

EBU'L-BEREKAT EL-BAĞDADI'NİN AKIL GÖRÜŞÜ

Prof. Dr. A. Kamil CİHAN

Erciyes Üniv. İlahiyat Fak.
akcihan@erciyes.edu.tr

Öz

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi akıl konusunu nefis teorisinin ışığı altında yorumlar. Ona göre nefis, manevi bir cevherdir. Bu cevher tümel anlamı idrak ettiği vakit akıl adını alır. Buna garizî akıl da denir. Dolayısıyla akıl diye ayrıca nefsin kuvvesi yoktur. Bağdadi bu görüşüyle meşşailere karşı ciddi bir muhalefet gösterir. Garizî akılla edinilen kazanımlar da iktisabî akıl adını alır. Aklı ontolojik olarak cevher veya araz görenler vardır. Bağdadi her iki görüşün de geçerli olduğunu düşünür. Zira akıl fiil ve kazanım olarak görülürse araz adını, bu fiilin öznesi olarak görülürse cevher adını alır. Bağdadi akıl terimi hakkında Yunanca eserlerin çevirisinden kaynaklanan bir yanlışlığa işaret eder: İnsanın anlamasıyla ilgili olan akıl terimi, soyut varlıklara da hatalı bir şekilde ad olarak verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Akıl, Bilgi, Varlık, Ruh, Ontoloji, Cevher*

ABU'L-BARAKĀT AL-BAGHDADI ON INTELLECT

Abstract

Abu'l-Barakat al-Baghdadi explains his "intellect" theory under the concept of Soul (al-Nafs). Soul is a spritual substance. When soul perceives "abstract or universals" it is called as "intellect". It is said that it is innate intellect. There is no faculty for soul. That's why intellect is not a faculty. It is only the name of soul when it perceives universals. Baghdadi is opposite to Peripateticiens by his opinion on faculty of soul.

There is two theories on its ontological state for intellect: first says it is a substance, the other says it is an accident. Both of theories are valid for Baghdadi. For, intellect is an accident when it is taken in consideration as a "act" of intellect, and a substance when it is taken in consideration as a "subject" of act. Baghdadi remarks a false arising from translating of Greek works: the use of intellect for seperate things, like Faal aql, and mufariqat is mistake arising from tranlators.

Key Words: *Intellect, Knowlodge, Being, Spirit, Substance*

1. Giriş

Bu yazıda İslam felsefesinde çok önemli bir yer işgal eden akıl konusu miladi 12. Asırda yaşamış bir filozof olan Ebu'l-Berekat el-Bağdadi (1077-1152) ekseninde ele alınmaktadır. Akıl başlığı altında aklın doğası, derecesi ve başarısı ele alındığı gibi, birçok sahadaki uzanımları da incelenir. İnsani akıldan farklı olarak metafizik sahada Tanrı, ilk akıl, mufarikat (soyut varlıklar) ve faal akıl konu-

sunda da akıl terimi kullanılır. Bu itibarla aklın, farklı disiplinlerde çeşitli anlamlarda kullanılan bir terim olması, büyük bir birikime sebep olmuştur. Bunun yanı sıra dini sahadaki kimi nasslarda aklın fiil olarak kullanılması statüsü hakkında farklı anlayışların oluşmasına da katkıda bulunmuştur. Bağdadi aklın sözlük anlamından felsefi bir terim haline gelme keyfiyetini, yani davranışla ilgili bir düşünme iken nasıl olup da teorik bir düşünmenin ve varoluş biçiminin adı olduğu, Kuran'da ve hadiste aklın hangi bağlamda ve statüde kullanıldığı, aklın bir zat/cevher olup olmadığı, türleri veya dereceleri mi olduğu, sorularını irdelemiş görünüyor. Gerçekten de Bağdadi, konunun dilden, dinden, felsefeden kaynaklanan boyutlarına dikkat çekerek felsefi bir sadeliğe ve terkibe ulaşmayı hedeflemiş görünmektedir.

2. Hayatı ve Kariyeri

Bağdadi yaklaşık 470-547/1077-1152 yıllarında yaşamış¹, “Evhadüzzaman” (zamanın biricisi), “Seyyidülhükema” (filozofların başı), “Feylesufülevan” (zamanın filozofu) unvanlarıyla anılmış, Aristoteles (384-322) seviyesinde bir düşünür ve büyük bir tabip olarak görülmüştür. Musevi aileden gelip daha sonra Müslümanlığa geçen Bağdadi, belirttiğine göre, antik filozofların eserleri ile onlar üzerine yazılmış pek çok tefsir ve şerhleri okumuş fakat eski filozofların sözlerini özet ve kapalı görmüş, onlara şerh yazanların da bir takım karışıklık ve yanlışlığa sebep olduğunu düşünmüş, bu yüzden onlardan fazlaca faydalanamamış, okuduklarını varlıktan kontrol ederek notlar tutmuş², daha sonra bu notlardan *el-Muteber* adlı eserini vücuda getirmiştir³.

Bağdadi, kendinden sonraki dönemde ciddi bir etki bırakmış görünmektedir. Ömer Hayyam⁴ (Ö:1132) ile Sühreverdi⁵ (Ö:1191) onu tenkit ederken, İbn Teymiyye (Ö:1328) takdirle anmakta⁶ Davud el-Kayseri zaman üzerine yazdığı bir risalede onun görüşlerine dayanmaktadır⁷.

Bağdadi'nin başlıca çalışmaları şunlardır:

-
- ¹ Mustafa Çağrıncı, “Ebul-Berekat el-Bağdadi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, 300; S. Pines, “Abu'l-Barakat” *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), E. J. Brill, London 1960, I, 111.
 - ² Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, *Kitabu'l-Muteber, Mukaddime*, 1. baskı, Haydarabad 1357, 3.
 - ³ Henry Corbin'e göre bu ifade geleneği küçümseme anlamında değil felsefi geleneği kendi saflığı ile yeniden kurma, eski haline döndürme amacını gütmektedir. Bk. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. H. Hatemi, İletişim yayınları, İstanbul İstanbul 1986, 178.
 - ⁴ Bağdadi'nin İbn Sina ile mukayese edilmesi talebi üzerine, Ömer Hayyam, onun İbn Sina'yı anlayacak seviyede olmadığını söyler. Bk. Zahiruddin Beyhaki, *Tetimme Sivani'l-Hikme*, Tahkik: Dr. R. El-Acem, Beyrut 1994, 105-106.
 - ⁵ Sühreverdi, onun hakkında, filozofların delillerini anlamadan, burhana dayanmadan görüşler geliştirdiğini ileri sürer. Bk. Şihabeddin Sühreverdi, *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, Tahkik. Henry Corbin, Tahran 1993, 435.
 - ⁶ İbn Teymiyye onun eskileri taklit etmeyip hakikati aradığını belirterek takdir eder. Bk. Süleyman Nedvi, “Makale”, *Kitabu'l-Muteber (el-İlahiyat)* içinde, Haydarabad 1357, 240
 - ⁷ Davud el-Kayseri, “Nihayetu'l-Beyan fi Dirayeti'z-Zeman”, Neşir: Mehmet Bayrakdar, *er-Resail*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997, 163-177.

1. *Kitabü'l-Mu'teber fi'l-Hikme*: Bağdadi'nin ifadesiyle bu eser, felsefi kültürü almaya yetenekli olan uzaktaki öğrencilerin heder olmaması için, ilgili konuların her bir yönünün açıklanıp onların anlayacağı şekilde bir tertip ve sıraya göre hazırlanmıştır.
2. “*Kitabu Sahih Edilleti'l-Nakl fi Mahiyeti'l-Akl*: <http://www.ifao.egnet.net/anisl/16/> adresinden ulaşılabilir.
3. *Risale fi'l-Kaza ve'l-Kader*
4. *Kitabü'n-Nefs: el-Muteber*'deki Kitabu'nefs bölümüne benzer
5. *İhtisaru Kitabi't-Teşrih*: Galen'nin Arapça'ya çevrilen bir eserinin özetidir.
6. *Kitabü'l-Akrabazin*: Farmakolojiye ilişkin bir eserdir.
7. *Kitabü Siyaseti'l-Beden ve Fazileti'ş-Şarab ve Menafiihi ve Madarrihi*
8. *Havaşi*: İbn Sina'nın kanun adlı tıp eserinin birinci bölümüne düşülen notlardır.
9. *Eminü'l-Ervah fi'l Maacin*
10. *Risale fi Sebebi Zuhuri'l-Kevakibi Leylen ve Hafaiha Neharen*: Yıldızların gündüz görünmeyişine ilişkin bu eser Almanca'ya da çevrilmiştir.
11. *Şerhu Sifri'l-Camia*: Ahd-i Atik'in Vaiz bölümünün şerhidir⁸.

