

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 6

ÖMER ALİ YILDIRIM, EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE MEŞŞÂÎ FELSEFE BAĞLAMINDA NEFİS, BENLİK VE BİLGİ, İSTANBUL: LİTERA YAYINCILIK, 2018

M. Alperen SAZ, Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü | Ankara University Institute of Social Sciences

alperensaz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5974-3931>

Makale Türü | Type of Article: Kitabiyat | Book Review

Başyuru Tarihi | Date Received: 20.11.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 21.12.2020

Atıf | Cite As

SAZ, Alperen M. "Ömer Ali Yıldırım, Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018". Din ve Felsefe Araştırmaları 3/6 (Aralık 2020): 275-283.

İntihal | Plagiarism

Bu makale editör kurulu tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by the editorial team and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uydıklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

ÖMER ALİ YILDIRIM, EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE MEŞŞÂÎ FELSEFE BAĞLAMINDA NEFİS, BENLİK VE BİLGİ, İSTANBUL: LİTERA YAYINCILIK, 2018

M. Alperen SAZ

Milattan önce 4. yüzyılda Apollon Tapınağı'nın kapısına kazınan nosce te ipsum ("Kendini bil!") öğretisi çoğu zaman ahlaki bir buyruk olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak felsefe tarihinde kendini/beni bilmek, bilgimizin sınırlarını belirlemesi ve varoluşumuzun anlamını kuşatması bakımından ahlaki bir buyruktan daha fazlasıdır. Epistemoloji ve metafiziğin temel problemleri arasında yer alan ben'in bilgisi ve ontolojik statüsü, günümüz felsefi çalışmalarında zihin felsefesinin meseleleri arasında kendisine yer bulmaktadır. Benlik nedir; bilinç nedir; insan salt maddi bir varlık mıdır yoksa maddi olmayan bir öze de sahip midir gibi sorular, felsefe tarihi boyunca irdelenmiş ve mevcut bilimsel çalışmaların da etkisi ile oldukça popüler bir noktaya gelmiştir. Bugün popüler hale gelen bu konular, İslam filozofları tarafından modern formülasyonları ile olmasa da felsefi problemler olarak ele alınmış meselelerdir. İslam filozoflarının zikredilen bu konulardaki görüşlerini gün yüzüne çıkarmak ve değerlendirmesini yapmak, yeni yapılan felsefi çalışmalara katkı sağlaması ve disiplinler arası etkileşime vesile olması bakımından oldukça önemlidir. Bu kaygı ile çalışmamız "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında Nefis, Benlik ve Bilgi" isimli esere dair bir değerlendirme sunmayı hedeflemektedir.

Yaşamı hakkında oldukça az ve ihtilafli bilgiye sahip olduğumuz Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin 12. yüzyılda yaşadığı ve Yahudi bir ailede dünyaya geldiği bilinmektedir.¹ Aristoteles ve İbn Sînâ'nın görüşleri başta olmak üzere, Meşşâî felsefeye yönelttiği tenkitleriyle bilinen Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, fizik, felsefe, mantık ve psikoloji alanında eserler vermiştir. Eserlerinin bir kısmını Müslüman olduktan sonra kaleme alan Ebü'l-Berekât'ın² en çok bilinen eseri Kitâbü'l-Muteber'dir.

Değerlendirmemize konu olan eser, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Ömer Ali Yıldırım, giriş bölümüne, hareketin doğası ile ilgili analizler yaparak başlamakta ve hareketin, yalnızca, mekânda bir değişiklik olarak değil; istek, idrâk, öfke, akletme gibi birtakım psikolojik fiiller olarak da anlaşıldığını vurgulamaktadır.(s.16-17) Filozofların, nefsi, hareketin ilkesi ve kendisi [nefs] cisme konu olmayan bir ilke olarak anladıklarını ifade eden

¹ TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebul-berekat-el-bagdadi> (20.11.2020).

² Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî bundan sonra Ebü'l-Berekât olarak kısaltılacaktır.

müellif; bitki, hayvan ve insan nefislerinin farklarını ortaya koymaktadır. Giriş bölümünde, son olarak, insan nefisini benlik şuuru olarak tanımlayan Yıldırım, bu benlik şuurunu insan bilgisinin en temel ilkesi olarak konumlandırmaktadır.(s.19) Benlik şuurunun temelselliğini "Ben varsam diğer varlıklar ancak bu şartla vardır" (s.18) şeklinde ifade eden müellif, bu anlayışın yalnızca öteki varlıklara dair bilgisel bir süreci ifade ettiğini vurgulamaktadır. Bu anlayışın, varlığı bir bütün olarak zihnin ürünü olarak anlamak manasına gelmeyeceğine dikkat çeken Yıldırım, bu kendilik şuurunu, öznenin, kendisi dışındaki varlıkların idrâkine ulaşmasını sağlayan bir temel koşul olarak düşünmektedir.

Kitabın birinci bölümünde, Meşşâiler ve Ebü'l-Berekât'ın nefis ve benlik anlayışlarını otantik metinlere referansla kıyaslayan Yıldırım, Ebü'l-Berekât'ın, Aristoteles ve Meşşâî düşüncenin nefis-beden ilişkisine dair anlayışından ayrıldığına dikkat çekmektedir. (s.27-28) Buna göre Ebü'l-Berekât, nefis-beden ilişkisini bir mukârenet (yakınlaşma) ilişkisi yerine hulûl ilişkisi olarak anlamaktadır. (s.30) Bu anlayış temelinde, nefis ve Tanrı arasındaki ilişki, nefislerin yaratılması ve bireyleşimi bu bölümde ele alınan başlıca konulardır. Birinci bölümü, daha çok bir nefis/benlik metafiziği olarak sunan müellif, bu bölümü, Meşşâîlerin türsel kemâlin ilkesi olarak sundukları nefis anlayışlarına karşın, Ebü'l-Berekât'ın tür ve cins olmayan, bulunduğu bedendeki hareketin şuurlu ilkesi olarak anlaşılan nefis düşüncesinin metafizik izahına adanmıştır. İkinci bölümde, Yıldırım, Ebü'l-Berekât'ın Aristoteles ve Meşşâî düşünceden ayrışmasının yarattığı epistemolojik ve metafizik sonuçları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bilginin, idrâk olarak, nefiste gerçekleştiği düşüncesi bu sonuçlardan biridir. Meşşâîlerin bilginin faal akıl tarafından bilkuvveden bilfiile dönüştürüldüğü düşüncesine karşın Ebü'l-Berekât, bilginin ve bilgiye dayalı süreçlerin kendi kendine yeterli olan nefiste gerçekleştiğini düşünmektedir. Eserde, giriş ve iki ana bölüme ek olarak müstakil bir sonuç bölümü yer almamaktadır. Ayrıca belirtilmelidir ki içerik ve bölümlenmeler dikkate alındığında kitap için oldukça isabetli bir başlık tercih edilmiş gibi görünmektedir.

Eserin birinci bölümünde yer alan temel iddialardan ilki, Ebü'l-Berekât'ın nefis konusunda hem Aristoteles'ten hem de İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozoflardan, epistemolojik-metafizik bakımdan ayrıldığıdır. Müellifin tespitine göre, nefis kavramı Aristoteles ve Platon'da kuvvet kavramı ile karşılanırken, Meşşâî düşüncede kemâl (ilk yetkinlik) kavramı tercih edilmiştir. (s.27) Müellife göre, Meşşâîlerin, nefsi, fizikteki kuvvet kavramı yerine, metafizik bir kavram olan kemâl kavramı ile tanımlamaları, konuyu metafizik ilmine taşımayı amaçlamaları ile alâkalıdır. (s.27) Nefis düşüncesindeki bu kavramsal transfer, nefsin mahiyeti açısından önemli bir ayrışmadır. Müellife göre, fiziğe ait bir kavram olan kuvvet teriminin metafiziğe ait bir kavram olan yetkinliğe dönüştürülmesi, Meşşâî düşüncenin kozmolojik sistem anlayışının bir gereği olarak anlaşılabilir.(s.30) Ebü'l-Berekât, bu ayrışmada, Meşşâîlere kıyasla Aristoteles'e daha yakın bir pozisyonda yer almaktadır. O, -Meşşâîler gibi- nefsi

