

## EBÜ'L-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ

## EBÜ'L-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ

( أبو البركات البغدادي )

Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân  
Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî  
(ö. 547/1152 [?])Meşşâî felsefeye karşı yönelttiği  
önemli tenkitleriyle tanınan  
filozof ve tabip.

İbn Melkâ (İbn Melkân) künyesi ve Evhadüzzaman lakabıyla da tanınır. Eski ve yeni kaynaklarda tam adı Hibetullah b. Melkâ, Hibetullah Ali b. Melkâ ve Hibetullah b. Ali b. Melkâ şeklinde farklı olarak geçmektedir. İbn Ebû Usaybia tarafından Beledî nisbesiyle de anılmış ve Beled'de doğduğu belirtilmiştir. Modern araştırmacılar buranın Yukarı Musul'da, Dicle kıyısında Şehrâbâd adıyla da bilinen eski bir kasaba olduğunu söylüyorlarsa da (EP<sup>2</sup> [Fr.], I, 114; *Mevsû'atü'l-hağârâti'l-İslâmiyye*, I, 42; *Elr.*, I, 266) bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira o dönemde Kerec, Necef, Merverrûz gibi daha başka şehirlerin de Beled adıyla anıldığı ve buralarda yaşayan önemli kişilere Beledî nisbesinin verildiği bilinmektedir (Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 481-482). Ebü'l-Berekât'ın doğum ve ölüm tarihleri de tartışmalıdır. Bu sebeple İbnü'l-Kiftî onun VI. (XII.) yüzyılın ortalarında öldüğünü belirtmekle yetinir. Filozofa en yakın biyografi yazarlarından Zahîrüddin el-Beyhakî, Ebü'l-Berekât'ın doksan "güneş yılı" yaşadığını, Selçuklu Sultanı Mesud'un ölümüyle onun ölümü arasında garip bir ilişki kurarak (aş. bk.) ikisinin aynı günde (1 Receb 547/2 Ekim 1152) vefat ettiğini belirtir. Buna göre filozof 460 (1068) yılı civarında doğmuş olmalıdır. Halbuki kaynakların çoğunda seksen yıl yaşadığı ifade edilmiştir. 489'da (1096) *Kitâbü't-Te'l-hîşî'n-Nizâmî*'yi, eserin müellifi ve kendisinin Bağdat'taki ilk tıp hocası olan Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah'tan okuduğuna göre (İbn Ebû Usaybia, s. 343) büyük ihtimalle 470 (1077) yılından önce doğmuştur. Ebü'l-Berekât çeşitli kaynaklarda Evhadüzzaman, Seyyidülhükemâ, Feylesüfülevân gibi unvanlarla anılmasına, hakkında "Aristo seviyesinde bir düşünür, büyük bir tabip, tedavide çok başarılı" gibi ifadeler kullanılmasına rağmen hayatına dair bilgiler son derece yetersizdir. Bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, Bağdat'ta yetişmiş, iyi bir tabip, filozof ve psikolog olarak ün yapmış, çeşitli hükümdarların ve emir-

lerin hizmetinde bulunmuş, gerek sarayda gerekse halk nezdinde büyük itibar görmüş, özellikle gururlu ve biraz da bencil olması yüzünden zaman zaman başı derde girmiş, ileri yaşlarda müslüman olmuştur.

Ebü'l-Berekât'ın hocaları hakkında da fazla bilgi yoktur. Daha çok kendi kendini yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Ebû Usaybia'nın, "İlme çok düşkündü ve bu hususta yüksek bir kabiliyete sahipti" şeklindeki ifadesi de (*Üyûnû'l-enbâ*, s. 374) bunu teyit eder mahiyettedir. Esasen kendisinin *Kitâbü'l-Mu'ceber fi'l-hikme* adlı baş eserinin mukaddimesinde, felsefî ilimlerle meşgul olmaya başlayınca eski filozofların eserleri üzerine yazılmış pek çok yorum ve şerh okuduğunu, ancak yetersiz olmaları sebebiyle bunlardan fazlaca faydalanmadığını, sonunda doğrudan kaynaklara yönelerek tahsilini geliştirdiğini, notlar tuttuğunu belirten ifadeleri, onun kendi çabalarıyla yetiştirdiğini ve bağımsız bir düşünür olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda hocalarından sadece Ebü'l-Hasan Saîd b. Hibetullah'ın ismine yer verilmiştir. İbn Ebû Usaybia ve Şehrezûrî'nin naklettiği bir rivayete göre, yahudilerden öğrenci kabul etmemeyi prensip edinen Ebü'l-Hasan bütün ısrarlarına rağmen Ebü'l-Berekât'ı derslerine almamış, o da hocanın derslerini gizlice takip etmiştir. Bir ara hocanın Galen'le ilgili bir sorusuna öğrencilerden hiçbiri cevap veremeyince bunu fırsat bilen Ebü'l-Berekât soruyu mükemmel bir şekilde cevaplandırmış, böylece bir yıl kadar süren bekleyişten sonra Ebü'l-Hasan'ın takdirini kazanarak seçkin bir öğrencisi olmuştur. Aristo ile hocası Eflâtun arasındaki bir olaya dair menkıbe mahiyetindeki bir rivayeti hatırlatan bu bilgede gerçeklik payı varsa, Ebü'l-Berekât 495'te (1102) vefat eden Ebü'l-Hasan'dan uzun süre okumuş olmalıdır.

İyi bir tabip olarak yetişen Ebü'l-Berekât, Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Muhammed Tapar'ın hizmetinde iken telif ettiği astronomiyle ilgili bir kitabı sultana ithaf etmiş, ancak söylendiğine göre eserde onu yeterince övmediği için bir süre hapsedilmiştir. Muhammed Tapar'ın vefatından (511/1118) sonra yerine geçen oğlu Mahmud'un hizmetine girmiştir. İbnü'l-Kiftî'ye göre, Sultan Mahmud'un çok sevdiği eşi Hatun'a uyguladığı tedavinin sonuç vermemesi ve Hatun'un ölmesi (524/1130) üzerine sultanın büyük bir sarsıntı geçirdiğini gören

Ebü'l-Berekât, başarısızlığı yüzünden cezalandırılacağını düşünerek bu tehlikeyi atlama için müslüman olmuştur (*İhbârü'l-ulemâ*, s. 226-227). İhtidâsiyla ilgili diğer bir rivayete göre ise Bağdat'ta hizmetinde bulunduğu Halife Müsterşid-Billâh'ın Sultan Mesud tarafından mağlûp edilmesi üzerine (529/1134) tevki edince müslüman olmuştur (Beyhakî, s. 151-152). İbnü'l-Kiftî ve Ebü'l-Ferec (İbnü'l-İbrî) gibi bazı tarihçiler, bu ihtidâsia İbn Eflâh'ın Ebü'l-Berekât'ı yeren bir hicviyesinin sebep gösterildiğini de belirtmişlerdir (*İhbârü'l-ulemâ*, s. 225; *Târîhu muhtaşari'd-düvel*, s. 210). Ancak aynı hicviye Yâkût tarafından, Ebü'l-Berekât'la arası iyi olmayan Emînüddeve İbnü't-Tilmîz'e nisbet edilmiştir (aş. bk.). Diğer bazı kaynaklara göre ise Ebü'l-Berekât halifenin huzuruna girdiğinde kâdilkudât dışında herkes ayağa kalkmış; kadının, kendisi yahudi olduğu için ayağa kalkmadığını düşünen Ebü'l-Berekât halifeye hitaben, "Eğer kadı, kendisinin dininden olmadığını düşünerek ayağa kalkan şu topluluğa katılmadıysa bilsin ki onun beni bu şekilde küçük düşürmesine izin vermem" diyerek İslâmiyet'i kabul ettiğini açıklamıştır. Ebü'l-Berekât'ın ihtidâsiyla ilgili bu rivayetler, hayatını kurtarmak yahut itibarını korumak gibi şahsiyetiyle bağdaşmayan sebeplere dayandığı için ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira bu tür olaylar, onun gibi büyük bir ilim ve fikir adamının din değiştirme gibi son derece ciddi bir konuda vereceği karara esas teşkil edemez. Nitekim Ebü'l-Berekât'ın müslüman olması eski dindaşlarının şiddetli tepki ve hakaretlerine yol açmış, belki de bunun üzerine filozof, "Allah yahudilere lânet etsin" ifadesini kullanmak zorunda kalmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 376).

Müslüman olduktan sonra Halife Müktefi-Liemrillâh'a (1136-1160) hizmet eden Ebü'l-Berekât onun teklifiyle *Mağâle fi'l-âkı* adlı risâlesini yazdı. Bu risâlede konuyla ilgili âyet ve hadislerle geniş ölçüde yer vermesi onun İslâmî kaynak ve literatüre vukufunun, ayrıca Kur'an ve Sünnet'e olan derin saygısının açık bir delili sayılmalıdır.

Ebü'l-Berekât'ın, bir ara Zengîler'in hükümdarı I. Seyfeddin Gazi'yi tedavi etmek için Musul'a gittiği ve hükümdarın ölümü üzerine Bağdat'a döndüğü bilinmektedir. Beyhakî, cüzzama yakalanan filozofun kendi kendini tedavi ettiğini söyler (*Tetimme*, s. 150). Kaynaklarda bazı hastalıklar için yeni tedavi usulleri geliştirdiği, ruh hastalarına uygula-

dığı psikoterapi niteliğindeki yöntemden başarılı sonuçlar aldığı bildirilmektedir (İbnü'l-Kiftî, s. 225; İbn Ebû Usaybia, s. 374-375). Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetmiş ve bu yüzden eserlerini öğrencilerine yazdırmıştır. İbn Ebû Usaybia, Ebü'İ-Berekât'ın Halife Müstencid-Billâh'ın hizmetinde bulunduğunu bildirir (*Uyânü'l-enbâ*, s. 374). Bu bilgi muhtemelen Yâkût'un *Mu'cemü'l-üde-bâ* adlı eserinden (XIX, 277-278) bir isim yanlışlığı düzeltilerek alınmıştır. Zira bu son kaynakta adı geçen halife Müstencid değil Müstazî-Biemrillâh'tır. Yâkût, İbnü't-Tilmîz künyesiyle tanınan hristiyan fizikçi Hibetullah b. Sâid ile Ebü'İ-Berekât'ın Müstazî-Biemrillâh'ın hizmetinde bulduklarını, ancak birbirleriyle hiç anlaşamadıklarını ifade ettikten sonra Ebü'İ-Berekât'ın hasmını halifenin gözünden düşürmek için bir komplo hazırladığını, fakat halifenin bunun farkına vardığını, çok güvendiği İbnü't-Tilmîz'e Ebü'İ-Berekât'ı idam ettirip malına ve kitaplarına el koyma izni verdiğini, ancak İbnü't-Tilmîz'in büyük bir âlicenaplık göstererek onu bağışladığını ve sadece ağır bir hicviye yazarak yermekle yetindiğini bildirir. Bu bilgi doğru olmakla birlikte söz konusu halife Müstazî değildir. Çünkü İbnü't-Tilmîz Müstazî'nin halifelikinden önce vefat etmiştir.

Beyhakî'nin verdiği bilgiye göre ağır bir hastalığa yakalanan Selçuklu Sultanı Mesud, kendisini tedavi etmesi için Ebü'İ-Berekât'ı Bağdat'tan Hemedan'a getirtmiş, tedavide başarılı olamayan Ebü'İ-Berekât bunun hayatına mal olacağından korkmuş ve bu korku yüzünden âniden ölmüş, birkaç saat sonra da sultan vefat etmiştir (547/1152). Ebü'İ-Berekât'ın tabutu bir hac kafesiyle birlikte Bağdat'a taşınarak burada defnedilmiştir. Ancak onun ölüm tarihi hakkında çeşitli kaynaklarda 570 (1174-75) yılına kadar varan farklı bilgiler bulunmaktadır (bk. A. Muhammed et-Tayyib, *Mevkifü Ebi'l-Berekât*, s. 25).

