

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN TANRI
ANLAYIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yakup ÖZKAN

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi**

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU

TEMMUZ-2010

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN TANRI
ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yakup ÖZKAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Bu tez 09.07.2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme



Doç. Dr. Faat AYDIN

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme



Yrd. Doç. Dr. M. İskenderoğlu

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Yakup ÖZKAN

01.05.2010

ÖNSÖZ

Bu çalışma Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin varlık ve zaman anlayışıyla birlikte Tanrı düşüncesini sunmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmanın meydana gelmesinde yardımlarını ve hoşgörüsünü hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu'na, her zaman yardımlarını gördüğüm hocalarım Doç. Dr. Atilla Arkan'a ve Doç. Dr. İbrahim Çapak'a ve desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen aileme sonsuz ölçüde teşekkür ederim. Ayrıca kaynak konusunda yardımından dolayı Dr. Ferruh Özpilavcı Bey'e teşekkürü bir borç bilirim.

Yakup ÖZKAN

01.05.2010

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
SUMMARY	iii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: FELSEFE TARİHİNDE VARLIK, ZAMAN ve TANRI	4
1.1. Varlık.....	4
1.2. Varlık ve Tanrı	9
1.3. Zaman ve Tanrı.....	14
BÖLÜM 2: EBU'L-BEREKAT'IN TANRI ANLAYIŞI	17
2.1. Varlık, Zaman ve Tanrı.....	17
2.2. Tanrı'nın Genel Olarak Nitelikleri.....	28
2.3. Tanrı'nın Birliği	41
2.4. Tanrı'nın Bilgisi.....	44
SONUÇ	57
KAYNAKLAR	61
ÖZGEÇMİŞ	65

Tezin Başlığı: Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı Anlayışı	
Tezin Yazarı: Yakup Özkan	Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
Kabul Tarihi: 09.07.2010	Sayfa Sayısı: III (ön kısım) + 65 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilimdalı: İslam Felsefesi
<p>Bu çalışma, Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı anlayışını varlık ve zaman düşüncesiyle birlikte konu edinir. Ebu'l-Berekat'ın söz konusu düşüncesini çözümleyerek İslam felsefesi ile ilgili araştırmalara mütevazı bir katkı sunabilmek bu araştırmanın amacı olarak ifade edilebilir. Ebu'l-Berekat'ın felsefesiyle ilgili özellikle Türkçe'de nitelik ve nicelik olarak yeterli ölçüde çalışmanın olmadığı dikkate alınırsa bu araştırma önemli olarak görülebilir. Ebu'l-Berekat'ın felsefesi yeterli düzeyde bilinmediği için İslam felsefesi ile ilgili yapılan değerlendirmelerde büyük ölçüde Ebu'l-Berekat göz önüne alınmaz.</p> <p>Bu araştırma iki bölüm olarak düzenlenmiştir. Birinci bölümde Tanrı, varlık ve zaman konuları ile ilgili Ebu'l-Berekat öncesi felsefe geleneğindeki düşünceler genel olarak ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Ebu'l-Berekat'ın söz konusu düşüncesi kavramsal bir çözümlemeyle incelenmiştir.</p> <p>Bu bağlamda şu sonuçlar elde edilmiştir: Ebu'l-Berekat varolanı (mevcud), dış dünyada ve zihinde olmak üzere ikiye ayırır. Dış dünyada varolanı ise akılsal olarak Zorunlu ve zorunsuz şeklinde ikiye ayırarak Farabi ve İbn Sina'yı izler. Ayrıca varlık ve mahiyet ayrımında da Farabi ve İbn Sina'yı izler. Ebu'l-Berekat Farabi ve İbn Sina'dan farklı olarak ise varlık (vücut) ve varolan (mevcud) ayrımından söz eder. Bu bağlamda varolma fiilini irdeler. Varlık kavramına vurgu yapar. Varlık ve kavrayış arasındaki özel ilişkiyi belirtir. Varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi çözümler. Ona göre zaman varlığın ölçüsüdür. Ebu'l-Berekat'a göre varlık, zaman ve ben (nefis) önsel olarak bilinir. Ebu'l-Berekat Tanrı için özsel olumlu nitelikleri kabul eder. Tanrı'nın niteliklerinin ve eylemlerinin kendi özünden özsel sonralıkla meydana geldiğini belirtir. Ona göre eylemler Tanrı'nın nitelikleri ve halleri aracılığıyla özünden meydana gelir. Ebu'l-Berekat Tanrı'nın birliğinde O'nun her bakımdan bir ve yalın olduğunu belirtir. Bu konudaki temel vurgusu saltık yalınlık üzerinedir. O bu konuda büyük ölçüde İbn Sina'yı izler. Tanrı'nın bilgisine gelince Ebu'l-Berekat bu konuda Aristoteles ve İbn Sina'nın düşüncelerini eleştirir. Ona göre Tanrı'nın bilmesi yetkinliğinden dolayıdır. Dolayısıyla Tanrı hem tikelleri hem tümelleri bilir. O'nun tikelleri bilmesi özünde başkalık ve çokluk gerektirmez. Diğer yandan Tanrı'nın bilgisi varolan üzerindedir.</p>	
Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, Tanrı, varlık, zaman.	

Title of The Thesis: The Concept of God in Abu'l Barakat al-Baghdadi	
Author: Yakup Özkan	Supervisor: Asist. Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
Date: 09.07.2010	Nu. of Pages: III (pre text) + 65 (main body)
Department: Philosophy and Sciencies Subfield: Islamic Philosophy of Religions	
<p>This study examines Abu'l Barakat al-Baghdadi's understanding of God together with the concept of being and time. Since there is no enough study in Turkish on Baghdadi, and since his philosophy is not known enough, it is important to take such a topic fort his study.</p> <p>This study consists of two chapters. The first capter deals with the concepts of God, being and time in the philosophical tradition before Baghdadi. The second chapter examines Baghdadi's approach to such concepts. The main conclusions of study can be summarised as follows: Existent can be divided into that which is in the external world and that which is in the mind. That which is in the external world can also be divided into necessary and contingent. This position is similar to those of Farabi and Ibn Sina. Baghdadi also follows them on the distinction between being and esence. But he also makes a distinction between being and existent and analyses the act of existence. He discusses the concept of being and examines the relation between being and understanding. Baghdadi also examines the relation between being and time. For him time is the measure of being. For him knowledge of being, time and self is apriori knowledge. Baghdadi accepts for God essential positive attributes, and thinks that His attributes and actions are posterior to His esence essentially. Concerning God's unity, Baghdadi thinks that He is one in every respect. On the issue of God's knowledge, he criticise Aristotle and Ibn Sina. For God's knowledge is from His perfection, hence He knows both universals and particulars, and this does not cause plurality in His esence. On the other hand God knows what exists.</p>	
Keywords: Abu'l Barakat al-Baghdadi, God, being, time	

GİRİŞ

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, İslam kültür dünyasında yetişmiş, Aristoteles ve İbn Sina eleştirisiyle ün yapmış önemli bir felsefecidir. Doğum ve ölüm tarihleri tartışmalı olan Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin klasik kaynaklarda 80 ya da 90 yıl yaşadığı ileri sürülür¹. Klasik ve modern kaynaklarda ölüm tarihi 1152 -1175 tarihleri arasında değişir. Ebu'l-Berekat Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş Bağdat'ta yetişmiş bir tabip ve felsefecidir. Bağdat ise IX-X. yüzyıllarda çeviri faaliyetleri sonucunda İslam dünyasının en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkezi haline gelmiş bir şehridir. Ebu'l-Berekat, felsefesiyle ilgili temel eseri olan *Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme*'nin önsözünde, eskilere ait gördüğü düşünceleri ve aynı zamanda bunlara karşıt olan kendi düşüncelerini kayıt altına aldığını daha sonra da çeşitli kişiler tarafından kendisinden talep edildiği için bu notları kitap haline getirdiğini belirtir. Eserinde doğru ve gerçeği kabul ettiğini, doğru ve gerçek olmayan düşünceleri ise -önemli önemsiz kime ait olursa olsun- kabul etmediğini ifade eder. Bu nedenle de eserine *Kitabu'l-Muteber* adını

¹ İbn Melka künyesi ve Evhadüzzaman lakabıyla tanınan Ebu'l-Berekat'ın asıl adı kaynaklarda Hibetullah b. Melka, Hibetullah Ali b. Melka veya Hibetullah b. Ali b. Melka olmak üzere farklı şekillerde yer alır. Ebu'l-Berekat, Meşşai felsefeye karşı yönelttiği önemli eleştirileriyle tanınır. O, çeşitli kaynaklarda Evhadüzzaman, Seyyidülhükema, Feylesufülevan gibi ünvanlarla anılmasına, hakkında "Aristo seviyesinde bir düşünür, büyük bir tabip, tedavide çok başarılı" gibi ifadeler kullanılmasına rağmen hayatına dair bilgiler son derece yetersizdir. O, Yahudi asıllı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, Bağdat'ta yetişmiş, iyi bir tabip, filozof ve psikolog olarak ün yapmış, çeşitli hükümdarların ve emirlerin hizmetinde bulunmuş, gerek sarayda gerekse halk nezdinde büyük itibar görmüştür. Ebu'l-Berekat'ın, ileri yaşlarda veya ömrünün sonlarına doğru müslüman olduğu söylenir. Ancak müslüman olmasını farklı nedenlere dayandıran çeşitli rivayetler söz konusudur. Ebu'l-Berekat, hayatının sonlarına doğru birçok hastalıklara maruz kalmış, bu bağlamda görme yetisini kaybetmiş ve cilt ve cüzzam hastalığına tutulmuştur (Çağrııcı, 1994: 300; Sözen, 2001: 161-163). Ülken, Ebu'l-Berekat'ı bağımsız bir filozof olarak değerlendirir (Ülken, 1998:198-199). Corbin onu, *Yunan felsefesi çizgisindeki filozoflar* başlığı altında inceler (Corbin, 2008). Izutsu ise onu son derece orijinal bir filozof olarak görür (Izutsu, 2003:97).

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Çağrııcı, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, X, İstanbul 1994, s. 300-309; Yaltkaya, Şerafettin, *Kitabu'l-Mu'teber* (İlahiyat bölümü özet çeviri), İstanbul 1932, s. 1-10; Özpilavcı, Ferruh, *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi*, (basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 1-9; A. Muhammet et-Tayyip, *Mevkifu Ebi'l-Berekat el-Bağdadi mine'l-felsefeti'l-meşşaiyye* (basılmamış doktora tezi), Camiatü'l- Ezher, Külliyyetü Usuli'd-din, 1977, s. 12-35; Cemâl Receb Seydebi, *Ebü'l-berekat el-Bağdadi ve felsefetuhü'l-ilahiyye*, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1996, s. 19-29; Van Sühaymi Van Abdullah, *el-İlahiyyatu Mine'l-mu'teber li-Ebi'l-Berekat el-Bağdadi: Tahkik ve Değerlendirme* (basılmamış yüksek lisans tezi), Camiatü'l-Kahire-Külliyyetü Darü'l-Ulûm, Kısmü'l-Felsefeti'l-İslamiyye, 1998, s. 19-52; Muhammed Hüseyini Ebu Sa'de, *el-Vücûd ve'l-Hulûd fi felsefeti Ebi'l-Berekat el-Bağdadi* (basılmamış doktora tezi), Camiatü'l-Esyud-Külliyyetü'l-Edebi, 1993, s. 19-47.

verdiğini söyler (Yalrkaya, 1932: 9-10; Ebu'l-Berekat, 1938:3-4; Corbin, 2008: 315; Çağrııcı, 1994: 300; Özaydın, 1991: 437; Sözen, 2001: 162-163; Pines, 1960: 120).

Çalışmanın Konusu

Bu çalışmanın konusunu Ebu'l-Berekat'ın Tanrı düşüncesi oluşturmaktadır. Ancak Tanrı düşüncesi, varlık ve zaman anlayışına bağlı olduğu için, önce Ebu'l-Berekat'ın varlık ve zaman anlayışı incelenecektir. Tanrı düşüncesi bağlamında Tanrı'nın genel olarak nitelikleri, özel olarak da birliği ve bilgisi irdelenecek, bilgisi bağlamında ise Ebu'l-Berekat'ın Aristoteles ve İbn Sina eleştirisi sunulacaktır.

Çalışmanın Önemi

İslam kültür dünyasında yetişmiş önemli bir felsefeci olan Ebu'l-Berekat'ın düşüncesi hakkında diğer dillerde (Arapça¹, İngilizce, Fransızca) olduğu gibi Türkçe'de² de az sayıda çalışma vardır. Elinizdeki çalışmanın bu bakımdan önemli görülebileceğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu araştırmada diğer araştırmalardan³ farklı olarak Ebu'l-Berekat'ın varlık, zaman ve Tanrı anlayışı yorumlama ile değil, kavramsal bir çözümleme ile sunulmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu çalışma, diğerlerinden farklı olarak daha güncel bir dil ile sunulacaktır. Yine bu araştırmada Ebu'l-Berekat'ın düşüncesi kendinden önceki düşünce gelenekleri ile daha fazla karşılaştırılacaktır. Bu bağlamda da

¹ En fazla çalışma Arapça'da yapılmıştır. Arapça çalışmalar hakkında kısa bilgi için Van Abdullah'ın tez çalışmasına bakılabilir (ilk dipnot). Ayrıca bu çalışmada Pines'in yaptığı incelemeler hakkında da kısaca bilgi verilmiştir.

² Tez olarak yapılan çalışmalar: a) Özpilavcı, Ferruh (2008), *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. b) Özpilavcı, Ferruh (2000), *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'de Nefs Teorisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. c) Alaca, Cengiz (2001), *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Metafizik Düşünceleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. d) Çakır Baş, Derya (1995), *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Din Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

³ *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Din Felsefesi* adlı yüksek lisans çalışmasında metafizik, nefis, varlık, zaman, Tanrı ve yaratılış konuları ele alınır. Böylesine önemli konuların tümünün bir yüksek lisans çalışmasında yeterli düzeyde incelenebilmesinin zor olduğu ortadadır. Nitekim araştırmada konular yeterli düzeyde ele alınamamış ve dağınık bir şekilde işlenmiştir. Ayrıca tez ağırlıklı olarak Osmanlıca kelimelerle yazılmıştır. Bununla birlikte yazar, tezinin Ebu'l-Berekat'ın felsefesine giriş niteliğinde bir ön-okuma olarak kabul edilmesini beklemekle birlikte yeterince ele alamadığı halde konularla ilgili yorumlamalarda bulunmuştur. Örneğin yazar, Ebu'l-Berekat'ın varlık düşüncesini, *varlığın birliği doktrininin sulandırılmış bir şekli*nden ibarettir biçiminde değerlendirmiştir. *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Metafizik Düşünceleri* adlı yüksek lisans çalışmasında da içerik geniş tutulur ve yeterli incelenemez. Bu çalışmada da kullanılan dil, tezin birçok yerinde eski sözcüklerden örülüdür.

onun düşüncesinin muhtemel kaynaklarının bulunmasına yönelik daha fazla çaba harcanacaktır.

Çalışmanın Amacı

Bu araştırma, Ebu'l-Berekat'ın varlık ve zaman anlayışıyla birlikte Tanrı düşüncesini kavramsal bir çözümlemeyle Türkçe'ye kazandırmayı, bu bağlamda da İslam felsefesi ile ilgili araştırmalara bir katkı sunabilmeyi amaçlar.

Çalışmanın Yöntemi

İki bölümden oluşacak çalışmamızın birinci bölümünde Tanrı, varlık ve zaman konularında Ebu'l-Berekat öncesi felsefe geleneğindeki düşünceleri genel olarak ele alacağız. Çünkü bir düşünürü kendinden önceki gelenekten ayrı ve bağımsız bir şekilde anlamaya çalışmak zordur. Bu bağlamda Ebu'l-Berekat'ı felsefe geleneği içerisinde anlamaya çalışacağız. Öte yandan onun kelimacılarla benzer düştüğü yerlere de yalnızca ikinci bölümde düşüncesini sunarken değineceğiz. Bu bölümde varlık konusunda varlık kavramının gelişiminin temel duraklarına, Tanrı ve zaman konusunda ise Platon, Aristoteles, Plotinus, Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin düşüncelerinin temel noktalarına yer vereceğiz. Ebu'l-Berekat'ın Tanrı, varlık ve zaman düşüncesi hem bu düşünürlerden izler taşıdığı hem de bu düşünürlerin düşüncelerine yönelik karşıtlıklar içerdiği için birinci bölümün içeriğini bu şekilde düzenleyeceğiz.

Tezimizin ikinci bölümünde ise Ebu'l-Berekat'ın Tanrı anlayışını varlık ve zaman düşüncesi ile birlikte inceleyeceğiz. Onun düşüncesinde Tanrı'nın temellendirilmesi varlık kavramına, varlık da zamana bağlı olduğu için bu üç kavramı aynı başlık altında birlikte ele alacağız. Bu başlık altında bu kavramlar arasındaki ilişkiyi irdedeleyeceğiz. Diğer başlıklarda da Tanrı'nın genel olarak niteliklerini ve niteliklerin kanıtlanmasını, özel olarak ise birliği ve bilgisini inceleyeceğiz. Ebu'l-Berekat'ın Tanrı'nın bilgisiyile ilgili Aristoteles ve İbn Sina eleştirisini de Tanrı'nın bilgisini incelerken sunacağız. Bu bölümü sunarken yorumlama değil kavramsal çözümlemeyi temel alacağız. Bu incelemede asıl kaynak olarak kullanacağımız metin ise Ebu'l-Berekat'ın *Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme* adlı temel eserinin üçüncü bölümü olan "*İlahiyat*" kısmıdır. Kullanacağımız metin Yaltkaya'nın metninden daha kullanışlı olan Van Abdullah'ın tahkikidir (*bk. ilk dipnot*).

BÖLÜM 1: FELSEFE TARİHİNDE VARLIK, ZAMAN ve TANRI

1.Varlık

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin varlık anlayışını incelemeyen önce varlık düşüncesinin felsefe tarihindeki gelişiminin temel duraklarına değinmekte fayda görüyoruz.

Varlık düşüncesi ilkin Elealı düşünürler tarafından ve öncelikle Parmenides tarafından saltık olarak ve biricik gerçeklik olarak bildirilir: Yalnızca varlık vardır ve yokluk hiçbir biçimde yoktur (Hegel, 2008: 61; Parmenides, 2001). Parmenides Herakleitos'la bilinçli bir karşıtlık içinde yazar. Herakleitos kendi kuramında vurguyu oluş üzerine getirmekle birlikte varlığı bütünüyle dışlamaz ve oluş vardır derken, oluşan hiçbir şey yoktur demez. Buna göre o, Bir'in, Ateş'in, Logos'un ve Tanrı'nın varlığını doğrulamakla birlikte, değişimin, oluşun, gerilimin Bir'in varoluşuna özsel olduklarını savunur. Parmenides ise varlığı giderek oluşun dışlanmasıyla ileri sürer ve değişim ve hareketin birer yanılsama olduklarını söyler. Duyu bize değişimin var olduğunu söyler; oysa gerçeklik duyuda değil ama akıl ve düşüncede aranmalıdır (Copleston, 2009: 44-45).

Parmenides yalnızca Bir ya da Varlık var der. Herakleitos Varlıkla birlikte Yokluğu da kabul eder ve bunların aynı olduklarını ileri sürer. Atomcu düşünce ise bu iki karşıt kategoriyi görgül alana aktarır (Yardımlı, 2001). Bununla birlikte, Atomcu düşünce farklı olarak Parmenides'in Biriyle aynı özellikleri taşıyan birçok ya da sonsuz Birin (Atom) olduğunu ileri sürer ve bunun yanında Herakleitos'un Yokluğuna karşılık gelen boşluğu da kabul eder (Sahakian, 1997: 26). Atomlar için ikinci bir ilke olarak alınan Boşluk Atomlar arasında varolan Yokluk olarak tasarımlanır (Hegel, 2004: 179). Ayrıca Boşluk hareketin kaynağı olarak kabul edilmiştir; öyle ki, Boşluk hareketin yalnızca varsayımı ya da koşuludur (Hegel, 2008: 126). Felsefe tarihinde Sokrates öncesinde, ilk kez Anaxagoras, *Nous* olarak tinsel ve zihinsel bir ilke getirir, ama Zihin ile biçimlendirdiği ya da harekete koyduğu madde arasındaki özsel ayrımı bütünüyle anlamayı başaramaz. Ayrıca Anaxagoras, tinsel bir ilke getirmesine karşılık kendi tinsellik kavramında tinsel ve tensel arasındaki kökten ayrımı açıkça kavramada başarılı olamaz (Copleston, 2009: 62-63).

Platon'a gelince, o, duyuşal şeylerin oluşta oldukları konusunda Herakleitos ile anlaşmakla birlikte, gerçek Varlığın kararlı, kalıcı, bilinebilir en yüksek bilgi nesnesi

olarak olgusal olduğunu da ileri sürer. Platon gerçek Varlığı ileri sürmekle birlikte, tüm değişimi ve oluşu yadsımaya zorlanan Parmenides'in konumuna düşmez. Platon'a göre duyu nesnel tümüyle olgusal değildirler, ama salt Yokluk da değildir; varlıkta bir payları vardır, gerçi gerçek Varlık maddesel olmasa da (Copleston, 1998: 79).

Platon'un varlıkbiliminin temelini biçimler öğretisi oluşturur. Buna göre Platon İdealar öğretisiyle maddesel ve görülür olmayan Varlığı öne sürer (Copleston, 2009: 79). İdea, kavramda anlatılan ortak öz ya da doğadır. Ayrıca İdea, salt öznel değil ama neseldir. Yani İdealar ya da Biçimler nesnel özleri anlatır. Bununla birlikte, İdealar uzaysal ve zamansal hiçbir koşul olmaksızın vardır (Copleston, 1998: 43-48). Platon'a göre gerçeğe bedensel duyu yoluyla değil, ama ancak '*gerçekten var olan*' şeyleri kavrayan akıl yoluyla erişilebilir. Gerçekten var olanlar ise şeylerin özleridir: Örneğin güzelliğin kendisi, iyiliğin kendisi. Bu özler her zaman aynı kalırlarken, tikel duyu nesnelere ise kalmazlar. Buna göre nesnellik gerçek varlıktır. Gerçek varlık ise akıldadır. Ayrıca tikeller yitici iken ideal öz kalıcıdır, yani gerçeklik değişken değildir (Copleston, 1998: 51). Platon'a göre İdeaların kaynağı ya da ilkesi ise İyi İdeasıdır. İyi İdeası, yalnızca tüm bilgi nesnelindeki anlaşılabilirliğin değil, ama onların varlık ve özlerinin de kaynağıdır. Bununla birlikte İyi, Bir ve Güzellik İdeaları özdeşlerdir (Copleston, 2009: 56-57).

Aristoteles ise Platoncu aşkın biçim öğretisini yadsırken vurguyu kendisinin inandığı içkin biçimin aynı ölçüde maddesel olmayan doğası üzerine koyar (Ross, 2002: 203). Aristoteles'e göre varlık, var olan her şeye aynı anlamda ait olan bir öznitelik değildir. Ona göre sözcüğün en gerçek ve tam anlamında var olan tek bir varlık olarak töz vardır. Bütün diğer şeyler ancak tözle belli bir ilişkisinden dolayı, yani tözün nitelikleri, tözler arası ilişkiler ve benzerleri olarak vardır (Ross, 2002: 184). Bununla birlikte Aristoteles'e göre varlığın gerçek doğası, aynı zamanda tözsel ve değişmez olanda ortaya çıkar (Ross, 2002: 184-185).

Aristoteles'in felsefesinde töz iki anlamda kullanılır: Bireysel şey ve özsel doğa anlamında (Ross, 2002: 195). Bu özsel doğa Platon'un İdea veya Aristoteles'in biçim dediği şeydir. Bireyler birincil tözler, özler veya biçimler ise ikincil tözlerdir (Arslan, 2007: 125). Evrendeki her töz, bireyseldir. Tümel Aristoteles için her zaman tamamen

gerçek ve nesnel olmakla birlikte bağımsız varlığa sahip olmayan bir şeydir. Madde ve biçimden meydana gelen somut tözler gibi arı tözler de bireylerdir (Ross, 2002: 199). Aristoteles'e göre niteliksiz bir töz, tözsüz bir nitelik kadar olanaksızdır. Töz, özünü oluşturan nitelik, nicelik vb. ile birlikte bütünsel varlıktır ve ancak bu bütünsel varlık, kendi başına var olabilir. Töz nitelikleri gerektirir; ancak bu nitelikler, tözün kendisine ek olarak gerek duyduğu, kendi dışında olan bir şey değildir. Öte yandan bir nitelik ancak bir tözde var olabilen bir soyutlamadır. Buna göre Aristoteles'in tözü bireysel şey olarak düşündüğü açıktır. İkinci dereceden tözler, tümeller olduklarından, Aristoteles'e göre bağımsız olarak var olamazlar. Onlar bireysel üyelerinin özel nitelikleriyle tamamlanmak zorundadır (Ross, 2002: 194-195).

İslam felsefesine gelince varlık üzerine inceleme açık bir şekilde ilk defa Farabi tarafından ortaya konur. İbn Sina ise varlığın, mahiyetin (*nelik*) bir ilineği olduğunu Farabi'den miras alarak, soruna olağanüstü bir içerik kazandırır. Bu içerik hem Doğu'da hem Batı'da büyük bir metafizik tartışmanın kaynağı haline gelir (Izutsu, 2003: 17,116). Izutsu'ya göre Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi isimlerin temsil ettiği ilk dönem İslam felsefesinde *varlık (vücut)* ya da varolma fiili anlamındaki '*varlık*' ancak dolaylı olarak ve ilineksel bir biçimde felsefi etkinliğin konusu olur. Ona göre Aristotelesçi metafizik geleneğini izleyen bu düşünürlerin temel endişesi varlıktan (*vücut*) çok varolan (*mevcud*); yani varolma fiilinden çok varolan somut bir nesne merkezde olur. Buna göre varlık sorunu, fiilen varolan varlıkların temel yapısının bir parçası olarak gündeme getirilir ve tartışılır (Izutsu, 2003: 54). Buna karşılık Izutsu'ya göre asıl anlamda mahiyet değil de varlığın gerçek olduğu tezi Molla Sadra'dan önce gelen İbn Sina ve Tusi gibi düşünürlerin eserlerinde örtük olarak ifade edilir (Izutsu, 2003: 129). Ona göre temel vurgunun *varolandan (mevcut) varlığa (vücut)* kayması, köklü bir biçimde İbn Arabi'nin düşüncesinde olur. Bununla birlikte, İbn Sina Aristotelesçi yörüngede bulunmasına rağmen, bir dönüm noktası olur (Izutsu, 2003: 54).

