İbn Meymûn vasıtasıyla Yahudi felsefesini ve teolojisini de anlamaya yardımcı olacaktır. Ebû'l-Berekât ayrıca kelamcılar tarafından da okunan bir yazardır. Bu sebeple etkileri Osmanlı felsefesine kadar uzanan bir eleştirel geleneğin kaynaklarından biridir. Ebû'l-Berekât, kelâm ve felsefeyi bir bütün olarak dikkate alan ve daha önce tasvir ettiğimiz dönüşüm evresinin filozofudur. Kendinden önce İbn Sînâ'nın güçlü teorilerini ele alarak değişime ve dönüşüme tabi tutmuş ve kendinden sonra felsefî eleştiri konusunda ciddi bir kaynak olmuştur. Bu sebeple Ebû'l-Berekât'tan bağımsız bir Fahreddîn Râzî veya Sühreverdî okuması yapmak mümkün değildir. Mamafih Ebû'l-Berekât, İbn Sînâ felsefesinin sonuçlarını takip edebilmek ve kritik süzgecinden geçirmek için Gazzâlî ile birlikte yadsınamaz bir eleştiri ortaya koymuştur. İslam düşüncesine bakan yönü ile Ebû'l-Berekât bir kelâmcı hassasiyetleri ile felsefî meseleleri tartışan bir filozoftur. Dolayısıyla

bir yandan onun İslâm medeniyeti ve kelâmı ile ilişkilerini incelerken diğer yandan modern epistemolojinin kendine has eleştirilerini dikkate almamız gerekmektedir. Böylece Ebû'l-Berekât'ın hem İslâm düşüncesindeki konumu belirginleştirecek, hem de epistemoloji tarihi açısından rolünü ortaya koymuş olacağız.

1.2 TEZİN KAYNAKLARI

Ebû'l-Berekât'ın ve dolayısıyla bizim kullandığımız eserlerin bir kısmı klasik kelâm kitaplarıdır. Zira İslam medeniyetinde epistemolojik araştırmalar, İslam düşüncesinin ilk teorisyenleri olan mütekaddim Mutezile tarafından kelâm ilmi içerisinde başlatılmıştır.² Oldukça erken bir dönemde bilginin kaynakları ve ilahî bilgi gibi sorunlarla ilgilenen kelimciler ileriki dönemlerinde bilginin mahiyeti, kesinliği ve süreçleri tartışmalarına girerek bilhassa sofistlere cevap verme arayışında olmuşlardır. Çok erken bir döneme tekabül eden hicrî 131 vefatlı Vasil b. Atâ'nın Allah'ın ilim sıfatını reddettiği ve *Kitâbu's-Sebil ilâ marifeti'l-Hakk* isimli bir risale yazmış olduğu kaynaklarımızda geçmektedir.³ Rosenthal'ın tespitine göre bu eserler erken dönemde ilmin fazileti çerçevesinde telif edilmiş kültürel eserler olmayıp felsefî imalara sahip epistemoloji eserlerdir.⁴ Seyyid Şerif Cürcânî ise Vâsıl'ın taraftarlarının filozofların kitaplarını incelediklerini Şehristânî kanalıyla aktarmaktadır.⁵ İlk dönem mutezile yazarlarının diğer düşünce gelenekleri ile ilişkilerini tam olarak takip edemesek de *Organon*'un ilk çevirilerini yapan Abdullah b. Mukaffâ'nın 139 vefatlı olduğu düşünülürse Mutezile'nin de çok erken bir dönemde felsefe külliyatından haberdar olduğu tahmin edilebilir.⁶ Diğer yandan eserlerin çevrilmiş olması, yaygınlık kazanmış oldukları anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Mutezile'nin erken döneminde felsefî

² Kelâmın epistemoloji tarihini yazmamda değerli fikirlerini benden esirgemeyen Hayrettin Nebi Güdekli'ye teşekkürlerimi sunarım.

³ Muhammed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011, s.58; İbn Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Beyrut, 1987, s.28.

⁴ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden - Boston: Brill, 2007, s.147.

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.

⁶ Erken dönemde ibn Mukaffâ'nın çevirdiği eserler için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 37-91. Mutezile'nin bilgi teorisi hakkında bir çalışma için bkz. Murat Memiş, "Kadı Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi", **Yayımlanmış Doktora Tezi**, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2007.

literatürden etkilenmiş olup olmaması felsefe ve kelâm arasında detaylı bir içerik karşılaştırması gerektirmektedir.⁷

Bununla beraber İslâm düşüncesinde tercüme hareketlerinin başlaması ile Mutezile'nin ciddi bir dönüşüm geçirmesi epistemolojiyi derinden etkilemiştir. Wolfson Mutezile'nin bu dönüşümünü, kıyas kavramının İslâmî ilimlerdeki 'analoji' anlamını kaybederek felsefî çıkarım olma hüviyetini kazanması şeklinde tasvir eder.⁸ Kelâmda teolojik spekülâtif düşüncenin aklî temellere dayanan hakikat araştırmasına evrilmesi söz konusudur. Böylece ister teolojik gayelerle yapılmış olsun ister varlık araştırması şeklinde tezahür etsin epistemoloji çalışmaları hicrî II. asırda müteahhir dönemine intikal etmiştir.⁹ Bir nas yorumu olarak ortaya çıkan kelâm, metafizik gayeleri olan bir disiplin haline gelmiştir.¹⁰ Örneğin Kâdî Abdülcebbâr (v.425)'ın aktardığına göre Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v.226) bilgiyi inanç olarak tanımlamaktadır ki kolayca fark edileceği üzere bu tanım bilginin Eflâtuncu 'gerekçelendirilmiş doğru inanç' tanımı ile örtüşmektedir.¹¹ Bilgi teorisini ihtiva eden kısımlar kelâm kitaplarının giriş bölümü olarak telif edilmiş ve ana hatlarıyla bu klasik tasnif müteahhir dönem de dahil olmak üzere hiç değişmemiştir.

Ebû'l-Berekât sistemini Meşşâî esaslara göre kurmuş ve felsefe geleneği içinde yer almıştır. İslam felsefesinin Kindî (v.252) ile başlayan serüveninde felsefî külliyyatın tercümesi ile birlikte filozofların bilgi teorileri de ortaya konmuştur.¹² Filozofların tevarüs ettiği Yunan mirası onlara hâlihazırda bilgisel süreçleri tartışabilecekleri bir taban sağlamıştır. Bu gelenek içerisinde zirveyi temsil eden İbn Sînâ kendinden önceki felsefî ve kelâmî¹³ birikimi dikkate alarak felsefenin klasiklerini yeniden telif etmiş ve

⁷ Örneğin kelâmın atomculuk gibi bazı doktrinlerinin Yunan medeniyetinden geldiğini kuvvetle muhtemel olarak bilmekteyiz. Bkz. Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", **Kelâm Araştırmaları Dergisi** 2, sayı 1, (2004): 57–72.

⁸ Harry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Kalam**, İngiltere: Harvard University Press, 1976, s.19.

⁹ Kelamcıların bilgi teorileri için bkz. Binyamin Abrahamov, "İslam Kelamında Zorunlu Bilgi", çev. Fethi Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 28, (2010): 231–51.

¹⁰ Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi** 12, sayı 23, (2007): 75–92.

¹¹ Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 19, sayı 1, (2003): 41–67.

¹² Bilgi teorisinin kuruluşu ve Kindî'nin bilgi teorisi için bkz. Peter Adamson, **al-Kindi**, New York: Oxford University Press, 2007, s.106–144.

¹³ İbn Sînâ'nın Mutezile kelâmı ile ilişkilerinin bir örneği için bkz. Robert Wisnovsky, **Avicenna's Metaphysics in Context**, New York: Cornell University Press, 2003, s.145–245.

kendinden sonraki epistemoloji tartışmalarında vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. İbn Sînâ mantık, fizik, matematik ve metafizik olmak üzere teorik felsefenin tüm ana başlıklarında eserler vermiş ve böylece bütünlüklü bir külliyyat vücuda gelmiştir. Ana hatları itibariyle Aristo'nun Yeni Eflâtuncu yorumunu yansıtan bu külliyyat içerisinde İbn Sînâ bilgi teorisini üç ana kaynaktan işlemektedir.¹⁴ Bunlardan ilki *Mantık* bölümüdür ve bu bölümde bilginin kısımları, ilksel bilgilerimiz, yeni bilgiler edinme süreci ve kesin bilgi konuları işlenmektedir. Ardından klasik ilimler tasnifi içerisinde *Fizik*'in bir kısmı olan *Nefs* bölümünde filozof bilen öznenin mahiyeti, idrak süreçleri ve bilginin zihindeki durumunu inceler. Son olarak *Metafizik* bölümünde bilginin mahiyeti ve kategorisi, tümellerin ontolojik durumu ile Tanrısal bilginin keyfiyeti incelenir. Bizim de çalışmamızda felsefe külliyyatı içerisinde esas aldığımız ana kaynaklar bunlardır.

İbn Sînâ'da mistik tecrübe ve müşahade bilgisinin olup olmadığı tartışılrsa da onun bilhassa *el-İşarât ve 't-Tenbihât* adlı eserinin sonuna yazmış olduğu *Makâmâtü'l-Ârifîn*'in söz konusu yönetime imkân verdiğine dair kendinden sonraki müellifler mütefiktirler.¹⁵ Dolayısıyla İbn Sînâ ana hatlarıyla nazar yöntemini ortaya koymanın yanında kendisinden ilham alan Sühreverdî gibi yazarlara İşrâkî yönteminin sistemleştirilmesinde kaynaklık etmiştir.¹⁶ Husûlî bilginin karşısına huzûrî bilgiyi ikame eden Sühreverdî ile birlikte soyutlamaya dayanmayan idrak süreçleri ve bunun devamında alternatif bilgi teorileri de felsefî tartışmaların bir parçası haline gelmiştir.¹⁷ Nihayet İslâm düşüncesinde önemli bir konuma sahip olan Fahreddîn Râzî,¹⁸ düşünce ekollerini şahsında birleştirerek

¹⁴ Cüneyt Kaya, “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, 15–37.

¹⁵ İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan adlı eserinin başında İbn Sînâ'nın Meşrikî hikmet mefhumunu nazar yöntemine alternatif bir metot olarak tasvir etmektedir. Bkz. İbn Tufeyl, **Hayy Ben Yaqdhân**, ed. Léon Gauthier, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1936, s.4.

¹⁶ İşrâkîliğin İbn Sînâ'dan mübâyin bir metafizik olup olmadığı tartışması için bkz. Ömer Türker, “İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?”, **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, ve Yunus Kaplan, İstanbul: Otto Yayınevi, 2014.

¹⁷ Sühreverdî'nin bilgi teorisi için bkz. Halide Yenen, “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.

¹⁸ Ömer Türker bu konumu Fahreddîn Râzî'nin İslam düşüncesinin gâî illeti olması şeklinde tasvir eder. Bkz. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13.Yüzyıl ve Sonrası”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014, 63–73. Fahreddîn Râzî'nin İslâm düşüncesindeki konumu için bkz. Ömer Türker, “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Razi”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi**, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 17–41.

tüm teorik problemlerin tartışılabilceği ortak bir zemin ortaya koymuştur. Böylece İslâm düşüncesi içerisinde felsefe ve kelâm arasındaki farklılıklar minimize edilerek müşterek bir problemten hareketle çözümler ortaya konmuştur. Böylece felsefe ile kelâm münasebetleri bir problem çerçevesinde filozoflar ve kelimciler tarafından üretilen çözümler şeklinde ifade edilegelmişken Fahreddîn Râzî sonrası dönemde müstakil bir felsefî gelenek yerinde kendine kelâmcı düşünürlerin eserlerinde yer bulan evrensel teorik bir düşünce çerçevesi hâkim olmuştur.

İslam düşüncesi adına durum böyle iken Batı felsefesi tarihinde epistemoloji çalışmalarında farklı bir seyir izlemiştir. İslâm medeniyeti vasıtasıyla Avrupa'ya geçen felsefî külliyat Kıta Avrupası felsefesinde epistemoloji tartışmalarının temelini oluşturmıştır. Descartes öncesine kadar bilgi teorisi İslam düşüncesi ile farklılık arz etmez iken Descartes ile birlikte Kartezyen özneye yapılan vurgu ve rasyonel bilgi analizleri merkezî konum kazanmıştır. Buna karşılık Locke ve Hume'un ampirist eleştirileri sayesinde epistemoloji Aristo'dan beri süregelen klasik çerçevesini aşarak rasyo – ampirik ikilemi baz almıştır. Günümüz epistemoloji çalışmaları halen bu ikili kıyaslama tasnifine dayanmaktadır. Batı düşüncesi adına ikinci önemli kırılma Kant'ın eleştirel teorisinde sentetik a priori bilgiler ve bilen özne eleştirisi ile gündeme gelmiş ve epistemoloji metafiziğin aleyhine rasyonel bilimin imkânsızlığını vurgulamıştır. Bu durumda tartışma daha üst bir çerçevede, realizm ve idealizm karşıtlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan Bacon'ın bilim felsefesine dayanan deneyci bilim günümüz açısından da büyük başarılarını kullanarak neopozitivizm, A. J. Ayer'in mantıkçı pozitivist eleştirileri ve Wittgenstein'in dil eleştirisi ile metafiziğe kapalı fiziksel süreçlere indirgenmiş bilgi tasavvurunu benimsemiştir. Buna karşılık özellikle Husserl'in fikirlerinde vücut bulan fenomenoloji ile Bergson'da tezahür eden irrasyonelizm, fizikalizm karşıtları olarak karşımıza çıkan modern bilgi teorilerindendir.¹⁹ Biz çalışmamızda yer yer Batı felsefesi ile karşılaştırmalar yaparak aradaki benzerliklere ve farklılıklara işaret etmeye çalışacağız. Fakat kesin bir ilişki saptamadığımız yerlerde aşırı kıyaslamalardan kaçınmayı tercih edeceğiz.

¹⁹ Modern bilgi teorileri için bkz. Kazimierz Adjukiewicz, **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

1.3 YAPILAN ÇALIŞMALAR

Ebû'l-Berekât'ın bilgi teorisine müstakil olarak değinen herhangi bir çalışma mevcut değildir. Yabancı dilde modern Ebû'l-Berekât çalışmalarının Batı'daki temsilcisi sayabileceğimiz Shlomo Pines, makalelerinin derlendiği *Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi: Physics and Metaphysics* adlı eserinde Ebû'l-Berekât'ın psikoloji ve epistemoloji açısından 'şuur' teorisi, semâvî cisimler anlayışı, fizik anlayışı ve şiir sanatına dair görüşlerini inceleyen makaleler kaleme almıştır.²⁰ İngilizce yapılan diğer çalışmalar arasında kronolojik olarak en eski çalışma Ebû'l-Berekât'ın zaman teorisi üzerine Mehmet Dağ'ın yaptığı doktora tezidir.²¹ Bir diğer önemli çalışma Ebû'l-Berekât'ın nefis teorisi üzerine Abdulhakeem Khelaifi'nin hazırlamış olduğu doktora tezidir.²² Wan Suhaimi Wan Abdullah yüksek lisans seviyesinde *Muteber*'in metafizik kısmını, doktora seviyesinde de nefis kısmını tahkik ve tahlil etmiştir.²³

Makale seviyesinde ise Ebû'l-Berekât'ın ruh görüşüne dair Wan Suhaimi'ye bir çalışma ve 12.yy'da Ebû'l-Berekât'ın konumunu inceleyen Frank Griffel'e ait birer çalışma mevcuttur.²⁴ Ayman Shihadeh Ebû'l-Berekât'ın heyûlâ ve maddî suret konularında İbn Sînâ eleştirilerini konu alan bir makale telif etmiştir.²⁵ Hans Daiber bibliyografyasında Sarah Stroumsa'ya ait Ebû'l-Berekât ve İbn Meymûn ile alakalı bizim

²⁰ Kitaptaki makalelerin çoğu Fransızca, bir kısmı İngilizce'dir. Bkz. Shlomo Pines, **Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi: Physics and Metaphysics**, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2000.

²¹ Mehmet Dağ, "The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to his Concept of Time", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Durham University, 1970, <http://etheses.dur.ac.uk/8038/>.

²² Abdulhakeem Khelaifi, "The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Department of Middle Eastern Studies, University of Manchester, 1995.

²³ Wan Suhaimi Wan Abdullah, "el-İlahiyatu mine'l-Mu'teber li-Ebî'l-Berekat el-Bağdadi : tahkik ve dirase", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Kahire Üniversitesi, 1998; Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Abu al-Barakat's Psychology: Critical Edition of the Section on Soul from al-Mutabar fi al-Hikmah with Analysis and Translation of Selected Texts", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, International Islamic University, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2007.

²⁴ Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on the Origination of the Soul and the Invalidity of its Transmigration", **Islam & Science** 5, sayı 2, (2007): 151–64; Frank Griffel, "Between al-Ghazali and Abu'l-Barakat al-Baghdadi: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century", **In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/twelfth Century**, ed. Peter Adamson, London: Warburg Institute, School of Advanced Study, University of London, 2011, 45–75.

²⁵ Ayman Shihadeh, "Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al-Mas'ūdī and al-Rāzī", **Oriens: Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Societies** 42, sayı 2–4, (2014): 364–96.

ulaşamadığımız bir makaleden bahsetmektedir.²⁶ Ansiklopedik olarak ise başta Pines *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*²⁷ ve *Encyclopaedia of Islam*²⁸ olmak üzere yabancı dilde İslam ansiklopedileri içerisinde Ebû'l-Berekât başlıklı birer madde yazmıştır. Bunun dışında Henry Corbin²⁹ ve Oliver Leaman *İslam Felsefesi Tarihi* isimli kitaplarında Ebû'l-Berekât üzerine birer madde yazmışlardır.

Arapça yapılan çalışmalar Ahmed Tayyib'e ait olan *Mevkifu Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâiyye* isimli tarihsiz bir doktora tezi ve Cemal Recep Seyyidbi'ye ait *Abu'l-Barakat al-Baghdadi wa-falsafatuhu al-ilahiyya* isimli bir kitaptan ibarettir.³⁰ Bunun dışında Daiber'in aktardığı kadarıyla Tayyib'e ait *al-Djanib al-naqdi fi falsafat Abi'l-Barakat al-Baghdadi*³¹ ve Abu Sada Muhammed Huseyni'ye ait *al-Wudjud wa-l-khulud fi falsafat Abi'l-Barakat al-Baghdadi* isimli çalışmalar mevcuttur.

Türkçe'de Ebû'l-Berekât üzerine yapılan en eski çalışma 1932 yılında Şerefeddin Yaltkaya'ya ait *Muteber*'in metafizik kısmının telhisidir.³² Ayrıca İSAM veri tabanına göre İstanbul Üniversitesi'nde 1947 yılında yapılmış olan H. Meral Öztılmen'e ait *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî* isimli bir tez çalışması mevcuttur. Fakat türü belli olmayan bu çalışmaya maalesef ulaşamadığımızı belirtmeliyiz. Öztılmen'in bu kayıp çalışmasından sarf-ı nazar edersek elimize ulaşan ilk müstakil çalışma 1995 yılından Derya Çakır Baş'a ait *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Din Felsefesi* isimli yüksek lisans tezidir.³³ Ferruh

²⁶ Hans Daiber, **Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement**, Leiden - Boston: Brill, 2007, 8408/3.

²⁷ Norman A. Stillman; Shlomo Pines. "Abû'l-Barakât al-Baghdâdî." *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Executive Editor Norman A. Stillman. Brill Online, 2015. Reference. İslam Arastırmaları Merkezi. 11 June 2015 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/abu-l-barakat-al-baghdadi-COM_0000470>

²⁸ Pines, S.. "Abu 'l-Barakât." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015. Reference. İslam Arastırmaları Merkezi. 11 June 2015 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/abu-l-barakat-SIM_0167>

²⁹ Henry Corbin, **History Of Islamic Philosophy**, çev. Liadain Sherrard ve Philip Sherrard, London: Routledge, 2014, s.177–179.

³⁰ Ahmed Muhammed Tayyib, "Mevkifu Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâiyye", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Câmîatü'l-Ezher, y.y.; Cemal Receb Seyyidbi, **Ebu'l-Berekat el-Bağdadi ve felsefetuhü'l-ilahiyye**, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

³¹ Daiber, HdO, 8569/3.

³² Şerefeddin Yaltkaya, **el-İlahiyat: el-Mu'teber fi'l-Hikme'nin Üçüncü Kısımının Tercümesini Muhtevidir**, İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1932.

³³ Derya Çakır Baş, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Din Felsefesi", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 1995.

Özpilavcı Ebû'l-Berekât'ın nefis teorisini yüksek lisans seviyesinde, tabiat felsefesini ise doktora seviyesinde çalışmıştır.³⁴ Cengiz Alaca Ebû'l-Berekât'ın metafizik anlayışına dair bir yüksek lisans hazırlamıştır.³⁵ Ebû'l-Berekât'ın Tanrı anlayışını Yakup Özkan yüksek lisans seviyesinde, Tuna Tunagöz ise doktora seviyesinde çalışmıştır.³⁶

Makale seviyesindeki eserlerin başında Mustafa Çağrıç'ın 1996 yılında Diyanet İslam Ansiklopedisi içerisinde yayımlanan 'Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî' başlıklı madde gelmektedir.³⁷ Özpilavcı Ebû'l-Berekât'ın nedensellik anlayışı³⁸ ve akıl görüşüne dair³⁹ birer makale telif etmiştir. Ahmet Kamil Cihan da Ebû'l-Berekât'ın akıl görüşü⁴⁰ ve mantık ilmine bakışına dair⁴¹ birer makale telif etmiştir. Son olarak İbrahim Halil Üçer'e ait bir makale mevcuttur.⁴²

Ebû'l-Berekât üzerine müstakil çalışmalar bunlardan ibarettir. Bunlar dışında Fransızca ve İtalyanca olarak telif edilmiş makaleler mevcuttur. Ebû'l-Berekât'ın kendi eserlerinden *Kitâbu'l-Muteber* ilk defa Şerefeddin Yaltkaya tarafından 1932 yılında Haydarabat'ta neşredilmiştir. Bizim kullandığımız neşir, 2012 yılında Yusuf Mahmud tarafından yapılan Katar baskısıdır. Ebû'l-Berekât'ın ikinci önemli eseri ise *Risale fi Mâhiyeti'l-Akl*'dir. Bu eser 1980 yılında Tayyib tarafından *Annales Islamologiques* içinde neşredilmiş, Roxanne Marcotte tarafından Fransızca'ya ve Özpilavcı tarafından

³⁴ Ferruh Özpilavcı, "Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2000; Ferruh Özpilavcı, "Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.

³⁵ Cengiz Alaca, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Metafizik Düşünceleri", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2001.

³⁶ Yakup Özkan, "Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'nin Tanrı Anlayışı", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 2010; Tuna Tunagöz, "Ebu'l-Berakat el-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2012.

³⁷ Çağrıç, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî."

³⁸ Ferruh Özpilavcı, "Nedensellik Bağlamında Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** 10, sayı 1, (2010): 53–78.

³⁹ Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebû'l-Berekat el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", **İslamî İlimler Dergisi**, sayı 2, (2010): 75–106.

⁴⁰ Ahmet Kamil Cihan, "Ebu'l-Berekat El-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** 1, sayı 28, (2010): 1–17.

⁴¹ Ahmet Kamil Cihan, "Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'nin Mantık İlmine Bakışı", **İslamî İlimler Dergisi** 5, sayı 2, (2010): 35–45.

⁴² İbrahim Halil Üçer, "Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî Metafiziği", **İLEM Yıllık** 3, sayı 3, (2008): 117–32.

Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bunun dışında Ebû'l-Berekât'ın günümüze ulaşan herhangi bir eseri yoktur.

Ebû'l-Berekât'ın hem klasik düşüncedeki konumunu, hem de epistemoloji tarihinde yerini belirlemek adına ikili bir diyalektik süreç yürütmemiz gerekmektedir. Zira modern dönemde epistemoloji çalışmak, gerek klasik dönem atıflarının günümüze taşınması, gerekse çağdaş epistemolojinin eleştirel süzgecinden geçirilmiş görüşlerin yeniden ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Bu konuda bizim tezde esas aldığımız tasnif Ömer Türker'in *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* adlı eserine dayanmaktadır.⁴³ Esasen bu eser, klasiğe yönelik modern epistemoloji çalışmaları açısından temel tartışma konularının ve zeminlerinin belirlenmesi ve eleştirel yönlerin ifade edilmesi yönünden kendinden sonraki çalışmalara kaynaklık etme hüviyetine sahiptir. Bunun dışında herhangi bir çalışmada bulunması gereken temel kriterleri, filozofun iç tutarlığının sağlanması, epistemolojik görüşlerin metafizik imalarının ortaya konması açısından da bize örnek teşkil etmiştir. Tezimizin bölümlerinden de anlaşılacağı üzere mezkûr eserin dinamikleri dikkate alınarak Ebû'l-Berekât'ın epistemolojik düşünceleri ele alınmıştır.

Ebû'l-Berekât hakkında yapılan çalışmaların kısıtlılığı sebebiyle fikirleri tam olarak ortaya konmamıştır. Modern Türkçe İslâm felsefesi tarihlerinde Ebû'l-Berekât hakkı ettiği ilgiyi görmemektedir. Nefs teorisi birden çok defa çalışılmış olmasına rağmen kaynakları ve etkileri açısından yazılmamıştır. Bunun haricinde epistemoloji açısından da değerlendirilmeye tâbî tutulmamıştır. Hâlbuki Ebû'l-Berekât, eleştirileri ile İslâm felsefesinde Aristo dışı düşüncenin temsilcisi haline gelmiş ciddi ve münekkît bir filozoftur. Mes'udî ve Belhî ile birlikte İbn Sînâ'ya yapılan eleştirilerde felsefî kanadın temsilcisidir.⁴⁴ Dolayısıyla çalışmamızın bu alandaki eksikliği tamamlayacağını ve Ebû'l-Berekât hakkında gelecekte yapılacak detaylı çalışmalara katkıda bulunacağını umuyoruz.

⁴³ Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

⁴⁴ Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakh al-Din al-Razi*, Leiden - Boston: Brill, 2006, s.8.

1.4 TEZİN YÖNTEMİ

Tezde esas aldığımız yöntem, kavramsal bir çerçeve içinde filozofun görüşlerinin tespiti ve kıyaslama yolu ile değerlendirilmesi şeklindedir. Bununla beraber Ebû'l-Berekât'ın felsefesi incelenirken onun sürekli göz önünde tuttuğu küllî kaidelerin mevcut olduğu görülür. Bu kaideleri Ebû'l-Berekât'ın eserlerinden tümevarım yoluyla çıkarmak, onun sistemini incelerken iç tutarlılığı sağlamak ve düşüncesinin imalarını ortaya koymak adına önemlidir. Herhangi bir düşünürün kendi ilkelerine uymayan fikirlere sahip olması olasılığına karşı böyle bir çalışma Ebû'l-Berekât özelinde bilhassa *Kitabu'l-Muteber*'in iç atıflarının uyumunun sağlanması ve –varsa- çelişen fikirlerin çözümü konusunda okuyucuya rehberlik edecektir. Zira *Muteber* Ebû'l-Berekât'ın ders notlarından oluşmaktadır. Kimi zaman kendinden önceki düşünceleri ifade ettiği pasajlar ile kendi tercihlerini ayırmak çok zorlaşmaktadır. Bunun da ötesinde Ebû'l-Berekât herhangi bir konu hakkındaki nihâî kanaatini ya başka bölümlerde bildirir ya da o konuda tevakkuf eder. Okuyucu bu sonuçlara kendisi varmak zorundadır. Ayrıca dikkat edilmelidir ki Ebû'l-Berekât'ın belirlediği herhangi bir metafizik ilke, tümel olması yönüyle alt disiplinlerin tamamında geçerli olmalıdır. Bu sebeple herhangi bir ilkenin istisnası çelişkiye yol açacağı gibi herhangi bir veriyi açıklamayan ilkenin varlığından da söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple okumalarımız sırasında bize rehberlik eden ve yöntem olarak kullandığımız ilkeleri sıralamamız gerekmektedir.

Bu ilkelere ilki ve belki en önemlisi, düşünce ve varlık özdeşliğidir. Daha açık bir ifade ile dışta gözlemlediğimiz herhangi bir olgunun mutlaka zihinde bir karşılığı olmalı ve arada tam bir mutabakat olmalıdır. Ebû'l-Berekât bunu, “var olan bilinebilir; bilinebilir olan da var olmalıdır” şeklinde ifade eder.⁴⁵ Bununla birlikte bilinebilir olma varlığın sebebi değil, varlık bilinebilir olmanın sebebidir. Dolayısıyla dışta var olanları bilmenin yolu idraktır. Bu, geniş anlamıyla gözlemin teoriye uyumunu gerektirirken dar anlamıyla zihin içinde ve zihin dışında var olanın tekâbüliyetini ifade etmektedir. Ebû'l-Berekât bu yöntemi çıkarımlarında çokça kullanmaktadır. Bu yöntem, Meşşâîlerin ulaştığı pek çok sonucu tabiri caizse ‘sağduyuya aykırı’ olduğu için reddetmektir. Bu,

⁴⁵ Ebû'l-Berekât Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muteber*, ed. Yusuf Mahmud, Katar: Daru'l-Hikme, 2012, c.III, s.33.

kimi zaman insanın bedihî olarak bildiği ve şuurunda olduğu bilginin aklî çıkarım ve istidlallere tercihi şeklinde tezahür eder. Kimi zaman ise doğada herhangi bir olayın metafizik bir kaide ile çelişmesi durumunda kaidenin tadil edilmesi şeklinde olabilir. Ebû'l-Berekât gözleme aykırı bulduğu ve özellikle tek dayanağı 'otorite' olan ilkeleri eleştirmekten çekinmemiştir. Bu sebeple klasik felsefe okuru için ilk etapta anlaşılması zor görüşler ortaya koyduğu vakidir. Bununla birlikte biz, Ebû'l-Berekât'ın kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturduğu kanaatindeyiz.

İkincisi Ebû'l-Berekât'ın klasik felsefî ilkelere karşı tutumunda dikkatli olunması gerekir. Ebû'l-Berekât en genel anlamıyla bazı ilkeleri reddettiğini söylese de onun kendine özgü bir tarzda bu ilkeleri kullandığı bilinmelidir. O, okuyucuyu yanıltacak biçimde bu ilkeleri eleştirir ve ilkelerin maddelerini değiştirir. Fakat netice itibarıyla kendi kabul ettiği ilkeler suretleri açısından farklılık arz etmemektedir. Biz de çalışmamızın gerekli yerlerinde bu nüanslara dikkat çekmeye çalıştık. Fakat Ebû'l-Berekât'ın üslubu çoğu zaman reddettiği ve kabul ettiği görüşlerin çok açık olmamasına sebep olmaktadır.

Örneğin Ebû'l-Berekât'ın en çok ele aldığı ilkelere biri 'birden bir çıkar' ilkesidir. Ebû'l-Berekât, Fârâbî öncesi açık ve seçik olarak formüle edilmeyen fakat kaynağını Plotinus'un sudûr anlayışından alan bu ilkenin doğru olup olmadığını tartışmaksızın filozofların bu ilkeye sadık kalmadıklarını ifade eder.⁴⁶ Filozofların tutarsızlıklarını ortaya koyarak eleştirilerini yöneltse de bu ilkenin aslında doğru

⁴⁶ İslam filozoflarının bu ilkeyi temellendirirken Plotinus'ten ilham almış olması muhtemel iken tam olarak hangi kaynağı kullandıkları belli değildir. Davidson, Plotinus'un *Ennead*'larından 5.3.15 pasajının ilkeye kaynaklık edebileceğini düşünmektedir. Nitekim *Ennead*'ların bu kısmı Arapça'ya Aristo metni zannedilerek çevrilmiştir. Bu sebeple pseudo-Aristo metni olan *Esulûcya*'nın Fârâbî'ye ve dolaylı olarak da Ebû'l-Berekât'a gelmiş olması mümkündür. Ebû'l-Berekât ise bu ilkeyi Aristo'ya nispet eder fakat şarihlerin onu yanlış anladığını ifade eder. Plotinus 5.3.15'te şöyle demektedir: "Bir [çokluğu] verdi, fakat nasıl? Kendisi bu çokluğa sahip miydi yoksa değil miydi? [Eğer çokluğa sahip değilse] nasıl oldu da sahip olmadığı bir şeyi verdi? Eğer [çokluğa sahip ise] nasıl basit olabilir? Ve yine, eğer [çokluğa] sahip değilse o zaman bu çokluğun kaynağı nedir? **Belki [birden] tek, basit bir sudûru anlayabiliriz, fakat çokluğun sudûr etmiş olması problemlidir.** Bunu lambadan çıkan ışık temsili ile anlayabiliriz" Bkz. Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna, London: Faber and Faber Limited, 1917, V.3.15. *Ennead*'ların IV-VI bölümlerinin *Esulûcya Aristûtâlîs* olarak tercüme edilmesi ile ilgili bkz. Kaya, "İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", s.18. Davidson'un yorumu için bkz. Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992, s.75, 3 no'lu dipnot. İlkenin İbn Sînâ ile birlikte nedensel hiyerarşinin merkezine yerleşmesi için bkz. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi SBE, 2014, s.266.

olabileceğini söylemektedir. Bunun da ötesinde filozofların bu ilkeye dayanarak yaptığı çıkarımların doğru olmak zorunda olmadığını belirtir. Nitekim ileride genişçe ele alacağımız üzere hem ilkenin kendisi, hem sonuçları, hem de orta terime yönelik eleştiriler mevcut olsa bile eleştirinin hangi itibar ile yapılmış olduğunun tespit edilmesi büyük öneme sahiptir. Dolayısıyla Ebû'l-Berekât okuyucusu doğrudan bu ve benzeri ilkeleri reddetmek yerine Ebû'l-Berekât'ın felsefesi içerisindeki tezahürlerini takip etmelidir.