İbnü'l-Kiftî'nin kaydettiğine göre bilhassa müslüman olduktan sonra rahat bir hayat yaşayan Ebü'İ-Berekât büyük bir tabip, ilim ve fikir adamı olarak geniş bir ilgiye mazhar olmuştur (*İhbarü'l-ulemâ*, s. 225). Öğrencileri arasında İbn Fadlân diye tanınan, fıkıh, usul ve hadis âlimi Yahyâ b. Ali b. Fazlî; ünlü filozof Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin babası olan, hadis, fıkıh, kiraat ve aklî ilimlerde meşhur Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdî; İbnü'n-Nakkâş diye bilinen tıp, dil ve hadis âlimi Mühezzebüddin Ali b. İsâ

b. Hibetullah; İbnü'd-Dehhân diye anılan, dil ilimleri ve tefsire dair birçok eser sahibi ve ünlü bir nahiv âlimi olan Saîd b. Mübârek b. Ali'nin isimleri geçmekte ve *Kitâbü'l-Mu'teber*'i oluşturan notların bu öğrenciler tarafından tutulduğu bildirilmektedir (I, 4; İbn Ebû Usaybia, s. 375). Öğrencilerinden İshak b. İbrâhim'e de *Şerhu Sifri'l-Câmi'a* adlı Ahd-i Atîk'in "Vâiz" kitabı tefsirini dikte etmiştir (*EJd.*, VIII, 461).

Metodu. Ebü'İ-Berekât, felsefe alanındaki temel eseri sayılan *Kitâbü'l-Mu'teber*'de felsefe yazarlarını, eski felsefî sistemleri yeterince bilmedikleri gerekçeyle eleştirmekte ve onların eserlerinden yola çıkarak gerçeği bulmanın imkânsız olduğuna işaret etmektedir (I, 4). Ona göre bir araştırmacı için gerçeğin bir büyük veya küçük tarafından ifade edilmesi önemli değildir; önemli olan gerçeğin kendisidir. Ebü'İ-Berekât buna bir ilke olarak titizlikle uyduğunu belirtir (*a.g.e.*, I, 4). İlimlerde gelişme kısır çekişmelerle değil dayanışma ruhu ile ve dürüst tartışmalarla elde edilir. Bu sebeple, "Hatadan dönmek bir fazilet, gerçeği bulmak ise daha başka bir fazilettir" (*a.g.e.*, II, 87). Ebü'İ-Berekât, bu temel fikirleri dolayısıyla düşünce tarihinde ün yapmış kişilerin otoritesine sığınmaktan ve onların fikirlerini dogmatik kalıplar olarak almakтан titizlikle kaçınmıştır. Esasen baş eserine *Kitâbü'l-Mu'teber* adını vermesi de bu metodu ima etmek içindir. Pines'e göre bu isim esere, "şahsî tefekkürden oluşan kitap" anlamını ifade etmek üzere verilmiştir (*Studies in Philosophy*, s. 128). Nitekim müellif de geleneksel görüşleri aktarmaktan ziyade şahsî teemmülleriyle mu'teber olduğuna inandığı, zihninde doğruluğunu netleştirdiği bilgileri, tam ve kesin fikirleri eserine yansıttığına işaret eder (*Kitâbü'l-Mu'teber*, I, 4). Düşünür, İbn Sînâ geleneğine uyup *Kitâbü'l-Mu'teber*'i mantık, fizik ve metafizik şeklinde üç bölüm halinde tertip ederek geleneğin şekli yönüne bağlı kalmışsa da muhteva yönünden ve problematik açıdan Meşşâî felsefeye ciddi eleştiriler yönelmiş, bu felsefenin aklî spekülasyonları hâkim kılan metodunu sarsarak apriorik ve aksiyomatik bilgiye, yani bilgiye de apaçıklık ve kesinlik ilkelerine öncelik vermiştir. Bu bakımdan onun Meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitlerin, sırf felsefî ölçüler içinde değerlendirildiğinde, Gazzâlî'ninkilerden daha güçlü ve tutarlı olduğu söylenebilir. Ayrıca Ebü'İ-Berekât, Gazzâlî gibi sadece filozofların

tutarsızlıklarını ortaya koymak için yola çıkmış değildir. Ele aldığı problemlerde ve eleştirdiği konularda kendi görüşlerini ve tezlerini de ortaya koymuş, kendi ifadesine göre bu görüşler eskilerin bazı fikirleriyle uyumuş, bazılarıyla da çalışmıştır (*a.g.e.*, II, 68-69). İlke olarak düşünür, akliselim sahibi bütün insanlarca benimsenen yalın ve apaçık bilgiyi filozofların karmaşık fikirlerine tercih eder (*a.g.e.*, II, 68-69).

Ebü'İ-Berekât, İbn Sînâ psikolojisinde yer alan vehim gücüne de bir bilgi vasıtası olarak büyük değer verir. Meşşâîler'in bu gücü sadece duyu alanında geçerli saymalarına karşılık Ebü'İ-Berekât, aklın kesin yargılarıyla çalışmadığı sürece, vehim gücünün akledilir varlıklar alanındaki apaçık bir tasavvurunun da geçerli sayılması gerektiğini savunur. Nitekim Meşşâîler'ce de kabul edildiği üzere zihin geometrik çizgilerin varlığını farzettığı gibi sonsuz boşluğu da tasavvur edebilir; üstelik bu ikinci tasavvur akıl tarafından reddedilir türden değildir (*a.g.e.*, II, 86-87). Vehim gücüne duyulan bu güven, bu yolla elde edilen bilgilerin akliselim sahiplerince doğru kabul edilmiş olması gerçeğine dayanır. Bu şekilde çok daha sonra Descartes'ın "le bon sens"ı gibi Ebü'İ-Berekât'ın umumi efkâra beslediği bu güven de hakikatin keşfini sıradan insanlardan esirgeyen peripatetik tavra karşı bir reaksiyon olarak değerlendirilebilir (bk. Pines, *Nouvelles études sur Awhad al-Zamân*, s. 17, dipnot 3). Ebü'İ-Berekât, halkın düşünce ve inançlarından farklı bir görüş olsun diye fikirler üretilmesine karşı çıkmıştır. Kendisi, sırf halktan ayrı bir yanı olduğunu göstermek için bâtil düşüncelerle halka muhalefet etmeyi amaç edinmediğini belirtir ve, "Muhalefet ediniz, şöhet bulursunuz" sözünün güzel bir söz olmadığını, aksine, "Doğruda birleşiniz; yanlışta ayrılıңыз" ilkesine değer vermek gerektiğini ifade eder (*Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 161).

Ebü'İ-Berekât felsefî eserlerden fazlaca faydalanmadığını, ulaştığı düşünce seviyesini daha ziyade şahsî tefekkür ve teemmülleriyle borçlu olduğunu açıklarken niyeti felsefî geleneği küçümsemek değildir; ancak filozof, öz saflığı ile geleneği yeniden kurmak ve onu doğru olan şekline döndürmek gayesini gütmüştür (Corbin, s. 248). Nitekim zaman zaman "eskiler"in, yani Eflâtun ve Aristo ile diğer bazı Grek filozoflarının, ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâîler'le bilhassa Yahyâ en-Nahvî ve Ebû Bekir

## EBÜ'L-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ

er-Râzî'nin fikirlerinden faydalanmıştır. *Kitâbü'l-Mu<sup>c</sup>teber*, sistematik bakımdan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*<sup>3</sup> adlı eseri örnek alınarak yazılmıştır. Hatta gramerin alanına giren "lafız" konusunun mantıktan çıkarılması gerektiğini düşündüğü halde geleneğe uyarak eserin mantık bölümünde bu konuya geniş yer vermek durumunda kalmıştır. Fakat eski filozofların kitaplarını okumakla yetinmeyip "varlık kitabı" (sahîfetü'l-vücûd) veya hakikatin asıl kaynağı olarak gördüğü, "varlık nüshası" (nüshatü'l-vücûd) dediği nesnelere dünyasını da incelediğini söyler (*Kitâbü'l-Mu<sup>c</sup>teber*, I, 3; II, 75). Nitekim maddeyle birleşen sûretin cevherliği hususunda İbn Sînâ'yı tenkit eden varlık kitabına dayanmıştır. Filozof burada, geleneksel felsefenin kabullerini temel doğrular sayarak varlığı bunlara göre açıklamak yerine, varlığın kendisini temel alıp varlık üzerinde zihin yararak gelenekleşmiş felsefî kabulleri buna göre değerlendirmek gerektiğini düşünür. Ancak onun varlık kitabına bakışı bir ölçüde tasavvufî-İşrâkî bir üslup taşımaktadır. Filozofa göre varlık, içinde hata bulunmayan bir kitaptır; Allah'ın varlık hakkındaki ilmi ise "ümmü'l-kitâb" sayılmıştır. Varlık kitabını yazan Allah'tır ve bu kitabı okumak, "basîret sahipleri" için herhangi bir filozoftan (zü'l-basar) nakledilen kitapları okuyup incelemekten daha kolay ve daha faydalıdır. Ebü'l-Berekât, bu açıdan vahyî ve tasavvufî keşfi en güvenilir bilgi kaynakları olarak görmüş, peygamberlerle velîlerin mazhar olduğu bilgileri "doğruları ile faydalı, yanlışları ile zararlı olan" âlimlerin bilgilerinden üstün tutmuştur (a.g.e., II, 436-438).

Henri Corbin, Ebü'l-Berekât'ın felsefe geleneğini ikinci plana iterek varlık kitabını ve şahsî teemmüllerini bu kitaptan yani tabiatın edindiği bilgileri ön plana çıkarmasını "uzlaşmasız bir personalizm" olarak nitelendirmiştir (*Histoire de la philosophie islamique*, s. 249); aynı sebeple birçok araştırmacı onu hiçbir ekole bağlı olmayan bir filozof saymıştır. Kültür tarihçisi İbnü'l-Kıftî ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristo felsefesine olan bağlılıklarını ve bu filozofla uyuşma halinde olduklarını hatırlattıktan sonra haklı olarak, "Keşke *Kitâbü'l-Mu<sup>c</sup>teber* müellifinin yaptığı gibi Aristo'yu tenkit etmeyi düşünselerdi ve Aristo'daki yanlışlardan kurtulsalardı, fakat kaderi önlemenin imkânı yok ki!" diyerek hayıflanır (*İlhâbârü'l-<sup>c</sup>ulemâ*, s. 39). Ebü'l-Berekât'ın tenkitçi metodunu takdir eden-

lerden biri de aydın bir devlet adamı olan Rey Hükümdarı Alâüddeve'dir. Alâüddeve, İbn Sînâ hayranı olan Ömer Hayyâm'a Ebü'l-Berekât'ın İbn Sînâ'ya yönelttiği tenkitler hakkındaki görüşünü sormuş, ünlü şairin, Ebü'l-Berekât'ı İbn Sînâ'yı anlamaktan bile âciz olduğunu söyleyerek suçlaması üzerine, bu ağır ve üstelik mesnetsiz tenkide canı sıkılan hükümdar şairi çok ağır ifadelerle paylamıştır (Beyhakî, s. 110-111).

**Felsefesi. 1. Mantık.** Ebü'l-Berekât mantıkta Meşşâî geleneğe önemli ölçüde bağlı kalmıştır. Nitekim *Kitâbü'l-Mu<sup>c</sup>teber*'in mantık bölümü sistematik bakımdan bu gelenekle tamamen uyum halindedir. Filozofun Meşşâîler'e katılmadığı noktalardan biri "lafızlar"ın mantıkla ilgisine dairdir. İslâm mantıkçıları "tasavvurât" ve "tasdikât" olarak ikiye ayırdıkları mantık bahislerinin ilki olan tasavvurâtta terim (lafız) konusunu tartışır ve buna Aristo'nun *Organon*'undakinden çok daha geniş yer verirler. Sadece Ebü'l-Berekât, lafzın bir gramer meselesi olduğunu hatırlatarak müslüman mantıkçıların bu konuya ağırlık vermelerini yadırgamıştır. Zira bunun mantıkla olan ilişkisi doğrudan değil dolaylıdır. Bu bakımdan, "Mantığın konusu kavramlara delâleti yönünden lafızlardır" şeklindeki geleneksel anlayış isabetsiz olup onun asıl konusu kavramlardır (*Kitâbü'l-Mu<sup>c</sup>teber*, I, 6).

