

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

EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ'DE METAFİZİK

**Hazırlayan
Ersan TÜRKMEN**

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**

Doktora Tezi

**Temmuz 2019
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Ad-Soyad: Ersan TÜRKMEN



T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Tez Başlığı: **EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ'DE METAFİZİK**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin .../...../2019 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim./...../2019

Adı Soyadı : Ersan TÜRKMEN
Öğrenci No : 4030241540
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Program Adı : Doktora

Danışman: Adı/İmza
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Öğrenci Adı/İmza
Ersan TÜRKMEN

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Ebu’l-Berekât el-Bağdadî’de Metafizik” adlı doktora tezi, ‘Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Ersan TÜRKMEN

Danışman

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Felsefe ve Din Bilimleri ABD Başkanı

KABUL ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN danışmanlığında Ersan Türkmen tarafından hazırlanan “Ebu'l-Berekat El-Bağdadi'de Metafizik” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

09/07/2019
(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

JÜRİ:

Danışman :Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Üye :Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Üye :Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Üye :Doç. Dr. Mustafa YILDIZ

Üye :Dr. Öğretim Üyesi. Salih YALIN

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 22/07/2019 tarih ve ...30... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

22/07/2019
Doç. Dr. Kenan GÜLLÜ
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

İslam felsefesi, felsefe tarihinde önemli bir yer kaplayan bir düşünce alanıdır. Bu düşünce İslam öncesi felsefe ekolleriyle bağlantılı bir şekilde süreç içinde gelişmiştir. İnsanlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda, rasyonel düşüncenin erken dönemlerden itibaren ortaya çıktığı görülür. Ancak bu düşünce tarzının daha çok Yunan medeniyetiyle birlikte sistematik hale geldiğini söyleyebiliriz. Sokrates, Eflatun ve Aristoteles gibi büyük düşünce tarihine kazandıran Yunan medeniyeti felsefi yapısıyla ün kazanmıştır. Ne var ki bu yapı hiçbir zaman belli millet veya belli bir dine ait olmamıştır, aksine Yunan medeniyetinde yapılan felsefenin temelinde Mezopotamya ve Mısır gibi köklü uygarlıklarda ortaya atılan düşünceler de bulunmaktaydı.

Antik dönemlerde yapılan felsefe Yunan medeniyetiyle sınırlı kalmamış, doğuda oluşan ve gitgide büyüyen İslam medeniyeti felsefi düşünceye sahip çıkarak kendi düşünsel hazinesine katmıştır. Felsefi metinlerin İslam medeniyetine intikal etmesiyle birlikte, İslam Dünyasında Kindi, Farabi, İbn Sina ve daha nice adını zikretmediğimiz büyük filozoflar ortaya çıkmıştır. Bu filozoflar felsefe tarihine yeni meseleler kazandırarak ve eski felsefi konuları kendi yaşadıkları bölgede bulunan etkenler sayesinde farklı bir şekilde ele alarak kendi felsefi özgünlüklerini göstermişlerdir. Bu filozoflar arasında adı pek çok anılmayan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî de bulunmaktadır.

Ebu'l-Berekât başta *el-Muteber fi'l-Hikme* olmak üzere bize bıraktığı çeşitli felsefi eserlerde kendi düşüncesini ayrıcalıklı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır. El-Bağdadî'nin konu itibarıyla değindiği önemli felsefi meselelerden biri de metafizik konusu olmuştur. Araştırmamız esnasında İslam felsefe tarihinde hakkında az çalışma bulunan bir filozofun düşüncelerini incelemeye yeltenmiştim. Danışmanım bende bu isteği görünce Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin metafizik felsefesini önermişti. İncelemeler sonucunda bu konuyla ilgili yeteri çalışma olmadığı neticesine varıldı. Elde edilen bu sonuca binaen, konuyu araştırmaya koyuldum.

Yaptığımız çalışma giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan ibarettir. Giriş kısmında filozofun hayatı ve eserleri ele alırken, birinci bölümü genel olarak varlık konuları ve tanımlarına ayırdık. İkinci bölüme gelince, bu bölümü zorunlu varlığın ispatı ve sıfatlarına tahsis ettik. Çalışmamızın ikinci bölümünde sıfatların sıralamasında takip edilen yöntem, el-Bağdadî'nin yöntemi olmuştur. Nitekim bu konudaki filozofun yöntemine çalışmamızın

sonuçlar kısmında değineceğiz. Üçüncü bölümde ise, el-Bağdadî'nin metafizik çerçevesi içerisinde âlem ile ilgili görüşlerini incelemeye çalıştık. Söz konusu bu bölümde nefis konularına da yer verilmiştir. Daha sonra elde ettiğim bulgu ve neticeleri sonuç kısmında genel hatlarıyla belirlemeye çalıştık.

Yüksek lisans ve doktora eğitimim sürecinde bana hep yol gösterip, kendimi geliştirmeme vesile olan sayın hocam Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan'a teşekkür etmeyi borç bilirim. Yine yardımını hiçbir zaman esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Salih Yalın hocama müteşekkirim. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin felsefesini anlama hususunda da öneri ve temin ettikleri bilimsel kaynakları benimle paylaşan Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı ve Dr. Öğr. Üyesi Tuna Tunagöz'e teşekkürlerimi arz etmek isterim. Son olarak, her zaman yanımda olan ve çalışmalarıma maddi ve manevi olarak destek veren aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Ersan TÜRKMEN

EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ'DE METAFİZİK

Ersan TÜRKMEN

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Doktora Tezi, Temmuz 2019
Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ÖZET

Bu çalışmada, Musul'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğan ve daha sonra İslamiyet'i kabul eden, Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin metafiziğe ilişkin görüşleri incelenmiştir. Çalışmanın dayandığı temel kaynak, el-Bağdadî'nin *el-Muteber* adlı eseridir. Filozof, bu eserin üçüncü bölümünü metafiziğe ayırmıştır. İlimleri bir bütün halinde gören el-Bağdadî, varlık konusunu öne çıkararak metafiziği “varlığın ilkelerini inceleyen” ilim olarak tanımlar. El-Bağdadî bu bağlamda genel olarak varlığın tanımını, türlerini ve ilkelerini inceledikten sonra, varlığın gerçek illeti ve ilkesi olan zorunlu varlık meselesini ele alır. Filozof, zorunlu varlığı birkaç delil ve yol ile ispatlamaya çalışır. Filozofun bu konuda kullandığı delillerin çoğu, özellikle İbn Sina gibi önceki Meşşai filozoflar tarafından da kullanılmıştır. Ancak el-Bağdadî delilleri temellendirme hususunda, Meşşai filozoflardan ayrılmaktadır. El-Bağdadî, birçok yönden Aristoteles'in felsefesine bağlı kalsa da ilk hareket ettirici delilini eleştirerek, ilk öğretici adını verdiği bir delili öne çıkarır. El-Bağdadî daha sonra vacip varlığın sıfatlarını da belirlemeye çalışır. Öncekilerden farklı olarak Tanrı'nın cüziyatı bilmesini ve cüzi iradelere sahip olmasını kabul eder. Tanrı'nın nurlar nuru olması, faal aklın sayıca çok olması gibi görüşleriyle, el-Bağdadî'nin, İşrak felsefesine zemin hazırladığı da düşünülmektedir. Tanrı-âlem ilişkisi söz konusu olunca, el-Bağdadî âlemin zaman bakımından kadim olduğunu kabul eder. Fakat bu meselede Meşşailerin sudur ile ilgili görüşlerini eleştirerek, ikincil iradeleri Tanrı'ya atfetmek suretiyle, sürekli yaratma düşüncesine yakın ifadeler sarf eder. El-Bağdadî, *el-Muteber* adlı eserinin metafizik bölümünde nefis konusuna da değinir. Filozof, Meşşailerin nefse ilişkin birçok görüşlerini eleştirerek, nefsin tanımını yaptıktan sonra, hadis ve cevher olduğunu ispatlamaya çalışır. El-Bağdadî nefis konusuna bağlı olarak, cismani haşr meselesine de değinir ve bunun mümkün olduğunu ima ederek önceki filozoflardan ayrılır.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Berekât, Metafizik, Varlık, Fail İlet, Sürekli Yaratma, Meşşailik, İşrakilik.

ABU'L-BARAKAT AL-BAGHDADI ON METAPHYSICS**Ersan TÜRKMEN****Erciyes University. Institute of Social Sciences.****PhD Thesis. July 2019****Thesis Supervisor: Prof. Dr. Ahmet Kamil CIHAN****ABSTRACT**

In this study, the views of Abu'l-Barakat al-Baghdadi, who was born in Jewish family in Mosul and later he adopted Islam, were analyzed. The main source on which the study is based is al-Baghdadi's work called as *al-Muteber*. The philosopher devotes the third part of this book to metaphysics. Al-Baghdadi, who sees the sciences as a totality, defines metaphysics as a science examining the principles of existence by highlighting the subject of being. In this context, al-Baghdadi after examining the definition, types and principles of being in general, deals with the problem of necessary being which is the real transmission and principle of being. The philosopher tries to prove the necessary being by a few evidence and methods. Most of the evidence used by the philosopher in this regard, used by previous peripatetic philosophers especially such as Avicenna. However, al-Baghdadi differs from the peripatetic philosophers in justifying the evidence. Although al-Baghdadi adheres to Aristotle's philosophy in many ways in *al-Muteber*, he departs from Aristotle on the question of proof of necessary being by rejecting the first mover idea. Al-Baghdadi tries to determine his attributes after proving the necessary being. We can say that the philosopher also differs from the peripatetic philosophers in terms of adjectives such as knowledge, will and creation. It is also thought that al-Baghdadi is the basis of the Ishraqi philosophy, saying that God is the light. In the context of the God-world relationship, al-Baghdadi acknowledges that the world is infinite by the time. But he criticizes the peripatetics' views of emanation by attributing secondary wills to God, he expresses close views to the thought of continuous creation. Al-Baghdadi also mentions the subject of soul (nafs) in the metaphysical section of his book *al-Muteber*. The philosopher criticizes many of the peripatetics' views on soul and tries to prove the soul as a happening and substantial being. Al-Baghdadi also refers to the issue of bodily resurrection depending on the subject of soul. In explaining his views on this issue, the philosopher differs from the previous philosophers, implying that bodily resurrection is possible. In brief, al-

Baghdadi in his book *al-Muteber*, he constructs his philosophy by addressing and criticizing the teachings that should be considered in the history of philosophy.

Key Words: Abu'l-Barakat, Metaphysics, ontology, active cause, continuous creation, Peripatetics, Ishraqi.



İÇİNDEKİLER

EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ'DE METAFİZİK

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ İNTİHAL FORMU	ii
YÖNERGEYE UYGUNLUK	iii
KABUL ONAY	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu, Kapsamı ve Önemi	1
2. Literatür Değerlendirmesi	4
3. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Hayatı ve Eserleri	6
A. Felsefi Eserleri.....	9
B. Tıbbî Eserleri	10
C. Dini Eserleri.....	10
4. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Felsefesinde Metafizik'in konumu, Kapsamı ve İşlevi	13

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ'DE VARLIK MESELERİ

1. Varlık ve Var Olanın Tasviri.....	17
2. Vacip ve Mümkün Varlık.....	20
3. Zorunlu Varlık ile Mümkün Varlık Arasındaki Birlik	22
4. Aynı Varlık ve Zihinsel varlık	25
5. Cevher ve Araz.....	26
6. Cisim	30
6.1. Semavi Cisimler	31
6.1.1. Göğün Tabiatı	31
6.1.2. Gezegenler, Ay ve Mecerre/Yıldız Kümesi	35
6.2. Arzi Cisimlerin İlkeleri	38

6.2.1. Heyula	38
6.2.1.1. Mahiyet İtibarıyla Heyula	39
6.2.1.2. Heyulanın Varlık Statüsü	43
6.2.2. Suret	44
7. İlet ve Malul	47
8. Diğer varlık İlkeleri.....	52
8.1. Zaman.....	52
8.2. Talih ve Tevafuk	56
8.3. Kaza ve Kader	57
8.3.1. Kaza ve Kader Konusunda Filozofların Görüşleri.....	57
8.3.2. Kaza ve Kader Konusunda Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Değerlendirmesi ve Görüşü	63

İKİNCİ BÖLÜM

TANRIBİLİM

1. Tanrı'nın Varlığına Giriş.....	66
2. Tanrı'nın Varlığına Dönük Deliller	67
2.1. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Eleştirdiği Deliller	67
A. İlk Hareket Ettirici delili	67
B. Hudüs Delili	72
2.2. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Kullandığı Deliller.....	73
2.2.1. Ontolojik Delil	73
2.2.2. İmkân Delili	81
2.2.3. Nedensellik Delili	82
2.2.4. Gaye ve Nizam Delili.....	88
2.2.5. Sezgi Delili.....	91
2.2.6. İlk Öğretmen Delili	96
3. Tanrı'nın Sıfatları.....	98
3.1. Tanrı'nın Zati Sıfatları	101
3.1.1. Birlik	101
3.1.2. Faillik	106
3.1.3. İrade.....	107
3.1.4. Hikmet ve Marifet	109
3.1.5. Kemal	110

3.1.6. Hayat	111
3.1.7. Kudret.....	112
3.1.8. Cömertlik	113
3.1.9. Gaye	114
3.2. Selbi Sıfatlar.....	116
4. Tanrı'nın Zatı Hakkında.....	117
4.1.Tanrı'nın Zat Olarak Bilinmesi.....	117
5. Tanrı'nın Nur Olması.....	121
5.1. Gazzali'nin Nur Konusunda Ebu'l-Berekât'ta Etkisi:	126
5.2. Nur Konusunda El-Bağdadî'nin Sühreverdi'deki Etkisi	128
6. Özel Olarak İlim-i İlahi Hakkında	130
6.1. Tanrı'nın İlmi Konusunda Aristoteles ve İbn Sina'nın Görüşleri.....	131
6.2. Aristoteles'in Kullandığı Delillerin Münakaşası	135
6.3. İbn Sina'nın Kullandığı Delillerin Münakaşası	140
6.4. Tanrı'nın Tüm Varlıkları Bilmesi Hakkında.....	144
6.4.1. Tanrı'nın Mevcutları Hangi Şekilde Bildiği Hakkında.....	144
6.4.2. Ebu'l-Berekât'ın Takririne Yöneltilen İtirazlar ve Cevapları.....	148

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

1. Âlem Konusuna Giriş.....	152
2. Âlemin Başlangıcı Meselesi.....	154
2.1. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Âlemin Kıdemi Konusunda Görüşleri.....	162
3. Yaratma Teorisi.....	163
3.1. Ebu'l-Berekât'a Göre Yaratmanın Başlangıcı Konusunda Aristoteles ve Meşşai Filozofların Görüşleri.....	165
3.2. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Sudur Teorisine Yönelttiği Eleştiriler	167
3.3. Ebu'l-Berekât'a Göre Yaratmanın ve Varlığın Başlangıcı	172
4. Varlıkların Sıradüzeni	178
5. Faal Akıl.....	180
6. Âlemin Varlığında Hareket	182
7. Varlık Kapsamında İletlerin Sürekli olan Hâdislere İttisali.....	187
8. Nefis Meselesi.....	190
8.1. Nefsin Varlığının İspatı.....	190

8.2. El-Bağdadî'nin Yapılan Nefsin Tanımlarına Yönelttiği Eleştiriler	192
8.3. Nefsin Cevher Oluşu ve Cismin Bir Gücü Olmaması	198
A. Nefsin Cevher Olduğunu İspatlamak İçin Felsefe Tarihinde Ortaya Atılan Delillerin Ebu'l-Berekât Tarafından İncelemesi	199
B. Nefsin Cevher Olduğu Hususunda Ebu'l-Berekât'ın Kanıtları.....	204
8.4. Nefsin Hadis Oluşu ve Tenasüh Konusu	207
A. Bu Meseleye Dönük Olarak El-Bağdadî'nin Ele Aldığı Görüşler:.....	208
B. Görüşlere Bağlı Olarak Kullanılan Kanıtlar:.....	208
C. Bu Meseleye Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Yaklaşımı	213
8.5. Nefsin Beden ile İlişkisi	215
8.6. Nefsin Bekası ve Cismani Haşr.....	217
SONUÇ	220
KAYNAKÇA	226
ÖZGEÇMİŞ	232

KISALTMALAR

age.	: Adı Geçen Eser
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
h.	: Hicri
İSAM.	: İslam Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladi
ÇÜİFD.	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşir
Ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
Sy.	: Sayı
Thk.	: Tahkik
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınları, Yayıncılık
vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Kapsamı ve Önemi

Felsefe hakkında, insanın kendini bilmesi veya sonsuz olan varlıkları ve varlık illetlerini bilmek,¹ insan zihninin eşyanın hakikatlerini olduğu üzere bilmesi, varlığın ve insanoğlunun bilme sürecinin genel yasaların bilimi,² var olanların durumlarını bilme sanatı³ gibi çeşitli tanımlar yapılmıştır. Aslında insanın, toplum ve evren hakkında bütüncül bir açıklama yapması zor olduğundan felsefenin genel bir tanımını yapmak da zor görünmektedir. Böyle olmasına karşın felsefenin, varlık şuurunun derinleşmesini, insanın gerek kendi varlığı gerek içindekilerle birlikte evrenin varlığına duyduğu ilginin büyümesini ve genişlemesini sağladığını söyleyebiliriz. Ayrıca, felsefenin evrende bulunan var olanların ve olup biten olayların hepsini tam ve bütünlük içerisinde kavramak ve insanın kendisinin bu bütün içinde aldığı yeri ve oynadığı rolü belirtmek amacını taşıdığını da söyleyebiliriz.

Metafizik alanına gelince, bu alan felsefe tarihinde ihtiva ettiği düşünceler yönünden zengin bir alan yerini almıştır. Filozofları ve düşünürleri kendine doğru çeken bu alan, filozoflar arasında münakaşalara ve birbirinden farklı olan görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İslam düşünce tarihinde metafizik olarak isimlendirilen alan, gerek Müslümanların kendi zihinsel açıklamalarını en iyi bir şekilde temsil etmesi, gerekse insanlık düşüncesine yaptığı katkıları ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir. Müslüman düşünür ve filozofların, felsefe tarihine taşıdığı birçok yeni fikir ve tartışma yalnızca İslam medeniyetine mal olmakla kalmamış, aynı zamanda batı medeniyetine de kaynaklık etmiştir. Öte yandan metafizikle ilgili düşünceler, aşkın varlıklarla ilgili bilgi

¹ El-Kindi, *Hudud Risalesi*, thk Muhammed Abdülhadi Abu Riyde, Daru'l-Fikr el-arabi, Beyrut 1950, s. 123.

² İvan Forlov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yayınevi, Ankara 1997, s. 164.

³ Gazzali, *Makasidü'l-felasife*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-kutubu'l-ilmiyye Lübnan 2008. s. 64.

edinme yönünde bilgi felsefesini içine almasından dolayı, özellikle vahye dayanan semavi dinler için ayrı bir önem taşımaktadır.

Buna ilaveten metafizik, özellikle Tanrı'nın varlığıyla ilgili olması bakımından İslami literatürde önem kazanmıştır. Tanrı'nın varlığı felsefi olarak ele alınmadan önce, kelami bir mesele olarak Müslümanlar tarafından incelenmiştir. Bundan hareketle, Müslümanlar Tanrı'nın varlığıyla yetinmeden diğer ilkeler olarak nitelenen varlık alanlarına da titizlikle girmişlerdir. Felsefenin İslam medeniyetine aktarılmasıyla bu disiplinin içerdiği konular derin ve felsefi bir şekilde ele alınmaya başlamıştır. Ancak İslam felsefesi altında araştırılan felsefenin, Yunan felsefesinden bağımsız bir şekilde araştırılmasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Zira bu felsefenin içerdiği temel konuların kökü antik dönemde de bulunmaktadır. Farklılık konusuna gelince Yeni Eflatuncu ekolünde gördüğümüz gibi İslam felsefesinde de dini unsurların (az da olsa) felsefi konular üzerine tesir ettiğini görebiliriz. Varlığın mevcut verilerde bulunuşu, zorunlu varlık, Tanrı-Âlem ilişkisi ve nefis gibi konularda filozofların taşıdıkları itikadi yönelimlerinin bazen tesiri altında kaldıklarını görmekteyiz. Söz konusu bu durum özellikle müteahhirin döneminde açık bir şekilde karşımıza çıkmaktadır ki bunun ilk tecellisi Gazzali (1158-1111) ile birlikte kendini göstermiştir.

Gazzali bilindiği üzere felsefi bilgileri kullanarak Meşşai felsefeye eleştiri yapan önemli bir Müslüman mütefekkindir. Gazzali'nin eleştirisi Sünni ortamda o kadar ün kazanmış ve diğer felsefi tartışmaların üstünü kapatacak duruma gelmiştir. Bu sayede gerçek felsefi eleştiriler, düşünce tarihimizde sanki kapalı kalmıştır. Şüphesiz ki bu olay bizim düşünsel cereyanımızı aksatmış sayılır. Düşünce münakaşalarımızda fazla yer bulmayan tenkitçi filozoflardan biri de Gazzali'nin çağdaşı olan Ebu'l-Berekât El-Bağdadî'dir.

Kendi döneminin ilim başkenti olan Bağdat'ta yetişen el-Bağdadî tıp ilminde kaynak olarak kabul edilmiş, "Büyük doktor" namıyla da meşhur olmuştur. Ancak ortaya attığı eleştirel felsefi görüşler sayesinde İslam düşünce tarihinde, felsefi ekoller çerçevesi içerisinde İşraki ve Felsefi Kelam gibi yeni ekollerin ortaya çıkmasına kısmen sebep olmuştur. Ayrıca el-Bağdadî'nin 12. Asırda yaptığı çarpıcı eleştirileri, varlığını devam ettirerek geç dönemlerde bile kendini göstermiştir.

Bu bağlamda önemli unsurlardan biri de el-Bağdadî'nin yaşadığı kültürel bölgedir. Filozofun uzun süre ilim merkezi olan Bağdat'ta bulunması bu hususta ciddi imkanlar

sağlamış, aynı şekilde bulunduğu ortam sayesinde Sünni bilim camiasına yakın olması da filozofu siyasi yönden birçok sarsıntıdan uzak tutmuştur. Nitekim bu konulara geniş bir şekilde tezimizde değinmeye çalıştık.

Bu çalışmayla Ebu'l-Berekât El-Bağdadî'nin metafiziğe dair görüşleri, eleştirileri ve katkıları tespit edilip değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ebu'l-Berekât seçici ve eleştirici bir yöntem benimsediği için çalışmada kendisinden önceki filozoflara, özellikle İbn Sina'ya tevcih ettiği eleştirilere yer verildiği için, çalışma sadece bir filozofun görüşleriyle sınırlı kalmamıştır. Geniş olmasa da önceki filozofların görüşlerini (açıklama ihtiyacı duyulduğu kadar) takrir üslubuyla ele almaya çalıştık.

Diğer bir yandan, İslam kültür dünyasında yetişmiş önemli bir felsefeci olan Ebu'l-Berekât'ın düşüncesi hakkında diğer dillerde (Arapça, İngilizce, Fransızca) olduğu gibi Türkçede de az sayıda kapsayıcı çalışma bulunmaktadır. El-Bağdadî'nin ortaya attığı fikirleri değerlendirmek yönünden ve bu düşüncelerin kendisinden sonraki filozof ve düşünürleri hangi yönden etkilediğini tespit etmek amacıyla bu tür çalışmaların sayısını artırmanın akademik bir vazife olduğu düşüncesindeyiz. Bu bakımdan elinizdeki çalışmanın önemli görülebileceğini söyleyebiliriz. Zira bu tezimiz, felsefe tarihimizde yapılan felsefi eleştirilerin ilk örneklerine ışık tutmaya çalışmıştır.

Öte yandan, bu tezin, felsefe tedrisatında fazla yer bulmayan önemli bir filozofun felsefesini izah etme çabasında olan bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu çalışmamız klasik dönemin en önemli konusu olan metafiziği incelemesi yönünden ve bu konuya el-Bağdadî'nin görüşleriyle birlikte farklı filozofların görüşlerine yer vermesi açısından Türk felsefe camiasında bir boşluğu dolduracağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte bu araştırmada diğer özellikle yabancı araştırmalardan farklı olarak Ebu'l-Berekât'ın metafiziği sadece yorumlama ile değil, kavramsal bir çözümleme ile de sunulmaya çalışılmıştır. Buna ilaveten, el-Bağdadî'nin metafizik felsefesi dışında, diğer düşüncelerini konu edinen farklı akademik çalışmalara paralel olarak metafiziği incelediği bakımdan, el-Bağdadî'nin felsefesine bütüncül olarak yaklaşma hususunda, bizim felsefi literatürümüzü zenginleştirecek bir çalışma olacağını düşünmekteyiz.

2. Literatür Değerlendirmesi

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin felsefesi hakkında yeterli sayıda akademik çalışmalar bulunmamaktadır. Bu nedenle el-Bağdadî'nin felsefesini anlama hususunda en çok başvurduğumuz kaynak filozofun kendi görüşlerini ilk elden edinerek öne çıkarmaktı. Tezi yazmada esas gayemiz yorumlardan ziyade filozofun kendi eserinde ne belirttiğini öne çıkarmaktı. Amaç böyle olunca filozofla birlikte hareket etmek diğer türlü arama yollarından daha ehemmiyetli sayılmıştır. Bu çerçevede konuyla ilgili olan yerli ve yabancı kaynaklar kullanılmıştır. El-Bağdadî'nin felsefesini anlama hususunda önemli gördüğümüz çalışmaları aşağıdaki gibidir.

Türkçe çalışmaların başında Ferruh Özpilavcı'nın doktora tezi olarak hazırladığı *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi*⁴ çalışmasıdır. Yazar bu çalışmasında tabiat felsefesinin tarihini değerlendirerek el-Bağdadî'nin felsefesini mukayeseli olarak işlemektedir. Yazarın dikkatle ele aldığı konular; Ebu'l-Berekât tarafından tabiat ilminin tanımı, fizik çerçevesi içinde tabii hareket, mekân ve zaman olmuştur. Söz konusu olan bu çalışma bizim çalışmamızla zaman ve hareket konularında başlık itibarıyla örtüşmektedir. Ancak bizim yaptığımız çalışma metafizik merkezli olduğu için bu konulara metafizik çerçevesi içerisinde değinilmiştir. Nitekim el-Bağdadî *el-Muteber* eserinde bu konuları iki farklı yönle hem fizik hem metafizik kısımlarında ele almaktadır. Filozofumuzun tasnifine bağlı olarak bu konuları biz metafizik kapsamında değerlendirmeye çalıştık.

Türkiye'de yapılan önemli çalışmalardan birisi de Tuna Tunagöz'ün doktora tezi olarak hazırladığı *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî Felsefesinde Tanrı*⁵ adında olan çalışmasıdır. Yazar bu kitapta zorunlu varlığı el-Bağdadî'nin açısından değerlendirmeye çalışmıştır. Yazar söz konusu olan bu çalışmasında, Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla yetinmiştir. Konu itibarıyla iki başlıkta bu çalışma bizim çalışmamızla bir yakınlık arz eder, fakat biz kendi çalışmamızda zorunlu varlığı metafizik kapsamında değerlendirmeye çalıştık. Böylece metafiziğin bütünlüğü dikkate alınarak zorunlu varlığın metafiziksel statüsünü incelemiş olduk.

⁴ Ferruh Özpilavcı, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi*, Marmara üniversitesi İstanbul 2008.

⁵ Tuna Tunagöz, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî Felsefesinde Tanrı*, İSAM, İstanbul 2015.

Batıda yapılan yabancı çalışmalara gelince bu çalışmaların başında Shlomo Pines'in ansiklopedik olan *Studies in Abu'l-Barakat Physiscs And Metaphysiscs*⁶ adlı çalışmasıdır, yazar bu çalışmasında el-Bağdadî'nin felsefesinin inceleyerek değerlendirmeye çalışmıştır. Yazarın ele aldığı konular tabiat ve ilahiyat bölümleri olmuştur. Söz konusu bu çalışma genel manada filozofumuzun belli ölçüde ilahiyat felsefesini ele aldığı için bizim çalışmamızla yakınlık gösterebilir. Ancak biz kendi çalışmamızda filozofun metafizik konularındaki görüşlerini detaylı olarak incelemeye yöneldiğimiz için, bu kapsamdaki düşünceleri daha detaylı olarak ele aldık. Böylece el-Bağdadî'nin metafiziğini anlamada bir kaynak oluşturmaya gayret ettik.

Başka yabancı önemli bir çalışma da el-Ezher'in bugünkü şeyhi olan Prof. Dr. Ahmed et-Tayyib'in *Mavkıfu Ebi'l-Berekât Mine'l el-Felsefeti'l el-Meşşaiyye*⁷ adında yaptığı doktora çalışmasıdır. Yazar bu çalışmada el-Bağdadî'nin görüşlerini ortaya koymak amacıyla hazırlamıştır. Et-Tayyib, *el-Muteber* eserinin mantık hariç başta Tabiat konularından hareket, mekân ve zaman ve bunlara ilaveten genel varlık konularını incelemiştir. Çalışmamızın metafiziği bir bütün halinde incelemesi yönüyle bu çalışmadan farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Yabancı çalışmalardan bir diğeri de Muhammed Hüseyini Abu Sa'de'nin kitap olarak yayımladığı *el-Vücûd ve'l-Hulûd fi Felsefeti Ebi'l-Berekât*⁸ kitabıdır. Yazar bu kitabında filozofun kısmen varlık ve sonsuzluk konularında görüşlerini incelemeye çalışmıştır. Yazar bu çalışmada el-Bağdadî'nin felsefesini kelamcılarının düşüncesine uyarlama çabasında olduğu imajını çizmektedir. Bizim çalışmamız önceki çalışmaları değerlendirirken de belirttiğimiz gibi, metafiziği bir bütün halinde incelemesi yönüyle, bu çalışmadan hem mahiyet hem yöntem itibarıyla ayrılmaktadır.

Başka bir çalışma da yüksek lisans tezi olarak Malezyalı Abdullah Van'ın *el-İlahiyyat mine'l-Muteber li-Ebi'l-Berekât el-Bağdadî: Tahkik ve Dirase*⁹ adında yaptığı çalışmadır. Bu çalışmada yazar *el-Muteber* eserinin metafizik kısmını tahkik etmekle birlikte bu bölümü kısmen tahlil etmeye çalışmıştır.

⁶ Pines, Sholmo, *Studies in Abu-Barakat al-Bagdadi Physics anda Metaphysics*, The Collected Works of Sholmo Pines, vol. 1, 1979.

⁷ Ahmed Et-Tayyib, *Mavkıfu Ebi'l-Berekât Mine'l el-Felsefeti'le el-Meşşaiyye*, Kahire, 1979.

⁸ Abu Sa'de, Muhammed Hüseyini, *el-Vücudve'l-Hulut fi Felsefeti Ebi'l-Berekât*, Kahire, 1993.

⁹ Van Abdullah, *el-İlahiyyat mine'l-Muteber li-Ebi'l-Berekât el-Bağdadî: Tahkik ve Dirase* (yüksek Lisans tezi) Kahire Üniversitesi,1998.

Bizim de çalışmamızın, başta Türkiye olmak üzere genel olarak felsefe camiasında, el-Bağdadî'nin özellikle metafiziğini anlama konusunda eksikliği giderme hususunda faydalı olacağını düşünmekteyiz.

3. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Hayatı ve Eserleri

Tabakat eserlerinde tam adı Hibetullâh b. Ali b. Melka¹⁰ olan filozofumuz, kendi hayatına dair bilgi vermemesi, ilim talebinde yaptığı yolculuğa da eserlerinde değinmemiştir. Tabakat kitaplarında da filozofumuz hakkında detaylı bilgi bulamıyor oluşumuz el-Bağdadî'nin hayatını inceleme konusunda araştırmacılara zorluk teşkil etmektedir. Bu eserlerde filozofumuz meşhur olmayan Yahudi bir ailenin oğlu olarak anlatılmaktadır, künyesi Ebu'l-Berekât olup, bazen Beledi çoğu zaman da kendi tercihini öne çıkararak el-Bağdadî olarak nispet edilmiştir, lakabı ise Evhaddüzaman,¹¹ Feylesufu'l-Irakeyn¹² ve Sahibu'l-Mu'teber şeklinde düşünce tarihimizde yer almaktadır.

Filozofumuzun hayatını konu edinen eserlere baktığımızda doğum tarihinin tartışmalı olduğunu görürüz. Bazı rivayetlere göre Musul vilayetine bağlı olan Beled¹³ kasabasında doğmuştur, el-Bağdadî'nin doğum tarihiyle ilgili kesin bilgi olmasa da İbnü'l-Kıftî *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema* adlı eserinde¹⁴ söylediğine göre filozof XII. asrın ortalarında vefat etmiştir. Zahirüddin el-Beyhaki ise *Tetimmetu Sivani'l-hikme*¹⁵ adlı eserinde el-Bağdadî'nin Selçuklu sultanı olan Mesud'un vefat ettiği günde öldüğünü kaydederek 1152 yılında vefat tarihini belirler. Nitekim el-Beyhaki filozofumuzun doksan yıl yaşadığını ifade eder, bu verilerden hareketle filozofun doğum tarihinin 1062 olması gerekir.¹⁶ Ailesi hakkında aktarılan bilgilerden yola

¹⁰ İbn Ebi Usaybiye, *Uyun'l-Enba fi Tabakati'l-Enba*, Dar'u Mektebeti'l-Hayat, thk. Nizar Rıza, s. 374.

¹¹ İbn Ebi Usaybiye, *Uyun'l-Enba fi Tabakati'l-Enba* s. 374.

¹² Zahirüddin Beyhaki, *Tetimmetu Sivani'l-hikme*, Daru'l-Fikir -Lübnan- 1994, nşr. Rafik el-Acem, s. 125

¹³ Beyhaki, *age.*, s. 125.

¹⁴ İbnü'l-Kıftî, *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, thk. İbrahim Şems, Daeu'l-Kutüp el-İlmiyye, 2005, s. 256.

¹⁵ Zahirüddin el-Beyhaki, *Tetimmetu Sivani'l-hikme*, s. 125.

¹⁶ Mustafa Çağrıçı el-Beyhaki'nin aktardığı verilerden yola çıkarak el-Bağdadî'nin doğum tarihinin 1068 yılı olduğunu söyler, ancak bu verilere dayanarak yaptığımız matematiksel işlemlerle göre doğum tarihinin 1062 yılı olduğu doğrulanmaktadır. Mustafa Çağrıçı, "*Ebu'l-Berekât el-Bağdadî*", TDV 10/300.

çıkarak ilmi bir ortamda büyümediği anlaşılmaktadır, ancak filozofumuzun kabiliyetine değinen yazarlar üstün bir zekâ sahibi olduğunu söylemektedirler.¹⁷

El-Bağdadî'nin ilim talebinde yaptığı yolculuğu hakkında çok az bilgi bulunmaktadır, bu az olan bilgilerde de sadece filozofumuzun tıp ilmiyle ilgili talebe olarak bulunduğu meclislerden bahsedilmektedir. El-Bağdadî erken denecek kadar genç yaşlarından itibaren tıp ilmine eğilim göstererek talebelik hayatına başlamıştır. İbn Ebi Usaybiye'nin aktardığına göre el-Bağdadî, tabip olan Ebu'l-Hasan Said b. Hibetullâh'ın öğrencisi olmak istemiştir. Ancak Ebu'l-Hasan Yahudileri meclisinde kabul etmediği için el-Bağdadî'nin isteğini geri çevirmiştir. Bu duruma binaen el-Bağdadî kimliğini gizleyerek Ebu'l-Hasan'nın meclisine katılmıştır. Bir gün Ebu'l-Hasan tıbbî bir konuyla ilgili öğrencilerine soru sormuştur. Fakat soruyu yanıtlayacak bir öğrenci olmamıştır, el-Bağdadî bu durumu fırsata çevirerek hocasının gözüne girme amacıyla Galen'nin görüşlerinden yola çıkarak soruyu yanıtlamıştır, Ebu'l-Hasan, el-Bağdadî'nin bilgi sahibi ve tıp ilmini öğrenme konusunda bu kadar istekli olduğunu görünce filozofumuzu öğrenci olarak kabul etmiştir.¹⁸

El-Bağdadî'nin diğer ilimler ile ilgili olarak kime, ya da kimlere talebelik yaptığı bilinmemekle birlikte daha çok kendi kendisini yetiştirdiği bilinmektedir. Ancak filozof ilk dönemlerinde daha çok tabip olarak bilinmekteydi, bu nedenle sarayda sürekli tabip olarak bulunmuştur. Ne var ki filozofun tabip kimliği bazen kendisine sorun çıkarmıştır. Şöyle ki; Selçuklu sultan Muhammed b. Melikşah'ın eşi hastalandığında el-Bağdadî'den tedavi etmesini istemiştir. Ancak bu konuda el-Bağdadî başarısız olduğu için, Melikşah filozofun hapsolmasını emretmiştir.¹⁹ Ebu'l-Berekât el-Bağdadî hayatının son dönemlerine doğru cüzzam hastalığına yakalanmış ancak elde ettiği tıbbî birikimi kullanarak kendini tedavi etmeyi başarmıştır. El-Beyhaki'nin aktardığı rivayete göre, el-Bağdadî bu hastalık nedeniyle görme yetisini kaybetmiş ve kör olarak vefat etmiştir.²⁰

Filozofun hocaları hakkında bilgi edinmek zor olsa da öğrencileri hakkında tabakat kitaplarında bazı bilgiler aktarılmaktadır. El-Bağdadî Müslüman olduktan sonra rahat bir hayat sürdürmüştür, bu nedenle el-Bağdadî'den ilim talep eden öğrenci sayısı da

¹⁷ İbn Ebi Usaybiye, *Uyun'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, s. 374.

¹⁸ İbn Ebi Usaybiye, *Uyun'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, s. 374.

¹⁹ Hayraddin Zirikili, *Al-A'lam, Daru'l-İlm -Beyrut- 2002 c. 8 s. 76.*

²⁰ El-Beyhaki, *Tettimme*, s. 30.

artmıştır. Öğrencileri arasında şer’i ilimler ile tanınan İbn Fadlan, şer’i ve akli ilimlerde meşhur olan Yusuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdadî, tıp ve şer’i ilimlerde meşhur olan ve İbn Nekkaş lakabıyla tanınan Mühezzebüddin Ali b. İsa b. Hibetullâh ve son olarak ünlü nahiv alimi olan Said b. Mübarek b. Ali de yer almaktadır.²¹ Filozofumuzun kaleme aldığı *el-Muteber* eseri aslında bu öğrencilerin notlarından oluşmaktadır.

Ebu’l-Berekât uzun süre Selçuklu sultanı Muhammed Tapar’ın tabibi olarak hizmetinde bulunmuştur. Ancak sultanın çok sevdiği eşinin tedavisinden sorumlu olduğu için tehlikeye düşmemek amacıyla saraydan ayrılmıştır.²² El-Bağdadî Abbasi halifesi olan Müstersid Billah’ın himayesinde bulunmuştur. Nitekim halifenin bir diğer tabibi olan İbn Tilmiz ile husumet yaşamıştır. Bu husumet zamanla düşmanlığa dönüşmüş ve iki tabip arasında edebi atışmalar da olmuştur.

Anlaşılan o ki, el-Bağdadî hayatının büyük kısmını tabip olarak sarayda geçirmiştir, nitekim hayatının bu kısmında Yahudi olarak yaşamaya devam etmiştir. Ancak daha sonra filozof İslam dinini kabul ederek Müslüman olmuştur.

Ebu’l-Berekât el-Bağdadî’nin hayatını işlerken Yahudi bir ailenin çocuğu olduğunu söyledik. Aileden filozofumuza aktarılan dini anlayışın Yahudilik olduğu kesindir, nitekim filozofun hayatını konu edinen tabakat eserleri filozofun din değiştirdiğini açık olarak söylemektedir. Ancak bu konuyu açıklamada farklı sebepler öne sürülmektedir, bu sebeplerden birisi de İbnü’l-Kıftî’nin aktardığı rivayettir. Bu rivayete göre el-Bağdadî Selçuklu sultanı Mahmud’un hizmetindeyken eşi Hatun Sultan hastalanmıştır, bu duruma bağlı olarak sultan Mahmud el-Bağdadî’den eşini tedavi etmesini istemiştir, ancak el-Bağdadî bu konuda başarısız olunca kendisini korumak amacıyla Müslüman olduğunu ilan etmiştir.

Bir diğer rivayete göre, el-Bağdadî halifenin meclisine girdiğinde hazirun saygı göstermek amacıyla ayağa kalkmıştır, ancak o dönemin baş kadısı kalkmamıştır. El-Bağdadî bu durumu dininden dolayı olduğunu düşünerek halifeye şöyle demiş: “Eğer

²¹ Ahmet Kamil Cihan, “*Bağdadî Ebu’l-Berekât*”, Felsefe Ansiklopedisi 2, Etik Yayınları 2004, s. 34.

²² Ahmet Kamil Cihan, “*Bağdadî Ebu’l-Berekât*”, s. 34; Çağrı, “*Ebu’l-Berekât el-Bağdadî*”, s. 300.

kadı efendi benim zimmi olduğumdan dolayı bana saygı göstermiyorsa huzurunuzda İslamiyet’imi ilan ediyorum” demiş ve Müslüman olmuştur.²³

Ancak çoğu araştırmacı filozofumuzun Müslüman olmasının gerçek sebeplerinin bunlar olmadığını söylemektedir.²⁴ Nitekim biz de bu konuda diğer araştırmacılar gibi düşünmekteyiz. Zira filozofumuzun eserleri dikkatle okunduğunda, İslam düşüncesine ne kadar hakim olduğu anlaşılır. Buna ilaveten İslamiyet’i kabul ettiği için bazı felsefi görüşleri de eleştirmektedir. Kaldı ki filozofumuzun özellikle *el-Muteber* eserinde gösterdiği ilmi hakikat arayışıyla bu rivayetlerin doğruluğu ahlaken bağdaşmamaktadır, sonuç olarak bize göre filozof kanaat olarak İslam dinine girmiştir, nitekim filozofumuzun hayatını anlatan klasik eserler, Müslüman olduktan sonra dini bütün bir hayat sürdürdüğüne vurgu yapmaktadır.

Ebu’l-Berekât el-Bağdadî’nin eserleri söz konusu olunca, filozoftan bize aktarılan yaklaşık on iki tane eser olduğunu söyleyebiliriz.²⁵ Çalışmamızda söz konusu olan bu eserleri içerik ve konu itibarıyla felsefi, tıbbî ve dini olmak üzere üç gruba ayırarak tasnif etmeye çalıştık.

A. Felsefi Eserleri

1. *el-Kitabu’l-Mu’teber fi’l-Hikme.*
2. *Kitabu’n-Nefs.*
3. *Risale fi’l-Akl ve Mahiyetihî.*
4. *Risale fi Sebebi Zuhuri’l-Kevakibi Leylen ve Hafa’iha Neharan.*
5. *Risale fi Mahiyeti’l-Melâl.*
6. *Kitabu Saḥiḥ Edillet’il-Naql fi Mahiyeti’l-Akl*
7. *Eminu’l-Ervah*
8. *Risale fi’l-kazave’l-Ḳader*

²³ Ebn Ebi Usaybiye, *Uyun’l-Enba fi Tabakati’l-Etubba*, s. 374.

²⁴ Çağrıncı, *Ebu’l-Berekât el-Bağdadî*, TDV, c. 10 s. 301

²⁵ Bu eserlerle ilgili teratür yönünden bilgi edinmek için bk. Tuna Tunagöz, *Ebu’l-Berekât el-Bağdadî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, ÇÜİFD, 17,1. Adana, 2017.

B. Tıbbî Eserleri

1. *Kitabu Siyaseti'l-Beden ve Fazileti's-Şarab ve Menaf'ih ve Madarihi.*

2. *İhtisaru Kitabi't-Teşrih.*

3. *Kitabü'l-Akrabazin.*

C. Dini Eserleri

1. *Tefsiru Kitabi Kohlet.*

Filozofumuzun yazdığı eserler arasında bizi en çok ilgilendiren eser, el-Muteber eseridir, bu nedenle el-Muteber eserinin özelliklerini belirleyerek kısa bir şekilde bu eserde kullanılan yönteme değineceğiz.

Eserin tam adı *el-Kitabu'l-Mu'teber fi'l-ḥikme*'dir. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu eseri felsefi görüşlerini açıklamak için yazmıştır. Eser üç bölümden oluşmaktadır; el-Bağdadî eserinin birinci bölümünü mantık ilmine ayırmıştır, eserin ikinci bölümü tabiat, üçüncü bölümde de İlahiyat meselelerini içermektedir. Ebu'l-Berekât *el-Muteber* eserinin ilk bölümünde mukaddime olarak bu eseri yazma sebebini açıklamaya çalışır. Filozofumuza göre eski alimler genellikle ilimlerini sözlü olarak aktarıyorlardı, böylece bu filozoflar felsefeyi sadece ehil olan öğrencilere veriyorlardı. Fakat zaman ilerledikçe filozofların sayısı azalmaya başlamıştır, bu nedenle bazı filozoflar kendi felsefi görüşlerini yazarak kitaplara yerleştirmişler, fakat bu kitaplar zamanla insanlar arasında yayıldığı için felsefeyi anlayacak kadar kabiliyeti olmayan kişiler de felsefi konulara değinmeye başlamışlar. Bu durumun sonucu olarak da çoğu meselelerde gerçek olanla yanlış olan bilgiler birbirine karışmıştır. Yazılan birçok felsefi eser, doğru felsefeden tamamen uzaklaşmıştır. El-Bağdadî bu durumu gerekçe göstererek yeniden felsefi konularda doğru görüşleri bir araya gelmesinin gerekli olduğunu söylemektedir. Daha sonra kendi tecrübesinden yola çıkarak sonradan yazılan felsefi eserlerin çoğunun hakikatten uzak olduğunu gördüğü için ilk dönemlerde yazılan felsefi eserlere yöneldiğini ifade eder.

El-Muteber eserini dikkatle okuduğumuz zaman filozofun çeviri konusuna sıklıkla değindiğini görürüz. Filozofumuz bir meselede görüşleri eleştirirken bazen bu yanlış

görüşlerin sebebinin, çeviri hatası olduğunu söyler. El-Bağdadî'nin bu söylemlerinden yola çıkarak Yunancaya hakim olduğunu da söyleyebiliriz. Zira akıl gibi bazı kavramları ele aldığı zaman bu kavramların etimolojisinden de bahseder, muhtemelen filozofumuz bu konuları orijinalinden okumuştur.²⁶

Yukarıda el-Muteber eserinin üç farklı bölümden oluştuğunu söyledik. Ancak el-Bağdadî bazı konuları iki farklı bölümde işler, örneğin zaman ve nefis konusu; el-Bağdadî bu meseleleri hem tabiat kısmında hem de ilahiyat bölümünde işlemektedir, zira filozofumuza göre bu tür konular bir açıdan tabiata aittir başka bir açıdan da ilahiyatla ilgilidir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, *el-Muteber* eserinde felsefi konuları bütüncül olarak ele almaya çalışır. Şöyle ki bir meseleye dönük olarak kendi görüşlerini açıklamadan önce konuyla ilgili felsefe tarihinde söylenen tüm görüşleri aktarmaya çalışır. Fakat filozofumuz sadece aktarmakla yetinmez, meseleye bağlı olarak söylenen görüşleri aktardıktan sonra o görüşleri arasında yapılan münakaşalara değinir. Farklı görüş sahiplerinin birbirine yönelttiği itirazları tahlil ettikten sonra kendi görüşünü açıklamaya başlar. Filozofumuz bunu yaparken felsefe tarihinde ortaya atılan diğer görüşlere hakim olduğunu göstermiş olur. Ne var ki el-Bağdadî bu görüşleri aktarırken çoğu zaman görüşlerin kime ait olduğunu söylemez. Aslında el-Bağdadî eserinde eleştiriye tabi tuttuğu görüşlerin sahipleri kim olduğuna da değinmez, isim konusunda filozofumuz daha çok görüşünü onayladığı filozofun adını dile getirir.

El-Muteber eserinin içindekilerini göz önünde bulundurduğumuz zaman, bazı konuların tekrar işlendiğini görürüz. Muhtemelen *el-Muteber* eseri uzun sürede yazılan bir eserdir, bu nedenle de bazı konularda kopukluk yaşanmıştır. Bu duruma sebep olabilecek başka bir neden de öğrencilerin tuttuğu notlardır.

Filozofun bu eserdeki amacı felsefe tarihinde doğru gördüğü görüşleri bir araya getirip okuyucuya sunmaktır. El-Bağdadî'nin bu amaç doğrultusunda kendince doğru olan görüşleri ele alma tarzını üç kategoriye ayırabiliriz: Bazı meselelerde yeni bir görüş üretmeden önceki filozofların bazı görüşlerini tercih ederek aktarmaya çalışır; tıpkı

²⁶ El-Bağdadî, çeviri hatalarına *Risale fi'l-Akl ve Mahiyetihi* eserinde de değinir, bu eserin konusuyla ilgili ve *el-Muteber* eseriyle özellikle bu yönden olan benzerliğine vakıf olmak için bakınız: Ahmet Kamil Cihan, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Akıl Görüşü*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Sy. 28 Yıl: 2010/1, s. 1-17.

ispat-ı vacip konusunda önceden kullanılan delillere yaklaşımı gibi. Bazı meselelerde de sonuç yönünden önceki filozofların bir kısmına muvafakat gösterir ancak bu sonuca farklı bir yol takip ederek ulaşmaya çalışır. Bu tür konularda el-Bağdadî önceki filozofların takip ettikleri yolları eleştirerek kabul ettikleri doğru sonuçları farklı yöntem kullanarak ispat eder; tıpkı nefsin hudusü konusunda yaptığı gibi. Filozofumuzun konulara üçüncü yaklaşımı ise tamamen önceki filozoflardan bağımsız olarak görüş belirlemesidir. Bu tarz yaklaşımlara eserin birçok bölümünde rastlamaktayız, örneğin, kıdem konusu, hâdis olan irade meselesi vb. El-Bağdadî bu konularda kendi görüşünü öne çıkararak özgün bir felsefe yapmaya yönelir, bu felsefede kullandığı mukaddimeler önceki filozoflar tarafından kabul edilen mukaddimeler olsa da filozofumuzun konuya yaklaşım tarzının tamamen farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Ebu'l-Berekât, *el-Muteber* eserinde kendi görüşlerini açıklarken kullandığı delillerinin anlaşılır olması amacıyla bu delilleri mantıksal kıyaslara dönüştürmeye çalışır. Nitekim diğer filozofların kullandıkları delilleri de mantıksal olarak eleştiriye tabi tutar. Bu durum el-Muteber eserini delillendirme hususunda zenginleştirmektedir. El-Bağdadî hakikate ulaşmayı mümkün gören bir filozoftur. Filozofumuza göre hakikate götüren yolların en önemlisi mantık ilmidir, çünkü bilgilerin en önemli kısmı mantık yoluyla idrak edildiğini iddia eder.²⁷ Bu nedenle görüşleri izah ederken bu yola sıklıkla başvurur.

Özet olarak *el-Muteber* eseri tıpkı İbn Sina'nın *eş-Şifa* eseri gibi ansiklopedik bir eserdir, ancak bu iki eser arasında mukayese yapmamız gerekirse İbn Sina'nın *eş-Şifa* eserinde kullandığını dilin daha anlaşılır olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir yönden *el-Muteber* eseri ele aldığı deliller yönünden *eş-Şifa* eserine göre daha zengin zengin olduğu söylenebilir. Zira el-Bağdadî deliller konusunda geniş bir şekilde *eş-Şifa* eserinden faydalanmıştır, bu nedenle *eş-Şifa* eserinin içerdiği delillere ilaveten farklı deliller de bulunmaktadır.

²⁷ Ahmet Kamil Cihan, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Mantık İlmine Bakışı*, İslami İlimler Dergisi, y. 5, Sy. 2, s. 43.

4. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Felsefesinde Metafizik'in konumu, Kapsamı ve İşlevi

Felsefe, düşünce tarihinde yapılan ilim tasnifleri neticesinde birçok disipline ayrılmıştır.²⁸ Bu disiplinlerin birisi de Metafiziktir. Felsefenin başlangıçlarından beri, metafizik özel bir alan için kullanılmıştır.²⁹ Sözcük olarak metafizik kavramı, Yunanca “Meta physika”den oluşan ve “Fizikten sonra olan” manasına gelen kelimelerin birleşimiyle felsefe tarihine yer almıştır. Metafizik ismi felsefe tarihinde Aristoteles'in felsefesiyle bilirse de bu isme Aristoteles'in felsefesinde rastlanmamaktadır. İsim olarak metafizik, ilk olarak Rodoslu Andronikus tarafından Aristoteles'in “*İlk Felsefe, Teoloji ve Hikmet*” adlı kitabına verilmiştir. Bu alanın içerdiği problemler incelendiğinde, metafizik “Var olması bakımından varlığı inceleyen” şeklinde betimlenmiştir.³⁰ Bu nedenle orta çağ felsefesinde metafizik, varlık felsefesine eşit olarak kullanılmıştır.³¹

Aristoteles'in insanlık tarihine kazandırdığı eserlerin en önemlisi ve en çok etkide bulunan *Metafizik* eseri olmuştur. Bu eser, ilk illet konusunu içermesi itibarıyla Müslümanların dikkatini celp etmiştir. Tercüme faaliyetleriyle felsefi eserleri İslam medeniyetine kazandırma dönemlerine baktığımızda, Aristoteles'in *Metafizik* eseri, o dönemin bilim dili olan Arapçaya Mâ'ba'de't-tabî'a şeklinde aktarıldığını görürüz. Ancak bu çevrilerde, Aristoteles'in kendi eseri için kullandığı “Felsefetü'l-ula (İlk Felsefe)” ismine de yer verilmiştir. Nitekim bu kullanışlara, Ebu'l-Berekât'ın *el-Muteber* eserinde de rastlanmaktadır.

Müslüman filozofların bu alana yaklaşımları, Aristoteles'in eseri üzerinden olmuştur. Bu nedenle, metafizik alanına bağlı olan kavram ve mesele tartışmaları, Aristoteles'in felsefesine bağlı olarak açığa çıkmıştır. Görüşlerini incelediğimiz olan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye gelince, tıpkı diğer İslam filozofları gibi Aristoteles'in felsefesinden yola çıkarak bu alana ışık tutmaya çalışmıştır. Filozofumuz metafizik ilmine *el-Muteber* eserinin üçüncü kısmını ayırmıştır. El-Bağdadî eserinin bu bölümünde geleneksel metafizik konularına ilaveten varlık ilkelerinden sayılan kaza ve kader konularına gibi

²⁸ bk. Farabi *İhşâ'ü'l-'ulûm*, thk. Ali Bu Milhim, Daru'l-Hilal, 1999.

²⁹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Doğu ve Batı Yayınları 2014, 155.

³⁰ İlhan Kutluer “*Metafizik*” TDV, 29/399.

³¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 155.

önceki filozoflardan farklı olarak detaylı bir şekilde yer vermiştir. El-Bağdadî söz konusu olan eserinin bu kısmında metafizik ilmini ve konularını açıklamaya çalışır. Ancak bunu yaparken ilim kavramına da değinir.

Ebu'l-Berekât, ilimi ilim yapan “konu, yüklem, ilkeler ve problemler” olarak sıralar. Her bir yönden zati vasıfları incelenen bir konu vardır.³² Filozofumuz bu görüşünü açıkladıktan sonra genel olarak ilmi “Var olan şeye nispetle nefsimizde oluşan izafi sıfatlar” şeklinde tanımlamaya çalışır. Bu bağlamda el-Bağdadî ilim meselesinde esas konunun var olan olduğuna vurgu yapar, bu var olanlardan bizim idrak aletine sahip olan nefsimize yansıyan sıfatlar, bizim bilgimizi oluşturur. Filozof bu tanımdan yola çıkarak ilmin insana ilişkin nefsanî bir nitelik olduğunu söyler. Söz konusu bu nitelik, var olanlara bağlı olur ve var olanlar aynı ve zihni olduğu için ilmin konusu; aynı varlıklar ve zihni varlıklar olur. El-Bağdadî, ilimin esas oluşturucu unsurunun, insan türünün bireyleri olan birincil bilinenler gerçek varlıklar olduğunu söyler. Daha sonra bireylerde bulunan arkadaşlık ve dürüstlük gibi ikincil varlıklar olan izafi sıfatlar ortaya çıkar. Ancak bu sıfatlar lafızlarla ilgili olduğu için, filozofa göre üçüncü çeşit ilim lafzi ilim olur.³³

El-Bağdadî bu mukaddimelerden hareketle “ilim, bir bakımdan üç tür olduğunu” ifade eder. Ancak cins olarak bu türlerin tamamı tek bir şeye dönük olduğu için -ki bu da var olandır- tek bir şey olarak algılanmıştır. Filozof bu türlere yer verdikten sonra ilmin tamamının “mevcudu konu edinen şey” olduğunu söyler. Buna bağlı olarak el-Bağdadî, var olanı her yönden inceleyen ilmin Aristoteles tarafından müstakil bir ilim olarak ele alındığını ifade eder.³⁴

Ebu'l-Berekât Aristoteles'in yaptığı ilim tasnifinin Aristoteles'ten önce olan filozoflarda da bulunduğunu ifade eder. Zira filozofumuza göre antik döneme ait olan filozoflar felsefeyi tabiiyyat, riyaziyyat ve ilahiyat olmak üzere üçe ayırmışlardır. El-Bağdadî söz konusu olan bu tasnifi zorunlu değil caiz olan bir tasnif olduğunu düşünür. Şöyle ki filozofumuz ilmi, konusu var olan olmak itibarıyla bir bütün halinde görür, bu ilimleri tek bir konu olan mevcuda yaklaşımları yönündün ayırır. Örneğin tabiat ilmi, mevcudu mahsus/duyulur olarak inceler, ilahiyat mevcudu duyulur olmayacak bir

³² Ahmet Kamil Cihan, “Bağdadî Ebu'l-Berekât”, s. 35.

³³ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 6.

³⁴ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 6.

şekilde inceler. Riyaziyat ise mevcudu nicelik yönünden sayılar olarak inceler. Bu nedenle ilimler arasında net bir sınır bulunmamaktadır. Böyle bir tasnif sadece öğrenim amacıyla yapılmıştır.³⁵

El-Bağdadî bu açıklamalarını yaptıktan sonra Aristoteles'in metafizik girişinde kullanıldığı kavramları, kullanım sebeplerini belirleyerek izah etmeye yönelir. Filozofumuza göre Aristoteles "İlk Felsefe" ismiyle ilkeler ve külli sıfatların bilgisini kastetmiştir ki, bunların bilgisiyle ancak metafiziğin konusu tam olur. "Fizik ötesi"³⁶ ifadesiyle de duyulur olan maddi varlıklardan öte olan varlıkları kastettiğini söyler. "İlahiyat" ismiyle de bu sahada elde edilen meyve kastedilmiştir. Nitekim Tanrı ve tanrısal sıfatların bilgisi ancak bu alanda incelenir.³⁷

El-Bağdadî genel olarak metafiziği ele aldıktan sonra, özel olarak ilahiyat ilmini incelemeye çalışır. Ebu'l-Berekât ilahiyat isminin ilah kelimesinden türemiş olduğunu söyler. Bu kelimenin kadim filozoflar tarafından çeşitli manalarda kullanıldığını aktarır. Antik dönem filozofları ilah kelimesini illet, hareket ettiren güç, gaye ve mutlak güç anlamında kullanmışlardır. Ancak bu dönemde İlah kelimesin bedeninden ayrılıp ruhani melekler seviyesine yükselen insan nefsi için de kullanılmıştır. Bu nedenle ilahiyat konusunda illetler meselesi işlenirken kısmen insani nefse de yer verilir. Bundan ötürü filozofumuza göre teklik konusu ilah kelimesiyle değil, illet başlığı altında değerlendirilir.³⁸

Filozofumuza göre ilmin asıl konusunun varlık olduğuna vurgu yaptığını söylemiştik. Varlık konusunda yapılan duyulur ve duyulur olmayan tasnife dayanarak ilahiyatın duyulur olmayan varlıkları inceleyen bir alan olduğunu söyler. Daha sonra bu alanın konularını izah ederken, ilah olan tanrı, mutlak güç olan tanrı, gaye olan tanrı, tanrısal sıfatlar ve genel olarak ilkeler olduğunu söyler. Filozof bu alana önceki filozofları takip ederek külli ilim adını verir.

Son olarak, el-Bağdadî metafizik ilminin konularını açıkladıktan sonra, bu ilmin faydasını izah etmeye çalışır ve "varlıkların gerçeğini bilmeye vesile olan ilim"

³⁵ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 6.

³⁶ Yukarıda metafizik kavramının Aristoteles'in eserinde geçmediğini söylesek de el-Bağdadî bu ismi Aristoteles'e atfeder. Belki de el-Bağdadî'nin ele aldığı Metafizik nüshası bu ismi içermiştir.

³⁷ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 7.

³⁸ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 12.

olduğunu ifade eder.³⁹ Yetkinliği amaç olarak gören el-Bağdadi, insanın yetkinliği bu ilim sayesinde elde edebileceğini düşünür. Zira metafizik iyiliği ve bilineni inceleyen bir ilimdir. El-Bağdadi bilineni var olana eşit olarak gördüğü için var olanı tüm yönüyle inceleyen ilmi üstün olduğunu düşünür. El-Bağdadi bu düşüncesini açıklamak amacıyla ilimler arasında kıyas yapmaya çalışır. Filozofa göre her ilimin kendisi dışında bir gayesi vardır, ancak metafiziğin gayesi kendisidir. Ayrıca el-Bağdadi'ye göre bu ilim, insana “akli fazilet” ile “ameli fazilet”i kazandırır. Bu vesileyle de ilimlerle iştigal eden insan yetkinliği elde eder. Nitekim bu ilim doğrudan doğruya zorunlu varlığı incelemesi yönünden, mertebe itibarıyla en üstün ilim olarak kabul edilir.⁴⁰ Kısacası filozofumuza göre, konusu tek olan ilim, konuya yaklaşım yönünden farklılık arz ettiği için çoğalmıştır. Bu ilimlerin en önemlisi, tanrısal varlığı ve ilkeleri incelediği için metafizik ilmi olmuştur.

³⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 16.

⁴⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 18-20

BİRİNCİ BÖLÜM

EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDADÎ'DE VARLIK MESELERİ

1. Varlık ve Var Olanın Tasviri

Varlık (vücut) ve var olan (mevcut) kavramları felsefe tarihinde özellikle metafizik bölümünün en önemli konularından birisi olarak görülmüştür. İslam metafizik tarihine baktığımızda “var olması bakımından var olan” konusundan daha merkezi bir konunun olmadığını söyleyebiliriz.⁴¹ Varlık meselesi Müslüman filozoflar tarafından çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır. Kimi zaman bu konu mahiyet ile birlikte değerlendirilmiştir, bazen de müstakil konu olarak incelenmiştir. Varlık konusunun düşünce tarihimizde en tartışılan kısmı ise varlık ve var olan kavramlarının tanımı olmuştur.

El-Bağdadî, var olan olarak kabul ettiği şeyi idrak edilir olması açısından değerlendirmektedir. Şöyle ki bir şey idrak ediliyorsa o şey vardır. Fakat idrakin, varlığın oluşturucu bir unsuru olduğu söylemez, idrak edilir olmak ancak varlığın bir alametidir. Zira idrak konusu düşünüldüğünde varlıkla ilgili olmadığı ortaya çıkar. Bu mana, var olanın varlıkta idrak edilmesi açısından var olana yüklenir. Filozofumuza göre varlık ve var olan, meşhur olduklarından dolayı tanımları yapılamaz. Bu kavramların tanımlarına dönük olarak kaleme aldığı açıklamalar ise ancak mevcudun, mevcut olarak bulunmasına delalet eden alametler olduğunu öne sürmektedir. El-Bağdadî, idrak edilir olmanın var olmada bir rol oynamadığını şu “bazı mevcutları idrak edemiyoruz veya bazımız var olan bazı mevcutları idrak etmediği halde o mevcutlar var

⁴¹ Kutluer İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2002 s. 13.

olarak kabul edilir”⁴² açıklamasıyla reddeder. Filozofa göre felsefe tarihinde varlık konusunda gösterilen tanımlama çabaları ancak lügat açısından değer kazanmaktadır.⁴³

İdrak edilmesinin var olana delalet eden bir alamet olduğunun izlerini İbn Sina’da da görmekteyiz. Şöyle ki İbn Sina mevcudu, “nefste ilksel olarak şekillenen şeylerdir”⁴⁴ ifadesiyle anlatmaya çalışmıştır. İbn Sina’ya göre, ilkesel kavramının zihinlerde düşünülmesi, mevcudun idrak edilir olmasıyla gerçekleşir. Bir şeyin idrak edilir olması, İbn Sina’ya göre mevcudun zatına delalet eden bir alamettir.

El-Bağdadî, “idrak edilir/müdreğ” ile “mevcut” arasında gerçek zati bir ilişkinin bulunmadığını ifade eder. Bu iki mana arasında ortaya çıkan ilişki lazimi bir ilişkidir ki filozofumuza göre idrak edilir olma var olmanın gereğidir. Zira var olan, idrak edildiği için mevcut olmamıştır. O, bu şekliyle idrak edilmeden önce, edildiği sırada ve idrak edildikten sonra da bulunmaktadır. Bir şeyin sırf idrak edildiği için var olduğunu söylemek el-Bağdadî’ye göre yanlıştır. Çünkü bir şey idrak edildiği için var olmuyor, tam tersine, bir şey var olduğu için idrak edilir, bu durumda öncelik var olmasındandır.⁴⁵

İslam düşünce tarihinde mevcut çeşitli şekillerde tanımlanmıştır, kelamcılarının bir kısmı var olanı, varlık durumlarından yola çıkarak: “etkin veya edilgin olan şey”⁴⁶ şeklinde betimlerler. Bu betimle, fiil merkezli mevcut anlayışına bağlıdır. Yani, bu tanıma göre var olan ya fail ya meful ya da her ikisidir. Filozofumuza göre kelamcılarının kullandıkları bu tanım mevcudu fiil ile tanımlamaktan ibarettir. El-Bağdadî bu tanıma doğru bulmaz, zira tanımda kullanılan etkin ve edilgin kavramları tıpkı varlık gibi bilinmesi zor olan kavramlardır. Hatta el-Bağdadî’ye göre “fail” ve “meful” kavramları “mevcut” kavramından daha özeldir. Filozofumuz itirazını bu şekilde izah ederek aktardığı tanımın mantiken yanlış olduğunu öne sürer. Buna karşılık olarak el-Bağdadî “mevcut” kavramını anlaşılır kılmak için “bilinen” ve “idrak edilen” kavramlarının kullanılmasının daha sağlıklı olduğunu söylemektedir. Buna ilaveten bu tanımın doğru olmadığını göstermek için delil ve burhan yoluyla etkin ve edilgin olmanın var olmaya

⁴² Ebu’l-Berekât El-Bağdadî, *el-Kitabu’l-Mu’teber fi’l-ḥikme*, thk, Yusuf Mahmud, Daru’l-Hikmet-Katar, c. III, s. 33.

⁴³ El-Bağdadî, *El-Muteber* c. III, s. 33.

⁴⁴ İbn Sina, *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik I*, Litera Yayıncılık, çev. Ekrem Demirli –Ömer Türker c. I, s. 27.

⁴⁵ El-Bağdadî, *El-Muteber* c. III, s. 33.

⁴⁶ Adudaddin el-İci, *el-mevakıf fi ilmi’l-kelam*, Âlemü’l-Kütüp s. 46.

eşit olduğunu kanıtlamamız gerekir. Oysa had ve resimlerde delil ve burhan gibi yöntemler bulunamaz. Aksi takdirde had yerine kıyas yapmış oluruz.⁴⁷

Mevcudu, fail ve meful şeklinde tanımlama konusunda el-Bağdadî'nin görüşleri, İbn Sina'nın görüşleriyle genel olarak örtüşmektedir. Yukarıda aktardığımız bazı kelamcıların ortaya attığı fiil temelli olan mevcut tanımı İbn Sina tarafından da eleştiriye tabi tutulmuştur. İbn Sina'ya göre, bu tanımda kullanılan kavramlar tanımlanması istenilen şeylerden daha kapalıdır. Oysa tanımın doğru olması için tanımda kullanılan kavramların, tanımlanandan daha açık olması gerekir.⁴⁸ El-Bağdadî'yi bu konuda İbn Sina'yla birlikte okuduğumuzda varlık ve var olanın tanımı konusunda İbn Sina'yı takip ettiğini görebiliriz. Filozofumuzun yönelttiği birçok itiraz ve eleştirinin İbn Sina'nın eserlerinde de bulunduğunu görmekteyiz. Buna ilaveten el-Bağdadî, bu ve benzeri tanımları devir içerdiği için eleştirir. El-Bağdadî, mevcudu, zihinde ve ayanda mevcut olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ayanda mevcut: idrak yoluyla bilinen varlıktır. Bu mevcudu idrak edenlerin birbirlerine gösterebilmeleri mümkündür. Ayanda mevcut idrak edilir olması yönünden müşterek (ortak) iken zati varlığı açısından tektir. Şöyle ki güneş, dünyada görme yetisine sahip olan tüm varlıklar tarafından görünür olarak idrak edilir. Sayı olarak birçok varlık tarafından idrak edildiğine göre müştereken idrak edilir olmasıyla birlikte çoğalır, ancak güneş idrak edenlerin çoğalmalarına rağmen özü gereği tektir. İdrak edenlerin çok olması onun çoğalmasını gerektirmez.⁴⁹

Zihinde var olan ise el-Bağdadî'ye göre idrak edilir olması açısından bile ortaklığı kabul etmez. Bir insan kendi zihnindeki şeyi başkasıyla ortak olmadan idrak eder, başkasının zihnen tasavvur ettiği varlığı biz başka bir idrak ve tasavvur ile idrak edebiliriz. Zihinsel varlık türünden olan bir mevcudu birkaç insan idrak edebilir, ancak bu idrakler bir olamaz. Bu durumda ortak olan şey sadece zihinsel varlığın ismi olur. Filozofumuz zihinsel varlığın idrak edilir olması yönünden tek olduğunu söylediği gibi, bu varlıkların zati da tektir.

⁴⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 34.

⁴⁸ İbn Sina, *eş-Şifa, Metafizik I*, s. 28.

⁴⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 34.

Anlaşılan o ki el-Bağdadî bu konuda mevcudu yüksek bir cins olarak kabul etmektedir. Böyle olduğu için tanımsız oluyor. El-Bağdadî'nin mevcudun “şey” kavramına eşit tutuyor olması, büyük ihtimalle İbn Sina felsefesinden hareket ettiğinden dolayıdır.⁵⁰

2. Vacip ve Mümkün Varlık

Varlığın tanımı olmadığı için, onun hallerini incelemek felsefe tarihinde en çok benimsenen yaklaşımlardan biridir. Bu nedenle Meşşai ekolüne mensup olan filozofların çoğu, var olanı vacip (zorunlu) ve mümkün (olanak) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ekolün en önemli temsilcilerinden olan İbn Sina bu bölünmeyi akla dayandırır. Şöyle ki İbn Sina'ya göre varlık niteliğini kazanan şeyler aklen iki kısma bölünür;⁵¹ bu iki tür arasındaki ayırım iki şekilde ortaya çıkar. İlki var olanın kendine yönelik olan ayırım. İkincisi ise var olanın sebep ve illeti bulunması yönünden ayırım. Bu açıklamalara göre, bir mevcut ya kendiliğinden var olacaktır ya da başka bir şeyden dolayı varlığını kazanacaktır. Kendiliğinden var olanın illeti bulunmazken başkasından dolayı var olanın illeti olacaktır. Vacip varlık ise zatı gereği var olandır. El-Bağdadî söz konusu olan vacip varolanın durumunu, İbn Sina'yı takip ederek “Zatı gereği zorunlu olanın illeti yoktur”⁵² şeklinde açıklar.

Önceki bölümde ifade edildiği gibi el-Bağdadî varlığı; ayanda ve zihinde var olan olmak üzere ikiye ayırırken, buna bağlı olarak filozofumuz Farabi ve İbn Sina'nın geleneğini bozmadan ayanda varlıkları da ikiye ayırır. Filozofumuz bu iki kısımın birlikte aklen mümteni (imkânsız) olan kısma da değinir. El-Bağdadî'ye göre mümteni, zatı gereği var olması imkânsız olandır, bu durumda başka bir şeyden dolayı var olması da imkânsız olacaktır ki, bu onun yokluğuna hükmetmek anlamına gelir.⁵³

El-Bağdadî, mümteni olanı aklen varlıkla birlikte değerlendirilen bir kısım olarak görmektedir. Mümteni olarak kabul edilen şeylerin, mahiyet itibariyle mümteni olduğunu söyler. Mahiyeti itibariyle kendiliğinden var olması imkânsız olan şeyin, başka bir şeyden dolayı var olması da imkansızdır. Buna ilaveten bir şeyi varlığa çıkarmak için varlığına engel olan şeyleri kaldırmak gerekir ki mümtenide varlığa engel

⁵⁰ İbn Sina *eş-Şifa* eserinde mevcut kavramını şey kavramına eşit olduğunu ifade eder. İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik I*, s. 27.

⁵¹ İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik I*, s. 35.

⁵² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 35; İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik I*, s. 32.

⁵³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

olan şey, kendi mahiyeti olarak kabul edildiği için, mahiyetini kaldırarak var etmek çelişki içerir. Dolayısıyla varlığı mümteni olan şeylerin var olmaları tüm açılardan imkansızdır.⁵⁴

Bu mukaddimelere dayalı olarak el-Bağdadî var olanları ikiye ayırır: ya zatı gereği zorunlu olan ya da zatı gereği mümkün olan. Var olanların ilki olan zorunlu varlık, zatı gereği vacip olarak var olduktan sonra başka bir illete ihtiyaç duymaz. O'nun varlığı kendiliğindedir, o başka bir şeyin müdahalesiyle var olmaz.⁵⁵

Var olanların ikinci kısmı olan zatı gereği mümkün olarak var olanlar, var olmak için belli illete ihtiyaç duyarlar. Bu tür varlıkların illetleri mümteni olamaz. Varlığının illeti ya vacip ya da mümkün olacaktır. İletin mümkün olması, mümkün kümesi içerisindeki mümkün varlıkların birbirine neden/illet olacağı için mümkündür. Bu durumda da illet ile malul mümkün oluşu açısından eşit olur. Çünkü mümkün olarak kabul ettiğimiz illetin de bir illeti olacaktır.⁵⁶

El-Bağdadî, mümkün varlıkları tanımlamak için, onlara varlık açısından bir sonralık atfeder. Yani; varlığı mümkün olan şeylerin, sebep niteliğinde olan başka bir varlıktan sonra gelmesi gerekir. Önceliği taşıyan şey de zorunlu varlıktır, ancak zorunlu olan bu varlığın mümkün kümesinin dışında bulunması gerekir. Böylelikle sonralık niteliği ise mümkün olan varlıkların ortak özelliği olarak kabul edilir.⁵⁷

El-Bağdadî “bazen mümkünün sebebi mümkün olur” diye söylese de teselsülü geçersiz görür. Mümkünlerin birbirine sebep oluşları ancak mümkünler kümesi içerisinde geçerlidir, mümkünlerin tikel ve tümel olarak gerçek fail neden olmaları mümkün olamaz. Zira mümkünün varlığı kendinden başka özelliklere sahip olan bir illeti gerektirir. O illet mümteni de olamaz; çünkü mümteni bizatihi var olamamıştır, dolayısıyla başka bir şeye varlık nedeni olması da imkansızdır. Yapılan akli taksime göre geriye kalan son ihtimal zorunlu varlık olur.⁵⁸

⁵⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

⁵⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

⁵⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36. Bu konuyu daha geniş bir şekilde isbat-i vacip bölümünde ele alacağız.

⁵⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

⁵⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

Sonsuz olarak mümkünlerin uzamasını iddia edenlere el-Bağdadî'nin cevabı şöyledir: Sonsuzluk gerçekte değil vehimlerdedir. Gerçekte idrak edilen mümkünler kümesinde nedensellik kuralına aykırı olarak sebeplinin sebepten sonra geldiğini görmekteyiz. Oysa sebebin, sebepliden daha üstün ve daha önce olması gerekir. Bizim öyle idrak etmemizin sebebi ise hayal gücümüzün devreye girmesidir. Netice itibariyle mümkünlerle ilgili kendi idrakimizden yola çıkarak sonuca varmamız mümkün değildir. El-Bağdadî önce gelen sebebi vacip olarak görmektedir.⁵⁹

İbn Sina mümkün varlıkların yokluğu için de nedeninin bulunmasının gerektiğini ifade eder, yok olmayla var olma ihtimallerini içeren mümkün varlıklardaki var veya yok olma tercihleri ancak bir nedenden dolayı gerçekleşir. Onu varlığa çıkaran nedene “varlık illeti” denir.⁶⁰ El-Bağdadî, nedeni sadece mümkünün varlığı için gerekli olduğunu ifade eder. Çünkü filozofumuza göre asıl olan konu mümkünlerin varlığa çıkmasıdır.

3. Zorunlu Varlık ile Mümkün Varlık Arasındaki Birlik

El-Bağdadî'nin felsefesi ele alındığında en çok üzerinde durulması gereken konulardan birisi, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkidir. Zira filozofun, bu konudaki yorumu birçok mana taşımaktadır. Nitekim el-Bağdadî'nin metafizik hususundaki felsefi düşüncelerini konu edinen yerli ve yabancı akademik çalışmalarda bu mesele hakkında net bir sonuca varılmamıştır.⁶¹ Filozofun bazen kapalı olarak nitelenen açıklamaları bu meselede okuyucuları farklı yorum ve sonuçlara götürmüştür. Bu konu hakkında filozofumuzun görüşlerini açıklamak amacıyla birlik meselesine çalışmamızda yer vermemiz kaçınılmaz bir vazife haline gelmiştir.

Birlik konusu, Yeni Eflatunculuk vasıtasıyla İslam felsefe ve düşüncesine aktarılmıştır. Plotinus'un mutlak bir ve gerçek birlik anlayışı İslam felsefesi ve Tasavvufunda yansımalar bulmuştur. Plotinus'un “Bir, Akıl ve Nefis” olan ve varlığın temelini açıklayan üçlü hipostazı ele aldığı anda gerçek varlığın Bir'de bulunduğu anlaşılır.⁶² İslam felsefesinin salt bir Meşşai akımı olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda,

⁵⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

⁶⁰ İbn Sina, *Eş-Şifa Metafizik I*, s. 37.

⁶¹ Ahmed Et-Tayyib, *Mavkıfu Ebi'l-Berekât Mine'l el-Felsefeti'le el-Meşşaiyye*, s. 323.

⁶² H. İbrahim Üçer, “*Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali*” İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri, İSAM, 2011. ed. M, Cüneyt Kaya. s. 52.

varlık konusunda Aristoteles'in görüşleriyle birlikte Eflatun'un ve Eflatuncuların etkisini de görmek zor değildir.

Kısmen felsefeyle başlayıp tasavvufla gelişen varlığın birliği (Vahdet-i Vücut) nazariyesinin tamamen Müslümanlara özel olan bir nazariye olduğunu söylemek yanlıştır.⁶³ İslam öncesi felsefelerde de bu nazariyenin bulunduğunu görmek mümkündür. Başta Yunan olmak üzere Fars ve Hint felsefe ve mitolojilerinde bu düşünceye rastlayabiliriz.

Düşünce tarihimizde daha çok tasavvufla birlikte zikri geçen varlığın birliği nazariyesi bazen imalı olarak felsefi kaynaklarımızda da göze çarpar. Bu çalışmamızda el-Bağdadî'nin bu konu hakkında yaptığı -net olmasa da- açıklamalarını incelemeye çalışacağız.

El-Bağdadî varlığın birliği meselesine *el-Muteber* eserinin Metafizik bölümünün 12. faslı olan ilk ilkenin birliği konusunda değinmektedir. Lafızlar kategorisinde yer alan varlık lafzı -tıpkı diğer lafızlar gibi- zihinde bulunan mana ve gerçekte varlığı tahakkuk eden mevcuda delalet eder. Lafzın ilk kullanışı zihinde oluşan suret içindir. Daha sonra ayanda mevcut nesne için kullanır. Filozof, bu yönden dış dünyada var olanı ikiye ayırır: 1. Duyulur varlıklar 2. Akli varlıklar. İlkinin duyu organlarımızla idrak ederken diğerini akıl yetisiyle idrak edebiliriz. Yaptığı ilk tasniften sonra bu mevcut çeşitlerini üçe ayırır. 1. Zihinde mevcut olan. 2. Dış dünyada mevcut olan ve 3. Her ikisinde mevcut. Ancak zihinde mevcut olan şeyin dolaylı olarak ayanda da mevcut olduğu kabul edilir. Zira zihin olarak dediğimiz alan ayanda var olan insanların içinde bulunan bir alandır. Dolayısıyla itibarıyla ayanda var olan bir şeyde var olmuştur⁶⁴. Varlığı (vücudu), idrak sahibi olan mevcutlar onu hissederek idrak ederler. Şöyle ki; varlığın varlığı, insanın hissetmesiyle kanıtlanabilir. Bu varlık silsilesi ya sonsuza kadar (bu konu Tanrı'nın varlığının kanıtları bölümünde daha detaylı olarak ele alınacaktır) uzayacaktır ya da sonlu olan bir zorunluda bitecektir.⁶⁵ İma edilen konu ise varlığın, her mevcudun sıfatı olduğudur.

⁶³ Hasan el-Fatih, *Felsefetü Vahdeti'l-Vücut*, Daru'l-lu Mısriyye el-Lübniyye, 1997, s. 28.

⁶⁴ Bu açıklamaya göre el-Bağdadî salt hayal olan şeyleri bile ayanda bulunan varlıklar olarak kabul etmektedir. Çünkü mahzı hayal olanlar bile ayanda bulunan insanın zihninde yer almaktadır.

⁶⁵ El-Bağdadî, *El-Muteber*, c. III, s. 94.

El-Bağdadî zorunlu varlık olarak kabul ettiği ilk ilkenin mahiyetini varlığından ayırmaz.⁶⁶ Bundan ziyade, varlığını mahiyetinin aynısı olduğunu öne sürer. Başka bir deyişle; zorunlu varlığın varlığı dışında bir mahiyeti yoktur.⁶⁷ El-Bağdadî'nin öne sürdüğü bu görüş Fahreddin er-Razi'nin keliması ve Nasîruddin Tûsî'nin felsefesinde varlığın asaleti nazariyesinde tezahür etmektedir. Filozofun, düşüncesine dönecek olursak, el-Bağdadî tüm var olanlara sıfat olarak yüklenen varlığı mevcut olan ilk ilkenin sıfatı değil, doğrudan doğruya zâtı olarak görmektedir.

Buradan anlaşılan şey, el-Bağdadî'nin varlığı bir silsileye bağlı olarak gördüğüdür. Filozofumuz, savunduğu bu düşüncenin başka bir probleme götüreceğinin bilincinde olduğu için tahkik amacıyla kendi eserinde aşağıdaki şu itiraza yer verir:

Denirse ki; varlıkta sonsuz ve sonlu bu kadar çok mevcutlara sıfat olarak yüklenen varlık, zatıyla zorunlu olan basit varlığın kendisi midir yoksa başka bir varlık mıdır? Şayet kendisiyse, mutlak sonsuz ve zatıyla zorunlu olan mevcut nasıl sonlu, sonsuz ve zorunlu, mümkün mevcutlara sıfat olur? Diğer mevcutların varlığı değilse de o vakit diğer mevcutlar madum olup ve bu zorunlu bir dışında hiçbir mevcut yoktur demektir. Peki mevcut olanlar nasıl yok olabilirler? Yani; mevcut oldukları halde varlık sıfatını nasıl olur da taşımazlar?⁶⁸

El-Bağdadî itiraza yer verdikten sonra zorunlu varlıktaki varlık kavramını bir kez daha izah etmeye çalışır. Varlık ismi; manası ve hüviyeti basit olan ilk zatına, mahiyeti olan varlığına ve daha sonra sıfatı olan varlığına müşterek bir kavram olarak verilir. Durum böyleyse gerçekte basit olan ilk ilke dışında hiçbir varlığa mevcut denmez. Mahiyetine varlık ilişen diğer mevcutlar ise varlıkları basit olan ilk ilke ile var olur ancak.⁶⁹

El-Bağdadî yukarıda dile getirdiği açıklamayı ilk ilke konusuna bağlı tevhidin gereği olarak görmektedir. Diğer varlıklar illiyet bağıyla ancak ona bağlıdır ve malul olan bu varlıklara varlık ismi ancak aktarım yoluyla verilmiştir.

El-Bağdadî'nin felsefesini çalışma konusu edinen akademik çalışmaların çoğu bu konuda muamma sonuçlara varmıştır. Bu çalışmalarda çoğu kez bu görüşlerin, varlığın

⁶⁶ İbn Sina da aynı görüştedir, bk. *Eş-Şifa Metafizik I* s. 35.

⁶⁷ El-Bağdadî, *El-Muteber*, c. III, s. 94.

⁶⁸ El-Bağdadî, *El-Muteber*, c. III, s. 95.

⁶⁹ El-Bağdadî, *El-Muteber*, c. III, s. 95.

birliğinden farklı olduğu sonucu çıkarılmıştır.⁷⁰ Oysa filozofumuzun bu görüşlerini varlığın birliğinden tamamen farklı olduğunu söylemek pek de doğru değildir. Zira el-Bağdadî'nin kendi eserinde yaptığı yorumlardan hareket edersek, varlığın tek oluşuna, o varlığın doğrudan doğruya gerçek Bir'in mahiyeti olduğuna ve diğer varlıkların ona bağlı olduğu sonucuna varırız.⁷¹ Filozof bu düşüncesini gemi, kaptan ve yolcu örneğiyle açıklamaya çalışır. Bir arada olan bu üç şeye ona göre hareket eden denir.⁷² Fakat bu örnekte, gerçekte hareket eden kaptandır. Yolcu ve gemi arızı olarak hareket etmektedirler. Bu örnekten yola çıkarak, el-Bağdadî gerçek zati mevcut olanın, ilk mevcut olduğunu söyler, diğerleri ise sırasıyla arızı mevcutlar olur.