3. İslam Filozoflarında Akıl

Akıl sorunu, daha çok Aristoteles'in *De Anima*'daki⁹ edilgin akıl ve etkin akıl ile ilgili izahlarına ve bu metne dair yapılan şerhlere kadar uzanır. Günümüze ulaştığı kadarıyla İslam felsefesinde bu konuya dair ilkin, Kindi (796–873), *Risale fi'l-Akl* adıyla bir eser yazmış ve sorunsala Aristotelesçi bir katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Ona göre Aristoteles akılı dört tür olarak görmüştür: 1. Sürekli bilfiil akıl, 2.Nefisteki bil kuvve akıl, 3.Nefiste kuvveden fiile çıkan akıl, 4. Zahir/İkinci akıl. Birincisi, tüm makullerin ve zahir/ikinci akılların nedenidir (illet). İkincisi, nefis bilfiil akıl olmadığı müddetçe nefiste kuvve halinde bulunur. Üçüncüsü, nefsin bir makulü edinmiş olduğu ve istediği vakit kullanabileceği bilfiil akıldır. Dördüncüsü, nefisten zahir olan akıldır ki, bu akıl açığa çıkınca bilfiil mevcut olur. Yani düşünmeye başladığı sırada zahir olur.¹⁰ Kindi bilgi objelerini hissi ve akli suret olarak düşünür, ikisini de idrak edenin nefis olduğunu, hissi olanla temas kurulunca nefse his/duyu; akli olanla temas kurulunca akıl dendiğini kaydeder. Bu yaklaşımın daha gelişmiş şekline Bağdadi'de rastlanacaktır.

⁸ Çağrı, X, 308.

⁹ Aristoteles, *De Anima*, Çev. J.A: Smith, The Works of Aristotle, Oxford University Press, 1968, [13], 5. Bölüm.

¹⁰ Kindi, “Risaletü'l-Kindi fi'l-Akl”, Neşr: Ebu Ride, *Resail'l-Kindi el-Felsefiyye*, Mahedu Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1999, 353–358; Türkçesi için: “Akıl Üzerine”, Çeviren: Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, 149–152.

Farabi de (970–950) *Makale fi'l-Akl* adıyla bir eser yazmış, orada cumhurun, kelamcılarının ve Aristoteles'in mantık, psikoloji, metafizik ve etikte kullandığı akıl teriminin anlam boyutunu açıklamaya çalışmıştır. İzahına göre cumhur, elde edilmesi gereken bir hayır veya kaçınılması gereken bir şer hususunda çıkarımı iyi olan kişi hakkında akıllı sözünü kullanır. Kelamcılar, akılla toplumda ortak olan ilk düşünceyi (bâdiurrey) kast eder ve bir şey hakkında “bu aklın gerektirdiği bir husustur” ifadesiyle bunu dile getirirler. Aristoteles, Burhan (II. Analitikler) kitabında akılla, nefsin külli-zaruri öncüllerle kesin bilgiler veya ilk bilgiler edindiği kuvveyi kast eder. Ahlak (Nikhomakhos'a Etik) kitabının Altıncı Makalesinde akılla, iradi bir konuda uzun tecrübe sonucu bir şeye alışan nefsin cüzünü kast eder. Nefis (De Anima) Kitabında dört akıldan söz eder: 1. Bilkuvve akıl: Zatı, varlıkların mahiyetlerini maddeden soyutlamaya hazır olan nefis veya nefsin bir cüzü veya nefis kuvvelerinden bir kuvvedir. 2. Bilfiil akıl: Maddelerinden soyut mahiyet veya suretlerin, bilkuvve akılda meydana gelmiş olmasıdır. Artık bunda akıl ile makul birdir (ittihad). 3. Müstefad akıl: Bilfiil akıl önceden kendisine suret olan makulleri düşünmeye başladığı an müstefad akıl olur. 4. Faal Akıl: Nefis Kitabının Üçüncü Makalesinde belirtilen Faal veya Etkin Akıl ise madde olmayan ayrık (mufarık) bir surettir. Faal Akıl, bilkuvve akılı bilfiil akıl; bilkuvve makulu bilfiil makul yapan ilkedir. Farabi, Aristoteles'in metafizikte bahsettiği akıldan söz eder fakat başka açıklama yapmaz.¹¹ Farabi *Arau Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*'da İlk Varlığa (Tanrı'ya) akıl, akil ve makul terimlerinin yüklem olma keyfiyetini, maddeden soyut on aklı, birbirleri ile ilişkisi, bunlardan sonuncusu olan Faal Aklın ontolojik işlevi, insan aklını, işinin keyfiyetini, bilkuvve akılı, bilfiil akılı, Faal Aklın bundaki sebeplilik rolünü inceler.¹² Nefsin bir takım kuvvelere sahip olduğunu kabul eden Farabi, “akıl” kuvvesinden değil de daha çok “natık” kuvveden söz eder ve *el-Medinetu'l-Fazıla*'da “natık kuvve” başlığı altında insan aklının, makullerin resimlerini almaya hazır maddede bir biçim (heyet) olduğunu belirtir.¹³ Farabi, Kindi'ye oranla konuyu daha geniş boyutuyla açıklamıştır.

İbn Sina da *eş-Şifa*'nın Metafizik bölümünde Farabi'nin yöntemine bağlı kalırken psikolojide ondan daha geniş açıklamalar yapar. Aklın dereceleri içerisine “bilmeleke akılı” ilave eder. Ona göre natık nefsin kuvveleri, amil kuvve ve alim kuvve diye ikiye ayrılır, iki kuvve de ortak bir adla “akıl” diye adlandırılır. Amil kuvve veya ameli akıl, insan bedenini düşünce sonucu tekil fiillere doğru hareketlendiren ilkedir. Alim kuvve veya nazari akıl ise maddeden soyut suretleri alır. Nazari aklın alıcılığı bilkuvve veya bilfiildir. Bilkuvve olanı üç derecedir: 1. Mutlak kuvve: Herhangi bir suretin henüz açığa çıkmadığı mutlak yetenek halidir. Ona “heyulani akıl” denir. 2. Mümkün kuvve: Bu da ilk bilgilerin/suretlerin meydana geldiği kuvvedir. İlk bilgiler sayesinde ikincilerin kazanılması mümkün olur. Ona

¹¹ Farabi, “Makaletu'l-Akl”, Neşr: F. Dietrici, *Badu Resaili'l-Farabi fi'l-Felsefe*, Mahedu Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1999, 39–47.

¹² Farabi, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, Neşir: A. Nasri Nadir, Darul-Meşrik, Beyrut 1985, 5. Baskı, 46–47, 61–62, 87, 101–103

¹³ Farabi, *el-Medinetu'l-Fazıla*, 101.

da “bilmeleke akıl” denir. 3. Kuvvenin kemal hali: Bu da ikinci bilgileri edinmiş olan, dilediği vakit onları mülhaza edecek olan kuvve halidir. Buna “bilfiil akıl” denir. Önceki kuvveye oranla bilfiil sayılmıştır. Yoksa bilfiil alma eylemi henüz söz konusu değildir. Bilfiil alıcılık başka bir derece olup ona “mutlak bilfiil” denir. Artık onda makul suret bilfiil hazır olup, akıl onu bilfiil mütalaa ediyor demektir. Buna da “müstefad akıl” denir¹⁴.

İbn Sina tanımlara dair yazdığı bir risalede cumhurun ve filozofların akıl terimine dair kullanımlarına dikkat çeker. Cumhur akıl terimini üç şekilde kullanır: 1. Fitrat sağlığı olup, iyi ve kötü şeyleri sağlamca ayıran kuvve, 2. Tecrübeyle oluşan külli anlam, 3. İnsanın eylem ve eylemsizliğinde övülmesine neden olan anlam. Filozoflar ise şu anlamlarda kullanır: 1. Burhan kitabında filozofun belirttiği akıldır ki, fitrat itibarıyla zihinde hasıl olan tasavvur ve tasdiklerdir. 2. Nefis kitabında zikredilen akıllar. Bunlar yukarıda izahı yapılan nazari aklın dereceleridir, tekrardan kaçınmak için belirtilmemiştir. “Faal Akıl”, akıl olması yönüyle suretli bir cevher olup, zati maddeden soyut bir mahiyettir. “Faal” akıl olması yönüyle, bilkuvve akılı aydınlatarak bilfiil akla çıkartan cevherdir.¹⁵ İbn Sina, Farabi’nin aksine kelamcıların akıl görüşüne atıfta bulunmazken cumhurun akılla ilgili idrakini Farabi’den daha geniş olarak tespit eder. “Bilmeleke akıl” ile nazari akla yeni bir derece ilave eder.

