

T.C.

**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**‘ÂMİRÎ’DE
BİLGİ FELSEFESİ**

SALİHA KIZILKAYA

2501110926

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. VEYSEL KAYA**

İSTANBUL 2020



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SALİHA KIZILKAYA Numarası : 2501110926
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. VEYSEL KAYA
Tez Savunma Tarihi : 04.02.2020 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "ÂMİRÎ'DE BİLGİ FELSEFESİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. VEYSEL KAYA		KABUL
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜMEYYE PARILDAR		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ÖZTURAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. MUHARREM HAFIZ		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ İLKER KÖMBE		

ÖZ

‘ÂMİRÎ’DE BİLGİ FELSEFESİ

SALİHA KIZILKAYA

Bilgi felsefesi Antik Yunandan itibaren felsefenin önemli bir konusu olmuştur. Varlığın özüne dair sorgulamaların ardından ortaya çıkan ve ona eşlik eden bilgi teorileri Sokrates, Platon, Aristoteles, Aziz Augustinus başta olmak üzere felsefe ile uğraşan her filozofun üzerinde durduğu bir konu haline gelmiştir. Bilginin ne olduğu, mahiyeti, imkânı, kaynakları, sınırları ve doğruluk ölçütü gibi meseleler bilgi felsefesinin ana konuları olarak incelenmiştir. Böylece bilgiye yüklenen anlam, gerek felsefi ekollerin oluşumlarında gerekse birbirlerinden ayırt edilmelerinde önemli bir hareket noktası olmuştur. İslam filozofları felsefe alanında kaleme aldıkları ilk eserlerden itibaren bu konularda önemli yaklaşımlar ortaya koymuş, sahip oldukları bilimsel disiplin ile tüm felsefese sahasına olduğu gibi bilgi felsefesine de zenginlik katmışlardır. Ebu’l-Hasan el-‘Âmirî (ö. 381/992) de bilgi felsefesi alanında ortaya koyduğu görüşler ile felsefe tarihi içerisinde önemli bir yerde durmaktadır.

Âmirî, Farabî ile İbn Sinâ arasında yaşamış önemli bir filozof olarak, yazmış olduğu eserler ile İslam felsefesinde tartışılan birçok konuda kendine özgü yaklaşımlara sahiptir. Ancak onun değişik konulardaki özgün görüşleri henüz yeterli düzeyde çalışılmamıştır. Her ne kadar son dönemlerde onun gerek genel düşüncesi gerekse felsefenin alt başlıklarına dair fikirleri incelenmiş olsa da henüz bilgi teorisi üzerine etraflı bir araştırma ortaya konmamıştır. Bu çalışma Âmirî’nin bilgi felsefesini bütün yönleriyle incelemeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken onun günümüze ulaşmış yazma ve matbu eserleri merkeze alındı. Bu çerçevede ilk olarak onun bilginin mahiyeti ve imkânı ile ilgili yaklaşımı üzerinde duruldu. Bilgi felsefesinin önemli tartışma alanlarından biri olan bilginin alanı ve sınırları konusundaki yaklaşımı tespit edildi. Daha sonra bilginin kaynakları, ortaya çıkışı ve türleri üzerinde duruldu. Son olarak Âmirî’nin ilimler tasnifi ele alındı. Bu çerçevede aklın sadece felsefî konularda değil dini konularda da bilgi kaynağı olduğuna dair görüşü detaylı bir şekilde incelendi.

Anahtar Kelimeler: Amiri, Bilgi Felsefesi, Epistemoloji, İslam Felsefesi.



ABSTRACT

AL-‘ÂMIRÎ’S PHILOSOPHY OF KNOWLEDGE

SALIHA KIZILKAYA

The philosophy of knowledge has been an important subject of philosophy since Ancient Greece. Epistemological problems appeared almost immediately after the essential questions about ontology. Philosophers, such as Socrates, Plato, Aristotle and St Augustin, dealt with philosophy focused on key issues, such as the nature of knowledge, possibility of knowledge, sources of knowledge, justification of knowledge and limits of knowledge. Thus the meaning attributed to knowledge has been an important point of departure in determining philosophical schools. Muslim philosophers also adopted similar approaches since the very genesis of Islamic philosophy; and they put forward important views enriching philosophy—particularly the philosophy of knowledge—with their own scientific heritage.

Standing between al-Farabi and Ibn Sinâ, Abu'l-Hasan al-‘Âmirî (d. 381 /992) occupies an important juncture in the history of philosophy, putting forward his views on every subject discussed in the realm of Islamic philosophy in his monumental works. However, although some studies on al-‘Âmirî have been conducted recently, his theory of knowledge has not been studied in much detail yet. This thesis aims to bridge this gap through a comprehensive study of al-‘Âmirî’s philosophy of knowledge. First, this thesis elaborates on his understanding of the nature and theory of knowledge. His approach to the fields and boundaries of knowledge, which is one of the important discussion areas in the theory of knowledge, is examined. Then, the sources of knowledge, its emergence and types are studied. These topics are examined through the manuscripts and printed works of al-‘Âmirî. Furthermore, mainly matter-based and secondarily source-based classification of al-‘Âmirî’s sciences is discussed. Finally, his view on rationality of religious sciences is examined in detail.

Key Words: Amiri, Philosophy of Knowledge, Epistemology, Islamic Philosophy.

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinin günümüze kadar gelmiş birikimini öğrenmek geçmiş ve geçmişte ortaya konan görüşlerin serencamını anlamanın yanı sıra günümüz düşüncesine ışık tutmakta ve yapılan tartışmalara katkı sağlamaktadır. İslâm düşünce tarihi bilgi felsefesi ile ilgili tartışmalara nitelik ve nicelik açısından önemli katkılar sağlamıştır. Ebu'l-Hasan 'Âmirî (ö. 992), İslam düşünce tarihi içerisinde Müslüman âlimlerin felsefe sahasında eserler kaleme aldıkları ilk zamanlarda ortaya koyduğu eserleriyle bilgi konusunda kapsamlı, tüm aşamaları birbiriyle ilişkili ve tutarlı fikirleriyle kendisinden sonra gelen düşünörlere sağlam bir zemin oluşturmıştır. Onun bilgi felsefesi, insan aklına yüklediğı anlam münasebetiyle çağdaş bilgi felsefesi ekollerinin sorunlarına çözüm oluşturup onu daha ileri bir aşamaya taşımak için gerekli temel verileri de sağlamaktadır. Bu çalışmada Âmirî'nin bilgi felsefesi hakkındaki görüşleri, eserlerinde dağınik bir şekilde ve bazen kapalı olan bilgilerden derlenerek günümüz bilgi felsefesi başlıkları altında aktarılmıştır.

Bu tezin araştırma ve yazım aşamasında desteğini ve emeğini esirgemeyen, deneyim, bilgi ve eleştirileriyle katkıda bulunan tez danışmanım, değerli hocam Doç. Dr. Veysel Kaya'ya teşekkür ederim. Ayrıca Âmirî düşüncesine alaka uyandırması ve tezin ilk çalışmalarında içeriğe dair verdiği destek sebebiyle Prof. Dr. Ömer Mahir Alper hocama teşekkürü borç bilirim. Tezi okuyup değerlendiren ve yapıcı eleştirileriyle katkıda bulunan Dr. Mehmet Özturan ve Dr. Sümeyye Parıldar hocalarıma şükran borçluyum. Dr. Yakup Kara'ya ve Dr. Selime Çınar'a kaynaklara ulaşmada verdikleri destek, Abdölkakim Murad'a (Timothy Winter) çalışmamın önemli bir kısmını kaleme aldığım Cambridge Üniversite Kütüphanesinden istifade imkânı sağlaması sebebiyle minnettarım. Zihin dünyamı, klasik İslâm düşüncesinin günümüz bilimleri arasında sahip olduğı anlam konusunda aydınlatan Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof Dr. Tahsin Görgün ve Prof. Dr. Şökrü Özen hocalarıma müteşekkirim.

Uzun süren bir yolculuğun eseri olan bu çalışmada bilhassa birinci derece kaynaklara kolaylıkla ulaşabildiğim, güler yüzlü çalışanları, güzel ve güvenli fiziki şartlarıyla huzurlu bir çalışma ortamı oluşturan Türkiye Diyanet Vakfı İslam

Araştırmaları Kütüphanesinin değerli personeline teşekkürü bir borç bilirim. İkincil kaynaklar konusunda hayli istifade ettiğim Princeton Üniversitesi Kütüphanesi ve Cambridge Üniversitesi Kütüphanesini de burada zikretmem gerekir. İlim Yayma Cemiyeti ve Türkiye Milli Kültür Vakfı'na gösterdikleri maddî ve manevî destek sebebiyle teşekkür ederim. Ayrıca alışma saatlerimi bu çalışmanın vücuda gelmesine uygun bir şekilde düzenleme noktasında cömert davranan Nun Anadolu Lisesi idaresi ve Nun Vakfına müteşekkirim.

Son olarak bilgiye, bilmeye alakamın sebab-i vücûdu ve her halükarda destekçisi saygıdeğer babam Mehmet Serenli'ye ve eğer bir miktar var ise çok işi bir arada yürütebilme becerimin kaynağı muhterem annem Hatice Serenli'ye, sorumluluklarımı hafifleterek çalışmalarıma desteklerini esirgemeyen değerli Sultan annem ve sevgili Ayşegül kardeşime, varlıklarıyla zihin dünyamda açılan pencerelerin değerini kelimelere dökmekten aciz kaldığım ocuklarım Seyyit Ahmet, Meryem ve Zekeriya'ya, meşguliyetinin yekününe aldırmaksızın çalışmalarım esnasında boşluğumu cömertçe doldurmak ile yetinmeyip tecrübe ve bilgisi ile yolumu her daim aydınlatan beyim, Necmettin Kızılkaya'ya teşekkürlerimi sunarım.

Allah en doğrusunu bilendir!

Saliha KIZILKAYA

Üsküdar

04. 02. 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN MAHİYETİ VE İMKÂNI

A. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN MAHİYETİ	9
B. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN İMKÂNI	14
1. Varlıkların Hükümleri	14
2. Bilginin İmkân Dereceleri	16
C. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN ALANI VE SINIRLARI	23

İKİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN KAYNAKLARI, ORTAYA ÇIKIŞI VE TÜRRLERİ

A. ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN KAYNAKLARI	29
1. Duyular ve Duyu Bilgisi	31
2. Akıl ve Akıl Bilgisi	40
B. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN ORTAYA ÇIKIŞI: İNSANIN TABİATİ VE BİLGİ İLE İRTİBATI	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

‘ÂMİRÎ’DE BİLGİ KAYNAKLARINA GÖRE İLİMLER

A. FELSEFÎ BİLİMLER	56
B. DİNÎ BİLİMLER	61
C. DİNÎ BİLİMLERİN AKIL KAYNAKLI OLMASI MESELESİ	63
SONUÇ	67
KAYNAKÇA	70

KISALTMALAR LİSTESİ

a.s	: Aleyhi Selam
bkz	: Bakınız
Çev.	:Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Edition
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Vefat
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
Thk.	: Tahkik
t.y.	: Tarih yok
V.	: Volume
v.d.	: Ve devamı

GİRİŞ

Bağlam

İnsanın çevresinde ve kendisinde olup bitenleri sorgulaması akıl sahibi bir varlık olmasının vazgeçilmez bir parçasıdır. İnsan bu sorgulamayı öncelikle varlığa, sonra da bilmesine çevirir. Çevresinde gördüklerine dair bilgisi ile başladığı bilme yolculuğu bilişsel becerilerinin farkına vardıkça kendisine yönelir. Kendisini bilmek isterken bilmesini de bilmek ister. Bildiklerini nasıl bildiğini sorgulamaya başlar. İşte bu bilme yolculuğu aslında insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biridir.

Bilme felsefe tarihinin çok erken çağlarından itibaren düşünürleri meşgul etmiş bir meseledir. Bilginin mahiyeti, kaynağı, değeri, sınırı, imkânı ve türleri gibi meseleler bugün yerlerini, bilgi-dil, bilgi-siyaset gibi bilgi ile diğer bilimsel disiplinlerin ilişkisine bırakmıştır. Ancak bilgi üzerine yapılan kadim tartışmalar hiçbir zaman önemini kaybetmemiştir. Bugün hala Aristo'nun bilgi nazariyesi üzerine yeni yazılmış bir eser görmek mümkündür.¹ Yirmibirinci yüzyıl insanı sorgulamalarını sürdürürken düşünce tarihinin engin mirasından istifade etmek istemektedir.

İslâm düşünce tarihinde bilgi her bir düşünürün çeşitli açılarından mesele olarak ele aldığı bir konudur. İlk emri “Oku!”² olan bir dine inanıyor olmanın verdiği sorumluluğu ifa edercesine henüz ilk asırlarda kaleme alınan inanç konulu eserlerde dahi bilginin eserlerin girişini teşkil ettiğini görmek mümkündür.³ Hakikati hakikat olmayandan ayıran bilgi⁴, gerek itikadın tahkiki için gerekse fiillerin doğru gerçekleştirilmesi için temini gerekli görülen bir unsur olmuştur. Henüz hicretin birinci asrında önce Kur’ân ayetlerinin toplanmasında belirlenen prensiplerle, sonra ilerleyen asırlarda hadislerin doğruluk değerini tesis eden prensipler ile İslam düşünce

¹ Bkz. Crubellier, Michel ve Pellegrin, Pierre, **Aristoteles-Filozof ve Bilme Meselesi**, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul 2017.

² Alak Suresi 96:1

³ Bkz. el- Maturudi, Ebu Mansur, **Kitabu't-Tevhid**, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul 2019, s. 45- 55.

⁴ Cürcanî, Seyyid Şerif, **Tarifât**, Thk. Muhammed Sıddik Minşavî, t.y., s.130; Audi, Robert, **Epistemology A Contemporary Introduction**, 3rd Ed, New York, Routledge, 2011, s.31. Esere dikkatimi çeken Prof. Dr. Rahim Acar hocama müteşekkirim.

tarihi bir bilgi metodolojisi tarihi olarak görülebilmektedir. Bu durum fıkıh disipliniyle beraber usûl-i fıkıhta derin bir araştırma konusu haline gelmiştir.

Hicretin dördüncü asrına tekabül eden ve felsefe tarihi açısından oldukça erken kabul edilen bir dönemi müteakip dünyaya gelen Ebu'l-Hasan el-‘Âmirî (ö. 381/992), Fârâbi (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) arasında en önemli geçiş filozofu olarak görülür.⁵ Âmirî, Ebu Yakûb el- Kindî'nin (III./IX. yüzyıl) talebesi Ebu Zeyd Belhî'nin (ö. 322/934) tedrisinden geçmiş, devrinin önemli bilginlerinden biridir.⁶ Onun bu birikimi ve bilim meclislerinde kazandığı tecrübesi ile olgunlaşan felsefî görüşlerini kaleme aldığı eserleri felsefî tartışmaların hayli canlı olduğu bir devrin ürünleri olarak dikkate alınması gereken bilimsel kaynaklardır. Akıl ve vahyin ilişkisine dair günümüze değin gelen tartışmalara, aklın erdiği hiçbir şey vahy ile çelişmez görüşü⁷ ile cevap veren Âmirî'nin bilgi felsefesi, bu manada günümüz Müslüman düşünürünün bilgi meselelerini değerlendirmek için mizan oluşturma potansiyeli taşımaktadır.

Kapsam

Bu çalışma Ebu'l-Hasan el-‘Âmirî'nin bilgi felsefesini eserlerinin satır aralarından tespit edip çıkarmayı ve günümüz epistemoloji başlıkları altında derlemeyi amaçlamaktadır. Bu manada çalışma, Âmirî'nin bilgiye dair sistemli bir düşüncesinin var olduğu ön kabulü ile bu teorinin mahiyeti ve kapsamına dair bir araştırma olarak kurgulandı. Mâverâünnehir ulemasının ilim dünyasına kattığı zengin birikim arasından Âmirî'nin bilgi felsefesini de gün yüzüne çıkarmak çalışmanın hareket noktası olmuştur.

Her ne kadar günümüzde bilgi felsefesine dair müstakil çalışmalar olsa da klasik dönemde bu şekilde müstakil eserlerin kaleme alınmadığı bilinmektedir. Bu nedenle Âmirî'nin bilgi felsefesini derli toplu aktardığı müstakil bir eseri bulunmadığından çalışma, onun tüm eserlerinin incelenmesi ile ortaya çıkmıştır.

⁵ Türker, Mübahat, “El-Âmirî ve Kategoriler'in Şerhleriyle İlgili Parçalar”, **Araştırma Dergisi**, c.III, s. 66-122, Ankara1965, s. 66.

⁶ Tevhidi, Mukabasat, ed. M.T. Huseyn, Bağdat, 1970, s116'dan naklen Wakelnig, Elwira, Philosophical Fragments of Al-‘Âmirî Preserved Mainly in Tawhidî, Miskawayh and in the Text of Sivan al-hikmah Tradition, **In The Age Of Al-Farabi**, Peter Adamson, London 2008, s.215

⁷ Rowson, Everett, **A Muslim Philosopher On The Soul And Its Fate: Al-‘Âmirî's Kitab al-Amad Ala'lAbad**, American Oriental Society, Connecticut 1988 s. 20.

Âmirî'nin kendi eserlerinin yanı sıra kendisiyle aynı dönem yaşayan ilim adamlarının kitaplarında onun günümüze ulaşmamış eserlerine dair alıntılara da çalışmada yer verilmiştir. Ancak Âmirî'nin tüm eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle kimi konularda tafsilatlı fikirlerini aktardığını ifade ettiği günümüze ulaşmamış eserlerinin içeriğinden mahrumuz. Bilhassa görme duyularına dair açıklamalar bulabileceğimiz *Tefsîr li Kitabi'l-Burhân, el-İrşâd li Tashîhil-İ'tikad* gibi eserlerine bugün sahip değiliz.⁸ Bu kaybın neden olduğu eksiklikten Âmirî'nin bilgi felsefesine dair bilgilerin de nasibini alması kaçınılmazdır. Bu çalışmada aktarılan bilgiler bu manada Âmirî'nin günümüze ulaşan eserlerinin muhteviyatı ile sınırlıdır.

Âmirî'nin bilgi felsefesini derleme konusunda çoğunlukla günümüz bilgi felsefesi meseleleri dikkate alınmıştır. Buna göre Âmirî'nin eserlerinde bilgiye dair tespit edilen konular genel olarak sırasıyla bilginin ne olduğu, mahiyeti, imkânı, kaynakları, sınırları ve doğruluk ölçütü gibi sorunsallara cevap teşkil edecek şekilde sıralanmıştır. Bunların yanı sıra İslâm medeniyetinin düşünce birikimine has varlıkların mertebeleri meselesi göz ardı edilmeksizin bilginin yeknesak veya mertebeler halinde öne çıkması konusu da ele alınmıştır. Çalışma birer bilgi disiplini olan bilim dallarının Âmirî tarafından nasıl tasnif edildiği ve bu tasnifin nasıl değerlendirildiğinin incelemesiyle sona ermiştir.

Çalışmanın amacı gereği bu derleme esnasında sadece Âmirî'nin düşünceleri üzerine eğilinmiş, bilgi felsefesinin meseleleri hakkında fikirlerinin doğru tespiti ve bir araya getirilmesi öncelenmiştir. Bununla birlikte zaman zaman onun fikirlerini mukayese etmek için kimi kaynaklara temas edilmiştir. Ancak bu çalışma düşünce tarihi içerisinde Âmirî'nin bilgi felsefesinin işgal ettiği saha hakkında bir iddia taşımamaktadır. Bu konuda yapılacak çalışmalar için referans kaynağı olmak bu çalışmanın hedefleri arasındadır. Çalışmanın içerisinde Âmirî'nin hayatı hakkında bilgilere ve döneminin tarihi detaylarına da yer verilmemiştir. Son olarak bilgi felsefesi meseleleri tespit edilirken felsefe akademisinin güncel yaygın kabulleri dikkate

⁸ Âmirî, Ebu'l-Hasan "El- Ebsâr ve'l-mubsir", **Resâilu Ebi'l-Hasan El- 'Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye**, thk. Halifat, Sehban, Amman, 1988, s. 313. Eserin ismi El- İbsar olarak da görülür. Ancak biz yazma nüshası üzerinde görüldüğü hali tercih ettik. Bkz. Halifat, Sehban, **Er- Resâil**, s. 383.

alınmış, bunun ötesinde yukarıda belirtilenlerin dışında özel bir tercihte bulunulmamıştır.

Kaynaklar

Yirminci yüzyıl çalışmalarında Âmirî'ye ilk defa Paul Kraus dikkat çekmiştir. Mübahat Türker bu ve devamı olan tespitlerini şu şekilde dile getirir:

Yeni literatürde ona ilk defa Paul Kraus dikkati çekmiştir. Paul Kraus'un Fr. Rosenthal'e yazmış olduğu 1939 tarihli mektubuna göre, Paul Kraus o yıllarda el-'Âmirî'nin İbsâr isimli eseriyle meşgûldü. El-'Âmirî'den daha sonra, İkinci Büyük Harbi takip eden yıllarda, Fr. Rosenthal bahsetmiştir. "Eş-Şeyh el-Yûnânî" ile ilgili bir seri yazısında Bodleian Ms. Or. Marsch 539 (Uri 484) Yazmasını tasvir ederken onun içinde el-'Âmirî'den parçalar bulunduğunu söylemiştir. O sırada 'Abd ur-Rahman Bedevî Câvidân Hired'i neşretmiş ve bu eserin içerisinde "Min Vasayâ'l-'Âmirî ve Adâbihi" metnini vermiştir. Bu vesile ile Bedevi uzun bir ayak notunda, Sivân el-Hikme'ye dayanarak, el-'Amirî'nin hayatından ve eserlerinden bahsetmiştir. Fr. Rosenthal daha sonra el-'Âmirî'yi bir kere daha ele alarak onun el-'İlâm bî Menâkibi'l-İslâm'ının arapça metnini ve "The Excellence of Islâm in Relation to Royal Authority" adıyla İngilizce çevirisini neşretmiştir. Walzer, İslâm ansiklopedisinin Fransızca neşrinde, Aflâtûn maddesinde el-'Âmirî'yi Plâton'u felsefenin beş direğinden biri sayması ve yaşlılığında züht-ü takvâ ile meşgul olmasına işaret etmesi bakımından söz konusu etmiş, Poret ise bu bilgiyi aynen tekrarlamıştır. 1961 de Dunlop Fârâbî'nin el-Fuşûl el-Medenîsini neşrettiği sırada el-'Âmirî'ye temas etmiştir. Nihayet yeni neşriyatta ondan son olarak 1964'de Corbin bahsetmiştir. Buna mukabil, Prof. Nicholas Rescher İslâm mantık tarihiyle ilgili eserinde el-Amirî'ye yer vermemiş ve onun isminden bahsetmemiştir.⁹

Türkçe literatürde Âmirî'den ilk bahseden ve Âmirî'nin bir mantık şerhi kaleme aldığını isaptlamaya çalışan Mübahat Türker'in makalesi Âmirî üzerine

⁹ Türker, Mübahat, "El-'Âmirî ve Kategoriler'in Şerhleriyle İlgili Parçalar", **Araştırma Dergisi**, c.III, s. 66-122, Ankara1965, s. 66-67.

yapılan çalışmalar hakkında gayet bilgilendiricidir. 1964’de Jean-Claude Vadet’in, Âmirî’nin çalışmalarını “Le Souvenir de l’ancienne Perse chez le philosophe Abû l-Hasan al-‘Âmirî” isimli ve yirmi yıl sonra *Î‘lam* üzerine kaleme aldığı “Une Défense philosophique de la sunna: les Manaqib al-islam d'al-'Amiri” isimli eserlerinde müstakilen ele aldığı görülür. Yine 1967’de Ahmed Abdülhamid Gurab, *Mecelle Dergisinde* yayınladığı “Mefhumu’s-Sekâfeti’l-İslamiyye ‘inde Ebi’l-Hasen el-‘Âmirî” başlıklı makalesi ve *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* kitabında 1972 yılında yayınladığı “The Greek Commentators on Aristotle Quoted in Al-‘Âmirî’s As-Sa’âda wa’l-Is’âd” isimli bölümü ile Âmirî düşüncesine eğilen düşünce tarihçilerindendir. Türker’in işaret ettiği düşünürlerden Franz Rosenthal, 1970 yılında kaleme aldığı *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* isimli eserinde Âmirî’yi dışarıda bırakmamıştır. 1977 yılı Âmirî çalışmaları bakımından verimli dönemdir. Türkiye’de Mübahat Türker’den sonra ilk kez Mehmet Aydın 1977 yılında Diyanet Dergisinde yayınladığı “‘Âmirî, Hayatı Eserleri ve Görüşleri” isimli makalesiyle Âmirî’yi öne çıkarmıştır. Aynı yıl H. H. Biesterfeldt, Almanya’da yayınladığı “Abu'l-Hasan al-'Amiri und die Wissenschaften” isimli makalesiyle Âmirî’nin bilimler konusundaki fikirlerini kaleme almıştır. Bundan sonra Joel L. Kraemer’in 1986 yılında yayınladığı iki eserinden “Humanism in The Renaissance of Islam, The Cultural Revivel During The Buyid Age” başlıklı çalışmasında Âmirî’ye özel bir başlık ayırarak hayatından ve fikirlerinden bahsettiğini; “Philosophy in The Renaissance of Islam, Abu Sulayman al-Sijistani” isimli eserinde de Âmirî’yi referans gösterdiğini görüyoruz.

