



TANRI'NİN CÜZ'İLERE DAİR BİLGİSİ TARTIŞMASINDA GAZZÂLÎ'YE FELSEFE CEPHESİNDEN BİR DESTEK

- A support to el-Ghazālī from the Philosophical front on the Discussion of God's Knowledge of Particulars-

Dr. Tuna TUNAGÖZ*

Çukurova Ün. İlahiyat Fakültesi

Abstract *This study examines the opinions of the independent philosopher Abū al-Barakāt al-Bağhdādī on his discussion of God's Knowledge of Particulars. The problem whether God knows particulars or not, essentially depends on a discussion based al-Ghazālī-Avicenna. It is clear that Abū al-Barakāt is under the influence of the relevant discussion in his dealing with that problem. He completes his analysis in such a way that God knows everything, universal or particular, in his encyclopaedical work al-Kitāb al-Mu'tabar, in which he criticizes both Aristotle and Avicenna. That opinion is only one of the comments of the philosopher influenced considerably by al-Ghazālī's theology, which is closer to Ash'arism rather than Muslim Peripatetism.*

Key Words: *God, divine knowledge, universals, particulars.*

Giriş

Bilindiği gibi, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) Allah'ın, cüz'ileri bilmediğini söylediği ve bu yorumun naslarla çeliştiği tespitini yaparak cüz'iyât bahsini Müslüman düşünürlerin gündemine taşıyan Ebû Hâmid el-Ğazzâlî'dir (ö. 505/1111).

Tehâfutu'l-felâsife isimli eserinde, İbn Sînâ üzerinden Meşşâîleri şiddetle eleştiren el-Ğazzâlî, sistemlerinin “öncesiz evren, bedensiz diriliş ve sınırlı ilahî bilgi” sonucunu ürettiği yorumuyla, Meşşâî filozofları tekfir etmiş;¹ yüzyıllar boyu süren ve hala dinmeyen tartışmaların fitilini ateşlemiştir.

el-Ğazzâlî'nin eleştirisi, oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ilerin Allah tarafından zamana ve şartlara bağlı olarak bilinmesinin aklî olmayacağı ve tabiatı gereği değişen cüz'î bilginin bilen zâtta değişimi gerektireceği; bu nedenle Allah'ın, cüz'î olayları her şeyin ilkesi olarak küllî yolla bildiği şeklindeki İbn Sînâ yorumu

* Arş. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ttunagoz@cu.edu.tr. Bu makale yazarın doktora tezinden üretilmiştir. Bkz. Tuna Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağhdādî'de Tanrı Düşüncesi*, Ankara 2012.

¹ Bkz. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 308; *Kitâbu'l-munkız mine'd-dalâl*, s. 587.

üzerine² odaklanır ve İbn Sînâ'nın/filozofların, cüz'ilerin bilgisini Allah'a isnat etmediği sonucuna ulaşır.³

Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın hiçbir eserinde “Allah cüz'ileri bilmez.” veya “Allah'ın ilmi mevcutları kapsamaz.” gibi bir ifade bulunmamaktadır. Fakat makalemizde bu konuya ilişkin fikirlerini inceleyeceğimiz filozof Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) dâhil, el-Ğazzâlî'nin ardından gelen çoğu düşünürün kanaati, bazı ton farklılıkları ile birlikte, İbn Sînâ'nın/filozofların Allah'ın cüz'ileri bildiğini inkâr ettiği şeklinde tebarüz etmiştir.⁴

I. Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'de İlahî Bilgi

Ebû'l-Berakât, Tanrı'nın ilim sıfatını, *el-Kitâbu'l-mu'teber*'in ilgili bölümünde tasvirî ve genel bir biçimde takdim eder. Fakat konunun tüm detaylarını, İslâm düşünce tarihinin en velut tartışmalarından birisini oluşturan, kendisinin de oldukça ayrıntılı olarak işlediği cüz'iyât bahsi içerisinde incelemektedir.

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî metafiziğinde Zorunlu Varlık, Meşşâî anlayıştan ciddi farklılıklar gösterir ve mutlak fâil olarak tasvir edilir. Filozof, kelâmcılara yakın bu anlayışı doğrultusunda fâil Zorunlu Varlık'ın irade sıfatına işaret eder ve O'nun irade sıfatının, ilim sıfatıyla bağlantılı olduğunu söyler.⁵

Zorunlu Varlık'a, 'ilm sıfatını izafe eden el-Bağdâdî, bunun yanı sıra, kelâmcıların tercih etmediği 'irfân ve ma'rife masterlarını da Allah'a izafe etmekte ve O'nu “el-‘Âlim”,⁶ “el-‘Âlim bi zâtih”,⁷ “el-‘Âlimu'l-Evvel”,⁸ “el-‘Ârif”⁹ gibi isimlerle anmaktadır.

² Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât*, c. II, s. 358-359, 360, 363.

³ Bkz. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 208.

⁴ Karşılaştırma için bkz. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 206; eş-Şehristânî, *Kitâbu nihâyeti'l-iğdâm*, s. 223; *Kitâbu muşâra'ati'l-felâsife*, s. 85; er-Râzî, *el-Mebâhişu'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve 't-tabî'iyât*, c. II, s. 498; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûdi'l-akl ve'n-naql*, c. X, s. 30; *er-Radd 'ale'l-manıkiyyîn*, s. 244; el-Âmidî, *Ğâyetu'l-merâm fi 'ilmi'l-keâm*, s. 73-74; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, c. V, s. 121-123; el-Curcânî, *Şerhu'l-mevâkıf ve me'ahû hâşiyetâ es-Seyâlkûti ve'l-Çelebî 'alâ şerhi'l-mevâkıf*, c. VIII, s. 80.

⁵ el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikmeti'l-ilâhiyye*, c. III, s. 66-67, 103, 139. Eser, bundan sonra kısaca *el-Mu'teber* ismiyle anılacaktır.

⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 67, 75, 104, 109, 138, 139, 194.

⁷ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 104, 109.

⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 136.

⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 108, 109, 139.

Ebü'l-Berakât, Allah'ın ilim sıfatının olduğu ispat etmeye çalışırken (a) yaratılmışlardaki sıfatların Yaratıcı'daki sıfatlara işaret etmesi,¹⁰ (b) Allah'ın tüm zât, sıfat ve fillerin kaynağı olması,¹¹ (c) evrendeki varlıkların, fiillerin ve amaçların çokluğunun Tanrı'nın fâilliğinin, dolayısıyla iradesinin ve ilminin kanıtı olduğu,¹² (d) evrendeki uyumlu fâil, fiil ve oluşların ilahî gayeye işaret ettiği, gaye ve nizamın ise ancak bilgi ile olabileceği argümanlarını kullanmaktadır.¹³

Bundan dolayı, el-Bağdâdî'ye göre, İlk İlke'nin irade ve bilgisinin olduğu çok açıktır ve *îcâbî* (olumlu/Tanrı'da bulunan) bir sıfat olarak ilim, bilinebilecek her şeyin Allah tarafından bilinmesini sağlar.¹⁴ Fakat el-Bağdâdî, irade ve ilim sıfatlarını aynılaştıran İbn Sînâ'yı hatırlatır bir ifade ile¹⁵ İlk İlke'nin sahip olduğu irade ve ilim sıfatlarının, O'nun iki ayrı zâtî sıfatı veya iki farklı nispete indirgenebilecek tek bir sıfatı olduğu yorumunda bulunur. Bu görüşünü detaylı biçimde izah etmez. Ona göre, tıpkı diğer zâtî sıfatlar gibi, ilim ve irade Allah'a aittir ve O'nun zatından dolaydır. Allah yarattığı şeyleri bu sıfatlarla yaratmaktadır.¹⁶

II. Felsefe Tarihinde İlahî Bilgiye Yönelik Yaklaşımlar

Ebü'l-Berakât'ın Allah'ın ilmine dair genel açıklamaları yukarıdaki gibidir. Filozof, bundan sonra, cüz'iyât tartışmasında, öncelikle ilahî bilginin sınırlarına dair felsefe tarihinde yapılan yorumların tarafsız bir özetini vermekte, daha sonra bu görüşlerdeki sıkıntılara işaret etmekte, en sonunda ise kendi görüşünü belirtmektedir. Ayrıca, *el-Mu'teber*'de konuları işlerken çok az isim kullanmasına ve sadece düşünürlere ait görüşlere temas etmesine karşın, Ebü'l-Berakât bu konu özelinde, hem Aristotelês'in (m.ö. 384-322) hem de İbn Sînâ'nın ismini anmakta ve açıkça eleştirmekten kaçındığı Aristotelês'i bu kez ismen tenkit etmektedir.¹⁷

el-Bağdâdî, ilahî bilginin kapsamı hakkında görüş bildiren düşünürleri üç gruba ayırır: Ona göre, bunların ilki, Allah'ın zâtından ve sıfatlarından başkasını bilmediğini ifade eden antik filozoflardır. İkinci grup, Allah'ın, kendisini, yaratıklarını, değişik zamanlarda ve değişik hallerde olanı ve olacağı bildiği

¹⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 104, 139.

¹¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 103-104.

¹² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 66, 102.

¹³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 67-68, 103-104.

¹⁴ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 104.

¹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşîyye*, s. 87-88.

¹⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 105.

¹⁷ Benzer bir yorum için bkz. Vân 'Abdullâh, *el-İlâhiyyât mine'l-mu'teber li Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, s. 140.

görüşündedir. Son dönemdekiler diye andığı üçüncü grubun ise zâtıyla zâtını, yarattıklarının küllî sıfatlarını, nedenlilerinden varlığı sürekli olanların zâtlarını bildiği; fakat cüz'ileri, oluşan, bozulan, değişen, yok olan şeyleri ve sonradan olan zâtları ve fiilleri bilmediği görüşünde olduğunu belirtir.¹⁸

Ebû'l-Berakât, düşünürlerin ihtilaflarını aktardıktan sonra, "Allah cüz'ileri bilmez!" diyenlerin delillerinin, tetkik edilip kökenlerine inildiğinde zayıf kaldığı yorumunu yapar ve kimler tarafından temsil edildiğini belirtmeksizin, Allah'ın her şeyi bildiğini ifade eden ikinci gruptan yana tavır alır.¹⁹

Ebû'l-Berakât, *el-Mu'teber*'in "Yüce Allah'ın ilmi mevcutları kapsamaz diyenlerin görüşlerinin açıklanması" diye isimlendirdiği on dördüncü faslında, "kitabı, *Mâba'de'ttabî'a*'daki görüşlerinin anlatımıdır." diyerek ilk önce Aristotelês'in fikirlerini aslına uygun biçimde özetlemektedir:

el-Bağdâdî'nin aktarımıyla, İlk Çağ filozofuna göre, akıl olan İlk İlke'nin, tıpkı uyuyan bir âlim gibi, akletmekten uzak olması mümkün değildir. O, hem akıl hem âkil hem de ma'kuldür. İlk İlke, ya zâtını ya da kendi dışındakileri akleder. O'nun, zâtı haricindeki şeyleri bilmesi ihtimali, ya bir şeyi sürekli olarak ya da çok sayıda şeyi akletmesini gerektirir. Fakat bu durumda, ya aklettiği şey kendisinden ayrı kalır ya da yetkinliği kendisinden dolayı değil, başka bir şeyden dolayı olur. Aksine, en yetkin ve üstün cevher olduğuna göre, ne O'nun başkası vesilesiyle yetkinleşmesi ne de eksiğe doğru bir gidiş ve bir tür hareket olduğu için değişmesi olanaklıdır.²⁰

Aristotelês'e göre, İlk İlke'nin kendi dışındaki şeyleri bilmesi, bilfiil değil, bilkuvve olmasını ve bu bilgilerden dolayı yorulmasını gerektirir. Bundan dolayı, İlk İlke'nin zâtı dışındaki şeyleri bildiği ihtimalinden kaçınmak ve O'nun bazı şeyleri bilmemesinin bilmesinden daha iyi olduğunu söylemek gerekir.²¹

Ayrıca, O'nun yetkinliği, yetkinliklerin en üstünüdür ve O, en yüce varlık ve akledilendir. Yenilenmesi, değişmesi ve etkiye maruz kalması söz konusu olmayan İlk Neden'in bilgisinin yenilenmesi söz konusu değildir. Bunlar, Aristotelês'e göre, mekânsal hareketten sonra gelen bir harekettir ve İlk İlke'ye izafe edilemez.²²

¹⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 69.

¹⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 69.

²⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 69-70.

²¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 70.

²² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 70. Karşılaştırma için bkz. Aristotelês, *Ma'âletu'l-lâm min kitâbi mâba'de'ttabî'a li Aristû*, s. 9-10; *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 1074^b 15-1075^a 10, s. 518-522. Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin, Aristotelês'in yorumlarına dair yukarıda

Ebû'l-Berakât, Aristotelês'ten sonra, *eş-Şeyhu'r-Reîs* namıyla yâd ettiği İbn Sînâ'nın yorumlarını aynı başlık içerisinde özetlemekte; dolayısıyla İbn Sînâ'yı, "Yüce Allah'ın ilmi, mevcutları kapsamaz diyenler" kapsamında değerlendirmektedir:

Ebû'l-Berakât'ın aktarımıyla, İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden dolayı akletmesi, zâtının kendinden başka şeylere dayanmasını ve akletmesinin zâtına araz olmasını gerektirir. Bundan dolayı, şeyleri şeylerden dolayı bilmesi, O'nun her yönüyle Zorunlu Varlık olmasına aykırıdır. Bu durum, haricî şeyler olmasa bir hal üzere olmayacağı ve O'nun halinin zâtından değil, başkasından dolayı olduğu anlamına geleceği için muhaldir. İlk İlke, mevcutları ancak onların ilkesi olarak bilir. O, tam mevcutları fertleriyle, oluş-bozuluşa tâbi olanları öncelikle türleriyle, sonra da bu türlerin aracılığı ile şahıslarıyla bilir. Allah'ın, değişime tâbi varlıkları değişimleri ile bilmesi, değişenlere dair bilgi değişen mevzûnun değişimi ile değiştiğinden, zâtta değişimi gerektirir. Yüce Allah ise her türlü değişimden münezzehtir.²³

Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre, değişenler, ya şahıslaşmayan soyut mahiyetleri ile ya da maddeye bitişen ve maddeye ârız olan yönleriyle bilinir. Fakat ilk durumda şey, fâsit olarak bilinmemiş olur. İkincide ise aklî değil, hissî ve hayalî olarak bilinebilir ve bilen için cüz'î/maddî bilme aygıtını gerektirir. Allah'ın maddî bir bilgi aygıtı olmadığı için bu mümkün değildir. Öyleyse, Zorunlu Varlık'ın çok sayıda fiilinin veya çok sayıda akledişinin olduğu iddiası, O'nun için bir noksanlık olarak değerlendirilmelidir. Allah, şeyleri küllî bir biçimde bilir. Fakat "hiçbir şahıs" ve "göklerdeki ve yerdeki hiçbir şey, O'nun ilminin dışında değildir."²⁴

III. Ebû'l-Berakât'ın, Aristotelês'in Görüşlerine Yönelttiği Eleştiriler

Ebû'l-Berakât, her iki filozofun yorumlarını özetledikten sonra Aristotelês'in görüşlerini eleştirmeye başlar:

zikredilen özeti, İshâk b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından çevrilen *Maķâletu'l-lâm* metnine lafzen oldukça yakındır.

²³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 70-71. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, c. II, s. 358-359; *Kitâbu'n-necât fi'l-hıkmî'l-manţıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, s. 283-284.

²⁴ İbn Sînâ'nın son cümlesi, Sebe' Suresi 3. ayetten mülhem gözükmektedir. Ebû'l-Berakât, İbn Sînâ'nın yukarıdaki görüşlerini aktardıktan sonra; küllî biçimde, fakat her şeyi bilme denklemine tuhaf gördüğünü belirtmektedir. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 71. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

[1] Filozofumuzun tenkit ettiği ilk husus, İlk İlke'nin kendi dışındakileri bilmesinin, kazanılmış bir yetkinlik (*kemâl*) olarak yorumlanmasıdır. Bu yorumu, kendi ifadesiyle, cedelî ve burhanî yolla reddeden filozofumuza göre, Allah'ın tüm mevcutların yaratıcısı olduğuna inanan Aristotelês'in, ön plana çıkardığı yetkinleşme yaklaşımını, sadece ilim konusuna hasredip yaratma konusuna taşımaması tutarsızlıktır. Çünkü el-Bağdâdî'ye göre, eğer şeyleri bilmek bir yetkinleşme ise yaratmanın da bir yetkinleşme olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu iki durum arasında zât açısından bir fark olmadığından, ilim ile ilgili olarak verilen hükümler yaratma için de verilmelidir: Yani, haricî şeyleri bilmek eksiklikse yaratmak da eksiklik; ilkinden tenzih gerekiyorsa ikincisi için de gereklidir; Allah, bilmekten dolayı yorumluyorsa (*ta' b*) yaratmaktan dolayı da yorumluyor olmalıdır.²⁵

Kanaatimizce, yukarıdaki eleştirisinde el-Bağdâdî, Tanrı'yı âlemin sadece hareket ettiricisi, bir başka deyişle "amaçsız ve dolaylı varlık sebebi" olarak tasvir eden Aristotelês'in,²⁶ Tanrı'yı yaratıcı olarak gördüğünü söylemekle önemli bir hata yapmış gözükmektedir. Bundan dolayı, Tanrı'nın yaratıcılığı üzerine kurulan yukarıdaki tenkidin isabetli olduğunu söylemek güçtür.²⁷

el-Bağdâdî'nin, bu husustaki burhânî eleştirisi ise, Allah'ın yetkinliğinin, fiilinden değil; fiilinin, yetkinliğinden dolayı olması ve O'nun için hiçbir eksikliğin tasavvur edilemeyeceği üzerine kurulur. Ona göre, Allah'ın akledişi fiilinden, fiili de yetkinliğinden dolayıdır ve O'nun yetkinliğini akledişine bağlamak hatalıdır. Çünkü İlk İlke, her yönüyle yetkin bir varlıktır. el-Bağdâdî'ye göre, eksiklik ve fazlalık, çokluğun ve başkalığın sıfatlarındandır; bir şeyi, bir diğerine kıyaslamakla ulaşılabilen bir sonuçtur. Dolayısıyla, eksiklik ve fazlalık, sadece fazlalık ve eksikliğin söz konusu olabileceği şeyler için düşünülebilir. Allah için başkalık ve çokluk söz konusu olmadığına ve O mutlak birliğe sahip olduğuna göre, herhangi bir eksikliğin O'na izafe edilebilmesi mümkün değildir.²⁸

Ebû'l-Berakât, Allah'ın varolmayan bir şeyi bilmemesini bir eksiklik olarak yorumlamayı da yanlış bulmaktadır. Filozof, burada bir eksiklik söz konusu ise, bunun sadece varsayılan yokluk için söz konusu olacağını söyler. Ayrıca, Allah'ın

²⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 74.

²⁶ Aristotelês, *Metafizik*, 1072^a 25-1072^b 30, s. 503-508; *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, s. 79.

²⁷ Benzer bir yorum için bkz. Ahmed eṭ-Ṭayyib, *el-Cânibu'n-naḳdî fî felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, s. 351-352.

²⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 74-75.

bir Şeyi akledilebilir ise aklettiğini, akledilebilir durumda değil ise akletmediğini ekler.²⁹

Hatta filozofumuz, kader konusunu işlediği sonraki bir fasılda, Allah'ın gelecekte olması muhtemel sınırsız sayıdaki iradî fiil ihtimalleri arasından birisini bilmesi ve belirlemesinin, bilen değil, bilginin nesnesi açasından imkânsız olduğunu ve bu anlamda her Şeyin kaderin kapsamına girmediğini sŏylerken yukarıdaki gŏrüşünü devam ettirir gŏzükmetedir:

Bir bilenin bilgisinin, hâlihazırda varolan, daha önce var fakat Şu an varolmayan, daha sonra oluşacak ve varolacak olan her Şeyi olduğu gibi kuşatması, kendinden dolayı imkânsızdır ve güç yetirilebilir değildir. 'Allah bunları kuşatmaz.' sŏzü, O'nun bilgisinde bir eksikliği ve yetersizliği gerektirmez. Çünkü engel, bilinen yönündendir; bilen yönünden değil! Zira bilgi, sadece bilenin bilgisinde, bilinenin varlığıyla ortaya çıkar. Varlık, sonluyu içermekzen; nicelik olarak sonsuz olanlardan, oluş vaktinde mevcut olarak ve oluştan önce ve sonra yok (*ma'dûm*) olarak sonsuz olanlardan sonsuzları nasıl içerebilir? Bu, kendinden dolayı imkânsızdır. Böyle bir hükümün gerekliliği muhaldir. Öyleyse, Allah'ın bilgisine muhal nasıl nispet edilebilir? Bunu O'ndan tenzih eden ve O'nun için imkânsız addeden kimse nasıl kınanabilir? Yüce Allah'ın kudreti ve bilgisi, sadece; geçip giden Şeylerden, halen mevcut olanlardan ve oluşup devam edenlerden dilediği Şey için, dilediği gibidir. Bunlar O'nu aciz bırakmaz, onları bilmek O'na ağır gelmez. Bilgisi onları kuşatmıştır ve onlara kudret ve kuşatış olarak yeter!³⁰

Bu, elbette bir taraftan ilginç ve orijinal, bir taraftan da eleştirilebilir bir yorumdur. Gerçi filozof, "bu konuda, Şu an, inceleme ve düşünüş ile ulaştığımız sonuç"³¹ kaydıyla, kendi kararlılığını sınırlayan bir dil kullanmaktadır. Ne var ki, sonuç itibariyle, Allah'ın sadece bilinebilir olanı bildiği gŏrüşüyle tutarlı; fakat birazdan daha net gŏrüleceđi üzere, kendisinin ilahî bilgi bahsinde tamamen uyumlu olduğu dinî-kelâmî öğretilere aykırı bir gŏrüş olarak tezahür etmektedir.

İbn Sînâ'yı eleştirmeye devam eden Ebû'l-Berakât, Allah'ın yetkinlik ve kudretinin mevcutlardan dolayı değil, zâtından dolayı olduğunu ekler. Zira O, yaratmakla yetkinleşmez. Aksine, yetkin olduğu için yaratır. Hatta bu durum, bildiklerimizden dolayı değil, bilmeye olan kudretimizden dolayı yetkin olan biz

²⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 75.

³⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 187. el-Bağdâdî'nin son cümlesi, Bakara Suresi 255. ayeti hatırlatmaktadır.

³¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 187.

insanlar için bile söz konusudur. Bizim, bizden daha değerli şeyleri aklettiğimiz durumlar için, bilgisel yetkinlik kazanmamız söz konusudur. Fakat kendisinden daha değerli bir bilgi olmayan Allah için durum, daima zâtî bir yetkinliğe işaret eder.³²

Ebû'l-Berakât, zât-sıfat ilişkisini açıkladığı bir pasajda mevcutları zât, sıfat ve fiil olarak üçe ayırır ve zâtın hiyerarşik olarak diğer ikisinin üzerinde yer aldığı, onlara kaynaklık ettiği yorumunu yapar.³³ Yani ona göre, fiiller, sıfatlar vesilesiyle zâtın kendisinden oluşur. Dolayısıyla, zâtın, kendisine ait bilgi veya kudret nesnesinden dolayı şeref kazandığını söylemek doğru olamaz. Tam aksine, fiilin şerefi zâtın şerefinden dolayıdır. Fiil, sadece fâilin şerefine delildir. Bu nedenle, Allah, bildiği, kudret sahibi olduğu veya yarattığı için değil; sadece kendisinden dolayı yetkin ve şereflidir. Ebû'l-Berakât'a göre, öyleyse, başkasını bilmekle yetkinleşmeyen Allah'ın, zâtını bilmek suretiyle yetkinleşeceği düşüncesi doğru değildir.³⁴

[2] Ebû'l-Berakât'ın, Aristotelês'e yönelttiği ikinci eleştiri, haricî şeyleri bilmenin zâtta çokluğa yol açacağı iddiası üzerinedir. Filozofumuz, böylesi bir bilginin çokluğa yol açtığını kabul etmekle birlikte, bunun zât için söz konusu olmayacağı ve zâtın birliğine zarar vermeyeceği görüşündedir. Çünkü filozofumuza göre, Allah'ın sahip olduğu birlik, hakikatinin, zâtının ve hüviyetinin birliği olup idrak ettiklerinin ve idrak nispetlerinin birliği değildir.³⁵

Diğer taraftan, el-Bağdâdî'ye göre, bu iddia Aristotelês'in kendi ifadeleri ile de çelişmektedir. Zira Aristotelês, *Kağığûryâs* (*Katēgoriai/Katēgoriai*) isimli eserinde, sanının (*zann*), insan nefsindeki değişimi ile değil; sanıldığı ilk haline uygunluktan aykırılığa geçişi ile doğruluk veya yanlışlığın konusu olduğunu söyler. Çünkü Aristotelês'e göre, değişiklik sanı için değil, sanılan (*maznân*) için geçerlidir.³⁶ Sanılanın değişimi, sananda değişikliğe yol açmadığına göre; bilinen şeyin değişimi de bilende bir değişikliğe, yani bilenin zâtında bir çoğalmaya neden olamaz.³⁷

³² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 76.

³³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 100.

³⁴ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 76.

³⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 76-77. Benzer bir argüman için bkz. el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 213.

³⁶ Ebû'l-Berakât'ın, Aristotelês'i referans göstererek kullandığı zanna ilişkin bu veri, lafzen aynı olmamakla birlikte, tercüme çağına ait ve yeni *Kategoriler* neşirlerinin "cevher" bahsinde yer almaktadır. Bkz. Aristotelês, *Kitâbu'l-mekülât*, c. I, s. 42; *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, s. 11.