4. Akıl Görüşünün Temeli olarak Bağdadi’nin Nefis Görüşü

Bağdadi’nin akıl görüşünün daha iyi anlaşılması ve temellendirilebilmesi için, ilgili olduğu kadarıyla nefis teorisine kısaca yer vermek ve ardından akıl konusunu ele almak uygun olacaktır. Zira birçok önermenin dayanağını bu teori oluşturmaktadır.

Bağdadi için “nefis, bedene hulul eden bir kuvvedir. Bu kuvve fiilini bedende icra eder; duruma göre, belli ve temyiz edilmiş, şuurlu ve bilgili, çeşitli vakit ve yönlerdeki fiil ve hareketler ondan çıkar. Bedenin tür olarak yetkinliği nefisle tamamlanır ve bedeni bu yetkinlik üzere o korur.” Bağdadi, bu tanımda geçen kimi terimleri şöyle açıklar: “Kuvve”, cisim olmayan faili/özneyi ifade eder. Zira cisimliliği itibarıyla cisim fail olamaz. Ayrıca kuvve, fiilin prensibidir. Fiil ancak bir kuvveden çıkar. “Bedene hulul eden” ifadesi, nefsi faal akıldan ayırmak içindir. Cisim veya cesede değil de “bedene” sözcüğünün seçilmesi¹⁶, bedenin mizacıyla, yapısıyla, şekliyle, organlarıyla nefsin hululüne yatkın (müsteid) olmasından ileri gelir. “Fiilini bedende icra eder” ifadesi, nefsin fiilini sıcaklık-soğukluk gibi fiillerden ayırmak içindir. “Fiil ve hareketler ondan çıkar” ifadesi, bu fiillerin hakiki

¹⁴ İbn Sina, *Kitabu’s-Şifa t-Tabiiyyat, en-Nefs (Avicenna’s De Anima)* Neşir: Fazlurrahman, University of Durham, London 1959, 45–50.

¹⁵ İbn Sina, “el-Hudud”, Neşir: A. A’sem, *el-Mustalahu’l-Felsefi*, Kahire 1989, 240–241.

¹⁶ Bağdadi, önceki filozoflara imalı bir gönderme yapmaktadır. Örneğin Aristoteles ile İbn Sina’nın tanımında beden yerine “organik doğal cisim” ifadesi yer alır. Bk. Aristoteles, *De Anima*, 412a. Ayrıca İbn Sina, *Avicenna’s De Anima*, 13.

kaynağını göstermek içindir. Mesela insan kalemle yazar fakat yazıcı olan esasında insandır. Fiiller bedenle ortaya çıkar fakat esasında fail, nefistir. Beden örnekteki kaleme benzer. “Duruma göre belli ve temyiz edilmiş şuurlu ve bilgili” ifadesi bir yönü bırakıp da diğer yöne niyetlenen, belli bir vakitte fail olan, bir tarafa yönelmişliği ifade eder. “Bedenin tür olarak yetkinliği nefisle tamamlanır ve bedeni bu yetkinlik üzere o korur” ifadesi, tanımın faslı olarak değil bilakis tanımlanan şeyin hakikatini ve zati vasıflarını tamamlayıcı olmak üzere belirtilmiştir.¹⁷ Bağdadi, bu tanımın insan söz konusu olduğunda, çünkü yukarıdaki tanım hayvani nefsi de içine alır, şu eklemenin yapılması gerektiğini belirtir: Bu nefis, hem bildiğinin bilgisine, hem de bildiklerini başkasının bilmesine açma özelliğine sahiptir.¹⁸

Anlaşıldığı kadarıyla Bağdadi, nefsi kuvve ve kemal/yetkinlik itibarıyla açıklamıştır. Bu tanım Platoncu nefis tanımdan uzak olup, Aristotelesçi nefis tanımına daha yakın görünmektedir. Şöyle ki, Platon nefsin mahiyetini kendiliğinden hareket eden gayr-ı maddi bir cevher olarak görür¹⁹ ve üç bölümden oluştuğunu iddia eder.²⁰ Aristoteles ise nefsi, kuvve halinde hayata sahip organik doğal cismin bilfiil ilk yetkinliği (entelekheia) olarak tanımlar.²¹ İbn Sina da nefsi kendinden çıkan fiillere göre “kuvve”; yerleşip maddi cevheri meydana getirdiği maddeye oranla “suret”; tür olarak cinsi tamamladığı için “kemal” olarak görür.²² Bedenle ilişkisini dikkate alarak nefsi, hayat fiillerini yerine getiren organik doğal cismin ilk kemali olarak tanımlar.²³

5. Aklın Kuvve Olup Olmadığı Üzerine

Akıl birçok meşşai filozofça nefsin bir kuvvesi kabul edildiği için, önce kuvve konusunun aydınlatılması gerekir. Bağdadi, nefsi kuvve olarak tarif eder. Fakat nefsin akılla ilişkisi nedir? Akıl nefsin idrak eden bir kuvvesi mi yahut başka bir şey midir? Ona göre akıl nefsin kuvvesi değildir, çünkü idrake ilişkin fiiller için çeşitli kuvveler yoktur²⁴. Bağdadi bu konuyu açıklamak için *Muteber*'inde iki ayrı başlık açar: “Yirmi ikinci Fası: Akliyatın Ve Hissiyatın Bizdeki Algılayıcısı Aynıyla Bir Olduğu Üzerine”, Yirmi Dördüncü Fası: “Akıl Cüziyat ve Mahsusatı İdrak Etmez Görüşünün İptali Üzerine” adını taşır. Duyusal ve zihinsel algıların öznesi (müdrük) nefisten başkası değildir. Nefis idrak ettiği vakit onu sıkıştırarak veya ona karşı çıkacak bir şey yoktur.²⁵ Hissi ve akli suretin algılayıcı öznesi, dışarıdaki varlıkların ve zihinde tasavvur edilen şeylerin algılayıcısı birdir, aynıdır. O

¹⁷ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 303–305.

¹⁸ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 306.

¹⁹ Platon, *Phaidros*, Çev. H: Akverdi, MEB yayınları, İstanbul 1990, 245a-246b.

²⁰ Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüpoğlu-M.A. Cımcıoğlu, Remzi yayınevi, 8. Baskı, İstanbul 1995, 436a.

²¹ Aristoteles, *De Anima*, 412a.

²² İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 5–6.

²³ İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 12.

²⁴ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 319.

²⁵ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 322.

da insanın zatıdır, nefsidir.²⁶ Nefis, küllileri ve duyulur olmayan şeyleri düşünmesi itibariyle “akıl”dır; bedeni yönetmesi, onda tasarrufta bulunması itibariyle nefistir.²⁷