Demek oluyor ki filozof hakiki varlık ile izafi varlık olmak üzere varlığı ikiye ayırmıştır. Gerçek mevcut ismi ancak hakiki varlığa verilir. İzafi ise arızı bir varlık sayılır. Buna bağlı olarak filozof bu meseleye şu sözleriyle açıklık kazandırır: “Malul olan mevcut, varlıkla mevcut olur; ilk mevcut ise varlığın ta kendisidir”.⁷³

Ancak bize göre buradaki birlik iki varlığın tek bir varlığa dönüşmesi manasında değildir. Burada kastedilen şey varlığın doğrudan doğruya Tanrı'dan gelmesidir. Yine el-Bağdadî'den hareket edecek olursak, malul için varlığın malule ait bir sıfat olduğunu görürüz.⁷⁴ Demek oluyor ki zorunlu varlıklar dışında diğer varlıklar için (İbn Sina gibi) mahiyet-varlık ayırımını düşünmektedir. Böyle bir ayırımı öne sürersek salt bir varlık birliği anlayışı ortadan kalkar.

4. Aynı Varlık ve Zihinsel varlık

Aynı varlık ile zihni varlık konusunda filozofumuz felsefi geleneği bozmadan devam ettirmiştir. Şöyle ki el-Bağdadî, A. Aynı varlık. B. Zihinsel varlık olmak üzere varlığı ikiye ayırmaktadır. El-Bağdadî bu iki çeşidi idrak edilmesi açısından izah eder. El-Bağdadî'ye göre aynı varlık ya da ayanda mevcut olan, tüm idrak aletine sahip olan canlılar tarafından ortak bir şekilde idrak edilir. Bunu izah ederken de örnek olarak güneşi kullanır. Güneş görme yetisine sahip olan tüm insanlar tarafından eşit olarak

⁷⁰ Et-Tayyib, Ahmed, *Mavkıfu Ebi'l-Berekât Mine'l el-Felsefeti'le el-Meşşaiyye*, s. 323.

⁷¹ Sholmo Pines el-Bağdadî'nin bu konuda görüşlerini değerlendirirken filozofun varlıkta mümkün ve zorunlu varlıklar arasında ayırım yaparak, varlıkta birliği kabul etmediğini söyler. *Studies in Abu-Barakat al-Baghdadis Physics and Metaphysics, The Collected Works of Sholmo Pines*, vol. 1, 1979, s. 300-301.

⁷² El-Bağdadî'nin burada hareketi varlık için bir örnek olarak kullanmıştır.

⁷³ El-Bağdadî, *El-Muteber*, c. III, s. 97.

⁷⁴ El-Bağdadî, *El-Muteber*, c. III, s. 97.

idrak edilir. İdrak edilen bu nesnenin zâtı gibi manası da müşterektir. Zira idrakin doğurduğu imaj/misal tektir. Zihinsel varlığa gelince, idrak edilen zihinsel varlığın idrak eden kişiye özel olduğunu ifade eder. Bir insanın tasavvur yoluyla elde ettiği bir suret başka insanın tasavvur yoluyla elde ettiği suretten farklı olur. El-Bağdadî'ye göre zihinsel özne, bir olsa bile suretlerin aynı olması imkânsızdır.⁷⁵

El-Bağdadî'nin yaptığı bu ayırım önceden yapılan algı çeşitleri üzerine inşa edilmiştir. İslam felsefe tarihine baktığımızda algı ayırımıyla ilgili ilk konuşanın el-Kindi olduğunu görürüz. El-Kindi, bilgi edinmede iki çeşit algı olduğunu söylemiştir: 1. Duyulur kavrayış/الإدراك الحسي. 2. Akli kavrayış/الإدراك العقلي. Duyulur kavrayış maddi olup, duyu organları kullanılarak tikel ve tekil mevcudat idrak edilir. Bu şekilde ortak bir idrak olmasıyla birlikte müşterek bir mevcut tasavvuru olduğunu öne sürmüştür. Ancak bu ortaklık insanlar değil, genel olarak canlılar arasında gerçekleşir. Akli algıda ise, bunun sadece düşünen varlıklara özgü olduğunu söyler. İkinci yol ile idrak edilen nesnelere suretlerinin de özel olduğu düşünülür.⁷⁶

El-Bağdadî var olanı varlık itibarıyla ikiye ayırdığı gibi bu konuya bağlı olarak var olanı kavram olması yönünden de ikiye ayırmıştır. Var olan, kavram olduğu itibarıyla bir bakımdan iki mana içerdiği içi müşterek kavram sayılır. Diğer bir açıdan da mütevatir kavram şeklinde tür olarak her ikisine bağımsız bir şekilde eşit derecede yüklenir.⁷⁷

5. Cevher ve Araz

Felsefe tarihinde kategoriler en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur. Bu tartışmanın en şiddetli dönemi, Aristoculuğun ilk evresi olarak kabul edilen tasnif dönemi, Rodoslu Andronikos'un Aristoteles'in kitaplarını tasnif etmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaların sebebi de kategorilerin varlık konusuyla alakalı olmasından kaynaklanır.⁷⁸ Bu konuda görüş farklılığı iki yönden ele alınmaktadır: İlki kategorilerle ne kastedilir? İkincisi ise sayıları kaçtır?

⁷⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 34.

⁷⁶ El-Kindi, *Risalefi'l-Felsefeti'l-Ula*, Resail el-Kindi, Daru'l Fikr el-arabi 1950, thk. Muhammed Abdülhadi Abu Riyde, s. 140.

⁷⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 35.

⁷⁸ H. İbrahim Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali". İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri, s. 54.

Yüksek cinsler olarak kabul edilen kategoriler anlam itibarıyla ele alındığında, felsefi görüşler “şeyler”, “lafızlar” ve “kavramlar” olmak üzere üçe ayrılır. Aristoteles felsefesinde kategorilerin hem varlık hem düşüncelerle ilgili olduğu ileri sürülürken,⁷⁹ Stoacılara göre kategoriler zihindeki şeyler olarak kabul edilir. Yeni Eflatuncu felsefe ideayı temel alarak kategorileri lafızlar olarak görmektedir.⁸⁰ Porphyry Aristoteles’in bu konuda görüşüne kattığı açıklamalardan hareket ederek Aristoteles’in kategoriler hakkında görüşünün varlıkla ilgili olan kavramlar olduğunu öne sürmektedir.⁸¹

Aristoteles’in felsefesinde kategoriler, var olanları anlamamız için yüksek cinsler olarak kabul edilmişlerdir. Kategorilerin sayısı da manası gibi tartışılır. Stoacı mantığına göre ise kategoriler dört olarak kabul edilir. Bunlar; konu, nitelik, durum ve göreliktir.⁸²

Aristoteles, *Organon*’un birinci bölümü olan *Kategoriler* kitabında sayısı on olduğunu söylerken, *İkinci Analitikler* kitabında sekiz olduğunu söylemiştir. Yalnız Farabi gibi Aristocu filozoflara göre on olduğu kabul edilmiştir.⁸³ Müslüman Meşşai filozoflar da bu akıma mensup olarak Aristoteles’in kabul ettiği sayıyı kabul etmektedir. İslam felsefesinin kurucu filozoflarından olan Farabi de *Harfler* kitabında kategorilerin sayısının on olduğunu söyler.⁸⁴

Aristoteles’in kategoriler teorisi, felsefe tarihinde birçok kez eleştirilere maruz kalmıştır. Bunlardan en önemlisi, Yeni Eflatunculuğun öncüsü Plotinus tarafından yapılmıştır. Plotinus kategoriler teorisini kabul etse de Aristoteles’in görüşlerini iki yönden eleştirmeye kalkışır; ilk başta kategorilerin sayısını değerlendirir. Bu kategorileri Eflatun’un ilkeleri gölgesinde yorumladıktan sonra bunlardan sadece dördünün (cevher, nitelik, nicelik ve izafet) kategori olduğunu söyler. Daha sonra kabul

⁷⁹ Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, Kimlik Yayınları 2017, s. 16.

⁸⁰ H. İbrahim Üçer, “Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali”. *İslam Felsefe: Tarih ve Problemleri*, s. 59.

⁸¹ H. İbrahim Üçer, *age.*, s. 60.

⁸² Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 17.

⁸³ Farabi, *Kitabün fi’l-mantık*, thk. Muhammed Selim Salim, nşr. El-heyetü’l-Mısriyye, Kahire, 1976. s. 24.

⁸⁴ “Bu kategorilerden tek tek her birinin kapsadığı türler alınarak daha özeller daha genellerin altına gelecek şekilde sıralandığında her birindeki türler, yüce bir cinsle ulaşır ve burada cinsler, kategorilerin sayısınca on olur” *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 13.

ettiği bu dört kategorilerinin ne kadar kapsamlı olduğunu değerlendirirken, cevher hariç bu kategorileri sadece ay altı âlem için geçerli olduğunu söyler.⁸⁵

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, tıpkı diğer filozoflar gibi kendi eserlerinde kategoriler konusuna yer vermiştir. Yalnız aşağıda da göreceğimiz gibi filozofumuz bazı konularda Meşşai felsefesinden uzak hareket etmektedir.

El-Bağdadî cevheri cins olarak kabul eder. Cinsin tanımında filozoflardan aktardığı tanımdan yola çıkarak görüşlerini izah etmeye çalışır. Cins, mahiyet itibariyle birçok şeyi içeren ve onların mahiyetlerinde bulunduğu için “o nedir” sorusuna cevap olarak uygun düşün tûmeldir. El-Bağdadî’ye göre filozoflar tarafından cinsin böyle algılanmasının nedeni, Aristoteles’in *Kategoriler* kitabında yaptığı tasniftir ki Aristoteles bu tasnifiyle yüksek cinsleri sadece bir cinsten toplamamış değil aksine onları sayı olarak 10’ kadar çıkarmıştır⁸⁶. Bu cevherlerin cins olduklarını ispat etmek için cins “o nedir?” sorusundan hareketle belirlenmesi yanlıştır. Zira bu soru tabii bir soru değildir. Ayrıca cevheri bir cins olarak gördükten sonra, kendi tanımında “varlık” kavramını içermesi yönüyle tüm varlıklara delalet etmesi gerekir ki buna hem semavi varlıklar hem de ay altı âlemdeki varlıkları da dahil edilmektedir. Böyle olunca da sebep ve sebepli aynı cinsten olur. El-Bağdadî’ye göre cevheri bu şekilde betimlemek ve daha sonra varlık olarak bunları aynı cinsten saymak yanlıştır. Ayrıca cinsin tanımında “eşit bir şekilde mahiyetlere yüklenir”⁸⁷ denmesi daha büyük bir yanlıştır. Zira semavi varlıklar ile ay altı âlemdeki varlıkları, var oldukları için bunları aynı cinsten görmek önceden felsefede kabul edilen sebebin sebepliden önce olması ilkesine aykırıdır. Çünkü semavi varlıklar içinde illetler de bulunur. İlet ile malulü aynı cinsten görmek ise bir çelişkidir.⁸⁸

Cins olarak nitelik kategorisi ise hal, meleke, güç ve güçsüzlük, etkin ve edilgin olmak üzere dört türe ayrılır. Fakat el-Bağdadî bu tasnifi doğru bulmaz. Filozofumuza göre bazı türler arasındaki ortaklık onları aynı cinsten yapacak kadar belirgin bir ortaklık

⁸⁵ H. İbrahim Üçer, “Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali” İslam Felsefesi: Tarih ve problemleri, s. 57.

⁸⁶ Aristoteles, *Organon Kategoriler*, çev. Hamdi Ragip Ata demir, MEB 1989. s. 6.

⁸⁷ İbn Sina, *Eş-Şifa Metafizik I*, s. 188.

⁸⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 28.

değildir. Ayrıca bazı türler arasında gerçek bir ayırım bulunmamaktadır, dolayısıyla bunlara “aynı cinstendir demek” doğru olmaz.⁸⁹

Bu öncüllere bağlı olarak el-Bağdadî, varlığı yüksek cins olarak kabul edilmesini ifade eder. Filozof bu görüşünü desteklemek için Aristoteles’in cevher ve araz tanımını öne sürer. Şöyle ki Aristo, cevher ve arazi tanımlarken mevcut kavramını kullanır. Her ikisinin mahiyetini oluşturan zati unsur “mevcut” tur. Ayırım ise mahallin olup olmamasıdır. Durum böyleyse var olanların yüksek cinsinin “mevcut” olması gerekir ki varlıkta var olanların ortak olmaları daha belirgindir. Ayrıca el-Bağdadî Aristoteles’in cevher tanımında bir beis görmez. Ancak filozofa göre, var olanları sınıflandırırken mevcudu bir kategori olarak görmemek yanlıştır.⁹⁰

El-Bağdadî, Aristoteles’ten sonra gelen filozofların kategoriler konusunda ilk muallimi yanlış anladıklarını iddia eder. O buna bağlı olarak etki ve edilgiyi kategori olarak kabul edenleri de eleştirir. Bu iki kategoriye cins olarak kabul edilen nitelik kategorisinin etkilenme türlerinden ayrı kılan bir fasıl yokken onu başka bir sınıf olarak göstermenin yanlış olduğunu söyler. Filozofumuz, Aristoteles’in bunları sadece cinsler ve türlere, tümel ve tikel, genel ve özel olarak birer misal halinde söylemiş olduğunu iddia eder. *Kategoriler* kitabını okuyan filozoflar ise yanlışlıkla onları birer kategori olarak algılamıştır. Bu filozoflar cümlesine Farabi ve İbn Sina da dâhildir. El-Bağdadî’ye göre Aristoteles’in bu konuda hatası, kategoriler hakkında gereksiz yere sözü uzun tutmasıdır.⁹¹

Araz söz konusu olunca el-Bağdadî, bu varlık türlerini tanımlama hususunda İbn Sina’yı takip eder⁹². Filozofumuza göre “araz, konuda veya mahalde var olandır”. Fakat arazların sayısına gelince, el-Bağdadî İbn Sina’dan farklı olarak arazi, zihni/ذهني ve vücûdi/وجودي olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra vücûdi arazları kalıcı ve geçici arazlara ayırarak, arazlarının türlerini üçe çıkarır.⁹³

Zihni olan arazlara gelince, el-Bağdadî’ye göre izafet ve görelilik manası yönünden cevhere yüklenen arazlardır. Cevher zamana izafet edildiğinde “zaman” kategorisi olur,

⁸⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 28.

⁹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 28.

⁹¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 29.

⁹² İbn Sina’ya göre arazi bir konuda bulunan durum olarak tanımlamaktadır. bk. İbn Sina, *en-Necat*, s. 201.

⁹³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 30.

mekâna izafet edilince de “yer” kategorisine dönüşür. İki cevherin birbirine izafet edilmesiyle de izafet ve görelilik kategorisi bulunur. Nitekim cismani cevherin parçalarının birbirine izafet edilmesiyle “durum” kategorisi ortaya çıkar. Sahip olma kategorisi de bu cümledendir. El-Bağdadî’ye göre bu tür kategorilerin ortak özelliği zihinsel oluşudur.⁹⁴

El-Bağdadî kategoriler konusuna bağlı olarak vücûdi arazları kalıcı ve geçici olmak üzere ikiye ayırır. Nicelik ve nitelik kategorilerinin tüm türleri bu vücûdi arazlar çerçevesi içerisinde değerlendirilir. Ona göre etkinlik, edilginlik ve haller geçici olanlardır. Geriye kalanlar ise, aralarında zamansal farklılıklarla birlikte kalıcı arazlardır. Yalnız buradaki söz konusu olan kalıcılıktan yerleşik olması kastedilmez. El-Bağdadî diğer filozoflar gibi tüm “arazların geçici olduğunu” ifade eder, kalıcılık vasfı zamansal olarak uzun süre varlığını sürdürdüğü ve tekrar yüklenebildiği için söz konusu olur.⁹⁵

Anlaşılan o ki el-Bağdadî kategoriler meselesini anlaşılır kılmak için, zihni ve vücûdi kategoriler tasnifini önerir. Filozof söz konusu olan bu tasnife bağlı olarak, her araza bağımsız bir tanım yapmaz. Aksine zihni olanları “İki şey arasında zihnen izafet ilişkisini düşünmek” vücudi olanlar ise “Cevhere varlık yönünden yüklenen manalar” şeklinde tanımlar.⁹⁶

6. Cisim

Filozoflar cismi birkaç şekilde tanımlarlar. Bu tanımların bir kısmını İbn Sina *Hudûd* risalesinde ele alır. Cisim kavram olarak birkaç manayı ifade edecek şekilde müşterektir. Bu manalardan biri “sınırlı, yüzeye ve üç boyuta sahip olan muttasıl nicelik”⁹⁷ olmasıdır. Bazen de cisim ismi “heyula ve suretten oluşan cevhere”⁹⁸ verilir.

El-Bağdadî’ye gelince, filozofumuz cismin tanımı konusunda önceki filozoflardan dile getirilen tanımları aktarır. Ancak Bağdadî’nin, cisimlik anlamını daha çok ilk heyûla anlamına yakın bir şekilde ele aldığı görülür.⁹⁹ Filozofumuz bu konuyla alakalı açık bir

⁹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 30.

⁹⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 31.

⁹⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 30.

⁹⁷ İbn Sina, *Hudûd*, thk. Abdülemir el-Es’am, nşr. El-Heyetü'l-Mısriyye 1989, s. 448.

⁹⁸ İbn Sina, *age.*, s. 448.

⁹⁹ Ferruh Özpilavcı, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi*, s. 120.

tasnif yapmasa da “tabii cisim” konusuna bağlı olarak, cismi maddi varlığa sahip olduğu yönden inceler. Bu konuya bağlı olarak filozofumuzun görüşlerini izah etmek için cisimleri semavi ve arzi olmak üzere ikiye ayırarak, bu iki tür ile ilişkin filozofumuzun görüşlerini incelemeye çalışacağız.

6.1. Semavi Cisimler

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, *el-Muteber* adlı eserinin tabiiyyat kısmında metafiziksel varlık hiyerarşisini açıklarken Semayı varlığı, tabiatı ve durumu açısından ele alır. Çalışmamızda filozofumuzun bu konuya dair görüşlerini incelemek için, eserinde yaptığı tasnifleri takip ederek bu konuyu incelemeye çalışacağız.

6.1.1. Göğün Tabiatı

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, göğü tabiatı itibarıyla değerlendirirken, bu varlıkta zıtlığın bulunmadığını ne sürer. Şöyle ki zıtlık el-Bağdadî'ye göre tek bir mevzu üzerinde iki durumun art arda gelmesidir. Bu iki durumun bir arada olmaları imkânsız iken iki durumun birbirinden gaye itibarıyla farklı olması gerekir. Tek bir mahalde iki durum arasında zıtlık olmasını anlatmak için renk örneğini kullanmak uygundur. Nitekim filozofumuz, bu meseleyi renkler üzerinden hareket ederek anlatmaya çalışır. Örneğin, tek bir mahalde beyazın ve siyahın aynı anda bulunması zıtlık demektir. Bu iki keyfiyetin bir araya aynı anda gelmeleri düşünülemez. Cismin ya da mahallin beyazdan siyaha geçmesi için, belli aşamalardan geçmesi gerekir ki, bu aşamalar; hareket ve birbirine zıt olan beyaz ve siyah renklerinin arasındaki sarı, kırmızı, yeşil gibi diğer renklerdir. Renk konusuna bağlı olan saydamlık filozofumuzca farklı bir şekilde incelenmektedir. Zira saydam olan bir Şey renkli olan Şeye zıt olamaz. Çünkü Őeffaflık ya da saydamlık renksizlikten ibarettir. Ancak, bir cisim saydam olursa renkler açısından zıtlık içermesi mümkün değildir. Renge bağlı olan zıtlık ancak renkli varlıklarda geçerlidir. Zıtlık sadece renkte değil, aynı Şekilde sıcaklık ve soğukluk gibi durumlarda da gerçekleşir. Nitekim sıcaklık soğukluğa zıttır. Filozofumuz zıtlığın, sadece bunlarda bulunduğunu söylemez. O, ağırlığın hafifliğe zıt olduğunu da düşünür. Bundan te, onun düşüncesinde latif olan, kütle sahibi olan yoğun cisme zıttır.¹⁰⁰ Ancak bunlardan farklı olarak el-Bağdadî Şekillerde zıtlığın olduğunu söylemez. Zira Şekiller

¹⁰⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 201.

filozofumuza göre birbirinden farklı olan durumlar halinde değerlendirilir. Bu öncüle göre üçgen kareye zıt olamaz.¹⁰¹

Renk açısından göğü değerlendirirsek el-Bağdadî'ye göre “gökte belli bir rengin olduğunu” söylemek mümkün değildir. Zira var olan gökte rengin bulunmasını söylemek, duyular sayesinde elde edilen bedihi bilgilere aykırıdır. Bu nedenle biz göğe beyaz ya da siyah diyemeyiz. El-Bağdadî'ye göre gök renkli bir varlık değil, aksine o saydam bir varlıktır. Saydam olan varlıkta da renkler açısından zıtlık bulunamaz.¹⁰² Bu göre gökte renkler açısından zıtlık yoktur.

El-Bağdadî'ye göre şekiller arasında zıtlığın olduğunu söylesek bile gökte bu tür zıtlığın var olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira gök tamamıyla küre şeklindedir. Ayrıca şekilde zıtlık olamaz. Gökte bu açılardan zıtlığın olmadığını yukarıdaki mukaddimelerden yola çıkarak söyleyen el-Bağdadî, ağırlık ve hafiflik açısından da zıtlığın olmadığını ifade eder. Çünkü hafiflik göğün zati bir özelliğidir.

Ebu'l-Berekât, bozuluşun zıtlığa bağlı olduğunu söyler: Şöyle ki zıtlık, bozuluş ve dönüşüm yoluyla iki zıt arasında durum değişmesinden ibarettir. Örneğin bir mahallin beyazlığı bırakarak siyaha dönüşmesi gibi, böyle bir durumda olan bir cismin bozuluşa maruz kaldığı söylenir. Demek oluyor ki, bozuluş zıtlık içermenin bir neticesidir. Bu nedenle zıtlık içermeyen bir varlıkta bozuluş olamaz. Gök zıtlık içermediği için bozuluşa da maruz kalmaz. Filozofumuz bu kıyastan hareket ederek göğün oluş ve bozuluş âlemine ait olmadığını sonucuna ulaşır.¹⁰³

Ebu'l-Berekât bu durumun gök için geçerli olduğu gibi, göksel cisimler kategorisinden olan gezegenler için de geçerli olduğunu ifade eder. El-Bağdadî göre gezegenler birbirine hiçbir yönden zıt olamaz. Bu yönleri tek tek ele alan el-Bağdadî, gezegenlerin birbirine hareket açısından zıt olmadığını ifade eder. Zira bu cisimlerin tümü dairesel hareket etmektedir. Gezegenler birbirine renk açısından da zıtlık içermez; çünkü bunların tamamı parlaktır. Şekil itibarıyla da zıtlığın olmadığını söyleyen filozof, şekil olarak da gezegenlerin birbirine zıtlık içermediğini söyler. Nitekim gezegenler sıcak ve soğuk olmadıkları için bu açıdan da zıtlık söz konusu olamaz. Ağırlık ve hafiflik

¹⁰¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 201.

¹⁰² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 202.

¹⁰³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 201.

yönündense, el-Bağdadî'ye göre tüm gezegenler hafiftir. Bu nedenle birbirine zıtlık içeremez.¹⁰⁴

Gezegenlerin hafif oluşu konusunda filozofumuz açık bir sebep göstermez. Ancak filozofun bu görüşte olmasının sebebinin, gezegenlerin içinde hareket ettikleri alanın saydam olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Şöyle ki, filozofumuz göğü hafif ve saydam olarak görmektedir. Muhtemelen o böyle bir alanda yüzen ya da hareket eden varlıkların da hafif olması gerektiğini düşünmüştür.¹⁰⁵

Hafiflik konusunda filozofumuz bir itiraza yer verir. Bu itiraza göre gerçekte hafif olan şey en yukarıdaki olan felektir. Konumu itibarıyla diğer göksel olan varlıklardan üstün olduğu için hafif olması gerekir. Filozofumuz bu itirazın lafzi bir itiraz olduğunu söyler. Çünkü insan bu konularda kesin bir bilgi sahibi olamaz. Ayrıca en yukarıdaki olan feleğin en üstte olduğunu öğrenmek bile imkân dışıdır. Buna bağlı olarak böyle bir iddiada bulunmak vahiy gibi farklı bir bilgi kaynağı kullanmak gerektirir.¹⁰⁶

Ebu'l-Berekât, bazı düşünürlerin gökte bozuluşun var olduğunu söylediklerini aktarır. Bunlara göre ay küresinin zaman içerisinde gösterdiği değişim buna delalet etmektedir. Açıklayacak olursak; bir ay süresi içerisinde ay küresi ışık saçma hususunda farklı durumlardan geçmektedir. Aydınlatıcı olarak hafif ışıkla başlayan bu küre, aydınlatıcı olur ve daha sonra ışığın tekrar kaybolduğunu görürüz. Bunun dışında, yılın belli dönemlerinde gerçekleşen ay tutulması olayı da bunu desteklemektedir. Ayrıca bunun aynısı güneş için de geçerlidir. Zira güneş de zaman içerisinde tutulmaya maruz kalır.

Filozofumuz bu durumu yaşadığı dönemin şartlarına göre astronomi ilminde edindiği derin bilgileri sunarak açıkladıktan sonra iddiayı çürütmeye çalışır. El-Bağdadî'nin, bozuluşun zıtlığa bağlı olduğunu düşündüğünü söylemiştik. Buna göre bir şeyde bozuluş vardır demek için o şeyin belli zıtlıkları içermesi gerekir. O, öngörülen bu bilgiye dayalı olarak yukarıdaki itirazı değerlendirir. Filozofumuz ilk önce ay küresinde bulunan ışığın zati olmadığını söyleyerek ay küresinin zati olarak aydınlatmasını reddeder. El-Bağdadî göre bu ışık aya yansıyan güneşin ışığıdır. Kaybolması da yansıyan o ışığın belli bir engel vasıtasıyla kesilmesinden dolayı olduğunu söyler. Bu

¹⁰⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 202.

¹⁰⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 202.

¹⁰⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 203.

engel bazen yer küresi olur bazen de farklı bir cisim olur. Bu nedenle ay küresinde belli bir bozuluşun hasıl olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Zira ay küresinde zati olarak bir bozuluşun bulunması söz konusu değildir. Güneş olayına geldiğimizde ise, güneşin küsufa maruz kalması zati olarak bir bozuluşa tabi tutulduğu görülmez. Bu durumun sebebi, güneş ile yer küresinin arasına ay küresinin yerleşmesidir. Netice itibarıyla güneşin zatında hiçbir değişim olmamaktadır.¹⁰⁷

Görünen o ki filozofumuz, semavi âleme ilişkin edindiği bilgileri öne çıkararak bu konuları açıklamaya çalışmıştır. Küsuf ve husufu bilgiye dayalı olarak izah eden filozofumuz, bu bilgilerden yola çıkarak gökte bozuluşun olmadığını söyler. Bu bilgilere gözlemlerle elde edilen sonuçları da katar. İnsanlık tarihinde yapılan gözlemlerden hareket ederek, hiçbir zaman bize “göğün bozulduğuna dair bilginin aktarılmadığını” ifade eder. Nitekim bu bilgiyi de biz kendi yaptığımız gözlemlerle de elde etmedik. Oysa bozuluşun en önemli yönü, ona göre duyularla idrak edilmesidir. Şayet insanlık tarihinde bu duruma dair ciddi bir bilgi olsaydı bize de aktarılırdı ya da biz kendi yaptığımız gözlemlerde izlerini görebilirdik. Oysa ne tarihte bu duruma dair bir bilgi bulunmaktadır ne de bizim yaptığımız gözlemlerde bu tür bilgi elde edilmiştir.¹⁰⁸

Ebu'l-Berekât, gezegenlerde bozuluşun olmadığını bilmemizin, bunun feleklerde de olmadığı anlamını geldiğini söylemektedir. Bunların ezeli olup olmadığı konusu ise filozofumuza göre ispatı mümkün olmayan konulardandır. Bazı düşünürler bunların ezeli olduğunu heyula konusunda elde ettikleri bazı delillerden ve göğün hareketinin doğrusal olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak söylemişlerdir. Ancak filozofumuza göre bu delillerin tamamı kesin bilgi doğurmamaktadır. Ayrıca el-Bağdadî'ye göre semavi âlemde doğrusal hareketin imkânsız olduğunu gösteren bir delil bulunmamaktadır. Aksine filozofumuza göre bu doğrultuda kullanılan delillerin tamamı eksiktir.¹⁰⁹

Filozofumuzun gökte bozuluşun olmadığı görüşüne dönük olarak kullandığı delili özetlemek istersek şu şekilde bir kıyas oluşturmamız mümkün olur:

¹⁰⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 204.

¹⁰⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 205.

¹⁰⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 205.

- a) *Gökte hiçbir bakımdan zıtlık bulunmaz.*
- b) *Bozuluş zıtlığın bir sonucudur.*
- c) *Gökte zıtlık olmadığı için bozuluşun bulunması imkansızdır.*

Birinci şekilden olan bu kıyası kullanarak filozofumuz göğün bozuluş âlemine ait olmadığını ifade eder. Kullandığı kaynaklara baktığımızda uzayı anlamak için Batlamyus'un felsefesine başvurduğunu görmek mümkündür. Ancak bu hususta, filozofumuz astronomi konusuna hâkim olduğunu derin bilgiler sunarak göstermektedir. Tarihi bilgiler konusuna gelince, İslam literatüründe göğe dair geçen bazı mucizevi olaylar aklımıza gelebilir. Bundan birisi de ay küresinin ikiye yarılmaya olayıdır. Filozofumuz, *el-Muteber* eserinde bazı yerlerde hadis ve dini düşüncelere yer verse de bu konuda bu tür bilgilere değinmez. Aksine o, "tarihte göğün bozuluşuna dair herhangi bir bilgi aktarılmadığını" ifade eder. Bu durumda filozofumuz (tezimizin giriş bölümünde söylediğimiz gibi) Müslüman kimliğiyle birlikte bu tarz bilgilere yaklaşımı rasyonel bir yaklaşımdır. Nitekim bu yaklaşımı sadece filozoflar değil Mutezile gibi bazı kelami akımlarda da görmek mümkündür.

6.1.2. Gezegenler, Ay ve Mecerre/Yıldız Kümesi

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî kozmolojik varlık olan göğe bağlı olarak gezegenler, ay ve mecerreden de bahseder. Filozofumuza göre sabit ve hareket edenler olmak üzere iki çeşit gezegen bulunmaktadır. Bu gezegenler basit cisimler olup, tabiatlarında birleşme bulunmamaktadır. El-Bağdadî birleşmeyi terkip manasında kullanmaktadır. Filozofumuzun felsefesi göz önünde bulundurulursa terkihi iki şekilde dile getirdiği anlaşılır: 1. Birbirine benzer olan cisimler arasında ittisalin oluşmasıyla birleşmek. 2. Birbirine zıt olan cisimlerin ittisali. Filozofumuz gök varlığı hakkında konuşurken bu varlıkta zıtlığın olmadığını aktarmıştık. Aynı durumun felekler için de geçerli olduğunu görmüştük. Gezegenlere gelince gezegenler feleğin bir parçası olduğu için zıtlık içermesi mümkün olmaz. Aynı argümanlarla yetinmeyen filozofumuz bu konuya dair farklı açıklamalar da irat etmektedir. El-Bağdadî'ye göre bu gezegenler zıtlık içerisinde olsaydı ya da birbirine zıt olan cisimlerden oluşsaydı, çeşitli tabiatlara sahip olurdu. Zira birbirine zıt olan cisimler farklı tabiatlara sahip oldukları için zıt olur. Böylesi bir durumda, farklı tabiatlara sahip olan bu cisimler sürekli kendi tabiatlarına iştiağ

duyarak bozuluşa sebep olurlar. Bozuluş ortaya çıkarsa değişim ve dönüşümün var olması gerekir ki biz gezegenlere baktığımızda değişim, dönüşüm ve bozuluşun olmadığını görürüz. Dolayısıyla bunların birbirine zıt olan cisimlerden oluştuğunu söylemek yanlış olacaktır.¹¹⁰

Ebu'l-Berekât'ın, gezegenlerin birbirine benzer olan cisimlerin terkihiyle ortaya çıktığı düşüncesini de yanlış bulduğunu söylemiştik. Filozofumuz bu varlıkları tamamen basit varlıklar olarak görmektedir. Basit oluşunu iki şekilde kanıtlamaya çalışır: ilki gezegenler bileşik varlıklar olsaydı, belli bir ölçüde bozuluşa maruz kalmaları gerekecekti. Oysa biz bu durumu gezegenlerde görmemekteyiz. İkincisi ise bu gezegenlerin tamamı basit oldukları için küre şeklindedir. Aslında el-Bağdadî basit olan cisimlerin küre şeklinde olmalarını şart olarak görmektedir. Bu görüşüne karşı öne sürülen su gibi basit unsurların küre şeklinde olmadığı itirazına da yer verir. Filozofumuza göre basit varlıklar tabiatları gereği küre şeklinde olurlar. Şöyle ki, basit olan diğer varlıkların farklı şekillerde var olmaları, tabiatları dışında bazı dış etkenlerin etkisiyle olmaktadır. Nitekim bunu açık olarak su gibi basit unsurlarda görmekteyiz. Şöyle ki, basit olan su küre şeklindedir ancak yatağından dolayı farklı şekillere bürünmüştür.¹¹¹

Ebu'l-Berekât gezegenlerin nurlarına değinirken bu nurların zati olmadığı görüşünü aktarır. Bu görüşe göre gezegenlerin tümü parlak olsalar bile, aslında zati nura sahip değiller. Diğer gezegenler de tıpkı ay gibi, güneşin vasıtasıyla nur sahibidir. Fakat filozofumuz bu görüşü doğru bulmaz. Zira diğer gezegenlerin, ay gibi zati nura sahip olmadıklarını söylememiz için ay küresinde bu bilgiyi destekleyen durumları gezegenlerde de görmemiz gerekir. Oysa ay küresinin nurunun güneşten olduğunu destekleyen hale, hilal oluşu vb. durumları tüm gezegenlerde görmemekteyiz. Bu nedenle filozofumuza göre bazı gezegenlerin de güneş gibi zati nura sahip olduğu düşünülebilir. Aslında, el-Bağdadî'nin kullandığı bu delile İbn Sina'nın felsefesinde de rastlanmaktadır. Fakat İbn Sina bu delile dayanarak bütün gezegenlerin nurlarının zati olduğunu söyler.¹¹² El-Bağdadî, kabul ettiği bu görüşüne karşı öne sürülebilen şu açıklamayı da zikreder: "Diğer gezegenlerde bu durumları görmememiz, aslında bu gezegenlerin sadece güneşe karşı olan yüzlerini görmemizden kaynaklanır. Diğer

¹¹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 206.

¹¹¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 206.

¹¹² İbn Sina, *Sema ve Alem*, çev. Harun Kuşlu – Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, 2010 s. 41

yüzlerinde bu durumların oluştuğu ihtimal dahilindedir.” El-Bağdadî bu açıklamayı kesin bilgiye götürmediğini öne sürerek zayıf bir varsayım olarak kabul eder. Çok ilginçtir ki bu konuda filozofumuz, uzayda güneş gibi zati nura sahip olan farklı kürelerin olduğunu ihtimal dahilinde görür. Oysa bu duruma felsefi metinlerimizde rastlamak pek alışık olunan bir durum değildir.¹¹³

Ebu'l-Berekât tüm gezegenlerin nurlarının zati olmadığını söyleyen görüş sahiplerinin, gezegenlerde rengin bulunduğu iddiasına da değinir. Bu konudaki düşüncesi şöyledir: Biz göğe doğru gezegenleri takip etmek amacıyla baktığımızda farklı renkler görebiliriz; tıpkı Mars'ın kırmızı ve Satürn'ün karanlık olması gibi. Bu görüşe göre renklerin değişmesi güneşin farklı vakitlerde o gezegenlere doğmasından kaynaklanır. Diğer bir açıklamaysa o gezegenlerin cevherleri gereği farklı renklere sahip olmalarıdır. El-Bağdadî bu görüşlerin tamamını ihtimal olarak değerlendirir. Filozofumuz, bu konularda kesin bir şey iddia edilemeyeceğini de dile getirir.¹¹⁴

Ebu'l-Berekât, gezegenler hakkında konuştuğundan sonra ay küresine dönük olarak da açıklamalar yapar. Filozof ayın fiziki oluşumunda gördüğümüz izleri öne çıkararak bu izlerin ne olduğunu açıklamaya çalışır. Filozofumuz diğer konularda yaptığı gibi bu meselede de önceki filozofların görüşleri üzerinden tartışma yaparak görüşünü açıklamaya çalışır. Buna göre bazı düşünürler o izlerin gerçekte olmadığını söyler. Bu durumun aynadaki göze gelen yanıltıcı izler olduğunu söylerler. El-Bağdadî bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü aynadaki izi biz ancak yakından görebiliriz. Uzakta olan bir aynada böyle bir izi görmek mümkün değildir. Ay küresi bize uzak olduğu için de izlerin bu kategoriden olduğunu söylemek yanlış olur. Diğer bazı düşünürlere göre de bu izler yer küresinde olduğu gibi dağ ve tepelerin etkisiyle var olmuştur. Ancak filozofumuz bunu da doğru bulmaz. Zira yerde bulunan dağlar, sertlik ve iklim nedeniyle var olmuştur. Nitekim bu dağlar yerin küre şeklini etkilemez. Diğer bir grup filozof ise de bu izlerin ay küresinde bulunan başka cisimler nedeniyle var olduğunu söylemişlerdir. Bu cisimler yoğun oldukları için güneş ışığı alamazlar. Bu nedenle karanlık hasıl olur. Filozof ise yoğun cisimlerin de ışık alabileceğini söyleyerek bu görüşün de yanlış olduğunu öne sürer. El-Bağdadî bu görüşleri aktardıktan sonra, bu filozofların izleri inkâr etmelerinin sebebini, terkibe düşmekten kaçmalarına bağlı

¹¹³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 207.

¹¹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 207.

olduğunu söyler. Zira ay küresindeki bulunan izler bozulmuş ve terkinin belirtisinin olabilir. Ancak bu izler gözle elde edilen bir bilgi olduğu için hiçbir şekilde inkâr edilemez. Filozofumuza göre bunların en büyük problemleri bu tür terkinin bile mümkün olmayan terkin türünden saymalarıdır. Zira bu tür terkin mümkün bir terkindir. Tıpkı felek ile gezegenlerin terkinin gibi. Yani; ay küresinde bulunan bu cisimler, felekte gezen gezegenler gibidir. El-Bağdadî'ye göre bu tür terkin mizaç oluşturmadığı için ay küresinde bulunması mümkündür.¹¹⁵

Ebu'l-Berekât, daha sonra mecerreyi izah etmeye koyulur.¹¹⁶ El-Bağdadî'ye göre mecerre gözlerimizden uzak kalan küçük gezegenlerdir. Bunlar uzak felekte bulunur. Bunların felekte bulunması tıpkı ay küresinde izlere sebep olan cisimlerin bulunması gibidir. Bu bağlamda filozofumuz mecerrenin ateş unsurundan olduğunu söyleyen görüşü yanlış bulur. Çünkü onlar hakkında böyle bir iddia ortaya atmak renklerini ve mahiyetlerini idrak edebilecek kadar yakın bir bilgiye sahip olmak gerekir. Ona göre bu mecerrelerin tamamı gök durumundadır. Bunların hiçbirisi bozulmuş maruz kalamazlar. Nitekim onların cevherleri de tektir.¹¹⁷

Filozofumuz gök ve gezegenleri ilkeler şeklinde görmektedir. Feleklerin hareketleri ve gezegenlerin dönmesi, güneşin aydınlatması ve diğer durumların tamamı ilke durumunda değerlendirilir. Varlık ilkesi olan bu varlıklar, dolaylı ilkeler şeklinde ele alınır. El-Bağdadî bu konuları açıklarken sadece bir felsefi akımın görüşlerinden faydalanarak yapmaz. Aksine eserinin diğer kısımlarında yaptığı gibi, burada da farklı felsefi görüşlerden faydalandığını göstermeye çalışır. O, konuya vakıf olduğunu tarihi açıdan da okuyucuya sunar. Filozofumuz en nihayetinde, çeşitli felsefi görüşlerden faydalansa da genelde göksel varlıklar meselesini kendi görüşleriyle sonlandırır.

6.2. Arzi Cisimlerin İlkeleri

6.2.1. Heyula

Heyula kavramı Grekçe "hyle" kavramından türetilmiş olup düşünce tarihine Yunanlar tarafından kazandırılmış bir terimdir. Dil açısından Cürcani'nin öne sürdüğü gibi, bu

¹¹⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 207.

¹¹⁶ Samanyolu denilen yıldızlar veya gezegenler kümesi. Bugünkü Arapçada galaksi için kullanılmaktadır.

¹¹⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 207.

terim ilk madde anlamına gelmektedir.¹¹⁸ El-Kindi heyulayı “Suretleri taşımak için vazedilmiş edilgin bir güçtür”¹¹⁹ şeklinde, İbn Sina ise “Bilfiil varlığı sureti kabul etmekle gerçekleşen cevherdir”¹²⁰ tanımlar. Genel olarak bu cevher arazları kabul eden mevzu ve mahal rolünü oynar ve özel olarak da birleşme ile ayrılmayı kabul eden cisimde bulunan bir cevherdir.¹²¹ Bu terim İslam düşünce tarihinde filozof ve kelamcılar tarafından sıklıkla âlemin ilk maddesi anlamında kullanılmıştır.¹²² Müslüman filozoflar bu terim ile Aristoteles’in felsefesi vasıtasıyla karşılaşmışlardır. Ancak bu terimi kullanan filozoflar sadece Aristoteles’i takip eden filozoflar değil, aksine yukarıda söylediğimiz gibi bu terim felsefeyi aşarak kelamın konularında da yer almıştır. Heyula konusu mahiyet itibarıyla felsefe tarihinde birçok tartışmaya sebep olmuştur. Bu tartışmaların izini çalışma konumuz olan el-Bağdadî’de de açık bir şekilde görmekteyiz. Filozofumuz bazı konularda mercii olan İbn Sina’yı takip ederek açıklamalar yapsa da farklı izahlara da eserinde yer vermektedir.

Ebu’l-Berekât el-Bağdadî madde ve suret konularını *el-Muteber* eserinin fizik ve metafizik kısımlarında ele alır. O, *el-Muteber* eserinin ikinci cildi olan Tabiat felsefesinde bu konulara genel olarak değindikten sonra, eserin İlahiyat kısmında detaylı olarak takrirlerini yapmaya çalışır. Bu takrirleri yaparken de okuyucuyu sıklıkla eserin Tabiat kısmına gönderir. Ancak *el-Muteber* eserinin genel bir değerlendirmesini yaptıktan sonra meselenin çözüldüğü yerin İlahiyat kısmı olduğu anlaşılır. Filozofumuz heyula konusunu 1. Mahiyet itibarıyla 2. Varlık statüsü itibarıyla olmak üzere iki yönden incelemeye çalışır. Bu çalışmamızda filozofumuzun yöntemine sadık kalarak Heyula konusunu iki başlık altında ele alacağız.

6.2.1.1. Mahiyet İtibarıyla Heyula

Ebu’l-Berekât el-Bağdadî heyulanın belli bir varlığın oluşumunda yer alan madde olduğunu ifade eder. Bu görüşünü açıklamak için tahtın maddesi olan odun örneğini kullanır. Şöyle ki tahtı yakarsak su ve hava unsurlarına ayrılır ve geriye kül kalır. Kül ise toprak unsurundan olup, tahtın oluşturucu maddesi rolünü oynar. Filozofumuz heyula konusunda iki önemli ön bilgidен yola çıkar; ilki heyulanın bölünmeyen parça

¹¹⁸ Cürcani, *Tarifat*, Daru’l-Fadile, thk. Muhammed Sıddik el-Menşavi, s. 216.

¹¹⁹ El-Kindi, *Hudûd, Resail*, s. 114.

¹²⁰ İbn Sina, *Hudûd*, S. 244.

¹²¹ İbn Sina, *age.*, s. 216.

¹²² İlhan Kutluer, “*Cevher*”, TDV, c.17, s. 294

olmasıdır ki el-Bağdadî atom konusunda bölünmeyen parçaları kabul eden bir filozof olarak kendini gösterir. Bu ön bilgiye dönük olarak el-Bağdadî eserinin Tabiat kısmında¹²³ yaptığı münakaşalara ilahiyat bölümünde de yer verir. O bölünmeyen parçanın varlığını kabul etmeyen filozofların delillerine değindikten sonra bu delillerin bölünmeyen parçanın zihinsel olarak olmadığı sonucunu ortaya koyduğunu belirtir. Ancak gerçeğe baktığımızda bu parçanın varlığını kabul etmemek abes olur. Zira toprak unsurunu tahlil ettiğimizde toprak cinsinden olan bölünmeyen bazı parçaları görmekteyiz ki bunlara filozofumuz heyula adını verir. Filozofumuzca bu durum sadece toprak için geçerli değil, aksine tüm unsurlarda da görülmektedir. Örnek olarak suyu ısıtırsak su doğal olarak buharlaşarak havaya dönüşecektir. Ancak ısıtmak su unsurunun kaybolmasına neden olamaz. Bu durum sadece suyun ilk heyulasını dağıtmadan dönüşmesine sebep olur. Bundan dolayı buhara ya da havaya dönüşen su, doğal olarak eski halini almada kabiliyet sahibidir. El-Bağdadî'nin bu konuda açıklamalarını yaparken dikkat çeken önemli hususlardan birisi de unsurların sayısıdır. Filozofumuz unsurların sadece dört unsur olduğu konusunda net bir tutum sergilemeden, unsurların çok olabileceğini ihtimal dahilinde olduğunu söyleyerek görüşünü ileri sürer. El-Bağdadî buzun beşinci unsur olduğunu söyler. Kendisi yağ ve altın gibi basit unsurları da bağımsız unsurlar olarak görmektedir. Filozofun bu konuda dayandığı kaide, unsurun basit olmasıyla birlikte, etkilere karşı özelliğini korumasıdır. Bu durumda olan tüm basit unsurlar, oluşturucu unsurlar kategorisinde yer alır.¹²⁴

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî yukarıda dört unsurun tamamının heyula olduklarını öne sürer. O'na göre basit olan her unsur, en azından bileşik olan bir var olanı oluşturur. Ancak basit olan bu unsurların belli bir yönden ortaklaşması gerekir. Filozofumuza göre bunların tümü mana, makul, varsayım ve tasavvur yönünden cismiyette ortaktır. Bu sonuç heyula konusunda filozofumuzun kabul ettiği ikinci ön bilgiyi oluşturur. Bu da heyulanın cisim olduğu bilgisidir.

El-Bağdadî heyulayı cisim olarak kabul eder. Filozofumuz, heyula konusunda benimsediği görüşün birçok filozof tarafından reddedildiği bilincindedir. Bu sebepten dolayı heyula konusunda bu iddiaya yöneltilen itirazlara yer verir ve o itirazları da çürütmeye çalışır. Söz konusu itirazların ilki şöyledir:

¹²³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 17-24.

¹²⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 369.

“İlk madde cisim olamaz, aksine cisim dediğimiz şey madde ve suretten oluşur. Heyulanın özelliği boyut ve miktarı kabul etmek iken cismin özelliği suretleri kabul etmektir. Bu düşünceye bağlı olarak heyulayı bölünmeyen bir varlık olarak kabul ettik. Oysa cisim bölünmektedir. Ayrıca cisim duyu organlarıyla duyulurken heyula duyu organlarıyla duyulmaz”.

İtirazın aslı cismin miktar sahibi olmasıyla birlikte bölünür olmasıdır, bu itirazın açılımı ise şöyledir: Cisim bir mevzudur. Mevzuda bulunan şey ise nicelik kategorisinden olan miktarlardır. Bu miktarların sayesinde cisimler birbirinden temayüz etmektedir. Miktarlar ise cevher olmadığına göre araz olmaları gerekir, bu arazlar da cisme yüklenmektedir. Cisim ise madde ve suretten oluşmaktadır. Bu nedenle cismin miktarları kabul ettiği gibi birleşme ve ayrılmayı da kabul etmesi gerekir. Nihai durumda ise birleşme ve ayrılma cisim cinsine ait olan tüm fertlerin ortak bir özelliği haline gelir. Cismi oluşturan önemli unsurun birleşme olduğunu söyledik. Bu durumda birleşmenin cisim dışında bazı şeylerin bir araya gelmesinin gereği olduğunu söylemek gerekir ki böylece birleşme cismin gereği olmayacaktır. O ancak duyulmayan bir maddenin gereğidir.¹²⁵

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu itirazı cevaplarırken cismin mahiyetine dikkat çekmeye çalışır. Filozofumuza göre cisim olarak bildiğimiz şey aslında yüzeyden ibarettir. Satih veya yüzeyin kabul ettiği boyutlar özünde tek bir şeyin uzantısıdır. Nitekim cismin tanımında kullanılan boy, en ve derinlik boyutları farklı şeyler olarak değerlendirilemez. Aksine bunlar tek bir şeyin itibari olarak birleşmesidir. Heyulayı cisim dışında mahal olarak gören düşünürlerin iddiası olan bu itiraz, heyulayı cismin oluşturucu unsuru olarak kabul ederler. Filozofumuz bu iddianın akıllardan uzak olduğunu ifade eder. Şöyle ki, böyle bir iddiayı doğrulamak için iki yol vardır; ya akıl yürüterek heyulanın farklılığına varırız ya da bulunan cisimleri analiz ederek heyulanın varlığına varırız. Filozofumuza göre bu iki yol da imkânsızdır. Biz ne heyulanın farklılığına akıl yürüterek ulaşırız ne de cisimleri tahlil ederek heyula adında bir şeyin varlığına vakıf oluruz. Sonuç olarak heyula dediğimiz şey cisim dışında başka bir şeyin anlamına gelmez.¹²⁶

¹²⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 270.

¹²⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 270-272.

Filozofumuz bu konuda Aristoteles'in görüşüne de değinir. Aristoteles cismin heyula ve suretten oluştuğunu ifade eder.¹²⁷ Aristoteles'e göre suretler değişse bile cisimliği koruyan, cisimlerde bulunan dönüşen unsurlardır. Bu durumu açık bir şekilde unsurların dönüşmesinde görmekteyiz. Ebu'l-Berekât'a göre Aristoteles'in bu görüşü kendi iddiasını desteklemektedir. Şöyle ki, su unsuru sıcaklığa maruz kaldıktan sonra kendisini su kılan tüm özelliğini kaybeder. Onda kalan tek şey cisimlidir. Demek oluyor ki başka bir unsura dönüşmesini sağlayan şey cisim oluşudur. Cisimlik sıfatı sadece suda değil tüm unsurlarda bulunmaktadır. Sonuç olarak filozofumuza göre heyulanın cisim olduğunu kabul etmeyen Meşşai filozofların çoğu Aristoteles'in açıklamalarını dikkatlice okumamışlardır. Zira Aristoteles'in yaptığı bu açıklamalar aslında kendi görüşünü desteklemektedir; çünkü oluş ve bozuluş sürecinde olan bu unsurların ortak özellikleri vardır. Aristoteles söz konusu ortak özelliklerin cisim olduğunu söylemektedir.¹²⁸

Ebu'l-Berekât bu itirazın cevabına dönük olarak Aristoteles'in açıklaması hakkında ince bir itiraza daha yer verir: "Cisimlik sureti ya birleşmenin kendisidir ya da birleşmenin kendine iliştiği bir tabiattır. Şayet cisimliliğin birleşmenin tam kendisi olduğunu söylersek, birleşmeyle ayrılmayı cisimler hakkında düşündüğümüz için bir çelişkiye düşmüş oluruz. Şöyle ki bil kuvve olarak hem birleşmeye hem de ayrılmaya elverişli olan şeyin tabiatının sadece birleşme olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü ayrılmak birleşmenin ortadan kalkması demektir. Bu nedenle bir şeyin mahiyetinin birleşme olduğunu söylemek imkansızdır. Bu durumun imkânsız olması gibi cisimliliğin, tabiatı gereği birleşmeyi gerektiren bir suret olduğunu söylemek de imkânsız olacaktır. Geriye kalan doğru ihtimal ise birleşmek kendine ilişkin bir cevherin özelliğidir ki o cevher de cismi oluşturan heyuladır. Filozofumuz bu itirazı takdire şayan bir itiraz olduğunu söylemekle birlikte yanlış olduğunu da belirtir. Şöyle ki; cisimlerdeki ayrılma aslında çoğalmaktan başka bir şey değildir. Bir cismin çoğalması bize ayrılık gibi gelir. Oysa bu cisimler dönüştüğünde birleşmesini kaybetmeden çoğalmış olurlar. Demek oluyor ki filozofumuza göre cisimler âleminde gerçek bir ayrılma söz konusu olmaz. El-

¹²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1020.

¹²⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 275.

Bağdadî'ye göre unsurlar birleşmelerini kaybetmeden başka bir şeye dönüşürler. Dönüşüklerinde de tüm sıfatlarını kaybetse bile cisimliklerini kaybetmezler.¹²⁹

Kısaca, Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye göre "heyula cisimden ibarettir". Cisim de kendiliğinde bir yüzeyden ibarettir. İçinde barındırdığı boyutlar aslında aynı şeyin uzantısıdır. Buna göre ilk heyula cisim olduğu gibi gök cismi, gezegenin cismi, ateşin cismi, havanın cismi, yerin cismi ve suyun cismi mana açısından hepsi cisimlikte ortakdır, bunlar ancak suretler itibarıyla birbirinden farklı olurlar.

6.2.1.2. Heyulanın Varlık Statüsü

Yaratma sürecine bakıldığında filozofumuz heyulayla ilgili birkaç görüş aktarır; kimine göre heyula yaratılan ilk şey olarak kabul edilir. Bu durumun sebebi de feleklerde boşluğun hasıl olmasının bu görüşü benimseyenlere göre imkânsız olmasıdır. Ancak filozofumuz boşluğun hasıl olmasını imkânsız olarak değerlendirmez. Aksine boşluk mümkündür. El-Bağdadî ise tıpkı yukarıda aktarılan görüş gibi heyulayı yaratılan ilk şey olarak kabul eder. Ancak filozofumuz yukarıda aktarılan görüşten gerekçesi bakımından ayrılır. Şöyleki, el-Bağdadî heyulanın ilk yaratılmış olduğunu söylerken Tanrısal fiili merkeze alır. Zira filozofumuza göre heyula, yaratma olan tanrısal fiilin gerçekleşmesi için bir vasıtaadır. Buna göre filozofumuzun düşüncesinde heyulanın suretten önce yaratılması da imkân dahilindedir. Buna bağlı olarak heyulanın zamansal ya da zamansız olarak suretten önce var olduğunu söylemek mantıken doğru olabilir. Fakat filozofumuz bu konularda kesin bir görüş belirlemeksizin farklı görüşleri aktarmaya çalışır. Bu konuları, aklen idrak edilemediği için açık bir tutum sergilemez.¹³⁰

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî heyulanın mümkün varlık olduğunu söyler. Çalışmamızın sonraki bölümlerinde göreceğimiz gibi filozofumuz zorunlu varlığın tek olduğunu çeşitli yollarla kanıtlamıştır. Buna bağlı olarak heyula söz konusu olduğunda onun, farklı suretleri taşıyarak çoğaldığı kesindir. Çok olan bir varlığın zorunlu olması filozofumuza göre imkânsızdır. Bu nedenle heyulanın zorunlu olduğunu söylemek de imkânsız olmaktadır.

¹²⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 277.

¹³⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 278.

Filozofumuz *el-Muteber* eserinde heyula konusuna değinirken heyulanın; ezeli olan varlıkların heyulası¹³¹ ile oluş ve bozuluş âleminde yer alan varlıkların heyulası olmak üzere iki çeşit olduğunu söyler. Ezeli olan varlıkların heyulası birleşme ve ayrılmayı kabul etmeyen heyuladır. Diğer çeşit olan heyula ise birleşme ve ayrılmayı kabul eden heyuladır. Bu iki çeşit heyulanın ortak özelliği ise suretleri taşıyarak çoğalmasıdır. Bu nedenle ezeli olan heyula, tıpkı oluş ve bozuluş âleminde yer alan heyula gibi, zorunlu varlıktan sadır olmuştur. Ancak buna rağmen filozofumuz heyulayı neden/illet olarak kabul eder. Fakat heyulanın ilk neden olduğunu reddeder. Zira heyula yukarıda söylendiği gibi zorunlu olamaz. Öyleyse, malul olan bu heyulanın yakın illeti nedir? Filozofumuza göre heyula, fail suret ve tanrısal cevherler olan nefsin malulüdür. Tıpkı yazının faili kalem ve kağıt değil yazar olduğunu söylememiz gibi. Bu durumda yazar fail, kâğıt fiilin mevzusu, yazı ise edilgin mefuldür. Ancak kalem ve kağıt olan heyula ile birlikte yazma fiili tamama ermiştir.¹³²

Oluş ve bozuluş âlemine ait olan heyula ise üstün malullerin son illetidir. Bu nedenle varlığın en aşağısında yer alır. Çalışmamızın âlem bölümünde bu konuya detaylı olarak değineceğiz.

6.2.2. Suret

Düşünce tarihinde suret bir şeyi var olduğu şekilde var kılan şeye denir.¹³³ Ebu'l-Berekât el-Bağdadî suret konusunu eserinin hem Tabiiyyat hem de İlahiyat kısmında ele almaktadır. Filozofumuza göre varlıkta yer alan mevcutlar iki çeşittir: 1. Zat olarak var olan. 2. fiilleri kendisinden sadır olan fail. Failden sadır olan fiiller belli yer/alanda yerde icra edilir. Bu yerin özelliği taşıyıcı olmaktır. Taşıyıcıya felsefe tarihinde mevzu, mahal ve heyula denir.¹³⁴

Yukarıda gördüğümüz gibi failin, fiilini yapması için bir heyulanın olması gerekir ki fiiller genel olarak o heyulada hasıl olurlar. Heyulada hasıl olan bazı şeylere suret denir. El-Bağdadî'ye gelince, suretin tanımı konusunda Meşşai filozofları takip eder.

¹³¹ El-Bağdadî kadim olan varlıklarının da heyula sahibi olduğunu düşünür. Burada kastedilen şey semavi varlıklardır. Bu konu tezimizin üçüncü bölümü olan Tanrı-Âlem ilişkisi meselesi kapsamında açıklanacaktır. Zira filozof âlemin kadim olduğunu tercih etmektedir.

¹³² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 281.

¹³³ El-Kindi, *Resail*, s. 114; Cürcani, *Tarifât*, s. 116.

¹³⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 24.

Filozofumuza göre suret: “şeyin onunla bulunduğu şekilde var olmasıdır”¹³⁵. Heyulada bulunan bazı şeylere de araz denir, kimi zaman bu arazlarla birlikte şeyi olduğu şekilde var kılana da suret denir. Yani; bir açıdan arazlar da bu görüşe göre suret olarak değerlendirilir. Bu durumda suret kavramı var olanda bulunan tüm sıfatları ifade etmek için kullanılır. Bu sıfatların bilindiği gibi bazısı geçici bazısı da zatın varlığına bağlı olarak kalıcıdır. Kategoriler başlığı altında söylediğimiz gibi, geçici arazlar bir cismin rengi gibidir, kalıcı arazlar ise ateşin sıcaklığı gibi arazlardır. Zira ateş sıcaklık olmadan düşünülemez. Aksine bu sıcaklığın kaybolması için ateşin zatının da kaybolması gerekmektedir. El-Bağdadî suret kavramının birkaç anlamda kullanıldığını da söyler. Aslında filozofumuz bu açıklamalarında yaptığı suret tasnifini bir nevi okuyucusuna sunar.¹³⁶

Ebu'l-Berekât türsel suret (صورة النوع), planlanmış şekilsel suret (صورة الشكل التخطيطي), kolektif suret (صورة هيئة الاجتماع), korunmuş dizilmiş suret (صورة النظام المحفوظ) ve cevherin gerçek sureti (الصورة الحقيقية للجوهر) olmak üzere beş suret türünden bahseder. Türsel suret, türü tür yapan şeye denir. Tıpkı insan türünde bulunan insanlık manası gibi. Planlanmış şekilsel suret ise haritalarda olduğu gibidir. Kolektif suret ise askerin heyeti gibidir. Korunmuş bileşik suret ise kaide, kural ve kıyasın terkinde olduğu gibidir. Eşyanın hakikatini ifade eden suretler ile de cevhere yüklenen suretler kastedilmektedir. Bu tür suretler sadece tür için değil cins için de kullanılır.¹³⁷

Ebu'l-Berekât sureti tıpkı heyula gibi varlık ilkesi olarak kabul eder. Heyula konusunda verilen tahta ve taht örneğinde odunun veya tahtanın tahtı oluşturan bir ilke olduğunu gördük. Buna ilaveten filozofumuza göre bu ilke kendi kendine tahtı oluşturmamaktadır. Şöyle ki tahtın heyulası olan tahtada tahtın varlığı bilkuvve olarak bulunmaktadır. Fakat tahtı taht yapan şey tahtta bulunan tahtlık suretidir. Bu nedenle tahtın heyula değerinde olan tahtada tahtlık sureti bulunmadığı sürece taht var olmaz.¹³⁸

Ebu'l-Berekât suretin türlerini açıkladıktan sonra, sureti iki türe indirir. Tüm sıfatlara genel olarak suret dense de filozofumuza göre bu sıfatların bazısı zati bazısı da arızı olduğu gibi suretler de zati suret ve arızı olmak üzere iki ayrılır. Zati suretler, zatın var

¹³⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 24.

¹³⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 24.

¹³⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 25.

¹³⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 25.

olmasında ilke rolünü oynayan tıpkı insandaki düşünme sureti gibi olan suretlerdir. Arızı suret ise insanın siyah veya beyaz olması gibi suretlerdir. El-Bağdadî söz konusu suret türlerini izah etmek için mantık ilminin tanımlar bölümünden faydalanır. Filozofumuza göre tanım konusunda beş tümelden birisi olan ayırım aslında bildiğimiz surettir. Zira ayırım türü var kılan ilke halindeki surettir.¹³⁹

Suretin varlık kipine gelince, filozofumuz sureti doğrudan doğruya fail nedenin heyulada yaptığı bir fiil olarak değerlendirdiği için suretin zorunlu olduğunu reddeder. Bilakis filozofumuza göre suret ancak mümkün olabilir. Bu nedenle surete vacip demek mantıksız olur. Filozofumuz suretin fail neden vasıtasıyla olduğunu söylemekle yetinmez; fail neden suretin ilk faili olduğu gibi, suretten oluşan bileşiğin de zati failidir. Nitekim o arızı olarak da mevcudun faili olacaktır. El-Bağdadî bu düşüncesini açıklamak için yazı ve yazar örneğini kullanır. Söz konusu bu örnekte, yazar yazının ilk faili olduğu gibi yazının da kâğıt yoluyla zati faili değerlendirilir ki, dolaylı olarak da kitabın arızı faili olur.¹⁴⁰

Yukarıda söylediğimiz gibi Ebu'l-Berekât sureti bir araz olarak görmektedir. Ancak suretin araz olmasıyla ilke olması arasında bir çelişki görmez. Nitekim kadim filozofların görüşlerini bu doğrultuda yorumlamaya çalışır. Filozofumuza göre suretin tüm arazları var kılan ilke olması kendisini araz kategorisinden çıkarmaz. Zira suret de bizatihi heyulaya yüklenen bir arazdır. Şöyle ki yazı kitabın suretidir; yazı olmasa kitap var olamaz. Ancak yazıyı dikkatle algılamaya çalışırsak onun da kitapta bulunan bir araz olduğunu görürüz.¹⁴¹

Felsefe tarihine bakıldığında genel olarak suretin cevher olduğu görüşüne rastlarız. Bunun için örnek olarak kullanılan şey insan nefsidir ki insan nefsi maddeye yüklenerek fiiller ve sıfatlara sebep olur. Ancak El-Bağdadî bu konuya bağlı olarak suretin araz olduğunu söylerken, heyulada bulunan ilk arazın suret olduğunu vurgular. Filozofumuza göre suretin araz olmasının sebebi de belli bir şeye yüklenmesidir. Suret ister özel olsun isterse de genel olsun, filozof hiçbir fark gözetmeden hepsinin araz olduğunu düşünür.

¹³⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 26.

¹⁴⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 179.

¹⁴¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 180.

Filozofumuzun suretin araz olduğu görüşünü incelerken, felsefe tarihinde araz tanımında “Başka bir şeye yüklenen” sözünden yola çıktığımızı anlamaktayız.¹⁴²

Suret ile heyula arasında belli bir münasebetin bulunduğu kesindir. Varlık açısından da bu ilişkinin devam etmesini görmek de kolaydır. Burada sorulan en önemli soru: bu iki şeyin illiyet açısından birbirini nasıl etkilediğidir? Filozofumuz suretin maddeyi var ettiği iddiasını ele alırken esnek bir tutum sergiler. Şöyle ki filozof, bu durumu bir açıdan kabul etmektedir. Suretin maddeyi belli bir şekilde var kıldığını söylemek doğru olarak yorumlanır. Yani; madde suret vasıtasıyla belli bir şekilde var olacaktır. Fakat el-Bağdadî söz konusu ön kabulüne rağmen suretin doğrudan doğruya maddeyi var ettiğini reddeder. Bundan öte bu durumu imkânsız olarak değerlendirir. Zira yukarıda söylediğimiz gibi suret maddeye yüklendiği için maddenin bir arazıdır ve bir şeyin kendi arazıyla var olacağını düşünmek çelişkidir. Ebu'l-Berekât bu durumu reddettiği gibi suret ile heyulanın birbirini eşit bir şekilde var ettiği görüşünü de eleştirir. Hatta sadece eleştirmekle yetinmeden “bu iddianın imkânsız olduğunu” da ifade eder. Gerekçesi de devre yol açmıştır. Şöyle ki bir şey, kendini var kılan şeyi var edemez. Filozofumuza göre bu durumun fail nedenin müdahalesiyle gerçekleştiğini söylemek de yanlıştır. Çünkü bu iddia doğrudan doğruya bizi çelişkiye götürmektedir.¹⁴³

Anlaşılan o ki el-Bağdadî, heyulanın suretten önce var olduğunu kabul etmektedir. Özet olarak söylememiz gerekirse, suretin kaybolması heyulanın kaybolmasına sebep olmaz. Bundan dolayı da suretin maddeyi var ettiğini söylemek mümkün değildir. Ancak filozofumuz maddenin sureti var ettiğini de reddettiğini gördük. Buna bağlı olarak filozofun bu konudaki görüşü net olarak şudur: “suret fail nedenin heyulada var ettiği bir şeydir.”¹⁴⁴

7. İlet ve Malul

Esas itibarıyla felsefenin metafizik kısmında yer alan illet ve malul konusu genel olarak felsefe tarihindeki önemli problemlerden biridir. Kavram olması itibarıyla ele alınan bu

¹⁴² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 182.

¹⁴³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 183.

¹⁴⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 180.

ıstılahlar el-Bağdadî tarafından da ontoloji kısmına giriş mahiyetinde *el-Muteber* eserinde ele alınmıştır.¹⁴⁵

Filozof, bu meseleye dair görüşlerini açıklamadan doğru bilgiyi pekiştirmek amacıyla, felsefe tarihinde yer alan görüşleri değerlendirmeye çalışır.

El-Bağdadî illet, fail ve meful hakkındaki ilk bilgimizin, duyular vasıtasıyla teşekkül ettiğini ifade eder. Nitekim biz bunu ateş örneğinde açık bir şekilde görmekteyiz. Şöyle ki; ateşten sıçrayan kıvılcım yanmaya elverişli olan maddeyi yakar ve kendine dönüştürür. Bu durumda el-Bağdadî'ye göre lafız itibarıyla ilkinde (ateşe) fail ve ikincisine de (yanan cisme) meful denir. Ancak el-Bağdadî bu iki isimlendirmenin tüm filozoflar tarafından kabul edilmediğini de aktarır.¹⁴⁶

Yunan felsefesinde cismin meful olduğu hususunda filozoflar arasında ittifak varken, ateşin fail olup olmadığı tartışılmış ve bir mesele haline gelmiştir. El-Bağdadî bu konuya açıklık kazandırmak amacıyla fail ile illet ve meful ile malul arasında bir ayırım yapmaya çalışır. Bunu daha da kolaylaştırmak için ateş ile birlikte lamba örneğini kullanır. Bunlardan ilkinin fail olarak kabul ederken ikincisine de illet adını verir.

Filozofumuzun yaptığı bu ayırım tanımlar üzerine inşa edilmiştir. Fail; tabii bir kasıt ya da irade ile fiil yapandır. İlet ise malulün varlığından önce olup, malulün varlığını kasıt olmaksızın gerektiren şeydir. Bu nedenle tanımlara göre ateş fail iken lamba illet olur. Tabii kasıt demesiyle tıpkı İbn Rüşd gibi Aristocu bir filozof olarak tabii faili kabul ettiği anlamına gelir.¹⁴⁷ Tabii fail İbn Rüşd'ün açıklamasına göre doğaya ait olup, doğada hareket vasıtasıyla tesir bırakan şeydir.¹⁴⁸ El-Bağdadî'nin kurduğu cümlelerde bu tanım yer almasa da sonuç itibarıyla aynı neticeye vardığını görmekteyiz.

Buna binaen el-Bağdadî tüm fail olanların illet olduğunu söyler. Ancak filozofumuza göre her illet fail değildir. Her failin illet olmasının sebebi de ondan bir şeyin sadır olmasıdır. Zira, el-Bağdadî illeti genel olarak “kendisi vasıtasıyla herhangi bir şeyi

¹⁴⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 73.

¹⁴⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 74.

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Cevami el-kevn-ive'l-Fesat*, thk. Ebu'l-Vefa et-Teftezani – Said Zaid, el-Heyetü'l-Mısriyye 1992, s. 15-27.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehafütü'l-Tehafüt*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif 1964, s.782

ortaya çıkartan şey”¹⁴⁹ şeklinde tanımlamaktadır ki, bu, failde de tahakkuk etmektedir. Ancak fail, tabii kasıt ve iradeyle özelleşerek illetten ayrılmaktadır.

Buna göre gerçek illet, fail olandır ve gerçek malul meful olandır. El-Bağdadî bunu söylemesiyle birlikte, özellikle bu meselede Meşşai bir filozof gibi illetin, fail, heyula, suret ve gai olmak üzere dört kısmından söz etmiş ve bazı izahları eklemiştir. Bu meseledeki cevap arayan önemli sorulardan biri, bu dört illetin tamamı illet midir yoksa bir kısmı meful, diğer kısmı da illet midir?¹⁵⁰

Gerçek illetin fail olduğu öncülüne göre, el-Bağdadî fail illetin tam bir illet olduğundan şüphe duymaz. Problem ise illet olarak kabul edilen diğer illetlerde bulunmaktadır. Suret olarak adlandırılan suri illet çoğu zaman meful olarak değerlendirilir. Heyula olan maddi illet ise kullanılan ifadeye göre, fail ile meful arasında yer değişir, bunu açıklamak için tahta ile koltuk örneği uygun görür. Şöyle ki “ahşaptan koltuk yaptım” dersek maddi illet olan tahta bir illet olarak algılanır, aksine “ahşabı koltuk yaptım” dersek maddi illet olan tahta bir meful olarak kabul edilir.¹⁵¹

Maddi ve suri illetlerin illet olmaları için gai illeti itibara almamız gerekir. Yani; bu iki illet ancak gai nedenle birlikte ele alınırsa, birer illet olarak kabul edilir ki bu durumda el-Bağdadî fail illet dışında diğer illetleri mecazi illet olarak kabul eder.

Genel itibarıyla illet konusunda yokluğun illeti de ele alınır ve varlıkta aslen ya da sonradan yok olan bir durumun illeti nedir, diye sorulur. Bu konuyla alakalı Aristoteles iki şekilde açıklama getirir; bunların ilki: yokluğun illeti, illetin yokluğudur. İkincisi ise, yokluğu için illetinin zıddı bulunmayan bir varlık bozuluşa uğramaz.¹⁵² Örnek vermek istersek el-Bağdadî’nin kullandığı lamba ve ateş örneği buna uygun düşer. El-Bağdadî’ye göre lamba sönerse ya da önü bir perdeyle kapatılırsa ışık kaybolur ve bu durumdaki ışığın veya aydınlığın yok olması lambanın ortadan kalkmasına bağlıdır. Zira ışığa sebep olan lambadır. Dolayısıyla lambanın yokluğu aydınlığın illetinin yokluğu anlamına gelir. Ancak bu açıklama doğadaki tüm durumlar için geçerli değildir. Şöyle ki sudaki hararetin varlığına sebep olan ateşin yok olmasıyla illetin ortadan kalkmasına rağmen, sudaki sıcaklık yok olmadan Su sıcak olarak varlığını

¹⁴⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 74.

¹⁵⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 74.

¹⁵¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 74.

¹⁵² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar 2012, s. 234-235.

sürdürür; Var olan o sıcaklığın yok olması için, suda sıcaklığa ters olan bir durumun hasıl olması gerekir ki, o da havanın soğukluğudur. İşte Aristoteles ikinci açıklamasıyla bunu kastetmiştir.

Ancak el-Bağdadî'ye göre Aristoteles'in bu iki açıklaması tamamen birbiriyle çelişmektedir. Şöyle ki ilk açıklamada illetin zaruri olarak yok olması gerekirken ikinci açıklama bu hükmü ortadan kaldırıyor. El-Bağdadî'ye göre bu durumda Aristoteles'in ilk açıklamasını "illetin yokluğu, yokluğun illetlerindedir" şeklinde tevil edilmesi gerekir ki ancak Aristoteles'in bu açıklaması bu tevili ifade itibarıyla kabul etmemektedir. El-Bağdadî ise bu problemin sebebinin çeviriden ileri gelebileceğine de yer verir.¹⁵³

El-Bağdadî bu bağlamda Aristoteles'in ilk açıklamasını doğru bulur. El-Bağdadî'ye göre yokluğun illeti, illetin yokluğudur. Bu durumda lamba doğrudan doğruya ışığın ve aydınlığın illeti iken, ateş soğukluğun illetinin ortadan kalkmasının illetidir. Soğukluk illeti yok olduğu sürece ateşin tesiri olan sıcaklık varlığını sürdürecektir.¹⁵⁴ Ayrıca sıcak suyu kuşatan havanın da sıcak olması sıcaklığın devam etmesi için bir illettir. Filozofumuz bu açıklamayla birlikte Aristoteles'in nerede yanlış olduğunu belirlemiş olur ve kendi eleştirel okuma yöntemine bir kez daha vurgu yapar.

Gai nedene gelince, el-Bağdadî bu nedenin de iki açıdan değerlendirilmesini uygun görür: Bu neden bir yönden meful olarak kabul edilir; başka bir yönden de fail adını taşır. Mefulün tahakkuk etmesinden sonra gayenin gerçekleşmesi açısından gai neden, bazen meful olarak kabul edilir. Ancak el-Bağdadî'nin öncelik meselesinde öne sürdüğü önemli bir kaide vardır. El-Bağdadî'ye göre önceliğin zaman açısından gerçekleşmesi şart değildir. Yani; gai neden zihinde önceliği kazandığı için neden sayılmıştır. Aksi halde duyulur âleme bakıldığında, gai nedenin mefulden sonra var olduğunu görmek gai nedenin de bir meful olarak algılanmasını gerektirmez. Zira gai neden zihinde mefulün var olmasından önce vardır. Esas olan konu da budur. Neticede el-Bağdadî'ye göre, bir illetinin illeti olması için zihinde önceliği kazanması yeter.¹⁵⁵

¹⁵³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 75.

¹⁵⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 76.

¹⁵⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 78.

Yukarda zikri geçen illetler bu şekilde algılanırsa mecazi olarak tamamında fail manası bulunur. El-Bağdadî bu hususta hareket ettirene fail, hareket edene münfail (etkilenmiş), harekete fiil ve hareket etmeye infial (etkilenmek) adını verir.¹⁵⁶

Bu manalar, cevherdeki renk, konum vb. etkilerde açığa çıkar. Bu cümleden olarak varlıkta zihinlerin idrak ettiği manalar fiil ve zat olmak üzere ikiye ayrılır; zatların idrak edilen çeşitleri ya cevherdir ya da arazdır. Fiiller vasıtasıyla ortaya çıkan arazların meful olduğu açık iken, cevherlerin meful oluşunu idrak etmek daha zordur. Bundan dolayı el-Bağdadî, cevherlerin meful oluşunun idrak edilmesi için kabul ettiği bilgi edinme yönteminin ileri aşamalarını kullanılmasının gerektiğini ifade eder.¹⁵⁷

İlet ile malul arasındaki ilişkiye gelince, el-Bağdadî diğer Meşşai filozoflar gibi malulün illete delalet etmesi hususunda “hareket eden her mevcudun zatı dışında bir hareket ettiren olması gerekir” kaidelerini kabul eder.¹⁵⁸ Hareket ettiren mevcut ya diğer tabiat sahibi olan varlıklarda tabii bir özelliştir ya da bağımsız bir nefistir. Hareket ettirmek zat itibarıyla gerçekleşiyorsa bu harekete sebep olan şey nefis olmalıdır. Bu hareketin özelliği de iradeli olmasıdır. Diğer türlü hareket ise İbn Sina'nın adlandırdığı gibi kasri harekettir.¹⁵⁹ Adem (yokluk) sonrası var olan mevcutları ya hareket ve zaman önceler ya da doğal olarak zamansal müddetin sonuna ilişik olarak var olur.

Varlıkta, oluş ve bozuluşa tabi olan mevcudatın malul oluşu açıktır. Nitekim bu var olanların kendi illetlerine delalet etmeleri de aşikârdır. İlet ile malul arasındaki ilişkiyi görmek filozofumuza göre kolaydır. Ona göre ilişkiyi gören bir insanın aradaki ayrımı da fark etmesi mümkündür. Bundan dolayı, ilişkiden yola çıkarak ayrımı da ispatlamak mümkün olur.

El-Bağdadî'nin bu hususta merkeze aldığı mesele, ademden varlığa geçen mevcudun varlığının ve yokluğunun kendiliğinden olmamasıdır. Şöyle ki yokluktan varlığa geçen bir varlığın varlık sebebi şayet zati olsaydı, onun herhangi bir zamanda yok olması imkânsız olurdu. Nitekim yokluğu zati olsaydı, herhangi bir zamanda var olması mümkün olmazdı. Ancak, bazı itibari varlıklarda varlığın zati olduğunu yanılarak görebiliriz. Örneğin ikinin çift oluşu, zira bu rakamın çift oluşu zatından kaynaklanır.

¹⁵⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 79.

¹⁵⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 79.

¹⁵⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 80.

¹⁵⁹ İbn Sina *eş-Şifa Fizik I*, s. 150.

Filozof bu örnekte itiraza cevaben ikinin çift oluşunun itibari olduğunu ifade eder. Böylece söz konusu olan bu itirazda yok olan bir şeyin var olan bir şeye illet olduğunu kabul etmek manasına gelir ki bu da mantıksal olarak yanlıştır.¹⁶⁰

Hülasa, filozofa göre illet ile malul arasındaki ayırım zihinlerin bedihi bir bilgi olarak kabul ettiği bir gerçektir. Bundan dolayı insan gündelik hayatında bir şeyi elde etmek için nedenlerini arar. Şöyle ki zengin olmak isteyen bir insan, zenginliğin insana bağlı olmasına rağmen, zenginlik nedenini kendileri dışında aramaya çalışır. Aynı şekilde zenginlik hasıl olunca, bu durumun kendi nedenine delalet etmesini de kabul eder.

8. Diğer varlık İlkeleri

8.1. Zaman

Felsefe tarihine bakıldığında filozofların arasında zamanın tanımı hakkında ortak bir düşünceye vardıklarını görmek kolay olmayabilir. Zira onlar arasında zamanın mahiyeti hep tartışmalı bir mesele olmuştur. Öyle ki sadece mahiyeti değil, zamanın var olup olmadığı bile tartışılmıştır. El-Bağdadî'nin aktardığı gibi, felsefe tarihinde yer alan bazı filozoflar zamanın varlığını kabul etmemişlerdir.¹⁶¹ Varlık ve mahiyet itibariyle ihtilaf konusu olan zamanın, tanımının da tartışmalı meseleler arasında yer alması gayet normaldir. Zaman, genel itibariyle nitelikleri yönünden ele alınmıştır çoğu kez, ancak niteliklerden hareket ederek ortak bir tanım ortaya koymak elbette zordur.

Aristoteles zaman hakkında net bir tanım ortaya koyması da zamanı hareketle birlikte değerlendirdiğini görürüz. Aristoteles'e göre zaman harekete bağlı olarak hareketi ölçen ölçüttür.¹⁶² Buna bağlı olarak Aristoteles zamanı varlığın bir ilkesi olarak görmez; zira Aristoteles'e göre zaman hareketten sonra ortaya çıkar. Ancak Aristo, zamanın arızı olarak varlığı etkilediğini söyler. Bu nedenle zaman ile varlık arasında gerçek bir ilişki yoktur.¹⁶³

Zaman kavramı genel itibariyle felsefe tarihinde tabiat felsefesinde ele alınır. Zamanın varlığından bahseden Aristoteles incelemeler sonucu tek parça halinde olan bir bütünden söz etmemizin yanlış olduğunu söyler. Zira Aristoteles'in zamanı kabul etme

¹⁶⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 81.

¹⁶¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 54.

¹⁶² Aristoteles, *Fizik*, çev (Ar). Abdulkadir Kininis, Afrika eş-Şark 1998, s. 135.

¹⁶³ Aristoteles, *Fizik*, s. 147.

şekline baktığımızda insanların algısındaki zaman anlayışının mazi, şimdi ve müstakbelden oluştuğunu görürüz. Aristoteles'in düşündüğü gibi bu algı üzerine mantıksal bir analiz yaparsak tek parçadan oluşan bütün bir zaman göremeyiz. Zira mazi olarak kabul ettiğimiz zaman dilimi şu an yaşadığımız zamana göre kaybolup bitmiştir. Nitekim müstakbel dediğimiz şey de henüz varlığını kazanmayan bir dilim olarak değerlendirilir. Mazide yaşanan zaman kaybolmuşsa şu an var olarak kabul ettiğimiz ve akmaya devam eden zamanın bir parçası olamaz. Çünkü kaybolan bir şey var olan bir şeyin parçası olamaz. Bu durum sadece mazi için geçerli değildir. Henüz varlığa çıkmayan müstakbel olarak adlandırdığımız zaman da mazi olarak nitelendirdiğimiz zaman gibi yok hükmündedir. Dolayısıyla gelecek de mazi gibi şu anın bir parçası olamaz.¹⁶⁴ Sonuç olarak bundan elde edilen netice: zamanın bir bütün olmayışıdır.

Yukarıda söylediğimiz gibi Aristoteles zamanı hareketle birlikte değerlendirmektedir. Şöyle ki Aristoteles hareketin sayılardan oluştuğunu düşünür. Ölçülebilir bir nicelik olarak hareketi algılayan Aristoteles, bu hareketi ölçen şeyin zaman olduğunu düşünür. Ölçme de hareketin öncelik ve sonralık anlamını içerdiği için gerçekleşir. Bu açıdan da zaman gerçekleşen hareketlerin sayısı olarak algılanır.¹⁶⁵

An olarak bilinen şey zamanın en küçük parçası sayılır. Bu parçaların her birisi bir adet harekete tekabül eder. Zaman nasıl hareketi ölçüyorsa, hareket de zamanı ölçer.¹⁶⁶

Değişimi belirleyen zamanın harekete bağlı olduğunu söyledik. Hareket kadim olduğu için iltizam yoluyla zamanın da kadim olması gerekir. Böylelikle zaman Aristoteles'in görüşünde kadim olduğu için dört unsurun tabiatından üstün olabilir. Hareket ise maddede gerçekleşir. Maddenin de mutlak bir mekâna ihtiyaç duyduğu için zamanın da mekânla bağlantısı ortaya çıkar. Bu nedenle Abdurrahman Bedevi, "Aristoteles'in zaman anlayışının mekân üzerine inşa edilmiş" olduğunu ifade eder.¹⁶⁷

El-Bağdadî zaman konusundaki tartışmayı, bilgi edinme yöntemini açıklayarak anlam kazandırmaya çalışmıştır. El-Bağdadî bilgi edinme yöntemine bağlı olarak, insanın bilgi edinme yöntemini üç aşamalı olduğunu söyler. Bu epistemolojik merhalelerin ilki

¹⁶⁴ Aristoteles, *Fizik*, s. 136.

¹⁶⁵ Aristoteles, *Fizik*, s. 139.

¹⁶⁶ Aristoteles, *Fizik*, s. 142.