Izutsu'ya göre İslam metafiziğinin tüm yapısının üzerine kurulduğu temeli varlık ve mahiyet ayrımı sağlar. Ona göre İslam düşüncesinde mahiyet ile varlığın (*vücut*) ayrılması tezi açık bir biçimde ilk defa Farabi tarafından benimsenir ve bu andan itibaren de tüm İslam felsefesi tarihine egemen olur (Izutsu, 2003: 111,116). Izutsu'ya

göre Platoncu İdea, Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin mahiyet dediği şeye karşılık gelir (Izutsu, 2003: 142).

Izutsu'ya göre bu ayırmda Farabi'nin en önemli katkısı, bu iki öge arasındaki ilişkiyi betimlerken onun, ilişen yani dışarıdan ilişen ve ayrılmaz veya özsel nitelik kelimelerini kullanmış olmasıdır. Farabi'ye göre çevremizde bulunan her bir nesnenin bir *mahiyeti* bir de *varlığı* vardır. Mahiyet, varlık ile aynı değildir ve ne de varlık kurucu bir unsur olarak mahiyete dahildir. Örneğin, insanın mahiyeti varlığı ile aynı olsaydı insanın mahiyetini zihnimize canlandırdığımızda, onun varlığını da canlandırmış olmamız gerekirdi. Yani insanın mahiyetini zihnimize temsil ettiğimizde *dur-lığını* da temsil etmiş olacak, yani varlığını bilecektik. Dahası eğer mahiyet varlıktan başka bir şey olmasaydı her mahiyeti zihinde temsil etme etkinliği, zorunlu olarak onun var olduğu yargısını da getirecekti. Farabi'ye göre varlık nesnenin mahiyetine dahil değildir. Ters durumda, varlık onun asli bir kurucu ögesi olur ve bir mahiyetin temsili varlıksız eksik olurdu. Bu durumda ise varlığı mahiyetten zihinde bile ayırmak olanaksız olurdu. Dolayısıyla *varlık* veya *dur-lık* hiçbir varolan nesnenin kurucu bir ögesi değildir. Öyleyse, varlığın mahiyete dışarıdan ilişen bir *gerek* olması gerekir. Bununla birlikte Farabi'ye göre varlığın mahiyete eklenmesi ne önce ne de sonra, ama mahiyetin gerçekleşmesi ile aynı anda olur. Yani varlığın ilişmesinden önce mahiyet gerçekleşmiş değildir (Izutsu, 2003: 116-117).

Farabi'ye göre varlık ile mahiyetin özdeş olması dışında mahiyet varlığın hiçbir şekilde nedeni olamaz. Dolayısıyla varlığın mahiyete, mahiyetin dışındaki bir şeyden gelmesi gerekir. Çünkü varlığı mahiyetinden ayırt edilebilen ve kurucu öğelerinden biri olmayan her şey, varlığını kendisinin dışındaki bir şeyden alır. Nedenler zincirinin ise mahiyeti varlığından ayırt edilemeyen bir İlkede sona ermesi gerekir. Izutsu'ya göre Farabi de tıpkı Aristoteles gibi işe asıl gerçeklik olarak kabul ettiği somut varlıklardan başlar. Somut olarak varolan bir nesneyi mahiyet (*nelik*) ve varlık diye çözümlemeye girişir. Bu, kavramsal bir çözümelemedir. Çünkü ona göre bu nesne hiçbir boşluğa olanak vermeyen varlıkbilimsel bir bloktur. Dolayısıyla somut gerçeklik alanında bu iki ögeye yer yoktur. Kavramsal ayrımı somut olarak varolan bir nesneye yansıttığımız zaman bu somut nesnenin mahiyet ve varlıktan bileşik olduğu söylenebilir. Ancak bu noktada

varlığın yaratıcı İlkesinden çıkıp mahiyete iliştiğini söyleyebiliriz (Izutsu, 2003: 118-119).

Farabi'nin bu düşüncesini İbn Sina sürdürür. O da varlık-mahiyet ayrımını Farabi'nin kullandığı aynı kanıtı başvurarak kanıtlar. İbn Sina'ya göre kişi, üçgenin anlamını anlamasına ve zihninde bir çizgi ve yüzeyden bileşik olarak canlandırmasına rağmen onun dışarıda varlıkla nitelenip nitelenmediğinden kuşku duyabilir (Izutsu, 2003: 119; İbn Sina, 2005:126). Buna göre bir mahiyete sahip olan her şey, bir varolan olduğu veya zihinde bir temsil olarak tüm parçaları hazır bulunduğu zaman gerçekleşir (Izutsu, 2003: 119). Izutsu'ya göre İbn Sina'nın tüm metafizik dizgesi, önümüzde duran aracısız gerçekliğin yapısının zihinsel bir çözümlemesidir. Bu çözümleme, fiilen varolan somut varlıklar üzerinde olur. Bu bağlamda İbn Sina varlık ve mahiyeti başlangıçta birbirinden ayrı öğeler olarak ele alıp daha sonra metafiziksel bir kimya ile bu öğeleri tek bir nesne haline getirmeye çalışmaz. Tersine somut nesneden başlar ve onu kavramsal bir çözümlemeye alır ve onda iki kurucu öge bulur. Bunlar mahiyet ve varlıktır. Bununla birlikte İbn Sina'ya göre her mahiyet, mahiyet olması açısından kendi başına alınmaya olanak tanır. Bir mahiyet bu yönüyle ne birdir ne çok, ne tümeldir ne tikel ve ne varolandır ne de yokluktur. Örneğin insanın mahiyeti, salt ve yalın olarak insandır ve içeriği insan tanımı ile verilenden başka bir şey değildir. Bu, varlık ve yokluk arasındaki ayrımın üstündedir. Böyle bir durumda bulunan mahiyete *tabiat* veya doğal tümel (*tabii külli*) denir. Çünkü o, hem varlığa hem yokluğa karşı etkisizdir. Dolayısıyla mahiyet, ancak varlık ile nitelenip kendini dış dünyada fiilen varolan bir mahiyete dönüştürebilir (Izutsu, 2003: 119-121).

İbn Sina, mahiyete eklenen varlığın bir ilinek (*araz*) olduğunu kabul eder, ama varlığın kendine özgü ve son derece özel bir ilinek olduğunu, öyle ki davranışının diğer ilineklerinkine ters olduğunu ekler. Çünkü diğer tüm ilinekler varolabilmek için kendi başına varolan bir töze (*cevher*) gereksinim duyarken, varlık varolan olabilmek için başka bir varlığa gereksinim duymaz. Bu bağlamda ilinek-varlık (*araz-vücut*) hakkında söylenebilecek şey, onun bir tözdeki varlığının, bu tözün *bizatihi* varlığı olduğudur. Varlığın dışındaki ilineklere gelince, bu türden ilineklerin bir tözdeki varlığı, bu ilineğin varlığıdır. Dolayısıyla ilinek ile töz arasındaki ilişki ilineksel veya dışsal bir ilişkidir. İlinek tözden ayrıldığında, töz kendi varoluşunda bundan etkilenmez. Oysa ilinek-varlık

bu tür bir ilinekten bütünüyle farklıdır. Çünkü onun bir tözdeki varlığı, bizatihi bu tözün varlığını oluşturur. Bu durumda töz ile ilinek arasındaki ilişki özseldir, yani ilineğin yokluğu tözün yokluğu demektir. Ve varlığın mahiyete ilişmesi yalnızca kavramsal veya zihinsel bir çözümleme düzeyinde olan bir şeydir (Izutsu, 2003: 153-154).

İbn Sina'ya göre mahiyet sahibi olanlara varlık, mahiyeti olmayan İlk'ten taşar. Ayrıca mahiyet sahibi diğer şeyler olanaklıdır ve onunla var olurlar. Burada zorunsuz (*mümkün*) varlığa geçişi görürüz (İbn Sina, 2005a: 92). Zorunsuz varlık, olanak sahasındadır. Yani onun varlığı ne olanaksızdır ne de özü gereği zorunludur (İbn Sina, 2004: 35). Izutsu'ya göre zorunsuz varlığın durumu *tabii külli*'nin durumu ile aynıdır (Izutsu, 2003: 122). İbn Sina'ya göre tüm varlıklar zorunlu ve zorunsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunsuz varlık, varlığa ve yokluğa karşı etkisizdir, yani varolabilir veya olmayabilir. Bu denge halini varlık lehine değiştirmek için zorunsuzu zorunlu varlık haline getirecek bir nedenin ortaya çıkması gerekir. Zorunlunun buradaki anlamı kendinden başka bir şey ile zorunlu olmuştur (Izutsu, 2003: 151). İbn Sina'ya göre zorunsuz varlıkların mahiyetleri, varlığı hak edemez. Tersine onlar kendiliklerinde ve Zorunlu Varlıkla ilişkileri kesildiğinde, yalnızca yokluğu hak ederler. Bu nedenle onların hepsi, kendiliklerinde yok, O'nun sayesinde gerçektir ve O'na bakan yöne göre varolandır. Öyleyse, Zorunlu Varlık gerçek olmaya en hak sahibidir. Ayrıca mahiyet sahibi zorunsuz varlık nedenlidir (İbn Sina, 2005a: 91,101-102). Bu düşüncüyü, benzer şekilde Ebu'l-Berekat'ta da göreceğiz.

2. Varlık ve Tanrı

Ebu'l-Berekat'ın Tanrı düşüncesini irdelemeden önce bu konuyla ilgili olarak Platon, Aristoteles, Plotinus ve İbn Sina gibi düşünürlerin anlayışlarını özsel çizgilerde belirtmede yarar görüyoruz. Çünkü Ebu'l-Berekat bu düşünürlerle Tanrı konusunda hem benzer hem karşıt anlayışlara sahiptir. Ebu'l-Berekat, özellikle, Tanrı'nın bilgisi konusunu Aristoteles ve İbn Sina ile karşıtlık içerisinde yazar.

Platon'un felsefesinde Tanrı düşüncesi bulunmakla birlikte, bu düşüncenin özü ve doğasının açık olmadığı bilinmektedir. Bundan dolayı, bu düşüncenin ne olduğu konusunda birçok anlayış ortaya çıkmıştır (Bilge Budak, 2002). Arslan, Platon için Tanrı'nın en yüksek Ruh olduğunu belirtmekle birlikte, Platon'u tek tanrıci gibi göstermenin ciddi bir temelini olmadığını da ifade eder. Çünkü Platon, bazen tek bir

Tanrı'dan bazen de Tanrılardan söz eder. Arslan'a göre Tanrı yalnızca İdeaları seyreden ve ona bakarak duyusal dünyayı meydana getiren bir yapıcı olarak Demiurgos ile aynı şeydir. Ona göre Platon için evrenin meydana gelmesinin nedeni Tanrı'nın cömertliğidir. Tanrı'nın cömert olması da en yüksek anlamda iyi olmasından dolayıdır (Arslan, 2006: 388, 347-348). Copleston'a göre Platon'un yaratılış üzerine düşüncesi büyük bir olasılıkla yaratılışın zaman içinde ya da yokluktan bir açıklaması olarak amaçlanmamıştır. Arslan da benzer şekilde düşünmekle birlikte Yeni-Platoncular, Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin de Platon'u söz konusu şekilde anladıklarını ifade eder (Copleston, 1998: 68; Arslan, 2006: 356-557).

Plotinus'un düşüncesinde ise Tanrı saltık olarak aşkındır. Bir olarak Tanrı tüm düşünce ve tüm varlığın ötesindedir, anlatılamaz ve kavranamazdır. Çünkü Bir, Saltık olarak tüm belirlemenin üzerindedir. Bir, her şeyi meydana getiren kudrettir. Saltık biçimde yalın olduğundan dolayı da, onlardan hiçbiri değildir. Bundan dolayı O'nun yalnızca ne olmadığını söylemekle ve her şeyin ilkesi olduğunu belirtmekle yetinilmelidir (Plotinus, 2008:113-114; Copleston, 1996: 84). Buna göre Tanrı'nın olumlu özsel nitelikleri yadsınır. Öte yandan, Plotinus Bir'de düşünme eylemini reddeder. Plotinus'a göre Bir'e ne düşünce ne irade ne de etkinlik yüklemeye hakkımız vardır. Çünkü düşünce düşünen ile düşündüğü nesne arasındaki bir ayrımı imler. Bu, irade ve etkinlik için de söz konusudur. Buna göre Tanrı tüm ayrımın ötesindeki Bir'dir. Bununla birlikte Bir; İyi, yalın ve kendine yeterli olduğundan, ayrıca düşünmek çoğul olana (*Nous*) uygun olduğu için düşünmemek zorundadır (Plotinus, 2008: 113-119; Copleston, 1996: 85).

Plotinus'a göre Bir'den Akıl (*Nous*); Akıl'dan Ruh; Ruh'tan ise Doğa kaynaklanır. Ona göre birinci olan Bir'den sonuncu olan Doğa'ya doğru bir diziliş vardır. Bu dizilişte her varlık kendisinden önceki tarafından oluşturulur. Metafiziksel basamakta ikinci sırada olan Akıl ilkesi; kusursuz, değişmez, sonsuz olan tüm İdeaları kapsayan olarak duyulur evrenin ilkesidir. Akıl, Düşünce ya da Zihin olarak da anlaşılabilir. Akıl, tüm varlık türlerini, tüm şeylerin ilkelerini ve İdealarla aynı olan sayıları oluşturur. Çünkü Aklın doğası düşünmektir. Akıl kendini düşünmekle de tüm akılla kavranabilir özleri düşünmüş olur. Plotinus'un düşüncesine göre Akıl; Bir'in sözü, eylemi ve imgesidir. Ayrıca Bir; İyi olma bakımından yetkinliğinin gereği olarak, Aklın kendi yönelimi içinde can attığı erektir. Plotinus'a göre Bir'e ancak bir tür zihinsel bir temas

aracılığıyla ulaşılabilir. Eğer ani bir ışık ruhu aydınlatırsa, onu gördüğüne inanmak gerekir (Plotinus, 2008: 108-119; Copleston, 1996: 86; Altuner: 2006: 30).

Aristoteles'in düşüncesine gelince, birinci başlık altında varlığın, var olan her şeye aynı anlamda ait olan bir öznelik olmadığını ve sözcüğün en gerçek ve tam anlamında var olan tek bir varlık olarak tözün var olduğunu belirtmiştik. Ayrıca tözün bireysel şey ve özsel doğa olarak ikiye ayrıldığını da ifade etmiştik. Yine, bireysel şeyin birincil töz ve özsel doğanın, yani özün, biçimin veya tümelin ise ikincil töz olduğunu söylemiştik. Buna göre Aristoteles'e göre birincil tözler bireylerdir. Ona göre madde ve biçimden meydana gelen somut tözler gibi arı tözler de bireylerdir. Bu bağlamda Aristoteles duyusal-olmayan tözlerin varlığını kabul eder. Bunlar ilkin evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan Tanrı, ikinci olarak Tanrı tarafından hareket ettirilen, ancak kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren Akıllar ve üçüncü olarak da bireyin ölümünden sonra herhangi bir bedenden bağımsız olarak var olma yeteneğine sahip olan insan aklındaki etkin ögedir (Ross, 2002: 187). Bunlar hiçbir cisimle birleşik olmayan arı tözlerdir. Arı töz olarak Tanrı hepsinin üzerinde bulunur (Ross, 2002: 199). Bilindiği üzere Aristoteles'e göre varlığın gerçek doğası, aynı zamanda tözsel ve değişmez olanda ortaya çıkar (Ross, 2002: 185). Bu bağlamda Tanrı birincil töz olarak, dahası birincil tözler arasında da her türlü maddeden ve değişmeden korunmuş tek töz olarak metafiziğin ana konusunu oluşturur (Arslan, 2007: 196).

Aristoteles'e göre Tanrı öncesiz ve sonsuz, tözsel, uzayda olmayan, salt edimsel bir zorunlu varlıktır. Ve zorunlu varlık olması bakımından da O'nun varlığı İyi olandır ve bu anlamda da O İlkedir. Bununla birlikte Tanrı yalnızca biçim ve edimsellik değildir, aynı zamanda hayat ve zihindir (Ross, 2002: 212,214; Aristoteles, 1996: 504,506). İlk hareket ettirici olan Tanrı, hareketsiz bir arzu nesnesi olarak fizik-dışı bir biçimde harekete neden olur (Ross, 2002: 212). Bununla birlikte, hatırlanacağı üzere, fiziksel etkinlik Tanrı'nın madde-dışı doğasıyla uzlaşmaz olduğundan Aristoteles, O'na yalnızca zihinsel etkinliği, yani bilgiyi yükler. Bu bilgi türü de bir süreci, öncüllerden sonuca geçişi içermeyen doğrudan ve sezgisel bilgidir. Aristoteles'e göre Tanrı'nın bilgisinin nesnesi, kendisidir. Çünkü O, en tanrısal ve en değerli olan şeyi, yani kendisini düşünür ve düşüncesinin konusu da değişmez (Ross, 2002: 214; Aristoteles, 1996: 519). Buna göre eğer Tanrı kendisinin dışında olanları düşünürse kendisinde

değişim ve hareket söz konusu olur. Yine eğer O'nun düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı ise bu koşulda Tanrı'nın tözü salt edimsel değil, gizil güç halinde olmuş olur. Bu durumda Tanrı'nın gizillikten edimselliğe geçebilmesi için de düşünme eyleminde bulunması gerekir. Bu eylem ise O'nun için yorgunluğa neden olur. Bu nedenlerden dolayı O, en yüksek töz olamaz. Dolayısıyla tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir (Aristoteles, 1996: 519).

Ross'a göre Aristoteles'te ne tanrısal yaratma ne de tanrısal kayraya ilişkin bir görüşle karşılaşmaktadır. Bu bağlamda Tanrı evrenin yaratıcısı değildir. Çünkü evrenin temel öğeleri olan madde ve biçim ve hareketin her üçü de Tanrı kadar öncesiz ve sonrasızdırlar (Ross, 2002: 216-217; Arslan, 2007: 201).

İbn Sina düşüncesinde ise, varlık üzerine çözümleme fiilen varolan somut varlıklar üzerinde olur. Buna göre İbn Sina somut nesneden başlar ve onu kavramsal bir çözümlemeye alır ve onda iki kurucu öge bulur. Bunlar mahiyet ve varlıktır. İbn Sina'ya göre, varlık mahiyete (*nelik*) eklenen özel bir ilinektir. Çünkü varlığın bir tözdeki varlığı bu tözün varlığını oluşturur. Bu bağlamda, varlık-mahiyet ayrımı zorunsuz varlık içindir. Tanrı için böyle bir ayırmadan söz edemeyiz. Çünkü Tanrı'nın mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı vardır. Başka bir deyişle, Zorunlu Varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. İbn Sina'ya göre zorunsuz varlık, mahiyet sahibi olduğu için nedenlidir. Ona göre zorunlu varlığın dışındaki şeylere, varlık Tanrı'dan gelmektedir. Dolayısıyla zorunsuz (*mümkün*) bu şekilde var olur (İbn Sina,2005a:89,91-92). Bunlara göre gerçek varlık Tanrı'dır. Zorunsuz varlıklar ise, Tanrı dolayısıyla gerçekler ve O'na bakan yönle meydana gelmişlerdir. Kendiliklerinde gerçek değildirler (İbn Sina, 2005a: 101-102).

İbn Sina'ya göre, Tanrı her bakımdan zorunlu varlık ve bütün yönlerden bir olarak varlığını hiç kimseden almış değildir. Tersine bütün varlık Onun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan meydana gelmiştir. Her türlü yetkinlik ve güzellik O'na aittir ve O'ndandır. O'nun özü her varlıktan öz bakımından öncedir. Ebu'l-Berekat'ın düşüncesinde bunlar aynı şekilde yer alır. İbn Sina'ya göre Tanrı; ilk neden, salt (*mahz*) varlık, salt yetkin, salt edimsel, salt iyilik, salt akıl, salt akledilen ve salt akleden olarak en gerçektir. Öte yandan, Tanrı'nın cinsi, ayrımı, nedeni, niçini, mahiyeti, niceliği, niteliği (*keyfiyet*), mekanı, zamanı, dengi, ortağı, eşi, benzeri, karşıtı, tanımı yoktur (İbn

Sina, 2005a: 86-87,92, 99-102; İbn Sina, 2005b: 310,312). Ayrıca, İbn Sina'ya göre Tanrı'nın özü dışındaki varlıklara ait bir ereği (*gaye*) yoktur. Ona göre Tanrısal erek Tanrı'nın varlık vermedeki cömertliğinden ibarettir (Kutluer, 1996: 295).

İbn Sina'ya göre, Tanrı her bakımdan bir, her açıdan nedensiz olarak övgüye değer yetkinlik niteliklerine sahiptir. Bununla birlikte, Tanrı'nın nitelikleri özüne sonradan katılmamıştır. Eğer niteliklerin (*sıfat*) Tanrı'nın özüne (*zat*) sonradan katılmış olduğu kabul edilirse, bu koşulda niteliklerin öze göre gizil güç (*kuvve*) olarak bulunması gerekir. Böyle olunca da öz, o niteliklerin nedeni sayılır, yani öz, nitelikleri öncelemiştir. Bu durumda ise, öz bir bakıma etkin (*fail*), bir bakıma da edilgin (*kabil*) olmuş olur. Buna göre de Tanrı'da diğer varlıklarda olan iki farklı yön bulunmuş olur.

Bu bağlamda İbn Sina, Tanrı'nın bilgi, hayat, irade, kudret, işitme, görme ve daha başka güzel niteliklere sahip olduğunu belirtmekle birlikte bu niteliklerin nasıl anlaşılması gerektiğini de söyler. Ona göre Tanrı'nın niteliklerinin ya olumsuzlanması ya göreceli olarak anlaşılması ya da bu ikisinin bileşimine indirgenmesi gerekir. İbn Sina'ya göre nitelikler bu şekilde açıklanacak olursa, niteliklerin çokluğu Tanrı'nın birliğine ters düşmeyeceği gibi Zorunlu Varlık oluşuyla da çelişmez (İbn Sina, 2005b: 312-313). Buna göre, İbn Sina, Tanrı'nın bütün niteliklerini bu ilke doğrultusunda açıklamaya çalışır. Örneğin, Tanrı'nın bilgisi, iradesi ve hayatı aynı şeydir. Ayrıca, kudreti, Tanrı'nın özünün her şeyi akletmesi demektir. Bu akletme her şeyin ilkesidir. Aynı şekilde varlığın taşınmasındaki herhangi bir erikle ilgili olmayan bu irade taşınmanın kendisinden başka bir şey değildir. O da cömertliktir. Yani iradeyle cömertlik aynı şeydir. Tanrı bunların hepsine özü gereği sahiptir. İbn Sina, olumsuzlamaya örnek olarak ise öncesizlik ve bir niteliğini ele alır. Öncesizlik, Tanrı hakkında öncelikle yokluk, ikinci olarak da nedensellik kavramını ortadan kaldırır. Bir ise, ne söz ne de eylem olarak hiçbir şekilde bölünmeyen şeyi ifade eder. Bununla birlikte İbn Sina'ya göre olumsuzlama ve göreceliliğin birleştiği yöntem ise Tanrı için zorunlu varlık dendiğinde gerçekleşir: O, vardır ve nedeni yoktur, tersine kendisi başkasının nedenidir. İbn Sina'ya göre yaratan, var eden ve biçim veren gibi bütün eylemsel nitelikler görecelidir. Yine irade eden, gücü yeten nitelikleri ise bilme ve yaratıklarla olan ilişkileri yönünden bileşikliği ifade ederler. Özet olarak İbn Sina Tanrı'nın bu ve diğer

bütün niteliklerini ileri sürdüğü ilke doğrultusunda açıklar. Buna göre İbn Sina felsefesinde Tanrı için olumlu özsel nitelikler söz konusu değildir.

Son olarak bilgi konusuna değinelim. İbn Sina'ya göre Tanrı, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri özü gereği akleder. Buna göre Tanrı her şeyi ancak tümel bir şekilde akleder. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. Tanrı her şeyi özüyle bilendir. Bilgisinde değişme olmaz. Tanrı'nın kendi özünü bilmesi, bilgisi, bildiği ve bilginliği aynı anlama gelir. Gerçekte bilgi, bilen ve bilinen Tanrı'nın özüne nispetle bir tek şeydir. Bu nedenle bu nitelikler O'nun özünde herhangi bir çokluğa neden olmaz. Tanrı, değişmemek üzere şeyleri bilir. Bilinenler O'nun bilgisini izler. Bundan dolayı Tanrı'nın bilgisinde bir değişme olmaz. Çünkü O'nun şeyleri bilmesi, varlığın meydana gelişinin bir nedenidir. Kısaca Tanrı diğer bütün şeyleri kendi özünü bilmesi ile bilir (İbn Sina, 2005b: 312-323; İbn Sina, 2005a: 104-105,112-114).

3. Zaman ve Tanrı

İkinci başlıkta olduğu gibi, burada da, aynı düşünürlerin düşüncelerine özet olarak yer vermeyi yararlı görüyoruz. Bununla birlikte Ebu'l-Berekat zaman konusunda özellikle Aristoteles ve İbn Sina ile karşıtlık içerisinde yazdığı için bu düşünürlerin düşüncelerine daha geniş olarak değinmeyi uygun görüyoruz.

Copleston'a göre Platon için zaman kürenin hareketidir (Copleston, 1998: 127). Arslan'a göre de Platon zamanı gök cisimlerinin düzenli hareketlerine bağlar. Bununla birlikte Platon, bu hareketlerin ortaya çıkmasından önce zamanın var olmadığını düşünür. Buna göre Tanrı'nın evreni bir kozmos olarak meydana getirmesinden önce zamanın varlığı söz konusu değildir. Söz konusu kozmos ise, edimsel bir kaos durumunun arkasından sonra meydana gelmemiştir. Çünkü kaos olası ki zamansal ya da tarihsel değil, ama yalnızca mantıksal anlamda ilkseldir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Platon'un yaratılış üzerine düşüncesi büyük bir olasılıkla yaratılışın zaman içinde ya da yokluktan bir açıklaması olarak amaçlanmamıştır. Bu açıklama daha çok bir çözümlemedir. Dolayısıyla Platon için *evren* öncesizlikten beri hep bir kozmos olarak var olur (Copleston, 1998: 68; Arslan, 2006: 356-357).