Ebü'l-Berekât, Meşşâî geleneğe bağlı kalarak ilimleri nazarî ve amelî diye ikiye ayırmakla birlikte nazarî ilimleri kendi içinde çeşitli ayrımlara tâbi tutar. Varlık, dış dünyadaki nesnelere bunların zihne yansıyan kavramlarından ibaret olduğuna göre ilimler de öncelikle fizik ve metafizik olmak üzere ikiye ayrılır. İkinci şıktaki ilimlerin bir kısmı tamamen zihnî (mantık, aritmetik, geometri), bir kısmı da zihnin dışındaki varlıklarla ilişkisi bulunan yani bir ölçüde tecrübeyle karışık olan ilimlerdir. Ebü'l-Berekât astronomiyi bu kısma örnek gösterir. Çünkü bu ilim açıklamalarında geometri ve aritmetik dillerini kullanır (a.g.e., I, 225-226).

Ebü'l-Berekât Eflâtuncu bir anlayışla, insanın kasıtlı ve amaçlı olarak bilgiler edinebilmesi için bu yönde bir bilme isteğinin uyanması, böyle bir istek için de mutlaka daha önce bilmek istenilen şey hakkında bir ön bilgisinin bulunması gerektiğini ısrarla söyler (a.g.e., I, 40-43, 60). Ancak bu ön bilgi, doğru bilgiye ulaşmaktan çok öğrenme iradesini hareke-

te geçirir. Bütün bilgiler ya "evvelî" veya "iktisabî"dir. Evvelî bilgiler duyu, zihin, akıl gibi vasıtalarla edinilen bilgiler; iktisabî bilgilerse başka bazı bilgi ve hükümlere başvurularak yani tarifler yardımıyla ulaşılan bilgilerdir. Ebü'l-Berekât, tarifin çeşitleri konusunda Aristo geleneğinden bir ölçüde uzaklaşmıştır. Aristo tarifi hakikî, lafzî ve resmî olarak üçe ayırmış, İslâm mantıkçılarının çoğu da muhtemelen İskenderiye okulundan faydalanıp bunlardan her birini tam ve nâkis diye ikiye taksim etmişlerdir. Ebü'l-Berekât ise farklı bir yaklaşımla tarif çeşitlerini bilginin değeri açısından had, resm ve temsil şeklinde sıralamıştır. Had, bilinmek istenen şeyi özüne ait (zâtî) nitelikleriyle tanıtan tariftir. Resimde zâtî yerine gelip geçici (ânzî) nitelikler bulunur. Buna göre insanı "düşünen canlı" diye tanıtan tarif had, "okuyup yazan canlı" diye tanıtan tarif resmdir. Hadler Aristo mantığına, resimler ise Galen'e dayanır. Ebü'l-Berekât, tarif çeşitlerine kendisinin kattığı yeni bir unsur olan temsili (analoji), "Bir şeyi benzerlikle, bir tümeli tikelleri ve fertleriyle, bir soyut akli kavramı somut ve duyulur nesnelere tanıtmaktadır" şeklinde açıklar (a.g.e., I, 48). Temsil, epistemolojik değeri bakımından diğer ikisinden sonra gelirse de özellikle öğretimde son derece faydalı bir metottur. Zira temsil, henüz anlamları yeterince kavramaya yatkınlık kazanmamış zihinler için, bilinen nesnelere benzetmeler yapma yoluyla bilinmeyenleri tanıma imkânı sağlayan, ayrıca öğretmenlerin de işlerini kolaylaştıran bir metottur (a.g.e., I, 46-48).

İbn Sînâ, bir şeyi özüne ait nitelikleriyle tarif etmenin güçlüğü konusunda Aristo gibi düşünür. Zira böyle bir tarife ulaşabilmek için o şeyi cins ve faslına ilişkin bütün özellikleriyle tanımak gerekir. Bu ise beşer için birçok bakımdan güçlükler arzeder. Ebü'l-Berekât bu güçlükleri kabul etmekle birlikte bunların tarife engel teşkil etmeyeceği kanaatindeydi. Çünkü bir nesneyi tarif etmek için onun mahiyetini her yönden kavramak gerekmez. Bir nesnenin birçok niteliği bulunmakla birlikte biz bunların bir kısmını bilir, bir kısmını da bilmezsek bu bilmediklerimiz bildiklerimize zarar vermez ve bu bilgilerimizle hem nesnelere isimler veririz hem de onları tarif edebiliriz (a.g.e., I, 64-67).

İbn Sînâ ve diğer bazı müslüman mantıkçıları, esasen İskenderiyeli Aristo şârihlerinin ihdas ettikleri çeşitli mantık konuları yanında bazı şartlı önermeleri

de Aristo'ya nisbet etmişler, onun bu konulara dair ayrıntılı görüşleri bulunduğu, ancak kaynaklarının kendilerine kadar ulaşmadığı şeklindeki Yunanlı şârihlerden gelen kanaati sürdürmüşlerdir. İlk defa Ebü'l-Berekât, Aristo'nun kitaplarında -ya ilimlere faydasının fazla olmaması dolayısıyla veya yüklemli önermeler bilindikten sonra şartlı önermelerin kendiliğinden kavranılacağı düşünülüyor için- şartlı önermelere yer verilmediğini belirterek tarihî bir hatayı düzeltmiştir. Ebü'l-Berekât ayrıca Aristo'nun şartlı önermeler konusunda müstakil bir eser yazdığı, ancak bu eserin Arapça'ya çevrilmediği yolundaki iddiayı da haklı olarak asılsız bir tahmin diye reddeder. Eğer Aristo lüzum görseydi müstakil bir eser yazmak yerine bu konuyu mantığa dair olan *Kitâbü'l-İbâre*'sinde işlerdi; zira bu müstakil bir esere konu olacak kadar önemli bir mesele değildir (a.g.e., I, 155).

**2. Tabiat Felsefesi.** Ebü'l-Berekât, cismin en kapsamlı ve en temel niteliğinin hareket (değişim) olduğu şeklindeki Aristocu görüşü benimser; hareketin türleri konusunda da Meşşâiler'i takip eder. Ancak Ebü'l-Berekât, Aristo'nun hareketi "kuvvâ halinde olanın ilk kemali, yani imkânın fiil haline ilk geçişi" şeklinde tarif eden ifadesini zaman kavramını tarifin dışında tuttuğu için yetersiz bulmuştur (a.g.e., II, 27-30; krş. Aristote, 1065<sup>b</sup>, 5-30). Ona göre herhangi bir değişikliğe hareket denilebilmesi için bunun zamanda gerçekleşmesi gerekir. Bu sebeple hareket, bütün insanlarca gerçekliği açık seçik kavranabilen zaman kavramı yardımıyla tarif edilmelidir (*Kitâbü'l-Mu'teber*, II, 29-30, 40).

İbn Sînâ fiziğinde, temeli Yahyâ en-Nahvî'ye dayanan bir anlayışla bir cismin hareketi, hareket ettirici güçten başka bir de adına "meyil" denilen bir âmile bağlanmıştır. Modern fizikteki çekim gücü yerine kullanılan meyil, İbn Sînâ'ya göre hareket ettirici gücün cismi etkilemesine vasıta olan bir hareket sebebidir. Ebü'l-Berekât'ın da benimsediği bu anlayışa göre, gerek hareket gerekse sükûn halindeki cisimlerin bünyesinde bulunan ve ağır cisimlerin aşağıya, hafif cisimlerin yukarıya doğru hareketini sağlayan meyle "tabii meyil" (dinamik), hâricî bir gücün tesiriyle cisimde beliren meyle de "kasrî meyil" (mekanik) denir. Meselâ yukarı doğru fırlatılan cisimde kasrî meyil vardır. Ebü'l-Berekât'a göre cismin yukarıya fırlatıldığı andan itibaren hareket ettiren kuvvete

en yakın olduğu noktada kasrî meyil en güçlü düzeydedir. Cisim harekete başladığı noktadan uzaklaştıkça bu meyil zayıfladığı için hareket de yavaşlar. Kasrî meylin bu azalması nisbetinde tabii meyil artar ve son noktada kasrî meyle galebe çalarak onun tesir gücünü önler; böylece cismin tabii mekânına doğru geri dönmesini sağlar. İbn Sînâ'nın aksine Ebü'l-Berekât kasrî meylin kendi kendini tükettiğini, yani zorunlu hareketin süresi içinde kaybolup gittiğini kabul etmiştir. Bu suretle tamamen Ebü'l-Berekât'a ait olan teoriye göre cisimlerin hareketindeki hızlanma (dinamikteki ivme) iki sebebe bağlıdır. İlk olarak cismin tabii hareketinin (meselâ ağır cismin aşağıya doğru düşmesinin) başlangıcında hâlâ kasrî meylin etkisi bulunduğundan hareket de yavaştır; ancak giderek kasrî meylin zayıflaması ve tabii meylin güçlenmesiyle hareket ivme kazanır. İkinci olarak tabii mekânının dışında iken serbest bırakılan, böylece kendi tabii mekânına (meselâ yukarıdan aşağıya) doğru harekete geçen bir cisimde tabii meyiller sürekli yenilerek cisme ivme kazandırır (a.g.e., II, 101). Ebü'l-Berekât'ın bu peşpeşe yenilenen meyiller ve bunların harekette doğurduğu ivme teorisi, Aristo fiziğinden modern fiziğe bir geçiş işareti olarak değerlendirilmektedir. Zira bu teoriyle ilk defa olmak üzere Aristo fiziğine dayanan ve, "Sabit bir güç sabit hareket doğurur" şeklinde formüle edilen eski dinamik kanunu sarsılmıştır. *Kitâbü'l-Mu'teber*'in konuyla ilgili pasajları, Newton tarafından kurulan modern dinamiğin, "Sürekli bir güç ivme kazanan bir hareket doğurur" şeklindeki kanununu içine almaktadır (*El<sup>2</sup>* [Fr.], I, 115).

Ebü'l-Berekât'ın Aristo fiziğindeki mekân teorisine yönelttiği tenkitlerden biri mekânın tarifıyla ilgilidir. Meşşâî felsefede mekân, "Kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılanın dış yüzeyi arasından ibarettir" şeklinde tarif edilir. Yani Meşşâî felsefede mekân metafizik bir kavram olup kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında vehmî ve hayalî bir şeydir. Ebü'l-Berekât'a göre boşluğun (halâ\*) imkânsızlığı esasına dayanan bir tarifte mekânın iki boyutlu bir nicelikten ibaret olması gerekir; dolayısıyla da yanlıştır. Çünkü kelimenin sözlük anlamından da anlaşıldığı üzere mekân bir varlığın içinde olduğu, işgal ettiği yerdir; yalnızca yüzey değil yüzeylerin kuşattığı, dolabilen ve boşalabilen hacimdir. Başka bir ifadeyle me-

kân boyu, eni ve derinliği olan uzaydır. Böylece üç boyutluluk cisim için olduğu gibi mekân için de geçerlidir (*Kitâbü'l-Mu'teber*, II, 44).

Ebü'l-Berekât'a göre fizikî gerçekliği bakımından mekânın genellikle cisimlerle dolu olduğu görülse bile Aristo'nun iddiasının aksine bu bir zorunluluk değildir. Zira üç boyutlu boş uzay kavramı aklın doluluk kavramından önce gelir; yani insan zihni apriori olarak bu dolup boşalmaya elverişli yerin, ontolojik bakımdan onu dolduran ve boşaltandan önce bulunduğunu düşünür ve buradan boşluğun varlığı fikrine ulaşır.