¹⁶⁷ Abdurrahman Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab*, Vikslü'l-Matbuaat -Kuveyt- 1978, s. 79.

duyusal basit ve eksik bilgi aşamasıdır, bu aşamada bilgi, duyu organları vasıtasıyla insan tarafından elde edilir. Ancak bu aşamada insanın elde ettiği bilgi hep eksik olur. Bu çeşit bilgiye örnek olarak ilk bakışta boz rengini idrak etmemizi verir. Beyaz ve siyahtan oluşan bu rengi ilk idrak ettiğimizde farklı bir renk olduğunu zannederiz. Ancak duyu organlarımızı kullanarak tekrar baktığımızda bu rengin iki renkten oluştuğunu idrak ederiz. Oysa buradaki iki idrak de duyu organları yoluyla gerçekleşmiştir. İkinci çeşit idrak ise ikincil olan bilgi çeşididir. El-Bağdadî buna örnek olarak güneşi kullanır. Şöyle ki güneşe ilk baktığımızda duyu organlarımızı kullanarak cirminin küçük olduğu aklımıza gelir. Ancak akli teemmül vasıtasıyla güneşin yer küresinden kat kat büyük olduğunu anlarız. Bu çeşit bilgi edinme, duyudan başlar ve akılda kemale erir. Üçüncü çeşit bilgi ise tam olan mürekkep bilgi; bu çeşit bilgi ise akıldan başlar ve akıl ile birlikte kemale erir.¹⁶⁸

El-Bağdadî'ye göre zaman üçüncü çeşit bilgiyle elde edilir. Zamanın duyular yoluyla idrak edilmesi mümkün değildir. İnsanlar ortak olarak onu akli bir yöntemle idrak eder. Bu ilk idrakten sonra mahiyetini öğrenmek için filozoflar kâmil bir bilgi edinme yöntemine yöneldikleri için ihtilaf ortaya çıkar.¹⁶⁹

Filozofların bir kısmı zamanı manadan yoksun olan bir isim olarak kabul etmiştir. Bir kısım filozof da “Onun duyulur bir manası vardır ki o da harekettir” demiştir. Bazılarına göre de onun duyulur değil akledilir bir manası vardır. O da hareketin ölçüsüdür. Bazıları cevher bazıları da araz olduğunu söylemiştir. Kimi filozof da varlığını kabul ederken bazıları yok olduğunu iddia etmiştir. El-Bağdadî'ye göre bu görüşler akli incelemeden dolayı ortaya çıkmıştır.¹⁷⁰

El-Bağdadî filozofların isimlerini açıklamadan görüşleri aktardıktan sonra, zaman ile hareket ilişkisini açıklamak için bilgi edinme yöntemlerine başvurur. Yukarıda belirlediğimiz bilgi edinme aşamaları ve yollarına göre, ilk aşamada duyusal basit ve eksik bilgi çerçevesi içerisinde zamanın harekete ve hareketin zamana taalluk ettiğini görürüz. Nitekim bunu kendi hesaplamalarımızda da kullanmaktayız. Örneğin güneşin hareketi sebebiyle hasıl olan süreye zaman cinsinden olarak gün adını veririz. Bu kullanım zamanın harekete taalluk etmesi açısından gerçekleşmiştir. Hareketin zamana

¹⁶⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 54.

¹⁶⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 55.

¹⁷⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 55.

taalluk etmesine de insanların gündelik hayatta kullandıkları örneklerden biri de “bir gün uzaklıktadır” demeleri gibi, bu örnekte hareketin zamana taalluk etmesi belirlenir. İki örnekten elde ettiğimiz sonuç; bazen zamanın hareket ile bazen de hareketin zamanla ölçüldüğüdür. Ancak hareket söz konusu olunca zaman dışında başlangıç, gaye, alan, hareket eden ve hareket ettiren gibi birçok şeye de taalluk ettiğini görmekteyiz. Peki, zaman bunlardan hangisidir? Sorusunu sorduğumuzda, el-Bağdadî bu konuda cumhurdan farklı olarak zamanın bunların dışında bir şey olduğunu ifade eder. Zira İbn Sina dâhil olmak üzere birçok filozof “İçinde hareketin icra edildiği alana tekabül eder” görüşündedir.¹⁷¹ El-Bağdadî bu görüşü çürütmek için aynı alanda hız itibarıyla farklı düzeylerde hareket eden üç küre örneğini verir. Buna ilaveten zaman, alan olsaydı maddi varlığa sahip olması gerekecekti. Oysa zamanın maddi olduğunu kabul eden muteber bir görüş yoktur.¹⁷²

El-Bağdadî, zamanın sadece zihinde var olduğunu kabul etmez. El-Bağdadî zamanın gerçekte müstakil bir varlığa sahip olduğunu düşünür ve zamanın hareketle sınırlı kalmasının yanlış olduğunu söyler. Zaman hareketten daha öte olarak varlığın ölçüsüdür. Bir kişinin bir insana “Allah uzun ömürler versin” duası aslında varlığa yöneliktir. Zira uzayan bir şey varsa, zaman değil, bizim var olma süremizdir.

El-Bağdadî, Ebu Bekir Razi'nin yaklaşımına yakın durarak zamanın kadim olup, tüm varlıkları içine alan müstakil ve şey olduğunu kabul etmiştir. Bu sadece hâdis varlıklar için geçerli değil, bilakis Tanrı bile zamandan soyutlanamaz. Var olan her şey zamanda var olduğu için Tanrı'nın da zaman içinde var olması gerekir ki, aksi halde Tanrı'nın varlığı ortadan kalkar. Zira zaman dışında bir varlıktan bahsetmek imkansızdır.¹⁷³

El-Bağdadî'ye göre zamanı hareket ölçütü olarak kabul eden filozoflar ancak Tanrı'nın zaman içinde olduğunu kabih görenlerdir. Zira Tanrı'nın hareket etmesi düşünülemez. El-Bağdadî'ye göre bunların en büyük problemleri zamanı hareketle sınırlamalarıdır. Bazı filozoflar da problemden çıkış kapısını *Sermet* (sonsuzluk) kelimesinde görmüşlerdir. Şöyle ki Tanrı'nın varlığı bunlara göre zamanda değil, sermettedir.

¹⁷¹ İbn Sina, *eş-Şifa Fizik I*, çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı, s. 198-202.

¹⁷² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 55.

¹⁷³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 55.

Filozofumuz bu görüşün lafzi bir tahrif olduğunu söyler. Zira el-Bağdadî'ye göre, *sermet* ile zaman arasında bir fark yoktur.¹⁷⁴

8.2. Talih ve Tevafuk

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, talih ve tevafuku “İnsan iyiliği, kasıt olmaksızın talihli olduğu için elde etmesidir” şeklinde tanımlar.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, varlığın ilkeleri olarak tabii, bilinçli, iradeli, zorunlu, zati ve arızı olmak üzere altı ilke çeşidinden söz eder. Filozof, çoğunlukla bu ilkelerin zati olduğunu söylese de bu ilkeler arasında azınlığı teşkil eden talih ve tesadüf gibi zati olmayan ilkelere de yer vermektedir. Zati ilkeler için evi yapan usta örneğini kullanırken, arızı olanlar ise ustanın yaşlı veya genç, Arap veya Acem olması şeklinde olur. Şöyle ki bir insanın yaşlı olmasının zati bir ilkedен hasıl olarak var olduğu söylenemez. Aksine zata uruz eden arızı bir nedenden dolayı bu durum var olmuştur. Yukarıda söylediğimiz gibi el-Bağdadî'ye göre arızı ilkeler varlıkta, ilkelerin azınlığını teşkil etmektedir. Bu ilkeler kümesinde talih ve tesadüf de yer almaktadır. Bu tür ilkelerin sebep oldukları varlıklar için el-Bağdadî açıklarken, su çıkarmak amacıyla kuyu kazın insanın gömü altın bulmasını örnek olarak kullanır. Buradaki sonuç; failin isteyerek elde edeceği bir sonuç değil aksine talihe dayalı olarak tesadüfen ortaya çıkan bir durumdur.¹⁷⁵ Bu durumlar failsiz gerçekleşmez. Talih yoluyla elde edilen durumların bile aslında bir faili olduğu olaya dikkatle bakıldığında anlaşılır. Yani su için kuyu kazanın altın bulmasında fail olan insan, fiil ide kazmaktır. Dolayısıyla bunun arkasında ilk nedene kadar uzanan illetler zinciri bulunmaktadır.

Ebu'l-Berekât'ın bu konuda kullandığı ayırım, fiilin doğurduğu sonucun amaçlı olarak elde edilmesidir. Ancak buna rağmen, filozofumuza göre gayesiz olarak işlenen bir fiil bulunmamaktadır. Aslında tüm fiilleri insanlar gayeli olarak işlemektedirler. Ancak bazen insan fiilini yaparken gayesini unuttur. Örneğin, bir insanın düşünürken saçında oynaması ilk bakışta gayesiz fiil olarak gelebilir, fakat bu fiilin sebebini araştırırsak bunun ardında alışkanlığın olduğunu görürüz. Alışkanlık ise belli lezzetleri elde etmek

¹⁷⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 55.

¹⁷⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 31.

için vardır. Bu nedenle böyle bir fiilde bulunan bir insan, o hazzı elde etmek için fiilini yapar.¹⁷⁶

8.3. Kaza ve Kader

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî metafiziksel olarak varlık ilkelerini incelerken *el-Muteber* eserinin metafizik bölümünde kaza ve kader meselesine yer verir. El-Bağdadî bu konuyu kendi açıklamasına göre öğrencilerin talebi üzerine ele almış ve daha sonra metafizik konusuna dahil etmiştir. Biz de bu çalışmamızda el-Bağdadînin metafiziğini incelemeye yöneldiğimize göre, bu konuya dönük olarak filozofumuzun yaptığı açıklamalara yer vermeye çalışacağız. Filozofumuz kaza ve kader meselesini iki başlık altında incelemeye çalışır: 1. Kaza ve kaderin anlamları. 2. Kaza ve kader konusunda doğru görüş hangisidir? Biz tezimizde filozofun yöntemini takip ederek bu meselede yaptığı münakaşaları ve görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

8.3.1. Kaza ve Kader Konusunda Filozofların Görüşleri

Ebu'l-Berekât filozofların görüşlerine değinmeden önce bu konuyla ilgili tanımlar yapar. Filozof dil açısından *kaza'nın* kesin hüküm olduğunu öne sürerken *kader* sözcüğünün *miktardan* türediğini savunur. Şöyle ki *kaza* bazen hüküm yerine kullanılır. Nitekim “Kazaytu” diyerek hüküm verdiğimizizi kastetmiş oluruz. Bu nedenle de hüküm gerektiren davaya “Kaziyye” denir. Miktardan türeyen kader ise zati ve arızı olmak üzere iki şekilde kullanılır; bir şeyin zati miktarı olduğu gibi arızı miktarı da vardır. Mesela miktar sahibi olan Zeyd'in zati miktarı boyu iken arızı miktarı da beyaz veya siyah oluşudur. Demek oluyor ki cismin yüzeyine yayılan renk, cismin arızı miktarını oluşturmaktadır. Filozofumuza göre bazen kader sıcaklık ve soğukluk gibi miktar sahibi olmayan şeyler için de kullanılır, ancak bu mecazi bir kullanıştır.¹⁷⁷

İstilah yönünden bu iki kavramın anlamları ise filozofa göre oluş ve bozuluş âleminde gerçekleşen olaylar demektir. Bu olaylar, Tanrı'nın kadim ilmi ve hükmü gereği olarak algılanır. Ancak bazen de feleklerin ve gezegenlerin hareketleri gereği gerçekleşir. Bu durumda kaza bu olayların tümel olarak içerdiği mana olur ve bu olaylar ya kadim ilmin gereği olur ya da feleklerin hareketleri gereği var olur. Kader ise tümel olan takdir

¹⁷⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 32.

¹⁷⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 250.

anlamında kazanın cüzi varlıklara dağıtılması şeklinde ortaya çıkar. Kader, birey olan bir varlık için yakın ve uzak nedenlerle münasebetine bağlı olarak sabit olan nicelik ve nitelik durumlardan ibarettir. Bu mana tüm haz ve acı, hayır ve şer, saadet ve bedbahtlık manalarını içermektedir. Konuyla ilgili örnek olarak filozofumuz insanların yaşama sürelerini verir. Zeyd'in seksen yıl sonra, belli bir yerde kendi eceli ile ölmesi Tanrı'nın kadim ilmine bağlı olarak belirlenmiş olduğu gibi.¹⁷⁸

Ebu'l-Berekât tanımları yaptıktan sonra bu meselede görüş ayrımına değinir. Filozof genel olarak bu konuda insanları kaza ve kaderi kabul edenler ve etmeyenler olmak üzere iki fırkaya ayırır ve daha sonra tek tek bu fırkaların görüşlerini ve dayandıkları delilleri ele alarak değerlendirmeye çalışır.

Ebu'l-Berekât, kaza ve kaderi kabul eden fırkayı da olayları gerektiren sebeplerden yola çıkarak ikiye ayırır. Bu fırkaların ilki oluş ve bozuluş âleminde gerçekleşen tüm olayların Tanrı'nın kadim ilmine bağlı olarak görür. Bunlara göre Tanrı, geçmişte tüm olanları ve ileride vuku bulacak tüm olayları kadim ilmiyle bilmektedir. O'nun ilmi tümel ve tikel olan tüm şeyleri kuşatmaktadır. Tümel olarak ilmiyle kaza hükmünü verir ve bu tümel hüküm takdir yoluyla eksiklik, fazlalık, mekân ve zaman çerçevesi içerisinde tüm parça ve tekil varlıklara kader olarak sirayet eder. Bu âlemde ilmi dışında hiçbir şey ne var olur ne de yok olur. Varlık ve yokluktan önce O'nun ilmi bulunmaktadır. Bu olayların tümü ilminde sabit olduğu gibi bu fırkaya göre Levh-i Mahfuz'da da sabittir. Oluş ve bozuluş, küçük ve büyükte bile o ilme uyararak gerçekleşir.¹⁷⁹

Kaza ve kaderin tümel anlamını kabul eden ikinci fırka ise, kaza ve kaderin felek ve gezegenlerin hareketlerine bağlı olduğunu söyleyen düşünürlerdir. Bu grup Tanrı'nın cüzileri bilmediği düşüncesinden yola çıkarak, oluş ve bozuluş âleminde gerçekleşen tüm olayların Tanrı'nın ilminde bulunmasının imkânsız olduğunu söylerler. Ancak bu durum kaza ve kaderin olmadığı anlamına gelmez. Bunlara göre kaza ve kaderi gerektiren şey Tanrı'nın ilmi değil felek ve gezegenlerin hareketleridir. Mukadderatta bulunan tüm olaylar bu hareketler dışında olamazlar. Filozofumuza göre bu fırka, Tanrı'nın genel ilmini kabul etmeleriyle birlikte cüzi olayları bilmesini reddeder. Ancak

¹⁷⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 251.

¹⁷⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 251-252.

felek ve hareketler gereği sabit olan tüm evrensel olaylar zorunludur. Bu olaylardan itaat ve ibadet türünde olan eylemleri dışarıda tutarlar. Bunlara göre ilk başta her şey kaza ve kader ile yaratıldığında her şey zorunlu kılınmıştır. Ancak emir ve yasaklar gibi olaylar imkâna bırakılmıştır. Bunun sebebi de insanın iradesine yer vermeleridir. Aksi takdirde ceza ve sevap abes olurdu. Söz konusu bu manaların abes olmaması için Tanrı insana irade tanımıştır.¹⁸⁰

Ebu'l-Berekât bu fırkaların adını vermese de ortak ve farklı yönlerini açıklamaya çalışır. Filozofumuza göre bunların ortak yönleri kaza ve kaderi kabul etmeleridir. Farklı oldukları nokta ise kaza ve kadere sebep olan şeydir. Bir kısmı kaza ve kaderi Tanrı'nın külli ve cüzi olayları bilen kadim ilmine dayandırırken öteki kısım, sebebi, Tanrı'nın tümel ilmiyle felek ve gezegenlerin hareketlerine dayandırır. Ancak filozofumuza göre bu konuda bir grup iki görüşü uzlaştırmaya çalışmışlardır. Şöyle ki Tanrı'nın kadim ilmi, felek ve gezegenlerin hareketleri dahil olmak üzere bütün şeyleri kuşatmaktadır. Bu nedenle oluş ve bozuluşta vuku bulan tüm hâdiseler aslında Tanrı'nın ilminde yer almıştır. Uzlaştırmaya çalışan bu grup, abes ve zulümden dolayı ibadet türünden olan eylemleri kaza ve kaderin dışında tutmuşlardır. Zira söz konusu ibadet cinsinden olan eylemler, kaza ve kadere dahil olsaydı söz verdiği sevap ve uyardığı cezalar bireyin fiiline bağlı olmadığı yönden abes olacaktı. Zulüm ise sevap ve ceza, isyan ve itaate bağlı oldukları halde isyan ve itaat gibi hallerin mukadder olması zulmü gerektirir. Netice itibarıyla itaat ve isyanın kader dışında olması gerekir.¹⁸¹

Ebu'l-Berekât *Kaderiye* ismini, mezhepler tarihinde sıklıkla kullanımından farklı olarak mutlak kader anlayışını kabul edenler için kullanır. Söz konusu olan bu grubun görüşleri, ibadet cinsinden olan eylemlerin de kadere tabii olduğu yönündedir. Filozofumuza göre gerçekten *kaderiye* olan bunlardır. Bunların görüşünde, zulüm ve abesin olduğunu düşünmek imkansızdır. Zira Tanrı âlemin sahibidir. Sahip olduğu bir şeyde, mülkünde bulunan kurallara göre tasarrufta bulunmasını zorunlu görmek mantıksızdır. Aksine o dilediği ve uygun gördüğü gibi tasarruf eder.¹⁸²

Kaza ve kaderin felek ve gezegenlerin hareketlerinden kaynaklandığını söyleyen bir kısım düşünür de bu olayların tamamının zorunlu olduğu görüşündedir. Söz konusu

¹⁸⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 252.

¹⁸¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 253.

¹⁸² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 253.

düşünörlere göre felek ve gezegenlerin, varlığına sebep oldukları fiiller de hareketleri gibi zorunludur. Bu olaylar ister fiziki olsun ister ibadet cinsinden olsun, bunların hiçbirisi iradeye bağlı değildir. Bu nedenle itaatkâr olan bir insanın bazen bedbaht, isyankâr olan bir insanın da bazen mutlu olduğunu görürüz. Filozofumuza göre bu durumların gerçekleşmesi itaat ve isyana bağlı değil, tamamıyla fiziki kurallara bağlıdır. Kaza ve kaderi Tanrı'nın ilmine isnat eden bir grup insan da mutlu ve bedbaht olanların durumları da kader gereği var olduğunu söylerler. Bunlara göre söylenen bu hallerin tamamı Tanrı'nın kadim ilmiyle var olmuştur. Bunların değişmesi ya da tersinin gerçekleşmesi imkânsızdır.¹⁸³

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu gruplar arasında son olarak kaza ve kaderi tamamen inkâr edenleri de zikreder. İnkârcı olan bu gruba göre olaylar belli bir iradeye tabii olmadığı için, kaza ve kaderin olması imkansızdır. Bunlar olayların dizilişini de tevafuk yoluyla gerçekleştiğini öne sürerler. El-Bağdadî bu fırkanın adını belirlemese de Mutezile'den söz ettiği açıktır. Filozofun bu konuda dile getirdiği fırkaları akli bölümlenmeye bağlı olarak belirlemiştir. Bu fırkaları maddeler halinde şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Mutlak kaza ve kader vardır. Kaza ve kader Tanrı'nın kadim ilmine dayanmaktadır. Bu görüşün daha çok Eş'arilerin görüşe yakın olduğu bellidir.¹⁸⁴
2. Kaza ve kader Tanrı'nın ilmine bağlıdır. Ancak adaletin gerçekleşmesi için kaza ve kader ibadet cinsinden olan eylemlerde bulunmaz.
3. Mutlak kaza ve kader Tanrı'nın ilmine dayanır ve her şeyde bulunur. Filozof bu fırkaya *kaderiye* adı verse de daha çok mezhepler tarihinde *Cebriye* ile anılmışlardır.¹⁸⁵
4. Kaza ve kader cüzi konularda felek ve gezegenlerin hareketine bağlıdır. Bunlar da ikiye ayrılırlar:

4.1. Bu hareketlerin doğurduğu ibadet cinsinden olan eylemler hariç tüm olaylar zorunludur.

4.2. İbadet cinsinden olan eylemler dahil, tüm hâdiseler zorunludur.

¹⁸³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 254.

¹⁸⁴ İbrahim el-Bacuri, *Şerhü Cevheret'i-tevhid*, thk. Abdullah Muhammed el-Halili, Beyrut: Daru'l-kutub el-ilmiye, s. 172.

¹⁸⁵ Şehristani, *Milel ve Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-kutub el-ilmiye Beyrut, s. 72.

5. Uzlaştırıcı görüş: kaza ve kader feleklerin hareketleri sayesinde var olsa da o hareketler Tanrı'nın ilminde yer almaktadır. Bu nedenle kaza ve kader, Tanrı'nın ilminden kaynaklanmalıdır.

6. Kaza ve kader yoktur. Olup biten tüm şeyler tevafuk nedeniyledir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu konuda görüşleri belirledikten sonra, bu fırkalar arasında gerçekleşen münakaşalara yer verir ve bu fırkaların birbirine yönelttiği eleştirileri dile getirerek eleştiriye maruz kalan firkanın yanıtını da açıklar. El-Bağdadî ödül veya cezayı gerektiren fiiller ve olayların varlığında kaderin olmadığını söyleyen insanlara iki itiraz yönelttiğini aktarır: Birincisi, “kulların yaptıkları fiiller Tanrı'nın ne faydalanacağı ne de Tanrı'yı bir kötülükten koruyabileceği türden olmadığını söylediniz; bu durumda teklif abes olmuyor mu? Tanrı kulları niye doğrudan mutlu yaratmadı?” İbadet cinsinden olan eylemlerin kaderin dışında olduğunu söyleyen düşünürler bu itirazı reddetmek için aklen bir şeyi haketmenin, lütuftan daha üstün olduğu düşüncesine vurgu yaparlar. Şöyle ki Tanrı'nın inayeti gereği bu olayların varlığına imkân hükmü verilmiştir. Çünkü fiillerin gerçekleşmesi için kuldan çaba olursa kul o fiilin sonucunu haketmiş olacaktır. Bu durumda adalet sağlanır, istihkak ile verilen bir kazanç, lütuf yoluyla elde edilen bir kazançtan üstün olacaktır. İkinci itiraz ise “Kaderin olmadığını söylersek bazı insanların itaat sayesinde mutlu olacaklarını görürüz, ancak aynı anda isyankâr olan insanlar da bedbaht olurlar. Bu durumda inayetin gereği olan ihsan, herkesin mutlu olmasını gerektirmez mi? O vakit, bedbaht olan insanlar niye vardır?”. Ödül ve cezayı gerektiren fiillerin varlığında kaderin olmadığını savunan insanlar bu itirazı cevaplarırken bedbahtlığın olması itaatin lezzetini anlamak için olduğunu söyler. İtaatkâr olan insanlar da bedbahtların durumunu görerek itaate özenirler. Nitekim bedbahtlar da itaatkarların mutluluğunu görmeseler eğer, bedbahtlığın kötü olduğunu anlayamazlar. Bu iki zıt ancak birbiriyle tamamlanır.¹⁸⁶

Ebu'l-Berekât daha sonra kaza ve kaderin Tanrı'nın ilminden kaynaklandığını söyleyerek tüm varlıkları içerdiğini öne süren *kaderiye* görüşünü açıklamaya yönelir. Bu görüşü benimseyen insanlara göre varlıkta tüm mevcutların varlığı Tanrı'nın ilmine dayandığı için zorunlu olacaktır. Tanrı'nın kadim ilmi kuşatıcıdır. Tanrısal ilim dışında hiçbir şey varlık gösteremez. Bu durumda eşyanın varlığı ya başkasıyla zorunlu ya da

¹⁸⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 255.

başkasından dolayı yokluğu zorunlu olacaktır. İmkân ise zamana bağlıdır. Şöyle ki var olması belli bir zamanda takdir edilmişse bu durumda varlığı o zamana mahsus olarak zorunlu olacaktır. Nitekim başka bir zamanda yokluğu zaruridir. Ancak ilm-i ilahiye dayanarak zamanları değişebilir, tıpkı güneşin doğuşu gibi. Zira güneşin belli bir vakitte doğmasının mümkün olduğunu düşünmek zihnen doğrudur. Ancak bu imkân Tanrı'nın ilmi dışında olmaz. Tanrı'nın ilminde güneşin doğuşu ve batışı belli bir zamanda oluyorsa o zamanda olması zorunlu olacaktır. Bu görüşte esas alınan mesele, eşyanın varlığının Tanrı'nın ilmine tabii olmasıdır. Dahası eşyanın varlığı, Tanrı'nın ilminin birer malulüdür. Anlaşılacağı üzere, bu görüşü benimseyen insanlar, Tanrısal ilmin mutlak olduğunu kabul ederler. Mutlak bir ilmin cüzileri bilmemesi imkânsızdır. Cüzileri biliyorsa, cüzi olayların yaratılmış bir iradeye bağlı olarak var olması imkânsızdır. Bu nedenle ibadet cinsinden olan eylemler bile iradesiz olarak işlenmektedir.¹⁸⁷ Filozofa göre kaza ve kaderi bu şekilde kabul eden insanlar zulüm meselesine önem vermezler. Çünkü bunlar Tanrı'yı mutlak hâkim ve malik olarak kabul ederler. Nitekim mutlak malikin kendi mülkünde tasarrufuna zulüm sıfatı denmez.

İstihkak konusunda el-Bağdadî bu görüşü benimseyen insanların açıklamalarını şu şekilde izah eder: Tanrı bir kişiyi hakkettiği için ödüllendirmesini söylemek aslında konuya vakıf olmamak demektir. Şöyle ki, ödülü hakeden kişi şeriata uygun bir şekilde yaşayan kişidir. Tanrı şeriatı göndermeseydi bu kişi mutlu olmazdı. Ayrıca Tanrı, bu kişinin şeriatı anlaması için şartları sağlamıştır. Kişiye akıl, eğitici, öğretmen vb. gibi araçlar vermiştir. Bunların tamamı O'nun ihsanı cümlesindedir. Bunlara sahip olma konusunda mutlu olan insanın hiçbir şekilde müdahalesi bulunmamaktadır. Diğer bir yönden bakıldığında, insanın ömrünün kısa ve kısıtlı olduğunu görürüz. Bu kısa sürede insan tüm çabalarını harcasa bile ebedi mutluluğunu kendi çabasıyla kazanamaz. Nitekim kendi yanlışlarıyla da ebedi bedbahtlığı da hak edemez. Netice itibarıyla bu durumların insan iradesiyle gerçekleşmediği ortaya açıktır.¹⁸⁸

Ebu'l-Berekât böylece bu konuya dair kendince dikkate alınması gereken tüm görüşleri dile getirir. Bunu yaparken de felsefi görüşlere hâkim olduğu gibi, dini mezheplere de vakıf olduğunu ispatlar. Filozof görüşleri belirledikten sonra kaza ve kader konusunda doğru olarak gördüğü görüşü açıklamaya çalışır.

¹⁸⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 256.

¹⁸⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 258.

8.3.2. Kaza ve Kader Konusunda Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Değerlendirmesi ve Görüşü

Yukarıda gördüğümüz gibi Ebu'l-Berekât bu konuya açıklık katmak amacıyla kaza ve kaderin özel olarak tanımlarını yapmış ve bu tanımlamalar altında ortaya atılan görüşleri arz etmeye çalışmıştır, görüşleri delilleriyle birlikte aktardıktan sonra da filozofumuz bu görüşlerin münakaşasını yaparak önemli tercihlerde bulunmuştur. El-Bağdadî münakaşasını iki yönden yapmaktadır: 1. Usul açısından görüşlerin değerlendirilmesi. 2. Furu yönünden bu görüşlere yaptığı itirazlar. Usul, Tanrı'nın ilmiyle ilgili iken furu, tabiat ile irade arasındaki farklılığı belirlemeye yöneliktir.¹⁸⁹ Filozofumuzun tercihlerini anlamak için *el-Muteber* eserinde kullandığı açıklama ve eleştiri yöntemini takip etmeye çalışacağız.

Ebu'l-Berekât var olanların hangi zamanda bulunduğunu, bulunacağını ve yok olacağını zatlariyle birlikte bilinmesini mümkün görmemektedir. O bu durumun Tanrı'nın ilmi için de geçerli olduğunu söyler. Tanrı'nın her şeyi bu şekilde bildiğini söylemek yanlıştır. Ancak tezimizin sonraki kısımlarında göreceğimiz gibi filozof ilahi ilmin kuşatıcı olduğunu söyler. Bu durum bizi filozofun görüşlerinde bir çelişki olduğu sonucuna götürür. Filozof bu durumun farkında olduğu için ince bir ayırım yapmaya çalışır. Söz konusu olan ayırımı anlamak için filozofu dikkatle okumamız gerekir. El-Bağdadî, bunları bilmenin imkânsız olduğunu söylerken bu imkânsız durumun bilenden değil bilinenden kaynaklandığını belirtir. Bu nedenle açıklamadan yola çıkarak Tanrı'nın ilmi eksik olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Çünkü eksikliğin Tanrı'da olmadığı açıktır. Eksiklik ancak bilinenlerde bulunur. Peki, “Tanrı'nın varlıklarla ilgili olan ilmi hangi açıdan kuşatıcıdır?” sorusuna filozofun cevabı ise “Bu varlıkları yaratma hususunda kuşatıcıdır” şeklindedir. Tanrı mevcutları dilediği şekilde belli zamanlarda yarattığı için onları bilmektedir. Demek oluyor ki, Tanrı'nın cüzileri bildiğini söyleyen filozofumuz, Tanrı'nın ilminde oluşan bu cüzi bilgiler ilm-i ilahinin zamana taalluk etmesiyle hasıl olur ancak.¹⁹⁰

Ebu'l-Berekât yukarıda yaptığı açıklamanın usul açısından olduğunu söyler. Furu olarak bu konuya ilave edilecek açıklamalar, fiillerin varlığında sebep olacak tabiat ve irade

¹⁸⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 259.

¹⁹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 259.

üzerine inşa edilir. El-Bağdadî'ye göre fiiller ya varlıkların tabiatından hasıl olur ya da o varlıklarda bulunan iradeler sayesinde gerçekleşir. Tabiatla hasıl olan fiiller, kasıtsız fiiller olarak nitelenir. Tabii olan fiiller sabit metotlarla gerçekleşir ve bunların değişmesi imkansızdır. İradeli ise kasıtlı olur. Aynı anda bu tür fiiller sonsuz olur ve sürekli değişmektedir. Bazen de tabiat ile iradenin birleşmesiyle ortaya çıkan fiiller olur. Bu fiiller sürekli ve değişken olmaları açısından iradeli fiillere benzer. Tanrı tüm varlıkların ilk nedeni olduğu için o varlıkların tabiatlarını oluşturan tüm özellikleri bilmektedir. Kapsayıcı olarak varlıkta bulunan kaza ve kader, tabii olan bütün fiilleri içerir. Ancak bunun aynısını iradeli fiiller için de düşünemeyiz. Tanrı iradeli fiilleri kendi isteğiyle bilir. Lakin bu bilgi diğerine göre daha özeldir. İradeli fiillerin ortaya çıkması, Tanrı'nın dilemesi olsa da Tanrı bu fiillerin ilk nedeni olduğu için dolaylı olarak müsebbibi olur. Anlaşılan o ki filozofumuz insanların irade sahibi olduklarını düşünerek iradeli fiilleri kaza ve kadere dahil etmemektedir.¹⁹¹

Ebu'l-Berekât bu konuya bağlı olarak kaza ve kaderin feleklerin hareketinden dolayı hasıl olduğu görüşünü değerlendirir. Bir önceki başlıkta görüşleri filozofun perspektifinden okumaya çalışırken bu görüşün, felekleri varlıkta bulunan tüm fiiller ve mevcutların sebebi olduğunu gördük. Feleklerin dairesel hareketlerini sebep olarak görmek felsefe tarihinde yaygın bir düşünce olduğu açıktır. Zaten el-Bağdadî, feleklerin varlıkta sebep olmalarını değer Meşşai filozoflar gibi kabul etmektedir. Ancak filozofumuz, Meşşai filozoflardan ayrılarak feleklerin hareketlerini iradeli değil, tabii olarak görmektedir. Filozofumuzun kabul ettiği feleklerin hareketlerinin tabii olduğu düşüncesi gereği, bu hareketler ancak tabii fiillere sebep olabilir. Filozof iradeli fiilleri feleklere dayandırmayı yanlış olarak kabul eder. Bunu söyleyerek Tanrısal ve insani iradeyi inkâr etmek doğru değildir. Zira Tanrı'nın iradesi feleklerden illiyet itibarıyla öncedir. İnsanın iradesinin ise tabiattan kaynaklandığını düşünmek gerçeğe aykırıdır. Özet olarak el-Bağdadî, bu görüşün bir kısmının doğru bir kısmının da yanlış olduğunu düşünür. Doğru olan kısmı feleklerin sebep olmasıdır, yanlış olan kısmı da feleklerin iradeli fiillere sebep olduğunu söylemektir. Ayrıca feleklerin Tanrı sayesinde var olduklarını kabul edersek o feleklerin Tanrı'nın mutlak ilmi dışında hareket etmesini düşünmek yanlış olacaktır. Bundan dolayıdır ki filozofumuz bu konuda uzlaştırıcı görüşü benimsemektedir. Kaza ve kaderin feleklere bağlı olduğunu söylemek kaza ve

¹⁹¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 260.

kaderin Tanrı'nın ilmi gereği var olduğu görüşüyle aynıdır.¹⁹² Ebu'l-Berekât'a göre bu fırkaların ayrıştıkları esas konu, Tanrı'nın ilmidir. Tanrı'nın cüzileri bilmediğini söyleyenler kaza ve kaderin olmadığı görüşünde olurlar. O'nun cüzileri bildiğini öne sürenler ise kaza ve kaderin Tanrı'nın kudretiyle her şeyi kapsadığını düşünürler.¹⁹³

Ebu'l-Berekât ödül ve ceza konusunda ise bu görüşlerin tamamının yanlış sonuçlara götürdüğünü söylemektedir. Şöyle ki eğer Tanrı fiilleri ve cüzi bilgileri bilmeseydi ödüllendirmez ya da cezalandırmaz. Nitekim kaza ve kader yoluyla fiilleri yaptırırsa da kendisi tarafından ödüllendirme ve cezalandırmayı düşünmek de abes olacaktır. Filozof ödül ve cezanın fiillere bağlı olmadığını söyler. Bundan anlaşılan şey el-Bağdadî'ye göre ödül ve ceza, karşılık olarak verilen hüküm değildir. Aksine bunların tamamı Tanrı'nın hikmeti ve ilmine bağlıdır. Ancak insan bu fiilleri yaparak ödülü hak etmeye tamah eder.¹⁹⁴

Sonuç olarak filozofumuz kaza ve kaderi Tanrı'nın ilmine bağlı olarak değerlendirmektedir. El-Bağdadî Tanrı'nın ilmini mutlak olarak görmektedir ve buna göre kaza ve kaderin var olduğunu kabul eder. Fakat el-Bağdadî kaza ve kaderi daha çok tabii olaylarda olduğunu düşünür. İradeli fiillerin, kaza ve kaderin dışında olduğunu söyler, ancak bu konuda filozof düşüncesini açıklamada kanaatimizce başarılı değildir. Çünkü bu tür fiillerin insani irade ile gerçekleştiğini söylese bile Tanrı'nın iradesinin etkisi altında kalacağını da söyler. Bu da bize göre insana verilen iradenin eksik ve kısıtlı olduğu anlamına gelir. El-Bağdadî ceza ve ödül konusunda özgün düşünür ancak bu özgün düşüncesi meseleye net bir açıklık katmaz. Şöyle ki filozofun ödül ve cezanın fiillere bağlı olmadığını söylemesi adalet problemini çözmez. Aksine bu sorunu daha da körüklemiş olur. Kaza ve kaderin varlıkta bulunduğunu söyleyen filozofumuz açıklamalarını yaparken önceki filozoflardan da faydalanır. Filozofumuzdan önce bu konuya felsefi olarak en çok İbn Sina değinir. Ancak el-Bağdadî İbn Sina'dan farklı olarak insanın iradesine vurgu yapar; yaptığı bu vurgu da kendisini Mutezile hanesine itmez. Zira filozofumuz fiillerin ödülü veya cezayı gerektirdiğini söylemez. Hülâsa el-Bağdadî bu konuda orta yolu bulmaya çalışmıştır.

¹⁹² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 261-263.

¹⁹³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 265.

¹⁹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 265.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRIBİLİM

1. Tanrı'nın Varlığına Giriş

İslam literatüründe felsefenin çeşitli tanımları bulunmaktadır, bu tanımların bir kısmı da Aristoteles'ten aktarılmıştır. İlk muallim felsefenin genel olarak tanımını yapmaya çalışırken şöyle der: Felsefe hakikatin bilgisidir.¹⁹⁵ Daha sonra ilk felsefe olarak adlandırdığı metafiziği “Var olması bakımından varlığı araştıran ilim”¹⁹⁶ diye tanımlar. Buna binaen Aristoteles'e göre metafiziğin ontoloji üzerine kurulu olduğu söylenmektedir. Varlık problemi başlangıç itibarıyla ilk ilke-neden ile birlikte değerlendirilmiştir. İlk neden ya da Tanrı meselesinin semavi dinler veya sistematik felsefeye özel bir konu olduğunu söylemek elbette yanlıştır. Zira Tanrı'nın varlığı insanı (entelektüel varlık olması itibarıyla) tarih boyunca ilgilendirmiştir. İlkel topluluklarda bile bu probleme rastlamak araştırmacılar için alışık bir hale gelmiştir. Felsefe tarihine gelince, Antik Yunan felsefesinden itibaren Tanrı problemi metafiziğin merkezine yerleşmiştir. İster doğacı filozoflar olsun ister metafizik temelli felsefe yapan filozoflar olsun, kimisi isteyerek kimisi de bu problemin gerekliliğinden dolayı münakaşada bulunmuştur.

Tanrı'nın varlığı meselesi, antik çağ filozoflarının tartışmalarıyla zenginleşmiştir. Bu mesele İslam öncesi insanın akıl serüveni bazen mitoloji ile birlikte bazen de salt rasyonel bir yaklaşımıyla ele alınmıştır. Ancak bu felsefenin İslam âlemine aktırılmadan önce İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnette de bu tartışmalara yer verilmiştir. Örneğin “Yeri ve gökleri yaratan Allah hakkında şüphe mi vardır.” (İbrahim/10) bu ve benzeri ayetlerde geçtiği gibi Müslüman olmayanlara Tanrı'nın varlığını kanıtlamak

¹⁹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 145.

¹⁹⁶ Aristoteles, *age.*, s. 187.

amacıyla argümanlar öne sürülmüştür. Ancak İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an, Tanrı'nın varlığından ziyade, birliğine yönelik kanıtlar öne sürmüştür.

İslam tarihinde yaşanan genişlemeyle birlikte ortaya çıkan kültürel problemler, Müslümanları yöntem arayışlarına sevk etti. İslam'ın ana kaynaklarına dönük olarak bu yöntem arayışları en çok eski Yunan felsefesinden etkilenerek bazı sonuçları elde etti.¹⁹⁷ Çeviri dönemleri olarak sınıflandırılan merhalelerin sonucu olarak,¹⁹⁸ eski Yunan felsefesine ait eserler İslam literatürüne kazandırıldı. Özgünlüğü koruyarak kısmen Yabancı kaynakların etkisiyle varlığını gösteren İslam felsefesi ve bu felsefeyi oluşturan Müslüman ve Müslüman olmayan filozoflar, yabancı kaynaklardan yararlanarak felsefelerini yapmışlardır. Bilhassa Tanrı meselesinde sadece filozoflar değil Müslüman mütekellimler bile yabancı kaynaklardan faydalanmışlardır.¹⁹⁹

Çoğu zaman Meşşai ve bir o kadar da felsefe tenkitçisi olan filozofumuz el-Bağdadî de bu etkilenmeden payını almıştır. Çalışmamızda İslam felsefe tarihinin uzak yollarına sürüklenmeden bu bölümde el-Bağdadî'nin bu konuyla alakalı olarak yaptığı yorumları tahlil etmeye çalışacağız. Bunu yaparken de filozofumuzun *el-Muteber* adlı eserinin metafizik bölümünde takip ettiği sıralamaya, kendisinden önceki filozofların görüşlerini dile getirmeye ve el-Bağdadî'den sonra gelen filozof ve mütekellimlerin bu hususta filozofumuzdan ne kadar yararlanmış olup olmadıklarına dikkat etmeye çalışacağız.

2. Tanrı'nın Varlığına Dönük Deliller

2.1. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Eleştirdiği Deliller

A. İlk Hareket Ettirici delili

İlk hareket ettirici delili Yunan felsefesinden İslam felsefesine geçmiş olan bir düşüncedir. Bu delilin tarihini, klasik kaynaklar üzerinden takip edersek delili sistematik olarak ortaya atan ilk filozofun Aristoteles olduğunu görürüz. Aristoteles'in felsefesinin en önemli yönü fizik ile metafizik arasında sağladığı uyumdur. Şöyle ki, Aristoteles'in felsefesinde metafiziksel ilkeleri açıklamak için tabiata başvurmak kabul edilen bir

¹⁹⁷ H. İbrahim Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali" İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri, s. 58.

¹⁹⁸ *İslam Felsefe Tarihi* ed. Seyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal - H. T. Başoğlu, Açılım Kitap 2017, c. 1 s.113.

¹⁹⁹ *age.* C. 1 s. 132.

yöntemdir ve ilk nedenleri ve üst cevherleri ispat etmek için tabiatta elde edilen kaideleri kullanmak bu felsefeyi kabul eden filozoflara mantıklı gelmiştir. İlk hareket ettirici delili de temel olarak tabiata bağlı olan bir delilidir. Çünkü delilde başlangıç olarak kabul edilen merhale tabiattır. Bu delilin filozofumuz tarafından eleştirilmesine gelmeden önce delili açıklamak meramımıza uygun düşer.

İlk hareket ettirici delili yukarda söylenildiği gibi sistematik olarak Aristoteles tarafından ortaya atılmıştır. Bu delilin, Aristoteles'inin fizik konularında kabul ettiği hareket ve zaman anlayışlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerekir. Zira hareket ve zaman konuları delilin oluşturucu önermelerinde yer almaktadır. Nitekim el-Bağdadî'nin Aristoteles'e yönelttiği itirazların altında kısmen zaman ve hareket konularındaki farklılıklar bulunmaktadır. İlk hareket ettirici delilini oluşturan bir diğer temel önerme de teselsülün sonsuza kadar gitmesinin mantık dışı olmasıdır.

Ay altı âlemin oluş, bozuluş ve değişimin sahası olduğu Aristoteles'in felsefesini oluşturmada kurucu bir unsur haline gelmiştir. Bundan dolayı Aristoteles geriye dönük sonsuza giden illet silsilesini kabul etmez.²⁰⁰ Mümkünlerden oluşan malul zincirinin varlık açısından kendinden farklı bir illetle son bulması gerekir. Mümkün olan varlıkların ortak özellikleri oluş ve bozuluşa elverişli olmalarıdır. Ayrıca oluş ve bozuluş da bizatihi bir hareket çeşididir. Netice itibarıyla malul olan varlıkların var olmalarının yegâne alameti harekettir. Bu durumda eğer varlıkların sebebiyeti mümkün varlık grubu içerisinde herhangi bir unsura isnat edilirse, diğer varlıklar varlık grubundan çıkar, dolayısıyla mümkün varlıkların sebebiyetini dışarıdan olan bir illete isnat edilmesi gerekir.

İlk neden dışında varlıkta bulunan tüm mevcutları ele alırsak cevherler dahil, bütün mevcutların Aristoteles'e göre yokluğu düşünülebilir. Çünkü bu mevcutların hiçbirisi ezeli ve ebedi değildir. Ancak yine Aristoteles'e göre bunun aynısı hareketin alameti olan değişim için düşünülemez, çünkü değişim hareket olduğu için süreklidir.²⁰¹ Aristoteles hareketin kadim ve süreli olduğu sonucunu şu şekilde elde etmektedir:

²⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 497.

²⁰¹ Aristoteles, *Fizik*, s. 231.

Aristoteles çoğu antik dönem filozofları gibi zamanı kadim olarak düşünmektedir.²⁰² Nitekim Aristoteles'e göre zaman hareket ile birlikte değerlendirilir. Hareket ve değişim var oldukça zaman da var olacaktır. Buna bağlı olarak Aristoteles hareketi kadim olarak kabul etmektedir²⁰³. Netice itibarıyla hareketin kendi niteliği olan zaman gibi kadim ve süreklidir. Böylelikle zaman da tıpkı varlık gibi öncesiz olur.

Aristoteles'e göre mükemmel hareket, feleklerin dairesel hareketidir.²⁰⁴ Nitekim illet olan ancak dairesel harekete yakıştır. Her şeyin başlangıcında bulunması itibarıyla duyulur bir şekilde idrak edebileceğimiz tek kadim varlık, harekettir. Hareket, nicelik gibi kategorilerle sınıflandırıldığı için Tanrısal varlık olamaz. Dolayısıyla kendiliğinde bir zorunluluk taşımaz. Var olması yönünden kendi varlık türünden farklı olan bir varlığa muhtaçtır. Aristoteles'in bu delilini şu şekilde mantıksal bir kıyas haline getirmemiz mümkündür:

A. Zaman kadim ve süreklidir.

B. Zaman hareketin ölçüsü ve niteliği olduğu için hareket de kadim ve süreklidir.

C. Değişim bir harekettir.

D. Hareketin niceliği ve niteliği olduğu için tanrısal değildir.

E. Teselsül geçersizdir, dolayısıyla kendi dışında zorunlu bir sebebi vardır.

F. Hareketin nedeni hareketi başlatandır.

Bu önermelerden elde ettiğimiz şey, ilk hareket ettiricinin var olduğu sonucudur. Nitekim hareketin gerçek ve saf formu ilk hareket ettiricidir. Ayrıca sonsuz hareketi başlatan ilk hareket ettirici hiçbir şekilde miktar sahibi olamaz.²⁰⁵

İlletlerin dizilişine gelince tikel hareketlerin nedeni mekân kategorisine izafetidir. Mekâna nispet edilen hareket cümlesinin de illeti mükemmel olan dairesel feleklerin

²⁰² Aristoteles, *Fizik*, s. 139.

²⁰³ Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi 1990, s. 84.

²⁰⁴ Aristoteles, *Fizik*, s. 274.

²⁰⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 502.

hareketidir.²⁰⁶ Aristoteles'e göre sonsuz dairesel hareketin gai sebebi, ilk illete karşı aşk ve iştiyaktır.²⁰⁷

El-Bağdadî'nin bu delile yönelttiği eleştirilere, yukarda adı geçen ve Aristoteles'in ilk hareket delilini bazı kavramların mahiyeti ve manası konusunda hemfikir olmadığı açıktır. Çalışmamızın birinci bölümünde zaman başlığı altında filozofumuzun görüşlerini açıklamaya çalışırken, zaman ile hareket arasında hiçbir bağın olmadığını görmüştük. El-Bağdadî bu hususta zamanın varlığını hareketten ayrı görür ve hareketin ölçüsü olduğunu da kabul etmez. Nitekim varlığın hareketle kaim olduğu görüşünü tasvip etmemiştir. Kendisi bunu açıklamak için hareketsizliği kullanır ve şöyle düşünür; sükunetin bulunduğu da zaman varlığını sürdürecektir.²⁰⁸

Buradan anlaşılan şey, filozofumuzun zaman teorisi, bu delili benimseyerek kullanmasına engel olacaktır. Buna rağmen el-Bağdadî delili ortaya atan filozofun adını söylemeden delili kullananların yöntemine sadık kalarak delili izah etmeye çalışır. Ancak delili açıklarken sonsuz güç ile sonlu güç ve sonsuz süre ile sonlu süreye dikkat çeker. Şöyle ki, hareket sonsuz bir zamana bağlı olduğu için sonsuzdur. İlk hareket ettiricinin gücü sonsuz olduğu için de hareketin süresi sonsuz olmuştur. İlk hareket ettiricinin "miktarı yoktur" iddiasının delili de sonsuz sürenin varlığıdır. Aksi halde onun düşüncesine göre miktar olduğu için cisim olurdu ve bu nedenle gücü sonlu olur ve gücüyle sadır olan süre de sonlu olurdu.²⁰⁹

El-Bağdadî bu delili açıkladıktan sonra üç yönden çürütmeye çalışır, ilki delilin temellendirilmesi yönünden güç-şiddet ve müddet ilişkisi olmak üzere, ikincisi ise zaman ile hareket ilişkisi yönündendir, üçüncüsüye dairesel hareketin sevk edici nedeni açısından dır.

El-Bağdadî bu delile yönelttiği ilk eleştiride delilde hareketin şiddetli ve sonsuz oluşunda kullanılan parça ve bütün ayrımını hedef alır. Bilindiği gibi bu delili savunanlara göre böyle bir hareketin cisimden sadır olması mümkün değildir. Aksi halde hareket sonsuz olurdu. Burada parça ve bütün ile kastedilen şey cisimdir. Meselenin özeti; cisme ait olan parçanın gücü sonludur ve bir şeyin parçasının gücü

²⁰⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 182.

²⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, s. 275.

²⁰⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 182.

²⁰⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 182.

sonsuz ise bütünün de gücü sonsuz olacaktır. Bunu açıklamak için el-Bağdadî yukarıdan yere düşen bir taş örneğini verir. Ancak filozofumuz bu açıklamada unutulmuş önemli bir meseleye dikkat çekmeye çalışır: O da delilin doğrudan doğruya süreyi uzatarak şiddete odaklanmasıdır.²¹⁰

İlk hareket ettirici delilinin savunucuları hareketin bir niteliği olan şiddetin, süreye tekabül ettiğini söylerler. El-Bağdadî ise delilin üzerine inşa edildiği bu temelin yanlış olduğunu öne sürer. Filozof süre ile hareketin şiddeti arasında düz orantılı bir ilişki olmadığına dikkate çeker. Şöyle ki; bir kayayı bir noktadan bir noktaya taşımaya çalışan on kişiden oluşan bir grup o kayayı belli bir sürede taşıyabilir. Fakat aynı kayayı o grubun bir kişisi taşımaya kalkarsa o ancak uzun bir sürede taşıyabilir. Bu örnek ile süre ile şiddet arasında ters orantılı bir ilişkinin olduğunu açıklamaya çalışır. Örneği kabul etmeyenler için ilk hareket ettirici delili kabul edenler tarafından kullanılan düşen taş örneğini kullanır. Örnekte bütün olan taşın düşüşü kısa bir sürede gerçekleşir iken parça olan taşın şiddetsiz olduğu halde uzun süre de gerçekleştiğine dikkat çeker. Hareket ettirici delilini tesis ederken bu önemli hususa dikkat etmemek el-Bağdadî'ye göre büyük bir eksiktir.²¹¹

El-Bağdadî şiddet ile süre arasında ilişkinin ters orantılı olduğunu öne sürerek bu delilin içeriği ve dayandığı fiziki kaidelerin yanlış olduğunu ima eder. Böyle bir delilin feleklerin hareketini açıklayamadığını da vurguyla ifade eder.²¹²

El-Bağdadî ilk hareket ettirici deliline yönelttiği ikinci eleştiriyi de kendi zaman teorisinden yola çıkarak yapmıştır. Yukarıda söylediğimiz gibi, el-Bağdadî ile Aristoteles arasında zaman meselesinde büyük bir farklılık vardır. El-Bağdadî'nin zaman teorisinde zaman-hareket ilişkisi yer almamaktadır. Aksine söz konusu teoride zaman ile hareket arasında hiçbir münasebet yoktur. Ayrıca zaman, filozofumuza göre, müstakil bir varlıktır. Bu nedenle ilk hareket ettirici delilini kabul etmesi mümkün değildir.²¹³

El-Bağdadî'nin yönelttiği son eleştiri de göksel hareketin gai nedeni üzerinedir. Aristoteles söz konusu hareketin sevk edici nedeninin aşk ve iştihak olduğunu söyler.

²¹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 183.

²¹¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 184.

²¹² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 184.

²¹³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 185.

Âşık ile maşuk arasında hareket üzerinden bir münasebet kurmaya çalışırsak maşukun durumunu göz önünde bulundurmamız gerekir. Maşuk hakkında akıl yürüttüğümüzde iki ihtimal ortaya çıkar: ilki maşukun hareket ettiği, ikincisi de sakin oluşudur. Maşukun hareket ediyor olması aşğın onun peşinden koşması anlamına gelir; hareketsiz ise aşğın ona yönelmesini gerektirir. Her iki durumda da aşk hareketin nedeni değil, sadece hareketin yön değiştirmesine sebep olur ve bu durumda da feleklerin dairesel hareketini bu delil ile açıklamak da mümkün olmaz.²¹⁴

El-Bağdadî, delilde kullanılan aşk kavramının muamma ve yanlış olduğunu öne sürerek daha anlamlı bir açıklama önerir. Şöyle ki; el-Bağdadî'ye göre aşk yerine “ilk nedeninin buyruğuna ve emrine uymak” açıklaması bu romantik açıklamadan daha doğrudur. Nitekim kutsal metinler de konuyla ilgili olarak bunu söylemiştir.²¹⁵

El-Bağdadî bu delili eleştirirse de delilin çoğu temel önermelerini kabul eder. Mesela filozofumuz teselsülün batıl olduğu, feleklerin hareketinin dairesel olduğu, hareketin bir başlatıcısı olduğu gibi hususlarda Aristoteles'le hemfikirdir.

El-Bağdadî bu delili eleştirirken Aristoteles'in adını dile getirmez “hum” ve “huve” zamirleriyle delilin sahibi ve savunucularına işaret eder. Büyük ihtimalle bu konuda Aristoteles'i kendine hedef olarak göstermeyi uygun görmemiştir.

B. Hudüs Delili

Hudüs delili İslam literatüründe filozoflardan ziyade kelamcılar tarafından kullanılmıştır.²¹⁶ Bu delilin felsefeye yansımaları el-Kindi görmekteyiz.²¹⁷ Söz konusu delil teselsülün geçersiz olduğu iddiası üzerine inşa edilmiştir. Kısaca açıklamak istersek mümkün varlığa hâdis adını veren kelamcılar, bu var olanların bir nedene dayanmaları gerektiğini düşünür ve hâdisten hareket ederek vacibin varlığını ispatlamaya çalışırlar.²¹⁸ Hudüs delili filozoflar tarafından birçok açıdan eleştirilmiştir. Nitekim filozofumuz da bu delili âlem konusunda ele almıştır. Filozofumuzun yönelttiği eleştirileri âlemin varlığı başlığı altında tezimizin üçüncü bölümünde detayıyla ele

²¹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 185.

²¹⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 185.

²¹⁶ Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Toploğlu, İSAM 2018, s. 73.

²¹⁷ El-Kindi, *Resail*, s. 207.

²¹⁸ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayıncılık 2015, s. 32.

alacağımız için bu başlık altında tekrara düşmemek adına eleştirileri âlem konusunda zımnen dile getireceğiz.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin eleştirdiği delilleri ele aldıktan sonra, filozofun kabul ettiği ve ortaya attığı delillere gelebiliriz.

2.2. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Kullandığı Deliller

2.2.1. Ontolojik Delil

Vacip ve mümkün delili Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'den önce ortaya atılan bir delildir. Bu delilin kısaca “vasitasız bilinç olayının bir delil halinde formüle edilmesi”²¹⁹ şeklinde tanımını yapabiliriz. Vacip ve mümkün deliline Farabi’de yüzeysel,²²⁰ İbn Sina’da ise detaylı bir şekilde rastlamaktayız.²²¹ Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin bu delilde takip ettiği filozof İbn Sina olmuştur. İbn Sina aklen, mevcutları varlık itibarıyla birkaç çeşide ayırır ki bunlar: A. Vacip (zorunlu) B. Mümkün (olabilir) C. Mümteni (olamaz).²²² -Mümtenin, varlık türleri arasında yer alması itibaridir, zira mümteni zatı gereği yok olandır. Bu nedenle mümteniye var olarak görmek yanlıştır. Akli sınırlamanın tam olması amacıyla mümteniye de yer verilmiştir. Özet olarak İbn Sina’ya göre mümteni, yokluğu varlığına üstün gelen mümkündür.²²³ Daha sonra bu varlık çeşitlerinin, kendi zatından dolayı varlığı vacip olan “vacip lizatihi”, başkasından dolayı varlığı zorunlu olan “vacip ligayrihi” ve varlığı yokluğuna eşit olan “mümkün varlık” olmak üzere üçe ayırır ve akli bir sınırlama yaparak bu varlık çeşitlerini vacip ve mümkün olmak üzere ikiye indirir. Bu mukaddimeden sonra mümkünden yola çıkarak zorunlu mevcuda varmaya çalışır. Ontolojik kanıt olarak adlandırılan vacip ve mümkün delili, varlık çeşitleri üzerinde vasitasız bir şekilde akıl yürütmek demektir.²²⁴ Bu delili kullanan kişinin mantık bilgisi engin olmakla birlikte tabiatla ilgili de zengin bir bilgi hazinesine sahip olması gerekir. Ontolojik delil zamanla İbn Sinacı felsefenin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. İbn Sina’dan sonra gelen Nasîrüddin et-Tûsî

²¹⁹ Taylan, *Tanrı Sorunu* s. 33.

²²⁰ Farabi, *el-Mecmu (Uyunu'l-mesail Risalesi)*, nşr.es-Seade -Mısır- 1907, s. 66.

²²¹ İbn Sina, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık 2013, s. 213.

²²² İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik I*, s. 29.

²²³ Semerkandi, *Beşaretü'l-İşararat fi Şerhi'l-İşarat*, thk. Arsan Taher (YüksekLisanstezi), Erciyes üniversitesi, 2015, s. 133.

²²⁴ Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 31.

gibi filozoflar²²⁵ ve Fahreddin er-Razi gibi felsefeden etkilenen kelamcılar²²⁶ da bu delili kullanmışlardır. El-Bağdadî bu delile karşı sergilediği eleştirel tutumunun altında İbn Sina'nın ortaya attığı bazı önermeler bulunur. Burada söylememiz gereken şey el-Bağdadî'nin eleştirel bir felsefi kaleme sahip olması, önceki filozoflara tüm meselelerde karşı çıktığı anlamına gelmez.

İslam felsefe tarihine dönecek olursak, bu delilin İbn Sinacı felsefenin vazgeçilmez bir unsuru haline geldiğini söylesek de bütün Meşşai filozoflar tarafından kabul edildiğini söyleyemeyiz. Bu delil batı İslam dünyasında Meşşaliği temsil eden ve her meselede Aristoteles'e sadık kalmaya çalışan İbn Rüşd tarafından eleştirilere maruz kalmıştır.²²⁷ İbn Rüşd tıpkı diğer eleştirilerde öne sürdüğü gerekçeler gibi bu delilde de kelam ilminin kesin olamayan mukaddimelerinin kullanıldığını öne sürer. Nitekim delilin bazı mukaddimelerinde kelam ilminden esinlenerek felsefeye yabancı olan bazı kavramlar kullanılmıştır.

Ontolojik delili *Tefahütü'l-Felasife* eserinde Gazzali tarafından da birkaç açıdan eleştirilmiştir.²²⁸ Gazzali'yi bu konuda İbn Teymiye takip etmiştir.²²⁹ Bu delile Gazzali ve İbn Teymiye tarafından yöneltilen eleştirileri bu iki başlık altından toplamamız mümkündür; 1. Varlık, zorunlu mevcudu ispat etmek bizi doğrudan doğruya Tanrı'nın var olduğu sonucuna götürmez. 2. Bu delilin götürdüğü "malullerin sonsuz olması" sonucu. Ancak genel olarak kelamcılar tarafından yöneltilen eleştirilerin çoğu bilgi eksikliği ve yanlış yorumlamalardan kaynaklanır.

Delinin tarihine baktığımızı göre el-Bağdadî'nin vacip ve mümkün delili konusunda yaptığı açıklama ve yorumlara yer verebiliriz.

²²⁵ Narsirüddin et-Tusi, *Tecridü'l-Akaid*, thk. Abbas Süleyman, Daru'l-Marife el-Camiyye, 1996, s. 81-115.

²²⁶ Fahreddin er-Razi, *el-Metalibu'l-Aliye*, thk. Ahmet Hicazi es-Sekka, Daru'l-Kitabi'l el-Arabi 1987, s. 72.

²²⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-edille fi Aka'idi'l-Mille*, thk. Mustafa Hanefi, Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye 1998, s. 113.

²²⁸ Gazzali, *Tefahütü'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif 1966, s. 157.

²²⁹ İbn Teymiyye, *Sadafiye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiyye -Mısır- 1985, c. 2 s. 19.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye göre delilin takriri:

Tezimizin birini bölümünde varlık konularına değinirken Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin varlığı zihinsel ve ayanda (gerçekte) varlık olmak üzere ikiye ayırmış olduğunu görmüştük. O, zihinsel mevcudun isim itibarıyla tek olsa da idrak yönünden çok olduğunu söylemişti. Şöyle ki birimizin gerçekte var olmayan zihinsel bir varlığın idrak ediliş şekli başkasının idrak ediliş şekliyle örtüşmez, bu nedenle zihinlerde çokluk hasıl olur.

El-Bağdadî hasıl olan çokluktan dolayı vacip ve mümkün delilinde zihinsel varlıklara yer vermez. Doğru sonuçlara varmamız için gerçekte var olan mevcutlardan hareket etmemizin gerektiğini düşünür.

Filozofumuz bu mevcutları ele aldığıında akli taksim ile varlıkta iki şekilde mevcudun bulunduğunu söyler. Bunlar: A. Kendiliğinden vacip olan varlık. B. Başkasının vasıtasıyla var olan varlık. Başkasına dayanan varlıklar ya başkasıyla vacip olur ya da başkasının aracılığıyla vacip olur. Aksi takdirde varlığı söz konusu olan mevcut, mümteni veya mümkün olacaktır.²³⁰ El-Bağdadî'ye göre mümteninin varlığının imkânsız olması zati bir sebebe dayanıyorsa başkasının vasıtasıyla var olması da imkânsız olur. Mümteni ise filozofumuza göre iki çeşittir. A. Mutlak mümteni. B. Şartlı mümteni. Mutlak olarak mümteni, zati bir nedenden dolayı varlığı imkânsız olandır. Bu durumda olan bir şeyin hiçbir şekilde var olması mümkün değildir. Zira yokluğu zatından kaynaklanır ve var olması için zatının ortadan kalkması gerekir ki zati ortadan kalkarsa var olamaz. Şartlı mümteni ise şartın kalkmasıyla birlikte var olabilecek şeydir.²³¹

Zatı gereği varlığı zorunlu mevcuda gelince; var olma konusunda başka bir mevcuda muhtaç olmaz. Dolayısıyla varlığı başkasının müdahalesi ile gerçekleşen mevcuda ne vacip ne de mümteni adı verilir; o ancak mümkün varlık olabilir. Bu mukaddimelerden elde edilen sonuç: ayandaki mevcutlar ya zati itibarıyla vaciptir ya da zati itibarıyla mümkündür.²³²

²³⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 35.

²³¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

²³² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

Anlaşılan o ki mümkün varlıklar var olma konusunda başka bir var olana ihtiyaç duyarlar. Sonradan var olan mümkün ile önceden var olan mevcut arasında sonralık ve öncelik münasebeti bulunur. Bu münasebet, bazen zamansal olur bazen de zat açısından gerçekleşir.²³³ Filozofumuz bu meselelerde kıdem konusundaki görüşleriyle tutarlı olmaya dikkat eder. Nitekim bu konudaki görüşlerini tezimizin ileri bölümlerinde açıklamaya çalışacağız.

Mümkün türünden mevcutları var kılan varlıklar ya vaciptir ya da mümkündür. Şayet var kılan varlık da mümkün ise ikisinin hükmü bir olur ve buna bağlı olarak sonradan gelen mevcut kendini var kılan mevcuda delalet etmektedir.²³⁴ El-Bağdadî, bu delilin takririnde yaptığı orijinal açıklamalarla kendisini önceki filozoflardan ayrı kılmıştır. Bu açıklamalardan birisi, mümkün varlığın kendini var kılan mevcuda ayanda delalet etmesidir. Filozofumuz bu açıklamasıyla bir yanda hudüs delili ile vacip ve mümkün delili arasında benzerlik bağı kurarken, diğer taraftan vacip ve mümkün delili ile nedensellik delili arasında aynılık bağı kurmaya çalışmıştır.

Filozofumuz yukarıda verdiği mukaddimelerden yola çıkarak delilin takririni tamamlamaya çalışır. “Tüm mümkün varlıklar başka bir var olandan sonra var olurlar”²³⁵ önermesini öne alır. Bu önerme bilindiği gibi külli bir önermedir ve tüm mümkün varlıkları içine almıştır. Başkalık kaydıyla farklı olan mevcudun mahiyeti itibarıyla mümkün varlıktan farklı olması gerekir ki varlıkta mümkün mevcut dışında sadece zorunlu varlık bulunduğu sonucunu baştaki mukaddimelerde kabul etmişti. Sonuç olarak mümkün varlıklar cümlesi dışında onu var kılan mevcut ancak zorunlu mevcut olabilir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin bu delilini şu önermelerle özetleyebiliriz:

- A. *Var olanlar ya kendi zatı gereği ya da başkasının vasıtasıyla vardır.*
- B. *Vacip varlık kendi zatı gereği vardır ve başkasına muhtaç değildir.*

²³³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s..36.

²³⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

²³⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

- C. *Mümkün varlık başkası gereği var olur ve kendini var kılandan sonra gelir.*
- D. *Tüm mümkün varlıklar, kendini var kılan başka mevcuttan sonra var olur.*
- E. *Varlıkta mümkün varlık dışında zorunlu varlıktan başka bir mevcut olmadığına göre, mümkün varlıkları var kılan varlık, vacip mevcut olmalıdır.*

Filozofumuzun bu delilin takririnde en çok başvurduğu temel bilgi, teselsülün geçersiz olmasıdır. El-Bağdadî *el-Muteber* eserinin tabiiyyat bölümünde bu meseleyi ele alır.²³⁶ O kendi iddiasına göre Aristoteles'in görüşüne muvafakat göstererek sonsuzluğu sadece zamanda görmüştür; mekân ve diğer konularda sonsuzluğu kabul etmenin yanlış olduğunu düşünür. Ayrıca zaman dışında, sonsuzluğun var olduğunu düşünen Meşşai filozofları eleştirir ve düştükleri hatanın sebebinin çeviriden kaynaklanan bir problem olduğunu ifade eder.

El-Bağdadî'nin delilin takririnde dikkat çektiği başka bir temel bilgi de "İlletin tam oluşu, malulün ortaya çıkmasını gerektirir" düşüncesidir.²³⁷ Filozofumuz bu kaideden yola çıkarak mümkün varlığın vacibe delalet ettiğini vurgulamasıyla birlikte, vacibin tam bir illet olduğunu okuyucusuna hatırlatmaya çalışır. El-Bağdadî delilin takririni açıkladıktan sonra itirazları irat ederek delilin münakaşasını yapmaya çalışır.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye Göre Delilin Münakaşası:

Yukarıda gördüğümüz gibi el-Bağdadî varlığı vacip ve mümkün olarak ikiye ayırır. O, iki varlık durumunu açıkladıktan sonra mümkünün var olma hususunda zorunluya muhtaç olduğunu söyler ve mümkünler cümlesi olan varlıkların o cümleyi var kılan başka bir varlıktan sonra var olduğu sonucuna okuyucularını götürmeye çalışır. Filozof, münakaşa aşamasında elde ettiği sonuca yöneltilebilecek bir itiraza yer verir. İtirazın özeti şöyledir: Tekil olan mümkünün hükmünü mümkünler cümlesine taşımak doğru değildir. Zira tekil olan şey ile o tekillerin cümlesi arasında fark var, iki farklı şeyin de

²³⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 84-88.

²³⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 38.

hükümü elbette farklı olacaktır ve böyle bir sonuç da mugalata dışında başka bir şey değildir.²³⁸

Yukarıda geçen itirazın temeli aslında, mümkün cümlesinin tekil mümkünlerden farklı olarak zorunlu olmasıdır. Fakat mümkün kümesini tekiler ve tikeller gibi görmek mantıksal olarak yanlıştır. Dolayısıyla böyle bir sonuca varmak felsefe değil safsatadır.

El-Bağdadî, itirazın cevabında farklılığı kabul eder, ancak filozofumuza göre “bu farklılık mahiyet ve zati niteliklerde olmadığı gibi varlık konusunda da olamaz.” Zira varlığın mevcuda yüklenen bir nitelik olduğu ispat edilmiştir. Cevabı açıklamak için su örneğini kullanır. Suyun tabiatı sıvı ve serin olmaktır, nitekim tabii yeri de ya yer küresi içi ya da üzerinde bulunarak yer küresini kuşatmasıdır. Su unsuru, tabii yeri yönünden iki tür olur. Ancak her iki türün de mahiyeti ve varlık illiyeti aynıdır. Bu nedenle var olan tekil mümkünün başkasına bağlı olarak başkasından sonra geldiğini söylüyorsak, mümkün varlık cümlesi de böyle olacaktır. Zira mümkün varlık cümlesini var kılan şey mümkün ise mümkünler cümlesinin bir ferdi olarak cümleye dahil edilir ki, bu da mantıksal olarak yanlıştır. Netice itibarıyla bu cümle dışında kendi mahiyetinden farklı bir mahiyete sahip olan bir varlığa ihtiyaç vardır. Aklen varlıkta, mümkün mahiyeti dışında sadece vacip mahiyeti bulunduğuna göre, mümkünler cümlesi dışında olan mevcut vacip olacaktır.²³⁹

İkinci itiraz ise mümkünlerin sonsuz olarak birbirinden var olabilmesidir. Bu itiraz aslında teselsüle irat edilecek bir itirazdır. El-Bağdadî bu itirazı sonsuzluğun gerçek varlıkta değil sadece vehimlerde olduğunu söyler. Çünkü sonsuz mümkün zinciri düşünmek, önce var olanla sonrada var olanın yerlerini değiştirerek takdim tehir yapmaktır. Tabiatlarıyla birbirine eşit olan varlıklar gerçekte illiyet yönünden zamansal olarak öncelik kazanırlar. Gerçek zati öncelik ise ortadan kalkar. Bundan anlaşılan şey de mümkün mevcudun vacip mevcuda delalet etmesidir.²⁴⁰

El-Bağdadî'nin eserinde yer verdiği üçüncü itiraz ise başlangıcın yok olduğunun iddia edilmesidir. Filozofumuza göre “ilk illetin olmadığını öne sürmek mümkünlerin var olmaması demektir. Zira taktırir kısmında ve ilk iki itirazın cevabında mümkünlerin

²³⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 37.

²³⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 37.

²⁴⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 37.

başka bir mevcudun vasıtasıyla var olduğu ispat edilmişti.” Aynı şekilde başka olan varlığın zorunlu olduğu da kanıtlanmıştı. Netice itibarıyla bu itirazı düşünmek önce akli yollarla ispat edilen tüm hükümleri inkâr etmek demektir.²⁴¹ El-Bağdadî bu itirazın cevabında, önceden söylenenlerden hareketle, aslında mümkünün kendi varlığına delalet etmesinden ziyade doğrudan vacibin varlığına delalet ettiğini söyler. Tıpkı havadisın kadime delalet etmesi gibi. Filozofumuz bu açıklamasıyla hudüs delilinde kelamcılarının kullandığı bazı mukaddimeleri kabul ederek tekrarlamış oluyor. Kullandığı havadis kavramından da kelamcılardan etkilenmiş olduğunu anlıyoruz.

Filozofumuz bu itirazların cevaplarını daha da açıklığa kavuşturmak için, felsefe tarihinde sonluluk konusunda somut örnek olarak kullanılan baba ile oğul misalini ele alır. Şöyle ki baba ile oğul örneği illet ile malul örneğine tekabül etmektedir. Baba ile oğul örneğinden hareket ederek bu mesele anlaşılabilir. El-Bağdadî açıklamasını önermeler şeklinde yapar;

- A. *Çocuklar ve oğullar sonradan doğarak mevcut olmuşlardır.*
- B. *Tüm çocukları var eden baba vardır.*
- C. *Bu bireyleri var eden baba ya çocuklar kümesine dahil olarak kendisi de başkasının bir oğludur ya da önceden var olan kadimdir.*
- D. *Tüm çocuklar sonradan vardır dendiğinde onları var eden baba oğul olmaz, zira başkasının çocuğu olursa var ettiği kümeye dahil edilmiş olur.*

El-Bağdadî bu delilde, sonradan doğan çocuğu malule ve o çocuğun var olmasında vesile olan babayı da illete benzetir. Babayla oğulun durumu anlaşılırsa illeti ile malulün durumu da anlaşılır. Bu örnek el-Bağdadî’den önce kullanılmıştır. Filozofumuz bu örneğin tarihine değinirken felsefe tarihinde iki yorum ortaya çıktığını söyler ve yorumların hangi filozoflara ait olduğunu isim söylemeden yorumları ekol olarak âlemin kadim ve hâdis olmak üzere görüşüne sahip olan iki çeşide ayırır. Birinci grup âlemin kadim olduğunu söyleyen bazı filozoflar, sonsuzluğu kabul etmeyerek çocukları var eden babaların birer oğul oldukları gibi, illetleri var eden malullerin de birer illet

²⁴¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 37.

olduklarını söylemişler. İkinci grup ise âlemin kadim olduğunu öne süren filozofların bir kısmıyla, âlemin hâdis olduğunu söyleyen bir kısım filozofun söylemidir. Bunlara göre, maluller malul olmayan bir illette son bulur, ancak çocuklar zincirinin oğul olmayan bir babada bittiği düşünülemez. Çünkü baba dediğimiz varlık çocuğun varlığında sebep olsa bile ona tam illet denmez. Babanın sonradan yok olması çocuğun yok olmasını gerektirmez. Nitekim biz baba öldükten sonra oğulların yaşamaya devam ettiklerini görüyoruz. Oysa malulün, zaman olarak illetinin ortadan kalkmasından sonra varlığını sürdürmesi imkânsızdır. Ayrıca bu konuda tartışılan mesele eksik illet değil tam illettir. Üçüncü grup ise âlemin hâdis olduğunu öne sürer, fakat bu örnekte illetin/babanın, malul/oğul ile birlikte olmaları değil, illetin onlardan önce olmaları söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir farklılık hükmün farklılığını gerektirmez. Bu gruba göre maluller zorunlu olan Tanrı'da oğulları ise oğul olmayan Âdem'de son bulmaktadır. Dördüncü grup, malullerin sonlu olduğunu söyleyerek âlemin kadim olduğu görüşünü kabul eden bir gruptur, bu grup malullerin zorunlu olan illette (Tanrı'da) bittiğini söyleseler de bu malullerin zaman olarak ilk illetin mutlak gücü gereği bir başlangıcı olmadığını söylemişler.²⁴²

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye göre bu meselede o kadar görüşler artmıştır ki, çoğu filozof hataya düşmüştür. Bazı âlemin kadim olduğunu söyleyenler bu meseleden dolayı Tanrı'nın olmadığını bile söylemişler, Tanrı'nın varlığını kabul eden filozof ve kelamcılarının bir kısmı, Tanrı'nın mutlak gücünün kısıtlı olduğu hatasına düşmüşlerdir.²⁴³

El-Bağdadî'nin yöntemini dikkatle okuduğumuzda, filozofumuza göre Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda en güçlü kanıtın ontolojik delili olduğunu görürüz. Zira bu delilde kullanılan aksiyomlar akli aksiyomlar olup, hiçbir şekilde yanlışı kabul etmez. Bize göre bu delilini *el-Muteber* eserinin ilahiyat bölümünün ilk fasıllarında ele alması bundan dolayıdır Ancak Filozofumuz bu delili Aristoteles'in kullandığı illet-malul delilinin bir dalı olarak ileri sürmektedir.²⁴⁴ Bu benzerliği bir illetin malule delalet etmesi gibi mümkünün vacibe delalet etmesine dayandırır. Fakat İslam filozoflarının kullandığı vacip ve mümkün delili yöntem ve içerik olarak illet-malul delilinden, daha zengin ve sağlamdır. Nitekim yukarıda gördüğümüz gibi el-Bağdadî bu delili açıklarken

²⁴² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 40-42.

²⁴³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 42.

²⁴⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 186.

kelamcılarının kullandıkları bazı mukaddimeler kullanır, bu nedenle hudüs delili ile ontolojik delili arasında mukaddime benzerliği görmek mümkündür.

2.2.2. İmkân Delili

İmkân delili, mümkün varlığı esas alarak Tanrı'nın varlığına götüren delildir ve var olma imkanını var olmama imkanına tercih edilmesi kapsamında zorunlu varlığı ispat etmek demektir.²⁴⁵ İmkân delilinin mukaddimleri İslam felsefesinde sistemli olarak muhtemelen Farabi ile birlikte kullanılmaya başlamıştır.²⁴⁶ Farabi var olanı zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere ikiye ayırır; mümkün varlıkta varlık durumunun imkân olduğu öne sürülür, imkân ise bir varlıkta yokluk ve varlık kefelерinin birbirine eşit olması demektir.²⁴⁷ Zihinsel ve ayanda olarak kabul edilen mümkün varlık, yokluğu varlığına tercih edilen mümteniden farklı olarak, varlığı yokluğuna eşit olandır. Böyle bir varlık şekline sahip olan mevcudun var olması için bir müreccihin bulunması gerekir.

Farabi'ye göre mümkün var olan var olma hususunda, belli bir illete muhtaç olmaktadır. Bu illetin özelliği mümkün var olanın varlığını yokluğuna tercih etmesidir. Tercih edici nedenin zorunlu olup olmadığı tartışılrsa da sonsuza kadar gitmenin geçersiz olduğu kaidesinden hareket ederek mümkün varlığın uzak nedeninin zorunlu varlık olduğu sonucu elde edilir.

İmkân delilinde sıkça kullanılan kavramlar zorunlu, mümkün ve teselsül kavramlarıdır. Bu delilin başlangıcı mümkün varlık olsa da esas dayanağı teselsülün imkânsız oluşudur. Aslında imkân delili bir yönüyle kelamcılarının kullandıkları hudüs deliline benziyorken diğer yönüyle de filozofların vacip ve mümkün deliline benzer.²⁴⁸ Ancak kullanılan kavramlar yönünden ince bir şekilde iki delilden de ayrılır.

İmkân delilinin sistemli olarak kullanılmasını sadece Farabi değil İbn Sina'da da görmekteyiz. Hatta İbn Sina Farabi'den farklı olarak daha detaylı bir şekilde bu delili

²⁴⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1999, s. 32.

²⁴⁶ Farabi, *el-Mecmu (Uyunu'l-Mesail risalesi)*, s. 67.

²⁴⁷ Cürcani, *Tarifât*, s. 272.

²⁴⁸ Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 54.

ele alıp, sitemli olarak tahrir etmiştir. İbn Sina söz konusu varlığın bu taksiminden hareket ederek, kendi felsefesinde imkân deliline yer vermiştir.²⁴⁹

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin felsefesinde bu kanıtı rastlamak mümkündür. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî imkân deliline farklı bir başlık ya da müstakil bir paragraf ayırmaz. Bu delili ontolojik delili kapsamında ele alır. O, mümkün varlığın vacip varlığa kendisinden daha çok delalet ettiğini söyleyerek bu delile işarete bulunur.²⁵⁰ El-Bağdadî bu delili daha çok ontolojik delil ile birlikte ele alır. Yukarıda vacip ve mümkün delilinde gördüğümüz gibi, el-Bağdadî'ye göre, varlıkta yer alabilecek iki çeşit mevcut vardır. İlki vacip varlık iken ikincisi mümkün varlıktır. Bu iki çeşidin dışında yokluğu varlığına tercih edilen şey, mümteni olandır. Nitekim mümteni de mutlak ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılmıştı; şartlı mümteninin yokluğunu gerektiren şartın ortadan kalkmasıyla birlikte varlık durumu, imtinadan (olamazlık) imkana dönüşür.²⁵¹

Ontolojik delilinde el-Bağdadî'den aktardığımız gibi mümkün mevcudun varlığının sonralıkla nitelendiğini gördük. Filozofumuz her mümkün varlığın öncesinde başka bir varlığın bulunmasının gerektiğini söylemişti.²⁵² El-Bağdadî'ye göre bu öncelik ve sonralık, tercih edilmeye bağlıdır. Mümkün varlıktan önce olan mevcut tercih edicidir ve tercih edici olarak kabul edilen neden, zorunlu olabileceği gibi mümkün de olabilir. Ancak filozofumuza göre teselsülün imkânsız olduğu ispatlandığına göre tercih edici nedenin zorunlu olması gerekir.

2.2.3. Nedensellik Delili

İlk illet delili olarak bilinen nedensellik delili kozmolojik kanıtlar türündendir. Âlemi göz önünde bulundurarak zorunlu varlığın ispatı hususunda akıl yürütmekten ibarettir. Bu delil İslam felsefesi ile birlikte ortaya çıkan bir delil olarak algılanmaz. İlk illet delili Aristoteles tarafından da kullanılan bir delildir.²⁵³

Bu delilin esas dayanağı “her malulün bir illeti vardır” kaidesidir. Ayandaki varlıklar değerlendirildiğinde, belli sebeplerle var oldukları görünür ve bu sebepler malule nispetle illet adını kazanır. Fizik âleminden elde edilen bu kanıtı filozoflar metafiziğe

²⁴⁹ İbn Sina, *en-Necat*, s. 224.

²⁵⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 37.

²⁵¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

²⁵² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 36.

²⁵³ Aristo, *Metafizik*, s. 236.

taşırlar. İster ay üstü ister ay altı âlemi olsun, iki kısım da varlık gerçeğini paylaşır. Yukarıda söylenen kaide var olan her şey için geçerli olduğuna göre, göksel cisimler ve akıllar için de geçerlidir. Varlık alanında bu mevcutların birbirilerine tesir ederek illet ve malul rollerini paylaşır. Bu zincir içerisinde bulunan her mevcut bir yukarisına dayanarak var olmuştur. Demek oluyor ki mevcudun var olmasından önce bir illet vardır. Bu iki şey arasında etkileşim ile birlikte öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmaktadır. İletler zinciri sonsuza dek uzanamayacağı ilkesinden yola çıkarak, son malul ile ilk illet arasında vasıtaların çoğalmasına rağmen filozoflar bu delili kullanarak “bütün varlıkların var edici bir ilk sebebi olmalıdır”,²⁵⁴ sonucuna ulaşırlar.

Çoğu zaman sistemli olarak filozoflar tarafından kullanılan ilk illet delili kelamcılar da hudüs delilinin mukaddimesi olan “Her hâdisin bir muhdisi vardır” kaideyi kullanırlar. Nitekim zikri geçen bu mukaddimeyi Bakıllani, *Temhid* eserinde bedihi bilgi olarak görmüştür.²⁵⁵

Nedensellik üzerine inşa edilen ilk illet delilini el-Bağdadi’den önce Farabi ve İbn Sina kullanmışlardır. Farabi *el-Medinetü'l-Fadıla* eserini zorunlu olan ilk varlığın tüm mevcutlara neden olduğunu ifade ederek başlatır.²⁵⁶

İlk illet delili yukarda zikri geçen delillerle teselsül konusunda birleşir. Şöyle ki, bu delillerin tamamı, teselsülün geçersiz olduğunu mukaddimeler şeklinde açıklanıp kabul edildikten sonra sonuçlara götürür.

İlk illet delilini kullanan bir diğer önemli filozof da İbn Sina’dır. İbn Sina bu delile *eş-Şifa* eserinin İlahiyat kısmında değinir.²⁵⁷ Filozof ilk ilkenin ispatından önce illetlerin, felsefi münakaşalar vasıtasıyla sonlu olduğunu açıklamaya çalışır. “Bir” kavramı üzerinden hareket ederek ilk ilkenin ilk neden olduğunu söyler. Bu meseleye açıklık getirirken de Eflatun ve Eflatuncuların idealar görüşünü çürütmeye çalışır.

El-Bağdadi’nin bu delilde kullandığı temel kaideler, İbn Sina’nın kabul ettiği mukaddimelerle örtüşmektedir. Ancak farklılık daha çok sunuluş tarzında göze çarpar.

²⁵⁴ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılar ve Filozoflara Göre Allah’ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1981, s. 39

²⁵⁵ Bakıllani, *Kitabü't-Temhid*, thk. Yusuf Mekarsi el-Yesui, El-Mektebet’ü’ş-Şerkiyye, Beyrut 1957, s. 23.

²⁵⁶ Farabi, *el-Medinetü'l-Fazila*, çev. Nafiz Danışman, MEB Ankara 2001, s. 14.

²⁵⁷ İbn Sina, *Metafizik II*, s.75-84.

El-Bağdadî'den önceki filozofların bu delil hakkında görüşlerine özet olarak değindiğimize göre el-Bağdadî'nin bu delili kullanım tarzına gelebiliriz.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye Göre İlk İlet Delilinin Takriri:

Araştırmamızın önceki fasıllarında gördüğümüz gibi, el-Bağdadî illetler konusunda maddi, suri, fail ve gai olan dört illeti kabul ederek Aristoteles'in nedensellik düşüncesini kabul etmiştir. El-Bağdadî'nin *el-Muteber* eserinde bu dört illetin açıklamalarını ve dizilişini anlattıktan sonra illetlerin çoğalmasında bir sakınca görmediğini anlıyoruz. Nitekim o, bu dört illet ile malulleri arasında öncelik ve sonralık ilişkisinin olduğunu ifade etmektedir. Malulün var olmasının illete bağlı olduğu açıktır. Zira malul ancak illetin tam olmasıyla birlikte ortaya çıkar.²⁵⁸ İletlerin tertibi ise maddi, suri ve fail illetler gerçekte gai nedenden önce olsa da gai illet zihinde önce gelir.

El-Bağdadî illetler konusunda uzun uzadıya konuştuğundan sonra *el-Muteber* eserinin yirmi birinci faslında bağımsız bir başlık altında illetlerin sonlu olduğunu açıklayarak ilk illeti ispat etmeye çalışır. El-Bağdadî bu başlık altında illetlerin her aşamada bir ilke olduğunu iddia ettiği gibi, onların sonsuza dek uzamasının akıl dışı olmasından hareketle, illetler cümlesinin de tek bir ilk illeti olduğunu iddia eder. Ancak el-Bağdadî teselsülü önceki fasıllarda çeşitli yollarla geçersiz olduğunu ispatlamasıyla yetinmeyip bu konuda dört illetin her birisini farklı olarak sonluluk yönünden değerlendirmeye çalışır.