Aristoteles için ise, zaman bir hareket olmamakla birlikte, hareketten ya da değişmeden de bağımsız değildir. Çünkü düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi

fark etmediğimizde biz zamanın da geçmediğini düşünürüz. Buna göre biz hareket ile zamanı aynı anda algılarız. Ayrıca karanlıksa ve bedensel bir etkilenime uğramıyorsak bile ruhta bir hareket olduğunda hemen belli bir zamanın da geçtiğini düşünürüz. Öyleyse, zaman önce ile sonraya göre hareketin sayısıdır. Zamanı, hareketin bir ölçüsü olarak tanımlayan Aristoteles, iki tür sayıdan söz eder. Ona göre hem sayılan ile sayılabilir olana ‘sayı’ deriz hem de onunla saydığımız şeye. Aristoteles, zamanı onunla saydığımız şey değil, sayılan şey olarak tanımlar (Aristoteles, 2005: 187-193). Yani zaman, kendisiyle saydığımız şey (yani arı sayı) anlamında sayı değildir, sayılan şey anlamında sayıdır, yani o, *hareketin sayılabilir yönüdür* (Ross, 2002: 112).

Bununla birlikte Aristoteles’e göre yalnızca hareketi zamanla ölçmeyiz, zamanı da hareketle ölçeriz (Aristoteles, 2005: 187-193). Ayrıca, hareketin ölçüsü olan zaman, hareketsizliğin de ölçüsüdür. Çünkü her hareketsizlik bir zaman içindedir (Aristoteles, 2005:203). Yalnızca ya hareket eden ya da hareket edebilecek olan şeyler zamandadır. Öyleyse zorunlu gerçeklikler zamanda değildir. Aristoteles’e göre harekette önce ile sonra arasındaki farkı, yani iki *şimdi* ve onlar arasındaki aralığı fark ettiğimizde zamanın geçtiğini kabul ederiz. Buna göre zaman, önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır (Ross, 2002: 112).

Aristoteles’e göre zaman asla kesilmeyecektir. Çünkü hareket de kesilmeyecektir. Çünkü her bir *şimdi*, doğası gereği, geçmişin sonu olduğu gibi geleceğin de başıdır (Ross, 2002: 112-113). Ona göre temel hareket yer değiştirme ve temel yer değiştirme hareketi de çembersel olduğuna göre sabit çembersel yer değiştirme en başta gelen ölçü olacaktır çünkü onun sayısı en çok bilinir şeydir. Bunun için zaman gökçemberin hareketidir (Aristoteles, 2005: 215; Özpilavcı, 2008: 263).

Aristoteles’in harekete bağlı zaman anlayışını Plotinus eleştirir. Ona göre zaman genel olarak hareket değildir. Çünkü hareket zamanın içinde gerçekleştirilir. Bununla birlikte hareket durabilir ama zaman kendi akışını kesmez. Plotinus’a göre zaman yıldızların dairesel hareketleri de değildir. Çünkü yıldızların hepsi aynı hızda hareket etmezler. Ayrıca zaman, ne gök küredir ne de gök kürenin hareketidir. Buna göre Platon’un zaman anlayışı da eleştirilir. Plotinus’a göre zaman hareketin ölçüsü değildir. Kısaca zaman, hareketin herhangi bir şeyi değildir. Plotinus bu eleştirilerinden sonra zamanın ne olduğunu açıklar. Ona göre zaman, sayesinde sürekli biçimde bir eylemden diğerine

geçtiği hareketin içinde ele alınan Ruh'un hayatıdır. Yani Ruh'un içinde ortaya çıkmaktadır ve onandır ve onunladır. Onun akışı eşit ve tek biçimli değişimlerden oluşur ve eylemin sürekliliğini içerir. Zaman her yerde var olandır çünkü Ruh'un hayatı evrenin bütün bölümlerinde vardır (Plotinus, 2008: 78-79). Görüldüğü üzere Plotinus için zaman, varlığın üçüncü mertebesi olan Ruh'ta meydana gelir. Buna göre Tanrı ve Akıl zaman dışı olur. Zaman Ruh'un hayatıdır.

Plotinus'a göre zaman, hareketsiz sonsuzluğun hareket halinde imgesidir. Tıpkı sonsuzluk Aklın hayatı olduğu gibi, zaman da Ruh'un hayatıdır. Plotinus'a göre sonsuzluk sürekli biçimde var olana, zaman ise oluşum halinde olana aittir. Buna göre sonsuzluk, Bir ve Akıl'a; zaman da Ruh'a ait olur. Plotinus sonsuzluğu (*ebediyet*) şöyle tanımlar. Sonsuzluk, evrensel olduğu ve hiçbir şey yitirmediği için edimsel olarak sonsuz olan hayattır. Bu hayat birlik içinde değişmezdir, çünkü o kendisinden çıktığı ve yeniden ona döndüğü Bir ile birleşmiş durumdadır (Plotinus, 2008: 77-79).

İbn Sina'nın zaman anlayışına gelince, ona göre zaman, mesafede önce ve sonra diye ayrılan hareketin ölçüsü olur (İbn Sina, 2004a: 200; Özpilavcı, 2008: 264). İbn Sina'nın başka bir ifadesine göre zaman, önceliklerin ve sonralıkların düzenli bir şekilde devam ettiği ölçüdür. Bu ölçü ise harekete bağlıdır ki, buna zaman denir. Başka bir deyişle zaman biri varken diğerinin var olması olanaksız olan önce ve sonra gelenin hareketinin ölçüsüdür; mesafenin veya hareket eden cismin ölçüsü değildir (İbn Sina, 2004b: 104). İbn Sina'ya göre öncelik ve sonralık, zamana özünden dolayı, zamanda olan şeylere de zamandan dolayı aittir. Bu öncelikler ve sonralıklar sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla zamanın varlığı her harekete değil, düzenli ve sınırsız, yani çembersel harekete bağlıdır (İbn Sina, 2004b: 103; Özpilavcı, 2008: 265). Öte yandan İbn Sina'ya göre zamanın kendi başına kaim bir varlığı yoktur. Hareketin aracılığıyla maddede varolan maddesel bir şey olmakla birlikte zaman, eğer hareket ve başkalaşma olmaz ise var olmayacaktır. Çünkü önce ve sonra yokken zamanın bulunması olanaksızdır (İbn Sina, 2004a: 203). Bunlara göre zaman evrenin varoluşuna bağlıdır. İbn Sina felsefesinde zamanın evrenden önce bir varlığının olması söz konusu değildir. Çünkü zaman, ancak evrenin cisimsel varlığıyla birlikte kavranır hale gelir (Kutluer, 2002: 99). Dolayısıyla Tanrı, zaman ve hareketten bağımsızdır (İbn Sina, 2005a: 116).

BÖLÜM 2: EBU'L-BEREKAT'IN TANRI ANLAYIŞI

2. 1. Varlık, zaman ve Tanrı

Bu başlık altında Ebu'l-Berekat'ın varlık çözümlemesini ve varlıkla ilgili olarak da Tanrı ve zaman düşüncesini inceleyeceğiz. Ebu'l-Berekat varlık konusunda; özellikle varlığın akılsal olarak zorunlu ve zorunsuz şeklinde ikiye ayrılmasında büyük ölçüde İbn Sina'yı izlemekle birlikte önemli ölçüde özgün düşüncelere sahiptir.

Ebu'l-Berekat'a göre bir kimse görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma gibi duyularından birisiyle bir şeyi algıladığında (*idrak*) ve hem o nesnenin hem de kendi algılama (*idrak*) fiilinin bilincine vardığında o şeyin varolan (*mevcut*) olduğunu söyler. O nesnenin varolan olmasıyla kastedtiği şey kavranmış olmasından farklıdır. Onun kastedtiği nesnenin bu kavrama (*idrak*) fiilinden önce ve sonra ve dahası diğer kavrayanların kavrayışından önce ve sonra kavranabilecek bir durumda olduğudur. Bu, o şeyin kendi içinde kavrayan tarafından kavranabilecek bir durumda olmasından dolayı böyledir. Bu şey, herhangi bir kavrayan tarafından kavranılmadan önce bu halde (*olmuş, olmakta ve olacaktır*). Kavrayıştan önce, kavrayışla birlikte ve kavrayıştan sonraki bu hale, bu ismi tercih edenler tarafından 'varlık' (*vücut*) adı verilir. Bu halden dolayı da bir şeye 'varolan' (*mevcut*) denir. Burada kastedilen ise o şeyin kavranabilecek bir durumda olmasıdır (Ebu'l-Berekat, 1998: 30; Izutsu, 2003: 93-94).

Sonra düşünmek suretiyle zihin, kavrayışın hiçbir şekilde varlığa (*vücut*) dahil olmadığını ve kavrayışın, kavrayandan dolayı varolan (*mevcut*) bir şeyde ortaya çıktığının bilincine varır. Böylece kavranılmış olmak, şeyin kendine ait bir şey değildir. Kendi içindeki şeye ait olan asıl nitelik (*sıfat*), kavranabilecek bir durumda olmasından ibarettir (Ebu'l-Berekat, 1998: 30; Izutsu, 2003: 93-94).

Dahası kolaylıkla görülebileceği gibi bazı insanların kavrayabildiği, bazılarının ise kavrayamadığı şeyler vardır. Böyle bir durumda bir kimsenin onları kavrayamaması, onların varolan olmasına engel değildir. Tersine, kavransınlar veya kavranmasınlar onlar varolandır. Çünkü hiç kimsenin veya bazı kimselerin kavrayamadığı varolanların olması olanaklıdır. Bu böyledir, çünkü kavrama (*yani kavranılmış olmak*), varlığın bir şartı değildir. Fakat insan her ne kadar bir varolanın varlığını ancak onu kavrayarak bilebilirse de, kavramanın koşulu varlıktır. Yani ancak varlık varsa kavramadan söz

edebiliriz. Çünkü tüm kavrayışı belirleyen varlıktır. Varlık, kavrayış aracılığıyla bilinmesine rağmen kavrayışın ötesinde bir şeydir. Bundan dolayı ne anlaşılmış olmak ya da kavranılmış olmak varlık ile özdeştir ne de anlaşılmış olmak varlığın bir şartıdır. Burada, Ebu'l-Berekat tarafından kavrayış ve varlık arasındaki özel ilişki bu şekilde açıklanmış olur (Ebu'l-Berekat, 1998: 30-31; Izutsu, 2003: 93; Seydebi, 1996: 64; Pines, 1960: 148-149).

Böylece her ne kadar varolanın bilincine kavrama aracılığıyla varıyorsak da varolanı (*mevcut*) kavranılmış bir şey (*kavrayışın fiili nesnesi*) ya da kavranılabilecek bir şey (*kavrayışın olanaklı nesnesi*) olarak tanımlamak doğru değildir. Varlık (*vücut*) ve varolan (*mevcut*), nesnelerin bilincine varılır varılmaz anlamı anlaşılan sözcükler kategorisine ait değildir. Bu nedenle sözcük açısından açıklanması ve bir dilden diğerine çevrilmesi dışında varlık ve varolan kelimeleri hiçbir tanıma gereksinim duymaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 31; Izutsu, 2003: 94). Çünkü Ebu'l-Berekat'a göre varlık bilenler tarafından zorunlu bir bilgiyle bilinmektedir (Ebu'l-Berekat, 1998: 96). Dolayısıyla varlık (*vücut*) ve varolan (*mevcut*) sözcüklerinin anlamları algımızın (*idrak*) ve bilgimizin (*marifet*) ilk temellerini oluşturur. Varlıktan daha iyi bildiğimiz bir şey olmadığından varlığın ve varolanın tanımı yoktur (Ebu'l-Berekat, 1998: 31; Yaltkaya, 1932: 19; Ülken, 1998: 201).

Çünkü varlığın *kavram-öncesi anlama* düzeyinde açık ve *a priori* olması, bu kelimenin tanımlanamaz olduğunu gösterir. Kelime tüm tanımlara karşı koyar çünkü varlık (*vücut*) bir gerçeklik olarak tüm kavramsal çözümlenmenin ötesinde olmasına rağmen bir *kavram-öncesi anlam* olarak kendisinden daha açık ve seçik bir şey bulamaz. Mahiyetin olmadığı yerde kavramsal çözümlenmenin verebileceği bir şey yoktur. Hiç kuşkusuz varlık (*vücut*) ne bir mahiyete sahiptir ne de bir mahiyettir. Çünkü o, tanımı gereği mahiyetten başka ve mahiyete karşıt bir şeydir (Izutsu, 2003: 94).

Varlığın açık ve seçik olduğu İbn Sina felsefesinde de yer alır. Çünkü İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa* adlı eserinin metafizik kısmında varlıkla ilgili tartışmasına, varlığın birinci ve en temel kavramlardan biri olduğunu söyleyerek başlar. Ona göre varlık, şey ve zorunlu kavramlarının anlamları kişinin beninde (*nefis*) *önsel* olarak şekillenmiştir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Çünkü önerme konusunda bu kavramlar kendiliğinden doğrulanır ve başka şeylerin

doğrulanması onlara dayanır. Tanımlanmak istendiklerinde, bu, gerçekte bilinmeyi tanımlamak değil, bir isim veya belirti aracılığıyla uyarmak ve hatırlatmaktan ibaret olur. Yine İbn Sina'ya göre kendisi nedeniyle düşünülmede şeylerin en önceliklisi, varlık, bir, şey vb. gibi bütün işlerin genel olanlarıdır. Bu nedenle onlardan birisinin, kısır döngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri olanaksızdır. Bundan dolayı bunları açıklamakta kişi güçlüğü düşer (İbn Sina, 2004: 27-28).

Izutsu'ya göre İbn Sina'nın özetlediğimiz bu ifadeleri bu şekilde alındığında 'varlık'ın (*vücut*) anlaşılmasının birincil ve apaçık olduğu tezini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak Izutsu'ya göre asıl metin incelendiğinde kullanılan ana kelimenin varlık (*vücut*) değil, varolan (*mevcut*) olduğu görülmektedir. Ona göre kelimelerin bu şekilde seçilmesi ikincil bir mesele olmaktan öte son derece önemlidir. Izutsu'ya göre İbn Sina'nın niyeti hiçbir şekilde varlık (*vücut*) ya da *varolma* fiilinden söz etmek değildir. İbn Sina'nın ana sorunu *töz* ve *ilineklere* bölünmesi açısından mevcut, yani 'varolan şey'dir. Bu bağlamda Izutsu'ya göre İbn Sina Aristotelesçi metafiziğin sınırları içerisinde kalmaktadır ve bu metafizik türü, öncelikle ve doğrudan 'varolan' (*mevcut*) ile ilgilidir ve 'varlık' (*vücut*) ile olan bağlantısı ikinci derecededir (Izutsu,2003: 91-93).

Ebu'l-Berekat metafiziğinde varlık ile ilgili çözümlenmelerini daha da geliştirir. Varlığın, açık seçik olduğu zamanla da ilişkisi kurularak farklı bir düzlemde kanıtlanır. Ona göre varlık, tüm açıkların en açık, tüm gizlilerin de en gizli olanıdır. Çünkü Ebu'l-Berekat'a göre kendi özünün (*zât*) bilincinde olan kendi özünün varlığının da bilincinde olur. Yine kendi fiilinin bilincinde olan kendi fail özünün de bilincinde olur. Dolayısıyla hem kavramsal bilinç (*havas*) hem doğal bilinç (*avam*) kendi özünün varlığından kuşku duymaz. Varlığın gizli olması ise tanımlanamaz oluşundan dolayıdır (Ebu'l-Berekat, 1998: 95; Pines, 1960: 151-152).

Ebu'l-Berekat'a göre zaman da benzer şekilde bilinir. Ona göre her insan ya da insanların çoğu zamanın bilincindedir. Bununla birlikte zamanın bilgisine sahip olması sayesinde de her insan ya da insanların çoğu; bugünün, dünün, yarının, geçmiş ve geleceğin ve uzak ve yakının bilincindedir; her ne kadar zamanın tözünü (*cevher*) ve mahiyetini (*nelik: quiddity*) bilmese de. Aynı şekilde varlığın da bilincindedir; her ne kadar onun mahiyetinin (*quiddity*) bilincinde olmasa da (Ebu'l-Berekat,1998: 95; Pines,

1960: 152). Çünkü Ebu'l-Berekat'a göre zaman akılsal-zihinsel bir kavrayışla (*idrâken zihniyen akliyyen*) bilinir. Herkes düşünmeksizin zamanı önsel bir bilgiyle (*ma'rifeten evveliyeten*) bilir (Ebu'l-Berekat, 1998: 53; Van Abdullah, 1998: 93).

Ebu'l-Berekat'ın felsefesinde zaman varlıkla bağlantılı olarak incelenmiştir. (Tayyip, 1977:218). Zamanı varlığın ölçüsü (*miktar*) olarak tanımlayan Ebu'l-Berekat Aristoteles ve İbn Sina'nın zaman anlayışlarını eleştirir. Ona göre hareketlerin varlıkları, süre ve zamana bağlı olup süre ve zamanın varlığı ne hareket ne de hareketsizliğe bağlıdır. Bu nedenle zaman kavramı, varlık ve kavrayış itibariyle hareketlerin ve hareketsizliklerin hepsine öncelikli olur. Çünkü bunlardan birinin kaldırılmasıyla zamanda bir eksiklik ortaya çıkmaz; zaman varlıkta sürekliliğini korur. Oysa, zamansız ne hareketler ne de hareketsizlikler sürekli olabilir. Dolayısıyla zamanı; varlığın ölçüsü olarak tanımlamak, hareketin ölçüsü olarak tanımlamaktan daha uygundur. Ebu'l-Berekat'a göre zaman kavramı, neredeyse varlık kavramıyla birleşmiş durumdadır. Çünkü zihin, varlığı nasıl düşünürse zamanı da öyle düşünür ve varlığı duyulur şeylerden tasarımılamaz. Tersine kendisinin bilincinde olan zihin, bu bilinci ile birlikte duyulur ve duyulur olmayan şeyleri kuşatan olmak üzere varlığı akılsal bir anlam olarak düşünür. Yine, duyuların bir an için tamamıyla kalkmış olması varsayılsa bile zihin, varlıkların varlıklarından bir şeyin yok olacağını kabul etmez. Çünkü zihin, şeylere ilişkin bilincinden önce kendisine kendiliğinden ilişkin bilinciyle beraber varlığı düşünmüş olduğu gibi zamanı da böyle her şeyden önce düşünür (Ebu'l-Berekat, 1998: 58-59;Tayyip, 1980: 219-220; Yaltkaya, 1932: 34-35).

Ebu'l-Berekat, zaman bilincine sahip olmayanın hareket bilincinden de yoksun bulunacağını kabul eder. Çünkü hareketi kavrayabilmek için öncelik ve sonralık düşüncesine sahip olmak gerekir. Bu iki kavram ise birer zaman boyutunu belirtir. Dolayısıyla insanda zaman bilinci hareket bilincinden önce gelir (Çağrı, 1994: 303-304). Zamanı, varlığın ölçüsü olarak tanımlayan Ebu'l-Berekat'a göre ölçü, zihnin *itibari* kavramlarından biridir (Özpilavcı, 2008:273). Ona göre zaman, varlığın ölçüsüne bağlı olup varlığın sürekli olan varlığına kalıcı bir ilinek değil, süresel bir zarf olur. Zaman, varlığın devamlı bir sürekliliği olmakla beraber ne uzar ne de kısalır. Daha açık bir deyişle, zaman varlığın süresidir. Bunlara ek olarak, Ebu'l-Berekat'a göre zamanın varlıktan soyutlanmış bir varlığı ve kendiliğinden var olabilecek bir varlığı (*hüviyet*)

olmadığından onun ortaya çıktığını söyleyen bir kimse varlığın ortaya çıktığını söylemiş olur. Yine zamanın varlıktan önce bulunduğu söylenemez. Çünkü ikisi birlikte bulunmaktadır. Ayrıca zamanın varlıktan kaldırılması ya da koparılması olanaksızdır. Çünkü varlık ve zaman beraber buldukları için zamanın kaldırılması varlığın kaldırılmasını gerektirir (Ebu'l-Berekat, 1998: 59-60; Yalrkaya, 1932: 35-36).

Görüldüğü gibi Ebu'l-Berekat'ın düşüncesinde zaman ve varlık arasında koparılması olanaksız bir ilişki vardır. Bununla birlikte Ebu'l-Berekat'a göre varlık (*vücut*), var olmadığı gibi (*her zaman vardı anlamında*) yok da olmaz. Başka bir ifadeyle varlık (*vücut*), ne varolandır (*mevcud*) ne de yok (*madum*) olandır. Yani varlık hep vardı ve var olacak anlamındadır. Ayrıca varlıkla ilişkisinden dolayı zaman bile varolan niteliğiyle nitelenemez. Ona göre, yoklukla (*bi'l-ademi*) yargıda bulunmak (*yahkûm*) varlığa (*vücut*) değil, sadece varolana (*mevcud*) olabilir. Durum böyle olduğuna göre, Ebu'l-Berekat'a göre zihinlerin ister yaratıcının varlığı olsun ister yaratığın varlığı olsun süre ve zamana bağlı olmayan bir varlık düşünmesi olanaksızdır (*ve-lâ tetesavveru el-zhânü vücuden leyse lehü müddeten ve-lâ zemâne lâ-vücade haliki lâ-vücade mahlûki*). Daha açık bir deyişle Tanrı da olmak üzere her varlık zamanın içerisinde. Dolayısıyla varlığın zaman olmadan düşünülmesi olanaksızdır (Ebu'l-Berekat, 1998: 60-61; Yalrkaya, 1932: 35-36). Çünkü zamanın yokluğu düşünülemediği gibi onun kesintiye uğraması da düşünülemez. Bütün bunlar zamanın başlangıcının ve sonunun olmadığı anlamına gelmektedir. Yani zaman ve varlık ikisi birlikte bulunmak üzere başlangıçsız ve sonsuzdur (Ebu'l-Berekat, 1998: 61; Yalrkaya, 1932: 36). Ebu'l-Berekat'a göre zaman sadece zihinsel bir şey değildir. Zaman zihinsel bir kavram olmakla birlikte varlığa ve şeylere ait olan bir gerçekliğe de sahiptir (Ebu'l-Berekat, 1998: 56-57; Özpilavcı, 2008: 272-273; Sözen, 2001: 166).

Varlık ve zaman arasındaki ilişkiye daha fazla açıklık getirmek gerekirse, Ebu'l-Berekat'a göre zaman; saatler, günler, aylar ve yıllar şeklinde sayılan ve ölçülen parçalara ayrılabilirdiği için ölçü altına girer. Bununla beraber, varlık, zamanı arka arkaya kesimler olarak geçmiş ve geleceğe bölmeye devam ettiği için bu açıdan zaman, varlığa bitişik değildir. Diğer yandan, bu parçaların durmaksızın birbirini izlemesi nedeniyle de zaman varlıktan ayrıktır. Dolayısıyla zaman; varlığa, mahiyeti bakımından bitişik olmakla beraber varlığı bakımından ondan ayrıktır. Bu bağlamda Ebu'l-Berekat'a göre

zamanın ayrılabilme özelliğine bağlı olarak ortaya çıkan sınıra *an* denir. An, zamanın en küçük birimi olarak adlandırılır. Ona göre an, iki zaman arasındaki bölümdür ve çizgideki nokta gibidir. Ayrıca an, zamandır, yani varlığı zamandır. Zamansa kesinlikle varlıkta karar kılmaz, iki an ile hep yenilenir. Zamandan dolayı varolan, arka arkaya, bir andan sonra bir andır. An, tıpkı çizgide noktanın artık bölünmeyen son birimi olması gibidir. Dahası hem son hem başlangıç olması gibi zamanın bölünmeyen birimidir (Özpilavcı, 2008: 271-272; Sözen, 2001: 171).

Bütün bu ifadelerden sonra şunu belirtebiliriz. Ebu'l-Berekat'ın felsefesinde ruh, ilk kavrayış olarak üç şeye sahiptir, yani bu üç şey bütün diğer şeylerden önce bilinir: 1. Ruhun kendi özü (*nefis/ben*), 2. Varlık, 3. Zaman. Bu kavrayışlar apaçık (*evidently*), dolaysız (*immediate*) ve önsel (*a priori*) olarak gerçekleşir (Pines, 1960: 150-151; Tayyip: 218). Bununla birlikte insanın kendisi hakkındaki bilgisi diğer bütün bilgilerden önce gelir. Kendi özünün bilincinde olan insan, bu aşamadan farklı bir aşama olarak kendi özünün varlığının bilincine ulaşır. Yani kendi özü üzerinde düşünen insan, kendisinin var olduğunu kavrar. İnsan bu iki aşamalı bilincinden hareketle de varlığın bilincine ulaşır (Ebu'l-Berekat, 1998: 58-59; Çağrı, 1994: 305). Varlığın bilincine ulaşan insan, bununla birlikte zamanın bilincine de ulaşmış olur. Yani insan varlık ve zamanı birlikte kavrar.

Ebu'l-Berekat'ın varolan bölümlenmesine gelince, ona göre varolanlar ya dış dünyada (*a'yân*) ya zihinlerde (*ezhân*) ya da her ikisinde bulunurlar (zaman hem zihinde hem dış dünyada bulunur) (Ebu'l-Berekat, 1998: 31,95; Pines, 1960: 152). Ona göre dış dünyada (*zihin dışı/dış gerçeklik*) varolanlar algılama ile bilinir. Buna göre algılayanlardan bazı kimselerin bunları diğer bazı algılayanlara gösterebilmeleri olanaklıdır. Bundan dolayı bu algılayanların algısı ortaktır. Bu nedenle de bu algılanan şey algılayanların çoğalmasıyla çoğalmaz. Başka bir deyişle dış dünyadaki varolanlardan algılanan bir şeyin algısı-bilinmesi algılayanlarca birdir, ortaktır. Örneğin, Güneşi herkes olduğu gibi görür, algılayanların çoğalmasıyla Güneş çoğalmaz. Zihinsel varolanlara gelince, durum bu şekilde değildir. Çünkü zihinsel varolanlardan olan bir şey, iki insanın zihninde farklı bir biçimde bulunur. Bundan dolayı akılsal ya da zihinsel varolanlardan olan bir şey kavrayanların çoğalması ile çoğalır. Örneğin, bir insan, bir insanı zihninde canlandırarak zihninde bir biçim oluşturur. Ve bunu zihni ile kavradıktan sonra

oluşturduğu bu zihinsel biçimi başka bir kimseye tanımlayacak olursa bu başka kimsenin zihnindeki biçim, aynı şekilde olmayıp farklı bir şekilde olur (Ebu'l-Berekat, 1998: 31-32; Yaltkaya, 1932: 19; Seydebi, 1996: 64).