Âmirî yazmalarının birçoğunun matbu hale geldiği 1988 yılı Âmirî literatürünün en dinamik olduğu yıl olarak görülebilir. Âmirî’nin bu dönemde yayımlanan eserlerinin tahkiklerine ileride yer verilecektir. Marie-Claude Lacroix 1989 yılında Âmirî’nin eğitim konusunda fikirlerini incelemek üzere onun *es-Sa’âde* isimli eserini kısmen tercüme ederek “Éducation et instruction selon Abû l-Hasan al-‘Âmirî. Présentation et traduction d’un extrait du Kitâb al-sa’âda wa l-is’âd” isimli makalesini yayınlamıştır.

Doksanlı yıllara gelindiğinde Ahmet ‘Abdu’l-Halîm Atîya’nın *el-Fikru’l-Siyâsi ve el-Ahlâkî ‘inde el-‘Âmirî* başlıklı çalışmasıyla artık Âmirî felsefesinin onun

tüm eserleri incelenerek etraflıca ele alındığı görülür. Her ne kadar Ziauddin Serdar 1991 yılında telif ettiği “How we know: Ilm and the revival of knowledge (Contemporary Islam)” isimli çalışmasında ona sadece değinerek geçse de derinlikli Âmirî çalışmaları Türkiye’den Kasım Turhan’ın 1992 yılında yayınladığı Âmirî ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür isimli eseri ile gerçekleştirmeye devam eder. Yine Ahmed Müna Ebu Zeyd’in 1994 yılında yayınladığı “el-İnsan fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Dirasa Mukarana fî Fikri'l-‘Âmirî” isimli eseri bu etraflı çalışmalar arasında yer alır. Bu eserler Âmirî’nin felsefesini onun tüm eserlerinden istifade ile etraflıca ele alma konusunda buluşmaktadırlar.

Bu etraflı çalışmaların ardında Ian Richard Netton 1999 yılında yayınladığı *Farabi and His School* isimli eserinde Âmirî’nin bir Fârâbî ekolü takipçisi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu manada eserinde Âmirî’nin bilgi düşüncesi ve bilimler tasnifine yer verir. Ancak bu bölüm etraflı bir inceleme olmaktan ziyade yazarın odaklandığı Farabî ilişkisini ortaya koyacak sınırlı bazı örnekler çerçevesindedir..

Âmirî üzerine yapılan çalışmalarda önemli bir boşluğu dolduran bir diğer kaynak ise Paul Heck’in konuya dair makaleleri ve eseridir. 2002 yılında yayınlanan makalesi “The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization” ve 2006 yılında yayınlanan makalesi “The Crisis of Knowledge in Islam: The Case of al- ‘Âmirî” ile Âmirî’nin bilgi felsefesini analitik bir yaklaşımla ele alan Heck bu çalışmalarını 2014 yılında yayınladığı *Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion* isimli eseri ile genişletmiştir. Kitabının bölümlerinden birisinde Âmirî’nin şüpheciliğini inceleyen yazar bunu onun bilgi felsefesine tamamen yer vermeyerek ve fakat şüpheyi araçsallaştırmasını kelamî- felsefî açıdan analiz ederek aktarmıştır.¹⁰

Günümüzde en münbit Âmirî çalışmaları, Elvira Wakelnig’e aittir. Teliflerine 2006 yılında Âmirî’nin *el-Fusûl*’ü üzerine yaptığı çalışma “Feder, Tafel, Mensch: Al-‘Âmirîs Kitâb al-Fuṣūl fî l-Ma‘âlim al-ilâhîya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.; Text, Übersetzung und Kommentar” ile başlayan Wakelnig, 2007’de “Metaphysics in al-‘Âmirî. The Hierarchy of Being and the Concept of Creation” isimli makalesi, 2008’de “Philosophical Fragments of al-‘Âmirî Preserved Mainly in

¹⁰ Heck, Paul L., *Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion*, Routledge 2014, s. 86 v.d..

al-Tawhîdî, Miskawayh and in the Texts of the Şiwân al-Ḥikma Tradition” isimli kitap bölümü ve 2017 yayınladığı “2. Neoplatonic Developments” internet ansiklopedisi bölümü ile devam etmiştir. Bunların yanında 2008 yılında W. Raven ve A. Aksoy editörlüğünde hazırlanan *Islamic Thought in the Middle Ages* isimli eserde Daniel De Smet’nin Âmirî üzerine kaleme aldığı “Une Classification Ismaélienne Des Sciences. L'apport D'abū Yaqūb Al-Sijistānī À La 'tradition D'al-Kindī Et Ses Liens Avec Abū 'l-Hasan Al-Âmirî.” yazısı ile birlikte Wakelnig’in “al-Amiri on Vision and the Visible. Variations on Traditional Visual Theories” bölümünü görmek de mümkündür. Wakelnig çalışmalarına topluca bakıldığında bir nevi Âmirî düşüncesi külliyatına doğru yöneldiği söylenebilir. Doksanlı yılların başında bir eserde verilmeye çalışılan düşünceler Wakelnig çalışmalarında ayrı ayrı ele alınmıştır. Bu çalışmalar Âmirî felsefesinde metafizik, optik ve Yeni Eflatunculuk konuları ile ilgilidir.

İran’dan Hikmat Naşr Allāh’ın 2011’de yayınladığı “Zindegî va Âsâr-i Abū al-Ḥasan ‘Âmirî Nayshâbûrî” isimli eseri de yine Âmirî felsefesinin tamamını aktarma gayretinde olan çalışmalardandır. Müna Felih Hüseyin 2016’da Irak’da kaleme aldığı makalesi “Tarifu'l 'İlm ve Ehemmiyyetuhu 'inde Ebi'l-Hasan al-'Âmirî” ile Âmirî’nin bilgi felsefesine dair yapılan özet çalışmalar arasında yer alır. Yine Veysel Kaya’nın 2018 yayınladığı “Felsefe ve Vahy” isimli eserinde¹¹ ve aynı yıl Cahid Şenel’in yayınladığı “Yeni Eflatunculuğun İslam Düşüncesine Etkileri” isimli eserinde¹² Âmirî’nin düşüncelerine geniş bir şekilde yer verildiğini görüyoruz.

Cüneyt Kaya’nın Âmirî’nin İbn Sînâ ile yazışması olduğu düşünülen bir yazmayı ortaya çıkarması Âmirî çalışmalarında zikredilmesi gereken önemli bir husustur. Bu konuda yaptığı çalışmasını 2015 yılında “Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü’s-seb‘ beyne’s-Şeyh ve'l-Âmirî” başlığı ile makale olarak¹³ yayınlamıştır. Bu yazmadan yola çıkarak 2017 yılında “Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem” isimli bir eser yayınlamış ve Âmirî felsefesinde metafizik detaylara temas etmiştir. O bu çalışmalarından önce 2011 yılında yayınladığı “Varlık ve İmkân, Aristoteles’den İbni Sinâ’ya İmkânın Tarihi” isimli eserinde de Âmirî’ye bir başlık

¹¹ Kaya, Veysel, Felsefe ve Vahy Sa’id b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risâleleri, İstanbul 2018, çeşitli yerler.

¹² Şenel, Cahid, Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları, İstanbul 2018, s. 175- 192.

¹³ Kaya, Cüneyt, “Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü’s-seb‘ beyne’s-Şeyh ve'l-Âmirî”, Nazariyat, y. 2015, C. 1, S. 2, s. 1- 33.

ayırmış ve onun, aklın varlıklar hakkında verdiği hükümlere dair görüşlerini bu bölümde ele almıştır.¹⁴

Mücteba Minovi onun *es-Saade ve'l-İs'ad fi's-Sireti'l-İnsaniyye*, isimli eserini 1957 yılında tahkik edene kadar Âmirî'nin fikirlerine çoğunlukla İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan yazma eserler yahut çağdaşlarından onu referans gösteren düşünürlerin eserleri üzerinden ulaşıyordu. Ahmed Abdülhalim Atıyye 1991'de yeniden bir tahkik çalışması yapana kadar yegâne matbu *es-Saade* eseri Minovi'nin çalışmasıydı. Wakelnig *es-Saade*'nin Âmirî'ye ait olduğunu kabul etmese de¹⁵ Halifat, *er-Resail*'de bu çalışmanın Âmirî'ye ait olduğunu ispatlar.¹⁶

Everett Rowson 1979'da *el-Emed Ale'l-Ebed* risalesini matbu hale getirerek Âmirî'nin ikinci bir eserini okurlara kazandırdı. 1988 yılına gelince artık Âmirî'nin eserlerinden günümüze ulaştığı tespit edilenlerin tamamı matbu hale gelmişti. Sahban Halifât *Resâil-u Ebi'l-Hasan el-Âmirî* isimli eserinde onun *İnkâzu'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, *Takrîr li Evcehi't-Takdir*, *Fusûl fi Meâlimi'l-İlahiyye*, *Ebsâr ve'l-Mübsar*, *Şerh-u Ma'kûlât*, *Nusuku'l-Aklî ve Tasvvufu'l-Millî* isimli eserlerini derlemiş ve her birini ayrı ayrı tahkik etmiştir. Öte yandan Ahmed Abdülhamid Gurab yine aynı yıl Âmirî'nin *el-İ'lâm bi-Menakibi'l-İslâm* isimli eserini tahkik etmiştir. Nihayet Rowson daha önce tahkiksiz yayınladığı *el-Emed*'i bu yıl *El-Âmirî, A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-'Amirî's Kitâb al-Amad 'alâ l-abad* ismi ile tahkikli yayınlamıştır. Aynı eser 2013 yılında Yakup Kara tarafından *Sonsuzluk Peşinde* ismiyle tercüme edilmiştir. Âmirî'nin Türkçe'ye kazandırılan bir diğer eseri *İnkâz* da Kasım Turhan tarafından *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri "Amiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi"* isimli eseri içerisinde 2003 yılında yayınlanmıştır. Bu çalışmalara en son 2015 yılında Âmirî'nin *el-İnkâz*, *et-Takrîr* ve *el-Emed* eserlerinin Saîd El-Gânemî tarafından derlendiği *Erba'a Resâilu Felsefiyye* isimli eser eklenmiştir.

¹⁴ Kaya, Cüneyt, Aristoteles'den İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, İstanbul 2011, s.119- 159.

¹⁵ Wakelnig, Elwira, **Philosophical Fragments of Al-'Âmirî**, s. 215.

¹⁶ Halifât, Sehban, **Resâil-u Ebi'l-Hasan El-'Âmirî ve Şezerâtuhu'l- Felsefiyye**, Amman, 1988, s. 104- 123.

BİRİNCİ BÖLÜM

‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN MAHİYETİ VE İMKÂNI

Bilgi teorisi üzerine kaleme alınan çalışmaların kahir ekseriyetinde yer aldığı üzere bilgi teorisinin temel meselelerinden ilk ikisi bilginin ne olduğu ve bilmenin mümkün olup olmadığıdır. İslam âlimlerinin kaleme aldıkları eserlerini yapılandırırken dikkate aldıkları mebdî’i aşere de yine tanımla başlar.¹⁷ Ancak, düşünce tarihinin en eski dönem kaynaklarında dahi yer verildiğine dair örnekleri görebildiğimiz bilginin imkânı meselesi, varlık ve dolayısıyla bilgi teorisi olarak farklı bir savunusu olduğundan klasik İslâm düşüncesinde müstakil bir başlık altında incelenmemiştir. İslam öncesi kültür havzalarında bilmenin kendisinin mümkün olup olmayacağı tartışma konusu edilirken İslam medeniyetinde insanın bilme istidadı kabul edilmekte ancak bilme mertebelerinin muhatap olduğu bilgi konuları müzakere edilmektedir. Bu, bilgi teorisine dair fikirlerini tespit etmeye çalıştığımız Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ebî Zer Yusuf en-Nîsâbü’rî el-‘Âmirî’nin (ö. 381/992) de çalışmalarında görebileceğimiz bir husustur. Nitekim Âmirî’nin bilgi teorisine dair fikirleri eserlerinde dağınık bir şekilde bulunmakta genellikle varlık ve psikoloji anlayışına bağlı olarak ele alınmaktadır.¹⁸ Bu nedenle çağdaş bilgi teorisi çalışmalarının kapsamı gereği bilginin imkânı meselesini, ‘Âmirî’nin incelediği şekliyle ve fakat çalışmamızın başında sunmak daha doğru olacaktır.

A. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN MAHİYETİ

Sağlam temellere dayalı bilginin, gereği gibi tetkik edildikten sonra kabul edilmesi gerektiğini savunan ‘Âmirî bilgiyi (*el-‘ilm*), “bir şeyi kusur (*hata*) ve yanlışla (*zelel*) düşmeden var olduğu şekliyle kuşatmaktır (*el-ihata*)” şeklinde tanımlar.¹⁹ Bu

¹⁷ Klasik kaynaklarda her ilmin tanımı, konusu, faydası, fazileti, nisbeti, kurucusu, ismi, dayandığı kaynaklar (istimdâd), Şâri’in hükmü ve meseleleri olmak üzere on unsurunun (mebdîü’l-‘aşere) olduğu ifade edilmiş ve bunlar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bkz. Fâdânî, Ebü’l-Feyz Muhammed Yasin b. İsa, *el-Fevâidü’l-ceniyye hâşiyetü’l-Mevâhibi’s-seniyye şerhu’l-Ferâidi’l-behiyye fî nazmi’l-kavâidi’l-fikhiyye* (thk. Remzi Saduddin Dimaşkiyye), Beyrut 1991, C. I, s. 69-70.

¹⁸ Turhan, Kasım, *Din Felsefe Uzlaştırıcı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1992, s. 167.

¹⁹ Âmirî, Ebu’l-Hasan, *Kitâbü’l-İ’lâm bi menâkıbi’l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurâb, Riyad: Dâru’l-İsâle, 1988, s. 80. ‘Âmirî ile aynı dönemde yaşayan İbn Feriûn’un yaptığı benzeri bir tanım için bkz. Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, Leiden, Brill, 2007, s. 55.

tanımında iki nokta ön plana çıkmaktadır: Birincisi bilginin kusur ve yanlıştan uzak olması, ikincisi ise bir şeyin olduğu haliyle kuşatılmasıdır. ‘Âmirî bu tanımıyla bilginin kusur ve yanlıştan uzak olmasının tesisi için gerekli genel geçer bir sistem bulunmasını şart koşar ve buna bağlı olarak mantığı felsefî bilgiler için bir alet ilmi olarak kabul eder.²⁰ Bir şeyin olduğu haliyle ihata edilmesi ise eşyayı var olduğu şekliyle, değiştirmeden kavramak ve bunu ortaya koymaktır. Bu husus aynı zamanda bilgi edinim yollarının tamamına haiz olmaya da işaret eder. Nitekim ‘Âmirî kimi ilimler için aklın, kimileri için hissin, kimileri için ise her ikisinin de kaynak olabileceğini savunur.²¹ Bu kaynakların mevcudiyeti bilginin edinimi için gereklidir. ‘Âmirî’nin bilgi tanımında mantığa dayalı bir bilimsel bilgiyi tesis edecek şartları ifade etmesi onun bilimsel bilgi ile tecrübî bilgiyi ayırttığının bir işaret olarak kabul edilebilir. *İlmin*, hayvanların hareketinden gayba dair bilgi verme (*zecr*), kuşların uçuşundan uğursuzluğu tahmin etme (*iyafe*) gibi deneyim içerikli manalara da şamil edilmesini dile getirir²² de o *ilmi* daha ziyade entelektüel bir çabanın mahsulü olarak görür.

Âmirî kuramsal düşünen nefis (*nefs-i natıkaya*)²³ has olan entelektüel mutluluğun kaynakları arasında saydığı *ilmi* burhanî bir heyet olarak da tarif eder.²⁴ Kuramsal nefis-i natika aklî saadetin mevzudur ve bilgiyi sadece bilme için ister.²⁵ Âmirî’ye göre insan, yakînî öncüllerden kesin bilgiye ulaşabilme maharetine sahiptir. Ayrıca insan Allah’ın kullarına bir lütfu olarak fıtratı itibarıyla bilgiye yönelik sevgiyle yaratılmıştır. Bununla beraber insan, ilmin tüm alanlarına vakıf olmaya güç yetiremez. Ancak insanın doğası ile bilgi arasında özel bir ilişki oluşur. Kişi ister kendi isteğiyle ister ilahî bir takdir ile bilgi sahalarından birine karşı ülfet geliştirir, sevgisi kuvvetlenir

²⁰ Âmirî, *El-İ’lâm*, s. 80.

²¹ Âmirî, *El-İ’lâm*, s. 80.

²² Âmirî, *El-İ’lâm*, s. 81

²³ Varlıkların suretlerini rıyazî, tabîî, mantıkî ve ilahî olarak dörde ayıran Âmirî nefis-i natika yani düşünen nefsi mukaddes ruh ve faal akıl ile birlikte ilahi suretler arasında anar. Bu ilahi suretler bedî’î bir takdire sahiptir. Bkz. Âmirî, “Et-Takrîr”, *Er-Resâil*, s. 312

²⁴ Âmirî, Ebu’l-Hasan, *Es-Sa’âde ve’l-is’âd fi’s-sîreti’l-insâniyye*, thk. Atiyye, Ahmet Halim, Dâru’s-Sekâfe, Kahire, 1991, s. 149. Bu tür bilginin insana getirdiği mutluluğun tarifi için bkz. *Mizan al-Amel*, Kahire 1923, s.23’den naklen Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam*, 1957, s. 109.

²⁵ Âmirî, *Es-Sa’âde* s. 115.

ve adeta o bilgiye doğru sürüklenir. Kalbinde onu diğerlerinden ayrı ve üstün gösteren derin bir sevgi oluşur. Kişinin bilmediğinin düşmanı olması bu durum sebebiyledir.²⁶

‘Âmirî bilgiyi salt zihni bir faaliyet ve entelektüel tatmin aracı olarak görmez. İslam medeniyeti içerisinde üretilen diğer bilgi alanlarında olduğu gibi felsefi bilginin de amel ile ilişkisini kurar. Şüpheli düşünen nefis amelin bilgisini elde ederek insani mutluluğa ulaştırır.²⁷ Başka bir ifadeyle bilgi salt nazari bir olgu olmayıp insan ameli ile irtibatlı olduğu ölçüde anlamlıdır. Buna göre bilgiyle amel arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki felsefe söz konusu olduğunda da mevcuttur.²⁸ Bilgiyi elde eden kişinin ilk amacı fiillerini ahlaka uygun bir şekilde ortaya koymak, bilgisini de hakikate uygun tesis etmek için akletme kuvvelerini ıslah etmek olacaktır.²⁹ ‘Âmirî’ye göre faziletli bir bilgiyi elde etmenin amacı salih amelden başka bir şey olamaz. Bilgi amelin başlangıcıdır ve amel bilginin tamamlayıcısıdır. Bilgi salih amele hizmet edip etmemesi ölçüsünde değerlidir ve buna göre anlam kazanır. Haddi zatında ilim, ameli ıslah etme özelliği bakımından toplumsal statüden daha önemlidir.³⁰ ‘Âmirî’nin ortaya koyduğu bu yaklaşım amel ile bilgi arasındaki irtibatı göstermektedir. O bilgi ile amelin ilişkisini illet ile malulün ilişkisine benzetir. İletinin bozulması ma‘lulu zayıflatır ve bir daha asla doğruya ulaşamaz.³¹ Nitekim bilgi olmadan insanın doğru davranış ortaya koyması mümkün değildir. Buna karşılık amele yol açmayan ya da ameli beslemeyen bilgi ise eksiktir, dolayısıyla kâmil manada bilgiden söz etmek için amel zorunlu olarak bulunmalıdır.

‘Âmirî bilginin mahiyetini konusuna göre farklı formlarda ele almaktadır. Buna göre bilginin (*marifet*) konusu eşya olduğu takdirde bilgiyi iki ayrı yapı içerisinde tasvir eder: Umumi bilgi ve hususi bilgi. Umumi bilgi, bilinene dair genel hatlarıyla bilgi sahibi olmayı ifade ederken hususi bilgi bilinene dair tafsilatlı bilgi

²⁶ Âmirî, **El-İ‘lâm**, s. 82.

²⁷ Âmirî, **Es-Sa‘âde** s. 115

²⁸ Netton, **Farabi and His School**, s. 73.

²⁹ Âmirî, **El-Emed ale'l-ebed**, ed. Rowson, E. K., Beyrut, 1979, s. 95. ; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 94. Bundan sonra El- Emed ile eserin ilk neşri, A Muslim Philosopher ile tahkikli ikinci neşri ve Kitabu'l Emed ile Türkiye Yazma Eserler Kurumu'nun üçüncü neşri kastedilecektir.

³⁰ Âmirî, Ebu'l-Hasan, “En- Nusuku'l-akli”, **Resâil-u Ebi'l-Hasan El-‘Âmirî ve şezerâtuhu'l-felsefiyye**, thk. Halifât, Sehban, Amman, 1988, s. 478; Âmirî, **El- İ‘lâm**, s. 75.

³¹ Âmirî, **El- İ‘lâm**, s. 123.

sahibi olmaya işaret eder. Umumi bilgi, konunun ismini göstermesi bakımından mücmeline vakıf olmaktır. Başka bir ifadeyle, umumi bilgi herkesin eşyanın isminden hareketle onun genel özelliklerini bilmesidir. Bu tür bir bilgide konu daha çok genel hatları ile ve detaylarına inmeksizin bilinir. Hususi bilgi ise akledilenin delaleti bakımından mevzunun ayrıntılarına vakıf olmak demektir. Yani bilgiye konu olan şey hakkında detaylı ve onu başka şeylerden ayırtıracak şekilde bilgi sahibi olmaktır. ‘Âmirî bu iki bilgi çeşidini “insan” lafzını örnek göstererek açıklar. Umumi bilgi yolunu takip eden avama göre insan kelimesi ya bilinen bir bedene ya da bir zatın mücmeline delalet eder. Avamın bilgisi bu sözün delalet ettiği ve bir bedene sahip olan varlık ile sınırlıdır. Hâlbuki hususi bilgi bunun ötesinde bir mahiyete sahip olup teferruatlara dair bazı noktaları kapsar. Buna göre insanın tanımı ve bunun kapsadığı canlı, akıllı, ölümlü ve bu gibi başka özelliklerine delalet eder. Filozoflar (*hukema*) varlık bilgisi konusunda bu hususi bilgi yolunu takip ederler.³²

Umumî bilginin içselleştirilmesi, elde edilmesi ve idraki daha kolaydır. Ancak umumi bilgi karakteristik olarak bilginin (*hikmet*)³³ hakikatlerini elde etme hususunda sahih akla yardım etmez. Hususi bilgi ise tahsili zor ve anlaşılması güç olan konularda yaratılıştan gelen bilgi (*hikmet*) sahalarının kapılarını açar. İnsanın doğuştan sahip olduğu bilme potansiyeli zaman içerisinde farklı etkenler devreye girince ve bunlar kendi aralarında iyi organize edilince eşyanın teferruatı bilinmeye başlanır. ‘Âmirî bu iki bilgi türünün kıyası için doğa olaylarından örnekler verir. Kar, yağmur, güneş ve ayın halleri gibi konular genel bilgiyle bilinir. Ancak bu bilgilerin hakikati, onların ilimlerin tasnifi içerisindeki yeri gibi hususi konular umumi bilgi sahibi olanlarda ne tanım (*had*) ne de tarif (*resm*) olarak görülür.³⁴

Bilginin konusu insan (*zât*) olduğunda ise ‘Âmirî’nin bilginin mahiyetini nihaî ve başlangıç seviyesinde iki ayrı kategoride ele aldığını görüyoruz. Zira saf akıl genel olarak ilk başlangıcı bilmeden yakın başlangıcın ve başlangıçlar arasındaki vasıtaların

³² Âmirî, Ebu’l-Hasan “El- Ebsâr ve’l-mubsir”, **Resâilu Ebi’l-Hasan El- ‘Âmirî ve Şezerâtuhu’l-Felsefiyye**, thk. Halifat, Sehban, Amman, 1988, s. 431. Eserin isminin El- İbsar olarak da görülür. Ancak biz yazma nüshası üzerinde görüldüğü hali tercih ettik. Bknz. Halifat, Sehban, Resâil, s. 383.