El-Bağdadî fail illetin sonlu olup, ilk illetle bitmesini illetler arasında öncelik ve sonralık ilişkisine dayandırır. İlet ve malul olarak varlıkta kabul edilen mevcutlar aklen üç çeşittir. 1. Başkasına malul olmayan illet. 2. Başkasına illet olduğu halde diğer bir varlığa malul olan. 3. Başkasına illet olmayan son malul. El-Bağdadî ilk illeti ispat etmeden önce illet olmayan son malule göre yakın ve uzak illetleri değerlendirmeyi uygun görür. Nitekim filozofumuza göre uzak illetlerin durumunu anlamadan ve varlığını ispat etmeden ilk illeti ispat etmek mümkün değildir.

İlet ve malul zincirini ele aldığımızda ilk illet ile son illet arasında birçok vasıta olduğunu görürüz. Bu vasıtaların bir aşığına göre o, illet olsa da yukarısına göre maluldür. Bu nedenle yukarıdaki illet hem aşağıdaki malule hem de ortadaki illete illet

²⁵⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 164.

sayılır. Yukarıdaki illet ile ortadaki illet arasında mahiyet itibarıyla farklılık vardır. Zira yukarıdaki illet, malule en yakın illetin illeti olması itibarıyla iki şeye illet oluyorken aşağıdaki olan illet ve malulü doğrudan doğruya çıkararak illet sadece bir şeye illet olur.²⁵⁹ Bu durumda yukarıda söylediğimiz gibi uzak illet, illetin illeti olur.

El-Bağdadî'nin vasıta olarak kabul ettiği fail illetlerin varlığı ilk fail illete bağlıdır. Filozofumuzun öne sürdüğü mukaddimelerinden yola çıkarak elde ettiği sonuçları aşağıdaki şartlı kıyasla açıklamaya çalışır:

A. Eğer son malul var ise, vasıtalar da vardır.

B. Eğer vasıtalar var ise, İlk illet vardır.

C. Dolayısıyla son malul var ise, İlk illet vardır demek.

Bu kıyası şu şekilde ters döndürerek doğruluğunu ispatlamaya çalışır:

A. Eğer İlk illet yok ise, aynı anda illet ve malul olan vasıtalar da yoktur.

B. Şayet vasıtalar yok ise, son malul yok olur.

C. Dolayısıyla İlk illet yok ise, Son malul de yoktur.

D. Oysa son malul bulunuyor, netice itibarıyla bu geçersizdir.

El-Bağdadî bu şartlı kıyaslardan hareket ederek ilk fail illeti ispat etmeye çalışır, aynı yöntemle de gai illetin de tek bir illette son bulunduğunu öne sürer. Zira fail illet ile gai illet arasında benzerlik vardır. Şöyle ki fail illetin ilk illette bitmesi tabii önceliğinden kaynaklanır. Gai illet gerçekte hâsıl olması açısından sonra olsa, zihinde önce olduğu söylenmişti. Gai illet fail illet gibi ilk, orta ve son olarak üçe ayrılır. El-Bağdadî'ye göre zihinde olan ilk gai illet mutlak gai illettir. Akıllar fiilden önce gayeleri bulundurlar.²⁶⁰ nitekim yaratmanın başlangıcı ilk ve uzak olan gayede bulunur.

El-Bağdadî gai illeti iyilik/hayır konusuna bağlamaktadır. Başka bir yönden filozofumuz amaçsız filleri kabul etmez. İnsanın sakalında oynaması gibi, abes olarak görünen fiiller bile bir açıdan belli bir alışkanlığın sonucu olarak gerçekleştiğini

²⁵⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 164.

²⁶⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 169.

söyler.²⁶¹ Dolayısıyla ona göre gerçekleşen her fiilin bir gayesi vardır ve bu gaye ve gai neden, iyilik kategorisinde değerlendirilir.

İyilik konusuna gelince, filozofumuza göre iyiliğin iki çeşit olduğunu söyleyebiliriz; İlki, zati hayır, ikincisi ise arızı hayır. Gaye de tıpkı hayır gibi zati ve arızı olmak üzere ikiye ayrılır. İzafî olan gayeler başka bir gayeye ilişerek hasıl olur, yani malul olur, bir fiilin gerçekleşmesine sebep olması itibarıyla da illet olur. Fail illette kullanılan argümanları buraya taşıyarak illet ve malul olan izafî gayelerin mutlak bir gayede biteceği sonucuna varmak mümkündür. Gayelerin sonsuz olduğunu öne sürenler ise fiilin bir amaçla gerçekleşmesini şart görmeyenlerdir²⁶².

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî Fail ve Gai illeti birlikte değerlendirdikten sonra maddi ve suri illetler hakkında konuşmaya başlar. Maddi illeti bir şeyin kendisinden var olduğu veya başka bir şeyin özsel parçası olarak o şeyi oluşturan illettir. Filozofumuz bir şeyin başka bir şeyden var olması ifadesinin iki şekilde kullanıldığını söyler. İlki, bir şeyin kendi özelliğini kaybetmeden başka bir şeyi elde ederek yetkinliğini tamamlamak manasında kullanılmasıdır, tıpkı çocuklukla yetişkinlik arasında gerçekleşen ilişki gibi. Bu durumu biraz açmak gerekirse yetişkin bir insan küçük bir bireyin yetkinliğe doğru ilerlemesinden var olur. Ancak yetişkinin maddi unsuru olan çocuk bilkuvve olarak yetişkinliği de içinde barındırır. İkinci mana ise bir unsurun başka bir unsura dönüşmesiyle başka bir mevcudu var etmesidir, tıpkı havanın ateşe dönüşmesi gibi. Zira hava bu durumda ateşin mahiyetini oluşturan zati bir parçası olarak maddi illettir. Nitekim beyazın siyaha dönüşmesi de ikinci çeşittendir. Gerçek ve tabii öncelik ve sonralık ise sadece ilk çeşitte bulunmaktadır, ikinci çeşitte ancak dönüşüm itibarıyla arızı olarak bulunur.²⁶³

Bu iki tür arasındaki fark, ilk çeşidin örneğinde görüldüğü gibi yetişkinlik çocukluktan sonra olsa bile çocukluktaki cevher bozulmadan yetişkinde bulunur. İkinci çeşidin örneğinde ise oluş ve bozuluşun hasıl olmasıyla birlikte cevherin havadan ateşe dönüştüğünü görürüz. Yani ilkinde bitişiklik varken ikincisinde ayrılma vardır. Her iki durumda maddi illet parça olarak algılanır. İletinin parça olması gibi illetin illeti de parçanın parçası olur. Çocukluk ve yetişkinlik örneğinde olduğu gibi bitişiklik

²⁶¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 154.

²⁶² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 168.

²⁶³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 167-167.

durumunda, maddi illet parça olduğu için sonluluğu açığa çıkar. Ateş ve hava örneğinde ise ayrılma durumunda da sonluluk türde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.²⁶⁴ Zaten ispat edilmesi istenilen şey de türde sonluluktur.

El-Bağdadî, zaman kuramını bize hatırlatarak sonluluğun bir ilk illetinin bulunmasının türsel olduğunu ifade eder. Maddi illetin, türün bir parçası olması itibarıyla, türsel sonlulukla birlikte son bir illette bitmesi gereğinin mantıksal bir sonuç olduğunu söyler.²⁶⁵ Zamansal sonluluğunu kabul etmek bizi maddi illetin sonlu olduğunu kabul etme sonucuna götürmez. El-Bağdadî'nin bu hususta önem vererek dikkatimizi çekmeye çalıştığı mesele, bu illetin bir taraf ve ucu olmasıdır. Aksi halde sonluluk söz konusu olunca zamansal sonlulukla karıştırmak yukarıda verilen tüm mukaddimleri anlamamak demektir.

Suri illet ise bir ve sonlu olan suret sahibinin bir parçası olması bakımından sonlu olması gerekir. Ancak filozofumuz suretlerin sonlu olduğunu söylerken son olan suretin bir olduğunu kastetmediğini açıklar.²⁶⁶

Delilin Münakaşası:

Yukarıda aktarıldığı gibi el-Bağdadî özellikle İbn Sina başta olmak üzere önceki filozoflardan faydalanarak bu delili açıklamıştır. Filozoflar tarafından ortak bir şekilde kullanılan bu delilin, söylemler arasında benzerlik olması itibarıyla sakıncalı bir durumu olacağı anlamına gelmez. Buna rağmen el-Bağdadî metotları değiştirerek ve örneklerini artırarak bu delile zenginlik katmaya çalışmıştır.

El-Bağdadî bu açıklamalardan yola çıkarak varlıkta ilke ve illetlerin tek bir illette biteceğini söyler. O illeti “faili olmayan, kendi zatının varlığı dışında gai bir sebebi olmayan mutlak bir gaye” olarak görür. Filozofumuz bu delili inkâr etmeyi duyulur yollarla kesin bilgiyi inkâr etmekle aynı kefede tutmaktadır. Birçok insan illetlerin bitmediğini söyleyerek, sayı olarak çokluğuna imada bulunmuşlardır. Filozofumuz bu

²⁶⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 167.

²⁶⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 167.

²⁶⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 169.

manada söylenen bu sözü yanlış bulmaz ancak bu söylem bizi ilk illeti inkâr etme sonucuna götürüyorsa, bunun felsefe değil safsatadır.²⁶⁷

Anlaşıldığı gibi el-Bağdadî sonluluğu zamansal olarak görmemektedir bilakis o kendi zaman kuramından hareket ederek bu delili izah etmiştir. Bu nedenle “illetler zincirinin iki ucunu kabul ediyorum ancak bu, onun sonlu olduğunu söylemiyor”²⁶⁸ şeklinde aktardığı itirazı çok da yanlış bulmaz. Zira iki tarafı kabul etmekle birlikte ilk illet kabul edilmiştir. Bu da illetlerin sınırlı olması anlamına gelmektedir.

Suretlerin birliğini savunmayan el-Bağdadî, son olan suretin bileşik olduğunu söyler. Bu açıklaması bir açıdan daha sonra İşrak felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî’ye de yansıtacaktır. Şöyle ki Sühreverdî, Eflatun’un idea kuramından esinlenerek her türün bir sahibi olduğunu söyler. Bu sahip, sahibi olduğu türün fertlerine suret vermekle görevlidir. Ancak bir türün sahibi başka bir türün fertlerine suret veremez. Bu nedenle son suretin tek olduğunu söylemek yanlış olur.²⁶⁹

İlk illet delili açıklandığına göre el-Bağdadî’nin kullandığı diğer delillere de artık yer verebiliriz.

2.2.4. Gaye ve Nizam Delili

Teleolojik delil diye adlandırılan gaye ve nizam delili en genel anlamıyla âlemle ilgili doğaüstü bir tasarımlayıcıyı kabul eden delildir.²⁷⁰ Eskiden beri filozof ve teologlar tarafından kullanılan bu delil Tanrı’nın varlığı konusunda en kuvvetli, en açık ve insan aklının kolayca kavrayabileceği en uygun delil olarak kabul edilmiştir.²⁷¹

İslam felsefesi tarihinde kendi düşüncesinde bu delile yer veren ilk filozof el-Kindi olmuştur. El-Kindi, *İlk Felsefe Üzerine* eserinde bu delile büyük bir önem vermiştir.²⁷² Eflatuncuların ortaya attıkları inayet kuramının gelişmiş hali olan gaye ve nizam delili, el-Kindi’ye göre, Allah’ın âlemdeki lütfunu izleyerek lütfu sahibinin varlığına varmaktan ibarettir. El-Kindi’den sonra Farabi felsefesinde bu delilin izlerini görmek mümkündür. Farabi’nin, Aristoteles ile Eflatun’un felsefelerini uzlaştırma projesi olan

²⁶⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 165.

²⁶⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 165.

²⁶⁹ bk. Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, ed. Ahmet k. Cihan. Litera Yayıncılık 2017, 34.

²⁷⁰ Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, s.61.

²⁷¹ Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 57.

²⁷² El-Kindi, *Resail*, s. 173-174.

el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn eserinde,²⁷³ Eflatun'un inayet anlayışını ele almasında bu delilin izlerini görmekteyiz. Zira inayet ile kastedilen şey nizamı koymak ve onu takip etmektir. Bunun dışında İbn Sina felsefesinde de bu delile rastlamak mümkündür.²⁷⁴

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî kendi felsefesinde Tanrı'nın ispatı konusunda bu delile önemli bir yer vermiştir. Çalışmamızın bu kısmında filozofumuzun bu delile karşı tutumunu ele alacağız.

El-Bağdadî'ye Göre Delilin Takriri:

Evvela filozofumuz, yaptığı felsefe tasnifinden hareket ederek bu delili, ameli hikmet kısmına bağlı olarak ele alır.²⁷⁵ Burada dikkatimizi çeken en önemli husus el-Bağdadî'nin ameli hikmetle ne kastettiğidir. Filozofumuzdan önce yapılan felsefe tasniflerine baktığımızda ameli hikmet adının ahlak ve siyaset felsefesine verildiğini görürüz. Örneğin, Farabi'nin, *İhşâ'ü'l-'ulûm* eserinde yaptığı tasnifte nazari hikmeti metafizik, matematik ve fizik için kullanıyorken ameli hikmeti de ahlak ve siyaset ilmi için kullanmıştır. Filozofumuz ise ameli hikmeti fizik anlamında kullanmaktadır. El-Bağdadî'nin tasnifini anladıktan sonra, bu delilin ilk mukaddimesinin ve başlangıç noktasının fizik olduğunu anlıyoruz.

El-Bağdadî bu delili izah etmek için dikkatimizi ay altı âlemde bulunan varlıklara çeker. Filozofumuza göre bu âlemde bulunan nizam, âlemin en alt nefsi olan nebati nefisten bile hareket ederek anlaşılabilir. Nitekim ön gördüğü örnek bitkisel canlıdır. El-Bağdadî bitkinin anatomisini yaparken iki kısmı olduğunu söyler. 1. Tohum ve kök. 2. Yerden yükselen gövde ve dal. Bu âlemin ince düzeni dikkate alındığında, kökün yerden suyu emerek gövde ve dalın yeşermesine sebep olduğu ortaya çıkar. Bu eylemin kökten gövdeye doğru suyun cereyan etmesi ve dakik bir düzen sayesinde gerçekleştiği açıktır ve bir bitki kökünden gelen besleyici su sayesinde büyüme faaliyetini gerçekleştirir. Bitkinin ikinci kısmı olan gövde, suyu yine dakik bir düzen ile dallara dağıtarak bitkinin en önemli kısmı olan meyveye kadar ulaştırır. İlginçtir ki, el-Bağdadî bu açıklamaları yaparken bitkinin maddi kısmının tohum olduğunu söyler. Yani bitkisel nefis ve ruh,

²⁷³ Farabi, *el-Mecmu (el-Cem Risalesi)* s. 30.

²⁷⁴ İbn Sina, *En-Necat*, 206.

²⁷⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 188.

tohum ve kökte değil filozofumuza göre bitkinin en önemli kısmı olan meyve bölümünde bulunmaktadır.²⁷⁶

Ebu'l-Berekât bu görüşünü hurma ağacı örneğini kullanarak açıklar. Zira hurma ağacının meyve kesilirse ağaç kuruyup ölür. Ayrıca bitki örneğine genel bir bakışla bakıldığında tohumun madde ile temas ettiği görülür, meyve kısmı ise hava ve maddi olmayan varlıklarla temas eder. Bu nedenle madde ile temas eden bir varlığın nefsi kendinde barındırması imkânsızdır. Nitekim meyve, hava ve latif varlıklarla temas eden nefsin mevzusu olur. El-Bağdadî bitkinin yerden yükselen kısmına kalp adını verir. Yer altında olan kısmın da o kalbi besleyen damar olduğunu söyler. Dolayısıyla damarın kesilmesi de kalbin ölmesine sebep olur.²⁷⁷

Çalışmamızın önceki fasıllarında gördüğümüz gibi, filozofumuz abes fiillerin bile arızı olarak belli bir amaca yönelik olduğunu söylemişti. Dolayısıyla bu durumda bitkide gerçekleşen ve canlılığı simgeleyen tüm hareketlerin de belli bir düzen içerisinde elde edilmesi istenilen amaçlara yönelik olduğunu anlamaktayız. Bitkinin çoğalması için farklı türlerden olan fertlerin bu işe koşullanmış olduğunu görmekteyiz, tıpkı insanın çoğalma fiilindeki bulundurulmuş cima lezzeti gibi. Zira dakik bir düzen sayesinde bizlere verilen bu lezzet vasıtasıyla bizim çoğalmamız sağlanmıştır.²⁷⁸

Varlıklar göz önünde bulunduğu bu kadar bilinçsiz varlıkların var olmaya devam etme hususunda belli bir düzen içinde olduğu akla gelir. Bu düzen vasıtasıyla fertler var olmaya, dolayısıyla türler varlığını korumaya devam eder. Bu düzeni anlamak için tabiat felsefesini kavramak gerekir. Öyle bir kavramak gerekir ki, bununla düzenin kurucusu idrak edilir.

El-Bağdadî bu delili sadece kurucunun varlığını ispat etmek için kullanmaz; buna ilaveten böyle dakik bir düzenin kurucusunun tek ve bir olduğunu söyler. Yani tekil olarak bu varlıklarda gördüğümüz düzenin, fertlerden ya da fertleri oluşturan parçalardan kaynaklandığını söyleyemeyiz. Bilakis bu hareketlerin çoğu, tek ve bir olan

²⁷⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 188.

²⁷⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 189.

²⁷⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 189.

türün, türsel özelliklerine dönmektedir ve bu nedenle dakik olan bu düzeni yaratan o türlerin tek ve bir yaratıcısı olmalıdır.²⁷⁹

Anlaşılan o ki el-Bağdadî bu delili iki taraflı kullanmaktadır. 1. Tanrı'nın ispatı. 2. Tanrı'nın bir oluşu. Tanrı'nın bir oluşu konusuna çalışmamızın ileriki bölümünde sıfatlarla birlikte değinileceği için burada detaylı bir şekilde ele alınmayacaktır.

Delilin Münakaşası:

Gaye ve nizam delili, gördüğümüz gibi el-Bağdadî'den de önce kullanılmıştır. Filozofumuz bu delili genel hatlarıyla önceki âlimlere bağlı kalarak kullanmıştır. Örnekler ve açıklamalarda ise o, fizik konularındaki engin bilgisine dayanarak bu delile zenginlik katmıştır. Ebu'l-Berekât bu delilin püf noktasının tabiat olduğunu söylemiştir. Tabiattaki dakik düzeni idrak edersek, bu düzenin tesadüfen ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu anlarız.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, akli müşahedelere dayanarak düzenin bir düzenleyicisi olduğunu söylemiştir. Bu düzenleyici bilinçsiz varlıkları bile bir türsel gayeye doğru harekete sevk etmiştir. Fertlerin türleri varlığını devam ettirmek amacıyla yaptıkları hareketlerin kendilerinden kaynaklanmadığını söyleyerek, bu hareketleri türsel özelliklere dayandırmıştır. Demek oluyor ki, bu fertler bilinçsiz olsalar da türün vasıtasıyla bunlara belli özellikler yüklenmiştir. Son olarak da böyle dakik bir düzenin düzenleyicisinin ancak bir olacağını söylemiştir.

2.2.5. Sezgi Delili

Bu delilden önceki delillerde genel olarak el-Bağdadî ve diğer filozoflar, bazen âlemden hareket ederek bazen de varlıktan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalıştılar. Bu kanıtların hepsi, akıl yürüterek klasik manadaki nazari felsefeyi öne sürerek tesis edilmiştir. Önceki fasıllarda ele aldığımız delillerin ortak özelliği, Tanrı'nın varlığını dolaylı yollarla ispatlama çabası olmasıdır. Sezgi delili ise vasıtaları ortadan kaldırarak doğrudan Tanrı'yı idrak etme şekliyle ispatlama yöntemidir. Felsefe tarihinde bu delil, Eflatun'un insan nefsinin idrak hususunda yaptığı akılsal ve sezgisel ayrım ile birlikte ortaya atılan bir delildir.

²⁷⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 189

Mistik tutum, tasavvufi hal, dini şuur ve dini tecrübe²⁸⁰ adlarıyla bilinen bu delil İslam düşünce tarihinde de kendine yer bulmuştur. Sezgi delili bazen İbn Sina'da olduğu gibi rasyonel bir sezgi ile²⁸¹ bazen de Gazzali'de olduğu gibi sade bir tasavvufi hal²⁸² ile anlatılmıştır. İslam felsefesinin sonraki dönemlerinde de İshraki bir şekil almaya başlamıştır.²⁸³

Sezgi delili çoğu zaman kelamcı ve Meşşai filozoflar tarafından eleştirilse de sufi ve İshraki filozoflar tarafından kabul edilerek kullanılmıştır.²⁸⁴

Tezimizin konusu olan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin felsefesinde de bu delile rastlanmaktadır. Tezimizin bu bölümünde el-Bağdadî'nin bu delili kullanma tarzıyla delilin münakaşasını yapmaya çalışacağız.

Sezgi Delilinin Takriri:

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu delile *el-Muteber* eserinde yer vermektedir. Ancak bu delili daha çok gaye ve nizam delili ile birlikte değerlendirdiğini görmekteyiz. Filozofumuz bu delili takrir etmeden önce delile mukaddime olarak ilim ve marifeti açıklamaya çalışır. El-Bağdadî bilmeyi ikiye ayırmaktadır. 1. Arızı olarak bilmek. 2. zati olarak bilmek. Bir şey hakkında akıllı varlıklar olarak iki şekilde bilgi ediniriz: Bir şeye cevher olması itibarıyla yüklenen arazları öğrenerek onu bilebiliriz ki, bu durumda biz onun hakikatini değil arazlarını bilmiş oluruz. İkinci yol ise o şeyin cevherini kavrayarak gerçeğini bilmemizdir. Filozofumuz bu iki durumu açıklamak için bir insanın arkadaşını bilmesi örneğini kullanır. Ona göre birimiz, arkadaşı veya sıradan birisiyle arasında formel bir münasebet olan insan hakkında sadece duyulur algı kanallarıyla renk, boy vb. elde ettiği bilgilerle yetiniyorsa, o kişinin hakkında elde ettiği bilgiler arazlar dairesinden çıkmayarak sadece arızı bir bilgi edinmiş olacaktır. Şayet duyulur kanallarla yetinmeden bu bilgilere o kişinin itikadı, mezhebi, ilmi ve ameli gibi daha özel nitelikleri ekliyorsa o kişi hakkında marifet sahibi olduğunu iddia edebilir ve bu tür bilgiler gerçek olur. Hakkında bilgi edindiğimiz kişilerin yaşamasıyla ve ölmesiyle bu bilgiler değişmez. Bundan dolayı da el-Bağdadî'ye göre, kendi döneminde

²⁸⁰ Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, s. 81.

²⁸¹ Tuna Tunagöz, *Ebu'l-Berekât'ta Tanrı*, s. 109.

²⁸² Gazzali, *el-Munkız mine'd-Dalal, Resailü'l-Gazzali*, thk. Cemil Saliba, Daru'l-Endelüs 1967, s. 100-105.

²⁸³ Sühreverdi, *Hikmetü'l-işrak*, nşr. Henry Corbin, Tahran, Ulüm-I İnsan-i 1993, s. 208-252.

²⁸⁴ Tuna Tunagöz, *Ebu'l-Berekât Felsefesinde Tanrı*, s. 104.

Aristoteles'in kitaplarını okuyup, kavrayan ve görüşleri hakkında bilgi edinen kişinin, Aristoteles döneminde yaşayan, onu sadece görerek tanıyandan daha gerçek ve doğru bilgiye sahip olduğu söylenebilir.²⁸⁵

Yukarıda zikri geçen bilme çeşitlerinin her ikisi de nefis vasıtasıyla gerçekleşir. Zira akıl kuvvesi nefiste bulunmaktadır ve insanlar arasındaki anlaşma ve kavrama faaliyetleri belli bir fiziki dinamik aşamalardan geçerek gerçekleşir. Genel olarak insanlar manalara delalet eden kelimeleri kullanarak bir birleriyle anlaşılır. Somut âlemde gerçekleşen bu faaliyetler somut varlıklar arasında iletişimi sağlar. Hikmet ehli ise bu ittisali üst aşamalara taşıyarak soyut varlıklarla iletişimi sağlar. Bu durumdaki iletişim hiçbir somut kanala ihtiyaç duymadan gerçekleşir ve bunun tek kanalı sezgi/hadsdir.²⁸⁶

El-Bağdadî, nefsin ikinci idrak yolunu öne çıkararak somut varlık olan insan ile soyut varlık olan Tanrı arasında gerçekleşen dua yoluyla ittisali açıklamaya çalışır. Bu durumda olan ittisali, kavrama hususunda hiçbir fiziki araç kullanmadan gerçekleşen bir ittisaldir. Filozofumuza göre bu tür ittisali burhan yoluyla açıklamak mümkün değildir, bunu ancak bu tecrübeyi yaşayan kişi anlayacaktır.²⁸⁷

Ebu'l-Berekât'a göre "sezgisel kavrayış" sadece hikmette derinleşen filozoflara özel olan bir durum değildir. Bu durum sık sık, nübüvvetten haberi olmayan bedevi Araplarla basit dini bilgiye sahip olan Türklerde de görülmektedir. Hatta bundan daha ileri giderek hayvani nefislerde bulunduğunu da söyler. Saldırıya maruz kalan bir hayvanın sesiyle yakarışlarda bulunması veyahut susamış olan bir hayvanın göklere bakarak su araması sezginin bir tecellisidir. Fakat bu tür algı ve idrak, hayvanlardaki bilince dayanmaz. Onları alıştırarak suyun gökten gelmesi bilgisinin hayvanların nefisine yerleştiren düşüncenin, ilk öğretmen olan Tanrı'dan kaynaklandığını ifade eder.²⁸⁸

Ebu'l-Berekât sezgi/hads yoluyla elde edilen bilgiyi en üstün bilgi olarak kabul eder. Zira bu tür bilgi, bilinen zatı, gerçekten, vasıtasız bir şekilde idrak etmektir. Bu bilginin yolu da nefsin tanrısal âleme ittisalının güçlenmesidir. Ancak akli yollarla elde ettiğimiz bilginin ise araçlar sayesinde elde edildiği açıktır. Sezgide öyle bir durum söz konusu

²⁸⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 190.

²⁸⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 191.

²⁸⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 192.

²⁸⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 193.

olamaz. İnsan nefsinin vasıtasız bir şekilde idrak ettiği tüm şeyler ancak sezgi yoluyla gerçekleşir.²⁸⁹

Ebu'l-Berekât bu konuya dönük olarak iki tarz marifet olduğunu söyler, nazari ve ameli bilimler ve hikmet marifetlerin ilki tabiatla ilgili iken diğeri insanın ruhi yollarla elde ettiği bilgilerle ilgilidir. Bu delilden anlaşılan o ki el-Bağdadî'ye göre, insan ruhi cephesini ne kadar güçlendirirse, soyut varlıkları idrak etme şansı o kadar yükselir. Aksi halde bu büyük nimetten mahrum kalarak idrak açısından eksik olur.

Filozofumuzun takririni açıkladıktan sonra delilin ve delile binaen verilebilecek hükümlerin münakaşasını yapacağız.

Delilin Münakaşası:

Anlaşılan, el-Bağdadî bu delilin takririnde temel olarak gördüğü ön bilgi insanın sezgisel kavrayış türüdür. Bu algı kanalıyla bilgi edinmek yukarıda söylendiği gibi el-Bağdadî'den önce de ele alınmıştır. Daha çok platonik bir kuram olan sezgisel algı İslam düşünce tarihinde hem felsefeye hem de tasavvufa sirayet etmiştir. İlk başta felsefe tarihinde bu delil, İbn Sina'nın felsefesinde rasyonel sezgi kuramı şeklinde tezahür etmiştir. Daha sonra, Gazzali *el-Munkız* eserinde kabul ettiği kesin ve doğru bilgi kaynağı mişkâtun-nübuvve bunun bir yansımasıdır. Nitekim bu gelenek Gazzali'den sonra da devam etmiştir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye gelince, ona göre bu delili kullanım tarzının tasavvufî bir yanı olduğu aşikârdır. Özellikle filozofumuz kendi dini tecrübelerini açıklamadan imada bulunmuştur.²⁹⁰ Muhtemelen el-Bağdadî bu yolu bazı dini tecrübelerle bizzat denemiş ve bu nedenle de kendisini isteyerek tasavvufî dairenin içinde göstermiştir. Buna rağmen kendi tecrübesine ima ettikten sonra nübüvvetten habersiz olan insanları dile getirerek bu yolun, insanlar için ortak bir yol olduğunu da açık bir şekilde ifade eder. Yani, filozofumuz tasavvufî ya da dini bir tecrübe yaptığını söyleyerek tasavvuf dairesinin içinde kendini gösterdikten sonra, sezgi yolunun ortak bir yol olduğunu söyleyerek kendini İslam tasavvufunun dışına atmaya çalışmıştır. Bu durumda

²⁸⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 194.

²⁹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 193.

filozofumuz hakkında akıllara gelen diğer bir problem ise “el-Bağdadî bu konuda sufi veya İshraki midir?” sorusudur.

Ebu'l-Berekât'ın felsefesini konu eden birçok çalışmada İsrakilik, el-Bağdadî'den uzak tutulmaya çalışmıştır.²⁹¹ Oysa biz filozofun kendi söylediklerinden yola çıkarak, bu söylemleriyle İsrakilik ismi kendi döneminde bulunmasa da bu ekolün kurallarının bir nevi temelini attığını görürüz. Ebu'l-Berekât açık bir şekilde sezgiyi bir bilgi kaynağı olarak kabul eder ve bu kaynak aracılığıyla elde edilen bilgilerin üstün ve kesin olduğunu söyler. Bu sözleri ve tezimizin ileri bölümlerinde ele alacağımız nur konusunda görüşlerini değerlendirdiğimiz zaman,²⁹² İsrakiliğe zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Ebu'l-Berekât bu kaynaktan gelen bilginin kesin olmasının sebebini, bilen ile bilinen arasında hiçbir vasitanın olmamasına bağlar. Böyle bir bilgi anlayışı el-Bağdadî'den sonra tekrar İsrak felsefesinin şeyhi olan Sühreverdî'de görünmeye başlar.²⁹³ Sühreverdî'ye göre üstün bilgi huzuri bilgidir, huzuri bilgi ise bilen ile bilinen arasında hiçbir vasita olmadan idrak etmektir.²⁹⁴ Muhtemelen Sühreverdî el-Bağdadî'nin sezgi anlayışını geliştirerek, ondan huzuri bilgi konusunda faydalanmaya çalışmıştır.

Diğer bir husus da el-Bağdadî'nin sezgisel idrak akılsal idrakten bağımsız olarak kabul etmez. Ona göre ilki hikmet ve marifetine dayanarak ortaya çıkan bir bilgi iken diğeri de nazari ilimlerden hareket ederek elde edilen bilgilerdir. Gazzali'nin ise bu konuda biraz daha uç noktada durarak, iki idraki tamamen birbirinden bağımsız olarak tasvir ettiğini görürüz. Bunların her ikisinden sonra gelen Sühreverdî ise, İsrak felsefesini açıklarken, sezgisel idrak ya da İsrakî idrak Meşşai felsefesinin sonu ve İsrakî felsefesinin başlangıcı olduğunu söyler.²⁹⁵ Bu görüş aslında filozofumuzun söylediklerinden farklı değildir, hatta onun daha sistematik hali olduğunu söyleyebiliriz.

El-Bağdadî bu delilin sadece filozoflara özel olmadığını söylemişti. Filozoflarla birlikte nübüvvetten haberi olamayan basit bilgilere sahip olanlar da bu kanaldan faydalanabilirler. Ancak bilgisiz insanlar kavramaktan ziyade sadece Tanrı'nın varlığını

²⁹¹ Van Abdullah, *el-İlahiyyat mine'l-Muteber li-Ebi'l-Berekât el-Bağdadî: Tahkik ve Dirase*, s. 89.

²⁹² Bu konuda el-Bağdadî ile İbn Sina arasındaki fark, rasyonel sezgi kavramıdır. El-Bağdadî, İbn Sina'dan farklı olarak kabul ettiği sezgi yolunu rasyonel olmakla sınırlamamaktadır.

²⁹³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, s. 217.

²⁹⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, s. 216-234.

²⁹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, s. 167.

hissederler. Filozoflar ise nazari ilimlere sahip oldukları için Tanrı'nın varlığını anlayarak ve tanrısal âlemlerle iletişim kurarak idrak ederler. El-Bağdadî, bilgisiz insanların durumunu açıklamasa da bedevi Araplar ve (Tengrici geleneğini devam ettiren) Türkler dediğine göre, fitratı sağlam olan insanları kastetmiş olur. Bu açıklamaya daha sonra filozof ve kelamcılarının birçok delillerini reddeden İbn Teymiyye'de de rastlanabilir.²⁹⁶ Şöyle ki İbn Teymiyye'ye göre Tanrı'nın varlığı hususunda kullanılan en doğru yol fitrat yoludur. O bu kanıtı "Fitrat Delili" adını verir. Filozofumuzdan birçok hususta faydalanan İbn Teymiyye muhtemelen Tanrı'nın ispatı hususunda da fitrat delilini geliştirerek faydalanmıştır.

Anlaşılan o ki, el-Bağdadî bu konuda İslami tasavvuftan faydalansa bile, bu yoldan uzak kalarak İşrak felsefesine bir türlü öncülük yapmıştır. Onu bu konuda İşrak yolundan uzak görmek bizim görüşümüze göre, bir yanılmadır.

Sezgi delilini incelediğimize göre, zorunlu varlığın ispatında filozofumuzun kullandığı ilk bilgi deliline gelmemizin zamanı gelmiştir.

2.2.6. İlk Öğretmen Delili

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî zorunlu varlığın ispatı konusunda önce filozofların kullandıkları delillerden yola çıkarak görüş belirlemeye çalışmıştır. O, yönelttiği eleştiriler ve yaptığı açıklamalarla birlikte farklı tercihlerde bulunarak önceki filozoflara ayak uydurmaya çalışır. Yukarıda açıkladığımız delillerin çoğunun, el-Bağdadî'den önce ortaya atılmış olduğunu gördük. Bu deliller arasında filozofumuz tarafından düşünce tarihimize kazandırılan tek bir delil var, o da ilk öğretici delilidir. Bu delil argüman olarak kısa olsa da aidiyet itibarıyla filozofumuza özel olduğu için bu bölümü bu delil ile bitirmeyi uygun gördük.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye Göre Delilin Takriri:

El-Bağdadî bu delili anlaşılır kılması için delilde kullanılan temel kaidelerin nedensellik delilinde kullanılan kaideler ile aynı olduğunu söyler. Delilin temeli ilim, öğretme ve öğrenendir. İnsan öğrenebilecek varlık olarak öğrenmek istediği bilgiyi, var olan bir

²⁹⁶ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, İmam bin Suud Üniversitesi, c. 8 s. 397.

hocadan öğrenir.²⁹⁷ Telakki vasıtasıyla öğreten hoca da tıpkı öğrenen talebe gibi bilgiyi başka bir hocadan öğrenmiştir. Hoca bilginin hâsıl olması konusunda illet rolünü oynarken talebe bir maluldür. Bu illetin sonsuza kadar uzaması mümkün olmadığı için başka bir şeyden ilmi öğrenmeyen zati bilgiye sahip olan bir muallimin bulunması gerekecektir ve bu muallim ilk öğreten ya da ilk muallim olacaktır.²⁹⁸

Ebu'l-Berekât'ın, talebenin öğrenmesinden kastettiği mana, bilgiyi telakki etmesi değildir. Öğrenim süresinde “tasavvur, akletme, kavrama, tasdik ve daha sonra bu bilgiye verilen onaylama veya reddetme hükmü” gibi, gerçekleşen tüm faaliyetin tamamıdır.²⁹⁹ Bu faaliyetler hoca tarafından öğrenciye bahşedilen kabiliyetler değildir. Adı geçen yetiler ilk illet tarafından öğrenciye yerleştirilmiştir. Bu nedenle el-Bağdadî hocayı bilgiyi veren kişi olarak kabul etmez. Öğretmen ancak bilgiyi aktarır ve öğrencinin anlaması ise nefesine önceden bilkuvve olarak yerleşen yeti ve güçlerin sayesinde olur.³⁰⁰ Ebu'l-Berekât bu delilde kullandığı bilgi kavramına ledunni ilim ile elde edilen bilgiyi de dâhil eder ki ettirmesi de doğaldır. Zira filozofumuz sezgi yollarıyla bilginin elde edilmesini kabul eder, hatta bilgi türünün en kesini o olduğunu söyler.

Delillin Münakaşası:

Filozofumuz tarafından sistematik olarak ortaya atılan bu delil, açıklandığı gibi nedensellikte paraleldir. Mukaddimeler itibarıyla bu iki delil birleşse de özne açısından farklılık taşımaktadır. İletlerin son bir illette bittiği gibi öğretenlerin de son bir öğretilerde bittiğini söylemek gerekir. Aksi takdirde teselsül hâsıl olur. Nitekim filozofumuz önceki bölümlerde teselsülü geçersiz kılmıştı.

El-Bağdadî bu delilin kendisi tarafından ortaya atıldığını söylemez. Aksine Tanrı'nın ilk öğretici olması kendisinden önce peygamberler ve âlimlerin insanlara aktardıkları bilgi olduğunu söyler. El-Bağdadî bu açıklamasını desteklemek için Ayet aktarmasa da muhtemelen “Biz ona katımızdan bir ilim öğrettik” (Kehf/65) ayetini kastetmiştir. Büyük ihtimalle o, bu açıklamasıyla düşünce tarihinde yenilikçi kimliğiyle anılmayı

²⁹⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 186.

²⁹⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 187.

²⁹⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 187.

³⁰⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 187.

istememektedir. El-Bağdadî'nin diğer eleştirileri de okuyucusuna sıkça yeni bir şey ortaya atmaktan ziyade bir arayış içerisinde olduğu söylemiyle bu tavrı örtüşmektedir.

El-Bağdadî bu delili kullanırken tasavvuftan bir kez etkilenmiş olduğunu göstermiştir. Delillin yapısında kullanılan fitrat ilminin tasavvuf kaynaklı olduğu aşikârdır. Ayrıca Gazzali'nin *el-Kıstas* adlı eserinde kullandığı ilk muallim terimini kullanarak ve ona vurgu yaparak Gazzali'nin etkisini de gösterdiği söylenebilir.³⁰¹

El-Bağdadî bu delilin bizi Tanrı'nın varlığına götüreceğine vurgu yaparak eserinin yirmi üçüncü faslı olan insanın, Allah'ı bilmesine götüren bilimsel yolların arasına yerleştirir. Bu yollar genel olarak yukarıda açıkladığımız delillerden ibarettir.

3. Tanrı'nın Sıfatları

Felsefe tarihinde Tanrı merkezli yapılan felsefeyi takip ettiğimizde, çeşitli Tanrı anlayışları ortaya çıkar. Aristoteles'in felsefesini örnek olarak ele alırsak, salt bir akıldan oluşan Tanrı anlayışı görürüz.³⁰² Bu felsefenin İslam dünyasına aktarılmasıyla birlikte dini faktörlerin etkisiyle sıfatlar açısından tamamen farklı Tanrı anlayışı görmeye başlarız. Çoğu zaman pasif ve âlem ile münasebeti olamayan Tanrı anlayışından hayat, kudret, ilim ve fail olarak âleme müdahale eden bir Tanrı anlayışının teşekkül ettiğini görürüz. Bu yeni anlayışın ortaya çıkmasında ciddi ve etkin rol oynayan sebebin, sıfatlar anlayışı olduğunu söylemek yanlış değildir. Bazen felsefenin kelami görüşlerden etkilenerek böyle bir değişime uğradığını öne sürülür. Etkilenmekten ziyade felsefenin, yapıldığı yerin medeniyetinden faydalanarak böyle bir değişime uğradığını söyleyebiliriz.

İslam felsefesine gelince, bu felsefenin tek bir sıfatla yetindiğini söylemek yanlış olur. Aksine Tanrı'lığın gerektirdiği tüm sıfatları tespit ettiğini görürüz. Bu evrede ortaya çıkan dalgalanmaların birisi de Tanrı'nın ispat edilen sıfatlarının tasnifidir. Ebu'l-Berekât'tan önce yapılan birçok sıfat tasnifi vardır. Ekseriyetle bu tasnifler kelimacılar tarafından ortaya atılmıştır. Felsefi olarak filozofumuzdan önce yapılan tasnif, İbn Sina tarafından yapılmıştır. İbn Sina, izafi icabi ve izafi selbi olmak üzere iki çeşit sıfattan

³⁰¹ Gazzali, *el-Kıstas'ı'l-Mustakim*, thk. İhsan Zinnun Es-Samiri, es-Silsiletü'l-Arabiyye 2014, s. 22.

³⁰² Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, Remzi Kitabevi 1978, s. 145.

söz eder.³⁰³ İbn Sina'ya göre bu sıfatlar Tanrı'nın zatını var kılmaz, aksine O'na izafet edilen tüm sıfatlar zati gereği var olduğu için, hayat sıfatı hariç tamamı zatının malulüdür. Zira İbn Sina'ya göre hayat sıfatı Tanrı'nın varlığını simgeler. Tanrı'nın varlığı dışında başka bir mahiyeti olmadığı için hayatı, zati olur.

Filozofumuz bu konuda tıpkı İbn Sina gibi sıfatlar için belli bir tasnifte bulunur. Ancak yaptığı bu tasnif, İbn Sina'nın tasnifinden farklıdır. El-Bağdadî, *el-Muteber* eserinin on dokuzuncu faslında Tanrı'ya atfedilen sıfatlara zati adını verir. Kısaca, zati sıfatları tanıtmak istiyorsak, zati gereği zatında bulunan sıfatlar olarak söyleyebiliriz. Diğer türlü sıfatlar ise Tenzihî sıfatlar olarak isimlendirilir. Ebu'l-Berekât yaptığı sıfat tasnifini varlığın sınıflandırılması üzerine inşa eder.³⁰⁴ Yaptığı bu tasnifi anlamak için kendi eserinde yaptığı varlık tasnifinden hareket ederek açıklamalarını takip edeceğiz.

Ebu'l-Berekât'ın Sıfatlar Tasnifi:

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, varlığı bir açıdan üçe ayırır: 1. Varlıkta mevcut olan zatlar. 2. O zatlardan çıkan fiiller. 3. Var olan zatlarda hal şeklinde bulunan sıfatlar. İlkinin örneği insandır, ikincisinin örneği de kalemi oynatma gibi insandan sadır olan fiillerdir, üçüncüsü ise insanda bulunan utanma duygusu gibi haller ve sıfatlardır. Zat olarak gerçekte bulunan tek varlık bu taksimin ilkidir; fiiller ise zattan sadır olarak var olmuşlardır. Sıfatların ise, zattan bağımsız olarak düşünülmesi imkânsızdır. Zira utanma gibi bir duygunun dışarıda belli bir varlığa sahip olduğunu akıllar düşünemez. Bu ancak zatlarda bulunarak var olur. Zatlardan sadır olan fiiller, sıfatlar vasıtasıyla var olurlar. Şöyle ki, bir insan ihsan ediyorsa o ancak kendinde bulunan bir cömertlikle ihsan eder. Nitekim başkasını öldürmesinin de zatında bulunan bir sertlikten hâsıl olduğu düşünülür.³⁰⁵

Ebu'l-Berekât'a göre sıfatlar zati ve kesbi/kazanılmış olmak üzere iki çeşittir. Zati olan sıfatların örneği, “ateşin sıcaklığı, buzun soğukluğu, ikinin çift oluşu, üçgenin üç köşeli oluşu” gibi sıfatlardır. Başkası sebebiyle kazanılan sıfatlar ise ateşin etkisiyle suyun

³⁰³ İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik II* s. 88-89.

³⁰⁴ Abdullah Van, s. 106.

³⁰⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 142.

ısınması ve buzun vasıtasıyla suyun soğuması gibi sıfatlardır. Zira bu durumda suda hâsıl olan sıcaklık ve soğukluk, suyun ateş veya buza yakın olmasından kaynaklanır.³⁰⁶

Zatta bulunan zati sıfatlara özellik ve tabii adı verilir. Çünkü bu sıfatlar var olanın zati gereği var olmuşlardır, diğer türlü sıfatlarsa başkasının sebebiyle sonradan kazanılmıştır. Ebu'l-Berekât yaptığı bu tasnifi Tanrısal âleme taşımaya çalışır. Ona göre bu sıfatlar mümkünde nasıl varsa Tanrı'da da o şekilde bulunur.

El-Bağdadî'nin felsefesinde önemli olan sıfat çeşidi, zati olan sıfatlardır. Zira filozofumuza göre Tanrı'nın sıfatları bu türdendir. Şöyle ki, "Tanrı ilk illet olduğu için ondan önce sıfatların bulunmasına sebep olarak hiçbir illet bulunmamaktadır". Onun sıfatları hep zatidir. Fiiller sıfat sayesinde var oldukları için Tanrı'nın sıfatları da kadim olacaktır. O, yapmadan önce kudret sahibi olduğu için yapar; cömert olduğu için verir, hikmet sahibi olduğu için düzenler. Bu fiillerin öncesinde hep bir sıfat bulunmaktadır.³⁰⁷

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî yaptığı bu tasnifin ışığında Tanrı'nın sıfatlarını ispatlamaya çalışır. Ancak bu tasnife önceki düşünürlerde rastlanmaz ve bu durum el-Bağdadî'ye özgü bir tasnif olarak kabul edilir. Ancak bu tasnifi el-Bağdadî'ye özgü olarak görsek de bazı araştırmacılara göre filozof, kelamcılardan etkilenerek bu tasnifi yapmıştır.³⁰⁸

Filozofumuzun bu meseleye bağlı olarak görüşlerini izah etmeden önce açıklamamız gereken bir husus da el-Bağdadî'nin Tanrı'nın sıfatlarında kullandığı sıralamadır. Filozofumuz diğer düşünürlerden farklı olarak tanrısal sıfatları özel bir şekilde sıralamaya çalışır. El-Bağdadî'nin bu sıralamada takip ettiği kaide, sıfatların birbirini gerektirmesidir. Şöyle ki filozof bazı sıfatların bilinmesi ve ispat edilmesini başka sıfatları gerektirdiği için sıralamada öne almıştır. Örneğin failiyet sıfatı kudreti, ilmi ve hayatı gerektirdiği için bu sıfatlardan önce ele alınmıştır. Biz de çalışmamızın bu kısmında sıfatlar meselesinde sıralama konusunu filozofumuzun sıralamasını takip edeceğiz.

³⁰⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 143.

³⁰⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 143.

³⁰⁸ Abdullah Van, s. 107.

3.1. Tanrı'nın Zati Sıfatları

3.1.1. Birlik

İslam düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığını ispat ettikten sonra ele alınan önemli konulardan birisi Tanrı'nın sıfatları olmuştur. Felsefe tarihinin bir parçası olan İslam felsefesi de tıpkı İslam kelamı gibi bu konuya ehemmiyet vermiştir. Dini metinlerin etkisiyle tevhit gereği olarak Antik çağ filozoflarından farklı olarak Müslüman filozoflar bu konuda titizlikle davranmışlardır. İslam felsefesinde sıfat konusu incelenmeden önce vahdaniyet meselesini detayıyla ele almak bir gereklilik haline gelmiştir. İslam medeniyetinde gelişmiş olan bu rasyonel yaklaşımlar ne kadar sade olsa da Antik döneme ait filozoflardan destek almayı başarmışlardır. Plotinus'un katkısıyla Bir hipostazi Eflatuncu felsefesinin vazgeçilmez bir konusu olmuştur.³⁰⁹ Müslüman filozoflar bu nazariyede faydalanıp dini metinlerden elde ettikleri bilgilerle uzlaştırarak Tanrı'nın hakkında tefekkür etmeye koyulmuşlar. El-Bağdadî tıpkı kendisinden önce gelen İslam filozofları gibi vahdaniyet meselesinde kalemını oynatmayı unutmamıştır; akıl yürütmesiyle birlikte hem meseleyi tekrardan okumayı hem de kendine özgü yorumları ortaya koymuştur. Vahdaniyet, kelami olarak Tanrı'nın icabi sıfatlarından birisi olsa da felsefede sıfatların ölçüsü haline gelmiştir.³¹⁰

Tanrı merkezli felsefe yapan filozofumuz, vahdaniyet meselesine *el-Muteber* eserinde bağımsız bir bölüm ayırmıştır. Çalışmamızda esas kaynak olarak bu eser olduğunu belirtmiştik, ön gördüğümüz bu yöntemle sadık kalmak amacıyla, önceki meselelerde de yaptığımız gibi filozofumuzun kendi eserinde uygun gördüğü yöntemi takip ederek, onun düzenini bozmadan bu meseleyi de filozofumuzun yöntemine göre tahrir etmeye çalışacağız.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî vahdaniyet meselesine ayırdığı bölümde konuyu anlatmak için önce Bir'in ne anlama geldiğini izah eder, daha sonra bu mana tartışmasını ilkelere taşıyarak ilkelerin bir olup olmadığını tartışır. Ardından ilk ilke olan Tanrı'nın dört yönden bir olduğunu ispatlar. Bu yönler, 1. Mekân itibarıyla bir. 2. Arızı sıfatlar

³⁰⁹ H. İbrahim Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali", s. 52.

³¹⁰ Fahreddin er-Razi, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 186.

itibarıyla bir. 3. Zıt ve rakiplerin olmaması itibarıyla bir. 4. Parçalarının olmaması itibarıyla bir.

Vahdaniyet konusuna yazdığımız bu mukaddimeden sonra filozofumuzun bu meselede yaptığı taktir ve yorumları açıklayacağız.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Vahdaniyet Konusundaki Taktiri:

El-Bağdadî Tanrı'nın birliği hakkında konuşmadan önce Bir'in hangi anlamlarda kullanıldığını açıklamaya çalışır. Bu açıklamasını yaparken kavramlardan yola çıkar. El-Bağdadî'ye göre bir, bazen tekil anlamda kullanılır. Tıpkı birçok araz, uzuv, cevher ve mekâna izafet edilmesine rağmen özel olarak birin insanın ferdi için kullanılması gibi. Bazen de türsel birlik için kullanılır. Örneğin Zeyd ve Amr gibi fertlerin insan türünde bir olmaları gibi, bunlar çok olmalarına rağmen türleri birdir. Kimi zamanda cinste bir olduğu söylenir; bu kullanım birçok türe sahip olan cinslerde geçerlidir. Örneğin canlı cinsine nispetle at ve insan türü böyledir. Bazen de tümel bir türe ait olan alt türler için de kullanılır, tıpkı insan türüne ait olan beyaz insan ve siyah insanda olduğu gibi. Bazen de arızı olarak bir küme için kullanılır. Nitekim bunu biz asker gibi kolektif kavramlarda görmekteyiz. Bazı vakitlerde sayı itibarıyla tek olan için kullanılır, tıpkı güneşin tek olduğu gibi. Bazen de mahiyeti itibarıyla parçası olmayan basit varlıklara da bir denir.³¹¹

Ebu'l-Berekât'a göre yukarıda örnekleri verilen tüm birlerin ortak özelliği, bir olarak bakımından bölünüp çoğalmamalarıdır. Şöyle ki Zeyd ve Amr'de bir olan insanlık manası çoğalmaz ve bölünmez. Bu mananın birliği fertlerde bulunan parçalar itibarıyla çoğalmalardan etkilenmez. Demek oluyor ki el-Bağdadî birliği taktir ederken hangi açıdan bir olduklarına dikkat çekmeye çalışır.³¹²

El-Bağdadî yaptığı bu açıklamalara ilaveten varlığı birlik bazında ikiye ayırır: Mevcut ya birdir ya da çoktur. Var olanın bir olması için tek bir yönden bir yeterlidir. Bu mevcutlar çoğu açıdan birdir, başka bir açıdan çoktur. Örnek olarak insan türünün fertleri olan Zeyd ve Amr mevcut olarak ele alındıkları zaman bunların her birisi insanlık itibarıyla bir iken maddi bölünmeler itibarıyla çoktur. Bu gibi örneklere “bir

³¹¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 86.

³¹² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 87.

açından birdir, bir açıdan çoktur” denir. Ebu’l-Berekât, çokluk ilişkisi vasıtasıyla eşitlik ve zıtlık kavramlarını açıklar. Şöyle ki, soğukluk ve sıcaklık gibi iki mevcut arasında bir karşıt mana bulunuyorsa bunlar birbirine zıt varlıklar olur. Zeyd ve Amr örneğinde olduğu gibi tek manayı paylaşarak çoğalan varlıklara da benzer ve eşit denir. Filozofumuz bunları anlattıktan sonra zıddı, eşi ve birleşmek yoluyla parçası olmayan mevcudun da tüm açılardan bir olduğunu söyler, nitekim gerçek bir olan budur.³¹³

Ebul’-Berekât el-Bağdadî, birin hangi anlamalarda kullanıldığını açıkladıktan sonra, varlık ilkelerinin bir olup olmadığı konusunu tartışır. Çalışmamızın önceki bölümlerinde filozofumuzun ilk ilkenin varlığını ispat etmek için birçok delil öne sürmüştü ve ilk illet delilinde kısmen ilk ilkenin bir olduğunu söylediğini görmüştük. Buna bağlı olarak El-Bağdadî zorunlu olan ilk ilkenin bir olduğunu söyler. Zira birden çok zorunlu ilk ilke olursa bu ilkeler zorunlu varlık ve ilkelikte zati olarak ortak olacaktır. Bu durumda tartışılması gereken husus, ilkelerin zati olarak zorunlulukta birleştikten sonra hangi açıdan çoğalacaklarıdır?³¹⁴

El-Bağdadî bu çoğalma cihetlerini akli hasırla iki yöne indirmeye çalışır. 1. Yer kategorisi olarak çoğalması. 2. Zorlayıcı bir durum vasıtasıyla birleşip, çoğalmaları yönüdür. Doğa itibarıyla birleşen şeylerin mekân itibarıyla ayrılmaları imkânsızdır. Zira doğaları bir olan varlıkların tabii olarak mekânları da bir olacaktır. Geriye ikinci ihtimal kalıyor. Bu durumda sorulması gereken soru, bu zorlayıcı durum nedir ve hangisidir olmalıdır.³¹⁵

El-Bağdadî’ye göre zorlamak doğa ve iradeye dönmektedir. Bu zorlayıcı irade ya zorunlu olacaktır ya da mümkün. Şayet bu irade zati gereği zorunlu ise çoğalan zorunlu varlıkların cümlesinden olur. Bu durumda, aynı cümlenin fertleri olan şeyler, birbirilerini nasıl zorluyor veya onları çoğaltarak var ediyor? Oysa tek bir mahiyeti paylaşan varlıklar arasında illiyet açısından üstünlük olmasının mümkün olmadığı felsefede kabul edilen bir kaidedir. Zorlayıcı irade zorunlu varlık cümlesinden değil ise mümkün varlık türünden olur. Ancak bu ihtimalin daha vahim olduğu açıktır. Zira aklen

³¹³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 87.

³¹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 88.

³¹⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 88.

mümkün varlığın zorunludan önce olması imkânsızdır. Bundan daha öte sonradan gelen bir varlığın önceden var olan bir şeye sebep olması akıl dışıdır.³¹⁶

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu mukaddimelerden yola çıkarak zorunlu varlığın yer itibarıyla çoğalmasını imkânsız görür. Ayrıca zorunlu bir varlığı mümkün kategorisinden olan mekâna izafet etmek bizatihi yanlıştır. Filozofumuz bu söylemleriyle Tanrı'nın yer ve mekân itibarıyla çoğalmadığını ispatlayarak mekân yönünden de tek olduğunu ispatlar.³¹⁷

Ebu'l-Berekât zorunlu varlığın mekân yoluyla çoğalmadığını ispatladıktan sonra arızı sıfatlarla da çoğalmadığını söyler. Yani arızı sıfatlar zata sonradan yüklenir ve bu sıfatlar zatta bir çoğalmanın gerçekleşmesine sebep olur. Zati sıfatlarla bir çoğalma söz konusu değilken bu, ancak arızı sıfatlarla gerçekleşir. Zati bir varlığa sahip olan mevcutlarda arızı sıfatlar bulunmaz. Zira arızı sıfatlar varlığı başkasından olan mevcuda yüklenir. Zorunlu varlığın varlığı zati olduğu için bu varlıkta arızı sıfatın bulunması mümkün değildir.³¹⁸ Ebu'l-Berekât burada zorunlu varlık olan Tanrı'da arızı sıfatların bulunmadığını ispatlayarak onun varlıkta bir eşinin olmadığını söyler. Böylece eşinin olmaması itibarıyla onun birliğini ispatlar.

El-Bağdadî zıtlığı mevzu ve maddede ortaklığına bağlar. Ona göre bir şeyin bir şeye zıt olması için bu iki şey arasında maddede ortaklığının olması gerekir. Madde bilindiği gibi, dört illetin birisidir. Zorunlu varlık olan Tanrı'nın varlığı zati olduğu için maddi illet onda bulunmaz. Bu nedenle Tanrı zıddı olmaması itibarıyla da birdir.³¹⁹

Filozofumuz Tanrı'nın zatında herhangi bir birleşmenin olduğunu da kabul etmez. Zira zorunlu varlığın parçaları olsaydı, o parçaların birisi vacip diğerleri de mümkün olurdu. Mümkün varlığın, vacip varlıktan önce olması imkân dışıdır. Bu parçalardan var olan varlığa zorunlu adı verildiği için mümkün parçalardan oluşması imkânsız olur. Çünkü ancak bileşik olan bir mevcut parçalarından sonra var olur. Eğer zorunlu varlığın parçaları olsaydı bu parçaların tümü zorunlu olacaktı. Zorunluda çoğalmanın imkânsız

³¹⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 88.

³¹⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 88.

³¹⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 89.

³¹⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 89.

olduğu ispatlandığına göre Tanrı'nın parçalar itibarıyla çoğalmasında imkânsız olur. Bu nedenle o birleşik değil parçası olmayan basit birdir.³²⁰

Ebu'l-Berekât kendisinden önce gelen bazı düşünürlerin tenzihten yola çıkarak cins ve ayırım itibarıyla da birleşik olmadığını söylediklerini aktarır. Ancak filozofumuz bu görüşü doğru bulmaz. Zira Ebu'l-Berekât'a göre cins kavramı gerçek bir varlığa sahip değildir, o ancak zihinsel bir kavramdır. Bu durumda zihinde oluşan terkip tenzihe aykırı olmaz. Şayet öyle bir şey olursa bir şeyi bilme hususunda ortaklığın gerçekleşmesi de imkânsız olacaktır. Şöyle ki, bizler insan olarak iki sayısını çift olarak bilmekteyiz. Bu sayıyı Tanrı da çift olarak bilir. Bu durumda bizim bilgimizle Tanrı'nın bilgisi arasında bir ortaklık oluşacaktır ki, Tanrı'nın iki sayısını çift olarak değil başka bir şekilde bilmesi imkansızdır. Filozofumuz akıl dışı olan bu tür tenzihi doğru bulmayarak çürütmeye çalışır.³²¹

Meselenin Münakaşası:

Anlaşıldığı gibi el-Bağdadî Tanrı'nın bir olduğunu dört yönden ispatlamaya çalışmıştır. Filozofumuza göre birlik kavramı tenzih ve tevhidin bir gereğidir. El-Bağdadî, tenzih konusunu öne çıkarsa da akıl dışı gereksiz tenzihi kabul etmemiştir. İbn Sina'yla varlık mahiyet konusunda hemfikir olarak Tanrı'nın varlığı dışında başka bir mahiyetinin olmadığını söyler, böylece o birdir, tektir, ferttir (eşsiz) ve samettir (parçasız). Tanrı birdir, çünkü onun zatında çokluk yoktur. Tanrı tektir, çünkü bir olan asker gibi kolektif kavramlarda bulunan çokluğu da zatında barındırmaz Tanrı ferttir, çünkü onun eşi yoktur ve o samettir, çünkü o parçalardan oluşmaz.³²²

El-Bağdadî'ye göre bu yönler birbirini tamamlayan yönlerdir, şöyle ki, teklik birliği tamamlar, fertlik de tekliği tamamlar, fert oluşunu da samet oluşu tamamlar, böylece o her yönden tek ve bir olur.³²³

Ebu'l-Berekât, tevhidin bu şekliyle bilinmesini Tanrı'nın varlığında kullandığı ispat delillerine dayandırır. Ona göre tabiattan yola çıkarak Tanrı'nın bir olduğunu anlarız ve kendi sezgisel görüşlerine vurgu yaparak da bu tevhidi anlamak için sezgi/hads yolu bile

³²⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 89.

³²¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 90.

³²² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 90.

³²³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 90.

yetecektir. El-Bağdadî bu hususta bile bize hadse ne kadar önem verdiğini tekrardan hatırlatmış oluyor. El-Bağdadî'ye göre bir insan tek başına var olsa bile Tanrı'nın tevhidini fitrat yoluyla anlayabilir. Demek oluyor ki, filozofumuz tevhidin bilinmesi için vahiy yolunun şart olmadığını düşünmektedir. El-Bağdadî'nin fitrattan kastettiği şey ise akıldır. Bunu da fitratı, varlığı düşünmek için kullanmasından anlayabiliriz. Zira biz fitratımızı kullanarak mevcutların vacip ve mümkün olmak üzere iki kısım olduğunu anlarız ve mümkünü idrak ettikten sonra, mümkünü takip ederek vacibi de anlayabiliriz.³²⁴

Buradan anlayacağımız şey, filozofumuza göre aklın bizatihi hüccet olduğudur. Muhtemelen bu görüş Mutezilenin bir etkisi olarak karşımıza çıkmıştır.

Son olarak bu konuda filozofumuzun görüşlerini değerlendirirsek, İslam dininin getirdiği verilerle örtüştüğünü görürüz. Nitekim filozofumuz bu verilerde bulduğu ve felsefeye yabancı olan samet ve ehad gibi kavramları ustaca kullanarak kendi felsefesini açıklamaya çalışmıştır. Kelamcılar tarafından filozofumuzun görüşlerinin daha doğru olarak görünmesinde de bu tarz kavramlar rol oynamıştır.

3.1.2. Faillik

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin felsefesinde illetler konusunu incelediğimizde, filozofun dört illet şeklini kabul ettiğini gördük. Bunlar: Maddi, suri, fail ve gai illetlerdi, illetlerin çoğaldığını görsek de bu illetlerin son bulacağı bir ilk ilke olduğunu ispatlamıştı. Bu açıdan fail sıfatı aslında fail illete bağlı bir konu olmuştur. Eserin farklı bölümlerinde ilk ilke için ilk fail sıfatını kullandığını görürüz. Demek oluyor ki fail illet, ilk faile dönmektedir.

El-Bağdadî fail illeti fiil yapma açısından birkaç türe ayırır; bunlar ateşin yakması, taşın yere düşmesi gibi bazı fiillerde bulunan faillerdir. Bu fiilleri doğaları gereği yaptıkları açıktır. İnsanın düşünerek yaptığı bazı fiiller de iradeye dayanarak gerçekleşir. Bazen de bu iki fiil kaynağıyla yapılan fiiller de olur, tıpkı göksel cisimlerin hareketleri gibi.³²⁵ Bundan yola çıkarak el-Bağdadî failleri: "1. Tabii fail. 2. İradeli fail. 3. Tabii ve iradeli fail" olmak üzere üç tür olduğunu düşünmektedir.

³²⁴ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 91.

³²⁵ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 98.

Varlıkta gerçek fail olan sadece ilk illet olduğunu önceden ispatladığımızı göre zorunlu olan ilk ilkenin fail olduğunu söylemiş oluruz. Peki, bu ilk ilke fiilini yaparken yukarıda adı geçen hangi tür faillerden olabilir?

Ebu'l-Berekât, fail olan Tanrı'nın zorlama yoluyla fiillerini yaptığını kabul etmez. Zira zorlama ancak başka bir illetin etkisiyle gerçekleşir. Oysa biz Tanrı'dan önce başka bir illetin bulunmadığını kabul etmiştik. Bu nedenle Tanrısal fiiller zorlamanın etkisiyle gerçekleşemez. Geriye sadece tabii ve iradeli olarak fiillerini yaptığı ihtimalleri kalıyor. Filozofumuza göre tanrısal fiiller tabii de olamaz. Çünkü tabii fiiller sadece tek bir şekil ve tarzda yapılır. Örneğin, faili hareket ettirici olarak kabul edersek ve bu fiil tabii olarak gerçekleşirse, hareketin tek bir cihete doğru olması gerekecektir. Oysa Tanrı'nın fail oluşu varlıkta farklı yönlerde hareket eden ve çeşitli doğalara sahip olan tüm mefulleri kapsamaktadır. Ayrıca tabii fail, bir fiili kasıtsız ve farkında olamayarak iradesiz bir şekilde fiilini yapana denir, tıpkı ateşin ısıtması ve buzun soğutması gibi. Ancak Tanrısal fiilleri bu şekilde değerlendirmek imkân dışıdır.³²⁶ Filozofumuz bunun imkânsız olmasını gaye ve nizam delilinde kullandığı plan ve düzene dayandırır. Böylesine dakik ve mükemmel bir düzenin iradesiz bir failden çıkması aklın imkânsızdır.

Ebu'l-Berekât bu mukaddimelerden hareket ederek ilk failin iradeli ve âlim olarak fiillerini yaptığı sonucuna gider. El-Bağdadî'nin bu görüşünde kelamın ve İslam akaidinin etkisini görmek mümkündür, zira önceki felsefecilerden farklı olarak fiil konusunda irade ile ihtiyara vurgu yapar.³²⁷

3.1.3. İrade

İrade sıfatı genel olarak bizatihi fiiller yapan failerde bulunur. Ancak yukarıda gördüğümüz gibi Ebu'l-Berekât fiilleri tabii ve iradi olarak ikiye ayırır. Tabii fiiller failin doğası gereği ortaya çıkan fiillerdir. İradi fiiller ise, failerin fiilin farkında olarak işlenen fiillerdir. Bu eylemler failerine göre incelendiği için failerin durumunu göz önünde bulunması gerekir. Tabii olarak ısıtan ateşin fiilinde bir irade aramak yanlıştır. Ancak tüm fiillerin aynı durumda olduğu düşünülemez. El-Bağdadî fiilleri failerin özellik ve tabiatlarına dayandırsa da bazı fiillerin failin tabiatına karşı olarak irade

³²⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 98.

³²⁷ Tunagöz, *Ebu'l-Berekât Felsefesinde Tanrı*, s. 175.

gereği ortaya çıkabilir. Bazı fiiller de failin tabiatına uygun bir şekilde iradeyle de gerçekleşebilir.³²⁸ Ona göre düşünmeyi gerektiren bir fiilin iradeden sonra gerçekleşmesi gerekir.

Ebu'l-Berekât failiyet sıfatını izah ederken Tanrı'nın ilk fail olduğunu söylemişti. İrade sıfatını genel olarak irade konusunda tabiatıyla fail olan anlamında kullanır. Bu terimi önceden kullandığı tabii fiil ile karıştırılmaması için şu şekilde izah etmeye çalışır:

*“Tabiatla fail, fiilinin nedeni zati olandır ve yaptığı tüm fiiller özü gereği gerçekleşir. Bazen fizik âleminde tabii fiil ile tabiatıyla fail olarak yapılan fiiller aynı mevcutta bulunabilir, tıpkı insan gibi. İnsan, beslenme ve uyuma gibi bazı fiilleri doğası gereği yaparken, yazma gibi fiilleri de tercih ederek yapar. Ancak insanın yaptığı tüm fiillerde varlığını sürdürme gayesi bulunmaktadır”*³²⁹

Ebu'l-Berekât bu mukaddimleri izah ettikten sonra iradenin faal (aktif) zatların sıfatı olduğunu söyler. İradeli olarak yapılan fiiller zata yerleşen bu sıfatla gerçekleşir. Yani tesir edici bir fail vasıtasıyla fail zatlarda bulunmaktır. İrade sahibi olan mümkün varlıkların varlığı vacip olmadığı için, bu iradenin varlıkları gibi başka bir failden gelmesi lazımdır. Bu durumda sonsuza kadar iradelerin uzadığını söylersek, teselsüle düşmüş oluruz. Teselsülün geçersiz olduğu önceki fasıllarda ispat edildiğine göre irade tıpkı fail illet gibi son bir iradede bitmesi gerekir, o son irade ilk ilkedir.³³⁰

İlk ilkenin iradesi zatidir. Yani zati gereği vardır. Zorunlu varlık olan ilk ilke her yönden tek olduğu için irade zatının bir parçası olamaz. Aksine zatının gereği olarak ortaya çıkmıştır. İlk ilkeden önce başka bir varlığın bulunması imkânsız olduğu için, iradenin ona başkasından aktarılması da düşünülemez. Sonuç olarak, onun fiilleri iradidir, iradesi de zatidir. O, tabiatı gereği mürittir. Başkasının etkisi olmaksızın, fiiller ondan çıkar. Ay altı âlemde gözümüzle gördüğümüz varlıklar çeşitli olduğu için, onu tabii fiillerde bulunan bir fail olarak görmek mümkün değildir.³³¹

Ebu'l-Berekât'a göre zorunlu olan ilk ilke, fail olarak sadece varlıkta bulunan mevcutları yaratmaz. O aynı anda varlıklara tabii ve iradi fiillerin kaynaklarını

³²⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 145.

³²⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 146.

³³⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 145.

³³¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 145.

yerleştirir. Bu demek oluyor ki el-Bağdadî'ye göre, Tanrı hem mevcutları hem de mevcutlarda bulunan sıfatları yaratır. Filozofumuza göre Tanrı'nın irade sıfatına delalet eden en açık alamet âlemde bulunan düzendir³³².

Böylesine dakik ve ince planlı olan bir nizam ancak tabiatı sebebiyle iradeli olan bir failden çıkar. El-Bağdadî bu konuda Tanrı'nın iradesiz bir varlık olduğu anlayışını reddetmiş oluyor. Buna bağlı olarak iradeli bir varlık olduğuna vurgu yapmıştır. Zaten bu sıfatın filozofumuza göre önceki sıfatlardan bağımsız olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

3.1.4. Hikmet ve Marifet

El-Bağdadî bu sıfatları ispat ederken, mümkün varlıklardan hareket eder. Ona göre tüm varlıkların illetlerine bakıldığı zaman zorunlu olan tek bir illeti olduğunu görürüz ve bu varlıkların bulunması dahi o illetin varlığına delalet etmektedir. İlk illet delilinde bu kaideyi takrir eden el-Bağdadî, bunu sıfatlar konusunda da kullanır. Filozofumuz Tanrı'nın irade sıfatını ispat ederken varlıkta bulunan iradeden yola çıkar ve aynı yöntemi kullanarak Tanrı'nın ilim sıfatını ispatlar. Mümkünler âlemini incelediğimizde tabii fiillerle iradi fiilleri görürüz. İradi fiillerin gerçekleşmesi için belli bir düzeyde ilmin bulunması gerekir ki mümkünler âleminde ilmin varlığını inkâr etmek abestir. Peki, mümkünler âleminde var olan bu ilim mümkünlere nerden gelmiştir? Bu sıfatın mümkünlerde bulunması için bir illetin bulunması gerekir. Bu illet mümkünlere varlık feyz ettiği gibi onlara ilim de vermiştir.³³³ Nitekim ilk muallim delilinde el-Bağdadî, ilmin Tanrı'dan çıktığını söylemişti.

Mümkünlerdeki bulunan ilmin ilkesi Tanrı olduğu gibi mümkünler âleminde bulunan hikmetin kaynağı da Tanrı'dır. Filozofumuza göre hikmet "*fiili, ilim vasıtasıyla muhkem kılmaktır*".³³⁴ Mümkünler âleminde göz gezdirdiğimiz vakit, bu durumun bulunduğunu açık olarak görebiliriz. Bu varlıklarda bulunan hikmetin tıpkı ilim gibi sonsuza kadar uzaması, mümkün olmadığı için ilk hikmette bitmesi gerekir, o ilk hikmet ise Tanrı'nın zatıdır.³³⁵

³³² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 145.

³³³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 147.

³³⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 189.

³³⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 148.

Ebu'l-Berekât'ın marifetten kastettiği şey “bilgidir”. Bedihi olarak bu bilgiler mümkünler âleminde bulunur. Bu bilgiler mümkünlerin varlığı gibi, zati olmadığı için, bunu bulunduranın ilk bilgi sahibi olması gerekir ki ilk bilgi sahibi de Tanrı'dır. Anlaşılan o ki filozofumuz bu sıfatları ispat ederken en çok başvurduğu genel ilke teselsülün geçersiz olduğudur. Varlıkta bulunan bu sıfatların hepsi bir şekilde ilk ilkeye dayanmaktadır. İlk ilke ise tüm fiillerini irade, ilim, hikmet ve bilgi sahibi olarak yapmaktadır. Onun bilmediği veya farkında olmadan yaptığı bir fiil yoktur.³³⁶

Ancak burada bir itiraz karşımıza çıkar: Şayet bu sıfatların tamamı Tanrı'nın zatından var olmuşsa o zaman varlıkta bulunan tabii fiillerin de kaynağının ilk ilke olması gerekmez mi?

El-Bağdadî bu itirazın cevabında, tabii fiillerin bilgisizliğe dayalı olduğunu hatırlatır. Bilgisiz olmak ilmin yok olması anlamına gelir, yani bu fiiller yok olan şeylerden kaynaklanmaktadır. Örneğin yokluğun bir sebebi olması, bilginin yokluğuna eşittir. Bu durum yukarıdaki zati sıfatlarla aynı olmaz, zira zati sıfatlar varlıktan kaynaklanır. Nitekim var olan her şeyin de illeti olmalıdır.³³⁷

Son olarak Ebu'l-Berekât'a göre bu mukaddimelerden yola çıkarak Tanrı'nın zati sıfatları olarak ilim, hikmet ve bilgi sıfatı vardır, bu sıfatlar izafi sıfatlar olsalar da zattan kaynaklanır ve zatıyla var olur. Kısaca söylemek gerekirse bunların tümü zatın gereği olarak var olmuştur.³³⁸

3.1.5. Kemal

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye göre bir şeyde bulunan kemal ve tamlığı anlamak için o şeyin sıfatlarına bakmamız gerekir. Kendisinde belli sıfatlar bulunan bir mevcudun kendi cinsinden aynı sıfatları, kendinde bulundurabilecek kabiliyete sahip olan başka bir mevcutla kıyaslanır. Mesela insan, sıfatlar vasıtasıyla belli bir yetkinlik elde edebilir. Yetişkin bir insan, çocuk olan bir bireye göre hem fiziksel olarak hem de akıl olarak kâmil sayılır. Bu sıfatın mümkünler âleminde bulunduğunu kabul etmekle birlikte illetini aramamız gerekir. Nitekim diğer sıfatlar gibi kemal sıfatı da ilk ilkeye

³³⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 148.

³³⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 148.

³³⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 148.

dönmektedir.³³⁹ Buna göre kemal sıfatı bağımsız bir sıfat olmasından ziyade diğer sıfatların tam şekliyle bulunması anlamına gelmektedir.

Filozofumuza göre zorunlu varlık olan Tanrı'da tam kemal sıfatı bulunur. Zira Tanrının, varlığının bir illeti olmadığı gibi, onunla birlikte kendi türünden başka bir varlık da bulunmamaktadır. O'nun sıfatları kendi zatından kaynaklandığı için başka bir failin sıfatlarının ona yüklenmesi düşünülemez. Mümkünler âleminde ilk ilke sebebiyle bulundurulmuş sıfatlarda kıyaslama yaptığımızda en yetkininin Tanrı'da bulunduğunu görürüz. İnsanın ilmi malul olduğu için, Tanrı'nın zati ilmine göre eksiktir.³⁴⁰

El-Bağdadî Tanrı'yı en tam kemal ile nitelendirirken, kemal ile birlikte güzelliğinin tamamının ve en yetkininin O'nda bulunduğunu söyler. Ona göre Tanrı'nın bu sıfatlarının tümü zatî olup zati gereği onda bulunmuştur. Mümkünlerdeyse başka bir illet sebebiyle var olmuştur.³⁴¹

3.1.6. Hayat

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, hayat sahibi olmanın bilinçli olarak fiilde bulunma anlamına geldiğini söyler. Şöyle ki, bir mevcudun fiilde bulunma özelliğini ve yaptığı fiilin farkında olma yetisini kaybederse, o mevcuda ölü ve cansız adı verilir. Fiilde bulunma özelliğini kaybeden mevcut için ölü insan örneğini kullanabiliriz. Zira insanın hayatına delalet eden şey kalp atışı gibi organların yaptığı fiillerdir.³⁴² O'ndan sadır olan fiilin bilincinde değilse camit olur. Bunun açık olan örneği de keskin kılıcın öldürmesi gibi, öldürücü alet olan bu cisim kendisinden sadır olan fiillerin farkında olmaksızın şuursuz bir şekilde fiilini yapar. Aslında filozofun camit aletlerin fiillerine yaptığı açıklamayı günümüzde robotlar için kullanabiliriz. Nitekim bu robotların bilinçsiz bir şekilde fiilde bulunduğu açıktır.

Ebu'l-Berekât'a göre Tanrı fiilini bilerek yapan fail olması itibarıyla hayat sahibidir. Filozofumuz Tanrı'nın hayat sıfatını açıklamak için insanın hayatını örnek olarak kullanır. O yaptığı bu benzetmenin eksik olduğunun farkında olarak iki hayat arasındaki farklılığı anlatmaya çalışır. El-Bağdadî'ye göre canlı bir insandan vücutta bulunan bir

³³⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 149.

³⁴⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 148.

³⁴¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 151.

³⁴² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 152.

kudret sayesinde fiiller organlardan hâsıl olur. O kudret yok olursa fiillerde ortaya çıkmaz. Yine aynı şekilde o kudret vasıtasıyla organlarımızdan sadır olan fillerin bilincinde oluruz. Bu da demek oluyor ki bizde bulunan hayat, vücudumuza yüklenen kudretle gerçekleşir. Bu kudrete nefis adı verilmektedir. Bir insan nefsiyle hayat sahibi olduğu gibi o nefsin kaybıyla ölür. Tanrı'nın hayat sıfatı ise insanın hayat sıfatından farklıdır, zira Tanrı'nın zatı dışında başka bir şey düşünülemez. Zatı da varlığının kendisidir.³⁴³

Kısaca el-Bağdadî'ye göre Tanrı zatı gereği hayat sahibidir. O'nun hayat sahibi olması zatına yüklenen bir kudret vasıtasıyla değil, zatının asaletiyle hayat sahibi olması demektir. Filozofumuza göre hayat sıfatı hakkında bilgimiz Tanrı'nın fail ve ilim sahibi olmasına dayalıdır. İlmiyle fiilde bulunduğunu ispat edersek onun "hay" olduğunu ispat etmiş oluruz.³⁴⁴

3.1.7. Kudret

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, metafizikle ilgili olan meseleleri okuyucularının anlamalarını kolaylaştırmak için fizik âleminden hareket eder. O genel olarak bu yöntemde fizik âlemini öne çıkarsa da verilen örnek ile anlatılan konu arasında farklılığı göstermeyi de ihmal etmez. Yine o kudret sıfatı söz konusu olduğunda da aynı yöntemi kullanır. El-Bağdadî Tanrı'nın kudretini anlatmadan önce insanın nasıl fiilde bulunduğunu açıklar. Bir insan fiil yapmaya kalkışır, önce o fiile dair bir tasavvur bulundurur zihninde. Bu tasavvuru daha sonra, kendinde bulunan bir azim ve iradeyle organlarına aktararak kendini hayat sahibi kılan belli bir kudret vasıtasıyla fiilini yapar. Demek oluyor ki, insanın zatına yüklenen bir kudret bulunmaktadır ki o kudret vasıtasıyla fiillerini gerçekleştirir. Böyle olunca da insanın kadir olduğu anlaşılır. Kadir olma, kemal sıfatlarından birisidir. İnsanda eksik olarak bulunan bir icabi ve kemal sıfatın Tanrı'da ise tam şekliyle bulunması gerekmektedir. Ancak bu iki durum arasındaki farklılık, Tanrı'nın zatına ilave edilenin başka bir manayla değil, doğrudan doğruya zatıyla kadir olmasıdır. Yani tam kemal sahibi olan Tanrı, zatı gereği kadirdir.³⁴⁵

³⁴³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 153.

³⁴⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 153.

³⁴⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 153.

Filozofa göre Tanrı'nın mutlak kudretini anlamak için "ol deyip olduran" cümlesini kavramamız gerekir. Bunu da ancak insanın fiilini kavrarsak anlayabiliriz. Şöyle ki; bir insanın yaptığı fiil ile zatı ve kudreti arasında bir boşluk olduğu açıktır. Tasavvurdan yola çıkarak azim ve iradeyle isteği organlara aktaran ve organları eksik bir kudretle harekete geçiren insan, fiillerini yapma-yapmama tereddüdünden sonra yapar. Yaşanan bu tereddüt eksik olan bilgiden kaynaklanır. Tanrı'nın fiillerine gelince, Tanrı'nın zamansız bir şekilde yarattığını görürüz. Çünkü Tanrı'nın ilmi mutlak olup, her şeyi tamamıyla ihata etmektedir. İşte bu tam bilgi tereddüdü ortadan kaldırır.³⁴⁶

Sonuç olarak filozofumuza göre Tanrı tam bir kudrete sahiptir. Ancak o kudret zatına zait olan bir sıfat değil, aksine Tanrı zatından dolayı zatı gereği kudret sahibidir. Bu kudret tam olduğu için fiillerde bulunan diğer mümkünlerin kudretine benzememektedir. Tam tersine mümkünlerin kudreti Tanrı'nın kudreti sayesinde var olmuştur.

3.1.8. Cömertlik

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî cömertlik sıfatını açıklamadan önce insanların neye cömert dediklerini açıklamaya çalışır. Filozofumuza göre insanlar cömert sıfatını "karşılık beklemeden, fayda gözetmeden şartsız ve koşulsuz olarak veren" anlamında kullanırlar. Ancak her ne kadar bu kastedilse de insanlar verdikleri zaman en azından metih ve övmeyi bekleme isteğinden kurtulamazlar. Her insan fiilini yaparken manevi bir haz almayı gözetir. Övülmenin de karşılık olarak algılanan bir manevi haz olduğu kesindir. İnsanlar bazen diğer insanlara verirken (para-eşya) güzel nam ve şan elde etmek için, bazen de bir belayı defetmek için verirler. Tanrı'nın vermesi ise zatından kaynaklandığı için karşılıksız olarak vermektir. Zira karşılık beklemek ya da istemek belli bir eksiklikten dolayı olur, Tanrı varlığın en yetkini olduğu için, zatında hiçbir şekilde eksiklik düşünülemez. Tanrı'nın cömert olduğunu açık anlatan şey, varlığı feyz etmesidir. Bu feyzde belli fayda düşünmek abes olur. Nitekim zatı, eksiklik barındırmadığı için de karşılık beklemesi de düşünülemez. Her şey Tanrı'ya bağlı olduğu ve ondan var olduğu için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Tanrı'nın zıddı olmadığı

³⁴⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 153.

için de o hiçbir şeyden korkmaz ve bu nedenle belli bir sebepten dolayı cömert olması düşünülemez. Onun cömertliği zatının gereğidir, verilen her şey de onun zatındandır.³⁴⁷

Ebu'l-Berekât'a göre cömertlik ancak zenginlikle anlaşılır. Şöyle ki vermek fiilinde bulunan bir varlık ya zengindir ya da fakirdir. Veren mevcut zengin ise verirken malında büyük bir eksiklik olmadığı için zarar göremez. Fakir ise vermesiyle zarara uğrar. İnsanlar her iki durumda verirken bir eksiklik yaşarlar. Tanrı'nın bir önemli sıfatı da gani olmasıdır. Söz konusu bu sıfattan dolayı Tanrı cömertliği gereği varlığı feyz ederken kendi varlığı azalmaz. Çünkü o krallardan farklı olarak, vererek hazinesi eksilmez. Demek oluyor ki Tanrı verirken kendinde eksilmeden ve zatında bulunan bir mana, başkasına intikal etmeden verir.³⁴⁸

Ebu'l-Berekât "Gerçek cömert olan Tanrı'dır" der. O, hiçbir karşılık beklemeden ve özündeki manaları hiçbir şekilde eksilmeye uğramadan verir. İnsanlara ise ancak mecazi olarak cömert sıfatı verilmektedir. Verirken eksilmenin olmamasını daha da açıklamak için ateş örneğini kullanır. Şöyle ki ateş çevresini aydınlatırken kendinde bulunan aydınlatma manası eksilmediği gibi, aydınlatma ateşten koparak da var olmaz. Aksine ateş var olduğu müddetçe aydınlatma da var olacaktır.³⁴⁹

3.1.9. Gaye

El-Bağdadî'nin gaye sıfatı hakkındaki görüşlerini çözmek için gai nedenden yola çıkmamız gerekir. Çalışmamızın önceki bölümlerinde filozofun kendisinden önceki filozoflar gibi dört çeşit illet kabul ettiğini görmüştük. 1. Fail illet. 2. Maddi illet. 3. Suri illet. 4. Gai illet. Gai illetin fiilen gecikse de zihnen önce olması gerektiğini söylemişti. Bunun için ev örneği kullanmıştı.³⁵⁰ Soğukluk ve sıcaklıktan korunmak için yapılan evin gai nedeni, korunmak ve saklanmaktır. Gerçekte bu amaç evin inşasından sonra var olsa da zihinde evin yapılmasından önce vardır. Zira bu gaye olmasaydı insan ev yapmazdı. Diğer bir mukaddime de abes olarak görünen fiillerin de bir gayesi olduğunu

³⁴⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 153-154.

³⁴⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 154.

³⁴⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 154.

³⁵⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 156.

söylemesi idi.³⁵¹ İkinci mukaddimeden anlaşılan sonuç, tüm fiiller belli gayeye yönelik yapılı, neticesidir. Bu neticeye Tanrı'nın filleri de dâhil edilmektedir.