Son olarak Ebû'l-Berekât'ın terminolojisinin özgünlüğü problemine dikkat çekmemiz gerekir. Ebû'l-Berekât her ne kadar kıyasıya eleştirip kendini de bu ekol içinde saymasa da netice itibarıyla Meşşâîdir. Kullandığı kavramlar da bu geleneğe ait kavramlardır. Dolayısıyla Ebû'l-Berekât'ı bir kelamcı gözüyle okumak indirgemeci bir tavır olacaktır. Bunun aksine onu tamamen felsefî gelenekten tecrid ederek okumak da yüceltmecilikten hâlî değildir. Ebû'l-Berekât'ın en önemli kaynakları felsefe kanalından İbn Sînâ ve John Philoponus'dur (*Yahyâ en-Nahvî*). Fakat o, felsefe külliyyatının içerisinde kelâmî meseleleri de tartışmıştır. Bu sebeple kendi kavramlarını kendi bağlamında kullandığının daima farkında olmak gerekir. Ebû'l-Berekât kimi zaman felsefî ve kelâmî kavramlara yeni ve özgün anlamlar vererek her iki disiplinde ortak olarak kullanmaktadır. Fakat özellikle kendinden önceki görüşleri aktardığı pasajlarda kendi terminolojisini kullanmamakta, görüşünü aktardığı filozofun çerçevesine sadık kalmaktadır. Bu sebeple Ebû'l-Berekât'ın kendine ait görüşleri ile aktardığı görüşler ayrıştırıldıktan sonra bağlamı ve ilgili disiplin tespit edilmeli ve metin ona göre yorumlanmalıdır. Bunun tipik bir örneği ileride de geleceği üzere 'tasavvur' kavramıdır. İbn Sînâ'da kavram anlamında kullanılan tasavvur, Ebû'l-Berekât'ın İbn Sînâ'yı alıntıladığı pasajlarda aynı şekilde kavram anlamında kullanılmaktadır. Ebû'l-Berekât'ın kendi sistemi içinde ise kavramın karşılığı tasavvur değil marifettir. Dolayısıyla Ebû'l-Berekât kendi anlayışı içerisinde bir konuyu tartıştığında tasavvur ile marifeti ayıracak, tasavvuru ilk marifetimiz şeklinde tanımlayacak, bir nesneyi kavramanın tasavvur ile değil marifet ile olduğunu ifade edecektir. Bu kısa girişten sonra öncelikle Ebû'l-Berekât'ın bilen öznesinin mahiyetini incelememiz gerekir.

2. BİLEN ÖZNE

2.1 VARLIK VE İNSAN

Klasik düşünce bilgi ve varlık özdeşliğine dayanır. Metafizikten bağımsız bir epistemoloji okuması yapmak mümkün değildir. Düşüncenin ve dilin kategorileri aynı zamanda var olanın kategorileridir. Dolayısıyla filozofun varlık tasavvuru bilgi anlayışını da şekillendirmektedir. Bunun da ötesinde fizik disiplini altında incelenen süreçler aynı zamanda insan zihninin maddî dünya ile olan ilişkilerini içermektedir. Bu sebeple bilen özne olarak insanın varlıktaki konumunu belirlememiz gerekmektedir. Bunun içinse öncelikle Ebû'l-Berekât'ın âlem tasavvuru incelenmelidir.

Ebû'l-Berekât'ın metafiziği temelde Meşşâî âlem tasavvurunun kelâmî düşünce ile harmanlanmış bir yorumu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷ Öncelikle en genel metafizik kavram olan varlık (*vücûd*) insan aklının ilksel ve bedihî olarak kavradığı ilk anlamdır. Varlık en genel kavramımız olduğu için tanımlanamaz. Kişi, daha sonra detaylı bir biçimde inceleyeceğimiz üzere kendi varlığının bilgisinden varlık bilgisine ulaşır. Var olanlar ise ikiye ayrılır: Dışta var olanlar ve zihinde var olanlar. Dışta var olan, maddi olan, cisimsel ve duyulur olanı kapsarken zihnî varlık türü anlamsal ve gayr-ı cismanî olanı kapsamaktadır. Dışta var olanlar idrak edilerek zihinsel anlamlar halini alırlar. Farklı kişiler aynı nesneyi idrak ettiklerinde idrak çoğalır fakat idrak edilen nesne çoğalmaz. Kişi birden çok şeyi idrak ederek onlar arasında ortak bir anlam bulur. Bu anlam hepsinin arasında lafzî olmayan anlamsal bir ortaklığa sahiptir. Bu anlam duyulur olmadığı için duyularla algılanamasa da birden çok nesneye yüklenmeye elverişlidir. Ortak anlamların en geneli ise varlık anlamıdır. Mutlak olarak varlık anlamını inceleyen ilim ise en üstün ilim olan metafiziktir.

Bu açıdan var olanlar (*mevcûd*), herhangi bir öznde var olmayan ve kendi başına kaim olan cismanî veya aklî birer cevher olabilecekleri gibi bir öznde bulunan arazlar şeklinde taksim edilebilirler. Arazlar da zihnî ve vücûdî olarak taksim edilirler. Vücûdî arazlar sürekli ve süreksiz (*kârr – gayru kârr*) olabilirler. Bir diğer ayırım ise kendi başına

⁴⁷ Yaltkaya, *el-İlahiyat*, s.1–12.

var olan ve kendi için var olan zâtlar, bu zatların kuvve vasıtasıyla icra ettikleri fiiller ve zatta bulunan anlamlar olan sıfatlar şeklindeki üçlü taksimdir.

İnsan duyuları ile bir şeyi idrak edip o şeyi idrak ettiğini idrak ettiğinde onun var olduğuna hükmeder. Bu varlıkları müşahade ile onların nedenli olduğu sonucuna varır. Nedenli olanın ise var olması mümkün olduğu gibi yok olması da mümkündür. Mümkün olan varlığın varlığını yokluğuna tercih edecek bir nedene ihtiyaç vardır. Bu nedenlerin tamamının mümkünler olması imkânsızdır, zira dışta sonsuz bir şeyin bilfiil var olması mümkün değildir. Dolayısıyla nedensellik zincirinin kendisinde son bulduğu İlk Neden vardır ve bu ilk neden zâtı itibariyle de zorunlu olmalıdır. Bu ise Tanrı'dır. Tanrı özü gereği ve zâtı nedeniyle zorunlu varlık iken (*vâcibu'-vücûd bizâtihi*) O'nun varlık vermesi ile var olanlar zâtları itibariyle imkânlarını daima korurlar ve varlıkları O'nunla kâimdir (*vâcibu'l-vücûd bigayrihi*). Varlığı zâtı itibariyle imkânsız olanların başka bir varlık vasıtasıyla var olmaları da imkânsızdır (*mümtenu'l-vücûd*).

Dışta kendi başına var olan cevherler ise ya maddeden soyut cevherler olan akıllardır veya duyulur cevherler olan cisimlerdir. Soyut varlıkların ilki maddeden soyut ve daima bilfiil olan Tanrı'dır. Tanrı varlığı zorunlu olan mutlak ve tek hayrdır. Hakiki hayr olan Tanrı zâtı itibariyle matluptur. Onun dışında tüm varlıklar mümkündürler ve Tanrı'dan başlayan nedensellik silsilesi içerisinde var olurlar. Tanrı'nın varlığı mahiyetinden ayrı değildir. Varlık Tanrı için zâtîdir, dolayısıyla Tanrı'nın mahiyeti varlıktır. Yani varlık evvel emirde Tanrı için kullanılan fakat tüm varlıkları niteleyen müşekkek bir lafızdır.

Zihnin vücûd ile birlikte idrak ettiği bedihî kavram zamandır. Ebû'l-Berekât için zaman hareketin değil varlığın ölçüsüdür ve bu sebeple var olan her şey zamana tabidir.⁴⁸ Bir mevcut ferdi olarak Tanrı da zaman ile kaimdir.⁴⁹ Dolayısıyla zamanın başlangıcı olamayacağı gibi sonu da olamaz. Tanrı gibi varlık da ezelîdir ve zamansal anlamda hâdis değildir. Tanrı âleminden ancak zât bakımından öncedir. Neden, nedenlinin zâtı ile birlikte

⁴⁸ Özkan, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı Anlayışı", s.21.

⁴⁹ Kemal Sözen, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", **Dinî Araştırmalar** 4, sayı 10, (2001): s.172.

bulunmak zorunda olduğu için Tanrı'nın zaman bakımından âlemi öncelemesi söz konusu değildir. Zira illetten malûlün vücuda gelmesi için zaman şart değildir.⁵⁰ Bu öncelik ise Tanrı'nın zorunlu ve âlemin mümkün olması sebebi ile âlemin varlığını Tanrı'dan alması şeklindeki önceliktir. Dolayısıyla âlem var olmadan önce bilfiil yoklukla öncelenmiş değildir. Âlemden önce ancak vehmî ve farazî bir yokluk tasavvur edilebilir. Tanrı zamansal olmayan bir yaratma ile âlemi farazî bir yoktan var etmiştir. Bir diğer ifade ile Tanrı âlemi kendi varlığından zamansal olarak ayrı olmaksızın kadîm iradesi ile yaratmıştır.⁵¹ Dolayısıyla âlem illetli olması bakımından hâdistir. Eş deyişle Tanrı, zaman ve âlem eş zamanlı olarak vardırırlar fakat Tanrı zât bakımından zamanı, zaman da zât bakımından âlemi önceler.

İlk ve hakîkî illet olması bakımından Tanrı aynı zamanda faildir. Fakat Tanrı'nın fiili tabiatından kaynaklanmaz. Tabiat varlıkta tek bir yöne doğru hareket verebilir. Hâlbuki Tanrı pek çok yöne hareket vermektedir. Feleklerin cismani ve sonlu kuvveleri onların sonsuz hareketlerini açıklayamaz. Bu sebeple sonsuz güç sahibi olan ancak Tanrı'dır. Ayrıca tabiat kaynaklı fiillere şuur eşlik etmemektedir. Varlıktaki düzen, şuursuz ve iradesiz tabîî bir failin varlığını imkânsız kılmaktadır. İlk İlet, yaptıklarını bir şuur ve irade ile yaptığı gibi fiilleri belirli bir gayeye matuf olmalıdır. Tanrı söz konusu olduğunda onun gayesi ancak kendisidir. Dolayısıyla fail olması yönüyle Evvel, gaye olması yönüyle de Ahir'dir. Zatı itibariyle cömerttir ve varlığı cömertliğinin sonucu olarak yaratmıştır. Tanrı'nın zâtından farklı olarak ilim ve irade olmak üzere iki zâtî sıfatı mevcuttur. Aynı zamanda Tanrı âlim, vâhid, kadîm, kâdir ve hakîmdir. Bu sıfatlar zatından dolayı olup zatının aynısı değildir.⁵² Varlıktaki düzenin işaret ettiği bir diğer nokta, gayenin varlığı ve tesadûfün yokluğudur. Gayesiz hiçbir fiil olmadığı gibi şans ve tesadûf gibi kavramlar nedensizliği ifade etmemekte, bilakis iki farklı nedensel silsilenin karşılaşması anlamına gelmektedir.

⁵⁰ Yaltkaya, **el-İlahiyat**, s.43.

⁵¹ Tunagöz, "Ebu'l-Berakat el-Bağdadi'de Tanrı Düşüncesi", s.21.

⁵² Ebû'l-Berekât'ın zaman gibi fiziksel bir teoriyi Tanrı'nın iradesi gibi metafizik bir tartışmaya dâhil etmesinin anlamı için bkz. Shigeyuki Yoshida, **The Ontological weltanschauung of Islam: a comparative study of the concept of time**, Japan: The Institute of Middle Eastern Studies, 1986, s.64–66.

Tanrı'nın yarattığı ilk şey, kendi zatını akletmesi sonucu var olan ilk akıldır.⁵³ Bunu diğer göksel akıllar takip etmektedir. Fakat bu tertip nedensel bir sudur anlayışını ifade etmez.⁵⁴ Tanrı farklı itibarlarla kendi zatını, diğer akılları ve kendi zatındaki suretleri idrak ettiği ölçüde farklı akıllar yaratmaktadır. Bununla beraber Tanrı sürekli bir yaratma halindedir.⁵⁵ Bu akılların her birinin bir nefsi bir de maddesi bulunmaktadır. Maddeleri göksel cisimler ve yıldızlar olan akılların suretleri de nefisleridir. Ay-üstü âlemde tüm gezegenlerin ve yıldızların göksel nefisleri mevcuttur. Bu nefisler ay-altı âleme hem suret vermektedirler hem de tikel bilgiler ilham etmektedirler. Bu âlemdeki varlıklar oluş bozuluşa tabi olmayıp hâdis de değildirler. Bununla beraber malûl olmaları bakımından ezeli olsalar bile zatları itibariyle imkânlarını daima korurlar.

Her varlığın oluşumunda dört sebep bulunmaktadır. Bunlardan maddî sebep, kâbil, heyûlânî, şeyin kendisinin ve tanımının parçası olan sebeptir. Oluş – bozuluşa tâbî olan varlıklar açısından cismin malzemesi ve dayanağıdır.⁵⁶ Sûrî neden bir şeyi bilfiil ne ise o yapan sebeptir. Madde suretten hâlî kalamaz fakat hem madde hem suret cevher olmakta müşterektirler. Suretin kaynağı göksel akıllardır ve madde surete mahal olmaktadır. Fail ve gâî illetler nesnenin dışında olan sebeplerdir. Gâî illet bir şeyin kendisi için olduğu, failin nesneyi var etmesinin sebebidir. Bu sebeple zihinde ilk, varlıkta sondur. Fail neden ise varlık veren etkin nedendir. Varlık verme de ya tabiat, ya irade, ya düşünce ya da zorlama ile olur.

Cisimlerin en temelinde insanın duyularıyla ile idrak edemediği heyûlâ (madde) ve suret olabileceği gibi parçalanamayan en küçük parçalar da olabilir (*cüz'ü'llezi lâ yeteazzâ*).⁵⁷ Cisim bu makul anlamların terkihi ile oluşur. Üç boyuta elverişli olan ilke

⁵³ Ebû'l-Berekât'ın sudur teorisini reddi için bkz. Muhammed Ali Ebu Reyhan, **Tarihü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm**, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1973, s.384.

⁵⁴ Ebû'l-Berekât'ın sudûru reddetmesi kesin olduğu halde yaratılış hakkında sistemli bir teori geliştirmemiştir. Bu konuda bir tartışma için bkz. Tayyib, "Mevkifu Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâiyye", s.372; Wan Suhaimi Wan Abdullah, "el-İlahiyatu mine'l-Mu'teber li-Ebî'l-Berekat el-Bağdadi : tahkik ve dirase", s.112.

⁵⁵ Halku'l-müstemir görüşü ile kıyas için bkz. Seyyidbi, **Ebu'l-Berekat el-Bağdadi ve felsefetuhü'l-ilahiyye**, s.114.

⁵⁶ Tunagöz, "Ebu'l-Berakat el-Bağdadi'de Tanrı Düşüncesi", s.57.

⁵⁷ Günaydın, Ebû'l-Berekât'ın atomculuk karşıtı olup atomcu teoriyi madde-suret teorisine indirmeye çalıştığını ifade eder. Bkz. Salih Günaydın, "Fahreddin er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2013, s.60.

anlamına gelen cisimlik sureti her cisimde ortaktır. Cisimlik sureti olarak cisim olan varlıkların en temelinde dört unsur (ateş, toprak, hava ve su) ve dört keyfiyet (sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk) bulunmaktadır. Bu unsurların karışımından basit cisimler olan madenler ortaya çıkar. Oluş ve bozuluşa tabi olan bu cisimler malûdürler ve hareketlerinde bir illete ve faile muhtaçtırlar. Keyfiyetlerin imtizacına göre beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip bitkiler veya iradî hareket sahibi hayvanlar oluşur. Unsurların ve keyfiyetlerin mutedil mizaç haline gelmesi durumunda duyulur cevherlerin en üstünü, aklî bir varlık olan nefsin kendisine iliştiği insan türü ortaya çıkar. İnsan ruhu mutlak hayr olan Tanrı'yı arzular ve ebedî saadete ulaşmak için kemâli hedefler. Nefsini kemâle erdirmek için nazarî ve amelî yetkinleşmeyi esas alması gerekir. Dolayısıyla tanrısal olan insanın nihai hedefi yine Tanrı'dır.

2.2 NEFS

Bir bilgi kuramının cevaplama gereken ilk, belki de en önemli soru “Bilen öznenin mahiyeti nedir?” sorusudur. Meşşâî nefis anlayışını tevarüs eden İbn Sînâ'nın eserlerinde filozofların ruh teorisi sistematik ve kâmil bir teori olarak ortaya konmuş ve kendisinden sonraki tüm tartışmalara zemin teşkil etmiştir. Kendisini herhangi bir ekole bağımlı görmeyen, eskilerin kitaplarında geçen ibarelerdense “kâinat kitabındaki hakikatleri” tercih ettiğini belirten Ebû'l-Berekât'ın felsefî sisteminde de ‘nâtık nefis’ şeklinde cevap bulan bu soru, gerek filozofun âlem tasavvuru, gerekse felsefî yönteminden dolayı nefsin mahiyeti, gerekleri, idrak süreçleri ve bilginin nihâî oluşumu açısından seleflerinden farklılaşmaktadır.

Ebû'l-Berekât'ın sistemi, insanın bedihî olarak şuurunda olduğu bilgiler ile gözlemlediği varlık sahasına dair ürettiği teorilerin uyumuna dayanmaktadır. Bu tavrı özellikle nefis konusu incelendiğinde göze çarpmaktadır. Öncelikle gözlemlediğimiz kadarıyla bazı cisimlerin tabîî hareketler dışında beslenme, büyüme, iradeli hareket gibi hareketleri mevcuttur. Bu hareketler cisimde, cismin tabiatından kaynaklanan doğal hareketlerden farklı olarak cismânî olmayan ilkelerin var olması gerektiğine işaret etmektedirler. Zira cisimsel bir kuvvet tabîî olmayan bir hareketin nedeni olamaz. Dolayısıyla her fiil, cismani olmayan bir kuvveye muhtaçtır ve bu kuvve o cisimdeki

hareketin ilkesidir. Ebû'l-Berekât hareketi doğuran bu kuvveye 'nefs' adını vermektedir. Dolayısıyla nefis, cisimlerdeki tüm tabîî olmayan hareketlerin ilkesidir. Öyleyse öncelikle Ebû'l-Berekât'ın nefis tanımını incelememiz gerekmektedir.

Ebû'l-Berekât bize nefis tanımını şöyle vermektedir:

"النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه ما تصدر عنه من الافعال والحركات المختلفة الاوقات والجهات بشعور ومعرفة مميزة معينة لها بحسبها ويحصل له بها كماله النوعي وتحفظه عليه"

"Nefs bedene yerleşmiş bir kuvvedir. Bedende ve bedenle, farklı vakit ve tarzda sadır olan fiil ve hareketleri bir şuur ve kendine göre muayyen olan belirli bir bilgi ile yapar. Onunla bedenin türsel yetkinliği sağlanır ve bu yetkinlik korunur."⁵⁸

Bu tanımda konumuz açısından dikkat edilmesi gereken birkaç nokta bulunmaktadır:

1. Tanımdaki *kuvve* kelimesi nefsin cisimsel olmadığını ifade etmektedir. Cisim cismaniyeti ile fail olamaz, ancak kendinde bulunan gayr-ı cismani bir kuvve ile fail olur. Zira cisimlerin doğal hareketleri ancak doğal mekânlarına doğru olmaktadır. Canlı varlıklarda ise doğal hareketler ile açıklanamayacak pek çok tarzda fiil gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu fiillerin tamamı cisimde olmayan fakat cismi yöneten kuvveden, yani nefsten sadır olmalıdır.
2. Nefsin bedene 'yerleşik' (*hulûl*) olması onun bedenden ve maddeden ayırık (*mufârik*) olan akıllardan olmadığına işaret etmektedir. Onlar maddeden tamamen ayrıktırlar ve madde ile hiçbir ilişkileri yoktur. Nefs ise aklî olmakla birlikte cisim ile bir tür münasebeti olan bir cevherdir.

Böylece insan nefsi bilen özne olarak ortaya konmuş, diğer nefislerle ortak fiilleri olmakla birlikte kendisine özgü olan fiilin 'düşünme' (*nutk*) olduğu ilave edilmiştir. İnsan nefsi tam bir şuur ve bilgi ile bilmekte, bu bilgi ile bedeni harekete geçirebilmekte, tümelleri idrak edebilmekte ve bilgisi bildiğinin şuurunda olduğu ölçüde artmakta veya eksilmektedir. Hayvanlar ve bitkiler de bir tür temyiz kudretine sahiptirler, fakat tümel

⁵⁸ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.438. Benzer bir çeviri için bkz. Özpilavcı, "Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi", s.43.

bir bilgileri olmadığı için hüküm verememekte ve bu bilgiye uygun olarak hareket irade edememektedirler. Burada kullanılan ‘şuur’ kavramı İbn Sînâcî şuur anlayışından farklıdır. Sonraki bölümde inceleyeceğimiz üzere Ebû'l-Berekât'ın şuur ile kastettiği belli belirsiz bir temyizdir. Bu açıdan bitkilerdeki şuur, ayçiçeğinin güneşe yönelmesi, ağaçların yukarı doğru hareket etmesi ve havucun aşağı doğru büyümesi şeklinde tezahür eder.

Ebû'l-Berekât *Metafizik* bölümünde açıkça nefsin bedenden *mufârik* olduğunu söylemesine rağmen⁵⁹ nefsin insan bedenine hulul ettiğini söylemesi, İbn Sînâ çizgisinden bir kopuşa işaret etmektedir. İbn Sînâ epistemolojisinde nefis bedene yerleşmiş veya hulul etmiş değildir, bilakis nefis ile beden arasında bir yakınlık ilişkisi mevcuttur. Zira cisim veya cisimsel olan her şey bilkuvve sonsuza kadar bölünebilir. Buna mukabil makul suretler bölünemezler, çünkü onların nicelikleri olmadığı gibi dışta arazları olmadan ayrışmaları mümkün değildir. Dolayısıyla nefsin bedende olması durumunda bölünebiliyor olması gerekir ki aklî bir varlık için bu mümkün değildir. Bu münasebete İbn Sînâ *mukarenet* ilişkisi demektedir.⁶⁰ Fakat İbn Sînâ bu tür hulûl ilişkisini kesin bir dille reddetmektedir. Diğer türlü Aristocu bir nefis anlayışına varılır. Zira Aristo'ya göre nefis herhangi bir makulü akletmeden önce bedenden ayırık halde değildir ve cisimde bulunan doğal suretten ibarettir.⁶¹ Ebû'l-Berekât bu görüşünü, *Nefs* bölümünün sonunda nefsin bedenden ayırık olarak var olabileceğini savunurken şöyle ifade etmektedir:

“Deriz ki nefslerin [bedende fiil yapması açısından] **cismani cevherler** olduğu ortaya konmuştur. Onlar zatlari itibariyle faaldirler ve varlıklarında bedene muhtaç değildirler.”⁶²

Nefsin bedene hulul etmiş olması, onun araz olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmelidir ki Ebû'l-Berekât nefsin araz olduğunu da reddetmektedir. Dolayısıyla Ebû'l-Berekât'ın nefsin mufarik olmadığını ispatlamak için bedene

⁵⁹ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.292.

⁶⁰ Mukarenet ilişkisinin detaylı bir incelemesi için bkz. Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.77.

⁶¹ Aristotle, “De Anima”, **The Complete Works of Aristotle**, ed. Jonathan Barnes, çev. J.A. Smith, New Jersey: Princeton University Press, 1991, 413a4–413a9.

⁶² Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.615.

yerleştiğini söylemesi nefsin bizatihi kaim bir cevher olması ile çelişen bir durumdur. Mezkûr pasajlar nefsin bir kemâl olarak tanımlanmasından hareketle daha ziyade Aristocu bir tanım yapıldığını ve Eflâtunculuktan uzaklaşıldığını ifade eden Cihan'ın görüşünü destekleyici hüviyettir.⁶³

Buna mukabil diğer metinlere ve Ebû'l-Berekât'ın ortodoks okumasına dikkat çeken Özpilavcı, Ebû'l-Berekât'ın nefis tanımı “bedende bir kuvve-i hâl (?)” olarak tercüme etmiş ve gayr-ı cismani oluşunu ön plana çıkararak tanımı Eflâtuncu bulduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ Nitekim Ebû'l-Berekât başka bir pasajda nefsin kesinlikle bedende yerleşmediğini açıkça ifade etmektedir.⁶⁵ Bu sebeple Ebû'l-Berekât'ın tanımda veya fiilleri itibariyle nefis ile alakalı kullandığı kavramların tümünün mukarenetin başka bir ifadesi olduğu düşünülmelidir. Nitekim *Nefs* bölümünün son kısmında Ebû'l-Berekât nefsin mahiyeti hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Nefs gayr-ı cismani bir cevherdir. Duyulur [dış duyularla idrak edilebilir] değildir. Bilen ve akledendir. Duyumsayan ve fiil yapandır. İrade edendir. Varlıklardan tikel olanları ve tümel olanları bilen odur.”⁶⁶

Esasen Ebû'l-Berekât'ın ikilemi, Fârâbî ile İbn Sînâ arasında bir uyuşmazlığın da ifadesidir. Nefsin bedene bir suret olarak geldiği anda soyut ve ayırık bir cevher olup olmadığı bu noktada tartışmalıdır. Bu noktada nefis tanımı açısından Ebû'l-Berekât'ın daha Fârâbîci bir anlayışına sahip olduğu söylenmelidir. Bundan dolayı biz, bu tartışmanın ancak nefsin ilk durumu itibari ile olduğunu düşünmekteyiz. Zira netice itibariyle bilfiil olan nefis her halükarda ayırık ve gayr-ı cismani bir cevherdir. Bu durumu Ebû'l-Berekât *Akıl Risalesi*'nde de açıkça ifade etmektedir.⁶⁷

2.3 ŞUUR

Hareketin ilkesi olarak nefis, canlılık sahibi varlıklarda birden çok fiile kaynaklık edebilmektedir. Bu sebeple nefis kavramı bir bütün olarak hareketin kuvvesi anlamında

⁶³ Cihan, “Ebu'l-Berekat El-Bağdadi'nin Akıl Görüşü”, s.6.

⁶⁴ Özpilavcı, “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Nefs Teorisi”, s.45.

⁶⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.490.

⁶⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.590.

⁶⁷ Ebu'l-Berekat Bağdâdî, “Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyyeti'l-Akl”, çev. Ferruh Özpilavcı, **İslamî İlimler Dergisi**, sayı 2, (2010): s.256.

organik cisimlerin tümü için müşterek olarak kullanılmaktadır. Canlılar daha sonra hareketlerinin türüne göre tasnif edilmelidirler. Ebû'l-Berekât bu tasnifi, şuura dayalı bir derecelendirme ile yapmaktadır. Ona göre nefslar arasındaki fark, her nefis sahibinin fiillerinin şuur seviyesine göre ölçülmektedir. Söz gelimi insana özgü olan nefis-i nâtika fiil ve hareket yapmaya muktedir, yaptığı fiillerinin ve hareketlerinin şuurunda, bu şuurun da şuurunda ve bu ikinci şuura uygun olarak fiil yapabilen, dilediği zaman düşünce ve kasıt ile başkasının da şuurunda olabilen kuvvedir. Buna mukabil hayvanî nefis, şuurunun şuurunda olduğu halde sadece ilk şuuruna uygun olarak fiil yapabilir ve bunun dışında şuur olamaz. Nebatî nefis, fiillerinin şuurunda olup bu şuura göre hareket edebildiği halde şuurunun şuurunda değildir. Bunun dışında tek bir yönde harekete muktedir olan, fiillerinin şuurunda olan ve bu şuura uygun hareket eden fakat bunun ötesinde bir şuur bulunmayan sair organik cisimlerde kuvve vardır. Dolayısıyla tüm nefslar fiillerini şuur, bilgi ve temyiz ile yapmaktadırlar, fakat şuurlarının güçlü ve zayıf olmasına göre derecelenirler.⁶⁸

Çeşitli tarzdaki hareketler arasındaki farkın 'şuur' ölçütü ile belirlenmesi, Ebû'l-Berekât'a has bir durumdur. İbn Sînâ nefsin bir cins olarak 3'e ayrıldığını söyler ve nebatî nefsin hayvânî nefis için, hayvânî nefsin de insânî nefis için cins kabul edilmesi gerektiğini belirtir.⁶⁹ Fakat bu ayırım, nefsin kuvveleri açısından yapılan bir ayırımdır. Yani insanî nefste nebâtî ve hayvânî nefsin kuvveleri bulunmaktadır. Kendisi olmak bakımından ise nebâtî veya hayvânî nefis, müşahhas fertlere verilen türlerin isimleridirler. Zira dışta cinsin değil bu türlerin somut halde tahakkukları mevcuttur. Dolayısıyla nebâtî nefis dışta bitkilerde mevcut olduğu gibi kuvveleri itibariyle hayvanlarda ve insanda da mevcuttur.⁷⁰ Ebû'l-Berekât bu noktada nefsların cevher ve tür itibariyle farklı olduklarını, mahiyetlerinin de birbirlerinden ayrı olduğunu söylemektedir. Bu noktaya bir sonraki bölümde tekrar değineceğiz.

⁶⁸ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.431.

⁶⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s.146. Ayrıca bkz. Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993, s.36.

⁷⁰ İbn Sînâ, **Avicenna's De Anima**, ed. Fazlurrahman, London: Oxford University Press, 1959, s.29.

Bunun ötesinde, Ebû'l-Berekât'ın 'şuurun şuurunda olma' şeklindeki sınıflandırması ile İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* isimli eserindeki anlatım arasındaki benzerliklere dikkat çekilmelidir. İbn Sînâ kişinin şuurı hakkında şöyle demektedir:

“Şuur, nefis için daima bilfiildir, dolayısıyla nefis sürekli kendinin farkındadır. Fakat bu şuurun şuurunda olması bilkuvvedir, zira kişi daima şuurunun şuurunda olsaydı sürekli bunun farkında olurdu ve asla uyarılması gerekmezdi. Benim zatımı idrak ediyor olmam kurucu bir unsurumdur (*emrun mukavvimun lî*) ve herhangi başka bir şey vasıtasıyla gerçekleşmez. Dolayısıyla **'bunu yaptım, şunu ettim'** dediğimde kendi zatımın şuurunda olurum, velev ki bu şuurun şuurunda olmasam bile. Yoksa bunları yapanın ben olduğunu nasıl bilebilirdim? **Zatımızın şuurunda olmamız, varlığımızın ta kendisidir...** Bu insana has bir durum değildir, **hayvanlar da kendilerinin şuurundadırlar.**”⁷¹

Ebû'l-Berekât'ın şuur tasviri, yukarıda alıntıladığımız İbn Sînâ metni ile benzerlik arz etmektedir. Kendisi şuurı şöyle tarif eder:

"الشعور هو إدراك ذهني بغير استنبات ولا تصور تام"

“Şuur, tam bir tasavvur ve sabitlik olmayan zihnî bir idraktır”⁷²

Şuur, kavramsal bilginin oluşum aşamasında ortaya çıkan izafî bir durum olarak tasvir edilir. Ebû'l-Berekât'a göre bir kimse, kendi zatını kastettiği sürece nefis kavramını kullanır ve kendi varlığından asla şüphe etmez. Dolayısıyla herkesin kendi varlığına dair apaçık bir şuurı vardır. Bu sebeple hiç kimse nefsinin var olduğuna dair bir delile ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde diğer insanların da nefis sahibi olduklarına ve nefsin onların hüviyeti ve innîyeti olduğuna dair delil getirilmesi gerekmez. Kişinin ihtiyacı olan delil ancak kendi nefsinin mahiyetine ve nâtık olduğuna dair getirilebilir. Bu ise mahiyete dair bir araştırmadır ve insanın kendi farkındalığından sonra bilgisinin bilgisine erişmesi oluşur. Bu durumda şuura epistemolojik bir anlam yüklenmiş olur. Yani şuur, idrakin ilk seviyesidir. İnsan başta herhangi bir mekânsal hareket olmaksızın nefsin zâtî bir fiili ile idrak ameliyesine başlar. Bu, ileriki bölümlerde açıklayacağımız üzere sair idrak çeşitleriyle devam eder.

⁷¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. Abdurrahman Bedevi, 1984, 160–161.

⁷²Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.557.

Tanımda geçen, ‘sabitlik’ olarak çevirdiğimiz ‘*istisbat*’ kavramı idrak ameliyesi sırasında tasavvurun gerçekleşmesi için gerekli olan önemli şartlardan birini ifade etmektedir. Nefs aynı anda pek çok şeyin şuurunda olduğu halde onları idrak etmemekte veya şuurunun farkında olmamaktadır. İşte kişinin herhangi bir şeyi idrak edebilmesi için o nesne ile arasında şuur haricinde bir şey gerekmektedir. Ebû’l-Berekât bu duruma ‘dikkat’ demektedir. Dikkati sağlayan şey ise bahsi geçen sabit olma durumudur.⁷³ Daha sonra nefste idrak edilen nesne (veya sureti) sabit olur ve nefs o nesneyi idrak ettiğinin idrakine varır. Bu durumda şuur artık kavramsal bilgi denmeye layık hale gelmiştir.