³³ Âmirî’de, çağdaşlarında olduğu gibi, hikmet kavramının felsefe, din ve bilim alanlarının tamamında kullanıldığına dair bkz. Yaman, Hikmet, **Prophetic Niche in the Virtuous City**, Brill 2011, s. 205.

³⁴ Âmirî, “El- Ebsâr”, **Er-Resâil**, s. 431.

bilgisine itimat etmez. Aynı şekilde yetkin bir nefis genel olarak nihaî gayeyi ve iki gaye arasındaki vasıtaları bilmeden yakın gayenin bilgisine başlamaz.³⁵ Buna göre insanı nihaî aşamada tanımak (*ta'arruf*) dört şekilde mümkündür. Bunlar; o insanın varlık sebebini bilme, ona ulaşan yolların keyfiyetini bilme, ona ulaşmak için neye ihtiyaç duyulduğunu bilmek, ona ulaşmaya mani olan şeyleri bilmek olarak sıralar. İnsanı başlangıç seviyesinde tanımak ise dört ayrı mertebededir. Bunlar; onun ne olduğunu, onu kimin getirdiğini, ne getirdiğini, gelişinin keyfiyetini bilmek şeklindedir.³⁶ Birinci bilgi şekilleri, bilinmek istenen insan hakkında daha tafsilata müteallik bilgileri kuşatırken ikinci bilgi mertebeleri ise daha yüzeysel bilgileri ifade etmektedir. Bu iki bilgi yapısı sınıflandırmada da muhtelif bir yaklaşımla ele alınmıştır. İnsanın nihai seviyede bilgisinin maddeleri bilgi şekilleri olarak çeşitlenirken başlangıç seviyede bilgisinin maddeleri bir bilgi mertebesi düzeni içerisinde dizilmiştir. 'Âmirî'nin insan bilgisi tasnifinde muhtelif yaklaşımları bu iki sınıflandırmayla sınırlı değildir. O bir başka insan bilgisi tasnifini bu iki uç seviyedeki bilginin arasındaki bağlantılar üzerine inşa etmiştir.

'Âmirî'ye göre bir insanı, ona dair iptidai ve nihai bilgilerin arasındaki bağlantılar bakımından tahkik etmek yine dört şekilde mümkündür: Şahsın insani cevher bakımından mertebesinin ne olduğunu bilmek; mertebesine mahsus olan potansiyelin (*kast*) hangisi olduğunu bilmek; seviyesinin üzerine çıkabilmiş mi, yoksa gerisinde mi kalmış olduğunu bilmek; insanın seviyesinde sabit veya değişken olup olmadığını bilmek.³⁷ Buna göre bir insanı tanımada insanın yaratılışından getirdiği yeti ve becerileri keşfetmenin yanı sıra onun bunlar gerçekleştirme seviyesine ve bu konudaki istikrarına vakıf olmak önemlidir.

'Âmirî'nin bilgi felsefesinde, yukarıda aktardığımız bilgiler dikkate alındığında, bilginin mahiyetinin konusuna göre farklılık arz ettiği görülür. Bununla birlikte gerek eşya gerekse insana dair bilginin mahiyeti tasvirleri arasında kısmen benzerlikler göze çarpmaktadır. Eşyanın bilgisinin mahiyeti umum ve husus olarak, insanın bilgisinin mahiyeti başlangıç ve nihai seviyede tasnif edildiğinde bir insanı

³⁵ Âmirî, "En- Nusukü'l- Akî", **Er-Resâil**, s. 481

³⁶ Âmirî, "En- Nusukü'l-akî", **Er-Resâil**, s. 481.

³⁷ Âmirî, "El- Nusukü'l-Aklî", **Er-Resâil**, s. 482.

başlangıç seviyesinde bilmek ile bir eşyayı genel bilmek bu bilgilerin ilk aşamada detaylı bir araştırma yapmaya gerek kalmadan elde edilebilecek olmaları açısından benzerlik arz etmektedir. Aynı şekilde bir insanın nihai aşamada bilgisi ile eşyanın hususi bilgisi derinlikli bir tetkik ve taalluk sürecini gerektirmesi bakımından benzerlik arz etmektedir. Bilginin bütüncül bir yaklaşım içerisinde ve tafsilatının hayli incelikli bir şekilde verildiği bu tarifler, ‘Âmirî’nin bir sonra ele alacağımız konu olan bilginin imkânına dair olumlu yaklaşımının da temellerini oluşturmaktadır.

B. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN İMKÂNI

‘Âmirî bilginin imkânı mevzusunu varlıkların var olmaları bakımından imkânı konusundaki fikirleriyle beraber değerlendirir.³⁸ Buna göre aklın varlığına zorunluluk ve imkân vasfı verdiklerinin bilinmesinin de zorunlu ve mümkün olduğunu, aklın imkânsız olanın bilinmesinin de imkânsız olduğunu savunur.³⁹ Bu nedenle ‘Âmirî’nin bilgi felsefesinde bilginin imkânı başlığını ele alırken aklın varlık hakkında verdiği hükümler bahsinden yola çıkacağız. Varlık meselesine ve onunla birlikte bilginin imkânı meselesine genişçe yer ayırdığı *Et-Takrîr li-evcûhi’t-takdîr* isimli risalesi bu bölümümüzün temel referansı olacak.

1. Varlıkların Hükümleri

‘Âmirî varlık düşüncesini insanın akletme serencamıyla açıklar. Ona göre insan, kalbine doğan bir şeyi saf akla (sarîhu’l-akl) sunar. Saf akıl kendisine sunulan bu manalar hakkında hüküm verir. Kalbe doğan şeye dair aklın verebileceği hükümler zorunlu, mümkün ve imkânsız varlık olmak ile sınırlıdır.⁴⁰ Yani insan içine doğan bir

³⁸ Turhan, **Âmirî ve Felsefesi**, s.169 Aslında o, var olmak bakımından var olmayı ele alan metafizik anlayışından ziyade Kindî’nin izinde İlk Gerçek hakkındaki bilgi olarak tarif eder metafiziği. Âmirî, **EL-İ’lâm**, s. 89; Kindî, **İlk Felsefe Üzerine**’den naklen Kaya, Mahmut, **Felsefi Risaleler**, s. 139.

³⁹ Mantıkçıların bu konuyu “el-cihatu’s-selâse” (üç kip) çerçevesinde değerlendirmesine dair bkz. Kaya, Veysel, “Aristû el-Hakim, Aristoteles’in İslâm Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar”, **Cogito**, S. 78, 2014, s. 82 ve bu üç kipin bilhassa bilgi teorisinde kullanımı için bkz. s. 84. Ayrıca bakınız Turhan, Kasım, **Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, s. 83-84. Zorunlu, mümkün ve imkansız kavramlarının Aristoteles tarafından ontoloji ve mantık sahalarında ayrı kullanımları ve İslâm düşüncesine bu kullanımın aktarımı için ayrıca bkz. Kaya, Veysel, *İbn Sînâ’nın Kelâm’a Etkisi*, s.74, 79.

⁴⁰ Âmirî, Ebu’l-Hasan, “İnkâzü’l-Beşer mine’l-Cebri ve’l-Kader”, **Resâilu Ebi’l-Hasan El- ‘Âmirî ve Şezerâtuhu’l-Felsefiyye**, thk. Sehban Halifat, Amman 1988, s. 250. Ayrıca bkz. Turhan, **Âmirî ve Felsefesi**, s. 83.

manayı aklın muhakemesine sunduğunda akıl onu üç varlık alanından biriyle anlayacaktır.⁴¹ ‘Âmirî saf aklın kalbe doğan şeyler hakkında verdiği bu hükümleri aklın yaratılıştan gelen ilk delil(*evvelü hüccet*) olması vasfıyla tekit eder. Nitekim akıl insanı diğer canlılardan ayıran yegâne unsurdur. Hüküm vermek insanın kendisini ve tabiatı idaresi için gerekli ve kaçınılmaz bir fiildir. Ona göre akıl sahipleri kalbe ilk doğan şeyi mukadder bir mana olarak görürler. Bu mukadder manalar hakkında akıl bahsettiğimiz üç durumdan biri ile hüküm verir ve bunlardan başka bir ihtimal söz konusu değildir.⁴² Tüm varlıkları haklarında verilecek aklî hüküm açısından zorunlu, mümkün ve mümteni‘ olarak tasnif ilk olarak Âmirî’nin eserlerinde rastlanan bir tespittir.⁴³ Saf aklın hükümlerini bu şekilde tespit ettikten sonra ‘Âmirî *takdir* ve *mukadderin* birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olduğu üzerinde durur. Yani insanın kalbine doğan ilk mana olan mukadder ile aklın onun hakkında vereceği hüküm olan takdir birlikte bir bütünü oluştururlar ve bu bütünlükten bir bilgi çıkar. Ancak bu her zaman böyle olmayabilir; öncelikli olan takdirin mukaddere bağlı (münhasır) ve/veya mukaddere yönelik (*murtakî*) olmasıdır.⁴⁴ Bir başka ifadeyle akıl kalbe doğan şeye bağlı hareket eder, aklın yüzü ona dönüktür. ‘Âmirî’nin aklın işleyişi hakkında verdiği bilgilere ilgili bölümde daha detaylı yer vereceğiz. Ancak aklın insan için delil teşkil etmesi kabulü ve aklın hükmetmesine verdiği ehemmiyet ile ‘Âmirî bilginin imkânına dair inancını da teslim etmiş olur. Nitekim aklın varlık hakkında verdiği hükümleri açıklarken o varlıkların bilgisine dair hükmünü de beyan edecektir.

‘Âmirî bu üç hükmü hususi bir şekilde bilmenin gereğini savunarak her birini ayrı ayrı ele alır. Aklın varlıklar hakkında verdiği hükümlerden biri olan vacip, varlığı zorunlu olan ve olmaması muhal olan varlıkların vafıdır. Bu tür bilgiler aslında selim akıl sahibi herkesin üzerinde ittifak ettiği, tartışmasız kabul ettiği müsellemlerdir. Parçanın bütünden küçük olması, geometri ve matematik işlemlerinde müsellemler kabul edilen hususlar buna örnek verilebilir. Mümteni‘ ise ikinin iki ile

⁴¹ Fârâbî ve İbn Sînâ’nın da varlığı aynı şekilde üç kategoide ele aldığı görülür. Bknz. Şenel Cahid, **Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları** (Yayımlanmamış doktora tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 130.

⁴² Âmirî, Ebu’l-Hasan, “Et-Takrîr Li Evcühi’t-Takdîr”, **Resâilu Ebi’l-Hasan El- ‘Âmirî ve Şezerâtuhu’l-Felsefiyye**, thk. Sehban Halifat, Amman 1988, s. 304.

⁴³ Kaya, Cüneyt, **Varlık ve İmkân**, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 120.

⁴⁴ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 304.

toplamlarının beş etmesi gibi, var olmaması zorunlu, varlığı muhal olan varlıktır. Bu tür bir şeyin olması tasavvur edilemez. Bu iki varlık kategorisi her ne kadar keskin bir şekilde bir birinden ayrılrsa da ikisinin arasında yer alan üçüncü bir hüküm vardır: Mümkün. Mümkün var olması veya olmaması zorunlu olmayan, bulunduğu halin dışındaki durumda olması muhal olmayandır.⁴⁵ İnsanın üretmiş olduğu bilginin önemli bir kısmı mümkün olan ile ilgilidir. Zira burada imkân dâhilinde olan hususlar söz konusu edilmektedir. Bir kimsenin ayakta olması ve oturması, yağmurun yağması veya yağmaması, suyun sıcak ve soğuk olması örneklerinde olduğu gibi mümkün olan durumlar hakkındaki bilgi bu alana girmektedir.

‘Âmirî aklın varlık hakkında bu hükümlerini de kendi içerisinde bazı alt kısımlara ayırır. Bunlardan vacip olan iki türdür: Varlığı kendinden (*bizzat*) zorunlu olan ve varlığı izafî zorunlu olan. Allah’ın varlığı kendinden zorunlu olan varlığın yegâne örneğidir. Ondan başka varlığı kendinden zorunlu olan yoktur. Dairenin merkezi, çevresine bağlı olarak değişkenlik gösteren bir zorunlu varlık olarak, varlığı başka bir şeye bağlı olan zorunlu varlığa örnek verilir. Âmirî İbni Sînâ’dan önce vacibin bu şekilde net ayrımını yapan ilk İslam filozofu olarak görülmektedir.⁴⁶ Aynı şekilde mümteni’ de iki türdür: Mutlak imkânsız ve mukayyet imkânsız. Mutlak imkânsız, birbirini kesen çizgilerin buluşması örneğinde olduğu gibidir. Birbirini kesen çizgiler uzayda buluşmazlar. Mukayyet imkânsız ise cevheri ateş olduğu sürece ateşte soğukluğun varlığı gibidir. Mümkün de iki türdür: Devamlı ve değişken. Devamlı mümkün bir terkip için çokluğun (*aded*) imkânında olduğu gibi süreklilik gerektirir. Değişken mümkün ise sakalın yirmi yaşında çıkması örneğinde olduğu gibi değişkendir. Bir genç erkekte sakal çıkmayabileceği gibi sakal farklı yaşlarda da çıkabilir.⁴⁷

2. Bilginin İmkân Dereceleri

Bilginin imkânı, bilginin ne olduğu sorusundan sonra bilgi teorisi çalışmalarında üzerinde durulan temel problemlerden biridir. Bir şeyin bilinip

⁴⁵ Âmirî, “Et-Takrîr”, *Er-Resâil*, s. 305.

⁴⁶ Wisnovsky, Robert, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Cornell University Press 2003, s. 245. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s.120; Ayrıca bkz. Şenel, *Yeni Platonculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, s. 131.

⁴⁷ Âmirî, “Et-Takrîr”, *Er-Resâil*, s. 305. Ayrıca bkz. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 130.

bilinemeyeceği, hangi şeyin ne kadar bilinebileceği gibi meseleler etrafında şekillenen konu bilgi felsefesinin ileriki mevzuları için temel oluşturması bakımından önemlidir. Zira bilgi teorisinin sonraki tartışmaları bilginin imkânı konusundaki kabullere göre ele alınmaktadır. Bununla beraber bilginin imkânı meselesi bilgiyi nefsanî bir eylem olarak gören klasik İslam düşüncesi eserlerinde müstakil bir başlık olarak ele alınmamıştır. Akıl bilginin imkânını tesis eden bir güç olarak insana yaratılışında bahşedilmiştir. Bu nedenle ‘Âmirî bilginin imkânı meselesine aklın varlıklara dair verebileceği hükümler çerçevesinde değinir. Ona göre varlıkların var olmaları bakımından seviyeleri aynı şekilde o varlığa dair bilginin imkânının seviyesini de belirler. Onun bilginin imkânına dair sorusu bir şeyin bilinip bilinemeyeceği değil, neyin ne kadar bilinebileceğidir.

a. Vacip

‘Âmirî’ye göre evrendeki cevherlerin yaratılışındaki biriciklik cevherlerin yaratılışında bulunan ayırt edici fillerinden kaynaklanır. İnsanın kendine has fiili de Allah’ı bilmesi ve buna uygun bir şekilde davranmasıdır. İnsanın kemale ermesi Allah’ı çokça (eğzeruhum) bilmesi ve bu bilmeye uygun amelinin çokça olmasına bağlıdır. Buna göre Allah’ı bilmek mutlak bir gerekliliktir. Bu gereklilik, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olmasındaki gibi zorunlu bir gerekliliktir. Allah’ı bilmesine muvafık amel etmesi ise en yüce mutluluğa ermek gibi mukayyet gerekliliktir. En büyük mutluluğa ulaşmak için hikmet elde etmek gerekir. Ancak hikmeti elde ettiği halde insan bu mutluluğa ulaşamayabilir.⁴⁸ Bu durumda Allah’ı bilmek kendinden zorunlu ve her durumda geçerli bir bilgiyken O’nu bilmeye bağlı olarak hareket etmek zorunlu olmakla birlikte gerçekleşmeme imkânına sahiptir.

‘Âmirî yaratılış bakımından zorunlu olan ile bilgi bakımından zorunlu olanları birleştiren Cebriye’yi eleştirir. Onlar doğrusu kulların ihtiyari fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla insanların cebr altında bulundukları görüşünde olan bir harekettir.⁴⁹ Âmirî’ye göre yaratılış bakımından zorunlu olan bilgi bakımından da zorunlu olur. Fakat her bilgi bakımından zorunlu olan yaratılış olarak zorunlu

⁴⁸ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 306.

⁴⁹ Fettaḥ, Abdülhamit İ., “Cebriyye”, **DİA**, C.7, s205.

olmaz. ‘Âmirî bu ayrımı Allah’ın bir çocuğun yazmayı bilmesiyle bunun gerçekleşmesi arasındaki ilişkiyle açıklar. Mesela Allah-u Teâlâ bir çocuğun yazma becerisi kazandığını bilir ve bunun gerçekleşmesi vacip olur. Yazma becerisi kazanımının zorunlu olması çocuğun yaratılışındaki tabiatı gereği değil Allah’ın bu konudaki bilgisi gereğidir. Bununla birlikte yazmayı bilme kuvvesi ile onu terk etme kuvvesi tek bir kuvvedir. Yani çocuğun yazması ile yazmaması eşdeğer bir imkân taşır. ‘Âmirî bir başka örnekte ise aklen zorunlu olanı zorunlu bir varlık sonuca ulaştırır: Dairenin çapı çevresinden farklıdır ve çevre ile ortaklık teşkil etmez. Bu sadece çapın kendi tabiatı gereğidir ve çapın çevre ile ortaklığı imkânsızdır.⁵⁰

Zorunlu varlıkların bilmenin de zorunlu olduğunu tespit edip bunu açıkladıktan sonra ‘Âmirî zorunlu varlık kategorisinde değerlendirilen varlıkları şöyle sıralar: Teknik şekiller ve sayısal oranlarda gerçekleşen zaruri burhanîler, ilahî hüküm ve evvelî öncüller (*mukaddimat*).⁵¹ Bir başka ifadeyle Allah’ı bilmek ve evvelî (a priori) bilgiler bilinmesi zorunlu bilgilerdir.

b. Mümkün

‘Âmirî aklın kendisi hakkında vacip hükmü verdiği manaları kendisinden zorunlu ve izafî zorunlu olarak tasnif ettikten sonra bağlı zorunlu olandan sonra gelen varlıkların mümkün sınıfına dâhil olduğunu belirtir.⁵² ‘Âmirî, insanın kalbine doğan şeye vacip ya da mümkün olması dışında bir varlık sıfatı yüklenemeyeceğini savunur. İnsanın kalbine doğanın mümteni‘ olarak vasıflanması ise aklen muhaldir.⁵³ Bu durumda varlığı, dolayısıyla bilgisi mümkün varlıklar varlığı zorunlu olanlardan geri kalan sahada bulunan tüm varlıkları kuşatır. Yani mümkün varlıklar zorunlu ve imkânsız varlıklara göre daha geniş bir sahaya sahiptir. Daha da önemlisi insanın dünyada kaldığı sürece tasarruf tedbirleri ve sosyal ilişkiler gibi imkanî manalar ihtiyacı umumdur.⁵⁴

⁵⁰ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 307.

⁵¹ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 307.

⁵² Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 306.

⁵³ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 305.

⁵⁴ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 307.

‘Âmirî varlığında imkânî manalar bulunan varlıkları var olma sıklığına göre üçe ayırır: Kışın soğuk, yazın sıcak olması örneğinde olduğu gibi varlığı yokluğundan büyük; yazın kar yağması gibi yokluğu varlığından büyük ve baharda soğuk ve sıcak havanın birbirini takip etmesi örneğinde olduğu gibi varlığı yokluğuna eşit varlıklar. Varlığı yokluğundan büyük olan mümkün varlıklar daha ziyade doğal olayları ifade ederken yokluğu varlığından büyük olan mümkün varlıklar nadir olayları ve varlığı yokluğu birbirine eşit olan mümkün varlıklar ise değişken olayları ifade eder. Uygulamaya yönelik sanatlar, meslekî hadiseler, zamana yönelik istekler birinci grup mümkünler ile alakalıdır. Peygamberlerin mucizeleri, ilk yaratılışlar (mebdeât), dualarla istenenler ise ikinci grup mümkünler ile alakalıdır. Kardeşçe ilişkiler, ihtiyatî tedbirler ve arazî istekler de üçüncü grup mümkünler ile alakalıdır.⁵⁵

‘Âmirî ayrıca mümkün varlıkları imkân durumlarına göre üç sınıfa ayırır. Buna göre süfli âlemde zahiren değişmekte bulunan imkânî manaların varlıkları ya tabîî ya nadir ya da değişkendir. Tabîî ve nadir mümkünler değiştiklerinde zıtlarıyla değişirler. Değişken mümkün ise bu ikisinin ortasında yer alır. Bu durumda imkân tabîî ve değişken olmak üzere iki olur. Örneğin insanın ayakta olma ve oturma kuvvesi birdir. Bu kuvvenin varlığı, tabîî mümkünlerden sayılır. Yani var olmaması nadir bir durumdur. Sadece ayakta olmaya bağlı olan kuvve ise başka bir kuvvedir ve bunun varlığı, eğer başta mevcut iken sonra sürekli ayakta olma imkânı olmaz ise değişken mümkünlerden sayılır.⁵⁶

Tabîî mümkünleri de üçe ayıran ‘Âmirî bunları mahza tabîî, mahza aklî ve tabî’iyyette ve akılda ortak olanlar şeklinde sıralar. Bunlardan mahza tabîî tabîî mümkünler tercihe şayan olanın değişimi yahut gelişen cevherlerin oluşumu gibidir. Mahza aklî tabîî mümkünler ise sonucu çıkarmak için öncüllerin takdimi veya din ve dünya işleri hakkında görüşlerin inşası gibidir. ‘Âmirî üçüncü olan tabî’iyyet ve akılda ortak tabîî mümkünü de üçe taksim eder. Bu taksim ziraat gibi tabiatın payı çok olan, siyaset gibi aklın payı çok olan ve eğitim gibi ikisi eşit olan şeklindedir. ‘Âmirî tabiat ve aklın ortak olduğu bu kısımda filozofların ihtilafa düştüklerini belirtir. Bir kısmı

⁵⁵ ‘Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 308-309.

⁵⁶ ‘Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 309.

tabiî olanı aklî olana, bir kısmı da aklî olanı tabiî olana tabi kılar.⁵⁷ Bir kısmı ise fail ilahî olduğunda tabiî olan aklî olana, fail behîmî olduğunda aklî olanın tabiî olana tabi olduğunu iddia eder. Bu iki mertebe arasında orta yol izlendiğinde bazen aklî olan tabiî olana, bazen tabiî olan aklî olana tabi olur. ‘Âmirî bu üç yoldan sonuncu fikrin evla olduğu kanaatindedir.⁵⁸ Yani ‘Âmirî tabiî ve aklî imkanı ortak olan tabiî mümkün varlıklarda, failin Allah olması durumunda, bazen tabiî olanın aklî olana bazen de aklî olanın tabiî olana tâbi olabileceği görüşünü tercih eder.