bir tür ya da cins olarak görmemektedir. Müellif, nefsin mahiyetine dair bu anlayış farklılıklarının, Ebü'l-Berekât ile Meşşâî düşünürlerin bilgi teorileri bağlamında ortaya çıkan ikincil ayrışmaların da nedeni olduğunu savunmaktadır. (s.25)

Yıldırım'ın, tezini daha anlaşılır kılmak adına, tartışmanın kaynağında bulunan temel felsefi anlayış ve ilgili filozoflara yer vermesi eserin göze çarpan özelliklerinden biridir. Bu doğrultuda, Aristoteles düşüncesi sık sık metinsel referanslarla okuyucuya sunulmaktadır. Bu çaba Aristoteles ve Ebü'l-Berekât düşüncesi arasındaki ayrışmayı görebilmek adına okuyucuya önemli bir kolaylık sağlamaktadır. Bu ayrışmaya bir örnek olarak; nefis, Aristoteles fiziğinde bir hâl-mahâl ilişkisi olarak tasavvur edilen "madde-suret ilişkisi" olarak anlaşılma iken Ebü'l-Berekât'ın -Aristoteles'in bu anlayışına yakın olmasına rağmen- bu hususta birtakım farklı düşüncelere de sahip olduğu dikkatlere sunulmaktadır. (s.27) Ebü'l-Berekât'ın anlayışına göre nefis, bir yetkinlikten ziyade maddede olan bir hâl ya da nefsin maddeye hulûl etmesi hâlidir. (s.30) Meşşâîler ile Ebü'l-Berekât arasındaki tansiyon burada müellif tarafından metinsel referansları ile başarılı bir şekilde beslenmektedir. Nefis ve beden ilişkisini, Meşşâîler bakımından, Tanrı-âlem ilişkisine benzeten müellif, Ebü'l-Berekât'ın -Meşşâîlere hilafen- nefsi, cisimde ortaya çıkan bir hâl, bulunduğu bedendeki hareketin ve şuurun ilkesi olarak anlamaktadır. (s.30-31) Nefsin mahiyetine dair bu anlayış farklılığı, bir yönüyle oldukça kısmi bir ayrışma olarak görülebilir. Ancak Meşşâî düşüncenin yaratılış, bireyleşim ve diriliş gibi konular özelindeki felsefî sistem inşa etme gayreti ile bir arada değerlendirildiğinde, bu kısmi gibi görünen ayrışma oldukça kritik bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâîlerin, nefsi gayri cismani ya da cisimde olmayan bir cevher olarak ele almalarına karşın, Ebü'l-Berekât'ın, nefsi, cismin kendisinde ortaya çıkan bir hâl (s.31) olarak görmesi, bir yönüyle materyalist bir kavrayışa kapı arılıyor gibi görünmektedir. Yıldırım'ın işaret ettiğimiz bu noktanın farkında olduğunu ve Ebü'l-Berekât düşüncesine yöneltilebilecek muhtemel itirazları başarılı bir şekilde okuyucuya sunduğunu da ayrıca belirtmek gerekir.