İnsanın kendi nefesine dair ilksel (*evvelî*) bir bilgisi vardır.⁷⁴ Bu bilgi, herhangi bir belirginlik içermeyen kavramsal bir bilgidir ve insanın tüm bilgilerini incelemektedir. İnsan tüm idraklerinden mahrum bırakılsa, görülecek veya duyumsanacak herhangi bir obje olmasa dahi bu benlik şuru kişide huzûrî olarak var olacaktır. İnsan tüm fiillerinde yapanın kendi olduğunun farkındadır ve bunu “yaptım, ettim, eyledim” şeklinde dil ile ifade eder. Bununla beraber insan her ne kadar öncelikli bir şuur ile nefsini bilse de nefsinin mahiyetini kavramsal olarak zâtî vasıfları ile bilmesi pek çok şeyi bilmesinden sonradır.

Ebû’l-Berekât insanın kendine dair şüphesiz şuurunu başta nefsin ispatı olmak üzere pek çok konuda apaçık olduğunu düşündüğü bir delil olarak ortaya koymaktadır. Mamafih Pines Ebû’l-Berekât’ın tüm epistemolojik sistemini temelde ‘bedihî olanın istidlali olana tercihi’ şeklinde karakterize eder ve Ebû’l-Berekât’ı “Şuur Filozofu” olarak nitelendirir. Bu karakteri nefsin ispatı konusunda da diğer pek çok konuda olduğu gibi görmek pekâlâ mümkündür. Ebû’l-Berekât en açık olan ve insanın şüpheyne düşmesinin mümkün olmadığını düşündüğü ‘*a priori*’ bilgilerden hareket etmeyi aklî istidlal ve ampirik süreçlere tercih eder. Kimi zaman insana apaçık gelme ve uzun ve derin bir uyarma (*tenbîh*) gerektirse dahi söz konusu bilgi rasyonel karakterini koruduğu sürece bu evlâ olandır.⁷⁵

⁷³ Dikkat teorisini ileriki bölümde ele alacağız.

⁷⁴ Bağdadî, **Muteber**, c.II, s.441.

⁷⁵ Pines, **Studies in Abu’l-Barakat al-Baghdadi**, s.264.

İnsanın kendi varlığına ve nefesine dair bilinci saf, rasyonel, a priori, evvelî bir bilgidir. Ebû'l-Berekât insanın tüm varlık bilgisini dış dünyadan bağımsız olarak bu bilgiye dayandırmaktadır. Zira yine kendi ifadeleri ile Ebû'l-Berekât'a göre insanın temelde üç evvelî idraki vardır: “*Benlik, varlık ve zaman*”.⁷⁶ İnsanın varlık ve zaman hakkındaki bilgisi evvelîdir ve herhangi bir duyuya dayanmamakta veya herhangi bir mevcut ferdini idrak sonucunda oluşmamaktadır. Hatta insan zamanı asla duyularıyla idrak edemez.⁷⁷ Bilakis bu bilgi, insanın kendi şuuruna vardığı anda bir varlık ferdi olduğunu idrak etmesi sonucu ortaya çıkar ve insan kendini ‘var’ olarak bilmesi sonucu ‘varlık’ bilgisine ulaşır.

Ebû'l-Berekât'ın bu tavrının İbn Sînâ ve Descartes düşüncesine benzerliği açıkça fark edilir. Descartes'in öznesi maddeden ayrı gayr-ı cismânî bir cevherdir ve kişi onun varlığından asla şüphe etmez. Daha doğru bir ifade ile insanın her şeyden şüphe ediyor olması, kendi varlığını olumlayan bir hüviyete sahiptir. Şüphe etmek de bir düşünce formu olduğuna göre düşünen ve bu düşüncesinin farkında olan herhangi bir ‘özne’ ‘vardır’. Kant'ın tespitine göre *cogitonun* içeriği ancak ve ancak ‘düşünüyorum, o halde varım’ önermesi olabilir. Bunun dışında herhangi bir bilgi cogitoya dâhil olamaz. Bu noktada beden ve zihin düalizmi ortaya çıkar ki bu durumda ampirik ve a posteriori bilgilerimizin tamamı Kartezyen öznenin içeriğinin dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu bilgi rasyonel bilgilerimizin en açık ve seçik olanı, hatta belki de tek salt rasyonel bilgi içeriğidir.

Descartes saf benlik bilgisine metodik bir şüphecilik sonucu ulaşmışken Ebû'l-Berekât herhangi bir yöntem kaygısıyla değil bedahet ölçütünün temeli olarak insanın kendine dair apaçık şuurunu esas alarak ulaşmıştır.⁷⁸ Ayrıca Ebû'l-Berekât veya genel olarak İslâm felsefesi adına bu kadar keskin bir düalizm yerleştirmek zordur. Zira Ebû'l-Berekât'a göre maddî olanı idrak eden de zihindir. İbn Sînâ'nın anlatısı da keskin bir

⁷⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.59–60.

⁷⁷ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.55.

⁷⁸ Ebû'l-Berekât – Descartes karşılaştırması için bkz. Pines, **Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi**, s.264–265.

düalizmi içerse de maddî idrakin hazırlayıcı rol oynaması ve Faal Aklın feyzi için şart olması bizi bu noktada kesin hükümler vermekten alıkoymaktadır.

İbn Sînâ açısından bu delilin bir benzeri olan ‘uçan adam’ argümanı ile kıyaslandığında Ebû'l-Berekât'ın iki noktada farklı düşündüğünün altı çizilmelidir. Öncelikle İbn Sînâ bu örneğinde nefsin salt varlığını ve gayr-ı cismani oluşunu göstermek istemektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre insan nefsi başlangıçta tüm tasavvur ve tasdik bilgilerinden yoksundur. Bunun tek istisnası insanın kendine dair bilincidir fakat bu kıyasa yetecek herhangi bir önerme değildir. Bu durumda insanın duyuları vasıtasıyla kendinden başka herhangi bir varlık ferdi idrak etmesinden sonra zorunlu bilgiler oluşacaktır. Dolayısıyla heyûlânî akıl seviyesinde bilkuvve olan bilgilerimizin fiil haline gelmesi ancak mevcut ferdi idrak etmesi ile mümkündür.⁷⁹

Ebû'l-Berekât benlik şuurunun kıyasa öncül olacak şekilde kavramsal bir bilgi olması noktasında ciddi bir farklılık ortaya koymaktadır. Ebû'l-Berekât'ın insanın nefsânî şuur ve benlik bilincine dair tavsifi şöyledir:

"فأما معرفة الإنسان الأولي بنفسه فإنها معرفة لا تدخل فيما تضمنه هذا الحد بل معرفة بغير تمييز على أن الإكتناه بها أشد والتحقيق لها أكثر والمعرفة بها أقدم فإن معرفة الإنسان بنفسه التي هي ذاته وهويته تتقدم على معرفته بكلمة يعرفه"

“İnsanın nefsi hakkındaki evveli bilgisi, bu tanımın içerdiği [insanın cevheri] bir bilgi değildir. Bilakis mümeyyiz olmayan bir bilgidir. Onun künhüne vukûfiyet daha güçtür, tahkik daha fazladır, bilgisi önceliklidir. **Zira insanın nefsi, yani zatı ve hüviyeti hakkında bilgisi tüm diğer bilgilerini önceler.**”⁸⁰

Bu bilgi, tüm bilgilerin duyu bilgilerinden sonra oluştuğunu, insanın bir varlık ferdi olarak herhangi bir mevcudu idrak ettikten sonra varlığın idrakine ulaştığını iddia eden modern epistemoloji açısından *a priori* / *a posteriori* ayrımının dışında bir bilgidir. Daha doğrusu bu bilgi, oluşumu itibarıyla *a priori*dir, fakat duyuları öncelemesi itibarıyla değil, istidlal sürecini öncelemesi bakımından böyledir. Nitekim modern *a priori* tanımını yapan Kant’a göre tüm bilgilerimiz duyumsamadan sonra oluşmakta, fakat duyumdan

⁷⁹ Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.175–176.

⁸⁰ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.441.

bağımsız ve herhangi bir duyuma indirgenemeyecek bilgilerimiz a priori olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla, mesela, matematik tamamen a priorik bir ilimdir ve duyulara dayanmaz.⁸¹

Ebû'l-Berekât ve genel olarak İslam felsefesinin evvelî (ilksel) bilgi tasavvuru bu noktada farklılaşmaktadır. İbn Sînâ ile Ebû'l-Berekât arasında mezkûr farklar paranteze alınırsa İslam felsefesinde evvelî bilgi ile a priori bilgi arasında 'umum-husus min vech' ilişkisi olduğu görülecektir. Zira her evvelî bilgi a priori olsa da her a priori evvelî değildir. Bunun temelinde İslam filozoflarının evveli bilginin faslı olarak duyumsama öncesini değil, istidlal öncesini dikkate almaları bulunmaktadır. Dolayısıyla yine aynı örnekten hareket edersek matematik a priori olsa da evvelî değildir, zira birtakım aksiyomlardan istidlal yoluyla yeni bilgilere ulaşılmaktadır. Bu bilgilerin analitik veya sentetik olması İslam felsefesi açısından anlamlı değildir, zira orta terim vasıtasıyla bilinmeyen bir bilgiye ulaşmak istidlali olmak ile nitelenmek için yeterli bir kriterdir. Aradaki bu fark mahfuz olmak kaydı ile insanın zatına dair şuuru da duyulardan bağımsız olmak ve bedaheten bulunmak açısından a prioridir; fakat özellikle Ebû'l-Berekât bağlamında istidlali ve tüm diğer bilgileri öncelenmesi bakımından onu 'ilksel' olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır.

İşte tam olarak bu ilksel bilgi, aslında tüm diğer bilgilerimizin kaynağıdır. İnsan nefsinde "Ben varım" önermesinden duyuları vasıtasıyla "şey vardır" önermelerine geçebilmektedir. Dolayısıyla bu anlamda insanın bilgisinin temeli ve garantisi kişinin kendi varlığını apaçık ve a priori bir şekilde bilmesine bağlıdır. İnsan, nefsinin varlığını idrak ettikten sonra parça parça yeni bilgilere ulaşmaktadır. Ebû'l-Berekât buna örnek olarak mesela insanın kendi bedenini idrak etmesi, bedeninin bir kısmı eksilse bile yine de benlik idrakinin eksilmemesi, şuur edenin bir bütün olarak beden olmadığını bilmesi ve nihayet nefsinin cismani olmadığını bilmesi sürecini örnek verir.⁸²

⁸¹ İmanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, çev. Paul Guyer ve Allen Wood, ABD: Cambridge University Press, 2000, s.127.

⁸² Bağdadî, **Muteber**, c.II, s.442.

İkinci olarak şuur, nefsin mahiyetine dair bir bilgi vermemektedir. Kaukua'nın da işaret ettiği üzere Ebû'l-Berekât kişinin kendi varlığının şuurunda olmasından onun gayr-ı cismani aklî bir cevher olduğu önermesine geçmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu eleştiri Ebû'l-Berekât'ın nefsi aklî bir cevher olarak tanımlamasına engel olmamıştır, zira o burhânî deliller ile nefsin cismani olamayacağını ispatlamış gözükmektedir. Ancak kendinden sonra bilhassa Fahreddîn Râzî kanalıyla kelimcilerin gayr-ı aklî bir nefis teorisi geliştirmesine zemin hazırlamıştır.⁸³ Râzî'nin tespitine göre İbn Sînâ sisteminde eğer kişinin kendine dair apaçık bir şuru bulunuyorsa, nefsinin gayr-ı cismani bir cevher olduğuna dair de apaçık bir şuru olması lazım gelir. Hâlbuki Ebû'l-Berekât şuur ile nefsin mahiyetinin idrakini ayırmaktadır. Dolayısıyla birinci önerme ikincisini doğrudan intaç etmemektedir. Bu sebeple kişinin kendine dair şuru olsa da nefsin gayr-ı cismani olması ikinci bir teemmül gerektirir ve apaçık değildir. Bu sebeple şuru kabul etsek dahi aklî bir cevheri kabul etmemiz zorunlu değildir.⁸⁴

Fahreddîn Râzî açısından düşünülürse gerçekten de kişinin zatının farkında olması gibi epistemik ve fenomenolojik bir olgudan nefsin metafizik kategorisinin belirlenmesi bu anlamda bir probleme işaret etmektedir. Ebû'l-Berekât, İbn Sînâ gibi bu ikisini ayırarak nefsin varlığı ile mahiyetinin bilinişini farklı değerlendirmiştir. Dolayısıyla şuur varlık bilgisinin kaynağıdır ve varlık bilgisi ile sınırlıdır. Bunun dışındaki tüm bilgilerimiz müktesep olmaktadır.

2.4 NEFSİN BİRLİĞİ

Ebû'l-Berekât insanî tüm fiillerin doğrudan nefse nispet edilmesi hususunda özel bir gayret sarf etmektedir. Bu tavrın temelinde yine insanın kendi fiillerinin şuurunda olması ve onları bizzat kendisinin işlediğine dair apaçık bir bilinç halinde olması vardır. Dolayısıyla herhangi bir fiili 'ben yaptım' diyebiliyorsam o fiilin faili mahzâ nefsimdir. Nefs bölünemeyen ve kısımlara ayrılmayan basit bir varlıktır. Bu açıdan nefsimizin

⁸³ Fahreddîn Râzî temelde İbn Sînâ metinlerini referans almaktadır. Fakat felsefî eleştirilerinin kaynağı Ebû'l-Berekât'tır. Dolayısıyla Râzî'nin gayr-ı aklî bir nefis teorisi geliştirmesinde Ebû'l-Berekât'ın rolü yadsınamayacak kadar belirgindir. Bkz. Jari Kaukua, **Self-Awareness in Islamic Philosophy**, İngiltere: University of Cambridge, 2015, s.104.

⁸⁴ Kaukua, **Self-Awareness in Islamic Philosophy**, s.116.

kullandığı aletler dışında herhangi bir kuvvesi olamaz.⁸⁵ Teorik ve pratik kısımlarına ayrılması mümkün değildir. İdrak eden ve yapan tektir.

Fakat bu argümanın doğurduğu üç büyük problem mevcuttur. Bunlardan birincisi (a) doğal fiillerin idrak sürecinden ayrılmadığı durumda insanın doğal fiillerinin de şuurunda olması gerektiği, mesela hazım ve büyüme gibi fiillerin bilincinde olması gerektiği iddiasıdır. İkincisi (b) idrak sırasında soyutlamanın rolünün ve husul sürecinin belirsiz hale gelmesidir. Zira idrak sürecini doğrudan nefse nispet etmek bir anlamda bilginin uğraklarını ve oluşumunu nefis açısından reddetmek ve bilgilerimizin bir şekilde ‘doğrudan’ oluştuğunu iddia etmektir. Nitekim ileride göreceğimiz üzere Ebû'l-Berekât bu görüşü savunacaktır. Nefsin birliği iddiasının doğurduğu üçüncü problem ise (c) insanların nefislerindeki benzerliklerin ve farklılıkların açıklanmasına dairdir. Bitkiler, hayvanlar ve insanlardaki nefislerin ortak noktaları olmakla birlikte birbirleri arasındaki farklılıkları açıklamak için değişik öneriler getirilmiştir. Bu ayrımları ifade etmek için İbn Sînâ bir üst nefsin alt nefisler için bir tür cins gibi olduğunu söylemekteydi. Böylece alttaki nefis türü, üsttekinin özelliklerini de içermekte ve buna ziyade ile başka özelliklere sahip olmaktadır. Diğer yandan belli bir türe ait fertler arasındaki farklar tamamen arazî seviyede olmalıdır. Dolayısıyla iki insan arasındaki fark ancak maddî sebeplerle olabilir. Bu farkları açıklamak için İbn Sînâ ‘mizaç’ kavramını kullanmaktadır. Maddenin hazırlığını ifade eden mizaç, Faal Akıl’dan gelen yekpare feyizde kesretin nedenidir. Feyz geldiği maddeye ve imtizaca göre o nesneye özgü suret halini almaktadır.

Ebû'l-Berekât’ın yaklaşımı oldukça farklıdır. İnsan nefislerini diğer canlılardan ayırmakla yetinmeyen Ebû'l-Berekât insanların bilgilerindeki farklılıkları açıklamak için nutuk sahibi nefislerin birbirinden mahiyetleri (cevher ve tür) itibarıyla farklı olduklarını söylemektedir.⁸⁶ Ona göre insanlar arasındaki farklılık maddî hazırlık süreci ve mizaç ile açıklanamayacak kadar derindir. Dolayısıyla insanlar arasında tür seviyesinde farklılıklar mevcuttur. Durum böyle olunca doğal olarak ‘nefs’ kavramının tümel olmasının ne

⁸⁵ Bozkurt Fahreddin Râzî’nin bu aletleri yetiler olarak anladığını ve bu verileri nefsin ‘bilgi’ haline getirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Mustafa Bozkurt, “Fahreddin Razi’de Bilgi Teorisi”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi SBE, 2006, s.111.

⁸⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.438.

anlama geldiği tartışılmalıdır ki Ebû'l-Berekât problemi daha da çözülmeye hale getirerek birbirine benzeyen iki nefis bulmanın imkânsız olduğunu, nefisler arasında mahiyet birliği olduğunu söylemenin delilsiz bir iddia olduğunu söylemektedir.

Ebû'l-Berekât bu problemi (c) tartıştığı *Nefs* bölümünde şöyle demektedir:

"الإسم مشترك في النفوس الإنسانية أيضا وفيه اختلاف بالنوع والجوهر تختلف به نفوس الإنسان كاختلاف نفوس انواع الحيوان الذي من جملتهم الناس حتى يكون الاختلاف بين نفوس الناس اختلافا أصليا بالجوهر والنوع و يتبعه اختلاف عرضي بالقوة والضعف والسعة والضيق والقدرة والعجز الى غير ذلك من صفات تخص وأعراض تلزم"

“İnsan nefisleri söz konusu olduğunda da nefis **müşterek** olarak kullanılır. Onlar arasında **tür ve cevher** farklılıkları vardır. İnsanların da aralarında bulunduğu hayvan türlerinin ayrışması gibi birbirinden ayrışırlar. Ta ki insan nefisleri arasındaki farklılık, **cevhersel ve türsel olan asli bir farklılık** olur. Bu farklılığı, kuvvet, zayıflık, genişlik, darlık, kudret ve acizlik gibi ona mahsus olan ve gereği olan arazî farklılıklar takip eder.”⁸⁷

Nefisler arasında bir mahiyet birliği bulunmadığını söylemek, aslında nefsin lafz-ı müşterekten ibaret olmasını gerektirir. Böyle bir iddianın mantikî olarak dört temel sonucu olabilir. Ya (i) nefisler nev’i şahsına münhasırdırlar ki bu durumda mufarık akıllar gibi o türün tek fertleri kendileridirler; ya (ii) nefisler gruplar şeklinde ayrılmışlardır ve her gurubun kendine özgü ilkeleri vardır; ya (iii) nefis her insandaki surete teşkîk yoluyla yüklenmektedir ve arazidir; ya da (iv) nefis kavramı tamamen nominalist bir tavır ile dilin zorunluluğu gereği nefis olarak isimlendirilmiştir. Nominalizm eleştirisinin ayrıntısını tümeller bölümüne havale ederek şunu belirtmekle yetinelim: aklî bir cevher olarak nefsi kabul ederek tümel bir metafizik disiplini hakkında yazan bir filozofun nominalizm tereddüdü taşıdığını söylememiz zor gözükmektedir.

Problemi ele aldığı ikinci bir pasaj olan *Metafizik*’te ise Ebû'l-Berekât nefsin illetleri ile bağlantı kurmaktadır:

“Nefisler cevherleri ve tabiatları itibariyle farklı olduklarına göre onlardan bir kısmı daha faziletlidir. Bir kısmı daha eksiktir. Aynı şekilde onların illetlerinin de, bir

⁸⁷ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.438.

kısmı üstündür, bir kısmı üstünlerden üstündür ve bir kısmı en üstündür. İnsan nefislerinden her biri için öldükten sonra belirli bir makam ve illeti ile sınırlı bir derecesi vardır. Bu illetler ilâhî öznelere fail olanlardır.”⁸⁸

Görüldüğü üzere Ebû'l-Berekât nefislerin mensubu olduğu gruplardan bahsetmekte ve her grup nefsin bir semavi illeti olduğunu ileri sürmektedir. Semavi illetlerin insani nefisler için fail konumunda olması daha sonra açıklayacağımız üzere Ebû'l-Berekât'ın Faal Akıl'ı reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Kendisi belirli bir aklın yerine tüm semavi illetlerin âlem üzerinde etkisi olduğunu ve nefislerin onların eseri olduğunu düşünmektedir. Ebû'l-Berekât bu grupları *zümre*ler olarak tanımlar ve her semavi illet zümresine ait nefisler olduğunu belirtir. Nefisler kendi illetlerinin faziletine göre teorik ve pratik olarak kemal kazanmaktadırlar. Bu illetler doğrudan semâvî akılların kendileri olamazlar, zira akıllar, cisim ile mukârin olan nefisler ile ilişkili olmaktan uzaktırlar. Bunun yerine Ebû'l-Berekât nefislerin illeti olarak semâvî cisimlerin nefislerini belirler. Böylece âlemde görebildiğimiz ve göremediğimiz tüm gezegenler ve yıldızlar adedince insan nefislerinin illetleri olmaktadır.⁸⁹

Böylece nefsin mahiyeti hususundaki nominalist eleştiriler hükümsüz kalmaktadır. Bununla beraber Fahreddîn Râzî, Ebû'l-Berekât'ın nefislerin farklılaşması konusunda sözü uzattığı halde yeterli bir delil bulamadığını belirtmiş olsa da kendisinden sonra insan nefisleri arasındaki farklar mahiyet farkı olarak anılmaya devam etmiştir.⁹⁰ Ebû'l-Berekât *Akıl Risale*'sindeki pasajında bu problemin farkında olarak nefsi ancak fiillerinden hareketle bilebileceğimizi ifade eder. Zira ona göre nefsi zâtî hakikati ile bilmemize imkân yoktur.⁹¹ Bununla beraber bilfiil hale gelmiş akıllar arasında farklar olması gerektiğini belirtmektedir. Zira bilfiil akıllardan öyleleri vardır ki kudî, melekî, nebevî akıl olma derinliğindedirler. Buna mukabil bir kısmı düşkün, cahil, gafil ve aptal nefislerdir. Bu açıdan bireyler (ve dolayısıyla nefisleri) asla birbirine eşit olamaz. *Nefs*

⁸⁸ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.292.

⁸⁹ Ebû'l-Berekât'ın yıldızlara nefisler belirlemesi, melekler ile alakalı yorumu ve göremediğimiz yıldızların varlığına işaretleri için bkz. Davidson, **Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect**, 157.

⁹⁰ Fahreddin Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye**, ed. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, c.II, s.394. ve Ömer Türker, “Nefs”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, c. XXXII, İstanbul, 2006, 529–31.

⁹¹ Bağdâdî, “Akıl Risalesi”, s.259.

bölümünün sonunda peygamberleri örnek veren Ebû'l-Berekât Hz. Süleyman ile cahil bir kimsenin aynı nefse sahip olamayacağını ifade eder.⁹²

Bizce Fahreddîn Râzî problem mahallini doğru tespit etmiş fakat eksik bir eleştiride bulunmuştur. Ebû'l-Berekât nefslerin mahiyetleri itibariyle farklı olduğunu ifade etmesine rağmen bu düşüncenin izlerini onun sisteminde bulmak mümkün değildir. O, nefisler arasında herhangi ayırıcı bir fasıldan bahsetmediği gibi bu farklılıkların sonuçları üzerinde de durmamaktadır. Örneğin Ebû'l-Berekât'ın 'üstün' olarak tavsif ettiği nefslere özgü fiilin ne olduğu belli değildir. Bu mantıksal tümellik açısından problem teşkil etmektedir zira nefsin suret olarak tanımlanmasına aykırıdır.

Bununla birlikte Türker, İbn Sînâ'nın *Ta'likât*'ındaki şu pasajı dikkate alarak hakiki faslın asla bilinemeyeceği, maddenin ilkelere ve bu ilkelerin arkasındaki anlama irca edilebileceği yorumlarını dile getirmektedir:

“Biz, şeylerin yalnızca hâssalarını, lâzımlarını ve arazlarını biliriz. Her bir şeyi kaim kılan ve onun hakikatine delalet eden faslı bilmeyiz, aksine onların bir kısım hâssalara ve arazlara sahip şeyler olduğunu biliriz. Biz, İlk'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini bilmediğimiz gibi arazların hakikatini de bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey, bu özelliğe sahip ve bir konuda bulunmayan bir şey olduğudur. Hâlbuki bu, onun hakikati değildir. Cismin hakikatini de bilmiyoruz, aksine yalnızca bu hâssalara yani uzunluk, genişlik ve derinlik özelliklerine sahip bir sebep olduğudur. **Canlının hakikatini bilmiyoruz; canlı adına bildiğimiz, onun idrak ve fiil hâssasına sahip bir sebep olduğudur. Oysa bunlar, canlının hakikati değildir.** Hakiki faslı bilmiyoruz. Bundan dolayı şeylerin mahiyetleri hakkında ihtilaf çıkmaktadır. Çünkü herkes, diğerinin idrak etmediği bir lâzımı idrak etmiş ve o lâzımın gereğince hükmetmiştir. Biz, belirli bir şeyi tespit ettiğimizde onun bir hâssaya veya hâssalara sahip olduğunu biliyoruz. Sonra bildiklerimiz aracılığıyla başka hâssaları olduğunu biliyoruz. Sonra onun varlığının (*enniyyet*) biliyoruz. Mesela **nefis**, mekân vb. hakkında durum böyledir. **Biz bunların varlığını onların zâtından değil, bildiğimiz şeylere olan nispetinden veya sahip oldukları bir araz ve lâzımdan biliyoruz.**”⁹³

Esasen bu nokta-yı nazar ile incelendiğinde Ebû'l-Berekât'ın bu tavrı destekleyici pek çok iddiası mevcuttur. Nefs konusundaki bu problemi Ebû'l-Berekât aynıyla İbn Sînâ gibi ele almaktadır. Bunun dışında nefsin tikelleri idrak konusunda da ifade edeceğimiz

⁹² Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.612.

⁹³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.34–35. Tercüme Türker'e, vurgular bize aittir. Bkz. Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.138–139. Bu teorisinin ayrıca bir örneği için bkz. Üçer, “İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı.”

üzere Ebû'l-Berekât varlıktaki tüm arazların anlamlar olarak nefis tarafından idrak edildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ sistemine yeniden bir bakışı gerektirecek denli önemli olan bu yorum Ebû'l-Berekât ve Fahreddîn Râzî tarafından da devam ettirilmiştir. Örneğin *Akıl Risalesi*'nde Ebû'l-Berekât'ın ifadeleri ile yukarıda İbn Sînâ'dan aktardığımız pasajın benzerliği dikkat çekmektedir:

“Zihni, ruhu ve nefsi, duyulurlardaki, onlardan ve onlarla olan fiilleri yönünden biliriz. Yoksa onların zâtî hakikatlerini bilemeyiz. Dilsel tabirler beşerî ruhu, hayvani nefsi ve bilen, kavrayan, düşünen-konuşan insanî nefsi tek bir anlamda ele alır.”⁹⁴

Netice itibariyle bu düşünce, nazar yönteminin sınırlılığın ve müşahede yönteminin gerekliliğinin bir ifadesidir. Basitlerin idrak edilmesi için aklın her şeyden soyutlanarak sadece ona yönelmesi gerektiğini ifade eden Ebû'l-Berekât bu düşünceyi destekler gözükmektedir. Bununla beraber bu teorinin klasik mantık anlayışı ile telif edilmesi gerekmektedir. Zira nesnelerin hakikatine ulaşamayacağı iddiası transandantal idealizm tehlikesi barındırmaktadır.

Zikredilen birinci problemi (a) Ebû'l-Berekât 'dikkat teorisi' ile çözmektedir.⁹⁵ Ona göre insan gerçekten de bedeninde olup biten her şeyin şuurundadır; fakat bu şuuruna dikkat etmediği için bunların farkında değildir. Zira nefis, bir anda ancak bir suret ile meşgul olabilmektedir ve aynı anda birden fazla şeyi idrak etmesi mümkün değildir.⁹⁶ Ayrıca nefis, çok yavaş olan hareketlerin ve değişimin farkında varamamaktadır. Sözelimi sürekli güneşe bakarak güneşin hareket ettiğini anlayamamaktadır. Bu noktada *istisbât* kavramı devreye girmektedir ki şuur olsa dahi istisbat olmadan bu şuurun bilgiye inkılap etmesi mümkün değildir. Böylece Ebû'l-Berekât insandaki şuurun derecelendirilmesinden istifade ederek insanın tabîî fiilleri ile idrakini ayırmak zorunda kalmadan nefse izafe etmeyi başarmıştır.

⁹⁴ Bağdâdî, “Akıl Risalesi”, s.259. Tercüme Özpilavcı'ya aittir.

⁹⁵ Kavramsallaştırma Derya Çakır Baş'a aittir. Bkz. Çakır Baş, “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Din Felsefesi”, s.34.

⁹⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.562.

Bununla birlikte insanın tüm fiillerinin şuurunda olduğunu iddia etmesi sebebiyle Fahreddîn Râzî ve Molla Sadrâ tarafından eleştiriye uğramıştır.⁹⁷ Bu açıdan Ebû'l-Berekât'ın pozisyonunu savunmak zorlaşmaktadır, zira insan İbn Sînâ'nın şuur anlayışında olduğu gibi uyarılsa dahi bedeninde olup biten her şeyin farkında olamamaktadır. Bununla beraber bu şuurun farkındalık ve bilinçten ziyade 'varlığının farkında olma' şeklinde anlaşılması durumunda insanın bu fiillerinin şuurunda olması mümkündür. Bu tıpkı ay çiçeğinin güneşin farkında olması gibidir. Nitekim Ebû'l-Berekât çiçeklerin güneşi veya ayı takip etmesinin de bu tür bir şuur ile olduğuna dikkat çekmektedir. İnsanın doğal fiillerinin bir kısmının bu şekilde farkında olduğunu ifade eden Ebû'l-Berekât'ın verdiği örnekler insanda hapsî olmak ve acıkmak gibi duyumlardır. Hâlbuki insan asla midesinin hazım yaptığının farkında olamamaktadır.

2.5 NEFSİN KUVVELERİ

Nefsin birliğinin doğurduğu son ve konumuz açısından en önemli problem (b) nefsin kuvveleri ve idrak süreçleri ile alakalıdır. Ebû'l-Berekât idrak sürecinin ilkeleri olan nefsin kuvveleri görüşünü tamamıyla reddeder. İdrakin tamamen nefste olduğunu belirterek filozofların hissî idrak ve aklî idrak ayrımını geçersiz sayar ve nefsin kuvvelerinin ancak aletleri olabileceğini iddia eder. Bu durum aslında onun nefsin birliğini koruma çabasının bir uzantısı olarak görülmelidir. Zira kendinden önce İbn Sînâ da nefsin birliği hususunda şüphe etmemiş fakat nefsin farklı fiillerini açıklamak için farklı ilkelerin gerekli olduğunu savunmuştur. İdrakin mahiyetini tam olarak tespit edebilmemiz için bu iddianın temellerini ve sonuçlarını detaylı bir şekilde incelememiz gerekmektedir. Zira bu teori esasında soyutlama sorunu çerçevesinde ele alınır ve dışta mevcut olan bir şeyin zihinde husulünün süreçlerini belirginleştirmeyi amaçlar. Nefsin birliği adına İbn Sînâ'nın kullandığı argümanların benzerlerini kullanan Ebû'l-Berekât, İbn Sînâ'nın aksine tüm farklı kuvvelerine rağmen nefsin birliğini temellendirmek yerine kuvveler teorisi ile taban tabana zıt olduğunu ispatlamak için kullanır.

⁹⁷ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye**, c.II, s.257. ve Khelaifi, "The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi", s.64.

Ebû'l-Berekât kuvveleri fiillerin ilkesi olarak görmekten ziyade onları nefsin aletleri olarak görmektedir.⁹⁸ Bu aletler nefsin idrak edilen şey ile doğrudan ilişki kurmasını sağlar. Dolayısıyla gözde idrak olmadığı gibi vehimde de herhangi bir idrak yoktur; idrak eden tamamen nefstir ve gözü görülen şeye ulaşmak için kullanırken vehmi idrak edilen manaya ulaşmak için kullanır. İnsanın idrak süreci boyunca idrak edenin kendisi olduğuna dair kesin ve şüphesiz şuuru delil getiren Ebû'l-Berekât, nefsin yekpare bir kuvvet olduğunu ileri sürerek ister hakiki olsun ister mecazi olsun nefste parçalanmaya yol açacak tüm teorileri reddeder. Şimdi Ebû'l-Berekât'ın da aktardığı ve eleştirdiği şekliyle nefsin kuvvelerini özetlememiz gerekir. Fakat dikkatimizden kaçmamalıdır ki Ebû'l-Berekât, klasik olarak 'kuvve' şeklinde ifade edilen bu güçleri dış ve iç aletler olarak kabul etmektedir. Ebû'l-Berekât'ın savunduğu idrak teorisini bir sonraki bölümde inceleyeceğiz.

2.5.1 İDRAKLER

Ebû'l-Berekât'ın tespitine göre Meşşâî sistemde insanın kullandığı idrakler beden dışında ve içinde 5'er tane olmak üzere toplam 10 tanedir. Bunlardan ilk 5'i, hissî idrak denen görülebilen dış duyulardan ibarettir ve görme, duyma, koklama, tatma ve dokunmadan oluşur. Bunlar Meşşâîlerde olduğu gibi Ebû'l-Berekât açısından da doğrudan idrak sağlamazlar. Ancak iç idrakler için yardımcı aletten ibarettirler ve verilerin aktarılmasını sağlarlar.⁹⁹

İdrakin gerçek mahalli, dış idraklerin verilerini alarak onları nefse ileten –sözde- iç idraklerdir. Meşşâî sistemde bunlar da 5 kısıma ayrılmışlardır. Kuvvelerin çoğalmasının sebebini Ebû'l-Berekât 'birden bir çıkar' ilkesine dayandırmaktadır.¹⁰⁰ Onlara göre insan nefsi basit bir varlık ise ondan çıkan farklı fiilleri açıklamak için her fiil için farklı bir kuvve bulunması gerekmektedir. Eserinin pek çok yerinde bu ilkeyi eleştiren Ebû'l-Berekât filozofların da bu prensibe sadık kalma hususunda tutarsız olduklarını belirtir. Sözelimi İbn Sînâ dokunma duyusunu açıklarken aslında bu duyunun 4 daha temel duyumsamanın cinsi olduğunu ifade eder. Yani dokunma duyusu yaşlık ve kuruluk,

⁹⁸ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.358.