Ebu'l-Berekat'a göre ilk olarak dış dünyadaki varolanları biliriz. Ona göre bilginin ilk aşaması, dış dünyadaki varolanların bilinmesi, onlarla zihinler arasında *izafi* bir niteliğin (*sıfat*) oluşmasıdır. Sonraki aşamaya ise bu zihinsel-izafi niteliklerin bilinmesi ve bu bilgiler ile zihnin daha üst bir zihinsel ilişki kurmasıdır. Bu bağlamda Ebu'l-Berekat ilmi, temelde dış dünyadaki varolanların ilmi ve zihinsel-izafi biçimlerin ilmi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bununla birlikte asıl ilim dış dünyadaki varolanların ilmidir. Buna göre Ebu'l-Berekat'a göre zihinsel biçimlerin dış dünyadaki varolanlarla ilgisi, ilineklelerin (*araz*) tözlerle (*cevher*) ve nedenlilerin nedenlerle olan ilgisi gibidir (Özpilavcı, 2008: 80-81; Yaltkaya, 1932: 13). Ebu'l-Berekat varlık konusunu işlerken zihinsel biçimlere çok az değinir. Ebu'l-Berekat'ın zihinsel biçimlere ilişkin düşüncelerinin yeterince incelenebilmesi, onun mantığının ve metafizik ilmine dair düşüncelerinin yeterli ölçüde bilinmesini gerektiriyor. Bu konular da tezimizin sınırları içerisinde bulunmadığı için zihinsel biçimlere daha fazla değinmeyeceğiz.

Ebu'l-Berekat dış dünyadaki varolanları iki kısımda inceler. Ona göre varolan, ya özü gereği/özünden ötürü (*bizâtihi*) ve kendi özünden (*an zâtihi*) dolayı bulunur, ya da özünden ötürü zorunlu olmayıp başkasından dolayı zorunlu olarak var olur. Bu bölümlenme akılsal bir ayırım olarak zihin dışı bütün varolanları kapsamaktadır (Ebu'l-Berekat, 1998: 32; Seydebi, 1996: 65; Van Abdullah, 1998: 74). Ebu'l-Berekat bu akılsal bölümlenmeye uygun olarak, başkası nedeniyle olan varlığı ve özünden dolayı olan varlığı açıklar. İlk olarak zorunsuz (*mümkün*) varlıktan söz eder. Ona göre başkasından dolayı var olan varlık, özü dikkate alındığında, özü gereği şu üç varlıksal durumdan biri olarak bulunabilir. Bu varlık, ya özü gereği zorunlu olarak, ya olanaksız olarak, ya da zorunsuz olarak bulunur. Ebu'l-Berekat'a göre varlığı özü gereği olası olmayanın başkası nedeniyle bulunması olanaksızdır. Çünkü o, olanaksızdır. Bundan dolayı onun bulunması elbette mümkün değildir. Ona göre bir şey için olanaksız varlık dendiğinde, bunun ya saltık bir biçimde ya da bir şartla olduğu ifade edilmektedir. Eğer bir şeyin saltık (*mutlak*) bir biçimde olanaksız olduğu söylenmişse, onun hiçbir açıdan, hiçbir nedenden dolayı bulunması olanaklı değildir. Eğer bir şeyin şartlı bir şekilde

olanaksız olduğu söylenmişse, bu şeyin varlığı ancak bu şartın kaldırılmasıyla bulunur. Yine bu şeye özü gereği olanaksız varlık denmişse, bunun varlığı özünün kaldırılmasıyla bulunacaktır. Ancak özünün kaldırılması demek o şeyin yokluğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla özü gereği olanaksız olan hiçbir yönden, hiçbir nedenden dolayı varlık bulamaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 32-33; Seydebi, 1996: 65; Van Abdullah, 1998: 75).

Ebu'l-Berekat'a göre varlığı başkasından dolayı zorunlu olan varlık, ne varlığı özü gereği zorunlu olan varlıktır ne de olanaksızdır. Dolayısıyla o, özünden ötürü zorunsuz varlıktır. Ona göre her varlık, ya özü gereği zorunlu ya da özü gereği zorunsuz varlıktır (Ebu'l-Berekat, 1998: 33; Seydebi, 1996: 65; Van Abdullah, 1998: 75). Özet olarak dış dünyadaki varlıklar zorunlu ve zorunsuz varlık olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu bölümlenme, dış dünyadaki bütün varolanları kapsayan akılsal bir sınıflamadır.

Ebu'l-Berekat'a göre özü gereği zorunsuz varlık var olduğunda, varlığını başkasından alır ve varlığı başkası ileler. Bu başka varlığa gelince, bu da zorunsuz olursa zorunsuza varlık vermekle onun varlığını zorunlu eden başka varlık gibi buna da bir başka varlık gereklidir ki onun da varlığı o başkasından sonradır ve özü gereği sonralıkla nitelenmiştir. Varlıklardan birbirlerine öncelik eden zincirdeki her sonra olanın varlığı kendisine öncelik edenden sonradır ve sonra olanın varlığı önce olanın varlığına kanıt olur. Birincinin varlığı ise ikinci için bir nedendir. Bu bağlamda ikinci, birinciden zamansal sonralıkla değil, özsel sonralıkla (*bâ'diyyeten bizzâti*) bulunabilir. Dolayısıyla zorunsuz varlıkların hepsi, bütünüyle, dışta hiçbir şey kalmamak üzere bu başka varlıktan sonra bulunurlar. Bu başka varlık ise, özünden ötürü zorunlu olan varlıktır (Ebu'l-Berekat, 1998: 33-34).

Eğer zorunsuz varlığın diğer zorunsuz varlıktan olduğu ve bunun sonsuz bir dizi halinde bulunduğu söylenecek olursa, Ebu'l-Berekat'a göre bu yalnızca boş bir sanıdır. Temelsiz bir kanıdır, çünkü sonsuzluk dışta gerçekleşmez. O halde bu ilk varlık özü gereği zorunlu olan varlıktır. Öyleyse zorunsuz varlık ve zamansal sonralıkla ortaya çıkan varlıklar kendi varlıklarından çok zorunlu ve başlangıçsız olanın varlığına delalet ederler. Yine ikincinin varlığı ilk varlıktan olduğunda ve sonra olduğunda, ikincinin varlığı ilk olanın varlığına dair bir kanıttır. Yani ilk varlık kesin bir bilgiyle ikinci varlıkla bilinir. Ayrıca, ilk varlık, ikinci varlığın bir nedenidir (Ebu'l-Berekat, 1998: 35-

36; Van Abdullah, 1998: 75). Ebu'l-Berekat'ın, varlığı zorunlu ve zorunsuz olarak bölümleyen bu akılsal sınıflaması büyük ölçüde Farabi ve İbn Sina düşüncesini izler.

Görüldüğü gibi bütün bu akıl yürütmeler ilk ve varlığı özünden ötürü zorunlu olan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmakla birlikte zorunlu ve zorunsuz varlığın özelliklerine yönelik açıklamalardır.

Bunlara ek olarak, Ebu'l-Berekat zorunlu ve zorunsuz varlık arasındaki ilişkiye ve onların özelliklerine yönelik açıklamaları, varlık (*vücut*) ve varolan (*mevcud*) kavramları üzerinden daha da geliştirir. Ona göre eğer varlık (*vücut*) varsa varolan (*mevcud*), varlıkla var olur. Bu varlık da başka bir varlıkla var olur. Bu durum ya sonsuza dek gider ya da bir varlıkta son bulur. Bu varolan (*mevcud*), özü için/özünden dolayı (*lizâtihi*) varolandır; varlıkla (*bi'l-vücut*) nitelenmiş (*yutteseifu*) değildir. Bu varlık (*vücut*) kesinlikle varolandır (*mevcud*). O'nun var olmasının anlamı niteleyen (*sıfat*) ve nitelenmiş (*mevsuf*) olandan oluşmuş bir bileşik (*terkib*) değildir. Yani O'nun varlığı, varlık (*vücut*) ve (*mevcud*) varolandan oluşmuş değildir. Bu varlık *beyaz renk* gibidir; *beyaz cisim* gibi değildir. Çünkü beyaz cisim beyaz renkle beyaz olmuştur. Beyaz renk ise bir renkle değil; özü gereği beyazdır. Varolan rengin özü varolan beyazdır. Renk sadece zihinsel bir niteliktir (*sıfat*). Oysa beyaz, bir bileşik (*terkib*) olmayıp yalın (*basit*) olan ve zihin dışında (*el-'ayn el-mevcudet*) bulunan bir varolandır. Ebu'l-Berekat'a göre ilk (*evvel*) ve yalın olan Tanrı da böyledir. O'nun için sadece *varolandır* denilebilir; beyaz için sadece bir renktir denildiği gibi. Çünkü beyazın özünde (*fi zâtihi*) renk ve beyazdan oluşmuş bir bileşim yoktur. Bu durum ilk olan Tanrı'da da böyledir. Çünkü onun özünde varlık (*vücut*) ve varolandan (*mevcut*) oluşmuş bir bileşim yoktur. Ebu'l-Berekat'a göre ilk varlığa ve onun dışındaki varolanlara zihinsel bir benzetme ve eş seslilik (*iştirak*) yoluyla varolan (*mevcut*) denilir; beyaz ve diğer renklerin özleri olan varolanlar için renk denildiği gibi. Dolayısıyla Tanrı'da, varlık (*vücut*) ve varolan (*mevcut*) bir anlamı ifade etmektedir; beyazda, beyaz renk ve beyaz, zihin dışı olma (*'ayn*) ve varlık (*hüviyet*) açısından bir anlamı ifade ettiği gibi (Ebu'l-Berekat, 1998: 95-96).

Bununla birlikte Ebu'l-Berekat'a göre ilk ve yalın olan Zorunlu Varlık, nedenli değildir. Onun dışındakiler nedenlidir. Nedenli, özü gereği zorunlu olan zorunlu bir nedende son bulur. Bu zorunlu neden, varlıkla değil, özü gereği varolandır. Her varolanın varlığı

ondan dolayıdır. Bu anlamda Ebu'l-Berekat'a göre varlık (*vücut*) ve varolan (*mevcut*) kategorileri ilk ve hem kavramsal (*mana*) hem de varlıksal (*hüviyet*) olarak yalın olan varlık için kullanılır. Bu anlamda gerçekte ondan başka varlık yoktur. Varolana gelince; onun varlığı (*vücutühü*), mahiyeti için (*li-mâhiyyetihî*) başkası ile (*bi-gayrihi*) ortaya çıkmış bir niteliktir (*sıfatün hâsılatün*) (Ebu'l-Berekat, 1998: 97). Ayrıca, onun varlığının anlamı Zorunlu Varlıkla ilişkisine göredir. Çünkü varolan, Zorunlu olana nispetle, O'nunla birlikte ve o İlk olana göre varlık kazanmıştır.¹ Ebu'l-Berekat bunu bir tür birlik (*tevhid*) olarak adlandırır. Çünkü Tanrı için bir ve aynı anlamı ifade eden varlık (*vücut*) ve varolan (*mevcut*) sözcükleri öncelikle ve gerçek anlamda Tanrı için kullanılır. Bu sözcükler Tanrı dışındaki varlıklar için ise ikincil olarak ve aktarma ve benzetme yoluyla Tanrı'dan diğer varlıklara yönelik eş sesli isim olarak kullanılır. Yani bu sözcükler Tanrı için gerçek anlamda kullanılırken, Tanrı dışındaki bütün varlıklar için mecazi anlamda kullanılır (Ebu'l-Berekat, 1998: 97-98).

Ebu'l-Berekat, bu durumu, yani Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar arasındaki varlıksal ilişkiye bir örnekle açıklık getirmeye çalışır. Verdiği örnekte hareket halindeki gemi ve bu gemideki yolcu ve kaptanı hareketlilik açısından ele alır. Ona göre ilk ve özü gereği hareketli olan varılacak yer ve erek (*gaye*) açısından yolcudur. Gemi yolcudan dolayı hareketlidir. Kaptan ise gemiden dolayı hareketlidir. Diğer taraftan fiil ve başlangıç açısından hareketli olan kaptandır. Gemi, hareketinde kaptanı izleyendir. Yolcu ise geminin hareketiyle hareketli olmaktadır. Bu bağlamda Ebu'l-Berekat'a göre özü gereği fail hareketli olan kaptandır. Gemi ilineksel (*bilaraz*) olarak hareketlidir. Yolcu ise ilinekselin ilinekseli olarak hareketlidir. Dolayısıyla özü gereği gerçek hareketli olan kaptandır. Bu sebeple kaptan için hareketli demek, ikincil olarak hareketli olan gemiye ve üçüncül olarak hareketli olan yolcuya göre daha uygundur. Bu düşünce gerçekleştiğinde yolcu hareketsiz durumuna düşmektedir. Ebu'l-Berekat'a göre benzer bir durum Tanrı ile onun dışındaki varlıklar arasındaki varlıksal ilişkide de söz konusudur. Ona göre gerçek anlamda varolan kavramı, ilk varolan için kullanılır. Tanrı dışındaki ve Tanrı'ya yakın varlıklar için ikincil olarak varolan denmesi Tanrı'dan

¹ İbn Sina'nın benzer ifadeleri şöyledir: "...Dolayısıyla Zorunlu Varlıktan daha gerçek bir şey yoktur. ..Başka şeylere gelince, öğrendiğin gibi, onların mahiyetleri (*nelikleri*), varlığı hak edemez. Tersine onlar kendiliklerinde ve Zorunlu Varlığa izafetleri kesildiğinde, yalnızca yokluğu hak ederler. Bu nedenle onların hepsi, kendiliklerinde yok, O'nun sayesinde gerçektir ve O'na bakan yöne kıyasla varolandır. İşte bu nedenle O'nun yönünün (*özünün*) dışındaki her şey, yok olucudur. Şu halde Zorunlu Varlık, gerçek olmaya en hak sahibidir (İbn Sina, 2005: 101-102).

dolayıdır. Bununla birlikte diğer nedenliler daha uzaktır *varolan* kavramının anlamına. Dolayısıyla gerçekte varolan, ilk olandır; gerçekte hareketli olan gemi kaptanı olduğu gibi. Ve nasıl ki yolcu hareketli anlamına daha uzaksa, diğer varlıklar da varlığın anlamına daha uzaktır. Dolayısıyla bu bir olanın dışında gerçekte varolan yoktur. Varlık kategorisiyle kastedilen gerçek anlam İlk Nedene yöneliktir. Nedenlinin varlığı O'nunla var olmaktadır. İlk Varolan (*el-evvel el-mevcud*) varlığın (*hakikatü'l-vücudî*) gerçekliğidir; O, varlıkla (*bi-vücudi*) var olmamıştır (*leyse mevcud*). Nedenlinin varlığı kendisi için bir niteliktir (*sıfat*). Dolayısıyla nedenlinin varlığı İlk Varlığı izleyen olarak ilineksel ve mecazidir. Nedenli İlk Varlıkla ilişkili olarak varolandır. İlk Varlık izlenendir. O, nitelik (*sıfat*) ve nitelenendir (*mevsuf*), yani varlık (*vücud*) ve varolandır (*mevcud*) (Ebu'l-Berekat, 1998: 99-100).

Sonuç olarak Ebu'l-Berekat, varlık ve varolan kavramlarını çözümler. Bu bağlamda *varolma* fiilini irdeler. Varlık kavramına vurgu yapar. Varlık ve kavrayış arasındaki özel ilişkiyi belirtir. Varlığın açık seçik olduğuna vurgu yapar. Bundan dolayı varlığın tanımlamaz olduğunu belirtir. Çünkü varlık ve varolan sözcükleri bilginimizin temelini oluşturan önsel kavramlardır. Varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi çözümler. Ona göre zaman, varlığın ölçüsüdür. İki birlikte ele alınmalıdır. Varlığı ikiye böler: Dış dünyada ve zihinlerde bulunan varlık. Dış dünyadaki varlık ise zorunlu ve zorunsuz varlık olarak ikiye bölünür. Bu akılsal bir bölümlenmedir. Zorunlu ve zorunsuz varlık bölümlenmesi büyük ölçüde Farabi ve İbn Sina'yı izler. Yine Ebu'l-Berekat'ın ilk kavrayış olarak belirttiği benin (*nefis*) kavranması İbn Sina'da da söz konusudur. Ebu'l-Berekat varlık kavramını Tanrı için, varolan kavramını zorunsuz varlık için kullanmakla beraber hem varlık hem varolan kavramlarını bir ve aynı anlamda da Tanrı için kullanır. Tanrı, ilk ve özü gereği zorunlu varlık olarak zorunsuz varlığın nedenidir. Ayrıca zorunsuz olarak varolanın varlığı mahiyetine (*nelik*) eklenmiş bir niteliktir. Bu varlık ve mahiyet (*nelik*) bölümlenmesi İbn Sina'da da vardır. Tanrı'da hem varlık hem mahiyet bir ve aynıdır. Yine Tanrı'da hem varlık hem varolan bir ve aynı anlamdadır. Diğer varlıklarda böyle değildir. Çünkü diğer varlıklar varolan olarak Varlıkla var olurlar. Bu varlık Tanrı'dır. Tanrı varlığın gerçekliğidir. Gerçek varlık Tanrı'dır. Tanrı dışındaki varlıklar mecazi olarak, Tanrı'dan dolayı ve Tanrı'ya nispetle varlık adını alır. Son olarak ifade edelim ki, Ebu'l-Berekat önsel, apaçık ve dolaysız olarak üç şeyin kavranışından söz eder.

Bunlar; benin, varlığın ve zamanın kavranışıdır. Bununla beraber kişinin kendi varlığına ait bilinci, yani ben bilinci her şeyden önce gelir.

2. 2. Tanrı'nın Genel olarak Nitelikleri

Tanrısal nitelikler sorunu metafiziğin en önemli konularından biridir. Ebu'l- Berekat, *Kitabu'l-Muteber* adlı eserinin “*İlahiyat*” bölümünde bu konuya geniş yer ayırır ve Tanrısal nitelikler sorununu ayrıntılı olarak işler. Tanrı'yı bütün eksik niteliklerden uzak tutmaya ve bütün yetkin ve yüce niteliklerle nitelemeye çaba gösterir. Ebu'l-Berekat'ın bu konudaki düşüncesi aşağıda ayrıntılı olarak incelenecektir.

Tanrısal nitelikler sorununda Ebu'l-Berekat'ın düşüncesi; varolanların özler, nitelikler ve eylemler olarak üçlü bölümlene üzerine dayanır. Varlıkta ilk olarak özler (*zevât: essences*) ortaya çıkar. Onların varlığı kendilerinden dolayıdır. Varlıkta ikinci olarak nitelikler/özellikler (*sifât: attributes*) ortaya çıkar. Nitelikler, özlerde bulunan hallerdir (*hâlât: modes*). Niteliklerin özlerdeki varlığı (*fihâ*), onlar ile/onlardan ötürü (*bihâ*),onlarla beraber (*meahâ*) ve onlar içindir (*lihâ*). Dolayısıyla varlıkları kendilerinden dolayı değildir. Üçüncü olarak ise varlıkta eylemler (*fiiller*) ortaya çıkar. Eylemler, özlerden meydana gelir ve mefullerde ve nedenlilerde bulunur. Eylemlerin varlığı kendileri ile değildir. Tersine onların varlığı failin varlığı ile mefullerde meydana gelir.

Ebu'l-Berekat bu bölümlenmesine insan, utanma duygusu (*haya*) ve hareket örnekleri ile açıklık getirmeye çalışır. Öz ile ilgili olarak verilen örnek insanın kendisidir. İnsan, varolan bir özdür (*zât*). Onun varlığı kendisinden dolayı ilk olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla varlıkta da bu şekildedir. Çünkü varlıkta ilk olarak öz ortaya çıkar. Nitelik ile ilgili olarak verilen örnek de insanın ahlaksal özelliklerinden olan utanma duygusudur. O, insanın kendisinde (*nefis*) bulunan bir haldir. Utanma duygusunun insanın kendisindeki varlığı (*fihâ*); insan ile/insandan ötürü (*bihâ*),insanla beraber (*meahâ*) ve insan içindir (*lihâ*). Eylemle (*fiil*) ilgili verilen örnek ise, harekettir. Hareket, kalem gibi hareketlide insan gibi hareket ettirenden dolayı meydana gelen bir eylemdir. Dolayısıyla onun varlığı hareket ettiren insandan dolayı hareketli kalemde ortaya çıkar. Çünkü onun varlığı başka bir varlığın içinde olur; kendisinden dolayı değildir. Dolayısıyla hareket, insan gibi hareket ettiren fail ve kalem gibi hareketli olma noktasında etkilenmeye olanaklı olandan dolayıdır. Öyleyse hareketin varlığı her ikisine

bağlı olarak olmuştur; öyle ki eğer bu iki şey olmasaydı hareketin varlığı kendisine nispet edilirdi (Ebu'l-Berekat,1998:156-157;Van Abdullah,1998:106;Tayyip,1977:330).

O halde, özler etkin faillerdir. Eylemler, özlerden meydana gelir (*sâdirat*). Nitelikler ki, bunlar hallerdir; eylemler bunlar aracılığıyla özlerden meydana gelir; ateşin kendi sıcaklığı ile sıcak ve karın kendi soğukluğu ile soğuk olduğu gibi. Yine insanın kendi cömertliği ile vermesi, kendi zalimliği ile öldürmesi ve istek ve arzusu ile nefret ettiği ve korktuğu şeylerden uzak durması gibi. Bu nedenle cömertlik, cömert olmadan; zalimlik, zalim olmadan düşünülemez. Ebu'l-Berekat, çalışmasında bu sınıflandırmayı Tanrı da dahil tüm varolanlar için genel bir ilke olarak saymıştır (Ebu'l-Berekat, 1998: 156; Van Abdullah, 1998: 107;Tayyip, 1977: 330-331).

Eylemin varlığı, burada, ilkin etkin özün (*ez-zât el-fâilet*) varlığını gösterir. İkinci olarak niteliğin varlığını gösterir ki nitelik; eylemin (*fiil*) özden (*an ez-zâti*) meydana gelmesine (*sadr*) aracılık eder (*bihâ ve-bi-hasebihâ*). Diğer taraftan bu eylemin kendisi, özde (*fizzâti*) öz ile/özden ötürü (*bihâ*), öz ile birlikte (*meâhe*) ve öz için (*lihâ*) bulunan niteliğin türselliğine belirti olur. Böylece Ebu'l-Berekat, bu sınıflandırma ile varolanlar için niteliklerin varlığını kanıtlar ve niteliklerin tüm öz ve eylemlerle ilişkisini açıklar; niteliklerin türselliğini özlerden meydana gelen eylemlerin türselliği ile kanıtladığı gibi (Van Abdullah, 1998: 107-108).

Bununla birlikte Ebu'l-Berekat'a göre, özlerin hepsi özü gereği Zorunlu Varlık değildir. Çünkü özler, eylemler ve nitelikler olmak üzere bütün varolanların Bir olan özü gereği Zorunlu Varlıkta son bulması gerekir. Ebu'l-Berekat, varolanları özler, nitelikler ve eylemler olarak bölümledikten sonra yaptığı nitelikler sınıflandırmasında iki tür nitelik arasındaki ilişkiyi açıklar. Öyle ki, nitelikler ve hallerden bir kısmı kendi özleri ile (*bizevâtihâ*) ve kendi özlerindedir (*min zevâtihâ*). Bu; sıcaklığın ateşle, soğukluğun karla olan ilgisi gibidir. Üçgenin iç açılarının iki dik açığa eşit olması da böyledir. Bu niteliklerin varlığı, buldukları özden kaynaklanmaktadır; dışarıdan bir özden değil. Nitelikler ve hallerden bir kısmı da özler için veren bir neden ve gerektiren bir nedenden dolayıdır. Bunlar öze dış bir nedenden dolayı yüklenir. Örneğin ateşten dolayı suyun sıcak ve karın soğukluğundan dolayı havanın soğuk olması. Bu iki nitelik türüne, daha açık bir örnek olarak güneşin ışığı ile ayın aydınlığını gösterebiliriz. Güneşin ışığı kendi özündendir (*min zâtihâ*). Bu, bulunduğu özden dolayı varolana bir örnektir. Ayın

aydınlığı ise güneşten dolayıdır (*min eş-şemsi*). Aydaki aydınlık ayın kendisinden değil güneşten dolayıdır. Bu, ise bulunduğu özden kaynaklanmayan niteliğe bir örnektir (Ebu'l-Berekat, 1998: 157; Van Abdullah, 1998: 108).

Ebu'l-Berekat, özü ile/özünden ötürü (*bi-zâtihi*) ve özünden (*ve-min-zâtihi*) olan niteliğe özellik (*hâssiyyet*) ya da doğa (*tabîat: nature*) der. Bunlar özler için özsel (*zâtiyyet: essential*) olan ilk (*evâil*) nitelikler (*sıfât*) ve hallerdir (*hâlât: modes*). Bu niteliklerin, özden kaldırılması olanaksız olmakla birlikte kendi özleri dışında bir nedeni ve kaynağı yoktur. Niteliklerin bazıları böyle doğal değil de; hepsi ısınmış sudaki sıcaklık gibi ilineksel olacak olursa sonsuz bir dizi oluşturacağından doğrudan doğruya özden meydana gelen ve özden kaldırılması olanaksız olan bir takım niteliklerin var olmasını gerektirir (Ebu'l-Berekat, 1998:157; Van Abdullah, 1998:108-109; Yaltkaya, 1932:66-67).