Ebü'l-Berekât mekânın yani uzayın sonluluğu hususunda da Meşşâî anlayışı reddeder. Meşşâîler "ilk felek" yahut "en yüksek felek" adını verdikleri ve bütün cisimler âlemini kuşattığını düşündükleri feleğin ötesinde doluluk da (me-lâ\*\*) boşluk da bulunmadığını, dolayısıyla âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu kabul etmişlerdir. Ebü'l-Berekât, onların bunu ispat için öne sürdükleri delilleri inceleyerek hiçbirinin geçerli olmadığını ortaya koymaya çalışır. Onun yorumuna göre insan zihni, uzaya fırlatılan ve cisimler âleminin son sınırı denilen ilk feleğin kuşatıcı yüzeyine kadar ulaştığı kabul edilen bir okun bu limiti de aşarak hareketine devam etmesini önleyecek hiçbir engel bulunmadığını farzedebilir. Bu faraziye çürütecek aklî delil yoktur. Bununla birlikte filozof, uzayın sonluluğunu savunanların hiçbir ciddi delilleri bulunmaması yanında sonsuzluk fikrinde olanların da kesin delilden yoksun olduklarını kabul etmektedir (a.g.e., II, 87).

Gerek Aristo gerekse daha sonraki Meşşâîler zamanı kısaca "hareketin ölçüsü" diye tarif etmişler, hareket ve mekân gibi fizik olaylarla kopmaz ilişkisi bulunduğu düşüncesiyle onu da fiziğin konusu olarak ele almışlardır. Buna karşılık Ebü'l-Berekât zamanın bir yönden fiziği, diğer yönden psikolojiyi ilgilendirdiğini düşünerek bu kavramı *Kitâbü'l-Mu'teber*'in hem fizik hem de metafizik bölümlerinde incelemiştir.

Filozof, Meşşâîler'in, "Hareketin olmadığı durumda zaman da olmaz" şeklindeki görüşlerini reddeder. Çünkü ona göre insanda zaman şuuru hareket şuurundan önce gelir. Bu sebeple Meşşâîler'in, "Hareket şuurunu bulunmayan insanda zaman şuurunu da bulunmaz" tarzındaki hükümlerini tersine çevirerek zaman şuuruna sahip olmayanın hare-

## EBÜ'L-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ

ket şuurundan da yoksun bulunacağını kabul eder. Çünkü hareketi kavrayabilmek için öncelik ve sonralık fikrine sahip olmak gerekir. Bu iki kavram ise birer zaman boyutunu ifade eder. Ebü'l-Berekât, Aristocular'ın kendi görüşlerini ispatlamak için Ashâb-ı Kehf'in durumlarını delil olarak kullanmalarını hayretle karşılar. Çünkü bu topluluğun uyurken uzun zaman yaşadığını farkedememesi, Aristocular'ın iddia ettiklerinin tam tersine uyku halinde hareketsiz olduğu için zamanı yaşamadığını değil zaman gerçeğinin şuurunda olmadığını gösterir. Nitekim onlar uykudayken kendi varlıklarının ve diğer bütün realitenin de şuurunda değillerdi. Gerçekte şuur halinde olan her insan bütün hareketlerin durduğunu görse bile zamanın varlığından, sürüp gittiğinden asla şüphe etmez (a.g.e., II, 77). Ayrıca İbn Sînâ'nın zamanı cismin bir arazi olarak görmesi de saçmadır. Zira araz, konusunun dışında varlığını sürdüremez. Halbuki insan zihni zamanı cisimde veya varlıkta değil varlığı zamanda düşünür (a.g.e., II, 74). Öte yandan zamanın objektif bir gerçekliği bulunmadığı, sadece zihnin bir tasarlaması olduğu da söylenemez. Çünkü zihnin, dış dünyada karşılığı bulunmayan bir fikir icat etmesi imkânsızdır (a.g.e., II, 76).

Ebü'l-Berekât insanın kendi zâtı, varlık ve zaman hakkındaki bilgilerinin, zihnin hiçbir tecrübî ve mantıkî çıkarıma başvurmaksızın doğrudan doğruya fitrî olarak kavradığı kesin ve apaçık bilgiler olduğu görüşünde ısrar eder. Filozofun tamamen orijinal olan bu düşüncesi Bergson'un sezgiciliğini hatırlatmaktadır. Ebü'l-Berekât'a göre bir yönüyle varlık açık seçik kavranan bir gerçekliktir. Kendi zâtını düşünen insan kendisinin "var olduğunu" anlar (bunu daha önce İbn Sînâ da belirtmişti) ve bu suretle kendi yapıp etmelerinin şuuruna varır; ayrıca mutlak zamanın bilgisine sahip olması sayesinde de dünün, bugünün ve yarınının şuuruna ulaşır (a.g.e., III, 63). Bu şekilde zamanı hem zihni hem de ontolojik bir gerçeklik olarak gören filozof, Meşşâiler'in iddiasının aksine zamanı varlığın değil varlığı zamanın ölçüsü saymanın daha doğru olacağını, çünkü hareket gibi sükûnun da zamanda vuku bulduğunu belirtmiştir (a.g.e., III, 39). Ancak buradaki "ölçü" (miktar) kelimesinden zamanın bir araz olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü arazlar var veya yok olabilen nitelikler olduğu halde zaman hakiki bir varlığa sahiptir. Zihin var-

lığın yokluğu gibi zamanın yokluğunu da tasavvur edemez (a.g.e., III, 40).

Ebü'l-Berekât'ın zamanla ilgili önemli tartışma konularından biri de zamanın sonlu olup olmadığı problemidir. Aristo hareketi ve hareketin ölçüsü olan zamanı yalnız oluş ve bozuluşa tâbi olan varlıklar için geçerli saymıştır. İbn Sînâ ise tabii cismin, özü gereği değil fakat hareketli olduğu için zamana bağlı bulunduğunu, sabit varlıklarınca zaman dışı olduklarını belirtmiş; bunların sürekliliğini Yeni Eflâtuncu felsefeden de faydalanarak **dehr** ve **sermed** terimleriyle ifade etmiştir. Ebü'l-Berekât böyle bir ayırımı ciddiyetten uzak bulmaktadır. Zira dehr ve sermed, içinde hareketin bulunmadığı "devamlı bekâ" olduğuna göre "sonsuz süre" yahut "sonu gelmeyen zaman" demektir. Şu halde dehr ve sermed de esas itibarıyla zamandan başka bir şey değildir. Bu durumda, "Yaratıcıyı zamandan soyutlayanlar O'nun dehr ve sermedde mevcut olduğunu, hatta O'nun varlığının dehr ve sermed olduğunu söyleyerek zamanın lafzını değiştirmişlerse de mânasını değiştirememişlerdir" (a.g.e., III, 41). Ebü'l-Berekât'ın Meşşâilik'le birlikte Yeni Eflâtunculuğu da hedef alan bu tenkidî kendisini şu radikal sonuca götürmüştür: İnsan zihni hiçbir varlığı, ne yaratıcının ne de herhangi bir yaratılmışın varlığını süre ve zamandan soyutlanmış olarak düşünemez" (a.g.e., III, 40-41). Filozofun bu görüşü, Bertrand Russell'in zamanı şeylerin objektif süresi olarak gören düşüncesiyle aynı anlamda kabul edilmektedir (Ülken, s. 225).

**3. Psikoloji.** Ebü'l-Berekât psikolojide önemli ölçüde İbn Sînâ'yı takip etmiştir. İbn Sînâ gibi o da geleneğe uyarak nefis konusunu "Tabiiyyât" bölümünde incelemiş, Eflâtun'un nebâtî, hayvanî ve nâtik nefis tasnifini benimsemiştir. Ancak onun geleneksel psikolojiye karşı önemli itirazları da vardır. Öncelikle Ebü'l-Berekât, Aristo'nun nefsi bedeninin bir fonksiyonu gibi değerlendiren tarifıyla Eflâtun'un nefsi "bedeni hareket ettiren basit bir cevher" şeklinde tarifini yetersiz bulur. Zira bu tarifler nefsi "ben"den bağımsız, onun dışında sırf maddî veya sırf soyut bir nesne gibi göstermektedir. Buna karşılık basit ve saf insan zihni "ben"i ve "nefs"i iki ayrı gerçeklik olarak tanımaz; aksine bu iki kavramı daima birbirinin yerine kullanır, yani "ben"i bölünmez bir bütün olarak kavrar. Ebü'l-Berekât'ın kendi tarifine göre nefis bedene hulûl eden bir güç olup maddî de-

ğildir; bu güç bedende ve bedeni kullanarak çeşitli davranış ve hareketleri üretir. Bu hareketleri belirleyici ve ayırt edici bir bilgi ve şuurla, yani iradeli olarak tesbit edilen zamanlarda ve yönlerde (şekillerde) gerçekleştirmesi nefsin tabiatından farklı olduğunu gösterir. Zira tabiatla hareket tek düze, tek yönlü ve zorunludur. Nihayet insan, ferfî ve türüne ait özellikleri nefsi sayesinde kazanır ve devam ettirir. Ebü'l-Berekât, nefsi daha iyi tanıma imkânına kavuşan kimsenin onu cisim olmaktan tamamen uzak bulacağını belirterek İbn Sînâ gibi o da bütün bedeni şartlardan soyutlanmış olarak farzedilen bir insanın yine de "ben"in şuurunda olacağını, şu halde asıl "ben"in nefis olduğunu ifade eder (*Kitâbü'l-Mu'ateber*, II, 303-306).

Ebü'l-Berekât'ın geleneksel psikolojiye karşı çok önemli itirazlarından biri havâss-ı bâtine ile ilgilidir. Aristo, dış duylardan ayrı olarak ortak duyu, tahayyül ve hatırlamadan ibaret üç iç duyu olduğunu belirtmiş, İbn Sînâ ise bunlara musavvire (hayal) ve vehim gücünü eklemiştir (bk. DUYU). Ebü'l-Berekât haklı olarak, Meşşâiler'in nefse nisbet ettikleri idrak güçlerini daha az veya daha çok değil de üç veya beşle sınırlamalarının hiçbir geçerli sebebi olmadığını belirtir. Çünkü eğer nefsin her bir idrak için ayrı bir güç tahsis etmeye kalkarsak yüzlerce güç bulmamız gerekir. Aynı şekilde İbn Sînâ'nın sadece dokunma duyusunu dört çeşit kabul ederek dış duyların sayısını sekize çıkarması da yanlıştır. Zira sıcak-soğuk, sert-yumuşak gibi maddî keyfiyetlerin her biri için ayrı bir dokunma duyusu düşünmek gerekseydi renkler için de ayrı ayrı görme duyuları kabul etmek icap ederdi. Şu halde İbn Sînâ'nın tasnifi tüketici olmaktan ve dolayısıyla ilmiîlikten uzaktır (a.g.e., II, 210-211). Esasen Meşşâiler'in nefis için çeşitli idrak güçleri tasarlamalarının sebebi, "Birden ancak bir çıkar" şeklindeki meşhur önermenin doğruluğuna inanmış olmalarından kaynaklanmaktadır. Aslında metafizik ve kozmolojik problemlerle ilgili olan bu önerme (aş. bk.), bir tek güç olan nefsin birçok idrake doğrudan ulaşamayacağı, şu halde her cins veya türdeki idrakler için ayrı güçler bulunması gerektiği şeklinde yorumlanmıştır. Fakat aynı mantıkla düşünülecek olursa her idrak için ayrı bir güç bulunduğu da tartışmasız kabul edilebilir. Bu sebeple filozof, "Birden ancak bir çıkar" önermesini, çürütmek için üzerinde durmaya değmeyecek kadar anlamsız bul-

muştur (a.g.e., II, 214, 315). Sonuç olarak ona göre nefsin çeşitli güçleri yoktur; tek, tam ve bölünmez bir gerçeklik olan nefis ve onun "idrak aletleri" vardır.

