

# Ebu'l-Berekat'ın Akıl Yorumunun Değerlendirilmesi

Prof. Dr. Gulam Huseyin İbrahim Dinanî

**E**bu'l-Berekat, el-Mu'teber fi'l-Hikme kitabının metafizik bölümünün ondokuzuncu faslında Hak Tebarek ve Teâlâ'nın zâtının sıfatlarını ispatlamaya koyulmuş ve bazı kelimcilerin aksine iradeyi de O'nun zâtî sıfatlarından saymıştır. Nasıl ki her bir varlıkta varoluşun temeli ilk varlık olarak biliniyorsa, ilimlerin her birinin ortaya çıkışının temeli ve menşei de ilk ilim sayılmaktadır. Bu söz, hikmet ve irade için de doğrudur. Ebu'l-Berekat, varlık âlemindeki sebep-sonuç zincirinin, nihayetinde hiçbir şekilde sonuç olmayan bir varlıkta son bulacağına inanır.

İlim âleminde de vaziyet bu minval üzerinedir. Çünkü ilim adamı, ilmini ve bilgisini başka bir âlimden öğrenir. Nitekim o da kendi ilmini diğer bir âlimden öğrenmiştir. Bu öğrenim zincirlemesi nihayet ilmi zâtî olan ve başka bir şeye bağımlı bulunmayan bir âlimde son bulur. Böylece birinci ilim ve ilk bilgi, diğer bütün ilimlerin temeli ve kaynağı sayılmaktadır. Tabii ki birinci ilim, başka hiçbir ilmin sonucu değildir. Ebu'l-Berekat, peygamberlerin sözünü de burada kendi iddiasının kanıtı kabul ederek şöyle düşünüyordu: "Bu yol, sebep-sonuç yasasının kabul edildiği farzedilirse gayet açık ve aşikârdır."

Bu filozof, ifadesini açıklarken şöyle der: "Mantık her ne kadar bir dizi ilimle nitelebilirse de talebenin üstadından nakil yoluyla öğrendiği ilimler grubundan değildir. Zira bu tarz ve üslupta, lafızları ve kelimeleri ya da alametleri söylemek üstattandır, ama dinlemek ve idrak üstattan değildir. Üstat sadece anlatır ve öğretir, fakat talebe bazen üstadın sözünü idrak etme ve anlamayı başaramayabilir. Bu durumda üstat anlayış ve idrak bahşedememiş olur. Bilakis talebenin anlayış ve tasdikini peşinden getiremeyecek öncülleri hazırlamakla kalmıştır."

Gerçek ve hakiki muallim, anlayış, tasavvur ve akletmeyi bahşedebilen kimsedir. Lafız, kelime ve alametleri söyleyen, hakiki muallim değildir. Bu bakımdan bazen kimi öğrenciler üstatlarının önüne geçebilir. Hatta bazı kişiler, bir üstattan öğrenmeksizin de ilim ve hikmette yüksek makama erişebilirler. Dolayısıyla birinci öğretmen Allah'tır ve O'nun kitabı da Ümmü'l-Kitab kabul edilmektedir.

**İnsan, doğal içgüdüleri icabınca şehveti tahrik eden ve öfkeye bulaşmış işlere sürüklenebilir. Fakat sağduyulu fikir ve isabetli görüş onu bu tür şeylere bulaşmaktan alıkoyar. Böyle şeylerin uygulamaya geçmesini önleyen ve insanın tehlikeli arzuların tuzağına düşmesini engelleyen, akıl olarak adlandırılan şeydir.**

Ebu'l-Berekat, Allah'ı gerçek ve hakiki muallim sayma hükmüyle Hak Tebarek ve Teâlâ'nın ilmini, tüm bilgi ve ilimlerin menşei kabul ederek şöyle der: Allah'ı aklın ta kendisi kabul edenler beyhude konuşmuş olmazlar. Elbette ki bu akıl akılların en üstünüdür, bilfiil ve ebedi biçimde akıl olacaktır. Bu ebedi ve bilfiil akıl, tüm ilimlerin ve akılların menşei bilinir, herşeyin ölçüsü ve kriteri addedilir.

Ebu'l-Berekat burada Yunan akılı ile Arap akılı arasındaki farklılık ve ihtilaf meselesini ortaya atmış ve bunların her birinin özelliklerinden söz etmiş olmaktadır. Onun düşüncesine göre akıl kelimesi Arap dilinde, Yunan dilinde kullanılan kelimedenden köklü biçimde farklı bir anlama atfedilmektedir. Bu İsrailî filozof der ki, akıl kelimesi Arap lisanında, makul olmayan istekleri ve akıllıca olmayan fikirlerin fiiliyata geçmesini önleme ve onların insanın varlığındaki hareketini durdurma manasına delalet eder.

İnsan, doğal içgüdüleri icabınca şehveti tahrik eden ve öfkeye bulaşmış işlere sürüklenebilir. Fakat sağduyulu fikir ve isabetli görüş onu bu tür şeylere bulaşmaktan alıkoyar. Böyle şeylerin uygulamaya geçmesini önleyen ve insanın tehlikeli arzuların tuzağına düşmesini engelleyen, akıl olarak adlandırılan şeydir. "Ukkal" kelimesiyle aynı kökten gelen "akıl" kelimesi, önünü almak ve engellemek manasına gelir. Ukkal, hayvanî içgüdülerine uyup hareket etmemesi ve istediği yere gitmemesi için devenin dizine bağlanan şeydir. Akıl da insanın vücudunda aynı rolü ifa eder ve insanın makul olmayan ve tasvip edilmeyen işlere yönelmesine mani olur. Bu durumda aklın, başka herşeyden fazla önleyici tarafı vardır ve büyük bir engel olarak sözkonusu edilebilir. Bütün bunlara rağmen ihmal edilmemesi gereken nokta şudur ki, beğenilmeyen ve tasvip edilmeyen şeyleri tanımak, delil vasıtasıyla mümkündür ve bir bakışaçısına muhtaçtır. İnsan, ancak ilim ve bilgiyle şehvet ve öfkenin asi arzularının tehlikeli tuzağına düşmekten güvende olabilir.

Yunanlıların görüşüne göre önemli olan ve insanın güçlü tarafını ifade eden şey, bakış ve görüşle bağlantılı bilgidir. Fakat Arapça'da akıl kelimesinden anlaşılan, engelleme ve alıkoymadır. Hal böyle olunca Yunan akılı ile Arap akılı, vazedilme bakımından birbirinden farklılık gösterir. Biri ilim dünyasıyla irtibatlıysa diğeri amel ortamına aittir. Elbette ki amel ilimden başka bir şeydir ve onu ilmin sonuçlarından saymak mümkündür.

Ebu'l-Berekat daha sonra şunu ekler: İnsanlar hep insanın ilim ve amel olmak üzere iki kuvvetin toplamı olduğunu yahut hakikatın, ilim ve amel olmak üzere iki kuvvetten

yararlanan bir tek şey olduğunu düşünür. Yunanlıların akıldan murad ettiği şey, onun ilmî yanıyla bağlantılıdır. Fakat Arap akli adı verilen şey, daha ziyade amelî yönle irtibat kurmaktadır. Elbette ki bu bapta, ilim ve amel arasında ikiliğin görülmediği ve âlimin aynı zamanda âmil de olan kişi sayıldığı başka bir varsayım daha ortaya atılmıştır.

Bu görüşe göre insan ilim ve amel olmak üzere iki kuvvetin toplamından oluşmaktadır. Bilakis hakikatin kendisi, fiillerden iki fiil olarak akıl ve amelin oluşturduğu bir tek şeydir. İnsan kendi kendine başvurarak, âlimken âmil de olduğunu ve aynı zamanda âlim ve âmil olmanın azim, irade ve imtinadan da yararlandığını anlayabilir. Allah Tebarek ve Teâlâ'dan akıl olarak bahseden kimseler bu manaya işaret ettiklerini söylerler. Bundan kastettikleri de, ilimler ile amel arasında ikilik bulunmadığı, herşeyi bilen kişinin herşeyi gerçekleştirmeyi de üstlenmiş olduğudur. Ebu'l-Berekat'ın bu baptaki ifadesinin bir bölümü şöyledir:

”يقولون المبدأ الاول انه عقل ايضا لكنه اعلى العقول وهو بالفعل ابداءو كل عقل غيره يقتدى بغيره وهو تعالى قدوة كل مقتد مبدءاً كل مبدءاً... وهذا العقل هو الذى يقولونه الآن بالعربية منقول عن لفظة قيلت فى لغة يونا ليس موقها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الضع الأول“<sup>1</sup>

Bu ibarede görüldüğü gibi, bazı kimseler, varlığın başlangıcının akıl olduğu ve bu aklın bütün akıllardan üstün ve yüce sayılması gerektiği inancındadır.

Ebu'l-Berekat daha sonra şu meseleye değinir: Arapça'da akıl olarak adlandırılan şey, dilde vazedilme biçimi bakımından, Yunan akli olarak bilinen şeyden farklıdır. Onun görüşünde akıl, Arap lughatında daha ziyade amelle ve önleyici yönüyle irtibatlıdır. Fakat Yunan akli ağırlıklı olarak bilgi ve tanıma olarak nitelendirilen şeye işaret eder. Elbette ki akıldan varlığın başlangıcı vasfıyla sözeden ve onu Hak Teâlâ'ya atfedenler ilim ve amel arasında ayırım görmez ve herşeyi aklın eserleri olarak bilirler. Tanıma ve bilgi aklın eseri görüldüğü ölçüde fiiller ve ameller de akıl olmaksızın tahakkuk edemeyeceklerdir.