Çeşitli idrak kuvvelerinin olmadığı düşüncesini daha iyi anlamak için, idrak fiilinin keyfiyetini incelemek gerekir. Bağdadi için idrak, özü bakımından izafi bir haldir. Bu izafet müdrik bir şeyin (öznenin) idrak edilen şeye (nesneye) ilişkin halidir. Her bir izafet de iki tarafın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla yok olan (madum) şeyin idraki olmayacağı gibi, iki tarafın mevcut olması da idrakin oluşmasında yeterli değildir. Çünkü yeterli olsa, yerde ve gökte açık ve gizli ne varsa bilinmiş olurdu.²⁸ Şu halde idrakte ilave bir şart daha vardır: “İdrak, müdrikin zatının idrak edilen şeyin zatı ile buluşmasıyla (lika) tamamlanır ve gerçekleşir”.²⁹ Naif realizm içeren bu ifadeye göre idrak, öznenin nesneye ulaşması, onunla buluşması şeklinde açıklanır. Bu karşılaşma kasden olduğu için “buluşma” denmiştir; kasıtsız olsaydı “rastlantı” denirdi.³⁰ Şu halde idrak, öznenin nesneyle buluşması, onunla temasa geçmesi, üstelik yönelmişlik haliyle bunun gerçekleşmesidir. Bu, hangi idrak türü olursa olsun değişmez. Çünkü her halde yönelen, temasa geçen özne aynıdır. Özne farklı araçlar kullansa da araçların çeşitliliği, idrakin farklılaşmasını gerektirmez. Bundan dolayı “Dokunsal idrakin öznesi, görsel ve işitsel idrakin öznesinden başka değildir. O da insani nefistir. Organ, can, mizaç gibi aletler dışında nefsin bir vasıtası da yoktur.”³¹ Dış idrakler böyle olduğu gibi, zihni/iç idrakler de ondan farklı değildir. Tasavvur ve tahayyül gibi duyulur suretlerin zihinde hazırlanması beyin vasıtasıyla olmaktadır. Beyin nefsin kullandığı bir araçtır. Fakat idrak eden nefistir.³² Bağdadi idrak fiili, hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, idrakin idrak aktı olarak aynı olduğunu düşünür. Bir başka deyişle, dışarının algılanması ile zihindeki bir mananın algılanmasında, algılama olması itibariyle bir fark yoktur. Araçla veya aracısız, aletle veya aletsiz olsun hepsinin hükmü birdir. Esasen akli suret ve hissi suret demenin de bir anlamı yoktur. Onun yerine iç algıları göstermek üzere “zihni mana”; dış algıları göstermek üzere “vücuti mana” denmelidir. Bağdadi’ye göre antik filozoflar buna işaret etmiş fakat çevirenler onu vehmi tasarrufları ile bu hale getirmişlerdir. Nitekim idrake ilişkin olarak belirtilen tekillik ve tümellik zihni suretlere arız olan itibarlardan³³ öte bir şey değildir. Bununla birlikte Bağdadi idrak edilen nesnelere birbirinden ayırt etmek için, bu ayırımın yapılabileceğini de kaydeder. Sözgelışı, akli sureti hissi suretten ayırt etmek, dış duyu ile idrak edileni iç duyu ile idrak edilenden ayırtmak isteyen kişiye bunu

²⁶ Bağdadi, *Muteber, el-İlmu’t-Tabii*, 403.

²⁷ Bağdadi, *Muteber, el-İlmu’l-İlahi*, 153.

²⁸ Bağdadi, *Muteber, el-İlmu’t-Tabii*, 324.

²⁹ Bağdadi, *Muteber, el-İlmu’t-Tabii*, 325.

³⁰ Bağdadi, *Muteber, el-İlmu’t-Tabii*, 394.

³¹ Bağdadi, *Muteber, el-İlmu’t-Tabii* 339.

³² Bağdadi, *Muteber, el-İlmu’t-Tabii* 350–351.

³³ Bağdadi’nin bu düşüncesi Sühreverdi’de “Akli İtibarlar” olarak karşımıza çıkar. Bk. Sühreverdi, *Hikmetu’l-İşrak*, Neşir: H. Corbin, *Ouvres Philosophiques et Mystiques*, Tahran 1993, 3. Baskı, 64–65.

yapmasının mümkün olduğunu belirtir. Fakat bu kabul, onların idrak edici öznesinin ayrı olmasını gerektirmez. Yani nefis, duyulur olsun düşünülür olsun bu suretlerin, bazen bilkuvve bazen bilfiil, idrak edici öznesidir.

Bağdadi, yukarıdaki görüşleriyle meşşailerin, özellikle İbn Sina'nın³⁴ oluşturduğu geleneğe aykırı sonuçlara ulaştığının farkındadır. Bu yüzden akılı, cismani kuvvelerden ayrı görenlere karşı görüşünü temellendirmek ister. Söz konusu iddiaların bir kısmı İbn Sina'nın *Şifa*'sında da mevcuttur. Bağdadi önce iddiaları sıralar ardından cevaplar verir. İddialardan birine göre cismani kuvvelerin organlarına bir afet ilişse onların fiilleri bundan zarar görür. Fakat akıl için böyle bir durum geçerli değildir.³⁵ Bu iddiaya verilecek cevap şudur: Akli kuvve de cismani kuvveler gibidir. Bedenin zayıflamasıyla onun fiili de zarar görür. Bedenin zarara uğradığı hallerde düşünme ve tefekkür de zayıflar. Başka bir iddia cismani kuvveler kendi zatını idrak etmez fakat akıl idrak eder.³⁶ Bunun da cevabı şudur: Eğer idrak vasıtasız ise görme de akıl da vasıtasını idrak etmez. Eğer idrak vasıtayla gerçekleşiyorsa akıl aletini idrak eder. Çünkü akıl orta terim veya delillerle bilir. Bunlar da bilgideki vasıtalarlardır. Görme de bunun gibidir. Ayna vasıtasıyla gören kuvve, aletini idrak eder. Bir başka iddia da şudur: İnsani nefis, cismani kuvve gibi olsaydı bu durumda makul, bir cisme hulul etmiş olurdu. O zaman da zıtlıkları, karşılıklılıarı idrak edemez ve aralarında hüküm veremezdi.³⁷ Bunun da cevabı şudur: Bu özellik, hulul eden surete ilişkindir onu kabul edene kuvveye ilişkin değildir. Çünkü aralarında mahiyet farkı vardır. Bir başka iddia şudur: Bedeni kuvveler yaşlanmayla birlikte zayıflar akıl ise güçlenir.³⁸ Bunun da cevabı şudur: Bu iddia, maksadını yani "akıl, cismani kuvvelerden başkadır" önermesini ispat edecek yeterlikte değildir. Bir kuvvenin zayıflamasından diğerinin güçlenmesi cismani kuvvelerde de görülen bir durumdur. Mesela görme kuvvesinin kaybıyla işitme kuvvesi güçlenir. Öfke güçlüyken şehvet zayıflar vs. Bu konu mizacın bürünmüş olduğu durumla ilgili olabilir. Kısaca bedensel organların birinin zarara uğraması, onun vasıtasıyla gerçekleşen fiili etkiler.³⁹ Fakat bundan nefsin etkilendiği sonucunu çıkarmamak gerekir. Çünkü nefis, aletine bir bozukluk iliştiği için, işini yerine getirmemektedir. Tıpkı kalemin kırılmasıyla yazma fiilinin zarara uğraması gibi. Aslında yazma fiilinde fail eldir fakat kalem vasıtasıyla iş gördüğü için fiil gerçekleşmemektedir.⁴⁰ Şu halde Bağdadi için akıl diye bir kuvve söz konusu olamaz.

³⁴ Bk. İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 44–50; 216 ve devamı.

³⁵ Krş. İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 219–220.

³⁶ Krş. İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 218 vd.

³⁷ İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 210–211.

³⁸ Krş. İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 219.

³⁹ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 359–361.

⁴⁰ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 367.

6. Aklın Ontolojik statüsü

Bağdadi, akıl teriminin açıklanmasına dair yazdığı risalede aklın cevher veya araz mı olduğu sorununu tartışır. Bağdadi akıl için herhangi bir tanım vermeksizin çeşitli yaklaşımlara göre varlık kategorilerini sıralar. Bunlar, cevher-araz, zat-fiil, konu-yüklem, nitelenen-nitelik olarak tespit edilir. Felsefe geleneğinde cevher ve araz kategorileri daha çok kabul gördüğü için, Bağdadi bu iki terimin tanımına öncelik verir. Ona göre cevher, bir konuda olmayan varlıktır; yani o kendi özü ve hüviyetiyle vardır. Buna gök, yer, at, insan, gümüş ve altın örnekleri verilebilir. Araz ise bir konuda olan varlıktır. Attaki ve insandaki beyazlık, sudaki ve havadaki soğukluk ve sıcaklık da buna örnektir. Bağdadi arazlara dair örnekleri oldukça uzatır. Fakat verdiği örnekler araz kategorisinde yer alan dokuz sınıfa ilişkindir. Örneklerin sonuna doğru ilim ve akıl konusunun da araz kategorisinde yer aldığını belirtir. Ancak akıl, âkil (düşünen) ve makul (düşünülür) konusunda işaret, ifade, mana ve delaletin farklı olduğunu kaydeder.⁴¹ Dolayısıyla, bu konuda farklı bir durumun olduğu, akıl için araz demenin analiz edilmesi gerektiği ima edilir.