Müellifin, Ebü'l-Berekât düşüncesi açısından önemli bir başka iddiası ise, Meşşâîlerin sudûr kozmolojisine atıfla, nefislerin türsel varlığı ve nefislerin ay altı âleme ulaşmasını sağlayan faal akıl hususundadır. Meşşâîlere göre faal akıl, bedenler ile nefislerin buluşmasını sağlamaktadır. Bu buluşma, zamansal bir öncelik-sonralık manasına gelmese de müellif ve onun Ebü'l-Berekât okumasına göre, nefis ve beden arasında ontolojik bir ayrılık gerektirmektedir. (s.35) Çünkü nefsin faal akılla nedenlenen bir tabiatı vardır ve bu tabiat Meşşâîler için bir mukârenet ilişkisini de beraberinde getirmektedir. Görüldüğü üzere müellif, Meşşâîlerin nefis-beden anlayışını bir mukârenet ilişkisi olarak konumlandırırken, Ebü'l-Berekât'ın düşüncesini bir hulûl anlayışı olarak ele almaktadır. Meseleyi biraz daha açacak olursak, nefsin bir mahâle girmesi halinde cismani özellikler göstermesi gerekeceğini düşünen ve bu sebeple, bu ilişkiyi hulûl yerine bir

mukârenet olarak tanımlayan Meşşâîlere karşın Ebü'l-Berekât, bedeninin tamamına bir hâl olarak yayılmış nefsin, Meşşâîlerin düşüncesinin aksine hiçbir cismani özellik göstermeyeceğini düşünmektedir. Ebü'l-Berekât nefis ve beden ilişkisinin Meşşâîler tarafından yanlış anlaşıldığını düşünür. Zira Meşşâîlerin benimsediği mukârenet anlayışı, nefis ve beden arasında karşılıklı bir etkileşimi ima eder. Ona göre bu yanlış anlaşılmanın temelinde nefis ve beden ilişkisinin madde ve suret ilişkisi çerçevesinde anlaşılması yatmaktadır. Ebü'l-Berekât bu bakımdan nefis-beden ilişkisini, "varlıkları birbirlerinde gerçekleşen cevherlerin ilişkisi" (s.36) olarak, yani bir hulûl ilişkisi olarak ifade etmektedir.

Meşşâîler ve Ebü'l-Berekât'ın, yukarıda değinilen farklılıklarının yanında, ittifak ettikleri bilinen bir husus, insanın kendi nefsinin kendisi için ilk ve en açık seçik bildiği şey olduğudur. (s.48) İnsanın diğer bütün bilgileri bu bilgiden türetilir. Ebü'l-Berekât, nefsi, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforuna benzer şekilde, duyu verilerinden bağımsız, dilsiz ve kavramsız; kendi varlığının bilgisini her daim bilen bir varlık olarak tanımlar. Müellife göre nefse dair bu idrâk, insanın ben ve öteki arasındaki farkı ayırt edebilmesini sağlamaktadır. (s.49) Ebü'l-Berekât için nefsin bilinmesine dair bütün bir epistemik süreç tam olarak bu ayırım üzerine kurulmaktadır. Müellifin bu ayırımın önemine işaret ettikten sonra dikkatlere sunduğu bir başka nokta ise, düşünme eyleminin nefsin varlığına dair bir gerekçelendirme olarak kabul edilemeyeceğidir. Buna göre, benlik şuuru ile varoluş eş zamanlıdır. Düşünme faaliyetinden önce kişide hazır bulunan benlik şuuru ile var oluş şuuru hiçbir şekilde ayrı düşünülemez. Yani müellife göre, salt düşünme faaliyetinden hareketle varoluş temellendirilemez. Burada belirtilmesi gerekir ki müellifin iddia ettiği gibi düşünme ve varoluş, her ne kadar zamansal olarak ayrıştırılamasa da mantıksal öncelik-sonralık göz önünde bulundurulduğunda bu tip bir çıkarım yolunun hala mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim Descartes'ın cogito'su da varlığa dair bu tip bir gerekçelendirme arayışındadır. (s.49) Açıkça zikretmemiş olsa da müellif, Descartes'ın cogito'suna karşı geliştirdiği bu itirazı, Ebü'l-Berekât düşüncesi için, nefis ve Tanrı arasında kuracağı epistemik ve ontolojik analizlerin zemini olarak kullanmaktadır. (s.49) Buna göre, ben ve öteki ayrımı noktasında, Tanrı'yı, varlık alanında, öteki bir varlık olarak konumlandırmak, hem O'na dair bilgimizi ikincil olarak konumlandırarak, hem de O'nun insana dair bilgisini sınırlandırmak anlamına gelecektir. O halde, müellife göre, epistemik manada Tanrı ve ben arasında bir içsellik söz konusuysa varlıksal düzlem bakımından Tanrı insana tamamen aşkın bir konumdadır. (s.52) Yani, Tanrı- insan ilişkisi için, epistemik manada bir kesişimden bahsedilebilirken, ontolojik manada bir ayrışma söz konusudur. Yazarın ortaya koyduğu bu çözümler, Ebü'l-Berekât'ın nefis ve Tanrı ilişkisine dair fikirlerinin anlaşılması için okuyucuya önemli bir düzlem sunmaktadır.