Ebu'l-Berekat, *el-Muteber* kitabının üçüncü bölümündeki ikinci makalenin üçüncü faslında akıl ve nefis hakkındaki inceleme ve araştırmasına geçer. Şöyle der: "Nefis, aklın ta kendisidir. Tıpkı aklın nefsin ta kendisi sayılması gibi. Fakat bilgi ve tanıma bakımından onlardaki fark ve ihtilaf, fiille ve amellerinin nasıl olacağıyla irtibatlıdır. Makul şeylerin idrak edilmesi, aklın işinin külliyatı gibi görülmüştür. Ama duyumsanabilen şeylerin ve hayal âlemiyle bağlantılı durumların idraki akla nispet edilemez. Pek çok kişi fiildeki farklılığı, faildeki farklılığın delili görmüş ve demiştir ki, külliyatı ve makul şeyleri idrake girişmek, hissî ve hayalî şeyleri idrak işini üstlenmekten başka bir şeydir." Fakat hatırlattığımız gibi, Ebu'l-Berekat'ın gözünde, fiildeki farklılık faildeki farklılığın delili değildir. Bir fail, çeşitli münasebetlerle çok sayıda ve değişik işi yapabilir.

<sup>1</sup> Ebu'l-Berekat, *el-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarâbâd Dekken baskısı, c. 3, s. 149.

İnsanın nefis-i nâtukasının bedeniyle ilgili özel bir alaka ve hususi bir irtibata sahip olduğuna tereddüt etmek mümkün değildir. Ama nefsin kıvamının bedenle olmadığı ve nefsin kendi varlığında bedene ihtiyaç duymayacağı meselesi de makul ve makbuldür. Nefis, bedenden soyutlanabilir ve soyutlanma halindeyken yaptığı işler, bedenle birlikte yaptığı işlerden daha üstün ve yüksek makamda olabilir. Eğer nefis-i nâtuka konusunda bu söz kabul edilirse idrak ve tanıma işinde hiçbir şekilde bedene muhtaç olmayan cevher sahibi faal ve şuurlu varlıkların mevcut bulunduğunu kolayca kabul edebiliriz. Soyut, faal ve şuurlu bilinen varlıklardır bunlar. İşte bu mevcudat, bize bilgi verir ve zihnimizi uykuda ve uyanıklık halinde faaliyete sevkeder. Soyut ve şuurlu bu tür varlıklar hissedilir değildir. Ama faaldir ve insan hayatında rol oynar. Bazı kimseler bu tür varlıklara melek adını verir. Başka bir kesim onları ruhlar başlığı altında ele almaktadır.

Zikrettiğimiz gibi, insanın nefis-i nâtukası, kendi bedeninin idaresi konusunda kendi rolünü bir nefis olarak ifa ederken aklın işini de yerine getirerek külliyatı idrake koyulur. Gaypla ilgili meselelerin idraki ve şehadet âleminin kavranması nefis-i nâtukanın iki rolünü ortaya çıkarır. Diğer bir ifadeyle, denebilir ki, “Makul şeyleri idrak eden, duyumsanabilen şeyleri idrake de girişir ve bu, gayri mümkün görülecek bir iş değildir.” Gayp âlemini idrak ve şehadet dünyasını kavrayış nefis-i nâtukanın işlerinden kabul edildiğinde, beden şartı olmayan soyut ve şuurlu bir varlığın, gayp âlemini idrak ve şehadet dünyasını kavramada faal davranabilmesinde ve külliyatı idrak etmesinin yanısıra algılayıp duyumsanabilen şeyleri idrake de nail olabilmesinde ne engel veya sorun bulunabilir?

Buraya kadar belirttiklerimiz dikkate alındığında akıl ve nefis arasında güvenilir ve muhkem bir bağ bulunduğu anlaşılacaktır. Söylenebilecek şey, sadece nefsin varlığı yoluyla soyut aklın varlığına inanabileceğimiz ve onunla irtibat kurabileceğimizdir.

Nefis ve akıl arasındaki bağ, nefsin akl-ı bilkuvve olarak görülmesi ama aklın daima bilfiil akıl sayılması şeklinde değildir. Akıl bütün makulâtı akledebilir ama nefis yalnızca bazı makulâtı idrake nail olabilir. Elbette ki nefis de eğer bedenden soyutlanır ve ayrılırsa akl-ı bilfiil olacaktır.

Ebu'l-Berekat, akıldan ilk kez bahsedip soyut ve bilfiil varlığı akıl olarak adlandıran bazı kimselerin, sadece nefis-i nâtuka yoluyla bu isimlendirme ve ad koymaya imkân bulabildiklerini söyler. Çünkü bu kişiler, nefis-i nâtukanın akl-ı bilkuvve olduğunu ve bu akl-ı bilkuvvenin fiiliyat makamına ulaşacağını düşünüyordular. Öte yandan, bilkuvve olan her şeyin asla kendisini kuvve aşamasından çıkaramayacağı ve fiiliyat makamına erişemeyeceğine, bilakis bilkuvve şeyi kuvve aşamasından fiiliyat makamına ulaştıracak olanın, her bakımdan bilfiil olan şey olduğuna inanmaktaydılar. Dolayısıyla nefis-i nâtukanın, bilkuvve oluş merhalesinden bilfiil akıl makamına ulaştırdığı o bilfiil ve soyut şey, faal akıl olarak isimlendirilmiş ve nefislerin gerçek ustası ve muallimi sayılan konuma yerleştirilmiştir.

Akl-ı faal yalnızca nefis-i nâtukanın yakın başlangıç ve menşei olarak tanınmakla kalmaz, aynı zamanda onun yakın hedefi ve dönüş yeri olarak da kabul edilir. Faal akıl, bir tektir ve soyuttur, ama ondan önce de, faal akıldan daha üstün ve yüksek makamda başkaca bir tek ve soyut akıl daha farzedilebilir. Fakat bu silsile sonsuza kadar gitmeyecektir. Nihayetinde



Akl-ı faal yalnızca nefis-i nâtıkanın yakın başlangıç ve menşei olarak tanınmakla kalmaz, aynı zamanda onun yakın hedefi ve dönüş yeri olarak da kabul edilir. Faal akıl, bir tektir ve soyuttur, ama ondan önce de, faal akıldan daha üstün ve yüksek makamda başkaca bir tek ve soyut akıl daha farzedilebilir.

mebdeu'l-mebâdi, kendisinden daha üstün ve yüksek bir şeyin varsayamayacağı ve tasavvur edilemeyeceği, vacip, kâmil, tam ve tamam bir mebdede son bulacaktır.

Silsileden sözedildiği ve akıllar birbirine dikey farzedildiğinde akli ve felsefi bir kurala işaret edilmektedir: Bir tek şeyden, bir tek ve biricik olması nedeniyle bir tek ve biricik olan şey dışında bir şey sâdir olmaz. Bu kaide bir meşhur bir cümlede sözkonusu edilip şöyle denmiştir:

“الواحد لا يصدر عنه الا الواحد”

Ebu'l-Berekat bu kuralı doğru ve muteber kabul etmiş ve muhkem olduğunu dile getirmiştir. Fakat filozofların bu kurala yükledikleri mananın ve onu bunun sonucu saymalarının doğru olmadığı, onun bu kuralın meyve ve sonuçlarından sayılamayacağı meselesine de işaret etmiştir.

“الواحد لا يصدر عنه الا الواحد” kuralından doğan sonuçlar arasında bir tanesi, on akıl ve dokuz felekten sözedendir. Bu grup hâkim şöyle düşünüyordu: Her bakımdan bir tek ve biricik olan ilk mebdeden, akl-ı evvel adı verilen bir tek varlık sâdir olmuştur. Sâdir-ı evvel kendi başlangıcına baktığında, ikinci akıl adı verilen bir diğer akli yarattı. Kendi kendini baktığında onun nefsinin cirm ve felekini yaratmaya girişti. Bir yandan kendine, diğer yandan mebdesine bakma ve yaratma süreci onuncu akla ve dokuzuncu feleğe ulaşana dek devam etti. Ondandır unsurlar âlemi ve alt dünyanın kethüda oluşu onuncu aklın uhdesine verildi. Elbette ki bu nazariyenin, Batlamyus'un astronomi ilminde mevzunun aslı kabul edilen şeyle ilişkisi vardı.

Batlamyus astronomisinin yanlışlanmasıyla dokuz felek meselesinin söylendiği gibi olmadığı, dolayısıyla on akıl meselesinin de sözkonusu olamayacağına tereddüt kalmadı. Ama dokuz felek düşüncesinin yanlışlanması ve on aklın artık sözkonusu olmaması, soyut ve ayrıntı akıl konusunda söylenenlerin temelsiz ve dayanaksız olduğunun delili değildir. Hicri altıncı yüzyılda İsrâki hâkim Şihabuddin Sühreverdi, on akıl görüşünü ağır biçimde eleştirdi ve akılların sayılmasının bizim hesap havsalamızın dışında olduğu sonucuna vardı.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Bkz: Şua-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdi, bu satırların yazarı, İntişârât-i Hikmet.

Burada sözkonusu İsraki filozofun nazariyesini nakletmeyeceğiz. Ele alıp inceleyeceğimiz şey, Ebu'l-Berekat'ın, “الواحد لا يصدر عنه الا الواحد” kaidesinin mana ve muhtevasına inanıp onu muteber görürken, bu kurala yüklenen eser ve sonuçları doğru bulmaması ve filozofların bu babta hata ettiklerini savunmasıdır. Onun bu bahisteki sözünün özeti şudur: Akl-ı evvel ve ilk sâdırın bir tek ve biricik oluşunun yanısıra muhtelif itibarlara göre kendi idraklerinde diğer bir felek ve aklın cirminin ve nefsinin yaratılmasına girişebileceği gözönünde bulundurulduğunda, ilk mebde olan Allah da, ilk mahlûku sayılan sâdır-ı evveli yaratır, bu yaratmadan sonra onu idrak eder ve kendi zâtını idrakle birlikte olan o idraki esas olarak diğer bir felek ve aklın cirmini ve nefsinin varetmeye koyulur.