Bağdadi, aklın ontolojik statüsünü “araz” olarak tespit edenlerin delil olarak gördükleri ayetleri incelemeye alır. Bu ayetlerde akıl fiil olarak geçmekte, dolayısıyla araz kategorisinde yer almaktadır. Bu ayetler şunlardır: “Kitabı okuyup durduğunuz halde insanlara iyiliği emrediyorsunuz ve kendinizi unutuyorsunuz. Hiç *akletmiyor* musunuz?”⁴². Bu ayetin tefsiri, “Okuduğunuz, anlayıp tahsil ettiğiniz kitabın *manasını anlamıyor* musunuz?” demektir. Bir başka ayette: “Onlar (kafirler) sağır, dilsiz ve kördür. Onlar *akletmezler*”⁴³; bir başka yerde de “umulur ki *akledersiniz*”⁴⁴ denir. Bağdadi’ye göre bu ve benzeri ifadeler, helal ve haramda gerekli olan fiili yaparak davranışlarınızı düzeltirsiniz anlamına gelir. Kuranda, ilmî (bilmeye ilişkin) akılla ilgili olarak “onlar bildikleri halde”⁴⁵; amelî (eyleme ilişkin) akılla ilgili olarak “umulur ki, *akledersiniz*”⁴⁶ ifadeleri yer alır. Felaha eresiniz, hidayete eresiniz, sakınasınız, hatırlayasınız şeklinde geçen ifadeler de Bağdadi’ye göre, amelî akılla ilgilidir. Burada zikri geçen bütün eylemlerde akıl vardır, yani orada failin yaptığı işe ait akıl bulunur. Bağdadi bunlardan şu sonucu çıkarır: Kuranda âkil, yani fail ve özne, dolayısıyla cevher anlamındaki bir akla delalet eden bir husus olmadığını belirtir. Kuranda akıl terimi için, ilmî ve amelî tasarruflarda failden çıkan “fiil” anlamı söz konusu edilmiştir. Bu tespite göre akıl cevher değil araz, yani fail değil fiil olmaktadır⁴⁷.

Bağdadi, akli araz olarak gören kelamcılarının tavırlarını da değerlendirir. Ona göre kelamcılar ayet ve hadislerde geçen akıl ve nazar teriminin araz olduğunu

⁴¹ Bağdadi, “Kitabu Sahih Edilleti’l-Nakl fi Mahiyeti’l-Akl”, Neşir: Ahmad Al Tayyib, *Annales Islamologiques*. 16 (1980); Kahire, 135.

⁴² Bakara/44

⁴³ Bakara/171

⁴⁴ Bakara/73, Enam /151, Yusuf./2.

⁴⁵ Bakara/75, Ali İmran/75, 78, Zuhruf/86.

⁴⁶ Bakara/73, Enam /151, Yusuf./2.

⁴⁷ Bağdadi, *fi Mahiyeti’l-Akl*, 135–137.

belirtmişlerdir. Aksi takdirde akıl, onlara göre, bir makul olmadan kendiliğinden var olurdu. Oysa akıl âkilin (düşünenin) makulle (düşünüle) ilgili bir aklıdır, tıpkı ilim gibi. O da alimin, malumla ilgili bir ildir. İlim, alim (özne) ve malum olmadan mevcut olmadığı gibi, akıl da âkil ve makul olmadan mevcut olmaz.⁴⁸ Bu durumda akıl araz olunca, akılı kaim kılacak bir cevher gerekli olacaktır. O halde bu nedir? Bağdadi'ye göre bir grup, bu dayanağın akleden insan nefsi olduğunu belirtmiştir. İnsan nefsi, aklediyor olması itibarıyla âkildir (özne); eylem (akt) olması itibarıyla fiildir. Fakat Bağdadi bu grubun nefsin de araz olduğunu kabul ettiğini ileri sürerek nefsin de nerede kaim olacağını sorar. Buna “Nefis, ruhta, kalpte veya kalpteki ruhta kaimdir” şeklinde cevaplar verilse de sonuçta onların da araz veya cevherden biri olacağı itirafı gelir. Bilindiği gibi araz, bir cevhere dayanmalıdır. Bu durumda onların görüşüne göre aklın dayanacağı cevher, kalp olmalıdır. Nitekim Kuran'da lübb sözü ile bu akla işaret edilmiştir. “Ancak lübb (akıl) sahipleri öğüt alır”⁴⁹ ayeti bunun örneğidir. Bir başka ayette “kalbi olanlar için bunda bir öğüt vardır”⁵⁰; yine “aklettikleri kalpleri”⁵¹ ifadesi de böyledir. Bu durumda kalp, makulleri akleden bir nurdur. Fakat bu kalp, ölüde görülen kalp değildir. Anlaşılmış olmalıdır ki, akıl lübbün lübbü, kalbin kalbi, ruhun ruhu, nefsin nefsi olmaktadır. Onu kaybeden kişi ilim, şuur ve his yokluğu sebebiyle ölüye benzer. Ona sahip olan da şuur, ilim ve his sahibi olur. Bu aklın yokluğu ve noksanlığı sebebiyle bu kişiler hakkında “sağır, dilsiz ve kördür. Onlar akletmez.”⁵² denir. Yani onlar, “akletmiyor” olmaları itibarıyla sağır, dilsiz ve kördür. Bu ayetin vermek istediği mana şudur: âkil, aklettiğini bilir, yine o görme ve işitme duyularıyla kalbî şuurla farkettileri şeyleri de bilir.⁵³

Bağdadi akıl konusunda daha birçok görüşün ileri sürüldüğünü belirtir. Kimine göre o araz, kimine göre cevher, kimine göre kalpte, kimine göre de algılayıcı kuvvelerden ayrı olarak beyindedir. Bağdadi, bu farklı görüşlerin dayandığı temeli aklın kendinde görür ve bunu şöyle açıklar: Akıl öyle bir mefulda (nesnede) faildir ki, bu meful failin ta kendisidir. Dolayısıyla akleden özne, aklederek (akilla) akletmesini akleder. Yani akletmenin kendisi akledenin ta kendisidir. Onun fiili de akıl diye isimlendirilir. Bu itibarla akleden özneye, akıl denir. Şu halde akıl fail, fiil ve mefulden ibaret tek bir şeydir. Âkil kendini akleder. Bu durumda “kendini akleden akıl” için, âkil, akıl ve makul denir. Fiil de fail de akıl adını alır. İşte aklın bu durumu, hakkında araz veya cevher, zat veya fiil olduğu yönünde farklı görüşlerin çoğalmasına sebep olmuştur. Şu halde akıl, ya faal olan bir cevherdir veya fiil olan bir arazdır. Meful de makul de bu aynı cevherdir. Dolayısıyla âkil ile makul

⁴⁸ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl*. 138.

⁴⁹ Bakara/269.

⁵⁰ Kaf/37.

⁵¹ Hacc/47.

⁵² Bakara/171.

⁵³ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl* 139.

birdir. Fiil ise bu ikisinden ayrı tutulmaz. Zira o zattan sadır olur. Bağdadi'ye göre bu da ender görülen bir şeydir.⁵⁴

Bağdadi, aktarmış olduğu verilerden şu sonucu çıkarır: Akıl hakkında “cevher, araz, faal bir zat, fiilin kendinde açığa çıktığı bir konu, nur” diyenlerin tamamı haklıdır. Çünkü akıl, akleder; aklettiğini akleder; aklettiğini aklediyor olduğunu akleder. Aklın bu hali, Kuran'da “Nur üstüne nur”⁵⁵ olarak ifade edilir. Aklın yokluğu hakkında “Birbiri üstüne geçmiş karanlıklar.”⁵⁶ denir. Bu ayetle denmek istenen şudur: Akıl için fiil cihetinden bir karşılık vardır. Fail yok olunca veya zayıflayınca fiil de öyle olur. Dolayısıyla “akıl düşünür, düşündüğünü düşünür” dendiği gibi; “cahil bilmez, bilmediğini de bilmez” denir ve onun bu katmerli cehaleti “Birbiri üstüne geçmiş karanlıklar. Eline uzatsa da neredeyse görmez. Allah kime nur vermemiş ise onun nuru olmaz.”⁵⁷ şeklinde ifade edilir. Şu halde, ayette belirtilen ilk nur doğuştan gelen (garizî) akıldır; o ilk iyiliktir, Allah'ın büyük bir bağışdır. Mesut kişi onunla mesut olur; bedbaht kişi de onunla bedbaht olur. Allah'ın garizî akıl vermediği bir kişi kazanılmış (iktisabî) akı da elde edemez ki, bu da ayette geçen ikinci nurdur. Çünkü iktisabî akıl arazdır, garizî akıl da bu arazın iliştığı “konu”dur (mevzu). Şu halde Allah kime nur, yani garizî akıl vermediyse o kişinin nuru, yani iktisabî akı olmaz.⁵⁸ Demek oluyor ki, Bağdadi akıl için iki statü belirlemektedir: Akıl cevher olarak görüldüğünde “garizî akıl”; araz olarak görüldüğünde bu cevherde kaim olan kazanımlar anlaşılır. Birçok şey garizî akıl ile elde edilir. Akıl ve kazanımlarından mahrum olması yönüyle, “Ahmak, Allah'ın kendisine en uzak olan (ebgad) yaratığıdır” sözü söylenmiştir.⁵⁹