⁹⁹ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.444.

¹⁰⁰ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.452.

sıcaklık ve soğukluk, sertlik ve yumuşaklık ile pürüzlü ve pürüzsüz olanı algılar. Buna karşılık Ebû'l-Berekât görme duyusu için de aynı şekilde değerlendirilebileceğini, her rengin idraki için ayrı bir kuvve olabileceğini, hatta rakam vererek insan vücudundaki 527 kasın tamamı için ayrı bir kuvve ihdas edilmesi gerektiğini söyleyerek İbn Sînâ'nın çelişkisine dikkat çekmek ister.¹⁰¹ Zira bu bölümlenimin tayin edici bir sebebi olmadığı gibi sayıca sonu da olamaz.

Meşşâîlerin, özellikle İbn Sînâ'nın kuvveler teorisinin ardında bir ilke daha mevcuttur: “Herhangi bir kuvve, ancak kendi doğasına uygun olanı idrak edebilir.”¹⁰² Bu ilkeye göre akıl ancak makul olanı idrak edebilirken cisimde bulunan cisimsel kuvveler de ancak cisimsel olanı idrak edebilirler. Dolayısıyla akıl tikelleri, cisimleri, cisimsel olanları kendi olmaları bakımından idrak edemez. Bilakis kuvveler vasıtasıyla onlardaki anlamları soyutlayarak Faal Akıl'dan makul anlamı alır. Bu sebeple nefs kesrette bulunan suretleri algılamak için birden fazla kuvve kullanmak durumundadır. Cisimsel olanlar birkaç idrak tarzına göre idrak edilirler. Ebû'l-Berekât bu ilkeye hiç dikkat çekmezken sonuçları itibariyle eleştiriye tabi tutar. Ona göre aklın cismi idrak etmesinin herhangi bir mahzuru yoktur.

İç kuvvelerin ilki, herhangi bir nesneyi idrak ettiğimizde nesnenin kendisinde temessül ettiği *hiss-i müşterek*'tir. Bu kuvve sayesinde nesne gözümüzün önünden yok olsa dahi ona dair bir görüntü zihnimizde¹⁰³ bulunur. İdrak edilen nesne, zahiri duyularımızla algıladığımız şekilde dimağda bulunan en öndeki kısma nakşolunur. Bu suretler maddî özelliklerinin bir kısmını kaybederler, örneğin cisim halinde dışta bulundukları gibi bulunmazlar, fakat zihinde araz olarak bulunurlar. Bu süreç ‘tecrîd’ kavramı ile ifade edilen soyutlama sürecinin ilk safhasıdır. İbn Sînâ terminolojisi içerisinde bu seviyede bir idrak *hissî idrak* şeklinde isimlendirilir ve manevi olandan çok maddî olanla ilişkilendirilmektedir. Fakat suret henüz maddî özelliklerinden tamamen soyutlanmış değildir. Dolayısıyla *hiss-i müşterekte* renk ve şekil gibi birtakım özellikleri

¹⁰¹ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.447.

¹⁰² Bu ilkenin uygulamaları için bkz. Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, 109.

¹⁰³ Zihin burada İbn Sînâcı anlamda cismani idrakleri ifade etmek için kullanılmıştır ve akıl kastedilmemektedir.

ile birlikte bulunmaktadır. Bu kuvvenin son özelliği ise mahalli itibariyle ise dimağın en önünde bulunan bir ruh olmasıdır.¹⁰⁴

Ebû'l-Berekât bu anlatısında 'temessül, intikaş' gibi kavramların üzerinde özellikle durmaktadır. Bunun sebebi ileride bu kuvveleri reddederken temessülün imkânsız olduğunu ispatlama çabası ile ilgilidir. Filhakika İbn Sînâ bu kuvvede bir suretin yerleşmesini tasvir ederken intikaş ve intiba gibi kavramları kullanmaktadır. Ebû'l-Berekât bu infialleri reddettiği gibi kuvveleri kuvve olmaları bakımından da eleştirmiştir. Bunun yerine kuvveleri alet seviyesine indirmiş ve onları idrak eden güç değil idrak eden kuvveye hizmet eden vasıtalar olarak ifade etmiştir. Bu sebeple hiss-i müştereğin dimağdaki veya beyindeki konumunu reddetmez.

Ebû'l-Berekât'ın tespitine göre Meşşâiler 'birden bir çıkar' ilkesinden dolayı idrak eden kuvve ile hıfz eden kuvvenin aynı olamayacağını savunmaktadırlar. Dolayısıyla hiss-i müşterekte mevcut olan suretler ancak başka bir kuvvede korunuyor olabilirler. Bu ise *hıfz* veya *tahayyül* kuvvesidir.¹⁰⁵ Bu kuvvede saklı bulunan 'misalleri' tahayyül kuvvesi vasıtasıyla dilediğimiz zaman tekrar idrak edebiliriz. İbn Sînâ'nın bu konudaki anlatımı biraz farklılık barındırsa da Ebû'l-Berekât'ın tahayyül ile tefekkürü bu noktada ayırması önemlidir. Zira İbn Sînâ'ya göre tahayyül depo olan kuvve değil birleştirici ve ayrıştırıcı olan kuvvedir. Ebû'l-Berekât'ın tespitine göre ise tahayyül, İbn Sînâ'da hayal vazifesini gören maddî suretlerin deposu olmayı ifade eder. Suretler üzerinde tasarruf sağlayan ve onları birleştirip ayıran kuvve ise *tefekür* diye isimlendirilmektedir. Diğer bir pasajda ise Ebû'l-Berekât tahayyül ve tefekkür kuvvelerini bir ve aynı kabul ettiklerini ifade eder.¹⁰⁶ Bu kuvve insan iradesi ile vücûdî âlemde bulunmayan (aynî / zihin harici) mürekkeb suretler üretir veya suretleri ayrıştırarak basit halde idrak eder. Bu güç sayesinde örneğin at başlı insan veya altından dağ gibi suretler idrak edilir. Bu idrak seviyesine *hâyâlî idrak* denmektedir.

¹⁰⁴ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.444.

¹⁰⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.445.

¹⁰⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.448.

Son olarak zihin, duyulur nesnelerin içinde bulunan gayr-ı mahsus olan bazı şeyleri de idrak etmektedir. Duyu aletlerimizin ulaştığı nesnelere mündemiç olan bu gayr-ı cismani şeyler anlamlardır. Bu tikel anlamları idrak eden ise *vehim* gücüdür. Müvehhime ve müfekkiye aynı mahalli paylaşırlar ve sanki aynı güç gibidirler. Bu karışıklık muhtemelen İbn Sînâ'nın anlatımındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Zira Fahreddîn Râzî'nin de ifade ettiği üzere İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs*'te vehim gücü ile alakalı yaptığı açıklamalar tutarsızdır.¹⁰⁷ Ebû'l-Berekât bu iki gücü ayırarak vehmî idrakin gerçekleştiği seviyeyi belirginleştirmektedir. Vehmin anlamlarının depolandığı ve hatırlandığı yer ise *tezekkür* kuvvesidir. Bu kuvve hıfz ile aynı yeri paylaşır.

Bu kuvveler dışında geriye Ebû'l-Berekât'ın *akıl* olarak ifade ettiği kuvve kalmaktadır. Ebû'l-Berekât buraya kadar sayılan kuvveler hakkında şu yorumu yapar:

“Biz bu fiilleri çoğaltabilir veya en aza indirebiliriz. Fakat biz nefse ve kuvvelerine nispetle söylenenlere dikkat çekmek için bu şekilde aktardık. Zira bunlar açık bir şekilde delillendirilmeden sayılmış ve tertip edilmiştir. Bunlar hakkında burhânî delil yoktur. Onlar [Meşşâîler] bu şekilde saymışlardır. Demişlerdir ki: her sınıf için bir ilke vardır ve ona özeldir, bir kuvve vardır ve onu işlemektedir. Delilleri bundan ibarettir.”¹⁰⁸

Dolayısıyla Ebû'l-Berekât'a göre idrak eden özne olarak sadece akıl kabul etmektedir. Müslüman olduktan sonra akıl ile alakalı müstakil bir risale de kaleme alan Ebû'l-Berekât'ın akıl görüşüne dikkat çekmek yerinde olacaktır.¹⁰⁹

2.6 AKIL

Ebû'l-Berekât'ın incelemesinde nihayet İbn Sînâ açısından bilgi denmeye en layık en üst idrak seviyesi olan *aklî idrak* gelmektedir. Ebû'l-Berekât aklın kuvvelere ayrılmasına rağmen Meşşâîler tarafından ontolojik olarak ayrıştırılmadığını ifade eder. Onlara göre iç idrakleri gerçekleştiren ve o kuvveleri yöneten hayvânî nefis iken aklî idraki gerçekleştiren ve bir bütün olarak tüm kuvvelerin başında bulunan akıl, insânî nefistir.

¹⁰⁷ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, İstanbul: Daru't-tıbaatî'l-amire, 1290, s.229. bkz. Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.27. 11 numaralı dipnot.

¹⁰⁸ Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.446.

¹⁰⁹ Özpilavcı bu risaleyi tercüme ederek yayımlamış ve tarihsel bağlamını incelemiştir. Bkz. Özpilavcı, “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebû'l-Berekat el-Bağdadi'nin Akıl Risalesi.” ve Bağdâdî, “Akıl Risalesi.”

Akıl anlamlar üzerine doğruluk, yanlışlık, vücûb veya imkân gibi nitelemeler yapar, çokluğa söylenmeleri bakımından tûmelleri idrak eder, duyuların ulaşamadığı konular hakkında fikir yürütür. Bu aklın *hikemî / nazarî* yönüdür. Bunun dışında akıl ahlaki, iktisadi ve siyasi fiillerde tûmel anlamlara göre hüküm verir, tikel durumlar için takdir eder ve sanatların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu ise aklın amelî yönüdür. Bununla beraber aklın duyuların idrak ettiği nesneler ile alakası yoktur. Ebû'l-Berekât bu tespitlere katılsa da özellikle aklın duyulur nesneler ile alakası olmadığını reddeder ve aklın idrak eden özne olarak basit olduğunu ifade eder.

Ebû'l-Berekât, basit olan bir kuvveden ancak bir fiil çıkabileceği hususunda Meşşâîler ile hemfikirdir. Fakat ona göre Meşşâîler 'birden bir çıkar' ilkesini yanlış anlamışlardır. Bu ilkenin analizini yapan Ebû'l-Berekât'a göre burada kastedilen birlik anlamının dört itibarı vardır. Birlik ya cinsten olur, ya sınıfta olur, ya türde olur ya da adette olur. Meşşâîler bu prensibi adette birlik olarak algılamışlardır. Bu sebeple bir fiil için bir kuvve vardır demişlerdir. Hâlbuki insanın daha önce yaptıklarına dair kesin şuuru göstermektedir ki insanda herhangi bir fiil için tek kuvve olması mümkün değildir. Zira eğer her fiil bir kuvve gerektiriyor olsaydı fiil yok olduktan sonra kuvvenin de yok olması gerekirdi. Dolayısıyla fiillerin çok olması, kuvvelerin adet itibarıyla çoğalmasını gerektirmemektedir. Tek bir kuvveden cins veya tür itibarıyla tek olmak kaydı ile pek çok fiil sadır olabilir.¹¹⁰

Ebû'l-Berekât'ın müstakil olarak akli ve hallerini incelediği *Akıl Risalesi*'nde kullandığı üslup ile *Muteber*'deki üslubu oldukça farklıdır. Öncelikle Ebû'l-Berekât bu risalede Kur'an-ı Kerim'den ayetlere çokça yer vermektedir. Aklın Kur'an-ı Kerim'de isim halinde geçmediğini, daima fiil durumunu ifade ettiğini ve antik Yunan'ın 'akıl' dediği şeyin aslında teorik/nazarî akıl anlamına daha yatkın olmasına rağmen Arapça'daki akıl anlamının pratik/amelî akıl kabul edilmeye daha layık olduğunu ifade

¹¹⁰ Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.452.

eder. Fiil olması itibariyle akıl araz kabul edilmelidir.¹¹¹ Bununla beraber birtakım hadislerde geçen anlamıyla akıl, özellikle de akleden kalp cevherdir:

“Buna göre akıl faal olan cevherdir, araz olan fiildir. Akledilen meful de aynı zamanda söz konusu bu cevherdir. Sonuçta akıl ve akledilen aynıdır.”¹¹²

Ebû'l-Berekât daha sonra çok daha önemli bir ayrıma gitmektedir. Ebû'l-Berekât'ın tespitine göre filozoflar öğrenme ve kavramasından önce akla **bilkuvve** demektedirler. Zaman içerisinde öğrendikleri ile **bilfiil** akıl haline gelmektedirler. Ebû'l-Berekât *Muteber*'de bu ayrıma **heyûlânî akıl** seviyesini de eklemektedir ki aklın tüm bilgilerden yoksun ilk halini ifade etmektedir.¹¹³

Ebû'l-Berekât Meşşâîlerin bu ayrımlarını aktardıktan sonra bunları da reddetmektedir. *Akıl risalesi*'nde ise daha ziyade kelâmcıların görüşünü de yansıtan **garîzî akıl – mükteseb akıl** ayrımını sunmaktadır. Garîzî akıl doğuştan gelen, fitrî, aslî, evvelî akıldır. Kelamcılarda olduğu üzere aklın zorunlu bilgilerini ihtiva eder. Ebû'l-Berekât'ın cevher olarak kabul ettiği aklın bu türüdür. Bunun ötesinde insanın hayatı boyunca istidlal ile kazandığı bilgileri ifade eden mükteseb akıl vardır. Fakat bu akıl, garîzî akla nispetle araz konumundadır.

Aristo şarihlerinden İskender Afrodisî'yi eleştiren Yahya en-Nahvî ile Ebû'l-Berekât'ın fikirlerinin benzerliklerine dikkat çeken Özpilavcı, Ebû'l-Berekât'ın özellikle akıl ve zaman gibi konularda Nahvî'yi okumuş olabileceğini ifade etmektedir.¹¹⁴ Tarihsel olarak bakıldığında Ebû'l-Berekât'ın Nahvî'yi okumuş olması pekâlâ mümkündür. Zira Ebû'l-Berekât'ın vefatından önce Nahvî'ye ait *Fizik Şerhi* ve *Kitabu'r-Redd alâ Aristâlîs* gibi birden çok eser tercüme edilmiştir.¹¹⁵ Örneğin Nahvî, bilkuvve olanın kendi başına

¹¹¹ Bağdadî, “Akıl Risalesi”, s.249. Bu ifade Ebû'l-Berekât'ın lafzî bir tartışmasıdır. Ebû'l-Berekât akli araz kabul etmez.

¹¹² Bağdadî, “Akıl Risalesi”, s.252. Tercüme Özpilavcı'ya aittir.

¹¹³ Bağdadî, *Muteber*, c.II, s.574.

¹¹⁴ Özpilavcı, “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebû'l-Berekat el-Bağdadî'nin Akıl Risalesi”, s.94.

¹¹⁵ Yunancadan Arapçaya çevrilen kitapların listesi için bkz. Dimitri Gutas, “Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefî Eserler”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s.791. Nahvî'nin İslam felsefesi üzerindeki etkilerinin incelemesi için bkz. Herbert Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, *Journal of the American Oriental Society* 89, sayı 2, (1969): 357–91; Michael Chase,

bilfiil olamayacağını kabul eder, fakat bu illetin mutlaka Faal Akıl gibi tek bir entite olmak zorunda olmadığını belirtir.¹¹⁶ Bununla beraber Nahvî'nin *De Anima* şerhi'nin tercüme edildiğine dair elimizde bilgi bulunmamaktadır.

Netice itibariyle Ebû'l-Berekât akıl veya ruh kavramı ile insânî nefsi kastetmektedir. Bunlar arasındaki farklar ancak lafzî ve itibârî olabilir. Örneğin makulleri ve tümelleri idrak etmesi bakımından insana özgü olan nefse akıl denebilir. Bunun mukabilinde insanda bulunan canlılığı ifade etmek için ruh; diğer canlılar ile paylaştığı idrak güçleri ile şehvet ve gazap güçlerini ifade etmek için nefis denebilir. Nefsin teorik ve pratik şeklinde iki ayrı kısmı, parçası, kuvvesi yoktur. Nefs dışında idrak eden herhangi bir cisimsel idrak de yoktur. Nefs tek başına var olandır, onun dışında ancak aletler olabilir.

“Philoponus in the Arabic Tradition”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 29, sayı 2, (2012): 271–306.

¹¹⁶ John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (On the Soul 3.4-8)*, ed. Richard Sorabji, çev. William Charlton ve Fernand Bossier, London: Duckworth, 1991, s.35.

3. BİLGİNİN OLUŞUMU

3.1 İDRAKİN ÇEŞİTLERİ

Ebû'l-Berekât'ın varlığı dışta olanlar ve zihinde olanlar olarak tasnif ettiğini daha önce tespit etmiştik. Bu tasnifin uzantısı olarak Ebû'l-Berekât idrak edilen nesnelerin veya suretlerin de dışta veya zihinde olarak ikiye ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre dışta bulunan nesneler ve suretleri *vücûdî*; zihinde bulunanlar ise *zihnî* sıfatını almaktadır. Mamañih idrakin çeşitleri dışta var olanı duyularımızla varlıkta nasıl iseler öyle (mekanları, konumları, uzaklık veya yakınlıkları ile) idrak ettiğimiz *vücûdî idrak* ile konumsuz ve mahalsiz olan zihinsel suretleri idrak ettiğimiz *zihnî idrak* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹¹⁷

Ebû'l-Berekât'ın yaptığı bu ayırım kendisinden sonra Fahreddîn Râzî kanalıyla pek çok düşünürü, bilhassa Siyalkûtî dâhil pek çok kelimacıyı etkilemiştir. Bu tasnifte vücudî suretler mahsus olan ve dış idraklerimiz ile algıladığımız duyulur suretlere tekabül etmektedir ki beş duyu organımız ile birlikte hiss-i müştereğın idrak alanına girmektedir. Zihnî suretler ise bir yandan İbn Sînâ epistemolojisinde maddede bulunan ve maddeden intizâ yoluyla elde edilen makul suretleri / mahiyetleri; diğeryandan da bu sürece kadar kademe kademe tahayyül ve tevehhüm ile soyutlanan duyulur suretleri kapsamaktadır. Dolayısıyla idrak, nefsin bu nesneler ile olan ilişkisidir.

Ebû'l-Berekât'ın düşüncesinde 'idrak', tüm epistemolojik süreçleri içeren bir semsiye kavramdır. Bu sebeple idraki, kullanıldığı bağlama göre farklı açılardan ele almamız gerekmektedir. Ebû'l-Berekât İbn Sînâ'nın idrak edende idrak edilenin suretinin oluşması şeklindeki idrak tanımını eleştirerek şu tanımı verir:

"فهو [الإدراك] حال إضافية للشيء المدرك أولاً وبالذات إلى الشيء المدرك"

"İdrak, idrak eden (*özne*) ile doğrudan doğruya idrak edilen (*nesne*) arasında bir ilişki (*izafet*) durumudur."¹¹⁸

¹¹⁷ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.560.

¹¹⁸ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.465.

Ebû'l-Berekât idrak için kullandığı bu tanımı aynı zamanda tasavvur, marifet, ilim ve fehm gibi kavramlar için de kullanmaktadır. Dolayısıyla bilme ve bilgi bir tür idraktır. Bu kavramlara daha sonra değineceğimiz için burada sadece idrak kavramı etrafında bilginin oluşumunu inceleyeceğiz.

3.2 VÜCÛDÎ İDRAK

Ebû'l-Berekât'ın tevarüs ettiği gelenek, özünde İbn Sînâ tarafından ayrıntılı ve sistematik bir biçimde ortaya konan idrak süreçlerinin analizinden oluşmaktadır. Bilginin oluşumu ve zihindeki durumu konusunda fazlasıyla belirleyici olan İbn Sînâcı geleneğe karşı Ebû'l-Berekât oldukça eleştirel bir tavır sergilemiştir. İbn Sînâ'nın bilgi ve idrak teorisini bir bütün halinde *Muteber*'de bulmak mümkündür. Fakat biz burada asıl olarak Ebû'l-Berekât'ın tavrı ve düşüncesi üzerinde durmak istiyoruz. Zira Ebû'l-Berekât daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz üzere sadece nefste idrakin gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ'dan aynıyla veya kısmî değişikliklerle alıntılardığı tüm pasajları reddetmektedir.¹¹⁹

İdrak tanımındaki 'evvelen ve bizzât' tabiri, incelediğimiz üzere nefsin idraki doğrudan gerçekleştirdiğine işaret etmektedir. İbn Sînâ cisimsel kuvvelerde bir tür idrak olduğunu kabul ederken Ebû'l-Berekât bunu reddetmektedir. Bu tavrı, idrakin en temel seviyesinden en üst seviyesine kadar devam etmektedir. Dolayısıyla cisimlerden herhangi bir 'suret', zihinde 'tecrîd' yolu ile hâsıl olmamaktadır. Bunun yerine nefis, idrak edilen objenin zatı ile 'karşılaşmakta' (*mülâki*) ve doğrudan zatıyla onu bilmektedir. Dolayısıyla bilgi, "Bilen ile bilinen arasındaki nispettir".

Ebû'l-Berekât'ın tecridi reddetmesi, husûl sürecinin belirsizleşmesi anlamına da gelmektedir. *Muteber*'in 'nefs' kısmında idrak için herhangi bir 'süreç'ten bahsedilemeyeceği gibi 'tecrîd' ve soyutlamaya dair herhangi bir îmâ da bulunmamaktadır. Ebû'l-Berekât'a göre nefis; görme, duyma, tatma, dokunma ve koklama olmak üzere beş dış duyu ile hiss-i müşterek, hayal, mütehayyile, vehim ve

¹¹⁹ İbn Sînâ'nın bilgi teorisi için bkz. Bilal Kuşpınar, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1995; Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**; Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri**.

hafıza olmak üzere beş iç duyuyu ‘alet’ olarak kullanarak nesnenin kendisine ulaşmakta ve onu bizzat idrak etmektedir. Bu idrakte iki tarafın da var olması gerektiği için madumun bilinmesi mümkün değildir.

Ebû'l-Berekât'ın kuvveler eleştirisinin temelini insanın tüm idraki kendisinin yaptığına dair şuurudur. Kişi idrak edenin kendisi olduğunu bedaheten bilmektedir. Zira kendisinden başka bir kuvve idraki gerçekleştiriyor olsaydı, insanın idrak ettiğine dair apaçık bir şuru olmaması gerekirdi. Hâlbuki durum bunun tam aksinedir ve insan idrakin tamamen kendi nefsi tarafından gerçekleştiğini bedaheten bilmektedir. Kuvvelerde idrakin yokluğu, onlarda aynı zamanda şuurun yokluğundan kaynaklanmaktadır.

Vücûdî idrakin nasıl gerçekleştiğini görme örneği üzerinden analiz edebiliriz. Ebû'l-Berekât'ın görmeye dair tevarüs ettiği iki teori vardır. Bunlarda ilki, İbn Sînâ'nın da savunucusu olduğu *intiba* görüşüdür. Bu görüşe göre görülen bir nesneden insana o nesnenin sureti/ benzeri (*şebah*)/ hayali / misali gelmektedir. Bu suret görme gücünde intiba olur. Böylece cismani kuvvelerden hiss-i müşterek onu idrak eder.

Ebû'l-Berekât intiba görüşünü iki sebeple reddeder. Bunlardan ilki pek tabi nefis dışında farklı bir idrak kuvvesinin bulunması ve onun görülen şeyi idrak ettiği iddiasıdır. Bu eleştiriyi yeterince incelediğimizi düşünüyoruz. İkinci olarak ise algılanan nesnenin mahiyeti problemidir. Ebû'l-Berekât'a göre bu teoride insanın algıladığı şey nesnenin kendisi değil onun *suretidir*. Dolayısıyla bu suret kesinlikle nesneden farklı bir şeydir. Mamafih bu suretin mahiyetinin ne olduğu bilinmediği gibi nesne ile alakasının ne olduğu da bilinmemektedir. Bu durumda insan nesneyi değil onun suretini algılamaktadır ki bizim bir nesneyi ne ise o olduğu halde algıladığımıza dair kesin şuurumuzun aksine bir görüştür.¹²⁰ Bu itirazın devamında, suretlerin büyüklüklerine rağmen göze intiba etmesinin imkânsızlığı dile getirilir. Örneğin kişi, mesela göğe baktığı zaman tüm gökyüzünün sureti nasıl göz gibi küçük bir organa intiba etmektedir? Her iki itiraz sadece hissî idrake değil hem hissî, hem aklî idrak türüne getirilmiş bir itirazlardır. Bu sebeple bu itirazları sonraki bölümde ele alacağız.

¹²⁰ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.465.

Ebû'l-Berekât hem bilen öznde, hem de bilinen nesnede birliğı sağlama amacındadır. Kişinin bilgiye dair şuuru sadece bildiğı konuda değil bilinen nesne açısından da kesin delil teşkil etmektedir. İnsan bilenin nefsi olduğunun farkında olduğu gibi bildiğı nesnenin de ne ise o olduğunda kesin bir şuura sahiptir.

Bunun mukabilinde Ebû'l-Berekât, Eflâtun'un savunduğı *yayılma* teorisini benimser. Bu teoriye göre gözden bir ışın çıkmakta ve görülen obje ile temasta bulunmaktadır. Nefs bu ışını alet olarak kullanarak onun vasıtasıyla bizzat nesnenin kendisine –tabiri caizse- dokunmaktadır. Ebû'l-Berekât böylece nefsin bizatihi idrak edebilmesi için gerekli olan karşılaşma (*likâ*) şartını sağlamış olmaktadır. Aynı şekilde bu noktada gözün, görme kuvvesinin veya hiss-i müştereğın rolü ancak nefsin aleti olmasıdır. Ebû'l-Berekât'ın bu konudaki yorumu şöyledir:

“Aletler kabildir, fail değildir. O görmenin mahalli ve maddesidir, fail kuvve değildir ve onun fiili hakkında benim şuurum yoktur. Benim için idrak edilenin bana intikal ettirilmesi ve idrak edilmemesi ile idrak ettiği halde intikal ettirmesi ve **benim onu onda idrak etmem** arasında bir fark yoktur. Benim bildiğim, şuurunda olduğum, gördüğüm, sadece nefsimdir – yani zatım ve hüviyetimdir – başkası değil. Taşıyıcı ve ulaştırıcı olan göz ve ruh ise görücü kuvve değildir. Ben onun görmesinden istifade etmem, sadece kabulünden ve ittisalinden faydalanırım. Gören kuvve nefstir ve diğerleri için de bu böyledir. Bundan dolayı kuvveleri ve fiillerin zatlarını çoğaltmanın gereğı yoktur.”¹²¹

Bu düşüncenin doğal sonucu öncelikle duyuların evvelî ve yakînî bilgi verdiğidir. Nefs herhangi bir orta terim olmaksızın doğrudan cisimleri ve suretleri idrak etmekte ve onları kavramsallaştırmaktadır. Ayrıca nefs nesneyi kendisinin idrak ettiğinin de şuurunda ve farkındadır ki bu şuur, Ebû'l-Berekât'a göre yegâne yadsınamaz ve yanlışlanamaz delildir. Bu, aynı zamanda nefsin tikel suretleri idrak ettiği anlamına gelmektedir ki bir sonraki bölümde bu problem tartışılacaktır. Nitekim Ebû'l-Berekât'a göre Meşşâî sistem içerisinde dahi nefis, bedende yerleşmiş olan cisimsel idraklerdeki suretleri idrak etmektedir ve bu durum –onlara göre- herhangi bir çelişki oluşturmamaktadır. Hâlbuki yine kendi iddialarına göre nefsin bu cisimsel idraklerdeki

¹²¹ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.458.

suretleri idrak etmesi de imkânsız olmalıdır. Dolayısıyla Meşşâî sistemin ilkeleri ve sonuçları arasında çelişki bulunmaktadır.

Ebû'l-Berekât'ın idraki ve genel olarak bilgiyi izafet olarak tanımlamasının asıl sebebi intibâ, irtisam ve intikaş gibi görüşleri reddetmesidir. Bilgi izafetin kendisi ise bu durumda suretin oluşması gibi bir duruma ihtiyaç yoktur. Ebû'l-Berekât'ın kullandığı terminoloji ile ifade edersek bilgi insan nezdinde 'hâzır' bulunmaktadır.¹²² Bu tür huzûrî bilgiye Ebû'l-Berekât'ın vurgusu o kadar baskındır ki kendisi üzerine araştırma yapan çalışmacılar Ebû'l-Berekât'ın bir tür İşrâkî düşüncenin zeminini oluşturduğunu söylemektedirler.¹²³ Bu bağlamda Ebû'l-Berekât'ın doğrudan zâtî idrak ameliyesi için ilkel bir huzûrî bilgi kavramı kullanılabilir. Kişi zihnindeki bu suret vasıtasıyla nesneyi idrak etmektedir. Zira suretin nesne ile bir tür özel ilişkisi vardır. Zihin nesneyi idrak ettiğinde suretin nesne ile olan ilişkisini de idrak etmiş olur. İşte bu ilişki, bilgi dediğimiz olgudur.

Sonuç itibarıyla vücûdî idrak sonrası nefste idrak edilen nesnenin cismânî sureti hâsıl olmaktadır.¹²⁴ Dış duyular vasıtasıyla idrak ameliyesi sonucu nesnelerin bilgisi nefste oluşmuştur. Bununla birlikte nefis idrak etmeye devam edecektir. Fakat bundan sonraki safha, tüm dış alakalarından kurtulmuş zihnî suretler çerçevesinde gerçekleşmektedir. Şimdi zihnî idraki incelemeye geçebiliriz.

3.3 ZİHNÎ İDRAK

İbn Sînâ'ya göre bilgi, suretin zihinde meydana gelmesinden ibarettir.¹²⁵ Bu, suretin maddî olması durumunda cismanî idrak kuvvelerinde meydana gelmesi anlamına geleceği gibi makul suret olması durumunda akılda meydana gelmesi demektir. Bunlardan ancak ikincisi bilgi denmeye layık olandır. Fakat daha önce belirttiğimiz üzere

¹²² Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.441.

¹²³ Khelaifi tezinin son bölümünde Ebû'l-Berekât'ın İşrâkî imalarına dair bir inceleme sunmaktadır: Khelaifi, "The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi", s.241. Şeref ise Ebû'l-Berekât hakkında "kesinlikle İşrâkî tutumu savunmaktadır" demektedir. Bkz. Muhammed Celal Şeref, **Allah ve'l-alem fi'l-fikri'l-İslâmî**, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, y.y., s.88.

¹²⁴ Bağdâdî, **Muteber**, s.II, c.561.

¹²⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s.161.

Ebû'l-Berekât cismanî idrakleri reddetmektedir. Ebû'l-Berekât'ın sistemi için aklî olanın cismanî olanı idrak edemeyeceği şeklinde metafizik bir prensip anlamsızdır. İdrak sırasında herhangi bir tecrid söz konusu olmadığı gibi husûl problemi de bulunmamaktadır. Nefs vücudî suretleri nasıl idrak ediyorsa zihnî suretleri de öyle idrak etmektedir. Hatta bir pasajında Ebû'l-Berekât, nefsin tikelleri idrak ettiğini daha açık olarak bildiğimizi ifade eder.¹²⁶

Her bilgi, bir tür idraktır; dolayısıyla zihnî idrak aslında bilginin insanda oluşumunu incelemektedir. Şu kadar var ki, idrak eden doğrudan nefis olduğu için duyulur suretlerden makul suretlerin elde edilme sürecinde soyutlamaya gerek kalmaz. Bilakis nefis, doğrudan makul suretler ile mülaki olur ve aralarındaki nispet ilişkisine vakıf olduğu anda bu suretlerin nesneler ile olan ilişkisini kavrar. Böylece hangi makul suretin hangi nesneye ait olduğunu da bilir. Ebû'l-Berekât bunu çok açık bir şekilde şöyle ifade eder:

“Nefs tek başına **tüm vücudî ve zihnî idrakleri** gerçekleştirmektedir. Bunlar ise tüm aklî, hissî, vehmî, hayalî, hıfzî [hafıza kuvvesi] ve zikrî [zakire kuvvesi] idraklerdir.”¹²⁷

İdrak tektir ve mahalline göre değişmez. İster nefis bir alet kullanarak idrak etsin, ister zatı ile idrak etsin; ister vasıta kullansın ister kullanmasın idrakte bir anlam her zaman bulunmaktadır: idrak edilen, idrak edene ulaşmaktadır. Suje ile obje arasında bir temas söz konusudur.

Öyleyse Ebû'l-Berekât açısından cevaplanması gereken iki önemli soru ortaya çıkar. Bunlardan ilki, (1) nefis dışında herhangi bir idrak edici kuvve bulunmuyorsa nefis, cisimsel suretleri tikel olmaları bakımından nasıl idrak etmektedir? Diğer bir deyişle cisimsel olan aklî olan tarafından nasıl bilinmektedir?