³⁷ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 77.

[3] Ebû'l-Berakât'ın üçüncü eleştirisi, Aristotelês'in her türlü değişimi bir hareket görmesi ve bundan dolayı İlk İlke'nin bilgisinin değişmesini inkâr etmesi üzerinedir. Filozofumuzun bu tenkidi, hareket ve değişimin birbirini gerektirdiği ve değişimin öncesinde mekânsal hareketin yer aldığının inkârı üzerine kurulur. Ebû'l-Berakât'a göre, öncelikle, hareket ile değişimi birlikte değerlendirmek ve bu hükmü mutlak olarak ele almak doğru değildir. Zira nesnenin siyahlaşması, beyazlaşması, ısınması, soğuması birer değişimse de hareket değildir.³⁸

Filozof, ikinci olarak, değişimin mekânsal hareketin ardından geldiği iddiasının iki açıdan doğru olmadığı yorumunu yapar. Ona göre, (a) Bilgileri değişen nefislerin mekânda hareket ettiği gibi bir sonuç doğuracak bu düşünce, nefislerin maddî ve mekânsal olmadığını ifade eden Aristotelês'in kendi sistemi açısından tutarsızdır. (b) Isıtılarak değiştirilen suyun yükselme hareketi, ısınmasını yani değişimini takip ettiğine göre, değişim bazen hareketin öncesinde de oluşabilmektedir. Dolayısıyla, değişimin hareket olarak değerlendirilmesi, ancak oluş-bozuluş âlemindeki bazı cisimsel şeyler için, bazı zaman ve mekânlarda söz konusudur. Yani, bu cüz'î hüküm küllîleştirilemez. Öyleyse, hem farklı bilgi ve iradelere sahip nefislerin nefsânî değişimlerinin hem de özellikle Zorunlu Varlık'ın hâdislere yönelik farklı bilgilerinin hareket olarak değerlendirilmesi doğru değildir.³⁹

[4] Ebû'l-Berakât'ın Aristotelês'e yönelik dördüncü eleştirisi, haricî şeyleri bilmenin İlk İlke için usanç (*kelâl*) ve yorgunluğa (*ta'b*) neden olduğu iddiası üzerinedir. Filozofumuz, Aristotelês'in, iradenin tabiata aykırı olmasını ve filin çokluğu ve devamlılığını yorgunluğun nedeni olarak sunduğunu söyler. Ebû'l-Berakât'ın bu görüşe iki itirazı vardır: Birincisi, Allah mutlak yetkinliğe ve kudrete sahiptir. Mutlak yetkinlik ise, fiilleri bilkuvve değil, bilfiil yapmayı gerektirir. Yani, Allah'ın tüm fiilleri, yetkinleşmeye muhtaç olan istidada değil, bilfiil kudretine dayanır.⁴⁰

Ebû'l-Berakât, bu eleştirisine devam eder ve Aristotelês'in mutlak manada yorgunluk sonucuna varmasının, kendi sistemi açısından da tutarsız olduğunu göstermek ister. Ona göre, her şeye rağmen, Allah'ın kudretinin istidat türünden olduğu düşünülürse O'nun istidadını gerçekleştirerek haricî şeyleri bilmesini, yorgunluk değil, lezzet ve mutluluk nedeni olarak izah etmek de mümkün olacaktır. Çünkü Aristotelês felsefesinde yetkinleşme, lezzet ve mutluluk kaynağıdır.⁴¹

³⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 77-78.

³⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 78-79.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 79.

⁴¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 79.

el-Bağdâdî, ikinci itirazında, demire temas eden mıknatısın işlevini daima yerine getirmesi örneğini vererek yorgunluğun, fiilin çokluğu ve devamlılığından dolayı olması düşüncesinin her şey için geçerli olamayacağını belirtir.⁴²

Filozof, Aristotelês tarafından yorgunluğun nedeni olarak gösterilen şeyleri reddettikten sonra, yorgunluğun gerçek nedeni olarak insan bedeninde çözülen latif bir unsura işaret eder. Zira filozofumuza göre, insan ruhunda veya uzuvlarında birleşmiş durumda olan latif ve kesif iki unsur bulunmakta ve yorgunluk, çözülmeye müsait olan ve hareketle çözülen latif unsurdan dolayı gerçekleşmektedir.⁴³

Bahsettiği latif ve kesif unsurları tanımlamayan ve muğlak bırakan el-Bağdâdî,⁴⁴ buradan, Aristotelês'in de kabul ettiği üzere, birleşik olmayan ve iradesi ile tabiatı çatışmayan gökyüzünde (*semâ*) herhangi bir yorgunluğun olamayacağı sonucuna ulaşır. Ona göre, yorgunluk, semaya izafe edilemeyeceğine göre; elbette En Yüce (*Semâu's-Semâ*)⁴⁵ ve En Sade (*Basîtu'l-Basâit*) varlık olan biricik Yüce Allah'a izafe edilemez.⁴⁶

el-Bağdâdî'nin, Zorunlu Varlık'tan yorgunluğu nefyettiği bu itirazda İbn Sînâ'dan esinlendiğini söylemek mümkündür. Çünkü İbn Sînâ, *Metafizik*'in "L" (*lâmbda*) kitabına yaptığı şerhte, "tabiî halden çıkmakla gerçekleşen bir eziyet" olarak tanımladığı yorgunluğun, sadece tabiatın isteğine aykırı devam eden hareketle gerçekleşeceği yorumunu yapar. Ona göre, tabiata uygun olan ve mutlak lezzet veren şeyi tekrarlamak yorgunluğun nedeni değildir. Dolayısıyla, İlk İlke'nin şeyleri bilmekle yorgun düşeceği yorumunu doğru olamaz.⁴⁷

[5] el-Bağdâdî'nin beşinci eleştirisi, Aristotelês'in "İlk İlke'nin bazı şeyleri görmemesi, görmesinden (*ibşâr*) daha üstündür (*efdal*).” sözü üzerinedir. Allah'ın bazı şeyleri bilmemesini, bilmesine yeğleyen bu sözün "üzerinde iyice düşünülmeden sarf edildiğini" söyleyen el-Bağdâdî, öncelikle üstün ve aşağı kavramlarının tahlillerini yapmakta ve "gören ve görülen" açısından iki yönünün

⁴² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 79.

⁴³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 79.

⁴⁴ eṭ-Ṭayyib, *el-Cânibu'n-naqdî*, s. 362.

⁴⁵ Filozof tarafından kullanılan *Semâu's-Semâ* ismini, yukarıda olmaya, yüceliğe işaret eden "sumuvv" mastarıyla ilişkili olduğu ve "semâ" kelimesi, yukarıda ve yüce olan her şey için kullanılabilirdiğinden "En Yüce" şeklinde çevirmeyi yeğledik. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. XIV, s. 397.

⁴⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 79-80.

⁴⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Şerhu kitâbi ḥarfi'l-lâm*, s. 30-31. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât*, s. 218-219.

bulduğunu söylemektedir. Ona göre, vaktinin ve kapasitesinin sınırlılığında dolayı, insanın “gören” (*başır*) olarak kendi ilgi ve tercihi ile “üstün” olanla ilgilenmesi doğaldır. Görülen açısından ise, tabiatı, beğenileri ve ilgileri doğrultusunda bir kişi ya da şeyin, karşısındaki nesneyi “üstün” diye niteleyebileceğini söyler. Fakat bu hükmün cüz’î olup mutlak olmadığını da ekler. Hatta el-Bağdâdî, daha geniş bir perspektifle bakıldığında, ay-altı âlemde olan bitenlerin, göksel güçler tarafından düzenlenmiş dört unsur ve karışımlarından oluştuğunu, yani nedensellik çerçevesinde Allah’a ulaştığını söyler. Bu nedenle, izafî olarak “aşağı” (*eħass*) diye nitelenmiş bir şeyi bilmenin herhangi bir zararının veya sakıncasının olmadığı; ruhtaki, cisimdeki, gökteki ve yerdeki herhangi bir şeyi bilmemenin de bilmekten daha iyi olmadığı sonucuna ulaşır.⁴⁸

Kaldı ki, el-Bağdâdî’ye göre, zıddı ve ayrığı (*mubâyin*) olmayan Allah namına, herhangi bir şey eziyet ve nefret konusu olmadığı ve her şey O’ndan ve O’ndan olandan dolayı olduğu için, Allah herhangi bir şeyi yaratmaktan da bilmekten de kaçınmaz. Öyleyse, Allah’ın, bir şeyden kaçınmasını veya bir şeyle ilgilenmemesini gerektirecek hiçbir etki ve keyfiyet münasebeti yoktur. Hiçbir fiil veya bilgi Allah’ın şanına aykırı değildir.⁴⁹

Ebû’l-Berakât, Aristotelês tarafından zikredilen, Allah’ın en yetkin, en üstün varlık ve akledilirlerin en şerefli olduğu görüşüne katıldığını; fakat Allah’ın yetkinliği zâtından kaynaklandığı için, Aristotelês’in haricî varlıkları bilmeyi, yetkinleşme alameti görerek Allah’ın yetkinliğini fiiline bağlamasını doğru bulmadığını belirtmektedir. el-Bağdâdî, ayrıca, Aristotelês’in İlk İlke’nin bilgisinin duyumsama ve düşünme ile değil zâtından dolayı olduğu fikrinin de doğru olduğunu söyler. Zira ona göre, tam, öncesiz ve sürekli olan Allah’ın, öncesiz ve sürekli şeyleri idrak ve akledişi, tam, öncesiz ve süreklidir.⁵⁰

[6] Ebû’l-Berakât, bu görüşlerinin ardından altıncı ve son eleştirisine geçer. Aristotelês’in İlk İlke’nin kendi dışındaki şeyleri bilişinin ya tek ve sürekli bilgi olacağını ya da birbiri ardınca gerçekleşeceği yorumunu ele alan el-Bağdâdî, bu görüşün de hatalı olduğu yorumunu yapar. Zira Ebû’l-Berakât’a göre, Allah sürekli şeyleri sürekli olarak bilir. Yenilenen şeyleri ise, öncesiz ve sürekli akıl olarak

⁴⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu’teber*, c. III, s. 80.

⁴⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu’teber*, c. III, s. 80.

⁵⁰ “Bu, sonradan öğrenme, duyu, görüş, düşünüş olmaksızın, böylece sürekli olarak vardır.’ sözüne gelince, bu gerçekten açıktır. Öncesiz (*kadim*) ve sürekli (*dâim*) şeyin, öncesiz ve sürekli akıl tarafından gerçekleşen tam idrak ve akledişi, tam, öncesiz ve süreklidir.” el-Bağdâdî, *el-Mu’teber*, c. III, s. 81.

değişimlerine uygun biçimde, türsel ve maddî kıdemleri bakımından ve fâil, gaye nedenleri yönüyle bilir.⁵¹

Ebû'l-Berakât tarafından, Aristotelês'i eleştirmek ve Allah'ın hâdislere yönelik bilgisini izah etmek amacıyla yapılan bu yorum, tek başına, müphem ve kafa karıştırıcı gözükmemektedir. Bununla birlikte, filozofun tüm iradeleri, nedensellik yoluyla Allah'ın iradesine bağlama anlayışının uzantısı olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Ebû'l-Berakât, ilahî iradeyi anlattığı bölümde, Allah'ın kadîm varlıkları cömertliğinin devamıyla; hâdis şeyleri ise, irade edip yaratmak ve yaratıp irade etmek suretiyle aşamalı ve sıralı olarak yarattığını söylemektedir. Bu yoruma göre, Allah'ın iradesi yaratmasını; yaratması da iradesini gerektirmektedir. Yani, Allah'ın kadîm varlığı, kadîm iradesini; kadîm iradesi, kadîm varlıkları; kadîm varlıklar, sonraki iradesini; sonraki iradeler de sonraki varlıkları gerektirir. Sondaki iradeler de ortadaki iradeler vasıtasıyla kadîm iradeye, yani Allah'a ulaşır.⁵²

İmdi, Ebû'l-Berakât'ın, hem ilahî iradeye yönelik yaptığı açıklamadan hem de irade sıfatı ile ilim sıfatını birleştirme temayülünden destek alırsak filozofun yukarıdaki yorumunun iki hususu vurguladığı tespitini yapabiliriz:

(a) Allah'ın kadîm bilgisi, kadîm bilineni; kadîm bilinen, hâdis bilineni; hâdis bilinen de bir diğer hâdis bilineni gerektirir. Dolayısıyla, tüm bilinenler nedensellik çerçevesinde Allah'a bağlıdır. (b) Yaratma bilgiye dayalı olarak gerçekleştiğine göre, ilahî bilgi var edicidir. Dolayısıyla, bütün hâdis bilinenlerin İlk Âlim olan Allah'ın bilgisi içerisinde yer almaması imkânsızdır: "O [Allah], her türlü akletme yoluyla akleder. Her türlü idrak yoluyla idrak eder. O, işitendir, görendir. Yani, idrak edendir, bilendir, hikmet sahibidir, belirleyendir, yönetendir. Bilgisi her şeyi kuşatır: Görülmeyeni, görüleni, önceyi, beraber ve sonrayı..."⁵³

Allah'ın, yenilenen şeyleri bilmekle gerçekleşen değişiminin Allah'ın zâtında değil, bildiği şeylerde gerçekleştiği bir kez daha ifade eden Ebû'l-Berakât; "görünmeyeni görünene kıyas yöntemini" kullanarak bu bilişin, bizim varları var, yokları yok olarak bilginin nesnesine uygun biçimde bilmemizden farklı olmadığı kaydını da düşmektedir:

⁵¹ "Eğer bu aklın aklettiği şey, kendinden başka ise ya bir ve sürekli şey olur ya da bildiği şeyi bilmesi birbiri ardınca gerçekleşir." sözüne gelince, bunun cevabı: O, zâtını ve zâtının dışındakileri bilir. Süreklileri, sürekli olarak ve yenilenenleri, öncesiz ve sürekli akıl olarak türsel ve maddî kıdemleri bakımından ve fâil ve gâî nedenleri yönüyle bilir." el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 81.