Süje-obje arasındaki farklı ilişkilerin duyulara ait idrakin şiddetini etkileyeceğini belirten Ebü'l-Berekât bu bakımdan farklı idrak derecelerinden söz etmiştir. Meselâ uzun süreye yayılmış bir acı, aynı sayıda fakat çok az bir zamana sıkışan acı kadar hissedilmez. Güneşin hareketi hakkındaki bilgimiz ise hissî değil aklî bir şuurun sonucudur. Şu halde daha sonra Leibnitz'in de belirttiği gibi (bk. A. Muhammed et-Tayyib, s. 267-268) her seviyedeki şuur hallerinde daima aktif olan nefistir; duyuların şu veya bu sebeple fonksiyonlarını eksik icra ettiği, dolayısıyla şuurun zayıf olduğu durumlarda da nefsin idrak faaliyeti devam eder. Nefis bu faaliyetini sürdürürken farklı güçlere bölünmeden, dış idrak aletlerini kullanarak idrakin konusuyla doğrudan ilişki kurar. Bu ilişkide çeşitli güçlerin devreye girdiği iddiası nefsin birliği, basitliği yahut "ben" in bölünmezliği ilkesiyle çelişir. Nitekim kişi kendisinde gören, düşünen, hatırlayan, arzulayan... gücün bizzat kendisi olduğunu, kendi özünün ve varlığının hiçbir bölünme kabul etmeden bütün fiillerinde bir ve aynı olduğunu kesin bir şuurla bilir (*Kitâbü'l-Mu'teber*, II, 318).

Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın beyin belli merkezlerinde belli idrak güçleri bulunduğu şeklindeki görüşünü de aynı sebeplerle reddetmiş ve nefsin bu merkezlerle ilişkisinin duyu organlarıyla olduğu gibi bir alet ilişkisi olduğunu savunmuştur (a.g.e., II, 333, 354).

Meşşâiler, duyulur nesnelere soyut varlıkların idrakini birbirinden ayırarak birincileri nefsin, ikincileri ise aklın idrak ettiğini öne sürmüşler, bu suretle nefis ve aklı iki bağımsız gerçeklik olarak düşünmüşlerdir. Ancak Ebü'l-Berekât yine "ben" in bölünmezliği ilkesinden yola çıkarak bu ayrımı kabul etmemiş, aynı şekilde geleneksel psikolojik akıllar tasnifini de gereksiz ve yanlış bulmuştur. Filozof, nefsin bilgi faaliyetlerinin çokluğu ve çeşitliliğinin psikolojik yönden insanın çok ve çeşitli bilgi güçlerine, farklı akıllara sahip olmasını gerektirmeyeceği görüşünde ısrar etmiştir (a.g.e., II, 404, 407-410, 416). Ebü'l-Berekât, Meşşâiler'in insan aklının işleyişini "faal akıl" dedikleri metafizik kaynağa bağlamalarını da gerçek dışı sayar. Esasen tecrübe de bu teorinin tutarsız-

lığını ispatlamaktadır. Nitekim insanın öğretmeni genellikle yine insandır. Önde gelen âlimlerse bildiklerinin çoğunu varlık kitabından yani dış dünyadan öğrenirler.

Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın iki farklı görüşünden Aristo çizgisinde olanını tercih ederek nefsin bedenle birlikte var olduğunu benimser. Fakat İbn Sînâ'nın nefislerin bir tek tür oluşturduğu şeklindeki görüşüne katılmaz; bu yöndeki görüşünü de yine İbn Sînâ'nın, "Basit mahiyetler bir cins veya tür oluşturmaz" diye ifade ettiği prensibe dayanır (a.g.e., II, 386). Özellikle Fârâbî'de görülen ve bedenin ölümüyle birlikte cahil nefislerin de öleceği, bilgili nefislerin ise ölümsüzlüğe ereceği şeklindeki görüşü gerekçeleriyle reddeden filozofa göre ruhun bir bedenden diğerine geçeceği, yahut semavî ruhlara karışacağı tarzındaki iddiaların da geçerliliği yoktur. Kelâmçılar gibi Ebü'l-Berekât da insanların ancak beden ve nefsin birlikte yaşamasını tasavvur edebildiklerini, bedensiz nefsin bekâsını aklen mümkün görmediklerini belirterek yeniden dirilmenin bedenle birlikte olacağını ifade eder (a.g.e., II, 442-443).

**4. Metafizik.** Ebü'l-Berekât, *Kitâbü'l-Mu'teber*'in "İlâhiyyât" bölümünün giriş kısmında öncelikle kendi epistemolojisini ve bu bakımdan Meşşâi felsefeden ayrıldığı başlıca noktaları ortaya koyar. Ona göre idrak olayı ve bilginin meydana gelmesi süje ile obje arasındaki ilişki sonucu gerçekleşir. Fakat herhangi bir nesneyi objektif bir gerçeklik (ayn vücûdiyye) olarak bilmekle onu nitelikleri, durum ve ilişkileriyle bilmek arasında fark vardır. Bunlardan ilki nesnelere doğrudan varlığıyla, diğeri ise zihinde onlara yüklenen formlarla alâkalı bilgisidir. Bundan başka üçüncü bir bilgi türü daha vardır ki bu da bilgilerimizin dille ifadesi olan lafızlar ve kinayeler hakkındaki bilgisidir. Şu halde Fârâbî'de olduğu gibi Ebü'l-Berekât da bilginin tasnifini şöyle yapmaktadır: Maddî varlıkların bilgisi (ilmü'l-a'yânî'l-vücûdiyye), kavram bilgisi (ilmü's-suverî'z-zihniyye), kavramların dille ifadesi ki filozof buna "lafızlar bilgisi" (ilmü'l-elfâz ve'l-kinâyât) adını vermektedir. Günümüzde bu üçüncü bilgi türü dil felsefesinin alanına girmektedir.

A'yân-ı vücûdiyye, çeşitli niteliklerin kendilerine yüklendiği ilk ve öz varlıklardır. Zihnin a'yân-ı vücûdiyyeye yüklediği formlar yani kavramlar cevherlere

nisbetle arazlar gibidir. Ancak her ne kadar bunlar zihni ve izâfî sûretler ise de dış dünyada varlığı bulunmayan ve sadece zihnin var saydığı sözde varlıklar olmayıp gerçek varlığa sahiptirler. Zira prensip olarak varlığa yüklenen sıfatların kendileri de vardır (*Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 3, 63).

Filozofa göre varlık idraktan önce gelir; yani var olan şey idrak edildiği sırada var olduğu gibi idraktan önce ve sonra da vardır. Bazı şeylerin insanların bir kısmı veya tamamı tarafından idrak edilemeyeşi onların yokluğunu göstermez. Çünkü "idrak varlığın şartı değil, varlık idrakin şartıdır"; yani olmayan şey idrak edilemez; fakat idrak edilemeyen şey var olabilir. Bununla birlikte filozof, konseptüalist bir yaklaşımla zihni varlıkların (kavramlar ve formlar) idrak edenler tarafından farklı şekillerde algılandığını belirtmiştir. Meselâ bir kimsenin zihnindeki Zeyd tasavvuru, algıladığı form ve niteliklere göre diğerinin tasavvurundan farklıdır ve bu kimse Zeyd'i gerçek Zeyd olarak değil zihnindeki Zeyd olarak tanımlar (a.g.e., III, 20-21). Öyle görüyor ki Ebü'l-Berekât "vücûd" ile "mevcûd" kavramlarını farklı anlamlarda kullanmış, zihnin bütün dış tecrübelerden önce açık seçik kavradığı mutlak varlığa vücûd, duyularla idrak edilen hâricî varlığa da mevcûd adını vermiştir (bk. Pines, *Studies in Philosophy*, s. 149). Duyulur varlıkların genellikle en kolay idrak edilebilir olmalarına karşılık aklı varlıklar bu bakımdan farklılık gösterir. Varlık olarak varlığın idraki hem çok kolay hem de çok zordur. İbn Sînâ, Sühreverdi ve Descartes gibi Ebü'l-Berekât da kişinin varlığı, kendi "ben"i (nefs, zat) hakkındaki şuurundan hareketle kavrayabileceğini düşünmüştür. Buna göre kendi zati üzerinde düşünen insan kendisinin var olduğunu kavrar; bu suretle varlığın gerçekliğini de apaçık kavramış olur. Burada metafizik bilginin üç safhalı olduğu görülmektedir: Süje kendi zatını bilir; böylece kendisinin var olduğunu kavrar; buradan da genel olarak varlığın var olduğu bilgisine ulaşır. Bu şekilde Ebü'l-Berekât'ın felsefesinde, metafiziğin temel problemi olan varlığın kavranmasında "ben" yahut "kişinin kendisi hakkındaki şuur" hareket noktası olarak alınmıştır. Çünkü insanın kendisi hakkındaki bilgisi bütün diğer bilgilerden önce gelir (*Kitâbü'l-Mu'teber*, II, 306). Bununla birlikte bir şeyin varlığını (inniyet) kavramakla mahiyetini kavramak arasında fark vardır. Varlığın ma-

## EBÜ'L-BEREKÂT el-BAÇDÂDÎ

hiyetini kavramanın güçlüğü zihnin varlığa ait form, nitelik ve ilişkileri bütünüyle kuşatma zorluğundan ileri gelir (a.g.e., III, 62-63).

Ebû'l-Berekât, Eflâtun'da olduğu gibi kavramların bir doğrudan doğruya delâlet ettikleri asıl anlamları, bir de herhangi bir varlıkla ilişkisine veya bir varlığı nitelemesine göre izâfî anlamları olduğunu belirtir. Buna göre meselâ "beyaz" kavramı kendiliğinde gerçek olan bir varlığı, beyaz rengin kendisini yahut beyaz idesini, bir de "beyaz cisim" ifadesinde olduğu gibi başka varlığın niteliğini gösterir. Bu açıdan bakıldığında her varlığa birçok özellik verdiği halde kendisi hiçbir varlığa nitelik olmayan tek varlık vâcibü'l-vücûddur. İbn Sînâ gibi Ebû'l-Berekât da mümkün varlıklarda vücûdun mahiyete bir nitelik olarak eklendiğini (zâit), vâcib varlıkta ise mahiyet ile vücûdun özdeş olduğunu savunur. Bundan dolayı gerçekte O'ndan başka varlık da yoktur ve öteki şeyler O'na nisbetle, O'nunla birlikte ve o ilke izâfetle varlık kazanmıştır. Filozof bu şekildeki izahın bir tür tevhid olduğunu ifade eder. Zira Tanrı dışındaki şeyler mevcudiyetlerini Tanrı'nın varlığından aldıkları için araz ve mecazi varlık sayılırlar (a.g.e., III, 64-66). Bu suretle Ebû'l-Berekât, açık olarak belirtmemekle birlikte vahdet-i vücûd felsefesine ulaşmış bulunmaktadır (bk. Pines, *Studies in Philosophy*, s. 160).