İbn Sînâ, çok açık ve net bir biçimde cisimsel olandan aklî olana herhangi bir geçiş olmayacağını, cisimsel suretleri ancak cisimsel kuvvelerin, makul olanları da ancak aklî olanın idrak edebileceğini söylemektedir. Ebû'l-Berekât'ın tespitine göre İbn Sînâ'nın bunu iddia etmesinin temel nedeni, dıştaki varlığa ait duyumsananların birtakım

¹²⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.585.

¹²⁷ Bağdâdî, **Muteber**, c.II s.572.

büyüklikler ve şekilleri haiz olmasıdır. Bu özellikler ise bölünmeye ve parçalanmaya müsaittirler, dolayısıyla anlam olamazlar. Akıl eğer bu özellikleri kendileri olmaları bakımından idrak ediyor olsaydı, onlar gibi bölünüyor olması gerekirdi. Bu durumda ise akıl, makul suretleri idrak edemez bir halde olurdu zira makul suretler bölünme ve parçalanma kabul etmemektedirler. Dolayısıyla aklın bu tikel maddî suretleri soyutlamadan idrak etmesi mümkün değildir.

Aynı durum tikeller için de geçerlidir. Meşşâî sisteme göre aklın tikel olmak bakımından tikelleri bilmesi mümkün değildir. Bunun sebebi ise tikellerin değişime açık olmasıdır. Daha açık bir ifade ile tikeller sürekli hareket halinde oldukları için farklı vakitlerde bil kuvve veya bil fiil olabilmektedirler. Akıl ise makulleri idrak ettiği durumlarda kuvveden fiil durumuna geçmektedir. Fakat bu hareketin geri dönüşü mümkün değildir, zira bil fiil olanın bil kuvve hale dönmesi mümkün değildir. Dolayısıyla akıl eğer tikelleri tikel olmaları bakımından idrak ediyor olsaydı, idrak edilenin değişmesi ile idrak edenin de değişmesi gerekirdi ki bu akıl için kabul edilemez.¹²⁸

Meşşâîlere göre akıl ancak tümel olanı bilir. Aklın ilk aşamada bildikleri insan nefsinde bulunan, herhangi bir iktisap veya öğrenim yoluyla elde edilmeyen evvelî bilgilerdir. İlerleyen aşamalarda bildikleri ise iktisap yoluyla elde edilir. Akıl bunları bilmesi ile bil fiil hale gelir. Bu bilgilerin bil kuvveden bil fiil hale gelmesi ise beden ve organları vasıtasıyla olmaktadır. Zira insan, bedeni vasıtasıyla nesneleri duyumsar ve böylece tikelleri idrak eder. Bir bedene sahip olmamış olsa bu nesneleri idrak etmesi olanaksız olacaktır. Nitekim öldükten sonra onları idrak edemez hale gelir. Akıl ise bu tikelleri soyutlar ve Faal Akla yönelerek onların makullerini idrak eder. Dolayısıyla aynı ilke Faal Akıl için de geçerliliğini korumaktadır: Faal Akıl'da da tikellerin bilgisi bulunmamaktadır.

İkincisi (2) ve daha da önemlisi yukarıda vücûdî idrak bölümünde geçtiği üzere idrak eden mahallin küçüklüğü problemidir. Beynin ön tarafında yer alan hiss-i müştereğin, büyüklikleri ve miktarları dikkate alınınca suretlerin tamamına mahal olması mümkün değildir. Zira biz dışta büyük bir nesneyi bildiğimiz zaman eğer onun sureti iç

¹²⁸ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.581.

kuvvelerimizde meydana geliyor olsaydı onun kadar büyük olması gerekirdi. Hâlbuki dimağdaki kuvveler ve ruh bu suretlerin kendilerinde oluşamayacağı kadar küçüktürler.¹²⁹ Bu durum, iç kuvvelerin idrak etmekten ziyade sadece mahal ve mevzu oldukları şeklindeki itirazlar için de geçerlidir. İç kuvveler idrak etsinler veya etmesinler, suretlere mahal olmak için çok küçüktürler.

Dahası, Ebû'l-Berekât'a göre bir aletin herhangi bir sureti taşıması için mizacının ona uygun olması gerekir. Bu durumda tüm suretleri algılayan ve algıda süreklilik sağladığı için devamlı başka suretleri algılamak durumunda olan hiss-i müstereğin devamlı olarak algıladığı nesnelerin değişmesine göre mizacının da değişmesi gerekmektedir. Hâlbuki herhangi bir varlığın bu denli hızlı ve sürekli bir şekilde mizaç değişikliğine uğraması mümkün değildir.

Üçüncüsü (3) idrak eden nezdinde nesnenin suretinin oluşması, idrak edilenin kendisinin idrak edilmediği anlamına gelmektedir. Zira nesnenin kendisi ile sureti farklı şeyler olmalıdır. Nesnenin kendisi idrak edende oluşamayacağına göre özne nesnenin kendisini değil ancak suretini bilebilmektedir. Bu ise nesneleri idrak ettiğimize dair kesin şuurumuzun hilafına bir iddia olduğu gibi nesnelerin hakikatini asla bilemeyeceğimiz anlamına gelmektedir.

Son olarak (4) idrak edilenlerin suretlerinin ne anlama geldiği belirsizdir. Bu suretlerin nesne ile ilişkisinin nasıl olduğu, neden A sureti ile A nesnesinin bilinip de B nesnesinin bilinemediği açık değildir. Suretler vasıtasıyla nesnenin nasıl tanındığı açıklanmamıştır.

Son iki eleştiri (3 ve 4) daha sonra Fahreddîn Râzî kanalıyla filozoflar için temessül alanında ve kelamcılar için zihnî varlık meselesinde tartışma konusu olmuştur. İbn Sînâ'nın idraki "Nesnenin hakikatinin zihinde temessülüdür" şeklinde tanımlaması, temessülün mahiyeti ve zihnî varlığın durumu konusunda bir tartışmaya neden olmuştur. Bu noktada İbn Sînâ'nın nesnenin mahiyetinin bir misalin veya gölgesinin hâsıl olduğu

¹²⁹ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.561.

şeklinde bir düşünceyi kastetmiş olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir.¹³⁰ Zira İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te verdiği mıkna'tis örneğinden anlaşılacağı üzere zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyetin aynı ve tek olduğu sarahaten ifade edilmektedir.¹³¹ Bunun bir bakıma Ebû'l-Berekât'ın 'nesneyi değil suretini idrak ettiklerini iddia ediyorlar' eleştirisini de geçersiz kıldığı düşünülmelidir. Zira suretin nesne ile olan ilişkisi bir ayniyyet ilişkisidir ki bu durumda nesne ile suret arasında mahiyet açısından herhangi bir farklılık kalmamaktadır. Fakat Ebû'l-Berekât suretlerin miktarlarını koruduğunu düşünmektedir. Bu sebeple aslında onun açısından bu eleştiri anlamlıdır.

Bu bizi ikinci (2) problem ile yüzleştirir. Ebû'l-Berekât'ın zihnî varlık eleştirisini Fahreddîn Râzî sürdürmektedir, zira Fahreddîn Râzî'ye göre dıştaki bir nesnenin mahiyeti ile zihindeki mahiyetin birbirine eşit olması, örneğin dıştaki gök ile zihindeki göğün aynı olması mümkün değildir.¹³² Hâlbuki Nasîruddin Tûsî, Fahreddîn Râzî'yi eleştirerek mahiyetlerin aynı olması gerektiğini savunmuştur. Nitekim İbn Sînâ bu konuda mahiyetlerin tek olduğunu, taayyün ettikleri mahalle göre birtakım hallerin kendilerine arız olduğunu (*levâzım, levâhık*) dolayısıyla insanın bir nesneyi, mesela göğü idrak ettiğinde dıştaki gök ile *mutabık* aynı mahiyetin zihinde oluştuğunu söylemektedir. Dolayısıyla mahiyetlerin dışta lazımları olan arazları ile zihinde kendilerine ilişkin arazlar farklıdır.¹³³

Ebû'l-Berekât'ın eleştirileri bir bakıma tutarsızdır. Suretler dıştaki nesnenin arazları ile beraber kendisi değil nesnenin mahiyetinden ibarettir ve bu durumda mahiyetin zihinde bulunmasında herhangi bir beis yoktur. Hâlbuki Ebû'l-Berekât'ın kendisi suretlerin zihne büyüklük, şekil ve renk gibi birtakım özellikleri ile beraber alındığını söylemektedir. Zira kişi, sözelimi bir insanın ilk duyumsadıktan uzun bir süre sonra tekrar duyumsadığında onun büyümüş veya küçülmüş olduğunu da idrak etmektedir. Bu ise idrak edilen surette büyüklüğün mahfuz bulunduğunun kanıtıdır. Fakat

¹³⁰ Mahiyetlerin dışta, zihinde ve kendinde durumları için bkz. Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 603–55.

¹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s.127.

¹³² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, s.464.

¹³³ Tartışma için bkz. Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s.54.

bu, suretlerin nasıl olup da bu özelliklerini sakladığını açıklamamaktadır.¹³⁴ Dolayısıyla aslında zihnî varlık, İbn Sînâ açısından değil Ebû'l-Berekât açısından problemli hale gelmektedir.

Birinci eleştiriye dönersek (1) Meşşâîlerden aktardığı büyüklük ve şekil problemine değinmemiz gerekmektedir. Ebû'l-Berekât dışta araz olarak bulunan anlamların zihinde bulunabileceğini iddia etmek üzere başta zikrettiğimiz bölünme/parçalanma problemine yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Ona göre nefis, zatı ile idrak edilen nesnenin zatına ulaştığı için bölünme problemi ortadan kalkmaktadır. Zira Meşşâîlerin dile getirdiği problem, ancak miktar ve şekli olan suretlerin nefste yerleşmesi durumunda bölünmeye yol açacağına dairdir. Hâlbuki nefsin bu suretleri şekilleriyle ve büyüklükleriyle idrak etmesinde herhangi bir beis yoktur.¹³⁵ Hatta şahsî tecrübemiz vakanın bilfiil böyle olduğuna yöneliktir.

Bunun da ötesinde nefis, sair maddî arazları veya özellikleri de anlamlar olarak idrak etmektedir. Tümelin zihinde birer itibar ve nispetten ibaret olduğunu açıklarken Ebû'l-Berekât zihnin arazları da bu şekilde idrak ettiğini belirtir. Örneğin kişi beyaz bir nesneyi idrak ettiğinde ondaki beyazlık anlamını da idrak eder ve zihninde beyazlık sureti oluşur. Daha sonra zihin bu beyazlık anlamını falanca cisimlere nispet eder ve beyazlık bu açıdan tümel olur. Böylece her idrak edilenin sureti olur.¹³⁶ Buna benzer bir şekilde herhangi bir nesneye ait olan miktarlar da anlamlar ve suretler olarak zihinde bulunurlar.

Ebû'l-Berekât anlamların miktarlarını koruduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Bunun sebebi Meşşâî sisteme göre anlamların ancak dış dünyada birtakım ölçülere sahip olması gerekirken zihinde nasıl olup da miktarı haiz olduklarına getirilen itirazlardır. Zira herhangi bir anlamın miktarının olması onun bölünebileceği anlamına gelir ki bu anlamların basitliklerine aykırı bir durumdur. Ebû'l-Berekât bu probleme iki açıdan cevap vermektedir. Birincisi anlamların miktar, şekil ve renklerinin dış dünyada bulunması ile zihinde bulunması arasında yaptığı analogide gizlidir. Ona göre dışta

¹³⁴ Khelaifi, "The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi", s.95.

¹³⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.583.

¹³⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.577.

herhangi bir nesneyi nasıl miktarı, şekli ve rengi ile idrak ediyorsak, nefsteki bu suretleri de aynı şekilde idrak etmekteyiz. Diğer bir deyişle nasıl aynada herhangi bir cismin miktarı, şekli ve rengi ile aynısı bulunsa da ayna o suretin mahalli değilse aynı şekilde nefis de suretleri ayna üzerinde görüyor gibi ‘nefsin manevi gözü ile’ görecektir (*aynu ’n-nefs elleti hiye zâtuhâ*).¹³⁷ Dıştaki bir nesne söz konusu olduğuna nefis zihinsel suretleri bir ayna olarak kullanmaktadır. Suretlerin mahalleri, aynadaki suretlerde olduğu gibi herhangi bir mahalde değildir. Nefs bu suretleri kullanarak nesneyi, daha doğrusu nesnenin hakikatini / suretini idrak etmektedir.

İkincisi ise anlamların bölünebilir olmasını imkânsız gören Meşşâî sisteme yönelttiği daha temel ve radikal eleştiriden gelmektedir.¹³⁸ Ebû’l-Berekât Meşşâîlerin kastettiği bölünmenin fiziksel veya cisimsel bölünme olduğunu ve bilfiil dışta anlamların bölünmesinin mümkün olmadığını iddia etmelerinde haklı olduklarını belirtir. Bununla beraber anlamların *vehmî* / *farazî* olarak bölünebilir olmalarında herhangi bir mahzur yoktur. Bunun temel nedeni Pines’in tespitine göre Ebû’l-Berekât’ın vehmî önermeleri kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Ebû’l-Berekât zaman, boşluk ve mekân hakkında vehmin verilerini kullanarak hüküm vermektedir.¹³⁹ Dolayısıyla zihinde bulunan her şey bilkuvve bölünebilir. Fakat bu zihnî bölünme, vücûdî sonuçlar doğuracak şekilde bilfiil gerçekleşmez.

Böylece Ebû’l-Berekât zihnî idrak ile alakalı temel tasavvurunu ortaya koyarak eleştirileri cevaplamış olmaktadır. Nefs zihnî suretleri nesneden veya kendinden olduğu gibi idrak etmekte, nesneden idrak ettiği suretler miktar, şekil ve renklerini koruyarak zihinde bulunmakta, nefis dilediği zaman bu suretleri dışta nasıl bulunuyorlarsa öyle idrak etmektedir. Zihnî idrak süreci bu yönüyle vücûdî idrak sürecinden sonra olmaktadır. Kişi öncelikle bir nesneyi olduğu gibi dış duyuları vasıtasıyla idrak eder. Bundan sonra o

¹³⁷ Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.564.

¹³⁸ Ebû’l-Berekât’ın miktarlar ile alakalı eleştirisi *Muteber*’in *Nefs* bölümünde geçmektedir. Bununla birlikte metnin anlaşılmasında özellikle Khelaifi’nin telhisinden yararlanılmıştır. Bkz. Khelaifi, “The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi”, s.166–214.

¹³⁹ Khelaifi, “The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi”, s.190.

nesnenin sureti nefse özgü bir tarzda nefste oluşur. Bu süreci Ebû'l-Berekât şöyle tarif etmektedir:

“İnsan önce zahiri hissi idrak ile bilir, daha sonra batını zihni idrak ile bilir. Zahiri duyulurları idrak edişimiz gayet açıktır. Fakat **zihni misalleri (mütemessilat) bilmemiz ve idrak etmemiz** ise kişinin zekâ seviyesine ve tasavvur edişine göre değişir. Bizler zahiri hislerimizi kullanmadığımız bu zihni bilgide farklılaşırız. Uyuyan bir kimseyi veya kendi *sırrını* tefekkür eden kimseyi görürsün de bedeninde ve aletlerinde bulunmayan, zahir hislerinin ulaşmadığı şeyleri düşünür. Mesela altından bir dağ düşünebilir.”

Burada mütehayyileye nispet edilen idrak gücü doğrudan nefse nispet edilmiştir. Dahası dıştan elde edilen bu suretler nefste bulunmaktadır. Bu suretler herhangi bir soyutlama neticesinde elde edilmiş de olamazlar. Zira idrak sırasında herhangi bir tecrid söz konusu değildir. Bu suretlerin kendine has bir varlık tarzı bulunmalıdır. Zira bu özelliklere sahip olarak varlıklarını sürdürebilmeleri için nefis dışında fakat nefsin idrak alanı içinde var olmaları gerekir. Ebû'l-Berekât da tam olarak bunu iddia edecektir.

Ebû'l-Berekât iç idrakleri idrak eden kuvve olmaları bakımından reddetse de biyolojik olarak beynin parçaları halinde var olduklarını reddetmez. Zira kendisi de tabip olan Ebû'l-Berekât'a göre tıp ilmi burhânî olarak bu aletlerin varlıklarını doğrulamaktadır.¹⁴⁰ Ona göre hiss-i müşterek, beynin ön tarafında vücudî veya duyulur suretleri alan bir alettir (*ihdâru suveri'l-mahsûsât*). Beynin orta kısmı hayalî veya zihni suretleri terkip için bir alettir (*terkîbu's-suveri ve'l-hayalât*). Son olarak da beynin arka kısmı bu suretlerin saklanması ve hatırlanması için bir alettir (*hıfz ve tezekkür*). Tüm idrakleri gerçekleştiren nefis olsa da nefis, idrak edilen nesnenin mizacına uygun bir alet kullanmak durumundadır. Bu sebeple söz gelimi mütehayyilenin görevini nefis ancak beynin orta kısmı ile yapılabilir. Mütehayyel suretler ise beynin arka tarafında değil nefste mahfuz bulunduğu halde ancak beynin arka tarafındaki hafıza aleti ile idrak edilebilirler.

Meşşâî geleneği serimlemek ve ‘şey ancak benzerini idrak eder’ ilkesinden hareket etmek suretiyle Ebû'l-Berekât suretlerin kadim geleneğe uygun olarak da tasnif edilebileceğini ifade eder. Ebû'l-Berekât'ın sistemi ile Meşşâî sistemin bir imtizacını ifade eden bu düşünceye göre suretler en başta vücûdî ve zihni olmak üzere ikiye

¹⁴⁰ İlhan Kutluer, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s.37.

ayrılırlar. Zihnî idrakler, duyuların benzerlerini dışta idrak ettiği suretler ile duyuların dışta idrak etmediği suretler olarak tekrar ayrılabilir. Bunlardan birincisine *hissî ve hayalî suretler* denirken ikincisine *aklî suretler* denmektedir. Her halükarda idrak edenin sadece ve sadece nefis olduğu unutulmamalı ve dolayısıyla bu tasnif ancak anlamayı kolaylaştırıcı bir araç olarak görülmelidir. Zira zihinde oluşması bakımından “makul mahsus gibi, mahsus da makul gibidir.”¹⁴¹

Neticede nefsin üç tür fiili belirginleşmektedir: kendi olması bakımından yaptığı ve herhangi bir alet kullanmadığı *zihnî idrak*; bedeni kullanarak yaptığı *vücudî idrak* ve bedende yaptığı *doğal fiiller*. Nefs herhangi bir nesneyi idrak etmek için ona yönelir ve pek çok şey arasından *tahsis ve tayin* yolu ile onu idrak eder. Böylece tüm suretleri bir anda idrak etmek durumunda kalmaz.¹⁴² Nefsin kendi zatından kaynaklanan zihnî idrak, zâtî bir fiildir ve herhangi harici bir alete ihtiyaç duymaz. Ebû'l-Berekât nefsin bedenden ayrıldığı zaman varlığını devam ettirmesini bu idrakin devam etmesine bağlamaktadır. Nefs bedenden ayrıldıktan sonra onda var olan küllî makuller ve aklî tasavvurlar varlıklarını sürdüreceklerdir. Nefs ise bu suretleri idrak etmeye devam edecektir.¹⁴³ Bunun bir benzerini rüyada tecrübe etmekteyiz. Rüyalar zihinsel idrakin bir parçası olarak nefis dünyevî ilgilerini yitirdiğinde doğrudan nefis âlemine yönelmesi ile gerçekleşir. Nefs âlemine yönelmeleri herhangi mekânsal bir hareket olmadığı için zâtî bir fiildir. Bunun da ötesinde nefis semâvî illetlerin tikel bilgileri feyzine de konu olabilir.

Sonuç olarak Ebû'l-Berekât için bilginin oluşum safhaları belirginleşmiştir. Nefs öncelikli olarak zatı gereği zatını idrak eder. Bu mertebeye şuur mertebesi diyebiliriz. Şuur salt farkındalık olmanın ötesinde eksik bir kavramsal bilgi olma özelliğine de sahiptir. Fakat bu şuura bilgi denebilmesi için öncelikle idrak edilen şeye ‘dikkat’ etmesi gerekir.¹⁴⁴ Bu dikkat sayesinde idrak edilen nesne nefste sabit olur ve belirli bir sürenin ardından nefis idrak ettiğinin idrakine varır. İşte tam olarak bu an, kavramsal bilginin oluştuğu andır.¹⁴⁵ Ardından nefsin mekânsal hareketi sayesinde vücudî idrak gelmektedir.

¹⁴¹ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.578.

¹⁴² Khelaifi, “The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi”, s.99; Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.292.

¹⁴³ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.613.

¹⁴⁴ Dikkat teorisi için bkz. 2.bölüm

¹⁴⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.558.

Bu safhada nefis, bedendeki dış duyuları kullanarak harici nesneleri idrak eder. Bu nesnelerden elde ettiği suretler ise zihnî idrak dediğimiz safhaya işaret etmektedir. Bu seviyede nefis ister dışarıda olan bir nesneyi idrak etsin ister dışarıda örneği bulunmayan bir sureti idrak etsin herhangi bir mekânsal hareket olmadan doğrudan idrak etmektedir. Bu suretler nefste saklı bulunmaktadır. Suretlerin zihindeki durumu ise sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır.

3.4 ZİHNÎ VARLIK

Zihnî idrake konu olan suretlerin birtakım özellikleri mevcuttur. Bunlar zihnî idrak teorisinin tamamlanması adına elzem olan niteliklerdir. Zira nefis, bu özellikler sayesinde suret ile nesne arasındaki ilişkiyi tesis etmektedir. Bu özelliklerden bir kısmı, herhangi bir kavrama zihinde ilişenler şeklinde tarif edebileceğimiz itibarî vasıflardır. Bunlar suretlerin zihinde bulunuşu sırasında onlara arız olurlar. Bu anlamda kullandığımızda felsefe tarihi açısından en önemli zihinsel sıfat tümelliktir. Tümellik anlamının zihindeki suretlerin dışta birden çok nesneye nispet edilmesi ile oluştuğu âşikârdır. Bununla birlikte suretler kendilerinde tümel değillerdir.¹⁴⁶

Özelliklerden diğer kısmı ise ‘araz’ kategorisinde değerlendirilebilecek niteliklerden oluşmalarıdır. Örneğin Ebû'l-Berekât'a göre zihnî suretler dıştaki nesnelerin sadece anlamlarını değil, aynı zamanda *miktar*larını da içermektedirler.¹⁴⁷ Öyleyse bu mütehayyel veya makul (zihnî) suretlerin mahalli neresidir? Tüm niteliklerini haiz bir aklî suret ile dışta var olan herhangi bir mevcut ferdi arasındaki fark nedir? İnsan gözü neden dışta herhangi bir nesneyi görebilirken bu suretleri görememektedir? Kavramların zihindeki varlıkları konusunu anlamlandırabilmek için Ebû'l-Berekât'ın zihnî varlık anlayışına yakından bakmak ve kendi bağlamına göre değerlendirmek gerekmektedir; zira bu konuda Ebû'l-Berekât farklı yerlerde farklı açıklamalarda bulunmaktadır.

¹⁴⁶ Kutbüddin Râzî, Molla Hanefî Tebrîzî, ve Emir Hasan Rûmî, **Risale fî Tahkîki'l-Külliyât : Tümeller Risalesi ve Şerhleri**, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, 1–9.

¹⁴⁷ Makul olsun duyulur olsun tüm varlıkların anlam olarak zihinde korunduğuna dair yeni bir bakış açısı için bkz. Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine”, **Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi** 1, sayı 1, (2014): 39–54.

Ebû'l-Berekât *Muteber*'in mantık bölümünde kavramların zihindeki durumunu incelerken bunların zihinde misaller (*müsül*) ve gölgeler (*eşbâh*) olarak bulunduğunu söylemektedir:

"فالمدركات الذهنية صور حاصلة عند النفس هي مثل محاكية للمدركات الوجودية محفوظة

عند النفس"

"Zihnî nesneler nefste oluşan suretlerdir. Onlar vücûdî nesnelere benzeyen misallerdir ve nefste saklanırlar."¹⁴⁸

Ebû'l-Berekât'ın bu sorulara cevabı oldukça ilginç ve şaşırtıcıdır. Ona göre zihnî suretler, kendilerine has bir varlık tarzına sahiptirler. Tıpkı aynada görülen bir nesne gibi tüm özellikleri ile nefs tarafından idrak edilirler, fakat tıpkı aynadaki gibi yansıma, nesnenin kendisi değildir. Ayna nesnenin suretinin mahalli de değildir. Aynı şekilde zihnî suretler dıştaki varlıkların benzeridirler, fakat ancak nefs ile idrak edilebilirler. Aynadaki yansıma nesnenin kendisi değildir, fakat nesneyle bir tür ilişkisi vardır. Nefs de bunun gibi zihnî suret ile dıştaki varlıklar arasındaki ilişkiyi idrak eder. Bu açıdan duyulur suretler ile makul suretler aynıdır. Zira her ikisini de nefs idrak etmektedir. Bununla birlikte dışta bulunanlar ancak duyulur suretlerdir.¹⁴⁹ Zihnî varlık olarak kavramsallaştırabileceğimiz bu suretlerin mahalli konusunda Ebû'l-Berekât kendine özgü bir sistem geliştirmiştir.

Ebû'l-Berekât'ın zihnî varlık anlayışı ile alakalı iki önemli pasaj bulunmaktadır. Bunlardan her ikisi *Metafizik* bölümünde bulunmaktadır. Suretlerin varlık durumlarını incelerken Ebû'l-Berekât şöyle der:

"Tasavvur edilen şey zatı itibariyle salt suretten ibaretse [dışta herhangi bir nesnesi yoksa] zihinde mevcuttur. Mevcutta mevcut olan da mevcuttur. Âlimler buna akıl âlemi, doğal âlem ve nefs âlemi demişlerdir. Onlardaki mevcutların [suretlerin] benzer

¹⁴⁸ Bağdâdî, *Muteber*, c.III, s.132. Diğer örnekler için bkz. Bağdâdî, *Muteber*, c.I, s.77. ve Bağdâdî, *Muteber*, c.III, s.128.

¹⁴⁹ Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.578.

olmalarından dolayı [farklı] âlemler şeklinde isimlendirilmişlerdir. Eflâtun ise **rububiyet âlemi, akıl âlemi, nefis âlemi ve doğal âlem** şeklinde tasnif etmiştir.”¹⁵⁰

Ebû'l-Berekât'ın daha vurgulu olarak bu durumu ifade ettiği diğer bir pasaj ise şöyledir:

“Bu konuda Eflâtun'un **nefis âlemi** hakkında sözleri daha bilgedir. Bilen nefslerin her birini bildikleriyle bir âlem olarak görürsün. Nefs türü ise kendi başına bir âlemdir ve içinde âlemler vardır. **Akıl âlemi ve rububiyet âlemi** hususu da öyledir. Rububiyet âleminde vücûdî âleme nispetle suretler vardır. Akıl âlemi ve nefis âleminde de vücûdî âleme kıyasla suretler vardır. Fakat biliyorsun ki suretlerden bir kısmı zihindedir ve varlıkta olanların sebebidir. Örneğin zanaatkârın zihnindeki halhal böyledir. Bir kısmı da varlıktadır ve zihnî suretin sebebidir. Örneğin güneşin ve ayın sureti böyledir. Rububiyet âlemindeki suretlerin tamamı zanaatkârın zihnindeki halhal gibidirler, güneş ve ay örneği değil. İşte bu sebeple Eflâtun onlara misaller ve İdeler demıştır. Onlar varlığın gerçek ideleridir ve varlık onların benzeri ve kopyasıdır. Onlar *ümmü'l-kitâb*'dirlar. Allah'ın ilmini de böyle anlayan gerekir.”¹⁵¹

En başta Tanrı'nın katında '*âlem-i rububiye*'de bulunan suretler vardır ki bunlar ancak ve ancak Tanrı'nın idrak edebileceği suretlerdir. Bu âlem Eflâtun tarafından *İdealar âlemi* şeklinde isimlendirilmiştir. Ebû'l-Berekât dini terminolojiden mülhem olarak bu âlemi *ümmü'l-kitab* şeklinde isimlendirir. Bu varlık türüne hiçbir varlığın ulaşması mümkün değildir zira hiçbir varlık metafizik illetini aşamaz. İlk illetlerin ve ilkelerin bulunduğu âlem budur. Tanrısal idrak, âlem-i rububiyye'de bulunan herhangi bir suretin idraki şeklinde gerçekleşir ve yaratmaya tekabül eder. Bunun örneği tıpkı zihninde bir masa sureti olan marangozun masa yaparak o sureti dışa aktarması gibidir. Bu açıdan Tanrısal bilgi insanî bilgiden farklıdır zira Tanrı eşyadan hareketle suretleri bilmemekte, aksine suretlerin bilgisinden eşyayı yaratmaktadır. Bununla birlikte suretleri idrak etmek bakımından Tanrısal idrak ile insani idrak arasında herhangi bir fark yoktur.

Ardından *âlem-i akıl* gelmektedir. Âlem-i akıl, semavi illetlerin ve nefslerin bulunduğu varlık seviyesidir ki nefsin bu mahaldeki suretleri idrak etmesi ancak ölümünden sonra olacaktır.¹⁵² Ebû'l-Berekât'ın bu âlem için kullandığı en önemli sıfat

¹⁵⁰ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.31–32.

¹⁵¹ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.132.

¹⁵² Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.293.

ilkellerin misalleri (müsülü'l-evveliyât)'dir.¹⁵³ Bu âlem de kendi altındaki âlemlerin sebebidir. Fakat ilksel sebep âlem-i rububiye olduğu için onun müsebbebi konumundadır.

Suretlerin varlığı açısından en son *âlem-i nefis* gelmektedir. İnsanda zihnî idrak, nefsin âlem-i nefis denen âlemdeki suretler ile doğrudan ilişkiye girmesi ile olmaktadır. Her insanın kendine özel bir nefis âlemi bulunmaktadır. Kişi suretleri vücûdî suretleri idrak ettiğinde kendine has bir nefis âlemi oluşur. Bu âlemdeki suretlerin bir kısmının sebebi dıştaki mevcutların bizatihi kendileridir, örneğin dışarıdaki güneşi görerek güneş suretinin nefsimizde oluşması böyledir.¹⁵⁴ Diğer bir kısmı ise dıştaki mevcutların sebebidirler. Bu tıpkı Tanrı'nın âlem-i rububiyede var olan herhangi bir sureti akletmesi sonucu onu yaratması ve onun sebebi olması gibidir. Sahip olduğumuz tüm suretler âlem-i nefste her daim bulunmaktadırlar. Bununla birlikte nefis onları her an idrak etmemekte, bazen irade ile bazen de iradesiz olarak idrak etmektedir.

Son olarak doğal âlem gelmektedir ki vücûdî âleme, zihnin dışında var olan gerçekliğe işaret etmektedir. Bu âlemdeki varlıkların sebebi makullerdir fakat makullerin sebebi bu âlem değildir. Şuur, idrak, marifet ve ilim nefis âleminden itibaren başlar. Dolayısıyla nefste oluşan zihnî suretlerin mahalli ve insan ile ilişkili olan âlem nefis âlemidir.¹⁵⁵ Ebû'l-Berekât'ın nefslerin ezeli olmayıp hâdis olduklarını açıklarken kullandığı delillerden biri de bu suretlerin bizde henüz olmamış olmasıdır. Zira Ebû'l-Berekât'a göre nefis eğer ezeli olsaydı veya insan bedeninden önce herhangi bir varlığı olmuş olsaydı bu durumda daha önce elde ettiği suretleri hatırlaması gerekirdi zira bu suretlerin nefste saklanması icap ederdi.¹⁵⁶

Söz konusu nefis âlemindeki suretlerin ayırıcı olan bir yönü, zihinde araz olarak bulunmalarıdır. Dolayısıyla dıştaki ateş ferdini görüp sureti zihnimizde olduğu durumda ateş zihnimizi yakmamaktadır. Bu konuda Ebû'l-Berekât şöyle demektedir:

¹⁵³ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.32.

¹⁵⁴ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.132.

¹⁵⁵ Bağdâdî, "Akıl Risalesi", s.257.

¹⁵⁶ Wan Suhaimi Wan Abdullah, "Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on the Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration."

“İdrak edilen zihinsel nesneler nefste oluşan suretlerdir. Bunlar vücûdî [aynî/dışta var olan] nesnelerin misalleri (*müsül*) ve benzeridirler. Nefste sureti oldukları nesneye olan nispetleri ile birlikte korunurlar. Bu nispetler sayesinde belirli bir suretin o nesneye ait olduğu bilinir... Fakat bunlar sureti oldukları nesnenin türünden veya cevherinden değildirler. Bu suretlerin ateşi yakmaz, buzu dondurmaz. Bir zıt diğerinin varlığını engellemez. **Bilakis onlar cevherlerden ve arazlardan elde edilen arazdırlar.**”¹⁵⁷

Ebû'l-Berekât suretlerin âlem-i nefste varlıklarını olumlayıp onların nasıl araz olduklarını temellendirmek durumundadır. Zira arazlar var olmak için mevzuya ihtiyaç duymaktadırlar ki bu durumda bu suretlerin zihne yerleşmeleri gerekmektedir. Ayrıca anlamların miktarları sebebiyle maddeye yerleşemeyecekleri daha önce zikrettiğimiz problemler arasındadır. Nefs bu noktada suretlerin mahalli görevi görmektedir.¹⁵⁸ Aynada yansıyan suretlerin mahalli neresiyse mütehayyel suretlerin mahalli de orasıdır. Kendilerine özgü bir varlık tarzları vardır. Ne dış dünyada, ne aklî âlemde mevcut değildirler. Bu sebeple hem aklî tümel suretler, hem de hissî tikel suretler ‘nefs âleminde’ bulunmaktadırlar.