Bu bağlamda, ilksel nitelikler Ebu'l-Berekat'a göre kendi özünden dolayı olan Tanrı'nın nitelikleridir. Varlıkta O'nunla birlikte bir eş varlık yoktur. Tersine O'nun dışındaki her varolan varlıkta özsel sonralıkla (*ba'diyyeten bizzâti*) O'ndan sonra gelir. Varolanların tümünün varlık bulması O'nun özünden meydana gelen eylemi dolayısıyladır (*ve-îcâdü'l-mevcûdâti bi-esrihi hüve fi'lühü es-sâdiru an zâtihi*). Yukarıda belirtildiği gibi eylem, nitelikler ve haller aracılığıyla (*bi-hasebi*) özden meydana gelir. Dolayısıyla cömertlik (*cûd*), cömerttendir (*cevâd*). Güç (*kudret*), güçlüdendir (*kâdir*); bilgelik (*hikmet*) bilgedendir (*hakîm*). Dolayısıyla Tanrı bütün varolanlar ve eylemler için ilke olduğunda O'nunla birlikte başka bir ilke yoktur. Eylemlerin Tanrı'nın özünden meydana gelmesi, niteliklerin ve hallerin varlığına belirti olur ki; eylemlerin meydana gelmesi bu nitelikler ve haller aracılığıyla olur (Ebu'l-Berekat, 1998:158; Van Abdullah, 1998:109).

Tanrı'nın niteliklerine gelince, Ebu'l-Berekat metafizikte bu bağlamda ilk olarak Tanrı'nın failliği konusunu çözümler. İlk önce fail nedenlerden söz eder. Ona göre fail (*etkin*) neden, ya ateşin yakması ve yukarıya doğru çıkması ve taşın aşağıya doğru düşmesi gibi doğal olarak; ya insanın düşüncesi ve becerisi ile iradi olarak; veya bu ikisi ile hem doğal hem iradi olarak eylemde bulunur. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın ilineksel olarak (*bi'l-araz*) ve zorlama ile (*bi'l-kasr*) fail olması olanaksızdır. Çünkü ilineksel olarak ve zorlamayla fail olanların öncesinde özü gereği bir fail vardır. Bu fail ya doğal olarak ya da iradesiyle bulunur. Oysa İlk İlke'den önce bir fail yoktur.

Dolayısıyla O, özü gereği/özünden ötürü faildir (*fehüve fâilün bizzâti*). Özü gereği fail olduğu kanıtlanan Tanrı, doğal olarak mı (*bittab'i*) iradesiyle mi, yoksa hem doğal hem iradi olarak mı eylemde bulunur?

Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı doğal olarak etkin (*fail*) değildir. Çünkü doğal olarak hareket eden kuvvet, yaptıklarını bir yol üzere yapar; örneğin hareket edecek olsa yalnız bir yöne hareket eder. İlk İlke ise çeşitli yönler (*enhâi*) ve ereklere (*gâyât*) bağlı olan çeşitli eylemler ve çeşitli özlerin ilkesidir. Oysa doğal olarak fail olan kuvvet, yaptığı eylemin bilincinde değildir. Bundan dolayı yaptığı eylemi amaçlaması ve istemesi olanaksızdır; buzun soğutması gibi. Tanrı'nın eyleminin doğal olamayacağı ise kendisinden meydana gelmiş olan özler, eylemler, hareketler ve erekler ve bunların birbirlerini tamamlama ve sürdürme biçimi ile olan düzenin varlığı ile kanıtlanmış olur. Çünkü böyle birbirlerini tamamlayan ve birbirleri ile tam bir uygunluk içerisinde hareket eden varolanları bilinci ve amacı olmayan doğal bir kuvvetin var kılması ve irade ile ve aynı zamanda bu varolanları düzen içerisinde yönetmesi olanaksızdır. Dolayısıyla yaptıklarını bilerek yapan Tanrı, eylemlerini iradeye bağlı olarak yaptığı gibi aynı zamanda bu eylemlerini de bir ereğe (*gaye*) yönelik olarak yapar. Çünkü alim, iradeli (*murîd*) ve bilge (*hakîm*) olandan saçma ve boş (*abes*) ve ereksiz (*gaye*) bir eylem meydana gelmez. Öyleyse Tanrı (*Allah*) yaptığını bir erek için (*li-gayeti*) yapar (Ebu'l-Berekat, 1998: 101-102; Yaltkaya, 1932: 50-51; Van Abdullah, 1998: 110-111).

Bununla birlikte Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın ereğinin kendisi dışında olması olanaksızdır. Çünkü erek kendisinden ayrı olacak olursa bu ereğin, İlk İlkenin yaratıklarından ve nedenlilerinden olması zorunlu olur ki, sonuç olarak kendi varlığına öncelikli olarak gelmekle yaratıcısı katında gerçekleşmesi gerekir. Eğer bu erek, İlk İlke'nin yaratıklarından olmayacak olursa bunun da özü gereği zorunlu varlık olması gerekir ki; bu da İlk İlke'nin bir, tek ve yalın (*samed*) olmasına aykırıdır. Çünkü O'nun karşıtı, dengi ve ortağı yoktur (Ebu'l-Berekat, 1998: 103; Yaltkaya, 1932: 51).

Öyleyse Tanrı ilk fail olduğu gibi aynı zamanda da en son erektir (*gaye*). O, İlk (*evvel*) ve Sondur (*ahir*). Tanrı, fail olmasıyla İlk; erek olmasıyla Sondur. Tanrı; bilgisi (*marife*), ilmi ve kendi seçmesi ile (*ihtiyâr*) bir erek için (*li-gayeti*) eylemde bulunur. Bu erek, O'nun cömertliğidir. Dolayısıyla Tanrı'nın cömertliği Tanrı'nın ereğidir (*maksûd*); eylemde bulunduğu. Başka bir deyişle Tanrı'nın fiilindeki erek cömertliğidir.

Varolanlar, O'nun cömertliğinden zorunlu olur (*ve'l-mevcûdâti lezimet an-cûdihi*). O, varolanları cömertliğinden dolayı var kılmıştır (*icâd*); var kılmasından (*evcede*) dolayı cömert olmamıştır.¹ Tanrı'nın ereği (*gaye*), cömertliğidir. Cömertliği kendi özündendir; kendi özsel niteliklerindedir (*sifât*). Öyle ki Tanrı, cömertlik niteliği ile sevinçli olur. Tanrı, cömertliğin kendi özünde bulunup bulunmamasını ayırt ettiğinden bulunmasını bulunmamasına tercih etmiştir. Özet olarak Tanrı ilk neden olarak ilk fail ve son erektir. İlk eylem (*el-fi'l el-evvel*) kudret ve cömertliktir (*bi'l-kudreti ve'l-cûdi*) (Ebu'l-Berekat, 1998: 103-105; Van Abdullah, 1998: 122-124; Seydebi, 1996: 90).

Görüldüğü üzere Tanrı; doğal, ilineksel ve zor altında olarak değil; özü gereği faildir. Tanrı'nın bu şekilde fail olması irade, bilgi, kudret, cömertlik gibi özsel niteliklerine bağlı olarak gerçekleşir. Ebu'l-Berekat, bunları ve diğer nitelikleri metafiziğinin 19. bölümünde Tanrı'nın özsel niteliklerinin kanıtlanması başlığı altında inceler.

Ebu'l-Berekat'a göre, Tanrı her varolanın varlık ilkesidir (*mebde*). Aynı şekilde O'nun ilmi her ilmin, bilgeliği (*hikmet*) her bilgeliğin, iradesi her iradenin ilk ilkesidir. Tanrı'nın iradeli, alim ve bilge (*hakîm*) olmasının kanıtı yaratıkta iradelerin, ilmin ve bilgeliğin (*hikmet*) bulunmasıdır. Ayrıca Tanrı'nın cömert olmasının kanıtı cömertliği ile yaratmasıdır. Yine güçlü (*kâdir*) olmasının kanıtı yaratmasındaki kudretidir. Bununla birlikte, Tanrı'nın çeşitli bilgilerle (*bi-envâil irfân*) bilen (*ârif*) olmasının kanıtı yaratıkta var olan bilgidir. Buna göre O'nun özü (*zât*) özlerin; eylemi (*fiil*) eylemlerin; nitelikleri (*sifât*) niteliklerin ilk ilkesidir. Dolayısıyla O, bütün varolanların genel bir ilkelikle ilk ilkesidir (*fehüve el-mebdeül evvelü el-âmm el-mebdeyyetü li-sâir el-mevcûdât*). O'nun özsel nitelikleri için kendi özünün dışında bir ilke (*mebde*); neden ve kaynak yoktur. O'nun ilminde bir öğretici (*muallim*) ve bilgisinde (*marife*) bir bildiren (*muarrif*) ve rehber (*mürşid*) yoktur. Ebu'l-Berekat, bilgi ve irade niteliklerini birbirine bağlar. O'nun iradesi bilgisi ileler. O'nun hem eylemleri (*filler*) hem nitelikleri (*sifât*) özünden (*anzâtihi*) meydana gelir (*sâdirat*). O'nun bilgisi bütün bilinenleri kuşatır; hem tümeller hem tikeller. Bu şekilde, Ebu'l-Berekat Tanrı'nın bilgi ve irade niteliğini kanıtlar. Ona göre bu iki nitelik İlk İlke'ye nispetle iki özsel niteliktir. Ya da bu ikisi iki çeşitli nispet olarak bir niteliktir. Ebu'l-Berekat bu ifadesiyle İbn Sina gibi düşünmüş olmaktadır.

¹ Platon'a göre de evrenin meydana gelmesinin nedeni Tanrı'nın cömertliğidir. Tanrı veya Demiorgos en yüksek anlamda iyidir. İyi olduğu için de cömerttir (Arslan, 2006: 347-348).

Çünkü İbn Sina'ya göre Tanrı'nın bilgisi ve iradesi aynı şeydir (İbn Sina, 2005a: 113). Ebu'l-Berekat'a göre bu nitelikler Tanrı'nın özü ile/özünden ötürü (*bi-zâtihi*) özündendir (*min zâtihi*).

Bundan dolayı açıktır ki Tanrı'dan bilmediği bir eylemin meydana gelmesi olanaksızdır. Çünkü doğal eylemler failinden bilgi olmaksızın meydana gelir. Tanrı'nın eylemi ve yaratıkların bazı eylemleri arasındaki bu ayrım bilginin yokluğudur. Yokluk için bir neden yoktur ki İlk İlke'ye ve ikinciye nispet edilsin. Dolayısıyla bilgi, Tanrı'nın bilgisine kanıttır; varlık O'nun varlığına kanıt olduğu gibi. Bununla birlikte varolanlar için tamlık, yetkinlik, değerlilik, güzellik, iyilik ve onur sayılan bütün olumlu nitelikler için de aynı düşünce geçerlidir. Buna karşılık bilgisizlik bilgisizliğe delalet etmez; yokluğun yokluğa delalet etmediği gibi. Dolayısıyla yokluk için bir neden yoktur ki, Tanrı'ya nispet edilsin. Sadece her varolanda (*fî külli mevcûd*) varlığın nedenselliği (*illiyet'ül-vücûd*) O'na nispet edilir. Bu nedenle yokluk ve eksiklik belirten bu tür nitelikler açısından Tanrı ancak olumsuzlama nitelikleriyle nitelendirilebilir (Ebu'l-Berekat, 1998: 162-163; Van Abdullah, 1998: 111-116; Seydebi, 1996: 90-91; Çağrı, 1994: 306).

Bu bağlamda Ebu'l-Berekat el-Bağdadi eksiklik, yokluk, gereksinim ve karşıtlık belirten bütün açıklamaları, nitelikleri Tanrı'dan olumsuzlar. O'nun cinste ortağı yoktur. Dolayısıyla O, kendi cinsiyle bilinir. O'nun için türsel bir ayrım da yoktur. O'nun özü birdir; cinslere ve türlere ayrılmaz. Ayrıca Tanrı'nın mahiyet konusunda başka bir varlıkla özsel ortaklığı yoktur. O'nu başkasından ayırt eden özsel bir ayrım da yoktur (Seydebi, 1996: 90; Van Abdullah, 1998: 118-119).

Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı tamdır, yetkindir (*kemâl*). Bunlar, Tanrı'nın olumlu (*icâbiyyet: mücebet*) özsel (*zâtiyyet*) niteliklerindedir (*sıfât*). Tanrı'nın tam ve yetkin olması kendi özündendir (*bi-zâtihi min zâtihi*); başkası ile ve başkasından değildir (*lâ-bıgayrihi ve-lâ min gayrihi*). Varlıkta O'nunla eşit ve denk olan başka bir varlık yoktur. Tersine varlık içindeki her şey O'ndan, O'ndan dolayı ve O'ndan sonradır. Tanrı için kendi varlığıyla birlikte ve kendi varlığından önce başka bir varlık yoktur ki; durum olarak ondan yararlansın ya da tamlık ve yetkinlik niteliklerini ondan kazansın (Ebu'l-Berekat, 1998: 167; Seydebi, 1996: 89; Van Abdullah, 1998: 116).

Ayrıca Tanrı; diridir/canlıdır (*hayy*). Dolayısıyla O, hayatla nitelenir. İnsan için diri denir. Çünkü o, eylemde bulunur ve eyleminde bilinçlidir. Benzer şekilde Tanrı da diridir ve dilediğini yapar. Ama insanın hayatı bedeninde bulunduğu başka bir kuvvetten dolayı olur ki, bu kuvvet ruhtur (*nefis*). İnsan ruhla diri, ruhun yokluğu ile ölüdür. Ama durum Tanrı'da farklıdır. Çünkü Tanrı özü ile/özünden ötürü diridir (*ve'llahü teâle hayyün bizâtihi*); özünün dışında bir nedenden dolayı değil. O, özünden ötürü etkindir (*fa'âlün bizâtihi*). Dolayısıyla Tanrı özüyle diridir. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın diri olması, fiilini bilen fail olması anlamındadır. Bunda iki durum söz konusudur: Tanrı'nın hem etkin olması hem eylemini bilmesi. Başka bir deyişle, Tanrı'nın bilinçli bir etkinliğe sahip olmasıdır. Aynı şekilde O, özü gereği güçlüdür (*hüve kâdirun bizâtihi*), zengindir (*ganî*), cömerttir (*cevâd*). Cömertliğinin kendisi dışında bir nedeni yoktur. Çünkü cömertliği O'ndandır ve O'nun içindir (*minhu ve-lehu*). Tanrı (*Allah*) herhangi bir şeye gereksinim duymaz. O'nun zenginliği ve cömertliği hiçbir şekilde eksilmez. Tanrı gerçek (*hak*) cömerttir (Ebu'l-Berekat, 1998: 168-169; Seydebi, 1996: 92-93; Van Abdullah, 1998: 119-120).

Tanrı'da bulunan güzellik, tamlık, yetkinlik, iyilik, erdemlilik gibi nitelikler en üst düzeydedir veya sonsuz yetkinliklerdir. Bunlar, varlık ve varolana aittirler; tasarımsal ve zihinsel şeyler değildirler. Bu niteliklerin kendinde tanımları yapılamaz. Bunlar, varlıkla tanımlanır. Ebu'l-Berekat'a göre bunlar, gerçekte var olan şeyler olarak olumlu niteliklerdir. Buna karşılık, Tanrı'nın yüceliğini kusurdan ve eksiklikten arındırmak veya uzak tutmak için getirilen açıklamalar ise olumsuz (*selbiyyet*) niteliklerdir. Bunlar; Tanrı hakkında yokluk, eksiklik, varlıkbilimsel başkalık ve karşıtlığın yadsınması olarak olumsuzlama üzerine kuruludur. Bu olumsuzluklar, düşünülmüş ve zihinsel olarak da sunulmuş olabilirler; ama kesinlikle var olan şeyler değildirler (Ebu'l-Berekat, 1998: 167; Pines, 1960: 168; Çakır Baş, 1995: 50).

Ebu'l-Berekat (ö.1152-1175)'ın nitelikler (*sıfât*) ile aynı anlamda kullandığı haller (*hâlât*) kelimesi dikkat çeken bir şey olarak Mutezili bir kelamcı olan Ebu Haşim (ö.933)'in 'ahval' (*modes: haller*) kuramını anımsatır. Haller kuramı Mutezililer arasında onların nitelikleri (*sıfatlar*) yadsınmasının ılımlı bir biçimi olarak ortaya çıkar (Wolfson, 2001:134). İlhan'a göre *ahval* kuramından Ebu'l-Hasan Eşari (ö.935-936), Bakıllani (ö.1013), Cüveyni (ö.1085) gibi Sünni alimler kendi mezheplerinin

çerçevesinde faydalanarak etkilenmişlerdir (İlhan, 1994: 147). Wolfson'a göre de Bakıllani ve Cüveyni, her biri kendi yolunda, halleri kendilerinin nitelikler inancı ile uzlaştırmaya çabalamıştır (Wolfson, 2001: 164). Öte yandan bu düşünce, genel olarak hem nitelikleri kabul edenler hem nitelikleri reddeden Mutezililer tarafından eleştirilmiştir (Wolfson, 2001: 128,131,150; Yavuz, 1989: 191).

Ahval kuramı, tüm varlıkların nitelikleriyle (*sıfatlar*) ilişkisini, özde ise Tanrı (*Allah*)'ın özsel (*zâtî*) niteliklerinin öz (*zât*) ile olan ilişkisini açıklamaya yönelik bir kuramdır (Koloğlu, 2007: 202). Genelde ise tümellerin (*külliler*) varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur (Yavuz, 1989: 190). Ebu'l-Berekat'ın varolanları öz (*zât*), nitelik (*sıfat: hal*) ve eylem (*fiil*) şeklinde sınıflandırması ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklaması ahval kuramı ile bu anlamda bir benzerlik taşır. Ebu'l-Berekat bu düşüncesini, Tanrı'nın özsel (*zâtîyyet*) niteliklerini (*sıfât*) kanıtlamaya çalıştığı bölümde ortaya koyar. Asıl amacı Tanrı'nın özü, niteliği ve eylemi arasındaki ilişkiyi açıklamaya yöneliktir. O, bunlar arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde tartışır.

Wolfson'a göre *ahval* kuramı iki yenilik başlatır. Birincisi, o '*ne Tanrı ne de Tanrı'dan başkası*' şeklindeki eski formüle yeni bir anlam verir ve her iki formülü de kullanmak suretiyle '*ne var ne de yok*' şeklindeki yeni formülü dile getirir. İkincisi ise *ahval* kuramı, niteliklerin yeni ismi olan hallerin nedenlerinin neticeleri olarak Tanrı'ya ait oldukları düşüncesini getirir. Çünkü Sıfatçılara göre Tanrı ile O'nun nitelikleri arasında hiçbir nedensellik ilişkisi yoktur. Wolfson'a göre ilk zamanlardan beri, onların bir nedenden çıkar gibi O'ndan çıktıklarına hiçbir imada bulunmaksızın nitelikler Tanrı ile birlikte öncesiz (*ezelî*) veya O'nun özünde (*zât*) kaim veya O'nun özüne ilave edilen varlıklar olarak zikredilir. Yalnızca öncesiz Kur'an anlamında kelam niteliğine nazaran Allah bu niteliğin nedeni olarak düşünülür. Wolfson'a göre Tanrı'nın özü ile nitelikleri arasındaki ilişkinin tartışılması açık olarak Gazali'de ortaya çıkar. Ancak, Wolfson, Gazali'de öz ile nitelikler arasındaki ilişkide bir eser ile onun fail nedeni arasındaki ilişki anlamında bir nedensellik ilişkisinin olmadığını söyler. Wolfson Tanrı'nın özü ile nitelikleri arasındaki nedensellik ilişkisi sorununun Sıfatçılar arasında gerçek anlamda hiçbir zaman tartışılmadığını belirttikten sonra, öz ile nitelikler arasındaki nedensellik ilişkisine dair bir düşünce örneğini Hanbeli bilgin İbn Kudame (ö.1223)'de bulur. Ona göre İbn Kudame, Ebu Haşim'in haller kuramının etkisinin hiçbir izi olmaksızın

kendisinin sünni inancı dışında şunu söyler: ‘O’nun sıfatları O’ndandır’. Yani onlar kendilerinin nedeni olarak Tanrı’dan meydana gelirler (*sadır*) (Wolfson, 2001: 133).

Haller kuramına daha sonra dönmek üzere, burada, Ebu’l-Berekat’ın düşüncesiyle, Gazali’nin Tanrı’nın özü ile niteliği arasındaki ilişkiye dair düşüncesini karşılaştırmak istiyoruz. Bu, Ebu’l-Berekat’ın düşüncesi ile kelim düşüncesi, özellikle Sünni düşünce arasındaki ilişkiyi görebilme bakımından yararlı olacaktır. Pines’e göre öz, nitelik ve eylem şeklindeki sınıflandırmada ve özsel (*essential: dhâtiyya*) niteliklerin gerçekliğini doğrulamada Ebu’l-Berekat, *Sünni kelim*’dan kendi döneminde etkilenmiştir. Ona göre Ebu’l-Berekat, en azından, kendi düşünce çizgisini geliştirmek için *Sünni kelim*’den yardım almıştır (Pines, 1960: 165).

Gazali’ye göre öz (*zât*) kendi kendine yeterli oluşu bakımından niteliklere (*sıfât*) gereksinim duymadığı halde, bizim hakkımızda olduğu gibi, nitelikler nitelenene (*öze*) gereksinim duyar (Gazali, 2005: 98). Wolfson’a göre burada bir eser ile onun *fail* nedeni arasındaki bir ilişki anlamında bir nedensellik ilişkisinden söz edilmez (Wolfson, 2001: 133). Gazali’ye göre niteliğin öze gereksinim duyması, niteliğin bir yere (*mahal*) gereksinim duyması anlamındadır. Yani, özde bulunduğu ve özden bağımsız olarak var olamayacağı için nitelik bu bakımdan öze gereksinim duyar. Gazali’nin aşağıdaki ifadeleri bunu anlatır:

Biz deriz ki: Niteliğin öze tabi, özün de onun nedeni olmasından siz onun etkin nedeni, onun da özün (*zât*) eseri olmasını kastediyorsanız, durum hiç de öyle değildir. Çünkü böyle bir durum, bizim bilgimizin özümüze nispeti bakımından gerekli değildir; çünkü bizim özümüz bilgimizin etkin (*fâil*) nedeni değildir. Eğer siz özün bir yer (*mahal*) olduğunu ve yer bulunmadan da niteliğin kendi başına bulunamayacağını kastediyorsanız, bu görüş kabul edilir...O halde öncesiz (*kadîm*) olmakla ve etkin (*fâil*) bir nedeni bulunmamakla beraber niteliğin özle birlikte bulunması niçin imkansız olsun?...Eğer etkin nedeninin bulunmadığı, ancak bulunduğu bir yerin varlığı kastediliyorsa, bu mana hangi ifade ile ortaya konulursa konulsun, bu konuda herhangi bir imkansızlık söz konusu değildir...Yetkinliğe ilişkin nitelikler yetkin olanın özünden ayrı değildir ki O’nun başkasına muhtaç olduğu söylensin. Eğer bilgi, kudret ve hayat sahibi olmada geçmişte, gelecekte ve her zaman yetkinse, böyle bir varlık nasıl başkasına muhtaç olabilir (Gazali, 2005: 100-101).

Ebu’l-Berekat’ın düşüncesi Gazali’nin bu düşüncesi ile aynıdır. Ebu’l-Berekat’ın düşüncesinde de nitelik özde (*fihâ*), öz ile birlikte (*meahâ*) bulunur. Dolayısıyla nitelik bu bakımdan özden bağımsız değildir. Diğer çok önemli bir benzerlik ise her iki düşünürün de niteliklerin gerçek şeyler olduklarını kabul etmeleridir. Buna göre, her

ikisinin düşüncesi de nitelikleri *olumsuzlama* veya *tenzih* yoluyla açıklayan birçok Mutezili kelamcı ve Farabi ve İbn Sina'nın düşüncesine karşıttır.

Gazali niteliğin özde bulunduğunu ve özden bağımsız olmadığını söyler, ama özün niteliğin nedeni olduğunu ve nitelikten önce geldiğini de kabul etmez. Bu, Gazali'nin şu ifadelerinden çıkarsanabilir:

Zorunlu Varlık'ın kendisi öncesiz (*kadîm*) olduğu gibi onun etkin (*fâil*) nedeni de bulunmamaktadır; aynı şekilde onunla birlikte niteliği (*sıfat*) de öncesizdir ve etkin nedeni bulunmamaktadır... Niteliğin O'nun özünde bulunduğunu, ama özünün başkası ile kaim olmadığını söyledik. Demek oluyor ki, niteliğin etkin (*fâil*) nedenler zinciri, özle birlikte sona ermiştir. Çünkü tıpkı özün bir etkin nedeni olmadığı gibi niteliğin de bir etkin nedeni yoktur, daha doğrusu ne kendisinin ne de niteliklerinin herhangi bir nedeni olmaksızın öz bu nitelikte birlikte daima varolandır... İlk (*ilke*) öncesiz (*kadîm*) varlık olup ne bir nedeni ne de var edeni vardır. Aynı şekilde O, öncesiz nitelenendir, ne özü ne de niteliğin özle var olmasının bir nedeni vardır. Tersine, hepsi nedensiz olarak öncesizdir (*kadîm*) (Gazali, 2005: 99-102).

Görüldüğü üzere Wolfson'un da belirttiği gibi niteliklerden, bir nedenden çıkar gibi O'ndan çıktıklarına hiçbir imada bulunmaksızın Tanrı ile birlikte öncesiz (*ezelî*) veya O'nun özünde (*zât*) kaim varlıklar olarak söz edilir. Bu ifadelerde Gazali'nin Tanrı'nın özü ile nitelikleri arasında fail neden anlamında bir nedensellik ilişkisi kurmadığı açıktır. Yani öz de nitelik de öncesiz ve nedensizdir. Nitelik, özde nedensiz olarak bulunur. Başka bir ifadeyle nitelik, gerçek bir şey olarak özde bulunur ve ondan bağımsız değildir, ama ondan da kaynaklanmaz. Ebu'l-Berekat (ö.1152-1175)'in İbn Kudame (ö.1223)'nin '*O'nun sıfatları O'ndandır*' ifadesiyle benzer olan düşüncesi Gazali (ö.1111)'nin bu düşüncesi ile karşıtlık taşır. Çünkü Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özünün nitelikleri, yani özünde bulunan nitelikler özündendir (*fe-sıfâtü zâtihi an zâtihi*). O'nun hem eylemleri hem nitelikleri özünden meydana gelmiştir (*ve-efâlühü sâdiratün an-zâtihi ve-sıfâtühü es-sâdiratü an-zâtihi*). Gazali'ye göre ise hem öz hem nitelik öncesizdir (*kadîm*). Başka bir karşıtlık ise, eylemler konusundadır. Ebu'l-Berekat'a göre eylemler, Tanrı'nın nitelikleri aracılığıyla Tanrı'nın özünden zamansal değil özsel sonralıkla meydana gelmişlerdir. Gazali'ye göre ise eylemler zamansal olarak sonradan var olmuşlardır. Çünkü eylemin (*fiil*) şartı, onun sonradan var olmasıdır (Gazali, 2005: 62). Buna göre öncesiz (*kadîm*) eylem (*fiil*) olanaksızdır (Gazali, 2005: 65).