Müellifin Ebü'l-Berekât okumasına göre önemli bir başka husus, nefislerin türsel değil, her bir nefsin kendisine ait bireysel bir yapısı olduğu noktasındadır.

Bu bireysel nefislerin, faal akıl gibi tek bir öğreticisi yerine her bir bireysel nefsin semavi ayrı bir öğreticisi vardır. (s.101) Müellif, bu noktada Meşşâîlerden ciddi manada ayrılan Ebü'l-Berekât'ın benlik anlayışının sonuçlarını, bilgi teorisi üzerinden temellendirmek için bir çerçeve çizerek ikinci bölüme geçmektedir.

Eserin ikinci bölümüne, idrâk ve şuurun kavramsal analizini yaparak başlayan müellif, Meşşâîlerin soyutlamaya dayalı bilme teorilerine karşı, Ebü'l-Berekât'ın idrâke dayalı bilgi teorisini konumlandırmaktadır. (s.118) Burada belirtmelidir ki, müellif problemlerin sınırlarını gösterme konusunda titiz bir yöntem izlemektedir. Yıldırım, konunun epistemik bağlamını irdelerken ontolojik noktalarını da işaret ederek, zikredilen filozofların tartışma bağlamındaki düşüncelerini ve bu düşüncelerinin sonuçlarını da ortaya koymaktadır. Bu yöntem, okuyucunun konuya bakışını geliştirmesinin yanında, eserin salt tarihsel bir araştırmayla sınırlı kalmamasını da sağlamaktadır. Öte yandan müellif, konuyu daha berrak bir anlatımla sunabilmek adına, tansiyonu yüksek noktaları önermesel bir formda vererek (s.82-83, 191-192) okuyucuya önemli bir kolaylık daha sağlamaktadır.