⁵² Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 45.

⁵³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 83.

O'nun, onları değişimlerindeki bilişi, değişimlerine uygun olarak gerçekleşir. Bu değişim O'nda gerçekleşmez. Bilakis, onlardadır. O, onların hepsini, nasıllarsa öyle bilir. Tıpkı bizim onların bazılarını bilişimiz gibi... Zira biz onların kendilerini, gelecekteki durumlarını, oluşunca varlıklarını, oluşlarından sonra yokluklarını biliriz. Şüphesiz O, onları kuşatır. Onlarla değişmez, eksilmez, yetkinleşmez. Aksine, yetkinliği kendisi içindir, dilediği gibidir ve yaratmadaki kudret ve iradesine uygundur. Bu, ne acizlik isnadı yönüyle, bir delille engellenebilir: Çünkü bu, yaratma deliliyle reddedilir. Zira O'nun yaratmaya olan kudreti, bilmeye olan kudretine delildir. O, her şeyin yaratıcısıdır. Yaratmak, bilmekten daha büyük kudreti gerektirir. Yaratmada acizlik doğru olmayınca, bilmede haydi haydi doğru olmaz. Öyle de, peki bunların çoğu nasıl, 'Yüce Allah'ın bilmesi kudretidir, kudreti de yaratma olarak her şeyi kuşatmıştır.' derler. Dolayısıyla, O'nun bilişinin her şeyi kuşatmasında şaşılacak bir şey yoktur. Ne de tenzih yönüyle... Çünkü O'nun yarattığı bir şeyi bilmesi, O'nun için ayıp ve zarara neden olmaz. Yarattıkları arasında, O'na ne bir zıt ne de O'ndan ayrı olan vardır. Yetkinliği de onlar sayesinde değildir. Bilakis, dendiği gibi, onlar O'nun yetkinliğinden dolaydır.⁵⁴

Buraya kadar anlatılanları özetlersek, Ebû'l-Berakât, Aristotelês'e yönelik eleştirilerini, (a) İlk İlke'nin kendi dışındakileri bilmesinin kazanılmış bir yetkinlik ve eksiklik olacağı; (b) zâtta çokluğa yol açacağı; (c) bilgisindeki değişimin bir tür hareket olduğu; (d) bu bilginin usanç ve yorgunluğa neden olacağı; (e) bazı şeyleri bilmemesinin bilmesinden daha iyi olduğu ve (f) zâtta değişimi gerektireceği yorumları üzerine odaklanmaktadır.

Ebû'l-Berakât, bu iddiaları ise, (1) yetkinliği sadece zâtından kaynaklanan Allah için hiçbir eksikliğin düşünölemeyeceği; (2) Allah'ın varolmayan bir şeyi bilmemesinin bir eksiklik olmadığı, aksine eksikliğin varsayılan yokluk için söz konusu olduğu; (3) birden fazla şeyi bilmenin gerektirdiği bilgedeki çokluğun sadece bilenin bilgisel izafetlerinde olduğu ve zâtın birliğine zarar vermeyeceği; (4) değişimin hareket olarak değerlendirilmesinin, ancak oluş-bozuluş âlemindeki bazı cisimsel şeyler için, bazı zaman ve mekânlarda konusu olduğu ve genelleştirilemeyeceği; (5) O'nun mutlak yetkinliğinin yorulmaksızın bilfiil yapmayı gerektirdiği; yorgunluğun, hareketle çözülen latif unsurla ortaya çıktığı ve Allah'a izafe edilemeyeceği; (6) "üstün" bilgi hükmünün göreliliği olduğu; Allah'ın yarattığı bir şeyi bilmesinin herhangi bir sakıncasının olmadığı ve bilmemenin değil, bilmenin iyi olduğu; (7) Allah'ın sürekli ve yenilenen şeyleri aslına uygun olarak bildiği şeklindeki güçlü eleştirilerle reddetmektedir.

⁵⁴ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 81.

IV. Ebû'l-Berakât'ın, İbn Sînâ'nın Görüşlerine Yönelttiği Eleştiriler

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî, Aristotelês'ten sonra, takipçilerini eleştirmeye başlamakta ve eleştirilerini, kendisinin de zikrettiği gibi, onun görüşlerini en gelişmiş düzeyde yansıtmaya bakımından İbn Sînâ özelinde sürdürmektedir.⁵⁵

[1] Ebû'l-Berakât'ın ilk eleştirisi, Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden dolayı bilmesinin, ya zâtının kendisi dışındaki şeylere dayanmasını ya da zâtına ârız olmasını gerektireceği; her iki durumun da O'nun her yönüyle Zorunlu Varlık olmasıyla çeliştiği şeklindeki İbn Sînâ yorumu üzerinedir.⁵⁶

el-Bağdâdî her iki ihtimali de reddeder: Öncelikle, akletme zâtın sonra gelen bir fiildir ve zâtın sonra gelen şeyin varlığını zâta borçlu olduğu için, akletme fiilinin nesnelere zât için dayanak (*tekvayyum*) olması imkânsızdır.⁵⁷

el-Bağdâdî, diğer taraftan, İbn Sînâ tarafından zikredilen zâta ârız olma ihtimalini “bütün yönleriyle” (*min cemî'i cihâtih*) kaydını irdeleyerek eleştirmeye başlar. Filozofumuz, “şairlerin ve meddahların övgülerini hatırlatan” bu ifadenin anlamının açık olmadığını, fakat İbn Sînâ'nın “bütün yönleriyle” derken “mutlak” manasını kast etmiş olabileceğini söyler. “Bütün yönleriyle” ifadesini “mutlak” diye telakki ettiğimiz takdirde ise, “Mutlak Zorunlu Varlık” olmayı, doğal olarak “Mutlak İlk İlke” olarak değerlendirmemiz gerekir. Bu değerlendiriş, doğal olarak “Mutlak Zorunlu Varlık” olmanın getirdiği problemlerin, “Mutlak İlk İlke” olmak için de geçerli olması anlamına gelir. Yani, el-Bağdâdî'ye göre, haricî şeyleri bilmesi sakıncalı bulunan Mutlak İlk İlke'nin tüm haricî şeylere ilke olması, ya zâtının onlara dayanmasını ya da onların zâtına ârız olmasını gerektirir. Allah'ın, Zeyd, Amr ve diğerlerinin ilkesi oluşu İbn Sînâ tarafından da kabul edildiğine göre; “her yönüyle” ifadesini, sadece Allah'ın varlığı bağlamında değerlendirmek ve O'nun izafet ve münasebetlerini bu bağlamın dışında tutmak gerekir. Aksi takdirde, Allah'ın şeylerin ilkesi olduğunu da reddetmek gerekecektir.⁵⁸

⁵⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 82.

⁵⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 82.

⁵⁷ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 82.

⁵⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 82. Ahmed eṭ-Ṭayyib, İbn Sînâ'nın nazariyesinin, Zorunlu Varlık'ın her yönüyle Zorunlu Varlık oluşunun tüm izafetlerini, yani İlk İlke oluşunu dışlamak ile dışlamamak arasında gidip geldiğini; fakat İbn Sînâ'nın, Allah'ın, hem her yönüyle Zorunlu Varlık hem de İlk İlke olduğu nazariyesine inandığını söylemektedir. Bkz. eṭ-Ṭayyib, *el-Cânibu'n-naqdî*, s. 365-366. “O'nun zâtının, varlığı mümkün bir izafetle beraber ele alınmış olmasını önemseme! Çünkü O'nun zâtı, Zeyd'in varlığının nedeni olması bakımından değil, kendisinden dolayı Zorunlu Varlık'tır.” İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, c. II, s. 366.

[2] Ebû'l-Berakât'ın ikinci eleştirisi, haricî Şeyler olmasa Zorunlu Varlık'ın bir hal üzere olmayacağı ve O'nun halinin zâtından değil, başkasından dolayı olacağı, yani tesire açık olacağı yorumu üzerinedir. Filozofumuza göre, öncelikle, haricî Şeyler olmasa Zorunlu Varlık'ın bir hal üzere olmayacağı sözü, yaratılmışlar olmasa O'nun İlk İlke olamayacağı sözünden farksızdır ve yanlıştır. Diğer taraftan, Allah'ın sahip olduğu halin başkasından dolayı olacağı iddiası da yersizdir. Zira Allah'ın, yarattıklarına nispetle zâtından gereken (*lâzim*) bir izafet olan bilgisi de yarattığı Şeyler de O'nun zâtından gerekmektedir. Zâtın gereğinin gereği, zâtın gereği olduğuna göre, bütün bunlar Allah'ın zâtından dolaydır. Öyleyse, O'nun zâtının herhangi bir tesire maruz kalması söz konusu değildir. Tesir, sadece O'nun izafetleri için geçerlidir. O'nun ilmi, zâtı için bir etkilenme ve değişme nedeni değildir. Ebû'l-Berakât, bu sözün sahipleri tarafından “sanki kendiliğinden aıkmış gibi”, bir delile dayanmaksızın söylendiğini ve tamamen yanlış olduğunu belirtir.⁵⁹

İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın tam mevcutları fertleriyle, oluş-bozuluşa tâbi olanları öncelikle türleriyle, sonra da bu türlerin aracılığıyla şahıslarıyla bildiği şeklindeki yorumuna⁶⁰ katılan fakat bunu eksik bulan Ebû'l-Berakât, Allah'ın, Şeyleri her türlü bilme yoluyla bildiğini belirtir. Allah'ın işittiğini, gördüğünü, bildiğini, hikmet sahibi olduğunu, takdir edip düzenlediğini söyleyen düşünürümüze göre Allah'ın bilgisi, görünen, görünmeyen, önce ve sonra her Şeyi kuşatmaktadır.⁶¹

[3] Ebû'l-Berakât'ın nc eleştirisi, Allah'ın, değişime tâbi varlıkları değişimleri ile bilmesinin, değişenleri bilmek, mevznun değişimi ile değiştiğinden zâta değişimi gerektireceği görüşü üzerinedir. el-Bağdâdî, daha önce Aristotels'in aynı minvaldeki görüşünü eleştirirken gerekli izahları yaptığını ifade ederek okuyucuyu ilgili bölüme yönlendirmektedir.⁶²

[4] el-Bağdâdî, son ve dördüncü olarak İbn Sînâ'nın, değişenlerin, ya şahışlaşmayan soyut mahiyetleri ile ya da maddeye bitişen ve maddeye ârız olan yönleriyle bilinebileceği; fakat ilk durumda Şeyin, fâsit olarak bilinemediği, ikincide ise hissî ve hayalî olduğu için bilen için cüz'î/maddî bilme aygıtını gerektirdiği,

⁵⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 83.

⁶⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*: *el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

⁶¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 83.

⁶² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 83. Hatırlanacağı gibi, her türlü değişimi bir hareket gören ve bundan dolayı İlk İlke'nin bilgisinin değişmesini inkâr eden Aristotels'i, fılzofumuz; her değişimin hareket olmadığı, her değişimin öncesinde mekânsal hareketin bulunmadığı; aksi takdirde, bilgileri değişen nefislerin de mekânda hareket etmesinin gerekeceği argümanlarıyla eleştirmişti. Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 77-79.

maddî bir bilgi aygıtı olmayan Zorunlu Varlık'ın da bundan münezzehtir olduğu mealindeki görüşünü eleştirir.