Diğer bir ifadeyle, Ebu'l-Berekat'ın görüşüne göre Allah'ın düşündüğü, varetmediği ve düşündüğü, yaratıklarının da diğer yaratılışlar için birtakım motivasyonlar oluşturduğu söylenebilir. Bu sözün manası şudur: Allah ikinci varlığı birinci varlığın hatırına yaratır, üçüncü varlığı, ikinci varlık yaratır. Bir haberde geçtiği gibi, Allah Âdem'i yarattı, daha sonra Âdem'den Âdem için Havva'yı yarattı. Ondan sonra Âdem ve Havva'dan onlar için çocuklar yarattı. Ebu'l-Berekat'ın bu konudaki sözünün bir kısmı aynen şöyledir:

”و كما قالوا يصدر عنه موجود هو اول مخلوقات فاذا أوجده عرفه و عقله موجوداً خاصاً فى الوجود معه كان بما بعقله يصدر عنه آخر غيره و كذلك يعقل و فيوجد فيعقل و تكون مخلوقاته يوجد الثانى لأجل اول ثالث اولا و خلق منه و الأجل ثانى كما جاء فى خبر الخليقة انه انه خلق آدم اولا و خلق منه الأجله حواء و منها و الأجلهما“<sup>3</sup>

**Akl-ı evvel ve ilk sâdırın bir tek ve biricik oluşunun yanısıra muhtelif itibarlara göre kendi idraklerinde diğer bir felek ve aklın cirminin ve nefsinin yaratılmasına girişebileceği gözönünde bulundurulduğunda, ilk mebde olan Allah da, ilk mahlûku sayılan sâdır-ı evveli yaratır, bu yaratmadan sonra onu idrak eder ve kendi zâtını idrakle birlikte olan o idraki esas olarak diğer bir felek ve aklın cirmini ve nefsinin varetmeye koyulur.**

<sup>3</sup> el-Mu'teber fi'l-Hikme, Haydarâbâd Dekken baskısı, c. 3, s. 156.

Bu ibarede görüldüğü gibi Ebu'l-Berekat, akl-ı evvel ve ilk sâdırın, idraklerin çokluğu ve akılların çeşitliliği itibariyle birbirine paralel çok sayıda mahlûkate sahip olabilmesi gibi, Allah Tebarek ve Teâlâ'nın da kendi zâtının idraki ve ilk mahlûkunun idraki itibariyle varlıkları birbirine paralel yarattığına inanmaktadır. Böylelikle Allah düşünmekte, yaratmakta, yarattığına binaen düşünmekte ve yarattığını esas alarak düşündüğünden itibarın çokluğu sözkonusu olmakta ve bu itibar çokluğunda birbirine paralel varlıkların yaratılması tahakkuk etmektedir.

Bu Yahudi filozof, bu baktaki iddiasını ispatlamak için bir habere sarılmış ve Âdem ile Havva'nın ve çocuklarının yaratılmasından söz etmiştir. Elbette ki Âdem ve Havva'nın yaratılması konusunda söylenen, filozofların akılların sıralanması babında ortaya attığı şeyden farklıdır. Âdem ve Havva'nın yaratılması unsur âleminde, zaman ve mekân dünyasında gerçekleşmiştir. Unsur dünyasında ve zaman mekân âleminde cihetler birden fazla, kesret ve dağınıklık ise çoktur. Dolayısıyla varlıkların birbirine paralel yer alması kolayca izah edilip yorumlanabilir. Oysa halk-i evvel ve ilk yaratılış, bir tek ve biricik mebdeden feyzin süduru meselesi bambaşka bir şeydir. Varlığın başlangıcı her bakımdan bir tek ve biriciktir. Onda kesret ve çokluk hiçbir şekilde farz ve tasavvur edilemez.

Ebu'l-Berekat varlığın başlangıcının her bakımdan bir tek olduğuna inanır ve “الواحد لا يصدر عنه الا الواحد” kaidesini muteber bulduğunu vurgular. Fakat mevcudatın varlığın mebdenden nasıl südur ettiği konusunda başka şekilde düşünür ve filozofların bu bahiste söylediklerine muhalefet eder. Filozoflar şöyle düşünüyorlardı: Allah kendi zâtını idrak ettiği ve kendisinden başkasını düşünmediğinden onun fiili de bir tektir ve yaratması kendi zâtını idrak temelinde gerçekleşmektedir. Ama Ebu'l-Berekat, Allah'ın kendi zâtını idrakle ve kendinden başkasını idrak ederek yarattığına, idrakin çokluğu esasına göre suret bulan bu yaratmada tek olandan çok sayıda südurun mana kazandığına inanmaktadır. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki ifadesinin bir kısmı şöyledir:

”لكنهم كما اقتصروا به على عقل ذاته دون غيره عن مخلوقاته اقتصروا كذلك في فعله و خلقه على ما صدر عنه بذاته عن ذاته“<sup>4</sup>

Bu ibarede görüldüğü gibi, filozoflar, Allah'ın kendi kendine düşündüğü ve kendisinden başkasıyla düşünmediği, böyle olduğu için fiilinin de kendi zâtıyla düşünmeye göre gerçekleştiğini söylemekle yetinmiştir. Elbette zâtı kendi zâtıyla düşünmekte hiçbir çokluk ve ikiliğin sözkonusu olmadığı ve bu düşüncüyü esas alarak gerçekleşen fiilin bir tek ve biricik olacağı malumdur.

Ebu'l-Berekat, *el-Mu'teber* kitabının başka bir yerinde bu sözü İbn Sina'ya nispet vermiş ve üzerinde düşünmeye ve incelemeye değer bir cümleyi onu kaynak göstermeden nakletmiştir. Bu Yahudi filozofun Şeyhu'r-Reis Ebu Ali Sina'ya nispet ettiği söz, onun, bizatihi Vacibu'l-Vücut olanın, mevcut şeyleri o şeyler yoluyla idrak ettiğini kabul etmemizin caiz olmadığını söylemesidir. Çünkü eğer bizatihi Vacibu'l-Vücut, şeyleri o şeylerin

<sup>4</sup> A.g.e., s. 157.

kendisi aracılığıyla akledip kavrayabiliyorsa ya o şeylere bağımlı olması ve onlarla ayakta durması ya da onları akledip kavramanın bizatihi Vacibu'l-Vücut'a ârız olması lazımdır. Hiç kuşku yok, bu iki durumdan hiçbirinin, zâtı itibariyle vacip varlıkla bağdaşmadığı açık ve aşikârdır.

Bu sözün manası şudur; bizatihi Vacibu'l-Vücut'un asla ve hiçbir şekilde kendinden başkasına bağımlılığı yoktur ve hiçbir şey de ona ârız değildir.

Arazilara bağımlılık yoksunluk ve eksikliğin alametlerindedir ve bizatihi Vacibu'l-Vücut'da yoksunluk ve eksiklik sözkonusu değildir. İbn Sina'nın bu babta dile getirdiği ifade, Ebu'l-Berekat'ın rivayetiyle şöyledir:

”و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الشياء و الا فذاته  
اما متقومة بما تعقل فتكون متقومة بالأشياء و اما عارض لهأن تعقل فلا تكون  
واجبة الوجود من كل جهة و هذا محال“<sup>5</sup>

Bu ibareden çıkan sonuç da şudur; bizatihi Vacibu'l-Vücut olan, şeyleri o şeylerin kendisi yoluyla idrak etmemektedir. Çünkü şeyleri o şeylerin kendisi aracılığıyla idrak etmek, kendinden başkasına bir tür bağımlılık ve aidiyet gerektirir. Başkasına bağımlılık ve aidiyet olmasa bile en azından başkasını idrakin Vacibu'l-Vücut'a ârız olduğu inkâr edilemeyecek bir şeydir ve elbette ki başkasını idrakin Vacibu'l-Vücut'a ârız olması da varlığın vücubuyla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır.

Belirttiğimiz gibi, Ebu'l-Berekat, İbn Sina'nın sözünü naklederken sened göstermemiş ve kaynak zikretmekten kaçınmıştır. Fakat İbn Sina, Allah'ın mevcudatla ilgili ilmi konusunda Ebu'l-Berekat'ın burada ona nispet ettiğiyle uyuşmayacak şekilde söz söylemiştir. İbn Sina bazı eserlerinde “suver-i mürtesime”den bahsetmiş ve Allah'ın mevcudatla ilgili ilmini onların suretleri yoluyla kabul etmiştir. Elbette ki Sadru'l-Müteellihin Şirazî gibi Müslüman filozoflardan bazıları İbn Sina'nın “suver-i mürtesime” konusundaki sözünü tefsir ve izah etmiş; bu büyük filozofun bu babta söylediklerinin, ilm-i husuli veya mefhum-i zihnî olarak adlandırıldan başka bir şey olduğunu savunmuştur. Her halükarda Allah'ın mevcudatla ilgili ilmi konusuna dair “suver-i mürtesime” görüşü İbn Sina'nın sözlerindedir ve felsefe ehli arasında da meşhurdur. Ama bu ünlü söz, Ebu'l-Berekat'ın, *el-Mu'teber* kitabında İbn Sina'dan naklettikleriyle hiçbir şekilde uyuşmamakta ve bağdaşmamaktadır.

Bu Yahudi filozofun, Şeyhu'r-Reis Ebu Ali Sina'nın düşüncelerine ne ölçüde vakıf olduğunu gözardı edersek, kesin olan şudur ki, Allah Tebarek ve Teâlâ'nın ilmi ve iradesi bahsinde onun görüşü birçok Müslüman filozofun inandığından farklıdır. Belirttiğimiz gibi, o, Allah için iradelerin yenilediği ve çoğaldığı meselesinde ısrarcıdır. İradenin yenilenmesinin de bilgide değişiklik olmaksızın makul ve makbul bir anlamı yoktur. Bu Yahudi filozofun Allah'ın iradesinin yenilediği ve çoğaldığı babında ortaya attığı düşünce-

<sup>5</sup> A.g.e., s. 70.



nin, zamanın mahiyeti bahsinde kendine özgü teorisiyle bağlantısız olmadığı noktasına dikkat etmeliyiz.

O, pek çok filozofun aksine zamanı hareket miktarı olarak görmez. Zamanın, varlığın miktarı olduğunu düşünür. Bu sözün manası şudur: Varlık uzayıp gitmektedir ve varlıkta temdit olduğunu düşünen kimse, Allah'ın iradesinin yenilediği ve çoğaldığını da inanabilir bulacaktır.