Aklın Kuran'daki statüsü önceki filozofların ele aldığı bir konu olmamakla birlikte Bağdadi'nin soruna yeni bir boyut kattığı söylenebilir. Kelamcıların görüşünü dikkate alıp analiz etmesi de kuşatıcı tarzda konuya yaklaştığını göstermektedir. Gerek nakli deliller gerekse kelami yaklaşımlar olsun, her ikisinde de unutulmuş bir husus vardır: Akıl araz ise kendisini kaim kılacak bir mevzu/cevher olmalıdır. Bu itibarla, ister nakli deliller isterse kelami görüşler olsun bu mevzuyu/cevheri tespit edilmelidir. Dolayısıyla Bağdadi, onların ihmal ettikleri bir noktayı göstererek hem onlara rehberlik etmekte hem de aklın kendinden kaynaklanan farklı durumuna dikkat çekmektedir. Bu husus, Bağdadi'nin alana katkısı olarak görülebilir.

7. Aklın Metafizikteki Anlamı

Yukarıdaki açıklamaların ardından Bağdadi, risalesinde akıl teriminin metafizik sahadaki kullanımı hakkında bilgi verir. Önce Yunan filozoflarının akıl hakkında belirtmiş oldukları bir görüşü değerlendirmeye alır. Yunan filozoflarına

⁵⁴ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl*, 140.

⁵⁵ Nur/40

⁵⁶ Nur/40

⁵⁷ Nur/40

⁵⁸ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl* 140.

⁵⁹ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl* 141.

nispet ettiği fakat kaynak belirtmediği görüş şudur: Akıl, Allah'ın ezelde yarattığı mahlukatının ilkidir. O yaratıcısına en yakın ve en benzer olanıdır. Bu akıl ilk bilişle hem kendini hem de yaratıcısını akleder. Bu akıl kendiliğinden kaim bir cevher olup, ondan diğer bir akıl, ikinci olan bu akıldan üçüncüsü, kısaca feleklerin⁶⁰ sayısı kadar akıl sadır olur. Bu akıllardan sonra gelen, öncekinden derece itibarıyla noksanıdır. Bu sudur süreci ay feleğine kadar devam eder.⁶¹ Bu suretle varoluş ilk akıldan sadır olmuş ve görülen hareketin sebebi de o olmuştur. Benzer şekilde her akıl, bir feleğe ait olup, kendi feleğinin hareketlendiricisi olmuştur.⁶²

Bağdadi yukarıda belirtilen sudur görüşü üzerine felsefe yapan Hıristiyan ve Müslümanların bu akıllara “melekler, ruhaniler, kerûbiler” adlarını verdiğini belirtir. Bağdadi ismini belirtmediği bir müfessirin, “Andolsun o saf bağlayıp duranlara”⁶³ ayetinin bu akıllar hakkında olduğunu söylemiştir. Metafizik sahada sadır olan akıllar hakkında fikir beyan edenlerin düşüncesi özetle şöyledir: Bu varlıklar basit cevherlerdir. Onlara “mukerreb”, yani rabbe yakın melekler; “kerûbî” yani beden, organ ve ruhu olan mücessem bir suret üzere olan varlıklar denir. Bağdadi'ye göre bu, muhtemel bir tevil olmakla birlikte bir delile dayanmaz. Zira burada dilden kaynaklanan bir durum vardır. Üstelik bu durumun farkına da varılmamıştır. O da şudur: Muteber görülen Yunan filozoflarından Arapça'ya akıl olarak aktarılan anlam, Yunanca ve Süryanca'da işaret edilen anlamından başka bir şeydir. Yani Arapça'daki akıl, âkil ve makul terimleri, insanda zatı görülmeyen bir şey için vaz edilmiştir. Bu şey, fiilleriyle hissedilir. O, zihne gelen bir şeyi yasaklar, engeller, kendinden gelen bir uyarıyla birçok fiile niyet eder, bir şeye yaklaşmak veya ondan uzaklaşmak ister. Düşünmek, tefekkür etmek vb. gibi fiiller, hep bu şeyden hissedilir. İşte engelleyici, yöneltici bu şeye Araplar “akıl” adını vermiştir. Tıpkı atın ve devenin değişik şekilde hareket etmesini önlemek ve istenilen yöne sevk edilmesini sağlamak için ona ikal⁶⁴ (yular) taktıkları gibi, insanda varolan bu şeye akıl demişlerdir. Ancak akıl, ikal (yular) olmayıp, bir yöne sevk eden sebep veya bir davranışa mani olan şey anlamındadır. İşte insan böyle olduğu için âkil (akleden) olmuş, onun fiiline de akıl denmiştir.⁶⁵ Bağdadi iki ayrı alandaki varlık için akıl terimini kullanmanın, çeviriden kaynaklanan bir sorun olduğuna dikkat çekerek felsefe okuyucusunu yanlışla düşmeme konusunda uyarıyor görünmektedir.

⁶⁰ Bilindiği gibi felek, yıldızlardan farklı olup, onları içine alan sfer anlamında kullanılmaktadır. Bu teoriye göre felekler veya sferler iç içe geçmiş küreler halinde mevcuttur.

⁶¹ Sudur görüşü, Plotinus kaynaklıdır. Plotinus, *Enneadlar*, V, II,[2], Çev. Zeki Özcan, Asa yayınları, Bursa 1996, 21-24. Fakat Bağdadi'nin burada akılları içine alan açıklama biçimi daha çok Farabi ve İbn Sina tarafından da dillendirilmiştir. Bk. Farabi, *Arau Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, Neşir: a: Nasri Nadir, Daru'l-Meşrik, 5. Baskı, Beyrut 1985, 61-62; İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, Neşir: A. Kunavati- S. Zayed, Mısır Tarihsiz, 402-409. Bağdadi'nin aktardığı bilgilerin Yunan kaynağı, henüz tespit edilememiştir.

⁶² Bağdadi, 141.

⁶³ Saffat/1

⁶⁴ İkal ile akıl aynı sözcüğün değişik biçimidir.

⁶⁵ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl* 141-142.

Bu uyarının ardından Bağdadi, aklın metafizik alandaki anlam boyutuna geri döner. Diğer filozofların ismini belirtmezken Platon'un ismini "büyük filozof Platon" şeklinde açıkça belirterek onun akıl görüşüne yer verir. Konunun bir temele oturması için de ontolojik bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Platon'a göre âlem dört çeşittir. Bunlar tabiat âlemi, nefis âlemi, akıl âlemi ve rububiyet âlemidir. Rububiyet âlemi, birlik ve biriciklik, fertlik ve teklik âlemidir. Onda asla çokluk, terkip ve değişim olmaz. Akıl âlemi ile sayısal çokluk; nefis âlemi ile de terkipi çokluk başlar. Tabiat âlemi ise her çeşit çokluğu barındırır. Rububiyet âlemi görür fakat görülmez, bilir fakat bilinmez "onu hiçbir görüş idrak etmez. Fakat o görüşleri idrak eder."⁶⁶ İlke olarak üstte olan altta olanı kuşatır. Bu bakımdan akıl âlemi, nefis ve tabiat âleminde olan şeyleri bilir. Nefis âlemiyle şuur, idrak, ilim ve marifet başlar. Bu âlemde nebevi kudsi nefislere varıncaya kadar çeşitli nefis dereceleri vardır. Kudsi nebevi nefsin üstünde akıl ve rububiyet âlemi; altında da tabii kuvveler, nebati ve hayvani nefisler bulunur. Nebevi nefsin akıl âlemine bakan yönü vardır ki, bu yönüyle akıl ve rububiyet âleminde olan şeyleri bilir; bir de oluş ve tabiat âlemine bakan yönü vardır. Bu nefis iki kuvveye sahiptir. Biri etkin olan ilmî kuvve, diğeri de edilgen olan amelî kuvvedir.⁶⁷ İlim, amel, irade ve tercihiyle üstteki akıl âlemine yönünü çevirdiği vakit "muhakkak temizlenen nefis kurtuluşa ermiş olur"⁶⁸ denilen kimselerden olur. Bu yönüyle o âlim, arif, âkil, nur üstüne nurdur. Şayet shevani ve gadabi olan hayvani nefse yönünü çevirirse doğal karanlıklar denizinde boğulmuş olur. Bu yönüyle de üst üste karanlıklar içinde kaybolur gider.⁶⁹