‘Âmirî tabiî imkânı çeşitli açılardan ele aldıktan sonra filozofların değişken imkânın tezahürleri konusunda ittifak ettikleri görüşleri aktarır. Değişken imkân dört duruma has olur. Bunlardan birincisi beşeri medeniyet ve zamanla gerçekleşen olaylar gibi tabiî manalardır. İkincisi bürokratik tedbirler, görüş ve istişare gerektiren durumlar gibi fikrî manalardır Üçüncüsü, mutad iş, bilinen bir sanat gibi eğitim ve deneyim gerektiren durumda ihtiyaç duyulan meslekî manalardır. Dördüncüsü, hazine bulmak, piyasanın bozulması, iyi ve kötü şans durumları gibi ittifakî manalardır.⁵⁹ ‘Âmirî, değişken mümkünlerden fikrî manaların tamamının ve meslekî manaların bir kısmının tabiî mümkün olduğunu savunur ve bunların oluşumuyla felekî tesirin alakasını kurmanın caiz olmayacağını belirtir.⁶⁰ Bu tespiti insan cevherinin yapısını tafsilatlı bir şekilde açıklayarak tekit eder.

‘Âmirî’ye göre tüm cevherler gibi insanî cevher de iki farklı cevherin bileşiminden oluşur. Bu cevherler nefs-i natika ve bedendir. Sahip olduğu bu iki cevher nedeniyle insanın yaptığı bir işinin olması ve bir işe muktedir olması zorunludur.⁶¹ İnsanın karakteri tabiî yapısı itibarıyla süflî âlemi imar etmek üzere yaratılmıştır. Bu karakter natik nefsi itibarıyla ise ulvî âlemin düzenine vücut veren manevi varlıklar

⁵⁷ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 311.

⁵⁸ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 312.

⁵⁹ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 316- 317.

⁶⁰ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 320.

⁶¹ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 320.

olarak şekillenmiştir. İnsan bu iki sahanın her ikisinde de muktedir olmakla müşerreftir.⁶² Yani insan hem dünyayı imar eder hem de ulvi âlemde düzen sağlar.⁶³

İnsan cevherinin terhibini oluşturan nefis cevheri ruhanî bir varlık iken beden cevheri tabîî oluşumdur. Sahih itikat ve nazari hükümler gibi nefsin idaresinde olan fiillerin varlığı felekî tesirden uzaktır. Uyku, uyanıklık, hastalık gibi bedenin idaresinde olan fiillerin gerçekleşmesi ise felekî tesir altındadır. Tedbir için başvurulacak hileler gibi nefis ve bedenin ortak olduğu ihtiyarî tasarruflar ise başlangıçta felekî tesir etkisinde ve devamında kendi gayreti ile ilişkilendirilir. Bu nedenle ‘Âmirî’ye göre insan, sonuçlarına katlanmak suretiyle ortaya koyduğu davranışlarda ihtiyar sahibidir.⁶⁴ Nitekim insan cevherini ihtiyarî fiilleri bakımından ele aldığımızda onu eda edecek şevk kaynağı ile ilişkisi ihtiyari hareketlerin suretleri kadar muhtelif olur. Bu zalimlik derecesi ile meleklik derecesi arasında ne kadar geniş bir kapasite olduğunun göstergesidir. Bunun için insanlar yetmiş üç fırkaya ayrılmıştır.⁶⁵

‘Âmirî’ye göre insan, zekâsı sebebiyle kuvvelerinin elde edemeyeceği bilimlerin teferruatını idrak etme yetisine sahiptir. Zeka doğumun, insanın hiddet, cesaret, hilm, veya fetanet gibi tabîî özelliklerine galip gelmesi bilgisini anlamasını sağlar. Bu ona yaratılışından sadır olan ihtiyari fiilleri hakkında doğru hüküm vermesi imkânı verir.⁶⁶ Buna göre ‘Âmirî bilginin imkânına inancın yanı sıra bilen bilme eylemi üzerine düşünmesinin imkânını da tanır. Nitekim bilme ona göre aklın bir fiilidir.

‘Âmirî zekânın sağladığı ihtiyari fiiller hakkında doğru hüküm verme imkânının bazen gerçekleşmeyebileceğini teslim eder. Ancak gerekli şartların sağlandığı görülen durumlarda beklenen tevfiğin gerçekleşmemesi durumunda kusuru yapılan işte görmez. O kusuru failin bilgisinde veya kendisinde bulur. Kusurun bilgide olmasından kastı failin zati ve arazi özelliklerini veya eşyanın bi’l-kuvve ve bi’l-fiil

⁶² Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 321.

⁶³ İnsanın yücelmesi ile alakalı bkz. Kaya, Veysel, **Felsefe ve Vahiy**, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 89.

⁶⁴ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 321.

⁶⁵ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 324.

⁶⁶ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 326.

mertebelerini ayırt etme zaafiyetidir. Kusurun kişide olmasından kastı ise hayatı, anlayışı, psikolojik yetkinliğinde veya yaradılışındaki zaafiyetidir.⁶⁷

‘Âmirî mümkün varlıkları son olarak ontolojik imkânlarına göre dörde ayırır: Birincisi güneş gibi âlem var olduğu sürece tek bir hal üzere kalanlardır. İkincisi Sirius yıldızının doğduğu esnada ısının artması gibi çoğunlukla bir hal üzere var olanlar. Üçüncüsü herhangi bir gün banyo yapmak gibi varlığı yokluğu eşit olanlar. Dördüncüsü ağaç ekmek için yeri kazarken hazine bulmak gibi ikinci kısmın zıttı olan; çoğunlukla var olmayanlar. Nadir mümkünler zati ve arazi bir takım sebeplerden dolayı çoğunlukla var olmayanların olduğu bu son gruptan çıkarlar.⁶⁸ Nadir mümkünden sonra bir varlık için verilebilecek hüküm mümteni’ olabilir.

c. *Mümteni*

‘Âmirî’ye göre bir şeyin varlığı ya vacip ya da mümkün olarak vasıflanabilir. Bir şeyin yokluğu ise ya imkânsız (*mümteni*) yahut mümkün olarak nitelenebilir. Mümkün olarak nitelenmesi varlığın imkân vasıflarının zıttı olan durumlar için geçerlidir. Yoksa bu taksim ‘Âmirî’nin daha önce, varlık hakkındaki hükmün ancak vacip yahut mümkün olabileceği tespitiyle tenakuz oluşturmamaktadır.

İmkânsızlık mutlak ya da mukayyet şeklindedir olur. Mutlak imkânsız bir dairenin iki merkezi olması gibi sonsuza kadar bi’l-fiil mutlak olan imkânsızdır. Bütün delil getirilemeyen matematik problemleri bu kategoride değerlendirilir. Bir varlık ya kuvve ya da bilginin gerektirmesi nedeniyle mutlak imkânsız olabilir. Kuvve nedeniyle mutlak imkânsız, doğa olaylarına dair iknaî delillere muhalif her şeyin imkânsız olması gibidir. Bilginin (*hikmet*) gerektirmesi (*mukteza*) nedeniyle imkânsız ise idarî menfaatler gereği alınmış sıkı tedbirlere muhalif her şeyin imkânsız olması gibidir.⁶⁹ Zira her şeyin fiili muayyendir, gayesinde boşluk olması imkânsızdır. Bu belirlilik evvelâ kudretten gelmektedir.⁷⁰

⁶⁷ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 327.

⁶⁸ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 330.

⁶⁹ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 333.

⁷⁰ Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 335.

Mukayyet imkânsız ise kudret veya bilgi (*hikmet*) nedeniyle imkânsızdır. Kudret nedeniyle imkânsız olmak delillendirilemediği için Arşimet yöntemiyle küpü iki katına çıkarmanın⁷¹ imkânsız olması gibidir. Bilgi nedeniyle imkânsız olmak ise aşk ateşine düşenin ebedî saadeti elde etmeyecek olması gibidir.⁷²

Aklın, kalbe doğmayan şeyler hakkında hükmü olan imkânsız, varlığın olduğu gibi bilginin de vasfı olur. Çözümü bulunamayan bir matematik probleminin cevabının varlığı imkânsız olduğu gibi cevaptan hasıl olacak bilginin de bilinmesi imkansızdır. Bu çıkarım ‘Âmirî’nin bilgiye tanıdığı imkân ile ona sınır çizdiğinin izlerini taşımaktadır. Bu nedenle bilginin imkânı bölümünün ardından hemen ‘Âmirî’nin bilginin alanı ve sınırlarına dair fikirlerine yer ayıracağımız bölüm gelecektir.

Sonuç olarak ‘Âmirî insanın yaratılışı gereği, zekâ gibi bilmeye muktedir yetilerle bezendiğini belirtir. Ancak bilmenin imkânı bilginin konusunun varlık durumuna göre değişmektedir. Buna göre bilginin konusu varlığı vacip bir şey ise onu bilmek vacip, varlığı mümkün bir şey ise onu bilmek mümkün, varlığı imkânsız bir şey ise onu bilmek imkânsızdır. İnsanın yaratılışında bilmesinin imkânına engel teşkil edecek bir vasıf yoktur. Bilakis insan, hakkında bilgi sahibi olmadığı konularda dahi hüküm verebilecek yetilere sahiptir. Ancak tüm bu yetiler varlıkların var olma imkânlarıyla sınırlanır.

C. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN ALANI VE SINIRLARI

Âmirî’ye göre, varlığının bilgiyi mümkün kıldığını savunduğu aklın hem kendisinden yüce olan âlemi idrak hem de kendisinin altında olan âlemi idare etme gücü vardır. Aklın, kendisinin altında bulunan duyusal sanıların (*mevhumat*) tamamını yönetmeye ve üstündeki bedihi makulatin tamamını idrak etmeye gücü yeter.⁷³ Zira insan, zekâsı sebebiyle kuvvelerinin ulaşamayacağı bilimleri idrak etme yetisine sahiptir.⁷⁴ Kendisinin altında olan mahlukat yine aynı nedenle insanın muhafazasına

⁷¹ Küpün iki katına çıkarılması (Delos problemi) hakkında detaylı bilgi için bkz. http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/HistTopics/Doubling_the_cube.html (27.11.19)

⁷² Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 332.

⁷³ Âmirî, **El- Emed**, s. 87. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 88.

⁷⁴ Âmirî, Et-Takrîr, **Er-Resâil**, s. 326.

emanet edilmiştir. Ancak akıl bu yetisini üzerinde bulunan ilahi güçten (*kuvve*) alır. Yani insan diğer tüm yetileri gibi akletme yetisine de Allah'ın inayeti nedeniyle sahiptir. Âmirî Yaratıcı ile akıl arasındaki bu hiyerarşiyi varlıkların her birinin bir altındakini kuşatması bağlamında şöyle tanzim eder: Tabiat cisimleri, nefis tabiatı, akıl nefsi ve ilk gerçek (*evvelu 'l-hak*) de bunların tamamını takdir ile kuşatır. Bu durumda cisim, yaratılışı (*cibillet*) itibarıyla tabiata, tabiat nefse, nefis akla ve akıl da doğası itibarıyla Allah-u Teâlâ'ya boyun eğmektedir.⁷⁵ Burada varlıkları arasında bir kuvvetin yukarıdan aşağıya etkili olduğu görülür. Buna göre akıl da kendisinin üstünde olan tek Allah'ın etkisi altındadır.

Âmirî bilen konumunda olan varlıkları bir şey bilme yetisi olmayan diğer varlıklara göre daha yüce bulur. Cismin mutlak bir cisim olarak hiç bir fiili gerçekleştirme yetisi olmadığı fakat arazlara mahal olan cevheri sebebiyle sadece edilgenliğe (*infial*) istidâtı olduğu gibi bilme(*irfan*) gücü ile buluşmaya da istidâtı da vardır. Ancak beden kendi başına herhangi bir şey bilme yetisi yoktur.⁷⁶ Cimin kendisi (*zâtü 'l-cism*) varlıkların en üstünü olmadığı gibi her hangi bir bedenin başka bedenlere üstünlüğü de yoktur. Üstünlük ancak bedene birleşen tabiat, nefis veya akıl vesilesiyle olur. Mamafih, tabiat cismani bir donanım (hilye) olması sebebiyle kendisi faal olsa da yalnız cisim ile kaimdir.⁷⁷

Evrendeki (*âlem*) tüm varlıklar yaratılış gayeleri (*garaz*) ile ilintili olarak mükemmeldir fakat yaratılışları (*cibillet*) bakımından başka bir şeye tabi olduklarını ve zatlari itibarıyla mükemmel olmadıklarını düşünür. Mutlak kemal sadece Allah'a mahsustur. Allah ilk varlık ve tüm yaratılmışlara varlık kazandıran olarak cisim, tabiat, nefis ve akıldan hiçbirini değildir.⁷⁸ O İlk (*Evvel*) ve Hakk'tır.⁷⁹ Aklın ve nefsin yaratıcısı (el- Mübdi'), tabiatın emrinde olduğu, olanları ortaya çıkarandır; akıl, nefis, tabiat, cisim, araz, kavramlar, (es-suveru'l-akliyye), tabiî oluşlar, vehmî anlayışlar gibi değildir. Madde, suret, kuvvet ve son da değildir. O dengi ve benzeri, eşi ve örneği

⁷⁵ Âmirî, **El- Emed**, s. 87. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 88.

⁷⁶ Âmirî, **El- Emed**, s. 88; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 90.

⁷⁷ Âmirî, **El- Emed**, s. 88; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 90; Âmirî, **Kitabu'l-Emed**, trc Yakup Kara, s.60

⁷⁸ Âmirî, **El- Emed**, s. 87; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s.90, Âmirî, **El-Fusûl**, **Er-Resâil**, s. 368.

⁷⁹ Âmirî, **El-Fusûl**, **Er-Resâil**, s. 365.

olamayacak kadar yücedir. O mutlak Hakk, mutlak Varlık (*innî*), mutlak İyi ve mutlak Mükemmeldir (*tamâm*).⁸⁰ Madde ve suretten meydana gelen cisim teorisi⁸¹ Aristoteles'in tabiat felsefesinden İslam düşüncesine aktarılmıştır. Âmirî'nin bu konuya dair tespitleri bilhassa kelam âlimlerinin Allah'a cisim isnad edilmesine dair tartışmalarına bir cevap olarak görülebilir.⁸²

Bir insanın yaratılışının (cibille) beden ve nefsinin bir birine bağlamasının bilmeye engel teşkil edebileceği çekincesine Âmirî, bu ikisinin birbirine bağlı olmakla birlikte bir birbirine zıt temel özellikler taşıdığını söyleyerek cevap verir. Nefs ruhanî ve dolayısıyla güzeli seven ve çirkinden kaçınan bir yapıya sahipken beden cismanî ve dolayısıyla lezzet veren şeylere sever acı verenden kaçınır. Bedenin zafiyetleri aklın görüşünü iyi ve kötü arasını ayırt etmeden alıkoymaz. İnsan kendi seçme kuvvetiyle aklî kuvvelerin gerektirdiği gibi tasarrufta bulunabilir. Bu noktada ilahî din kendi selametine yönelmesi hususunda insana destek olmaktadır. Evvelden bahsedilen istidatlara ve seçme gücüne sahip olan insan, emri altındaki tabiata hâkim olan ilahî kuvvet ile desteklendiğinde aklî kuvvesi gereği tabiatın muktezasından bağımsız olur. İnsan aklına tabi olduğunda ayrıca bu onu semavi tesirlerin etkisinden de korumaktadır. Bu durumda ilahî din şer'î ilkeleriyle nefsi esaretten kurtaran bir konumdadır.⁸³ Burada Âmirî insanın onu en yüce yaratılmış kılan bilme yetisini teyit ederken dahi yaratılışının bu yetiyi sınırladığına işaret etmektedir.

Âmirî, mümkün bilgiyi aktarırken ifade ettiğimiz gibi, insanın zekâsı sebebiyle kuvvelerinin ulaşamayacağı bilimleri idrak etme yetisine sahip olduğunu düşünür.⁸⁴ Ancak gerekli şartlar sağlandığında dahi bazen zekânın hüküm verme noktasında zaafiyete düşebileceğini savunur. Bu zaafiyet tamamıyla insan kaynaklıdır. İnsan ya

⁸⁰ Âmirî, El-Fusûl, **Er-Resâil**, s. 368

⁸¹ Aristoteles'in cisim teorisi için bkz. Ackrill, J. L. **Aristotle the Philosopher**, Oxford 1981, s. 23-34 ve 121. Ayrıca bkz. Karlığa, Bekir, "Cisim", **DİA**, 1993, C.1, s.31.

⁸² Âmirî öncesi antropomorfizm tartışmalarından örnekler için bakınız Eşârî, Ebü'l-Hasan İbn Ebu Bîşr Ali b. İsmail. b. İshak, **Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, tsh. Hellmutt Ritter, Wiesbaden 1980 s. 31-34, 207-208.

⁸³ Âmirî, **El- Emed**, s. 99; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 102.

⁸⁴ Âmirî, Et-Takrîr, **Er-Resâil**, s. 326.

bilgisinin eksikliği nedeniyle yahut kendi fiziki şartları sebebiyle bir konuda hüküm veremeyebilir.⁸⁵

Mesela bir çiftçi tarlasına gübre verme zamanının mahsule etkisini ve dolayısıyla kazancını artıracığını bilir ama bolluğun miktarını bilemez. Namazda tabi olduğu imamın ne okuduğunu bilen muktedî, okumadığı surelerin ne olduğunu veya olacağını bilemez. Mütedeyyin kişi Allah'a ibadette ihlasın şeytanın davet edeceği tuzaklardan koruyacağını bilir ama ihlasın neden olacağı daha yüce mutluluğu bilemez. Bunun için bir miktar ibadetin bir miktar saadete vesile olduğu çıkarımında bulunması önemli bir husustur.⁸⁶

Âmirî insan bilgisinin sınırlarını tasvir ederken bilginin imkân seviyelerine yer verir ve sonunda mümkün olan bilgi hakkında insanın acziyetini teslim eder. Kendisiyle aynı asırda yaşayan Hanefî usûl âlimi Cessas'ın, Allah'ın insana yardımı kendi aklıyla karara ulaşamadığı bir sahada, yani imkân sahasında (*mâ yecûzu fi'l-akl*) anlam kazanır,⁸⁷ düşüncesiyle hemfikirdir. Âmirî varlıkları(eşya) akla nispetle üçe ayırır: Bunlar aklın vacip kıldıkları, akılda cevaz bulanlar ve akıl nezdinde reddedilenlerdir (*medfû'*). Aklın vacip kıldığına kabulü zorunludur. Aklın reddettiğini ise terketmek gerekir. Aklın cevaz verdiklerinin hükmü ise kendisini akledilir olana(*ma'kulât*) yaklaştıran bir şeyin varlığına bağlı olarak ya zorunlu ya terkedilme (*iskât*) şeklindedir.⁸⁸ Aklın bu caiz durumlar (*ma'âni*) konusunda "emr"nin⁸⁹ ulaşmasını beklemesi gerekir. Çünkü akıl kendi başına hakikatlerin tamamını zatı itibariyle anlamaktan acizdir. Bunun için çoğunlukla harici bir unsura ihtiyacı vardır. Her insanın tabiatında eksik olanı öğrenmede ona sığınak olan Allah'a (*evhadü'l-e-hass*) ulaştırana kadar kendisinden bilgili olandan da öğrenmesi, kendisinden bilgisiz olana öğretmesi gerekir. Böyle bir ortamda bilgi (*marifet*) genişler ve onun tercih edilmesi ile maslahat tamamlanır. Âmirî'ye göre insanın, Mevlâ'sının

⁸⁵ Âmirî, Et-Takrîr, **Er-Resâil**, s. 327.

⁸⁶ Âmirî, Et-Takrîr, **Er-Resâil**, s. 326.

⁸⁷ Cessas, El- Fusûl Fî Usul, nşr. 'Uceyl Câsim Neşemî, Kuveyt 1994, C.III, s. 247'den naklen Kaya, Veysel, "Aristû el- Hakim, Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar", **Cogito**, S. 78, 2014, s. 83. Alıntının dip notunda Cessas'ın Mutezilî bir kalam alimi olduğuna dikkat çekilmiştir.

⁸⁸ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 99.

⁸⁹ Âmirî'nin "emr" kavramının filozofların yaratılış düşüncesinde nereye tekabül ettiği hakkında bkz. Şenel, Cahid, **Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları**, s. 131.

söylediklerinin doğruluğunu kuvvetlendirmesi için illet olarak esas aldığı şey ile Allah'ın azametinin tahakkuk ettiği alametlerin örtüşmesi gerekir.⁹⁰

İnsan ilmin tüm alanlarına vakıf olmaya güç yetiremese de kendi doğası ile bilgi arasında oluşan özel ilişkiye binaen ister kendi isteğiyle ister ilahî bir takdir ile bilgi sahalarından birine karşı ülfet geliştirir. Bilgiye sevgisi kuvvetlenir ve adeta o bilgiye doğru sürüklenir. Kalbinde onu diğerlerinden ayrı ve üstün gösteren derin bir sevgi oluşur.⁹¹ Bu engel gibi görünen tüm bilgileri kuşatma yetisi kısıntısı bilgi sevgisinin izinden yürüyen için kimi zaman farklı bir kapının açılmasına vesile olabilir bir durumdur. Nitekim Âmirî bu seviyede bilgiye sahip olmanın bilginin değerinden veya faydasından bir şey eksiltmeyeceğini savunur. Zira inci avcısı denizin dibindeki cevherin tamamını çıkartmayı başaramazsa da elindeki az miktar inciden istifade edebilecektir. Malum küllîler cüzilerini tanzim etmesine rağmen cevherlerde durum böyle değildir.⁹² Âmirî bu noktada bilinmesi gerektiği halde bir şeyin bilinmemesi durumunun bilinmesinin ehemmiyetine vurgu yapar. Çünkü o bilgiye tüm gayrete rağmen sahip olunmamıştır. Bu ise bilme yolculuğun başlangıcı olmakla birlikte hakikatte yolculuğunun yarısından fazlasının tamamlandığının göstergesidir.⁹³

Âmirî'nin bilginin alanı ve sınırları hususunda fikirlerini özetleyecek olursak; O, insanın yaratılışı itibarıyla bilmeye muktedir bir yapıya sahip olduğunu, gerek kendisinden üstündeki alemlerin bilgisine gerekse kendisinin altında bulunan varlıkların idaresine yetkin olduğunu savunurken insanın tüm bu yetilerinin sınırlılığı sebebiyle bilmesini de yetilerin sınırlılığıyla sınırlar. Aklın cevaz verdikleri yani mümkün bilgi konusunda nihai kararı vermekte akli aciz bulan Âmirî, bunun yanı sıra insanın hazır bulunuşluluğu, fiziki şartları gibi nedenlerini de bilgisini sınırlayan durumlar olarak açıklar. İnsan aklın cevaz verdikleri konusunda Yaradanın emrini bekleyecektir. Fakat bu bekleme esnasında şartları nedeniyle bilgisinin kuşatamadığı mevzuyu bilme çabasının hakkını verip bu çabaya sahip olan tabiatının değerini teslim ederek hayatına devam edecektir. Yani insanın mümkün bilgide doğru olanın ne

⁹⁰ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 100.

⁹¹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 82.

⁹² Âmirî, **Et-Takrîr**, **Er-Resâil**, s. 326.

⁹³ Âmirî, **El-Nusuku'l-Aklî**, **Er-Resâil**, s. 481.

olduğunu bilmesi üzere Hakk'ın işaretini beklemesi ve beklerken bilgi edinme iştiyakını muhafaza edip öğrenme için çaba göstermeye devam etmesini “O’nu bulanlar O’nu arayanlardır” sözünde olduğu gibi tavsiye etmiştir.



İKİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ'DE BİLGİNİN KAYNAKLARI, ORTAYA ÇIKIŞI VE TÜRLERİ

A. ÂMİRÎ'DE BİLGİNİN KAYNAKLARI

Bilgi felsefesinin temel meselelerinden biri de doğru bilginin kaynağıdır. Kaynaklarda deney, akıl ve sezgi olarak başlıklandırılan bilginin kaynakları meselesi, bunlara yaklaşımların farklılığına bağlı olarak düşünce tarihi boyunca farklı ekollerin oluşmasına yol açmıştır.⁹⁴ Bu farklı yaklaşımlarının yöneldiği temel nokta doğru bilgiyi tespit etmektir. Buna bağlı olarak doğru bilginin kaynağına dair yaklaşımların farklılık arz ettiği ve bunun 10. yüzyılda da bugün gibi söz konusu olduğu görülmektedir. Âmirî, *el-Emed 'ale'l-Ebed* isimli eserinin başında kendi çağında doğru bilgiye ulaşım yolları hakkındaki yaklaşımları sıralamış, analiz etmiş ve sonunda kendi kanaatine yer vermiştir.