Meşşâîler ile Ebü'l-Berekât arasındaki ayrışmanın kaynağına metinsel referanslarla işaret eden Yıldırım, bu tartışma bağlamında, bilgi teorisine geniş yer vermektedir. Ebü'l-Berekât'a göre bilgi, "bilen için bilinene yönelik izâfî bir sıfat" (s.189) iken Meşşâîlere göre, "nefiste bilinene uygun olarak meydana gelen suret"tir.(s.197) Müellif, burada, bilginin Ebü'l-Berekât düşüncesinde doğrudan nefiste gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. Bu ayrım, Ebü'l-Berekât ile Aristoteles'in ve İbn Sînâ gibi Meşşâîlerin fikir ayrılığına düştüğü noktalardan biridir. Ebü'l-Berekât idrâki, bilgi teorisinde temel bir yere konumlandırmaktadır. Çünkü nefsin tanımlanmasında idrâk hayati bir öneme sahiptir. İdrâk, vücudî ve zihnî olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Duyu verilerine dayalı idrâk, vücudî olarak tanımlanırken, zihnî idrâk ise dolaysız olarak -nefsin kendisinde- var olan bir idrâk türü olarak karşımıza çıkmaktadır. (s.122) Burada işaret edilmesi gerekir ki, vücudî idrâk, fizikle ilgili ve harekete dayalı olsa da nefiste gerçekleşmektedir. Yine Ebü'l-Berekât'a göre tasavvur, mârifet ve bilginin tamamı farklı şuur derecelerinde meydana gelir. Müellife göre, Meşşâîlerin soyutlama derecelerine atfettiği bu bilme durumlarını, Ebü'l-Berekât'ın şuur düzeyindeki bir farklılığa hasretmesi kritik bir öneme sahiptir. Bunun sebebi olarak ise Ebü'l-Berekât'ın, nefsin birliğini korumaya yönelik felsefi eğilimi gösterilmektedir. Ebü'l-Berekât, hem nefis teorisinde hem de bilgi teorisinde ısrarla nefsin birliğine vurgu yapmaktadır. Bu anlayışına örnek olarak, Ebü'l-Berekât'ın Meşşâîlere ait akıl-nefis ayrımına itirazı verilmektedir: "Nasıl ki insandaki bilen ve hisseden aynı cevher ise bu yetkinleşmeyi sağlayan da aynı cevher olabilir, yani nefsin kendisi olabilir." (s.285) Burada Ebü'l-Berekât'a yöneltildiği muhtemel itirazları gören müellif, Ebü'l-Berekât'ın faal akli kabul etmeyerek nefsin yetkinleşmesi konusunda zımnen Tanrı'yı ya da ezeli akılları kabul ettiğini ifade etmektedir. Buna gerekçe olarak, Ebü'l-Berekât'ın illet

teorisini kabul ediyor olmasını gösteren müellif, nefsin yetkinleşmesinin de bir illete bağlanması gerektiğinden, Ebü'l-Berekât'ın nefsin kemâlini sağlama hususunda nihai illet olarak Tanrı'yı ya da ezeli akılları kabul ettiğini ifade etmektedir. (s.288)

Ebü'l-Berekât, Meşşâilerin aksine, nefiste birtakım kuvvetler ya da idrâke aracılık eden vasıtalar kabul etmemektedir. O, idrâkin doğrudan dışsal vasıtalar olmaksızın nefsin kendisinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ebü'l-Berekât, Meşşâilerin benimsediği "birden bir çıkar" ilkesini de reddeder. (s.134) Çünkü bu ilke gereğince, Meşşâilere göre, her bir fiil nefiste ayrı bir faili gerektirir. Nefsin tek fail olduğunu savunan Ebü'l-Berekât için Meşşâilerin bu ilke ve anlayışı da kabul edilemezdir. Müellife göre Meşşâiler, tıpkı ay altı âlemdeki varlıkların ortaya çıkışını dayandırdıkları aracı akıllar gibi, nefiste de örtük ve içsel bir sudûr anlayışı ile birtakım aracı fail kuvvetler varsaymaktadırlar. (s.141) Bu tespit, Ebü'l-Berekât'ın itirazının anlaşılması için oldukça isabetli bir analogi olarak okuyucuya sunulmaktadır.

Eserde, mârifetullah başlığı altında Ebü'l-Berekât'ın, insanın, Tanrı hakkında bildiklerini bilgi (ilm) olarak değil de mârifetullah olarak kabul ettiği iddia edilmektedir. (s.169) Ebü'l-Berekât'a göre, bilgi bileşiklik içermekte ve tekillik barındırmayan hükümlerle ilgiliyken mârifet doğrudan tekillerle ilgilidir ve ona göre Tanrı hakkında sahip olduğumuz bilgiler ilim değil, mârifet olarak kabul edilmelidir. Ayrıca bu noktada belirtilmelidir ki, çalışmanın diğer konulardaki hacmi düşünüldüğünde mârifetullah konusu meselenin önemi açısından bu çalışmada daha çok yer işgal edebilirdi.