Yukarıda söylediğimiz gibi Tanrı'nın fiillerinin de gayesi vardır. Burada akla gelen ilk soru: Tanrısal fiilin gayesi nedir? Filozof bu soruyu cevaplamak için iki ihtimal verir. 1. Tanrı'nın gayesi kendi dışında bir şeydir. 2. Tanrı'nın gayesi kendisidir. İlkinin örneği fizik âleminden olup, iyileştirmek için tabibin tedavi etmesi,³⁵² haz almak için cömert insanın ihsan etmesi böyledir. Filozofumuza göre Tanrı'nın gayesi tabibin gayesi gibi olamaz. Zira tabip ya bir hastalığı defetmek için ilaç kullanır ya da belli zararı önlemek için ilaç önerir. Bu her iki durumda Tanrı için geçerli olmaz. Zira onun zıddı olmadığı için kendisine gelebilecek bir zarar düşünülemez.³⁵³

Ebu'l-Berekât belli bir haz almak için fiilleri yapma örneğinde isim belirlemeden felsefe tarihinden iki görüş aktarır; ilki cömertlik bir karşılık için olduğundan dolayı Tanrı'nın zatına cömertliğinin yakışmadığı görüşüdür. Bu itirazın temeli vermenin Tanrı'nın zatına zait olan bir fiil olduğuna bağlıdır. Ebu'l-Berekât tenzihten dolayı söylenen bu görüşü yanlış bulmaktadır. Filozofumuza göre bu görüşün düştüğü en büyük hata tenzihi abartarak cömertlik sıfatından Tanrı'yı yoksun yapmaktır. Zira bu görüş cömertlikle cimrilik arasında bir fark gözetmemektedir³⁵⁴. Bu bağlamda söylememiz gereken bir diğer husus da el-Bağdadî'nin fiilleri failin cömertlik sıfatına dayandırmasıdır.

Gaye sıfatına tekrar dönecek olursak, el-Bağdadî'ye göre, Tanrı'nın kendi dışında başka bir gayenin olması imkânsızdır. Zira Tanrı'dan önce başka bir varlığın bulunmadığı ve onun ilk illet olduğu ispat edilmiştir. Eğer kendi zatı dışında başka bir gaye olursa bu durumda kendi zatı dışında bir varlığın zatından önce olması gerekir ki bu kısır döngüye götürdüğü için imkânsız olur. Geriye kalan tek ihtimal vardır ki o da Tanrı'nın fiillerin gayesinin zatı olduğu ihtimalidir.

³⁵¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 98.

³⁵² Bu örnekte muhtemelen anlatım bozukluğu bulunmaktadır, zira filozof bu örnekle kastettiği şey hastalıktan kurtulmak için ilaç alan şahıstır, bu durumda tabip yerine hasta demesi gerekir. Elimizde bulunan tahkikli nüshaları karşılaştırmamıza rağmen farklılık bulunmadı.

³⁵³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 100.

³⁵⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 101.

Ebu'-Berekât bu mukaddimelerden yola çıkarak tıpkı fail illeti, ilk faile dayandırdığı gibi gayeyi de ilk gayeye dayandırır. Bu ilk gaye de Tanrı'nın zatından başka bir şey değildir, bu nedenle Tanrı'ya el-gayetu'l-ula ve el-gayetu'l-kusva adını verir.³⁵⁵

3.2. Selbi Sıfatlar

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, selbi sıfatları zati sıfatlar başlığı altında anlatır. Filozofun, selbi sıfatlardan kastettiği şey tenzih ve kutsamaktır. El-Bağdadî selbi sıfatları aynı anda tenzihi sıfatlar olarak kabul etmektedir. Selbi sıfatlar akil olan kişinin zihnen tasavvur edip onları lafızlarla yokluk, eksiklik, farklılık ve zıtlık kategoriler içerisinde ifade etmesidir. Filozofa göre bunların varlığı ancak zihnen düşünülür, gerçekte varlıkları düşünüldükten sonra Tanrı'yı o sıfatlardan tenzih etmek yanlıştır. Zira Tanrı hakkında bu sıfatların gerçekte var olup sonradan kalkması düşünülürse, Tanrı'nın mükemmelliğine aykırı bir akıl yürütmede bulunmuş olur.³⁵⁶

Ebu'l-Berekât tenzihi “değersiz ve aşağılık mevcutlardan uzak olmak” şeklinde tanımlar. Filozof bu tanıma göre selbi sıfatların bu bölümde sayısını vermeden³⁵⁷ genel bir kural vermiş olmuştur. Tenzihi, kaide olarak kabul ettikten sonra yukarıda geçen tanım temel alınarak selbi sıfatlar bilinir. Değersiz ve düşük olan bu manalar Tanrı'nın feyz ettiği varlığın en uç tarafında arızı bir şekilde bulunurlar. Bu meseleye bağlı olarak şu itiraz karşımıza çıkabilir: Bu varlıklar malul olduklarına göre Tanrı'ya vasıtasız bir şekilde bağlıdır, demektir. Bu itiraza cevaben el-Bağdadî “kötüler sana komşu olmaz ne sen kötülükler yakın ne de kötülükler sana yakın olur” hâdisini söyleyerek, tenzihi öne çıkarmaya çalışır. Bu itiraza dayalı olarak bazı felsefeciler Tanrı'nın kötülüğü bilmediğini söyler. Bunun sebebi de Tanrı'yı o kötülüklerden tenzih etmektir. El-Bağdadî bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü eğer öyle bir şey olsaydı Tanrı'nın tüm mümkünleri bilmemesi gerekirdi ki Tanrı'ya nispetle tüm varlıklar düşüktür.³⁵⁸

Ebu'l-Berekât selbi sıfatlara kısa bu şekilde değinir. Bu nedenle meseleyi açıklamak için sarf ettiği cümleler eksiktir ve daha çok filozofu kelamcılarının sahasına götürmüştür. Son olarak el-Bağdadî genel hatlarıyla okunduğunda negatif bir teolog olduğu anlaşılır. Hatta Ehli Sünnet akaidinden etkilendiği de göze çarpar.

³⁵⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 157-169.

³⁵⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 152.

³⁵⁷ Eserin başka bir bölümünde ölmez, yok olmaz gibi bazı selbi sıfatları zikreder III, s. 170.

³⁵⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 152.

4. Tanrı'nın Zatı Hakkında

Tezimizin bu bölümünde Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Tanrı'nın zat olarak bilinmesi ve nur anlayışını inceleyeceğiz.

4.1. Tanrı'nın Zat Olarak Bilinmesi

Ebu'l-Berekât'a göre bir şeyin bilinmesi bilinen yönden birkaç şekilde olur. Şöyle ki, idrak sahibi olan bir mevcut bildiği şeyler hakkında iki çeşit bilgi edinir; 1. Zati bilgi. 2. Arızı bilgi. İlk çeşit bilgiyle hasıl olan bilme sonucuna zati olarak bilmek denir. İkincisi ile ortaya çıkan bilme faaliyetine de arızı olarak bilmek denir. Bazen insan bir şeyi hem zati olarak hem de arızı olarak bilir, tıpkı beyaz bir cismin idrak edilmesi gibi. Zira bu durumda idrak eden bir kişi beyaz cismin zatını kavrayarak onu zati olarak bilir. Nitekim beyazlığı da idrak ederek arızı olarak bilmiş olur. Zati olarak bilmek zatın, özüne dönükken arızı olarak bilmek zatta bulunan sıfatlardan yola çıkarak o zat hakkında bilgi edinmektir. Arızı bilgiye örnek olarak, yazar olan bir insanı yazdığı kitaptan yola çıkarak bilmek. Bu durumda biz, insanın zatını değil, onda bulunan bir sıfat vasıtasıyla onu bilmiş oluyoruz. Bu durum renkler, kokular ve diğer arazlar vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgilerin tümü için de geçerlidir. Zira bunların tamamı arızı olarak bilmektir.³⁵⁹

Zati olarak bilmeye gelince, bu tür bilmek filozofa göre ikiye ayrılmaktadır: 1. Basitlerin zatını bilmek. 2. Bileşiklerin zatlarını oluşturan zati özelliklerini bilmek. İkinci tür için örnek olarak beyaz cismin katılığını ve üç boyuttan oluştuğunu bilmemizdir.³⁶⁰ Arızı olarak bilmek ise arazların çeşitliğiyle ikiye ayrılmaktadır. Şöyle ki, bilindiği üzere arazlar kalıcı ve geçici olmak üzere ikiye ayrılır. Sıcaklık, soğukluk, siyahlık ve beyazlık gibi kalıcı arazlardan yola çıkarak elde ettiğimiz arızı bilgi zata daha yakın, hareket gibi geçici arazlar vasıtasıyla elde edilen bilgi ise zattan uzak olur. Bu nedenle hakkında bilgi edinmeye çalıştığımız şeyin gerçeğinden uzak kalmış oluruz.³⁶¹ Zati özellikler, zatı oluştururken arazlar zatı oluşturmaz. Bu durumun tamamı bileşik olan mevcut için geçerlidir.

³⁵⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 171.

³⁶⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 172.

³⁶¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 172.

Arızı olarak bilmek zatı değil de ona delalet eden bir şeyi bilmek olduğu için, bu tür bilgiye istidlali bilgi denmektedir. Zira bu bilgilerden hareket ederek bilmek istediğimiz şeyin zatını biliyoruz dememiz yanlış olur. Biz ancak o şeyin zatına delalet eden sıfatları bilmiş oluruz. İnsanın düşünme ve canlılık gibi zatını oluşturan özellikleri bilmemiz de insanın zatını bildiğimiz anlamına gelir. Çünkü bunlar zati özellikler olup zati oluşturmaktadır.

Ebu'l-Berekât Tanrı'yı zorunlu basit mevcut olarak kabul ettiğini önceki bölümlerde görmüştük. “Zorunlu varlığı hangi tür bilgiyle biliyoruz?” sorusuna gelince, filozofumuza göre “biz zorunlu varlığın ispatı için kullandığımız deliller sayesinde onu bildiğimizi” ifade eder. Biz O’nu yakın illetler, vacip mümkün ayırımı, tüm varlıkların öncesinde olduğu vb. yollarla biliyoruz. Bu yolların tümü de başkalarından hareket ederek kendisi hakkında bilgi edindiğimizin anlamına gelmektedir. Başkaları O’nun zati gibi olmadıkları için, O’nun zatını bildiğimiz söylenilmez. Bu nedenle biz “O’nu ancak arızı olan istidlali bilgiyle biliyoruz,” der.³⁶²

Buna binaen El-Bağdadî’ye göre Tanrı’yı zat itibarıyla veya zati özellikleriyle bilmemizin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Zatını idrak edemediğimiz için biz O’nun zatını bilmiyoruz. Tanrı basit varlık olduğu için de O’nu zati özellikleriyle de bilemeyiz. Bu meseleyle ilişkili olarak el-Bağdadî şu itiraza eserinde yer verir: Tanrı’nın kudret, hikmet ve diğer zati sıfatlarını bilmemiz, O’nu zati özellikleriyle bildiğimiz anlamına gelmiyor mu?

Filozof bu soruyu mantıksız bulur. Zira Tanrı’nın zati sıfatları zatından dolayı vardır. Nitekim o sıfatlar zatını oluşturmamaktadır. Şöyle ki Tanrı’ya nispet edilen hikmet ve kudret gibi zati sıfatlar insanda bulunan düşünme ve canlılık özellikleri gibi değil, aksine bu sıfatların zati oluşturduğu düşünülemez.³⁶³

Ebu'l-Berekât Tanrı’nın zati sıfatlarıyla zati olarak bilinmemesini zatında bileşmenin olmamasına bağlamaktadır. Şöyle ki, el-Bağdadî’ye göre özünde bileşme olan bir varlığın zati sıfatlarını bilsek onun hakkında zati bilgi edinmiş oluruz. Bu zati bilginin hâsıl olması da zati sıfatlara sahip olan bileşik mevcudun, cinsinde ortağı veya eşine bakarak zatını biliriz. Tanrı’nın ortağı, eşi, zıddı ve benzeri olmadığı için zati hakkında

³⁶² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 172.

³⁶³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 173.

böyle bir bilgiyi elde etmemiz imkânsızdır. O, basit bir varlık olup zatında hiçbir zaman bileşme düşünülemez. Netice itibarıyla zatını oluşturan zati özelliklerin bulunması da imkânsızdır.³⁶⁴

Anlaşılan o ki arızı olarak bilmek, başkasından hareket ederek bir şey bilmek demektir. Tanrı'yı bilme konusunda bizim aklımız fizikte bulunan malullerden hareketle, illetleri bilmememiz açıklayıcı bir aşama olarak kabul edilmiştir. Yani fizik âleminde bulunan maluller ve bu malullerin illetleri Tanrı'ya delalet etmektedir. Filozofa göre biz istidlali yollarla sadece Tanrı'yı değil, bu yolla Tanrı'yı bildiğimiz gibi başka varlıkları da bilmekteyiz. Örneğin melekleri ve insani nefisleri bilmemiz ancak istidlali bilgiyle biliriz. Meleklerin göklerde ve yerde izlerine bakarak onlar hakkında arızı bilgiler ediniriz.³⁶⁵ Nitekim nefis sahibi olan varlıkların nefislerini vücutta bulunan izlerden yola çıkarak biliriz.³⁶⁶

Filozofa göre nefsimiz, içinde bulunduğu bedeninin idrak yetilerini kullanarak varlıklar hakkında bilgi edinir. Mesela görme yetisiyle yer kaplayan maddeleri idrak ettiği gibi, işitme yetisiyle ses çıkaran cisimler hakkında bilgi edinir ve buna benzer bir şekilde duyu organlarını kullanarak varlıkta bulunan diğer maddi varlıklar hakkında bilgi edinir. Asıl olan nefsin idrak etmesinde tabii olan duyu yollarıdır. Ancak nefsimizde bulunan diğer idrak türü akıl vasıtasıyla akıl yürüterek duyu organlarıyla idrak edemediğimiz şeyleri istidlali olarak bilir. Nefsimiz, akıl yetisini kullanarak malulden yola çıkmasıyla birlikte illetin var olduğunu anlar. Aynı şekilde hareketi görme yetisiyle idrak ederek hareket ettirenin var olduğunu bilir. Bu bilgiler nefsimizde istidlali olarak bulunmaktadır. El-Bağdadî akıl sayesinde idrak ettiğimiz şeyler hakkında zati bir bilgi edinmenin zor olmasını, alet eksikliğine bağlar. Ancak bazı durumlarda nefis o varlıklar hakkında daha net bir bilgi edinir, tıpkı rüyada olduğu gibi. Bu durumda zati olarak bilemediğimiz varlıklar hakkında zati bilgi edinmemiz için iki ihtimal vardır; ilki nefsimizde bulunan alet eksikliğiyle idrak, o varlıkları hiçbir şekilde zati olarak idrak edemememizdir. İkinci ihtimal ise nefsin tamamen soyutlanmasıyla birlikte kendinde bulunan akli idrak aracılığıyla idrak etmesidir. Nitekim yukarıda söylendiği

³⁶⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 173.

³⁶⁵ Bilinmelidir ki el-Bağdadî meleklerden kastettiği şey, tanrısal fiillerin ay altı âleme sirayet etmeyi sağlayan güçlerdir. Bu manadan yola çıkarak izlerden kastettiği şey hareket, değişim ve dönüşüm olur.

³⁶⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 173.

gibi bu durum açık bir şekilde uyku halinde ortaya çıkmaktadır.³⁶⁷ Ebu'l-Berekât ikinci ihtimali tercih eder ve nefsin kendine özgü olan soyut idrak aleti vasıtasıyla soyut olan varlıkları idrak ettiğini ifade eder.

El-Bağdadî Tanrı'nın zatının bilinme yollarına bağlı olarak, eserinde Tanrı'yı görmek meselesine yer verir. El-Bağdadî, söz konusu olan görmeyi organ olan gözle gerçekleşmesini imkânsız bulur. Gözdeki gerçekleşen görme faaliyetinin maddi olduğunu öne sürerek, göz ışığın maddi bir cisme çarptıktan sonra gözümüze yansmasıyla birlikte görme faaliyeti gerçekleştiğini söyler. Filozofumuza göre bu durumun Tanrı için geçerli olması imkânsızdır. Zira Tanrı basit ve soyut bir varlıktır. Soyut ve basit bir varlığın gözle görünmesini düşünmek akıl dışı bir şeydir. Organ olan göz, ancak varlık hiyerarşisinde aşağıda olan varlıkları görür. Aşağıda bulunan varlıkları görmek için var olan bir şey kendisinden daha yüce olan mevcutları idrak edemez. Yukarı olan mevcutları idrak etmek için onlara yakın olan araçları kullanmamız gerekir ki bizde bulunan onlara en yakın idrak etme yönümüz nefsimizdir.³⁶⁸

Filozof bu konuda tecsim ehlinin söylediği ve öne sürdüğü görüşü mantıksız bulmaktadır. Görme olayını inkâr etmese de onu idrak eden aletin organ olan gözün olduğunu da söylemez. Görmeyi tamamen reddetmemesiyle birlikte, Mutezile'nin görüşünden de ayrıldığı anlaşılır. El-Bağdadî bu konuda daha çok sonradan sistematik olarak ortaya çıkan İşraki bir tutuma sahip olduğu açıktır. Aletsiz olarak nefsimizle idrak etmemizi söyleyen el-Bağdadî, bu konuda orta yolu bulmuş olmaktadır.

El-Bağdadî Tanrı'nın görünmesine imkân vermesinin sebebi, Tanrı'yı nur olarak kabul etmesine bağlıdır. Nitekim Tanrı'nın basit ve soyut oluşu, O'nu nefis yoluyla görünür kılmaktadır. Ancak bilinmesi gerekir ki el-Bağdadî, görme olayını dini kaynaklardan hareket ederek ispat etmez. Daha farklı bir ifadeyle, bu görüş felsefi olarak Tanrı hakkında öne sürdüğü zat anlayışına bağlıdır. Bu nedenle filozofun görüşlerinin kelami argümanlar gölgesinde değerlendirilmesi yanlıştır. Keza filozofumuz bu meselenin ahiretle ilgili olduğunu da öne sürmez. Aksine görme olayının dünyada da gerçekleştiğini söyler. Nitekim filozof görmeyi bilme olarak yorumlamaktadır.

³⁶⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 174.

³⁶⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 180.

Ebu'l-Berekât, Tanrı'nın araz ve zatını oluşturan özellikleri olmadığı için O'nun bu yollarla görülmesinin imkânsız olduğunu söyler. Filozof bu mukaddimelerden yola çıkarak Tanrı'nın ancak üç şekilde bilinebileceği sonucuna varır:

1. Fiillerinden ve fiillerinin O'na nispet edilmesinden hasıl olan bileşik ve arzi bilgiyle bililir, tıpkı "o ilk ilkedir" ve "ilk illetir"³⁶⁹ denmesi gibi.
2. Zatı dışında bulunan varlıklardaki sıfatları zatından selp ederek O'nu bilmek. Tıpkı "o yemez, o içmez, o uyumaz, o ölmez, o yok olmaz, o beyaz değildir ve o siyah değildir"³⁷⁰ denmesi gibi.
3. Zatı, nefis vasıtasıyla zati olarak bililir. Tıpkı onu ariflerin bilmeleri gibi.

Üçüncü çeşit yolun yansımasını Sühreverdi'nin huzuri bilgi çeşidinde görmek mümkündür. Şöyle ki, Sühreverdi gerçek bilginin huzuri bilgi olduğunu söyler. Huzuri bilgi ise hakikatin nefiste hazır bulunması demektir.³⁷¹ Anlaşılan o ki, Sühreverdi'nin bu konuda faydalandığı en önemli filozof el-Bağdadî olmuştur.

5. Tanrı'nın Nur Olması

Yukarıda gördüğümüz gibi el-Bağdadî insani idrakin iki çeşit olduğunu söylemektedir, ilki duyuşal idrak, ikincisi ise nefsanî olarak akılsal idrak. Filozofumuza göre insanda gerçekte bilgiyi kavrayan şey maddi varlığı değil, insanî nefsidir. Nefisler eşyayı iki şekilde idrak ederler: 1. Organ ve aletleri kullanarak. 2. Alet ve organlardan soyutlanarak idrak ederler. Görme yetisiyle elde edilen bir bilgi nefse aktarılır ve nefis bu bilgiyi elde etmek için göze ihtiyaç duyar. Organ olan göz de nurun vasıtasıyla görmeye başlar. Yani bu faaliyetin en önemli unsuru nurdur. El-Bağdadî'ye göre nefis organ olan gözle gelen bilgiyi nur ile sağladığı gibi, soyutlanma yoluyla elde ettiği bilgileri de nur vasıtasıyla idrak eder. Şöyle ki, nefis gözle elde ettiği bilgiyle ilk olarak nuru idrak eder daha sonra o nurun aydınlattığı mevcudu idrak eder, bir şeyin idrak edilir olması için ya nur olacaktır ya da nur ile aydınlanacaktır.³⁷²

³⁶⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 181.

³⁷⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 181.

³⁷¹ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 216.

³⁷² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 174.

Ebu'l-Berekât'a göre dil yönünden nurun iki anlamı vardır; 1. Aydınlatıcı mevcuttan çıkan ışın. 2. Aydınlatıcı mevcudun nurani cevheri. Güneşin ışını nur olduğu gibi, zatında bulunan cevher de nurani olduğu için nurdur. O ışının oluşturduğu ay ışığı bile nur sayılır. Bu durumun aynısı ateş unsuru için de geçerlidir. Ateşin saçtığı aydınlık, nur olduğu gibi zatında bulunan nurani cevher de nurdur. El-Bağdadî'ye göre ateşin nurani cevheri alevleridir. Filozofumuza göre özet olarak nurun tanımı: “gözle görünen ve zatı itibarıyla bilinen ve başkasını göze görünür kılar” şeklindedir.³⁷³

Nurani cevherin durumunu açıklamak için filozof ateş unsurunu ele alır. Şöyle ki, “ateşten ışık yer unsurundan ayrılarak, dumana dönüşen unsurlara karıştıktan sonra” çıkar. Bu durumda ateş cinsinden olamayan farklı unsurlardan olan parçaların çoğalması bazen ateşteki aydınlatıcı nura engel olabilir. Böyle olunca da aydınlatıcı olan ateş cinsi iki çeşit olur; 1. Nuru toprak unsuruna ait olan parçalarda kaybolan. 2. Ateşlik unsuru güçlü olarak başkalarını aydınlatan temiz ateş. Filozof ilkinden sadır olan nura gizli, ikincisinden de sadır olan nura açık/zahir nur adını verir. Birinci tür ateş için fırın veya tandırı ısıtan köz örneğini kullanılır. Tandırdaki bulunan köz, içine düşen her şeyi yakar. Fakat onun aynı anda alevsiz ve şeffaf cisimlerden oluştuğunu görürüz. Ancak bu yer cinsine karışan yanan cisimlerden bir nur çıkar. Filozofumuza göre ateşten çıkan bu nur, nurani cevherden çıkan açık nurudur. Nitekim bu nurun aynısı kütleli cisim olan güneş cisminden de çıkar.³⁷⁴

Ebu'l-Berekât bu konuya bağlı olarak “nur ile mekân arasında bir bağlantı olduğunu” ifade eder. Güneş ile yer küresi arasında mesafe yakın olduğu için, güneş yer küresini aydınlatır ve ısıtır. Söz konusu bu aydınlatma yakın cisimlerden başlar. Bunun aynısı aydınlatıcı olan lamba için de geçerlidir. Işığı zayıf olan bir lamba ancak yakında olan cisimleri aydınlatır. Lambada bulunan ışığın güçlenmesinin, aydınlatma alanıyla münasebeti düz orantılıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi düşünce tarihinde nur adı, aydınlatan cisim ve cisimden çıkan ışın olmak üzere iki şeye verilmişti. El-Bağdadî, bu ayrıma bağlı olarak ışının nur olduğunu herkesin kabul ettiğini söyler. İhtilaf ise, sadece nurani cisimde olduğunu öne sürer. Filozof nurani cismin içinde nurani bir cevherin olduğunu yukarıdaki mukaddimelerle ispatlar. Buna bağlı olarak filozofumuz ışını, nurani cevherin bir malulü olarak görür. Bu nedenle el-Bağdadî ışını nur olarak kabul

³⁷³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 175. ما يُرى بالعين أولاً وبالذات ويُرى به غيره.

³⁷⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 175.

edenlerin nurani cevherin nur olduğunu da kabul etmeleri gerektiğini söyler. Zira malulde bulunan üstün bir sıfatın aynısı ve hatta daha fazlasının illette bulunması gerekmektedir.³⁷⁵

Filozof nur için “açık/zahir” nur kavramını kullanır. Bu kavram filozofa göre idrak edilen ve başkasını idrak edilir kılandır. Bu tanımları insan nefesine indirirsek, nefsin idrak edilir ve başkasını idrak eden latif bir varlık olduğunu bildiğimize göre insan nefsinin de nur olduğu açığa çıkar. Güneşin ışınının ise zatında bulunan nurani cevherin malulü olduğu bilinmektedir. Nurani cevher zorunlu varlık olmadığına göre, bunun da bir malul olması gerekir. Yani nurun daha üst olan bir illeti vardır. İletler konusunda, illetlerin ilk illette bittiğini görmüştük. Bu durumun aynısı nur için de geçerlidir. El-Bağdadî’ye göre nur, tıpkı illetlerin ilk illette son bulması gibi ilk nurda son bulmaktadır. Nitekim ilk ilkenin malulü olan insan nefsi, nur olduğu halde ilk ilkede teselsülü biter. Nurun da ilk ilkesi nurlar nurudur. Filozofa göre açık ve gizli olan tüm nurların ilkesi budur.³⁷⁶

Nurlar nuru olan Tanrı’nın organ olan gözle idrak edilemediğini söylemiştik. İdrak edilmemesinin sebebi, gözlerden uzak olmasıdır. El-Bağdadî’ye göre “Tanrı göz ile idrak edilir olmadığını” söylerken “O’nun idrak edilmeyi en çok hakkeden mevcut olduğunu” vurgular. Zira o tüm idrak edilenleri idrak edilir kılan illettir. O, varlık yönünden en açık mevcut ve her şeyden öncedir. O’nun her şeyin idrak edilmesine sebep olması, güneşin ışığının bizim gözlerimizin görmesine sebep olması gibidir. Ancak Tanrı güneşin de illetidir. El-Bağdadî O’nun bizim görmememizi, yarasanın güneş ışığını görmemesine benzetir. Yarasada güneşi görmeye gücü bulunmadığı gibi, Tanrı’nın nurani zatını görmeye gücümüz yoktur.³⁷⁷ Filozofa göre Tanrı’nın idraki ve idrak edilir olması gözlerimizden daha yüce ve uludur.

İdrak etmek ve edilmek var olan şeylere mahsustur. Zira olmayan bir şey idrak edemez. Bizim nefislerimiz var oldukları için idrak ederler. Nefislerimizin nur olduğunu söyleyen el-Bağdadî, nefse özel olan bir idrak çeşidinin olduğunu da söylemişti. Bu idrak çeşidi nefsin duyulur organlarından soyutlanmasıyla gerçekleşir. Tıpkı uykuda olduğu gibi, rüyada nefsimiz organlarından soyutlanarak kendi özel idrak yoluna odaklanır. Bu şekilde nurani varlıklar hakkında cüzi bilgi sahibi olabiliriz ve nefsimizin

³⁷⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 175.

³⁷⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 176.

³⁷⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 176.

idrak ettiği o varlıkların gerçekten var oldukları hakkında bilgi ediniriz. El-Bağdadî'ye göre zihinsel olarak idrak ettiğimiz suretler, gerçekte ya kalıcı olarak vardır ya da geçici olarak bulunur. Zihnimizde idrak edilen zihinsel suretler renk ve koku arazları yönünden gerçekte bulunuş şeklinden farklı olurlar. Ancak bu suretlerin araz sahibi olduklarını kabul etsek bile duyu organlarıyla idrak edilmesi imkânsızdır. Çünkü duyu organları bunlardan uzaktır.³⁷⁸

Ebu'l-Berekât'a göre insani nefsi üç farklı şekilde bilgi edinebilir; bunların ilki nefsin en önemli idrak şekli olan zati idraktır. Nefis bu durumda hiçbir aracı kullanmadan zatiyla duyulur yollarla idrak edilemeyen bilgileri idrak eder. Geriye kalan iki idrak şekli ise nefsin belli yollar kullanmasıyla idrak etmesidir. Çok ilginçtir ki el-Bağdadî bu kanalların her birisine ruh adını verir. İki yol da şunlardır; 1. Yukarıda söylenen ve bu üç kanalın en tabiisi organ olan gören ruh (الروح البصري). 2. Zihinsel suretleri idrak eden beyinsel ruh (الروح الدماغی). Gören ruhtan kastettiği şey göz olduğuna göre nefsin bu yol ile idrak ettiği tüm şeyler maddi olacaktır. Beyinsel ruh ile idrak edilen şeyler ise hem maddi hem soyut olabilir. Nitekim bazen beyinsel ruh, belli zihinsel suretleri idrak etmede aciz olur. Söz konusu bu acizlik beyinsel ruhumuzdan çok uzak suretlerde karşımıza çıkar.³⁷⁹

Ebu'l-Berekât nefsin zatiyla idrak etmesinin şartının maddi organlardan soyutlanmak olduğunu ifade etmişti. Bu durumda nefis kendi zatına odaklanarak, kendine yabancı olan maddi suretlerle yetinmeden cins itibarıyla kendine yakın olan nurani varlıkları idrak eder. Nurani varlıklar maddi varlıkların illeti olduğu için, maddi suretlere nispeten nefse daha açık olmalıdır. Zira illet, varlıkta malulünden daha önce ve daha açıktır. Filozof bu olayın insanlar arasında farklı seviyelerde bulunduğunu ifade eder. Ona göre nurani varlıkları idrak etmek gözün güneş ışığını idrak etmesine benzer. Görme yetisi güçlü olan göz, güneş ışığını idrak etmekle bir zorluk yaşamazken, zayıf olanlar ise güneş ışığından mahrum kalırlar. Filozofa göre suretleri idrak etmek için, nefsin bu yönünü eğitmek gerekir. Nefis bu varlıkları zati bir ilişkiyle idrak eder. Maddi varlıklarda olan yüzey yoluyla temas ilişkisi bu durumda geçerli değildir. Filozofumuz, bir kısım nurani varlıklara ruhani varlıklar adını verir. Söz konusu bu ruhani varlıklar,

³⁷⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 177.

³⁷⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 177.

cisimlere taalluk eden nefislerdir. Duyu organları bu varlıkları ancak istidlali bilgiyle idrak eder.³⁸⁰

Nefsin, nurani varlık olduğuna göre varlıkta bulunan nur cümlesinin tamamını idrak etmesi gerekir. Filozof, nefsin zatiyla idrak etme gücüne sahip olduğunu açıklamak için rüya durumunu ileri sürmüştü. Nitekim nefis bu durumda aracı olarak bilgiler edinir. Nefsin nurani olduğu mukaddimesine bağlı olarak, nefse yakışan şey nurani varlıkları idrak etmektir. El-Bağdadî'ye göre nefsin ilk görevi bu varlıkları idrak etmektir. Zira nurani varlıklar nefse mahiyet itibarıyla maddi varlıklardan daha yakındır. İşte bu şekilde filozofumuz nefsin zatiyla Tanrı'yı görmesini mümkün görür. Filozof bu konuda biraz kapalı konuşsa da maddi bir görmeden bahsetmediği açıktır. Nitekim burada görmeyi idrak manasında kullanmıştır. Bu durumu gerçekleştirmek için de zati idrak aletini güçlendirmesi gerekir. Bu da ancak zihinsel teemmül (التأمل الذهني) ile felsefi tefekkür (التفكير الحكي) yoluyla olur. Nitekim filozofumuza göre bu yolu en çok kullanan ariflerdir.³⁸¹

Açıklanan öncüllerden hareketle Ebu'l-Berekât, Tanrı'nın nur olması konusunda güneş metaforunu kullanır. Bu metafor el-Bağdadî'den önce bulunan filozoflar tarafından da kullanılmıştır. Şöyle ki, Eflatuncu filozofların felsefi olarak ortaya attıkları nur konusu İslam felsefesinde de yankı bulmuştur. İslam felsefesinin önemli bir filozofu olan Ebubekir Razi kendi eserlerinde nur kavramına yer vermiştir.³⁸² Ebubekir Razi varlığın nurdan ibaret olduğunu söyleyerek nuru basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Basit nurlar, üstün nurlar olarak kabul edilirken bileşik nurların gözümüzle görebileceğimiz nurlar olduğunu söylemiştir. Ebubekir Razi'nin felsefesinde, basit nurlar akıl, nefis ve tabiat olmak üzere üçe bölünür, tabii nurdan da maddenin dört hali olan soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşlık hasıl olur. Söz konusu bu hallerin bileşimiyle de ortaya dört unsur çıkmıştır. Ebubekir Razi tıpkı el-Bağdadî'de olduğu gibi nurun işlevini açıklamak için güneş metaforunu kullanmıştır. El-Bağdadî felsefi olarak Ebubekir Razi'den bu konuda açıklamalarını yaparken faydalanmış olabileceğini söylemek pek de yanlış olmaz.

³⁸⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 177-178.

³⁸¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 177.

³⁸² Ebu Bekir er-Razi, *el-Medhalü's-Sağir ila ilmi't-Tıbb*, nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısıriyye, 1981, s. 110-113.

İslam düşünce tarihinde nur kavramı sadece filozoflar tarafından ele alınmamış, Kur'an'da bulunan bazı ayetlerden dolayı dini olarak da kabul görmüştür. Allah'ın nur olduğunu ifade eden ayetlerden hareket ederek, bazı Müslüman alimler nur kavramı üzerinde yoğunlaşmışlar, bu geleneği başlatan aslında İbn Sina'nın *İşarat*'ından ilham alan Gazzali olmuştur. Gazzali *Mişkâtü'l-Envar* adlı eserinde nur düşüncesini sistematik olarak ele alır. Bu konuda Gazzali'nin filozofumuzdaki etkisini anlamak için özet olarak Gazzali'nin nur anlayışını vereceğiz.

5.1. Gazzali'nin Nur Konusunda Ebu'l-Berekât'ta Etkisi:

Gazzali, nur kavramına kaleme aldığı birçok eserinde yer verir. Söz konusu olan kavramın akıl, kalp ve nefis arasında nitelik yönünden bir benzerlik bulunmaktadır.³⁸³ Ancak Gazzali nur kavramını yukarıda ismi geçen eserinde ele alarak gerçek nurun Allah olduğunu ifade eder. Bu sözünü açıklamak için de aynı eserde nurun tanımlarına değinir. Gazzali'ye göre nurun üç tanımı vardır; avamın yaptığı tanım, havasın yaptığı tanım ve ariflerin tanımı:³⁸⁴

1. Sıradan insan nuru açık olan şey diye algılar. Açık olması göz ile görünmeye bağlıdır. Bu tür insanlara göre gözün gördüğü her şey nurdur. Güneş ışığı gibi, göze izafetle varlık bunlara göre üç çeşittir. 1. Gözle görünmeyen karanlık cisimler. 2. Gözle görünen, fakat başkasını aydınlatmayan aydınlık cisimler. Örneğin; gezegen ve alevsiz olan köz gibi. 3. Güneş ve ateş gibi göze görünen ve başkasını aydınlatan aydınlatıcı mevcutlar. Bu varlıkların gerçekte hangisi nur olduğunu sorarsak, avama göre üçüncü çeşit olduğunu anlarız. Bu nedenle insanlara göre nurun tanımı “görünür olup, başkalarını aydınlatan varlık”³⁸⁵ olduğunu söyleyebiliriz.

Avamın yaptığı tanımın duyuya dayalı olduğu açıktır. Gören gözden yola çıkarak nuru nitelendirmek ancak maddi bir algı merkezli olur. Buna rağmen Gazzali'ye göre bu tanımdan yola çıkarak nurun sırrı ve ruhu idrak edilemeye açık olduğunu anlarız. Dolayısıyla gözün idrak etmesi nura dayalı olduğu için göz zayıf olursa idrak edemez. Çünkü zayıf olan göz nurdan payını alamamıştır. Tıpkı yarasanın güneş ışığından faydalanmaması gibi, nitekim kör olan için nuru idrak etmesini düşünmek mümkün

³⁸³ Mustafa Yıldız, *Gazzali'nin Akıl Eleştirisi*, TYB Akademi, Sy. 1. 2011. s. 75.

³⁸⁴ Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, thk. Semih Değim, Daru'l-Fikr -Lübnan- 1994, s. 43.

³⁸⁵ Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 44.

değildir. Avam bu ön bilgiye dayanarak gözün nuru tabirini kullanırlar. Gazzali bu mukaddimeden yola çıkarak ilk başta gören ruhun nura eşit olduğunu söyler, zira idrak için nurun şart olması gibi, nefsin idrak faaliyeti için bir şarttır. Bu nedenle Gazzali'ye göre havas gören ruha nur der. Kısaca buna göre, insan ruhu da nur cümlesindedir.³⁸⁶

Gözün nuru eksiklerle dolu olduğu için ona gerçek nur demek mümkün değildir. Buna karşın olarak Gazzali'ye göre insanın kalbinde bulunan bir göz vardır. Bu göze bazen ruh bazen akıl ve bazen de nefis denir. Bu iki göz arasında mukayese yaparak gerçekte aklın nur olduğunu öne sürer. Şöyle ki, gören gözün görme hususunda yedi eksiği vardır: 1. Göz kendini göremez. 2. Göz kendinden uzak ve kendine çok yakın olanları göremez. 3. Göz perdeler arkasını idrak edemez. 4. Göz gördüğü şeylerin ancak zahirini ve yüzeyini görebilir. 5. Göz sadece bazı görünen şeyleri görürken makulleri göremez. 6. Göz sonsuz olan şeyleri göremez. 7. Göz bazen büyük olan nesnelere küçük olarak görür, tıpkı güneşi gördüğü gibi. Ancak söz konusu olan bu eksiklerin hiçbirisi akılda bulunmaz. Şöyle ki, akıl başkasını gördüğü gibi kendisini de görür hem uzağı hem de yakını idrak eder. Bundan öte tefekkür sayesinde perdelerle örtülen varlıkları bile görür. Akıl aynı derecede somut ve soyut varlıkları idrak eder. Buna ilaveten akıl, sonsuz olan varlıkları idrak etme yetisine de sahip olduğu gibi, şeyleri gerçekte nasılsa o şekilde idrak eder. Yani büyük olanı büyük görür, hacmen küçük olanı da küçük görür. Bu nedenle Gazzali'ye göre akıl veya nefis nur olmayı gözden daha çok hakketmektedir.³⁸⁷

Gazzali *Mi'yar* gibi diğer eserlerinde aklın yanılabilir iddiasını okuyucusuna hatırlatarak şu itiraza *Mişkât* eserinde yer verir: Akıl yanılabilirse nur olmaktan uzak kalmıyor mu? Aklı böyle yüceltmek diğer eserlerindeki itirazlarla çelişmiyor mu?³⁸⁸

Gazzali bu konuda çelişmediğini söyler, şöyle ki akıl, nur olsa bile elde ettiği sonuçlar onunla bitişik olarak maddi varlıklardan etkilenir. Bu nedenle yanlışlar ortaya çıkar. Şayet akıl tamamen soyut bir şekilde faaliyetini sürdürse, yanlış düşmesi imkânsız olur. Ne var ki aklın böyle bir soyutlanmayı dünyadayken elde etmesi çok zordur. Anlaşılan o ki Gazzali nefsi zati olarak bilgi edinmesini imkânsız olarak görmez. Onun

³⁸⁶ Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 44.

³⁸⁷ Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 45-48.

³⁸⁸ Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 50.

zor olduğunu söyler, dünyadayken bu tarz bilgileri elde ettiğinden emin olmak mümkün değildir.³⁸⁹

Gazzali bu mukaddimelerden yola çıkarak hak olan nurun Allah olduğunu ifade eder. Zira Allah zati nur ile her şeyi aydınlatmaktadır, aydınlattığı gibi de var kılmaktadır. Gazzali varlığı nura dayandırır nurun var olmasıyla birlikte varlık ortaya çıkmıştır. Gazzali bu konuda vahiy vasıtasıyla bize gelen metinlerden yola çıkar. Düşüncenin esas noktası Nur suresinin 35. Ayetidir. Özet olarak Gazzali'nin nur anlayışı bundan ibarettir.

Gazzali'nin nur anlayışını özet olarak aktardıktan sonra, el-Bağdadî'nin nur anlayışıyla bir benzerlik olduğunu görebiliriz. El-Bağdadî'nin eserinde açıkladığı nur anlayışının oluşturucu unsurlarının Gazzali'nin kullandığı kavramlar ve yaptığı tanımlarla hemen hemen aynıdır. Bu nedenle Gazzali'nin tesirini görmezden gelmemeyiz. Ancak filozofumuz el-Bağdadî, kullandığı yöntem yönünden Gazzali'den ayrılır. Yukarıda gördüğümüz gibi, el-Bağdadî nur anlayışını Tanrı'nın varlığında kullandığı ispat delillerine dayandırmaktadır. Bu delillerin çoğu felsefi delillerdir. Nitekim Gazzali bazı felsefi delilleri kabul etmemektedir.

El-Bağdadî nur anlayışını açıklarken filozof kimliğini geride bırakmaz. Aksine bu anlayışı felsefi temellere dayandırmaya çalışır. Ancak Gazzali el-Bağdadî'den farklı olarak, bu konuda felsefeden faydalanarak tasavvufi bir tutumla karşımıza çıkmaktadır. Bu farkın ince olsa da mühim olduğu açıktır. İki düşünürün arasındaki benzerlikleri ise akli bilgilere dayanmaktadır. Nitekim bu bilgilerin bazıları bedihi bilgiler kategorisindedir. Ebu'l-Berekât bu anlayışıyla daha çok İşrak felsefesine selef gibi oluyor. Nitekim bunu Sühreverdi'nin açıklamalarında da açık olarak göreceğiz. Kısaca el-Bağdadî Gazzali'yle bu meselede birçok yönden görüşleri örtüşmektedir. Hatta birçok yönden el-Bağdadî, Gazzali'den yararlanmış olduğunu da söyleyebiliriz. Ancak bu iki düşünürün görüşlerinin aynı olduğunu söyleyemeyiz.

5.2. Nur Konusunda El-Bağdadî'nin Sühreverdi'deki Etkisi

İslam felsefe tarihinde Nur kavramının işlenişi Ebu'l-Berekât'tan sonra da gelişerek devam etmiştir. Nur kavramı, el-Bağdadî'den sonra gelen ve sistematik İşrak

³⁸⁹ Gazzali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 51-52.

felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Şihabuddin Sühreverdi tarafından tekrar ele alınır ve İşrak felsefesini oluşturan temel kavram haline gelir. Sühreverdi, en önemli eserinde genel olarak varlığı nura dayandırır. Bu filozofa göre aslında varlık nurdan ibarettir. Bir cisim var olmak için nura muhtaçtır.³⁹⁰ Yok olanlar söz konusu olunca, bunların nurdan pay almayan manalar olduğunu söyler. Sühreverdi'ye göre nur apaçık olduğu için tanımı yapılmaz.³⁹¹ O kendine açık ve başkasını açıklayan mevcuttur. Sühreverdi nurlarını tanımını yapmasa da nurları kendine nur ve başkasına nur olmak üzere ikiye ayırır. Daha sonra ilkine "Mücerret nur" diğetine de "Arızı nur" adını verir. Mücerret nur zatına açıkken, yani kendisinin farkında iken arızı nur ise kendine açık değildir, yani kendisinin farkında değildir ancak başkasına açık kıldır.³⁹²

Sühreverdi varlığı nur olarak algıladığı için, varlığın nurani bir temele dayandırılması gerektiğini düşünür. Tıpkı Meşşai filozoflar gibi sonsuza dek uzayan bir teselsülü kabul etmediğinden ötürü nurların ilk nurda bitmesi gerektiğini ifade eder ve o nur da nurlar nuru olan ilk nurdur. Sühreverdi felsefesini nur düşüncesine dayandırdığı için nurlar konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ancak çalışmamızda Sühreverdi'nin İşrak felsefesinin sadece bu yönü bizi ilgilendirdiği için bununla yetinebiliriz. Bu söylenenlerden yola çıkarak Ebu'l-Berekât ile Sühreverdi arasında doğrudan bir zihin örtüşmenin olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira filozofumuz bu konuları benimsese de tamamen İşraki bir filozof olduğunu söylemek doğru olmaz. Nitekim Sühreverdi birçok konuda filozofumuzdan ayrılmaktadır. Ancak Sühreverdi'nin bu konuya dönük yaptığı açıklamalarla el-Bağdadî'nin ifadeleri arasında bir benzerliğin olduğu açıktır. Şöyle ki Sühreverdi nurlar nurunu ispat etmek için, el-Bağdadî'nin kullandığı delilin aynısını kullanıyor. Tezimizin önceki bölümlerde açıkladığımız gibi el-Bağdadî nurlar nurunu ilk illet delili ile birlikte değerlendirdiğini görmüştük. İletlerin ilk illette son bulması gibi nurlarından ilk nura dönmesi gerekir. Bu mukaddimeden yola çıkarak nurlar nurunun var olduğunu ispatlamıştır.

Sühreverdi'nin, *Hikmetü'l-İşrak* eserinde kullandığı ispat yöntemine baktığımızda, el-Bağdadî'nin yöntemini kullandığını görürüz. Sühreverdi şu şekilde ispat etmeye çalışır:

A. *Var olan her şey ya nurdur ya da nura bağlıdır.*

³⁹⁰ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 109.

³⁹¹ Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 106.

³⁹² Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak*, s. 117.

- B. *Mücerret nurlar var olma hususunda cisimler gibi maluldür.*
- C. *Mücerret nurları var kılan nur kaim nurdur.*
- D. *Teselsülün geçersiz olduğunu bildiğimize göre bu nurların sonsuza kadar uzaması mümkün değildir.*
- E. *Sonuç: tüm nurlar ilk nur olan nurlar nurunda son bulmaktadır.*

Kısaca Sühreverdî nur düşüncesiyle el-Bağdadî'nin ifadeleri arasında benzerlik bulunmaktadır. Bu benzerlik çok açık olduğu için Sühreverdî'nin bu bağlamda el-Bağdadî'den yararlanmış olduğunu söylemek çok da yanlış olmaz.

Nur konusunda filozofumuzdan yaralanan tek düşünür Sühreverdî değildir. Sünni kelamcı olan Fahreddin er-Razi, *Levamiu'l-Beyyinat* eserinde Allah'ın yüce ismini araştırırken “Büyük filozof Ebu'l-Berekât el-Bağdadî” diyerek filozofumuzun görüşlerinden yola çıkar ve bu ismin nurlar nuru olduğunu söyler.³⁹³ Nitekim filozofumuzun Fahreddin er-Razi üzerindeki etkisini birçok ihtilafli konularda görmekteyiz. Tezimizle alakalı olan meselelerde bu görüşlere de yer vermeye çalışacağız.

6. Özel Olarak İlim-i İlahi Hakkında

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî *el-Muteber* eserinin on dördüncü faslını ilim sıfatı meselesine ayırır. Bu konu geniş bir şekilde filozofumuz tarafından ele alındığı için, sıfatlar konusundan bağımsız olarak özel başlık altında incelemeyi uygun gördük. Filozof Tanrı'nın ilmi konusunda görüşlerini Aristoteles ve İbn Sina'dan yola çıkarak açıklamaya çalışır. Geniş ve kapsamlı olarak filozofumuz tarafından ele alınan bu mesele, yukarıda adı geçen eserde detaylı olarak değerlendirilmiştir. Filozofumuz çoğu konularda görüşün ismen kime ait olduğunu söylemese de ilim sıfatı konusunda görüş sahiplerini ismen belirlemektedir. El-Bağdadî, meselenin tarihi yönüne hâkimiyetini göstererek İslam düşünce tarihinde özellikle bu meselede etkili olan Aristoteles'in görüşlerini başa alarak konuya başlar, daha sonra Aristoteles'in felsefesine binaen İbn Sina'nın görüşlerine yer verir. Görüşleri açıkladıktan sonra, bu iki büyük filozofun bu

³⁹³ Fahreddin er-Razi, *Levamiu'l-Beyyinat*, tas. Muhammed Ebu Faris, el-Matbatü'ş-Şerkiyya -Mısır-y.h.1323, s. 72.

meselede kullandıkları delilleri tartışmaya başlar. Filozofumuz daha sonra delilleri eleştirerek kendi görüşünü belirlemeye çalışır. Eserinin on dördüncü faslının bir alt başlığı olarak doğru bulduğu görüşü öne çıkarır. Buna bağlı olarak kendi felsefesine göre doğru olan görüşün münakaşasını yapar.

Filozofumuz Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini anlatmak için Aristoteles'in *Metafizik* eserinden yola çıkarken, İbn Sina'nın görüşlerini de açığa çıkarmak için ağırlıklı olarak *eş-Şifa* eserinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Tezimizin bu bölümünde el-Bağdadî'nin yöntemine dikkat ederek bu meseleyi anlamaya çalışacağız. Nitekim önceki filozofların felsefesine de el-Bağdadî'nin perspektifinden bakmaya çalışacağız.

6.1. Tanrı'nın İlmi Konusunda Aristoteles ve İbn Sina'nın Görüşleri

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Aristoteles'in görüşlerini açıklamak için *Metafizik* eserine başvurduğunu yukarıda söylemiştik. Bu görüşleri tamamen bu esere isnat ederek açıklamaya çalışır. El-Bağdadî Aristoteles'in görüşlerini şu şekilde izah eder: “Tanrı hakkında vardır denildiğine göre bu, onun bir cevher olduğunu kabul etmek demektir. Bu cevherin akıl olup olmadığı konusu tartışıldığında, yetkinliğe yakışan sıfat akıl ve akil olması olur. Ancak burada önemli olan soru, bu akil cevherin neyi aklettiğidir. Bu soru sorulduğunda akla iki ihtimal gelir; ilki kendi zatı ve sıfatlarını akletmek, ikincisi ise zatı dışında başkalarını akletmek ihtimalidir”.³⁹⁴ Aristoteles'e göre Tanrı'nın idraki zatıyla sınırlıdır. Zira onu idrak gücüne sahip olan akıl olarak kabul edersek, bu gücün ya bilkuvve olarak zatında var olduğunu söyleriz ya da bilfiil olarak akıl olduğu söylenir.³⁹⁵ Her iki ihtimalde de başkasını idrak etmesi iki yönden geçersiz olur. Şöyle ki, bir şeyin başkasını idrak etmesi için intikal ve değişime uğraması gerekir ki bu değişim ve intikal yorgunluk sonucuna götürür. Oysa böyle bir durumun Tanrı için söz konusu olması imkânsız olup aksine onun zatında hiçbir şekilde değişim düşünülemez. İkinci sebep ise, biz Tanrı'yı ispat ederken onun en yüce mevcut olduğunu söyleriz. Bu yüce ve üstün varlığın akıl olduğunu kabul ettiğimize göre, aklın belli bir makule taalluk etmesini de kabul etmiş oluruz. Bir aklın makullere taalluk etmesiyle akletme faaliyetini gerçekleştirir. Yani akılsal varlığını tamamlamış olur. Fakat üstün bir varlığın aşağılık

³⁹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 103.

³⁹⁵ Aristoteles bu manada Tanrı'nın düşüncesinin düşüncesi bağlamında bazı açıklamalarda bulunur. Ancak el-Bağdadî Aristoteles'in görüşlerini yorumlayarak kendi eserine yerleştirir. Aristoteles, *Metafizik*, 508.

bir varlığa ilişmesiyle belli bir faaliyeti tamamlaması zatında bulunan bir eksikliği gidermek amacıyla olur ancak. Bu durumda mutlak gaye olan Tanrı tekillerle eksikliğini gidermiş olduğu düşünülemez. Netice itibarıyla o aklın ilmi sadece yüce olan bir şeye ilişir ki o da ancak kendi zatı olacaktır.³⁹⁶

Ayrıca, Aristoteles'e göre akletme hususunda akıl, akil ve makul aynı cinsten olur. Şöyle ki, bir şey ancak kendi cinsinden olan şeyi akledebilir. Bu nedenle akletme faaliyetinde akıl ile makul birleşir. Şayet Tanrı kendi varlığı dışında mümkün varlıkları idrak ederse o varlıklarla birleşmesi gerekir ki bu da Tanrı hakkında düşünülemez. Zira vacip olan bir varlık mümkün olan bir varlıkla cinste birleşemez.³⁹⁷

Anlaşılan o ki Aristoteles aşırı tenzihe yöneldiği için Tanrı'nın ilminin tekil ve mümkünlere taalluk etmesini imkânsız görmüştür. Söz konusu bu ilmin taalluk edeceği bilinen şey de tıpkı kendisi gibi yüce olacaktır. İlimin yüceliğine eşdeğer olan tek şey Tanrı'nın zatıdır. Ancak başka şeylere taalluk etmesi Tanrı'nın zatında bir eksiklik olduğu anlamına gelir ki bu da imkânsızdır.

Ebu'l-Berekât Aristoteles'in görüşlerini açıkladıktan sonra eş-Şeyhu'r Reis³⁹⁸ olan İbn Sina'nın görüşlerine yer verir. El-Bağdadî, İbn Sina'nın bu konuda görüşlerini Aristoteles'in görüşlerine dayandırır. Şöyle ki, filozofumuza göre İbn Sina, Aristoteles'ten ilham alarak bu görüşleri geliştirmiştir. Ancak bu görüşleri geliştirirken kendi yöntemini kullandığı için Aristoteles'in ortaya attığı sonuçlara değil kendi yöntemine uygun sonuçlara varmıştır. Filozofumuzun açıkladığı bu görüşleri takip edersek İbn Sina'nın yukarda söylediğimiz gibi eş-Şifa eserinden yola çıkarak elde ettiğini görürüz.³⁹⁹

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, bu meselede İbn Sina'nın görüşlerini şu şekilde açıklar: “*İbn Sina'ya göre zorunlu varlık, şeyleri şeylerden yola çıkarak akletmez. Çünkü vacip olan varlık şeyler vasıtasıyla şeyleri idrak ederse o şeyler vacibin zatını oluşturmuş olacaktır. Ancak varlıkta tek bir vacip olduğunu ispat ettiğimize göre zatı dışında tüm varlıkların mümkün olduğunu öğrendik. Bu nedenle vacip olan bir varlığın zatını mümkün varlık oluşturamaz. İbn Sina bu konuda dayandığı temel kaide; Tanrı'nın tüm*

³⁹⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 103.

³⁹⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 104.

³⁹⁸ El-Bağdadî *el-Muteber* eserinde bu lakabı kullanır c. III, s. 104.

³⁹⁹ İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik II*, s. 100-108.

*varlıklar için ilk ilke olmasıdır. Dolayısıyla vacip olan varlık ilk ilke olduğu itibarıyla varlıkları idrak eder.*⁴⁰⁰

İbn Sina, Tanrı'nın varlıkların değişimiyle birlikte diğer varlıkları taakkul etmediğini de öne sürer. Şöyle ki varlıkta vacip varlık dışında tüm varlıklar bir şekilde değişime maruz kalırlar. Bu değişim doğal olarak iki bilgi gerektirir; değişim öncesine bağlı olan bir bilgi olduğu gibi değişim sonrasında bağlı olan başka bir bilgi de bulunacaktır. Bunun için örnek olarak yokluktan sonra varlık ve varlıktan sonra yokluk misali kullanılabilir. Bir şey var olmadan önce yoktur. Şöyle ki; birey olan Zeyd adlı bir insan var olmadan önce yoktu. Biz onu yok olarak biliyorduk. Ancak doğduktan sonra var olmuştur. Nitekim öldükten sonra da yok olacaktır. Bu aşamalardan geçen bir varlığa dönük olarak elde edilen bilgiler de değişime uğrayacaktır. Biz söz konusu olan bu Zeyd hakkında üç farklı bilgi edinmiş oluyoruz. Bilginin farklılığından dolayı bizim ilmimizde değişim hâsıl oluyor. Nitekim bir hal ile edindiğimiz bilgi diğer halin ortaya çıkmasıyla birlikte kayboluyor. Bu durum bize değişim olarak yansımaktadır. Ancak bu durum Tanrısal bilgi için düşünülemez. Zira Tanrı'nın ilmi hakkında değişim söz konusu olmaz. Şayet böyle bir değişim söz konusu olursa vacip olan Tanrı'nın zatında havadisın bulunduğu anlamına gelir ki bu da Tanrı hakkında söylenemez.⁴⁰¹

Ayrıca, İbn Sina mahsus ve hayale ait tüm suretleri cüzi olan idrak aletlerimizle idrak ettiğimizi söyler. Bizde olan bu idrak şekli, parçalardan oluşmamızdan kaynaklanır. Bizler birçok fiilde bulunduğumuz gibi birçok tekil suretleri de idrak edebiliriz. Mahsusa ait olan cüzi suretleri idrak eden alet cisimde bulunan bir güçtür. Bu güç o suretleri madde ile ilişkileriyle birlikte idrak eder. Ancak bu suretlerin maddeden soyutlanmadan idrak edilmediği açıktır. Şöyle ki bu suretler maddede idrak edilir. Yani idrak edilir olması maddede bulunmasına bağlıdır. Maddede olan bir varlığı idrak eden güç maddeye bağlı olması gerekir. Sonuç olarak bu suretleri ancak cismani varlıklar idrak eder.⁴⁰²

Yukarıda gördüğümüz gibi İbn Sina cüzi suretleri mahsusa ait suretler ve hayale yansıyan suretler olmak üzere ikiye ayırdı. Söz konusu bu iki türün ilki olan duyulur

⁴⁰⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 104.

⁴⁰¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 105. El-Bağdadî'nin bu konuya bağlı olan açıklamalarıyla Gazzali'nin Tehafüt eserindeki yaklaşımı arasında benzerlik bulunmaktadır. bk. Gazzali, *Tehafüt'ü-Tehafüt*, 192.

⁴⁰² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 105.

cisimlere ait olan suretler, maddeden hiçbir şekilde soyutlanamaz. Onlar madde ile birlikte ancak idrak edilir suretlerdir. İkinci çeşit olan hayali suretler ise, maddeden uzak idrak edilir olsa bile İbn Sina bunlar ancak arızı ilişkileriyle birlikte idrak edilir olduğunu söyler. İdrak edilir olması da bu suretlerin mutehayyile gücüne nakşedilmesi demektir. Şöyle ki birey olan Zeyd'in suretini hayal edersek, o suret bizim mutehayyile gücümüze yansır. Bu açıklamayla ilişkili olarak söyle bir soru sorulabilir: Peki bu suret kendisi dışında tüm varlıklardan soyutlanarak mı bize yansıyacaktır? İbn Sina bu suretin maddeden soyut bir şekilde idrak edilir olduğunu kabul etse de maddeye bağlı olan diğer ilişkileri ortadan kalkarak idrak edilmediği söyler. Şöyle ki, Zeyd'i A, B, C ve D'den ibaret olan dört açıdan oluşan bir kare olarak düşünelim. Bu açılar o suretleri oluşturan unsurlar olduğu açıktır. Dört açığı temsil eden A ve B açılara bağlı olan Z ve F açılar vardır. A ve B açıları bunlara ilave edilerek dört açıdan oluşan Zeyd'in sureti başka bir kare ile birlikte düşünüldüğünü görürüz. O diğer kare Zeyd'in türünü oluşturmaktadır. C ve D açılara bağlı olarak da Zeyd'in özelliklerini oluşturan T ve H açıları ortaya çıkar. C ve D açılarıyla birlikte Zeyd'in sureti dışında başka bir karenin var olduğunu gösterir. Ancak Zeyd'in sureti bu diğer iki kareleri düşünmeden idrak edilemez. Demek oluyor ki mutehayyileye yansıyan Zeyd'in sureti maddeden soyutlansa bile madde ile ilişkisi olan kavramlardan soyutlanmamaktadır. Bu nedenle o hayali suretin de salt ve mücerret bir suret olduğunu söylemek mümkün değildir.⁴⁰³

Bu mukaddimelerden anlaşılmaktadır ki idrak edilen tüm cüzi suretler belli bir ölçüde madde ve cisimlere bağlı olarak idrak edilir. Bu tarz idrak ile elde edilen bilgi cüzi olduğu için bu bilgileri idrak eden aletler de cüzi olmalıdır. Cüzi olan bir alet bölünür olacaktır. Çoklu olan idrak şekli çok şeylerden oluşan varlıklar için gerçekleşir. Bizlerin insan olarak varlığımızda vahdet bulunmaz. Aksine çeşitli ve farklı parçalardan oluşan varlığa sahibiz. Bu nedenle bizim idrak ettiğimiz bilgiler de bölünür ve maddi olur. Bu tarz idrak, bizi çeşitli fiillerde bulunmaya sevk eder. Böyle bir durumda olan idrak çeşidi ancak mümkün kategorisinde bulunabilir.

Tanrı için birçok fiilde bulunmanın imkânsız olduğunu söylediğimiz gibi, birçok sureti de idrak etmesi imkânsız olacaktır. Tanrı, tüm suretleri, külli olarak vacip olması itibarıyla idrak eder. Tümel olarak idrak etse bile tekil varlıklar, onun ilminden uzak kalmaz. Söz konusu bu durum ancak Tanrı'ya mahsus olan bir ilimdir. Bundan

⁴⁰³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 106.

anlaşılmaktadır ki İbn Sina Aristoteles'in mukaddimelerini kabul etmesiyle birlikte Allah'ın her şeyi bildiği sonucunu elde eder.⁴⁰⁴

6.2. Aristoteles'in Kullandığı Delillerin Münakaşası

Yukarıda gördüğümüz gibi Tanrı'nın ilminin zatiyla kısıtlı olmasının sebebi, yetkin olmasına bağlıdır. Zira başkasını biliyor olsaydı, eksik olurdu. Oysa Tanrı için böyle bir eksiklik düşünmek mümkün değildir. Filozofumuz bu görüşü yanlış bularak iki yöntemle çürütmeye çalışır. İlkinde cedel yöntemini kullanarak reddeder. İkincisinde ise Burhan yöntemiyle eleştirir:

Birinci yöntem: El-Bağdadî meşhur olan ve sık sık kelamcılarının kullandığı cedel yöntemini kullanarak bu görüşü şu şekilde eleştirir: “Aristoteles dahil, Tanrı'nın varlığını kabul eden tüm filozoflar onun yaratıcı olduğunu söylerler. Aristoteles'in yaratıcılığı kabul etmekle birlikte, ilim konusunda bu görüşte olması filozofumuza göre mantıksızdır. Zira yaratma sıfatı Tanrı'nın zati dışında başka varlıkları yaratmış olduğu için kullanılır.” Yaratma sıfatını ve fiilini bu şekilde yorumlayan bir filozof, yaratıcının ilminin zati dışında eksiklik doğurabileceği düşüncesiyle hiçbir varlığa taalluk etmeyeceğini söyleyemez. Tanrı'daki bilme sıfatı, zati dışında bir varlığa taalluk etmesi eksiklik doğuruyorsa, onun zati dışında bir varlığı yaratma sıfatıyla yaratması da eksikliğe sebep olacaktır. Oysa bunu söylemek filozofumuza göre mantıksızdır. Ayrıca Aristoteles'in kullandığı yorulma durumu⁴⁰⁵, yaratma sıfatı için de geçerli olacaktır. Şöyle ki Tanrı'nın zati dışında başka bir varlığı bilmesi yorulmayı gerektiriyorsa, onun başka varlıkları yaratmasının da aynı yorulmayı gerektirmesi lazım ki bunu Aristoteles'in kendisi bile söylemez.⁴⁰⁶

İkinci yöntem: Filozofumuz bu eleştirisinde burhan yönteminden yola çıkarak kesin sonuçları elde etmeye çalışır. El-Bağdadî'ye göre Aristoteles'in bu konuda düştüğü en önemli yanılıgyı fiil ile kemal sıfatı arasında, öncelik ve sonralık açısından takdim ve tehiridir. Filozofumuz bu konuyu berraklaştırmak için Tanrı'nın kâmil oluşunun fiilinden kaynaklanmadığını vurguyla söyler. Aksine onun fiili kemalinden dolayı hâsıl olur.

⁴⁰⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 105.

⁴⁰⁵ Aristoteles *Metafizik* eserinde bu manayı dile getirmese de “Tanrısal aklın fiili olan düşünce, sürekli olursa zahmetli bir yük olacağına farz edilmesi mantıklı olur” yönünde bir açıklama yapar. Muhtemlen el-Bğadadi Aristoteles'in bu açıklamasından yola çıkarak bu sonuca varmıştır. Aristoteles, *Metafizik*, s. 519.

⁴⁰⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 109.

Şöyle ki Tanrı yaptığı bir fiilden dolayı kâmil olmaz. O, kâmil olduğu için fiil zatından sudur etmiştir. Bu durumda Tanrı'nın akletmesi de kendi fiilidir. Bu fiilin ortaya çıkmasına sebep olan şey zati olan kemal sıfatıdır. Onun zati her yönden bir olduğu için zatında hiçbir zaman eksiklik düşünülemez. Eksiklik ancak çokluğun bulunduğu yerde olur. Çünkü eksiklik farklı şeyler arasında kıyas yapılarak belli olur. Bu durum hem nitelikse hem niceliksel olan eksiklik için geçerlidir. Bir yerde çokluk olmadı ise o yerde eksikliğin bulunması muhaldir. Filozof bu açıklamaya dayalı olarak, kıyasın Tanrı'nın zatında gerçekleşebileceği itirazına yer verir. Şöyle ki, zati göz önünde bulunursa onun A'yı ancak A ile bilmekle gerçekleşir. Bu da bir nevi kıyastır. El-Bağdadî bu itirazı şu şekilde cevaplar: Tanrı'nın kemali her şeyi idrak etmesiyle var olamaz, aksine onun kâmil olması tüm varlıkları bilmesini gerektirir. Nitekim onun kemal sıfatı tüm varlıkları yaratmasına sebep olmuştur.⁴⁰⁷

Ebu'l-Berekât'a göre Tanrı'da bulunan kemal-îlim ilişkisini anlamak için kendi varlığımızdan hareket edebiliriz. Şöyle ki bizler akıl sahibi olduğumuz için, makulleri idrak edebiliriz. Bu idrak etme yetimiz idrak ettiğimiz an var olmaz. Bu yeti akıl gücüne sahip olduğumuz için doğuştan vardır. Ancak el-Bağdadî insanda bilme faaliyetine dayalı olarak akletme yetisini ikiye ayırır; 1. Zati akıl gücü. 2. İzafî ve kesbi akıl gücü. İlki doğuştan insanda bulunuyorken, ikincisini sonradan makulleri aklederek ediniriz. Bu kesbi olan sıfatımız üstün makulleri aklettikçe yücelik katar bize. Tanrı'da bulunan akıl ise sadece zatidir. Çünkü Tanrı başka makulleri idrak ederek yücelmez, aksine o zati olarak yücedir. Nitekim diğer varlıklar onu idrak ederek kemalimizi artırır. Ayrıca Tanrı'nın sıfatları zati olduğu için onun hakkında izafî sıfatlar düşünülemez.⁴⁰⁸

Aristoteles Tanrı'nın hâdisleri idrak etmediğini kanıtlarken, gerekçe olarak zatında çokluğun oluşmasını öne sürer.⁴⁰⁹ Şöyle ki hâdisler değişim özelliğine sahiptir. Böyle bir özelliğe sahip olan varlıkları idrak eden şey de tek olamaz. Hâdislerin değişmesiyle idrak edenin de değişerek çoğalması lazım olduğunu düşünür. Ancak el-Bağdadî Aristoteles'in bu iddiasını yanlış bulmaktadır. Filozofumuza göre Tanrı'nın tekliği hakikat ve mahiyet itibarıyla. Hakikat açısından var olan teklik zati olacaktır. İdrak

⁴⁰⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 110.

⁴⁰⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 111.

⁴⁰⁹ Aristoteles *Metafizik* eserinde "Tanrısal düşüncenin nesnesi bileşik olduğu takdirde, bütünü parçasından parçasına geçmesiyle bu düşüncenin değişmesi gerekir" şeklinde açıklamada bulunur. El-Bağdadî Aristoteles'in bu açıklamasından yola çıkarak, bu konuda Aristoteles'in yaptığı bu açıklamayı delil olarak kabul etmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, s. 522.

yoluyla çoğalma ise izafî ve itibarî çoğalmadır. Yani böyle bir çoğalma söz konusu olsa bile Tanrı'nın zatında olamaz. Çünkü zatında olması için zati bir sığfa dönüşmesi gerekir, oysaki Tanrı'nın zatının her yönden tek olduğu ispatlanmıştır. Filozof, tekliğin tenzihten dolayı ispatlandığını söylemez. Teklik ve birlik aklen Tanrı için sabit olan bir sıfattır. Dolayısıyla tam olmayan bir tenzih anlayışından yola çıkarak, teklik meselesine bağlı olarak böyle bir hataya düşmek yanlıştır. Filozof bu açıklamalarla yetinmeden Aristoteles'in felsefesinden yola çıkarak başka bir hamle daha yapar: Aristoteles, Kategoriler kitabında zan, zatında değişmesiyle doğrulama ve yanlışlama hükmünün öznesi olamaz der. Aksine zannedilen şeyin değişmesi söz konusu olur burada. El-Bağdadî bu konuda Aristoteles'in çelişkiye düştüğünü düşünür. Zira kategorideki zan, zannedilen şeyin değişmesiyle değişmiyorsa, hâdislerin değişmesiyle Tanrı'nın ilmi neden değişsin ki.⁴¹⁰ El-Bağdadî bu söylemiyle Aristoteles'in ilim sıfatını gereksiz olarak iki farklı şekilde yorumladığını düşünür.

Aristoteles bu açıklamasına dayanarak mutlak olarak hiçbir şekilde ilimde değişimin gerçektelemediğini söyler. Çünkü mutlak değişim düşünülemez. El-Bağdadî bu görüşü reddetmek için Aristoteles'in kendi felsefesinde kabul ettiği öncüllerden yola çıkarak değişim konusunu ele alır. Aristoteles'in kabul ettiği kaidelere göre değişimin cisimlerde hâsil olan bir hal olduğu açıktır. Bunun gerçektelemesi için önceden cisimde bir hareketin var olması lazım. Şöyle ki, suyu ateşe yakınlaştırırsak suda gerçektele hareketlerden dolayı, suyun bazı parçaların buhara dönüştüğünü görürüz. Yine de bu değişim cüzi olarak bir cisimde hâsil olmuş olacaktır. Ancak nefisler dikkate alındığında böyle bir değişimin var olduğunu söyleyemeyiz. Zira nefisler hareketsiz bir şekilde idrak ederler. Nefisler için geçerli olan bu durumun en kâmil olan zorunlu varlık için geçerli olması gerekir. El-Bağdadî'ye göre, Değişimin mekânsal harekete bağlı olduğunu söyleyen Aristoteles'in her cismin mekânsal bir hareketten sonra değişmediği gerçekte dikkatinden kaçmıştır.⁴¹¹ Bazı cisimler mekânsal harekette bulunmadan değişime uğrarlar. Nitekim bazen bir cisim hareketsiz bir şekilde beyaz iken siyah olur. Demek oluyor ki her değişimin belli bir harekete dayandığını söylemek yanlıştır.⁴¹² Görüldüğu gibi el-Bağdadî bu konuda değişimin cisimde olduğunu söyleyerek

⁴¹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 112.

⁴¹¹ Aristoteles *Metafizik* eserinde değişimin dört çeşidi olduğunu ifade eder, bu çeşitlerin sadece biri mekânsal hareketten hasıl olur. Aslında Aristoteles'in felsefesinde değişimin ölçütü madde içermektir. Aristoteles *Metafizik*, s. 484.

⁴¹² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 113.

nefislerde değişimin olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Varlıkta idrak eden şey cisim değil, idrak ancak nefisler tarafından gerçekleşir.

Yukarıda söylediğimiz gibi Aristoteles'in bu meseleye dönük olarak yaptığı açıklamalardan birisi de Tanrı'nın makullere ittisal ederek onları idrak etmesi yorulmaya neden olur. El-Bağdadı bu açıklamayı çok ilginç bulmaktadır, nitekim filozofumuza göre Aristoteles bu söylemiyle kendi felsefesiyle çelişmiştir. şöyle ki Aristoteles Fizik kitabında göksel cisimlerin harekete devam etmeleriyle yorgunluk hissetmediklerini ifade eder. Çünkü onların doğaları iradelerine aykırı değildir. Aristoteles göksel cisimlerin hareketi konusunda yorgunluğu tabiat ile irade arasında zıtlığa dayandırırken ilim sıfatında fiillerin çoğalması ve kuvveden fiile çıkmasına dayandırır. Filozof bu konuda görüşlerini açıklamak için kuvvenin ne olduğunu anlatmaya çalışır. El-Bağdadı'ye göre kuvve iki eşitir; 1. İstidat olan kuvve. 2. Kudret. İstidat fiil alanına çıkararak tamamlanırsa kudrete dönüşür, kudret kemale sahip olduğu için fiilleri gerçekleştirir. Kudretin fiilde bulunması kemalin bir sonucudur. Nitekim o fiilden elde edilen şey de haz ve lezzettir. Kudret fiil yapmadan önce sürekli hazza iştiyak duyar. Kâmil olduğu için o lezzeti elde eder. Ancak yorgunluk kudretin zatında bulunan bir eksiklik değildir. şöyle ki, bizde hâsil olan yorgunluğun sebebi fiillerimizin çok olması değil, bundan farklı olarak, kas ve organlarımızı tabiatlarına aykırı olarak kullandığımız için yoruluruz. Bunu daha da açık bir şekilde anlatmak için mıknaıs rneği kullanılabilir. Mıknaıs, demiri kudretiyle kendine çeker, bu fiilden dolayı da yorulmaz. Çünkü Aristoteles'in bile Fizik kitabında kabul ettiği gibi bu cisim kendi tabiatına uygun bir fiilde bulunmaktadır. Demek oluyor ki tabiata uygun düşen tüm fiiller yorulmaya sebep olmaz.⁴¹³

El-Bağdadı bu konuda Aristoteles'in çeliştiğini düşündüğünü söylemiştik. *Fizik* kitabında göksel cisimlerin devamlı hareketten dolayı yorulmadığını söylerken ilim sıfatında Tanrı'nın parçalar arasında intikal etmesiyle yorulduğunu söylemesi yanlıştır. Göksel cisimler için bir yetkinliği Tanrı'ya çok görmesi de filozofumuza göre gln bir durumdur. Oysa Tanrı stn olanın üstü ve basitin basitidir. Nitekim yorulmanın sebebi konusunda iki farklı açıklama yaparak kendi felsefesini rtmş olur.

⁴¹³ El-Bağdadı, el-Muteber, c. III, s. 115.

Filozofumuz Tanrı'nın ilim sıfatı meselesine bağlı olarak Aristoteles'in yorulma sebebi konusunda Fizik kitabındaki söylediği görüşü tercih etmektedir.⁴¹⁴

Aristoteles bu konuya bağlı olarak şöyle der: "O'nun bazı şeyleri görmemesi görmesinden daha iyidir".⁴¹⁵ El-Bağdadî bu açıklamayı da gereksiz ve dakik bir teemmüle dayanmayan retorik bir açıklama olarak bulur. Filozofumuza göre bu durum ancak bizim için geçerlidir. Şöyle ki, insanın gücü ve zamanı kısıtlıdır. Kısıtlı olan bu şeyleri üstün varlıkları idrak etmede kullanması gerekir. Zira insan düşük olan şeyleri düşünerek üstün varlıkları idrak etmekten mahrum kalır. Lakin bu durumun Tanrı için geçerli olması mümkün değildir. Zira o kendini idrak ederek en üstünü idrak etmiştir. Bu nedenle düşüklüğü idrak etmesi O'na zarar vermez. Ayrıca ay altı âlem, bilindiği gibi semavi varlıklar ve dolayısıyla Tanrı'nın sayesinde var olan unsurlardan oluşmuştur. Bu âlemde bulunan iğrenç şeyler dahil o unsurların birleşmesiyle var olmuştur. Tanrı'nın o unsurları bilmesi, o unsurlardan oluşan iğrenç şeylerin kendisine nispet edilmesinden farklıdır. El-Bağdadî'ye göre Aristoteles'in bu açıklamada düştüğü yanlış Tanrı'nın bir şeyi bilmesiyle o şeyin kendine nispet edilmesidir. Oysa mantıken öyle bir ilişki bulunmaz. Tanrı bunları bilir, fakat bunların hiçbirisi ne ona ne de meleklerle nispet edilir.⁴¹⁶ El-Bağdadî'nin yönelttiği bu eleştirilere rağmen, Tanrısal ilmin mutlak oluşu gibi Aristoteles'in mukaddimelerinin bazısını da kabul eder.⁴¹⁷

Gördüğümüz gibi el-Bağdadî bu konuda Aristoteles'in söylediklerinin çoğunu eleştirir. Ancak bu meseleye bağlı olarak dikkat etmemiz gereken bazı hususlar vardır. Bunların ilki: el-Bağdadî bu konuda felsefi titizliğiyle açıklamalarını yapmasıdır. Şöyle ki yukarıda gördüğümüz gibi, el-Bağdadî bu konuyu sırf tenzihten dolayı ispat etmediğine ima etti. Aslında filozof burada dini görüşlerin etkisiyle hareket etmediğine vurgu yapmaya çalışmıştır. Aynı anda amacının hakikati bulması olduğunu vurgulamıştı.

Diğer bir husus daha da el-Bağdadî, Aristoteles'e eleştirmek için eleştirmiyor olmasıdır. Şöyle ki, filozofumuz bu konuda Aristoteles'in kullandığı birçok mukaddimeyi doğru

⁴¹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 116.

⁴¹⁵ Aristoteles Tanrısal düşüncenin iyilik odaklı olduğunu ifade eder. Şöyle ki kendisinden daha iyi bir şey olmadığı için başka bir şeyi düşünmemesi imkânsız. Aristoteles, *Metafizik*, s. 508. Bilinmelidir ki El-Bağdadî *el-Muteber* eserinde Aristoteles'ten birçok şeyi yorumlayarak aktarır. Bu nedenle el-Bağdadî'nin Aristoteles'e atfettiği ifadelerin aynı, Aristoteles'in eserlerinde bulmak zordur. Ancak bu atıfların taşıdığı muhtemel manalar Aristoteles'in eserlerinde bulunur.

⁴¹⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 116.

⁴¹⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 120.

olarak kabul eder. Eleştirilerini yaparken de bunların doğru olduğunu söylemekten çekinmez. Ancak el-Bağdadî Aristoteles'in açıklamaları yorumlayarak kendi eserine yerleştirir. Bu nedenle ifadelerin aynısını Aristoteles'in eserlerinde bulmak zordur. El-Bağdadî'nin Aristoteles atfederek öne sürdüğü görüşlerin çoğu, Aristoteles'in eserlerinde zımnî manalar şeklinde bulunur. Nitekim bu yorumlarda İbn Sina'nın etkisi de görülmektedir.

6.3. İbn Sina'nın Kullandığı Delillerin Münakaşası

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu konuda İbn Sina'nın Aristoteles'e takip ettiğini düşünür. Filozofumuza göre İbn Sina ile Aristoteles arasında farklılık olsa bile, İbn Sina mukaddimeler itibarıyla Aristoteles'i bir şekilde açıklayarak takip etmiştir. El-Bağdadî, İbn Sina'ya iki yönden eleştiri yöneltmektedir; ilkinde Aristoteles ile ittifak ettiği konuları merkeze alarak İbn Sina'yı eleştirir. Bu eleştirilerin bir kısmında Aristoteles'e yaptığı eleştirilere dayanır. İkinci çeşit eleştiriler ise İbn Sina'nın idrak hususunda benimsediği görüşlerini merkeze alarak yaptığı eleştirilerdir.

El-Bağdadî “*Bu konuda önceki filozoflara tabi olan filozofların görüşlerini en iyi şekilde savunup özetleyen İbn Sina'dır*” diyerek İbn Sina'nın ilk önce görüşlerini izah etmeye yönelir. İbn Sina'ya göre zorunlu varlığın şeyleri şeylerden hareket ederek bilmesi mümkün değildir. Aksi halde ya zatı bildiği şeylerle var olacaktır ya da o şeyler zorunlu varlığa arız olur ve bu durumda zorunlu varlık her yönden zorunlu olmaz. El-Bağdadî bu itirazı iki ihtimalden hareket ederek iki yönden eleştirir; ilk yön: zorunlu varlığın başkalarını bildiği için zatının başkalarının sayesinde var olmasıdır. Filozofa göre bu önerme düşünülemez. Zira zorunlu varlığın zâtı, bildiği şeylerden önce vardır ve önce var olan şeyi sonra var olan şey var kılmaz. Bunu biz kendimizde bile görebiliriz. Şöyle ki henüz doğmayan bir insan hakkında doğduktan sonra bilgi edinirsek, o bilgi bizim zatımızı var kılmış olmayacaktır. Çünkü bizim zatımız o bilgidен önce vardır. İnsan için bunun düşünülmesi imkânsız iken Tanrı için düşünülmesi daha da zordur.⁴¹⁸

İkinci yön: Bilinen bu şeylerin Tanrı'nın zatına uruz (iliştigi) ettiği için Tanrı'nın her yönden zorunlu olmamasıdır.⁴¹⁹ El-Bağdadî İbn Sina'nın bu ifadelerini şiir ve vaaz gibi

⁴¹⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 118.

⁴¹⁹ İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik II*, s. 109.

filozoflara yakışmayan duygusal bir açıklama olduğunu ifade eder. Filozof buna bağlı olarak “tüm yönlerden zorunlu olmayacaktır” cümlesine bir anlam vermemektedir. Çünkü bu itirazın aynısı ilk ilke düşüncesi için geçerli olabilir. Şöyle ki, Tanrı’nın ilk ilke olması sonradan gelen varlıklara dayanarak düşünülmüştür. Bu mantıkla, ilk ilke olmak Tanrı’ya uruz eden bir mana olacaktır. Sonuç: Tanrı bütün yönlerden zorunlu olmayacaktır. Oysa ilk ilke düşüncesine dayanarak Tanrı’nın zorunlu varlık olduğunu kanıtlamaya çalışmıştık.⁴²⁰ El-Bağdadî daha sonra İbn Sina’nın söylediklerini -aşağıda aktaracağımız gibi- takip ederek eleştirmeye devam eder. Burada yönelttiği çoğu eleştiri Aristoteles’in felsefesine yaptığı eleştirilerle örtüşmektedir.

İbn Sina bu konuya ilişkin şöyle der: “O’nun yetkinliği fiil ile değil zatiyladır”,⁴²¹ Filozofumuz bu açıklamayı doğru bulmaktadır. Zaten buna dayanarak Aristoteles’e ilk eleştirisini yöneltmişti. Ancak gene de bu söylem Tanrı’nın diğer varlıkları bilmemesini gerektirmez. Aksine Tanrı en kâmil olduğu için ondan yetkin bir bilme fiili çıkması gerekir ki bu da ancak tüm varlıkları bilerek gerçekleşir.⁴²²

İbn Sina bu konuya bağlı olarak şöyle der: Akıl olan Tanrı’nın aklettiği bir şey varsa o şey ya kendisi ya da başkası olacaktır. Kendi zatı olursa ilmi zatına taalluk etmesi açısından kadim olur, zatı dışında hâdislere taalluk ederse de onun ilminin değişken olması gerekir. Filozofumuz Tanrı’nın zatını taakkul ettiğini kabul eder, ancak zatiyla birlikte tüm varlıkları da taakkul ettiğini söyler. El-Bağdadî zatını kadim ilmiyle taakkul ettiği gibi diğer varlıkları da kadim ilmi ile taakkul etmekte olduğunu öne sürer. Hâdislerdeki kıdem, tür ve cins açısından gerçekleşir. Burada el-Bağdadî bizim ilmimizle Tanrı’nın ilmi arasında şöyle bir fark olduğunu söyler: Biz tekileri cüzi olarak idrak ederken Tanrı onları külli ilmiyle idrak eder. Tanrı’nın külli ilmi kadim olduğu için taakkülü de kadimdir.⁴²³ Filozofumuzun bu konuda, üzerinde durduğu en önemli mesele, Tanrı’nın ilminin kudretine eşit olmasıdır. Şöyle ki, bilme fiili kudretten sadır olur, kudret mutlak olduğu için ilim de mutlak olur. El-Bağdadî’ye göre söz konusu bu mesele daha çok yaratmaya benzemektedir. Tanrı’nın tüm varlıklara neden olduğunu kabul edersek onun tüm varlıkları bilmesini de kabul etmemiz gerekir. O’nun ilmine itiraz ediliyorsa onun yaratmasına da itiraz edilmesi gerekir. Zira yaratma ve

⁴²⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 119.

⁴²¹ İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik II*, s. 101.

⁴²² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 117.

⁴²³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 117.

bilmenin her ikisi mutlak kudretin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Yaratma ve bilmenin var olmasıyla da Tanrı kâmil olmuyor, onda mutlak kemal bulunduğu için yaratma ve bilme hâsıl oluyor.

Ebu'l-Berekât İbn Sina'nın ilk mukaddimelerinin yanlış olduğunu belirtmekle yetinmez. Sonuçlarda yaptığı açıklamaları da tek tek “şöyle dedi” diyerek ele alır ve eleştirisini yapar. İbn Sina bu konuya bağlı olarak “Tanrı'nın başka varlıkları bildiği söylenilirse, onun bulunduğu hali başkalarına dayanır”⁴²⁴ ifade eder. Ancak el-Bağdadî bu itirazın aynısının ilk ilke olmasına da yöneltilebildiğini söyler. Zira buna göre diğer varlıklar olmasaydı, Tanrı ilk ilke olamazdı. Bu itiraz lafzen doğru olabilir ancak gerçekte doğru değildir. Çünkü diğer varlıklar Tanrı'nın zatına bağlıyken ve ortaya çıkmadan önce Tanrı'nın zâtı vacipti.