Görüldüğü üzere Ebû'l-Berekât, Platonik ideler âlemini andıran bir sistem ortaya koymuş olmaktadır. Zihnî suretlerin nefste mahfuz bulunduğu ve nefsin onlara kaynaklık ettiği düşüncesi daha sonra İshrâkîlik için de bir kaynak olacaktır. Nitekim aynadaki yansıma örneğini aynı şekilde aktaran Sühreverdî, mütehayyel suretlerin *âlem-i müsül-i muallaka*'da, Molla Sadrâ ise nefsin kendine has bir âleminde var olduklarını söylemiştir. Ebû'l-Berekât'ın aksine Sühreverdî'ye göre mütehayyel misallerin kendi başlarına bir varlıkları vardır ve herhangi bir mahalde bulunmazlar. Sadrâ'ya göre ise her nefsin kendine ait bir suretler dünyası bulunmaktadır ve nefs zihnî idrak söz konusu olduğunda bu suretleri idrak etmektedir. Leaman'ın tespitine göre Ebû'l-Berekât, İslâm felsefesi içerisinde ilk defa Aristocu olmayan bir ekolü temsil etmektedir ve fikirleri Sühreverdî tarafından İshrâkîliğin sistemleştirilmesinde kullanılmıştır. Bunun en büyük delili ise Sühreverdî'nin çok az filozof ismi zikretmesine rağmen bazı kilit problemlerde Ebû'l-Berekât'ı ismen zikretmesidir.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.561.

¹⁵⁸ Khelaifi, “The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi”, s.93.

¹⁵⁹ Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, **History of Islamic Philosophy**, New York: Routledge, 2008, s.838.

3.4.1 FAAL AKIL

Böylece Ebû'l-Berekât'ın zihnî varlık anlayışı seleflerinden tamamen farklılaşmıştır. Dolayısıyla idrak süreci ve bilginin oluşumuna dair bu özgün teorinin sonuçları da oldukça farklılaşmaktadır. Öncelikle Ebû'l-Berekât nefis ile akıl; maddî idrak, zihnî idrak ve aklî idrak; Faal Akıl ve diğer semâvî illetler vs. ayrımlarını reddeder. Bu kavramsallaştırmalar onun epistemolojisi açısından anlamsızdır, zira aklın ve her türlü cismani kuvvenin fonksiyonlarını nefis ifa etmektedir. Faal Akıl ise alem-i akıl ve alem-i nefis dâhilindeki suretlere tekabül eder, dolayısıyla herhangi bir semavi illeti diğerlerinden ayırıştırarak ona farklı bir işlev yüklemenin gereği yoktur.

Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak Ebû'l-Berekât sisteminde Faal Aklın herhangi epistemolojik bir rolü kalmamıştır. Nefis suretleri herhangi bir kaynaktan *feyz* yolu ile alıyor değildir; bilakis doğrudan ayırık (mufarık anlamında değil mübâyin anlamında) ve müşahhas olarak bulunan bu suretlerin kendilerini müşahade etmektedir. Bu sebeple Ebû'l-Berekât Faal Aklın ontolojik rolünü de reddetmektedir. Meşşâîlerin 'bir varlık kendi başına bilkuvve durumundan bilfiil durumuna geçemez' ilkesinin anlamsız olduğunu ifade ederek retorik bir söylemle "Bir tohumun ağaç olabilmesi için başka bir ağaca ihtiyacı yoktur" der.¹⁶⁰ Bunun da ötesinde, insana gelecek hakkında bilgiler veren ve rüya / ilham vasıtasıyla nefse suretler verenin *Vâhibu's-Suver* değil göksel nefisler olduğunu söyler. Bununla beraber Ebû'l-Berekât bu ilkenin çok benzeri olan şu ilkeyi kabul etmektedir: "Sebepli olan bir nesnede bulunan şey İlk Sebepte de bilfiil ve ebedî olarak bulunmalıdır." Davidson'un da ifade ettiği üzere aslında iki ilke arasındaki tek fark, Ebû'l-Berekât'ın yakın sebep yerine uzak sebebi koymuş olmasıdır.¹⁶¹

Ebû'l-Berekât'ın Faal Akıl reddetmesinin ontolojik nedeni, onun düşüncesinde herhangi bir varlığın kuvveden fiil haline geçebilmesi için yakın sebep olarak hâlihazırda bilfiil bir varlığa ihtiyaç duymayıp zatı itibariyle bilfiile geçebilmesidir. Dolayısıyla epistemolojik veçhesiyle de nefis zatı itibariyle zihnî suretleri (bilfiil makulleri) herhangi bir alet ve vasıta olmaksızın idrak eder ve vücûdî suretleri (duyulur ve bilkuvve makuller)

¹⁶⁰ Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.579.

¹⁶¹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s.158.

duyular vasıtasıyla idrak ederek bilfiil olur. Faal Akıl ancak diğer semavi nefislerde olduğu şekilde *hads* (anlık idrak veya sezgi) gibi bir fonksiyon icra ediyor olabilir ki bu durumu istihsânen kabul etsek dahi zorunlu olduğunu varsayamayız. Zira Faal Akıl zorunlu kabul etmek ancak onun nefislerin yakın sebebi olduğunu kabul etmek yoluyla olacaktır. Bu ise Ebû'l-Berekât'ın nefis kabulü açısından çelişki arz eder. Bunun sebebi ise daha önce ifade ettiğimiz üzere Ebû'l-Berekât için nefislerin tek bir mahiyete sahip olmamalarıdır. Bu durumda nefislerin farklı kemal seviyeleri olmaları gerekmektedir ki tek bir illet tarafından açıklanamaz. Örneğin bir nefsin kemali, diğerinden daha eksik olabilir. Bu ise eksik olan nefsin illetinin de eksik olması anlamına gelecektir. Dolayısıyla her nefsin (veya benzer nefislerin) illetleri farklıdır ve Faal Akıl gibi tek bir varlık değildir.

Meşşâî sistemde aynı zamanda ayrı ayrı bulunmaları anlamında olmasa da makuller için bir depo vazifesi gören Faal Aklın yerine Ebû'l-Berekât nefsi ikame etmiştir. Nefs tüm idrak ameliyelerini gerçekleştirdiği gibi bu suretlerin saklanması vazifesini de ifa etmektedir. Bu noktada getirebilecek bir itiraz, nefis tüm suretleri sakladığı halde aynı anda neden hepsini idrak etmediğine yönelik olabilir. Bu problemi Ebû'l-Berekât daha önce şuur problemini çözdüğü gibi dikkat teorisini kullanarak çözmektedir. Buna göre nefis bir anda ancak bir suret ile muhatap olabilir ve herhangi bir sureti idrak edebilmesi için ona yönelerek yoğunlaşması gerekir. Bu sebeple tüm suretler nefste bulunsalar bile aynı anda idrak ediliyor değildir.¹⁶²

Zihnî varlıkların durumunu incelerken Ebû'l-Berekât'ın yaptığı bir kıyas dikkate değerdir. İnsanlar dıştaki varlıkları idrak etmede ortaklıklar ve idrak edenlerin çokluğu ile idrak edilen çoğalmamaktadır. Örneğin herkes ayı idrak etmektedir fakat ay tektir ve idrak eden ne kadar çok olursa olsun çoğalmayacaktır. Bununla birlikte zihinde var olan suretlerin durumu böyle değildir. Zihinsel suretler kişiye özgüdür, başkası o suretleri idrak edemez ve her insanın kendine has bir zihnî âlemi vardır. Dolayısıyla bir kimse örneğin Zeyd'i hayal etse kendine özgü bir şekilde zihni ile idrak etmiş olur. Bir

¹⁶² Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.562.

başkasının lafız ona delalet etmesine rağmen insan zihnine has bir durumda onu hayal etmesi mümkün değildir.¹⁶³

Bu sebeple suretlerin nefste bulunması bir tür idraktır. Fakat bilgi, idrakimizin idrakinde olduğumuz anda oluşur, her an oluşmaz. Böylece suretler hazır bulunduğu halde onları idrak edemiyor oluşumuz açıklanmış olur. Ebû'l-Berekât bunu şöyle ifade eder:

“İdrak, nesnenin suretinin oluşmasına eklenen zait bir anlamdır... İdrak bir olgudur, idrakin idraki ise başka bir olgudur. **Aynı şekilde idrakin idrakinin idraki üçüncü bir olgudur.** Dolayısıyla öznde mahfuz bulunan [suret] idrak edilmiştir fakat idrak edildiğine dair bir şuur yoktur...[Özne] ona yönelerek idrakini idrak ederse onun şuuruna varır ve onu idrak ettiğini bilir. [Böylece] hıfz idraktır, tasavvur ise idrakin idraki ile birlikte bir idraktır. Bu ise sabit olandır...¹⁶⁴ **Bilgi, bilinen suretin bilende oluşmasıdır.**”¹⁶⁵

Ebû'l-Berekât'ın bu tür pasajları oldukça sık karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle Khelaifi, hakiki anlamıyla bilgiyi insanın zihninde (*sırr*) olup bitenleri bilmesi şeklinde anlamaktadır.¹⁶⁶ Pines bu ifadelerden insanın elde ettiği suretleri bilmesi sonucu ikincil suretlerin, hatta üçüncül suretlerin oluştuğunu ifade eder. Ebû'l-Berekât'ın bilgi ile kastettiği de bu bilgidir.¹⁶⁷ İnsan zihninde dıştan herhangi bir kavram öncelikli olarak eksik bilgi şeklinde değerlendirilir. Ardından insan bunu kendi içinde değerlendirerek ve düşünerek ikinci bir bilgiye ulaşır ki bu makul bilgidir ve bilgi denmeye en layık olandır. Örneğimizde olduğu gibi güneşi ilk etapta idrak eden kişi güneş hakkında bilgi sahibi olmuştur fakat büyüklüğü konusunda yanılabılır. Bununla birlikte ikinci bir düşünme faaliyeti ile *bilgisinin bilgisine (marifetu'l-marifeti)* ulaşır ve güneşin görünenden büyük olması gerektiğini idrak eder.¹⁶⁸ Hakiki anlamda tam ve makul bilgi bu ikinci tür bilgidir.

¹⁶³ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.34.

¹⁶⁴ İstisbat ve sabit olma ile ilgili açıklamalar için bkz. Şuur bölümü

¹⁶⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.563.

¹⁶⁶ Khelaifi, “The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi”, s.68.

¹⁶⁷ Pines, **Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi**, s.283. Pines aynı zamanda Spinoza'nın *idea ideae* (suretlerin suretleri) anlayışı ile Ebû'l-Berekât'ın suretlerin suretlerinin suretleri arasında ilişki kurmaktadır.

¹⁶⁸ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.55.

3.4.2 TÜMELLER

Bir diğer önemli konu, tümellerin ontolojik durumunun ne olduğudur. Ebû'l-Berekât zihnî suretlerin tamamının tümel olabileceğini zira tümelliğin ancak zihinde olan suretler ile dıştaki nesneler arasında bir nispetten ibaret olduğunu söylemektedir. Böylece dıştan idrak edilen tekil bir suret dahi çokluğa nispet edildiği sürece tümeldir. Tümellerin dış dünya ile zihin arasında nispet ilişkisi kurularak oluşan itibarlardan ibaret olduğunu söyleyen Ebû'l-Berekât'ın bu düşüncesi bir kısım çağdaş araştırmacılar tarafından nominalizme kapı araladığı şeklinde yorumlanmıştır. Ebû'l-Berekât'ın “Göz beyazlığı idrak eder” gibi cümlelerini Pines “ılımlı fakat kesin olarak nominalizm” olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁹ Aynı tavrı sürdüren Çağırıcı, Ebû'l-Berekât'ın zihnî suretlere ontik bir varlık yüklediğini fakat tümelleri birer itibardan ibaret gördüğünü, bundan dolayı nominalizm şüphesi taşıdığını söylemektedir.¹⁷⁰ Aynı kaynağa dayanarak Ebû'l-Berekât'ın zihinsel varlıklar ile realitede var olanlar arasındaki ontolojik statü farkının ne olduğunu açıklığa kavuşturamadığını öne süren Alaca ise Ebû'l-Berekât'ın “*nominalizm ile realizm arasında tereddüt ettiğinin düşünebileceğini*” aktarmaktadır.¹⁷¹ Griffel de Ebû'l-Berekât'ın nominalist eğilimleri olduğunu fakat Latin Avrupasında tartışılan nominalizm kadar keskin olmadığını ifade etmektedir.¹⁷²

Esasen metafizikçi bir filozofun nominalizm tereddüdü taşıdığını söylemek oldukça zordur. *Nefs*'in rüyalar ile ilgili kısmında Ebû'l-Berekât tümellerin oluşumunu şöyle anlatır:

“Tümellere gelince: tikelleri bilen kimse bu bilgisini bildiği zaman bu ikincil bilgisi birincisine kıyasla diğer bilgilerinin tümeli olur. **Zira tümel, zihnî olanın vücûdî olana nispetidir.** Doğru veya yanlış olan her şey aslında zihnî suretin vücûdî varlığına nispet edilmesidir. Nispet ve tümellik bu nispetin çokluğa olduğunun bilinmesi ile oluşur. Bilgisini bilen ve [bilgisinin] çokluğa nispetini bilen herkes tümelliği bilir.”¹⁷³

¹⁶⁹ Pines, *Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi*, s.284.

¹⁷⁰ Çağırıcı, “Ebu'l-Berekât el-Bağdadi”, s.306.

¹⁷¹ Alaca, “Ebu'l-Berekât el-Bağdadi'nin Metafizik Düşünceleri”, s.39.

¹⁷² Griffel, “Between al-Ghazali and Abu'l-Barakat al-Baghdadi: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century”, s.73.

¹⁷³ Bağdâdî, *Muteber*, c.II, s.591.

Suretler dışta tikel olarak nesneleri var eden nedenlerdir. Fakat dışta bir suret birden fazla maddeye ilişemez. Ancak birden çok nesnenin sureti zihinde çokluğa nispetle düşünülebilir. Dolayısıyla tümeller dışta var olan ontik nesneler değil zihinde var olan itibarlardır.¹⁷⁴ Bu itibarlar zihinsel suretlere ilişkin sıfatlar ve hallerden ibarettir. Fakat bu sıfatlar suretlere ancak ve ancak zihinde ilişmektedirler. Dolayısıyla Ebû'l-Berekât'ın tümelleri reddettiği veya herhangi bir nominalizme yöneldiğini söylemek mümkün değildir. Bununla beraber Ebû'l-Berekât'ın sisteminde tümel ile tikel arasında İbn Sînâ'da olduğu gibi bir ontik bir ayrım yapmak mümkün değildir. Zira Ebû'l-Berekât'ın nefis anlayışı suretlerin kesretten sonra dahi zihinde tikel olarak bulunabilmesine imkân tanımaktadır. Bununla birlikte bu imkân nominalizmi gerektirecek şekilde dışta var olanlarla ilgili kurgulanmış değildir; ancak zihnî varlık ile ilgili bir tartışmadır.

Netice itibariyle insan zihnindeki suretleri dıştaki çokluğa nispet etmiş olduğunda buna tümel denmektedir. Ebû'l-Berekât en genel kavramlarımızın (*cinsü'l-ecnâs*) Aristo tarafından 10 kategori halinde belirlendiğini ifade eder. Bununla beraber biri cevher dokuzu araz olan bu kategorilerden daha tümel olan 'varlık' ve 'şey' kavramları da birer cins olabilirler. Hâlbuki varlık manevi müşterek olduğu halde tevâtû ile yüklenmeyip teşkîk ile yüklendiği için cins olarak kabul edilmemektedir.¹⁷⁵

3.5 TANRISAL İDRAK

Tanrının bilgisi için 'idrak' kavramının kullanılıp kullanılmayacağı başlı başına bir tartışma konusu olsa da biz Ebû'l-Berekât'ın kullanımına sadık kalarak Allah (c.c.)'ın bilgisini bu başlık altında ele almayı uygun gördük. Bunun sebebi öncelikle Tanrısai bilgi ile beşerî bilgi arasındaki felsefî ayrımın İslam düşüncesi içerisinde diğer disiplinler kadar keskin olmaması ve ikinci olarak da epistemoloji çalışmalarının ancak akıl olmak bakımından Tanrısai bilgiyi inceleyebileceğine dair görüşümüzdür. Dolayısıyla bu konuyu burada incelemeyi uygun gördük. Şimdi Tanrısai bilgiyi incelemeye geçebiliriz.

¹⁷⁴ Özpilavcı, "Nedensellik Bağlamında Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâi Gelenek İçindeki Yeri", s.68.

¹⁷⁵ Bağdâdî, *Muteber*, c.III, s.25.

Tanrı'nın bilgisinin tikellere taalluk edip etmeyeceği İbn Sînâ ile birlikte tartışma konularından biri olmuştur.¹⁷⁶ Ebû'l-Berekât'ın tespitine göre filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmeyeceğini iddia etmelerinin altında birkaç sebep bulunmaktadır. Bunlardan ilki (a) Ebû'l-Berekât'ın Aristo'dan aktardığı problemidir. Aristo'ya göre Tanrı'nın kendisi dışında herhangi bir şeyi akletmesi mümkün değildir zira Tanrı'nın kendinden başka bir şeyi taakkul etmesi, kendisinde bulunmayan bir şeyi akletmesi anlamına gelir. Bu ise Tanrı için bir noksanlıktır. Tanrı kendi dışında bir makul anlamı taakkul ederek kemâle eriyor olamaz.

İkincisi (b) aklî olanın maddî olanı idrak edemeyeceğine dair iddialarıdır. Bu anlayışın bir devamı aslında tikellerin sürekli değişim halinde olduğu ve objede değişimin süjede değişime yol açacağına dair kanaatleridir. Bu açmazlar daha önce zihnî idrak konusu altında incelenmişti. Bununla birlikte ikinci iddiaya konumuz açısından bir ekleme yapmamız gerekecektir. Beşerî akıllar için tikellerin idraki, bilmeye veya bilfiil olmakta değişebilen nesnenin idraki anlamına gelmektedir. İnsanî nefis makul anlamları idrak vasıtasıyla kuvveden fiile hareket ettiği için aslında ilk bakışta tikeli idrakinde problem yokmuş gibi görünür. Bununla birlikte tikelin değişmesi durumunda nefsin de fiilden kuvveye geri dönmesi gerekecektir ki bu muhaldir. Tanrı'da ise durum biraz daha farklıdır. Tanrı mutlak olarak bilfiildir. Herhangi bir makulü idrak ederek kuvveden fiile geçmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı için herhangi bilmeye veya bilmeye idrak etmek tamamen muhal olmaktadır. Yoksa herhangi bir tikelin değişmesi ile hem Tanrı'nın zatında değişimin olması gerekecektir hem de Tanrı'nın kuvveden fiile hareketi söz konusu olacaktır. Dolayısıyla Tanrı'nın ancak ebedî olarak bilfiil mevcut olan tümel suretleri biliyor olması gerekmektedir. Her iki durumda da Tanrı'nın tikelleri bilmesi imkânsız hale gelmektedir.¹⁷⁷

Ebû'l-Berekât bunlar dışında İbn Sînâ'dan bir eleştiriye daha cevap vermektedir. Buna göre (c) Tanrı'nın eşyayı eşyadan taakkul etmesi mümkün değildir zira Tanrı eğer

¹⁷⁶ İbn Sînâ'da Tanrı'nın tikelleri bilmesi ile ilgili münbit bir tartışma için bkz. Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir?: İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı 13, (2005): 1–24; Fehrullah Terkan, "İbn Sina Zorunlu Varlık'ın Cüzileri Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir Mi?", **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, c. I, 2009, 345–56.

¹⁷⁷ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.581.

eşyayı taakkul ediyorsa ya zâtı onunla mukavvim oluyordur, ya da taakkul arazî olarak onda bulunuyor olmalıdır. Her iki durum da Tanrı'nın vacibu'l-vücûd ve tek oluşu ile çelişmektedir.

Nefsin doğrudan nesnelerin zatını idrak ettiğini, tümellik ve tikelliğin zihinde birer itibardan ibaret olduğunu, aklın duyulur ve tikel olanı tıpkı makul ve tümel olanı idrak ettiği gibi idrak edebileceğini ortaya koyduktan sonra Ebû'l-Berekât için Tanrı'nın tikelleri idrak etmesi hususunda süregelen tartışmada hangi tarafta bulunacağını kestirmek zor değildir. *Metafizik* bölümünde Tanrı'nın bilgisini inceleyen Ebû'l-Berekât tıpkı Aristo gibi insan nefsi ile Tanrı arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Esasen Tanrı'nın bilmesinin yaratıcı bir bilme olması dışında insan bilgisinden herhangi bir farkı yoktur. Bu sebeple Ebû'l-Berekât Tanrı'nın nesneleri tıpkı bizim görülenleri bildiğimiz gibi bildiğini söylemektedir.¹⁷⁸ Şu kadar var ki bu idrak herhangi maddi bir alet ile maddî bir biçimde olmamaktadır. Bizim melekler/akıllar âleminden bir nesneyi aklımız vasıtasıyla zahiri duyularımız olmadan istidlali olarak bilmemiz gibi duyumsama olmaksızın var olan bir bilgidir fakat istidlal süreçlerinden bağımsız olarak doğrudan zatın bilgisinden oluşmaktadır.

Zikredilen ilk problemi (a) ele alan Ebû'l-Berekât, yaratmakla Tanrı'ya eksikliğin arız olmaması gibi akletmek ile de kendisine herhangi bir eksiklik arız olmayacağını ifade eder. Tanrı kendinden farklı varlıkları yaratmış olmakla onlara muhtaç oluyor veya onlarla kemâle eriyor değildir. Bilakis o, yaratıcı olmakla kâmil olmaktadır. Aynı şekilde Tanrı aklediyor olmamakla kâmil olmaz, fakat makulâtı akletmesi ile kâmindir. Böylece yaratmakla yaratıcı olması kemâline sebep olduğu gibi makulâtı taakkul etmesi de kemâline sebep olur. Zira Tanrı'nın akletmediğini söylemek, yaratmadığını söylemektir.¹⁷⁹

Esasen Ebû'l-Berekât *Nefs* bölümündeki incelemenin en büyük amacının Tanrı'nın bilgisini ispat etmek ve sağlam temellere oturtmak olduğunu söylemektedir. Zira nefsin tikelleri idraki ile ilgili herhangi bir şüphe bulunması “metafizik binasının

¹⁷⁸ Bağdâdî, *Muteber*, c.III, s.167.

¹⁷⁹ Yaltkaya, *el-İlahiyat*, s.56.

temelinin yıkılması” anlamına gelmektedir.¹⁸⁰ *Nefs* ile *Metafizik* arasında kurulan bu sıkı bağa dikkat çekmemiz gerekir. Zira daha önce açıkladığımız üzere Tanrı’nın bilgisi Eflâtun’un anlatımı ile İdeler âleminde denk gelen suretler şeklinde olmaktadır. Rububiyet âleminde bulunan suretler, varlıktaki tüm mevcutların sebebi olan suretlerdir. Bunların örneği, bir zanaatkârın zihnindeki halhal sureti gibidir.¹⁸¹ Bu açıdan Tanrı’nın tikelleri bilmesi her halükarda mümkündür. Bu noktaya yönelik Meşşâî itirazların tamamı geçersizdir, zira Tanrı zamansal olarak, bilkuvve veya bilfiil tikelleri tikel olmaları bakımından vasıtasız bir şekilde bilmektedir.

Ebû’l-Berekât ikinci (b) eleştirileri dikkate alarak birkaç noktada muhalif görüşlere cevap verir. Öncelikle Tanrı’nın bilgisi ile ilişkinin kendisi arasında fark vardır. Tanrı’nın bilgisi değişmez, ancak dışta mevcut olan ile arasındaki ilişki değişebilir. Zira Tanrı’nın bilgisinin sebebi dıştaki varlıklar değildir; bilakis dıştaki varlıkların sebebi Tanrı’nın katındaki suretlerdir.¹⁸² Tanrı katında suretler, cisimde bulundukları gibi bir mahalde bulunmamaktadırlar. *Nefs* bölümünde incelendiği üzere araz olarak bulunurlar. Bu sebeple onların değişimi, cisimde herhangi bir değişim gibi değildir. Dolayısıyla Tanrı’nın bunlara dair bilgisinde herhangi bir değişiklik olmaz.

Aynı şekilde Tanrı’nın birden çok şeyi bilmesi, onun zatında kesrete yol açmaz. Bunun sebebi yine ifade ettiğimiz üzere tekessürün zâtta değil nispetlerde meydana gelmesidir. Dolayısıyla bilinenlerin çoğalması ile zâtta herhangi bir çoğalma olmadığı gibi bilinenlerin değişmesi durumunda zâtta herhangi bir değişme de gerekmeyecektir.

Son olarak Ebû’l-Berekât İbn Sînâ’nın îrad ettiği üçüncü probleme (c) cevap verir. Ona göre herhangi bir aklın aklettiği şey ile mukavvim olması mümkün değildir zira akletmek aklın fiillerinden bir fiildir ve zâttan, zâtın varlığından sonra sâdır olur. Bu sebeple akıl, taakkul ile mukavvim olmaz. Bununla beraber Ebû’l-Berekât’a göre söz konusu hulfî kıyasın ikinci öncülü burhânî bir delil değildir. Bu delil ancak şiiresel olabilir.

¹⁸⁰ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.585.

¹⁸¹ Detaylı bilgi için ‘Zihnî Varlık’ bölümüne bkz.

¹⁸² Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.135.

Ebû'l-Berekât'ın klasik bir probleme felsefî bir çözüm getirme iddiası, klasik kelamcılarca takdir ile karşılanmıştır. Fahreddin er-Râzî, Ebû'l-Berekât'ın otoritesini kullanarak Tanrı'nın tikelleri bilebileceğini iddia etmektedir.¹⁸³ Watt ise benzer bir şekilde bu konuda Ebû'l-Berekât'ın Yahudi kelâmına kaynaklık yaptığını ifade etmektedir.¹⁸⁴ Hâlbuki Ebû'l-Berekât'ın felsefesinin bütünü göz önüne alındığında kelâm disiplini açısından daha büyük problemlere kapı aralamaktadır. Örneğin zamanın Tanrı için de geçerli olduğunu savunan Ebû'l-Berekât'a göre izafet ancak var olan iki nesne arasında olabilir. Bu sebeple Tanrı henüz gerçekleşmemiş olan geleceği bilemez. Fakat bu Tanrı için bir eksiklik değildir zira imkânsızlık Tanrı ve bilgisi yönünden değil nesne açısındanadır.

Bununla beraber sürekli ve değişmeksizin var olanlar hakkında Tanrı'nın bilgisi olmasında beis yoktur. Dolayısıyla iradeden kaynaklanmayan tabîî olayları cüz'î bir surette bilebilir. Fakat bu kabul şans ve tesadüfleri içermez. Zira şans, hem irade hem tabîî olandan mürekkep bir durumdur. Dolayısıyla Tanrı'nın tüm bu durumları ihata etmesi düşünülemez ve bu durumlar kader/kazaya tâbi olmazlar. Bunlar Tanrı'nın kudretinin noksanlığından değil nesnenin kuşatılamazlığından dolayıdır.

¹⁸³ Macit Fahri, **A History of Islamic Philosophy**, New York: Columbia University Press, 2004, s.332.

¹⁸⁴ Montgomery Watt, **Islamic Philosophy and Theology**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985, s.94. Ebû'l-Berekât'ın Yahudi kelâmına etkileri için bkz. Sarah Stroumsa, "Twelfth Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad", **Self, Soul, and Body in Religious Experience**, ed. Albert Baumgarten, Jan Assmann, ve Gedaliahu Stroumsa, Leiden - Boston: Brill, 1998, s.318.

4. BİLGİDE KESİNLİK SORUNU

İnsanı diğer canlılardan ayıran, ona türsel suretini veren ve bu suretin korunmasını sağlayan nâtık nefis olduğu gibi insanın var olduktan sonra kemâli de nâtık nefsin kemâli ile olmaktadır.¹⁸⁵ Dolayısıyla insan düşünme gücünün kemale ermesiyle kendi kemaline erecektir. Ebû'l-Berekât bu noktayı hem *Nefs* hem de *Metafizik* bölümünde ele alır ve felsefî/teorik ilimlerin tümünün gayesinin tek olduğunu belirtir: insan nefsinin kemalinin bilfiil oluşması ve uhrevî saadete hazırlanması.¹⁸⁶ Türsel hakikat araştırması şeklinde anlaşılabilir bu yöntem Meşşâî sistemde özellikle İbn Sînâ tarafından dile getirilmiş ve fakat ciddi tartışmalara yol açmış bir yöntemdir.¹⁸⁷ Ebû'l-Berekât insanın ikincil yetkinliğini elde etme sürecini asıl olarak marifetullah ve nefsin bilgisi olarak belirlemiştir. Bununla beraber diğer yardımcı ilimlerin de mevcudiyetini reddetmemektedir fakat anlaşıldığı kadarı ile bu ilimler tıpkı mantığın ilimlerin aleti olması gibi marifetullah yolunda ancak birer vasıttan ibarettirler. Dolayısıyla zatlari itibariyle matlup değil, marifetullaha ulaştırmaları bakımından matlupturlar. Bununla birlikte, mantığın teorik olarak öğrenilmesi ile meleke haline gelmesini örnek gösterilerek nefsin terbiye edilerek güzelleştirilmesi ve uhrevî saadete hazırlanması da bu yola dâhil edilmiştir. Tüm bunlar, zatı itibariyle arzulanan ve insanın gayesini oluşturan istikmâl-i nefse dâhildir.

Buradan hareketle bilgilerin en üstününün metafizik bilgi veya marifetullah olduğu ortaya konmuş olur. Tümel olması bakımından bu ilim nefsi doğrudan yetkinleştiren en üstün ilimdir ve nefis bu ilim vasıtasıyla Tanrı'ya ve meleklerine benzemeyi amaçlar. İnsanın ulaşabileceği en üst ilim metafiziktir ve insanın ulaşmayı amaçladığı yegâne ilim de budur. Bu ilmin yolu ise *Burhân*'dır ki şimdi bu noktayı inceleyeceğiz. Diğer tüm ilimler metafiziğin altındaki disiplinlerdir. Bu tikel ilimler kendi ilkelerini bir üst ilimden müsellem kabul ettikleri için kendi ilkelerini araştırmazlar. Bu sebeple ilimler daima eksiktirler. Tüm bu ilkeleri araştıran ve ispatlayan metafizik ise

¹⁸⁵ Bu bölümün yazımında Prof. Dr. İlhan Kutluer'e ait bilginin en değerli kısmı olarak burhan ağırlıklı epistemoloji fikri esas alınmıştır. Bu konuda Kutluer'in çalışmaları için bkz. Kutluer, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, s.145–215. “İlim olarak felsefe” bölümü.

¹⁸⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.18.

¹⁸⁷ İnsanın akli bir âleme dönüşmesi hakkında. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik (II)**, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.172.

kendinden üst bir ilim olmamasından dolayı ilkeleri bedihî olandır ve diğer tüm ilimlerin tamamlayıcısıdır. Bu anlamda metafizik tıpkı mantık gibi bir anlamda ilimlerin ilmidir.¹⁸⁸ Bu bölümde öncelikle bilginin mahiyetini tespit edip bilginin türleri ve oluşumunu inceleyeceğiz.

4.1 BİLGİNİN MAHIYETİ

İbn Sînâ sonrası bilginin mahiyeti ve kategorisi meselesi Ebû'l-Berekât ile birlikte epistemolojinin temel tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Bu konuda İbn Sînâ'yı tutarsızlıkla itham Fahreddîn Râzî eleştirilerinin temelinde Ebû'l-Berekât'ın metinleri yer almıştır.¹⁸⁹ Ebû'l-Berekât daha önce de geçtiği üzere ilim, marifet ve idrak kavramlarını izafet kategorisinde değerlendirmektedir. *Muteber*'in metafizik kısmına daha önce söylediklerini telhis ederek şöyle başlar:

“Bilgi (*ilim*), bilen ile bilinen arasında izâfî bir sıfattır. İdrak ve marifet de böyledirler. Bilgi ve marifet, nefislerimiz ile bildiğimiz nesneler arasındaki nispetten ibarettir. Bildiğimiz nesneler ise öncelikle (i) dışta olan varlıklardır. Bu varlıklara dair bilgimiz, onlar ile zihnimiz arasındaki nispettir. İkinci olarak ise (ii) zihnî sıfatları biliriz. Bilgi ve marifet, her ikisi için kullanılan ism-i müşterektir. Yani hem dışta mevcut olanlar (*vücûdî*) hem de zihnî suretlerin bilgisi için kullanılır... Bilgi denmeye en layık olan, vücûdî olanın bilgisidir. Daha sonra onu zihnî suretlerin bilgisi takip eder.”¹⁹⁰

Ebû'l-Berekât'ın tercih ettiği tanıma göre bilgi izafet kategorisine girmektedir. Fakat Ebû'l-Berekât bu konuda hassasiyetini korumamaktadır. Zira bazı pasajlarında bilgiyi “suretin zihinde oluşması” olarak da tanımlamaktadır. Fahreddîn Râzî'nin *Mebâhis* 'teki eleştirilerini dikkate alırsak akıl kendini aklettiğinde ise bir tür soyutlama söz konusu olmalıdır ki bu durumda bilgi ademî bir durum olacaktır ve bu durum Ebû'l-Berekât için de geçerlidir

Anlaşılan o ki bilgi, zihinde suret ile sureti olduğu nesne arasındaki ilişkinin kendisidir. Dolayısıyla doğrudan suret bilgi değil, bu suret vasıtasıyla kurulan nispet bilgisidir. Fakat suret olmaksızın bilginin olması mümkün değildir. Bu, Tanrı açısından da

¹⁸⁸ Bağdâdî, *Muteber*, c.III, s.19.