Filozof varlığın vâcib, mümkün ve mümteni' şeklinde üçe ayrıldığı hususunda büyük ölçüde İbn Sînâ'nın görüşlerini tekrar eder. Buna göre mümkün varlıklar arasındaki sebepler zinciri bir behimden ibarettir; dolayısıyla mümkün varlığın mevcudiyeti kendisinden ziyade ilk sebebin varlığını ispatlar (*Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 24). Şu halde düşünür kozmolojik delilin kesinliğinden emindir. Öte yandan Ebû'l-Berekât, Tanrı'nın hem varlığını hem de sıfatlarını ontolojik delille ispat etmeye çalışmıştır. Zira tabiattaki mükemmel nizam, kendi fiillerini bizzat ve gayeli olarak gerçekleştiren, iradeli ve şuurlu bir fâilin eseri olmalıdır. Âlemdaki mükemmel işleyiş, düzenli sebep-sonuç ilişkisi O'nun yönetiminin yetkinliğinden kaynaklanmaktadır. Bütün varlıkların ilk ilkesi ilk varlık olduğu gibi bütün bilgilerin ilk ilkesi de O'nun ilmidir. Şu halde insandaki bilgi, ilk ilkenin ilim sıfatının bir delilidir ve mevcudat için tamlık, yetkinlik, değerlilik, güzellik, iyilik ve şeref sayılan diğer bütün müs-

bet sıfatlar için de aynı düşünce geçerlidir. Buna karşılık yokluğun illeti bulunmadığı için o ilk ilkeye nisbet edilemez ve meselâ, "Varlık Tanrı'nın varlığına, insandaki bilgi O'nun ilmüne delâlet ettiği gibi cehalet de O'nun cahilliğine delildir" denemez. Yokluk ve eksiklik ifade eden bu tür nitelikler açısından Tanrı ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir (a.g.e., III, 106-107).

Ebû'l-Berekât, Ehl-i sünnet kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî'den faydalanarak Tanrı'yı bütün sıfatlardan soyutlayıp sadece kendi kendisinin şuurunda saf akıl veya kozmik ilke sayan Aristo felsefesi (Aristote, 1072<sup>b</sup>, 15-30) yanında, Tanrı'nın sıfatlarını ilim sıfatına irca eden ve bu sıfatı da küllîleri bilmekle sınırlayan İbn Sînâ felsefesini de (İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 595-597; a.m.lf., *el-İşârât*, III, 295-299) reddetmiştir. Filozofa göre Aristo'nun iddiasının aksine Tanrı'nın yarattıklarını bilmesi kendisi için bir eksiklik sayılmaz. Çünkü Allah bir şeyi bilmekle yetkinlik kazanmayı yetkin olduğu için bilmektedir. Öte yandan varlık kavramı bir bakıma yalnız zâtı değil bunun yanında fiilleri ve sıfat sayılan halleri de içerir; dolayısıyla sıfatlar varlığın dışında olmayıp onun zatında, onunla birlikte ve onun için vardır. Hareketsiz ateş, ışısız güneş, açısız üçgen düşünülemediği gibi sıfatsız Tanrı da düşünülemez; ayrıca Tanrı'nın üstünde bir güç bulunmadığı için sıfatların O'na sonradan izâfe edildiği de söylenemez. Sonuç olarak sıfatların kabulü Tanrı'da çokluk olduğu fikrine götürmez (*Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 100-102). Ebû'l-Berekât, Allah'ın değişen ve çoğalan şeyleri bilmesinin O'nun zâtında değişme ve çoğalmaya yol açacağı şeklindeki iddiaları da reddetmiştir. Zira bu tür bilgilerin Allah ile münasebeti bir zât-mahiyet münasebeti olmayıp O'nun birliğine halel getirmeyen izâfî münasebettir (a.g.e., III, 75-80, 214). Esasen filozof Meşşâî felsefedeki cüz'î-küllî ayırımını da itibarî saymakta, bilgiye konu olan bir nesnenin küllî veya cüz'î olmanın ötesinde doğrudan doğruya "varlık" olduğunu belirtmektedir. Buna göre küllîlik ve cüz'îlik, zihnî formların dışındaki varlıklarla münasebeti dolayısıyla zihinde arız olan itibarî fikirlerdir (a.g.e., II, 410). Bu sebeple küllîyi idrak eden cüz'iyi de idrak ediyor demektir. Çünkü küllî denilen şey zâtı ve özü itibarıyla cüz'îdir. Bir nesneyi küllî veya cüz'î yapan unsurlar onun ilişkileri ve görelilikleridir (a.g.e., III, 86).

Filozofun küllî-cüz'î konusundaki fikirleri yanında ayrıca zihnî kavramları gerçek varlık gibi düşünen ve meselâ beyaz cisimden başka bir de zihnimizin bu cisimle münasebet kurduğunu soyut bir gerçeklik olarak beyaz renk şeklinde tümel bir varlık fikri yahut idesi bulunduğunu, zihindeki her fikrin veya formun dış dünyada bir gerçekliği olduğunu belirten açıklamaları da dikkate alınırsa onun nominalizmle realizm arasında tereddüt ettiği düşünülebilir. Ancak Tanrı'nın ilminin cüz'ilere de şâmil olduğu hususunda hiçbir şüphe taşımadığı kesindir. Çünkü filozofa göre bunun aksine bir görüş Allah'ın yetkinliğini, hem küllîleri hem de cüz'ileri idrak edebilen insanın yetkinliğinden daha aşağı mertebeye düşürür. Ayrıca Allah'ın cüz'ileri bilmesi, sanıldığı aksine O'nun zâtının gayri maddî olduğu fikrini de ihlâl etmez. Nitekim insan nefsi de cüz'ileri bilmekle cismanîliğe dönüşüyor değildir (a.g.e., III, 84). Bu arada filozof, Tanrı'nın cisimleri bilmesinin cisimleşmesi veya cisimlere hulûl etmesi suretiyle olduğu şeklindeki antropomorfist ve hulûlcü görüşleri de reddetmiştir.

Ebû'l-Berekât'ın sıfatlarla ilgili görüşlerinde Eş'arîler'in, özellikle Cüveynî ve Gazzâlî'nin etkileri olduğu düşünülmektedir (Pines, *Studies in Philosophy*, s. 168). Nitekim filozofun varlık kavramını zatla birlikte fiiller ve sıfatlara da genellemesi Eş'arîler'in Allah'ın isimlerini zât, sıfatlar ve fiillere göre taksim etmelerini hatırlatmaktadır (Cüveynî, s. 144). Ayrıca Eş'arîler gibi Ebû'l-Berekât da sıfatları ispatta "gâibi şahide kıyaslama" metodunu kullanmıştır. Nihayet sıfatları "zâtıyye" ve "meâniyye" diye iki kısma ayırması da kelâmî metodu hatırlatır. Bununla birlikte Eş'arîler'in sıfatları "zâta zâit" saymalarına karşılık (a.g.e., s. 94) Ebû'l-Berekât'ın, Tanrı'nın zâtı gibi sıfatları ve fiillerinin de O'nun varlığından ayrı düşünülebilen realiteler sayılmayacağını açıklıkla ifade etmiş olması, ayrıca ilk ilkenin ilim ve irade sıfatlarının iki zâtî nitelik sayılabileceği gibi iki farklı nisbete indirgenen bir tek sıfat da sayılabileceğini belirtmesi önemli yeniliklerdir.

Âlemin yoktan yaratılması meselesinde filozofun görüşü açık olmamakla birlikte zamanı varlığın ölçüsü ve başlangıçsız sayması (yk. bk.), onun kıdem fikrine mütemayil olduğu kanaatini vermektedir. Nitekim hiçbir insan zihninin, "Âlem yaratılmadan önce zaman yoktu"

(kelâmcıların görüşü) tarzındaki bir hüküm kabul edemeyeceğini belirtmesi (*Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 42), "Zihinler fitratları itibarıyla zaman ve mekânın kadîm olduğundan şüphe etmez; bunların yokluğunu tasavvur edemez" şeklindeki ifadesi (*a.g.e.*, III, 48) bu kanaati destekler mahiyettedir.

Âlemin kîdemi ve yoktan yaratma problemini çözmek için İslâm filozoflarının Yeni Eflâtunculuğun etkisiyle geliştirdikleri sudûr teorisine Ebü'l-Berekât'ın yönelttiği tenkitler büyük ölçüde Gazzâlî'nin görüşlerini andırır. Ayrıca filozof, dogmatizme karşı genel tavrının bir sonucu olarak bu filozofların hiçbir akilî ve ilmî temele dayanmayan bu teoriyi vahiy gibi itiraz kabul etmeyen, üzerinde düşünmeye bile gerek görülmeyen bir nas saydıklarına işaret etmiş ve alaylı bir ifadeyle bu görüşün ciddiyetten uzak olduğunu belirtmiştir. Esasen realitede varlığın çeşitliliği, "Birden ancak bir çıkar" görüşüne dayanan, ortaya konduğu şekliyle tek yönlü ve tek türden olan varlıkların birbirinden doğuş zinciri anlamındaki sudûr teorisini imkânsız kılar (*a.g.e.*, III, 151-152, 158). Bu düşünceye göre doğuş sürecindeki her üst varlık bir alttaki varlığın gerçek ve zorunlu fâilî ve illetidir. Ebü'l-Berekât ise kelâmcılarla birlikte Allah'ı bizzat fâil, mutlak ve yegâne hakiki illet, tabii sebepleri ise itibarî illet ve ilâhî kudretin yansıtıcısı saymakla tabii olaylarda mutlak determinizmi reddetmiştir (*a.g.e.*, III, 153, 162-163).

Ancak filozofun kazâ ve kader tartışması dolayısıyla ileri sürdüğü tabii ve iradî olaylar ayırımı ile tesadüf ve şans görüşü yukarıdaki fikirleriyle çelişmektedir. Ebü'l-Berekât, kazâ ve kader konusunda Meşşâî filozoflarla Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in görüşlerini mükemmel bir şekilde özetledikten sonra konuyu diğerlerinden farklı olarak bilgi-varlık yahut süje-obje ilişkisi açısından ele almıştır. Buna göre Tanrı, filozofların iddialarının aksine varlık sahnesindeki bütün ayrıntılardan haberdardır. Şu anlamda ki O şu anda olanlarla şimdiye kadar olmuşları bilir; şimdiden sonra vücuda gelecek şeyler veya vuku bulacak olaylar ise Tanrı'nın bilgisi kusurlu ve sınırlı olduğu için değil, fakat bunlar henüz bizâtihi imkân alanına girmediği için ilâhî bilginin konusu olamaz. Yani daha önce Cehm b. Safvân ve Hişâm b. Hakem gibi kelâmcıların da belirttiği gibi Tanrı'nın ilmi ma'düma taalluk et-

mez. Bu imkânsızlık, bilen (Tanrı) açısından olmayıp bilgiye konu olan (varlık veya olay) açısından dır. Şu halde Tanrı'nın bilgisi aynı anda sonsuz ayrıntıları kuşatmaz. Zira sonsuzlukla kuşatma birbiriyle çelişir. Ayrıca sonsuz ayrıntıların müstakbel tarafında olanlarının şu anda var olması muhaldir ve Tanrı'nın bilgisine muhal nisbet edilemez. Ancak filozof burada, her zaman ve her mekânda bir tek ve değişmez kanuna göre cereyan eden tabii varlık ve olaylarla iradî olayları birbirinden ayırmakta ve bunlardan ilkinin, ister sonlu ister sonsuz olsun, ilâhî bilginin kapsamına girdiğini, kazâ ve kaderin sadece bunları kapsadığını ifade etmektedir (*a.g.e.*, III, 187-188).