Ebu'l-Berekat, yalnızca Allah'ın iradesi konusunda kendine has bir tavır benimsemekle ve diğer ilahiyat filozoflarının aksine düşünmekle kalmamış, Allah'ın diğer mevcudatla ilgili ilmi hususunda da bambaşka bir söz söylemiştir. O, Allah'ın diğer varlıklarla ilgili ilminin, insanın nefs-i nâtkasının doğrudan, göz ve gözlem yoluyla görüp gözlemediği şeylerle ilgili idrakleri gibi olduğuna inanmaktadır. *el-Mu'teber* kitabında metafizik bölümünün onyedinci bölümünde, insanın malumat ve kavrayışlarını iki kısma ayırmıştır. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. İnsanın şühud âleminde gözle müşahede ettiği varlığa ilişkin idrakler. Duyusal idrak olarak adlandırılan bu tür idrakler, kavrayışa konu olan şeyin nefse hülul etmesini gerektirmez. Tabii ki bir kesim, bu tür idrakler konusunda da bir çeşit hülule kail olmuştur. Bazı kimseler de bu tür idraklerin insan bedeninin bir yerinde şekillendiğini düşünmekteydi.

2. Zihnin mülahazası yoluyla gerçekleşen zihinsel idrakler. Bu tür idrakler tabii ki duysal idrakler zümresinde yeralmaz, doğrudan ve müşahede yoluyla kavranmazlar.

Ebu'l-Berekat duysal idrakler üzerinde durmuştur ve Allah'ın diğer varlıklarla ilgili ilminin, insanın, algılanıp duyumsanabilen şeylerle ilgili duysal idraki gibi olduğunu söylemekte hiçbir engel ve sorun görmez. Çünkü hissedilen bir varlığın belli şartlarda görme duyusundan gizli kalmaması gibi, dünyadaki hiçbir varlık da Rabbimizin ilim sahasının dışında kalamaz ve saklanamaz. Bu söz, Allah'ın kudreti konusunda da geçerlidir ve O'nun sonsuz gücü, herşeye hâkimdir. Ebu'l-Berekat'ın bu babtaki ifadesi aynen şöyledir:

”فلا مانع يمنعنا و لا حجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك أيضاً عن حيث لا يحتجب عنه منها شيء بشيء و لا يضيق وسعه عن ادراك كل شيء و ادراكه لها ادراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى ايلزم منه حلول المدرک فى المدرک على ما قال به اصحاب الحلول“<sup>6</sup>

Bu ibarede görüldüğü gibi, Ebu'l-Berekat duysal idrake dayanmıştır ve insanın gözle müşahade yoluyla elde ettiğinin, idrak konusu olan şeylerin nefse hülul etmesini gerektirmediğine inanmaktadır. Bu nedenle Allah'ın diğer varlıklarla ilgili ilminin, insanın müşahade edilebilir şeylerle ilgili doğrudan gözlemi gibi olduğunu söylemekte herhangi bir engel ve sorun görmez.

<sup>6</sup> A.g.e., s. 88.

Bu filozofun burada gündeme getirdiklerinden, onun gözle idrake ve huzurda müşahedeye, diğer tüm idraklerden daha fazla önem verdiği, onu üstün ve yüksek makamda gördüğü anlaşılmaktadır. Dikkat çeken nokta, pek çok konuda Ebu'l-Berekat'ın aksine görüş bildirmiş Şeyh-i İşrak Şihabuddin Sühreverdi'nin de, gözle idrake ve görerek doğrudan müşahedeye büyük önem vermesi ve insanın hazır bulunarak gördüğü sırada müşahede ettiği şeyi kavradığına inanmasıdır.

Ebu'l-Berekat'ın görüşü ile Sühreverdi'nin algılanıp duyumsanabilen şeylere ilişkin rüyet ve şühud babında söyledikleri arasında bir şekilde benzerlik bulunduğu hiç tereddüt yoktur. Fakat Sühreverdi'nin rüyet ve müşahede babında söylediğinin, Ebu'l-Berekat'ın bapta sözkonusu ettiği şeyin aynısı olduğu hiçbir zaman iddia edilemez. Çünkü Sühreverdi, nurun asıl olduğuna inanan ve maddenin karanlık oluşu ile onun zâtındaki karanlığa vurgu yapan Hüsrevânî bir hâkimdir. Hâlbuki Ebu'l-Berekat maddenin karanlık oluşu ve bizzat karanlığından bahsetmez, Hikmet-i Hüsrevânî ve Nur Felsefesi'nden haberdar değildir.

Sühreverdi, ilm-i husulî konusunda ısrarcı olan ve nefs-i nâukanın kendi kendisiyle ilgili bilgisini zuhur ve huzurun kendisi kabul eden bir filozoftur. Ebu'l-Berekat ise kendi kendimizle ilgili ilim ve bilginin sadece istidlal yoluyla mümkün olabileceğini açık ve net söyler. Bu babtaki ifadesi şöyledir:

”فكما لا تصور النفس بكنه ماهيتها و عين ذاتها و لا نعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا نعر ما فيها من المعارف والعلوم الا بالمعروفة الاستدلالية أيضاً“<sup>7</sup>

Bu ibarede görüldüğü gibi, Ebu'l-Berekat gayet açık ve net biçimde insanın kendi kendisiyle ilgili bilgisini, ayrıca huzurî ve aracısız bilgiyi inkâr etmiş ve insanın kendisiyle ilgili bilgisinin yalnızca istidlal yoluyla tahakkuk edeceğini savunmuştur. O, huzurî bilgi olmaksızın husulî ilmin elde edilemeyeceği ve vasitasız kendini bulamayan kişinin onu kavramlar yoluyla ve suretler aracılığıyla idrak edip anlayamayacağı meselesiyle ilgilenmemiştir. Bu mesele, bilgi konusunda ana ve temel meselelerden biridir. Bu konuyu başka eserlerde ayrıntılı olarak ele aldığımızdan burada bu konuya girmeyeceğiz.<sup>8</sup>

Ebu'l-Berekat, ilm-i huzurîyi ve aracısız bilgiyi inkâr ettiğinden âkil ve makul birliği konusuna da inkâr gözüyle bakmaktadır. Düşüncenin pek çok büyüğü, Allah'ın kendi zâtıyla ilgili ilmi hususunda ilim ve âlim birliğinden bahsetmiş ve bu bapta her türlü ikilik ve kesreti temelsiz görmüşlerdir. Fakat mezkûr Yahudi filozof bu sözü tenkit ederek der ki, âkilden bahsettiğimizde bir faal zâta işaret etmekteyiz. Oysa akıl veya ilim, o faal zâttan sâdır olan fiildir. Şimdi eğer makul veya malum, bahsi geçen âkil ya da âlim zât olursa ve idrak eden, idrak konusu şey dışında başka bir şeyse idrakin bir fiil olarak hem idrak eden, hem de idrak konusu yapılan şey olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Eğer böyleyse

<sup>7</sup> A.g.e., s. 98.

<sup>8</sup> *Şua ve Endşie ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdi*, Gulamhüseyn İbrahimî Dinanî.

İdrak eden ile idrak etmeyen arasındaki fark nedir? İdrak etmenin doğru, idrak etmemenin ise yanlış olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Diğer bir ifadeyle, akıl, âkil ve makulün bir olduğunun farzedilmesi durumunda, idrak konusu olan şey nedir ve burada idrak alanının dışında kalan şey hangisidir?

Ebu'l-Berekat daha sonra şunu ekler: Akıl, âkil ve makulün bir olduğuna inananlar, heyula veya tabiat gibi bazı şeylerin kendi kendilerini idrak edemedikleri ve kendileriyle ilgili bilgi ve ilim sahibi olmaktan nasipleri bulunmadığı gerçeğini de itiraf eder. Şimdi soru şudur: Allah kendi zâtını kendi zâtıyla idrak ettiğinden, idrak, O'nun zâtından sâdır olan bir sıfat olmasızın ve vasıta rolü oynamasızın bir yandan Allah, diğer yandan heyula ve tabiat arasında ihtilaf ve farklılıktan nasıl sözedilebilir? İdrak, idrak eden ile idrak konusu olan şey arasında vasıta rolü oynamadığı ve soyut zât dışında bir şey sözkonusu olmadığı takdirde idrakten soyutlanmış zaid bir fiil ve sıfat olarak varolan şey ile asla kendini idrak edemeyen şey arasında nasıl bir farklılık ve ihtilaf hesaba katılabilir? Ebu'l-Berekat'ın nazarında akıl, âkil ve makulden oluşan üç kelimenin kullanılması bir şeyi değiştirmez ve bu üç kelimenin hiçbiri, diğer iki kelimeden anlaşılardan başka yeni bir manaya delalet etmez.

O, sıfatın mevsuftan başka bir şey olduğu ve her akıl sahibinin, fiilin failden ve idrak edenin idrak konusu olan şeyden farkı bulunduğunu bildiği meselesinde ısrarcıdır. Ona göre eğer bu ihtilaf ve farklılık hesaba katılmazsa âlim, malum ve ilim arasında lafız âlemi ve kelimeler dünyası dışında başka hiçbir ihtilaf tahakkuk etmeyecektir.