Öte yandan Tanrı'nın *failliği* konusunda iki düşünür arasında benzerlik vardır. Ebu'l-Berekat'a göre yaptıklarını bilerek yapan Tanrı, eylemlerini iradeye bağlı olarak yaptığı gibi aynı zamanda bu eylemlerini de bir ereğe (*gaye*) yönelik olarak yapar. Gazali'ye göre de fail, irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek eylemin (*fiil*) kendisinden çıktığı varlıktır (Gazali, 2005: 57). Buna göre gerçek eylem (*fiil*) iradeli olandır (Gazali, 2005: 60). Dolayısıyla failin fail olabilmesi için eseri şart değilse de onun varlığı, bilgisi, irade ve kudreti şarttır (Gazali, 2005: 64). Tanrı'nın failliği konusunda aynı niteliklere olan vurguyu Ebu'l-Berekat'ta da görürüz. Tanrı'nın eylemindeki ereği konusunda ise Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde birinci meselede vurguyu öncesiz (*kadîm*) irade üzerine getirir. Gazali *el-Maksadü'l-esna* adlı eserinde de öncelikle tanrısal (*ilâhî*) hikmetle tanrısal irade arasındaki ilişkiyi vurgular. Ona göre tanrısal hikmet evrendeki nedensellik, düzenlilik ve erekselliğin ilkesidir. Evren ve onu oluşturan varlık mertebeleri belli bir amacı (*maksad*) gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu amaç, tanrısal cömertliğin gereği olarak imkan dahilindeki en hayırlı ereğin (*gaye*) tamamlanmasından ibarettir (Kutluer, 1996: 294). Ebu'l-Berekat'ta erek Tanrı'nın cömertliğine bağlanmıştır. Onun bu düşüncesi Platon üzerinden gelen düşüncenin aynısıdır. Zaman konusuna gelince, Gazali'ye göre süre (*müddet*) ve zaman yaratılmıştır (Gazali, 2005: 22). Buna karşılık Ebu'l-Berekat'a göre ise zamanın yaratılmış olduğundan ve kesintiye uğrayacağından söz edilemez. Dolayısıyla Tanrı da dahil tüm varolanlar zamandadır (*vücûdü külli mevcûdin fî-müddeti hiye zemânü*).

Bunları ifade ettikten sonra, Ebu'l-Berekat (ö:1152-1175)'in düşüncesini Ebu Haşim (ö.933)'in *ahval* kuramından etkilenmiş olan Cüveyni (1085)'nin *ahval* düşüncesi ile karşılaştırmakla yetineceğiz. Cüveyni, nitelikleri nedenli ve nedensiz haller olmak üzere ikiye ayırır. Nedensiz haller, *nefsi nitelikler* olarak özelliklerin ilk şekline karşılık gelir. Bunlar öncesiz (*kadîm*), bir ve sonsuz (*ebedî*) gibi bizzat öznenin nitelikleridir. Cüveyni bunları, ne var ne de yok diye nitelendirdiği *haller* olarak kabul eder. Nedenli haller ise *manevi niteliklere* karşılık gelir. Bunlar da aynı şekilde ne var ne de yok olan nitelikler olarak alim, güçlü (*kadîr*), diri/canlı (*hayy*), iradeli (*mürîd*), gören (*semî*), işiten (*basîr*), konuşan (*mütekellim*) gibi hallerdir. Bu hallerden her biri '*ilim, kudret, hayat, irade, işitme görme ve konuşma*' gibi uygun bir *mana* tarafından gerektirilir ve bu *manalardan* her biri Tanrı (*Allah*)'da var olan gerçek bir niteliktir (*sıfat*) (Wolfson, 2001: 135-136).

Ebu'l-Berekat'ın düşüncesinde ise *hal* sözcüğü nitelikle (*sıfat*) aynı anlamda kullanılır. Dolayısıyla Ebu'l-Berekat'ta *hal* sözcüğü Cüveyni'nin kullandığı anlamda kullanılmaz. Cüveyni'nin *hal* dediği niteliklerde Ebu'l-Berekat'ın kullandığı ifade özü gereği/özünden ötürü (*bizâtihi*) şeklindedir. Örneğin O, özü gereği/özünden ötürü etkindir (*fehüve fâilün bizzâti*). Ebu'l-Berekat'ın belirttiği ilim, irade, cömertlik gibi nitelikler (*sifât:hâlât*) ise Tanrı'nın özünde olan ama özünün aynısı olmayan gerçek şeyler olarak Cüveyni'nin Tanrı'da *mana* olarak kabul ettiği O'nun özünün aynısı olmayan gerçek bir şey anlamında bir nitelik (*sıfat*) dediği şeylere karşılık gelmektedir. İki düşünce arasında benzerlik buradadır. Öte yandan Cüveyni'de hem Tanrı'daki gerçek bir şey ve *mana* olan kudret niteliği hem de O'nun ne var ne de yok olan kudretli (*kadîr*) *hali* öncesizdir (*ezelî*) (Wolfson, 2001: 136-137). Ebu'l-Berekat'ta ise ilim, irade gibi nitelikler Tanrı'nın özünden meydana geldikleri için O'nun özüne göre *özel* olarak sonradırlar. Ayrıca Ebu'l-Berekat Tanrı için görme, işitme gibi niteliklerden söz etmez. Cüveyni'de kudretin Tanrı'nın kudretli oluşunun nedeni olduğu söylenmez. Yalnızca kudret ile Tanrı'nın kudretli oluşu arasında zorunlu bir karşılıklı ilişkiden söz edilir. Diğer yandan Tayyip Ebu'l-Berekat'ın bütün varolanları öz, nitelik ve eylem olarak üçe ayıran düşüncesi ile Cüveyni'nin Tanrı'nın (*Allah*) isimlerini özlere, eylemlere ve niteliklere (*kadim sıfatlar ve olumsuzlayan ifadeler*) bölen düşüncesi arasında benzerliğin olduğuna dikkat çeker (Tayyip, 1977: 333). Haller kuramında Cüveyni'nin Ebu Haşim'den ayrıldığı yer ise Cüveyni'nin, halleri öze bağlayan genel bir hali kabul etmemesidir (ed-Dib, 1993: 142).

Son olarak Tanrı'nın İlk Nur veya nurlar nuru olmasından söz edelim. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı; yaratıcı, rızık verici, yokluktan sonra varlık verici, zorunsuzların varlığını zorunlu kılıcı, kudretli, kahir, rahim, cömert ve benzeri isimlerle isimlendirilmektedir. Bu isimler bilenlere (*arifler*) göre çeşitli anlamlara gelir. Ama bu isimler anlam bakımından sıcaklığın sıcağa delalet ettiği gibi Tanrı'nın özüne delalet etmezler. Tanrı'nın bu şekilde özüne delalet eden ismi '*Nuru'l-Envar*'dır. O'nun özünü özel bir bilgiyle (*ma'rifeten zâtiyyeten*) bilenler, O'nu nurlar nuru olarak isimlendirmişlerdir. Ebu'l-Berekat'a göre, Tanrı'nın özünün ismi, gerçekte bu isimdir. Nurlar nuru, isimlerin en özel olanıdır. Yerde ve gökte olanların tümünün O'nu bu isimle çağırmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bütün bunlara göre Ebu'l-Berekat Tanrı'nın özünü *Nur* olarak

karşılamaştır (Ebu'l-Berekat, 1998: 199-200; Van Abdullah, 1998: 131-133; Çakır Baş, 1995: 49).

Ebu'l-Berekat'a göre akıl yoluyla Tanrı'yı özsel bir bilgiyle (*el-marifet ez-zâtiyyet*) bilemeyiz. Yani O'nu özü ve özselleri ile bilemeyiz (*lâ-bizâtihi ve-lâ-bizâtiyyâtihi*). Ebu'l-Berekat'a göre özsel nitelikler Tanrı'nın özünü oluşturan parçalar olmadığı için, bu nitelikleri yoluyla O'nun hakkında bilgi elde edemeyiz. Her ne kadar Tanrı'nın ilim, kudret ve bilgelik (*hikmet*) gibi özsel nitelikleri olsa da, bu nitelikler O'nda bir bileşke oluşturmaz. Dolayısıyla hem Tanrı'nın özünü hem niteliklerini bilmeye ve kavramaya yönelik doğrudan bir girişim olanaksızdır. Bu girişim ancak ilineksel olan çıkarımsal bir bilgiyle (*el-marifet el-istidlâliyyet el-araziyyet*) olanaklıdır. Yani ilkelerin, nedenlerin ve zorunsuz varlıkların İlk İlke'ye, İlk Neden'e ve Zorunlu Varlık'a delalet etmesi bakımından Tanrı'yı bilebiliriz. Buna göre O'nu başkası ile (*bi-gayrihi*) ve başkasından dolayı (*ve-min-gayrihi*) bilebiliriz (Ebu'l-Berekat, 1998: 191). Ayrıca Tanrı olumsuzlamaya yönelik nitelikleriyle de bilinir (Ebu'l-Berekat, 1998: 201). Öte yandan, Ebu'l-Berekat'a göre nurlar nuru (*nûru'l-envâr*) olan Tanrı 'gizli açıktır' ya da 'açık gizlidir' (*ez-zâhir el-hafîyy*). O, özü ile (*bizâtihi*), nitelikleriyle (*sifâtihi*) ve özünden ötürü zorunlu olan varlığından yaratıklarının meydana gelmesi ile açıktır. O'nun gizli olması ise Kendisi'ni algılama ve kavramaya (*idrak*) yönelik insanın bakışının (*besarihi*) yetersiz ve güçsüz kalması anlamındadır. Ebu'l-Berekat insanın bu durumunun, yarasanın gündüz ışığı karşısında gündüzün parlaklığından dolayı ona bakamaması ile yaşadığı güçsüzlük gibi olduğunu belirtir (Ebu'l-Berekat, 1998: 198). Bu düşünce, Gazali'nin '*Allah'ın varlığının çok açık olduğu, ancak nurunun parlaklığı (işrak) nedeniyle insanlara kapalı hale geldiği*' şeklindeki düşüncesine yakındır (Kaya, 2001: 436).

Ebu'l-Berekat (ö.1152-1175)'ın bu konudaki düşüncesi Gazali (ö.1111) ve Sühreverdi (1153-1191)'nin düşünceleriyle benzerlik gösterir. Gazali'ye göre ilk, tümel, tek, gerçek ve en yüce nur Allah'tır. O'nun dışındaki nurlara ancak mecazi olarak nur denilebilir. Gazali tek ve gerçek dediği nuru, '*zuhur*' olarak tanımlar. Ona göre kalpteki gözün nuru baştaki gözün nurundan daha önemlidir; bu nedenle bu gözün görmesini sağlayan nur gerçek nurdur. Bununla birlikte Gazali'ye göre en karanlık şey yokluktur, varlık ise

nurdur. Allah nurların nurudur. Bir şey bu nurdan pay aldığı ölçüde yetkin bir varlık olur (Uludağ, 2007: 244; Kutluer, 2007: 246).

Sühreverdi de Allah'ı nurların nuru olarak niteler (Uludağ, 2007: 245; Sühreverdi, 2005: 512). Ona göre varlıkta tanıma ve açıklamaya gerek olmayan bir şey varsa o, apaçıktır. Öyleyse nurdan daha açık ve tanıma gerek duymayan hiçbir şey yoktur (Sühreverdi, 2005: 508; Kutluer, 2007: 246). Sühreverdi'ye göre soyut nurlar, ilişik nurlar, cisimler ve onların nitelikleri gibi her varolan ötesinde nurdan başka bir şey olmayan bir '*Nur*'da son bulur. Bu Nur, nurların nurudur. En yüce en büyük Nur'dur. O, görünmesinin şiddeti ve nur oluşunun yetkinliği nedeniyle her şey üzerinde kahirdir. Her şey nurunu, ışrakını, parlaklığını, yetkinliğini, gücünü, kahrını O'ndan alır. O'nun eşi ve benzeri yoktur. Tektir, saltık zengindir, özünde ve yetkinliğinde kendisinden başkasına gereksinimi yoktur (Yenen, 2007: 27).

2. 3. Tanrı'nın Birliği

Ebu'l-Berekat, birlik niteliğini özel olarak inceler. Çünkü birlik niteliği tanrısal (*ilâhiyyet*) niteliklerin en özel olanıdır (Seydebi, 1998: 87). Ebu'l-Berekat başlangıçta birin (*vahid*) anlamlarını sunar. Ona göre birinci olarak bir, insansal bir birey gibi kişi bakımından olur. Bu bir, bir kimsenin iç ve dış organlarının çokluğuyla beraber kendisine bir denilmesiyle olan bir birliktir. İkinci olarak bir tür bakımından olur. Örneğin bir kaç kimse kişi bakımından birçok oldukları halde insanlık türü bakımından bir olarak sayılırlar. Üçüncü olarak bir ise türlerin birleşmesiyle oluşan *cins* birliğidir. Örneğin insan ve at, hayvan cinsinde ortaktır. Dördüncü olarak bir, insanların beyaz renkli olanları ile siyah renkli olanlarının *sınıfça* birleşmiş olmasından doğan bir birliktir. Beşinci olarak bir, *ilineksel* birliktir. Örneğin, asker gibi; içinde birçok birey bulunduğu halde askerin oluşturduğu birlik ilineksel birliktir. Son olarak bir, *özel* birliktir. Örneğin, güneş *özel* ve *sayısal* olarak birdir (Ebu'l-Berekat, 1998: 88).

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre bir (*vahid*), bölünmeyi önleyen çeşitli bağlara göre olabilir. Örneğin; insan ve at türü, hayvan cinsinde ortaktır. Bunlarda hayvan kavramı açısından bölünme ve çoğalma yoktur. Diğer yandan bunlarda çeşitli açılardan bölünme ve sayısal çoğalma vardır. Yine bir kaç kimse çeşitli yönlerden bölünme ve sayısal çoğalmayı kabul etse de insanlık türü bakımından bölünme ve sayısal çoğalmayı kabul etmez. Kişisel birlik de böyledir. Bir kimsenin ruhu ve bedeni ve bedeninde eli, ayağı,

boynu ve başı ve benzerleri gibi organları olmakla beraber kişisel olarak birdir. Diğer taraftan gerçek birlik ve gerçek bir olan şey kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulundurmamıştır.

Bu bağlamda Ebu'l-Berekat'a göre bir, çoğun (*kesir*) karşıtıdır. Her varolan ya birdir ya da çoktur. Bir ya bir bakımdan çokluk barındırır ya da hiçbir açıdan çokluk barındırmaz. Örneğin, asker kavramı birçok kişiyi kapsadığı için çokluk barındıran bir birliktir. Bu nedenle asker kavramı bir açıdan birlik, bir açıdan çokluk kapsar. Yine cins kavramı birçok türü kapsadığı için çokluk barındırır. Tür ve sınıf kavramları da birçok kişiyi kapsadığı için çokluğu kapsar. Yine bir kişi birçok organlara ve parçalara bölünebildiği için bölünme ve sayısal çoğalma kabul eder. Dolayısıyla bunlarda, bölünme ve çoğalmaya engel olan kayıt ve bağ göz önünden kaldırılacak olursa bir veya bir kaç yönden çoğalma ve bölünme görülür ki, bir yönden birlik varsa da çeşitli yönlerden çokluk (*kesret*) vardır. Kendisinde hiçbir açıdan çokluk barındırmayana gelince, bu gerçek birdir.

Bununla birlikte Ebu'l-Berekat'a göre kendi türünde kendisinden başka bir şey bulunmayana da bir denir. Örneğin Güneş böyle bir varlık türüdür. Çünkü kendi türünde tektir. Yıldızlar böyle değildir; çünkü başka yıldızlar vardır. Dolayısıyla Güneşe bir dendiği gibi tek de denir. Ebu'l-Berekat'a göre birbirine tür bakımından benzer olan iki şey birbirinin eşi (*nazir*), benzeri (*misl*) ve dengi (*nidd*) olur. Eğer sıcak ile soğuk gibi iki şey birbirinden bütünüyle ayrı olursa birbirinin karşıtı (*zıt*) olur. Diğer yandan kendisinin benzeri ve karşıtı olmayan ve kendisinde kısımlar ve birleşme olmayan her bakımdan birlik olan vardır. Bu bir her yönden birdir (Ebu'l-Berekat, 1998: 88-89).

Ebu'l-Berekat'ın, sözünü ettiği bu birlik türü Tanrı'nın sahip olduğu bir birlik türüdür. Ona göre varlığı özü gereği zorunlu olan İlk İlke'nin çok olması ve birçok İlk İlke'nin olması olanaksızdır. Çünkü İlk İlke, varlığı özü gereği zorunlu olan ilk varlıktır. Ayrıca varlığında zorunluluk yalnızca İlk İlke'ye aittir (Ebu'l-Berekat, 1998: 89).

Ebu'l-Berekat'a göre varlıkları özleriyle zorunlu olanlar ne özsel (*zâtiyyet*) ne de ilineksel (*araziyyât*) niteliklerle çoğalır. Çünkü varlıkları özleriyle zorunlu olan varlıkların özsel niteliklerinden kastedilen onların varlıklarının özleriyle zorunlu olmalarından ibaret ise bu nitelikler onların özlerinin yinelenmelerinden başka bir şey ifade etmeyeceğinden çoğalmasına neden olamazlar. Ebu'l-Berekat'a göre çoğalma bir

şeye diğer bir şeyin eklenmesi ile olur. Ona göre bir şeye, kendisinden başka olan bir şey eklenmeyerek bir sayısının kendisiyle çarpılması ($1 \times 1 = 1$) gibi o şeyin kendi özünün kendisine eklenmesi yalnız bir tekrardan ibaret olmuş olur. Bütün bunlardan dolayı Ebu'l-Berekat'a göre varlığı özü gereği zorunlu olarak varolan kendi özsel nitelikleriyle çoğalmaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 91).

İlineksel niteliklere gelince, Ebu'l-Berekat'a göre varlıkta ilineksel nitelikler özsel niteliklerden sonra gelmekle birlikte kendiliğinden bir olan bir özün ilineksel niteliklerle çoğalmasının olanağı yoktur. Dolayısıyla varlığı özü gereği zorunlu olanın çoğalmasına hiçbir neden olmayınca kendisinin benzeri, dengi ve karşıtı olmayan ve kişi bakımından bir bulunan ve bir öz olduğu kanıtlanmış olur. Özet olarak, Ebu'l-Berekat'a göre varlığı özünden ötürü zorunlu olan Tanrı'nın ne özsel ne de ilineksel nitelikleriyle çoğalması mümkündür. Dolayısıyla O her bakımdan birdir (Ebu'l-Berekat, 1998: 91).

Ebu'l-Berekat'a göre Zorunlu Varlığın özünde parçalardan oluşmuş bir bileşim de yoktur. O, bunu şöyle kanıtlar: Eğer parçalardan bir kısmının varlığı zorunlu diğer kısmının varlığı zorunlu olmayan olursa bu ikinci kısım parçaların birinci kısmın nedenlisi olması ve birinci kısımdan sonra bulunması gerekli olur. Oysa varlıkta parçalar, bileşiklerden önce bulunacağından zorunlu olan varlık kendisine varlık bakımından önce gelen parçasından oluşmuş olur ki, bu da olanaksızdır. Bundan dolayı zorunlu varlıkta bileşim bulunmaz. Dolayısıyla O, *sameddir*, yani yalındır. Ayrıca Tanrı kendisinde başkalık (*gayriyyet*) olmayan bir birdir (*vahid*) (Ebu'l-Berekat, 1998: 91-92).

Ebu'l-Berekat'a göre bütün bunlardan çıkarsanan sonuca göre İlk İlke, yani Tanrı; zat, hakikat ve mahiyet olarak birdir. Bu; Tanrı'nın öz, gerçeklik (=varlık) ve nelik olarak bir olduğu biçiminde anlaşılabilir. Ayrıca O; bir (*vahid*), ehad (*bir*), tek (*ferd*) ve yalındır (*samed*). Kendisinde saltık (*mutlak*) biçimde çokluk bulunmaması (*lâ-kesrate*) bakımından birdir (*el-vahid*). Birdir (*ehad*) ki, kendisinde çokluk yoktur; asker kavramında olduğu gibi. Kendisinin dengi (*nidd*) ve karşıtı (*zıt*) olmaması bakımından da tektir (*fert*). Ayrıca özünde (*zât*) bileşme (*terkib*) olmadığı için sameddir, yani yalındır. Bununla beraber *ehadiyyet* (*birlik*), *vahidiyyetin* (*birlik*) tamamlayan bölümüdür. Tek (*ferd*) *ehadiyyetin*, yalın (*samed*) tekliğin (*ferdiyyetin*) tamamlayan bölümüdür. Çünkü *vahid* asker kavramında olduğu gibi olursa *ehad* olmaz. Eğer, *ehad için* benzer ve karşıt olursa tek (*ferd*) olmaz. Eğer tekte (*ferd*) bileşim olursa yalın

(*samed*) olmaz. Dolayısıyla Tanrı *vahid*, *ehad*, *ferd* ve *sameddir*. O, her yönden birdir, O'nda çokluk (*kesrat*) yoktur. O, yaratığın yaratıcısı, nedenlerin nedeni, varlığı özünden ötürü zorunlu olandır (Ebu'l-Berekat, 1998: 93).

Sonuç olarak Zorunlu Varlığın özünde parçalardan oluşmuş bir bileşim yoktur. Tanrı yalınlık ve birlikle nitelenir. O; birdir, tekdir, yalındır ve O'nda başkalık yoktur. Zorunlu varlık için bir neden yoktur. Özüyle zorunlu olmasından sonra ne özsel ne de ilineksel niteliklerle çoğalmasa için herhangi bir neden vardır. O, kişi bakımından birdir. O'nun benzeri, eşi, dengi ve karşıtı yoktur. Ebu'l-Berekat'ın bu nitelikleri incelerken kanıtlamasındaki mantıksal ve metafiziksel yöntem, tanrısal yalınlık üzerinedir. Ebu'l-Berekat Tanrı'nın birliğinde sayısal olarak bir olma durumunu kastedmez. Bir niteliğiyle yalınlık kastedilir. Samed kavramıyla yalınlığın en son biçimi kastedilir. Ebu'l-Berekat, İbn Sina gibi Tanrı'nın özünde varlık ve mahiyet ayrımı görmez. Son olarak belirtelim, Ebu'l-Berekat bazı farklı kavramlar kullanmakla birlikte, Tanrı'nın birliği konusunda büyük ölçüde İbn Sina'yı izler (Seydebi, 1996: 88-89).

2. 4. Tanrı'nın Bilgisi

Yukarıda Tanrı'nın bilgi niteliği kanıtlanmış ve Tanrı'nın bilgisinin özünden dolayı olduğu belirtilmiş, dolayısıyla da bilgi niteliğinin Tanrı'nın özsel ve olumlu niteliklerinden olduğu ifade edilmişti. Burada ise Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın bilgisinin özü ve doğası incelenecek ve bu bağlamda da Aristoteles ve İbn Sina'nın bu konudaki düşüncelerinin eleştirisi sunulacaktır.

Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın bilgisini araştırırken Aristoteles ve İbn Sina'nın bu konudaki düşüncelerine yer verir ve onları eleştirir. Ebu'l-Berekat ilk olarak Aristoteles'in düşüncelerini değerlendirir. Ebu'l-Berekat'ın aktardığına göre Aristoteles'e göre eğer Tanrı, uyuyan bir bilgin (*âlim*) gibi akletmeyen bir akıl olacak olursa bu durumda O'nun İlk İlke olması olanaksızdır. Eğer akleden olacak olursa, o akıl halinde bulunan İlk İlke ya kendisini veya kendisinden başka bir şeyi akledecektir. Kendisinden başka bir şeyi aklettiği takdirde ya devamlı aynı şeyi ya da birçok şeyi akleder ki bu iki durumda da akledilene kendisi olmayıp kendisinden ayrı ve başka olur. Buna göre yetkinliği (*kemal*) kendisince akletmekte değil; kendisinden başka olan herhangi bir şeyi akletmede olmuş olur. Ama İlk İlke tanrılık (*ilâhiyyet*), yücelik (*kerâmet*) ve akılda en son derecede olan bir töz (*cevher*) olduğundan kendisinde hiçbir tür değişme (*tegayyür*) yoktur. Bundaki

değişme kendisinden eksik olana doğru geçişidir ki bu da bir tür harekettir. Kendisinde bu değişme ve eksiğe doğru geçiş olduğu takdirde O, edimsel (*bilfiil*) değil; yalnızca gizil güç (*bilkuvve*) olarak akıl olur. Bu halde bile akledilenle birleşmesinden dolayı akıla bitkinlik ve yorgunluk ilişir. Bundan başka herhangi bir aklın akledilen ile tamam olması gibi bu Akıl da kendisinden başka bir şeyle tamam olmuş olur ki bu takdirde bu Akıl, özü itibariyle eksik olup akledileni ile tamam olmuş olur. Oysa bu Aklın yetkinliği yetkinlerin en üstünü ve akledilenleri akledilenlerin en mükemmeli bulunmakla özü gereği zorunludur (Ebu'l-Berekat, 1998: 107-108).

Ayrıca Tanrı'da etkilenme (*tenfeale*) ve değişmenin (*tetegayyer*) olması olanaksızdır. Çünkü bunlar mekansal hareketlerden sonra ortaya çıkan hareketlerdir. Ebu'l-Berekat'a göre Aristoteles bununla Tanrı'nın hallerinde yenilenme olamayacağını ve kendisinde bir durumdan başka bir duruma geçiş bulunamayacağını kural haline koyarak ilim ve bilgi dünyasında yetke olmuştur. Ona göre Aristoteles'in bu ifadelerinden çıkan sonuç şudur: İlk ilke'den yalnız akıl meydana gelmiştir ki akledilen bile o akıldan başka bir şey değildir. Yani Tanrı'da akıl ve akledilen bir ve aynıdır (Ebu'l-Berekat, 1998: 107-108).