Âmirî bilgiye ulaştırıcı yollar ile ilgili görüşleri dört grupta toplar. Buna göre birinci grup, gerçek bilgiye (hakikat) ulaşmak için sadece duyuların bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. İkinci grup bilgi kaynağının sadece akıl olduğunu savunurken üçüncü grup gerçek bilgiye ulaşmanın ne akılla ne de duyularla mümkün olduğunu ileri sürer. Dördüncü ve son grup ise duyular ve akıl, bilginin kaynağı olması konusunda buluşturur.⁹⁵

Bilginin kaynağının yalnızca duyular olabileceğini savunanlar sadece duyular yoluyla temin edilen bilginin bilgi sayılabileceğini, diğer yollarla elde edilen bilginin gerçek bilgi olmadığını savunurlar. Bu manada aklî tasavvurlar bilgi kaynağı olmaktan uzaktır. Bu görüşte olanlar hakiki bilgiyi duyusal veriler ile sınırlar ve aklî tasavvurların hakiki bilgi teşkil etmediğini savunurlar. Bilginin yegâne kaynağının akıl olabileceğini ileri sürenler, gerçek bilgiye bu kaynak dışında ulaşamayacağını savunurlar. Bunlara göre duyular yoluyla elde edilen veriler hakiki bilgi değildir. Hakiki bilgiyi aklî tasavvurlar ile sınırlayan bu grup, duyusal verileri hakiki bilgi olarak

⁹⁴ Çüçen Abdülkadir, **Bilgi Felsefesi**, Asa Yayınları, İstanbul 2001 s. 60- 63, 75-82.

⁹⁵ Âmirî, **el-Emed**, s. 59, 60; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 56; Âmirî, **Kitabu'l-Emed**, s. 11.

kabul etmez. Gerçek bilgiye ulaşımın imkânsızlığını savunan üçüncü grup, gerek aklın gerekse duyuların gerçek bilgiye ulaşmada yetersiz kalacağını savunur. Bilmenin imkânına inanmayan bu gruba göre ne duysal veriler ve ne de aklî tasavvurlar gerçek bilgi değildir. Dördüncü ve sonuncu grup ise hem aklî tasavvurların hem de duysal verilerin gerçek bilgi teşkil ettiğini savunur. Bu gruba göre duyular ve akıl birlikte bilginin kaynağını teşkil ederler. Âmirî bilginin kaynağı hususunda bu dördüncü ve sonuncu grupta olanlar gibi düşünür. Ona göre gerçek bilgi akıl ve duyu birlikteliğinden hasıl olur. Bu konuda selefi Kindî (ö. 252/866) gibi düşünür. Nitekim ona göre her bir bilgi kaynağının tesis ettiği bilgi ayrıdır. Hissi bilgilerin kaynağı duyularken cins ve tür bilgilerinin kaynağı akıldır. Her ikisi de bir tanımdan edinilir.⁹⁶

Duysal verilerin sarîh akılla⁹⁷ idrak edilmesi imkânsızdır. Eğer duysal veriler sarîh akılla idrak edilebilir olsaydı duysal yetilere ihtiyaç kalmazdı. Aynı şekilde aklî mefhumların da duysal yetiler ile idrak edilmesi imkânsızdır. Eğer aklî mefhumlar duysal yetiler ile idrak edilebilir olsaydı sarîh akla ihtiyaç olmazdı. Hem akli hem de duysal yetilerin bilgi elde etmede bir gerçekliği bulunmasaydı, o zaman bütün duyular ve akıllar boş, faydasız ve anlamsız olurdu. Âmirî “sağlam bilgi tetkik edildikten sonra kendisine inanılan bilgidir”⁹⁸ şeklindeki postülatına dayalı olarak bu dört gruptan akli ve duyuları birlikte bilginin kaynağı olarak gören gurubu haklı bulmuş⁹⁹ ve her iki bilgi kaynağının arasındaki farkın içeriğini izah etmiştir.¹⁰⁰

İnsan nefsinde olan şeyler ya duyu veya akıl vesilesiyle doğrulanır. Hayvanî delil his, nutkî delil akıldır.¹⁰¹ Duysal olanlar beş duyudan biri yani işitmek, görmek, tatmak, koklamak veya dokunmak yoluyla doğrulanır. Aklî olanlar ise doğrulanmak

⁹⁶ Kindî, Ebi Yusuf Yakub b. İshak, **Resailu'l-Kindî el- Felsefiyye**, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, Matbaatu Hassan, 1978, s.37; Ayrıca bkz. Ebu Zeyd, Müna Ahmet, **El- İnsan fî Felsefetu'l-İslâmiyye Dirase Mukarane Fî Fikru'l-Âmirî**, s 70.; Sa'îd b. Dâdhürmüz'ün cins ve tür birliği için bkz. Kaya, Veysel, **Felsefe ve Vahy Sa'îd b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risaleleri**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 154.

⁹⁷ Akla dair sıfatlar arasında sayılan sarîh, sahîh, raşin, gariz, esil ve razic kavramları ile çoğunlukla ortak olarak saf akıl kastedilmektedir. bkz. Turhan, Kasım, **Âmirî ve Felsefesi**, s. 164.

⁹⁸ Âmirî, **El- İ'lâm**, s. 79

⁹⁹ Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 56; Âmirî, **Kitâbü'l- Emed ale'l-Ebed** (trc. Yakup Kara) İstanbul 2013, s. 11.

¹⁰⁰ Âmirî, **El-Emed**, s. 89; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 92. Ayrıca bkz Tevhîdî, Ebu Hayyan, Akıl, Ahlak, Eylem ve Ruh Üzerine Akşam Sohbetleri, Çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul 2006, s. 125.

¹⁰¹ Âmirî, “En- Nusukü'l-Aklî”, **Er-Resâil**, s. 482.

için bedenin bir uzvuna ihtiyaç duymayan şeylerdir.¹⁰² Bunlar; sebep ve sonuç, kuvvet ve zaaf, güzel ve çirkin, benzerlik ve zıtlık, adalet ve zulüm, fazilet ve rezilet, varlık ve yokluk, bilgi ve bilgisizlik gibi aklın doğruladığı kavramlardır. Nefs-i natıka duyu yoluyla idrak edilenleri kavramlaştırır ve bunun üzerine onların cüzî önermeler ve sınırlı arazlar oldukları hükümünü verir. Böylece nefs-i natıka ruhanî kuvvetiyle aklî suretleri, beş duyu vasıtasıyla duyusal kavramları (müdrakât) tek başına doğrulayabilir. Aynı şekilde bunlardan birinin küllî, zorunlu ve sonsuz; diğerini cüzî, mümkün ve zamanla sınırlı olduğunu bilir. Ancak duyusal ruh aklî manaları asla kavrayamayacak ve bu iki sınıfı tek başına birbirinden ayırt edemeyecektir.¹⁰³ Burada görüldüğü üzere Âmirî, salt duyu organları ile bilgi elde etmenin hayvanlara ait bir düzey olduğunu, insanın aklî melekeleri yoluyla bilgi elde etme potansiyeline sahip olmasının onu hayvandan ayırdığını ima etmektedir. Ayrıca insan, hayvandan farklı olarak duyu ve aklı birlikte işleterek farklı düzeylerde bilgi elde etme kapasitesine sahiptir.

Âmirî'nin verdiği bu bilgiler ışığında insanın doğru bilgiye ulaşma yolları olan nefsin bilme kuvvelerini şöyle özetleyebiliriz: İnsan nefsi ussal ve duyusal olarak ikiye ayrılır. Her iki nefis de ayrı ayrı bilişsel ve eylemsel olarak ikiye ayrılır. Bilişsel ve eylemsel tasnifleri de yine kendi içlerinde alt kısımlara ayrılırlar. Buna göre aklî nefsin bilişsel kuvvesi seçim (ihtiyar) ve aklî nefsin eylemsel kuvvesi çıkarımdır (istinbat). Duyusal nefsin bilişsel kuvvesi imgelem ve duyu ve duyusal nefsin eylemsel kuvvesi şehvet ve öfkedir.¹⁰⁴

1. Duyular ve Duyu Bilgisi

Âmirî'nin doğru bilgiye ulaşmak için gerekli gördüğü iki yoldan biri olan duyular hakkında verdiği bilgilerden elimize ulaşanlar tüm duyuları kuşatmamaktadır.

¹⁰² Âmirî, **El-Emed**, s. 109, Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 115.

¹⁰³ Âmirî, **El-Emed**, s. 110, Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 115. Ayrıca bkz. Âmirî, **El-Emed**, s. 89

¹⁰⁴ Bkz. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 264. Rowson, aklî nefsin bilişsel ve eylemsel kuvvelerinin neler olduğu hususunda farklı tespitlerde bulunmaktadır. Ayrıca Âmirî'nin nefsin bilmesine dair analizine Yunan Yeni Eflatuncu okulların Aristoteles'in De Animası'na yaptığı yorumları temel referans olarak gösterir. Âmirî'nin duyusal nefsin tasnif ve işleyiş şemasına dair tespit ettiği referanslar için bkz. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 264

Ancak duyuların genel işleyişi ve duyular ile bilgi edinme yolları hakkında yaptığı tespitler, günümüze ulaşmış eserlerinde yer almaktadır. Bilhassa görme duyusu hakkında müstakil eseri *El-Ebsâr ve'l-Mubsir*¹⁰⁵ bu konuya dair tafsilatlı bilgi vermektedir.

Âmirî, insanın bilgi edinme yollarını aktarırken insan nefsinin duyusal ve ussal olarak iki ayrı yapısından bahsetmektedir. O duyusal nefsin bilgiyi ya duyu ile idrak etmede olduğu gibi alet yoluyla veya imgelemede (tahayyül bi'l-vehm) olduğu gibi aletsiz bir şekilde edindiğini belirtir. İnsan duyularla (bi'l-alâti'l-bedeniyye) var olan şeyleri, imgeleme (bi gayri âlâti'l-bedeniyye) ile ise var olmayan şeyleri ayırt eder. Ancak bu her iki ayırt etme de edilgen bir idrak (infîâl-i idrakî) olarak gerçekleşir.¹⁰⁶

İnsan, duyuları yoluyla elde ettiği bilgiyi duyunun temas ettiği nesneden uzaklaştığında da imgelem yolu ile edinebilir. Bilginin insanın bilinen ile irtibatından ortaya çıkan bir sonuç olduğunu¹⁰⁷ düşündüğümüzde bilinen, hariçte bir nesne olabileceği gibi (el-vücûdü'l-hârici) bir nesnenin zihindeki resmi (el-vücûdü'l-zihnî) de olabilir. İnsan her iki durumda da ayırt etme yetisine sahiptir. Ancak bu ayırt etme, bilinen şeyin etkisi ile mümkün olur. Ayırt etme, işleyişi için harici bir etkene ihtiyacı olmayan vehm ile de olsa bu durum değişmez.

Âmirî ayrıca hisseden nefsin yapma ve bilme kuvvelerini birbirinden ayırır. Yapma ve bilme kuvvelerinin farklılıklarını, şehvetin uyanmasının karaciğer ve öfke duyulmasının kalp ile, buna karşılık ayırt etmenin beyin bölümleri ile ilişkili olmasıyla örneklendirir. Bununla birlikte nefsin yapma ve bilme kuvvelerinde yetkinliği sadece duyuların ve arzunun nesnesi olan harici bir etkenle mümkün olur.¹⁰⁸

Bilme yollarının çeşitliliği insana, bilmenin konusu olan evrenin sahip olduğu vasıfların çeşitliliğini kavraması için lütfedilmiştir. Nitekim ulvî âlem ve suflî âlemlerde bulunan varlıkları farklı vasıflarda yaratan Allah bununla akıl sahibi olan insana

¹⁰⁵ Kitabın isminin *El-İbsâr değil El- Ebsâr* şeklinde olması, Sehban Halifat'ın yazmanın başlığının bu şekilde olduğu tespiti neden olmuştur. Bknz. Âmirî, "El- Kavlu Fi'l-Ebsâr", **er-Resâil**, s. 383.

¹⁰⁶ Âmirî, **El-Emed**, s. 90. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 92.

¹⁰⁷ Turhan'ın Âmirî'nin bu konudaki fikrine dair çıkarımı içi bknz Turhan, **Âmirî ve Felsefesi**, s. 168.

¹⁰⁸ Âmirî, **El-Emed**, s. 90, 91. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 92, 94. Rowson buradaki ciğer, kalp ve beyin ilişkisine Galen'i (210) ve beyin duyu ve imgeyle sınırlanmasına Yeni Eflatuncu düşüncüyü referans gösterir. Bknz. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 265.

yaratılışının cömertçe bağışlanmış mükemmellik ve tam yetkinlik vasıflarından hareketle onu yaratana dair bir çıkarımda bulunmasını diler. Âmirî tüm varlıkların aynı şekilde ve benzer yaratılış ile yaratıldığı takdirde bunun, insanın Allah'ın dilediği fiil ile tabiatın emrinden sadır olanın farkının bilmek için bir yol bulmasına engel olacağını belirtir.¹⁰⁹ Bu nedenle varlıklar farklı form ve içeriklerde yaratılmıştır. Varlıkları idrak ve varlıkların kendilerini ispat yolları da aynı şekilde farklı hisler ve kuvvelere bağlı kılınmıştır.¹¹⁰

Varlıkların duyularla idraki iki şekilde mümkün olur. Bunlardan birincisi çeşitli duyu organlarıyla idrak edilebilir. İkincisi ise sadece bir duyu organı ile idrak edilebilir. Âmirî çeşitli duyu organlarıyla idrakin mümkün olduğu şeyler için şekiller ve sayıları (miktar), sadece tek bir duyu organı ile idrak edilebilen şeyler için de tat ve koku gibi örnekleri verir. Şayet duyular ile hissedilebilen şeyler zat olarak benzemez, karakter olarak uzak iseler tek bir duyu ile idrak edilmeye dirençli olurlar. Bu, beş duyunun yapısındaki farklılıklarda bulunan hikmetin akledilmesi ve sahîh akılda olduğu gibi, sesleri ayırt etmek için kulaklardan yardım istemeye gözlerden yardım istemekten daha fazla eğilim gösterilmesi içindir. Bilmenin yolu bulununca dokunma tat duygusunu almaya, koklama da renklerin idrakine engel teşkil etmez.¹¹¹

Allah muhtelif cevherlerle muhtelif arazların arasında zâtî bir ilişki ve tabîi bir alâka yaratmıştır. Mesela demir cevherinin yapısı kılıç yapılmaya uygun en iyi cevher olarak yaratılmıştır. Farklı duyular ile duyulurlar arasında da buna benzer zâtî bir ilişki ve tabîi bir alâka vardır. Bu böyle olmasa sahîh akıl sahipleri cevherlerin çeşitlerinin her birinin hikemi bir gaye ve gerçek bir mükemmeliyetle yaratılmış olduğu ve cevherlerin her birisinin form ve içeriğinin bir amacı gerçekleştirme hususunda insan aklına gelebilecek ihtimallerden en doğru yaratılışa sahip olduğu hakkında görüş birliğine varamazlar.¹¹² Cevherlerin bir yönden birbirlerine benzeyen bir yönden de ayrılan yapıları, onları yaratanın hem 'yegâne bir' ve 'gerçek bir' hem de 'yegâne her şeye gücü yeten' ve 'gerçek bir mükemmel yaratıcı' olduğunu gösterir.¹¹³

¹⁰⁹ Âmirî, "El-Kavlü Fi'l-Ebsâr", **er-Resâil**, s. 414.

¹¹⁰ Âmirî, "El-Kavlü Fi'l-Ebsâr", **er-Resâil**, s. 415.

¹¹¹ Âmirî, "El-Kavlü Fi'l-Ebsâr", **er-Resâil**, s. 415.

¹¹² Âmirî, "El-Kavlü Fi'l-Ebsâr", **er-Resâil**, s. 415.

¹¹³ Âmirî, "El-Kavlü Fi'l-Ebsâr", **Er-Resâil**, s. 415.

Kendisinden önce görme (basar) ve bakma (ru'yet) hakkında kuvvelerinin azlığı ve yaradılışına uygun bir hissî idraki olduğu dışında bir eser¹¹⁴ verilmediği düşüncesiyle kaleme aldığı eser *El- Ebsâr ve 'l-Mubsir*'de Âmirî, filozofların görmeyi bedenî, aklî, ruhî ve nefsî olarak dört kısma ayırdığını belirtir. Bunlardan bedenî görme umumî manada görmedir. Tüm canlıların ortak özelliği olan görmedir. Aklî görme ise sahih aklın küllî manaları ayırt etmesidir. Bu tür görme, mükemmel olanı diğer yaratılanlardan farklı kılar. Üçüncüsü ruhani cevherlerden çıkarım kabiliyeti olan mukaddes ruhların görüşüdür. Bu görüş peygamberlikle vazifelendirildiği zaman kişiye yüksek bir rütbeyle insanlara liderlik etme imkânı verir. Dördüncüsü ise nefsi natıkanın uyku veya yakaza halinde mütehayyile kuveleri ile görmesidir. Bu bazen tabîî halde bazen de çaba ile olur.¹¹⁵

Görme yoluyla edinilebilecek bilgiler arasında yazmayı da zikreden Âmirî'ye göre burada göz ile yazı arasındaki ilişki ikincil bir konuma sahiptir.¹¹⁶ Yazı, kendisine akılda olanı açıklamaya yardım eden seslerin parçalarına benzer. Böylece söylenen söz zamanda sabit hale gelir. Gözler, bunun ispatı, harflerin şekillerinin ayırt edilmesi ve benzerliklerin fark edilmesi hususlarında kulaklardan sonra gelir. Bu şekilde belirlenmediği takdirde yazının bölümleri ve kullanımındaki ön kabuller hakkında akla başvurulur. Kişinin ne zaman yazı ile alakalı göz rahatsızlıkları veya gücün haricinde duyuları zayıflasa selim aklı ve doğru görüşü ona renklerin detayları ve harflerin şekilleri konusunda yardımcı olur.¹¹⁷

Âmirî gözle görülebilen varlıkların seviyelerini muhtelif gruplara göre bir ayrıma tabi tutar. Öncelikle varlıkları, tanımları bakımından 'konusu bir tanımı çok' veya 'tanımı bir konusu çok' olarak ayırır. Ona göre var olan şeylerin bir kısmının konusu (mevzû) bir, tanımı (hadd) çoktur. Elma tat, koku ve rengi kendisinde buluşturan ve fakat tanımlarında değişiklik gösteren bir örnek olarak bu gruptan sayılır. Kimisinin de tanımı bir konusu çok olur. Su nemli ve akıcı bir cevher olarak

¹¹⁴ Optik üzerine Âmirî öncesi Grek ve Helenistik dönemde verilenler ile İslâm dünyasında telif edilmiş eserler hakkında detaylı bilgi için bkz. Raşid Rüşdi, "İlm-i Menazır", *DİA*, C. 22 s. 129.

¹¹⁵ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", *Er-Resâil*, s. 413.

¹¹⁶ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", *Er-Resâil*, s. 417-418.

¹¹⁷ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", *Er-Resâil*, s. 418.

tek tanımlı ama muhtelif kaynaklardan çıkan ve muhtelif nehirlerden akan bir örnek olarak bu grupta yer alır.¹¹⁸

Diğer yandan varlıklar, var olmaları bakımından iki çeşittir. Ya bilfiil var olan, yokluğun dışında olan ve bizzat bir şeyin oluşuna vesile olan zâtî varlıklar yahut bizim bildiğimiz, tahkik ettiğimiz ve deliller ile kabul ettiğimiz izâfî varlıklardır. Bu durumda konusu bir tanımlı çok olan varlıklar izafî ve zâtî olabilirler.¹¹⁹ Konusu bir ve tanımlı çok olan varlıkların zâtî olanları düzenli (müterattibe), izâfî olanları düzensizdir (müştebike). Konusu çok tanımlı bir olanlar da yine izâfî veya zâtî olabilirler. Bunlarda ise konusu çok tanımlı bir olup izâfî olanlar düzenli, konusu çok tanımlı bir olup zâtî olanlar düzensizdir.¹²⁰

Ayrıca konusu bir tanımlı çok olan varlıklar cevher olduğunda da miktar olduğunda da ortaya çıkışı varlığından öncedir. Ancak bir renk olduğunda her biri aynı anda olur ve ispatı karışıktır. Konusu çok tanımlı bir olan varlıklara ise şöyle yaklaşılr. Mesela su ve ateş gibi iki zıt cisim ele alınsa, bunların üçü de aynı anda gerçekleşmez. Hepsi kendisinin olaya dahil sırasında gerçekleşir. Buradan da ortaya çıkışın düzeninin idrakin düzenine mani olmadığı anlaşılır.¹²¹ Bir şeyin idraki oluşundan önce gerçekleşebilir. Nitekim uzaktan görülen duman, ateşin idrakini ateş bizzat görülmeden önceye çekebilir.

Âmirî görme duyusu ile idrak edilen şeyleri yedi grup ile sınırlar ve gözlerin bunların dışındakileri göremeyeceğini belirtir. Bu yedi grubu ise *zâtî*¹²² itibariyle ve *arazî*¹²³ itibariyle idrak edilenler olarak iki bölümde inceler. Zâtî itibariyle idrak edilenler arasında renk, büyüklük, şekil, ve heyeti (hareket durumu) gibi nitelik sıfatlarını sayar.¹²⁴ Arazî itibariyle idrak edilenler arasında ise cevher,¹²⁵ sayı ve

¹¹⁸ Âmirî, “El-Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 419.

¹¹⁹ Âmirî, “El-Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 419.

¹²⁰ Âmirî, “El-Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 420.

¹²¹ Âmirî, “El-Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 420.

¹²² Zât kavramının muhtelif ilmi disiplinlerde karşılığı için bkz. Demir, Osman, “Zât”, **DİA**, C.44, s.148.

¹²³ Araz kavramının muhtelif ilmi disiplinlerde karşılığı için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “Araz”, **DİA**, C.3, s.337

¹²⁴ Âmirî, “El-Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 420.

¹²⁵ Cevher kavramı için bkz. Kutluer, İlhan, “Cevher”, **DİA**, c.7, s.450; Uysal, Enver, “Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.160- 170, C. 18, S.1, 2019; Demir, Osman Nuri, “İmam Mâtürîdî’de İnsan”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, C.17 S.1 2019, s. 228-254; El-Maturidi Ebu Mansur, **Kitabu’t-Tevhid**, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s .57.

mesafe gibi nicelik sıfatlarını sıralar. Arazî idrak ile kastını insan cevheri ile açıklar: İnsanın canlı, nâlık ve ölümlü olması gerçeği dikkate alındığında, görmesi, nâlık bir canlı olarak idrak ediyor olmasını sadece arazî bir idrak seviyesinde kuvvetlendirecektir. İnsanın renk, büyüklük, şekil ve heyet sahibi olması ise bizzat idrak edilen niteliklerdir. Bu durumda nâlık bir canlıda zâtı itibariyle görme ancak cevher olmadığında bu dört nitelik için gerçekleşebilir. Cevher ise bu şeylerin tamamına arzedilir ve cevherin idraki bu arazi idraklerin vasıtası ile arazıları bakımından olur. Âmirî cevherin bizzat görülemeyeceğini, insanın renk, şekil ve büyüklüğü, onların hangi cevher olduğunu bilmeksizin tespit etmesi ile kanıtlar ve “eğer cevher görülerek idrak edilseydi zâtı bizde gizli olurdu” der. Sayı ve mesafe için de aynı durum geçerlidir.¹²⁶

Yedi sınıf ile sınırladığı görülebilenleri, zâtı ve arazi itibarı görülebilenler olarak ikiye ayırdıktan sonra Âmirî, zâtı itibariyle görülebilenleri de yine ikiye ayırır. Bunlardan birincisi evveli (apriori) olarak idrak edilen, diğer ise ikincil (aposteriori) olarak idrak edilendir. Evveli olan idrak edilen tek renk vardır. Rengin evveli olarak idrak edilmesinde onun kabulünde başka bir hissin devreye girmiyor olması etkindir. Diğer üç nitelik olan büyüklük, şekil ve hareket durumunun idrakinde diğer hislerin de yardımına başvurulabileceğinden, onların durumu ikincil bir hedef oluşturuyor.¹²⁷

Şekil, heyet ve büyüklük görülerek idrak edilemediğinde saf akıl rengin yardımına başvurur. Çünkü renk başta cevherde olmazsa göz cevherin niceliğini idrak etmeye güç yetiremez. Filozoflar bu nedenle; rengin mutlak görülür olduğunu, diğer altı görme konusunun ise görerek idrak edilir veya renk vasıtasıyla görülür olduğunu kabul ederler. Renk ise kendi başına görülmekle idrak edilir.¹²⁸ Buna rağmen rengin, akıl sahibi bir kimse tarafından görülememesi durumunda mahiyetinin izah edilmesi gerekir. Buna göre tüm cisimler şeffaf ve şeffaf olmayanlar olarak ikiye ayrılır. Şeffaf olmayanları da ışık veren ve vermeyen olarak ikiye ayıran Âmirî, ışık vermeyen maddeleri de parlak ve parlak olmayanlar olarak ikiye ayırır. Bu durumda tüm cisimler şeffaf, aydınlık verici, parlak ve bulanık olarak dört kısma ayrılır.