**Ebu'l-Berekat'ın görüşü ile Sühreverdi'nin algılanıp duyumsanabilen şeylere ilişkin rüyet ve şühud babında söyledikleri arasında bir şekilde benzerlik bulunduğu hiç tereddüt yoktur. Fakat Sühreverdi'nin rüyet ve müşahede babında söylediğinin, Ebu'l-Berekat'ın bapta sözkonusu ettiği şeyin aynısı olduğu hiçbir zaman iddia edilemez. Çünkü Sühreverdi, nurun asıl olduğuna inanan ve maddenin karanlık oluşu ile onun zâtındaki karanlığa vurgu yapan Hüsrevânî bir hâkimdir.**



Ebu'l-Berekat, akıl, âkil ve makulün birliği babına inkar gözüyle bakılacağı hükmü nedeniyle mecburen Allah Tebarek ve Teala'yı tenzih meselesinde de pek çok ilahiyat hâkimiyle görüş ayrılığına düşmüştür. Bu Yahudi filozof, Allah'ı tenzih ve iclal için âkil ve makulün birliğine dayanan ve O'nun kendisi dışındakilerle ilgili ilmini, kendi zâtıyla ilgili ilme sahip olması yoluyla edindiği biçiminde tefsir ve izah edenler hata etmişlerdir ve Allah'ı bu tür bir tenzih etmeden tenzih etmelidirler. Ebu'l-Berekat'ın bu bahisteki ifadesi şöyledir:

”فالتزیه من تنزیههم و الاجلال من اجلالهم أولى من تنزیههمو اجلالهم لما یلزم من مقالهم من الجهل الذی هو عدم المعرفة و لا شیء أولى بالتنزیه و الاجلال منه“<sup>9</sup>

Bu ibarede müşahede edildiği gibi, Ebu'l-Berekat, eğer âkil ve makulün birliği, kendi zâtıyla ilgili ilmi yoluyla tahakkuk ediyorsa kendi dışındakiler konusunda bir çeşit cahil olmasını gerektireceğine ve bunun da Allah'ın tenzih edilmesini gerektiren şey olduğuna inanmaktadır. Oysa bazı ilahiyat hâkimleri, Yahudi kökenli bu filozofun görüşünün aksine, Allah'ı, bilgi formlarının tolere edilebilir her türlü değişikliğinden pâk ve münezzeh kabul ettikleri için âkil ve makul birliğine kail olmuşlardır. Onlar, O'nun yalnızca kendi zâtıyla ilgili bilgi yoluyla herşey hakkında ilim ve bilgi sahibi olduğunu düşünmekteydi. Bu söz, ilahiyat hâkimleri tarafından Allah'ı tenzih amacıyla ortaya atılmıştır. Fakat Ebu'l-Berekat, Allah'ı bu tenzihten tenzih etmek gerektiğini söylemiştir.

Bu Yahudi filozofun pek çok ilahiyat hâkiminin aksine söz söylemesine ve Allah'ın varlıklarla ilgili ilminin, Allah'ın kendi zâtıyla ilgili ilmi yoluyla olduğunu kabul etmesine sebep olan şey, ilmin manası babında tercih ettiği kendine has tavrı ve onu varlık şartları arasında saymamasıdır. Ebu'l-Berekat'ın nazarında idrak ve ilim, idrak ve ilim oldukları için varlığın şartı değildir. Bilakis varlık oldukları için ilim ve idrakin şartlarıdır. Varlık hakkında söz söylemek için ilim ve idrakten bahsetmek gerekmez. Bu meseleyle ilgilenmeyen ve varlığın, idrakin konusu bir şey olduğunu söyleyen kişiler tanıyoruz. Başka bir grup ise varlığın idrakin konusu yapılabilecek bir şey olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Berekat bu kimseler karşısında muhalif bir tavır takınarak der ki, bir varlık hakkında bilgi edinme ve onu tanımanın o varlığı idrak etme yoluyla gerçekleştiği doğrudur. Ama varlık, varlık olduğu için tanıma ve idrake bağımlı değildir. Çünkü bazı varlıkların, bir grup insanın idrakine hitap etmesinin yanısıra başka kimselerin idrak alanının dışında olduğunu net şekilde biliyoruz. Bir varlığın insanlardan bir kesimin ilim ve idrak alanının dışında kalmasının onun varlık olmasına hiçbir şekilde zarar vermeyeceği aşikârdır. Bilakis varlık yalnızca varlıktır ve bazı kimseler onu idrak edebiliyor diye yahut başka bir grup onu kavrayamıyor diye varlık oluşunda herhangi bir değişiklik meydana gelmez.

<sup>9</sup> El-Mu'teber, c. 3, s. 94.

Gerçek şu ki; varlığın idrak edilmesi ve varlık hakkında söz söylemek insanın dünyasına mahsustur ve o, varlık meselesini ele almaya girişebilen tek kişidir. İnsan, duyular aracılığıyla evrendeki şeylere eriştiği ve onları tanıdığı anda kendisinin o şeylerle ilgili tanınmasından da haberdar olur ve gerçekte şeylerle ilgili tanınmasını da tanır. İnsan, şeylerle ilgili tanınmasını haricen tanıyabildiğinde açıkça anlar ki, bir şeyin varolması, o şeyin tanınması olarak adlandırılan onun dışında bir şeydir. Bir şeyin varolması ile o şeyin tanınması arasındaki fark açık ve aşikâr hale geldiği anda, varolmanın, ilim ve idrake bağımlı olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Varlık meselesinin insan vasıtasıyla sözkonusu edilmesi, sadece, insanın kendisiyle arasına mesafe koymasıyla mümkündür. Kendisine mesafe koyması da, bir şeyi idrak etmeyi başardığında o şeyle ilişkili olarak kendisini idrak etmeyi de idrak etmesidir.

Diğer bir ifadeyle, denebilir ki insan, bir durumla ilgili olarak ilim ve bilgi edinmesine ilaveten, o şeyle ilgili ilim ve bilgisinden de haberdar olur. Elbette ki bu tür bir bilgi, insanın özelliklerindedir ve böyle bir bilgi, varlık meselesini ele almayı ve varlıktan bahsetmeyi mümkün kılar. Ebu'l-Berekat bu meseleye odaklanarak *el-Mu'teber* kitabının üçüncü cildinin altıncı bölümünde ona işaret etmiştir. Bu sorunu ele alıp varlığın haricî ve zihnî olarak ikiye ayrılmasını incelemiş ve her birinin özelliklerini anlatmıştır.

Ebu'l-Berekat'ın görüşüne göre haricî varlık idrak edilebilir bir şeydir ve onu idrak eden kişi, başka şahısların da onu idrak etmesine kılavuzluk yapabilir. Böylece onu idrak edenlerin tamamı, bir varlığı idrak etmede müşterek noktada buluşmuş olur. Bu durumda, çeşitli kişilerin idrakine konu olan şey, bir tek ve biricik olarak tanınabilir. Nitekim mesela güneş, çeşitli kişilerin baktığı ve idrak edilirken müştereken güneş olarak adlandırılan bir tek ve biricik varlıktır. Ama zihinsel varlık konusunda durum bundan farklıdır. Çünkü insan bireylerinin her biri, zihnindeki sahip olduğu ve onunla düşündüğü şeyle ilgili olarak özgün ve bireyseldir, başka hiçkimse, onun zihin ve kalbinde gerçekleşen şeye nüfuz edemez ve ona katılamaz. Şahısların, bir başka kişinin düşünce dünyası ve zihinsel varlığı konusunda yapabileceği tek şey, kendi zihninde bir varlığı tasavvur etmesi ve düşündüğü şeyin, diğer şahsın zihninde mevcut bulunan şeyle benzerlik taşıdığını farzetmesidir. Fakat bir şahsın zihninde mevcut bulunan şeyin, diğer şahısların zihninde mevcut bulunan şeyin aynısı olmayacağı çok açıktır.

Başka bir deyişle, bir kişideki zihinsel varlık ile diğer kişilerdeki zihinsel mevcudat arasında “هو هو”, yani tıpatıp benzerlik tahakkuk etmeyeceği söylenebilir. Eğer bir zihin ile diğer zihinler arasında tıpatıp benzerlik gerçekleşmiyorsa insan fertlerinin her birinin, zihninde varolan şeye ilişkin özgün ve bireysel olduklarını a çık bir şekilde iddia edebiliriz. Bu sözün anlamı şahsın, bir zihin olarak diğer zihinlere ulaşamayacak olmasıdır. Yalnızca, diğer zihin nesnel bir varlık olarak dikkate alındığı takdirde başka zihinden sözedilebilir. Bunun sebebi de, diğer zihnin, zihin sahibi nefs-i nâtkanın hallerinden biri kabul edilmesi ve öteki şahsın nefs-i nâtkasının ise nesnel mevcudat zümresinde yer almasıdır. Nefs-i nâtkanın nesnel bir varlık sayıldığından ve bir varlığın başka bir varlıkta mevcut bulunmasının inkâr edilebilir bir şey olmadığından tereddüt edilemez. Böylelikle diğer şah-

sın nefis ve bedeni nesnel bir varlık olur ve ona ait zihin de diğer varlıktaki varlık olarak mevzubahis olur. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki ifadelerinin bir kısmı şöyledir:

”و ليس كذلك الموجود فإنما يشاركه بأن يدرك في ذهنه مثل الذي أدرك صاحبه في ذهنه و لا يكون هو هو فإنّ أحداً اذا تخيّل صورة زيد فقد تخيّل صورة في ذهنه و أدركها بذهنه و إذا دلّ عليه إنساناً آخر بلفظه تصور في ذهنه ذلك الآخر مثلها لا هي و انفرد كلّ واحد منهما بإدراك ما في ذهنه دون صاحبه“<sup>10</sup>

Bu ibarede görüldüğü gibi, zihinsel varlık harici varlık gibi değildir. Çünkü bir harici varlığı anlayıp idrak etmede muhtelif kişiler ortak noktada buluşabilir. Fakat insan, zihnindeki şeyle ilgili olarak bireyseldir ve başka hiçkimse onun zihinsel idrakinde onunla ortak olamaz. Bir şahsın zihinsel idraki ile başka bir şahsın zihinsel idraki arasında tıpatıp benzerlik ve ortak karakter gerçekleşmez. Her şahıs düşündüğü şeyle ilgili olarak bireysel ve biriciktir. Bu biriciklik ve bireysellik de kendisini “ben” olarak ifade eder. Deruni hayatımızda tecrübe ettiğimiz şey zihindir. Ama görünüş bakımından veya bakan birinin gözünden görüldüğümüz sırada tabiat olmaktayız. Diğer insanlar “ben” için doğal varlıklar olarak tanınmaktadır ama “ben” bir şeyi düşündüğümde zihin sahibiyim ve zihin yalnızca “ben”e aittir. Başka hiçbir zihin “ben” için zihin değildir. Eğer böyleyse zihin sadece benim zihnimdir. “Ben” zihin sahibi olduğumdan kendimi rivayet ederim. Kendimi rivayet edebildiğim için de tarihim vardır.