Ebu'l-Berekat'a göre Aristoteles Tanrı'yı tanımıştır, dahası O'nun bütün varolanların yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir. Burada şunu ifade edelim ki, birinci bölümde ifade edildiği gibi Ross'a ve Arslan'a göre Aristoteles'te tanrısal yaratmadan söz edemeyiz. Ebu'l-Berekat'a göre mademki Tanrı varolanları yaratmış ve meydana getirmiş ve bunları yaratmaktan kendisine bir eksiklik gelmemiştir. Aynı zamanda kendisinin dışında olanları kendisine bir eksiklik ilişmeksizin de akletmiş olur. Eğer başkasını akletmesinden dolayı kendisine bir eksikliğin gelmesi gerekli olursa buna karşı kendisinin dışında olan varolanları yaratmaktan bile aynı halin kendisinde olacağı ileri sürülebilir.

Ebu'l-Berekat'a göre eğer yaratmanın İlk İlke'nin özünden olduğu söylenecek olursa akletmenin de özünden olduğu söylenebilir. Eğer Aristoteles'in, şeyleri akletmeyi Tanrı'nın yetkinliğine neden yapmaktan sakınmış olması ile O'nun şeyleri akletmiş olmasını engellemiş olduğu söylenecek olursa şeyleri yaratmasının bile kendisine yetkinlik nedeni olması gerekçesiyle engellenmesi gerektiği ileri sürülebilir. Çünkü İlk İlke yaratmamakla değil; yaratmakla yaratıcıdır. Tanrı'nın akleden olması da aynı olup

O, akleden olmamakla değil; akledilenleri akleden bir akleden olması ile vardır. Bu bağlamda Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı, eğer akledilenleri akletme ile yetkinleşiyorsa aynı şekilde yaratmakla da yetkinleşir. Bu durumda Tanrı'nın şeyleri akletmesi engellenirse, yaratmasının da engellenmesi gerekir (Ebu'l-Berekat, 1998: 116).

Ebu'l-Berekat'a göre yaratmak Tanrı'nın kendisi hakkında bir eksikliği zorunlu kılmadığı gibi akletmenin de bir eksikliği zorunlu kılmaması gerekir. Tanrı'nın akletmeden uzak kılınmasına karşılık yaratmadan da uzak kılınmaması için bir neden yoktur. Buna göre akledilenlerle birleşmesinden dolayı akla yorgunluk ve bitkinlik gelme sakıncasından ötürü Tanrı'nın kendisinden başka akledilenleri akletmesi engellendiği halde O'nun yaratıkları yaratmasında da yorgunluğun meydana gelmesi ile yaratıklara yaratıcı olması engellenmemeli midir? O, bunlara şöyle karşılık verir (Ebu'l-Berekat, 1998: 116-117):

Cedel yolunu burada bırakarak burhan yolunu tutar ve deriz ki: İlk İlke'nin yetkinliği (*kemal*) fiili ile değildir; tersine onun fiili yetkinliği ile ve yetkinliğinden dolaydır. Ve aklı da fiilindedir. Bundan dolayı aklı, kendisinde hiçbir şekilde eksiliğe yer olmayan ve eksik olarak düşünülmeyen özsel (*zâti*) yetkinliğindedir. Bununla birlikte İlk İlke'nin özünde (*zât*) eksiklik (*naks*) düşünülmez. Çünkü O birdir. Dolayısıyla kendisinde çokluk (*kesrat*) ve başkalık (*gayriyyet*) bulunmayan arı (*mahz*) birde eksikliğin düşünülmesi olanaksızdır (Ebu'l-Berekat, 1998: 117).

Ebu'l-Berekat'a göre eğer akledilen var olacak olursa Tanrı onu akleder (*fein kâne el-ma'küle mevcûden a'kalehü*). Akledilen var olmayıp da (*gayru mevcûd*) varsayılan olacak olursa (*lezimehü fûriza*), o varsayılanı Tanrı'nın akletmediği ve onu akletmeye güç yetiremediği söz konusu değildir; tersine eksiklik varsayılan yokluktan kaynaklanır (Ebu'l-Berekat, 1998: 117-118).

Burada eksiklik Tanrı'da değil, varsayılan yokluktadır. O'nun yetkinliği (*kemâlihü*) ve kudreti özünden ötürü (*bizâtihi*) olup varlığa getirmiş olduğu varolanlar ile yetkin olmuş değildir; tersine onun yaratıkları kendisinin yetkinliğinden varlık bulmuşlardır (*bel vücûdet mahlûkâtihi an kemâlihi*). Bu durum sadece Tanrı'ya özgü değildir. Bizde de aynı şekildedir. Biz akledilenlerimiz ile yetkin olmayız; tersine yetkinliğimiz akletmeye olan kudretimizdir. Edimsel olarak akletme bulunsun ya da bulunmasın bu akletmeye olan güç aklımızın özsel bir yetkinliğidir. Kendimizden daha onurlu ve yüce akledilenleri edimsel olarak akletme ile olan yetkinliğimiz ise ilineksel (*arazî*), göreceli (*izafî*) ve kazanımsal (*iktisâbî*) bir yetkinliktir.

Ama Tanrı'da böyle yetkinlikler düşünülemez. Çünkü varolanların içinde kendisinden daha onurlu ve daha yüce (*eşraf*) bir varolan yoktur ki onu akletme ile (*bi-aklihi*) kendisi onurlu, yüce ve yetkin olsun. Buna göre Tanrı yaratıkları yaratmakla onurlu ve yüce olmuş değildir; tersine onurlu ve yüce olduğu için yaratıkları yaratmıştır (*bel şerafe fe-haleka*). İlmî de böyledir. Yani bilip yetkin olmuş değildir (*mâ alime fe-kemile*); tersine yetkin olup bilmiştir (*bel kemile fe-alime*) (Ebu'l-Berekat, 1998: 118-119).

Ebu'l-Berekat'a göre eylemler (*filler*) özlere (*lizzevâti*) bağlı (*levâzim ve tevâbi'*) olan şeylerdir. Bundan dolayı onurlu ve yüce eylemler, onurlu ve yüce özlerden meydana gelirler (*yesduru*). Dolayısıyla özlerin yüceliği, eylemlerin yüceliği için bir nedendir. Eylemlerin onur ve yüceliği ise özlerin onur ve yüceliğine bir kanıttır (*delil*). Kanıtın ortadan kalkmasıyla özdeki kanıtlanmış olan ortadan kalkmaz. Tanrı (*Allah*), yukarıda belirtildiği üzere, akletmeyle yetkin olmuş değildir; tersine akleder, çünkü O, yetkindir (*bel ye'kilü liennehü kemile*). Yani yetkin olduğu için akledilenleri akletmiştir.

Bunlara göre Aristoteles'e ait '*Tanrı kendisinin dışındakini bilmiş olsaydı yetkinliği, o dışındakini bilmekten dolayı olmuş olurdu*' ifadesi geçersiz olur. Çünkü Tanrı akletme ile yetkin olmuş değildir. Buna göre Tanrı eylemi ile yetkinleşmemiştir. Tersine O'nun eylemi ve eyleminin yetkinliği özsel yetkinliğindedir (*an kemâlihâ ez-zâtî*). Dolayısıyla O, eksik (*nâkis*) değildir ki eylemi ile yetkin olsun. Çünkü O, özünden dolayı tamdır. Ayrıca eylemlerinin tam olması özünün tam olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı şöyle demek geçersiz olmuştur: *Tanrı, kendi dışındakini ya da kendi özünü akletme ile yetkin olur* (Ebu'l-Berekat, 1998: 119-120).

Tanrı'nın kendisi dışındakileri kavraması ile (*bi-idrâki*) kendisinde başkalık (*gayriyyet*) ve kavranılanların çokluğu ile kendisinde çokluk (*kesrat*) bulunması gerekir şeklindeki itiraza gelince, Ebu'l-Berekat'ın buna karşı verilecek cevabı şöyledir. Bu çoğalma (*tekassür*) özde (*fî-zâtîhi*) değildir; görecelilerde (*fî-izâfâtîhi*) ve ilişkilerdedir (*münâsebâtîhi*) ki bunlar Tanrı'nın varlığında (*hüviyyetîhi*) ve özünde çokluğu gerektirmez. Değişen kavranılanların değişmesi ile Tanrı'nın değişmesi göreceli (*izâfî*) bir anlam olup özün kendisiyle bir ilişkisi yoktur¹. Bu şekilde olan bir değişmenin

¹ Gazali'nin bu konuyla ilgili olarak İbn Sina'ya karşı benzer düşüncesi şöyledir: "Yüce Allah belli bir vakitte Güneş tutulacağını bir bilgiyle bilir; bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce onun olacağına dair bir

meydana gelmesini iptal edecek bir kanıt yoktur. Bu durumu, eksiklikten uzak kılma ve yüceltme yoluyla Tanrı'dan olumsuzlamada bir yön görülmemektedir. Çünkü değişenlerin kavranması (*idrâkü'l-mütegayyirâti*) özün kendisinde bir değişmeyi gerektirmez (Ebu'l-Berekat, 1998: 120).

Ebu'l-Berekat'a göre bunların hepsinden daha ilginç olanı, Aristoteles'in Tanrı'nın akledilenlerle birleşmesinden dolayı kendisine yorgunluk (*et-teab*) ve bitkinlik (*el-keâl*) işleceğini söylemesi ve buna da iki ayrı kitabında iki farklı neden zikretmiş olmasıdır. Ona göre Aristoteles gökyüzü kitabında göklerin bitişik hareketlerinden dolayı kendilerine bir yorgunluk ilişemeyeceğini söylemiştir. Buna neden olarak da göklerin doğaları ile iradeleri arasında aykırılık bulunmadığını göstermiş olmakla bu kitapta bitkinlik ve yorgunluğa doğa ile iradenin birbirine aykırı olmalarını neden olarak belirtmiştir. Metafizikinde ise bitkinlik ve yorgunluğun nedeninin gizlilikten (*kuvveden*) edimselliğe (*fiile*) çıkmasında ve fiillerin çokluğunda olduğunu söylemiştir (Ebu'l-Berekat, 1998: 124-125; Yaltkaya, 1932: 59).

Oysa Ebu'l-Berekat'a göre yorgunluğun kaynağı organlardaki kuvvetlerin bitkin hale gelmesi olup göklerde bileşim ve bitkin hale gelme bulunmamakla onlarda yorgunluk ve bitkinlik olamaz. Buna göre yüceler yücesi (*semâü's-semâi*) ve en yalın (*basidu'l-besaid*) olan Tanrı'da ise yorgunluk ve bitkinlik düşünmeye hiçbir şekilde olanak yoktur (Ebu'l-Berekat, 1998: 125; Yaltkaya, 1932: 59).

Ebu'l-Berekat ikinci olarak İbn Sina'nın bu konudaki düşüncelerini aktarır ve eleştirir. Ebu'l-Berekat'ın aktardığına göre İbn Sina Tanrı'nın şeyleri şeylerden akletmesinin olanaksız olduğunu söyler. Tersî durumda onun özü (*zât*) ya aklettiği şey aracılığıyla varlık kazanmış (*mütekavvîmet*) olacaktır ki bu durumda onun varlığı, şeylere bağlı olur. Ya da akletmek, onun özüne ilişmiş (*âriz*) olacaktır. Bu nedenle de O, her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise, olanaksızdır. Ayrıca (şeylerin akılsal biçimlerini, şeylerden alması durumunda) dıştan bir takım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde

bilgi olup, hem gerçekleşme sırasında gerçekleşmekte olanın hem de gerçekleşikten sonra bitmiş olanın bilgisiyle aynıdır. Bu tür farklılıklar ilişkilerden (*izâfât*) kaynaklanmakta olup bilginin kendisinde değişmeyi gerektirmediği gibi, bilenin özünde de değişmeyi gerektirmez. Çünkü bu farklılık salt ilişki (*el-izâfet el-mahzat*) düzeyindedir. Nitekim bir tek kişi senin sağındayken önüne, sonra soluna geçebilir. Öyleyse art arda ilişkilerin değişse de gerçekte değişen sen değil, yer değiştiren o kişidir" diyen bir kimseye siz (filozoflar) neden karşı çıkıyorsunuz?! Şanı yüce olan Allah'ın bilgisinin de böyle anlaşılması gerekir (Gazali, 2005: 139).

bulunmamış olurdu ve özünün değil, başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu. Bu takdirde, başkasının onda bir etkisi (*tesîr*) bulunurdu. Zorunlu varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, özü gereği akleder. Zorunlu varlık, tam varolanların bizzat ayınlarının, oluş ve bozuluşa tabi varolanların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir (Ebu'l-Berekat, 1998: 108-109; İbn Sina, 2005a: 104).

Ebu'l-Berekat'a göre birinci durumda bildirilen durum olanaksızdır. Çünkü herhangi bir akıl aklettiği bir şeyle (*bi-mâ ye 'kılühü*) varlık bulmaz (*lâ-yetekavvemü*). Çünkü akletme akledenin eylemlerinden bir eylemdir. Eylem ise özün varlığından özsel sonralıkla (*bâ'diyyeten bizzâti*) meydana gelir. Öyleyse varlığın, kendisinden özsel sonralıkla olan bir şeyle varlık kazanması nasıl olanaklı olabilir? (Ebu'l-Berekat, 1998: 128).

Ebu'l-Berekat'a göre ikinci durum olarak akletmenin İlk İlke'ye ilişkin olması ve bundan dolayı Tanrı'nın her yönden zorunlu varlık olmaması sözü ise şairlerin ve hatiplerin tahayyül etmelere dayanarak övme vadisinde söylemiş oldukları sözlere benzerdir. Çünkü İlk İlke ya İlk İlke olmakla varlık kazanır veya İlk İlke olmak kendisine ilişir. Bu iki duruma göre de her yönden zorunlu varlık olmamış olur denilerek kendisinin İlk İlke olmasından ve dahası mutlaka ilke bulunmasından bile her yönden zorunlu varlık olmadığı çıkarılabilir (Ebu'l-Berekat, 1998: 129; Yaltkaya, 1932: 60).

İbn Sina'nın Tanrı'nın başkasını akletmiş olmasında başkasının etkisi (*tesîr*) olur sözüne gelince Ebu'l-Berekat'a göre bu etki Tanrı'nın varlığında ve varlığının zorunluluğunda olmayıp ilişki (*nisbet*) ve göreliğinde (*izâfet*) olacak olursa bunu geçersiz kılacak hiçbir kural yoktur. Ona göre burada Tanrı'nın etkilenmeye ve bir halden diğer bir hale başkalaşmaya uğramış olduğunu ilham eden etki kelimesi özel bir kasit ile kullanılmış ve yanıltmaya (*mugalata*) bu kelime ile kuvvet verilmiştir (Ebu'l-Berekat, 1998: 130; Yaltkaya, 1932: 60).

İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlığın, başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi olanaklı değildir. Çünkü zorunlu varlığın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan değil var olan olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle var olan değil yok olduklarını akletmesi olanaksızdır. Böyle olsaydı, iki durumdan (varlık ve yokluk durumlarından)

her birinin başlı başına akılsal bir biçimi olur, iki biçimden birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdüremez ve zorunlu varlığın özü başkalaşan olurdu.

Bununla birlikte İbn Sina'ya göre, bozuluşa uğrayan varlıklar, soyut mahiyetle ve soyut mahiyete bağlı şahıslaşmayan şeylerle akledilmeleri durumunda, bozuluşa uğramaları bakımından akledilmiş olmazlar. Bunlar bir maddeye, maddenin ilişenlerine, bir vakte ve somutluğa bitişik (*birlikte*) olarak algılanmaları durumunda ise akledilir değil, duyulur ve tahayyül edilir şeyler olurlar. Buna göre, duyulur ve hayali her biçim, duyulur ve hayali olması bakımından tikelleşmiş bir araç aracılığıyla algılanır. Zorunlu Varlığın birçok eylemi olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok aklediş kabul etmek de böyledir. Tersine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey Tanrı'ya gizli değildir (Ebu'l-Berekat, 1998: 109-110; İbn Sina, 2005a: 104-105).

İbn Sina'nın, Zorunlu Varlığın değişen şeyleri bilmesi, özünde değişmeyi gerektireceği şeklindeki itirazına Ebu'l-Berekat, Aristoteles'e vermiş olduğu yanıtları tekrar edebileceğini söyler (Ebu'l-Berekat, 1998: 130).

Ebu'l-Berekat, bu konu bağlamında İbn Sina'nın insana ait beş duyu ve hayal gücü ile ilgili düşüncelerini de eleştirir. İbn Sina'ya göre duyulur ve hayali her biçimi sadece tikelleşmiş bir araç aracılığıyla algılarız. Yani beş duyu ve hayal gücü cisimsel bir organla algılar. Çünkü tikelleri algılayan akıl değil; cisimsel güçtür. Akıl tümelleri kavrar (Ebu'l-Berekat, 1998: 110; Durusoy, 1992: 53). Buna göre, İbn Sina'ya göre Tanrı'nın birçok eylemi olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok aklediş kabul etmek de böyledir. Tersine zorunlu varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder (Ebu'l-Berekat, 1998: 109-110).

Ebu'l-Berekat, algı ve kavrayış konusunda İbn Sina'nın yaptığı ayrımı kabul etmez. Çünkü Ebu'l-Berekat akledilirlerin kavranması ile duyulurların algılanmasının birbirlerinden ayrılmasını yadsır. Ona göre bu ayrım yapay ve yanıltır. Ebu'l-Berekat'a göre hem duyusal hem akılsal biçimleri algılayan bir ve tek olan nefistir. Algıladığı şeylerin soyut ve somut olması büyük ya da küçük olması önemli değildir. Ebu'l-Berekat, algılama-kavrama etkinliğinde ruh ile birlikte hiçbir gücü kabul etmez. Kavrayan aracısız ruhtur (Özpilavcı, 2000: 80). Ruh kavrama işinde ilk ve son güçtür.

O, kavrayışın temeli ve kaynağı olarak tek ve yalıdır. Buna göre tikel ve tümel kavrayışlarda güç birdir, bu güçte çokluk, değişme ve dönüşme olamaz. Bu güç bir itibara göre ruh, bir itibara göre akıldır (Çakır Baş,1995: 34-37). Ebu'l-Berekat'a göre ruhun akıl olması ve akıl adını alması sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Ruh, öncelikle duyulur olmayanları tümel bir biçimde kavrayışına göre akıl; ve bedenlerimizdeki kullanımı ve bedenlerimizle gösterdiği etkinliğine göre de ruh adını alır. Ruh ile akıl arasındaki ayrım bir ruhun diğer ruhtan veya bir aklın diğer bir akıldan daha güçlü, daha değerli olmasına göredir. Bunlar arasındaki ayrım birinin duyulurlara, diğerinin akledilirlere özel kılınması biçiminde değildir (Yaltkaya, 1932: 84-85). Bununla birlikte Ebu'l-Berekat kuramsal akıl (*ilmiyyet*) ve eylemsel/pratik akıl (*ameliyyet*) ayrımını da kabul etmez. Ona göre bilen (*âlim*) ve işleyen (*amil*) aynı kişidir. Akıl ve amel aynı insandan çıkan iki çeşitli eylemdir (*fil*) (Ebu'l-Berekat, 1998: 232; Yaltkaya, 1932: 81). Sonuç olarak Ebu'l-Berekat'a göre nefsin çeşitli güçleri yoktur; tek, tam ve bölünmez bir gerçeklik olan nefis ve onun algılama araçları vardır. Nefis, farklı güçlere bölünmeden, dış algılama araçlarını kullanarak algının konusuyla doğrudan ilişki kurar (Çağrı, 1994: 305).

İbn Sina'ya göre tikelleri cisimsel güç algılar, tümelleri ise cisimsel olmayan soyut bir güç olan akıl kavrar. İbn Sina'ya göre dış algılama güçleri denilen beş duyu, iç algılama güçleri denilen hayal gücü ve vehim gücü cisimsel bir organla algılama yaptıkları için biçimi madde ve maddeye ilişkin özelliklerden tam olarak soyutlayamazlar. Oysa akılsal güç şeyin biçimini maddesinden her yönüyle tam olarak soyutlayıp kavrar (Durusoy, 2000: 53-56). İbn Sina'nın tikellerin algısını Tanrı'dan uzaklaştırarak Tanrı'nın her şeyi tümel bir biçimde bildiğini söylemesinin bir nedeni de budur. Ebu'l-Berekat, İbn Sina'nın bu düşüncesini paylaşmaz. Çünkü ona göre hem tikel hem tümel kavrayışlarda güç, bir olarak ruhtur. Bundan dolayı Ebu'l-Berekat tikellerin kavranmasını Tanrı'dan ve O'nun meleklerinden olumsuzlamaya yönelik böyle bir nedenin olmadığını söyler (Ebu'l-Berekat, 1998: 133; Yaltkaya, 1932: 61).

Ebu'l-Berekat'a göre dış dünyadaki varlıklar görülebilen ve algılanabilen, zihindeki varolanlar ise düşünülebilen olurlar. Ona göre duyularımızla algılamadığımız ruhsal varlıkları çıkarımsal bir bilgi ile gözle görür gibi görür ve biliriz. Bizim çıkarımsal bilgimiz ile varolanları gördüğümüz ve bildiğimiz gibi Tanrı'nın da bütün varolanları

bildiğini söylemeye bir engel yoktur. Ebu'l-Berekat'a göre görme eylemimizde, hululcülerin dedikleri gibi gözümüze bir şey girmediği veya sinmediği gibi ve cisimcilerin dedikleri gibi bir biçimde cisimleşme ve şekillenme de olmaz. Aynı şekilde Tanrı da bütün varolanları kendisinde cisimleşme ve şekillenme olmadan kavrar (Ebu'l-Berekat, 1998: 139; Yaltkaya, 1932: 62).

Ebu'l-Berekat Tanrı'nın bilgisini kendisiyle sınırlayanların düşüncelerini aktarıp yanıtlamaya devam eder. Eskilere ait bir düşünce olarak, eğer Tanrı'nın şeyleri bildiği kabul edilecek olursa kendisinin o şeylere yer ve madde olduğunun ve şeylerin kendisinde nakşolunduğunun kabul edilmesi gerekir. Bundan başka tikellerin değişenleri değişime uğradıkça Tanrı'nın bilgisinin varlık ile yokluk arasında değişime uğraması gerekir ki bundan da; bugün bir şeyin var olduğunu bilmekte iken ertesi gün o şeyin yok olması ile dünkü bilgisinin yerine bugün onun karşıtının gelmesi ve Tanrı'nın karşıtlara yer (*mahal*) olarak bulunması gerekir. Bu sakıncalar üzerine Tanrı kendisinden başka bir şeyi bilmekten uzak ve yüce tutulmalıdır. Ebu'l-Berekat bu görüşleri şöyle eleştirir:

Biz hemen şunu söyleriz ki İlk İlke'nin varolanlara dair ilmi ve bilgisi vardır. Hiç kimsenin aklı O'na karşı yargıç tutumu takınmaya yetkili değildir. Bunlar İlk İlke'yi eksikliklerden uzak tutmak arzusuyla hareket ettikleri halde uzak kılmaları daha büyük bir tenzihi ve yüceltmeleri daha büyük bir yüceltmeyi zorunlu kılıyor. İlk ilke'nin bilgisi olmamasını kabul etmek kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir ki İlk İlke'yi daha fazla bundan uzak kılmak ve yüceltmek gerekir. Her bilgine (*âlim*) bilgi (*ilim*), her bilgeye (*hakîm*) bilgelik (*hikmet*) veren varlığa bilgisizlik yüklemekten daha büyük bir bilgisizlik düşünülemez. Kendilerinin de kabul ettiği üzere varolanların İlk İlke'si birdir ki O da özü gereği Zorunlu Varlıktır. İlim ve bilginin ve varolanların İlk İlke'si olan O, tek ve Zorunlu Varlık olan özdür. Bu varlığın ilim ve bilgisi olmayacak olursa alim ve bilginlerin ilim ve bilgilerine nasıl ilk kaynak olabilir? İlim ve bilginin özü gereği zorunlu varlık olduklarını söyleyen hiçbir kimse yoktur. Bunların varlıklarının özü gereği zorunlu varlık olan İlke ile zorunlu olması zorunludur. Dolayısıyla ilim ve bilgidен yoksun olan varlığın ilim ve bilgiyi var ve zorunlu kılmasına olanak var mıdır? (Ebu'l-Berekat, 1998: 146-148).

Eleştiri konusu olan bir başka görüş de şudur: Tanrı'nın şeyleri bildiği takdirde, kendisi şeylerin biçimlerine yer ve heyula olur. Ebu'l-Berekat'a göre eğer Tanrı'nın her bildiği şeye yer (*mahal*) ve heyula olması gerekeceğinden dolayı şeyleri bilmediği kabul edilecek olursa özü gereği kendi kendisini de bilmemesi zorunlu olur. Oysa Tanrı'nın kendi kendisini bildiği bunlarca kabul edilmektedir. Ebu'l-Berekat'a göre bunlardan bazıları akleden, akledilen ve akıl bir olduğu halde yani çoğalma olmaksızın Tanrı'nın

kendisini bildiğini söyleyerek Tanrı'nın özünü bilmesi ile özünün dışındakini bilmesi arasında bir fark bulmak istemişlerse de bunu anlamak olanaklı değildir. Çünkü akleden, etkin (*fa'âl*) olan öz (*zât*) demektir, akıl ise ondan meydana gelen fiil demektir (Ebu'l-Berekat, 1998: 149-151).

Dolayısıyla Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özünü bilmesi özünden başkadır. Yaratıkları bilmesine gelince, Tanrı'nın yaratıkları bilmesi kendisinde hiçbir etkilenmenin bulunmasını zorunlu kılmaz. Ona göre ruhumuzdaki bilinenlerin değişmesi ruhumuzda bir değişmeyi ortaya çıkarmadığı ve aynı zamanda bu bilinenlerin çözümlenmesi zihnimize bir çözümlenme ve birleşim yapmadığı gibi Tanrı'nın yaratıkları bilmesi de kendisinde hiçbir şekilde etkilenmeyi zorunlu kılmaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 152,155; Yalrkaya, 1932: 65).