Ebü'l-Berekât'ın dikkate değer bir görüşü de şans ve tesadüfle ilgilidir. Filozof buna, bir kimsenin yürürken aksi yönden gelen bir akreple karşılaşmasını örnek verir. Bu karşılaşmada, birinin diğerine zarar vermesi sonucunu doğuracak bir hızla yürümeleri, bu iki ayrı varlığın tabiat veya iradelerinin bir neticesi değildir. Onların dışında bu sonucu amaçlamış biri de yoktur. Ebü'l-Berekât, gerek tabii determinasyona gerekse iradeye bağlanmasını doğru bulmadığı bu tür tesadüfî olayların ilâhî kazâ ve kaderle tayin edildiği görüşünü de kesin olarak reddeder (*a.g.e.*, III, 188-189). S. Pines, benzer bir tesadüf teorisinin daha önce Boethius tarafından ileri sürüldüğünü belirtmekte, ancak Ebü'l-Berekât'ın bu kişiden etkilenmediğini de sözlere eklemektedir. Ayrıca bu teori üstü kapalı bir şekilde Plotinus tarafından da ortaya atılmıştır (*DSB*, I, 27). Hilmi Ziya Ülken ise Ebü'l-Berekât'ın bu tesadüf teorisini, modern felsefedeki probabilizmin "kelâmcı veya metafizikçi cediti" saymaktadır. Bu yüzyılın bazı fizikçilerinin savunduğu bu teoriye göre bilgilerimizin daima yaklaşık bir değeri vardır. Bu durum araştırma aletlerinin eksikliğinden gelmez; aksine aletlerimize ne kadar sarırlık verirsek ihtimal de o kadar artar (*İslâm Felsefesi*, s. 225). Ebü'l-Berekât da gerek dış olayların akışı içindeki değişimler, gerekse insanın algılandığı farklılıklar yüzünden ihtimalî sebeplerin aralıksız devam ettiğini öne sürerek bunların kazâ ve kaderin dışında kaldığını belirtir. Bu arada filozof problemi ahlâkî bakımdan da ele almakta, insanın yükümlülük ve sorumluluğuna konu olan davranışlara dikkat çekerek Allah'ın bu davranışlardan haberi olma-

diğını ileri sürmek kadar bunları kazâ ve kaderle O'nun belirlediğini söylemenin de ceza ve sevap fikriyle çeliştiğine dikkat çekmektedir (*Kitâbü'l-Mu'teber*, III, 192). Daha da ilginç olanı şudur ki, filozof böyle bir indeterminist anlayışın insanın önüne bir imkânlar ve seçenekler alanı açtığına, ona sebepler ve sonuçlar zinciri içinde kendi iradesinin de gerçekleştiği veya önleyici bir sebep olduğu şuru verdiğine işaret ederek bu sayede insanın işini yaparken ne istediğini düşünme, hürriyetini ve tecrübesini en güzel şekilde kullanma imkânı elde edebileceğini belirtmektedir (*a.g.e.*, III, 195).

Tesirleri. Ebü'l-Berekât'ın tenkitleri, en önemli hedefi olan İbn Sînâ'nın otoritesini yıkmaya yetmemişse de başta Takıyyüddin İbn Teymiyye olmak üzere Sühreverdi el-Maktûl, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Adudüddin el-İcî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Celâleddin ed-Devvânî, Sadreddîn-i Şîrâzî gibi birçok müslüman düşünürün geniş ölçüde ilgililerini çekmiştir. Ebü'l-Berekât'a karşı en ciddi tepki ise İsrâkî filozof Sühreverdi'den gelmiştir. Bu filozof, Ebü'l-Berekât'ın yaratma meselesini incelerken Allah'ta sabit ve ezeli irade yanında hâdis ve yenilenen iradeler de bulunduğu şeklindeki görüşünü eleştirirken onu felsefî görüşleri anlamamak, filozofların delillerini kavrayamamak, ayrıca hem Yahudiliğe hem de İslâm dinine muhalefet etmekle suçlamış, temel meseleler hakkındaki görüşlerinin gerek burhana gerekse tevhid akidesine aykırı olduğunu ileri sürmüştür (*el-Meşârî' ve'l-mu'târahât*, s. 435-438). Ayrıca yine bir İsrâkî filozof olan Sadreddîn-i Şîrâzî de Ebü'l-Berekât'ı şeyhin (İbn Sînâ) fikirlerini anlamadan tenkit edenler arasında göstermiştir (*el-Hikmetü'l-müte'âliye*, III, 225). Bununla birlikte Sühreverdi de dahil olmak üzere birçok düşünür Ebü'l-Berekât'ın bu tenkitlerinden faydalanmıştır. Nitekim İbn Teymiyye, filozofun görüşlerine bütünüyle katılmasa da Meşşâîliğe karşı yönelttiği tenkitlerden övgüyle söz etmiş, yer yer *Kitâbü'l-Mu'teber*'den alıntılar yapmış (meselâ bk. *Der'ü te'âruz*, II, 164-172; IX, 402-434) ve onu İbn Sînâ ile birlikte önde gelen mantıkçılardan saymıştır (*a.g.e.*, III, 323). İbn Teymiyye'ye göre Sühreverdi'nin iddiasının aksine Ebü'l-Berekât Meşşâî geleneği taklit etmekten kurtulmayı başaramış, akilî tefekkür yolunu seçmiş, nübüvvet nuruy-



## EBÜ'İ-BEREKÂT el-BAĞDÂDÎ

la aydınlanmış ve bu sayede Meşşâiler'e göre daha isabetli görüşlere ulaşabilmiş bir düşünürdür. İbn Teymiyye Tanrı'nın cüz'ileri bilmesi, Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri, ilâhî iradenin hâdislerle ilişkisi, olayların sebepleri gibi meselelerde Ebü'l-Berekât'ın Meşşâî geleneğe yönelttiği tenkitleri ve bu hususlarla ilgili kendi görüşlerini takdirle anmakta, onun bu başarısını Bağdat'ta sünnet ve hadis âlimleri arasında yetişmiş olmasına bağlamaktadır (*Minhâcû's-sünne*, I, 348, 354; a.mlf., *er-Red 'ale'l-manâkıkuyyin*, s. 336, 463). Fahreddin er-Râzî'nin de zaman, mekân, hareket gibi konularda, psikoloji ve ilâhiyyâtın çeşitli meseleleriyle ilgili görüşlerinde Ebü'l-Berekât'tan faydalandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şehrezürî de Râzî'nin hükemâya karşı yönelttiği tenkitlerin çoğunu yahudi asıllı düşünür Ebü'l-Berekât'tan aldığı ifade etmiştir (bk. Süleyman Nedvî, III, 239).

**Eserleri.** 1. *Kitâbü'l-Mu'ceber fi'l-ḥikme*. Ebü'l-Berekât'ın, kendi felsefesini bütün yönleriyle ortaya koyan temel eseridir. Muhtevası bakımından Aristoculuğa ve Aristocu-Yeni Eflâtuncu İslâm felsefesine karşı geniş kapsamlı tenkitlerle İslâmî kültür atmosferinde telif edilmiş en dikkate değer eserlerden biri olmakla birlikte tertip itibarıyla geleneksel sisteme uygun olarak üç kitap halinde telif edilmiştir. Birinci kitap mantık, ikincisi tabiat ve psikoloji, üçüncüsü de ilâhiyyât bölümlerini kapsamaktadır. Ancak filozof özellikle psikoloji ve zamanla ilgili bazı problemlerde Meşşâî gelenekten önemli ölçüde ayrıldığı için bu problemlere dair konuların bir kısmını tabiat, bir kısmını da ilâhiyyât bölümünde incelemiştir. *Kitâbü'l-Mu'ceber*'in telif tarihi belli değildir. Bununla birlikte eserin uzun bir hazırlık dönemine dayandığı, müellifin bu dönemde yaptığı geniş kapsamlı çalışma ve incelemeleri sırasında tuttuğu ve öğrencilerine tutturduğu notları daha sonra muhtemelen, aydın bir devlet adamı olup kendisine de büyük bir sempati duyan Rey Hükümdarı Alâüddeve'nin teşvikiyle kitap haline getirmiştir. Öte yandan aklın mahiyetine dair risâlesinden farklı olarak bu kitabında hiçbir âyet ve hadis bulunmaması, buna karşılık "yüce nefslerin" özellikleriyle ilgili olarak Hz. Süleyman'a isnat edilen bazı sözleri ihtiva etmesi (II, 437), ayrıca her üç bölümün başında da İslâm telif geleneğinin aksine hamd, salâtü selâm ve dua cümlele-

rinin yer almaması gibi hususlar, müellifin eseri müslüman olmadan önce tamamladığı kanaatini vermektedir. Ancak Pines, bu delillerin böyle bir sonucu vermek için yeterli olmadığı görüşündedir (*Nouvelles études*, s. 8). Ebü'l-Berekât hakkında bilgi veren bütün klasik kaynaklar eserden övgüyle söz etmektedir. Meselâ İbnü'l-Kıftî eseri "bu devirde kendi konusunda yazılmış kitapların en güzeli" (*İḥbârü'l-'ulemâ*, s. 224), İbn Ebü Usaybia "müellifin en değerli ve en tanınmış eseri" (*Üyünü'l-enbâ*, s. 376), Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî de "ibaresi fasih, bu alandaki görüşleri sahih" (*Târîḫü muḥtaşarı'd-düvel*, s. 210) ifadeleriyle tanırlar. *Kitâbü'l-Mu'ceber*'in altısı İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere çoğu farklı ciltleri ihtiva eden sekiz yazma nüshası tesbit edilmiştir (Brockelmann, *GAL*, I, 602; *Suppl.*, I, 831). İlahiyyât kısmının özet bir tercümesi M. Şerefettin Yaltkaya tarafından yayımlanan eser (*DİFM*, [1930], IV/XVII, 25-41; [1931-1932], V/XVIII, 1-15; XIX, 1-16; XX, 1-16; XXI, 1-16; XXII, 14-26), Şerefettin Yaltkaya ve Süleyman Nedvî'nin katkılarıyla Haydarâbâd'da Dâiretül-marâifil-Osmâniyye tarafından neşredilmiştir (1357-1358). 2. *Şaḫḫü edilleti'n-naql fi mâhiyyeti'l-'aql. Maḳâle fi'l-'aql* adıyla da bilinen eser, akıl hakkındaki âyet ve hadislerle bunların yorumları, İslâmî kaynaklarda akıl anlamında kullanılan diğer kavramlar, aklın cevher veya araz olduğu konusundaki tartışmalar, akıl-akledilen, bilgi-bilinen ilişkisi, akılla ilgili çeşitli tasnifler, akıl ve rubûbiyyet âlemi gibi kelâmî ve felsefî konuları ihtiva eder. Eserin bilinen tek nüshasının (Leipzig Ktp., AY, nr. 882/1) sonunda Safer 552'de (Mart 1157) tamamlandığına dair kayıt vardır. Çeşitli kaynaklarda *Risâle fi'l-'aql ve mâhiyyetiḫ*, *Risâle fi mâhiyyeti'l-'aql*, *Risâle fi'l-'aql* gibi adlarla da anılan eser Ahmed Muhammed et-Tayyib tarafından "Un Traitê d'Abü'l-Barakât al-Bağdâdî" başlığı altında müellifin hayatı, felsefesi ve eserlerine dair kısa bir tanıtma yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (*Annales Islamologiques*, Kahire 1980, XI, 127-147). 3. *Risâle fi'l-ḳazâ ve'l-ḳader* (A. Muhammed et-Tayyib, *Mevḳfû Ebi'l-Berekât*, s. 34). 4. *Kitâbü'n-Nefs*. Eflâtun'a göre insanı kötülöklere sevkeden psikolojik sebepler ve nefsin güçleri gibi konuları ele alan eser, *Kitâbü'l-Mu'ceber*'in psikolojiyle ilgili bölümüyle büyük