Ebu'l-Berekat'ın, zihinsel olan ile nesnel olan arasında fark bulunması bahsinde beyan ettikleri oldukça önemlidir. Çağdaş dünyanın düşünürleri de bu konuyla ilgilenmişlerdir. Diğer zihinlerin bir zihin olarak “ben” için nesnel yönü bulunduğu meselesi, zamanımızda büyük önem kazanmış ve büyük düşünürlerden birçoğunu cezbetmiştir. Ebu'l-Berekat hicri altıncı yüzyılın başında bu meseleye girmiş ve onu incelikli biçimde ve zekice ele alıp incelemiştir. Burada denebilir ki, eğer “ben”in öteki olması hep nesnel bir varlık olarak gündeme geliyorsa diğer zihinden nasıl sözedebilirim ve onunla ilgili bilgiyi nasıl edinebilirim? Buna cevaben şöyle diyebiliriz: Diğer varlık “ben” karşısında direndiği ve “ben”i idrak etmek için çabaladığında zihin olarak adlandırılır. “Ben” diğer gözden bahsettiğimde “ben”i görmeye çalışan şeye işaret ediyordumdur. “Ben”im onu gördüğüm gibi, o da beni görüyordur.

Bütün bunlara rağmen bu sözün bir karşılaştırmaya dayandığını ve kendi zihnimle kıyaslayarak diğer şahıslar için de “ben”im zihnimin aynısı olan bir şeyi hesaba katmaya çalıştığım ihmal etmemek gerekir. Gördüğümüz gibi, Ebu'l-Berekat, ondan naklettiğimiz ibarede bu meseleye işaret etmiş ve diğer zihnin idrakini yalnızca mukayese yoluyla mümkün görmüştür.

<sup>10</sup> A.g.e., c. 3, s. 21-22.

***Ebu'l-Berekat bir düşünce insanıydı ve mümkün merteye yeni fikirlere ulaşmaya çalışıyordu. Fakat yenilenme ve yeni düşünceler ortaya koyma kolay bir iş değildir. Bu yola adım atan kişi bazen hataya düşebilir ve yanlış bir söz de sarfedebilir. O, bir yandan her insan bireyinin kendi zihniyle biricik ve bireysel olduğuna ve hiçkimsenin bunda onunla ortak olamayacağına inanıyor, ama öte yandan da tüm lafız ve lügatların birinci aşamada ve bizzat zihinde olan şey için vazedildiğini, daha sonra zihindeki konumdan ve zihin vasıtasıyla nesne evreninde ve harici dünyada varolana delalet ettiğini düşünüyordu.***

Burada, bahsi geçen sözün köklerinin, çağdaş dünyada yaygın ve revaçta olan “subjektivizm” sayılabilecek bir fikrî akımda olduğunu hatırlatmamız lazımdır. Eğer bu sözü kabul ederseniz Ebu'l-Berekat'ın bu fikrî akımın öncüsü olduğunu ve çağlar öncesinden buna parmak bastığını itiraf etmek durumunda kalırız. Zihinsel meseleye odaklanılması ve Ebu'l-Berekat'ın bu bahisteki düşüncelerinin ne ölçüde önemli olduğu bir yana, insanın yalnızca zihin olmadığı ve birinci şahıs zamiri “ben”in merciinin de zihin olamayacağı meselesine dikkat etmeliyiz.

Hicri VI. yüzyılda yaşamış ve Ebu'l-Berekat'ın bazı düşüncelerine şiddetle muhalefet etmiş İsrak filozofu Şihabuddin Sühreverdi bu mesele üzerinde durmuş ve âlem-i huzurdan bahsetmiştir. Burada Sühreverdi'nin tavrını ve Ebu'l-Berekat'ın düşüncelerine yönelttiği eleştirilere girmeyeceğiz.<sup>11</sup> Şu kadarını belirtelim ki, bu Yahudi filozofun tefekkür tarzı ve düşünce üslubu, Müslüman filozofların keskin bakışından kaçmamış ve gizli saklı kalmamıştır.

Ebu'l-Berekat bir düşünce insanıydı ve mümkün merteye yeni fikirlere ulaşmaya çalışıyordu. Fakat yenilenme ve yeni düşünceler ortaya koyma kolay bir iş değildir. Bu yola adım atan kişi bazen hataya düşebilir ve yanlış bir söz de sarfedebilir. O, bir yandan her insan bireyinin kendi zihniyle biricik ve bireysel olduğuna ve hiçkimsenin bunda onunla ortak olamayacağına inanıyor, ama öte yandan da tüm lafız ve lügatların birinci aşamada ve bizzat zihinde olan şey için vazedildiğini, daha sonra zihindeki konumdan ve zihin vasıtasıyla nesne evreninde ve harici dünyada varolana delalet ettiğini düşünüyordu. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki sözlerinin bir kısmı şöyledir:

<sup>11</sup> Sühreverdi mevzuu hakkında bilgi için bkz: *Şua-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdi*, bu satırların yazarı, İntişârât-i Hikmet.



”وهي كما قيل أولا وبالذات لما في الأذهان وفيها ولأجلها لما في الأعيان“<sup>12</sup>

Bu ibarede görüldüğü gibi, lafızların mevzu-i leh zarfı zihin kabul edilmiştir. Zihnin konumuna ilişkin medlül de nesnel dünya sayılmıştır. Ebu'l-Berekat'ın bu babta “**قيل**” kelimesiyle sözettiği ve onu tanımayan bir anlatıcıdan naklettiği doğrudur. Fakat bu sözü aktarıldıktan sonra onu teyit etmiş ve aksine hiçbir şey beyan etmemiştir.

Lügat ve lafızların vazedilmesine ilişkin bu kompleks ve karmaşık meseleye aşına olanlar çok iyi bilir ki, bu Yahudi filozofun bu babta gündeme getirdiği şey hiç sorunsuz değildir ve basitçe kabul edilemez.

Biz burada lügat ve lafızların vazedilmesi meselesini ve anlamlara nasıl delalet ettiklerini incelemeye girmeyeceğiz. Çünkü konunun incelenmesi daha geniş araştırmaya ve büyük bir uğraşa ihtiyaç duyurmaktadır. O nedenle şu kadarını hatırlatmakla yetinelim ki, Ebu'l-Berekat, kendine has tavrını sürdürerek, bu babta, nefis ve heyula gibi bazı lafız ve kelimelerin, onlardan çıkarılmış zât ve cevhere delalet etmediği, bilakis nefis ve heyula kelimesinin delalet ettiği şeyin, müsemma ile onun nişane ve alameti olan şey arasında kurulmuş bir tür nispet olduğu sonucuna varmıştır.

Bu filozofun nazarında nefis, sadece algılanıp duyumsanabilen eserler yoluyla idrak edilip kavranabilen bir şeydir. Bu bakımdan onu, bedeninin tercihli hareketinin başlangıcı olarak tarif etmiştir. Heyulayı tanımlarken de, beşerin zihinsel ve akli tahlilini sona erdiren ve varoluşsal terkiğini başlatan şey olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Berekat'ın bu babtaki ibaresinin bir bölümü şöyledir:

”كما يعنى بالنفس مبدأ حركة البدن الاختيارية و بالهيولى ما إليه ينتهى التحليل  
الذهنى العقلى و منه يبتدأ التركيب الوجودى و هذه الأسماء لا تدل على  
الذوات و الجواهر من هذه المسميات“<sup>13</sup>

Bu ibarede, Ebu'l-Berekat'ın nazarında nefis kelimesinin ve yine heyula kelimesinin onların zât ve cevherine delalet etmediğini, aksine bu tür kelimelerin, yalnızca, cevher kategorisiyle ilişkilendirilmeyen bir tür ilişki olarak tanımlandığını açıkça görüyoruz. Felsefi meselelere aşına olanlar, eğer nefis ve heyula cevher olduğu inkâr ediliyorsa her türlü cevherden bahsedilmesinin müşkülle karşı karşıya kalacağını bilir. Ebu'l-Berekat, duyumsanamayan manaları iki gruba ayırmıştır. Bunlardan bazıları akıl nazarında daha fazla gizli saklı ve bilgi bakımından da idrak sahamızdan daha uzaktırlar. Onun nazarında bu tür manalara delalet eden lafız ve kelimeler, tanınmış ve meşhur lafız ve kelimeler zümresinden değildir, sadece özel bir grup onlarla ilgili bilgi sahibidir. Nefis ve heyula kelimesi bu tür lafız ve kelimeler zümresinde yer almaktadır. Duyumsanamayan manaların İkinci grubu ise birinci grubun aksine akıl nazarında zâhir ve aşikârdır ve bu ölçüde duyuşsal idrakler

<sup>12</sup> El-Mu'teber, c. 3, s. 62.

<sup>13</sup> A.g.e., s. 62.



alanından uzaktadır. Varlık ve zaman bu anlam grubunda yer tutar ve net biçimde denebilir ki, varlık, aşikâr olan bütün şeylerden çok daha aşikârdır. Ama aynı zamanda bütün gizli saklı olanlardan çok daha gizli saklı sayılmaktadır.

Bu söz, zaman konusunda da doğrudur. Çünkü insan bireylerinin her biri bugün, dün ve yarına kolaylıkla aşına ve vakıf olabilir. Bu nedenle, bu bireylerin hiçbiri zamanın cevheri ve mahiyeti konusunda doğru dürüst konuşamasa bile geçmiş ve gelecek, uzak veya yakın zaman hakkında kolayca bilgi edinebilir.