Zihinsel biçimler ya da idealarla Tanrı arasındaki ilişkiye gelince, Ebu'l-Berekat'a göre zihinsel biçimlerin nedenleri dış dünyadaki varolanlar oldukları gibi bunların içinde dıştaki varolanlara neden olanlar bile vardır. Yani hareket, dıştan içe olduğu gibi bazen de içten dışa doğru olur. Örneğin, bir kuyumcunun yapacağı bir bileziğin zihninde tasarımı yaptığı biçimi (*suret*) o bileziğin dışta alacağı şekil ve biçimin nedeni olur. Tanrılık alemindeki (*fi âlemi er-rubûbiyyeti*) biçimlerin (*suver*) hepsi varolana dışta şekil ve biçim veren kuyumcu ve bilezik örneğindeki biçim gibi olup güneş ve ayın zihnimizeki biçimleri gibi zihnimize dıştan giren biçimler gibi değildir. Yani Tanrı'da bulunan biçimler kendisine dışarıdan gelmiş değildir. Ebu'l-Berekat bu düşüncesini Platon'a atıfta bulunarak şöyle ifade etmektedir:

Bundan dolayı Platon örneklerden idealardan söz etmiştir. Nasıl söz etmez ki gerçek örnekler onlardır. Onlar varolanların örnekleri ve varolanlar onların kopyalarıdır. Ümmülkitap¹ onlardır. Tanrı'nın ilim ve bilgisini bu yolda düşünmek gerekir (Ebu'l-Berekat, 1998: 145; Yalrkaya, 1932: 62).

Bunlardan çıkarsanan sonuca göre Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın bilgisiyle Platon'un İdeaları arasında bir benzerlik kurar. Bu durumda O, Yeni-Platoncular gibi düşünmüş olur. Çünkü Yeni-Platoncular için İdealar Tanrı'nın düşünceleridir (Copleston, 1998: 69). Burada Tanrı'nın düşüncesindeki biçimler ile insanın zihnindeki biçimler arasında

¹ Bu ifade Kur'an-ı Kerim'de şöyle geçer: Allah (önceki mesajlardan) dilediğini yürürlükten kaldırır, dilediğini bırakır, pekiştirir, çünkü vahyin kaynağı (ümmülkitab) O'nun katındadır (Rad, 39).

ayrım yapılır. Bizim düşüncemizdeki biçimler bize dışarıdan gelir. Oysa Tanrı'da böyle değildir.

Son olarak Tanrı'nın bilgisiyle kaza ve kader arasındaki ilişkiden söz edelim. Ebu'l-Berekat'a göre zamanında (*fi vaktihi: şimdi*) varolan, olmuş ve yok olmuş olan (*kad kâne ve-ademe: geçmiş*) ve varlık bulacak olan (*se-yekûnü ve-yücedü: gelecek*) tüm şeyleri, ta kendisi (*bi-aynihi*) ile bir alimin bilgisinde (*ilm*) kuşatması gerçekte (*fi nefsihi*) olanaksızdır (*mümtenu'n*). Bundan dolayı Tanrı (*Allah*)'nın bunu kuşatamayışı bilgisinde bir eksikliği (*neksan*) ve yetersizliği (*aczen*) gerektirmez. Buna engel ise, bilinen bakımındandır (*lienne el-mânia min ciheti'l-ma'lûmi*); bilen bakımından değildir (*lâ min ciheti'l-âlimi*). Çünkü bilgi (*ilim*), bilenin bilgisinde bilinenlerin varlığı ile (*bi-vücûdi'l-ma'lûmâti*) ortaya çıkar (*hâsil*). Varlık (*vücûd*) ise sonsuzu (*lâ yetenâhî*) kuşatamaz (Ebu'l-Berekat, 1998: 288). Burada bilginin varlığa bağlı olarak ortaya çıktığı anlatılır. Parmenides'te ve Platon'da bulunan varlık ve kavrayış arasındaki ilişkiye yönelik vurgu Ebu'l-Berekat'ta da kendini açık bir biçimde gösterir. Ebu'l-Berekat bu konuda insan ve Tanrı arasında ayrım yapmaz. Ebu'l-Berekat'ın bu ifadelerinden anladığımıza göre henüz varlık bulmamış olaylar ve şeylere ilişkin bilgi Tanrı'nın bilgisinin konusu olamaz.

Öte yandan Ebu'l-Berekat'a göre her zaman ve her mekanda değişmeksizin bir yasa üzere (*alâ süneni vahid*) olan olayları ise Tanrı'nın öncesiz bilgisi ile bilmesi olanaksız değildir (*fe-innehü ya'lemü ilmen ezeliyyen*). Çünkü bir zamanda bir şeyi, bir bilenin bir bilgisi ile bilmesi olanaklıdır. Anladığımıza göre bunlar doğa yasalarıdır. Zamanlara ve kişilere göre sürekli olarak değişmekte olan iradi olaylarda ise kaza ve kader söz konusu değildir. Bununla birlikte doğal ve iradi olaylardan bileşik olan şeylerde de kaza ve kader söz konusu olmaz. Bu olaylar ne sadece iradeye ve ne de sadece doğaya yüklenebilir. Bunlar rastlantısal (*ittifâk*) ve taliheldir (*baht*). Ebu'l-Berekat, rastlantı ve talihle ilgili olarak şöyle bir örnek verir. Zeyd evinden çıkıp bir caddeyi geçerken bu caddeye doğru kesişen bir doğrultuda bir akrep gelmeye başlayacak olursa Zeyd; pek hızlı veya pek yavaş gitmiş olduğu takdirde kesişme noktasında akrebe rast gelmez de orta yürüyüşle gittiği takdirde akrebe rast gelerek akrebi çiğner veya akrep Zeydin ayağını sokarsa, bu durumda akrep ne zehirlemeyi ne de ezilmeyi ne doğal ne de iradi olarak kastetmiş olduğu gibi Zeyd de ne sokulmayı ne de çiğnemeyi kastetmiştir. Ebu'l-

Berekat'a göre bunları kendilerinden başka bir güç hareket ettirmiş değildir. Belki bunları istediği zamanda istediği biçimde Tanrı hareket ettirmiştir; ama varolanların bütün kısımlarının her zamanda ve her mekanda birbirlerine rast gelmelerini Tanrı'nın belirlemesinin kuşatması olanaksızdır. Bu olanaksızlık Tanrı'nın kudretinin eksikliğinden değil; olayların kendi durumlarından kaynaklanmaktadır (Ebu'l-Berekat, 1998: 289-290; Yaltkaya, 1932: 91-92).

Ebu'l-Berekat insanın yükümlülük ve sorumluluğuna konu olan eylemlerine de değinir. Ona göre Tanrı'nın bu eylemlerden haberi olmadığını ileri sürmek kadar bunları kaza ve kaderle belirlediğini söylemek de azap ve ödül düşüncesiyle çelişir. Ebu'l-Berekat, böyle bir anlayışın insanın önüne bir olanaklar ve seçenekler alanı açtığına, ona nedenler ve sonuçlar zinciri içinde kendi iradesinin de gerçekleştirici veya önleyici bir neden olduğu bilinci verdiğiine işaret ederek bu sayede insanın işini yaparken ne istediğini düşünme, özgürlüğünü ve deneyimini en iyi şekilde kullanma olanağını elde edebileceğini belirtir (Çağrı, 1994: 307).

Sonuç olarak Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı ne kendi özünü ne de kendisinin dışındakini bilmekle yetkin olmuştur. Çünkü O, akletme ve bilme ile tam ve yetkin olmuş değildir. Yani akletme ve bilme eylemi ile yetkinleşmemiştir. Tersine Tanrı'nın eylemi ve eyleminin yetkinliği özsel yetkinliğindedir. Dolayısıyla O, eksik değildir ki eylemi ile yetkin olsun. Çünkü O, özünden dolayı tam ve yetkindir. Buna göre Tanrı aklettiği bir şeyle varlık bulmaz. Çünkü akletme akledenin eylemlerinden bir eylemdir. Eylem ise özün varlığından, özsel sonralıkla meydana gelir. Öyleyse varlığın kendisinden özsel sonralıkla olan bir şeyle varlık kazanması olanaksızdır. Tanrı'nın yetkinliği ve kudreti özünden dolaydır. Buna göre Tanrı varlığa getirmiş olduğu varolanlar ile yetkin olmuş değildir. Tersine O'nun yaratıkları kendisinin yetkinliğinden varlık bulmuşlardır. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı hem tikelleri hem tümelleri kavrar ve bilir. Ona göre Tanrı'nın tikelleri bilmesi kendi özünde başkalık ve çokluğu gerektirmez. Başkalık ve çokluk O'nun özünde değil, görecelilerde ve ilişkilerdedir. Bununla birlikte Tanrı bildiği şeylerin biçimlerine yer ve heyula olmaz. Ayrıca bildiği şeylerden dolayı O'nda cisimleşme ve şekillenme de olmaz. Ebu'l-Berekat'a göre, Tanrı varolanı akleder. O'nun bilgisi varsayılan üzerine yönelik değildir. Burada eksiklik Tanrı'dan değil, varsayılan yokluktan kaynaklanmaktadır. Son olarak ifade edelim, Ebu'l-Berekat,

Tanrı'nın düşüncesindeki biçimler ile insanın zihnindeki biçimler arasında ayırım yapar. Bizim düşüncemizdeki biçimler bize dışarıdan gelir. Oysa Tanrı'da böyle değildir. Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın düşüncesindeki biçimler ile Platon'un ideaları arasında benzerlik kurar.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı, varlık ve zaman anlayışını inceledik, çalışmamız neticesinde şu sonuçlara vardık: Ebu'l-Berekat varolanı, dış dünyada ve zihinde olmak üzere ikiye ayırır. Dış dünyada varolanı ise akılsal olarak Zorunlu ve zorunsuz şeklinde ikiye ayırarak Farabi ve İbn Sina'yı izler. Ayrıca varlık ve mahiyet ayrımında da Farabi ve İbn Sina'yı izler: Tanrı'nın mahiyeti yoktur, O'nda varlık ve mahiyet bir ve aynıdır. Zorunsuz olan ise varlık ve mahiyetten oluşan bileşik bir varolandır. Buna, varlık Zorunlu Varlık tarafından verilir. Varlık zorunsuz varlığın mahiyetine eklenmiş bir niteliktir. Ayrıca Tanrı İlk İlke ve İlk Nedendir. Öte yandan Ebu'l-Berekat, Farabi ve İbn Sina'dan farklı olarak varlık ve mahiyet ayrımına benzer bir ayırmadan daha söz eder: Varlık (*vücut*) ve varolan (*mevcud*) ayrımı. Tanrı'da varlık ve varolan bir ve aynıdır. Diğer şeylerde ise varlık ve varolan ayrımı söz konusudur. Yani zorunsuz şey, varlık ve varolandan bileşik olarak vardır. Varolan (*mevcud*), varlıkla (*vücut*) varolur. Bu varlık Tanrı'dır. Ebu'l-Berekat bu bağlamda Tanrı için varlık (*vücut*), diğer şeyler için ise varolan (*mevcud*) kavramını kullanır. Bununla birlikte Tanrı için her iki kavramı da kullanır. Çünkü Tanrı yalındır, bu kavramlardan bileşik değildir. Bu kavramlar Tanrı için gerçek, diğer varolanlar için ise mecazi anlamda kullanılır.

Ebu'l-Berekat İbn Sina gibi varlığın açık ve seçik olduğundan söz etmekle birlikte varlığın açıklığı konusu üzerinde İbn Sina'dan daha fazla durur. Ebu'l-Berekat'a göre varlık (*vücut*) akılsal ve önsel olarak bilinir. Varlığın ölçüsü (*miktar*) olan zaman da aynı şekilde bilinir. Zamanı varlıktan ayırmak olanaksızdır. Her iki şey de akılsal bir kavrayışla önsel olarak bilinir. Ebu'l-Berekat bu bağlamda Aristoteles ve İbn Sina'nın harekete bağlı olan zaman anlayışını eleştirir. Ona göre zaman hareketin sayısı değil, varlığın ölçüsüdür. Zamanın ne başlangıcı ne de sonu vardır. Her varolan zamandır. Aristoteles'in harekete bağlı zaman anlayışı Plotinus tarafından da eleştirilir. Ebu'l-Berekat'a göre nefis, yani kişinin ben bilinci de önsel olarak bilinir. Kişi ilk önce kendi benini bilir, sonrasında varlık ve zamanın bilincine varır. Bu üç şey önsel olarak bilinir. Nefsin her şeyden önce bilinmesi İbn Sina'da da söz konusudur.

Ebu'l-Berekat'a göre varlık ve varolan kavramları bilginin temellerini oluşturduğu için bunlar tanımlanamaz. Çünkü bunlardan daha iyi bilinen şeyler yoktur. Bu

kavramlar önsel oldukları için en açık, tanımlanamaz oldukları için de en gizli şeylerdir. Ebu'l-Berekat İbn Sina'dan farklı olarak *varolma* fiilini irdeler. Ona göre somut bir nesnede bulunan, kavrayıştan önce, kavrayışla birlikte ve kavrayıştan sonraki hale 'varlık' (*viücut*) adı verilir. Bu halden dolayı da bir şeye 'varolan' (*mevcut*) denir. Burada kastedilen ise o şeyin kavranabilecek bir durumda olmasıdır. Böylece kavranılmış olmak, şeyin kendine ait bir şey değildir. Kendi içindeki şeye ait olan asıl nitelik (*sıfat*), kavranabilecek bir durumda olmasından ibarettir. Buna göre tüm kavrayışı belirleyen varlıktır. Kavrayış ve varlık arasındaki ilişkiye yönelik vurgu Parmenides ve Platon felsefesinde de söz konusudur. Bununla birlikte Ebu'l-Berekat'ın varlık (*viücut*) vurgusu Parmenides'in varlık vurgusuyla dikkate değer şekilde benzerdir. Bütün bunlara göre şunu ileri sürebiliriz: İslam felsefesinde temel vurgunun varolandan (*mevcud*) varlığa (*viücut*) kayması güçlü bir şekilde Ebu'l-Berekat'ta görülür.

Ebu'l-Berekat, Tanrı'nın özsel niteliklerini kanıtlamada varolanları öz (*zât*), nitelik (*sıfat*) ve eylem (*fiil*) şeklinde üçe ayırır. Varlıkta ilk olarak öz, sonra nitelik daha sonra da eylem ortaya çıkar. Özün varlığı kendisindedir, nitelik ve eylemin varlığı ise özden kaynaklanır. Eylem özden özde hal olarak bulunan nitelik aracılığıyla meydana gelir. Niteliğin özdeki varlığı, özden dolayı, öz ile birlikte ve öz içindedir. Ebu'l-Berekat bu sınıflandırmayı tüm varolanlar için genel bir ilke olarak kabul eder. Ebu'l-Berekat bu ilke ile Tanrı'nın niteliklerini kanıtlar ve O'nun özü, nitelikleri ve eylemleri arasındaki ilişkiyi açıklar. Ona göre Tanrı'nın eylemleri özünden özsel nitelikleri ve halleri aracılığıyla özsel sonralıkla meydana gelir. Bunlara göre o, Tanrı'da olumlu özsel niteliklerin varlığını kabul eder. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı bütün varolanların genel bir ilkelikle ilk ilkesidir. Bu ilkeye göre O'nun özü özlerin; eylemi eylemlerin; nitelikleri niteliklerin ilk ilkesidir. Ona göre sadece her varolanda varlığın nedenselliği (*illiyet'ül-viücûd*) O'na nispet edilir. Yokluk ve eksiklik belirten nitelikler açısından ise Tanrı ancak olumsuzlama üzerine kurulu niteliklerle nitelendirilebilir.

Ebu'l-Berekat Tanrı için olumlu nitelikler kabul ederek Gazali gibi düşünür. Ancak ona göre Tanrı'nın özsel nitelikleri kendi özündendir (*fe-sıfatü zatihi an zatihi*). O'nun eylemleri ve nitelikleri özünden meydana gelir (*ve-efalühü sadıratün an-zatihi ve-sıfatühü es-sadıratü an-zatihi*). Gazali'ye göre ise hem öz hem nitelik öncesiz ve nedensizdir. Ona göre nitelik gerçek bir şey olarak özde bulunur ve ondan bağımsız

değildir, ama ondan da kaynaklanmaz. Oysa Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özündeki niteliklerinin nedeni ve kaynağı kendi özüdür. Dolayısıyla nitelikler özden özsel sonralıkla meydana gelir. Diğer yandan iki düşünür arasındaki önemli bir benzerlik Tanrı'nın *nurlar nuru* olarak görülmesi konusundadır. Diğer bir benzerlik ise Tanrı'nın failliği konusundadır. Ebu'l-Berekat'a göre yaptıklarını bilerek yapan Tanrı, eylemlerini iradeye bağlı olarak yaptığı gibi aynı zamanda bu eylemlerini de bir ereğe (*gaye*) yönelik olarak yapar. Gazali'ye göre de fail, irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek eylemin (*fiil*) kendisinden çıktığı varlıktır. Ancak Ebu'l-Berekat'a göre eylemler, Tanrı'nın nitelikleri aracılığıyla Tanrı'nın özünden zamansal değil *özsel sonralıkla* meydana gelirler. Gazali'ye göre ise eylemler zamansal olarak sonradan var olurlar. Önemli bir farklılık ise şudur: Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı bile zamandadır.

Ebu'l-Berekat Tanrı'nın birliğinde vurguyu saltık yalınlık üzerine getirir. O'nun vahid (*bir*), ehad (*bir*), tek (*ferd*) ve yalın (*samed*) olduğunu vurgular. Ayrıca O'nun eşinin (*nazir*), benzerinin (*misl*), denginin (*nidd*) ve karşıtının (*zıt*) olmadığını söyler. Yine Tanrı'nın öz (*zat*), gerçeklik/varlık (*hakikat*) ve nelik (*mahiyet*) olarak bir olduğunu belirtir. Samed kavramıyla yalınlığın en son biçimini kaseder. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı'nın özsel nitelikleri O'nun özünde bir bileşim ve çokluk oluşturmaz. O, bu konuda bazı farklı kavramlar kullanmakla birlikte büyük ölçüde İbn Sina'yı izler.

Ebu'l-Berekat Tanrı'nın bilgisi konusunda Aristoteles ve İbn Sina'yı eleştirir. Ona göre Tanrı hem kendini hem diğer varolanları akleder ve düşünür. Tanrı hem kendini hem başkalarını akletmekle yetkinleşmez. Çünkü O, yetkin olduğu için akleder. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın yetkinliği fiili ile değildir. Tersine O'nun eylemi, yetkinliğinden dolaydır. Dolayısıyla Tanrı akletme eylemi ile yetkinleşmez. Çünkü O'nun eylemi ve eyleminin yetkinliği özsel yetkinliğindedir. Ayrıca Tanrı, eksik değildir ki eylemi ile yetkin olsun. Çünkü O, özünden dolayı yetkin ve tamdır. Eylemlerinin tam olması özünün tam ve yetkin olmasından kaynaklanır. Yaratması da böyledir. Tanrı yaratıkları yaratmakla onurlu ve yüce olmuş değildir. Tersine onurlu ve yüce olduğu için yaratıkları yaratmıştır. Ebu'l-Berekat'a göre Tanrı hem tikelleri hem tümelleri akleder ve bilir. O, Tanrı'nın kendisinin dışındakileri kavraması ile kendisinde başkalık ve kavranılanların çokluğu ile kendisinde çokluk bulunacağı şeklindeki itirazı kabul etmez. Ebu'l-Berekat bu konuda Gazali gibi düşünerek çoğalmanın özde değil, görecelilerde ve

ilişkilerde olduğunu, değişen kavranılanların değişmesi ile Tanrı'nın değişmesinin göreceli bir anlam olup özü ile bir ilişkisinin olmadığını belirtir. Ayrıca İlk İlke bütün varolanları kendisinde cisimleşme ve şekillenme olmadan kavrar. Yine O'nun özünü bilmesi özünden başkadır. Yaratıkları bilmesine gelince, Tanrı'nın yaratıkları bilmesi kendisinde hiçbir etkilenmenin bulunmasını zorunlu kılmaz. Bununla birlikte Tanrı, şeyleri bildiğinde kendisi şeylerin biçimlerine yer ve heyula olmaz.

Öte yandan Ebu'l-Berekat'a göre eğer akledilen var olacak olursa Tanrı onu akleder. Burada eksiklik Tanrı'da değil varsayılan yokluktur. Buna göre henüz varlık bulmamış olaylara ve şeylere ilişkin bilgi Tanrı'nın bilgisinin konusu olamaz. Burada bilginin varlığa bağlı olarak ortaya çıktığı anlatılır. Parmenides'te ve Platon'da bulunan varlık ve kavrayış arasındaki ilişkiye yönelik vurgu Ebu'l-Berekat'ta kendini açık bir biçimde gösterir.

KAYNAKLAR

- ALTUNER, Şerife Hanım (2006), *Plotinus'ta Bazı Din Felsefesi Problemleri*
Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü.
- ARİSTOTELES (2005), *Fizik*, Çev., Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (1996), *Metafizik*, Çev., Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi III-Aristoteles*, İstanbul Bilgi
Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul Bilgi Üniversitesi
Yayınları, İstanbul.
- BUDAK, Behiye Bilge (2002), *Platon'da Tanrı Sorunu*, Basılmamış Yüksek Lisans
Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- COPLESTON, Frederick (2009), *Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea
Yayınevi, İstanbul.
- COPLESTON, Frederick (1998), *Platon*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- COPLESTON, Frederick (1996), *Helenistik Felsefe*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea
Yayınevi, İstanbul.
- CORBİN, Henry (2008), *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev., Hüseyin Hatemi, İletişim
Yayıncılık, İstanbul, Cilt I.
- ÇAĞRICI, Mustafa (1994), "Ebü'l-Berekat el-Bağdadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam
Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt X, 300-309.
- ÇAKIR BAŞ, Derya (1995), *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Din Felsefesi*, Basılmamış
Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- DURUSOY, Ali (1992), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kâinattaki Yeri*, Marmara
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADİ (1938), *Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme*,
Nşr., Şerafettin Yaltkaya, Süleyman Nedvi, Haydarabad, I-III.
- ed-DİB, Abdülazim (1993), "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı
İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt VIII, 141-144.

- ESED, Muhammed (2004), *Kur'an Mesajı*, Çev., Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2008), *Mantık Bilimi* (Büyük Mantık), Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2004), *Mantık Bilimi*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- GAZALİ (2005), *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev., Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik, İstanbul.
- IZUTSU, Toshihiko (2003), *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev., İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul.
- İBN SİNA (2005), *İşaretler ve Tembihler*, Çev., Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN SİNA (2005a), *Metafizik*, Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık İstanbul, Cilt II.
- İBN SİNA (2005b), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev., Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul.
- İBN SİNA (2004), *Metafizik*, Çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, Cilt I.
- İBN SİNA (2004a), *Fizik I*, Çev., Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık İstanbul.
- İBN SİNA (2004b), *Risaleler*, Çev., Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Kitabiyat, Ankara.
- İLHAN, Avni (1994), “Ebû Hâşim el-Cübbâi ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt X, s. 146-147.
- KAYA, Mahmut (2001), “İşrâkıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt XXIII, s. 435-439.
- KOLOĞLU, Orhan Ş. (2007), “Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 2. s. 195-204.

- KUTLUER, İlhan (2007), “ Nûr ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt XXXIII, s. 245-246.
- KUTLUER, İlhan (2002), *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- KUTLUER, İlhan (1996), “Gâiyyet” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt XIII, s. 292-295.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim (1991), “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt IV, s. 437-441.
- ÖZPİLAVCI, Ferruh (2008), *Ebü'l-Berekat el-Bağdadi'de Tabiat Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ÖZPİLAVCI, Ferruh (2000), *Ebü'l-Berekat el-Bağdadi'de Nefs Teorisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- PARMENİDES(2001) *Gerçeklik Yolu*,
http://www.ideayayinevi.com/felsefe_tarihi/felsefe_tarihi_anasayfa.htm.
18.05.2010
- PINES, Shlomo (1960), “Studies in Abu'l-Barakat Al-Baghdadi's Poetics And Metaphysics”, *Studies in Philosophy, Scripta Hicrosolymitani*, VI, Jerusalem, s. 147-176.
- PLOTİNUS (2008), *Enneadlar*, Çev., Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul.
- ROSS, W. D., (2002), *Aristoteles*, Çev., Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- SAHAKIAN, William S. (1997), *Felsefe Tarihi*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- SEYDEBİ, Cemal Receb (1996), *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi ve Felsefetuhü'l-İlahiyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire.
- SÖZEN, Kemal (2001), “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Zaman Teorisi”, *Dini Araştırmalar*, C. 4, s. 10, ss. 161-189.
- SÜHREVERDİ (2005), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev., Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul.
- TAYYİP, Ahmet Muhammet (1977) *Mevkifu Ebi'l-Berekat el-Bağdadi mine'l-felsefeti'l*

- meşşaiyye, Basılmamış Doktora Tezi, Camiütü'l- Ezher, Külliyyeti Usuli'd-din.
- ULUDAĞ, Süleyman (2007), “ Nûr ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt XXXIII, s. 244-245.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1998), *İslam Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- VAN ABDULLAH, Van Sühaymi (1998), *el-İlahiyatu Mine'l-mu'teber li-Ebi'l-Berekat el-Bağdadi: (Tahkik ve Değerlendirme)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Camiatü'l-Kahire-Külliyyetü Darü'l-Ulûm, Kısmü'l-Felsefeti'l-İslamiyye.
- WOLFSON, H. Austryn (2001), *Kelam Felsefeleri*, Çev., Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul.
- YALTKAYA, Şerafettin (1932), *Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme* (ilahiyat bölümü özet çeviri), Bürhanettin Matbaası, İstanbul.
- YARDIMLI, Aziz (2001), *Leukippos*,
http://www.ideayayinevi.com/felsefe_tarihi/felsefe_tarihi_anasayfa.htm.
18.05.2010
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1989), “Ahval”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt II, s. 190-192.
- YENEN, Halide (2007), *Sühreverdi Felsefesinde Epistemoloji*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZGEÇMİŞ

Yakup Özkan, 03.10.1981'de Erzurum'da doğdu. İlk öğrenimini Erzurum'da, orta ve lise öğrenimini ise Kocaeli'de tamamladı. 2002 yılında girdiği Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde dört dönem okudu. Beşinci dönemde Sakarya İlahiyat Fakültesine yatay geçişle kayıt yaptırdı ve 2006 yılında bu fakülleden mezun oldu.