Müellif, bu noktadan sonra, ilâhi bilgi hususunu analiz etmektedir. Aristoteles'in "mükemmel, mükemmeli bilir" prensibi gereğince yalnızca kendi varlığını bilen ilke Tanrı'sına ve ilâhi bilgi anlayışına kıyasla Ebü'l-Berekât, ilâhi bilgiyi, "değişenleri bilmekle O'nun zatında değişimi gerektirmeyen bir bilgi" olarak tanımlar. (s.206) Müellifin tespitine göre, bu çıkarım insan nefsinin birliğinden ve bölünmezliğinden hareketle savunulan bir düşüncedir. Bu yolla, Ebü'l-Berekât, hem Aristoteles hem de İbn Sînâ için dile getirilen Tanrı'nın tikellere dair bilgisi sorununu aşmayı denemektedir. Ancak bütün bunlarla birlikte, müellif, bu anlayışın yüzleşmesi gereken ciddi birtakım sorunları da okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Bu soruna doğrudan müellifin ifadesine değinerek işaret edelim:

Eğer biz Tanrı'nın bilgisinin de doğrudan bir bilgi olduğunu kabul edersek Tanrı'nın kendi dışındakileri de kendi benliğiymiş gibi ve onlarla kendi arasında bir çokluk ya da başkalık bulunmaksızın akletmesi gerekmeyecek mi? Bu da bizi doğrudan Panteizme götürmeyecek midir? (s.206)

Müellif, yukarıdaki analizde örneğini gördüğümüz kritik çıkarımları, metinsel kanıtlara dayandırarak okuyucu için konunun farklı boyutlarını

doyurucu ve detaylı olarak açığa çıkarıyor. Ebü'l-Berekât'ın yukarıdaki soruyla yüzleşmeyeceğini söyleyen müellifin, tartışmayı bu noktada Ebü'l-Berekât açısından açık bıraktığını söyleyebiliriz.

Platonik ideler ve Tanrı'nın bilgisi arasındaki ilişkiyi Ebü'l-Berekât açısından değerlendiren müellifin değindiği dikkate değer bir başka husus ise Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi hakkındadır. Müellifin tespitlerine göre, Ebü'l-Berekât, Tanrı'nın geleceği bilemeyeceğini iddia etmektedir. (s.238) Bilme eyleminin, bilen ile bilinen arasında vuku bulan bir ilişki olduğunu düşünen ve zihnî varlığı reddeden Ebü'l-Berekât, geleceğin bir varlık olmadığı için bilinmesinin de imkânsız olduğunu düşünmektedir. (s.238) Bunun Tanrı için bir noksanlık olmadığını düşünen Ebü'l-Berekât'a itiraz eden müellif, bu düşünceyi, bilginin izafiyet olarak kabul edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Ebü'l-Berekât'ın Tanrı'nın bilgisini insanî bilgi düzleminde açıklamaya çalıştığını iddia eden müellif, mümkün varlıkların bilgisine sahip bir Tanrı'nın geleceği bildiğini/bilebileceğini savunmanın, Ebü'l-Berekât'ın aksine, imkânsız olmadığını iddia etmektedir. (s.241) Her ne kadar sınırlılıkları belirlenmiş bir çalışma olsa da, bu bağlamda, bu tip bir tasavvurun açık teizme olan benzerliği müellif tarafından kısaca işlenebilseydi çalışmanın okuyucuya çok daha geniş bir perspektif sunması sağlanmış olurdu. Ancak yazarın konu bütünlüğünü dağıtmamak için sınırlı bir yol haritası takip etmesi ve dikkate aldığı tarihsel süreç göz önünde bulundurulduğunda bu durum anlaşılabilir bir tercih olarak değerlendirilebilir.