Ebü'l-Berakât'ın bu husustaki yorumları, esasen, İbn Sînâ'nın nefis ve bilgi nazariyelerinin eleştirisidir.⁶³ Filozof, bu konuyla ilgili detaylı bilginin “nefis” konusunda geçtiğini,⁶⁴ fakat bu konu özelinde özetlemenin uygun olacağını belirtir. Ayrıca, “Şeyh-i Reîs” İbn Sînâ'nın detaylı nefis ve bilgi anlayışının dikkatlice kurgulandığını, kapalı ve zor anlaşılır bu teorinin dinleyen ve düşünenlere yorgunluk verdiğini ve sonuç itibarıyla doğru olmadığını ifade eder.⁶⁵

el-Bağdâdî, tenkidini, yakın tarihli *Kitâbu'n-necât* neşrinde bulabildiğimiz ve kendisinin de çok yakın bir biçimde naklettiği⁶⁶ bir pasajı merkeze alarak yürütmekte ve sonrasında İbn Sînâ'nın iddialarını birer birer çürütmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ'ya kulak verelim:

Cüz'î idraklerin hepsi, cisimsel bir araç iledir. Cüz'î sûretlerden idrak edilenler, tıpkı dış duyuların onları idraki gibi, maddeden tam soyutlama ve ayırt etme olmaksızın idrak edilirler ve maddî unsurlarından asla soyutlanamazlar. Bu durum açık ve kolay anlaşılırdır. Bu böyledir; çünkü bu sûretler, sadece madde var ve bulunur (*hâdır*) olduğu müddetçe idrak edilirler. Var ve bulunur olan cisim, sadece cismin yanında var ve bulunur; cisim olmayanın yanında var ve bulunur değildir. Cisim, bulunma (*huğûr*) ve bulunmama (*ğaybe*) bakımından soyut bir güce nispet edilemez. Mekânda olmayan şey, kendisine bulunma ve bulunmama nispet edilen mekânsal şey için değildir. Bilakis bulunma, bir şeyin yanında bulunur olan için, konum, yakınlık ve sonralık ile gerçekleşir. Bu ise, ancak bulunurun cisim olması, yanında bulunulmanın da (*mağdûr*) cisim veya cisimde olması durumunda mümkündür.⁶⁷

⁶³ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 71-74, 83. Filozofları eleştirdiği pek çok meselede Ebü'l-Berakât'tan istifade eden er-Râzî de, İbn Sînâ'nın bilgi teorisinin iptali halinde onun cüz'iyâtın bilinmesi ile ilgili görüşlerinin temelini yıkılacağını söylemektedir. Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 448; er-Râzî, *el-Mebâhişu'l-meşrikiyye*, c. II, s. 501.

⁶⁴ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. II, s. 309-310, 318-322, 327-328, 331-333, 336-338, 354, 372, 397, 400-401, 404; ayrıca bkz. el-Bağdâdî, *Kitâbu sahihi edilleti'n-naql fi mâhiyyeti'l-'aql*, s. 144-145.

⁶⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 83-84.

⁶⁶ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 71-72.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât*, s. 210.

[a] el-Bağdâdî, cisimsel şeylerin sadece cisimsel bir araçla idrak edilebileceği iddiasını; hayal kuvvesinin yerinin, beynin ön tarafında veya ruhta bir bölüm olduğu şeklindeki Meşşâî görüşün yanlışlığı üzerinden anlatır. Biz insanların tayahhülî şeyleri ve cüz'î varlıkları farklı şeyler olarak saklayıp hatırladığımızı söyleyen el-Bağdâdî, tayahhülî şeylerin çok fazla ve insan bedeninden kat kat büyük olmasına rağmen, bu hayal nesnelerinin insan bedeninde yer alan maddî küçük bir bölümde nasıl saklanabildiğini sorgular. Filozofa göre, bu elbette mümkün değildir. Çünkü biz insanlar bütün şeyleri, şekilleri, miktarları, sûretleri ve konumları ile ilk hali ve değiştiğinde ikinci haliyle idrak ederiz. Sonra bunları birbirine mukayese eder ve bütün bu muazzam nicelikte bilgiyi depolar ve hatırlarız. el-Bağdâdî'ye göre bu durum, hissî ve hayalî sûretlerin sadece cisimsel araçla idrak edilebileceği iddiasının yanlışlığının, dolayısıyla her şeyin nefis tarafından idrak edildiğinin çok açık bir göstergesidir.⁶⁸

[b] Ebû'l-Berakât'ın ikinci eleştirisi, cüz'î sûretlerin, maddeden soyutlama ve fertleştirme (*tefrîd*) [basılı *Kitabu'n-Necât*'ta, "ayırt etme" (*tefrîk*)] olmaksızın idrak edildiği yorumu üzerinedir.

Ebû'l-Berakât, bu sûretlerin, sadece madde var ve bulunur olduğu müddetçe idrak edildiği ve maddî olmayanın maddî olanı idrakinin imkânsız olduğu şeklindeki İbn Sînâ yorumunu ve bu hususun kolay anlaşılır olduğu iddiasını tuhaf bulur ve yorumu iki açıdan tenkit eder.⁶⁹

Öncelikle, el-Bağdâdî, bu görüş kabul edilirse gözün, cisimsel olan görülenin sûretini hayale taşıyarak idrake katkı yaptığını söyleyen Meşşâîlerin, kendi tezleriyle çelişeceği yorumunu yapmaktadır. Çünkü Ebû'l-Berakât'a göre, akıl, bu cisimsel sûreti, hayalden veya naklettiği başka bir kuvveden idrak ettiğinde zaman da araçlar kalkıp doğrudan cisimsel kuvveden idrak ettiği zaman da cisimsel olarak akleder. Soyut kuvveden aldığı varsayıldığında da aklın yaptığını yapmış olur.⁷⁰

el-Bağdâdî, bu çıkmazdan kurtulmak için aklın, bu sûreti, cisimsel sûretten elde etmediği, bilakis kendine yükselttiği, maddesinden ayırdığı ve soyutladığı gibi bir tezin ileri sürülebileceğini söyler. Fakat bütün bu iddialar, yükselten-yükselen, ayıran-ayrılan, soyutlayan-soyutlanan birlikteliğini gerektirmektedir. Bundan dolayı, maddî olmayanın maddî olanla irtibatlı olduğu ve İlk İlke'nin bu şeyleri bilmesinin imkânsız olduğu görüşünün reddedilmesi gerekir.⁷¹

⁶⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 84-85; ayrıca bkz. c. II, s. 327-328.

⁶⁹ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 85.

⁷⁰ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 85-86.

⁷¹ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 86.

Diğer taraftan, el-Bağdâdî'ye göre, eğer bu görüşte ısrarlı olunursa nefsin, kendi aracı olan bedenle irtibatının ve bedeninin idrak ettiği şeylerin nefse izafesinin reddedilmesi gerekmektedir. Bunun diğer anlamı, hiçbir şey için “küllî ya da cüz'î” hükmünün verilememesidir. Zira ona göre, şeyler ferdî varlığı itibariyle idrak edilirken küllî veya cüz'î hükmü, akılda/nefiste verilir. Yani, zâtı itibariyle cüz'î olan şey, başka şeylere izafesi ile küllî olarak anılır.⁷² Nominalist bir yaklaşım sergileyen el-Bağdâdî, bu teorinin, değil “Allah cüz'îleri değil, küllîleri bilir.” demeyi; herhangi bir şeye küllî veya cüz'î sıfatını veremeyeceğini ima etmektedir.⁷³

[c] Ebû'l-Berakât'ın üçüncü eleştirisi, mekânda olmayan şeyin, kendisine bulunma ve bulunmama nispet edilen mekânsal şey için olmadığı hükmü üzerinedir. Filozofumuzun eleştirisi, mekân-mekânlı ilişkisi bağlamında gerçekleşir. Ona göre, bir şey mekânda ya zât ya da araz olarak bulunur. Bunların ilki mekânlı (*cisim*), diğeri ise mekânlıda yer alan arazlardır (*ışık ve sıcaklık*). Arazlar da mekânda yer alan cisimde olmaları yönüyle, mekânda yer alırlar. el-Bağdâdî, bu noktadan sonra, eleştirisine mesnet olacak bir varsayım ileri sürer. Ona göre, sıcaklığın, bir cisimden diğerine geçerek mekânda bizzat kâim olduğu düşünüldüğünde, onun bir mekânlıdan diğerine geçerek bir mekândan diğerine geçmiş olduğu sonucuna varırız. Hâlbuki arazların hiçbirisi, tanımı gereği, mekânda bizzat yer almazlar. Yani, el-Bağdâdî, mekânda yer almayan şeyin mekânla ilişkisinin olamayacağı hükmünü yanlışlayarak; cisimsel sûretin sadece, bilen varlık cisim veya cisimde ise bilinebileceği yorumunu yanlışlamaya çalışır. Dolayısıyla, cisimde olmayan Allah'ın, cisimsel olanı bilmesinin imkânını ortaya koymaya çalışır. Filozofumuza göre, nefsin cisim olan bedenle irtibatlı, fakat onda ve ona araz olmayışı, İbn Sînâ'ya ait hükmün yanlışlığını gösteren bir diğer unsurdur.⁷⁴

Ebû'l-Berakât eleştirisini tamamlarken, pek çok kez yaptığı gibi, insanın kendi varlığına dair bilincine başvurur. Ona göre, insan, işitmenin, görmenin, hayalin, düşünmenin ve bilmenin konusuna giren cüz'î idrak nesnelere bilmektedir. İnsan, aynı şekilde, hem idrak edenin nefis olduğunu hem de idrak gücünün cisimde yer aldığını şüphe etmeksizin bilmektedir.⁷⁵ Öyleyse, Ebû'l-Berakât'a göre, cüz'îleri idrak edenin her şeyin cisim veya cisimsel olması gerekmediği için, cisimsel şeyleri bilmediği iddiasından Allah ve meleklerinin tenzih edilmesi gerekir.⁷⁶

⁷² Benzer bir yaklaşım için bkz. eş-Şehristânî, *Kitâbu muşâra'ati'l-felâsife*, s. 85-86.

⁷³ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 86; ayrıca bkz. c. III, s. 19.

⁷⁴ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 86.

⁷⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 87; ayrıca bkz. *el-Mu'teber*, c. II, s. 332-333.

⁷⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 88.

Ebû'l-Berakât'ın söz konusu nefis teorisinin gerisinde Yeni-Eflatuncu tesiri tespit etmek mümkündür. Çünkü her şeyin nefis tarafından kendi araçları vasıtasıyla idrak edildiğini, idrak eden nefsin hissî idrak nesnesi ile doğrudan karşılaşılarak akledilir sûretler oluşturduğunu, nefis âlemi ile bağlantılı bu bilginin inkişâfı olduğunu ifade eden bu teori esasen Plotinos'a (ö. 270) aittir. Ebû'l-Berakât'tan sonra Şihâbüddîn es-Suhraverdî (ö. 587/1191) tarafından da benimsenecektir.⁷⁷

Buraya kadar anlatılanları yine özetlersek, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî, İbn Sînâ'nın cüz'iyâtın bilinmesine ilişkin itirazlarını, (a) Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden dolayı akletmesinin, zâtının kendisi dışındaki şeylere dayanmasını ya da zâtına ârız olmasını gerektireceği; (b) O'nu tesire açık bırakacağı; (c) zâta değişime neden olacağı ve (d) Zorunlu Varlık için maddî bilgi aracını gerektireceği yorumları üzerine odaklanmaktadır.

Ebû'l-Berakât, bu iddiaları ise, (1) zâta bağlı bir fiil olan akletmenin zât için dayanak oluşturmayacağı; (2) Zorunlu Varlık'ın bilmesi ile İlk İlke olması arasında bir fark olmadığı ve ilki için bir tereddüt varsa ikincisi için de olması gerektiği; (3) Allah'tan dolayı olan hiçbir şeyin O'na tesir edemeyeceği; (4) değişimin hareket olarak değerlendirilmesinin, ancak oluş-bozuluş âlemindeki bazı cisimsel şeyler için, bazı zaman ve mekânlarda konusu olduğu ve genelleştirilemeyeceği; (5) Allah'ın her şeyi bizzat idrak ettiği şeklindeki güçlü eleştirilerle reddetmektedir.

V. Karşıt Görüş: Zorunlu Varlık, Küllî-Cüz'î Her Şeyi Bilir

Ebû'l-Berakât, Aristotelês'in ve İbn Sînâ'nın Allah'ın ilminin sınırları ile ilgili yorumlarını tenkit ettikten sonra kendi görüşlerini anlatmaya başlamaktadır:

el-Bağdâdî'ye göre, idrak edilenler, dış dünyada gözlemlenen somut (*vucûdî*) ve zihinde anlaşılan soyut (*zihnî*) olmak üzere ikiye ayrılır. Somut şeyler, gözle görülenler gibi hissî olmaları dolayısıyla, hisler vesilesiyle idrak edilirler. Ayrıca, bu idrak, hissedilirin sûretinin bedeninin cüz'î bir bölümüne ulaşım oraya nakşedilmesi şeklinde gerçekleşmez. el-Bağdâdî, ruhanîler gibi zihnî varlıkların ise, nefsin kendisi tarafından aslına uygun biçimde istidlâlî yolla ve/veya nefis tarafından doğrudan idrak edildiğini ifade eder.⁷⁸

Mevcutların nasıl bilineceğini bu şekilde özetleyen el-Bağdâdî, buradan asıl konuya dönmekte ve Allah'ın varolan her şeyi bildiğini ve hiçbir şeyin O'ndan gizli kalamayacağını; her şeyin varolmasını sağlayan kudreti gibi, ilminin de her şeye

⁷⁷ eş-Tayyib, *el-Cânibu'n-nağdî*, s. 291. Ayrıca bkz. M. Ebû Rayyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, s. 403-404.