¹²⁶ Âmirî, “El-Kavlü Fi'l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 421.

¹²⁷ Âmirî, “El-Kavlü Fi'l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 421.

¹²⁸ Âmirî, “El-Kavlü Fi'l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 422.

Şeffaf şeyler, özellikleri bakımından renk ve ışık vermesi nedeniyle görme ile idrak edilir. Aydınlik verici şeyler ise ışığın kendisinden parlaması özelliği sebebiyle bi'l-fiil şeffaflık kuvvesiyle şeffaf kılar. Parlak olanı ise içeriğinin kuvvesindeki özellikleri, mutlak karanlıkta bile görünür kılar. Bulanık olan ise özellikleri nedeniyle ışık olduğu zaman görülebilir. Buradan anlaşılır ki aydınlatan, parlak ve bulanık olan şeyler görülebilirlik özelliğine sahiptir. Şefaf olan şey ise bu konuda onlara benzemez.¹²⁹

Renk bizatihi görülüyorsa cismin ışınının şeffaf olmaması gerekir. Bu çerçevede Âmirî cismin ışınlarını dörde ayırır: Şeffaf, ışık (dav'), parlak ve kudret. Şeffaf ışın, cismi renk ve aydınlık vermeye hazırlar. Işık, bilfiil şeffaflık kuvvesi ile cismi şeffaf kılan ışıdır. Parlak ise aydınlığın yardımı olmaksızın gözlerde etkin bir ışıdır. Bu ışınların her biri kuvvetli, zayıf, cisimde yeni ve yabancı, sabit ve zatîdir. Bunların her biri cismanî nitelikler ve infiali durumlarıdır.¹³⁰

Âmirî cismin ışınlarını ve renk ile ilişkisini kurduktan sonra renk-cisim ilişkisini açıklar. Renk cisme görülür olmak bakımından değil var olmak bakımından muhtaçtır. Renk cisimden bağımsız bir şekilde görme imkânı olduğunda bizzat görülebilen bir mekan üzerinde müşahade edilir. O cismi görülür kılar ve kendisi de cisim olmaksızın var olmaz.¹³¹ Nurun varlığı, ışığı görülerek değil akıl ile ve yokluğunun karanlık olması ile anlaşılır. Bu aynı bir evin boş veya dolu olmasının anlaşılmasının ona yakın olmayı gerektirmesi gibidir. Bu tür bir bilme bizzat değil akıl vasıtası ile olur. Yani onu bizzat görmek bilinmesi için yeterli değildir.¹³²

Âmirî duyların ne olduğunu ve niteliklerinin idrakini ve bunları delillendirmeyi hikmetli gayeler arasında görür. O hikmetli fiili boş fiilden gayesi ile ayırır. Bir fiilin zatında kendisine mahsus gayeye ait bir düzen, nefsinde de bu gaye ile tahsili düşünüleni tamamlamaya yönelik muhassala varsa fail hikmet şartlarını taşıyordur.¹³³ Âmirî canlıların fitratında duyları algılayan organlar ve hislerin dışında duyu ve hislerle elde edilenlerin kazanımını ve kuşatılmasını mümkün görmez. Beş duyunun her biri alakalı olduğu hikemi gayeye bağlıdır ve zatı da bu gayeden gücünün yettiğine

¹²⁹ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 424.

¹³⁰ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 424. Ayrıca bkz. Ebu Zeyd, **El-İnsan**, s. 79.

¹³¹ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 425.

¹³² Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 425.

¹³³ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 425.

ulaşmaya hazır bulunur. Kendisinden birden fazla fayda görüldüğünde dahi onun varlığını gerektiren hikemî tek bir gayesi vardır. Kendisinden başka cevherin tahsilinin zatından daha evlâ olduğu vehmine düşülmemelidir.¹³⁴

Görme tüm hikemi gayelere dâhildir, zira onun yokluğu şerefli bir canlıda açık bir eksiklik olarak görülür. Canlılar temel özellikleri bakımından farklı olmayı istemezler. Örneğin insanı, onu hemcinslerinden belirgin bir şekilde ayırtedilecek biçimde, görünen uzuvlarından birinin eksikliği rahatsız eder. Gerçekten görmüyor olsa da canlılardan birini görme duyusunu yitirmiş olarak tavsif etmek doğru değildir.¹³⁵ Aynı şekilde bir canlıyı saf akıl sahibi olmakta farklı olmakla nitelemek de caiz değildir. Bazı durumlarda bilmek için aklın değil görme cevherinin yapısının bu amaca ulaşmak için uygun olması gerekir. Bu durumda bize düşen gözün yaradılışını ve heyetinin mahiyetini araştırmaktır. Canlıların uzuvlarını ve yapısını bu şekilde araştırmak teşrih sanatının işidir.¹³⁶ Âmirî, görme ve bakmanın gayelerinin sağlam ve nihaî olarak açık olmasını ve insani cevherin ilahi düzenden alınan akıl ile tasarlamasını Allah'ın yüce şanından bir lütuf olarak kabul eder.¹³⁷

Âmirî görme kuvvesini beden ve hissedilen arasında gerçekleşen duyu kuvvesi¹³⁸ olarak görür ve bu ittisalin sıhhatli bir şekilde gerçekleşmesini beş şarta bağlar¹³⁹:

- i. Gören ile görülenin aynı hizada olması,
- ii. Görülenin mutedil bir mesafede olması,
- iii. Görme azasının sıhhatli olması,
- iv. Görme ortamında yeterli ışık ve
- v. Geniş kapsamlı bir ruh olması.

Bunlardan birinin dahi eksik olması görmeyi eksik kılar.¹⁴⁰

¹³⁴ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 426. İlerleyen zamanlarda Molla Sadra'nın kurduğu duyuların idraki ve hakikat ilişkisine dair bkz. Parildar, Sumeyye, Mullâ Şadrâ on the "Mental": a Monist Approach to Mental Existence, **Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook**, 2015.

¹³⁵ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 426.

¹³⁶ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 427 Âmirî'nin gözün anatomik yapısına dair tespitleri için bkz. Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 427-429.

¹³⁷ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 429.

¹³⁸ Âmirî burada üstün canlılarda duyu kuvvelerinin kaynağı beynin ön kısımları olduğunu da ifade eder.

¹³⁹ Ebu Zeyd, Muna Ahmed, **El-İnsan fi'l-Felsefe el- İslamiyye Dirase Mukarane fi Fikri'l-Âmirî**, Beyrut 1994, s. 82.

¹⁴⁰ Âmirî, "El-Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s. 433.

Gören ve görülen arasında temasın yokluktan sonra da devam ediyor olmasını yani görülen şeyin idrakinin onun yokluğunda da devam ediyor olmasını ise Âmirî şu üç şarta bağlar: Temas eden edilene yaklaşır, temas edilen temas edene yaklaşır ve sonra her ikisi de sahibine geri yönelir. Bu üç durumda da aklın sıhhati yerinde olmalıdır ve manaları ayırt edebilmelidir.¹⁴¹

İnsana bir şeyin bilgisi ve hakikatine vakıf olması nasip edildiğinde bundan murad öncesini sağlamlaştıran şeyin bilinmesidir. Bu üç ön bilgi şunlardır:

1. Tüm cevherlerin şeffaf olduğu, renk ve ışığın olmadığı,¹⁴²
- ii. Cevherlerin birer aksiyom olduğu,
- iii. Cevherlerin tamamen algılanmasının imkânı gerekli olan ışığın varlığına bağlı olduğu.¹⁴³

Âmirî duyular ve bunlar vasıtasıyla algılanabilen şeylerin buluşmalarındaki etkinliklerden bahsederken kendisinden önceki yaklaşımları da esas alarak üç noktada inceler. Öncelikle matematik kanunlarına göre duyu ve duyulurun her ikisinin de etkinliğinin eşit olduğunu belirtir. Her ikisinin delillerinde de ihtilaf yoktur. Ancak Öklit ve Batlamyus gibi matematikçiler bu fikirde değildir. Onlara göre duyu ile duyuların muhatabı olan şeylerin buluşması duyu sahibinden kaynaklanır. Aristo gibi filozoflar ise görmeyi görülene bağlarlar. Bunu diğer hislerde olduğu gibi düşünürler. İşitmenin, sesi olduğu gibi idrak etmesini, kuvveden kaynaklanmayıp sesin işitmeye dönüşmesi sebebiyle olduğunu kabul eder ve bunu görmeye benzetirler. Renkli cisim, sahip olduğu parlaklığı vazifesi icabı taşıdığı ve onu göz hizasına getirdiği vakit, göz onun rengini kuvve özellikleriyle ayırt eder.¹⁴⁴ Âmirî, bu yaklaşımlardan hangisini benimsediğini açıklamamakla beraber, öncesinde duyu idrakinin muhafazası için gerekli bulunduğu ve sıraladığı şartlara baktığımızda onun matematikçilerle aynı yaklaşımda olduğunu söylemek mümkündür. Zira Âmirî, duyunun gerçekleşmesini ve bu idraki duyu anından sonra da muhafaza etmesi için duyu organı ile duyuya muhatap olan şeyin ikisinin birbirine yaklaşmasını bir gereklilik olarak görür.

¹⁴¹ Âmirî, “El-Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 433.

¹⁴² Âmirî, “El-Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 433.

¹⁴³ Âmirî, “El- Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 434.

¹⁴⁴ Âmirî, “El- Kavlu Fi’l-Ebsâr”, **Resâil**, s. 435.

Âmirî bütün bu görme ile ilgili tartışmasını, kimi şeylerin görüntülerinin gerçek görüntülerinden farklı olmasının nedenine dair soruları ile bitirir. Örneğin güneşin doğarken ve batarken büyüklüğü ile öğle vakti büyüklüğü niye aynı görülmez? İç bükey neden dış bükeyden büyük görünür? Balıklar suda niçin olduklarından farklı görünürler? Âmirî, bugün artık kimisini ışık kırılmasıyla, kimisini bakış açısıyla açıkladığımız bu mevzuların sebeplerini geometricilerin araştırdıklarını bildirir.¹⁴⁵ Kadı Abdülcebbar (ö.416/1025) Âmirî'den kısa bir süre sonra bu farklılıkları, cisimlerin algılanışının görünen parlak yönlerine göre değişmesinden kaynaklandığıyla açıklayacaktır.¹⁴⁶ Ondan hemen sonra ise İbn Heysem (ö. 432/1040) kırılma teorilerine son noktayı koyacaktır.¹⁴⁷

2. Akıl ve Akıl Bilgisi

Âmirî'nin bilgiye ulaşmak için gerekli gördüğü iki yoldan biri olan duyuları göz duyusu çerçevesinde ele aldıkta sonra bilgiye ulaşmak için gerekli gördüğü diğer yol olan akli ele alabiliriz. Âmirî akli iki ayrı ama birbiriyle ilintili yapıda aktarır. Bunlardan birincisi varlıkların beş mertebesinde yukarıdan ikinci sırada yer alan akıldır. Âmirî varlıkları bizzat mevcut olan Hak Teâlâ ve Ondan sonra gelen dört mertebeyi aşamalı olarak ve farklı kategorilerde varlığa gelenler olarak açıklar. Bunlar sırasıyla bizzat var olan, bi'l-ibda' var olan, yaratılarak var olan, tashir ile var olan, tevlid ile var olandır. Bizzat var olan Allah, bi'libda' var olan kalem ve emir yani tümel akıl ve tümel suretler, yaratılarak var olan arş ve levh yani nefis, hizmeti ile var olan dairevi felekler ve ilk varlıklar, tevlid ile olanlar dört ana unsurdur.¹⁴⁸ Âmirî işte bu beş sınıfta incelediği varlıkların ikinci seviyesinde zaman ile bir var olan *mevcud bi'l-ibda'*dan bahseder. Bi'l-ibda var olan şeyler iki tanedir. Bunlar *kalem* ve *emr* dir.

¹⁴⁵ Âmirî, "El- Kavlu Fi'l-Ebsâr", **Resâil**, s.436

¹⁴⁶ Kadı Abdülcebbar, el-Muğni C.4, s. 71 Halifat, **Er-Resâil**'den naklen s. 437.

¹⁴⁷ Bkz. İbnü'l-Heysem, **Kitâbü'l-Menâzır**, thk. Abdülhamid Sabre, 2002, son bölüm.

¹⁴⁸ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 364; Ayrıca bkz. Şenel, **Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları**, s. 135.

Felsefeciler kalemi külli akıl, emri ise külli suretler olarak aktarırlar.¹⁴⁹ Küllî akıl böylece Allah'ın ilk ve vasitasız yarattığı varlıktır.¹⁵⁰

Öte yandan Âmirî üçüncü varlık mertebesinde bulunan bir akıldan daha bahseder. Bilgi tarifinde ifade ettiği eşyanın hakikatini işte bu akıl bilir. Üçüncü varlık mertebesinde nefis-i küllî vardır. Nefis-i küllî yani levh; ilahî, aklî ve zatî özelliklere sahiptir ve sahip olduğu aklî özelliği sebebiyle eşyanın hakikatini bilir.¹⁵¹ Nefis aklî özellik ile yücelir, çünkü aklın onda etkili olmasına açıktır. Aklın nefiste etkin olması yoluyla bütün tikel kavramlar tümellere dönüşür. Böylece nefsin kazandığı özellikler arasına tabii cisme hayat vermek, tabii kuvveleri düzenlemek ve hakiki ilimleri nihai doğruluğa ulaştıracak yakîn ile tasavvur etmek özellikleri dahil olur.¹⁵² Nefis aklî olduğu gibi duysal da olabilir.¹⁵³ Ancak nefsin, aklı ebedi olmayan suretlerin arasından ayırt edebilmesi de akıl cevherinin kuvvelerinden değil nefsin vehmetme kuvvesinden kaynaklanır. İlk yaratılanlar zaten çokluktan önce gelir ve burada cisme yer yoktur.¹⁵⁴ Ayrıca aklî suretler özlerindeki evveliyet bakımından sonlu, alt bölümleri ve cüzleri bakımından sonsuzdurlar. Âmirî küllî aklın civarında bulunması nedeniyle dahi saf bir nefsin basit bir tasavvur üzerinde daha güçlü olduğunu söyler.¹⁵⁵

Akıl cisim olmadığı için bölünmez bir cevherdir. Ayrıca bölünme için zaman altı olmak gerekir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Âmirî mevcut bi'l-ibda' olan aklı dehr ile bir seviyede görür. Bir şeyin fiili kendisinden daha yüce olamaz kaidesince aklî suretler de zamanî değildirler. Akıl mükemmel yaratıcıya bitişik faziletlerle nitelenmiştir. Çünkü adeta onunla bir gibidir.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Wakelnig'in Emr'i tablet olarak tercüme edip bununla da külli ruhun kastedildiğini ifadesi için bkz. Trigger, Alexander, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, s.159, Note 30 (Wakelnig, Fader, Tafel, Mensch s.84-87'den naklen).

¹⁵⁰ Âmirî, "Kitabu'l-Fusûl fi'l-Meâlimi'l-Îlâhiyye", *Resâil-u Ebi'l-Hasan El-'Âmirî ve şezerâtuhu'l-felsefiyye*, thk. Halifât, Sehban, Amman, 1988, s. 364.

¹⁵¹ Âmirî, "El-Fusûl", *Er-Resâil*, s. 364. Âmirî'nin nefsi küllîde bulunan akıl ile mevcut bi'l-ibda' kategorisinde bulunan aklî suretlerin ayrımını yaptığı farklı bir ifadeye rastlanılmadı. Bu nedenle akıl geçen cümlelerin tamamında, yukarıdaki cümlede ifade edildiği gibi, aynı kelime kullanıldı.

¹⁵² Âmirî, "El-Fusûl", *Er-Resâil*, s.365.

¹⁵³ Âmirî, "El-Emed", s. 88. Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 90.

¹⁵⁴ Âmirî, "El-Fusûl", *Er-Resâil*, s. 366.

¹⁵⁵ Âmirî, "El-Fusûl", *Er-Resâil*, s. 365.

¹⁵⁶ Âmirî, "El-Fusûl", *Er-Resâil*, s. 366.

Âmirî akıl cevherinin akli suretlerle dolu olduğunu açıklarken külli olmasına göre tasnif edilmiş iki ayrı akıl kategorisinden bahseder. Bunlar ulvî ve suflî akıllardır. Âmirî burada suflî akıl derken beşer aklını, ulvi akıl derken ise melek aklını kasteder. Kâmil ilk akılda bulunan suretler, küllî olması bakımından nakıs ikincil akılda bulunanlardan daha küllîdir. Bunun için Allah’a yakın akıllardan taşan suretler standart tûmeldir. Süflî akıllardan taşan suretler ise ayrık tikeldir. Ancak suflî akıllar kuvvelerini benzer kılmak için ulvi akli izler ve onu kısımlara böler. Her şeyin güneşten aldığı ışığı, güneşin ışığının gücüne göre değil kendi gücüne göre alması gereğince süflî akıllar eğer bu suretleri hakkıyla ve doğru olarak ele geçirebilirse sınıflara ayrılmada ulvî akla benzerler, tûmelleşirler.¹⁵⁷

Âmirî akli, mertebelerine göre bir sıralamaya tabi tutar. Birincisi akl-ı ilahî; kapsamlı faziletleri yaradandan geldiği gibi, nihai kuvvede ve hemen kabul eder. Bu akıl insanların en seçkini olan şeriat sahibi Nebilerin akıllarıdır. Salt aklın ise, akl-ı evvelînin vesilesi olmadan faziletleri yaradandan geldiği gibi tasdike gücü yetmez. Bu ikincisi râşid önderlerin aklıdır.¹⁵⁸ Âmirî nefsi de aynı şekilde iki mertebeye ayırır. Bunlardan birincisi aklî nefistir. Aklî nefis akıl ile ilişik, güzel ahlaka sınıksız bağlıdır. Diğer nefis ise kendisine dair acil önlemlere hemen itibar etmediği için sadece nefistir. Tabiatlar da psikolojinin (tedbiru'l-enfus) altında bulunan nefsanîyye ve sadece tabiat olarak ikiye ayırır. Âmirî her aklın tam ve mükemmel olarak yaratıcı ve idare ediciden ona indirilmiş erdemlere bağlı olmamasını ve Ona itikatta farklılıkları insanın varlık mertebelerindeki bahsedegeldiği bu ayrımları ile gerekçelendirir.¹⁵⁹ Aynı şekilde Âmirî şerefli bir canlının akli hususunda farklı olmakla vasıflanmasını uygun görmez. Akıl ve fikir mutlak cinsleri kuşatmada ve külli mahiyetleri analiz etmede yeterlidirler. Ancak cismanî nitelikler ve şahsî görünümlemler konularında aklın idrakî ve fikrin bilgisi makbul değildir. Akıl örneğin Ali ve Veli'yi ayırt etmede yardımcı aletlere başvurur. Bu örnek için akla ve fikre yardımcı olacak alet göz cevheridir. Ayırt etmenin gerçekleşmesi için göz cevherinin yeterliği gereklidir.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Âmirî, “El-Fusûl”, **Er-Resâil**, s. 368.

¹⁵⁸ Âmirî, “El-Fusûl”, **Er-Resâil**, s.369. Benzer bir yaklaşım için bkz. Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille**, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2019, s.61. Fârâbî, **Siyâsetü'l-Medeniyye**, 87, **Kitâbü'l-Mille** (İstanbul 2019) içinde s.104.

¹⁵⁹ Âmirî, “El-Fusûl”, **Er-Resâil**, s. 369, 374.

¹⁶⁰ Âmirî, “El-Kavlü fi'l-Ebsâr”, **Er-Resâil**, s. 427.

Parçalanabilen kuvvetler toplanır, birleşir, büyür ise olağan-üstü işleri eda etme yetisi artar ve kuvvetlenir. Ancak ayrışır, çoklaşır ve küçülürse büyük işleri yapmada zayıf düşer. Âmirî aklın da aynı şekilde ne zaman yaradan nezdinde en üst derecede ve Ona yaklaşımda en üst yetiye sahip olursa kendisini zayıf düşüren düşük seviyede akıllardan daha kuvvetli ve üstün olacağını savunur. Bu düşük seviyede akılların sayısı çoktur ancak kemal derecesini kazanan daha önce bi'l-ibdâ' var olan varlık olarak tarif ettiğimiz akıllar; kalem ve levh çoklukla değil teklikle nitelenir.¹⁶¹ Başlangıçta insanî ve madde sahibi olan akıl cevheri, yaratana doğru olarak bilme imkânına ulaştıktan sonra artık bütünüyle maddeye ilişik bir varlık sahibi olmayı dilemez. Fiillerinin özelliklerine sonsuz bir kudret kazandırmak için var edenin zatiyla kendi yapısını tamamlayarak maddesinden sıyrılma ihtiyacında olur.¹⁶²

Âmirî aklın varlık kademeleri arasındaki yerini tespit ettikten sonra onun bilgiye ev sahipliği yapabilecek yegâne yer olduğuna dair açıklamalara yer verir. O insanî aklın cevher olmaması durumunda ilim ve hikmet bulmaya elverişli olabileceğini düşünmez. Eğer bu imkân ile maddeyi ayırt etmeseydi bedeninin tabiatına karşı güzel ahlak konularında bir savaşa gücü yetmeyeceğini ifade eder. Ona göre ilim ve hikmetin yerinin insanın bedeni veya bedeninin kalp gibi bir parçası olması uygun değildir. Kalp cisimdir; kendi cinsinin arazları dışında bir arazi zatında üretmeye ve onları kabule asla gücü yetmez.¹⁶³

Evvellî bilgilerden ilim ve hikmet üretmek ve onu kabul etmek aklın tabiatındandır. Beden eksiktir ve aklın bu işi yapması noktasında eksik olduğuna dair, beden kırkına eksik ulaştığı ve aklın altmışına kadar kemale ermeyeceği önermeleri gibi bir delil yoktur. İnsan ilim ve hikmeti unutursa da bedeni sıhhatli kalır. Bedenin hastalık ve zaafiyeti esnasında onları hatırlar ve ezberler. Yani insanın bedeninin eksikliği ile aklın yetkinliği arasında doğrudan bir ilişki olmadığı gibi akıl ve beden birbirinin işleyişini de etkilemez. İnsan aklının tabiatı bu şekilde ve insan nefsi akıl ve karinesinden mürekkep ise¹⁶⁴ nefsin, ebedi faziletlerinin mahalli olan akıl vasıtası ile

¹⁶¹ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s.369.

¹⁶² Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s.376. Ayrıca bkz. Âmirî, "En-Nusuku'l-Aklî", **Er-Resâil**, s. 477, 485.

¹⁶³ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s.376.

¹⁶⁴ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s.376.

ebedi olması gerekir.¹⁶⁵ Nitekim Âmirî'ye göre nefis cevheri, aklın onu olgunlaştırması¹⁶⁶ nedeniyle dehre, kendisinden sadır olan filler nedeniyle ise zamana ilişiktir. Bunun için nefis dehrden sonra zamandan öncedir.¹⁶⁷ Akıl fazilete olan sevgisinden dolayı nefsi arizî noksanlıklardan hikmet ve fazilet olan kemal özelliklere taşır.¹⁶⁸

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi nefis cevheri, bünyesinde hayat verme ile birlikte aklî kuvveleri de barındırır. Akıl cevheri nefsin içerisinde zatının tabîî özellikleri ile soyutlanır. Yani nefis aklî suretleri, tabîî cismin canlı olmasıyla kazandığı özellikleri dikkate almaksızın tespit eder. İşte akıl cevheri birliğe bu yolla ulaşır. Akıl rütbesi varlık bakımından nefisten önce gelir. Fakat aklın bu kudreti yaratıcıdan gelenleri kabulüne bağlıdır.¹⁶⁹

Böylece aklın bölünemez olmasına rağmen iki ayrı yönü olduğundan bahsetmek mümkündür: Bunlardan birincisi küllî manaları tasavvur kuvvetidir. İkinci yönü ise bu küllî manaları edinebilecek her varlığa aktarma isteğidir.¹⁷⁰ Nefs, varlığın özü, aklın özü, hayatın özü gibi üç manayı kuşatırsa akıl cevheri nezdinde saptanmış olur. Çünkü bu manalar nefsi tamamlar ve nefis de o vakit akıl nezdinde kendisini kanıtlanmış olur. Akıl bu üç manadan birisi olarak nefsin zatında vardır. Nefs de akılda mevcuttur. Ancak aklın bu iki hali birbirinden farklıdır. Bu husus, aklın nefis ve cisimde farklı şekillerde varlığı, sadece nefis ve akılda bulunan tek bir örnektir.¹⁷¹

¹⁶⁵ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 377.