¹⁸⁹ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s.18.

¹⁹⁰ Bağdâdî, *Muteber*, C.III, s.5.

böyledir zira Tanrı katında diğer suretlerin sebebi olan asıl suretler bulunmaktadır. Bu açıdan bilgi, izafet kategorisinden nefsânî bir keyfiyet olup araz olmalıdır.

Diğer yandan başlangıcı itibariyle nefste araz olarak bulunan suretler nefsi kuvveden fiile çıkardığı için sonuç itibariyle araz halinde bulunmazlar. Ebû'l-Berekât aklın kendini aklettiği durumunda hem akıl, hem âkil hem de makul olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda akıl makul ile aynı şey haline gelmiştir. Dolayısıyla bilgi sonuç itibariyle araz değil cevherî bir hareket sonucu aklın kendisi olmalıdır.

4.2 BİLGİNİN TÜRLERİ

Bilginin kesinliği, yakînî bilgiye nasıl ulaşıldığı, hangi bilgilerimizin kesin olduğu ve kesinliğin ölçütü gibi konular *Muteber*'in mantık bölümünde incelenmiştir. Öncelikle bilinmesi gereken, Ebû'l-Berekât'ın bilgi ile alakalı kullandığı kavramların alışılmışın dışında zengin olduğudur. *Muteber*'de bilginin oluşumundan zihindeki durumuna kadar tikel durumların her biri için farklı bir kavram kullanılmıştır. Bununla birlikte kendinden sonra halef bırakmaması ve klasik bir Meşşâî olmamasından dolayı mantık alanında Fahreddîn Râzî'ye veya sonrakilere etkisini takip eden çalışmalar henüz yapılmamıştır. Bir yandan Street, Ebû'l-Berekât'ın Fahreddîn Râzî de dâhil mantık alanında hiçbir etkisini olmadığını ifade etmektedir. Bunun delili, Râzî'nin mantık konusunda Ebû'l-Berekât'a doğrudan atıf yapmamasıdır.¹⁹¹ Buna karşılık Rescher Râzî'nin mantık alanında ana fikirleri bütünüyle Ebû'l-Berekât'tan devşirdiğini ifade etmekte, hatta Râzî'nin doğrudan Ebû'l-Berekât'ın öğrencisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁹² Bu kanaati paylaşan Haklı, Râzî'nin Ebû'l-Berekât ile ilişkisini bilhassa tanım teorisi konusunda ortaya koymuş ve kavramların takibini yaparak etkileşimin olduğunu ispatlamıştır.¹⁹³ Biz burada tezimiz açısından gerekli olan bilgi felsefesi ile alakalı temel kavramların hangi manalarda kullandığını belirlemeye çalışacağız.

¹⁹¹ Tony Street, **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s.78, 98.

¹⁹² Bkz. Tony Mayer, "Fahr ad-Din ar-Razi's Critique of Ibn Sina's Argument for the Unity of God in the Isarat and Nasir ad-Din at-Tusi's Defence", **Before and after Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group**, ed. David C. Reisman ve Ahmed H. Rahim, Leiden - Boston: Brill, 2003, s.208'de 32 no.lu dipnot.

¹⁹³ Şaban Haklı, "Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE, 2002, s.46.

4.2.1 TASAVVUR VE MARİFET

Ebû'l-Berekât kabaca 'kavram' olarak çevirebileceğimiz '*tasavvur*'u "*dıştaki mevcutların görülmesi ile zihinde suretlerin canlanması*" olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁴ Tanımdaki vurgu yöntem açısından, yani doğrudan kişinin zatiyle idrak ettiklerinin zihinde oluşması durumuna tasavvur denmektedir. Eğer herhangi bir anlam zihinde lafızların delaleti yoluyla oluşuyorsa veya diğer bir tabir ile tanım ile elde ediliyorsa buna *feh*m denmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Ebû'l-Berekât'ın '*marifet*' tabirini de benzer bir manada kullanmasıdır. Zira kavram bir kez zihinde canlandıktan sonra marifet olarak isimlendirilmektedir. Nitekim bir kimsenin zihninde 'Zeyd' kavramı oluştuğundan sonra o kişinin Zeyd olduğunu bilmesine marifet denmektedir. Dolayısıyla zihinde oluşma açısından tasavvur marifeti öncelese de zihinde oluşan kavram bilgisi olmaları açısından aralarında herhangi bir fark yoktur. Diğer bir tabir ile marifet, tasavvurun tekrarıdır.¹⁹⁵ Marifet tek başına hüküm ifade etmeyen 'insan' ve 'Zeyd' gibi kavramsal bilgidir ve zihindeki tekil manalara tekabül etmektedir.

Kavramlar kendi içlerinde tamlık, eksiklik, özellik ve genellik ile nitelenirler. Eksik kavramlar, bir şeyin zâtîlerinin bir kısmının bilinmesi ile olurken tam kavramlar tüm zâtî manaların ve vasıflarının bilinmesi ile olur. Buna mukabil genel kavram bir şeyi kendisinin dışındaki şeylerden ayırtıramadığımız bir biliştir ve özel kavramlar şeylerin kendi dışındaki şeylerden tamamen ayırttığı kavramlardır.¹⁹⁶ Dolayısıyla fasılları ile beraber bildiğimiz türler özel ve tam kavram; fasıllarını bilmeksizin uzak cinslerini bildiklerimiz genel eksik kavram, yakın cinslerini bildiklerimiz ise özel ve eksik kavram olmaktadır.

4.2.2 İLİM

Bilgi olarak çevrilen 'ilim' terimi genel olarak '*episteme*'yi ifade etmenin yanında özel birtakım kullanımlara sahiptir.¹⁹⁷ Bu özel kullanımların en başında ilim ile önermesel

¹⁹⁴ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.77.

¹⁹⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.558.

¹⁹⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.81.

¹⁹⁷ Episteme için bkz. Alan Musgrave, **Common Sense, Science and Scepticism**, London: Cambridge University Press, 1993, s.4.

bilginin kastedilmesi gelir. Zihin tekil kavramlar arasında sentez yaparak aralarında nispet ilişkileri kurar ve varlık ile mutabakatı bakımından doğru veya yanlış hükümler verir. Zihinde iki kavram ve bir hükümden bileşik manaların bulunmasını ifade etmek için ilim denmektedir ki bu önermesel bilgiyi ifade etmektedir. Önerme varlık ile mutabakat halinde olması durumunda doğru (*sâdık*), aksi halde ise yanlış (*kâzib*) olmakla nitelenir. Doğal olarak her önerme kavramlardan oluşmakla birlikte her kavram bir önerme içinde bulunmak zorunda değildir.¹⁹⁸

Marifet ve ilim ayrımı, Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın tasavvur-tasdik ayrımı¹⁹⁹ ile birebir örtüştüğü halde Ebû'l-Berekât tarafından bir özel kullanıma da tâbî tutulduğu izlenimi oluşmaktadır. Bu bağlamda ilmi 'bilim' (*science*), marifeti de 'bilgi' (*knowledge*) olarak çeviren Dağ, ilimin bilen ile bilinen arasında bir izafet olmasına ve disipliner yapısına vurgu yaparak bilimsel tabiatına dikkat çekmektedir. Buna karşılık marifet ise zihnimizde gerçekleştirdiğimiz ve bir tür üst zihinsel sonucu oluşan bilgidir ve bildiğimizin bilgisini ifade eden bir tür şuur halidir.²⁰⁰ Nitekim Ebû'l-Berekât kişinin sevinç ve üzüntüsünün nasıl farkında ise bildiğinin de öyle farkında olduğunu söylemektedir.²⁰¹

Bununla birlikte biz bu kullanımın spekülâtif olduğu ve felsefî bir tartışma mahiyetini taşımadığını düşünmekteyiz; zira Meşşâî epistemoloji açısından herhangi bir anlamı bulunmadığı gibi ezoterik bir yorum olma dışında kullanım açısından kavramlara yüklediği herhangi bir ilave anlam da bulunmamaktadır. Nitekim Özpilavcı bu yorumun en azından tartışmalı değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte ve bizim de tercih ettiğimiz birinci kullanımı tercih etmektedir.²⁰²

¹⁹⁸ Bağdâdî, *Muteber*, c.I, s.79.

¹⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s.1. ve İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s.1.

²⁰⁰ Dağ, "The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to his Concept of Time", s.13.

²⁰¹ Bağdâdî, *Muteber*, c.I, s.88.

²⁰² Özpilavcı, "Ebu'l-Berekat el-Baghdadi'de Tabiat Felsefesi", s.81.

4.2.3 KAVRAM VE ÖNERME BİLGİSİ

Ebû'l-Berekât klasik tasnife sadık kalarak bilgilerimizi en genel haliyle kavram bilgisi ve önerme bilgisi şeklinde ikiye ayırmaktadır. Kavramlar dıştaki mevcutlardan elde ettiğimiz zihinsel suretlerdir. Zihinde bulunan bu suretlere/anlamlara lafızlarla delalet edilir. Kavram tekil bir anlamdır ve kendi başına herhangi bir doğrulamaya ve yanlışlamaya açık değildir. Zihin bu tekil anlamlar arasında sentez yaparak bileşik anlamlara ulaşır ve bu anlamlar doğrulama ve yanlışlamaya açık olurlar. Zihnin iki veya daha fazla anlam arasında bir nispet ilişkisi kurmasına 'hüküm verme' denir. Bu hükümler dış varlık ile mutabık oldukları durumda doğru, olmadıklarında ise yanlış olarak değerlendirilirler. İşte doğru veya yanlış olabilen bileşik anlamlara önerme denmektedir. Dolayısıyla 'Zeyd' ve 'insan' kendi başlarına kavram oldukları halde 'Zeyd insandır' sözümüz bir önermedir.²⁰³

Ebû'l-Berekât'a göre kavramlarımızın ve önermelerimizin tamamı ya istemsizce oluşur, ya da bir istek sonucu oluşur. İstemsizce oluşanlar, insanın kastı olmaksızın bir şeye bakması, duyması, düşüncesine bir anlam düşmesi vs. gibi durumlar vasıtasıyla oluşan bilgilerdir. Diğer taraftan bir kasıt ve istek sonucu oluşan bilgilerimiz vardır. Mesela kişinin bir şeyi görmek için bir tarafa yönelmesi, bir sonuca ulaşmak için çıkarım yapması bu çerçeveye dâhil edilecek bilgilerdendir. Talep ve istek ile oluşan bilgilerimize 'zihni eğitim ve öğretim' dendiğini aktaran Ebû'l-Berekât bu isimlendirmeyi eleştirmediği gibi onaylıyor gözükmektedir. Nitekim bu tasnifi kullanarak istek ve kasıta dayalı bilgilerin tamamının önceki bir bilgi ile olması gerektiğini belirtmektedir. Bununla beraber her önerme, başka bir önermeden elde edilmeyen ilksel bir önermeye ve her kavram, başka bir kavramdan elde edilmeyen ilksel bir kavrama dayamalıdır ki eğitim ve öğretime dayanan bilgilerin temelinde, öncesinde herhangi bir bilgi bulunmayan ilksel bilgilerin olması teselsülün (*ad infinitum*) önlenmesi için zorunludur.²⁰⁴

²⁰³ Bağdadî, **Muteber**, c.I, s.79.

²⁰⁴ Bağdadî, **Muteber**, c.I, s.85 ve 93.

Kavramların insan zihninde oluşumu Ebû'l-Berekât'ın tespit ettiği şekliyle şu 7 yoldan biri ile olur:²⁰⁵

1. **Duyumsama** (*ihdâruhu 'inde'l-hiss*): Bu kavramlarımızın oluşmasının en temel yoludur. Bunun temelinde 5 dış idrak ile edilen bilgilerimiz mevcuttur. Bunlar görme, duyma, tatma, dokunma ve koklama duyularımızdır.
2. **Analoji** (*temsîl*): Ebû'l-Berekât analojiyi 'bir şeyin benzerinden hareketle o şeyi bilmek' olarak tanımlamaktadır. Bir kimseye bilmediği bir rengi anlatmak için 'diğer renkler gibidir' demek analojidir.
3. **Uyarma** (*tenbîhu'n-nefsi ve'l-ezkâr*) : Nefsin ve zihnin uyarılması olarak çevrilebilecek bu kavram, nefsin kendi farkındalığı ile bildiklerini içermektedir. Kişinin öfkesini, sevincini, üzüntüsünü bilmesi bu kabildendir. Klasik terminoloji içerisinde havatırât/vicdâniyyât bilgisine denk gelen bu bilgiye Ebû'l-Berekât kişinin kendi bilgisini, ilhamı ve nefsin varlığı ve birliğini bu yol ile bildiğini söyler.
4. **Çıkarım** (*tarîkin istidlâliyyetin ve tasrifâtin fikrîyyetin*): Fikri faaliyet ve istidlal yoluyla aklî çıkarım yapmak ve bilgiye ulaşmaktır. Bir evin sahibini bilmek, bir kimsenin insan olduğunu bilmek buna örnektir.
5. **Haber** (*muhbirin yuhâbiruna*): Bir kimseden haber yolu ile bilgi edinmektir. İnsanların tanıklığıyla Sokrates diye bir insanın var olduğunu bilmek bu çerçeveye dahil olur. Çıkarım ile birlikte haber alma yöntemi, bir benzerinin daha önce biliniyor olması şartına bağlıdır. Zira lafız ile ancak daha önceden bilinen bir kavram idrak edilir. Yeni bir kavramın elde edilmesi bizzat bu yollar ile gerçekleşmez. Kişi bu yol ile, mesela cinsten benzerini bilmediği bir şeyi cins olarak idrak edemez.
6. **Bir nesnenin parçalarını bilmek** (*ma'rifetu eşyâin hiye eczâu hakikatin*): Bu geniş anlamıyla mahiyetin parçalarını bilmek yoluyla nesnenin hakikatine vakıf olmaktır. Bileşik nesnelerin hakikatinin parçalarını bilmek ve bunun üzerine bu parçaların birleşmesi ile ortaya çıkan bileşik sureti bilmek söz konusu nesnenin

²⁰⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.88-89.

hakikatini bilmeyi gerektirir. Bu ise basit olanların bilgisinin dışında ancak bileşik olanların bilinmesi ile alakalı bir durumdur.

7. **Müşahede** (*mâ yekûnu bi tasfiyeti 'z-zihni ve ihlâihî ve sîrfihî an cemî'i ma zukira min vücûhi 'l-ma 'rifeti*): Zihnın arındırılması ve matluba yönelmesi. Bilgi edinme yollarından belki en ilginç olanı budur. Ebû'l-Berekât bu yönelimi tasvir ederken oldukça mecazi bir dil kullanmıştır:

“Zihin kendi dışında her şeyden soyutlanır. Ta ki [hakikat] aklın gözüne görünür. Nefs onu zatiyla idrak eder. Herhangi bir delil, vasıta veya alet kullanmaz. [Akıl gözünün] idrak eden nefse nispeti, kulağın dinlemeye nispeti gibidir. Kulak dinlemenin sadece aletidir.”²⁰⁶

Semavi illetlere büyük önem veren Ebû'l-Berekât rüyalarda insanların elde ettiği bilgilere örnek verirken *ilham ve mükâşefe* yollarını da zikretmektedir.²⁰⁷ Kişi rüyasında veya yakaza halinde semavi illetlerden doğal olaylar veya tikel durumlar ile ilgili bilgiler elde edebilmektedir. Bununla birlikte bu yolun müstakil bir yöntem mi olduğu yoksa Ebû'l-Berekât'ın az önce saydığımız yollardan en sonuncusuna mı dâhil edilmesi gerektiği belirsizdir. Tunagöz ısrarla Ebû'l-Berekât'ın tasavvufî ve sezgisel bir bilgiyi kabul ettiğini, Tanrı'nın varlığını ispat için kullandığı yönlerden birinin sezgi olduğunu hatta bu sezgisel tavrın Gazzâlî kaynaklı olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁸ Biz bu konuda daha temkinli davranılması gerektiğini, İbn Sînâ ve Ebû'l-Berekât gibi yazarlardan doğrudan sezgi veya İşrâkî bilginin rasyonel bilgiden farklı olup olmadığı hususunun dikkatli incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz.²⁰⁹

4.3 EVVELÎ BİLGİLER

Ebû'l-Berekât'ın bilgi teorisi açısından yaptığı önemli taksimlerden biri de bilgilerimizi 'ilksel' (*evvelî*) ve 'kesbî' (*mükteseb*) olarak ayırmasıdır. Bu bilgi türlerinin açıklanması ve birbirinden tam olarak ayırt edilmesi adına özel bir gayret gösteren Ebû'l-Berekât sadece tanım vermekle kalmamış, bu konudaki şüpheleri izale edecek

²⁰⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.89.

²⁰⁷ Bağdâdî, **Muteber**, c.II, s.593.

²⁰⁸ Tunagöz, “Ebu'l-Berakat el-Bağdadi'de Tanrı Düşüncesi”, s.73.

²⁰⁹ Bu konuya farklı bir bakış açısı için bkz. “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sina'da Mistisizmin Olmayışı Üzerine” Dimitri Gutas, **İbn Sina'nın Mirası**, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s.169.

açıklamalarda da bulunmuştur. Bu taksimin hakiki önemi ise tam olarak Ebû'l-Berekât'ın bilgi teorisinin karakteristik özelliklerini barındırdığı fark edildiğinde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu iki bilgi türünün Ebû'l-Berekât bağlamında ne anlama geldiğini, kendinden önceki düşünürler ile ne gibi farklar arz ettiğini ve günümüz açısından ne anlama geldiğini tartışmamız gerekir.

Ebû'l-Berekât nezdinde insanın tüm bilgileri - ister kavram olsun ister önerme olsun – ya mükteseb bilgilerdir ya da ilksel olmakla nitelenirler. İlksel bilgiler '*öncesinde herhangi bir bilgi bulunmayan bilgilerdir*' ve zihinde oluşan ilk kavramları kapsarlar. İlksel kavramlar, kendilerinden önce herhangi bir kavrama dayanmamaktadırlar. (a) Doğrudan duyumsama (*müşâhedât-ı hissî*) veya (b) zihnî idrak ile gerçekleşirler. İlksel önermeler ise bu şekilde oluşan iki veya daha fazla ilksel kavramdan meydana gelen önermelerdir. Bu önermelerin de öncesinde herhangi bir önerme yoktur ve herhangi bir çıkarımın sonucu elde edilmiş değildirler.

Bedihî idraklerimiz seviyelerine göre üçe ayrılabilirler. Bunlara ilk olarak (a) yukarıda mahsûsâtın duyumsanma yolu ile oluştuğunu söylediğimiz (1) mahsûsâttan elde edilen bilgilerdir. Bu ilksel bilgiler daha önce açıkladığımız üzere eksiktirler. Fakat bu eksiklikler, tekrar duyulurlara yönelmek vasıtasıyla tamamlanırlar. Örneğin bir kimse bir nesneyi bir şekilde görerek idrak eder. Daha sonra yakından bakınca onun ne olduğunu tam olarak anlar. Bu yolun (a) ikinci seviyesi (2) mahsûsâttan elde ettiğimiz bilgilerin zihnî ve aklî bilgilerimiz ile tamamlanmasıdır. Bunun örneği, güneşi ilk gördüğümüzde küçük olarak görmemize rağmen aklımızla onun büyüklüğüne hüküm vermemiz gibidir. Son olarak (3) ise zihnî idrak ile gerçekleşen (b) ve tekrar zihnî olarak tamamladığımız marifetlerimiz vardır. Doğrusu ilksel denmeye en layık kavramlarımız bunlardır. Bunun örneği mesela zaman algımızdır. Bizler zamanı herhangi bir duyulura dayanmaksızın aklımız ile idrak ederiz ve bu idrakin kemali aklımızın teemmülü ile gerçekleşir.²¹⁰ Zamanı ve benliğimizi idrakimiz duyulur idraklerden değildir; zihnî ve aklî idraklerimizdendir.

²¹⁰ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.54.

Bu bilgilerin ilk haline Ebû'l-Berekât zâtî bilgiler, ikincil olanlara ise arazî bilgiler adını vermektedir. Zâtî bilgiler, bir sesi doğrudan işitmemiz gibi bir durumda oluşan doğrudan bilgilerimizdir. Arazî bilgilerimiz ise o sesi idrak ettikten sonra bizim elde ettiğimiz sesin güzelliği vs. gibi bilgilerimizdir. Zatları ile bildiklerimizin bir kısmı basitlere ait iken bir kısmı bileşik olanların bilgisidir. Diğer taraftan arazî olan bilgilerimiz de sabit olan arazlara ve sabit olmayan arazlara yönelik olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrım bilhassa marifetullah konusunda öneme sahiptir. Zira bizim Tanrı'ya dair bilgimiz zâtî bir bilgi değildir. Dolayısıyla arazî ve istidlâlî bilgidir. Bunun temel sebebi Tanrı'nın basitliğini idrak edemememiz ve Tanrı'da herhangi bir bileşiklik olmamasıdır.

Buna mukabil mükteseb bilgiler ise öncesinde başka bir bilgi bulunan, bu bilgi vasıtasıyla akıl yürütülerek elde edilen yeni bilgilerdir. Dolayısıyla zihinde ilksel olarak bulunmazlar, önceki bir bilgiye dayanırlar ve çıkarım (ki bunun çeşitlerini ileride sayacağız) yolu ile elde edilirler. Bu sebeple aklî bir *iktisâb* sürecinden geçerek zihinde oluşurlar ve mükteseb olarak isimlendirilirler.

Bu noktada Ebû'l-Berekât ilksel bilginin bir hususiyetine dikkat çekmektedir. Geçmişten gelen bir eleştiriyi dikkate alarak ilksel bilgilerimizin doğuştan olup olmadığı sorusuna cevap vererek şöyle der:

“Bir grup, bilgilerin mükteseb ve ilksel olarak ayrılmasını reddetmiştir. Demişlerdir ki: “Bilgilerden ilksel olan yoktur. Yoksa bizim dünyadaki varlığımızın başında bir şey bildiğimizi ya da birtakım bilgilere sahip olduğumuzu kim söyleyebilir?” Onlar ilksel bilgiyi kazanılmamış, doğamızda var olan şeklinde anladılar. Hâlbuki sen biliyorsun ki ilksel bilgiler de kazanılmıştır. Bu konuda kazanılmış (*müstefad*) ve mükteseb arasındaki fark; her kazanılmış olanın mükteseb olmak zorunda olmadığı, fakat her müktesebin kazanılmış olduğudur.”²¹¹

Görüldüğü üzere Ebû'l-Berekât doğuştan getirildiği düşünülen tüm bilgileri reddetmiştir. Bilgilerin tamamı ister duyu yoluyla olsun ister aklî olsun sonradandır ve bu anlamda doğal olarak insanda bulunmadıklarından dolayı kazanılmış olmakla nitelenmektedirler. Aradaki fark, ilksel bilgilerin doğrudan elde edilme yoluyla oluşması

²¹¹ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.91.

iken kesbî bilgilerin önceki bilgilerden kıyas yoluyla elde edilen bilgiler olmasıdır. Bir bilgi edinmek, önermenin önceki bir önermeden; kavramın önceki bir kavramdan elde edilmesidir ve sebebin sonucu öncelediği gibi önceler.

Bunun da ötesinde Ebû'l-Berekât bir noktanın daha altını çizmektedir. İlksel bilgiler, sadece mükteseb bilgilere kaynaklık etmek bakımından ilksel değildirler. Kendisi vasıtasıyla başka yeni bir bilgi edinilsin veya edinilmesin ilksel olma vasfını sürdürürler. Bunun örneği apaçık (*bedihî*) ve hakikatin doğrudan müşahedesi ile gerçekleşen bilgilerimizdir. Bu bilgiler başka bilgilere kaynaklık etmeseler dahi ilkseldirler, zira öncelerinde herhangi bir kavram yoktur ve doğrudan oluşurlar. Dolayısıyla bu bilgiler de sonradandır ve kazanılmış oldukları halde herhangi bir önermeye kaynaklık etmezler ve delil olarak kullanılmazlar. Fakat bununla birlikte ilksel olarak kabul edilmelidirler.²¹²

Evvelî bilgilerin tanımını verdikten sonra Ebû'l-Berekât *Muteber*'in farklı kısımlarında farklı evvelî bilgilere işaret etmektedir. Bunlardan bir kısmı, basitliği sebebiyle herhangi bir tanımın altına girmeyen bilgilerdir. Buna örnek olarak sıcaklık ve soğukluk gibi basit kavramları veren Ebû'l-Berekât bu tür bilgilerden en önemlisinin *hayr* olduğunu söylemektedir. Zatı itibariyle arzulanan şey anlamında hayr, zihnin öncelikle arzuladığı şeylere nispetle bildiği fakat bu bilgidен nispeti soyutlayarak ulaştığı bir kavramdır. Bununla beraber hayrın ne olduğunu kişi zatı itibariyle evvelî ve aklî bir bilgi ile bilmektedir. Dolayısıyla duyumsama bu noktada ancak yardımcı bir rol oynamaktadır. Örneğin kişi, arzu ettiği nesneler anlamında izâfî hayrlardan soyutlama yaparak mutlak hayr anlamına ulaşır ve mutlak hayrın izâfî hayra illet olduğunun farkına varır.²¹³

Evvelî bilgi, teknik olarak “konu ile yüklem arasında vasıta olmayan” bilgidir.²¹⁴ Herhangi bir bilgi, orta terim olmaksızın elde ediliyor ve konunun yükleme yüklenmesi zâtı gereği oluyorsa bu evvelî bir bilgidir. Konunun varlığı, yüklem varlığını da zorunlu kılar. Konuyu tasavvur eden kişi zorunlu olarak yüklemi de tasavvur eder ve dışarıdan

²¹² Bağdâdî, *Muteber*, c.I, s.92.

²¹³ Bağdâdî, *Muteber*, c.III, s.17–18.

²¹⁴ Bağdâdî, *Muteber*, c.I, s.321.

herhangi bir şey gerekmeksizin sonuca ulaşır. Burhân kısmında açıklanacağı üzere yakînî bilgi ancak bu şekilde elde edilir. Zira konu ile yüklem arasında bir vasıta olursa ve bu vasıta konunun yükleme yüklenmesinin sebebi olmazsa yakînî bilgi elde edilmez.²¹⁵

4.4 BURHAN TEORİSİ

Ebû'l-Berekât *Metafizik* bölümünde eski bilgilere dayanarak yeni bilgiler elde etmenin yolunu ikiye ayırmıştır. İlki tümevarım olan bu yol tikelden tümele, malulden illete, ilke sahibinden ilkeye ve duyulurdan makule olan tenbîh ve çıkarım yoludur. İkincisi ise tumdengelimdir ve yukarıda sayılanların aksine bir yol izler. Bu yola Ebû'l-Berekât selefleri gibi *burhan* yolu demektedir. Bu yol hakiki yoldur ve kesin sonucu intaç eder.²¹⁶ Filozofların tüm bilimlerde kullandıkları yöntem budur. İslam felsefesi açısından kesin bilgi veren ve maddesi itibariyle zorunlu bilgiye ulaştıran asıl yöntem burhan yöntemidir.

İdrak öncelikle genel ve tümel olana dairdir. Bunlar zihinde daha bilinir olanlardır. Tabiatta ise daha bilinir olanlar fertlerdir. Duyularımızla herhangi bir nesneyi idrak ettiğimizde onun en genel özelliklerini biliriz (*şahs-ı münteşir*). Daha sonra zihnimizde derinleşerek tafsili bilgisine ulaşırız. Bu sebeple genel olanın bilgisinde insanlar ihtilaf etmezlerken özel olanda ittifak etmeleri zorlaşır.

Ebû'l-Berekât yeni bilgiler öğrenmenin yöntemi çerçevesinde klasik felsefede Menon paradoksu olarak bilinen durumu tartışır ve sunulan çözümleri sunarak kritiğe tabi tutar. Aslını Eflâtun'dan öğrendiğimiz bu paradoks, tasavvurların tamamının aslen bedihi olduğunu, bedihi olmayan bir şeyin asla bilinemeyeceğini iddia etmektedir. Zira Meno'ya göre bilinen bir şeyin tekrar bilinmesi gereksiz olduğu gibi bilinmeyen bir şeyin de sonradan bilinmesi asla mümkün değildir.²¹⁷ Bu iddiaya verilen cevaplardan en meşhuru Eflâtun'a dayanan 'hatırlama teorisi'dir. Buna göre öğrenme dediğimiz şey aslında

²¹⁵ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.321.

²¹⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.8.

²¹⁷ Plato, "Meno", **Plato Complete Works**, ed. John Cooper, çev. G.M.A Grube, ABD: Hackett Publishing Company, 1997, 870–97. Türkçe tercümesi için bkz. Plato, **Menon**, çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.

insanın daha önceden bildiği fakat unuttuğu bilgileri yeniden hatırlamasıdır. Dolayısıyla yeni bir bilgi edinilmemektedir.

İslam felsefesinin genel tavrına uyarak Ebû'l-Berekât bu iddianın çürütülmüş olduğunu söylemektedir. İslam filozofları bu probleme bilgilerimizi kavram ve önerme olarak ayırarak çözüm bulmuşlardır. Ebû'l-Berekât da isim vermeden eski bir düşünürün böyle bir problem ortaya koyduğunu fakat savunamadığını belirtmektedir. Buna göre her yeni bilgi, eski bir bilgi vasıtasıyladır ve ulaşılmak istenen bilginin bir yönden malum bir yönden meçhul olması gerekir ki çıkarım yoluyla kendisine ulaşılabilir. Bilgiler ya kavram yolu ile bilindikleri halde tasdik olarak mevcut değildir; ya da kavram halinde de mevcut değildir. Bu durumda önce bir tanım yolu ile kavramın bilinen yönünden bilinmeyene doğru oluşması amaçlanır.

Ebû'l-Berekât sarahaten ifade etmese de aslında Menon paradoksuna *Nefs* bölümünde de çözüm sunmaktadır. Nefsin bedenden önce bireysel varlığının bulunamayacağını ve nefsin beden ile birlikte hâdis olduğunu ifade eden pasajında Ebû'l-Berekât Meşşâîlerin kullandığı delilleri eleştirir. Onların yerine kendisi iki yeni delil sunar. Bunlardan birincisi nefsin zâtî fiili ile alakalıdır. Ebû'l-Berekât'a göre eğer nefsin bedenden önce bireysel bir varlığı varsa bu durumda herhangi bir mekânsal harekete ihtiyaç duymadan zatı itibarıyla idrak etmeye başlaması gerekir. Bu durumda nefis birtakım suretleri biliyor olmalıdır. Bu da bizi ikinci delile götürür. Ebû'l-Berekât'a göre nefsin önceden idrak etmiş olduğu herhangi bir suret olsaydı bunları bedene hulul ettikten sonra da hatırlaması gerekirdi. Zira nefste mahfuz bulunan bu suretlerin kaybolması için herhangi bir sebep yoktur. Bununla birlikte kişisel tecrübemiz bunun aksinedir. Bu aynı zamanda tenasühün de reddini içerir. Zira başka bedenlerde bulunan nefis kendi suretler dünyasında sahip olduğu suretleri bu bedeninde de hatırlamalıdır. Hâlbuki durum böyle değildir. Dolayısıyla nefsin bedenden önce bireysel varlığının bulunmaması, Menon paradoksuna da çözüm oluşturmaktadır.

Kavramlar cins, tür, fasıl, tümel, tikel, zâtî, arazî, genel, özel, tam, eksik olmak yönlerinden birinde biliniyorken diğer yönden bilinmiyor olmalıdır. Ardından bu kavramlar önermenin bir parçası haline getirilerek bilinmeyen önermeler elde edilir.

Dolayısıyla hiçbir yönüyle bilinmeyen bir şey asla bilinemez. Nitekim Ebû'l-Berekât'ın da üzerinde uzlaştığı bu çözüme göre yeni bilgilere ulaşmanın yöntemi çıkarımdır ve bu anlamda çıkarım bilinen tasavvurlardan bilinmeyen tasdiklere gitmenin yöntemidir. Bununla birlikte dikkat edilmelidir ki aynı problemi tevarüs eden Fahreddîn Râzî, İbn Sînâ ve Ebû'l-Berekât'ın çözümlerinin yetersiz olduğu kanaatindedir ve Menon paradoksundan hareketle –birinci görüşü itibariyle– tüm tasavvurlarımızın bedihi olduğunu iddia etmektedir.²¹⁸ Ona göre herhangi bir kavram tanım yolu ile elde edilemez ve ancak bedihi yol ile bilinir.

Müktesep bilgi edinme yollarının tamamını kapsayacak şekilde kullanılan *istidlal* kavramı kapalı olandan açık olana, yakın olandan uzak olana, eski olandan yeni olana doğru bilgi edinme sürecini irdeler. Zorunlu bilgilere ulaştıran birtakım zorunlu, evvelî tasdiklerimiz mevcuttur. Bunlar öncesinde herhangi bir tasdikin bulunmadığı ilksel önermelerimizdir. Ancak bu zaruri öncüllere dayanan bilgilerimiz burhânî sayılmaktadır. Bilginin kesinliği ve garantisi de ilksellerdir. İlksel öncüllerimizden bu kısmı **fitrî** öncüllerdir.²¹⁹ Akılda ilksel olarak bulunmaktadır.

Kendisinden şüphe edilmeyen bu ilksel ve zaruri önermelerden doğru kıyas şekilleri ile yapılan kıyaslar da kendisinden şüphe edilmeyen sonuçlar doğururlar. Bu zarurî olan öncüllerimiz ise iki kısımdır. Bunlardan bir kısmı (1) **aklî zaruret** ile bilinen önermelerimizdir. Bu önermeleri nefis düşündüğünde doğası itibariyle doğruluklarını tasdik eder. Bunun örneği, “parça bütünden küçüktür” veya “İki zıt bir arada bulunmaz” gibi önermelerimizdir.²²⁰ Ebû'l-Berekât'ın verdiği bu örnek, modern epistemolojide *a priori analitik* önermeler grubuna girmektedir. Özellikle tanım (*hadd*) sırasında kullanılan bu öncüller yeni bir bilgi vermemekte, daha ziyade bir şey ne ise onu tanıma amacı gütmektedirler.