⁷⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 88.

şamil olduğunu söylemektedir. Ona göre, görülürleri idrak eden nefis, nasıl idrak ettiği nesneye dâhil olmuyor ve onunla şekillenmiyorsa, tüm hissedilirleri bilen Yüce Allah için de durum farklı değildir. Hissedilir nesneye dâhil olma söz konusu olmadığı için hulûl ve tecsîm varsayımlarının anlamsız olduğunu ifade eden el-Bağdâdî; kendi tarafından ileri sürülen görüşlerin aleyhine bir kanıt olmadığını da eklemektedir.⁷⁹

Ebû'l-Berakât, cismânî varlıklardan sonra, zihnî varlıkların Allah tarafından nasıl bildiğini açıklamaya çalışır. Filozof, burada, *el-Mu'teber*'in "Nefs" bölümünde geniş biçimde açıkladığı⁸⁰ ve "Metafizikte" tekrardan özetlediği nefis ve bilgi anlayışını takip eder. Allah'ın bilgisini insanın bilgisine kıyaslayarak anlatan Ebû'l-Berakât, zihinde idrak edilenlerin idealar gibi sûretler olduğunu, zira bazı somut varlıkların zihin için ve zihnin nezdinde tasavvur edildiğini, bu varlıkların birer hüviyet olarak zihne nispet edilmesi ile idrak edilen şeyin zihinde bir sûretinin oluştuğunu söyler. Ona göre, bu sûret vesilesiyle insan, tekrar idrak ettiği şeyin aynı veya farklı şey olduğunu, bir kişinin dostu veya düşmanı olduğunu, bir şeyin acı veya lezzet veren şey olduğunu bilmekte ve hatırlamaktadır. Kısaca, yeni bilgi, önceki idrakten, geriye dönük ikinci bir idrak ile oluşmaktadır.⁸¹

el-Bağdâdî, ayrıca, Platôn'un (m.ö. 423-347) idealarına benzettiği zihnî sûretlerin, ait olduğu şeyin türünden veya cevherinden olmadığını söyler. Ona göre, bundan dolayı, ateşin sûreti yakmamakta, buzun sûreti soğutmamakta ve zıt sûretler birbirine engel olmamaktadır. Bu sûretler, sûretini taşıdığı şey bir araz ise arazın; sûretini taşıdığı şey bir cevher ise de cevherin arazi olarak nefste yer alırlar. Bundan dolayı, sûretler, sûretini taşıdığı şeylerin birbirinden ayrıldığı hususlarda ayrılır, benzeştiği hususlarda da benzeşirler. el-Bağdâdî, bu durumun, kâğıda cevher, araz, ateş veya buz kelimelerini yazmaya benzediğini söyler. Zira kâğıda yazılan şey, nasıl cevherin, arazın, ateşin ya da buzun aynısı değilse; sûret de ait olduğu şeyin aynısı değildir.⁸²

Tıpkı hissî sûret gibi, zihnî sûret de insan bedeninin bir bölümünde nakşedilmez. Bir kez daha insan bilincini şahit tutan Ebû'l-Berakât'a göre, söz konusu sûret nefste bulunur. Yani, idrak, saklama ve hatırlama işlemlerinin hepsi, haricî bir şey/güç tarafından değil, bizzat nefis tarafından yerine getirilir. Bundan dolayı, bu saklı sûretlerin hızında ve saklanmasıyla herhangi problem de oluşmaz.

⁷⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 88-89.

⁸⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. II, s. 354, 397, 400-401, 404.

⁸¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 88-89.

⁸² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 92.

Ayrıca, bu yerleşik sûret, istendiğinde nefsin kendisi tarafından aslî haline uygun biçimde hatırlanır.⁸³

Dolayısıyla, el-Bağdâdî'ye göre, bilme, bilmeme, başka bir şeyle uğraşma, bir şeyi diğer bir vakitten ayırma, zâtında olanla meşgul olma, hıfzettiklerinden ayrı olmama, başka şeylerle meşgul olurken kendinden ve hıfzettiklerinden ayrılmama gibi özelliklerin hepsi nefse aittir. Bilgiyi hıfz etmek için bir depoya ve idrak etmek için kendinden başka bir idrak edene ihtiyacı yoktur.⁸⁴

el-Bağdâdî, zihnîlerin idrakinin nasıl olduğunu anlattıktan sonra, Allah'ın zihnî varlıkları nasıl bildiğini izah etmeye başlamakta ve çözümü, idea kuramını ön plana çıkararak ihsas ettiği gibi, Platôn felsefesinde bulmaktadır. İdeanın somut varlığın kökeni ve nedeni olduğunu ifade eden filozof, bu nazariyenin hakikati yansıttığını ve bu ideaların “*ummu'l-kitâb*” olduğunu; Allah'ın bilgisinin de bu şekilde, yani nesnesinin kaynağı ve nedeni olarak tasavvur edilmesi gerektiğini söylemektedir:

Bu hususta en meşhuru, Eflatun'un nefis âlemine ilişkin görüşüdür. Sen her nefsin, bilgileri ve tüm nefis türlerini ihtiva eden iç içe âlemler olan bir âlemi bildiğini ve akıl âlemindeki, rubûbiyet âlemindeki sözünün de aynı olduğunu; yani, rubûbiyet âlemindeki bilgilerin akıl âlemindeki ve nefis âlemindeki diğer varlık ve bilgilere nispetle, nefis âlemindeki bilgiler gibi olduğunu, mevcutlara kıyasla biliyorsun. Zihnî sûretlerden bazılarının, kuyumcunun nefsindeki halhal sûreti gibi, mevcut için neden olduğunu; bazılarını da, onları bilen zihninde Güneş'in sûreti ve Ay'ın sûreti gibi, mevcûdun neden olduğunu öğrenmiştin. Rubûbiyet âlemindeki zihnî sûretlerin hepsi, kuyumcu ve halhal kabilindedir; insana kıyasla, Güneş ve Ay kabilinden değil. İşte bundan dolayı, Eflatun misal ve kalıpları benimsedi. Nasıl olmasın ki! Onlar hakikî misallerdir, mevcutlar onların misalleri ve nüshasıdır. Onlar *ummu'l-kitâb*dir. Allah'ın ilim ve marifetinin de böyle olduğu düşünülmelidir.⁸⁵

el-Bağdâdî'nin idea görüşünün Platôn kaynaklı olduğu açıksa da her iki filozofun idea nazariyelerinde önemli farklılıklar bulunmaktadır. Zira el-Bağdâdî, daha önce el-Fârâbî tarafından da ifade edildiği gibi;⁸⁶ Platôn'un aksine, ideaları Allah'ın zatından ayrı hakikatler olarak takdim etmez. Aksine, filozofumuz, ideaları,

⁸³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 90-91.

⁸⁴ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 92.

⁸⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 92-93.

⁸⁶ el-Fârâbî, *Kitâbu'l-cem' beyne ra'yeyi'l-ḥakîmeyn*, s. 28-29.

ilahî zâta mevcut olan, Allah'ın onlarla bildiği ve onlarla yarattığı soyut sûretler olarak tasvir etmektedir.⁸⁷

Buraya kadar, Allah'ın ilminin sınırlarına dair Aristotelês ve takipçileri tarafından zikredilen görüşleri ve bu görüşlere Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî tarafından yöneltilen eleştirileri, nihayetinde de filozumuzun bu meseleye ilişkin kendi görüşlerini görmüş olduk. Ebû'l-Berakât, son olarak Allah'ın ilmîni sınırladıklarını ifade ettiği kimselerin çekince ve itirazlarına temas etmekte ve bunlara dair cevaplarını serdederken Allah'ın ilmi ile ilgili olarak şimdye kadar zikretmediği bazı önemli detaylara temas etmektedir:

VI. Zorunlu Varlık'ın Bilgisini Sınırlayanların İtirazlarına Cevaplar

Ebû'l-Berakât, bu bağlamda ilk önce, Zorunlu Varlık olan İlk İlke'nin cüz'ileri bilmesinin, ilmî sûretlere mahal olmasını gerektireceği iddiasını tartışır. Ona göre, bu görüşün temelinde, ilahî zâta bilgi eklenmesinin O'nun mutlaklığına aykırı olması; zâta nakşedilen bilginin O'nu mahal ve heyûlâ yapacak olması; devamlı değişen şeyleri bilmenin zâtında değişimini gerektirmesi çekinceleri ve Allah'ı bütün bu problemlerden *tenzih* ve *iclâl* (yüceltme) maksadı yer almaktadır.⁸⁸

el-Bağdâdî, öncelikle tenzih ve iclâl yaklaşımını ele alır. Ona göre, tenzih münezze olanın seçimine tâbidir ve burada esas olan varlıktır. Çünkü bir iş ya da emir ilimle değil, ilmin tâbi olduğu varlık ile gerçekleşir. Bilinen bir şey de, bilen tarafından bilindiği için değil, varolduğu için bilinir. Yani, bilgi, varolana uygun ise doğru, aykırı ise yanlıştır. Bir başka deyişle, bilginin doğruluk veya yanlılığı bilen seçimine tâbi değildir.⁸⁹

Bilinenin, varolduğu için bilindiğini söyleyen el-Bağdâdî, bundan dolayı her şeyin var edicisi Allah'ı, bir yetkinlik olan bilmekten tenzih etmenin tuhaf olduğunu belirtmektedir. Ona göre, mevcutları, varlığının gereği olarak bilmesine rağmen birilerinin Allah'ın bilmemesini uygun görmesi hiçbir önem taşımaz. Tam aksine, hikmet sahibine hikmeti, ilim sahibine ilmi veren Allah'ın bilmemesi O'na cehalet atfı ve en büyük cehalettir. Dolayısıyla, bu çirkin tenzih ve yüceltmeden, Allah'ın tenzih edilmesi ve yüceltilmesi gerekir.⁹⁰

⁸⁷ Bkz. Ebû Rayyân, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, s. 403. “Nağdu Ebi'l-Berakât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn Sînâ”, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, c. XII, s. 42-43; “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî”, *Mevsû'atu'l-Hadâirati'l-İslâmiyye*, c. I, s. 44.

⁸⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 93.

⁸⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 93-94.

⁹⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 94, 163.

Ebû'l-Berakât, ikinci olarak Meşşâilerin, eşyada olan biten her şeyi nedensellik çerçevesinde İlk İlke'ye izafe etmelerine rağmen, bilgiyi izafe etmemelerinin bir tutarsızlık olduğunu belirtir. Zira Zorunlu Varlık'ın her şeyin İlk İlke'si olduğu ve ilmin de O'ndan sâdır olduğu düşünceyi herkesin ortak kabulüdür. Bundan dolayı, bilenlerin bilgisinin İlk İlke'ye izafe edilmemesi imkân dâhilinde değildir. Değilse, tüm bilgilerin, İlk İlke'den sâdır olmadığı veya bilgisi olmayan bir İlk İlke'den sâdır olduğu söylenmiş olur. Diğer taraftan, Allah, bilgiyi var eden ve yaratan olduğu için bildirendir. O'nun bilmeden bildirmesi de söz konusu değildir.⁹¹

Ebû'l-Berakât, Meşşâilerin cüz'ilerin bilgisini İlk İlke'ye izafe etmeme yaklaşımlarının, yukarıda açıkladığı üzere, O'nun tüm mevcutların kaynağı olması hasebiyle, öncelikle burhanî olarak reddedileceğini belirtir.⁹²

Ebû'l-Berakât, cedelî olarak nitelediği diğer delilde ise bir yöntem sorununa işaret eder. Filozofa göre, felsefe ile uğraşanların, kesin bir bilgiye ulaştıklarında, önceden bildikleri ve henüz bilmedikleri konuları bu yeni bilgi paralelinde düzenlemeleri gerekir. Bu bilgiyi iptal eden bir başka bilgiye ulaşana kadar böyle bu böyle olmalıdır. Bilmedikleri bir hususta da hakikatmiş gibi kesin bir hüküm vermekten kaçınmaları gerekir. Filozofa göre, aksi takdirde, düşünce sisteminin tutarsızlığının kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu gerekçelerden dolayı, İlk İlke'nin her şeyin ilkesi olduğunu benimseyen Aristotelês ve takipçileri; O'nun her bilinenin kaynağı olduğu gibi, her bilginin ve her bilenin bilgisinin kaynağı olduğunu da söylemeleri gerekir. Değilse, O'ndan başka İlk İlke olmadığını söylemelerine rağmen, bilginin O'nun dışında bir İlk İlke'si olduğunu söylemiş olurlar.⁹³

el-Bağdâdî'ye göre, bunu kabul ettikten sonra, konunun bizâtihi muğlak oluşundan dolayı, Allah'ın ilminin keyfiyetinde, yani detaylarda şüphelerinin oluşu bir sıkıntı oluşturmaz. Zaten, insanın bilgisinde bile öyleyken, İlk İlke'nin bilgisinde kafaların karışık olması doğaldır. Dolayısıyla, onların, her bilinenin ve bilginin ilkesi hakkında, "mutlak cehaletleri" nedeniyle hüküm vermemeleri ve "O, nasıl ve ne yolla bilir; bilmeyiz." demeleri gerekir.⁹⁴

Ebû'l-Berakât, üçüncü olarak cüz'ileri bilmenin, zâtı, bilginin heyûlâsı ve mevzûsu yapacağı iddiasını tartışır. Filozof, heyûlâ teriminin Arapça olmadığını ve anlam olarak aralarındaki küçük farklılıklara rağmen, mahal, madde ve mevzû

⁹¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 94.