Ebu'l-Berekat, duyumsanamayan tüm anlamlar arasında varlık ve zamanı herşeyden daha zâhir ve aşikâr kabul etmiş, heyula ve nefsi ise herşeyden daha gizli ve saklı saymıştır. Elbette ki varlık ve zamanın, kimlik bakımından ve zâhirde, aşikâren tahakkuk açısından tanındığı kadarıyla mahiyet ve zât yönünden gizli saklı kaldığı meselesine de işaret etmektedir.

Eğer bir kimse bu filozofun düşüncelerinin daha ziyade duyumsanamayan bu dört anlamın incelenmesi yönünde şekillendiğini iddia ederse temelsiz bir söz söylememiş olur. O, hakikat konusuna ayrıntılı izah getirip onu mevcudatın çokluğu ve varlığın tayini saymış, nihayetinde de özgün ve kendine has bir mevzuya ulaşmıştır.

Varlığın hakikati konusunda temel meselelerden biri, varlığın muhtelif ve değişik mevcudata atfedilmesinin lafızda müştereklik biçiminde mi olduğu, yoksa onu manevi ortaklık mı saymak gerektiğidir. Büyük ilahiyat hakimlerinden bir grup, varlığı manevi müşterek kabul etmiş ve harici örnekleri arasındaki farklılığı, mertebelerindeki şiddet ve zaaf, kemal ve noksan yoluyla izah ve tefsir etmiştir. Başka bir cemaat ise lâfzî müştereklik görüşü üzerinde durmuş ve bütün mevcudatı birbirinden ayrı kabul etmiştir. Ebu'l-Berekat bu iki görüşten hiçbirine alaka duymamış ve bu babta başka şeyler söylemiştir. Hakiki varlık olan bizatihi Vacibu'l-Vücut'u ve vacib bi'l-gayr olan mümkünü'l-vücutu açıklarken aralarında temel bir fark bulunduğunu belirterek, hakikat itibariyle bizatihi Vacibu'l-Vücut'dan başka bir varlığın tahakkuk etmeyeceğini açıklıkla söylemektedir. Çünkü onların mahiyetine ârız varlık olarak bilinen mevcudat, gerçekte ve hakikat itibariyle mevcut değildir. Bilakis mevcut bulunmaları, hakiki varlıkla ilişki kurdukları ve ona tabi oldukları anlamına gelmektedir. Varlık kelimesinin bizatihi Vacibu'l-Vücut'a ve mevcut bi'l-gayra atfedilmesinde tereddüdü caiz görmez. Ama varlık kelimesinin bu iki manaya atfedilmesinin bir tür teşbih, intikal ve istiare esasına göre gerçekleştiğine inanmaktadır. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki sözünün ilgili bölümü şöyledir:

”و لفظة الوجود و الموجود تقال عليهما باشتراك الإسم و بطريق النقل و التشبيه و التقديم و التأخير و الإستعاره من الأولى للثانى و من المتبوع للتابع“<sup>14</sup>

Bu ibareden anlaşılın odur ki, varlık ve mevcut kelimesinin atfedildiği durumlar varoluş bakımından birbirinden ayrı değildir. Bu nedenle varlık lafzını, bu tür durumlara atfederken, bu kelimenin ıstlahi manasıyla lâfzî müşterek saymak mümkün değildir. Tabii ki bu

<sup>14</sup> A.g.e., c. 3, s. 65.

cümlede manevi müştereklik diğer hakimlerin eserlerinde geçtiği şekilde ele alınmamıştır. Zira manevi müştereklik, lafzın örnekleri ve kelimenin atfedildiği durumların birbiriyle birlik içinde ve bir tek olduğu yerde doğrudur. Eğer aralarında farklılık tahakkuk ediyorsa mertebelerde şiddet ve zaaf ya da eksiklik ve kemal yoluyla bilinecektir.

Şu halde Ebu'l-Berekat, varlık babında lâfzî müşterekliğe inanan ve varlığın manevi müşterekliği görüşüne taraftarlıkla uyuşan kimseler zümresinde değildir. Bu bahiste gündeme getirdiği şey, görüşü zevku't-teellüh olarak dikkate alınacak kimselerin görüşüne benzemektedir. Varlığın kısımları olduğu görüşünün taraftarları da zevku't-teellüh görüşü olarak adlandırılan şeye yakın bulunacaktır. Büyük Müslüman hâkim Hacı Sebzarî bu nazariyeye işaret etmiş ve hikmet manzumesinde şöyle demiştir:

كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتَضَى مَنْ قَالَ كَانَ لَهُ سَوَى الْحَصَصِ

Yani mevcudatın her birinin varlıktan hissesi bulunduğunu düşünenler ilahiyatçılara yakın oldular. Sen sanki bu baktaki sözünü zevku't-teellühten almışsın.

Ebu'l-Berekat, hakiki varlığın bizatihi Vacibu'l-Vücut olduğu konusundaki tefekkür tarzı itibariyle, hakiki olmayanın, bizatihi bilinenin benimsediği şey olduğu ve kendi zâtı hasebiyle tasvip görenin ise hakiki olmadığı sonucuna da varmıştır. Hayır veya iyilik daima iki manaya atfedilir. Biri izafi hayırdır, diğeri ise mutlak hayır. İzafi hayır, yalnızca bir kimse veya bir şeye nispetle bilinen şeye denir. Fakat mutlak hayır, kendi kendine ve kendi zâtı makamında hayırdır. Tabii ki mutlak hayır, daima, izafe edilen hayır idrak yoluyla kavranıp anlaşılabilir. Çünkü insan zihni, izafe edilen hayır yoluyla bilgi edinebilmekte, daha sonra da onu her türlü izafeden soyutlamaktadır. Bu aşamada mutlak hayrın, izafe edilen hayrın sebebi olduğunu ve ortaya çıktığı menşeyi sayıldığını anlamaktadır.

Hayır konusunda söylenenler, şer için de geçerlidir. Şu farkla ki, şer daima izafeden bir şeydir ve aslında mutlak şer yoktur. Zira hatırlattığımız gibi, mutlak şer, izafe edilen şer olarak adlandırılan şeyin soyutlanması aracılığıyla idrak edilebilir hale gelir. Öte yandan, izafe edilen şerrin hep yoksun, eksik ve yetersiz olduğunu net bir şekilde biliyoruz. Böylece yoksunluk, eksiklik ve yetersizliği soyutlamak mutlak yoksunluk ve sırf eksiklik olacaktır. Çünkü mutlak yoksunluk varlık yönü bulunan bir şey değildir.

Ebu'l-Berekat, mutlak hayır ve izafe edilen hayırdan sözettiğinde mutlak hayrın bizatihi hayır olduğu, izafe edilen hayrın ise hayru'l-araz kabul edildiği meselesine işaret etmiş olmaktadır. O daha sonra felsefi ilimler ve hikemî maarif konusunda da bu meseleye girerek der ki, bu grup ilimler, bir fayda temin etmede birbiriyle müşterek ve uyum içindedir. O ortak ve biricik fayda da nefsi-nâtkanın bu âlemde bilfiil kemali ve öteki âlemde uhrevi mutluluk için hazır olmasından başka bir şey değildir. Fakat belirtmek gerekir ki, insanın sözkonusu faydaya ulaşmasında bu ilimlerin rolü eşit değildir. Allah'a dair marifet, meleklerin varlığına ilişkin bilgi ve nefsin kendi kendisiyle ilgili idrakini içeren bazı ilimler insanı bu faydaya iletmede doğrudan ve bizzat etkilidir. Bu ilimlerin bazıları da bi'l-araz etkilidir ve mukaddime olarak rol oynarlar. Geometri bilgisi ve mantık ilmi bu konumda yer alır.

Elbette ki mantık ilmi konusunda iki görüş vardır. Bir görüşe göre mantık sadece bir sanattır ve düşünmenin aracı ve aleti olarak rolünü ortaya koyar. Diğer görüşe göre ise râsih meleke, nefs-i nâtkanın tehzibi ve insanın temiz fıtratı sayılmaktadır. Birinci görüşte onun insanın mutluluğu için faydası ve kârı bi'l-arazdır ve mukaddime olarak hareket eder. Fakat ikinci görüşte onun faydası ve kârı bizzattır. Çünkü nefsin paklığı ve uhrevi mutluluk için hazır oluş, evham şaibelerinden uzak ve arı duru akıl gibi, insanın kemale ulaşmasında tesirin menşeiini oluşturan ilahiyat ilimleriyle ortak temele sahip olmasındandır. Hatta denebilir ki, nefsin tehzibi ve fıtratın paklığı, bir çeşit aklın kemali olarak kabul edilmektedir.

Akl esasına dayanan ilahiyat ilimleri, insanı kemale iletmede ana ve temel rolü oynar. O kadar ki, insanın kemalinin, aklî kemal olarak adlandırılan şeyin aynısı olduğu söylenebilir. Bu nedenle marifet ehlinin büyükleri, marifetin kemalinin, kemalin marifeti olduğunu söylemiştir ve tabii ki insanı aklın kemalinde aramak gerekir. Ebu'l-Berekat'ın ifadesinin ilgili bölümü şöyledir:

”انّ علم المنطق يحصل على وجهين  
حصول صناعة و قانون محفوظ و  
حصول ملكة و تهذيب فطرة. فلحصول  
لبصناعي ينفع في ذلك بالعرض و  
الذي هو على طريق الملكة و تهذيب  
الفطرة الصالحة منفعها بالذات و هو  
في تهذيب النفس و اعدادها للسعادة  
الأخروية نافع بذاته منفعة تامة. فإنها

**Hayır veya iyilik daima iki manaya atfedilir. Biri izafi hayırdır, diğeri ise mutlak hayır. İzafi hayır, yalnızca bir kimse veya bir şeye nispetle bilinen şeye denir. Fakat mutlak hayır, kendi kendine ve kendi zâtı makamında hayırdır. Tabii ki mutlak hayır, daima, izafe edilen hayrı idrak yoluyla kavranıp anlaşılabilir. Çünkü insan zihni, izafe edilen hayır yoluyla bilgi edinebilmekte, daha sonra da onu her türlü izafeden soyutlamaktadır. Bu aşamada mutlak hayrın, izafe edilen hayrın sebebi olduğunu ve ortaya çıktığı menşe sayıldığını anlamaktadır.**