İbn Sina başka bir açıklama öne sürerek bu konuyla ilişkin şöyle der: Durum böyle olunca Tanrı'nın zâtı gereği değil başka varlıkların gereği olarak Tanrı'da ilim bulunmuş olur. Ancak filozofumuz bu görüşü batıl olarak nitelendirir. Çünkü ilim zâtı dışında diğer varlıklara taalluk etse bile diğer varlıklar var olma hususunda Tanrı'nın zâtı gereği olarak var olmuştur. Dolayısıyla Tanrı kendi zatını bilerek başkalarını bilir. Nitekim bu tür ilim izafidir. İbn Sina buna bağlı olarak Tanrı'nın zatına başka varlıkların tesir ettiği sonucu kaçınılmaz olduğunu söyler, ancak el-Bağdadî bunun mantıksız olduğunu söyler. Yukarıda aktardığımız eleştirilerden hareket ederek bu konuda İbn Sina'nın yanıldığını söyler.⁴²⁵

İbn Sina Tanrısal ilme bağlı olarak cüzi olan bilgilere bozuluşa uğrayan varlıkları da katar. İbn Sina'ya göre bozulmuş şeylerin mahiyetleri maddeden soyut olarak idrak edilmez. Bu nedenle bunları idrak eden şey madde olmalıdır. İbn Sina'nın bu açıklaması filozofumuzun ikinci çeşit eleştirilerine sebep olur. Filozof, İbn Sina'nın yaptığı bu açıklamayı İdrak şeklini açıklayarak çürütmeye çalışır. Tezimizin önceki bölümlerinde El-Bağdadî'nin idrak eden gücün cismani olmadığı görüşünde olduğunu söylemiştik. Filozofumuza göre idrakten sorumlu olan şey nefislerdir. Cismani güç ve organlar ancak birer alettir. Filozof bu görüşü daha da açıklamak için insanın idrak ettiği bilgi

⁴²⁴ Bilinmelidir ki İbn Sina *eş-Şifa* eserinde zorunlu varlığın her şeyi bildiğini ifade eder. Ancak İbn Sina zorunlu varlığın cüzileri idrak etme hususunda farklı açıklamalar öne sürer. Muhtemelen el-Bağdadî İbn Sina'nın bu açıklamalarını cüzileri bilmemesi yönünde yorumlamaktadır. İbn Sina, *eş-Şifa Metafizik II*, s. 105.

⁴²⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 120.

çokluğunu örnek olarak kullanır. Şöyle ki, insan aynı anda birçok bilgi edinebilir, bu bilgiler yüzeysel olmayıp, miktarları içerecek kadar detaylı ve inceliklidir. Ayrıca bu bilgiler kalıcı olarak insanda bulunur. Şöyle ki, küçük olan bir şeyin büyümesini hemen idrak edebiliriz, çünkü bizde o şeyin büyümeden önce küçük hali kayıtlı olarak bulunmaktadır. Bu bilgiler miktar olarak dikkate alınırsa cismani varlığımızdan kat kat büyük olduğu anlaşılır. Bu kadar büyük ve çok olan şeyin sınırlı cisimlerin idrak etmesi elbette imkânsızdır. Demek oluyor ki bu bilgileri idrak eden şey maddi olan cismimizden öte, mücerret bir varlığa sahip olan nefsimizdir.⁴²⁶

Meşşailerin idrak faaliyeti dikkate alınırsa bu idrakin üç aşamadan geçtiğini görürüz: 1. Duyulur nesne 2. Duyudan hayale aktarılan suret. 3. Akılda suretin nakşedilmesi. Söz konusu bu aşamalarının en önemlisi akıl aşamasıdır. Nitekim filozofumuz idraki akıl ile özetler. Çünkü manalardan sorumlu olan yegâne şey akıldır. Şayet İbn Sina'nın söylediklerinden hareket edersek, el-Bağdadî'ye göre aklın idraki de cismani olması gerekir ki bu da imkânsızdır. Aklın soyut olduğunu kabul etmemek, felsefi olarak hataya düşmekten başka bir şey değildir. Bu mukaddimleri dikkate alırsak bizim maddi bilgileri idrak etmemiz bile akli olduğu anlaşılır. Buna ilaveten bozulan cisimlerin maddi bilgiler içinde yer almadığı için bozulan bu cisimleri bile nefsimizle idrak ettiğimizi söylemek daha doğru olacaktır.⁴²⁷

Kısaca, el-Bağdadî cüzi bilgileri idrak edenin cisim olmadığını söyler. Nitekim bizim için geçerli olan bu idrak çeşidi zorunlu varlık için de geçerli olmalıdır.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'yi bu meselede takip eden mütekellimler olmuştur. Bunların en önemlisi Fahreddin er-Razi'dir. Razi *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye* eserinin Allah'ın cüzi bilgileri başlığı altında kendi görüşünü tahrir ederken el-Bağdadî'nin felsefesinden yola çıkar. Çok ilginçtir Razi, bu konuda filozofumuza eş-Şeyh lakabını verir. Nitekim Razi filozofumuzun sadece felsefesine dayanmaz, özellikle bu eserde el-Bağdadî'nin felsefe tarihçi kimliğine güvenerek önceki filozofların görüşlerini el-Bağdadî'nin perspektifinden okumaya çalışır. Daha sonra filozofumuzun görüşlerini tasvip ederek konuyu bitirmeye çalışır.⁴²⁸ Önceki fasıllarda söylediğimiz gibi, Razi birçok meselede filozofumuzdan faydalanmıştır. Faydalandığını da hiçbir zaman saklamaya

⁴²⁶ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 121.

⁴²⁷ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 122.

⁴²⁸ Fahreddin er-Razi, *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye*, İntişarat-I Bidar y.h.1370 c. 2 s. 475-485

çalışmamıştır. Razi gibi Sünni mütekellimler filozofumuzu birçok konuda Sünni itikadına yakın olduğunu düşünür. Bu nedenle atıflarla birlikte filozofumuza karşı kullanılan saygı içerikli söylemleri görmek gayet normaldir.

6.4. Tanrı'nın Tüm Varlıkları Bilmesi Hakkında

Çalışmamızın önceki bölümlerinde gördüğümüz gibi Ebu'l-Berekât el-Bağdadî Tanrısal ilmin kısıtlı olmadığı düşüncesindedir. Bu ilme zatı dışında tüm mevcutlar dahil olmuştur. Bu başlık altında “Tanrı mevcutları nasıl biliyor” sorusuna filozofumuzu takip ederek cevap aranacaktır. El-Bağdadî bu sorunun cevabına eserinde müstakil bir başlık ayırıp cevabı takrir ettikten sonra bazı itirazlara da yer vermiştir, tezimizin kapsamlı olması amacıyla hem kendi görüşlerini hem de itirazlara verdiği yanıtları ele alacağız.

6.4.1. Tanrı'nın Mevcutları Hangi Şekilde Bildiği Hakkında

Ebu'l-Berekât Tanrı'nın mevcutları nasıl bildiğini açıklamak için, idrak edilen şeylerden yola çıkarak, bizim onları nasıl idrak ettiğimizi detaylı olarak yeniden ele alır. Felsefe tarihinde bilindiği üzere idrak edilen şeyler iki çeşittir: 1. Ayanda göz ile görülebilen duyulur varlıklar. 2. Zihin ile bilinen zihinsel varlıklar. Ayanda var olan duyulur varlıkları biz, aletler vasıtasıyla, yakınlık-uzaklık ve büyüklü-küçüklük gibi arazlarıyla birlikte idrak ederiz. Ancak bu varlıkların suretleri, bizim idrak organlarımıza çizilmediği gibi, organların ruhlarına da nakşedilmez. Akli bir hareket olan idrak faaliyetimizin vasıtasıyla biz onları idrak ederiz. Bu durumun aynısı ruhani varlıklar için de geçerlidir. Önceki bölümlerde incelediğimiz ruhani varlıkları biz istidlali yollarla idrak ettiğimizi gördük. Nefsimiz o varlıkları görebilse, o varlıkların da bize yakın olup olmadığını idrak ederiz. Bu konuda dikkat etmemiz gereken bir husus vardır; duyulur mevcutların suretlerini idrak ederken o suretlerin bizim nefsimizle birleştiğini söylemek imkânsızdır. Hulul düşüncesi bu konuda geçersiz olacaktır. Çünkü idrak eden, idrak edilenden önce vardır. Hulul ise idrak edenin idrak edilenle birleşmesini öne sürerek idrak edenin idrak edilenle birleştiğini düşünerek sonra gelenin önceden var olanı oluşturduğunu iddia etmektir ki bu da mantıken yanlıştır. Bu mevcutların zatı değil suretlerini idrak ettiğimiz için, o suretlerin bizde cisme dönüşmesini düşünmek de yanlış

olacaktır. Bu vesileyle nefislerimiz, bu suretleri idrak ettiği için cismani bir varlığa dönüşmesini söylemek de abes olacaktır.⁴²⁹

Zihinsel varlıklara gelince, bu varlıkları anlatmak için filozof ilk önce duyulur varlıklardan hareket eder. El-Bağdadî'ye göre zihinsel suretler duyulur âlemde bulunan varlıklara delalet eden suretlerdir ve biz bu mahsusları görerek belli suretler edinmiş oluruz. Ancak bu bilginin hatırlanması ve idrak edilmesi için, idrak edilenin idrak edenin önünde hazır olması şart değildir. Aksine biz bu bilgileri idrak edilenin cismani varlıkları kaybolduysa bile düşünebiliriz. Nefislerimiz bu bilgileri ya düşünerek idrak eder ya da istemsizce nefsanî bir hareketle hatırlar. Demek oluyor ki bu bilgiler bizim nefislerimizde bulunuyor, fakat bu suretlerin arazlarıyla birlikte nefislerimizde kaydedilmesi imkansızdır. Zira biz bu suretleri duyulur varlıklarda bulunan niceliklerini düşünemeyiz. Bunların ancak nefsimizde var olduğu söylenir. Ayrıca filozofumuza göre bu bilgilerin duyu organlarımızda bulunabileceğinin imkânsız olduğunu önceki bölümlerde söylemiştik. Duyu organlarımız sınırlı olduğu için bu kadar bilgiyi tutamaz. Bu bilgileri tutabilmek için duyu organlarımızdan ve hatta vücudumuzdan büyük bir şeye ihtiyaç duyulur.⁴³⁰

Filozof nefiste bulunan suretlerin sonradan üç hal aldığını söyler. 1. Kaydedilen ama hatırlanmayan suretler. 2. Hatırlanan ama kaydedilmeyen suretler. 3. Kaydedilen ve hatırlanan suretler. Suretlerin bu durumda olmaları onu idrak eden (hatırlayan) ile kaydeden arasında bir fark olması sonucuna götürebilir. Ancak filozofumuza göre bu sonuç yanlış olup düşünülemez bir sonuçtur. Şöyle ki, onu kaydeden gücün cismanî olması suretleri kabul eden heyula olduğu anlamına gelir. Bu düşünce bizi sonsuza kadar heyulaların uzayacağına götürecektir. Oysa biz bu konuya dikkatle bakarsak kaydeden ile hatırlayanın her ikisi de insani nefis olduğunu anlarız. Şöyle ki, nefsimiz kendi zatını idrak eder, ancak idrak etmesiyle birlikte bazen o zatı unuturuz. Bazen unutulmuş ile idrak edilen şeyin tek olduğunu biliriz. Bu iki şeyin de nefsimiz olduğu açıktır. Yani idrak edilen ile kimi zaman unutulmuş şey nefsin dışında olmadığını gördüğümüze göre, bunların hepsinin nefsimiz olduğu anlaşılır.⁴³¹

⁴²⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 127.

⁴³⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 128.

⁴³¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 129-130.

El-Bağdadî bu konuya bağlı olarak, hafıza gücünün cismani olduğunu söyleyen bazı felsefecilerin bulunduğunu söyler. Ancak bunun yanlış olduğunu yukarıda söylediğimiz şeyle açıklar. Filozof, söz konusu bu gücün cismani olmadığını kabul eder, fakat nefisle birlikte var olan soyut bir gücün olduğunu iddia eden kişilerin görüşlerinin sakıncalı olduğunu düşünmez. Filozof bu konuda problem teşkil edecek unsur o gücün cismani olduğunu düşünmektedir. Bu itiraza bağlı olarak nefsin kendi zatını idrak etme örneğini duyulur olan şeyleri idrak etmesiyle, aynı durumda olduğunu düşünen ise yanlış düşmüş olduğunu ifade eder. Zira nefis ile zatı arasında göz ile görünen arasında fark vardır. Nitekim zat nefisten hiçbir zaman kaybolmaz, görünen ise her zaman göz ile birlikte olamaz. Bu konuda filozof şöyle bir itiraza da yer verir: Biz nefsimizi -başka şeylerin nefsini idrak ettiğimiz gibi- istidlali yol ile idrak ederiz. Zira biz nefsimizi gözümüz ile görmüyoruz. Ancak filozofumuz bu itirazın mantıksız olduğunu düşünür. Çünkü biz haz, acı ve idrak ettiğimiz her bilgiyle, zatımızdan çıkan her teemmül ile nefsimizin varlığını hissederiz. Aksi takdirde biz bu duyguları hissedemedik bu durumla başka bir şeyi istidlali bir yol ile idrak edilmesini eşit görmek mantıksız olacaktır. Oysa bu hazzın ve acının nefsin duyduğu haz ve acı olduğu açıktır. Bunların hepsini zati olarak başka bir varlığa ihtiyaç duymadan hissederiz.⁴³²

Ebu'l-Berekât bu mukaddimelerden yola çıkarak, “nefsin bazen zatını, başka şeyleri hatırladığı için, düşünmediğini” söyler. Fakat zatını düşünmese de zatı her zaman onunla birlikte olur. Nefis, zatını düşünmediği gibi bazen bildiği şeyleri bile başka şeyleri düşündüğü için de hatırlamaz. Çünkü nefiste bulunan zihinsel suretler birer yansıma gibidir. Filozofumuz bunu bir cevherin ya da bir unsurun adını kâğıda yazmaya benzetir. Kâğıda yazılan ateş ismi ateşin mahiyetine delalet eden bir kelime olduğu halde, ateşin özellikleri kağıtla birleşerek kâğıdı yakmaz. Nitekim zihinsel suret nefisle birleşerek nefsin mahiyetinin yok olmasına sebep olmaz.⁴³³

El-Bağdadî bu konuyu açıklarken Eflatun'un nefis anlayışına başvurarak nefsi müstakil bir âlem olarak kabul eder. Filozofumuza göre varlıkta nefis, akıl ve rububiyet âlemleri bulunmaktadır. Bu âlemlerin her birisi kendine yakışan şeyi idrak eder. Rububiyet âleminde hasıl olan suretler, varlıkta bulunan mevcutlarla birlikte var olurken, akıl ve nefis âleminde bulunan bilgiler, varlıkta bulunan mevcutlara kıyasla var olur. Buna

⁴³² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 131.

⁴³³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 132.

bağlı olarak el-Bağdadî zihinsel suretleri ikiye ayırır 1. Kuyumcunun zihinde bulunan bilezik sureti gibi var olmadan önceki suret. 2. Güneşin sureti gibi var olduktan sonraki suret.⁴³⁴

Filozofumuzun bu meselede üzerinde vurgu yaparak durduğu nokta, idrakin soyut olmasıdır. Buna bağlı olarak idrak faaliyetinin idrak edilen ile idrak edenin arasında bir birleşmeyi gerektirmediği gibi, idrak edilenin idrak edenin zatına hulul etmemesidir. Tanrı'nın nasıl bildiğini açıklamak için kullandığı bu mukaddimelerden yola çıkarak o'nun soyut bir şekilde varlığı idrak ettiğini ve bu suretleri idrak ettiği için de cisim ya da suretle birleşmediğini söyler. İdrak ettiği suretler de kuyumcunun zihninde oluşturduğu suretler gibidir. Çünkü Tanrı'nın bir şeyi bilmesi o şeyi var etmesine bağlıdır. El-Bağdadî'ye göre Eflatun'un öne sürdüğü idea anlayışı bunu açıklamaktadır. Nitekim filozofumuz kalıp olarak anlaşılan idealar için Ümmü'l-Kitap kavramını kullanır. Burada bulunan bilgiler Tanrısal bilgilerdir. Ayrıca Ümmü'l-Kitap'ta yer almayan bir bilgi var olmaz. Filozofumuza göre Tanrı bu şekilde varlıkları bilmektedir.⁴³⁵

El-Bağdadî'nin okuyucusuna sunmaya çalıştığı görüşünü şu şekilde maddeler halinde özetleyebiliriz:

1. Tanrı'nın ilmi kadimdir. Bu sıfat yaratma sıfatına bağlı olduğu için yaratmayı kabul ediyorsak O'nun ilmini de kabul etmemiz gerekmektedir.
2. Tanrı'nın ilmi zatıyla kısıtlı değil, o her şeyi bilmektedir.
3. Cüzi Varlıkları bilmek soyut bir yol ile olduğu için Tanrı'nın onları bilmesi mümkündür. Nitekim zat ile bilgi arasında bir birleşme söz konusu değildir.
4. Tanrı'nın ilmi illet konumundadır. Bu nedenle cüzileri bildiği için cüziler var olmuştur.
5. Bu Konuda el-Bağdadî Eflatuncu bir filozof olarak kendini göstermektedir.

⁴³⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 132.

⁴³⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 133.

6.4.2. Ebu'l-Berekât'ın Takririne Yöneltilen İtirazlar ve Cevapları

El-Bağdadî Tanrının bilgisiyle ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra, benimsediği düşünceye yöneltilebilecek itirazlara yer verir. Tezimizin bu bölümünde itirazları maddeler halinde sırlayarak cevaplarıyla birlikte inceleyeceğiz.

1. İtiraz: İlk ilke olan zorunlu varlığın ilmi suretlere mahal olmaz. Nitekim o'nun zatına suretler hulul edemez. Parçası olmadığı için de bu suretlerin zatının bir parçasına yüklendiği de düşünülemez. Şayet o bu şeyleri biliyor olursa, suretlerin zatına yerleşmesi gerekir ki bu durumda zatı suretleri kabul eden madde haline gelir. Ayrıca zatı, zıtları kabul etmez. Nitekim onun cüzi olan şeyleri bilmesi değişen zıtları kabul ettiği anlamına gelir ki bu durum Tanrı için düşünülmesi imkânsızdır.⁴³⁶

Ebu'l-Berekât bu itirazın cevabında önceden ortaya attığı mukaddimelerden hareket ederek “Tanrı'nın ilminin mevcuttan sonra değil önce olduğunu” söyler. Mahal konusu ilim sıfatının mevcuttan sonra hasıl olan durum için geçerlidir. Ayrıca filozofa göre tenzih ederek bu itiraza sığınmak yanlış ve hatta Tanrı'nın şeyleri nasıl bildiğini kavramamaktan kaynaklanır. Filozof tenzihi kabul ederek bu açıklamasını yaptıktan sonra, bu görüşte olan insanların yanlış tenzih anlayışından dolayı daha büyük bir probleme düştüklerini söyler. O da Tanrı'ya eksiklik atfetme problemidir. Tanrı'nın cahil olduğunu söylemek filozofumuza göre tenzihe aykırı olan sağlıksız bir düşüncedir. Bunu tenzihin bir gereği görmek de akıl dışıdır. Ayrıca bunlara göre, Tanrı mümkün olan tüm varlıkların ilk ilkesidir. Bilgi ise mümkün kategorisinden olan bir varlık olduğu açıktır. Zira bilgiyi zorunlu varlık kategorisine yerleştirmeyiz. Demek oluyor ki bilginin de ilk nedeni vardır, söz konusu bu neden ya mümkün olacaktır ya da zorunludur. Mümkün olursa teselsüle götürecektir ki bu da imkânsızdır. Bu nedenle bilginin ilk nedeni zorunlu olacaktır. Tanrı dışında başka bir zorunlu olmadığı için, bilginin nedeni de Tanrı olacaktır.⁴³⁷

Tanrı'nın cüzi varlıkları bilmediğini iddia eden filozoflar, bilme faaliyetinin gerçekleşme keyfiyetini gerekçe olarak gösterir. Şöyle ki biz uzakta olan bir mevcudu idrak ettiğimiz zaman, o varlığın sureti miktarıyla bizim gözümüze yansır. El-Bağdadî'ye göre, güneşi örnek olarak kullanırsak, bizler güneşi gözümüzle idrak eder,

⁴³⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 134.

⁴³⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 135.

idrak ettiğimizde de onun büyüklüğünü içeren bir suret gözümüze yansiyarak aklımıza kazılır. Bu durumda akılımız güneş için suretleri kabul eden heyula haline gelir. Filozofumuz itirazın içerdiği bu kısmın yanlış olduğunu göstermeden önce, bu görüşte olan filozofların yanlış bir kıyas kullandıklarını söyler. Tanrı'nın ilmi hakkında eksik bilgiye sahip olduklarını itiraf etmek yerine, bilmedikleri bir hususta bilgisizce akıl yürüttüklerini öne sürer.⁴³⁸

Ancak Ebu'l-Berekât, bu retorik açıklamasıyla yetinmeden, genel olarak bu filozofların kabul ettiği Meşşai yöntemleri kullanarak itirazı çürütmeye çalışır. İlk önce el-Bağdadî köken itibarıyla Aristoteles'e dayanan bu itirazda kullanılan heyula kavramını açıklamaya çalışır. Bu kavramın Arapça olmadığını belirterek ne anlamda kullanıldığını açıklık getirmeye çalışır. Filozofumuz etimolojik açıklamalarını yaptıktan sonra "Yunanca olan heyula kavramının madde ve mevzu için kullanıldığını" ifade eder. Bu manayı daha da berraklaştırmak için heyulayı mekâna benzetir. Bir mevcudun belli bir mekâna yerleştiği gibi suretler heyulaya hulul eder, ancak suretin heyulaya hulul etmesi, bir cismin belli bir mekânda bulunmasından farklıdır. Şöyle ki, sureti kabul eden bir heyula suretten etkilenerek başka bir varlığa bürünür. Aynı şekilde heyulanın bir fiilde bulunması mümkün değildir. Heyula tıpkı kelimeleri kabul eden kâğıt gibi etkilenir. Bu durumda heyulada artık bir birleşme oluşur ve o suretin kaybolmasıyla heyula elde ettiği o manayı kaybeder. Filozof suret ile heyula arasındaki ilişkiyi anlatmak için insan örneğini kullanır. İnsanı oluşturan şey insanlık sureti olduğunu söyler. Nitekim insanın ölmesiyle suret kaybolur. Bu durumda geriye kalan sadece cisim olur, ancak bu cisim insan değildir.⁴³⁹

Buna ilaveten heyulanın hiçbir fiilde bulunmadığını söylesek de bazen heyulaya başka bir şey yüklenerek heyulanın fiilde bulunduğunu zannederiz. Tıpkı insani nefiste olduğu gibi. Zira insan nefisini oluşturan iki şey vardır 1. Fail suret 2. Heyula. Söz konusu bu iki şeyin bileşimiyle, insanda fiile sebep olan merhamet ve cömertlik gibi bazı güçler bulunur. Ancak nefse dikkatle bakılırsa bu fiilleri yapanın heyula olmadığı anlaşılır. Zira insanlardan sadır olan fiillerden sorumlu olan şey fail surettir.⁴⁴⁰

⁴³⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 136-137.

⁴³⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 137.

⁴⁴⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 137.

Bundan anlaşılacak şey Tanrı'nın cüzi varlıkları bilmesini kabul etmeyen filozoflara göre, bu cüzi varlıkların heyulada etkisi olduğu gibi, Tanrı'nın zatında da etkide bulunur. Oysa bu durum Tanrı için düşünülemez. El-Bağdadî bu söylemin kısmen doğru ve kısmen yanlış olduğunu söyler. Filozof suretin heyulada etkisi olduğunu kabul eder, fakat bu etkinin Tanrı için geçerli olduğunu kabul etmez. Filozofumuz “Tanrı için düşünülemeyen şey, Tanrı'nın bileşmesi ve bildikten sonra ayrılarak bölünmesi olduğunu” söyler. İnsan nefsi fiilde bulunurken belli sıfatlara dayanır, iradeyle düşünerek ve bazen de özleyerek fiillerini yaptığını görürüz. Tanrı'nın fiil yapması da buna benzer. Zira Tanrı'nın cüzi şeyleri bilmediğini iddia eden filozoflar da Tanrı'nın iradeli ve bilgili olduğunu kabul eder. Tanrı ile insan arasındaki fark ise, Tanrı'nın sıfatlarının zati gereği var olduğudur. Filozofumuz bu meselede biraz daha iddialı konuşarak “iradeyi inkâr ederse bunlar ve bizim bu açıklamalarımız yetmediyse Tanrı'nın zatını bilmesi konusunu ele almamız gerekir” diyerek ikinci itiraza yer verir.⁴⁴¹

2. İtiraz: Ebu'l-Berekât bu itirazda Meşşailerin çoğunlukla kabul ettikleri bir meseleyi ele alır. O da Tanrı'nın zatını bilmesidir. Filozofumuz kesin bir bilgi olarak kabul edilen bu düşünceyi cedeli olarak Meşşailerin aleyhine kullanır. Meşşai filozoflara göre Tanrı zatını zatiyle bilir ve zati, zatını bilmesi ve idrak etmesinin de aynıdır. Bu durumda akıl, makul ve akletme tek bir şey olur. El-Bağdadî, bu görüşün çok kapalı olduğunu düşünür. Bundan ziyade, mana içermeyen cedel olduğunu söyler. Zira akıl ile makul aynıdır demenin hiçbir mantıksal temeli yoktur. İdrak etmenin zat ile aynı olduğunu söylemek bu iddiayı daha da manasız kılmaktadır. Ayrıca bunu söyleyerek zatını bilen Tanrı ile zatını bilmeyen varlık arasında hiçbir farkın olmadığı anlamına gelir. El-Bağdadî'ye göre bu filozofları bu görüşe iten şey, bilen ile bilginin birleşmesi düşüncesidir. Bilmek böyleyse Tanrı'nın zatiyle ancak zati bileşir. Fakat filozofumuz bu düşüncenin yanlış olduğunu söyler. Çünkü bilgiyle bilen arasında ilişki, birleşmek türünden değildir. Örneğin ateşi bilen kişi yanmaz, aynı şekilde buzu bilen kişi de donmaz. Filozofumuza göre bu grup felsefecilerin problemleri budur. Şayet bu filozoflar bu düşünceyi bir kenara itseydiler, Tanrı hakkında böyle bir yanlış düşünceye yönelmezdi.⁴⁴²

⁴⁴¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 138.

⁴⁴² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 139.

3. İtiraz: Cüzi bilgiler değişime tabi olduğu için Tanrı onları bilmez. Tanrı'nın bilgisi ancak tümel olur. Filozofumuz bu itirazın cevabında yukarıda kullandığı argümanların aynısını kullanır. Nitekim Bilgiyle bilen birleşmesi mümkün olmadığına göre, Tanrı'nın değişime uğraması da mümkün değildir. Tanrı'nın ilmi varlıktan öncedir. Bu nedenle tabi olan şey mevcut olmandır.⁴⁴³

Ebu'l-Berekât'ın bu meselede hedef aldığı filozof kitlesi Meşşai filozoflar olmuştur ve yönelttiği eleştirilerin çoğu Aristoteles ve İbn Sina'yı hedef almıştır. Eflatun'un felsefesi ise, filozofumuz tarafından kabul görmüştür. El-Bağdadî bu eleştirilerini yaparak Meşşai felsefeden uzak tutmuştur kendini. Kendi eleştirel kalemine yakışır bir şekilde felsefesini yapmıştır, ancak bu felsefe sadece filozoflar tarafından kabul edilmemiştir, aksine Sünni inancına yakın olduğu için yukarıda gördüğümüz gibi Fahreddin Razi tarafından da kabul edilmiş olan bir düşünce haline gelmiştir. Çok açıktır ki el-Bağdadî özellikle bu meselede felsefe ile din arasında bir uzlaştırma çabasını gösterir ve bundan dolayı mütakellimlerin övgüsünü kazanır. Ancak bunu yaparken kendi felsefi kimliğini kaybettiğini söyleyemeyiz. Bu da filozofumuz için, felsefi hüviyetini koruma hususunda bir avantaj sayılır. İlm-i ilahi konusunun sonuna gelerek tezimizin üçüncü bölümünü bitirmiş oluyoruz. Bundan sonraki bölümde filozofumuzun metafizik anlayışı çerçevesi içinde, Tanrı dışındaki âlem ve insani nefis konusuna yer vereceğiz.

⁴⁴³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 141.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Çalışmamızın bu bölümünde Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin metafiziğini oluşturan Tanrı dışındaki varlıklar hakkında görüşlerini inceleyerek izah etmeye çalışacağız. Tezimizin bu bölümü üç ana başlığa ayrılmaktadır. Bunların ilki kıdem meselesi olmakla birlikte, varlığın başlangıcı ve nefis konularına da değinilecektir. Buna ilaveten konularda felsefe tarihinde yer alan önemli meselelere ve bu meselelere bağlı olarak ortaya atılan felsefi görüşlere, filozofumuzun perspektifinden bakılacaktır. Tezimizin bu bölümünde filozofumuzun kendisinden önceki filozofların görüşlerine yönelttiği itiraz ve eleştirilere dikkat çekilecektir.

1. Âlem Konusuna Giriş

Âlem kavramı Arapça kökenli bir kelime olup a-l-m kökünden türemiş, Lügat yönünden bilinen şeye denir. İbn Sina âlemi: “Basit olan tabii cisimlerin toplamıdır”⁴⁴⁴ şeklinde tanımlar. Cürcani'nin *Tarifât* eserinde “âlem, Tanrı'nın zatı dışında tüm varlıklara verilen ad” olarak tanımlanır. Bu varlıklara âlem denmesinin sebebi de Tanrının isimleri ve sıfatları itibariyle onları bilmesidir.⁴⁴⁵ Âlem meselesi İslam literatüründe hem felsefi hem kelami olarak ele alınmıştır. Ebu'l-Berekât dönemine kadar bu mesele farklı açılardan incelenmiş, âlemin yaratılmış olması, kadim veya hâdis olması gibi başlıklar bizim düşünce tarihimizde meşhur başlıklar haline gelmiştir. İslam medeniyetinde fikir üreten düşünürleri bu konuyu tartışmaya sevk eden önemli neden, İslam dininin âleme dönük olarak ortaya attığı iddialardır. İslam düşüncesinin teşekkül ve tekamülünde en büyük rolü oynayan Kur'an, âlem hakkında da bazı iddiaları öne süren ayetler içermektedir. Bu ayetlerin çoğu, Tanrı'nın yaratma fiiline dönük olan ayetlerdir, “Allah her şeyi yaratmıştır” (Furkan/2) gibi ayetler insanın dikkatini, Tanrı dışında var olan her

⁴⁴⁴ İbn Sina, *Hudud*, s. 252.

⁴⁴⁵ Cürcani, *Tarifât*, s. 122.

şeyin mahluk olduğunu açıklar. Kur'an'a inanarak akıl yürüten düşünürlerin çoğu, âlemin yaratılmış olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Ancak bu hem fikirlik düşünürleri ihtilaftan alıkoymamıştır. Düşünürlerin çoğu, âlemin dışındaki varlıkları yaratılmış olarak kabul etse bile, âlemin kadim olup olmadığı asırlar boyunca tartışılmıştır, Antik dönem felsefesinin etkisiyle İslam tarihinde baş gösteren çeşitli felsefi düşünceler, kıdem konusunda farklı görüşler benimsemiştir. Bir kısmı ilk madde ve hareketin kadim olduğunu belirten Eflatun ve Aristoteles'in felsefesinden yola çıkarak âlemin kadim olduğu görüşüne varmışlardır. Bu görüş ayırımı İslam tarihinde kutuplaşmaya yol açmış ve böylece âlemin tartışılması zaman zaman şiddetlenerek fikir dünyamızda bazı çekişmelere tartışmaya neden olmuştur. Bu fikri tartışmaların en açık tecellisi filozofumuzdan önce yaşayan Gazzali'nin düşüncesinde görünmektedir. Gazzali'nin felsefeye karşı verdiği mücadelenin en önemli gerekçelerinden birisi, âlem konusu olmuştur. Şöyle ki, reddiye değerinde olan Gazzali'nin *Tehafüt* eserinin en önemli meselelerinden birisi âlem konusu olmuştur ki Gazzali kıdem meselesinden dolayı filozofların küfre düştüklerini söylemiştir. Gazzali'nin bu hamlesinden haberdar olan filozofumuz bu meseleye kendi eserinde de yer vermiştir. Aslında İslam felsefe tarihine bakıldığında Gazzali'nin hamlesine karşı direnen *Tehafütü't-tehafüt* eseri dikkate alınarak filozofun İbn Rüşd olduğu öne sürülür, ancak bu hamlenin hemen ardından filozofumuzun yazdığı *el-Muteber* eseri göz önünde bulundurulduğunda, el-Bağdadî'nin bu konuda Gazzali'ye karşı İbn Rüşd'den önce cevap verdiği anlaşılır. Zira zamansal olarak filozofumuz Gazzali'ye İbn Rüşd'den daha yakın olduğu açıktır, fakat filozofumuz İbn Rüşd kadar bilinmediği için bu konudaki önceliğine önem verilmemektedir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî *el-Muteber* eserinde âlem konusunu geniş bir şekilde ele alır. Biz de bu çalışmamızda filozofumuzu takip ederek eleştiri ve incelemelerine yer vereceğiz. Bununla birlikte kendine özgü olan görüşleri de değerlendirmeye çalışacağız. Görüşlerine gelmeden önce bu konuya dair farklı akımlar tarafından ortaya atılan argümanlara da yer vereceğiz. Böylelikle çalışmamızı düşünce tarihi yönünden de zenginleştirmeye çalışacağız.

2. Âlemin Başlangıcı Meselesi

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî *el-Muteber* eserinde âlem konusuna dönük olarak kendi görüşünü açıklamadan önce, düşünce tarihinde bu konuya bağlı olarak ortaya atılan görüşlerinin münakaşasını yapar. Bu münakaşada baz alınan itirazlar iki görüş sahiplerinin birbirlerine yönelttikleri itirazlardır. Filozofumuz bu konuda görüşleri ikiye ayırmaktadır; bunların ilki âlemin kadim olduğunu söyleyen görüş iken, ikincisi ise âlemin hâdis olduğunu öne süren görüştür. Âlemin kadim olduğu görüşüne gelince, düşünce tarihimizde bu görüşü benimseyenler hep filozoflar olmuşlardır. İslam felsefesinin bel kemiğini oluşturan filozoflar, âlemin kadim olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda farklı görüşe sahip olan filozof ise el-Kindi olmuştur. Zira el-Kindi'nin felsefesi incelendiğinde filozofun âlem konusunda onun hâdis olduğu görüşünü savunduğu anlaşılır.⁴⁴⁶ Ancak İslam felsefesinin teşekkülünde etken olan filozoflar âlemin kadim olduğu görüşünde oldukları açıktır. Bu grup içerisinde Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar yer almaktadır.⁴⁴⁷

İlk görüşü benimseyen kelamcıların hareket noktası Kur'an olmuştur. Bu konuya dönük olarak kelamcıların dikkat ettikleri iki husus vardır; ilki: Tanrı ile birlikte başka bir kadimin olmamasıdır. İkinci husus ise her şeyin Tanrı tarafından yokluktan yaratılmasıdır. Tezimizde bu iki görüşü el-Bağdadî'nin perspektifinden okumaya çalışacağız.

1. El-Bağdadî bu iki akımın görüşlerini adı geçen eserinde açıklamaya çalışır. Âlemin hâdis olduğunu söyleyen düşünürlere göre, yaratılmış olan bir malulün daha önce yokken varlığı düşünülürse yaratılmış olduğu söylenir. Çünkü yaratmadan anlaşılan şey icat etmektir. İcat etmek de yokluktan varlığa çıkarmak demektir. Bu nedenle yokluk, yaratılmış olan malulün varlığından önce düşünülür. Zamansal başlangıç söz konusu olduğunda da bu başlangıcın yokluktan sonra olduğu söylenir. Bu durumda önce olan yokluğun bir başlangıcı olmasa da bir sonu vardır, Yokluğun sonu da varlığın zamansal olarak başlangıcıdır. Bundan anlaşılan o ki âlemin zamansal başlangıcı yokluğun

⁴⁴⁶ El-Kindi, *Resail* s. 199-207.

⁴⁴⁷ bk. Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzien – Neccar, el-Matbaatü'l-Katolikiyye -Beyrut-1994, s. 35-55.

bitmesidir. Nitekim yaratıcı, âlemi yaratmadan önce sonsuz bir müddet olarak varlığını sürdürüyordu.⁴⁴⁸

2. Ebu'l-Berekât hâdisçilerin görüşünü açıkladıktan sonra kadimcilerin bu konudaki görüşünü izah etmeye çalışır. İlk ilke olarak kabul edilen âlemin yaratıcısı ezeli bir varlığa sahiptir. Varlığı gibi bu mevcudun sıfatları da ezelidir. Zorunlu varlığının hayatı ezeli olduğu gibi, cömertliği, ilmi, hikmeti ve yaratıcı olması da ezelidir. İlk ilkeyi âlemden önce ilimsiz olarak düşünmek yanlış olduğu gibi, âlemi yaratmadan önce yaratıcı olmadığını düşünmek de yanlıştır. Âlemden önce Tanrı'nın yokluğu düşünülmediği gibi, âlemden önce Tanrı'nın yaratıcı olmadığını düşünmek de imkânsızdır. Bu nedenle âlem ile Tanrı arasında bir müddetin olması düşünülemez. Zira bu müddet ya Yaratıcının âlemden önce olmadığı anlamına gelecektir ya da âlemi yaratmadan önce yaratıcının olmadığını ifade edecektir ki, bu ihtimallerin ikisi de imkânsızdır. Dolayısıyla âlem Tanrı'yla eşzamanlı olarak var olduğu için kadimdir.⁴⁴⁹

Ebu'l-Berekât bu şekilde iki fırkanın görüşlerini özetlemeye çalışır. Ancak filozofumuz bu açıklamalarından sonra eserinde bu iki görüş sahiplerinin birbirine yönelttiği itirazlara yer verir. Filozof münakaşa tarzı bir anlatımla, âlemin hâdis olduğu görüşünü eleştirir. Bu konuda öne sürdüğü eleştirilerin bir kısmı, önceki filozoflar tarafından yöneltilen eleştirilerdir. Ancak filozofumuz bu eleştirilere bazı yeni kanıtlar da eklemeye çalışır. El-Bağdadî bu eleştirilere bağlı olarak âlemin hâdis olduğunu söyleyen grubun ikiye ayrıldığını söyler. Bunların ilki nazar ehli olan kelamcılar iken diğeri de taklit ehli olan insanlardır. Daha sonra taklit ehlinin de a. Sade taklit. b. Kısmen taklit ile kısmen nazar ehli olmak üzere, ikiye ayrıldıklarını ifade eder. Filozofumuzu daha çok ilgilendiren grup ise nazar ehli olan kelamcılardır.

Filozofumuz kelamcılardan olan nazar ehlinin âlem konusunda öne sürdükleri bu görüşü üç yönden açık bir şekilde eleştirmektedir: Bu eleştirilerin ilki kadimcilerin görüşünü açıklamasında geçmektedir. Şöyle ki Tanrı ile âlem arasında belli bir müddetin bulunduğunu söylemek, Tanrı'yı âtıl kılmak demektir. Zira Tanrı bu yokluktan ibaret

⁴⁴⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 43.

⁴⁴⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 44.

olan bu müddet içerisinde yaratıcı olmamaktadır. Bunu söylemek zorunluluk mefhumuna aykırı bir şey söylemek anlamına gelmektedir.⁴⁵⁰

Filozofumuzun âlemin hâdis olduğunu söyleyen düşünörlere yönelttiği ikinci eleştiri ise, yokluk merkezli bir eleştiridir. El-Bağdadî hâdisçilerin, yokluk müddetinin yaratmadan önce var olduğunu söylemelerinin sebebini açıklamaya çalışır. Filozofumuza göre bu söylemin sebebi, âlemin Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu izah etmektir. şöyle ki, iki şeyin birbiriyle eş zamanlı olması bu iki şeyin arasında illiyet ilişkisinin olmaması anlamına götürür. Zira illiyet ilişkisi ancak öncelik ve sonralıkla anlaşılmaktadır. Ortaya atılan yokluk düşüncesinin sebebi yaratmayı anlaşılır kılabilcek bir tasavvurun bulunmasıdır. Bu yokluk sayesinde akıl, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında ayırımın olduğunu idrak edebilir. El-Bağdadî tıpkı diğer filozoflar gibi illet ile malul arasında öncelik ve sonralığın olduğunu kabul etmektedir. Ancak önceliğin sadece zamansal olduğunu söylemez. Bu düşüncesini anlatmak için güneş ve ışın örneğini kullanır. Güneş ile ışın arasında zamansal olarak bir öncelik olmadığı halde, aklımız bu iki şey arasında illiyet ilişkisinin olduğunu idrak etmektedir. Zira buradaki öncelik zati önceliktir. Tanrı ile âlem arasındaki öncelik ve sonralık da bu türdendir. Filozofumuz bu eleştiryi açıklarken hâdisçilerin “Her hâdisin yokluktan sonra var olması gerekir” mukaddimelerinin doğru olduğunu söyler. Problem ise önceki yokluğun önceliğinin zamansal olmasındadır ki bu durum Tanrı hakkında düşünölemez.⁴⁵¹

Ebu’l-Berekât el-Bağdadî âlemin hâdis olduğunu söyleyenlere yönelttiği üçüncü eleştiri ise zamanın yaratmada rolünün olmadığı mukaddimesine dayalı olan bir eleştiridir. şöyle ki, bu görüşü benimseyen insanlara yokluğun müddeti hakkında “Bu süreç belirli zamansal bir süreç midir?” şeklinde soru sorduğumuzda “evet” dediklerini görürüz. Bu soruya bağlı olarak “Bu sürecin herhangi bir zamansal dilimi olması şart mıdır? Yani yıl yerine ay, ya da ay yerini gün desek kabul eder misiniz?” diye bir soru sorulduğunda yine “evet” yanıtını alırız. El-Bağdadî bu eleştirisinde Sokrates yöntemini kullanarak şu soruyu da sorur “Peki, zaman yaratma konusunda Tanrı’nın ortağı mıdır?” buna cevaben “hayır” demesini beklediğimize göre zamanının yaratma konusunda hiçbir rolü olmadığı mukaddimesini tasdik ettirmiş oluruz. Zaman ile yaratma arasında doğru bir

⁴⁵⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 44.

⁴⁵¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 44.

ilişki olmadığını ön görürsek, zamanın illiyeti açıklama konusunda da rolü olmadığını anlarız. Bu nedenle âlemin yaratılmış olduğunu anlamak için zamanı düşünmemizin şart olmadığını anlarız.⁴⁵²

Ebu'l-Berekât âlemin hâdis olduğu görüşünü yukarıda yöneltilen eleştirileriyle çürütmeye çalışır. Ancak filozofumuz bu üç eleştiriyle yetinmez, münakaşasını devam ettirerek bu görüşe sahip olan kelamcıların eleştirilere verdikleri yanıtlara da yer verir. Eleştirilerin en güçlüsü olan ilk eleştiriye bazı kelamcılar şöyle cevap vermeye çalışırlar: Zaman âlemin yaratmasıyla birlikte yaratılmıştır ki zaman dediğimiz şey hâdis olan hareketlerin ölçüsüdür. Bu nedenle âlemden önce eylemsizlik içerecek bir müddet bulunmamaktadır.⁴⁵³

Filozofumuz bu cevabı aktardıktan sonra yanıtı felsefi bir analize tabii tutar. El-Bağdadî bu cevaba karşılık olarak âlemin kadim olduğunu söyleyen filozofların açıklamalarından yola çıkar. Filozofumuza göre hudusu savunan kelamcıların “Zamanın âlemlerle birlikte yaratıldığını” söylemelerinde kastettikleri şey âlemden önce zamanın bulunmamasıdır. Dolayısıyla âlem ile Tanrı arasında müddetin olmaması ise o takdirde bir problem olmayacaktır. Zira bunu kastederek filozofların kabul ettikleri sonuçlarıyla örtüşükleri anlaşılacaktır. Ancak bu manadan emin olmak için kelamcılara “Âlemin yaratılmasıyla birlikte ortaya çıkan zamandan önce başka bir zaman var mıdır?” sorusu sorulacaktır. Kelamcılar “Hayır, başka bir zaman bulunmaz” şeklinde cevap verirlerse, filozofların kabul ettikleri sonucu kabul etmiş olurlar. Çünkü bundan kastedilen şey âlemin zaman olarak değil malul olarak hâdis olduğudur. Ancak “Evet, vardır” derlerse, şöyle sorulacaktır onlara: Tanrı âlemi yaratmadan önceki zamanda başka bir şey yaratabilir miydi? Cevapları hayır ise problem hasıl olacaktır. Şöyle ki, zamanı âlem ile birlikte yaratılmış olduğunu kabul ederek o zamandan önce başka bir yaratmanın söz konusu olmadığını söyleyerek, kudretin kısıtlı olduğunu söylemiş olacaklar. Bu soruya kelamcılar “Evet, başka hâdisleri yaratabilirdi” şeklinde yanıt verirlerse problem aynı şekilde devam edecektir. Zira o zamanda yaratmamanın olmaması için kudretin yokluğu veya cömertliğin yokluğu gibi bir engel olması gerekecekti. Oysa Tanrı hakkında bunun düşünülmesi imkânsızdır.⁴⁵⁴

⁴⁵² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 45.

⁴⁵³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 46.

⁴⁵⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 47.

Filozofumuza göre kadimciler bu eleştirilerde kabul edilen mukaddimelerden yola çıkarak zamanın da kadim olduğunu söylemişlerdir. El-Bağdadî eserinde esas olarak okuyucunun dikkatini yukarıda zikri geçen üç eleştiriye çekmeye çalışır. Ancak bu eleştirilerle birlikte kelamcılarının görüşlerinin zayıf olduğunu göstermek için farklı yöntemler de kullanarak özgünlüğünü gösterir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî meselenin münakaşasını kadimcilerin şu itirazını aktararak devam ettirir: Şayet âlem başlangıcı olmayan bir müddetten sonra var olursa, belli bir sebepten dolayı var olacaktır. O sebep de âlemin yokluğunda var olan ilk ilke olmayacaktır. Zira o âlem yaratılmadan önce ve yaratıldıktan sonra hiçbir değişime uğramadıysa, âlemin onun nedeniyle varlığa çıkması zorunlu olmayacaktır. Filozofumuz konuya bağlı olarak şöyle bir itiraz aktarır: “Belli bir değişim söz konusuysa da o değişen ve yenilenen şey nedir?” Filozofumuz bu itirazı aktardıktan sonra kelamcılarının cevabını ele alır. Kelamcılar buna cevaben şöyle der: Çünkü o sonsuz müddet içerisinde âlemi yaratmayı istemedi, daha sonra mutlak iradesiyle âlemi yarattı, ki o, tabii olarak fiillerini yapmaz. Onun fail oluşu irade, kudret ve hikmet ile birlikte gerçekleşir. Bu nedenle âlemin onunla birlikte zorunlu olduğunu söylemek caiz değildir. Ancak bu cevap el-Bağdadî'ye göre çürütülmesi kolay bir cevaptır. Şöyle ki bu durumda kelamcılara şu soru sorulacaktır: Sonsuz müddette bulunmayan irade, sonradan zatında mı yenilendi? Buna evet derlerse, onlara şöyle cevap verilecektir: İradenin yenilenmesi zatından mıdır? Buna da evet derlerse, şöyle karşılık verilecektir onlara: Bu irade neden değişerek yenilendi, ki siz onun yaratmadan önceki hali ile yarattıktan sonraki haline eşit olduğunu söylüyorsunuz. Oysa bu cevabınız ilk ilkenin zatında yeni ve hâdis bir iradenin oluştuğu anlamına gelmektedir.⁴⁵⁵

El-Bağdadîye göre kelamcılar Tanrı'nın zatında hâdis olan bir iradenin bulunacağı sonucuna cevap vermekten kaçmışlar. Zira Tanrı'nın zatında havadisın olmayacağı düşüncesini onlar da önceden kabul etmişlerdir. Kelamcılar bu itirazı çürütmede başlangıcı olan belli bir zamanda yaratma iradesinin aslında kadim olduğunu söylemişlerdir. Buna da örnek olarak insanın fiilini kullanmışlardır. Şöyle ki insan

⁴⁵⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 50.

dünkü iradesiyle yarınki fiilini yapar. Bu nedenle bazı fiillerin eski bir irade ile gerçekleşmesi mümkündür.⁴⁵⁶

Ebu'l-Berekât'a göre bu cevap hakikatten çok uzak bir cevaptır. Zira insanın eski iradesi zamanı tayin etmek ve belirlemek için geçerli olan bir iradedir. İnsan bu iradesiyle belli bir süreç içerisinde yapmakla yapmamak arasında bir tercihte bulunur, bu tercih insan için geçerlidir. Bu durumda insanın dünkü iradesi yarınki fiili gibi hâdistir. Yani bu iki şeyin zaman içerisinde gerçekleştiği bellidir. Oysa Tanrı'nın kadim olan iradesinin hâdis olan bir şeye taalluk etmesi, Tanrı'nın zatında havadisın ortaya çıktığı anlamına gelir. Filozofumuza göre kelamcıların bu açıklaması meseleyi çözmez, aksine konuyu daha da yokuşa sürükleyecektir. İki farklı durum arasında kıyasın yapılması da mantıken yanlıştır.

El-Bağdadî görüşlerinin münakaşasını yaparken kendini hakem olarak göstermeye çalışır. Her iki görüşü eleştirmeye kalkışan filozofumuz, bu meseleyi daha da kapsamlı olarak ele almak adına, düşünce tarihinde ortaya atılan çoğu kanıtlara değinmeye çalışır. *El-Muteber* eserinde muhakemesini sürdürerek tarafsızlığını korumakla birlikte, yukarıda geçen itirazlar gölgesinde, bu iki görüşe daha da açıklık kazandırmaya çalışır. Filozofumuza göre bu tartışma çerçevesinde âlemin hâdis olduğunu söyleyen insanlara göre, Tanrı ezeli bir varlıktır. Âlem yaratılmadan önce sonsuz müddette onun dışında bir varlık yok idi. Bu sonsuz müddette Tanrı fiil yapmıyordu ve yaratmıyordu. Bu müddet elbette zamandan ibarettir ancak ezeli olan müddetin sonu da âlemin yaratmasıyla birlikte bitmiştir. Kadimciler bu açıklamaya dönük olarak şöyle bir itirazda bulunmuşlar: Sizin mefhumunuzda sonsuzluk zamandan ibarettir, peki bu sonsuzluk Tanrı tarafından mı yaratılmıştır? Evet dersanız, o vakit bu sonsuz olan zamandan önce başka bir zaman var mıydı? Hayır dersanız siz de bizim gibi illet ile bir malul arasında sürenin olmadığını söylemiş olacaksınız ki âlemin kadim olduğu yerine zamanın kadim olduğunu söylemiş olursunuz.⁴⁵⁷

Kelamcılar bu itiraza cevaben sonsuzluğu varlığa dahil etmediklerini söylerler. Oysa kadimciler sonsuz olan âlemi varlığa parça parça dahil etme görüşündedirler. Buna bağlı olarak başka bir itiraz daha irat ederler; şöyle ki, Tanrı belli bir günde yaratmayı

⁴⁵⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 50.

⁴⁵⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 64.

gerçekleştirirse belli bir sebepten dolayı yapması gerekecektir. Bu sebebin yukarıda gördüğümüz gibi kelamcılara göre irade olduğunu anlamıştık, ancak bu irade dediğiniz şey ayırt edici bir irade midir? Böyleyse şayet bu irade akılda ve tasavvurda mıdır yoksa varlıkta mıdır? Kelamcılara göre bu irade aslında akli bir iradedir. Ayrıca bu itirazın aynısı kadimcilere de yöneltilebilecek bir itirazdır. Şöyle ki, kadimciler ilk varlıktan sonra sadır olan bir varlığı kabul ederler. Söz konusu sadır olan bu varlığın tayin edilmiş olduğunu kabul etmektedirler. Peki, bu tayin belli bir sebepten dolayı mıdır? Bu sebep Tanrı'yı başka bir varlığı yaratmaktan alıkoyacak kadar güçlü müdür? Böyleyse şayet sizin Tanrı olarak kabul ettiğiniz şey aslında kısıtlı güç ve cömertliğe sahip olan bir Tanrı'dır. El-Bağdadî için bu tartışma gittikçe şiddetlenen bir tartışma haline gelmiş, sertleşerek de bu hâdisçilerin kadimcilere Tanrı'yı kabul etmediklerini göstermek amacıyla Dehriyun adını vermişlerdir. Buna karşılık olarak da kadimciler hâdisçilere Muattıla adını vermişlerdir. El-Bağdadî iki fırka arasındaki tartışmanın böyle bir hal aldığına üzülür, zira filozofumuza göre meselenin özü kavram farklılığındadır, ki bu açıklamayı daha sonra İbn Rüşd'de de göreceğiz.⁴⁵⁸ Ancak Filozofumuz tarafsızlığını korumaya çalışsa bile kadimcilerin bu konuda gerçeğe daha yakın olduğuna imalarda bulunur.

Ebu'l-Berekât bu meseleyi anlaşılır kılmak adına, kavramlara dönük olarak bazı açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalardan birisi hâdis ile malul arasındaki farkı göstermektir. Filozofumuza göre “her hâdis malul iken her malul hâdis değildir. Çünkü malul dediğimiz şey nedenlidir”. Nedenli olmak için de belli bir zaman aralığının bulunması şart değildir. Bunun için yukarıda zikri gecen güneş ve ışın örneği kullanılabilir; ışın güneşin malulü olduğu halde ışın ile güneş arasında zaman aralığının olmadığı açıktır. Nitekim daha sonra bu durum için düşünce tarihimizde yüzük ve parmak hareketi kullanılır. Filozofumuza göre mesele bu şekilde algılanırsa aslında farklılığın önemli kısmı ortadan kalkmış olacaktır.⁴⁵⁹

Ebu'l-Berekât bu konu kapsamında kelamcılarının zamansal hudus delillerini açıklamakta kullandıkları kıyası da eleştirir:

⁴⁵⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-makal: Felsefe ve Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret yayımları İstanbul 1992, s. 86-87.

⁴⁵⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 59.

Hüduş Delilinin Eleştirisi:

Kelamcılar kendi düşüncelerini kanıtlamak için birinci dereceden olan mantıksal bir kıyasa başvururlar. Yaptıkları kıyas şöyledir:

- a) *Cisimler hâdis olan hareket ve sükundan ayrılamaz.*
- b) *Hâdis olan şeyden ayrılamayan şey de hâdistir.*
- c) *Bu nedenle cisim olan cevherler hâdis olur.
Dolayısıyla âlem hâdistir.*

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'ye göre bu konuda kelamcıların öne sürdükleri en güçlü kanıt bu olsa gerektir. Zira bu kanıt, mahiyet itibarıyla burhani bilgiye götürebilecek kanıt türündendir. Ancak kelamcıların bu kanıtı filozofumuza göre mantıksal olarak yanlıştır. Şöyle ki, küçük önerme ile büyük önerme arasında gerçek bir orta terim bulunmamaktadır. Zira küçük önermede kullanılan hâdis kavramı büyük önermede kullanılan hâdis kavramından farklıdır. Bu kıyasta bulunan en büyük yanlış ise cisimlerin hâdis olan hareket ve sükundan ayrılmadığını söylemektir. Cisimlerin hareket ve sükundan ayrılmadığı kesin olsa bile, hareket ve sükunun hâdis oldukları kesin değildir. Burada söylenmesi gereken şey ise cisimlerin hareket ve sükundan ayrılmamasıdır. Zira âlemi kadim olarak gören filozoflar mutlak olan hareketin kadim olduğunu da söylerler. Kısacası bu kıyasta gerçek bir orta terim kullanılmadan sonuca atlamak var, ancak bu kıyasın istenilen sonuca götürmediği açıktır. Buna ilaveten hâdis olan şeyden ayrılamayan şey de hâdistir demek kelamcılarının düşüncelerini desteklemez. Zira problem kavramın belirsiz olmasındadır. Şöyle ki hâdisten bazen genel malul kastedilir. Ancak her malulün zamansal olarak hâdis olduğu söylenemez. Nitekim filozoflar âlemin malul olduğunu söyledikleri halde, kadim olduğunu da savunmaktadırlar. Özet olarak bu kıyas hiçbir şekilde kelamcılarının istedikleri sonucu doğurmamaktadır.⁴⁶⁰

Ebu'l-Berekât münakaşasını tüm kanıtları aktardıktan sonra bitirir. Bu delillerin nazar ehli için geçerli olduğunu söyler. İnsanların çoğu ise bu konuda aslında taklitçi olarak kabul edilirler.

⁴⁶⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 48.

Anlaşılan o ki el-Bağdadî kelamcılarını bu konuda tutarsız olarak görmektir. Nitekim kelamcılarının öne sürdükleri deliller, kavram kargaşası içermektedir. Ebu'l-Berekât için bu meselede yaşanan en büyük sorun, zaman kavramını idrak etmemekten kaynaklanır. Bu nedenle ortaya attığı zaman kuramına sıklıkla başvurmuştur. Tezimizin önceki fasıllarında filozofumuzun zaman kuramını incelerken özgün bir teori ortaya attığını görmüştük. Bu nazariye sayesinde filozofumuz hem Meşşailerden hem de kelamcılardan ayrılmaktadır. Hâdisçileri eleştiren filozofumuz aslında birkaç noktada onlarla hemfikir olduğu anlaşılabilir. Bu noktaları filozofumuzun bu konuda görüşlerini açıklarken ele alacağız.

2.1. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Âlemin Kıdemi Konusunda Görüşleri

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu konuya dönük olarak eserinde kendi görüşlerine bağımsız bir başlık ayırmaz. Görüşlerin münakaşasını yaparak bir şekilde kendi tercihlerini de yapmaya çalışır. Kısaca anlatmak gerekirse, filozofumuzun bu konudaki tutumunun iki görüş arasında uzlaştırma çabasında bulunduğunu söylemek doğru olacaktır. Filozofumuzdan bu konuya bağlı olarak hâdisçilerden uzak, kadimcilere yakın olma izlenimini elde etsek bile kendini farklı bir görüş sahibi olarak sunduğunu görmezden gelmemiz mümkün olmayacaktır. Bazı araştırmacılara göre filozofumuz bu konuda belirsiz görüşlere sahiptir.⁴⁶¹ Ancak yaptığı münakaşalardan yola çıkarak filozofumuzun görüşünü anlamak mümkün olacaktır.

Ebu'l-Berekât yukarıda söylediğimiz gibi âlem konusunun zamana bağlı olduğunu düşünmektedir. Yani filozofumuz kıdem konusundaki görüşünü zaman teorisi üzerine inşa eder. Tezimizin önceki bölümlerinde filozofumuzun zaman anlayışını tahlil ederken, zamanın filozofumuza göre harekete bağlı olmadığı ifade edildi. Nitekim zamanın bizatihi kadim bir varlık olduğunu söylemişti. Ancak zamanın kadim olduğunu kabul edersek âlemin de kadim olduğunu kabul etmiş olacağız. Bu nedenle filozofumuza göre âlemin hâdis olmasının imkânsız olduğunu söyleyebiliriz.

El-Bağdadî hâdis kavramını zamansal olan malul için kullanır. Ancak filozofumuz hâdis ile malul arasında umum ve husus ilişkisi olduğunu söyler. Şöyle ki her hâdis zamansal olarak malul iken her malul hâdis değildir, bazı malullerin öncesinde zaman

⁴⁶¹ Celal Şeref, *Allah ve'l-Âlemve'l-İnsan*, Daru'l-Marifeti'l-Camiyye 1984, s. 80.

bulunuyorken bazı maluller de öncesinde zaman olmadan var olur. Âlem ise ikinci türden olan bir maluldür. Filozofumuzun eserinde yaptığı münakaşayı dikkatle takip edersek, bu münakaşada âlemin hâdis olduğunu söyleyen düşünürlerle âlemin Tanrı tarafından yaratılan bir malul olduğu konusunda hemfikir olduğunu görürüz. Farklı bir cihetten yaklaşımına baktığımızda, filozofumuzun Tanrı'yı hiçbir şekilde havadisi kabul etmeyen zorunlu varlık olduğu algısını görürüz. Bu nedenle filozofumuza göre âlemin zamansal olarak kadim olduğunu bu tercihiyle Meşşai filozoflarla hemfikir olduğunu söyleriz.

Ebu'l-Berekât'a göre Tanrı ezeli olarak yaratmaktadır. Yaratmadan önce sonsuz bir müddetin olduğunu söylemek Tanrı'nın kudretini tatil demek olur ki, bu Tanrı için düşünülemez. Nitekim âlemden önce de zaman düşünülemez. Filozofumuza göre hâdisçiler bu konuda çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü onlara göre zaman, hareket ile birlikte var olan bir şeydir. Hareket ise âlem ile vardır. Bu durumda âlemden önce sonsuz bir zamanın olduğunu söylemek yanlış olacaktır.

Filozofumuz ispatı vacip konusunda hareket delilini eleştirdiğini açıklamıştık. Meşşai filozoflar kıdem konusunda sıkça kullandıkları delilin hareket kanıtı olduğu için filozofumuz bu konuda onları açık olmasa da eleştirmektedir. Bu durumda el-Bağdadî Meşşailer ile neticede birleşir ama temellendirmede ayrılır.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî görüşlerin münakaşasını yaptıktan sonra, tercih etme görevini okuyucusuna bırakır. Delilleri dakik bir şekilde inceledikten sonra böyle bir şey yapması ilginçtir. Bu durumu iki şekilde yorumlayabiliriz; ilki: filozofumuz bu konuda ayrılmanın lafzi olduğunu gördüğü için böyle yapmıştır. İkinci ihtimal ise: filozofumuz bunu yaparak kendini tartışma dışına taşımaya çalışmıştır. Zira bu konu kendi döneminde o kadar büyük bir sorun teşkil etmiştir ki farklılıktan dolayı, insanlar karşıt görüşe sahip olan kişileri dinden çıkmış olarak yorumlamaya başlamıştır. Muhtemelen filozofumuz ikinci nedenden dolayı bu konuda açık olarak görüşünü belli etmemiştir. Buna rağmen eleştiri yapmaktan çekinmemiştir.

3. Yaratma Teorisi

Tezimizin önceki fasıllarında Ebu'l-Berekât'ın *el-Muteber* eserinde kullandığı başlıkları takip ederek filozofumuzun görüşlerini açıklamaya çalıştık. Çalışmamızın ilk

bölümünde, metafizik çerçevesinde genel olarak varlığın tanımı ve türlerini ele aldıktan sonra zorunlu varlık konusuna değindik. El-Bağdadî bu konular hakkında görüşlerini beyan ettikten sonra zorunlu varlığın ispatını gösterdi. Zorunlu varlığın filozofumuz tarafından ezelden yaratıcı olduğu kabul edilmişti. Ancak ezeli olarak yaratıcı olan zorunlu varlığın yaratma fiili söz konusu olunca, felsefe tarihinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Filozofumuza göre bu görüşlerin en önemlisi ve en dikkate alınması gereken görüş Helenistik dönemden Müslüman filozoflara aktarılan feyz ya da sudur görüşüdür.

Önceki bölümlerde Tanrı ve kozmolojik varlıklardan söz ederken, iki tür varlığın olduğunu gördük. Bunların ilki insanın duyu organlarıyla idrak edilebilecek varlıklar iken, ikinci tür de duyu organlarıyla idrak edilmeyen varlıklar olmuştur. Sayı itibarıyla bu iki tür ele alındığında,⁴⁶² idrak edilmeyen varlıkların sayısının, mahiyet itibarıyla idrak edilemeyene göre daha çok olduğu anlaşılmıştır. Duyu organlarıyla idrak edilemeyen varlıkların başında, zorunlu varlık bulunmaktadır. Ancak zorunlu varlık dışında başka türden olan varlıkların da bulunduğunu aklen görmüştük. El-Bağdadî zorunlu varlığı ispat ederken akli ve hadsi olmak üzere iki tür kanıt kullanmıştı. Filozofumuz bu kanıtlarda genel olarak önceki filozoflardan bağımsız bir şekilde davranmasa da bazı kanıtlarda özgün felsefesini gösterme hususunda başarılı olmuştur. Geriye kalan idrak edilmeyen diğer varlıklar ise kanıtlanması zor olsa bile, felsefe tarihinde bir şekilde açıklanmasına yönelik olarak izahlar bulunmuştur. Bu izahlar genel olarak felsefenin metafizik dahilinde kozmoloji kısmını oluşturan izahlar olmuştur. Filozofumuz *el-Muteber* eserini yazarken kapsamlı bir felsefi eser bırakma amacıyla yazdığı aşikâr. Böyle bir eserde varlığın başlangıcına değinerek yaratma fiilini anlatması adeta bir vazife haline gelmiştir.

Ebu'l-Berekât bu eserde kullandığı yazım yönteminin güzel yönlerinden birisi, kendi kanaati dışındaki görüşlere geniş bir yer vermesidir. Nitekim bu görüşleri açıklarken meseleye ne kadar vakıf olduğunu göstermeye çalışır. Filozofumuz *el-Muteber* eserinin metafizik bölümünün son kısmı olan ikinci makalesini yaratma ve varlığın başlangıcına ayırarak bu konuya ne kadar önem verdiğini göstermiştir. Filozofumuz, tıpkı eserinin diğer bölümlerinde yaptığı gibi, bu bölümde de kendi görüşlerini açıklamadan önce diğer filozofların görüşlerini izah etmeye çalışır.

⁴⁶² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 206.

Tezimizin bu bölümünü iki başlık altında filozofumuzun felsefi mirasını değerlendireceğiz. İlkinde filozofumuzun diğer filozofların görüşlerini açıklamasına yer vereceğiz. İkinci başlıkta ise filozofumuzun eleştirilerini incelemeye çalışacağız.

3.1. Ebu'l-Berekât'a Göre Yaratmanın Başlangıcı Konusunda Aristoteles ve Meşşai Filozofların Görüşleri

Bir önceki başlıkta genel olarak sudur nazariyesini benimseyen filozofların görüşlerini açıklamak için bu teoriyi genel hatlarıyla izah etmeye çalıştık. Ancak bu çalışmamızda bizim için önemli olan diğer filozofların bu teorileri yaklaşımlarından ziyade, el-Bağdadî'nin bu nazariyeleri nasıl anladığıdır. Bu nedenle tezimizin bu başlığı altında, öncelikle filozofumuzun bu nazariyeye dönük açıklamalarına yer vereceğiz. Daha sonra bu nazariyeye yönelttiği itirazlar ve bu teoriye bağlı olarak yaptığı değerlendirmeleri ele alacağız.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî *el-Muteber* eserinde “sözü dikkate alınması gereken şöyle dedi”⁴⁶³ diyerek bu konuda dikkate alınması gereken görüşün, Aristoteles'in görüşü olduğuna işaret eder. Ancak Aristoteles'in görüşleriyle birlikte Aristoteles'i takip eden Müslüman filozofların da açıklamasına da yer verir. Bu filozofların en önemlisi filozofumuza göre İbn Sina'dır. Zira el-Bağdadî bu konuya bağlı olarak en çok başvurduğu kaynak İbn Sina'nın *eş-Şifa* eseridir. El-Bağdadî bu görüşleri açıklarken, görüş sahiplerine sadık kalarak şöyle başlar açıklamasına.

*“Bunlara göre yaratmanın kendisinden başladığı yüce Allah her yönden biridir. Onun zatında hiçbir şekilde çokluk yoktur. Her yönden bir olan Tanrı, ancak bir varlık yaratır. Dolayısıyla ondan sadır olan ilk mevcut birdir. İlk olan bu mevcut Tanrı'ya en çok benzeyen mevcuttur.”*⁴⁶⁴

El-Bağdadî bu açıklamasıyla sudur nazariyesinin en temel kaidesi olan birlik ilkesini izah etmeye çalışır. Filozofumuz, sadır olan ilk mevcuda Aristoteles tarafından akıl adı verildiğini söyler. Nitekim biz bunu Aristoteles'in *Metafizik* eserinde görmekteyiz.⁴⁶⁵ Akıl adı da bu filozoflara göre insan nefsi ile birlikte açıktır. Zira insan nefsi cismani olmayan ruhi bir cevherdir. El-Bağdadî için akıl adının verilmesinin sebebi aslında

⁴⁶³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 208.

⁴⁶⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 208.

⁴⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 559.

insana tanıdık gelmesidir. Çünkü akıl kavramı nitelik yönünden insani nefis kavramına yakın olan bir kavramdır. Ancak bu iki kavram arasında önemli bir fark vardır. O da nefis bedene bağlı iken akıl aşkın bir varlık olur. Filozofumuzun bu açıklaması, eleştiriler bölümünde detayıyla ele alınacaktır. Bu filozoflara göre akıl bilkuvve akıl ve bilfiil akıl olmak üzere iki çeşittir. Bilkuvve ile bilfiili açıklamak için yakıt ve ateş örneğini kullanırlar. Bilkuvve yanma kabiliyetine sahip olan unsurlara ateşin müdahalesiyle bilfiil yanmaya başlarlar. Bu durum bunlara göre bizim nefislerimiz için geçerlidir. Şöyle ki, nefsimizde amile ve alime olmak üzere iki yeti bulunmaktadır. Bu nefsin alime olması için dışardan başka bir şeyin müdahale etmesi gerekecektir. O şeye de bu filozoflar faal akıl adını vermişlerdir.⁴⁶⁶

Ebu'l-Berekât'a göre bu nazariyeyi anlamak için doğru bir şekilde nefis teorisini algılamak lazımdır. Şöyle ki bu filozoflara göre hareket eden her varlığın onu hareket ettiren bir nefsinin olması gerekir. Bizim bedenlerimizi harekete sevk eden nefislerimiz olduğu gibi hareket eden feleklerin de nefsi bulunmaktadır. Her hareket ettiren nefsin üstünde bir akıl olduğu için bu feleklerin üstünde bir akıl bulunmaktadır. Yani en üstte olan varlık akıl olacaktır. Bu nedenle sudurcu filozoflar ilk ilkeye bile akıl adını vermişlerdir. Nitekim bu görüşü Farabi gibi Müslüman filozoflar da kabul etmişlerdir.⁴⁶⁷

Ebu'l-Berekât bu filozofların kabul ettikleri teori çerçevesi içerisinde, varlığın hiyerarşisini şöyle izah etmeye çalışır. Bu filozoflar varlığın zirvesine akıl olan ilk ilkeyi yerleştirmişlerdir. Bu ilkedен zati bir cömertlik nedeniyle varlığa başka bir şey çıkmıştır. O malul ile ilk ilke arasında zamansal öncelik ve sonralık olmadığı için ikinci mevcut akıl olma bakımından ilk ilkeye benzemiştir. Birinci malulün ortaya çıkmasının sebebi, ilk ilkenin kendi zatına bakmasıdır. Bu durum ilk ilkede olduğu gibi birinci akılda da olmuştur. Ancak malul olan birinci akıl, ilk ilkedен farklı olarak her yönden tek değildir. Aksine bu akıl iki yöne sahiptir; ilki zati varlığı itibarıyla mümkün olması, ikincisi Tanrı'dan sadır olması açısından zorunlu olması. İki yöne sahip olan birinci akıl her yönüyle farklı şeylerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Birinci akılda bulunan imkân yönü, feleklerin ve cirimlerin var olmalarına sebep olmuştur. Zorunluk ciheti de ondan başka bir aklın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu şekilde ilk ilkedен bir şey

⁴⁶⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 209.

⁴⁶⁷ Farabi, *Risale fi'l-Akl*, nşr. Maurice Bouyges, Daru'l-Meşrik -Lübnan- 1983, s. 35-36.

sadır oluyorken ilk malulden akıl, nefis ve felek olmak üzere üç şey sadır olmuştur. Bu varlık dikey olarak aşağıya doğru devam etmiştir. Devam eden varlık silsilesinde nedensellik kaidesi gereği, yukarıda olan varlık altta olan varlığa illet olmuştur. Akıllar silsilesinin sonunda faal akıl bulunmaktadır ki insani nefisler ondan sadır olmuşlardır. Feleklerin sonundaysa ay feleği bulunur ki bu felekten diğer cismani varlıklar sadır olmuştur. Bu nazariyede on sayısı aslında el-Bağdadî'ye göre aslında astronomların görüşlerinden faydalanarak ortaya çıkmıştır. Zira bu âlimlere göre semavi felekler ondur. Buna binaen filozofumuza göre bu konuya dönük olarak kesin bir şey söylemek doğru değildir.⁴⁶⁸

Filozofumuz ay üstü âlemi bu filozoflara göre açıkladıktan sonra ay altı âlem hakkında geniş bir şey söylemez. Zira filozofumuza göre sudurcu filozofların ay altı âlem ile ilgili söyledikleri şeyin çoğu zanni bilgilere dayandığı için güven içermemektedir. Bu nedenle sudur teorisi kapsamında unsurları ve madenleri açıklamaya kalkışmaz. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî genel olarak açıklamalarında bunlarla yetinir. Daha sonra bu teoriye bazı eleştiriler yönelttikten sonra izahlar eklemeyi unutmaz.

3.2. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Sudur Teorisine Yönelttiği Eleştiriler

Ebu'l-Berekât sudur teorisini birçok yönden eleştirmektedir. Biz bu çalışmamızda el-Bağdadî'nin eleştirilerinin tamamını incelemeye çalışacağız. Filozofumuzun eleştirilerini daha da anlaşılır kılmak için maddeler halinde bu eleştirileri toparlamaya çalışacağız.

1. Ebu'l-Berekât'ın bu nazariyeye yönelttiği ilk eleştiri "akıl" kavramı merkezli bir eleştiridir. Filozofumuz bu eleştirisinde akıl kavramını etimolojik olarak ele almaya çalışır. Aslında filozofumuz bu eleştiriye daha çok Yunan filozoflarını takip eden Müslüman filozoflara yönelmektedir. Filozofumuza göre ise Arap diliyle felsefe yapan filozoflar bu kavramı Yunan felsefesinden edinmişlerdir. Felsefe tarihini takip edersek ilk ilkeye akıl adının verildiğini Aristoteles'in felsefesinde görürüz,⁴⁶⁹ ancak filozofumuz burada Grekçe ve Arapça dillerinde bu kavramların farklı manalarda kullanıldığına dikkat çekmeye çalışır. Felsefenin ana kaynakları Arapçaya aktarılırken Arap diliyle felsefe yapan filozoflar akıl kavramını kullanmışlardır. Ancak akıl kavramı

⁴⁶⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 212.

⁴⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 51.

Arap dilinde, canlıyı kötü fillerden men eden güç anlamında kullanılır iken, Yunancada bilen için kullanılır. Şöyle ki bu kavram kargaşasını açıklamak için, filozofların nefisteki yetiler ayırımına başvurmak lazım. Filozoflar (Başta Aristoteles olmak üzere)⁴⁷⁰ insani nefiste iki yeti olduğunu söylerler. Bunların ilki amile gücüdür, ikincisi ise alime yetisidir. Arapçadaki akıl kavramı aslında amile gücü için kullanılır. Yunancadaysa bu kavram alime için kullanılmaktadır. Filozofumuza göre Meşşai filozofların yanlışla düştükleri husus, Arapçadaki amile gücü için kullanılan akıl kavramını alime için kullanmalarıdır. Bu problem aslında dilden kaynaklanan bir problemdir. Yanlış ifade sebebiyle, el-Bağdadî'ye göre antik dönem filozoflarını anlamamışlardır. Filozofumuz bu şekilde itirazını yaparak, iki kullanım arasında ince bir ayırma dikkat çeker, Arapçadaki aklın zata zait olan bir kuvve olduğunu söyler, Yunancadaysa zatin kendisi olmaktadır. Aslında İslam felsefe literatürünü incelediğimizde, kullanılan akıl kavramı zamanla sözlüklerde Yunanca manasına evirilmiştir. Nitekim bu sadece filozofların yazdıkları sözlüklerde değil, Cürcani gibi kelamcılarının sözlüklerinde de bulunmaktadır. Cürcani *Tarifât* eserinde akli zatında maddeden soyut, fiillerinde de maddeye bitişik bir cevher manasında betimleyerek, onun natik nefis olduğunu söyler.⁴⁷¹ Burada sorulması gereken soru şudur: El-Bağdadî Arapçadaki aklın manasının felsefeyle değiştiğinden haberi yok mudur? Aslına bakılırsa filozofumuz bu durumun farkındadır. Ancak el-Bağdadî'ye göre Meşşai “filozoflar sonradan insan nefsinde amile ve alime kuvve ayırımı yaptıkları için, akli daha çok bilfiil amile olan güç için kullanmışlardır”. El-Bağdadî bu problemi çözmek için bu ayırımı ortadan kaldırmaya çalışır. Zira filozofumuza göre alime olan nefsimiz aynı anda amile olandır.⁴⁷²

2. el-Bağdadî'nin bu nazariye yönelttiği ikinci eleştiri nefis merkezli bir eleştiridir. Bu nazariyeyi benimseyen filozoflara göre nefsimize en yakın illet semavi akılların sonunu olan faal akıldır. Faal akıl malul olan nefsimizin illeti ve öğretmenidir. Mahiyet ve tür itibarıyla bu iki cevher arasında zati bir farklılık yoktur bu nazariyeyi kabul eden filozoflara göre farklılık ancak arızidir. Tezimizden önceki bölümlerinde gördüğümüz gibi, filozofumuz ispatı vacip konusunda diğer filozoflardan farklı olarak ilk bilgi ve ilk öğretmen delilini kullandı. Ortaya attığı bu delilin gereği, nefsimizin aşkın bir

⁴⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 395.

⁴⁷¹ Cürcani, *Tarifât*, s. 127.

⁴⁷² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 208.

öğretmeni olduğunu söyler. Bu açıdan nefsimizin bir illeti ve öğretmeni olduğu hususta Meşşai filozoflarla hemfikirdir. Ancak onlardan ayrıldığı noktaysa nefis konusudur. Filozofumuzun insan nefisine dair görüşlerini detaylı olarak tezimizin son bölümünde değineceğimiz için burada özet olarak bu itirazı açıklamaya çalışacağız. Filozofumuza göre insani nefis, varlık silsilesinde yerini alan bir maluldür, bilgi edinme gücüne sahip olan bu malulün bilgiyi belli kaynaklardan edinmesi lazım. Sudur nazariyesine göre bu kaynak faal akıldır. Filozofumuz nefsin illeti olduğunu kabul etse de bunun faal akıl olduğunu söylemek için açık bir kanıt bulmaz. Zira filozofumuz insani nefsi çok fonksiyonlu varlık olarak görmektedir. Bu fonksiyonların her birisine bir illetin bulunması gerekir. Hepsinin tek bir illetin malulü olduğunu söylemek yanlıştır. El-Bağdadî'nin esas olarak itiraz ettiği konu, faal aklın tekliğidir. Şayet faal akıllı nefsin illeti olarak kabul ediyorsak, nefis çok fonksiyonlu olduğu için faal aklın da çok olması gerekecek ya da faal akıl ya bir grup ya da sadece bir nefsin bir fonksiyonunun illeti olduğunu söylemek gerekmektedir. Nitekim bu durum hayvani ve nebati nefisler için de geçerlidir. Filozofumuz çokluk gerekçesinden hareket ederek bunların farklı illetleri olması gerekir iken hepsini faal akılda toplamanın yanlış olduğunu söyler.⁴⁷³

Ebu'l-Berekât bu konuya bağlı olarak nefsimizle faal aklın mahiyet itibarıyla bir olması da eleştirir. Filozofumuza göre bu görüşü destekleyen hiçbir bilimsel gerekçe bulunmamaktadır. Nitekim nefsimizin tek illetinin faal akıl olduğunu söylemek için elde kanıt yoktur. Ancak nefsimizin belli öğretmeni olduğu, bilgi edinme yöntemlerinden yola çıkarak ispatlanır bir konu haline gelir. Tezimizin önceki bölümlerinde de izah ettiğimiz gibi, filozofumuza göre nefsimiz bazen bedeni organları kullanarak cüzi bilgileri edinir. Bazen de bedenden soyutlanarak mutlak bilgileri edinir. Bu tür bilgi edinmeyi açıklamak için hads ve rüya örneklerini kullanır. İnsanlar arasında seviye farklılığına rağmen, her insan rüya yoluyla bilgi edinmektedir. Edindiği bu bilgiler, aslında belli kaynaklardan aktarılmaktadır. El-Bağdadî'ye göre o kaynaklar soyut varlıklardır. Bu varlıkların çok olduğunu da edindiğimiz bilginin çeşitli olduğundan öğrenebiliriz. Bu kaynaklar içerisinde faal akıl varsayım olarak bulunsa da kaynakların sadece faal akıldan ibaret olduğu söylenmez. Ancak filozofumuz kaynaklara ad verme hususunda esnekler. Filozofumuza göre bazı insanlar, bu

⁴⁷³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 214.

kaynaklara melekler der, kimi insanlar da ruhlar der. İsimden ziyade filozofumuza göre bu kaynakların varlığını kabul etmek önemlidir.⁴⁷⁴

Filozofumuz bu itirazda Eflatun'un idealarına işaret etmeye çalışır. Aslında bu eleştirisiyle sudur nazariyesi ile idea kuramı arasında bir yol bulmaya çalışmıştır. Bu itirazı daha sonra İşrak felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî'nin düşüncesinde göreceğiz. Şöyle ki Sühreverdî *Hikmetül-işrak*⁴⁷⁵ adlı eserinde her türün bir sahibi olduğunu söyler, tam olan o sahip, bir grup olan türün fertlerine varlık ve bilgi verir. Bu sahipler o türün rabbi/ilkesidir. Anlaşılan o ki Sühreverdî bu konuda el-Bağdadî'den esinlenerek bu görüşünü geliştirmiştir.

3. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu nazariyeyi dil ve nefis yönlerinden eleştirdikten sonra, teorinin önemli kısmı olan, varlığın başlangıcı ve yaratılış konularını eleştirerek bu nazariyenin içerdiği çelişkilere dikkat çekmeye çalışır. Yukarıda açıkladığımız gibi bu nazariyenin ilk ve en önemli mukaddimesi "Birden ancak bir sadır olur" ön bilgisidir. Bu mukaddimeye göre Tanrı her yönden bir olduğu için ondan ortaya çıkan şey de bir olacaktır. Bu nedenle ilk mevcut sadece birdir. Tanrı zatını idrak ettiği için ondan yüksek bir varlık sudur eder. O da malul olan akıldır. Filozofumuz birden bir sadır olur mukaddimesini kabul eder. Hatta mantıksal olarak bu mukaddimenin yanlış olmadığını söyler. Ancak el-Bağdadî'ye göre bu mukaddime onların istediği sonucu doğurmamaktadır. Şöyle ki bunlara göre ilk ilke olan Tanrı akıldır, Akıl da ancak zatını idrak eder. Zatını idrak ettiği başka bir akıl sudur etmiştir. Bu durumda ilk ilke için birlik ne kadar geçerliyse ilk malul olan akıl için de geçerlidir. Tanrı'dan sadır olan da akıl ve birdir. Bu durumda sadır olan akıldan da ancak bir şey sadır olması gerekir. Çünkü ilk ilke ile akıl olan ilk malul bu hususta aynı durumdadırlar. Söz konusu bu iki varlık akıl olmada ortaktır. El-Bağdadî, ilk ilkeden farklı olarak ilk malulden üç şeyin sadır olmasını mantıksız bulur. Onlara göre ilk malul hem zatını hem de yukarısında bulunan Tanrı'yı idrak ettiği için birlikten çıkıyor. Oysa bunlara göre akıl sadece zatını idrak edebilir. İlk malulün iki şeyi idrak etmesini önceden kabul ettikleri mukaddimeye aykırıdır. El-Bağdadî'ye göre bunu kabul etsek bile Tanrı'nın da iki şeyi idrak ettiğini söylememiz gerekecektir. Şöyle ki, Tanrı ilk olarak zatını idrak etmiş, bu idrak sayesinde ilk malul ortaya çıkmıştır, daha sonra Tanrı ilk malulü idrak etmiştir ve bu

⁴⁷⁴ El-Bağdadî, el-Muteber, c. III, s. 214.

⁴⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, thk. İnam Haydura, Daru'l-maraif el-Hikemiyye 2010, s. 100.

idrak yoluyla da başka şeyler yaratmıştır. Daha sonra yarattığı üçüncü şeyi de bildiği için dördüncü şeyi yaratmış ve böylece varlık çoğalmıştır. Şayet bu filozoflar şöyle “Tanrı akıl olduğu için ancak zatını idrak eder” diyerek bu açıklamayı reddederlerse akıl olan ilk malulün de sadece zatını idrak etmesi gerekir. Oysa bunu söyleyerek çelişkiye düşüyorlar.⁴⁷⁶

El-Bağdadî bu itirazını açıklarken, meselenin önemli kısmı, bunların Tanrı’yı tenzih ettikleri için cüzileri bilemediğini ima eder. Ancak bunlara göre bu durum tüm akıllar için geçerlidir. Akıllar da zatlari dışında başka bir şeyi bilmemeleri gerekir iken, akılların zatlari dışında başka şeyleri idrak ettiğini iddia etmektedirler.⁴⁷⁷

El-Bağdadî’ye göre bunların bu yola başvurmaları çok ilginçtir. Bunun yerine Tanrı bir şeyi yaratınca o şeyin ihtiyaçları dâhilinde olanları da yaratır demeleri daha doğru olurdu. Şöyle ki bir efendi düşünelim, bu efendi kölesine belli ihtiyaçlardan dolayı köle alıyor, bu durum kölenin kendine köle almasından daha mantıklıdır. Aynı şekilde vahiyle bize aktarılan Âdem ve Havva’nın yaratılış hikâyesinde de bu anlam bulunmaktadır. Tanrı ilk önce Âdem’i yaratıyor sonra Âdem’den dolayı Havva’yı yaratıyor, bu durumda her ikisini yaratan Tanrı oluyor. El-Bağdadî’ye göre bu açıklama sudur nazariyesinden daha mantıklıdır.⁴⁷⁸

Ebu’l-Berekât sudur nazariyesini takip ederek varlık hiyerarşisi konusunda başka bir eleştiri yöneltir. Şöyle ki bu nazariye sadece felekler hakkında bilgi vermektedir. Bunlara göre hakir bir varlık olan insanda bile nefis varsa o zaman feleklerde de akıl, nefis olması gerekir. Ancak bunu söyledikten sonra sayılmayacak kadar çok olan gezegenleri ihmal etmişlerdir. Bu yargı, ay üstü âleminin sadece 10 akıl, 9 nefis ve 9 felekten ibaret olduğu anlamına gelmektedir. Oysa biz yalın gözlerimizle bile semavi âlemde çok sayıda gezegen görmekteyiz. Nurani olan bu gezegenleri ihmal eden bir nazariye, filozofumuza göre açıklayıcı bir nazariye olamaz.⁴⁷⁹ Ebu’l-Berekât’ın yaptığı bu eleştiriye daha sonra Sühreverdi’nin felsefesinde nurların çoğalması konusunda göreceğiz. Şöyle ki Sühreverdi’ye göre varlık sürecinde bulunan nurani mevcutlar

⁴⁷⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 219.