¹⁶⁶ Âmirî, "En-Nusuku'l-Aklî ve't-Tasavvufu'l-Küllî", **Er-Resâil**, s."477.

¹⁶⁷ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s.377. Seyyid Muhammed Bakır Mîr Dâmâd'ın (öl.1040/1631) İbn Sînâ'nın üçlü varlık kategorisinden *dehrî* varlıklara dair düşüncesi için bkz. Fazlur Rahman, "Mîr Dâmâd'ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi", Çev. M. Nesim Doru, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, S. 27, s. 231-246.

İle İlgili Çalışmalara Bir Katkı

¹⁶⁸ Âmirî, "En- Nusukü'l- Aklî", **Er-Resâil**, s. 484. Ayrıca bkz. Kaya, Cüneyt, **Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul 2017, s.73 v.d..

¹⁶⁹ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 370.

¹⁷⁰ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 371. Turhan, **Âmirî ve Felsefesi**, s."94.

¹⁷¹ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 373. Ayrıca bkz. Türker, Ömer, **Metafizik: Varlık ve Tanrı**; Kaya, Cüneyt, **İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler**, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 624.

Âmirî bilmenin konusuna göre aklın konumunu ise şöyle belirlemiştir. Fiillerin bilgisine sahip olan nefs-i natıka, akıl yürütür.¹⁷² Akıl, ilim ve hikmet ile şekillenmiş nefs-i natıka nazariyye ise evvelî bilgileri bilir. Fiillerin bilgisi için gereken akıl yürütmenin ve evveli bilgileri bilmenin failini ayıran Âmirî, ifadesinin devamında aklın evvelî bilgilere ilmin burhani heyete ve hikmetin ise kıyas yapma ve neticeye ulaşma mahareti olduğunu belirtir. Akıl, ilim ve hikmet de bilme noktasında hiyerarşik olarak ayrılırken hikmet, evvelî bilgilerde yetkin olma noktasına denk bir seviyedir.¹⁷³

Aklın mahiyeti üzerine yapılan bu tasvirlerden sonra Âmirî'nin aklın işleyişi hakkındaki fikirlerine yer verecek olursak, aklın bilmesini de varlığında olduğu gibi müstesna bir yapı şeklinde aktardığını söylemek mümkündür. O, aklın hissi şeyleri akli şeyleri tasavvur ettiği gibi cevâmiyi külli nevinden tasavvur ettiğini söyler.¹⁷⁴ O vakit o onları kendi cevheri cinsinden yani aklî olarak idrak eder. Cismi arazları da aynı şekilde tasavvur eder; ancak bu idrak zatlarını değil, onları külli illetler ile anlama bakımındandır. Onları zatiyla idrak hissin fiillerindendir. Cismani arazların özellikleri maddesiz ve soyut vehimden başka bir yerde bulunmamalarıdır. Aklın her tasavvur etmesi, zati tasavvurunu tabiatı ile değil kendisi ve diğerlerine kati bir ilahi kuvvetle tasavvur ettiğine işaret eder. Bu fazilet tabiatını yakîn ile tamamlar, mutluluğu kemale erdirir. İrfan ile ulaştığı bu kemal ilk hakikattir. O vakit aklın üstündekini de altındakini de bildiği ortaya çıkar. Ancak üstündekini yani yaratıcıyı, ilk hakikati illetlerini kuşatarak değil kendi cevherinin tamamlanma sebebi olması bakımından bilir. Altındakini de bu cihetten değil varlığının gerektirdiği illetleri kuşatması bakımından bilir.¹⁷⁵

Tasavvurunun ilahi bir kuvvet ile olması nedeniyle her bir akıl ilahidir. Bu nedenle akıl eşyayı akıl olma yoluyla bilir, ilahi olma yoluyla tedebbür eder. İnsani cevher ilahi tedbirden alıntılanan akıl ile tasarlar/tedebbür eder.¹⁷⁶ Zatının özelliği bakımından aklın kemali eşyayı bilmesidir. Bilgisini kabule hazır her varlığa aktarması

¹⁷² Âmirî, **Es-Sa'âde**, s. 119. Kur'an'da akıldan fiil olarak bahsedilmesi ve aklın kavramsallaşması ile ilgili bkz. Kaya, Veysel, "Aristû el-Hakim, Aristoteles'in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar", **Cogito**, S. 78, 2014, s.77.

¹⁷³ Âmirî, **Es-Sa'âde**, s. 149.

¹⁷⁴ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 366.

¹⁷⁵ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 367.

¹⁷⁶ Âmirî, "El-Kavlü fi'l-Ebsâr", **Er-Resâil**, s. 429.

ise tedbir ile alakalı ilahi özellikleri arasındadır. Ancak Bir ve Hakk'ın tedbiri aklın altındakileri tedbirinden daha yüce ve yüksek olur. Sonradan olanlara tedbir kuvve bakımından caiz görülmez ise de aklın tedbiri eşyanın tamamıdır ve bu da çoğu olmaksızın kesintiye uğrar. Zira her şey akıl cevherinde tam olan ilime iştiaklı değildir. Bununla birlikte her şeyin ilahi bir hususiyet olan süreklilik ve sonsuzluk isteği vardır. Her varlık, varlığının gücü yettiği kadarıyla buna nail olmayı çok ister. Kendisini bozup helak eden kadar tabiatıyla bu konuda mücadele eder.¹⁷⁷

Âmirî buraya kadar aklın zatı bakımından akli manaları tasavvur etmesinin gayet açık olmasını çeşitli yönlerden açıklamıştır. Bu tasavvur kendisine ilk yaratıcının zatından ulaşan kuvvet vesilesiyle mümkündür ve böylece altında olanları idare eder. Akli manaları tasavvur etmesi bakımından ona eksiklik ve sınırlılık ilişmez. Çünkü o evveli suretlerden, yorgunluk ve sikkınlık olmadan saptadığı manaları almaya yetkindir. Ancak altında olanı idare etmesi noktasında, eğer konunun muhatabı tabiatı itibariyle konu hakkında eksik ise aklın etkisi kesintiye uğrar ve sahası sınırlanır. Yani yukarıda ifade ettiğimiz gibi her şeyin güneşten ışığını alması, güneşin ışığının gücüne göre değil kendi gücüne göre alması gereğince aklın tedbirinin isabeti tedbire muhatap olanın kudretine bağlıdır, aklın değil. Görülmektedir ki akıl gerek akli suretleri tasavvuru gerekse altındaki varlıkları tedbiri bakımından bir sınıra sahip değildir, tam bir yetkinliğe sahiptir.¹⁷⁸

Aklın yetkinliği kendisi dışındakilerin sahası ile de sınırlı değildir. Bilakis tüm akıllar bilfiil kendilerini de aklederler. Kendini aklettiğinde zatının bilfiil akıl olduğunu bilir. Aynı zamanda kendisinin bilfiil akıl olduğunu bildiğini bilir. Böylece o akıl olarak, zatında, akleden ve akledilen bir arada olur.¹⁷⁹ Aklın hakikati bilfiil akli manaların doğruluğunu araştıran olduğu vakit kendini bilmesi bakımından bilfiil akıl olur, akli manaları saptadığını bilir. Bu durumda akli manalar onların akledilir olması, zatının var ya da idrak edilir olması bakımından değil ancak akıl ile bilinir olur.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Âmirî, “El-Fusûl”, **Er-Resâil**, s. 372, Âmirî, “Et-Takrîr”, **Er-Resâil**, s. 306.

¹⁷⁸ Âmirî, “El-Fusûl”, **Er-Resâil**, s. 372.

¹⁷⁹ Âmirî, “El-Fusûl”, **Er-Resâil**, s. 372.

¹⁸⁰ Âmirî, “El-Fusûl”, **Er-Resâil**, s. 373.

Âmirî aklın bilmesinin dikey ve yatay boyutlarını aktarırken bu bilmenin sınırlarına da değinir. Buna göre akıl hem tabîî varlıkları hem tabiat varlıklarını hem de tabiat üstü varlıkları yani nefsi kuşatır. O vakit akıl kuvvet olarak değil, artık çok iyi bildiğimiz gibi cevher olarak nefsin üstüne çıkar. Çünkü akıl sürekli bir kuvvet olarak üste çıksa bu kuvvet,

- Ya tabiat ile benzer zoraki fail olur,
- Ya da nefs ile benzer gönüllü fail olur.
- Ya akıl cevheri, nefsin maddesi olur.
- Külli şeyleri kuşatma bu kuvvetin nizamından bir madde olur.
- Akli suretlerin idaresinin cevherinde oluşu bu kuvve nedeniyle olur.
- Nefs ona bizzat ilk akıl diyen olur.¹⁸¹

Nefsin bir şeye tâbi olmaya yönelik tabiatı nedeniyle akıl cevherinin tüm diğer varlıklardan üstün olması gerekir. Bu aklın sadece tabii ve nizami yapısından dolayı değil aynı zamanda bu yapısal özelliklerini elinde tutabilmesi sebebiyledir. Böylece akıl cevheri kendisinden aşağı olanlar üzerinde nefsî manalardan ve tabii manalardan daha yüksekte olduğunda, cisim, izam ve madde olmadığında Bir ve Hak olanın varlığını bilmesi gerekir. Yani Âmirî'ye göre akıl bir olan yaratıcıyı bilir.¹⁸² Buna göre Allah'a yaklaştıran (ilk şey) halis akıldır.¹⁸³

Âmirî Allah'ı ve Allah'ın emirlerini bilginin kaynağı olarak değil konusu olarak tarif etmiştir.¹⁸⁴ Gerek yaratıcının varlığı gerekse yaratıcının buyruklarına uyma gerekliliği çıkarımında bulunmak için insanın akli kâfi yetilerle donatılmıştır. Yaradanın bir kutsî hadiste geçen "Bilinmeyi diledim" ifadesiyle örtüşen bir yaklaşım ile Âmirî Allah'ın hiçbir vasıta olmaksızın ilk yarattığı akli, yaradanı, aklın kendisini ve aklın altındaki yaratılmışları bilebilecek ve kendisinin altındaki yaratılmışları idare edebilecek yetilerle donatmıştır. İnsan yeryüzünde Allah'ın halifesi olabilmesi için

¹⁸¹ Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 367.

¹⁸² Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 367.

¹⁸³ Âmirî, "En-Nusukü'l- Aklî", **Er-Resâil**, s. 484. Ayrıca bkz. Kraemer, Joel L., **Philosophy in Renaissance of Islam: Abu Sulayman Sijistanî and His Circle**, Leiden Brill 1986, s. 183.

¹⁸⁴ Âmirî, "Et-Takrîr", **Er-Resâil**, s. 323. Bunun bir istisnası olarak astronomların yıldızlar konusunda Hermes'i (İslam literatüründe Hz. İdris'i (a.s.)) takip etmelerini verebiliriz: Âmirî nazari sanatlarla ilgilenenlerin "süfli alemde yedi yıldızda harekete geçirici kuvvetler sabit yıldızlardan harekete geçiren kuvvetler vasıtasıyla, zaid ruhanilerin varlığının yakın illetleridir" bilgilerine ulaşmalarının vahy ve tetkik vesilesi ile olduğunu savunur.

gerekli tüm evsafa sahiptir. Öyle ki akıl bu seviyeye geldiğinde beden yükünden sıyrılıp yaradan ile birleşmeyi dileyecektir. Âmirî bu seviyede insanın en yüce mutluluğa kavuştuğu zevkî bir akıl yürütme tavrından bahsetmektedir. Bu tavır felsefe ve tasavvuf yaklaşımlarının buluştuğu akli bir tasavvuf eylemi olarak tarif edilebilir.¹⁸⁵

B. ‘ÂMİRÎ’DE BİLGİNİN ORTAYA ÇIKIŞI: İNSANIN TABİATI VE BİLGİ İLE İRTİBATI

Âmirî aklın insana verdiği salahiyeti aktarmaya, onun sınırlarına işaret etmeden başlamaz. Ona göre duylara dayalı vehim idraklerini yönetmeye ve akledilebilirlerin tamamını idrak etmeye muktedir olan akıl tüm bunları gerçekleştirmek için bir ilahî kuvvete ihtiyaç duyar. Âlemde bulunan her şey kendine özgü özellikleri bakımından mükemmel olsa da yaratılış itibarıyla zaten emir altındadır. İlahi kuvvet tüm canlıya sirayet eder ve fakat birinci varoluş ile bunların hepsinin önündedir.¹⁸⁶

Diğer yandan Âmirî cisimlerin kendileri dışında başka etkenler nedeniyle nasıl öncelik kazandığına vurgu yaparak nefis ve aklın cismin ehemmiyetini tesis eden faktör olduğunu vurgular. Aksi takdirde iğne, bıçak ve balta ona göre birbiri ile aynı işi yapmaktan öte gidemez. Bunlardan tabiat, cismanî bir formdur ve sadece cisim ile kaimdir. Nefis ise bazen duysal bazen aklî olur. Duyusal nefis cismani organlarla fiillerini ortaya koyar ve bilgi elde eder.¹⁸⁷ Akleden nefis ise hem bilir ve hem de fiil gerçekleştirebilir. Akleden nefis hisseden nefsin formu olduğu (mütehelli) bedende olduğunda beden nefisten üstün, kendi başına kaim olduğunda akleden nefis, formu olduğu bedenden daha üstündür.¹⁸⁸

İnsan beden, tabi güçleri ve hisseden nefsi bakımından bütün canlılar ile ortak ancak akleden nefis ile onlardan ayrılır. Âmirî insan doğasının insanî olarak vasıflanmasının işte bu akleden nefis ile mümkün olduğunu vurgular. Âmirî insanın kâmil olmasında akleden nefsin yeterli olacağı zannını izale etmek amacıyla nefsin fiilleri ve bilmeyi gerçekleştirme biçimlerini tafsilatlı bir şekilde aktarır. Buna göre:

¹⁸⁵ Ebu Zeyd, *El-İnsan*, s. 90.

¹⁸⁶ Âmirî, *El-Emed*, s. 87; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 89; Âmirî, *Kitabu'l-Emed*, 59.

¹⁸⁷ Âmirî, *El-Emed*, s. 88; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 90; Âmirî, *Kitabu'l-Emed*, 61.

¹⁸⁸ Âmirî, *El-Emed*, s. 90; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 92; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 63.

Hisseden nefsin fiil ortaya koyması ya şehvet ya da gazap uyandırması ile mümkün olur. Canlı her iki fiili de kendi isteğiyle yapar. Hisseden nefsin bilgi elde etmesi ise bir organla ya da organsız gerçekleşir. Organla hali hazırda olan şeyler, organsız ise gaib olan şeyler ayırt edilir.¹⁸⁹ Her iki ayırt etme de idraki infiale göre yapılır. Âmirî'ye göre hisseden nefsin fiillerinin her biri ve bilmesi farklı organlarla ilintilidir. Şehvet karaciğer ile, gazap kalp ile ve ayırt etme ise beyin ile. Ayrıca hissi nefsin fiil ve bilme konusunda yetkinliği, duyuların ve isteğin harekete geçirici etkisi ile olabilmektedir.¹⁹⁰ Akleden nefis bir fiili, doğru bir görme ile en iyi şeyleri tercih ederek gerçekleştirir. Bilgi edinme ise bedihi makulattan doğru düşünme yoluyla çıkarım yaparak mümkündür. Akleden nefsin bilgi inşası içerisinde yer alan ve birbirlerinden bir farklılığı olmayan yapma ve bilme güçlerinin kendiliğinden olan mükemmeliyeti ile mümkündür. Dışarıdan bir harekete geçiriciye ihtiyacı yoktur.¹⁹¹

Âmirî nefsin fiilleri ve bilmesini tarif etmesiyle, hikmet elde etmenin hissî nefsin ıslahı için yararının arızî olduğunu vurgulamış olur. Hikmeti elde eden kişinin öncelikli gayesi fiillerini ahlaki değerlere göre gerçekleştirmek, inancını hakikate göre muhafaza etmek ve taklitten korunmak için tercihlerini doğrultmak olur. Âmirî hikmet sahibinin işini burada bitirmez. Bütün bunların yanı sıra istek ve heveslerinde aklın yolunu tutmak için şehvet ve gazabını kontrol altına alması gerektiği hatırlatmasını da ilave eder.¹⁹²

Âmirî zarurî bilgilerin doğruluğunun bedeni duyularla değil ilahî bir delil olan doğuştan gelen akıl ile teslim edildiğini söyler. Ancak burada saf aklın duyusal nefis ile birleşmiş durumda olmasının risklerine ışık tutar. Ona göre onları birbirinden soyutlamak zordur. Diğer yandan da beden akıyı ayırt etme sahasından kendisiyle ortak özellikleri olan diğer canlı türlerinin sahasına çekecek ve akli varlıkların tabiatlarına aşına kılacak gerçeklerden alıkoyacaktır. Bu durumda Âmirî dinin kurallarına uymanın bir çözüm olduğunu belirtir ve dinin kurallarının akleden nefsi, yok olmaya açık şeylerden baki olmaya elverişli şeylere yönlendirdiğini anlatır. İnsan dînî kurallar

¹⁸⁹ Âmirî, *El-Emed*, s. 90; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 92; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 63.

¹⁹⁰ Âmirî, *El-Emed*, s. 90; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 94; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 65.

¹⁹¹ Âmirî, *El-Emed*, s. 90; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 92; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 63.

Ayrıca bkz. Kaya, *Felsefe ve Vahiy*, s. 89-90.

¹⁹² Âmirî, *El-Emed*, s. 91; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 94; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 67.

ve şerî modeller ile canlılığın fiziki yapısından hikmetin görkemine, süfli alemde ulvî aleme yükselir. Âmirî “İnsan doğası gereği dînî bir canlıdır” sözünün bu nedenle söylendiğini ifade eder.¹⁹³ Böylece hikmet ehli bu dini kurallar ve şeri modellerden düşünme gücü ile çıkarılan anlamları açığa çıkarmak için adalet terazisi vazifesi görececek ilkeler çıkarmışlardır. Bu ilkeler bölme, tanımlama, çözümleme ve kanıtlamadır. Âmirî kişinin akleden nefsinin tashih edip hikmet yolunda olmasını dini kurallara bağlılığına ve dini kurallarda karşılaştığı meseleleri çözmesini de bu mantık kurallarından yardım almasına bağlar. Bu yolla hikmet sahibi hem Allah’ın aşağı alemini mamur edecek bir halifesi, hem de ilerleme göstererek yüce alemin süsü olacaktır.¹⁹⁴

Âmirî hikmet sahibinin bu yüksek seviyelere gelebilmesi için akleden nefsin fiillerini ıslah etmesi gerektiği ikazında bulunur. Ona göre akleden nefsin fiilleri şöyle sıralanır:

1. Bir fikir oluşturma
2. O fikri geliştirme
3. O fikri görüş haline getirme
4. Ona inanma
5. O fikirde sebat etme¹⁹⁵

Bu fiillerin her birinin faydalı ve zararlı olmak üzere iki zıt formu vardır.

1. Zekâ fikir oluşturmak için yararlı, ahmaklık zararlıdır.
2. Kıvrak zekâlılık bir fikri geliştirmek için yararlı, dikkat zayıflığı zararlıdır.
3. Derin düşünme görüş haline getirme için yararlı, kendini beğenme zararlıdır.
4. Hakka tabi olmak inanç için yararlı, kötü arkadaşları taklit zararlıdır.¹⁹⁶

¹⁹³ Âmirî, *El-Emed*, s. 93; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 96. Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 69.

¹⁹⁴ Âmirî, *El-Emed*, s. 93; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 96; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 71. İbn Dâdhürmüz’ün benzer yaklaşımı ile mukayese için ayrıca bkz. Kaya, *Felsefe ve Vahy*, s. 36.

¹⁹⁵ Âmirî, *El-Emed*, s. 94; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 98; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 73.

¹⁹⁶ Âmirî, *El-Emed*, s. 94; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 98; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 73.

Aklın insanın haz ve öfkesinin idarecisi durumunda olması gerektiğini savunan¹⁹⁷ Âmirî, bedensel ihtiyaçları zaruri ölçüden fazla gözetmenin bilmeye engel teşkil edeceğine işaretle bilgisini artırmak isteyen hikmet sahibi kişinin görüş ve fikrini odaklaması ve aklî nefsin bedensel eğilimlerden uzaklaştırması gerektiğinin altını çizer.¹⁹⁸ İlahî din, nefsin bedeninden afetlerinden uzaklaşabilmesi için gerekli desteği verir ve nefsi esaretten kurtarır.¹⁹⁹

Âmirî yukarıda zikredilen akleden nefsin asil fiillerini daha detaylı bir sınıflandırmaya tabi tutar. Buna göre bu fiiller üç kısımdır:

1. Beden ile birlikte düşünceyi ifade eder.
2. Düşünme kuvvesiyle birlikte sonuçlara ulaşmak için öncülleri bir araya getirir.
3. Görüş kuvvesiyle birlikte iki mümkünden daha evla olanı tercih eder.²⁰⁰

Buradan akleden nefsin zatı ve sureti bir ama kuvvelerinin çok olduğu çıkarımında bulunulabilir. Bu kuvveler yukarıda en genelden en üstüne sıralanmıştır. En üstün kuvve olan tercih kuvvesi yetkin olmayana nefisleri yönetme, onları ilim ve hikmet ile aydınlatarak yüceltme vazifesini yürütür. Akleden nefsin zirvesi peygamberlik makamıdır. Bu makamda artık akleden nefis kötü davranışlara teşebbüsten muaf hale gelir.²⁰¹ İnsan zaten zatını yetkin hale getirerek tabîî değil rabbanî olmaya teşvik edilmiştir.²⁰² Akıl, hakkı bilen (irfan) ve ona uygun davranan insanî cevhere mahsustur.²⁰³

Âmirî beden ile nefis ilişkisini, birbirini tamamlayan yapılar olarak değil nefsin bedene hâkim olduğu bir yapı olarak tarif eder. Buna göre hastalık ve yaşlılık gibi

¹⁹⁷ Âmirî, **El-İ'lâm**, s.77.

¹⁹⁸ Âmirî, **El-Emed**, s. 96. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 100. Âmirî, **Kitâbü'l- Emed**, s. 75.

¹⁹⁹ Âmirî, **El-Emed**, s. 98. Rowson, **A Muslim Philosopher**, s.102. Âmirî, **Kitâbü'l-Emed**, s. 78. Ayrıca bakınız bu çalışmada Bilginin İmkânı bölümü. Âmirî, "El-Fusûl", **Er-Resâil**, s. 363; Kraemer, Joel L., **Humanism in The Renaissance of Islam: The Cultural Revival Durin the Buyid Age**, Leiden Brill 1986, s. 240.

²⁰⁰ Âmirî, **El-Emed**, s. 100; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 104; Âmirî, **Kitâbü'l-Emed**, s. 82.

²⁰¹ Âmirî, **El-Emed**, s. 100; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 104; Âmirî, **Kitâbü'l- Emed**, s. 82.

²⁰² Âmirî, **El-Emed**, s. 101, 102; Rowson, **A Muslim Philosopher**, s. 106; Âmirî, **Kitâbü'l- Emed**, s. 85, 87.