**Beşer  
malumatı  
ve  
ilimlerinin  
tabiat**

**ilimleri, matematik  
ve ilahiyat olarak  
üç kısma ayrıldığı  
sırada mantığın  
henüz bir ilim olarak  
ün kazanmadığına  
inanıyordu. Bu  
sebepçe mantığı  
tedvin eden onu  
oluşturmaya  
koyduğunda bir  
dizi münasebetlere  
binaen özel bir  
isim olarak  
mantık kelimesini  
seçti. Fakat özel  
bir isme sahip  
olması, mantığın  
matematikten  
ayrı bilinmesini  
gerektirmez.**

به تشارك الطباع الالية الملكية العقلية المجردة عن الشوائب و العوارض الدنية. و هذا العلم الالهى نافع بالذات فى تحصيل الكمال الانسانى, بل هو الكمال العقل بعينه فإن كمال المعرفة معرفة الكمال الأقصى و سائر العلوم انما تراد لأجله“<sup>15</sup>

Bu ibarede, diğer düşünürlerin eserlerinde daha az önem verilmiş temel bir mesele ortaya atılmıştır. Ebu'l-Berekat, mantığa iki yoldan bakmaktadır. Bunlardan birini zâhir yol, diğerini bâtın yol saymak mümkündür. Zâhir yolda mantık araçsal yönü bulunan ve doğru düşünme amacıyla kullanılan bir sanattır. Ama bâtın yolda mantık, râsih bir meleke kabul edilen, nefsi donatmak ve fıtratı temizlemektir. Aslında, bir çeşit, kemali kazanmada doğrudan faydalı ve Allah'a dair marifetin menşei görülen, evham şaibelerinden uzak ve arı duru akıldır. Bu düşünce tarzına göre, bu Yahudi filozof, marifetin kemalini kemalin marifetinde görmekte ve maarifin hayrını da mutlak hayrın marifeti saymaktadır. Belirttiğimiz gibi, onun nazarında mutlak hayır, mutlak varlıktan başka bir şey değildir.

Ebu'l-Berekat, bütün ilimlerin prensipleri ve mevzularıyla ilgili bilginin varlığa dair bilgi ve felsefe-i ulûda şekillendiğine inanmaktadır. Böyle olduğu için de ilmu'l-ulûmun varlığıyla ilgili bilgi olarak tanınmıştır. O daha sonra mantığın da diğer açıdan ilmu'l-ulûm sayıldığını ekler. Bu babtaki sözleri aynen şöyledir:

”و تلك المبادئ يتم العلم بها فى هذا العلم فيكمل فيه العلم بالعلوم السافة. فيكون علم العلوم و إن كان المنطق علم العلوم بوجه آخر“<sup>16</sup>

Bu kısa cümlede de Ebu'l-Berekat'ın, varlığa ilişkin ilmi ilmu'l-ulûm olarak adlandırırken öte yandan mantığı da ilmu'l-ulûm saydığını görmekteyiz. O, bu ilmin faydasının, ilmin

<sup>15</sup> A.g.e., c. 3, s. 10-11.

<sup>16</sup> A.g.e., c. 3, s. 11.

diğer ilimlerde kemale ermesi olacağına inanmaktaydı. Daha önce belirttiğimiz gibi, insanın insan oluşunu akılla mümkün kabul etmekte ve insanın insan olduğu için üstünlüğünü aklın üstünlüğü olarak görmektedir.

Değınmeden geçilemeyecek diğer nokta, Ebu'l-Berekat'ın, mantığı matematik zümresinden kabul etmesidir. Beşer malumatı ve ilimlerinin tabiat ilimleri, matematik ve ilahiyat olarak üç kısma ayrıldığı sırada mantığın henüz bir ilim olarak ün kazanmadığına inanıyordu. Bu sebeple mantığı tedvin eden onu oluşturmaya koyulduğunda bir dizi münasebetlere binaen özel bir isim olarak mantık kelimesini seçti. Fakat özel bir isme sahip olması, mantığın matematikten ayrı bilinmesini gerektirmez.

Bu Yahudi filozof, mantığın nasıl matematik zümresinde yeraldığını göstermek için matematik kelimesinin anlamından söz ederek bu ilimlerin bu adla isimlendirilmesi konusunu incelemeye koyulmuştur. İnsanı nefsi-nâtuksı matematik ilimleri idrake katılırken birtakım güçlükler ve riyazetle yüzyüze gelir. Çünkü bu ilimleri idrak sırasında duyusal idrakler aşamasından bir adım öteye adım atılır ve duyularından soyutlanıp bireyselleştığı intikal mertebesine geçer. Bu bireyselleşme ve soyutlanma, idrake dönüşen şeyi tarif edip bu tasarruf ve değişim yoluyla, hiçbir şekilde duyumsanmayan ve dokunulamayan şeye ulaşmak için onları vasıta kılar. Hiç tereddütsüz, hiçbir şekilde duyumsanamayan ve dokunulamayan şey, ilahiyat ilmi olarak kabul edilebilecek şeyin ta kendisidir. İnsanın, duyumsamanın kolayca gerçekleştiği şeyden hareket edip duyumsanma ve dokunabilmenin asla gerçekleşmediği şeye ulaşması bazı zorlukları ve zihinsel riyazeti gerektirir. İşte bu münasebetle matematik ilimler “riyaziyat” olarak adlandırılmıştır ve mantık da bu ilimler zümresinde yeralebilir. Bu babta Ebu'l-Berekat'ın ifadesinden kısa bir bölüm şöyledir:

”و بحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات الا أنه لم يكن علما معروفاً  
فی وقت ما قسّمت هذه القسمة“<sup>17</sup>

Ebu'l-Berekat onu gündeme getirmiş ve uzun asırlar önce mantığı matematik grubuna yerleştirmiştir. Zamanımızda da bu dikkate alınmış ve pek çok düşünür, mantık ve matematik arasında güvenilir ve sağlam bir irtibat bulunduğuna inanmıştır. Tabii ki bu çağın düşünürlerinin bu meseledeki bakış açısı Ebu'l-Berekat'ın kendi çağında düşündüğünden başka bir şeydir.

Belirttiğimiz gibi, bu filozof nazarında matematik ve mantık ilahiyat ilimlerine bir girişti ve insan bu yolla, duyumsanabilen dünyadan ve duyusal idrakler aşamasından makul âleme ve mürselat diyarına intikal edebilirdi. Bu âleme ulaşmak insanın kendine has kemali olarak görülür. Oysa günümüzdeki düşünürler, mantık ve matematik arasındaki irtibat konusunda başka şekilde düşünmektedir ve Ebu'l-Berekat'ın bu konuda söylediklerinden fersah fersah uzaktırlar.

Öyle anlaşılıyor ki Ebu'l-Berekat bu meselede daha ziyade Eflatun'un düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır. Çünkü Eflatun, matematiğe büyük önem veriyor ve bu ilimleri

<sup>17</sup> A.g.e., c. 3, s. 8.

bilmeyi kendi okuluna girilebilmesinin şartlarından sayıyordu. Ama Eflatun, matematik girişinden makul âleme ve mürselat diyarına ulaşıyorduyorsa bile çağımızın düşünürleri matematik yolundan tabiat âlemine erişmektedir ve tabiat kitabının matematiğin diliyle yazıldığına inanmaktadır. Dolayısıyla matematiğe aşına olmayanlar tabiat kitabını okumada yetersiz kalacaklardır. Bu bahiste ne söylenirse söylensin kesin olan şudur ki, doğal şeyler ile metafizik olarak adlandırılan durumlar arasında, hem varlık yönü bulunan, hem de tanıma ve bilmemizle bağlantılı olabilecek bir tür öncelik sonralık sözkonusudur.

Bir varlığa bakış iki yolla gerçekleşir. Bunları özel ve genel yol olarak adlandırmak mümkündür. Özel yol, bir varlığın mesela duyumsanabilen bir cisim olması bakımından dikkate alınması şeklindedir. Bu bakışta varlık, doğal bir şeyin müşahede konusudur ve doğa bilimleriyle irtibatlıdır. Genel yol ise bir varlığın yalnızca varlık olması bakımından mülâhaza konusu yapılmasıdır. Bir varlığın yalnızca varlık olması bakımından genel bir yöne sahip olması ve bundan daha genel başka hiçbir boyutu bulunmaması durumunda araştırma konusu yapılamayacağına hiç tereddüt yoktur. Bu mülâhaza ve bakışta durumlar doğaötesi bir yön kazanır ve felsefe-i ulâ da böylelikle anlam bulur. Felsefe-i ulâ olarak adlandırılan şey, ilahiyat ilmi olarak da ele alınabilir.

Felsefe-yi ulâ veya ilahiyat ilminin sadece onu tanıma ve bilmemiz nedeniyle doğaötesi olarak adlandırıldığına dikkat edilmelidir. Çünkü durumlarla ilgili tanıma ve bilmemiz eğer duyulardan başlıyorsa varlıkla ilgili bilgi, varlık olması bakımından doğaötesi bir boyuta sahip olacaktır. Fakat işin gerçeği ve özü itibarıyla varlık, bütün herşeye önceliklidir. Şu halde işin gerçeği ve özü itibarıyla öncelikli olan şey, durumlarla ilgili tanıma ve bilgi âleminde sonraya kalacak ve bu nedenle de ona doğaötesi adı atfedilecektir.

Bu sözün sonucu şudur; doğaötesi ilmi ve felsefe-yi ulâ olarak isimlendirilen şey, yalnızca itibar mülâhazasıyla ve bakış türüyle farklılık kazanır. Fakat gerçek ve işin özü, bu bapta hiçbir farklılığın gerçekleşmiyor olmasıdır. Varlığa bu tür bir bakış nedeniyle daha özel bir durumu tanıma ve bilme, daima daha genel bir durumu tanıma ve bilme yoluyla tamamlanıp kemale erecek ve cüziyat, külliyatın ışığında bilinip tanınacaktır.