Bağdadi'nin bu düşüncesini yorumlamak gerekirse, O, Yunanca ve Süryanca eserlerin Arapçaya çevirisinden kaynaklanan bir karmaşaya işaret ederek önceki düşünürlerin görmediği bir hususu gündeme getirmektedir. Yunanca ve Süryancayı bilip bilmediğine ilişkin bir açıklık olmasa da konunun farkında, dikkatli bir düşünür olduğu sonucu çıkarılabilir. Diğer taraftan, antik filozofların adını vermezken Platon'un adını "büyük filozof" diye övgüyle belirtmesi, Platoncu sistemin Kindi ve Ebu Bekir Razi'den (841–926) uzun bir süre sonra yeniden İslam dünyasının gündemine alınmasına sebep olmuştur. Nitekim Bağdadi'den yaklaşık 39 yıl sonra vefat eden Sühreverdi⁷⁰ (Ö:1191) de Platon'u işrak felsefesinde merkezi bir konuma yerleştirmiştir.⁷¹

⁶⁶ Enam/103.

⁶⁷ Bağdadi her ne kadar Platon'a nispetle bu bilgileri verse de nefsin, yukarı ve aşağıya bakan yönü olduğu fikri İbn Sina'nın açıkça belirttiği bir husustur. "Birazdan belirtileceği üzere insani nefis, tek bir cevherdir. Onun üstündeki ve altındaki yöne karşı bir nispeti ve kıyası vardır. Her bir yönle kendisiyle onun arasındaki ilişkisini düzenleyen bir kuvvesi var. Ameli bu kuvve bedenden ve onun yönetiminden ibaret olan yönü için vardır. Nazari kuvve ise üstünden etkilenme, istifade etme ve alıcı olma ilişkisi için var olan bir kuvvedir. Şu halde nefsimizin iki yüzü vardır." Bk. İbn Sina, *Avicenna's De Anima*, 47.

⁶⁸ Şems/9

⁶⁹ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl* 144.

⁷⁰ Ay takvimiyle 38 yaşında iken vefat eden Sühreverdi, Bağdadi'yi eserleri aracılığı ile tanımıştır.

⁷¹ Hikmetu'l-İsrakın mukaddimesinde Sühreverdi şunu kaydeder: "Nur ilmi ve nur ilmine dayanan şeyler ve daha başka konularda söyledığım her şeyde Allah Teala'nın yolundan gidenler bana yar-

8. Akılla İlgili Diğer Konular

Bağdadi *Muteber* adlı eserinin 23. Faslında bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve faal akıl konularını ele alır. Esasen bu, *Akıl Risalesinde* felsefi ve dilbilimsel olarak ele aldığı kimi konuları da kapsar. Burada filozofların görüşlerini özetleyerek akıllı, ilim ve amel anlamında kullandıklarını belirtir. Şöyle ki, varlıkta soyut olan şeylerin idrakine akıl dendiği gibi idrakın öznesine (müdrük) de akıl denilmiştir. Yine, insanın kendi görüşüne ve tedbirine göre kendisi, evi ve şehriyle ilgili iş ve hallerinin biliniyor ve yapılabilecek hale geldiği tasarruflarına ve bunların failine de akıl denmiştir. Yine, insan nefsi bilmez ve düşünmez iken daha sonra makulleri düşünür ve tümel manaları bilir olmuştur. İlk halinde o bilkuvve akıl olup ona heyulani akıl da denmiştir. Bunun anlamı öğrenim yoluyla edinebileceği makullerin alıcı bir mahalli olması demektir. Yani nefis, ilmî ve amelî suretleri alan bir maddedir (heyula) ve ancak faal bir sebep aracılığı ile alıcı olur. Bu sebep, onu istidat ve kuvve halinden fiil ve yetkinliğe çıkartır ve her zaman fiil halinde bulunur. İşte buna da faal akıl denir. İnsanın muallimi olan faal akıl aynı zamanda insani, hayvani ve nebati nefislerin faal nedenidir (illet). Filozoflara göre, insan nefisini yetkinleştiren odur.⁷² Faal aklın insani nefse nispeti, güneşin göze olan nispetine benzer. Şöyle ki, faal akıldan mütehayyiledeki suretlere bir güç akar ve onları bilfiil makullere dönüştürür, dolayısıyla bilkuvve aklı da bilfiil akıl yapar. Faal akıl bedenlere hiç bir surette hulul ve taalluk etmez. O tekileri idrak etmez fakat zımnında tekilerin bulunduğu hiç bir tümel de ondan gizli kalmaz.⁷³ Ne var ki Bağdadi, insani nefsi var eden illet ile onu yetkinleştiren illetin aynı olmasını zorunlu görmez. Tıpkı babanın öğretmenden farklı olmasında olduğu gibi, insani nefsin kemale ermesinde de durum böyle olabilir. Esasen insani nefislerin, tözleri ve garizaları itibarıyla, farklı olduğu bellidir. Bu da onların varlık illetleri ile yetkinleştirici illetlerinin farklı olmasına dayanır. Bağdadi “tam tıba’ veya tam tabiat”⁷⁴ adı verilen bir ilkenin mevcut olduğunu ileri sürer. Bu ilke her bir şahsın manevi dünyadaki rehber ve yol göstericisidir.⁷⁵ Bağdadi için öğretim sadece faal akılla veya görülmeyen bir başka şeyle sınırlandırılma-

dım ettiler. Bu ilim ise kudret ve nur sahibi, hikmetin rehberi ve önderi olan Platon’un zevkinin ta kendisidir”. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, Neşir: H. Corbin, Ouvres Philosophiques et Mystiques, Tahran 1993, 3. Baskı, 10: Türkçesi için İşrak Felsefesi, Çev. Tahir Uluç, İz yayıncılık, İstanbul 2009, 26.

⁷² Aristoteles, 428b-429b.

⁷³ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 407-409.

⁷⁴ Tam tabiat konusu, varlık ilkesi ile yetkinleştirme ilkesinin farklı olduğu düşüncesine dayanır. Esasen Bağdadi de bunu söylemektedir. Bu anlayışa göre, her bireysel nefsin ruhani âlemde bir arketipi vardır. Bireysel nefsin olgunluğu, onun yol göstermesi ile olur. bk. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 179. Ayrıca bu konuda yapılan bir çalışmaya göre tam tabiat, insanın ilk örneği, diğer ben'i, koruyucusu, manevî öğretmeni olarak kabul edildiği gibi, insan ruhları da onun manevî evladı olarak görülür. Ayrıca bu terim, ortak özellikler gösteren Fa'al Akıl, Kutsal Ruh, Veled-i Kalb, Refik-i A'lâ, Daimon ve Adam Kadmon gibi terimlerle de karşılaştırılır. Bk. İsmail Erdoğan, “İslâm Düşüncesi'nde “Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm” Fikri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:7 [2006], sayı: 17, ss. 121-149.

⁷⁵ Bağdadi, *Muteber, el-İlmü't-Tabii*, 391. Bu ruh, her bir şahsın hidayetine, teyidine, nusretine, himayesine mütevellî olur.

maz. Bu, beşerden bir öğretmenle olabilir, tıpkı alimlerin cahillere ilim öğretmesi gibi. Bu, bazen beşeri öğretmen olmadan doğrudan varlık levhasından öğrenmek suretiyle de olur. Bağdadi için ilim öğrenmede evla olan budur.⁷⁶ Nitekim o da birçok konuyu varlık levhasından öğrendiğini *Muteber*'de⁷⁷ belirtmektedir.