Bu noktadan sonra, aklın semantik açıdan tahlili ve ontolojik konumu ile nübüvvet bağlamında detaylı analizler yapan müellif, bu tartışmayı daha çok Aristoteles, İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât arasındaki kavramsal farklılıkları tespit etmeye ayırmaktadır. Müellif, bu noktada, Meşşâîler ile Ebü'l-Berekât arasındaki bir başka gerilim noktasına daha işaret etmektedir. Ebü'l-Berekât faal aklın varlığını yadsımaktadır. Meşşâîlerin, akli, bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl olarak dörtlü bir tasnifle ortaya koymalarına karşın, Ebü'l-Berekât, akli, garîzî ve iktisâbî olarak iki aşamalı bir teoride ele almıştır.(s.273) Müellif faal aklın yadsınması ve akıl tasnifinde farklılaşmanın sebebinin Ebü'l-Berekât'ın nübüvveti temellendirmeye dair bir gayretinin olmaması ile ilişkilendirmektedir. Buna ek olarak, Ebü'l-Berekât'ın en önemli eseri Kitâbü'l-Muteber'in önemli bir kısmını Yahudi olduğu dönemde kaleme alması ve Yahudi geleneğinde de Meşşâîler gibi nübüvvetin gerekçelendirilmemesi müellif tarafından okuyucuya aydınlatıcı bir nokta olarak sunulmaktadır. (s.275) Ebü'l-Berekât'ın faal akli reddetmesinin bir başka gerekçesi olarak müellif, onun akıl-nefis ayırımına olan itirazını göstermektedir. Meşşâîler faal akli, aklın bilkuvveden bilfiile çıkması için zorunlu olarak görmekteyken Ebü'l-Berekât'ın düşüncesi, insan nefsinin bunu kendi başına yapabileceği yönündedir. Ona göre, nefis, bütün bir epistemik sürece kendi kendine yetecek şekilde dâhil olur. Aslında Ebü'l-Berekât'ın nefse dair şu ifadesi bu konuyu toparlamak için oldukça kullanışlıdır: "Duyumsayan, idrâk

eden ve akleden ilke olarak nefis, aynı zamanda hem suretlerin hem manaların hem de akledilirlerin saklandığı tek ve bölünmez ilahi cevherdir.”(s.292)

İncelemesi yapılan bu eser, birincil kaynaklara dayanarak Meşşâî düşünce ile Ebü'l-Berekât düşüncesi arasında sistematik bir karşılaştırma yapmaktadır. Çalışmada, birincil kaynakların kullanılıyor olması, bilimsel yetkinlik bakımından okuyucuya güven vermektedir. Müellif çalışma boyunca çizdiği teorik çerçeveye sadık kalarak iddialarını temellendirmektedir. Buna ek olarak, eserin kaynakça ve dizin bölümleri okuyucunun istifade edebileceği bir özenle hazırlanmıştır. Ansiklopedik ve tanıtıcı teliflerden, problematik olmak bakımından ayırt edici bir niteliğe sahip olan eser, yaptığı incelikli analizlerle kritik bir çalışma olarak alana önemli bir katkı sunmaktadır. İslam filozofları arasında görece daha az tanınan bir isim üzerine yapılan tafsilatlı bir çalışma olarak eserin, alandaki önemli bir boşluğu doldurduğu da söylenmelidir. Ayrıca eserde, Ebü'l-Berekât düşüncesinin yol açacağı Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın geleceği dair bilgisi ve insan bilgisinin bilfiil hale gelmesi konusunu gibi bazı noktaları açık bırakan yazar, bu vesile ile yeni akademik çalışmalara da zemin oluşturmaktadır. Bununla birlikte, gelecek baskılarda bir sonuç bölümünün sunulması, okuyucunun zihnini toparlaması bakımından faydalı olabilir diye düşünmekteyiz. Tartıştığı konuların zorluklarına rağmen oldukça açık ve tutarlı bir üsluba sahip olan metin, ilgili tartışma bağlamında okuyucuya, Aristoteles düşüncesi ve Meşşâî düşünceyi Ebü'l-Berekât ile bir arada okuma ve inceleme şansı sunmaktadır.