⁹² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 94.

⁹³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 94-95.

⁹⁴ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 95.

terimlerine benzediğini belirtir.⁹⁵ Tüm bu terimlerin ortak noktası ise, şekillenme, renklenme, ısınma, soğuma, birleşme yoluyla sûret alan edilgen şeyler olmalarıdır. Fakat bunların hiçbirisi Allah'a izafe edilemez. Hem bölünme, ayrılma ve şekillenme gibi, heyûlâdaki mutlak edilgen haller hem de edilgenlik ve fâil sûret ile birleşim Allah'a izafe edilemeyeceğine göre, Yüce Allah'ı heyûlâyâ benzetmek doğru değildir.⁹⁶

Diğer taraftan, Ebû'l-Berakât'a göre, huylara ve diğer fiilleri gerektiren fiillere benzeyen, irade, rahmet ve cömertlik gibi sıfatlardan dolayı oluşan şeyler maddeye eklenen sûretler değildir. Bunlar, sâdır olduğu zâtla kâim sûrf eserlerdir ve Allah'a izafe edilmelerinde bir sakınca yoktur. Dolayısıyla, Allah'ın bu fiillerle, değil edilgen olması; aksine, etkinliği söz konusu olur. Ayrıca, filozof bir analogi yaparak bu durumu insan nefsinin istek duyup talep etmesine ve kızıp intikam almasına benzetir. Ona göre, bu fiiller bilgi ve idraki takip eden hallerdir. Allah, şeyleri irade ve ilmi ile yarattığına göre, Allah'ın iradesi de aynı şekilde gerçekleşir. Ebû'l-Berakât, dolayısıyla, aynı irade anlayışına sahip Meşşâîlerin, Allah zatı ile sıfatlarının ilişkisini heyûlâ ile sûret ilişkisi gibi değerlendirmelerinin tutarsız olduğunu ima eder.⁹⁷

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin reddettiği bir diğer husus, İlk İlke'nin ilminin zâtının aynı olduğu düşüncesidir. Filozof, teoriyi, Allah'ın hem akıl hem âkil hem de ma'kul olduğu fikri üzerinden tartışır. Ona göre, zâta çokluğu engellemeye çalışan bu görüş; âkili faal zât, aklı fâilden sâdır olan fiil, ma'kulü ise fâil zâtın idrak ettiği şey, yani zât olarak yorumlamaktadır. Filozofumuz, bu teorinin eksikliklerini "fiil olan idrak, nasıl hem idrak eden hem idrak edilen olur? İdrak edenin, idrak etmesi ile etmemesi arasındaki fark nedir? İdrakin gerçekleşmesi nasıl tasdik ve tekzip edilebilir? İdraki gerektiren ve imkânsızlaştıran nedir? Tasdik eden ve tekzip eden nedir?" gibi sorularla belirginleştirmeye çalışmaktadır.⁹⁸

Ebû'l-Berakât, *el-Mu'teber*'in bir başka pasajında ise, aklın, âkilin ve ma'kulün aynılığı düşüncesini reddetmek için üç gerekçe ortaya atar: Ona göre, (1) aklın ma'kulden, ma'kulün de akıldan başka olmaması; âkilin bir atı aklettiğinde ata, atın da akıl dönüşmesini veya insanı, eşeği, ağacı vs. aklettiğinde onlara, bu şeylerin de akla dönüşmesini gerektirir. (2) Akıl ile ma'kulün aynı olması, birbirilerine dönüşmesi demektir. Yani, bu durumda, akıl esasen mahal, ma'kul de hal iken; ma'kul, akla dönüşerek mahal olur. Fakat mahalle yerleşen halin mahalden önce

⁹⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. II, s. 10-13.

⁹⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 95-97.

⁹⁷ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 97.

⁹⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 97.

olması mümkün değildir. (3) Mahal, kendisine yerleşen şeylerin varlığını önceler ve onların ortak mahalli olur. Aynı şekilde ma'kullere sûret olan akıl, tıpkı sûretleri bilen nefis gibi, onlara mahaldir. Bu durumda, hangi farktan dolayı, bu akılların biri *heyûlânî* diğeri *mutlak akıl* ismini alır?⁹⁹

Ebû'l-Berakât'a göre, sahibinin bile tam tasavvur etmeden ve bilmeden söylediği bu söz, hasmı susturmak amacıyla, sırf Allah'ı yaratılmamışlara benzetmemek ve tenzih etmek amacıyla ortaya atılmıştır. Filozof, netice itibariyle, Allah'ın bilgisini zâtına hasredenlerin amacına ulaşmadığını, çünkü onların da kabul ettiği üzere, mevcutlar arasında tabiat ve heyûlâ gibi bilmeyen ve idrak etmeyen şeyler olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰

el-Bağdâdî'ye göre, eğer Evvel Teâlâ, zâtını zâtıyla aklediyorsa idrak selbedildikten sonra geriye ancak soyut ve zâtını idrak etmeyen bir zât kalır. Bu da O'nunla, zâtını idrak etmeyen arasında bir fark kalmaması anlamına gelir. Yani, aynı anlama gelen ve birbirlerinin delalet ettiği şeyi tekrarlayan üç kelimenin ('*akl-âkil-ma'kûl*) zikredilmesiyle ifade edilen Allah'ın varlığı ile aynı isimlerle zikredilebilecek heyûlâ ve tabiatın varlığı arasında fark söz konusu olamaz. Ona göre, söylediği sözü tasavvur eden herkes, fiilin fâilden, idrakin idrak edilenden, bilginin bilenden başka olduğunu bilir. Bilen, bilgi ve bilinen gibi sözlerin tekrarı; zâtın değil, sadece lafızların çokluğuna yol açar. Dolayısıyla, Evvel Teâlâ'nın zâtına ve zâtı haricindekilere yönelik bilgisi zâtından başkadır.¹⁰¹

Ebû'l-Berakât'ın reddettiği üçüncü husus, İlk İlke'nin yarattıklarını bilmesinin, sûretlere mahal olmasına yol açacağı iddiasıdır. Filozof, bu iddiaya yönelik itirazını, sıkça kullandığı "görünmeyeni görünene kıyas" ilkesini bırakıp Allah ile mümkün varlıklar arasındaki ontolojik farka vurguyla ve bir filolojik tahlille ifade etmektedir. Öncelikle, Allah'ın bilgisinin sûretlere benzemediğini söyler. Çünkü Allah'ın bilgisi var edici ve etkinken; sûretler şekillenme, ayrılma gibi özellikleriyle heyûlânî mevzûda yer alırlar. Sûretini taşıdığı şeyin aksine, yakmaz ve dondurmazlar.¹⁰²

Diğer taraftan, Ebû'l-Berakât'a göre, Allah'a izafetle kullanılan "bilendeki bilgi" ifadesindeki "-de, -da" (*fî*) eki, bizim günlük dilde kullandığımız "evde, mekânda, zamanda, nefste" ifadelerinden mahiyet itibariyle çok farklıdır. Bu nedenle, Allah ile diğer varlıklar için kullanılan "-de, -da"lar birbiri yerine

⁹⁹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 143.

¹⁰⁰ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 97-98.

¹⁰¹ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 98, 122.

¹⁰² el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 98.

kullanılamaz. Hatta nefis için kullanılan “-de, -da”lar bile somut varlıklardan ayrı tutulmalıdır. Çünkü nefsin varlığına sadece fiillerinden hareketle, istidlal ile ulaşılabilmektedir. Tam olarak bilme söz konusu değildir.¹⁰³

Öyleyse, Ebû'l-Berakât'a göre, nefislerimizi ve nasıl bildiklerini tam bilemezken bizden varlık olarak apayrı olan Allah'ı ve O'nun idrakini tam olarak bilmemiz; nefislerden bile bilgiyi nefyetmezken İlk İlke'den bilgiyi nefyetmemiz söz konusu olamaz. Her şeyi bilen Allah, sûret kabul eden heyûlâya benzemekten münezzehtir. Fakat bu hüküm, el-Bağdâdî'ye göre, Allah ile mümkün varlıklar arasındaki “-de, -da”ların farklılığından dolayı değil, Zorunlu Varlık olan Allah ile mümkün varlıkların ontolojik farklılığından dolayıdır. Başka bir deyişle, O'nun bilgisi ile diğer varlıkların bilgisinin farkı; az ile çoğun, aşağı ile üstünün, basit ile birleşğin, eksik ile tamın farkıdır. Bu hususta önemli olan, Allah'ın her şeyi eksiksiz bildiğini ifade etmek olduğundan, bu esnada hangi kelimenin seçileceği çok önemli değildir. el-Bağdâdî'ye göre, aynı yaklaşımdan ötürü, peygamberler de Allah'ın bilgisini, “nezdinde (*'indehû*), onun için (*lehû*), bilir (*ya 'lemu/ya 'rifu*), görür (*yerâ*), işittir (*yesma 'u*)” gibi çok farklı kelimelerle ifade etmişlerdir.¹⁰⁴

Bütün bu yorumlardan sonra el-Bağdâdî, sözlerini, insanın Rabbini bilmesini, nefsini bilmesinden farklı addetmemesi gerektiğini; ayrıca, bilme esnasında etkilenme ve değişim nefis için bile söz konusu değilken İlk İlke için asla söz konusu olamayacağı şeklinde okuyucusuna bir çağrı ve uyarı ile tamamlamaktadır.¹⁰⁵

Uzun sözün kısası, Allah'ın “küllî ve cüz'î” her şeyi bildiği fikrinde olan el-Bağdâdî'ye göre, Allah'ın, tıpkı yaratmış olduğu mümkün varlıklar gibi, kendisinden sâdır olan fiilleri bilmemesi imkân dâhilinde değildir.¹⁰⁶ O, hakikî manada, çok farklı ve çeşitli bilgilerle bilendir.¹⁰⁷ Sadece zâtının bilgisine sahip olduğu iddiasından da tenzih edilmesi gerekir.¹⁰⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Bütün bu açıklamalardan sonra, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin ilahî bilgi anlayışını şu şekilde özetleyebiliriz:

¹⁰³ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 98-99.

¹⁰⁴ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 98-99.

¹⁰⁵ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 99.

¹⁰⁶ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 61, 104.

¹⁰⁷ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 104, 108, 109.

¹⁰⁸ el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 204.

1. Âlemdeki varlıkların, fiillerin ve amaçların çokluğu ile âlemde işleyen düzenin bilgiye dayalı oluşu, bütün bunlarına kaynağı olan Allah'ın ilim sıfatına işaret eder.
2. İlim sıfatı, Allah'ın zâtından ayrı, bilinebilecek her şeyin Allah tarafından bilinmesini sağlayan kadîm bir sıfattır. Bilinen, bu sıfatla inkişâf eder.
3. İlim, irade ve kudret birbirini desteklediğinden, yaratma öncelikle bilgi sıfatına dayanır. Yani, âlemdeki her mevcut Allah onu bildikten sonra irade ve kudret aşamalarıyla varolur.
4. Allah'ın ilmi, Aristotelês'in tasvir ettiği gibi zâtına veya İbn Sînâ'nın tasvir ettiği gibi zâtı dışındaki küllîlere özgü değildir. Allah, mevcut her şeyi bilir.
5. Allah'ın bilgisi varolana, varolmuş olanı ve kendisi tarafından varolması tasarlanana kapsar. Fakat gelecekteki sınırsız sayıdaki insan seçimleri, mevcut olmadıkları için ilahî bilgi ve dolayısıyla kudret kapsamına girmez. Zira bilgi, sadece bilenin bilgisinde bilinenin, en azından zihnî varlığıyla hâsıl olur.
6. Allah, cüz'îleri zaman, mekân, şekil ve konum olarak her nasıllarsa ona göre bilir. Bu bilgiye değişimleri de dâhildir.
7. Allah'ın cüz'îleri bilmesi, O'nun ilmi sûretlerin mahalli haline gelmesini ve onlardan etkilenmesini gerektirmez. Çünkü Allah ile bildiklerinin ilişkisi mahal ile o mahalle yerleşenin veya kendilerine arız olan sûretin görüntüsünü alan madde ile sûretin ilişkisi gibi değildir. Bilakis, bilen zâtan bilinen şeye doğru giden, onların özelliklerine uygun inkişâfî ilişkidir.¹⁰⁹

Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiler, yaptığı eleştiriler ve ortaya attığı yeni fikirler, öncelikle konuya verdiği önemin, diğer taraftan filozofumuzun hem Aristotelês hem de İbn Sînâ'nın felsefelerine olan derin ilgisinin ve vukûfiyetinin açık bir göstergesidir.¹¹⁰

Filozofumuzun ulaştığı sonuçların temelinde, Peripatetik ve Meşşâî kaynaklarından farklı bir nefis ve bilgi anlayışına sahip olması yer alır. Bu da

¹⁰⁹ Ayrıca bkz. eş-Şayyib, *el-Cânibu'n-naqdî*, s. 370.