Bağdadi Arapçada karşılıklı zıtlar halinde kullanılan akıllı-cahil, akıllı-ahmak, akıllı -deli, akıllı-geri zekâlı (sefih), akıllı-saf gibi manaları dikkate alarak aklın her bir şahısta farklı şekilde bulunduğunu belirtir. Cahil mukabilinde kullanılan “akıllı”, malumat sahibi, hakikat ve incelikleri bilen anlamına gelir. Ahmak mukabilinde kullanılan “akıllı”, görüşünde ve amelî tedbirinde uzağı gören anlamına gelir. Deli mukabilinde kullanılan “akıllı”, cin ve şeytanın kendine hâkim olmasından kurtulan manasına gelir. Geri zekâlı (sefih) mukabilinde kullanılan akıllı, sözlerinde ve fiillerinde sabit bilge manasına gelir. Saf (ebleh) mukabilinde kullanılan akıllı, ilimlerin hakikatini ve amellerin inceliklerini anlayan zeki manasına gelir. Anlaşılabacağı üzere akıllı terimi, karşılıklı zıtlar halinde kullanıldığında farklı anlamlara gelmektedir. Çünkü insanların akılları farklıdır, esasında bu, insani nefislerin farklı olması demektir.⁷⁸

10. Sonuç

Görüldüğü üzere Bağdadi akıl konusunda dini, kelami ve felsefi görüşleri büyük ölçüde incelemiş, onları kritik ederek bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Aristoteles geleneğine muhalefet ederek akılı nefsin bir kuvvesi olarak görmemiştir. Bunun sonucu olarak çeşitli akıl derecelerini de kabul etmemiştir. Onun için insan nefsi, tümel anlamları veya soyut biçimleri idrak ettiği vakit “akıl” adını alır. Bu yönüyle o, meşşailerin “heyulani akıl” adını verdiği şeye karşılık gelir. Bağdadi ona garizî akıl adını da verir. Garizî akıl ontolojik olarak cevherdir. Zira nefis özü bakımından cevherdir. Tümel anlamları idrak ettiği sırada cevherliğinden ayrılmaz. Bu cevherin kazanımına da iktisabî akıl denir, ontolojik olarak araz kabul edilir.

Bağdadi'nin Platon'a özel bir önem verdiği görülmektedir. Diğer filozofların adını belirtmezken Platon'dan “büyük filozof” diye söz etmesi ona verdiği önemi gösterir. Platon'un etkisi ciddi anlamda Bağdadi'de ortaya çıkmış ve bu etki daha sonra işraki filozof Sühreverdi de yansımıştır. Bu dönemde Platon'un yoğun bir şekilde gündeme gelmesinde Gazali'nin (1056-1111) genelde meşşai özelde İbn Sina kritiği (*Tehafütü'l-Felasife*'si) etkili olabilir. Bu kritik, dikkatlerin Platon'a yeniden çevrilmesine neden olmuş olabilir.

Bağdadi Kuranda aklın fiil olarak kullanılmasından yola çıkarak ona araz demenin; yahut anlamakla ilgili fiillerin öznesi olmasından hareketle ona cevher demenin, sonucu değiştirmeyeceğini düşünür. Çünkü akıl, fail olması yönüyle cevher; akt/fiil olması yönüyle arazdır; dolayısıyla bu görüşlerin birinde ısrarcı olma-

⁷⁶ Bağdadi, *Muteber, el-İlmu't-Tabii*, 411-314.

⁷⁷ Bağdadi, *Muteber, Mukaddime*, 3.

⁷⁸ Bağdadi, *fi Mahiyeti'l-Akl* 146-147.

nın geçerli bir temeli yoktur. Hangi yönün dikkate alındığının belirtilmesi gerekir. Böylelikle Bağdadi, felsefe araştırmalarında “haysiyet/yön/açı” kavramının önemini bir kez daha vurgular.

Bağdadi'nin ifadelerinden, felsefe metinlerinin aslından okunması gerektiği sonucu da çıkmaktadır. Nitekim Arapça çeviri faaliyetinde buna benzer bir sıkıntı yaşanmış, farklı anlamların aynı terim altında toplandığı akıl örneğinde görülmüştür. Bu itibarla bir felsefe metnini, yazıldığı dilden okuyup anlamak oldukça önemlidir.

Bağdadi faal akıl konusunda da meşşai filozoflardan farklı sonuca ulaşmış görünüyor. Hem faal aklın çeşitliliğinden söz etmekte hem de yetkinleştirici ilkenin varlık verici ilkedden farklı olduğunu düşünmektedir. Nitekim farklı düzeyde görülen zihinsel durumlar, hem varlık verici ilkenin hem de yetkinleştirici ilkenin farklı olmasının sonucu olarak görülür. Oysa meşşai gelenekteki filozoflarda iki ilke anlayışına rastlanmadığı gibi faal aklın birliği de esastır.

Sonuç olarak söylenecek bir şey varsa o da Bağdadi'nin tekrar, tefsir ve serh yapma yerine tenkit, tahkik ve metin inşa etme gayretinde olduğudur. Nitekim en önemli eserine Muteber adını vermesi, felsefe geleneğindeki bilgileri okuyup, anlama, fikri tenkitten geçirme, varlıktan kontrol etme ve o konularla ilgili yeni bir metin inşa etmenin abidevi bir örneği olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *De Anima*, (Çev. J.A. Smith), The Works of Aristotle, Oxford University Press, 1968.
- Beyhaki, *Tetimme Sivani'l-Hikme*, Tahkik: Dr. R. El-Acem, Beyrut 1994.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. H. Hatemi), İletişim yayınları, İstanbul 1986.
- Çağrıçı, Mustafa, “Ebul-Berekat el-Bağdadi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. Cilt: X, TDV Yayınları, İstanbul.
- Davud el-Kayseri, *Nihayetu'l-Beyan fi Dirayeti'z-Zeman*, Neşir: Mehmet Bayrakdar, er-Resail içinde, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri 1997.
- Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, *Kitabu'l-Muteber*, Birinci baskı, Haydarabad 1357.
- , “Kitabu Sahih Edilleti'l-Nakl fi Mahiyeti'l-Akl”, Neşir: Ahmad Al Tayyib, *Annales Islamologiques*. 16, Kahire 1980.
- Erdoğan, İsmail, “İslâm Düşüncesi'nde “Kâmil Tabiat/Tibâu't-Tâmm” Fikri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:7 [2006], sayı: 17.

- Farabi, *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, Neşir: A. Nasri Nadir, Darul-Meşrik, Beyrut 1985, 5. Baskı
- , “Makaletü'l-Akl”, Neşir: F. Dietrici, *Badu Resaili'l-Farabi fi'l-Felsefe*, Mahedu Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1999.
- İbn Sina, *Avicenna's De Anima (Kitabu'ş-Şifa t-Tabiiyyat, en-Nefs)* Neşir: Fazlurrahman, University of Durham, London 1959.
- , *eş-Şifa el-İlahiyat*, Neşir: A. Kunavati- S. Zayed, Mısır Tarihsiz, 402–409.
- , “el-Hudud”, Neşir: A. A'sem, *el-Mustalahu'l-Felsefi*, Kahire 1989
- Kindi, “Risaletü'l-Kindi fi'l-Akl”, Neşir: Ebu Ride, *Resail'l-Kindi el-Felsefiyye*, Mahedu Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Frankfurt 1999, 353–358; “Akıl Üzerine”, Çeviren: Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, 149-152.
- Nedvi, Süleyman, “Makale”, *Kitabu'l-Muteber (el-İlahiyat)* içinde, Haydarabad 1357.
- Pines, S., “Abu'l-Barakat” *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), cilt I., E. J. Brill, London 1960.
- Platon, *Phaidros*, (Çev. H: Akverdi), MEB yayınları, İstanbul 1990.
- , *Devlet*, (Çev. S. Eyüpoğlu-M.A. Cimcoz), Remzi yayınevi, 8. Baskı, İstanbul 1995.
- Plotinus, *Enneadlar*, V, II,[2], (Çev. Zeki Özcan), Asa yayınları, Bursa 1996.
- Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, Neşir: H. Corbin, Ouvres Philosophiques et Mystiques, 3. Baskı, Tahran 1993.
- , *Kitabu'l-Meşari ve'l-Mutarahat*, Neşir: H. Corbin, Ouvres Philosophiques et Mystiques, Tahran 1993.