bir benzerlik arzeder. *Risâle fi'n-nefs* adını taşıyan bir nüshası, Kahire'de Câmîatü'd-düveli'l-Arabiyye'ye bağlı yazmalar bölümünde bulunmaktadır (*a.g.e.*, s. 34). 5. *İḫtişârü Kitâbi't-Teşriḫ*. Câlî-nûs'tan tercüme edilen *Kitâbü't-Teşriḫ*'in özetidir. İbn Ebü Usaybia, eserin çok vezir bir ibare ile yazılmış olduğunu belirtir (*Üyünü'l-enbâ*, s. 376). 6. *Kitâbü'l-Aḳrâbâzîn*. Farmakolojiyle ilgili bir eserdir (*a.g.e.*, s. 376; A. Dietrich, s. 228). 7. *Kitâbü Siyâseti'l-beden ve faẓileti's-şarâb ve menâfi'ih ve maḳâriih* (*a.g.e.*, s. 376; *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 505). 8. *Ḥavâşî*. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-ḫbb*'inin birinci kitabı üzerine hâsiyelerden oluşur (*EJd*, VIII, 461). 9. *Emînü'l-ervâḫ fi'l-ma'âcîn* (*Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 505). 10. *Risâle fi sebabi zuḫûri'l-kevâkibi leylen ve ḫafâ'ihâ nehâren*. Yıldızların geceleyin görünmesi, gündüzleri gözden kaybolmasının sebeplerine dair Muhammed Tapar tarafından sorulan bir soruya cevap olarak yazılmıştır. Eser bazı kaynaklarda yanlışlıkla İbn Sînâ'ya nisbet edilmektedir. Bilinen tek nüshası Berlin Kütüphanesi'nde bulunmakta olup (nr. 5671; Brockelmann, *GAL*, I, 602; *EJd*, VIII, 461; Suter, s. 123; Sarton, s. 382) E. Wiedemann tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (*EP* [Fr.], I, 111; *EI*, I, 267). 11. *Şerḫü Sifri'l-câmî'a*. Ahd-i Atîk'in "Vâiz" kitabının şerhidir. Eserin şerh kısmı İbrânî harfleriyle Arapça, metin kısmı ise İbrânîce yazılmıştır. Ayrıca müellifin varlık, oluş, kazâ ve kader gibi felsefî konulardaki görüşlerini de ihtiva eden eserin bir nüshası Oxford'daki Bodleian Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (İbrânîce Yazmalar, nr. 131). Poznanski eserden bazı parçaları yayımlamıştır (*Zeitschrift für Hebräische Bibliographie* [Berlin 1913], XII, 33-36). Ebü'l-Berekât'a İbrânîce grameri üzerine yazılmış Arapça bir eser daha nisbet edilir. Ancak Leningrad Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan bu eserin otantik olup olmadığı şüphelidir (*EJd*, VIII, 461).

**BİBLİYOGRAFYA :**

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'ceber fi'l-ḫikme* (nşr. Şerefettin Yaltkaya — Süleyman Nedvî), Haydarâbâd 1357-58, I-III; ayrıca bk. nâşir Süleyman Nedvî, "Maḳâle", *a.e.*, III, 230-252; a.mlf., *Şaḫḫü edilleti'n-naql fi mâhiyyeti'l-'aql* (nşr. Ahmad al-Tayyib, *Alsl*. XI [1980] içinde), s. 127-147; Aristote [Aristo], *La Métaphysique* (trc. J. Tricot), Paris 1981, 1065<sup>b</sup>, 5-30, 1072<sup>b</sup>, 15-30; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 ḡş., s. 595-597; a.mlf., *el-İşârât*, Kahire 1985, III, 295-299; Cüveynî, *el-İşârât* (Muhammed), s. 94-

144; Beyhakî, *Tetimme*, s. 110-111, 150-153; Sühreverdî el-Maktûl, *el-Meşârîc ve'l-muâra-hât* (Opéra Metaphysica et Mystica içinde, nşr. H. Corbin), İstanbul 1945, s. 435-438; Yâkût, *Mu'cemû'l-üdeba'*, XIX, 277-278; a.mlf., *Mu'cemû'l-büldân*, I, 481-482; İbnü'l-Kiftî, *İh-bârü'l-'ulemâ'*, s. 39, 224-227; İbn Ebû Usay-bia, *‘Üyânü'l-enbâ'*, Beyrut, ts. (Dâru Mek-tebeti'l-Hayât), s. 343, 374-376; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 74-75; Ebü'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], *Târîhu muhtaşari'd-düvel* [baskı yeri ve yılı yok], s. 207, 209, 210; Muhammed b. Mahmûd es-Şehrezûrî, *Nühzetü'l-eruvâh* (trc. Maksûd Ali Teb-rîzî), Tahran 1365 hş., s. 409-410; İbn Teymi-ye, *Der'ü te'aruzü'l-'aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, II, 159, 164-172; III, 302, 323-324; IV, 26; VI, 248; IX, 400-434; a.mlf., *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 348-354; a.mlf., *er-Red 'ale'l-mantıkıyyîn*, Lahor 1396/1976, s. 336, 463; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Me-sâlik*, IX, 244-246; Sadreddîn-i Şirâzî, *el-Hikme-tü'l-müte'âliye*, Kum 1368, III, 225; L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris 1876 — Rabat 1980, II, 29-31; Suter, *Die Mathemati-ker*, s. 123; *Hediyyetü'l-'arifîn*, II, 505-506; Brockelmann, *GAL*, I, 602; *Suppl.*, I, 831; Zi-rikî, *el-A'âm*, IX, 63; Sarton, *Introduction*, II/1, s. 382; Sezgin, *GAS*, VIII, 215; H. Corbin, *His-toire de la philosophie islamique*, Paris 1964, s. 247-251; A. Dietrich, *Médicina Arabica*, Göttingen 1966, s. 228-230; Ullmann, *Die Me-dizin*, s. 338; S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî*, *Mémoire de la Société des Etudes Juives*, Paris 1955; a.mlf., "Etudes sur Awhad al-Za-mân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî", *Revue des Etudes Juives*, CIII, Paris 1938, s. 4-64; CIV (1938), s. 1-34; a.mlf., "Studies in Abu'l-Bara-kât al-Baghdâdî's-Poetics and Metaphysics", *Studies in Philosophy* (Scripta Hierosolymi-tani VI), Jerusalem 1960, s. 120-198; a.mlf., "Abu'l-Barakat al-Baghdadi, Hibat Allah", *DSB*, I, 26-28; a.mlf., "Abu'l-Barakât", *El'* (Fr.), I, 111-115; Nâcî et-Tikrîti, *el-Felsefetü'l-ağlâ-kıyyetü'l-Eflâtüniyye 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982, s. 336-342; Hilmi Ziya Ül-ken, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 220-227; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-bahş 'inde mü-fekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 36, 45, 63, 67, 104; N. Rescher, *Te'avvürü'l-mantıki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 383-387; S. Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* (trc. Nabî Avcı v.dğr.), İstanbul 1991, s. 310-311; Muhammed Celâl Şeref, *Allah ve'l-'âlem ve'l-insân fi'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut, ts. (Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 295-313, 423-436; Ahmed Muhammed et-Tayyib, *Mevkûfû Ebi'l-Berekât el-Baghdâdî mine'l-felsefeti'l-meş-â'ıyye* (doktora tezi, ts.), *Câmiatü'l-Ezher*, Külliyyetü Usûli'd-dîn Ktp., nr. 861; a.mlf., "Un Tra-ité d'Abu'l-Barakât al-Baghdâdî sur l'intel-lect", *Aisl*, XVI (1980), s. 127-131; M. Ali Ebû Reyân, "Naqdü Ebi'l-Berekât li-felsefeti İbn Sînâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XII, İsken-deriye 1958, s. 17-48; a.mlf., "Hibat Allah, Abû al-Barakât", *EJd*, VIII, 461-462; W. Ma-delung, "Abu'l-Barakât al-Baghdâdî", *Elr*, I, 266-268.



MUSTAFA ÇAĞRICI

## EBÜ'İ-BEREKÂT en-NESEFÎ

(bk. NESEFÎ, Ebü'İ-Berekât).

## EBÜ'İ-BEŞER

(أبو البشر)

İslâmî kaynaklarda  
"insanlığın atası" anlamında  
Hz. Âdem'e verilen unvan  
(bk. ÂDEM).

## EBÜ'İ-CÂRÜD

(أبو الجارود)

Ebü'İ-Cârüd Ziyâd  
b. Münzir el-Hemedânî  
(ö. 150/767 [?])

Zeydiyye'ye bağlı  
Cârüdiyye kolunun kurucusu  
(bk. ZEYDİYYE).

## EBÜ'İ-CEVZÂ

(أبو الجوزاء)

Ebü'İ-Cevzâ' Evs  
b. Abdillâh (Hâlid) er-Rabâf  
(ö. 83/702)

Basralı zâhid tâbiî.

Ezd kabilesinin kollarından Rebîa'ya mensup olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Hz. Âişe, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr b. Âs ve Safvân b. Assâl el-Murâdî'den hadis ri-vayet etmiştir. Buhârî'nin senedini zayıf gördüğü bir habere göre Ebü'İ-Cevzâ Hz. Âişe ve İbn Abbas'a on iki yıl kom-şuluk ettiğini, Kur'an-ı Kerim'deki her âyet hakkında İbn Abbas'tan bilgi edin-diğini belirtmekte, öğrenmek istediği konuları bir adamı vasıtasıyla her zaman Hz. Âişe'den sorup öğrendiğini söyle-mektedir. Kendisinden Katâde b. Diâme, Büdeyl b. Meysere, Amr b. Mâlik en-Nük-rî ve Ebü'İ-Eşheb el-Utâridî gibi muhad-disler rivayette bulunmuş, Ebü Zür'a er-Râzî ile Ebü Hâtım er-Râzî onun *sika*\* bir râvi olduğunu belirtmişlerdir. Ri-vayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'de yer alması da bunu göstermektedir.

İbadete düşkünlüğü ve zâhidâne ha-yatıyla tanınan Ebü'İ-Cevzâ'nın temizlik konusunda çok titiz olduğu, helâya giderken ayrı bir elbise giydiği, namazı başka bir elbiseyle kıldığı rivayet edilir. Hiçbir şeye lânet etmez, lânet edilen şey-leri de yemezdi. Bu sebeple hizmetçisi-

ne ekmeği veya yemeği yaktığı zaman lânet etmemesi için ayda 2-3 dirhem fazla verirdi. Hayatı boyunca kimseyle çekişmediğini, kimseyi rahatsız etmedi-ğini söylerdi. Nefsinin arzularına ve hoş şeylere düşkün olanları hiç sevmezdi. Domuzlarla bir arada olmayı bu gibiler-le beraber bulunmaya tercih ettiğini söy-lediği nakledilir.

Abdullah b. Zübeyr'in Kûfe valisi Ab-durrahman b. Muhammed b. Eş'as'ın yanında Haccâc'a karşı çarpışırken 83 (702) yılında Deyrülcemâcim'de öldü. Ve-fat tarihi 82 (701) olarak da zikredilmek-tedir.

### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, VII, 223-224; Halife b. Hayât, *eş-Tabakât*, II, 488; Buhârî, *et-Târî-hu'l-kebir*, II, 16-17; İbn Kuteybe, *el-Ma'arîf* (Ukkâse), s. 469; İbn Ebü Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 304-305; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, IV, 42-43; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 402; Ebü Nuaym, *Hilye*, III, 78-82; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VI, 76-77; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 477; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, III, 392-393; Zehebî, *A'âmü'n-nübe-lâ'*, IV, 371-372; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 81-100*, s. 232; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 383-384.



KEMAL SANDIKCI

## EBÜ'İ-CÜYÜŞ

(أبو الجيوش)

(ö. 722/1322)

Endülüs'te Gırnata'da  
hüküm süren  
Nasrîler hânedanının  
hükümdarlarından  
(bk. NASRİLER).

## EBÜ'D-DAHDÂH

(أبو الدحاح)

Ebü'd-Dahdâh el-Ensârî

Sahâbî.

Adının Ebü'd-Dahdâha b. Dahdâha ol-duğu da söylenmektedir. Ensârın hima-yesinde yaşamasına rağmen onlar tara-fından da iyice tanınmayan Ebü'd-Dah-dâh hakkında fazla bilgi yoktur. Abdul-lah b. Mes'ûd'un anlattığına göre, "Ver-diğinin kat kat fazlasını kendisine öde-mesi için Allah'a güzel bir borç vermek isteyen kimse yok mu?" (el-Bakara 2/245) meâlindeki âyet nâzil olunca Ebü'd-Dahdâh Hz. Peygamber'in yanına gide-rek, "Yâ Resûlallah! Allah bizden borç mu istiyor?" diye sordu. Evet cevabını alınca Hz. Peygamber'in elini tuttu ve