¹¹⁰ eş-Şayyib, *el-Cânibu'n-naqdî*, s. 374.

filozofun fizik ve metafizik teorilerinin birbirleriyle uyumunu ve birbirlerini tamamlayıcı özelliğini göstermektedir.¹¹¹

Ayrıca bu mesele, çıkarımlarda akla ve insanın bilincine dayanma, görünmeyi görüne kiyaslama, naslardan etkilenme, felsefeyi dinî metinlerle uzlaştırma, hakikat adına beslendiği kaynaklardan bile vazgeçebilme gibi yaklaşımlar bakımından, filozofun yöntem ve yaklaşımını yansıtmaya kapasitesine sahiptir.

el-Bağdâdî'nin ilahî bilgi anlayışı, felsefî bir düzlemde gerçekleşmekle birlikte, Kur'an'ın Allah tasavvuruna yakın bir anlayıştır. Bu bağlamda, Aristotelês'in pasif Tanrı'sını naslara yaklaştıran İbn Sînâ'dan çok daha ileri düzeydedir.¹¹² Diğer taraftan, filozofun yapmış olduğu tenkitler, nitelik ve kapsam olarak el-Ğazzâlî ile eş-Şehristânî'nin tenkitlerini aşmış gözükmektedir.¹¹³

Ebû'l-Berakât, ilahî bilgi konusunda Aristotelês felsefesinin çıkmazlarını nihaî olarak Plotinos'un nefis ve bilgi anlayışında ve Platôn'un idea kuramında bulmaktadır. Dolayısıyla, Ebû'l-Berakât'ın konuya ilişkin görüşlerinin temellerinin kendinden önceki felsefî birikimde mevcut olduğu, fakat onun orijinal ve dikkate değer yönünün, elindeki malzemeyi yeniden şekillendirmek ve anlaşılır, ikna edici bir şekilde sunmak olduğu yorumu doğrudur.¹¹⁴ Fakat bu hususlara, Kur'an'ın en açık ve en temel ifadelerinden birisi "Allah'ın her şeyi bilmesi"¹¹⁵ olduğundan, nasları göz ardı etmeme etkenini de eklemek gerekir.

Aristotelês ile İbn Sînâ'nın ilahî bilgiye ilişkin görüşlerini aslına uygun olarak anlatmasına ve İbn Sînâ'nın ilahî bilgiye ilişkin görüşlerini, Aristotelês'in görüşlerinden ayrı, bir anlamda üstün tutmasına rağmen;¹¹⁶ Ebû'l-Berakât'ın her iki filozofu "Allah Teâlâ'nın ilmi, mevcûdâtı kapsamaz diyenler" kapsamında aynı çizgide değerlendirmesinin gerisinde, Meşşâflerin Grek felsefesi kaynaklarına dayalı

¹¹¹ Shlomo Pines, "Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, Hibat Allah", *DSB*, c. I, s. 127; "Studies in Abu'l-Barakât Al-Baghdâdî's Poetics and Metaphysics", c. VI, s. 175; Vân 'Abdullâh, *el-İlahiyyât mine'l-mu'teber*, s. 175.

¹¹² eṭ-Ṭayyib, *el-Cânibu'n-naḳdî*, s. 374; Cemâl Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve felsefetuhu'l-ilâhiyye*, s. 176.

¹¹³ Karşılaştırma için bkz. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 198-217; eş-Şehristânî, *Kitâbu muşâra'ati'l-felâsife*, s. 72-96.

¹¹⁴ Vân 'Abdullâh, *el-İlahiyyât mine'l-mu'teber*, s. 167.

¹¹⁵ Bkz. el-Bakara, 2/110, 181, 255; el-En'âm, 6/59; Hûd, 11/6; el-Hucurât, 49/16; el-Ĥadîd, 57/22; el-Mulk, 67/14.

¹¹⁶ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c. III, s. 99.

olarak geliştirdikleri Tanrı anlayışlarını hiç ilgisi yokken Allah'la özdeşleştirdiklerini düřünen¹¹⁷ el-Ğazzâlî'yi görmek mümkündür.

Öncelikle, İbn Sînâ'nın Allah'ın, cüz'leri bilmediğini söylediği ve bu yorumun naslarla çeliştiği tespitini yaparak cüz'iyât bahsini Müslüman düşünürlerin gündemine taşıyan el-Ğazzâlî'dir. Tartışmaya Aristotelês'i dâhil ederek kapsamı genişletmekle birlikte, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî de aynı yaklaşıma sahiptir. Diğer taraftan, İbn Sînâ'nın hiçbir eserinde "Allah, cüz'leri bilmez." veya "Allah'ın ilmi mevcutları kapsamaz." gibi bir ifade bulunmamakta ve ilk kez el-Ğazzâlî tarafından, *Tehâfutu'l-felâsife* isimli eserinde bir yorum olarak zikredilmektedir.¹¹⁸

Filozofların eskilerinin ve yenilerinin çoğunluğunun Allah'ın cüz'leri bildiğini inkâr ettikleri, fakat -kendi tabiriyle- üstat (*şeyh*) Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî tarafından aksinin ispat edildiği yorumunu yapan Eş'arî kelâmcı Fağruddîn Râzî (ö. 606/1210) de bu tespiti teyit etmektedir.¹¹⁹

Ebû'l-Berakât'ın ilahî bilgiye ilişkin yorumları, er-Râzî ile İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından takdir edilmiş ve Aristotelês ile İbn Sînâ'nın bu husustaki görüşleri, filozofumuzdan yer yer doğrudan yapılan alıntılarla eleştirilmiştir.¹²⁰

İbn Teymiyye, kendisinden önceki filozofları taklit etmediğini¹²¹ ve Müslümanların büyük teorisyenlerinden olduđunu¹²² söylediği Ebû'l-Berakât'ın görüşlerini, Aristotelês ve takipçilerini gereğinden fazla önemsemekle itham ettiği İbn Ruşd'un görüşlerine tercih etmektedir.¹²³

Kaynakça

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

¹¹⁷ Fehrullah Terkan, *atışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, s. 168.

¹¹⁸ el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, s. 206.

¹¹⁹ er-Râzî, *el-Mebâhişu'l-meşrikiyye*, c. II, s. 498.

¹²⁰ er-Râzî, *el-Mebâhişu'l-meşrikiyye*, c. II, 502-505; *el-Meşlibu'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, c. III, s. 151-164; İbn Teymiyye, *er-Radd 'ale'l-mantıkiyyîn*, s. 64, 191; *Der'u te'aruği'l-aql ve'n-naql*, c. IX, s. 402, 434.

¹²¹ İbn Teymiyye, *er-Radd 'ale'l-mantıkiyyîn*, s. 83.

¹²² İbn Teymiyye, *er-Radd 'ale'l-mantıkiyyîn*, s. 191; İbn Teymiyye, *Der'u te'aruği'l-aql ve'n-naql*, c. IX, s. 402.

¹²³ Bkz. İbn Teymiyye, *Der'u te'aruği'l-aql ve'n-naql*, c. IX, s. 434; Seydebî, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî*, s. 175-176; Vân 'Abdullâh, *el-İlâhiyyât mine'l-mu'teber*, s. 156, 176.

el-Âmidî, Seyfuddîn, *Ġâyetu'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*, thk. H. Maĥmûd 'Abdullaîf, Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1391.

Aristotelês, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

-----, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

-----, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1997.

-----, *Kitâbu'l-mekûlât*, çev. İshâk b. Huneyn, *Manıku Arisîû* içerisinde, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, I-II, Kuveyt: Vekâletu'l-Maîbû'ât, 1978.

-----, *Maîketu'l-lâm min kitâbi mâba'deîtabî'a li Arisîû*, çev. İshâk b. Huneyn, *Arisîû 'inde'l-'Arab* içerisinde, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Kuveyt: Vekâletu'l-Maîbû'ât, 1978.

el-Baġdâdî, Ebû'l-Berakât, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hıketi'l-ilâhiyye*, nşr., Suleymân en-Nedvî, Şerafettin Yaltkaya, I-III, Lübnan: Dâru ve Mektebetu Bibylon, 2007.

-----, *Kitâbu saĥîhi edilleti'n-naîl fi mâhiyyeti'l-'akl*, nşr. Aĥmed eî-Tayyib, *Annales Islamologiques* içerisinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147.

el-Curcânî, es-Seyyid eî-Şerîf, *Şerhu'l-mevâkıf ve me'ahû ĥâşiyetâ es-Seyâlkûtî ve'l-Çelebî 'alâ şerhi'l-mevâkıf*, thk. Maĥmûd 'Umer ed-Dimyâî, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Ebû Rayyân, Muĥammed 'Alî, "Naĥdu Ebî'l-Berakât el-Baġdâdî li felsefeti İbn Sînâ", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb, Câmi'atu'l-İskenderiyye, İskenderiye* 1958, c. XII, s. 19-46.

-----, "Ebû'l-Berakât el-Baġdâdî", *Mevsû'atu'l-Ĥaġâratî'l-İslâmiyye*, Amman 1993, c. I, s. 42-45.

-----, *Târîhu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1990.

el-Fârâbî, Ebû Naşr, *Kitâbu'l-cem' beyne ra'yeyi'l-ĥakîmeyn, eî-Şemeratu'l-mardıyye fi ba'di'r-risâîlâtî'l-Fârâbiyye* içerisinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden: E. J. Brill, 1890.

el-Ġazzâlî, Ebû Ĥâmid, *Kitâbu'l-munkız mine'd-dalâl, Mecmû'atu rasâîli'l-imâm el-Ġazzâlî* içerisinde, thk. İbrâhîm Emîn Muĥammed, Kahire: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, t.y.

-----, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Suleymân Duniyâ, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.

İbn Manzûr, Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Şâdır, t.y.

İbn Sînâ, Ebû 'Alî, *eî-Şifâ': el-İlâhiyyât*, II, thk. Yûsuf Mûsâ, Suleymân Duniyâ, Sa'îd Zâyd, Kahire: Vezâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Ĥavmî, 1960.

-----, *Kitâbu'n-necât fi'l-hıketi'l-manıkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, thk. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.

-----, *Şerhu kitâbi ĥarfi'l-lâm, Arisîû 'inde'l-'Arab* içerisinde, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Kuveyt: Vekâletu'l-Maîbû'ât, 1978.

-----, *er-Risâletu'l-'arşıyye*, thk. İbrâhîm Hilâl, *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye* içerisinde, 1980, cilt: XXVI, sayı: 1, s. 65-106.

İbn Teymiyye, Taqıyyuddîn, *Der'u te'ârudi'l-'aql ve'n-naql*, thk. Muhammed Raşad Selâm, I-XI, Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.

-----, *er-Radd 'ale'l-manţıkiyyîn*, thk. Rafîk el-'Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1993.

Pines, Shlomo, "Studies in Abu'l-Barakât Al-Baghdâdî's Poetics and Metaphysics", *Scripta Hierosolymitana: Studies in Philosophy* içerisinde, ed. Samuel Hugo Bergman, Jerusalem: The Magnes Press, 1960, c. VI, s. 120-198.

-----, "Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, Hibat Allah", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, I-XVIII, New York: Charles Scribner's Sons, 1981.

er-Râzî, Fahriddîn, *el-Mebâhişu'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Baghdâdî, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.

-----, *el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hıccâzî es-Sekkkâ, I-V, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.

Seydebî, Cemâl Raceb, *Ebû'l-Berakât el-Baghdâdî ve felsefetu'l-ilâhiyye*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth, *Kitâbu nihayeti'l-iqdâm fî 'ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934.

-----, *Kitâbu muşâra'ati'l-felâsife*, thk. Suheyr Muhammed Muhtâr, Kahire: Matba'atu'l-Ceblâvî, 1976.

eṭ-Ṭayyib, Ahmed Muhammed, *el-Cânibu'n-naqdî fî felsefeti Ebû'l-Berakât el-Baghdâdî*, Dâru's-Şurûk, Kahire 2004.

et-Teftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-makâşid*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra, I-V, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1998.

Terkân, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Tunagöz, Tuna, *Ebû'l-Berakât el-Baghdâdî'de Tanrı Düşüncesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.

Vân 'Abdullâh, Vân Suhaymî, *el-İlâhiyyât mine'l-mu'teber li Ebû'l-Berakât el-Baghdâdî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire Üniversitesi Dâru'l-İlm Fakültesi, Kahire 1998.