⁴⁷⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 219.

⁴⁷⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 220.

⁴⁷⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 220.

Meşşailerin iddia ettikleri gibi sınırlı değil, aksine sayılmayacak kadar çoktur. Anlaşılan o ki Sühreverdi bu görüşünü el-Bağdadî'den faydalanarak ortaya atmış gibidir.⁴⁸⁰

Filozofumuza göre bu nazariyenin en büyük problemi iradesiz olarak yaratmayı ön görmektedir. Bu teori illet ile malulün arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak yorumlar. Bu ilişki gereği, irade olmaksızın malul ortaya çıkar. Bu durumu istisnasız olarak tüm illetlerde görmekteyiz. Filozofumuza göre iradesiz bir yaratmanın olduğunu iddia etmek ilk ilkenin yetkinliğini inkâr etmektir.⁴⁸¹ Aslında bu açıklama filozofumuzu bir nebze de olsa kelamcılarının hanesine taşır. Şöyle ki âlemin kadim olmadığını söyleyen kelamcılarının dayandıkları en önemli konu, kadimliğin iradeyle ters düşmesidir. Filozofumuz bu konuda kelamcılara yakın olsa da kelamcılardan farklı olarak âlemin kadim olma düşüncesine daha yakın olduğunu görmüştük. Fakat filozofumuza göre kıdem konusu iradeyi ortadan kaldırmaz. Filozofumuz bu hususta başkalarına benzemekten ziyade kendine özgü bir felsefe yapmaktadır.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu eleştirilerini yönelttikten sonra, Meşşai filozofların bu nazariyelerini yanlış bulur. Ancak sadece nazariyelerini değil, anlatım tarzlarını bile eleştirir. Filozofumuza göre bu filozoflar sudur teorisini anlatırken şüphe içermesi imkânsız olan bir bilgi aktardıkları intibasını bırakmaya çalışırlar. Oysa bu teoride kullanılan mukaddimelerin çoğu zanni bilgilerden ibarettir. El-Bağdadî'ye göre bu teori zamanla dogmatik bir hale almıştır. Rasyonellikten çıkıp tamamen habere dayalı bilgiye bürünmüştür. Bu duruma karşı el-Bağdadî alaycı bir tavırla şu manada ifadeler sarf eder “Keşke bunlar anlattıklarını insanlara aktarırken söylediklerinin imkân dahilinde olduğuna işaret etseydiler. Aksi takdirde vahiy olmadan bu kadar kesin bir şekilde aktarılabilecek akli bilgi türünden değildir.” der ve üstüne “bu teorinin dayanacağı bir vahiy varsa, onu da açıklasınlar ki biz de eleştirmeyelim.” ifadelerini ekler.⁴⁸²

3.3. Ebu'l-Berekât'a Göre Yaratmanın ve Varlığın Başlangıcı

Yaratmaya bağlı olarak tezimizin bu bölümünde konuyla ilişkili olan görüşleri açıklamaya çalıştık. Bu bağlamda önem verdiğimiz husus, filozofumuzun görüş ve eleştirileri oldu. Gördüğümüz gibi, el-Bağdadî felsefesini tesis ederken reddettiği

⁴⁸⁰ Sühreverdi'nin bu konuda görüşleriyle ilgili bilgi edinmek için bk. Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdi ve İsrakilik”, İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri. 412-413.

⁴⁸¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 224.

⁴⁸² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 221.

görüşleri eleştirmeden önce, bu görüşleri izah etmeye çalışır. Bu durum yaratma konusu için de geçerlidir. Çalışmamamızın bu bölümünde de filozofumuzun perspektifinden bakarak diğer görüşleri anlamaya çalıştık. Bunu yaparken de felsefe tarihinde meşhur olan sudur nazariyesini filozofumuz tarafından açıklandığını gördük. Bu izahlara bağlı olarak da filozofumuzun bu nazariyeye kritik eleştiriler yönelttiğini de gördük. El-Bağdadî söz konusu bu eleştirilerini yaptıktan sonra kendi görüşlerini izah etmeye kalkışır. Ancak kendi görüşünü açıklarken bu görüşün diğer filozofların görüşünden farklı olduğunu bilincindedir. Bu nedenle yanlış anlaşılmaya mahal bırakmamak amacıyla, bu konuda maksadının muhalefet olmadığına dikkat çeker. El-Bağdadî bu konuda üstün bir hassasiyet göstererek şöyle der:

*“Bizim bu konuda amacımız, batıl görüşleri benimseyerek filozofların cumhurundan farklı olmak değildir. Bize göre ‘dürüst olun ve haktan şaşmayın’ sözü ‘itiraz edin ki insanlar sizi tanısin’ sözünden daha üstün ve daha faziletlidir”.*⁴⁸³

Ebu'l-Berekât bu açıklamasını yaparak niyet sorgulama merkezli itirazların önünü kapatmaya çalışmıştır. Ayrıca filozofumuzun bu konuda böyle eleştirilmesi iki sebepten dolayı imkânsızdır. Bu sebeplerin ilki: Filozofumuz eserinde kendi görüşlerinden ziyade reddettiği görüşleri açıklamaya özen göstermektedir. Bunu filozofumuzun yaptığı tüm eleştirilerinde görmek gayet kolaydır. El-Bağdadî bunu yaparken hakikat arayışı içinde olduğunu hep vurgulamaya çalışır. Filozofumuz hakkında bu tür görüşlere sahip olmayı imkânsız kılan ikinci sebep ise, el-Bağdadî kendi görüşlerini açıklarken kibirli davranmaz. Şöyle ki el-Bağdadî hiçbir konuda görüşlerini tamamen hak olarak okuyucuya dayatmaz. Aksine kendi görüşlerinin de yanlış olabileceğini ifade eden bazı cümleler de kullanır.

Filozofumuzun eleştirel kaleme sahip olduğuna dönük olarak hatırlatıcı bu mukaddimesini açıkladıktan sonra, yaratma ve varlığın başlangıcı hakkında kendi görüşlerini inceleyebiliriz. El-Bağdadî diğer konularda olduğu gibi bu meselede de kendi görüşlerini izah ederken diğer felsefi görüşlere de değinir. Ebu'l-Berekât kendi felsefesini tesis ederken kanıtlama yöntemlerini hatırlatır bize. Filozofumuza göre, felsefenin her disiplinine, disiplinin tartıştığı meselelere uygun bir kanıtlama şekli bulunmaktadır. Şöyle ki tabiat ilminde kullanılan kanıtlama yöntemi metafizikte

⁴⁸³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 225.

kullanılan kanıtlama yönteminden farklıdır. Nitekim astronomi ve nefis dallarına ait olan özgü kanıtlama yöntemleri de bulunmaktadır. Bu nedenle metafizikte belli bir görüşü savunmak için, tabiatta kullanılan kanıtlama yöntemini kullanmak yanlıştır. Aynı şekilde fizikte ispat etmeye çalıştığımız bir konuyu gözlem yerine, salt akıl yürütme yöntemini kullanırsak sonuca varamayız. Filozofumuza göre çoğu felsefeci kanıtlama yöntemlerini karıştırdığı için yanlışa düşmüştür. Örneğin, astronomiyle ilgilenen bir felsefeci, mukaddimelerini zaman ve ay altı âlemden elde ettiği halde, gözleminden uzak olan felekler hakkında da görüş beyan etmeye kalkışır. Oysa elinde bulunan bu mukaddimeler gözleminden uzak olan konular hakkında görüş beyan etme hususunda yetki vermez ona, bunun daha kötü tarafı da öncülsüz olarak gözleminden uzak olan konular hakkında görüş beyan ederken, bu görüşleri hiç şüphe duymaksızın tamamen hakikat olarak insanlara sunmasıdır. Filozofumuza göre bu durumun aynısını yaratma konusunda Aristoteles'in tabileri olan Meşşai filozoflarda da görmekteyiz. Zira bu grup filozoflar yanlış olabilecek görüşlerini şüphe içermeyen hakikat olarak bize aktarılar. Önceki fasıllarda gördüğümüz üzere, bu filozoflar yaratma hakkındaki görüşlerini bedihi bilgileri, astronomide feleklerin yeri, bu feleklerin hareketleri ve ayrık olan hareket ettirici varlıklar üzerine inşa ettiler. Daha sonra bu görüşlerini bilimsel kanıt göstermeden, bağınaz bir tavırla gerçeğin ta kendisi olduğunu söylediler. Oysa görüşlerinin mukaddimelerini incelediğimizde bu mukaddimelerin bu tarz kesin sonuçlara götürmediğini görürüz.⁴⁸⁴

Filozofumuz bu yöntemsel yaklaşımını açıkladıktan sonra kendi görüşlerini açıklamak için sudurcularla kendisi arasında ortak noktaların olduğunu söyler. Mesela Tanrı'nın her yönden bir olması ve Tanrı'nın cömertliğiyle yaratması gibi bilgiler. Filozofumuz bu bilgileri kabul etmektedir, ancak problem bir olan Tanrı'dan sadece bir malulün sadır olmasını ve daha sonra o malulden üç varlık ortaya çıkmasıdır. Bu çoğalmayı açıklamak için öne sürdükleri fikirler filozofumuza göre doğru değil, ya da en azından kesin sonuçlar ifade etmemektedir.

Ebu'l-Berekât kendi görüşlerini açıklarken iki önemli mukaddimeden yola çıkar. Bu mukaddimelerin ilki: İradenin çok olmasıdır. İkinci mukaddime ise Tanrısal fiilin iki çeşit olmasıdır. El-Bağdadî'ye göre bu filozofların "Bir olan Tanrı'dan ancak bir sadır olur" demelerinin sebebi, Tanrı'da tek irade ile tek tasavvurun bulunmasıdır. İlk

⁴⁸⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 222.

malulden de üç şeyin sadır olması da ilk malulde birçok tasavvurun bulunmasıdır. Ancak bu görüş el-Bağdadî'ye göre yanlış mukaddimelere dayanmaktadır. Şöyle ki bunlar Tanrı'yı her şeyin gayesi olarak kabul etmektedirler. Ancak Tanrı akıl olduğu için sadece kendini idrak etmektedir. Kendini idrak ettiği için de onda ancak bir tasavvur bulunur. Bu nedenle ondan sadece bir malul sadır olur. Filozofumuza göre bu mukaddimelerin tamamı, zanni bilgilere dayanmaktadır. Bir şeyde sadece bir tasavvur vardır diye, o şey sadece bir fiil yapabilir demek yanlıştır. Bunun yanlışlığını açık olarak biz kendi hayatımızda da görmekteyiz. Şöyle ki bir insan soğukluktan korunmayı tasavvur eder ve bu tasavvur nedeniyle ev yapar, bununla yetinmeden ateş yakar, aynı şekilde sıkı giyinir, bu fiillerin tamamı tek bir tasavvura dayanmaktadır. Başka bir örnek kullanacak olarak, göz örneğini kullanılırız. Tanrı gözü yaratmak için başı, baş için de saç ve diğer parçaları yaratır. Bu durumda da tasavvur tektir. Filozofumuz bu açıklamasını yaptıktan sonra, şu görüşünü ortaya koyar: Tanrı, her şeyi mevcutların ihtiyaçlarına göre yaratması gerçekleşir. Şöyle ki Tanrı ilk başta akıl olan ilk mevcudu yarattı, bu yaratma tek bir tasavvur ile gerçekleşse de akla hizmet eden felek yarattı. Daha sonra hizmetçi olan feleğin hareketini sağlayan bir suret yarattı ve bu surette nefis oldu. Bu şekilde varlık hem dikey hem yatay olarak çoğaldı.⁴⁸⁵

Aslında filozofumuzun yaptığı bu açıklama, bizi iradenin çoğalmasına götürür gibidir ki filozofumuz da bu sonucun farkındadır. Filozofumuz bu konuda irade meselesini ele alır. İlk önce yaratmanın tanımı tek bir tasavvura dayalı olduğu için, iradenin çoğalması sonucu ortaya çıkmaz. Böyle bir sonuca götürse bile Tanrı'nın hâdis bir iradesinin olamayacağını gösterebilecek bir kanıtın bulunmadığını söyler. Aslında bu konuya dönük olarak el-Bağdadî'nin hâdis iradeleri kabul ettiği anlamı çıkarılır, ancak filozofumuzu dikkatle okursak öyle bir durumun söz konusu olmadığı anlaşılır. Filozofumuz bu konuda kesin bir şey söylemez. Çünkü tüm yaratmalar kadim olan ilk iradenin lazımıdır. Ayrıca filozofumuz bu konuda hâdis iradenin imkânsız olduğuna dair açık ve net bir delilin bulunmadığını söyler. Bu da kısmen hâdis iradeye yer verdiğini gösterir.

Filozofumuzun “Bir olan Tanrı'dan ancak bir çıkar” mukaddimesini kabul ettiğini söyledik. O kendi görüşlerini açıklarken çelişkiye düşmediğini izah etmek için, bu mukaddimeyi tekrar ele alır. Filozofumuza göre Tanrı'dan ilk olarak bir malul çıkmıştır.

⁴⁸⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 23.

Bu malulün çıkmasının sebebi de Tanrı'daki tek ve bir irade ile birlikte, tek ve bir olan cömertliktir. Daha sonra o tek ve bir iradeye bağlı olarak o malulün ihtiyaçları gereği diğer maluller yaratılmıştır. Bu durumda yaratma Tanrı'nın bir fiili olarak algılanır. Tanrı, bir olan iradesiyle, zati dışındaki varlıkları yaratmıştır. Bu yaratmanın tamamı Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Aslında bize göre el-Bağdadî âlemi tek bir varlık olarak değerlendirir. Bu nedenle tüm yaratma fiilini tek bir iradeye dayandırmaktadır. Yukarıda filozofumuzun görüşlerini açıklamaya başlarken iki mukaddimeden yola çıktığını söylemiştik, İlkinin iradeye bağlayarak izah ettik, ikincisi ise, Tanrısal fiillerle ilgili olduğunu söyledik. Burada Tanrı'nın fiilinin yaratma olduğunu gördük. Filozofumuza göre bir olan iradeye bağlı olarak iki çeşit fiil bulunmaktadır. İlki kadim, ikincisi zamansal fiillerdir. İlkinin Tanrı zamansız olarak yaparken, ikincisini ise zaman aralığıyla yapmaktadır. Bu iki fiil de aslında Tanrı'ya nispet edilmektedir. Lütuf ve müdahale gibi fiiller zamansal fiiller türündendir.⁴⁸⁶

İki tür olan Tanrısal fiillerin tamamı Tanrı'nın tek iradesine bağlı olduğu için, filozofumuz bu fiillerin müsebbibinin Tanrı olduğunu ifade eder. Varlık devam ettikçe, Tanrı'nın kadim iradesine bağlı olarak hâdis tercihler yoluyla da ortaya yeni fiiller ortaya çıkar. El-Bağdadî bu tür fiillere malullerin fiillerini de dahil eder. Ancak filozofumuza göre malullerden sadır olan fiillerin faili bile Tanrı'dır. Tanrı iki şekilde bu fiillerin faili olmaktadır; ilki yarattığı bir malulün fiili, dolaylı olarak kendi fiilidir, ikincisi ise bu fiillerin tamamı kendi ilmi içinde gerçekleştiği için gerçek faili kendisi olmaktadır.⁴⁸⁷

El-Bağdadî yaratılan şeylerin iradenin devam etmesiyle devam ettiğini söyler. Böylelikle sürekli bir yaratmadan söz etmiş olur. Sürekli yaratma konusunun, filozofumuzdan sonra İbn Rüşd'ün felsefesinde tekrardan ortaya çıktığını görürüz. Şöyle ki İbn Rüşd Tanrı âlem ilişkisini ele alırken bu konuyu çözmek için en doğru yolun sürekli yaratma teorisi olduğuna işaret eder.⁴⁸⁸

Yaratma konusuna dönecek olursak filozofumuz hâdis iradelerin olabileceğine kanıt olarak, yaratma sürecinde ortaya çıkan yeni fiilleri gösterir. Bu durumda bu fiiller ya iradesiz olarak var olacaktır ya da belli iradelerden dolayı ortaya çıkacaktır. İradesiz bir

⁴⁸⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 227.

⁴⁸⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 227.

⁴⁸⁸ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu*, İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri, 389.

fiilin gerçekleşmesini kabul etmeyen filozofumuz, sürekli yaratma sürecinde bulunan tüm fiillerin kadim olduğunu söyleyemediğimiz için, bu fiilleri gerektiren tüm iradelerin kadim olmadığını da söylemek gerekecektir. Bu nedenle bazı iradelerin hâdis olduğunu söylemek yanlış olmaz.⁴⁸⁹

El-Bağdadî, şirke düşen antik dönem filozoflarına işaret ederek, bazı insanların Tanrı'ya zamansal fiillerden tenzih ettikleri için şirke düştüklerini söyler. Zire bunlara göre Tanrı'yla âlem arasında münasebet bulunmaz. Âlem hâdis olduğu için Tanrı'nın bu âleme müdahale etmesi imkânsız olur. Filozofumuza göre bu yanlış düşüncenin sebebi, Tanrı'nın iradesini kısıtlamaktır. Bundan kurtulmak için Tanrı'nın mutlak gücü ve iradesini kabul etmek gerekir. El-Bağdadî'ye göre hâdis iradeyi kabul etmek, bu gibi düşüncelerden daha yeğdir.⁴⁹⁰

Ebu'l-Berekât'ın yaratma konusunda düşüncelerini takip ederken hem felsefenin hem dinin etkisini görebiliriz. Filozofumuz bu konuda dikkatimizi Tanrı'nın mutlak gücüne ve ilmine çekmeye çalışır. Sudur nazariyesini birçok yönden kusurlu gördüğü için yaratma ve varlığın başlangıcı meselelerini açıklamada yetersiz görmektedir. El-Bağdadî'nin dikkatimizi çeken bir başka görüşü de Meşşai filozoflardan farklı olarak Tanrı'ya zamansal fiil ve hâdis irade isnat etmesidir. Bu düşünceye felsefi eserlerde rastlamak alışılan bir durum değildir. Bu gibi şeyleri Tanrı'ya nispet etmenin sebebi de yaratmayı makul bir şekilde açıklamak istediğinden kaynaklanır. Filozofumuz yaratma konusunda sürekli yaratma teorisine yer vermektedir. Bu teori daha sonra, farklı şekillerde, diğer filozoflar tarafından da ele alınacaktır.⁴⁹¹ Fakat filozofumuzu bu konuda özgün kılan şey, bu yaratmanın hâdis iradelere dayalı olduğunu söylemesidir. Gerçi filozofumuz hâdis iradenin kötü anlamından kurtulmak için, tüm iradeleri kadim iradeye gönderir ve bu şekilde itirazları reddetmeye çalışır. Filozofumuz görüşlerini açıklarken mutaassıp bir tavır sergilemez. Aksine kendi görüşlerinin bile yanlış olabileceğinin ihtimal dahilinde olduğunu ima ederek görüşlerini izah eder.

⁴⁸⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 228.

⁴⁹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 228.

⁴⁹¹ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik 2002, s. 183-195.

4. Varlıkların Sıradüzeni

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin, varlığı değerlendirirken mutlak illetin Tanrı olduğunu öne çıkardığını gördük. Bu illetin yarattığı maluller iki türe ayrılmıştı; ilki âlem ve zaman gibi ezeli olan varlıklar, ikincisi Tanrı'nın zamansal fiilleriyle var olan hâdis varlıklar. Söz konusu bu iki tür, varlık âlemini oluşturmaktadır. Varlık hiyerarşisi söz konusu olunca, el-Bağdadî bu konuyu öncelik ve sonralık açısından ele alır. Öncelik ve sonralık da zamansal ve zati olmak üzere iki şekilde değerlendirilir. Yani varlık tertibinde hem zamansal öncelik ve sonralık hem de zati öncelik ve sonralık bulunmaktadır. Filozofumuz bu hususta "İllet malulden öncedir" diyerek, genel bir kaideden yola çıkar. Bu kaide filozofa göre kesin bir bilgidir. Tanrı her şeyin illeti olduğu için, her şeyden önce olması gerekecektir. Tanrı'nın önceliği, ezeli mahluklarına zati öncelik iken hâdis mahluklarına hem zati hem zamansal önceliktir. Bu durum Tanrı için geçerli olduğu gibi, mecazi olan ikincil nedenler için de geçerlidir. Suret ve heyula konusuna gelince suretin kast ve gaye yönünden önce olduğunu söyler. Ancak varlık yönünden heyula öncedir. Bunun için taht ve ahşap örneğini kullanır. Taht sureti gaye itibarıyla tasavvurda önce olmasına rağmen, ahşabın varlık açısından önce olduğu açıktır. Nitekim taht suretinin varlığa çıkması için, tahtın heyulası olan ahşabın bulunması gerekmektedir. Suret ve heyulada önceliği ve sonralığı belirleyen şey failin kendisidir.⁴⁹²

Ebu'l-Berekât, varlık hiyerarşisinde ön gördüğü kaideyi açıkladıktan sonra, bu kaideyi kullanarak âlemde bulunan tertibi izah eder. El-Bağdadî'ye göre felekler arasındaki tertip büyükten küçüğe doğrudur. Şöyle ki kuşatıcı felek, kuşatılan felekten öncedir. Nitekim ezeli âlem, oluş ve bozuluş âleminden önce olmaktadır. Filozofumuz bu konuyu açıklarken meleklerle de değinir. El-Bağdadî'ye göre melekler arasında, ilk illete yakınlık ve uzaklık itibarıyla öncelik ve sonralık bulunmaktadır. Bu öncelik, genelden özele doğru devam etmektedir. El-Bağdadî melekler konusuna önem verir. Bu konuyu açıklamak için gezegenleri örnek olarak gösterir. Filozofumuza göre meleklerin cisimlere müdahale etmediğini söylemek yanlıştır. El-Bağdadî açık olarak meleklerin cisimlere müdahale etmesini imkân dâhilinde görmektedir. Filozofa göre meleklerin sayısı görünmeyen gezegenlerden daha fazladır. Bu sayıyı sınırlandırmak mümkün değildir. El-Bağdadî bu konuda sufi bir tutuma sahip olduğu açıktır. Şöyle ki melekleri

⁴⁹² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 231.

idrak etme hususunda keşif konusunu öne çıkarır. Bu varlıkları baş gözü değil nefis gözü görebilir ancak, nitekim organ olan gözlerimiz uzak olan gezegenleri göremez. Melekler üstün âleme ait olduğu için, bu âlemdeki bulunan organlarla onları görmemiz imkânsızdır. El-Bağdadî, meleklerin sayısının ay altı âlemde bulunan türlerin sayısında daha fazla olduğunu söyler. Aslında filozofumuza göre, ay altı âlemde bulunan her türden sorumlu olan ve birbirinden ayrı bulunan bir melek bulunmaktadır.⁴⁹³ Aşağıdaki tür akıllıysa yukardaki melekten ona hem varlık hem de akli ilkeler aktarılır. Ay altı âlemindeki tür akıllı değilse ona sahibi olan melekten sadece varlık aktarılır. Bu melekler sayesinde de varlık devam eder.⁴⁹⁴

Filozofumuz hareket eden gezegenlerin hareket ettiricisinin bir olduğunu kabul eder. Ancak bu hareket ettiren varlık ilk illet değildir. Bu gezegenlerden sorumlu olan melektir. Bu nedenle filozofumuza göre, melekelerin ay altı âleme müdahale ettiği gibi, ay üstü âleme de müdahale etmektedir demek mümkündür. El-Bağdadî, melekler konusunun akıl yürüterek istidlali bilgi ile açıklanacak bir konu olmadığını ifade eder. Bu varlıklar sadece ruhi bir tecrübeyle açıklanır. Filozofumuza göre, varlık bu şekilde son malule kadar devam etmektedir.⁴⁹⁵

El-Bağdadî'yi bu konuda takip eden filozoflar olmuştur. Melekler konusunu açıklarken Eflatun'un idealar kuramından esinlendiği açıktır. Ancak bu görüşü destekleyen dini naslar da bulunmaktadır. Nitekim İslam literatürüne baktığımızda, el-Bağdadî'nin benimsediği görüşü destekleyen naslar görürüz. Örneğin "Dağların meleği",⁴⁹⁶ gibi betimlemeler bulunmaktadır. Filozofumuz bu görüşü felsefi bir anlatımla ortaya atmıştır. Filozofumuzu bu konuda takip eden filozoflar olmuştur. Bunun en açık şeklini İşrak felsefenin kurucusu olan Sühreverdi'de görmekteyiz, şöyle ki Sühreverdi eserlerinde her türün bir sahibi ya da bir rabbi olduğunu söyler, bu sahipten o türe suret akmaktadır.⁴⁹⁷ İşte türün bu sahibi el-Bağdadî'ye göre meleklerdir.

⁴⁹³ Bu hususta İşrak filozofu Sühreverdi'nin, çoğalma ve rabbun-nevi düşüncesinde el-Bağdadî'den ilham almış olabileceğine işaret etmiştik. Ayrıca bk. Sühreverdi, *Hikmetü'l-İşrak*, 100-103.

⁴⁹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 233.

⁴⁹⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 234

⁴⁹⁶ Müslim, hadis numarası: 1795.

⁴⁹⁷ Sühreverdi, *Nur Heykelleri*, s. 39.

5. Faal Akıl

Ayrık akıllar konusu felsefe tarihinde Aristoteles tarafından *De Anima* eserinde ele alınmıştır. İlk muallim söz konusu olan bu eserde, aklın belli tasnifinde bulunmuştur. Yaptığı akıl tasnifinde, tamamen maddeden soyut ve hiçbir zaman bedene taalluk etmeyen Faal Akıl adında bir akıl çeşidine yer vermiştir.⁴⁹⁸ Bu akıl makulleri idrak etmekle sorumlu olmasıyla birlikte, bedenlerimizde bulunan nefislerimizin ilkesi ve illetidir.⁴⁹⁹ Yani Aristoteles'e göre nefislerimiz bu akıl sayesinde ortaya çıkmaktadır. Burada bulunduğu faaliyet nedeniyle bu akla ilk öğretici adı verilir. Bunun sebebi de nefsimizi idrak yönünden bilkuvveden bilfiile dönüştürmesi içindir. Aristoteles'in ortaya attığı bu akıl teorisi daha sonra İslam filozofları tarafından da kabul edildi. İslam felsefesinin ilk filozofu olan el-Kindi, Aristoteles'in akıl tasnifini ele alarak, bu akılların ilki sürekli fiil halinde akıl olduğunu söyler. Ancak el-Kindi bu konuda Aristoteles'ten farklı olarak bu tür akılı insanın dışında değil, insan zihninde bulunan tümel kavramlardan ibaret olduğunu söyler.⁵⁰⁰ Farabi ve İbn Sina gibi diğer Meşşai filozoflara gelince, bu filozoflar Aristoteles'in yaptığı akıl tasnifini geliştirerek ittisal kuramını ortaya atmışlardır. Söz konusu bu kuram, adı geçen filozoflara göre iki şekilde gerçekleşir; ilki insan nefsinin aktive geçirme olan ilk ittisal iken ikincisi son aşamada filozofun kemale ermesiyle birlikte gerçekleşen son ittisal. Bunlara göre ayrık olan faal akıl denen şey, insanın dışında var olan makulleri idrak eden mutlak güçtür.⁵⁰¹

El-Bağdadî'ye gelince, filozof birçok yerde Meşşai felsefesini eleştirdiği gibi, ayrık akıllar konusunda da eleştirir. El-Bağdadî kendi görüşünü izah etmeden önce bu konuyu belirlemek için doğrudan doğruya insani nefse bağlamak suretiyle, önceki filozofların gerekçe ve görüşlerine değinir. Filozofumuza göre, bunların böyle bir görüşe sahip olmalarının ilk nedeni, insan nefsinde bulunan bilgidir. Şöyle ki Aristoteles başta olmak üzere, insan nefsinde bulunan ilk bilgiyi öne çıkararak bu nefsin bir öğretmeni olduğunu ifade ederler. Filozofumuz ilk öğretmen kaidelerini kabul etmekle birlikte -Zorunlu varlık ispatı konusunda gördüğümüz gibi, el-Bağdadî bu kaideyi Tanrı'nın varlığı için delil olarak kullanır- bu öğretmenin faal akıl olduğunu gösteren bir kanıtın olmadığını der.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Aristoteles, *De Anima*, çev. Ahmed Fuat, el-Merkez el-Kavmi kahira 2006, s. 112.

⁴⁹⁹ Aristoteles, *age.*, s. 112.

⁵⁰⁰ El-Kindi, *Akıl üzerine*, 117.

⁵⁰¹ İlhan Kutluer, *İttisal*, TDV, 23/484.

⁵⁰² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s.214.

Bu ilk öğretmenin ayırık olan faal aklın olduğunu söylemek için bir kanıtın bulunması gerekir. Oysa elde öyle bir kanıt yoktur. Kanıt olmayınca da el-Bağdadî, faal aklın öğretici bir ilke olarak kabul edilmesine ve öğretimin faal akılla ya da başka bir ilkeyle sınırlandırılmasına karşı çıkar.⁵⁰³ El-Bağdadî bunların ilk gerekçelerini açıkladıktan sonra, meseleyi insani nefsin çoklu fonksiyonundan dolayı, illetlerinin çok olabileceği ihtimaline taşır.⁵⁰⁴ El-Bağdadî kendi tesis ettiği nefis nazariyesine göre “insani nefslerin ilkelerinin çok olabileceğini” ifade eder. Durum böyle olunca, bu nefslerin ilkelerinin mahiyet ve tür itibarıyla tek olduğunu söylemek kanıt gerektiren bir iddia haline gelir.

El-Bağdadî bu meseleye bağlı olarak, faal aklı teorisini kabul eden filozofların başka bir gerekçelerine de yer verir. Bu konuda bu filozofların dayandıkları başka bir gerekçe de makulleri idrak eden şeyin maddeye taalluk etmemesidir ki insani nefis bedene taalluk etmektedir. Dolayısıyla söz konusu olan insani nefis, bu makullerin tamamını idrak edemez. Bunların idrak edilmesi için, hiçbir zaman maddeye taalluk etmeyen bir akıl gerekir ki o da faal akıldır. El-Bağdadî bu görüşe de karşı çıkar. Zira filozofa göre insani nefsin makulleri idrak etmemesi için, bir sebep bulunmamaktadır. Aksine bu makullerin tamamı nefsimiz tarafından idrak edilebilir.⁵⁰⁵

El-Bağdadî bu teoriyi kabul eden filozofların temel gerekçelerini çürüttükten sonra, irrasyonel olan söylemlerine de yer verir. Bunlara göre faal aklın varlığını kanıtlayan müşahede ve rüya gibi, duyulur olmayan yollar bulunmaktadır. Şöyle ki bizler rüyada ittisal kurduğumuz kaynakların tamamen bedenden soyut olduğunu görürüz. El-Bağdadî bu yolları felsefi ve ilmi bir şekilde ispatlamak zor olduğu için, dikkate alınmasının mantıklı bir şey olmadığını ifade eder.⁵⁰⁶

Filozofumuz eleştirilerini yaptıktan sonra kendi görüşünü izah etmeye koyulur. El-Bağdadî'ye göre nefsimizi bilkuvveden bilfiile dönüştüren şey kendisidir.⁵⁰⁷ Bundan öte, el-Bağdadî nefis ile akıl arasında bir ayırım görmez. Bu iki şeyin tek bir şey olduğunu söyler. Nitekim el-Bağdadî, Aristotelesçi gelenekten farklı olarak, nefsimizin

⁵⁰³ Ömer Ali Yıldırım, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî ve Meşşai Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*, Litera Yayıncılık 2018, s. 281.

⁵⁰⁴ Çalışmamızın üçüncü bölümünde el-Bağdadî'nin nefis teorisiyle ilgili geniş bilgiler bulunmaktadır. Bu meseleyi filozofun perspektifinden idrak edilmesi isteniliyorsa, tezimizin söz konusu bu bölümünden hareket etmek uygun olacaktır.

⁵⁰⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 215.

⁵⁰⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 216.

⁵⁰⁷ Ferruh Özpilavcı, *Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Akıl Risalesi*, İslami İlimler Dergisi yıl 5. Sy. 2. Güz 2010, s. 98.

makuller dahil olmak üzere tümel anlamları idrak ettiğini düşünür.⁵⁰⁸ Kısacası filozofumuz Meşşai filozofların bu konuda görüşlerini delilsiz bulduğu için eleştirir. Buna ilaveten meselenin esas konusu nefis ve akıl olmaktan ziyade illet ile malul olduğuna, okuyucusunun dikkatini çekmeye çalışır. Nitekim yaptığı bu eleştirilerin amacı, akıl konusunda alternatif göstermekten ziyade meseleyi aslına irca etmek olduğunu ima eder.

Filozofumuz yaratılış ve varlık konularını açıkladıktan sonra bu konuya bağlı olarak filozofların yanlış sonuçlara götürebilecek bir meseleye değinir. O mesele de hareket meselesidir. Tezimizin bir sonraki bölümünde el-Bağdadî'nin varlık konusuna dönük olarak hareket algısını incelemeye çalışacağız.

6. Âlemin Varlığında Hareket

Hareket konusu, tabiat felsefesinin oluşturucu konularından biridir. Aristoteles'le başlayan sistematik felsefe geleneğinde, bu konuya özel olarak önem verilmiştir. Felsefenin İslam medeniyetine aktarılmasıyla birlikte, İslam tarihinde bulunan düşünür ve filozoflar hareket konusunu tartışmışlardır. Bizim filozofumuzun yaptığı felsefe de bu geleneğin bir ürünü olduğu için, kendi felsefi eserlerinde bu konuyu ele almıştır. Ancak Ebu'l-Berekât el-Bağdadî hareket konusunu diğer filozoflardan farklı olarak, tabiat kısmında konunun geniş olarak incelemesini yaptıktan sonra, *el-Muteber* eserinin ilahiyat bölümünde bu konuya özel olarak tekrardan değinir. Filozofumuzun amacı hareket konusunu tabiat ilahiyata taşımaktır. El-Bağdadî varlık konularını açıklarken varlığa çıkan hareket meselesini özel olarak incelemeye çalışır. Bizim çalışmamız metafizik konuyla sınırlı olduğu için, hareket meselesinin metafizik çerçevesi içinde ele alarak, filozofumuzun bu konuya dair görüşlerini incelemeye çalışacağız.⁵⁰⁹

El-Bağdadî, hareket konusuna dair metafizik kapsamında görüşlerini açıklarken tabiat kısmında kabul ettiği kaideleri okuyucusuna hatırlatarak çelişkiye düşmemeye çalışır. Bu kaidelerin en önemlisi: “Her hareket edenin, zatı dışında o hareketten uzak olan bir

⁵⁰⁸ Ahmet Kamil Cihan, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Akıl Görüşü*, s. 15.

⁵⁰⁹ Hareket konusunu tabiat çerçevesi içinde ele alan önemli tezlerden birisi, Ferruh Özpilavcı'nın doktora çalışmasıdır. Yazar bu çalışmada el-Bağdadî'nin tabiat kapsamında hareket konusuna dair görüşlerini geniş bir şekilde incelemeye çalışmıştır, ancak biz bu çalışmamızda hareket meselesini metafizik kapsamında inceleyeceğiz. Ferruh Özpilavcı, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi*, 2008.

hareket ettiricisi vardır”⁵¹⁰ kuralıdır. Filozofumuz bu kuralı daha çok hareketin malul oluşunu açıklarken kullanır. El-Bağdadî’ye göre varlıkta yer alan hareketlerin durumunu açıklamaya çalışırken, bu kurala başvurmamız gerekmektedir. Bu kaidenin doğruluğunu tasdikleyen şey fizikte kullandığımız gözlem yöntemidir. Şöyle ki filozofumuz tabiatta gördüğümüz tüm hareketlerin arkasında bir hareket ettiricinin bulunduğunu, tabiatı örnek göstererek bu kaidenin doğruluğunu açıklar. Fiziki olan hareketin durumunu anladıktan sonra, tüm hareketler aynı cinsten olduğu için kıyas yoluyla bu kaideyi genelleme yaparak geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Filozofumuz, *el-Muteber* eserinin ilahiyat kısmındaki hareket konusunu bu mukaddimeyle başlatmasının sebebi, hareketin bu şekilde ele alınmasının ilahiyata yakışır olmasına vurgu yapmasından kaynaklanır. Filozofumuz burada muhtemelen okuyucusuna hareketin illet ve malul oluşu yönünden varlıkta ortaya çıkma şekline değineceğini aktarmaya çalışmıştır ki zaten ilahiyat bölümünde bu konuyu ele almasının sebebi, bunları açıklamaktır.

Ebu’l-Berekât ilahiyat kısmında ele aldığı hareket konusunda, hareketle ilgili olan birkaç meseleye değinir. Bunların birisi de hareketi oluşturan unsurlar meselesidir. El-Bağdadî’ye göre tek bir kavram olan hareket aslında birkaç makulden oluşmaktadır. Bu makuller, başlangıç-bitiş ve bu iki nokta arasında gerçekleşen birleşme ve ayrılma konusudur. Filozofumuzun burada kastettiği hareket mekânsal harekettir (الحركة المكانية). Mekânsal hareketin hareket olması için, ilk önce, iki noktanın belirlenmesi gerekir. İlk nokta başlangıç olarak değerlendirilirken, ikinci noktaysa bitiş noktası olarak kabul edilir. Bu iki nokta arasında cismin ayrılıp birleşerek yer değişmesi gerekir. Hareketin gerçekleşmesi için bu makullerin bulunması gerekir. Kısaca buna yer değiştirme denir. İlk birleşmeyle ikinci birleşmenin arasında ayrılma bulunur. Var olan harekette tasavvur edilen kavramlar bu iki noktadır.⁵¹¹

Yukarıda gördüğümüz gibi, el-Bağdadî hareketin zati olmadığını kabul etmiştir. Şöyle ki “Her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır” diyerek, bu hareketlerin tamamının belli bir sebepten dolayı ortaya çıktığını izah etmektedir. Bu konuyu daha açık hale getirmek için, fiziki hareketler üzerinde akıl yürütmeye çalışır. O, hareketin açıklamasında söylediğimiz gibi “hareket kavramının birkaç manadan oluştuğunu” söyler. Bu manaların en önemlisi de “birleşme, ayrılma ve daha sonra tekrardan

⁵¹⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 235.

⁵¹¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 235.

birleşme” manalarıdır. Cisim bu süreç içerisinde, önceden birleştiği belli bir mekânı terk eder, daha sonra başka bir mekanla birleşir. Hareketin sebebi, birleşme ve ayrılma olduğu kabul edilirse hareketin zati olmadığı anlaşılır (Burada zatiden kastedilen şey, mekânın hareket edene ait olmasıdır). Şayet hareket zati olsaydı, bitiş noktasına doğru hareket eden cismin önceden ayrı kaldığı düşünülürken, mekânın kendine ait olmadığı anlaşılır. Aynı şekilde sonradan kavuştuğu bitiş noktası, kendinde bulunduğu da düşünülemez. Zira bu durumda sonradan kavuştuğu mekândan neden ayrıldığı sorusu sorularak, mekânın ve hareketin zati olmadığı ortaya çıkar. Filozoflar, ayrılmanın da birleşmenin de cisim dışında bir sebebin olduğunu söyler. El-Bağdadî aslında mekânın zati olmadığını açıklamaya çalışarak, hareketin zati olmadığını ve harici bir nedenden dolayı gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışır. Bu kanıt el-Bağdadî tarafından felsefe literatürüne kazandırılan bir kanıttır. Filozof bu kanıtı doğrulamak için, zati hareket ve mekân ile tabii hareket ve mekân arasında bir ayırım yapar. Çünkü tabii hareket örneği gösterilerek, filozofumuzun öne sürdüğü kanıt çürütülebilir. El-Bağdadî, bunun farkında olarak, tabii hareketi, bir taşın boşluk ve havada bırakılması örneğiyle açıklar. Havada bırakılan taş, yerini bulmak için aşağıya doğru düşerek hareketini tamamlar. Filozofa göre bu hareket tabii bir harekettir ve cisimden cisme değişir. Zati olsaydı, tüm cisimler için geçerli olması gerekecekti. Cisimden cisme değiştiğini gördüğümüze göre, bu hareketin sebebinin cisimlerde bulunan bazı özellikler olduğunu anlamış oluruz.⁵¹²

Ebu'l-Berekât'ın hareketle ilgili yaptığı bu açıklamalar dikkatle incelendiğinde, hareketi, hareket yapan şeyin ayrılma ve birleşme şeklinde yorumladığı anlaşılır. Bu iki mana el-Bağdadî'ye göre tüm hareket türlerinin ortak özelliğidir. Bu iki özelliğin mekân değiştirerek cisimlerin hareketlerde açık bir şekilde bulunduğu söylemek mümkün iken, ayrılma ve birleşme özellikleri feleklerin dairesel hareketlerinde bulunduğunu söylemek güç olur. Zira feleklerin dairesel hareketlerinde, mekân değişme diye bir şey bulunmamaktadır. Buna rağmen filozofumuz, bu iki özelliğin tüm hareket türlerinde bulunduğunu iddia etmişti. El-Bağdadî okuyucusuna kendi iddiasıyla çelişmediğini kanıtlamak için, bu durumun farkında olarak feleklerin dairesel hareketlerini açıklamaya çalışır. El-Bağdadî'ye göre hareketin oluşturucu unsuru mekân değiştirmekten ziyade ayrılmak ve birleşmektir. Dairesel hareket söz konusu olunca, bu tür hareketlerde de ayrılma ve birleşmenin olduğu söylenir. Şöyle ki felekler dairesel hareket yaparken belli

⁵¹² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 236.

bir halden ayrılıp belli bir hale kavuştukları söylenir. Dairesel veya döngüsel hareket dediğimiz şey de zaten bundan ibarettir. Felekler hal ve konum değişerek belli bir mekândan külli olarak ayrılıp başka bir mekâna kavuştukları düşünülemez. Bunların hareketleri, bozuluşu gerektirmeyen cüzi değişimlerden ibarettir. Aksi takdirde dairesel harekette konum değiştirmek yoktur dersek, dairesel hareketin bir anlamı kalmaz. Bundan anlaşılan şey, filozofumuza göre hareketin manası, mekân şart olmaksızın isteyerek konu ve hal değişmektir. Bunların tamamı da feleklerin döngüsel hareketlerinde bulunur. Ancak buna bağlı olarak filozof, feleklerde gerçek bir ayrılma olmaksızın, başlangıç ve bitiş halleri bulunduğunu düşünür. Felekler sürekli döngüsel hareket vasıtasıyla hal değiştirirler. Filozofa göre feleklerde bu durumun bulunması feleklerde hareketin bulunduğunu söylemek için yeterlidir.⁵¹³

Feleklerdeki ayrılma içermeyen sürekli yeni noktalarla birleşen hareketi açıklamak için, kuşun havada uçmasını örnek olarak kullanabiliriz. Kuş gökte uçarken aslında külli olarak mekân değişmemektedir. O ancak cüzi olarak havada parçalar halinde mekân değişir. Mekân değişmemesine rağmen onun belli bir hareket içerisinde olduğunu söyleriz. Bu durumun daha soyut şekli, feleklerde bulunmaktadır. Feleklerin döngüsel hareketlerinde gaye, yeni konum elde etmek değildir. Felekler dönerek ancak ilk illete varmaya çalışırlar.⁵¹⁴

Ebu'l-Berekât hareketin gayesini açıklarken sebeplerine değinir. Filozofa göre hareketin gayesi hareket edenin gelmek istediği noktanın dışındaysa, hareketin sebebi fail neden ile münfail hareket eden olur. Çünkü bu hareketin ortaya çıkmasına sebep olan şey, fail nedenin etkisiyle birlikte, bu etkiyi kabul eden edilgin varlıktır. Bu durumda gerçek sebep, hareket edenin dışında başka bir sebep olacaktır. Feleklerin dairesel hareketleri bu türdendir. Diğer hareket türlerine gelirse, bu tür hareketlerin sebepleri birkaç çeşittir. Filozofa göre hareketin sebebi ya hareket eden de bulunur ya da bulunmaz. Kendi tabii yerini arayarak yukarıdan yere düşen taşın tabii hareketinde bulunan sebep, cismin kendisidir. Filozof bunu kabul etse de ilk başta kabul ettiği “Hareketin sebebi hareket edenin zatı dışında bir şeydir” kaidesiyle çelişmez. Çünkü bu cisimlerde nefse benzer özellikler bulunur ve bu özellikler harekete neden olur. Hareket edende bulunmayan sebepler ise ya kendisi de hareket eder ya da hareket etmez. Harekete sebep

⁵¹³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 236.

⁵¹⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 237.

olduğu halde kendisi de hareket eden illetler için, bir cismi taşıyarak başka bir yere aktaran sebepler gibidir. Bu durumda illet olan taşıyıcı harekete sebep olmasıyla birlikte, kendisi de hareket etmektedir. El-Bağdadî'ye göre hareket etmeyen sebeplere filozoflar aşk örneğini vermiş olduklarını söyler. Şöyle ki aşk aşğın maşuka doğru hareket etmesine sebep olduğu halde kendisi hareket etmez. Burada filozofumuz tabii hareketlerdeki bulunan sebebin aşk sebebine benzediğini söyler. El-Bağdadî'ye göre tabii harekette gerçek sebep olan şey mekânıdır. Zira mekân, cismi kendine doğru çekmektedir. Bu durumu izah etmek için mıknatıs ve demir örneğini verir. Demir mıknatısa doğru hareket eder. Bu hareketin sebebinin ne olduğunu araştırdığımızda, mıknatıstan kaynaklandığını görürüz. Zira mıknatısta durum değişirse hareket biter. Bu demek oluyor ki demirin bu durumdaki hareketinin sebebi, mıknatısın hareket etmediği halde demiri kendine çekmesidir.⁵¹⁵

Filozofumuz bu açıklamasıyla birlikte, tabii hareketlerin sebeplerinin bile zati olmadığını söylemiş olur. Çünkü tabii olan hareketlerin gerçek sebepleri, mekânın o cisimleri kendine doğru çekmesidir. Mıknatıs demiri nasıl kendine doğru çekiyorsa, yer taşı kendine doğru çeker. Bu nedenle filozofumuzun tabii hareketler konusunda, ilk başta tasvip edip, sonra kaideye karşı çıktığını söylemek yanlış olacaktır.

Yukarıda aktardığımız örneklerde hareketin sebebinin hareket eden cismin dışında bulunduğunu gördük. Nitekim bazı hareketlerin sebebinin de hareket eden cismin içinde bulunduğunu da söyledik. Cisimsel hareketleri incelediğimizde bazı hareketlerin, cisimde bulunan şeylerden kaynaklandığını görürüz. Örneğin, cisimde bulunan sıcaklık gibi tabii özellikler, bu tür özellikler cismin bazen sakin kalmasına, bazen de hareket etmesine sebep olur. Bu tür hareket açık bir şekilde, cisimlerin tabii hareketlerinde görülmektedir. Bu hususta nefis sahibi olan cisimlerle nefis sahibi olmayan cisimler eşittir.

İrادی hareketler söz konusu olunca, filozofumuza göre bu tür hareketin de cisimde bulunan cisimden ayrı olan bir varlık sebebiyle gerçekleşir. Bunu kendi gündelik hayatımızda açık bir şekilde görürüz. Nefis sahibi varlıklar olarak iradi harekette bulunurken, nefsimizde bulunan düşünme yetisini kullanarak bu hareketleri yaptığımız görmekteyiz. İrادی hareketin gerçekleşmesi için nefsin devreye girmesi gerekir. Bu

⁵¹⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 237.

durumda hareket ettiren sebep nefislerimizdir ve nefiste bulunan harekete benzeyen durum vasıtasıyla hareket gerçekleşir. Yenilenme ve değişme vasıtasıyla nefis sahibi varlıklar harekete devam ederler. Bir noktadan ayrılıp başka bir noktaya kavuşmak amacıyla, gerçekleşen bütün hareketleri oluşturan cüzi hareketlerin arkasında da cüzi iradeler bulunmaktadır. Filozofa göre bu durumun tamamı nefse dayalıdır. El-Bağdadî'ye göre nefiste duyulmayan bir hareket vardır. Duyulmayan hareket, mahsus olan harekete sebep olmaktadır. Nitekim üstün illetlerde de duyulmayan akli hareketler bulunmaktadır. Nefsin hareketi nasıl mahsus harekete sebep oluyorsa, ilk illetlerin akli hareketleri de aşağıda bulunan mahsus cisimlerin hareketlerine sebep olmaktadır.⁵¹⁶

Ebu'l-Berekât, bu mukaddimelerden yola çıkarak, hareketin durumunu açıklamaya çalışır. Filozofa göre hareket hem maluldür hem de illettir. Şöyle ki mahsus olan hareketin illeti mahsus olmayan nefsanî veya akılsal harekettir. Akılsal hareketler olmasaydı semavi cisimlerin hareketi olmazdı. Nitekim nefsanî hareket olmasaydı duyulur hareket bulunmazdı. Anlaşılan o ki hâdis olan her hareketin arkasında bir hareket vardır. Ancak bu illet çoğu zaman mahsus olmaz. El-Bağdadî bu durumun sadece ilahiyatta geçerli olduğunu söylemez. Bunun aynısı fizik âleminde de bulunmaktadır. Tabiatla hareketler malul oldukları gibi illet de olurlar. Örneğin, ateşin yakması gibi, ateş ilk başta illet olarak bir cismi yakar daha sonra hareket sayesinde yanma fiili devam eder. Bu durumda yanma fiili malul bir hareket iken bu malul hareketin devamını sağlayan, illet olan başka bir hareket bulunmaktadır.⁵¹⁷

7. Varlık Kapsamında İletlerin Sürekli olan Hâdislere İttisali

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî varlık hiyerarşisini açıkladıktan sonra, bu tertip içerisinde illetler ile maluller arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu açıklamaya çalışır. Tezimizin önceki kısımlarında da söylediğimiz gibi, el-Bağdadî'ye göre malulleri var etmeleri yönünden illetler iki gruba ayrılır; ilki tabii olan illetler, ikincisi ise iradeli olan illetlerdir. Tabii olan illetler zatı itibarıyla, kendisinden varlıklar çıkmaktadır. Bu tür illette ilim, marifet ve tercih edici irade bulunmaz. İradeli olan illetler ise, zatından ilim ve irade vasıtasıyla, malullerin ortaya çıktığı illetlerdir. Filozofumuz iradeyi bu konuya bağlı olarak, azim (belli bir hedefe yönelmek) olarak betimlemeye çalışır. Azim,

⁵¹⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 242.

⁵¹⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 243.

düşünmekten sonra ortaya çıkan bir şeydir. Bu durumda illet var etmek istediği şeyi, gaye ve lazimeler yönünden malulü düşündükten sonra o malule yönelecektir. Şayet bu durumdaki gaye mefulün kendisi olursa, gaye mefule dönük olacaktır ki bunun için örnek olarak salt hayır olan fiiller kullanılır. Gaye mefulün kendisi olmayıp da fail kendi zatı için bu fiilde bulunuyorsa o zaman gaye failin zatı olacaktır. Bu tür fiiller genel olarak fail tarafından iradeli bir şekilde ortaya çıkar. İrade, düşünmeye bağlı olduğu için fail fiilin tüm sebeplerini düşünerek, azim yoluyla fiilde bulunur. Bu nedenle el-Bağdadî'ye göre fail fiilini yapmadan önce, fiile dönük olarak ilim sahibi olması lazım.⁵¹⁸

Ebu'l-Berekât bir şeyin varlığına sebep olan iradeyi iki türe ayırır; bunların ilki sürekli olan iradedir. Sonsuz ve sürekli olan irade, külli irade anlamına gelmektedir. Bu tür irade semavi âleme varlık veren iradedir. Semavi âleme ait olan varlıklar külli ve mutlak oldukları için, onları var eden irade de külli ve mutlaktır. Bu varlıkların tamamı ilk ilkenin külli ve mutlak ilmine bağlıdır. Bu nedenle bu tür iradede değişim ve yenilenme bulunmaz. İkinci tür iradeyse cüzi varlıkları var eden iradedir. Bu tür irade ay altı âleme varlık saçan iradedir. Cüzi varlıkları var eden irade değişime ve yenilenmeye maruz kalır. Babayı var eden irade güncellenerek oğlu da var eder. Bu tür irade ilk türün aksine külli bir ilme bağlı olmaz. Onu var eden şey cüzi ilimdir. Cüzi olan iradeyi ikincil sebeplerde de görmemiz mümkündür. Şöyle ki belli noktadan belli noktaya hareket etmekte olan insan, sürekli iradesini yenileyerek adım atmaya devam eder. Bu adamları yaratan irade, iki nokta arasındaki harekete sebep olan cüzi iradelerin parçaları sayılır. El-Bağdadî'ye göre cüzi olan irade muttasıl ve munfasıl niceliklerde bulunur. Bunların tamamı harekette olduğu gibi hareket edenin iradesine bağlıdır. Yukarıda söylendiği gibi filozofumuz tabii sebep ve iradeli sebepleri ikiye ayırmıştı. Bu durumu izah etmek için insanın yaptığı fiilleri incelememiz yeterli olacaktır. İnsan, genel olarak fiillerin ya nefsani bir iradeyle yapar ya da cismani bir tabiata sahip olduğu için fiillerde bulunur. Buna göre insandan ortaya çıkan fiillerin sebebi çeşitli olur. Bir kısmı tabiatına dönük olarak gerçekleşir iken diğer kısmı da nefis kaynaklanır. İnsan nefsinin cisminden ayrı olduğu göz önünde bulundurulursa “Her hareket edenin, zatı dışında bir hareket ettiricisi

⁵¹⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 244.

vardır” cümlesi doğru olur, nitekim bunu nefis konusunda daha detaylı olarak incelemeye çalışacağız.⁵¹⁹

El-Bağdadî'nin varlık hiyerarşisinde irade konusuna yaklaşımı, genel olarak ilim odaklı bir yaklaşımdır. Filozofumuz bu mesele altında, illet ve malul olan varlıklar arasında, varlık çerçevesi içerisinde nasıl bir ilişki bulunduğunu izah etmeye yönelir. Filozofumuz tanrısal ilim konusunda, Tanrı'ya külli ve cüzi ilmi isnat ettiği gibi, burada irade konusuna bağlı olarak Tanrı'ya külli ve cüzi iradeler isnat eder. Şöyle ki varlığa sebep ilk ilke öncelikle külli bir iradeyle varlığı başlatır. Bu sayede akıllar, felekler ve nefisler var olur. Bu irade aslında külli ilme bağlı olan iradedir. Yani Tanrı bu iradeye külli ilmine dayanarak sebep olur. Ancak el-Bağdadî Tanrı'nın cüzi ilme sahip olduğunu önceden söylediği için, bu meselede cüzi iradeye de sahip olduğunu öne sürer. Filozof tanrısal iradeyi, ilk irade ve levahik olan iradeler şeklinde ikiye ayırır. İlk iradeler, Tanrısal sıfatlar sebebiyle var olur. Örneğin, Tanrı'nın cömertlik sıfatı nedeniyle varlık ortaya çıkar. Filozofa göre varlığı külli olarak ortaya çıkaran bu tür irade, küllidir ve zıddı olmadığı için, Tanrı'nın zatına uygun olan fiillere sebep olur. İkincil iradelere gelince bu tür iradelerin, cüzi varlıkların durumuna dönük olduğunu söyler. Bu iradeler cüzi sebeplerden dolayı var olduğu için zıddı bulunmaktadır. Örneğin, günahkâr olan kulunu cezalandırması merhametiyle ters düşer. Asıl olan bağışlamasıyken, günahkârı cezalandırması bir çelişkidir. Filozofa göre bu çelişkiyi ortadan kaldırmak ancak cüzi iradeyi kabul etmek yoluyla olur. Nitekim dua konusu da Tanrı'nın cüzi iradesini kabul ederek bir anlam kazanır. Şöyle ki insan af dileyerek, cüzi sebepleri gidermeye çalışır ve Tanrı onu asıl olan rahmet ile karşılar.⁵²⁰

El-Bağdadî, Tanrı'ya cüzi iradeleri levahik şeklinde isnat etmektedir. Aslında filozofumuza göre Tanrı'nın cüzi iradesinin bulunduğu gibi, cüzi fiilleri de bulunmaktadır. Bu fiiller genel olarak Tanrı'nın cüzi olayları bilmesine bağlıdır. Filozofun bu konuda yaklaşımı birçok yönden, Müslüman kelamcılarının yaklaşımına benzer. Bu durumu tezimizin kaza ve kader gibi, daha önceki fasıllarında görmüştük. Muhtemelen filozof, bu yaklaşımıyla uzlaştırıcı çabasını göstermeye çalışmıştır. Ayrıca Müslüman olduğu için, birçok dinde bulunan dua gibi konuları da bu farklı görüşleriyle

⁵¹⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 245.

⁵²⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. III, s. 245.

izah etmeye çalışmıştır. Filozofumuzun görüşlerini inceledikten sonra, bir kısmının Müslüman kimliğine bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

8. Nefis Meselesi

Nefis konusu, maddeyle ilişkisi yönüyle felsefenin tabiat kısmında ele alınan bir konudur. Nefis teorisi geniş ve detaylı olup, filozoflar bu teoriye bağlı olarak nefsi incelemeye çalışmışlardır. Ancak nefis varlığın bir parçası olduğu için, metafiziğin de önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Çalışmamızda el-Bağdadî'nin metafiziğini incelediğimize göre, nefse de yer vermemiz gerekecektir. Ancak bizim nefse yaklaşımımız daha çok metafizik kapsamında olacaktır. Tezimizin bu kısmında varlıksal olarak nefsin türleri, tanımı, varlığı, mahiyeti, halleri ve buna benzer meseleler çerçevesinde, filozofumuzun görüşlerini incelemeye çalışacağız. Görüşleri incelerken de önceki filozofların görüşlerindeki farklılığını göstermeye çalışacağız.

8.1. Nefsin Varlığının İspatı

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'den önceki İslam filozoflarının felsefi eserlerine baktığımızda, nefsin varlığıyla ilgili öne sürdükleri delilleri görürüz. Diğer konularda da olduğu gibi, bu delilleri takrir etmelerinde eski filozofların etkisini görmek mümkündür. Ancak nefsin varlığı daha çok İslam medeniyetinde felsefe yapan filozoflar tarafından zenginleşmiştir. El-Bağdadî'den önceki filozofların ortaya attıkları felsefi düşüncelerde, nefsin varlığını ispatlayan kanıtlar da bulunur. Genel olarak filozoflar, canlı varlıklarda bulunan canlılığı bir şekilde nefse dayandırmaktadırlar. Özellikle insan söz konusu olunca, beden ve nefis olmak üzere, insanın iki şeyden oluştuğunu söylerler. Bazı filozoflar, nefsin varlığını ispatlama çabasını gereksiz olarak gördükleri için deliller üzerinde durmazlar. Zira bu grup filozofa göre, nefsin varlığı açık olduğu için, bu konuda kanıt ihtiyacı duyulmaz. Diğer bir kısım filozof ise, insanda bulunan nefsin bedenden ayrı ve farklı olan varlığını ispatlamak için çeşitli deliller öne sürerler. Felsefi kişiliğiyle el-Bağdadî'ye yakın olarak kabul edilen İbn Sina'nın bu konuyla alakalı olarak görüşlerini değerlendirdiğimizde, öne sürdüğü birtakım deliller görmekteyiz.

Bunların özgün olanı, uçan adam metaforudur. Bu delil ile birlikte benlik ve süreklilik delilini kullanır. İbn Sina, çeşitli eserlerinde bu delillerden bahsetmektedir.⁵²¹

Filozofumuz Ebu'l-Berekât'a gelince, nefsin varlığını müstakil bir başlık ele almadığını görürüz. Filozof bu konuyu daha çok nefsin mahiyetini izah ederken ele alır. El-Bağdadî'nin nefsin varlığı konusunda, en çok üzerinde durduğu mesele, şuur ve idrak konusudur. Filozofumuz, şuur mefhumunu nefsin varlığını ispat etmek için kullanır ve aynı zamanda nefsi şuura dayandırarak sınıflandırmaya çalışır. Şöyle ki canlı varlıklar belli şuur sahibi olan varlıklardır. Kastedilen şuur ise, canlı varlığın kendine dönük olarak idrak ettiği ilk bedihi bilgidir. Aslında filozofumuza göre bu bedihi şuur açık olarak kendi varlığımızda görmekteyiz. Canlı varlıklar olarak bizler, içsel olarak icra ettiğimiz düşünme faaliyetinde zati idrak sonucunu elde ederiz. İşte bu idrak bizatihi bedihi şuurumuzu temsil etmektedir. Ancak bu şuur dikkatle ele alındığı zaman, şuurun nefisten ziyade zatımızı idrak etmek olduğu anlaşılır. Buna bağlı olarak el-Bağdadî, nefis ile zat arasında bir ayırım yapmaz. Aksine filozofumuza göre zati idrak etmek nefsi idrak etmektedir. Çünkü bunların her ikisi de birdir. Filozof bu iki mefhumun tek olduğu iddiasını konuşmalarımızda kullandığımızı “Ben” zamiriyle kanıtlamaya çalışır. Şöyle ki bir insan konuşmasında “Ben yaptım” dediği zaman, idrak edilen bir şeye işaret etmiş olur. Bu mana bazen “Benim zatım yaptı” bazen de “benim nefsim yaptı” diye ifade edilir. Bu manaların tamamı tek bir mefhum ifade eder. Bu şekilde ifade edilen mefhum, tek bir mefhumdur. El-Bağdadî'ye göre bu tür idrak çok açık olduğu için, ispatlanmaya gerek duymaz. Tüm insanlar “Ben” ifadesini kullanarak nefislerine işaret ederler.⁵²²

Ebu'l-Berekât'ın nefsin varlığı konusunda öne sürdüğü başka bir delil ise, nefsin sürekli kendini idrak etmesidir. Filozofumuz bu delilde İbn Sina'yı takip ederek nefsin sürekli kendinin farkında olduğunu söyler. Bir insan her şeyden önce nefsinin farkında olur. Bedenin aletlerini kaybetse bile nefse dönük olarak elde edilen farkındalık kaybolmaz. Aslında filozofumuzun bu söyledikleri, İbn Sina'nın uçan adam metaforuna sonuç yönünden benzemektedir. İbn Sina uçan adam metaforunda bedeni, uzuvları birbirine temas etmeden, havada asılı kalan bir varlık halinde düşünür. Bu varlık, sonsuza dek havada asılı kalıp vücudunu idrak etmediği halde, nefsinin idrak ettiğini söyler. İbn Sina

⁵²¹ İbn Sina, *İşaret ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık 2014, s. 139.

⁵²² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 440.

bu metaforuyla, nefsin sürekli kendini idrak ettiğini açıklamaya çalışır. El-Bağdadî de İbn Sina gibi aynı noktadan hareket ederek, bu konuyu açıklamaya çalışır. Aslında bu düşünce, filozoflar tarafında ortak olarak kabul edilen bir düşüncedir. Nitekim bunu filozofumuz kanıtlayıcı delilden ziyade açıklayıcı cümleler halinde okuyucusuna sunar.⁵²³

Ebu'l-Berekât'ın nefsin varlığıyla ilgili kullandığı bir diğer delil ise süreklilik delilidir. Burada süreklilikten kastedilen şey, nefsin sürekli olarak sabit ve tek bir hüviyet halinde olmasıdır. Şöyle ki insanın bedeni nicelik itibarıyla artarak ve eksilerek zamanla değişir. Ancak bu varlıkta değişmeyen tek bir şey vardır o da nefistir. Bedenin değişmesiyle birlikte nefsin tek bir halde kalması, nefsin bedenden ayrı olduğu anlamına gelir ki bu şekilde nefsin varlığı da ispat edilmeye çalışılır.⁵²⁴

Filozofumuz ispat konusunda görüldüğü gibi, benlik manasını kullanarak kendi görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu delillerin çoğunda, önceki filozofları takip eder. El-Bağdadî'nin bu konuya satırlar arasında değinmesinden nefsin varlığının ispatına çok önem vermediğini anlıyoruz.

8.2. El-Bağdadî'nin Yapılan Nefsin Tanımlarına Yönelttiği Eleştiriler

Nefis, Arapçada genel olarak hayat sahibi olan şeye denir. Fiil ya da hareket hayatın belirtisi olduğu için, fiil ve harekette bulunan cisimlerin nefis sahibi olduğu söylenir.⁵²⁵ Nefis kimi İslam literatüründe bazen kötü anlamda kullanılır ve daha çok insanda bulunan hayvani güçleri ifade eder. Ancak felsefedeki nefsin anlamı daha çok İslam düşüncesindeki ruh kavramına tekabül etmektedir. Felsefe literatüründe nefsin birçok tanımı bulunmaktadır. İslam felsefesinde ele alınan tanımların çoğu, antik çağ felsefesinden aktarılmıştır. Bu tanımlar bir bakıma kadim felsefi ekollerin uzantısı olarak kabul edilebilir. Filozofumuza gelince, filozofumuz daha çok bağımsız bir felsefi kimliğe sahip olduğunu ileri sürdüğü için, önceden ortaya atılan tanımların incelemesine yönelir. Daha sonra kendi geliştirdiği tanımı felsefe taliplerine sunar. Filozofumuzun kendi tanımını tahlil etmeden önce, filozofumuzun perspektifinden bakarak önceden ortaya atılan tanımları inceleyeceğiz.

⁵²³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 441.

⁵²⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 441.

⁵²⁵ Cürcani, *Tarifât*, s. 204.

Filozofumuz nefis konusuna *el-Muteber* eserinin hem tabiat hem de ilahiyat kısmında yer verir. Ancak konuyu geniş olarak tabiat kısmında incelemeye çalışır. Filozof kendi eserinde diğer konularda da yaptığı gibi, nefis konusunda da kendi görüşlerini açıklamadan önce, kendisinden önce bulunan filozofların görüşlerini eleştirerek kendi görüşüne giriş yapar. Bu eleştirel yöntemini nefse yapılan tanımlara da tabi tutar. Filozofumuz nefis konusuna başlarken kendisiyle diğer filozoflar arasında ortak alan oluşturmaya çalışır. Filozofumuza göre tanımlar farklı olsa da nefsin sadece hayat sahibi olan ve hareket eden bedenlerde bulunduğunu söyler. Bu düşünceye bağlı olarak Meşşai filozoflara işaret ederek, bazı filozoflar nefsi “Organik olan tabii cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımladıklarını söyler. Filozof bu tanıma eleştirmeden önce tanımda zikri geçen kavramları izah etmeye çalışır. El-Bağdadî’ye göre yetkinlikler iki çeşittir; ilk kısmı birincil olarak bulunan yetkinliktir, ikinci çeşidi ise sonradan var olan yetkinliktir. Filozofumuza göre bu tanımda kastedilen yetkinlik, ilk çeşit yetkinliktir. Buna göre nefis bu filozoflarca, bedende birincil olarak bulunan yetkinliktir. Filozof, taksimini daha da açıklığa kavuşturmak amacıyla ikinci çeşit yetkinliğe de örnek vermeye çalışır. Filozofa göre, insanda bulunan yazma sanatı ikinci çeşit yetkinliktendir. Bu iki çeşit arasında bulunan önemli fark ise, birinci çeşit yetkinlik düşünülmeden ikinci yetkinlik düşünülmez. Ancak bu durum ikinci çeşit yetkinlik için geçerli değildir. Zira yazma sanatı düşünülmeden insan düşünülebilir.⁵²⁶ İlk yetkinlik aslında türsel yetkinlik olarak kabul edilir. Yani bu yetkinlik türe ait olan yetkinliktir. Bir fertte bu yetkinlik bulunuyorsa o fert belli bir türe ait demektir. Nitekim insan ferdinde bulunan nefis bireyi insan türüne ait kılar.⁵²⁷

El-Bağdadî’nin bu tanıma yönelttiği eleştirilere gelmeden önce, tanımın tarihçesine değinmek uygun düşer. Yukarıda aktarılan tanım aslında Aristoteles’e ait olan bir tanımdır. Aristoteles nefis kitabında nefsi genel olarak bu “Organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamaktadır.⁵²⁸ Bu tanım birçok Müslüman filozof tarafından da kabul edilmiştir. Filozofumuzun felsefesinde en çok etkide bulunan İbn Sina da *en-Nefs* kitabında⁵²⁹ bu tanıma benimseyerek aktarmaktadır, aslında bu tanım yavaş yavaş

⁵²⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 432.

⁵²⁷ İbn Sina, *Kitabü'n-Nefs*, nşr. Arabe et İslamique -Paris- 1988 s. 10.

⁵²⁸ Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs*, çev. Ahmed Fuat el-Ehmavni, El-Merkez’ül-Kavmil’t-Tercüme, Kahire 2015, s. 43.

⁵²⁹ İbn Sina, *Kitabü'n-Nefs*, s. 10-13.

Meşşai filozofların ortak bir tanımını haline gelmiştir. Filozofumuz bu tanımı eleştirerek, kendisini Meşşai filozoflardan uzak tutmuş olmaktadır.

Filozofumuzun yönelttiği eleştirilere gelince, filozofumuza göre bu tanım aslında hem eksik hem de nefsin manasını karşılamamaktadır. El-Bağdadî'ye göre söz konusu olan bu tanım, fazlalık içererek de tam nefsin manasını karşılamadığı gibi, tam bir tanım olma özelliğini kaybetmektedir. Filozofumuzun bu tanımda en çok eleştirdiği şey, tanımın içerdiği “Tabii” kavramıdır. El-Bağdadî bu kavramı tamamen yanlış bulmaktadır. Filozof bu kavrama bağlı olan düşüncesini izah etmek, için tekrardan detaylı olarak yetkinlik konusunu ele alır. Yukarıda söylediğimiz gibi yetkinlik genel olarak iki çeşide ayrılır, birincil ve ikincil yetkinlikler. Ancak buna ilaveten Meşşailer bu tanımı kabul ederken ihmal ettikleri tabii olan yetkinlikler de vardır. Tabii olan yetkinlik iki şekilde bulunmaktadır. Tabii yetkinlikler bazen insanın müdahalesiyle eşyada bulunur. Tıpkı evin şekli gibi, bu şekil ev için tabii bir yetkinlik olduğu halde insanın eliyle var olur.⁵³⁰ Diğer türlü tabii yetkinlikler ise renklerde bulunan yetkinlikler gibi olanlardır. Bu tür yetkinlikler tabiat gereği renklerde bulunan yetkinliklerdir. Meşşailerin tanımları ise, ikinci olan bu tür yetkinliği ihmal ettiği için yanlış olduğunu düşünür. El-Bağdadî, Meşşailerin bu itiraza karşı olarak tanımlarını “Bilkuvve olarak hayat sahibi olan organik tabii cismin ilk yetkinliği” şeklinde geliştirerek, kendilerini savunmayı düşünebilirler. Ancak bu tarz savunma da boşa çıkacaktır. Zira el-Bağdadî'nin yönelttiği asıl eleştiri “tabii” kavramına yöneliktir ki, Meşşai felsefesinde tabii cismin zıddı talimi cisimdir. Talimi cisim ise gerçekte bulunmamaktadır. Dolayısıyla yokluğu kabul edilen bir şeyin var olan bir şeyin tanımında dışlanması için kavram kullanılması, tanım yapma kurallarına aykırıdır. Bu nedenle filozofumuza göre bu tanım geliştirilerek kurtarılacak bir tanım değildir. El-Bağdadî bu tanımı eleştirirken çeviri hatası olduğuna da ihtimal verse bile, bu gibi yanlışın üzerinde durmadan tanımın yanlış olduğunu ifade eder.⁵³¹

El-Bağdadî yukarıda eleştirdiği tanımdan felsefe tarihinde ortaya atılan başka bir tanıma da değinir. El-Bağdadî'nin aktardığı diğer tanım şudur: Nefs, cisim olmayan fakat bedeni harekete sevk eden bir cevherdir. El-Bağdadî bu tanımı kullananların isimlerini belirlememekle birlikte eski filozofların bir kısmına isnat eder. Filozofumuz bu tanımda

⁵³⁰ El-Bağdadî diğer filozoflardan farklı olarak sımai olan nefsi bile tabii olarak görmektedir. Bu nedenle evin şeklini tabii olarak değerlendirir.

⁵³¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 433.

zikri geçen “Cisim olmayan” cümlesini de “Ne cisimde araz gibi var olur, ne de cisim sayesinde varlığa çıkar. Yani nefis bu tanıma göre bedenden bağımsız olarak var olabilir” şeklinde ifade eder. Filozofumuz bu tanımın önceki tanım gibi meşhur olmadığını söyler. Bunun sebebi de nefse doğrudan cevher demekten kaynaklanır. Zira nefsin cevher olup olmadığını öne sürmek kanıt ve ispat ister. Bu da filozoflara zorluk çıkarabilecek bir durumdur. Buna ilaveten el-Bağdadî’ye göre, bu tanım meşhur olmadığı için, kısa olan eleştiriyi yetinir.⁵³²

Ebu’l-Berekât El-Bağdadî’nin Felsefesinde Nefsin Tanımı ve Türleri:

Ebu’l-Berekât, felsefe tarihinde ortaya atılan nefis tanımlarını inceledikten sonra, bu kavram için uygun gördüğü tanımları öne sürmeye çalışır. Filozof yaptığı betimlemede önceki filozofların bu konuya yaklaşımlarını kaynak olarak kabul eder. El-Bağdadî terim olarak nefse değinmeden önce, bu kavramın lafız itibarıyla hangi türden olduğunu açıklamaya çalışır. Bu hususta filozofumuz diğer filozoflarla hemfikir olduğunu göstererek nefis kavramının müşterek olduğunu söyler. Şöyle ki nefis aktif olan birçok güce denmektedir. Bu güç varlıkta birçok türde bulunduğu için nefis kavramı tür itibarıyla bölünmüş olur. Bu nedenle nefis sınıflandırılırken hayvansal nefis, bitkisel nefis, insansal nefis ve göksel nefsi olmak üzere dört çeşit nefsin bulunduğunu görürüz. El-Bağdadî tıpkı diğer filozoflar gibi nefsin birçok çeşidi olduğunu böylece kabul etmiştir. Ancak filozofumuza göre bu kavram terim olarak müşterek olsa da mefhum yönünden birbirinden ayrılmaktadır. Bilindiği gibi nefsin üçlü tasnifi önceki filozoflar tarafından yapılan bir tasniftir. Nitekim bu tasnife İbn Sina’nın eserlerinde rastlamak mümkündür. Bu filozoflara göre bitkisel nefis bilgisiz ve iradesiz olarak bedende fiilleri yapan güç iken, hayvansal nefis çeşitli fiilleri idrak ve irade ile yapandır. Nâtik olan insan nefisine gelince, bu hayvansal nefis gibi idrak ve iradeyle yapmasıyla birlikte, hayvansal nefsten üstün olarak külli kavramları idrak etmektedir. El-Bağdadî bu tür sınıflandırmaya kendi eserinde yer vermektedir. Ancak filozofumuz, yukarıda aktarılan sınıflandırmayı pek açıklayıcı bulmaz. Filozofumuza göre nefis türlerini birbirinden ayırmamız için kıstas olarak şuur kavramını kullanmamız daha uygundur. Şöyle ki bu nefislerin tamamı güç manasına gelmektedir. Ancak bu güçler şuura bağlı olarak kuvvet ve zafiyet gösterir. Örneğin, bitkisel nefis yaptığı fiilin şuurunda olur fakat bu şuur zayıf olduğu için kendinde bulunan güç de zayıf olur. Hayvansal nefis ise bitkisel nefse göre

⁵³² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 433.

daha şuurlu ve daha bilgili olarak fiillerini yapar. Nitekim insan nefsi de hayvandan daha şuurlu ve daha bilgili olarak fiillerini yaptığı için, külli bilgileri idrak etme kabiliyeti ve hüküm verme kapasitesine sahip olur.⁵³³ Demek oluyor ki el-Bağdadî'ye göre bu konuda esas olan kavram şuur ve bilinç kavramıdır. Bu kavramdan yola çıkarak nefsin tasnifini yapmak mümkün olur.

Ebu'l-Berekât nefsin sınıflandırılmasını yaptıktan sonra, sınıfların tamamını içine alacak kadar kapsayıcı nefis tanımını açıklar, filozofumuza göre nefis:

*“Bedende hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunmasıyla birlikte, bedeni kullanarak (beden vasıtasıyla) farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştirir ve bedenin türsel yetkinliği onunla hasıl olur”.*⁵³⁴

El-Bağdadî yaptığı bu tanım ile nefsin tüm türlerini betimlemeye çalışır. Filozof bu tanımı daha sonra terimlere ayırarak şerh etmeye yönelir. El-Bağdadî tanımında dile getirdiği “Güç” kavramıyla cisim olmayan faili kasteder. Filozofumuz bu hususta açık bir tutum sergileyerek, nefis sahibi olan varlıklardan sadır olan fiillerin failinin nefis olduğunu söyler. Bunu açık bir şekilde güçlerin tekliği başlığı altında inceleyeceğiz.

Tanımın içerdiği diğer kavramlara gelince filozof “Bedene hulûl etmek” ifadesini tercih etmesinin sebebinin, nefis ile akıllı ayırmak olduğunu söyler. Zira akıl da nefis gibi güçtür. Ancak akıl bedene yerleşmez. Bu tanımı dikkatle okuduğumuzda filozofun “Cisim” yerine “Beden” kavramını kullandığını görürüz. Oysa önceki filozofların tanımlarında sık sık cisim kavramına rastlamaktayız. Filozof yaptığı bu tercihin sebebini açıklamak amacıyla cisim ile beden arasındaki farka değinir. Filozofumuza göre beden: Mizaç, tabiat, şekil ve alet yönünden nefsi kabul etmeye uygun olan cisimdir. Ayrıca örf yönünden nefisle birlikte zikredilen kavram beden olmuştur. Nitekim bedensiz nefis düşünülemez.

Ebu'l-Berekât'ın yaptığı tanımı açıklamaya devam eder. Filozof tanımında *“Bedende fiillerde bulunmasıyla birlikte bedeni kullanarak fiillerde bulunur”*⁵³⁵ ifadesini kullanır.

El-Bağdadî bu ifadeyi kullanmasının sebebi de nefsi diğer nitelik ilintilerden ayırmak

⁵³³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 438.

⁵³⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 438.

⁵³⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 439.

için olduğunu söyler. Zira sıcaklık gibi bazı nitelikler bedende belli fiillere sebep olurlar. Ancak bu nitelikler bedeni kullanarak fiillerde bulunmazlar. Bu şekilde nefsi diğer niteliklerden ayırmak mümkün olur.

Filozofumuzun yaptığı tanımında kullanılan “Bedenden sadır olan fiiller ve hareketler” ifadesine gelince de el-Bağdadî burada kastettiği şeyin faillik manası olduğunu söyler. Şöyle ki filozofumuza göre, bedenden sadır olan iradeli fiiller ilk etapta bedenin bazı parçaları sebebiyle gerçekleştiği düşünülür. Ancak bunun gerçek faili nefistir. Bu nedenle el-Bağdadî bu konuya vurgu yapmayı uygun görmüştür. Nitekim “*Farklı zamanlar ve çeşitli amaçlarla*” demesinin sebebi de tabii fiilleri dışarıda tutmaktır. Çünkü filozofumuza göre bu konuya dönük olarak incelenmesi gereken fiiller iradeli fiillerdir.

Ebu’l-Berekât el-Bağdadî nefsin tasnifinde şuur kavramına önem verdiği gibi o tutumun aynısını nefsin tanımında da sergilediği için tanımına “*Şuur ve tayin edici bilgiyle*” cümlesini yerleştirmiştir. Filozof bu cümleyi kurmasıyla birlikte, nefsin fail olduğu gibi şuurlu ve bilgili olduğunu söyler. Belli bir zamanı başka bir zamana tercih etmek nefiste bulunan şurdan kaynaklanır. Nefis bu şuur ile bedeni harekete sevk ederek fiillerde bulunur. Tanımın sonu olan “*Bedenin türsel yetkinliği onunla hasıl olur*” cümlesi ise fasıl olarak söylenilmemiştir. Filozofumuza göre bu cümle ancak tamamlayıcı bir cümledir. Çünkü nefis sadece yetkinliğe götüren bir araç değil, aksine o türe mensup olan ferde bireysel sureti kazandıran şeydir.⁵³⁶

El-Bağdadî bu tanımı nefis için genel bir tanım olarak kabul eder. Aslında bu tanımı türler bazında özele indirmek için bazı detaylar ekler. Bu tanımları maddeler halinde şu şekilde izah edebiliriz:

1. Bitkisel nefis: Bedende hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunmakla birlikte bedeni kullanarak (bedenin vasıtasıyla) bedenden farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla sadır olan fiil ve hareketleri belli bir şuur ve tayin edici özelliklerle gerçekleştirir ve bedenin türsel yetkinliği onunla hasıl olur. İrade ve düşünce olmaksızın bu türde bedeni korur.

⁵³⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 440.

2. Hayvansal nefis: Bedende hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunmakla birlikte bedeni kullanarak (bedenin vasıtasıyla) bedenden farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla sadır olan fiil ve hareketleri belli bir şuur ve tayin edici özelliklerle gerçekleştirir ve bedenin türsel yetkinliği onunla hasıl olur. İrade ve düşünce ile birlikte bu türde bedeni korur.

3. İnsan nefsi: Bedende hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunmakla birlikte bedeni kullanarak (bedenin vasıtasıyla) farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir şuur ve tayin edici özelliklerle gerçekleştirir ve bedenin türsel yetkinliği onunla hasıl olur. İrade, düşünce ve külli bilgileri içerecek kadar bilginin genişlemesiyle birlikte tür dahili içerisinde bedeni korur.

El-Bağdadî'nin görüşlerini incelediğimizde Eflatun'un etkisini görmemiz mümkündür. Zira nefsin güç olduğu ilk kez Eflatun tarafından kabul edilmiştir. Ancak filozofumuz tanım konusunda eklediği farklı kavramlar sayesinde Eflatunculuktan uzak kalmış oluyor.

8.3. Nefsin Cevher Oluşu ve Cismin Bir Gücü Olmaması

Nefs konusuna dönük olarak tartışılan meselelerden birisi de nefsin cevher olup olmamasıdır. Bu başlık altında genel olarak nefsin mahiyetine açıklık kazandırmak amacıyla gösterilen çabalar bulunur. Felsefe tarihinde nefis konusu ele alındığı zaman, nefsin varlık yönünden cevher ve cisimden ayrı olduğunu söyleyen çok sayıda filozof görürüz. Bu görüşü tercih eden filozoflar çeşitli kanıtlar sunmaya çalışırlar. Ebu'l-Berekât'a gelince *el-Muteber* eserinde yer vermiştir. Yaptığımız incelemelerden elde ettiğimiz sonuçlarda filozofumuzun meselelere yaklaşımı hususunda, eleştirel bir tavır gösterdiğini tespit etmiştik. El-Bağdadî kendine özgü olan yaklaşımını bu meselede de göstermeye çalışır. Aslında nefsin cevheriyeti konusundaki filozofumuzun yaklaşımını, önceki filozofların sunduğu delillere bakışı ve kullandığı kanıtlama şekli olmak üzere iki başlık altında değerlendirmemiz mümkündür. Zira filozofumuz diğer konularda da yaptığı gibi bu meselede de kendi görüşlerini açıklamadan önce, felsefe tarihinde ortaya atılan görüşleri değerlendirerek felsefi eleştiriye tabi tutar. Bu nedenle el-Bağdadî'nin yöntemini takip etmek adını öncelikle yaptığı eleştirilerini izah etmeye çalışacağız. Daha sonra filozofumuzun görüşlerini açıklayarak konunun genel değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

A. Nefsin Cevher Olduğunu İspatlamak İçin Felsefe Tarihinde Ortaya Atılan Delillerin Ebu'l-Berekât Tarafından İncelemesi

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî nefsin cevher olduğuna dair görüşleri değerlendirirken, nefsin cevher oluşunu ispatlamak için kullanılan on bir tane kanıtta eserinde yer verir. El-Bağdadî'nin aktardığı kanıtların çoğu başta İbn Sina olmak üzere, Meşşai filozofların kullandıkları kanıtlar olduğunu söyleyebiliriz. Filozofumuz bu kanıtları açıklarken en çok istifade ettiği kaynak İbn Sina'nın *eş-Şifa* eseridir. El-Bağdadî aslında aktardığı kanıtların eksikliğini gösterirken, Meşşailer ile farklı olduğunu göstermeye çalışır. Gösterdiği fikir farklılığı en çok nefsin yetilerinin ayrılması konusunda karşımıza çıkmaktadır. Filozofumuz eserinin nefis bölümünde sıklıkla vurguladığı önemli bir konu vardır. O da nefsin tek olup ve dışında failin olmadığı konusudur. Meşşai geleneği göz önünde bulundurduğumuzda kuvvelerin açık bir şekilde çoğaldığını görürüz. Ancak filozofumuzun görüşünü dikkate aldığımızda bu kuvvelerin tek bir temeli olduğunu görürüz. O temel de nefstir. El-Bağdadî'ye göre nefis dışında insanda bulunan bir kuvve yoktur. Cismani kuvveler diye adlanan güçler nefsin işleyişi için ancak birer alettir. Filozofumuz bu görüşünü merkeze alarak, Meşşailerin benimsedikleri kanıtları çürütmeye çalışır. El-Bağdadî'nin eleştirilerini ele almadan önce dikkat etmemiz gerekene bir husus vardır. El-Bağdadî Meşşai filozoflar gibi nefsin cevher olduğunu ve cisimden farklı olduğunu kabul eder. Ancak düşünce olarak Meşşailerin bu iddiayı ispatlamak için belirledikleri temel yanlıştır. Bu nedenle Meşşai filozofların kullandıkları delilleri eleştiriye tabi tutar. Buna rağmen filozofumuz kanıtların çoğunu eleştirse de bazısında doğruluk payı olduğunu da ima eder. Bu kanıtları aşağıda filozofumuzun yaptığı eleştirilerle birlikte maddeler halinde açıklamaya çalışacağız:

1. Nefsin araz olduğunu kabul etmeyip, cevher oluşunu öne çıkaran bazı filozofları kendi görüşlerini desteklemek için yetilerinin zarar görmesine başvururlar. Şöyle ki duyu organlarından oluşan cismani yetiler, dışardan gelen zararlardan ötürü gücü zayıflayıp yok olurken, nâtik olan nefis dışardan gelen zarardan dolayı yok olmaz. Şayet nefis cisimde bulunan bir araz olsaydı, mevzu olan cismin bozulmasıyla araz olan nefsin de bozulması gerekecekti, oysa biz bu durumu görmemekteyiz.⁵³⁷

⁵³⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 509.