Burhana kaynaklık eden ikinci tür önermelerimiz ise (2) **hissî zaruret** ile bildiğimiz öncüllerdir. Bunlar, duyularımızla vücûdî idrak ile elde ettiğimiz bilgilerdir.

²¹⁸ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.122.

²¹⁹ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.310.

²²⁰ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.311.

Bunun örneği “Işığın kaynağı güneştir” gibi önermelerdir. Meşşâî sistemde *mücerrebât* olarak anılan bilgi türleri de bu tasnifin altına girmektedir. Örneğin “Sakamonya ishal yapar” önermesi bu tür bir önermedir. Aklımız bu önermelere tecrübelerimiz vasıtasıyla ulaşır.

Son olarak (3) **hem aklî hem hissî zaruret** vasıtasıyla bildiğimiz önermelerimiz mevcuttur. Ebû'l-Berekât buna örnek olarak çokça tekrar edildiği için kendisinden şüphenin kalktığı tecrübe ile çokça kişi rivayet ettiği için kendisinden şüphenin kalktığı tevatürü örnek verir.²²¹ Zira bu bilgileri işiten kulak veya gören gözdür, fakat onlardaki muhtemel şüpheleri gideren akıldır.

Bunlar dışında kalan öncüllerimiz ile yaptığımız kıyaslar ise zann-ı gâlib seviyesinde sonuçları doğuracaktır. Bunların ise çoğunlukla olması muhtemel durumları bize bildirmesi demektir. Fakat bu sonuçlara yakîn eklendiğinde veya şüphe kaldırıldığında öncüllerinden bağımsız olarak kesin olmaktadır. Ebû'l-Berekât klasik kelâmda ‘delilin butlânı, medlûlün butlânını gerektir’ şeklinde ifade edilen ilkeyi eleştirmektedir.²²² Ona göre öncüllerin yanlış olması durumunda sonuç, ancak o öncüllerin sonucu olması bakımından yanlışlanmıştır. Fakat bu, sonucun da zorunlu olarak yanlış olacağı anlamına gelmez. Nitekim öncülleri yanlış olsa dahi sonucu itibarıyla doğru olan kıyaslar olabilir.

Bunun dışında herhangi bir ispata veya zarurete dayanmadan kabul edilen ve tikel ilimlerde kullanılan *müsellem* öncüller vardır. Bunlar konusu olduğu ilimde ispatlanmazlar, fakat bir üst ilimde ispatlanırlar ve alt disiplinler tarafından kullanılırlar. Bu aksiyomatik bilim anlayışının temelinde herhangi bir tikel bilimde konunun ispatlanmasının mümkün olmaması düşüncesi bulunmaktadır. Zira bir ilmin kendi konusu ispatlaması mantık açısından *müsâdere ale'l-matlûb* şeklinde ifade edilen kısır döngüye götürecektir. Bu açıdan tüm bilimlerin nihâî ilkelerini veren ilim metafiziktir. Metafiziğin ilkeleri ise başka bir ilimde ispatlanmaz; bilakis onlar apaçık olarak

²²¹ Bağdâdî, **Muteber**, c.I, s.312.

²²² Bu ilkenin detaylı bir incelemesi ve eleştirisi için bkz. Ömer Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı 19, (2008): 1–23.

bilinmektedirler. Bu kavramlar ile nedensel bir şekilde orta terim vasıtasıyla elde edilen bilgiler de burhânîdir ve kesindir. Dolayısıyla varlıktaki nizamı ve nedensel ilişkileri göstermeyen herhangi bir bilim olamaz. Ebû'l-Berekât'ın Eflâtun'dan aktardığı bu düşünceye göre tabîî âlemde, nefis âleminde, akıl âleminde veya Rububiyet âleminde nizamı ortaya koymayan herhangi bir düşünce ancak lâf u güzaftan ibarettir.²²³

Daha önce 'Şuur' konusunda geçtiği üzere İslam filozofları açısından rasyonel-ampirik bilgi ayrımı açıklayıcı bir tasnif değildir. Zira bu modern tasnif açısından salt ampirik veya salt rasyonel bir filozof olması mümkün değildir. Ebû'l-Berekât'ın da tavrını yansıtan bu düşüncemize göre ayrımı evvelî – iktisâbî şeklinde yapmak daha doğru olacaktır. Bunlar haricinde insanların çoğunluğunun kabul ettiği (*meşhûrât*) veya tartışma esnasında karşı tarafı alt etmek için kullanılan (*cedelî*) önermeler zaruri sonuç intaç etmezler. İnsanın mütehayyilesinin kurguladığı önermeler (*şiiir*) ve doğru veya yanlış olmasına bakmaksızın kullanılan önermeler (*mugalata*) ise sonuçları itibariyle gerçek olmayan kıyası ifade ederler.

Burhan teorisinin temelini ortaya koyduktan sonra Ebû'l-Berekât bir ilmî disiplinin ortaya konması ve burhân ile amaçlanan bilgilere ulaşılması için gereken temel şeyleri belirler. Bunlardan ilki, her ilmin sahip olması gereken *konudur*. Bu konu, bedihî olarak bilinen bir varlık cinsi olabileceği gibi üst ilimde ispatlanan bir varlık türü de olabilir. İlimler bu konuların zâtî arazlarını inceler. O konuya özgü özelliklerin ve arazların incelenmesine *meseleler* denmektedir. Konu ve yüklem yerine konan her türlü önerme mesele haline gelmektedir. Bu bağlamda Ebû'l-Berekât Meşşâî geleneği izleyerek bir bilimsel araştırmanın dört soruya cevap vermeyi amaçladığını belirtir. Bununla birlikte İbn Sînâ'da *metâlib-i erbaâ* dediğimiz dört soru, Ebû'l-Berekât sisteminde bir nesnenin her bir kategoriye ait sorularını ifade eder ve kategoriler sayısınca çoğalır. Bu sebeple Ebû'l-Berekât için matlabların sayısı sekizdir. Bunlar ise sırayla:

1. هل هو: Bu soru aslında kendinden sonraki tüm soruları kendi içinde barındırır. Nesnenin var olup olmadığını ve temel yüklemelerini belirler. Bir

²²³ Bağdâdî, *Muteber*, c.I, s.315.

nesne var olmak bakımından dışta var mıdır, yoksa sadece zihinsel varlığı mı vardır gibi sorular sorar. Nesnenin var olmadan önce diğer soruları sormamız anlamsızdır. Bir nesne ancak dışta mevcut ise diğer sorular sorulabilir. Salt zihinde mevcut olan suretler için ancak varlık ve mahiyet soruları sorulabilir.

2. ما هو: Nesnenin mahiyetini ve hakikatini araştırır. Cevher midir, araz mıdır, cinsi ve faslı nedir gibi sorular sorar. Nesnenin isminin ve anlamının belirlenmesi için araştırma yapar. Cevher nedir, boşluk nedir gibi sorular sorar. Buna göre dil, bir ilke olarak verili kabul edilmiştir.²²⁴ Dolayısıyla ismi olmayan şey araştırılmaz.
3. لم هو: Nesnenin nedenlerini araştırır. Varlığının sebepleri nelerdir, yakın ve uzak illetleri nelerdir gibi sorular sorar. Bu sorunun cevabı en üstün burhânî bilgiyi ifade eder. Herhangi bir nesnenin nedenini bilmek *limmî burhandır* ve herhangi bir araştırma sırasında ulaşılabilecek en son noktayı verir. Bir nesnenin var olup olmadığını, varlık tarzını ve türünü tespit etmek ise *innî burhandır*. Nesnenin sebepleri bilinmediği sürece bu bilgi eksiktir. Bir nesne sebebi ile birlikte bilindiğinde araştırma süreci sona erer ve araştırılan konu hakkında araştırma tamamlanmış olur. Bu sorunun ilk cevabı gaye açısından bir nesnenin cevabını verir. İkinci olarak da varlığının illetlerini ortaya koyar.
4. أي شيء هو: Nesnenin ferd olarak hangi nesne olduğunu araştırır ve diğerlerinden ayırtırmayı amaçlar. Örneğin ‘bu nesne Zeyd midir’ sorusunu sormaktadır.
5. كم هو: Bu soru nesnenin nicelik açısından özelliklerini belirler. Miktar gibi cisimsel özellikler hakkında bilgi vermeyi amaçlar.
6. كيف هو: Nesnenin nitelik kategorisinden özelliklerini sorgular. Bir nesne falan renk midir gibi soruların cevaplarını arar.

²²⁴ Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.195. Bu ilke Ebû'l-Berekât için olduğu kadar her türlü burhânî araştırma için geçerlidir.

7. أين هو: Konum açısından yapılan sorgulamadır. Bir nesne nerededir, konumu neresidir, evde midir vs. gibi sorulara cevaplar arar.
8. متى هو: Zamanın belirlenmesi için sorulan sorudur.

Bunun dışında her ilmin birtakım *ilkeleri* vardır. Bunlar bir ilimde kullanılan kavramlar ve önermesel ilkelerden ibarettir. Bu ilkeler ya bedaheten açık olmalıdır, ya bir üst ilimde ispatlanmalı ve müselleme kabul edilmelidir, ya da o ilimde ispatlanıyor olmalıdır. Son olarak konunun yükleme yüklenmesinin bir *ciheti* vardır ve konuyu özelleştirmektedir. İlimlerde sadece tek bir cihet mi olduğu (*cihet-i vahde*) yoksa birden fazla cihetin olup olamayacağı sonraki dönemde tartışılmışsa da Ebû'l-Berekât açısından ilimler konularının hususileşmesi açısından ancak bir cihet sahibi olabilirler. Böylece varlık araştırması türlere kadar iner ve orada nihayete erer. İlmin gayesi budur. Herhangi bir disiplin bunun altında fertlerle ilgilenmez.

4.5 İLİMLER TASNİFİ

Ebû'l-Berekât'ın âlem anlayışı, onun ilimler tasnifi konusunda da seleflerine muhalefet etmesine neden olmuştur. Kendinden önceki ilim tasniflerini aktararak bunların hiçbirinin herhangi muayyen bir nedene bağlı olmaksızın tertip edildiğini ifade etmektedir. Nitekim ona göre pedagojik bir amaç dışında ilimleri Aristo veya herhangi başka bir düşünür gibi tasnif etmenin anlamı yoktur. Ona göre ilimlerin ilkeleri aynı zamanda varlığın ilkeleridir ve bundan dolayı her ilim özel bir veçhesi ile varlığı araştırır.²²⁵ Bununla birlikte Ebû'l-Berekât *Muteber*'in farklı yerlerinde ilimlerin tasnifi konusunda müsamahalı bir üslup takınmıştır. Dolayısıyla nihâî bir tasnif ile ilimlerin farklı varlık türlerine işaret etmesi bakımından tasnif edilmesi gerekir. *Metafizik*'te aktardığı küllî tasnifi esas alırsak ilimleri şöyle tasnif etmemiz gerekmektedir:

1. Vücûdî ilimler: Bu ilimler dışta var olmak bakımından değil zihnin dışında var olmak bakımından varlıkları incelerler. Klasik alt disiplinler açısından bu ilmin altına fizik ve metafizik girmektedir. Bununla birlikte aslında tüm varlıklar dışta da olsa zihinde de olsa nihayetinde mevcut oldukları için bu ilmin altına

²²⁵ Özpilavcı, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi", s.100.

girmektedirler.²²⁶ Bunun dışında klasik olarak pratik ilimler olarak tabir edilen disiplinlerin tamamı vücûdî ilimlerin kapsamına girmektedir.

Bilgi öncelikle dışta mevcut olanlardan elde edildiği gibi ilim denmeye en layık olan ilim de dışta mevcut olanın bilgisidir. Dışta var olmasına bağlı olarak ikincil bir varlığı olan ve dıştaki nesnelerin idrak edilmesinden sonra oluşan ilimler ise ikincil olarak ilim denmeye layıktırlar. Bu sebeple ilim mutlak olarak dıştaki mevcutları inceleyen disiplinleri ifade etmektedir.²²⁷

2. Zihnî ilimler: Bu ilimler evvel emirde zihinde bulunan mevcutları, zihnî suretleri, sıfatları ve nispetleri incelemektedirler. İlk etapta bu ilmin altına matematik bilimlerinin girdiği söylenebilir. Bununla birlikte Ebû'l-Berekât *Nefs* ilminin de zihnî bir ilim olduğunu belirtmektedir. Nefsin bu ilmin alt disiplini olması ancak arazî olabilir, zira nefis dışta var olmak bakımından vücûdî bir ilim iken düşünce içeriğini incelemesi açısından zihnî bir ilim olmaktadır.

Bir tasnifinde Ebû'l-Berekât zihnî ilimleri saf zihnî olanlar ve dışta varlık ile ilişkili olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu ayrıma göre matematik ve mantık saf zihnî olan ilimler iken astronomi gibi maddesi dışta olan ilimler saf olmayan zihnî ilimler kategorisine dâhil edilmektedir.²²⁸

3. İlmin ilmi: Ebû'l-Berekât'ın ifadesi ile mantık, aslen zihnî suretlere delalet etmesi bakımından zihnî ilimler altında sayılmalı iken bu suretlere lafızlarla delalet edilmesi ve lafızların dışta varlıklarının bulunmaması gibi nedenlerden dolayı arazî bir ilimdir. Klasik düşüncenin de alet ilmi olarak kabul ettiği mantık ilmini Ebû'l-Berekât bu sebeple metodoloji adı altında müstakil bir ilim sahası olarak saymıştır. Fakat hakikatte lafızlara gerek duyulmamış olsaydı mantığın zihnî ilimlerin dışında sayılmasının herhangi bir sebebi olmayacaktı.

²²⁶ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.6.

²²⁷ Şerefeddin Yaltkaya, “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi”, **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası** 4, sayı 17, (1930): s.37.

²²⁸ Üçer, “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi Metafiziği”, s.120.

Ebû'l-Berekât kendi sistemine uygun olarak bu tasnifi yapmış olsa da *Kitabu'l-Muteber*'i kendi tasnifini esas alarak değil Meşşâî sistemi esas alarak tertip ettiğini ifade etmektedir. Bu aslında İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde esas aldığı tasniftir ve kendisinden sonra felsefe eserlerinin ana başlıklarını belirlemiştir.²²⁹ Eserini bu şekilde telif etmiş olması, Ebû'l-Berekât'ın eleştirilerine rağmen Meşşâî sistem içinde kalmayı tercih ettiği durumlardan biridir. Diğer yandan kendi ilimler tasnifinin de aslında kesin ve belirleyici olmadığı, pedagojik ve ontolojik bir tasnif olmasının dışında kesin ve normatif olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin metafizik disiplini ilimlerden bir ilim olmak yerine tümel bir disiplin olması hasebiyle ilimlerin dışında, onlara ilke veren tümel bir araştırma konusu sayılabilir. Nitekim Ebû'l-Berekât'a göre Aristo metafiziği bu şekilde tesis etmiştir. Aynı şekilde mantık disiplini matematik disiplini altında değerlendirilebilir zira o da bir tür alıştırma disiplini.²³⁰ Tüm bu ihtimallere rağmen Ebû'l-Berekât kendi tasnifini bu şekilde ortaya koymayı tercih etmiştir.²³¹

²²⁹ Bkz. Agil Şirinov, "İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Razi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi**, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 203–42.

²³⁰ Mantığın ilimler tasnifindeki durumu konusunda bir inceleme için bkz. Cihan, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Mantık İlmine Bakışı."

²³¹ Bağdâdî, **Muteber**, c.III, s.15.

SONUÇ

Ebû'l-Berekât bilgi teorisini klasik felsefe tasnifini esas alarak üç ana bölümde incelemiştir. *Nefs* bölümünde öncelikle bilen öznenin mahiyetini inceler. Ona göre nefis gayr-ı cismani bir akıldır. Bedene hulul eder fakat onda bir parça olarak bulunmaz. Dolayısıyla daima mufâriktir. Nefis beden ile birlikte hâdis olmaktadır ve beden öncesi herhangi bireysel varlığı yoktur. Bununla beraber nefsin bedenden bağımsız ve bedeni önceleyen zâtî bir şuuru vardır. Nefsin kendi varlığına dair şuuru eksik fakat kavramsal bir bilgidir. Bu şuur kişide varlık ve zaman bilgisinin de temelini oluşturur.

Nefs bedende birtakım tabîî olmayan faaliyetlerde bulunur. Bunlardan en önemlisi nefsin idrak fiilidir. Nefsin idrak eden farklı kuvveleri yoktur. İdraklerin tamamını nefis doğrudan kendi zâtı ile yapmaktadır. Nefsin yeti olarak kullandığı iç ve dış duyular bulunmakla birlikte bu duyularda idrak gerçekleşmemektedir. Nefs bu yetiler vasıtasıyla bilgilenmektedir. Fakat nefisler arasındaki farklılıklar o kadar derindir ki salt maddî sebeplerle açıklanması mümkün değildir. Dolayısıyla nefisler arasında mahiyet birliği yoktur. Her grup nefsin kendine özgü bir faslı ve semâvî illeti vardır. Nefsin amacı illetinin seviyesine çıkmak, kendini ikmâl etmek ve ebedî saadete erişmektir. Fakat bir nefis ancak müntesibi olduğu illetin seviyesine çıkabilir ve ancak o kadar mutlu olabilir. Bunun dışında kalan kendini teorik ve pratik olarak ikmâl etmeyen nefisler azaba düçar olacaklardır.

Metafizik bölümünde ise bilginin zihindeki durumunu tartışılır. İdrak ettiğimiz suretleri akıl doğrudan idrak etmektedir. Dolayısıyla bu suretler birtakım özellikleri ile birlikte anlam ve araz olarak nefste saklanırlar. Bu varlık tarzı âlem-i nefis olarak isimlendirilir. Bu suretlerin sebepleri ise bir üst âlem olan âlem-i rububiyette saklanır. Tanrı bu suretleri idrak eder. Tanrısal idrak ile insani idrak arasında bu açıdan herhangi bir fark yoktur. Suretler kendilerinde tümel değildir, fakat dıştaki çokluğa nispet edildikleri ölçüde tümellik sıfatı kazanırlar.

Mantık bölümünde ise bilginin mahiyeti konusu işlenir. Ona göre bilgi özne ile nesne arasında kurulan izafettir. Bu izafetin lâzımı ise nefste suretin oluşmasıdır. Nefs kendisinde bulunan evvelî bilgilerden hareketle yeni bilgiler kazanır. Bu yeni bilgilerin

sebebi duyu algılarıdır. Bir nesne ilk algılandığında zihinde tasavvur edilir. İki tasavvur ve hüküm ile bu tasavvur bilgi halini alır. Kesin bilgilerimizin kaynağı da maddesi itibariyle yakînî öncüllere dayanan ve sureti itibariyle geçerli bir kıyas formuna sahip burhan ile elde edilir. İlimler bu açıdan dışta var olanları incelemekte ortaklırlar.

Ebû'l-Berekât, Fahreddîn Râzî ile birlikte en önemli İbn Sînâ eleştirmenlerinden biridir. Kendi çağında bu denli felsefî ve etkileyici eleştiriler bulmak gerçekten zordur. Bir yandan meselelere doğrudan etkisi olamasa da bütüne etkisi açısından büyüklüğü âşikâr olan Gazzâlî varken diğer yandan felsefî olarak tutarlı eleştiriler getiren ve hakikat araştırması yolunda otorite tanımayan Ebû'l-Berekât vardır.

Ebû'l-Berekât üzerine çalışmaların üç ana koldan olması gerekir. Birincisi Ebû'l-Berekât'ın atıflarının belirginleştirilmesi gerekmektedir. Ebû'l-Berekât'ın Eflâtun ve Aristo'dan etkilendiği âşikârdır. Fakat açıkça zikretmese de Yahya en-Nahvî okumuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan *Muteber* metninde geçen sâbık filozoflara ait metinlerin tespit edilmesi gerekir. Bunun dışında Ebû'l-Berekât döneminin kelâmî tartışmalarından çokça etkilenmiş gözükmektedir. Bu konuda Gazzâlî'yi okumuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun dışında özellikle Mutezile ve Eş'arilik ile olan etkileşimi üzerine bilgilerimiz yok denecek kadar azdır. Bu açıdan onun kelâmî kimliğinin ortaya konması gerekmektedir.

İkincisi Ebû'l-Berekât'ın Fahreddîn Râzî üzerine etkileri henüz ortaya konmamıştır. Nefs ve epistemoloji konularında etkileri yeterince belirgin olsa da mantık ve metafizik konularında henüz ne kadar etkili olduğu muammadır. Ebû'l-Berekât kendisine Fahreddîn Râzî kanalı ile sıkça atıf yapılan bir düşünürdür. Seyyid Şerif Cürcânî, söz gelimi işitme konusunda en üstün teorinin Ebû'l-Berekât tarafından yazıldığını ifade etmektedir. Bunun dışında Davud Kayserî, doğrudan Ebû'l-Berekât'ın zaman teorisini hedef alan bir risale kaleme almıştır. Bu iki tikel örnek, Ebû'l-Berekât'ın aslında düşünce tarihi açısından etkilerini göstermek adına dikkate değerdir.

Üçüncüsü Ebû'l-Berekât'ın İşrâkîlik üzerindeki etkilerinin genişliği henüz açıklığa kavuşmamıştır. Sühreverdî'nin Ebû'l-Berekât'ı kıyasıya eleştirdiği vâkîdir.

Bununla beraber onu ismen zikretmiş olması, nefis âlemi görüşlerindeki benzerlik, huzûrî bilginin temellerinin Ebû'l-Berekât'ta bulunması gibi konular henüz yazılmamıştır. Molla Sadrâ'nın eserlerinde Ebû'l-Berekât'a çok sık bir şekilde atıf yapması onun belirleyiciliğini göstermektedir.

Günümüz İslâm felsefesi çalışmaları Ebû'l-Berekât'ın etkilerini göz ardı etmektedir. Son dönemde yazılan İslâm felsefesi tarihleri içerisinde Ebû'l-Berekât adına müstakil bir bölüm olması şöyle dursun neredeyse adı dahi zikredilmemektedir. Hâlbuki Ebû'l-Berekât felsefenin İslâm medeniyetindeki serüveninin ikmal edici bir parçasıdır. Umuyoruz ki elinizdeki bu çalışma, Ebû'l-Berekât'ın düşüncesi hakkındaki farkındalığın artması adına mütevazı bir katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. “İslam Kelamında Zorunlu Bilgi.” Çeviren Fethi Kerim Kazanç. **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt. 28 (2010): 231–51.
- Acar, Rahim. “Yaratan Bilmezse Kim Bilir?: İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi.” **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı 13 (2005): 1–24.
- Adamson, Peter. **al-Kindi**. New York: Oxford University Press, 2007.
- Adjukiewicz, Kazimierz. **Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar**. Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Alaca, Cengiz. “Ebu’l-Berekât el-Bağdadi’nin Metafizik Düşünceleri.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2001.
- Altaş, Eşref. **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Aristotle. “De Anima.” **The Complete Works of Aristotle**, editör Jonathan Barnes, çeviren J.A. Smith. New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Bağdadî, Ebu’l-Berekat. “Sahihi Edilleti’n-Nakl fi Mahiyyeti’l-Akl.” Çeviren Ferruh Özpılavcı. **İslamî İlimler Dergisi**, sayı 2 (2010): 247–61.
- Bağdadî, Ebû’l-Berekât. **Kitâbu’l-Muteber**. Editör Yusuf Mahmud. Katar: Daru’l-Hikme, 2012.
- Bozkurt, Mustafa. “Fahreddin Razi’de Bilgi Teorisi.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2006.
- Chase, Michael. “Philoponus in the Arabic Tradition.” **Recherches de Théologie et Philosophie médiévales**, Cilt. 29, sayı 2 (2012): 271–306.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Ebu’l-Berekat El-Bağdadi’nin Akıl Görüşü.” **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt. 1, sayı 28 (2010): 1–17.
- . “Ebu’l-Berekat el-Bağdadi’nin Mantık İlmine Bakışı.” **İslamî İlimler Dergisi**, Cilt. 5, sayı 2 (2010): 35–45.
- Corbin, Henry. **History Of Islamic Philosophy**. Çeviren Liadain Sherrard ve Philip Sherrard. London: Routledge, 2014.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. **Şerhu’l-Mevâkıf**. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011.

- Çağrı, Mustafa. "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi." **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, X:300–309. İstanbul, 1994.
- Çakır Baş, Derya. "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Din Felsefesi." **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 1995.
- Dağ, Mehmet. "The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to his Concept of Time." **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Durham University, 1970. <http://etheses.dur.ac.uk/8038/>.
- Daiber, Hans. **Bibliography of Islamic Philosophy: Supplement**. Leiden - Boston: Brill, 2007.
- Davidson, Herbert. **Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect**. New York: Oxford University Press, 1992.
- . "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation." **Journal of the American Oriental Society**, Cilt. 89, sayı 2 (1969): 357–91.
- Durusoy, Ali. **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993.
- Ebu Reyhan, Muhammed Ali. **Tarihü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm**. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1973.
- Fahri, Macit. **A History of Islamic Philosophy**. New York: Columbia University Press, 2004.
- Fârâbî. **Kitâbu'l-Burhân**. Çeviren Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Griffel, Frank. "Between al-Ghazali and Abu'l-Barakat al-Baghdadi: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century." **In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/twelfth Century**, editör Peter Adamson, 45–75. London: Warburg Institute, School of Advanced Study, University of London, 2011.
- Gutas, Dimitri. "Arapça'ya Tercüme Edilen Yunanca Felsefi Eserler." **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, editör Cüneyt Kaya, çeviren İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- . **İbn Sina'nın Mirası**. Çeviren Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Günaydın, Salih. "Fahreddin er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı." **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2013.

- Haklı, Şaban. “Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2002.
- İbn Ebû Useybia. **Uyunu'l-enba fi tabakati'l-etibba**. Editör Nizar Rıza. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1270.
- İbn Murtaza. **Tabakâtü'l-Mu'tezile**. Editör Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut, 1987.
- İbn Sînâ. **Avicenna's De Anima**. Editör Fazlurrahman. London: Oxford University Press, 1959.
- . **en-Necât**. Çeviren Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- . **et-Ta'likât**. Editör Abdurrahman Bedevi, 1984.
- . **İşaretler ve Tembihler**. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . **Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler**. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik (I)**. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- . **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik (II)**. Çeviren Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Tufeyl. **Hayy Ben Yaqdhân**. Editör Léon Gauthier. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1936.
- Kant, Imanuel. **Critique of Pure Reason**. Çeviren Paul Guyer ve Allen Wood. ABD: Cambridge University Press, 2000.
- Karadaş, Çağfer. “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu.” **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt. 2, sayı 1 (2004): 57–72.
- Kaukua, Jari. **Self-Awareness in Islamic Philosophy**. İngiltere: University of Cambridge, 2015.
- Kaya, Cüneyt. “İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine.” **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, editör Cüneyt Kaya, 15–37. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Khelaifi, Abdulhakeem. “The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Department of Middle Eastern Studies, University of Manchester, 1995.

- Kuşpınar, Bilal. **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1995.
- Kutbüddin Râzî, Molla Hanefî Tebrîzî, ve Emir Hasan Rûmî. **Risale fî Tahkîki'l-Külliyyât : Tümeleler Risalesi ve Şerhleri**. Çeviren Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Mayer, Tony. "Fahr ad-Din ar-Razi's Critique of Ibn Sina's Argument for the Unity of God in the Isarat and Nasir ad-Din at-Tusi's Defence." **Before and after Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group**, editör David C. Reisman ve Ahmed H. Rahim, 199–219. Leiden - Boston: Brill, 2003.
- Memiş, Murat. "Kadı Abdülcebbar'da Bilgi Problemi." **Yayımlanmış Doktora Tezi**. Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, 2007.
- Mert, Muhit. "Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi." **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt. 19, sayı 1 (2003): 41–67.
- Musgrave, Alan. **Common Sense, Science and Scepticism**. London: Cambridge University Press, 1993.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, ve Oliver Leaman. **History of Islamic Philosophy**. New York: Routledge, 2008.
- Özkan, Yakup. "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı Anlayışı." **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Sakarya Üniversitesi SBE, 2010.
- Özpilavcı, Ferruh. "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekat el-Bağdadi'nin Akıl Risalesi." **İslamî İlimler Dergisi**, sayı 2 (2010): 75–106.
- . "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Nefs Teorisi." **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2000.
- . "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi." **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2008.
- . "Nedensellik Bağlamında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri." **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt. 10, sayı 1 (2010): 53–78.
- Philoponus, John. **On Aristotle on the Intellect (On the Soul 3.4-8)**. Editör Richard Sorabji. Çeviren William Charlton ve Fernand Bossier. London: Duckworth, 1991.

- Pines, Shlomo. **Studies in Abu'l-Barakat al-Baghdadi: Physics and Metaphysics**. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2000.
- Plato. "Meno." **Plato Complete Works**, editör John Cooper, çeviren G.M.A Grube, 870–97. ABD: Hackett Publishing Company, 1997.
- . **Menon**. Çeviren Adnan Cemgil. İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.
- Plotinus. **The Enneads**. Çeviren Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1917.
- Râzî, Fahreddin. **el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye**. Editör Muhammed el-Muktasî Bağdadi. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- . **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât**. İstanbul: Daru't-tıbaati'l-amire, 1290.
- Rosenthal, Franz. **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam**. Leiden - Boston: Brill, 2007.
- Seyyidbi, Cemal Receb. **Ebu'l-Berekat el-Bağdadi ve felsefetuhü'l-ilahiyye**. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.
- Shihadeh, Ayman. "Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakāt, al-Mas'ūdī and al-Rāzī." **Oriens: Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Societies**, Cilt. 42, sayı 2–4 (2014): 364–96.
- . **The Teleological Ethics of Fakh al-Din al-Razi**. Leiden - Boston: Brill, 2006.
- Sözen, Kemal. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi." **Dinî Araştırmalar**, Cilt. 4, sayı 10 (2001): 161–86.
- Street, Tony. **İslam Mantık Tarihi**. Çeviren Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Stroumsa, Sarah. "Twelfth Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad." **Self, Soul, and Body in Religious Experience**, editör Albert Baumgarten, Jan Assmann, ve Gedaliahu Stroumsa, 314–34. Leiden - Boston: Brill, 1998.
- Şehristânî, Muhammed. **el-Milel ve'n-Nihal**. Çeviren Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şeref, Muhammed Celal. **Allah ve'l-alem fi'l-fikri'l-İslâmî**. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, y.y.

- Şirinov, Agil. “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Razi.” **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi**, editör Ömer Türker ve Osman Demir, 203–42. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Tayyib, Ahmed Muhammed. “Mevkifu Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâiyye.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Câmiatü'l-Ezher, y.y.
- Terkan, Fehrullah. “İbn Sina Zorunlu Varlık'ın Cüzileri Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir Mi?” **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, I:345–56, 2009.
- Tunagöz, Tuna. “Ebu'l-Berakat el-Bağdadi'de Tanrı Düşüncesi.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Ankara Üniversitesi SBE, 2012.
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. **İslam Araştırmaları Dergisi**, sayı 19 (2008): 1–23.
- . **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- . “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13.Yüzyıl ve Sonrası.” **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, 63–73. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014.
- . “İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?” **Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi**, editör M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, ve Yunus Kaplan. İstanbul: Otto Yayınevi, 2014.
- . “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci.” **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, Cilt. 12, sayı 23 (2007): 75–92.
- . “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Razi.” **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi**, editör Ömer Türker ve Osman Demir, 17–41. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- . “Metafizik: Varlık ve Tanrı.” **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, editör Cüneyt Kaya, 603–55. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- . “Nefis.” **Diyanet İslam Ansiklopedisi**, XXXII:529–31. İstanbul, 2006.
- . “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine.” **Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Cilt. 1, sayı 1 (2014): 39–54.
- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi.” **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, editör Cüneyt Kaya, 37–91. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

- . “Ebu’l-Berekat el-Bağdadi Metafizigi.” **İLEM Yıllık**, Cilt. 3, sayı 3 (2008): 117–32.
- . “İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Sakarya Üniversitesi SBE, 2014.
- Wan Suhaimi Wan Abdullah. “Abu al-Barakat’s Psychology: Critical Edition of the Section on Soul from al-Mutabar fi al-Hikmah with Analysis and Translation of Selected Texts.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. International Islamic University, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2007.
- . “el-İlahiyatu mine’l-Mu’teber li-Ebî’l-Berekat el-Bağdadi : tahkik ve dirase.” **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Kahire Üniversitesi, 1998.
- . “Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on the Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration.” **Islam & Science**, Cilt. 5, sayı 2 (2007): 151–64.
- Watt, Montgomery. **Islamic Philosophy and Theology**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
- Wisnovsky, Robert. **Avicenna’s Metaphysics in Context**. New York: Cornell University Press, 2003.
- Wolfson, Harry Austryn. **The Philosophy of the Kalam**. İngiltere: Harvard University Press, 1976.
- Yaltkaya, Şerefeddin. “Ebu’l-Berekat el-Bağdadi.” **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, Cilt. 4, sayı 17 (1930).
- . **el-İlahiyat : el-Mu’teber fi’l-Hikme'nin Üçüncü Kısımının Tercümesini Muhtevidir**. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1932.
- Yenen, Halide. “Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji.” **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2008.
- Yoshida, Shigeyuki. **The Ontological weltanschauung of Islam : a comparative study of the concept of time**. Japan: The Institute of Middle Eastern Studies, 1986.