Ebu'l-Berekât bu delilin nefsin cevher olduğunu ispatlayacak güçlü bir kanıt olduğunu görmez. Zira bedenın zarar görmesi bazen nefsin belirtisi olan düşünme faaliyetini olumsuz olarak etkiler. Bu durumun gerçekleşmesi, cismani kuvve ile nefsanî kuvvenin karıştığını göstermektedir. Bu nedenle açık olmayan bir durumdan hareketle nefsin mahiyetini ispat etmek yanlışır. Filozofumuzun öne sürdüğü itiraza cevaben “Bedenin zarar görmesi aletin bozulmasına sebep olur, düşünme faaliyetin olumsuz olarak etkilenmesi de nefsin bozulduğu değil aletin bozulmuş olduğunu gösterir” der. El-Bağdadî bu cevabı kanıt gibi kesin mana taşımadığını söyler. Zira bedenın bozulmasıyla sadece aletin bozulduğunu söylemek kesin bilgi doğuracak bir kanıtle desteklenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde kesin bilgi içeren bir iddiadan başka bir şey değildir.⁵³⁸

2. Cismani güçler kendi zatlarını ve aletlerini idrak edemezken, insanın aklını oluşturan nâtik nefis hem zatını hem de aleti olan bedeni ve bedenın parçalarını idrak etmektedir. Eğer nefis cisimde bir araz olsaydı, böyle bir durumda olması imkânsız olacaktı.⁵³⁹

Ebu'l-Berekât göre, insanda güçlerin çoğalmasını ileri süren Meşşai felsefesine ilkelerine bağlı olarak bu delili incelenirse kesin bilgiyi ispatlayacak kanıt türünden sayılmaz. Şöyle ki idrak etme hususu temele alındığı zaman belli bir vasıtayla gerçekleştiğini görürüz. Vasıtasız olarak hiçbir güç idrak edemez. Bu kaideye akıl gücü de dâhildir. Akıl veya nefsanî güç kendini ve aletini orta terim sayesinde idrak eder. Akıl gücü için doğrudan idrak çeşidi söz konusu değildir. Cismani kuvveler hakkında kendini ve aletini idrak etmez demek yanlışır. Zira Meşşai filozoflara göre cismani yeti olan görme yetisi bile aynaya bakarak kendini idrak edebilir. Bu durumda ayna gören göz için orta terim olarak kabul edilir. Sonuç itibarıyla bu delil ile nefsanî yetileri cismani yetilerden ayırmak mümkün değildir. Şayet yetilerin tamamını nefiste birleştini söylesek, bu delil güçlü olabilir. Yani delili kullanmak için önce kuvvelerin çoğalmasını reddetmek lazım.⁵⁴⁰

3. Şayet makullerin mahalli olan nâtik nefis cismin bir gücü olsaydı, idrak ettiğı makullerin cisme yerleşmesi gerekecekti. Nefsin idrak ettiğı manalara baktığımızda bu manalarda zıtların da bulunduğunu görürüz. Şöyle ki nefis, birbirine zıt olan iki manayı idrak ederek belli tasavvurlarda bulunur ve bu tasavvur sayesinde kıyas yapar. Zıtların

⁵³⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 512.

⁵³⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 509.

⁵⁴⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 513.

cisimde bulunmasının imkânsız olduğunu bildiğimize göre, bu manaların ancak nefsten tamamen bağımsız olan bir şeyde olması gerekecektir. O şeyin de nefis olduğunu gördüğümüze göre nefsin cisme ilişen bir araz olmadığını anlarız.⁵⁴¹

Ebu'l-Berekât bu delili diğer delillere göre daha güçlü bulur. Zira zıtlık içeren suretlerin zıtlığı kabul etmeyen cisimde birleşmesi imkânsızdır. Ancak bu delil şöyle bir itiraz ile gücünü kaybedebilir: Cisme yerleşen suretler farklı türlerden olarak yerleşmektedir. Bu durumda türlerin çeşitliliği nedeniyle, zıtlık ortadan kalkmış olur. Bu itirazı daha da açıklamak için şöyle diyebiliriz: Suretler birbirine zıt olarak cisme yerleşmez. Aksine birbirinden farklı türlere ait olarak cisimde bulunurlar.⁵⁴²

4. Nefs bölünmeyen külli olan salt bilgiyi bilir. Bu da nefsin bölünemediği anlamına gelmektedir. Zira bölünen bir şey bölünmeyen bir şeyi idrak edemez. Nefs cismin bir arazi olsaydı şayet, bu tür bilgi cisme yerleşmesi gerekecekti. Oysa cisim bölünebilir bir varlıktır. Dolayısıyla bu tür bilgiyi kabul etmesi imkânsızdır. Netice olarak da bu tür bilgiyi idrak eden nefis, cisimden ayrı ve cisimde bulunan bir araz olmadığı anlamı ortaya çıkacaktır.⁵⁴³

Ebu'l-Berekât'a göre bölünmek bilfiil ve vehmi olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Bölünmenin bozulmaya yol açan ve bu delilde kastedilen mana bilfiil bölünme çeşididir. Ancak biz, cisimleri değerlendirirken cismani kuvvelerin tamamı bilfiil bölünür olduğunu görmüyoruz. Aksine bu güçlerin bir kısmı tamamen bölünmemektedir. Şayet biz bilfiil bölünmeyi ölçüt olarak kabul edersek, bilfiil olarak bölünmeyen cismani güçlerin de nefsten sayılması gerekecektir. Oysa bu delili kullanan kimseler o kuvveleri nefsin dışında olarak görmektedirler.⁵⁴⁴

5. Cisim ve güçleri akli suretler etkisiyle edilgin bir konumda olur. Nâtik nefsi ise akli suretleri mukaddimeler halinde kullanarak sonuçları çıkarır. Bu durumda cisim edilgin iken nefis fail olur ki arazın mevzudan üstün olması düşünülemez.⁵⁴⁵

Filozofumuza göre bu delili, cisimlerin heyula ve suretten bileşik olduğunu ve suretiyle fail olurken, heyulasıyla münfail olduğu ilkesini kabul eden insanlar kullanır. Bunlara

⁵⁴¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 509.

⁵⁴² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 514.

⁵⁴³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 509.

⁵⁴⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 517.

⁵⁴⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 509.

da kendi ilkeleri üzerinden şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Akıl da aynı şekilde suretler konusunda fail olur ve heyulası itibarıyla münfaildir. Durum böyle olurken de bu delil artık gücünü kaybetmiş olur.⁵⁴⁶

6. Cismani güçler çok kullanılarak veya büyümek nedeniyle zaafiyete ve düşüşe uğrar. Nâtik nefis ise büyümekle daha da güçlenerek kemale erir. Nitekim cismani güçlerin zayıflamasıyla gücünü kaybetmez. Aksine kendine korumaya devam eder.⁵⁴⁷

Ebu'l-Berekât'a göre bu delilin iddiası kabul edilse bile istenilen sonuca götürmez. Şöyle ki bu güçlerin her birisi belli bir mizaca bağlı olarak varlığını sürdürür. Zaman süreci içerisinde insanın mizacı değişerek kendi varlığına uygun düşen güçlerin durumu da değişir. Ancak bu sadece nefsanî güçler için geçerli değildir. Gene o süreç içerisinde bazen görme yetisi güçlenirken işitme yetisi güçsüzleşir. Belki de yaşlılık mizacına mahsus olan güçler bulunmaktadır. Sonuç olarak bu delil sadece güçleri belirtiler yönünden birbirinden ayırma konusunda faydalı olacaktır.⁵⁴⁸

7. Cismani güçler tıpkı cisim gibi birkaç şeyden bileşmektedir. Bu güçler arasında öyle bir uyum vardır ki uyum sayesinde cisim yaşamaya devam eder. Cismani güçler arasındaki ilişki hep uyumlu bir ilişkidir. Nefsanî kuvve olan aklın diğer yetilerle ilişkisi hakimiyet türündendir. Şöyle ki akıl gücü ancak şehvet ve öfkeyi yenerek yetkinliği elde eder, bu durumda cismani güçleriyle nâtik güç arasında varlık yönünden farklılık olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴⁹

Ebu'l-Berekât'a göre bu delil ancak güçlerin birbirinden farklı bir şekilde tezahür ettiğini belirtmede faydalı olur. Bu delil tıpkı "Görme gücü işitmez, işitmediği için de işitme gücü nefsanîdir" söylemek gibidir. Farklılığı gösteren bir delil nefsin cevher olduğunu ispatlamak için kullanılmaz. Ayrıca akıl, şehvet ve öfke arasında hiçbir şekilde uyum olmadığını söylemek de başka bir kanıt gerektirir. Zira bu güçler arasında çoğu zaman uyum olduğunu da görmekteyiz. Bu nedenle filozofumuza göre bu delil bizi nefsin cevher olduğu sonucuna götürmez.⁵⁵⁰

⁵⁴⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 514.

⁵⁴⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 510.

⁵⁴⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 515.

⁵⁴⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 510.

⁵⁵⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 515.

8. Cisimler ve güçleri kendilerine eziyet ve zarar veren şeyden mekânsal harekette bulunmak suretiyle, eziyet veren şeyden kaçarak kurtulmaya çalışır. Akıl gücü ise kendine eziyet veren cismani güçlerden düşünerek, şehvet ve öfkenin eziyetine son vermek şekliyle hareket etmeden kurtulur.⁵⁵¹

Ebu'l-Berekât'a göre bu delil ancak kaçan gücün kaçmayandan farklı olduğunu ifade değil, bu delil "gören güç uzağı görür, dokunmaysa yalnız yakın idrak eder, bu nedenle görme nefsanî bir güçtür dokunmaysa cismanidir" cümlesine eşittir. Hatta filozofumuza göre tırnak içerisinde aktardığımız iddia mantıksal olarak delile göre daha güçlüdür. Ayrıca akıl olan bir kişinin kaçmadığını söylemek filozofumuza göre çok da doğru sayılmaz, aksine yaptığımız gözlemlerde akıl gücünün de kendine eziyet veren şeylerden kaçtığını görürüz.⁵⁵²

9. Nâlık nefis dilediği sayısal suret ve bileşikleri idrak edebilir, bu suretleri idrak ettikçe de gücü artar, bu durumda nefsin gücü bölünmeyen sonsuz güç olduğu anlaşılır, cismani güçler ise cisim gibi bölünmektedir, netice akıl olan güç cismanî değildir.⁵⁵³

Ebu'l-Berekât'a göre bu delil de önceki deliller gibi kesin bilgi ifade etmeyen bir delildir. Çünkü aklın sonsuz şeyler idrak ettiğini söylemek başka kanıtlarla ispat edilecek bir iddiadır. Nitekim biz akıllı incelediğimiz vakit akılda sonsuz şeylerin bulunmadığını görürüz. Bilkuvve olarak bulunma ihtimali öne çıkarılırsa bile gerçekliğini kanıtlayan bir delil bulunmaz.⁵⁵⁴

10. Akledilir suretler cisme yerleşseydi şayet, unutmaya faaliyeti gerçekleşmezdi. Zira cisim herhangi sureti idrak ettiğinde, idrak edilen suretin yerine yerleşecek bir suret olmadığı müddetçe kaybetmez. Sonradan idrak edilen suret olursa da önceki sureti cisim kaybeder. Yani cisimde iki sureti elde tutma gücü olmadığı gibi bir sureti kaybettikten sonra hatırlama gücü de bulunmamaktadır. Önceden idrak edilen suretler kaybolunca tamamen silinir. Nefs ise hatırlama kuvvesine sahiptir. İdrak ettiği suretler de ruhsal suretler olduğu için bir suret diğerinin yerini işgal etmez. Nefs bu faaliyeti düzenlemek için bazı suretleri unuttur daha sonra unutulmuş suretleri sebepsiz olarak hatırlar. Çünkü

⁵⁵¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 510.

⁵⁵² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 515.

⁵⁵³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 510.

⁵⁵⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 515.

nefste bulunan suretler bilkuvve olarak hep mevcuttur. Sonuç olarak nefsanî güç idrak ettiği suretler yönünden cismanî olamaz.⁵⁵⁵

Ebu'l-Berekât'a göre bu delil Meşşâileri destekleyecek bir delil değildir. Zira bu filozoflara göre hatırlama gücü nefsanî olmaktan ziyade cismanî bir güçtür. Dolayısıyla bu delil ile kendi mezheplerine göre ancak yeni bir cismanî güç ispatlanır.⁵⁵⁶

11. Nefsanî güçler, zatını zatı dışında olmadan idrak eder. Nitekim nefsin idrak ettiği tüm suretler de zattan hareketle idrak edilmiştir. Cismanî güçler ise dışardan yardım alarak fiilde bulunur.⁵⁵⁷

Bu delilde kastedilen vasıta yoluyla zatı idrak etmek ise, önceki delillerde tüm idraklerin vasıta yoluyla gerçekleştiği söylenmiştir. Bu nedenle vasıta yoluyla cismanî güçler de kendi zatlarını idrak edebilirler. Vasıta yoluyla değil de şuur kastedilirse, filozofumuza göre bu şuurun aynısı nâtık nefse sahip olmayan hayvanlarda da bulunur. Zira onlar da kendi varlıklarını farkındadırlar. Ayrıca insan ancak şuur yoluyla kendi varlığını idrak edebilir. İnsan türüne ait olan diğer nefis sahibi bireylerini ise bildirme yoluyla idrak eder.⁵⁵⁸

Ebu'l-Berekât için bu delillerin tamamı, kanıtlayıcı kesin bilgiye götürmediği için güvenilir deliller kategorisinden sayılmazlar. Nefsin cevherliğini ispatlamak için, farklı delillerin kullanılmasının gerektiğini söyler. Dikkatimizi çeken husus, el-Bağdadî'nin sürekli güçlerin çoğalmasına gönderme yapmasıdır, zira filozofumuza göre güçlerin tekliği bu konuda kabul edilmesi gereken bir ilkedir. Aksi takdirde gösterilen tüm deliller yanlış olacaktır. Filozofumuzun eleştirilerini açıkladıktan sonra okuyucusuna sunduğunu kanıtları ele alacağız.

B. Nefsin Cevher Olduğu Hususunda Ebu'l-Berekât'ın Kanıtları

Bir önceki fasılda Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin nefsin cevher olduğu konusunda, Meşşâi filozofların ortaya attıkları delillere yaklaşımını incelemeye çalıştık. Filozofumuz sonuç itibarıyla Meşşâi filozoflarla hemfikir olsa da bu düşüncüyü oluşturan ve kanıtlayan deliller konusunda farklı olduğunu okuyucusuna göstermeye

⁵⁵⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 511.

⁵⁵⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 516.

⁵⁵⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 511.

⁵⁵⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 516.

çalışır. El-Bağdadî nefsin cevher olduğunu ispatlarken nefsin varlığını ispatlamada kullandığı delillerden yola çıkar. Filozofumuza göre nefsin cevherliğini kanıtlamada başvurulabilecek iki önemli mesele vardır. Bu meselelerin ilki nefsin nasıl bilindiği iken ikincisi fiiller teorisi olmaktadır. Filozof nefsin nasıl bilindiğini sorusuna cevap verirken iki yol ile nefsin bilindiğini söyler:

1. İlk bilgi yolu: Bu bilgiden kastedilen şey insanın kendi nefsinin bilmesidir. Şöyle ki her insan nefsinin bilme konusunda başkasını bilmekte öncelikli bilgiye sahiptir. Genel olarak bu bilgi daha çok, bilinç ve şuur vasıtasıyla oluşur. Ancak bu tür bilgi eksik bir bilgidir. Zira bu tür bilgiyle insan nefsinin mahiyetine dönük olarak bilgi edinmezken, sadece nefsinin var olduğunu öğrenir. El-Bağdadî bu izahıyla, nefsin varlığında kullanılan delilin aynısı, nefsin cevher olduğunu ispatlamada kullanılmasının yanlış olduğunu açıklamaya çalışır.

2. İstidlali bilgi: İnsan bu tür bilgiyle başka insanlardan gördüğü fiil ve hallerden yola çıkarak onların da nefse sahip olduklarını anlamasıdır. Bu tür bilgi görünen fiile dayalı olduğu için, hareket temeli üzerine inşa edilmiştir. Filozofa göre bu tür bilgi öncesine göre daha kapsayıcıdır. Zira insan, istidlali bilgi sayesinde hem nefsinin varlığını hem de başkalarında bulunan nefslere dair bilgi edinir.⁵⁵⁹

Ebu'l-Berekât'a göre insan nefis ile ancak bu iki yolla bilgi edinir. Ne var ki yine filozofa göre bu iki bilgi çeşidi de bize nefsin cevher veya araz olduğunu bildirmez. Zira bu bilgiler vasıtasıyla biz sadece nefsi bedenle birlikte idrak ederiz. Genel olarak bizi hiçbir epistemolojik kaynak nefsin cevher olduğuna doğrudan götürmez. Bu nedenle nefsin cevherliğini idrak etmemiz için, filozofa göre başka kanıtlanma yollarına başvurmamız gerekmektedir. Filozofumuza göre bu düşüncüyü kanıtlamak için en uygun kanıt şekli fiil temelli olan kanıttır.

Ebu'l-Berekât nefsin idraki fiillerini inceleyerek, nefsin bedende bir araz olmadığını ispat etmeye çalışır. Filozof nefsin idrak ettiği külli manaların bedene yerleşerek, sabit manalardan daha büyük olduğunu söyler. Bu manaların soyut kalmaması amacıyla filozof bilindik bir örnekten yola çıkar. İnsan birey olarak göklerin büyüklüğünü ve bu göklerde bulunan ilkeleri nefsanî tasavvur ile idrak eder. Göğe dönük olarak elde edilen

⁵⁵⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 518.

bu mana, maddi yönden sınırlı olan bedene araz olarak ilişmesinin imkânsız olduğu kesindir. Zira beden, bu manaları idrak edecek kadar büyük değildir. Sınırsız manaları sınırlı bir varlığa yerleştirmek filozofumuza göre imkânsızdır. Sonuç olarak nefis bedene ilişen bir araz değildir.⁵⁶⁰

El-Bağdadî'ye göre nefis bedende bir araz olmadığı gibi, ruh gibi bedende bulunduğu iddia edilen başka bir şeye yüklenen bir araz da değildir. Zira yukarıda delilini açıklarken gösterdiği gerekçenin aynısı bu durum için de geçerlidir. Çünkü ruhu nefsin havisi olarak kabul edersek, ruhu bedende bulunan bir araz olarak algılamamız gerekecektir. Dolayısıyla nefsin bedene araz olarak yüklendiği sonucunu da kabul etmemiz gerekir. Oysa külli manaları idrak edecek bir varlığın sınırlı bir varlığa yüklenmesi mümkün değildir. El-Bağdadî bu meseleye bağlı olarak nefsin, havanın bedeni kuşatan bir şeye araz olarak yüklenmesi gibi olduğu varsayımını da reddeder. Çünkü nefsi bedenden bağımsız olarak idrak etmemiz mümkün değildir. Aksine biz her zaman nefsi ile bedeninin birlikte olduğunu hissetmekteyiz.⁵⁶¹

Bu konuya bağlı olarak el-Bağdadî, nefsin cismani olmayan bir şeye araz olarak iliştiği iddiasını da değerlendirir. Filozofumuza göre bu iddia doğru olabilir. Bu durumda nefsin kendine yüklendiği şey de nefsin türünden olduğunu söyler. Bu iddianın detayına indiğimizde, böylesi bir kapalı görüşün üzerinde durmanın gereksiz olduğunu görürüz. Zira buradaki maksadımız, nefsin bedende bulunan bir araz olmadığını söylemektir. Cismani olmayan bir şeye ilişen araz olduğunu söylemek konumuzdan uzak olan bir meseledir.

Nebati ve hayvani nefslere gelince, filozofumuza göre insani nefis için geçerli olan tüm durumlar bu iki tür nefis için de geçerlidir. Filozof bu konuyu açıklarken, eserinde baştan başlayarak itiraz ve delilleri nebati ve hayvani nefsler için aynı şeyi söyler.⁵⁶²

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu delillerle yetinerek nefsin cismani olmayan bir cevher olduğunu söyler. Aslında filozofumuzun kullandığı delil, kendi açıklamasına göre Eflatun'unu ortaya attığı bir delildir.⁵⁶³ Ancak Eflatun'un nefis konusundaki genel düşüncesi, filozofumuza göre bu delili tamamlamaya uygun değildir. Zira Eflatun'un

⁵⁶⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 519.

⁵⁶¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 520.

⁵⁶² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 521.

⁵⁶³ Bu manaya Eflatun'un *Nefsin Sonsuzluğu* risalede rastlanmaktadır s. 89.

düşüncesine bağlı olarak bu delil bu şekilde kullanıldığında, nefsin tamamen araz olmadığı konuya değinmemekle birlikte, sadece nefsin bedene ilişen bir araz olmadığını ispatlamaktadır. Bunun sebebi de Eflatun'un güçlerin çoğaldığını söylemesidir. Filozofumuzun bu konuda görüşlerini incelemeye çalışırken kullandığı delillerin temelinde kuvvelerin tekliği bulunduğunu görürüz. El-Bağdadî insanda bulunan idrak kuvvelerinin tek bir güce dönük olduğunu vurguyla söylemektedir. O güç de aslında nefstir. Zaten filozofumuza göre, Meşşai filozofların bu konuda düştükleri en büyük yanlış bu kuvveleri nefisten ayrı görmeleridir. Nitekim yukarıda Meşşailerin delillerini eleştirirken bu konuya sıklıkla dikkat çekmeye çalışır. Meşşailerin bazı delillerini güçlü olduğunu söylese de kendi metotlarıyla ters düştüğüne dikkat çekmeye çalışır. Demek oluyor ki el-Bağdadî bu meseleyi ön mukaddimelerinden itibaren tartışılmasını uygun görmektedir. Kısaca söyleyecek olursak el-Bağdadî bu konuda önceki filozofların kullandıkları delillerden faydalanarak, kendi felsefi görüşünü diğer felsefi akımlardan bağımsız olarak geliştirmiştir.

8.4. Nefsin Hadis Oluşu ve Tenasüh Konusu

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî varlık yönünden nefsin mahiyetiyle ilgili konuşarak, görüşlerini belirttikten sonra metafizik çerçevesinde ontolojik olarak nefsin varlığına değinir. *El-Muteber*'de, tartışmaya mazhar olan konulardan birisi de nefsin kadim olup olmadığıdır. Bu mesele ele alındığı zaman, bu konuya dönük olarak çeşitli felsefi ekollerin ortaya çıktığını görürüz. Görüş ayırımına sebep olan bu mesele, dini açıdan da hassas görünmüştür. Zira kıdemlik konusu Müslümanlar tarafından dikkatle işlenen bir konudur. El-Bağdadî kendi eserinde diğer meselelerde de yaptığı gibi, bu konuda da kendi görüşlerini açıklamadan önce diğer felsefi görüşlere yer vermeye çalışır. Daha sonra diğer filozofların öne sürdükleri delilleri çürüterek kendi görüşlerini izah etmeye çalışır.

Çalışmamızda dikkat ettiğimiz hususlardan birisi, filozofumuzun kendi eserinde kullandığı meseleye yaklaşımını takip etme husus olduğunu önceki fasıllarda da söylemiştik. Nitekim bu konuda da aynı hassasiyeti göstermeye çalışacağız. Filozofumuzun diğer felsefi ekollere yönelttiği eleştirilere dikkat ederek görüşlerini açıklamaya çalışacağız. Kendimize belirlediğimiz bu amaca ulaşmak için, nefsin kadim veya hâdis olduğu konusunu el-Bağdadî'nin aktardığı görüşleri, filozofumuzun o

görüşlere yönelttiği eleştirileri ve el-Bağdadî'nin bu konuda görüşleri olmak üzere üç alt başlıkta işleyeceğiz.

A. Bu Meseleye Dönük Olarak El-Bağdadî'nin Ele Aldığı Görüşler:

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu konuya bağlı olarak, felsefe tarihinde ortaya atılan görüşleri nefsin kadim olduğunu öne sürenler ve nefsin hâdis olduğunu söyleyenler olmak üzere, iki ana görüş altında toplamaya çalışır. El-Bağdadî'ye göre nefsin kadim olduğunu söyleyen filozofların çoğu, nefsin cismani olamayan cevher olduğu konusunda hemfikirdir. Nefsin hâdis olduğunu öne süren filozoflar ise, nefsin bedene ilişen bir araz olduğu görüşünde olan filozoflardır. Filozofumuz bu iki ana ekollerden çeşitli ekoller ortaya çıktığını da söyler. Nefsin kadim olduğu iddiasında bulunan filozofların bir kısmı, nefsin soyutluk aşamasından sonra sadece bir bedende bulunduğunu söylemişler. Başka bir grup da nefsin bedenden bedene intikal ettiğini söyleyerek doğrusal bir tenasüh anlayışını benimsemişler. Nefsin kadim olduğunu söyleyen bir diğer grup da bedenden ayrıldıktan sonra, soyutluk aşaması geçirerek başka bir bedene intikal ettiğini ön görmüşlerdir. Son iki grup filozofumuza göre tenasühü kabul etmişlerdir. Ancak bunlar arasında da ihtilaf vardır. Tenasühü kabul eden filozofların bir kısmı, türler arasında nefsin intikal etmediğini söylemişlerdir. Yani her nefis, sadece bir türsel surete mahsustur. Diğer bir kısım filozof ise türler arasında nefsin suret değişmesiyle intikal ettiğini söylemişler. Bunlara göre nefis en aşağı varlıkla başlayarak, ay altı âleminin en üst derecesinde bulunan insan bedenine intikal eder. Daha sonra yaptığı iyilikler sayesinde yetkinliğini tamamlayarak yükselir. Bazen de işlediği kötülüklerden dolayı tekrardan bir düşünüş yaşar.⁵⁶⁴

Ebu'l-Berekât bu görüşleri aktardıktan sonra, filozoflar arasında taassup kaynaklanan, gereksiz bir ihtilaftan hasıl olduğunu söyler. Oysa bu görüşler felsefi münakaşa yoluyla incelenecek görüşlerdir. Filozofumuz bu hususta önem verdiği mesele, nefsin kadim olup olmadığıdır. Tenasüh konusuysa bu meseleye bağlı olan bir alt başlık değerindedir.

B. Görüşlere Bağlı Olarak Kullanılan Kanıtlar:

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî kanıtlara değinirken daha çok kıdem ve hudus konusunda kullanılan kanıtları ele alır. Filozofumuz bu meseleye bağlı olarak kendi görüşlerini,

⁵⁶⁴ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 524.

diğer filozofların kanıtlarını eleştirerek belirtmeye çalışır. Ancak el-Bağdadî kendi görüşüne aykırı olan kadimcilerin kanıtlarını eleştirmekle yetinmez. Aksine bu konuda kendisiyle aynı düşünceyi paylaşan, nefsin hâdis olduğunu söyleyen (başta İbn Sina olmak üzere) filozofların kullandıkları kanıtları eksik bularak eleştirir. El-Bağdadî eserinde nefsin kadim olduğunu söyleyen filozofları kullandıkları delillerin sayısını üçe indirir ve bu kanıtları açıkladıktan sonra eleştiremeye çalışır. Bu üç delil de şunlardır:

1. Nefsin kadim olduğunu iddia eden filozoflar öncelikle, nefsin cevher olduğunu öne sürerler. Nefsin cevher olduğu düşüncesi filozofumuzca doğru bir düşünce olup kesin sonuçlara götüren kanıtlarla ispatlanmıştır. Bu durumda nefsin cevherliği kabul edilen ön mukaddime değerindedir. Bu mukaddimeyle, nefsin kadimliği arasındaki bağlantı şöyledir: Nefs bedende bulunan bir araz değil, o bedenden farklı olarak cismani olmayan bir cevherdir. Arazlar ise oluş ve bozuluşa maruz kalan durumlardır. Nefs ise oluş ve bozuluştan uzak olan bir varlıktır. Oluş ve bozuluşa tabii olmayan bir şey hâdis olamaz. Dolayısıyla nefis hâdis değildir.⁵⁶⁵

Ebu'l-Berekât göre öne sürülen bu kanıt bir yandan doğru iken diğer bir taraftan yanlıştır. Şöyle ki kanıtın dayandığı birinci öncülde hâdis olan varlıkların oluş ve bozuluşa tabii olduğudur. Filozofumuz bu mukaddimenin doğru olduğunu kabul eder. Nitekim nefsin cismani olmayan cevher olduğunu da savunur. Ancak filozofumuza göre bu kanıtı kullanan filozofların düştükleri hata oluş ve bozuluşu yokluğa eşit olarak görmeleridir. Zira nefsin hâdis olduğunu öne süren filozoflar da nefsin oluş ve bozuluşa tabi olmadığını söylerler. Fakat yokluktan varlığa çıktığını da söylerler. Nitekim oluş ve bozuluşa tabi olmadığı bizi kadim olduğu sonucuna götürmez. Bu nedenle filozofumuza göre bu kanıt bazı doğru mukaddimelere sahip olan yanlış bir kanıttır.

2. Nefs cismani olamayan bir cevher olduğu için ilkesi de cismani olmayan bir cevherdir. Zira cismani olamayan bir cevherin ilkesi cismani olamaz. Nefsin ilkeleri göz önünde bulundurulursa kadim oldukları anlaşılır. Bu nedenle nefis, ilkesi kadim olduğu için kadim olur.⁵⁶⁶

Ebu'l-Berekât'a göre bu kanıtın kendisi bile başka kanıtlara muhtaç olan bir delildir. Zira burada tartışılan mesele, nefsin ilkeleri değil nefsin kadim olup olmamasıdır.

⁵⁶⁵ El-Bağdadî, el-Muteber, c. II, s. 525.

⁵⁶⁶ El-Bağdadî, el-Muteber, c. II, s. 526.

Ayrıca nefsin ilkeleri uzun tartışmalara sebep olan kapalı bir meseledir. Filozofumuz bu kanıtın şartlı kıyas türünden olduğunu söyler. Şöyle ki nefsin ilkeleri kadimdir iddiası bağımsız bir mukaddimedir. Bu kanıtı mantıki bir kıyasa dönüştürmek istiyorsak şöyle bir kıyas ortaya çıkar:

A. Nefsin ilkeleri kadim ise nefis kadim olur.

B. Nefsin ilkeleri kadimdir.

C. O halde nefis kadimdir.

Bu kanıt doğrudan doğruya kıyastaki mukaddemin doğruluğuna bağlıdır. Öncüllerin doğruluğu şüpheli olduğu için de bu kanıt filozofumuza göre hiçbir şekilde kesin sonuç doğurmamaktadır.⁵⁶⁷

3. Şayet insan nefsi hâdis olsaydı cismani olmayan ilkesinden belli bir sebeple ortaya çıkması gerekecekti. Bu sebep ya gerektiren bir sebep ya da ilkeye ortak olan bir sebep olur. Gerektiren bir sebep ise iradedir. Ancak biz ilk ilkelerde iradenin değişmediğini bildiğimiz için, böyle bir şeyin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu biliriz. Geriye kalan diğer ihtimal ise daha da çirkin olan bir ihtimaldir. Zira cismani olmayan bir ilkeye cismani olan heyulanın ortak olduğu düşüncesine götürmektedir. Oysa bu olay ilkeler hakkında düşünülemez bile. Netice itibarıyla nefsin hâdis olması imkânsız olur.⁵⁶⁸

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu kanıtın diğer kanıtlara göre daha güçlü olduğunu ima eder. Zira filozofumuza göre bu kanıtın içerdiği mukaddimelerin hakikate uymaktadır. Nitekim ortağın olmadığını söylemek de bizatihi doğruluğu yansıtan bir gerçektir. Ancak bu kanıtta el-Bağdadî, irade konusunda ispat ettiği hâdis iradelerle reddeder. Şöyle ki nefsin varlığını gerektiren iradenin hâdis olduğu söylene bile filozofumuza göre probleme götüreceği bir iddia olmayacaktır. Ayrıca onu gerektiren şeyin ne olduğu tam olarak bilinmemektedir. Bu nedenle el-Bağdadî'ye göre bu kanıt boşluk içerdiği için yanlıştır.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 531.

⁵⁶⁸ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 526.

⁵⁶⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 532.

Ebu'l-Berekât nefsin kadim olduğunu söyleyen filozofların görüşlerini izah edip eleştirdikten sonra, nefsi hâdis olduğunu söyleyen filozofların görüş ve kullandıkları delillere yönelir. Filozofumuz bunlarla aynı düşüncede olmasına rağmen, kullandıkları kanıtları eksik bularak eleştirir. El-Bağdadî bunların kullandıkları iki delile eserinde yer verir:

1. Başlangıç ve yaratılış delili: Nefsin hâdis olduğunu ön gören filozoflar, nefsin bedende bulunan ilk halini incelemeye çalışırlar. Şöyle ki nefis bedende ilk bulunduğu zayıf olduğu görünür. Daha sonra zayıflıktan güçlü olmaya doğru bir yetkinlik yolculuğuna koyulur. Buna göre nefis kadim olsaydı yetkin veya güçlü olması için zamana ihtiyaç duymazdı. Oysa biz nefsin tekâmülünü takip ettiğimizde, belli bir sürede hâsil olduğunu görürüz. Bu nedenle nefsin kadim olduğunu söylememiz yanlış olur. Ancak bu delili kullanan filozoflar, nefsi bedende bulunan ve tekâmülüne devam eden bir araz olarak değerlendirilir.⁵⁷⁰

El-Bağdadî, nefsin hâdis olduğunu söyleyen bazı filozofların, aynı anda nefsin cevher olduğunu iddia ettiklerini söyler. İlk delilde söylenenin aksine, nefsin bedende bir araz olduğunu reddederek, onun doğrudan doğruya bir cevher olduğunu öne sürerler. Bu filozoflara göre nefsin yaratılması için gerektiren sebep beden varlığıdır. Şöyle ki uygun bir mizaca sahip olan beden nefsin irade yoluyla yaratılmasına sebep olur. Böylece nefis hem hâdis hem de cevher olarak görünür.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bu kanıtın güçlü tarafı olduğunu söyler. Zira bu delil doğrudan doğruya nefsin hâdis olduğunu iham etmektedir. Ancak bu delili felsefi nazara tabi tuttuğumuzda şüpheli bir sonuca götüreceğini görürüz. Şöyle ki filozofumuza göre bu delile yöneltilen en kolay eleştiri, nefsin kadimken hangi durumda olduğunun bilinmemesidir. Yani bedende bulunan nefsin zayıf olan ilk hali bedene taalluk etmeden önceki hali olduğu söylenebilir. Ayrıca kadim olan bir varlık süre içerisinde zayıflıktan güçlülüğe geçebilir. Haliyle bu delil bizi kesin sonuca götürmemektedir.⁵⁷¹

2. Nefsin kadim olduğu düşünülürse, bu durumda iki ihtimal söz konusu olur. İlki nefsin bedenden önce çok olması, ikinci ihtimal ise nefsin bedenden önce tek olmasıdır. Oysa bu iki ihtimalin düşünülmesi bile imkânsızdır. Zira nefis mahiyet yönünden tek bir

⁵⁷⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 526.

⁵⁷¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 532.

türdendir ve tek bir mahiyet olan varlığın özü itibarıyla çoğalmasa imkânsızdır. Bu tür varlıklar ancak başka şeye taalluk ederek çoğalır. İkinci ihtimal ise ilki gibi imkânsızdır. Çünkü bedenden önce tek bir mahiyet olan varlık, bedene taalluk etmesiyle birlikte çoğaldığı sonucuna götürür bizi. Oysa nitelik yönünden miktarsız olan bir şey parçalanarak çoğalamaz. Sonuç olarak nefis bedenle birlikte ancak var olmuştur. Bu delili kullanan insanlar, aynı anda tenasühü reddederler.⁵⁷² Tenasühün reddedilmesi için şöyle bir izah getirirler: Var olan her beden için bir nefis var olmaktadır. Şayet varlığından önce kendisine tenasüh yoluyla başka nefisler taalluk etseydi, bu durumda tek bir beden için iki nefsi olacaktır. Oysa böyle bir durumun gerçekleşmesi imkânsızdır. Zira beden sadece tek bir suret kabul ederek tek bir nefsin taallukunu kabul etmiş olur.⁵⁷³

İslam felsefe tarihinde bu delile İbn Sina'nın *en-Necat* eserinde rastlamaktayız.⁵⁷⁴ İbn Sina bu delili öne sürerek çokluk ve teklik mefhumları üzerine, nefsin hâdis olduğu sonucunu tasdik ettirmeye çalışır. İbn Sina ile filozofumuz arasında sonuç yönünden bu konuda benzerlik olduğu açıktır. Her iki filozof da nefsin hâdis olduğunu söyler. Nitekim bu iki filozof nefsin cevher olduğu hususunda hemfikirdir. Ancak bu iddiaları ispatlamak için kullandıkları kanıtlar farklıdır. El-Bağdadî İbn Sina'nın yukarıda aktarılan delile önem vermektedir. Bunun sebebi de muhtemelen bu delilin kendi döneminde felsefi ortamlarda yayılması ve şöhret kazanmasıdır.

Ebu'l-Berekât bu delili felsefi eleştiriye tabi tutarak tamamen tutarsız olduğunu ispatlamaya çalışır. Filozofumuz bu delilde kullanılan tüm öncüllerin kesin bilgiden ziyade zanni bilgi ifade ettiğini söyler. El-Bağdadî eleştirisini anlaşılır kılmak amacıyla, delilin mukaddimelerinden yola çıkar. Bu kanıtta kullanılan ilk mukaddime, bölünmenin sadece cisme mahsus olmasıdır. Bu delili kullanan filozoflar, bölünmeyi ancak boyut sahibi olan şeylerde olduğunu söylerler. Oysa filozofumuza göre bu görüşü ispatlamak için başka bir delile ihtiyacımız vardır. Cismani olmayan cevherlerin bölünmediğini söylemek, bambaşka bir iddiadır. Filozofumuza göre bu delilin ilk eksikliği, cismani olmayan cevherlerin bölünemeyeceğini kanıt göstermeden iddia etmesidir. Sonuç olarak ilk mukaddime muallakta kaldığı için sonuca götürmemektedir.

⁵⁷² El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 527.

⁵⁷³ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 527.

⁵⁷⁴ İbn Sina, *Necat*, s. 188.

Delilin ikinci mukaddimesi olan nefsin tek bir mahiyet olduğu iddiası da ilk mukaddime gibi filozofumuza göre başka bir kanıtla ispatlanması gereken bir iddiadır. Oysa filozofumuz nefsin mahiyet yönünden çok olduğunu söyler. Bu konuda taassup göstermese de en azından nefsin tek olduğunu söylemek zanni bir bilgiye dayalı olduğunu ima eder. Sonuç olarak delilin ikinci mukaddimesi ilki gibi bizi kesin bir bilgiye götürmemektedir.

Son olarak el-Bağdadî bu delilden yola çıkarak tenasühü iptal etmelerinin de yanlış olduğunu ifade eder. Bundan öte bu hususta bu delilin retorik olduğunu söyler. Nitekim göz ardı edilmeyecek kadar büyük mantıksal hatalar içerdiğini ilave eder. Şöyle ki bu delili kullanan filozoflar, tenasühü var olan her bedenle birlikte, onun için bir nefsin var olduğunu söyleyerek iptal ederler. Oysa tenasüh olsaydı tek bir bedene iki nefis taalluk etmiş olurdu, ilki varlığıyla birlikte var olan nefis, ikincisi ise yok olan bir bedenden ayrılan başka bir nefis. El-Bağdadî bu delilin mantıktan çok uzak olduğunu görmektedir. Zira tenasühü kabul eden bir insan zaten her bedeni ile bir nefsin var olduğu düşüncesini reddetmektedir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımıyla, onu kabul etmediği bir mukaddimeyle ikna etmek mümkün değildir. Buna ilaveten bu delili tenasühü iptal etmede kullanmak kısır döngü hatasını düşmek demektir. Zira bu delilin tenasühte kullanılması “Nefs hâdistir dolayısıyla tenasüh imkânsızdır. Nefsin hâdis olması da tenasühün imkânsız olduğundan kaynaklanır” cümlesine eşittir.⁵⁷⁵

El-Bağdadî'nin bu hususta görüşlere ve bu görüşleri destekleyen kanıtlara yaklaşımını incelediğimize göre, bu konuya bağlı olarak kendi görüşlerini artık izah edebiliriz.

C. Bu Meseleye Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Yaklaşımı

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî tıpkı İbn Sina gibi nefsin hâdis olduğunu söyler. Ancak İbn Sina'dan farklı olarak nefsin hâdis olduğunu ispatlama hususunda, İbn Sina'nın kullandığı kanıtı eleştirerek kendine özgü olan bir kanıt ortaya atmaya çalışır. El-Bağdadî kanıtını açıklamadan önce, eleştirdiği delillerin bazı mukaddimelerini benimser. Bu meseleye bağlı olarak filozofumuz nefsin tekâmüle erişmesi konusunda belli bir süreç geçirdiğini söyler. Şöyle ki nefsin bedende ilk bulunduğu hali son halinden tamamen farklıdır. Bu süreçte nefis kuvvelerini kullanarak bilgi edinir. İlk hal

⁵⁷⁵ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 533.

ile son hali arasındaki farkı göstermemiz için, nefsin idraki fiillerine bakmamız lazım. Nefsin bedende bulunduğu ilk hali zayıf iken son hali fiil ve eylem yönünden güçlüdür. Temel ölçüt, nefsanî gücün fiilde bulunmasına bağlıdır. Filozofumuz bu ön mukaddimeyi tasdik ettikten sonra, asıl olan konuya gelir. El-Bağdadî göre bedenden önce nefsin var olduğu konusu iki ihtimale dayalıdır. Bunların ilki soyut iken bir bedene taalluk etmesi, ikincisi ise tenasüh yoluyla başka bir bedenden yeni bedenine geçmesidir. İlk ihtimalden ortaya çıkan iki ihtimal vardır, nefsin bedene taalluk etmeden önce pasif olması ya da aktif olmasıdır. Nefsin bedenden önce pasif olması filozofumuza göre imkânsızdır. Zira var olan bir şeyin tamamen pasif olması muhaldir. Geriye ikinci ihtimal kalıyor. Filozofumuz aktif olmanın iki şekli olduğunu söylüyor, ilki bedenden ayrı iken akli idrakte bulunması, ikincisi ise bedenleri harekete geçirerek tasarrufta bulunmasıdır. Aslında ikinci ihtimal tenasühe yol açan ihtimaldir.

Ebu'l-Berekât bu ihtimalleri belirledikten sonra nefsin güçlerinden bahseder. Önceki fasıllarda izah ettiğimiz gibi, filozofumuza göre insandaki bulunan güçler temelinde nefse bağlıdır. Ayrıca bu kuvvelerden yola çıkarak filozofumuz nefsin cevher olduğunu ispata çalıştı. Zira nefsin idrak ettiği suretler bedene yerleşemeyecek kadar büyük ve çok olduğunu söyledi. Nefs bu suretleri kendisinde bulunan hatırlama gücüyle tekrar tasavvur etmektedir. Aynı şekilde bu suretler doğrudan doğruya nefse yerleşen suretler olduğunu söylememek yanlıştır. Bu durumda nefsin kadim olduğunu söylersek nefsin bedene taalluk ettikten sonra taalluk etmeden önce idrak ettiği suretleri hatırlaması gerekir. Oysa biz önceki hallerimizden hiçbir suret hatırlamamaktayız. Bu durumun aynısı tenasüh için de geçerlidir. Şöyle ki nefsimizin önceden başka bedenlere taalluk ettiği söylenilirse, nefsimiz eski bedendeyken idrak ettiği suretleri hatırlaması gerekecektir. Bu şekilde filozofumuza göre hem tenasüh iptal olunur hem de nefsin kadimliği reddedilir.⁵⁷⁶

Filozofumuz bu delilini sunarken mükemmel bir delil olduğunu iddia etmez. Aksine bu delilin diğer delillere göre sadece daha güçlü olduğunu ima eder. Bazı araştırmacılar İbn Sina'nın kullandığı delil ile mukayese yaparak el-Bağdadî'nin delilinin zayıf olduğunu söylemişler.⁵⁷⁷ Filozofumuz bu kanıtında nefisle ilgili elde edilen kuşkusuz bilgilerden hareket etmeye çalışır. Bize göre bu değerli araştırmacılar Filozofumuzun ulaşmak

⁵⁷⁶ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 535-537.

⁵⁷⁷ Muhammed Hüseyinî Abu-Sa'de, *el-Vü'ud ve'l-Hulul fi Felsefeti Ebi'l-Berekât*, Kahire 1993, s. 220.

istediği amacı göz ardı etmişlerdir. Biz bu meseleyi incelerken filozofumuzun bu konuda kendi görüşünü kanıtlamak amacıyla, kesin mukaddimler kullanmaya çalıştığını görmekteyiz. Görüşümüzü destekleyen şey de filozofumuzun diğer delillere yönelttiği eleştirileridir. Aslında el-Bağdadî yaptığı o eleştirilerde okuyucusunun dikkatini, o kanıtların dayandığı zanni mukaddimelere çekmeye çalışır. Örneğin, nefsin mahiyet itibarıyla tek olması bu gibi mukaddimler, başka kanıtlara muhtaç olan mukaddimler olduğu için hiçbir şeyi ispatlayamaz. Ortaya attığı kendi kanıtıysa genel itibarıyla kuşkulu mukaddime içermemektedir. Kısaca filozofumuzun bu konuda asıl amacının kesin sonuç doğuracak delil sunmak değildir. Aksine o sadece diğer filozoflardan farklı olarak doğru mukaddimelere dayalı olarak bir delil sunmaktır.

Filozofumuzun ortaya attığı bu delil daha sonra Fahreddin er-Razi gibi kelimacılar tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.⁵⁷⁸

8.5. Nefsin Beden ile İlişkisi

İnsani varlığın nefis ve bedenden oluşması İslam felsefesinde ortak bir tasavvur haline gelmiştir. Nitekim bu tasavvur psikolojinin oluşumunda temel kaide olarak kabul edilmiştir. Yukarıda görüldüğü gibi, el-Bağdadî nefsin bedenden ayrı olduğu düşüncesini eserlerinde savunmuştur. Ancak bu iki varlık arasında belli bir ilişki bulunmaktadır. Filozofumuz nefsin varlığını ispat edip ve tanımını yaptıktan sonra beden ile nefis arasındaki ilişkiyi açıklamaya yönelir. Filozofumuz bu ilişkiyi taalluk başlığı altında incelemeye çalışır. El-Bağdadî'ye göre nefis ile beden arasındaki ilişki araz ile mevzu arasındaki ilişki türünden olmadığı gibi, beden ile mekân arasındaki türünden de değildir. Nitekim bu ilişki iradeli bir ilişki de olamaz. İradeli olmadığını izah etmek için bir insanın ölümü isteyerek intihar etmeye yönelmesini örnek olarak gösterir. Şöyle ki nefis ile beden arasındaki ilişki iradeli olsaydı, şayet insan nefsi ölümü isteyerek, bedeninden zamansız ve dışardan müdahale olmadan nefis olarak ayrılması gerekecektir. Ancak bu durumda bulunan insan maddi aletleri kullanarak bedenini bozmaya çalışır. Beden bozulduktan sonra da nefis bedenden ayrılır. Bu durumdaki ayrılmanın sebebi bedenin bozulmasıdır.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Fahreddin er-Razi, *el-Erbain fi Usuli'd Din*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka, Mektebetü'l-Küliyyat el-Ezheriyye 1986, c. 2 s. 27.

⁵⁷⁹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 492.

El-Bağdadî nefis ile beden arasındaki ilişkinin iradeli olmadığını söyledikten sonra, bu ilişkinin kasri ve zorunlu olmadığını da açıklar. Zira filozofa göre bu ilişki kasri bir ilişki olursa şayet, nefsin bedende bulunduğundan ötürü sürekli eziyet çekerek bedenden ayrılmasını istediğini görecektik. Oysa biz nefsimizi dikkate aldığımızda nefsimizin ısrarla bedenimizde bulunmayı istediğini görürüz. Bundan ziyade nefsimizin aslında bedenimizde bulunmaktan haz aldığını anlarız. Filozofumuz beden ile nefis arasındaki ilişkinin bu türlerden olmadığını söyledikten sonra, gerçekte bu iki şey arasındaki ilişkinin, tıpkı sevgi gibi doğal ve ilhamdan kaynaklanan bir ilişkidir. Ancak bu ilişki, aşık ile maşuk arasındaki ilişkiden ziyade, malik ile memluk arasındaki ilişki gibidir. Filozofumuz bu konuya dönük olarak nefsi bedeninin sahibi olarak görmektedir. Bu durumda beden nefsin aleti olarak görünür. El-Bağdadî'ye göre nefsimiz ile bedenimiz arasındaki ilişkiye baktığımızda nefsimizin bedenimizi kullanarak, üç çeşit eylem ve fonksiyonda bulunur:

1. Bu fonksiyonların ilki nefsin kendisi için, akli idrak ve manevi hikmet bilgisi edinmek üzere gerçekleştirdiği fiillerdir. Bu çeşit fiillerde bedenin payı olsa bile doğrudan doğruya nefis için gerçekleşen faaliyetlerdir.
2. İkinci çeşit fonksiyonlar ise besleyici davranışlar, besin arama hususunda iradeli hareketler ve bedeni bozabilecek durumlardan kaçınmak ve korunmak gibi beden için yapılan fiillerdir. Bu fiillerin temel amacı bedeninin varlığını sürdürmektir.
3. Ebu'l-Berekât dışı dönük hissi idrakler gibi bazı fonksiyonları da beden ve nefis için ortak fonksiyonlar olarak görmektedir. Bu faaliyetlere nefse özel olan yetkin bilgi edinmeye vesile olduğu yönünden bakıldığında nefis için yapıldığı anlaşılır. Faaliyetlere bedeni korumaya ve beden için yararlı şeyleri edinmeğe araç olduğu yönden bakıldığında da faaliyetlerin beden için yapıldığı anlaşılır. Bu nedenle filozofumuz bu fiillere ortak fiiller der.

Özet olarak söyleyecek olursak, Ebu'l-Berekât insandaki bulunan tek ve temel kuvvenin nefis olduğunu söylediği için, insandan sadır olan her şey aslında dolaylı olarak nefis için gerçekleşir. Nefis bedende kalmayı sevdiğinden de dolayı da bedeninin varlığını sürdürmeye yönelik bedeni bazı fiillere sevk etmektedir. Zira nefis ancak bedeni kullanarak yetkinliğine erişir. Bu da bedeninin korunması ve sağlıklı bir şekilde varlığını

sürdürmesi demektir. Anlaşılan o ki filozofumuz bedeni, nefis için binek olarak görür. Bundan yola çıkarak da bedenle nefis arasındaki ilişkiyi açıklar.

8.6. Nefsin Bekası ve Cismani Haşr

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî nefsin ontolojik olarak mahiyetiyle ilgili görüşünü izah ettikten sonra, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki halini ele alır. Bu konuya dönük olarak filozofumuz nefsin sonsuz olup olmadığını incelemeye çalışır. Filozofumuz diğer konularda yaptığı gibi bu meselede de kendi görüşlerini izah etmeden önce diğer filozofların görüşlerine değinmeye çalışır. El-Bağdadî önceki filozofların görüşlerini açıklamak amacıyla, bu meselenin kabul edebilecek tüm ihtimalleri bir araya getirmeye çalışır. Filozofumuzun konuya ilk yaklaşımında nefsin bedenden sonraki halini iki ihtimal kapsamında değerlendirir, ilki bedenden sonra yokluğu gitmesi, ikincisi ise bedenden sonra varlığını sürdürmesi. Bedenden ayrıldıktan sonra yok olacağını öne süren görüş kendi içerisinde iki ihtimale ayrılmaktadır: 1. Tüm nefisler yok olacaktır, 2. Bir kısım nefisler yok olacaktır. Bedenden sonra nefsin varlığa devam edeceğini söyleyenler ise 1. Sonsuza kadar devam edecektir 2. Sadece belli bir süre devam edecektir, olmak üzere iki fırkaya bölünmüşlerdir. El-Bağdadî'ye göre nefsin bedenden ayrıldıktan sonra, tamamen yok olacağına iddia eden filozofların çoğu nefsin araz olduğunu kabul edenlerdir. Ancak filozofumuz nefsin cevher olduğunu ispat ettiği için, bu grup filozofun görüşünü dikkate almaz. Filozofumuz daha çok nefsin cismani olmayan cevher olduğunu kabul eden filozofların bu konuda görüşlerine değinir. El-Bağdadî nefsin cevher olduğunu kabul eden filozofları nefsin sonsuzluğu konusunda dört gruba ayırır:

1. Nefsin cevherliğini kabul eden filozofların bir kısmı, nefsani fiillerden yola çıkarak nefsin bedenden sonra yok olacağını söyler. Şöyle ki nefis fiillerini ancak bedeni kullanarak yapmaktadır. Nitekim beden nefsin aleti olarak değerlendirilmektedir. Nefis bedenden ayrıldıktan sonra fiillerde bulunamaz olur. Fiillerde bulunmayan şey de pasif durumuna geçmiştir demek. Tezimizizin bir önceki faslında var olan bir şeyin pasif olduğunu söylemek mümkün olmadığını aktarmıştık. Bu nedenle nefsin bedenden sonraki hali yokluktur.

2. Diğer bir grup filozof da nefsin varlığa devam edeceğini söyler. Bunların önceki gruba cevapları: Nefsani fiillerin sadece beden üzerinden olmadığıdır. Zira nefsin idraki

fiillerine baktığımızda nefsin, külli manaları bedenden bağımsız olarak idrak ettiğini görürüz. Bu durumda nefsin bedenden sonra tamamen pasif olduğunu söylemek nefsin külli manaları idrak etmediği anlamına gelmektedir. Netice itibarıyla nefis bedenden ayrıldıktan sonra, fiillerini yapmaya devam ettiği için varlığını sürdürür. Ancak filozofların bir kısmı bu iddianın tüm nefisler için geçerli olmadığını söyler. Bunlara göre bedendeyken külli manaları idrak eden nefisler varlıklarını sürdürebilirler. Bu durumu izah etmek için, yumurta örneğini kullanırlar. Varlığı sürdürmek için tüm şartları yerine getirmeyen hayvan, yumurtadan çıktıktan sonra ölür. Nefis tıpkı yumurtadan çıkan hayvan gibidir. Külli manaları idrak etmek de varlığı sürdürmek için bir şarttır. Filozofumuz eserinde bu görüşlere yer vermekle yetinir. Daha sonra kendi görüşlerini izah etmeye yönelir.

Ebu'l-Berekât el-Bağdadî nefsin ebedi/ölümsüz olduğunu düşünmektedir. Bu görüşünü desteklemek için bazı kanıtları öne sürmeye çalışır. El-Bağdadî nefsin varlığını sürdürmesi hususunda kullandığı kanıtları önceden takrir ettiği bazı mukaddimeler üzerine inşa etmektedir. Nefsin soyut cevher olduğu düşüncesi mukaddimelerden birisidir. Diğer mukaddime ise illet ve malul ilişkisidir. Filozofumuz kanıtını açıklamadan önce yokluktan söz eder. Yokluğu izah etmek amacıyla da Aristoteles'in "Yokluğun illeti, illetin yokluğudur" kaidesini kullanır. El-Bağdadî bu kaideyi elde tutarak, malulün illetten sonraki hallerinden bahseder. Filozofumuza göre malulün illetten sonra varlığa devam etmesi konusunda malulü ikiye ayırır, bazı maluller zamansız olarak illetten sadır olurlar. Tıpkı lambanın ışığı gibi, bu tür maluller illetin yok olmasıyla zamansız olarak yok olur. Yani lambanın yok olmasıyla birlikte ışık yok olur. Diğer türlü maluller ise suyun ateş vasıtasıyla ısınması gibi zamanla illetten sadır olmaktadır. Bu tür maluller illetin yok olmasıyla hemen ortadan kalkmaz. Tıpkı verdiğimiz örnekte olduğu gibi, suyun sıcaklığı ateşin yok olmasıyla birlikte zamansız olarak yok olmaz. Aksine illetin yokluğuna rağmen varlığını kısa bir süre olsa da sürdürmektedir. Bu süreden sonra da yok olmasının sebebi, zıddı olan soğukluğun yerleşmesidir. Ancak bu verilen örneklerin tamamı arazlardan oluşmaktadır. Nefis ise cevherdir. Dolayısıyla bu örnekler için geçerli olan durumlar nefis için geçerli değildir.

Sıcaklık gibi bir araz varlığını sürdürebiliyorsa, soyut bir cevherin varlığını sürdürmesi daha makuldür.⁵⁸⁰

Nefsin illeti söz konusu olunca, filozofumuza göre nefsin illetleri semavi nefslerdir. Semavi nefsler ölümsüz olduğu için malulleri de sonsuz olur. Bu nedenle nefis varlığını sonsuza dek sürdürür. Ayrıca bu durum filozofumuza göre tüm nefsler için geçerlidir. Yani külli manaları idrak edemeyen nefsler bile varlıklarını sürdürürler. El-Bağdadî'nin kullandığı bu kant doğrudan doğruya nefsin illetine bağlıdır. Önceki filozoflardan farklı olarak, nefsin fiillerinden yola çıkmaya çalışmamıştır. İlet ve malul ilişkisini öne sürerek görüşünü izah etmiştir. Bize göre el-Bağdadî'nin kanıtını bu şekilde tesis etmesi görüşünü güçlü kılmaktadır.

Ebu'l-Berekât yukarıda aktardığımız delilin vasıtasıyla nefsin bekasını ispat eder. Filozofumuza göre kullandığı ispatlama yöntemi, nefsin tekrardan kendi bedenine dönmesini imkânsız kılmaz. Aksine filozofumuza göre nefsin cismani olarak haşredilmesi mümkündür. El-Bağdadî'ye göre vahiy yoluyla bize aktarılan bilgileri zahiri bir şekilde kabul etmemiz caizdir. Yaratıcı tekraren nefsin bedenine dönmesini istemesini imkânsız kılan bir sebep yoktur. Böylece Ebu'l-Berekât cismani haşr konusunda ılımlı bir tutum gösterir. Sonuç olarak bu durumun gerçekleşmesinin imkân dahilinde olduğunu söyler. Bu şekilde kendini Meşşai filozoflardan ayırır.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 616.

⁵⁸¹ El-Bağdadî, *el-Muteber*, c. II, s. 618.

SONUÇ

Felsefe genel itibarıyla kesin bilgi üzerine inşa edilen bir yolun sonucudur. Bu yolu takip eden filozofların kabul ettikleri en önemli mukaddime, hakikatin tekliğidir. Ancak bu mukaddime, hiçbir zaman felsefi münakaşaların ortadan kalkmasına sebep olmamıştır. Aksine filozofların gerçek bilgiye ulaşma hususunda sürekli çaba gösterdiklerini görüyoruz. İşte bu çabalar sayesinde felsefi bilgi tarih boyunca kendini yenileme konusunda başarılı olmuştur. Felsefe tarihinde çok sayıda felsefi ekol bulunmaktadır. Bu ekollerin her birisine ait olan özel görüş ve düşünceler bulunmaktadır. Ancak bir filozofun felsefi bilgilerinin artmasıyla birlikte, ekollerden uzaklaşması doğal bir durum olarak karşılanır. Bizim çalışma konumuz olan Ebu'l-Berekât el-Bağdadî de böyle olan filozoflardan birisi olarak kabul edilmektedir.

Ebu'l-Berekât'ın yaptığı felsefeyi incelediğimizde ekollerden faydalanarak özgün bir felsefe yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu görüşümüzü konular bazında yaptığımız incelemelerden elde ettiğimiz sonuçlarla desteklememiz mümkündür. Bulgular mahiyetinde tespit etmeye çalıştığımız sonuçlar, el-Bağdadî'nin felsefesini belirlemede oluşturucu bir unsur olarak kabul edilebilir. Tespit etmeye çalıştığımız önemli bulguları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Varlık konusuna dönük olarak, filozofumuzun değindiği esas konulardan biri, varlığın tanımı ve çeşitleridir. El-Bağdadî bu konulara bağlı olarak çoğu zaman, önceki filozoflardan istifade ederek kendi görüşlerini belirlemeye çalışmıştır. Filozofun varlığın tanımından ziyade varlığın belirtilerine önem verdiği görülmüştür. Şöyle ki, el-Bağdadî'ye göre varlığın en önemli belirtisi, idrak edilir olmasıdır. Bu kaideye bağlı olarak “Bir şey ya hissi olarak idrak edilir ya da zihni olarak idrak edilir” sınırlamasından yola çıkarak varlığı gerçek ve zihinsel olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Daha sonra gerçek varlıkları sebepli ve sebepsiz olma yönünden, varlığı da zorunlu ve

mümkün olmak üzere ikiye ayırmaktadır. El-Bağdadî bu ayrımları yaparken İbn Sina başta olmak üzere önceki filozoflardan faydalanmıştır.

2. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî zorunlu ve mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi değerlendirirken, bu iki varlık arasındaki birliğe de değinmiştir. Bu konu varlığın birliğine yol açabilmesi yönünden önemli bir konu olduğu için, tezimizde müstakil başlık altında incelemeye çalıştık. Bize göre filozofumuz kendi eserinde yaptığı açıklamalar, her ne kadar kapalı kalsa da varlığın birliğiyle kastettiği şey kanaatimizce tasavvufi “birlik” değildir. Daha çok önceki filozoflarda bulunan mecazi varlık/fail ile gerçek varlık/fail tasnifinden elde edilen bilgidir. El-Bağdadî'nin bu konuda değinmek istediği mesele, varlığın gerçek manasıyla zorunlu varlıkta bulunduğu görüşüdür. Buna ilaveten filozofumuz bu konuda yeni Eflatuncu filozofların birlik görüşünden etkilendiğini de söyleyebiliriz. Ayrıca bu husus, önemli bir mesele olduğu için, bunu temel alan farklı bir akademik çalışmanın yapılmasının faydalı olacağını düşünmekteyiz.

3. Filozofumuz düşünce tarihimizde zaman konusuna dair yaptığı açıklamalarla da öne çıkmıştır. El-Bağdadî bu konuya dönük olarak hem Aristoteles'i hem de İbn Sina'yı eleştirir. Filozofumuz, zamanın tamamen hareketten bağımsız olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle filozofumuza göre, zamanın somut bir varlık olarak algılanması imkansızdır. Aksine zaman soyut olarak müstakil bir varlıktır. Buna ilaveten el-Bağdadî zamanın kadim olduğunu da ileri sürmüştür.

4. Ebu'l-Berekât kategoriler konusunda Aristoteles ve İbn Sina'yı eleştirerek Stoacı kategori anlayışını tercih eder. Sayı ve tanım olarak filozofumuzun başlangıç noktası bu konuda Stoacı yaklaşım olmuştur. Filozofumuzun yaptığı bu tercih, metafizik konularında öne sürdüğü görüşlere de yansımıştır.

5. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî heyula, suret, sema ve âlem konularında İbn Sina'yı takip etse de kullandığı deliller ve yaptığı tanımlar yönünden İbn Sina'dan ayrılır. Ancak ilginçtir ki *el-Muteber* eserini İbn Sina'nın *eş-Şifa* eseriyle birlikte okursak el-Bağdadî'nin kendi eserine yerleştirdiği bazı görüşleri paragraflar halinde *eş-Şifa*'dan aktardığını görürüz.

6. el-Bağdadî *el-Muteber* eserinin metafizik kısmında değindiği önemli bir konu da kaza ve kader konusudur. Filozofumuz bu konuda yaptığı münakaşalardan sonra filozoflardan farklı tercihlerde bulunur. Filozofumuz özellikle bu konuda Sünni kelimeler ile diğer felsefi görüşler arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır.

7. İsbat-ı vacip konusuna gelince, el-Bağdadî zorunlu varlığı farklı yollarla kanıtlamaya çalışır. Ancak kanıtlarını sunmadan önce, Aristoteles'in ilk hareket delilini ve kelamcılarının hudus delilini reddeder. El-Bağdadî bu konuya dönük olarak vacip ve mümkün delili, imkân delili, nedensellik delili, gaye ve nizam delili, sezgi delili ve ilk bilgi veya ilk öğretici delili olmak üzere yedi çeşit kanıt kullanmıştır. El-Bağdadî'nin kullandığı kanıtların, sonuncusu hariç, önceden kullanılan kanıtlar türündendir. Ancak filozofumuz kanıtları kullanırken önceki filozoflardan faydalansa bile kendi felsefesine uygun bir şekilde kanıtları tesis etmektedir. Nitekim biz bu konuyu incelerken filozofumuzun bu kanıtlara yaklaşımını "El-Bağdadî'nin takrirî" adında olan özel bir başlık altında değerlendirmeye çalıştık hep. Son delile gelince, bu delilin el-Bağdadî tarafından felsefe tarihine kazandırılmış olan bir delil olduğunu kendisi de söylemektedir. Ancak bu delile önceki filozoflarda özellikle faal aklı ispat etme konusunda farklı versiyonlarına rastlamaktayız.

8. Tanrı'nın sıfatlarına gelince, Ebu'l-Berekât vahdaniyet, failiyyet, irade, ilim, hikmet, marifet, kemal, hayat, kudret, cömertlik ve gaye olmak üzere on bir tane zati sıfat ispat eder. Filozofumuz bu sıfatları çeşitli yollarla kanıtlamaya çalışır. Sıfatlar konusunda filozofumuzun dikkat çeken görüşleri de irade ve ilim sıfatıyla ilgilidir. El-Bağdadî bu iki sıfatı aslında birbirine benzer bir şekilde değerlendirir. Ebu'l-Berekât, diğer Meşşai filozoflardan farklı olarak Tanrı'ya kısmen cüzi bilgiler isnat eder. Buna bağlı olarak da Tanrı'nın cüzi iradesinin olmasında da bir sakınca görmez. Bu konu filozofumuzu Meşşai filozoflardan tamamen ayırmaktadır. Buna ilaveten filozofumuz sıfatlar konusunda, diğer filozoflardan farklı olarak sıfatları kendine has bir şekilde sıralamaya çalışır. El-Bağdadî'nin sıralama konusunda kendine belirlediği kaide, sıfatların birbirinin gerektiricisi olması kaidesidir. Tezimizde el-Bağdadî'nin belirlediği bu sıralamayı takip ederek filozofun görüşlerini izah etmeye çalıştık.

9. Ebu'l-Berekât Tanrı'nın zati ile ilgili bir takım görüşleri sunmuştur. Filozofumuza göre zorunlu varlık zati itibarıyla bilinmektedir. Bu konuda filozofun, felsefesinde Nur

kavramına yer verdiği görülmüştür. Filozofun bu kavrama dönük olarak benzerlik arz ettiği kişiler kısmen Ebu-Bekir er-Razi, daha çok da Gazzali olmuştur. Filozofumuzun bu konuya dönük olarak ortaya attığı görüşlerini Gazzali'nin *Miṣkatü'l-Envar* eseriyle birlikte okumaya çalıştık. Filozofumuzun kullandığı çoğu kavramların Gazzali'de de bulunduğunu tespit ettik. Ancak el-Bağdadî bu konuyu ele alırken Gazzali'ye hiçbir şekilde atıfta bulunmamaktadır. Muhtemelen el-Bağdadî Gazzali'nin kullandığı bu kavramları ortak felsefi kavramlar olarak görmektedir. Nitekim el-Bağdadî yöntem olarak bu konuda çağdaşı olan Gazzali'den ayrılmaktadır.

10. Âlem konusuna gelince, el-Bağdadî bu konuya dönük olarak neredeyse tüm görüşlere değinir. Daha sonra bunların tartışmasını yapar ve âlemin Tanrı tarafından zaman itibarıyla kadim olarak yaratılmış olduğunu söyler. El-Bağdadî bu konuda filozof ve kelamcıların görüşlerini eleştirmiştir. Âlemi, gerçekleşen yaratma konusunda sürekli yaratma nazariyesiyle açıklamaya çalışmıştır. Bu nazariyeyi filozofumuzdan sonra gelen Endülüslü İbn Rüşd'de de rastlamak mümkündür. İbn Rüşd, kıdem meselesinde uzlaştırıcı bir görüş ortaya atmaya çalışırken sürekli yaratma teorisine başvurur. İbn Rüşd bu konuda filozofumuzdan faydalanmış olması ihtimal dahilindedir. El-Bağdadî bu konuya dönük olarak yaptığı önemli açıklamalardan biri de sudur nazariyesine yönelttiği eleştirilerdir. El-Bağdadî bu eleştirilerini yaparken çokluk meselesine dikkat çeker ve gezegenleri örnek vererek sudur nazariyesinde bulunan sınırlamanın yanlış olduğunu söyler. Filozofumuzun yaptığı bu eleştirilere daha sonra İşrak filozofu olan Sühreverdî'nin felsefesinde de rastlanır. Muhtemelen Sühreverdî kendi felsefesini takrir ederken özellikle bu konuda filozofumuzdan faydalanmış olsa gerektir.

11. Nefs konusu, filozofumuzun felsefesinde özel yere sahiptir. El-Bağdadî nefsin tanımı konusunda Meşşai filozoflardan ayrılarak farklı bir tanım ortaya atmaya çalışmıştır. Filozofumuzun kullandığı tanım, kısmen Eflatun'un felsefesinden etkilenmiş olduğu zahiren görünse de bize göre uzlaştırıcı ve kapsayıcı bir tanım ortaya atma çabasıyla gelişmiştir. Zira filozofumuz, kendi dönemine kadar aktarılan tüm tanımları eksik bularak nefsi ifade etmediği için eleştirmiştir. Buna bağlı olarak farklı bir tanımın geliştirilmesinin gerekli olduğunu düşünmüştür. El-Bağdadî öte yandan nefsin hâdis olduğunu kabul etmiştir. Ancak bu görüşüne rağmen aynı sonucu kabul eden İbn Sina'yı nefsin varlığını kanıtlamadaki görüşleri bakımından eleştirmiştir. Buna bağlı olarak el-Bağdadî bu konudaki görüşünü farklı yöntemlerle ispat etmeye

çalışmıştır. Ebu'l-Berekât, nefsin ebedi varlığa sahip olduğunu öne sürmüştür. Bu konuda da İbn Sina'nın kullandığı yöntemden farklı bir yöntem kullanarak kendi görüşünü kanıtlamaya çalışmıştır. Ebu'l-Berekât, Meşşai felsefeden nefis konusunda nefساني güçler meselesinde de ayrılmaktadır. Zira filozof güçlerin çoğalmasını reddeder.

12. Ebu'l-Berekât el-Bağdadî diğer filozoflardan farklı olarak cismani haşrin mümkün olduğunu söyler. Filozofumuzun öne sürdüğü bu görüş aslında bize Meşşai filozoflardan tamamen uzak olduğunu anlatmaktadır.

13. Yaptığımız incelemeler sonucu, filozofumuzun felsefi yaklaşımının üç şekilde olduğu bilgisini edindik:

a. El-Bağdadî bazı konularda Meşşai felsefeye ayak uydurarak görüşlerini belirlemeye çalışmıştır. Zira filozof bu konularda Meşşai filozofları haklı olarak görmektedir

b. Filozofumuz bazı konularda Meşşai filozofların kabul ettikleri sonuçları kabul eder, ancak o, sonuçları elde etme yönünden Meşşai filozoflardan ayrılır. Bunu yaparken de kapsayıcı bir yöntem eleştirisi yapar.

c. Sonuç ve yöntem olarak Meşşailerden ayrıldığı konular vardır. El-Bağdadî bu konularda Meşşailerin hem delillerini eleştirir hem de sonuçlarının geçersiz olduğunu ispat eder. Bu üç tarz yaklaşımı göz önünde bulundurursak filozofumuzun Meşşai bir filozof olmadığı anlaşılır. Aksine yeni eleştirel bir yöntem geliştirdiği açığa çıkmaktadır.

Yukarda özetle değindiğimiz bulgulardan yola çıkarak Ebu'l-Berekât'ın farklı bir ekol yaratacak kadar özgün bir felsefeye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu felsefenin devam ettiricisi bir filozof olmadığı için, el-Bağdadî'nin yaptığı felsefe bir ekol haline gelmemiştir. Buna rağmen filozofumuzdan sonra gelen birçok filozof ve kalamcı el-Bağdadî'nin felsefesinden faydalanmıştır. Örneğin, Sühreverdi'nin yaptığı Meşşai felsefe eleştirileri altında, çoğu zaman el-Bağdadî'nin bu felsefeye yönelttiği eleştiriler bulunmaktadır. Bundan öte, İşrak felsefesinin mihenk taşı olan nur kavramı bile felsefi olarak izlerini el-Bağdadî'nin felsefesinde bulmaktadır. Kelamcılara gelince, filozofumuzdan en çok etkilenen ve faydalanan kalamcı Fahreddin er-Razi olmuştur. Razi'nin yaptığı Meşşai felsefe eleştirilerinin altında çoğu zaman el-Bağdadî'nin eleştirisi

ve mukaddimleri bulunmaktadır. Ayrıca Razi filozofumuzdan kendi eserlerinde hep övgüyle söz etmektedir. Filozofumuzdan faydalanan bir başka Sünnî âlim de İbn Teymiyye olmuştur. İbn Teymiyye akaid kitaplarında birçok yerde filozofumuzun felsefesine başvurmuştur. Nitekim biz bunları tezimizde konuları işlerken belirlemeye çalıştık.

Son olarak Ebu'l-Berekât el-Bağdadî bize göre yetkin eleştirel bir felsefe yapması yönünden çalışılmayı ve incelenmeyi hak etmiş bir filozoftur. Ancak ne yazık ki ülkemizde bu filozofu çalışma konusu edinen akademik çalışmaların sayısı azdır. Çalışma eksikliği nedeniyle tedrisatta da filozofumuzun ismi çoğu kez anılmamaktadır. Buna binaen filozofumuzun felsefesi hakkında çok yönlü çalışmaların artırılmasını felsefi bir vazife olduğunu düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Aristo, *Fizik*, çev. (Ar). Abdulkadir Kinin, Afrika eş-Şark 1998.
- *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar 2012.
- *De Anima*, çev. Ahmed Fuat el-Ehvani, El-Merkezü'l-Kavmi l't-Tercüme, Kahire 2015.
- *Organon Kategoriler*, çev. Hamdi Ragip Atademir, MEB 1989.
- Abu Sa'de, Muhammed Hüseyinî, *el-Vücûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebi'l-Berekât*, Kahire 1993.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1999.
- Bakıllani, *Kitabü't-Temhid*, thk. Yusuf Mekarsi el-Yesui, El-Mektebet'ü'ş-Şerkiyye - Beyrut- 1957.
- Bacuri, İbrahim, *Şerhü Cevheret'i-tevhid*, thk. Abdullah Muhammed el-Halili, Daru'l-kutub el-ilmîye 1998.
- Beyhaki, Zahirüddin, *Tetimmatü Sıvani'l-Hikme*, nşr. Rafik el-Acem, Daru'l-Fikir - Lübnan- 1994,
- Bedevi, Abdurrahman, *Aristo 'İnde'l-Arab*, Viksletü'l-Matbuaat -Kuveyt- 1978.
- Cürcani, *Tarifât*, thk. Muhammed Siddik el-Menşavi, Daru'l-Fadile 2004.
- Çapak, İbrahim, *Ana hatlarıyla mantık*, Ensar Yayınları 2015.
- El-Bağdadî, Ebu'l-Berekât, *el-Kitabu'l-Mu'teberfi'l-Hikme*, thk. Yusuf Mahmud. Daru'l-Hikmet-Katar, 2012.
- El-Kindi, *Risale fi'l-Felsefeti'l-Ula*, Resail el-Kindi, thk Muhammed Abdülhadi Abu Riyde Daru'l-Fikr el-Arabi 1950.
- *Hudud*, Resail el-Kindi, thk Muhammed Abdülhadi Abu Riyde Daru'l-Fikr el-arabi 1950.

- Et-Tayyib, Ahmed, *Mavkıfu Ebi'l-Berekât Mine'l el-Felsefeti'le el-Meşşaiyye*, el-Ezher Üniveristesesi, Doktora Tezi, 1979.
- El-Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM 2018.
- El-Fatih, Hasan, *Felsefetü Vahdeti'l-Vücut*, Daru'l-lu Mısıriyye el-Lübniyye 1997.
- Et-Tûsî, Narsîrüddin, *Tecridü'l-Akaid*, thk. Abbas Süleyman, Daru'l-Marife el-Camiyye, 1996.
- Razi, Ebu Bekir, *el-Medhalü's-Sağir ila ilmi't-Tıbb*, nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısıriyye, 1981.
- Razi, Fahreddin, *el-Metalibu'l-Aliye*, thk. Ahmet Hicazi es-Sekka, Daru'l-Kitabi'l el-Arabi 1987.
- *El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınlar.
- *Levamiu'l-Beyyinat*, nşr. Muhammed Ebu Faris, el-Matbatü'ş-Şerkıyya - Mısır- y.h.1323.
- *El-Mebahisu'l-Meşrikiyye*, İntişarat-i Bidar y.h.1370.
- *El-Erbain fi Usuli'd 'Din*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekka, Mektebetü'l-Küliyyat el-Ezheriyye 1986.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fazila*, çev. Nafiz Danışman, MEB Ankara 2001.
- *Risale fi'lAkl*, nşr. Maurice Bouyges Daru'l-Meşrik, Lübnan 1983.
- *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi en-Neccar, el-Matabatü'l-Katolikiyye Beyrut,1994.
- *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
- *el-Mecmu*, Matbatü's-Sade Mısır 1907.

- *Kitabün fi'l-mantık*, thk. Muhammed Selim Salim, El-heyetü'l-Mısriyye, 1976.
- *İhşâ'ü'l-'ulûm*, thk. Ali Bu Milhim, Daru'l-Hilal, 1999.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, 2000.
- Gazzali, *Munkız mine'd-Dalal, Resailü'l-Gazzali*, thk. Cemil Saliba, Daru'L-Endelüs 1967.
- *Tefafütü'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, 1966.
- *El-Kıstasu'l-Mustakim*, thk. İhsan Zinnun Es-Samiri, es-Silsiletü'l-Arabiyye 2014.
- *Mișkatü'l-Envar*, thk. Semih Değim, Daru'l-Fikr -Lübnan- 1994.
- *Makasidü'l-felasife*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Lübnan Daru'l-kutub el-İlmiyye, 2008.
- Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1990.
- İbn Ebi Usaybiye, *Uyun'l-Enba fi Tabakati'l-Etubba*, thk. Nizar Rıza. Dar'u Mektebeti'l-Hayat, 2002.
- İbnü'l-Kıfti, *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hükema*, thk. İbrahim Şems, Daru'l-Kutüp el-İlmiyye, 2005.
- İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Yayıncılık 2014.
-*Eş-Şifa Fizik I* çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık 2014.
- *En-Necat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- *Kitabü'n-Nefs*, nşr. Arabe et İslamique -Paris- 1988.
- *Hudûd*, thk. Abdülemir el-Es'am, El-Heyetü'l-Mısriyye 1989.
- *Sema ve Âlem*, çev. Harun Kuşlu-Muhittin Macit, Litera Yayıncılık 2010.

- *İşaret ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık 2014.
- İbn Rüşd, *Cevami el-kevn-i ve'l-Fesat*. Thk. Ebu'l-Vefa et-Teftezani-Said Zaid el-Heyetü'l-Mısriyye, 1992.
- *Tehafütü'l-Tehafüt*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Mearif, 1964.
- *El-Keşf an Menahici'l-edille fi Aka'idi'l-Mille*, thk. Mustafa Hanefi, Merkezü Diraseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- *Faslü'l-makal: Felsefe ve Din İlişkisi*, çev. Bekri Karlığa, İşaret Yayınları, 1992.
- İbn Teymiyye, *Sadafiye*, thk. Muhammed Reşad Salim, Mektebetü İbn Teymiyye - Mısır- 1985.
-*Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, İmam bin Suud Üniversitesi, 1991.
- İvan Forlov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar. Ankara Cem Yayınevi 1997.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, 2002.
- Özpilavcı, Ferruh, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'de Tabiat Felsefesi*, Marmara üniversitesi 2008.
- Pines, Sholmo, *Studies in Abu-Baakat al-Baghdadis Physics anda Metaphysics*, The Collected Works of Sholmo Pines, vol. 1, 1979.
- Sühreverdî, *Hmiketü'l-işrak*, nşr. Henry Corbin, Tahran, Ulüm-ı İnsan-i y.1993.
- *Nur Heykelleri*, çev. Ahmet kamil Cihan- Salih Yalın- Ersan Türkmen- Hatice Göktaş. Litera yayıncılık 2017.
- Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, 2002.
- Sena Cemil, *Tanrı Anlayışı*, Remzi Kitabevi, 1978.

Semerikandi, *Beşaretü'l-İşararat fi Şerhi'l-İşarat*, thk. Arsan Taher, Erciyes üniversitesi, 2015.

Şehristani, *Milel ve Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-kutub el-ilmiye 1994.

Şeref, Celal, *Allah ve'l-Âlemve'l-İnsan*, Daru'l-Marifeti'l-Camiyye 1984.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayıncılık 2015.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Doğu ve batı yayınları 2014.

Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılar ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları 1981.

Tunagöz, Tuna, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî Felsefesinde Tanrı*, İSAM 2015.

Van Abdullah, *el-İlahiyyat mine'l-Muteber li-Ebi'l-Berekât el-Bağdadî: Tahkik ve Dirase* (yüksek Lisans tezi) Kahire üniversitesi 1998.

Yalın, Salih, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, Kimlik Yayınları 2017.

YILDIRIM, Ömer Ali, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî ve Meşşai Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi*, Litera Yayıncılık 2018.

Zirikili, Hayraddin, *Al-A'lam*, Daru'l-İlm -Beyrut- y.2002.ihsa

Makale ve Ansiklopedi Maddesi.

Cihan, Ahmet Kamil, *Sühreverdî ve İşrakilik*, İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri. İSAM 2011.

..... *Bağdadî Ebu'l-Berekât*, Felsefe Ansiklopedisi II, Etik Yayınları 2004

.....*Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Mantık İlmine Bakışı*, İslami İlimler dergisi, y. 5 sy. 2.

.....*Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Akıl Görüşü*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 28 Yıl: 2010

Çağrııcı, Mustafa “*Ebu’l-Berekât el-Bağdadî*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 10/300.

Özpilavcı, Ferruh, *Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebu’l-Berekât el-Bağdadî’nin Akıl Risalesi*, İslami İlimler Dergisi yıl 5, sy. 2. Güz 2010.

Tuna Tunagöz’ün *Ebu’l-Berekât el-Bağdadî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi*, ÇÜİFD, c.17, sy. 1 2017.

Kutluer, İlhan, *Metafizik*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29/399.

..... “*Cevher*” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 17/294.

..... “*İttisal*” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 23/484.

Üçer, H. İbrahim, “*Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali*” İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri. İSAM, 2011.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu*, İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri İSAM, 2011.

İslam Felsefe Tarihi ed. Seyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal-H. T. Başoğlu, Açılım Kitap 2017.

Yıldız, Mustafa, *Gazzali’nin Akıl Eleştirisi*, TYB Akademi, sy. 1. 2011.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı, Soyadı: Ersan Türkmen

Uyruğu: Türk

Doğum Tarihi ve Yeri: 13.01.1991 – Kerkük/İrak

Tel: 0090553 379 45 80

Eğitim

Derece

Lisans Kerkük Üniversitesi, Eğitim Fakültesi/Kur'an Bilimleri ve İslami Eğitim Bölümü 2012

Yüksek Lisans ERÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi 2015

İş Deneyimi

KTÜ İlahiyat Fakültesi. Öğretim Görevlisi 2017-2018

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Öğretim Görevlisi 2018-Halen

Yabancı Dil

Arapça

Yayımları

1. Kitap/Kitap Bölümü

- Sühreverdi'nin *Nur Heykelleri, Tasavvufun Kelimesi, Burçlar Risalesi*, Tahkik ve Çeviri. Ahmet Kamil CİHAN, Salih YALIN, Ersan TÜRKMEN, Hatice GÖKTAŞ. Litera Yayıncılık 2017.

- Sühreverdi'nin *El-Elvâhu l-İmâdiyye: Hikmet Levhaları*, tahkik ve çeviri. Ahmet Kamil CİHAN, Salih YALIN, Ersan TÜRKMEN. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2017.

- Aynu'l-Kudât el-Hemedâni, *Zübdetü'l-Hakâik*, *Şekva'l-Garîb*, tahkik ve çeviri. Ahmet Kamil CİHAN, Salih YALIN, Mesut SANDIKÇI, Ersan TÜRKMEN. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2016

- Mehmed Emin Şirvani, *El-fevaidü'l-hakaniyye*, tahkik ve çeviri. Ahmet Kamil CİHAN, Salih YALIN, Ersan TÜRKMEN. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2019

2. Makale

- *Mehmed Emin eş Şirvânînin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki l mebde ve l meâd Adlı Risalesi Tahlil Çeviri ve Tahkik*, NAZARİYAT, cilt.2, ss.57-102, 2016 (Ahmet Kamil CİHAN - Ersan TÜRKMEN)