²⁰³ Âmirî, **El-İ'lâm**, s.73

bedensel durumların zihinsel faaliyetlere aklî nefse bir etkisi söz konusu değildir.²⁰⁴ Hisseden nefse zatı itibariyle bir, ama hissi organların yapısının farklılığı kadarınca kısımlara ayrılır. Bu nedenle hisseden nefsin idraki duyulurın sayısınca çeşitlenir.²⁰⁵ Akleden nefis ise muhtelif kuvveleri tek bir surette âkile kuvvesinde birleşmesi nedeniyle varlıkların kuvvelerini kavramaya güç yetirebilir. Bu kuvvesi nedeniyle insan “o küçük bir âlemdir” şeklinde nitelendirilir. İnsan akıl vasıtasıyla hem doğrudan ve hem de dolaylı şeylerin hakikatini idrak edebilir. Bu idrak üç yoldan olur: Birincisi delillendirme, ikincisi feraset ve üçüncüsü sâdık rüyadır.²⁰⁶ Hisseden nefis idrakini akleden nefsin bilgisini edinimi gibi bilgi ile buluşulduğu anda idrak etmez. Fakat insan nefsi bu idrakin gerçekleştiğini bilir.²⁰⁷ Zira akleden nefis hissi idrak edilirleri de tasavvur eder ve onların ölümlü cüz’iler, değişken arazlar olduğuna hükmeder. Akleden nefis her iki türü de saptamaya elverişlidir; akli formları ruhanî kuvvesiyle, hissi formları ise beş duyu aracılığı ile saptar. Bu türlerden birincisi tümel, zorunlu ve ebedi iken ikincisi tikel, mümkün ve zaman ile mukayyettir. Hissi nefis akli formları tasavvur edemez ve bu iki tür arasında ayırım yapamaz.²⁰⁸

İnsan nefsi tarafından saptanan şeyler hissî ve aklî olmak üzere iki kısımdır. Hissî olanlar ile beş duyu olan işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma ile edinilen bilgiler kastedilir. İnsan nefsinin saptadığı aklî şeyler ise sebep ve sonucu, kuvvet ve zayıflığı, güzel ve çirkinliği, benzerlik ve zıtlığı, adalet ve zulmü, fazilet ve rezileti, varlık ve yokluğu, bilgi ve cehaleti bilmek gibi saptanmasında bedeni organlara ihtiyaç duyulmayan şeyler kastedilir.²⁰⁹

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere aklî yapıların yeri, insanın yaratılışının terkibi olan iki cevherden²¹⁰ beden değil akleden nefistir. Daha öncede belirtildiği üzere akleden nefis beden ile bitişik ama beden ile meşguliyeti çok azdır. Bu nedenle akli yapıları idrak etmede en güçlü olan odur. Zati kuvveleri vardır, çeşitli arazları

²⁰⁴ Âmirî, *El-Emed*, s. 101; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 106; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 85.

²⁰⁵ Âmirî, *El-Emed*, s. 102; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 106; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 87.

²⁰⁶ Âmirî, *El-Emed*, s. 103; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 106; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 87.

²⁰⁷ Âmirî, *El-Emed*, s. 105; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 108; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 91.

²⁰⁸ Âmirî, *El-Emed*, s. 109; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 114; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 99. Âmirî, “El-Fusûl”, *Resail*, s. 363.

²⁰⁹ Âmirî, *El-Emed*, s. 109; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 114; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 99. Said b Dâdhürmüz’ün aynı konuda benzeri yaklaşımı için bkz. Kaya, *Felsefe ve Vahy*, s.40, 107.

²¹⁰ Âmirî, *El-Emed*, s. 105; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 108; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 91.

kabul etmeye hazır, ihtiyari fiilleri gerçekleştirmeye uygun ve kendi başına kemale ermeye yönlendirilmiş bir cevherdir. Akleden nefsin bedenle birleşmesini Âmirî zeytinyağının zeytin ile, gül suyunun gül ile ve ateşin kızgın demirle birleşmesine benzetir. Bununla birlikte beden ilim ve hikmeti, nefis de renk ve ısıyı kabule uygun değildir.²¹¹

Âmirî bundan sonra görerek idrak ettiğimiz eşitlik ve farklılığın akledilen mutlak eşitlik ve mutlak farklılık ile aynı kavramlar olmadığına altını çizer. Buna göre akledilen ve asla değişikliğe uğramayan kavramların mekânı akleden nefis, gözlenebilenlerin ve her an değişebilenlerin mekânı ise bedendir. Bu mekânlardan cismani cevher gözlem ile bilinir, ruhanî cevher ise burhan ile bilinir.²¹² Bununla birlikte o duyusal yapıların aklın uyarılmasında etkisine de işaret eder. Duyusal yapılar bir hayvanı uykusundan uyandırır gibi bir etki ile akli idrak için neden teşkil etmesini Âmirî, hayvanın bu hareket ile uyandığında kendi isteğini yerine getirmek için yetkin hale gelmesine benzetir.²¹³

Sonuç olarak Âmirî eşyanın bilgisini mümkün ve zorunlu kategorilerde değerlendirme yoluyla imkân dairesi içerisinde gören bir filozof olarak bilginin iki farklı ve fakat birbiri ile ilişkili kaynaktan; akıl ve duyulardan elde edildiğini ileri sürer. Bu ikili yaklaşım onun gerek bilginin imkânına dair sınıflandırmalarında gerekse bilginin edinimi için gösterilen eylemlerde etkin bir rol oynar. Şöyle ki bilginin imkânını izah ederken aklın bilgiye yüklediği vacip ve mümkün sıfatları aynı zamanda bu bilgilerin edinimlerinde aklın ve duyuların oynadığı rol ile doğru orantılıdır. Vacip ve zamanla değişmez bilgiler akıl ile edinilir ve orada muhafaza edilirken mümkün bilgiler birçok değişikene maruz kalması nedeniyle duyu ile deneyimlenir ve yine duyuların dünyası olan bedende muhafaza edilirler. Duyuların edindiği bilginin kavramsallaşarak akıl seviyesinde muhafazaya yükselmesi mümkündür. Kavramsallaşan duyusal bilgiler duyuların yeni bilgi ediniminde ve o bilgilerin muhafazasında olumlu rol oynayan birer faktör haline gelirler. Aklın ise duyusal meselelere dair bilgilerin edinimi için beden azalarına ihtiyacı vardır. Bu ve

²¹¹ Âmirî, *El-Emed*, s. 110; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 116; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 101.

²¹² Âmirî, *El-Emed*, s. 110; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 116; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 101.

²¹³ Âmirî, *El-Emed*, s. 112; Rowson, *A Muslim Philosopher*, s. 116; Âmirî, *Kitâbü'l- Emed*, s. 103.

bunun gibi birçok bilme eylemi gösterir ki bu ikili bilgi edinimi yolu birbiri ile çoğunlukla yakın ilişkide bir tavır sergiler ve ortak bir hedefe doğru ilerlerler. Yani bu ikilik çatışma çıkarmaktan çok bütünlük arzeden bir yapı sergilemektedir. Nefis içerisinde bulunan akıl nefsin bedeni eğilimlerini idare ederek bu bütünlüğe yardımcı olmakta ve onu ilk yaratılan akla yaklaştırmaya gayret etmektedir. Bu çaba bize Âmirî'nin insanın bilme eylemini insanın sadece zihinsel bir fiili değil maneviyatını da besleyen bir faaliyet olarak kabul ettiğini gösterir. O bilme eyleminin insanı hem fiziki âlemde güzel ahlâka hem de fizik üstü âlemde saf akla kavuşturacağını salık verir. Âmirî'nin bilme eyleminin nasıl gerçekleştiğine dair bu tespitlerden sonra bilme unsuru olan bilgileri nasıl ve hangi konulara göre sınıflandırdığını ele alabiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

‘ÂMİRÎ’DE BİLGİ KAYNAKLARINA GÖRE İLİMLER

Âmirî bilgiyi bir şeyi olduğu haliyle kusur ve yanlışla düşmeden kuşatmak olarak tarif etmektedir.²¹⁴ Akıl, bilgi ve felsefeden müteşekkil olan nefis, kuramsal düşünmek suretiyle bu kapsama hâkim olan yapıdır. Kuramsal düşünen nefsin kapsamında bulunan akıl ile zorunlu bilgiler, bilgi ile de burhanî yapılar kastedilir. Buna karşılık felsefeyle zorunlu bilgilerden kazanılan bilgilere ve kazanılan bilgilerden zorunlu bilgilere çıkarım yapılan kıyaslar kastedilmektedir.²¹⁵ Bu bilgilerin arasında zorunlu bilgiye denk olan bilgi en üst dereceye sahiptir.²¹⁶ Bu üst dereceye ulaşabilecek olan gerçek bilgi ancak akli gerçeklerin bilgisi ile tespit edilmiş olan bilgi olabilir.²¹⁷

Âmirî sıhhat şartlarını tespit ettiği bilgiyi, onun mahiyetini açıklarken yaptığı gibi önce konularına göre ele alarak, selefi Kindî gibi iki ayrı kategoride inceler.²¹⁸ Bu iki kategori felsefe ve dindir. Din bilgisine sahip olanlar seçkin peygamberler, felsefe bilgisine sahip olanlar ise kendisinden hoşnut olunan filozoflardır.²¹⁹

Âmirî, konusu din olan bilgileri kaynağına göre duyusal, aklî ve her iki yolun da kullanıldığı bilgiler olarak üçe ayırır. Buna göre duyusal dinî bilgiler hadisçilerin bilgileri, aklî dinî bilgiler kelamcılarının bilgileri ve her iki yoldan da istifade edilen bilgiler ise fıkıhçıların bilgileridir. Dil bu bilgilerin tesisi için bir alet vazifesi görür.²²⁰

²¹⁴ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 80.

²¹⁵ Âmirî, **Es-Sa'âde**, s. 149. Âmirî eserinde görüşlerini Afrodiyalı İskender'in " Bilgi bigilerin sebebini ve onun bu bilinenin sebebi olduğunu bilmektir." ifadesi ile tekit eder. Bkz. Âmirî, **Es-Sa'âde**, s. 150; Ayrıca bkz. Ghorab A.A., "The Greek Commentatros on Aristotle Quoted in Al-Amiri's "As-Sa'âda Wa'l-Is'âd", Stern, H. and others (edt.), **Islamic Philosophy and Classical Tradition**, Oxford 1972, s. 81.

²¹⁶ Âmirî, **Es-Sa'âde**, s.150.

²¹⁷ Ebu Zeyd, **El-İnsan Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, s. 92.

²¹⁸ Kindî ile başlayan bilimleri ikili tasnifi uygulaması Farabî ve Gazalî'nin bilgi tasnifinde de görülebilir. Bkz. Arberry A.J., **Revelation and Reason in Islam**, 1957 s. 108. Fârâbî'nin benzeri bilgi tasnifi için bkz. Fârâbî, **Tahsilu's-Saâde**, v. 56, Kitabu'l-Mille, terc. Yaşar Aydın, İstanbul 2019, s. 141.

²¹⁹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 80. Ayrıca bkz. Yaman, Hikmet, **Prophetic Niche in the Virtuous City**, Brill 2011, s. 202.

²²⁰ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 80.

Buradan anlaşıldığına göre Âmirî, salt naklî ilimleri duyusal alan ile ilişkilendirmektedir.

Konusu felsefe olan bilgileri de yine kaynağına göre üçe ayıran Âmirî, duyusal felsefî bilgilerin tabiatçıların bilgisi olduğunu, aklî felsefî bilgilerin ise ilahiyatçıların bilgisi olduğunu, hem duyusal hem de aklî felsefî bilgilerin ise matematikçilerin (rıyadiyyûn) bilgileri olduğunu belirtir. Mantık ise bu üç bilgi sahası için alet vazifesi görmektedir.²²¹

Bunların dışında Âmirî bir de hayvanların hareketlerinden gayba dair bilgileri tahmin etme, kuşların uçuşlarını gözlemleme, insanı görüntüsünden tanıma ve iz sürme gibi tecrübî bilgilerin varlığından bahseder.²²² Bütün bunların dışında, elde edilip kullanılmasının yarardan çok zarara neden olması sebebiyle tahsilinin uygun olmadığı bilgilerden bahseder. Bu yasaklanmış bilgiler sihir, illüzyon, büyü ve simyadır.²²³

Âmirî kendisi tüm bilgilerden bahsederken “ilm” ama bilim dallarından bahsederken “sana‘at” ifadelerini kullanır. Ancak ilimler tasnifinin ana kategorilerini ayrı ayrı incelemeden önce, kendisi aynı uygulamasına devam etse de, çoğunluğun “ilm” kelimseni artık meslek, sanat ve ilim dallarının her biri için kullandığına dikkat çekmiştir.²²⁴

A. FELSEFÎ BİLİMLER

Felsefî bilimlerin yöntemi ve alt dalları var olup onlar saf akıl ile uyumlu ve doğru delil ile destekli bir mahiyete sahiptir.²²⁵ Felsefî bilgi edinmek üç konuda istidat sahibi olmayı gerektirir: Ünsiyet, saflık ve eğitim. Ünsiyet güzel ahlakın tamamlanması ve varlıkların hakikatlerinin kuşatılıp onların kullanımına hâkim olmak ile gerçekleşir. Saflık ise mahlûkatın türlerinin neşet ettiği bilgi mahallinde ve bilginin mahlûkatın illet ve malullerinde gerçekleşmesinde olur. Eğitim ise işitilen iddialar

²²¹ Âmirî, **El-İ‘lâm**, s. 81.

²²² Âmirî, **El-İ‘lâm**, s. 81.

²²³ Âmirî, **El-İ‘lâm**, s. 81. Âmirî’nin bilgiye yaklaşımına baktığımızda burada simya ile kastedilenin bilim olan kimya olmadığını varsaymak çok da uzak görülmemektedir.

²²⁴ Âmirî, **El-İ‘lâm**, s. 81.

²²⁵ Âmirî, **El-İ‘lâm**, s. 83.

hakkında delil talebinde ve kusurdan ve zayıf mezhepleri taklitten uzak olmak ile olur.²²⁶

Felsefi bilimler üç alt ana bilim dalına ayrılırlar: Matematik, Tabiat ve Metafizik. Mantık bu sahada bir alet ilmidir. Âmirî bu dört ana bilim dalının sahalarına dair bilgileri genel hatları ile özetlemektedir. Şimdi bunları kısaca inceleyeceğiz.²²⁷

1. Matematik

Matematik beş alt dala ayrılır: Sayı (aded), geometri (hendese), astroloji (tencim), müzik (telif) ve mekanik (hiyel). Sayılar ile matematik (irtiyaz) yapılır, onda ustalık kazanılır ve o insanı entelektüel hazlara yükseltir. Sayıların yalnız ve birbirine nisbet edildikleri durumlar vardır. Aklî melekeleri düzgün çalışan bir kişi bu özellikleri incelemedikçe onun kudreti ve büyük önemi hakkında tatmin olmaz. Bu çerçevede sayıların çok önemli iki fonksiyonu olduğu görülür. İlk olarak sayılar nefsi, şüphenin zararlarından ve ihtilaftan korur.²²⁸ Dolayısıyla matematik bilgisine sahip olan bir kimse gerek teoride gerekse uygulamada zihni şüphe ve çelişkilerden korunmuş olur. Sayılara dair bilgiye sahip olmanın ikinci önemli faydası, günlük hayatta karşılaşılan muamelat konularında başvuru kaynağı olmasıdır.²²⁹ Buradaki muamelat miras işlemlerinden alışverişlerde tarafların yerine getirmeleri gereken edimlere, vasiyet hesaplamalarından alım, satım ve kira işlemlerindeki ölçü ve miktarlara uzanan bir yelpazeye sahiptir.

Geometri ise sayıların duyuşal örneklerde gerçekleşmiş halinin idrak edilmesidir.²³⁰ Geometri bu konuda daha geniştir. Böyle olmasa hesap yapanlar kökü çıkaramaz, ölçü yapanlar alan ölçemezler. Aynı şekilde aklın denizlerin yüzeyini, dağların alan ve yüksekliğini ölçmeye güç yetirmesi geometri bilgisi sebebiyledir. Geometri inşaat ustaları, marangozluk, nakkaşlık ve kuyumculuk gibi meslek sahalarına fayda sağlayan bir bilimdir. Onunla rasat aletleri yapılır ve astronomi ile

²²⁶ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 83.

²²⁷ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 84.

²²⁸ Sayıların bu vasfı ile “Matematik önermeler evvelî önermelerdir.” yargısının kastedildiği fikri için bkz. Âmirî, **El-İ'lâm**, dipnot 4, s. 84.

²²⁹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 84. Âmirî sayıları anlatırken sayıların ifade edildiği bir iki ayete, Meryem Suresi 9. ayet ve Cin Suresi 28. ayete de yer vermiştir.

²³⁰ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 84.

ilgili ilimlerde ilerleme sağlanır. Galaksiyi gösteren bir alet olan küre, yıldızların yüksekliklerini ölçen usturlab, bir yıldız ölçer olan zâtü'l-halk ve birbirine geçen bakır halkalardan oluşan bir felek saati de yapılır.²³¹ Bu aletlerin imal edilmesi, ölçümlerin doğru bir şekilde yapılması gibi konular iyi bir geometri bilgisine bağlıdır.

Diğer bir bilim olan astronomi, ulvi âlemin heyetinin nicelik ve niteliklerinden, tüm varlıkların hareketinden, tutulmaların nedenlerinden, gezegenlerin komşularına gidip gelmek, hareket ve sübut bakımından ilhakından, yıldızların görünüp kaybolması, doğup batmasından bahseden bir bilim dalıdır.²³² Âmirî akıl sahibi kişinin göklerin kuşattığı bu sahalara dair bilgilere sahip olmakla Allah'ın kendisinden razı olduğu bir kul olarak mutluluğa kavuşacağını, Rum 8.²³³ ve Ali İmran 191.²³⁴ ayetleri örnek göstererek, Kur'an'ın müjdelediğini vurgular.²³⁵ Burada Âmirî, astronomi ilmini kevnî ayetlerin de işaret ettiği âlemin mahiyetini kavrama ile ilişkilendirmekte ve bunu ebedi saadete götüren bir yol olarak tasvir etmektedir. Zira kâinatın sahip olduğu incelikleri kavrayan bir kimse onun arkasındaki yaratıcı ve buna dair bilgileri kavrayacak, bu durum kendisini sağlam bir kulluğa o da yaratıcının rızasına kavuşturacaktır.

Bir başka matematik bilimi olan telif,²³⁶ delillerini göksel, yerel, ruhani ve cismani yekûnun ve kuvvelerin uyum ve uyumsuzluğu üzerine ikame eder. Bu sanatın gücü olmasa astronomlar yıldızların birbiri ardına geldiklerine (ittisal) dair iddialarını tahkik edemezler, aruzcular şiirin sesindeki illetlere, beş devirde on beş cinse indirgemeye ulaşamazlardı.²³⁷ Âmirî bu konuda yine Peygamber'in (a.s.) "Kur'ân'ı seslerinizle süsleyin" hadisi ile bu ilim sahasının dini öğretisi içerisindeki yerini gösterir.²³⁸

²³¹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 85.

²³² Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 85.

²³³ "Kendi kendilerine bir düşünmezler mi? Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak hikmet temelinde, belli bir süreye kadar kalmak üzere yaratmıştır. Fakat şu bir gerçek ki insanların birçoğu rablerine kavuşmayı hâlâ inkâr etmektedir."

²³⁴ "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. "Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru" derler."

²³⁵ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 86.

²³⁶ Telif müzik biliminin daha kapsamlı bir formudur.

²³⁷ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 86.

²³⁸ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 87.

Âmirî bu başlık altında incelediği ilimlerden biri olan mekanik, matematik ile tabiat ilimlerinin ortak bir alt dalıdır. Bununla yer altındaki sulara ulaşılır. Dolaşımı iki şekildedir; ya dişliler ile veya hareket ettirme (fevvar) ile olur. Bu bilim dalı ağır şeylerin zayıf bir kuvvet ile taşınmasını, vadilerin üzerine kemer köprü ve derin nehirlerin üzerine büyük köprü kurulmasını mümkün kılar.²³⁹

2. Tabiat Bilimleri

Âmirî matematik bilimleri ile dini ilimler arasında hiçbir zıtlık ve çatışma olmadığına vurgu yaparak duyulara hitap eden cismani şeyler ile ilgili olan **tabiat** bilimlerine geçer. Evrendeki cevherler iki kısımdır: Bunlar tamamıyla ilâhî kudret ile var olan gezegenler, yıldızlar, ateş, hava, su ve topraktan müteşekkil dört ana unsur gibi varlıklar; mübdeât ve ilâhî yardım ile var olan mükevvenattır. Mükevvenât üç kısımdır: Bunlardan ikisi kar, yağmur, gök gürültüsü, şimşek, yıldırım ve bulut gibi havada olanlar²⁴⁰ ile altın, gümüş demir, bakır, civa ve kurşun gibi yerin altında olan madenlerdir. Hem havada ve hem de yerde olan başka bir ifadeyle zikri geçen iki alanın ortasında olan üçüncü kısım ise bitki ve hayvanlardır. Tabiat bilimlerinden ortaya çıkan bilimleri Âmirî şöyle sıralar: Tıp, eczacılık, boyacılık ve kaplamacılık.²⁴¹

Âmirî, Hz. Ali'nin (r.a): “Bilgi iki çeşittir: Dinlerin bilgisi, bedenlerin bilgisi.” sözünü aktararak Müslümanların hem bedeninin hem de ruhun sıhhatine ehemmiyet verdiğini vurgular. Bunu başka bir açıdan ifade etmek gerekirse, insanın ruh ve beden bütünlüğünün göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca o, “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.”²⁴² ayetinde işaret edilen bilgilerin tabiat bilimlerine hakim olmadan anlaşılamayacağını altını çizer. Böylece, hikemi bilgiler ile dini bilgiler arasında bir zıtlık ve çatışma

²³⁹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 87.

²⁴⁰ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 87.

²⁴¹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 88. Farabî'nin Tabiat ilmi tarifi ile mukayese etmek için bkz. Farabî, **İhsâu'l-Ülûm** İlimlerin Sayımı, İstanbul 1990, s.111.

²⁴² Bakara 2:164

olmadığını bir kez daha teyit eder.²⁴³ Âmirî'nin buradaki çabasından, kendi döneminde bu iki alanın çatışma içerisinde olduğu veya en azından bunların birbiriyle ilişkisi olmayan iki alan olduğu yönünde tartışmaların olduğu anlaşılmaktadır. O bu noktada bunların çatıştığı veya birbiriyle ilişkisi olmayan iki alan olduğu tezlerinden ziyade daha orta bir yol takip ederek bunların çatışma halinde olmadığı, aksine birbirini tamamlayan ve uzlaşan alanlar olduğu görüşünü benimsemektedir.

3. Metafizik

Metafizik bilimlerine gelecek olursak o bir şeyi mücerret akıl ile gayeleriyle idrak ederek ortaya çıkar. Her şeyin aslı olarak ortaya çıkan bu şey lübbdür. Evrenin oluşumuna dair ilk sebeplerden bahseden tek bilimdir metafizik. Yücelikte son nokta olan *İlk Tek Hakk*'ı şüpheden ârî olarak tahkik eder. Bu mutlak mutluluk ancak ebedî saadete ulaştırır ve buna ulaşmak için metafizik tahsil etmek gerekmektedir. Âmirî bu bilgilere sahip olmayanın filozof (hakîm) olarak isimlendirilmediğini ifade eder. Son olarak bu bilimin dini ilimler ile bir çatışması ve zıtlığının söz konusu olmadığını, böyle olmasının aklen muhal olduğunu belirtir.²⁴⁴

Âmirî felsefî bilimleri üç grupta sıraladıktan sonra mantığı bu bilimlerin akli bir alet bilimi olarak tanımlar. Nefs-i nâtık bu alet ile nazarî meselelerde doğruyu yanlıştan, amelî meselelerde iyiyi kötünden ayırt edebilir. Bilgilerin özelliklerinin kendisi ile ölçüldüğü bir denge ayarıdır.²⁴⁵ Soru ve cevabı, bir görüşü öne sürme veya nakzetmeyi, ve yanlışlığı(muğalata) dengeleyecek kıstasları verir, şüpheler kendisiyle giderilir, yanıltmalar fark edilir ve delilsiz iddiaların ayıklanmasını sağlar. Onu kullanmakla akli bir haz elde edilir. İnsanın nefsinin felsefî kazanımlara yönlendiren

²⁴³ Âmirî, *El-İ'lâm*, s. 88.

²⁴⁴ Âmirî, *El-İ'lâm*, s. 88- 89. Farabî'nin İlahiyat ilmi tasviri ile mukayese etmek için bkz. Farabî, *İhsâu'l-Ulûm İlmlerin Sayımı*, İstanbul 1990, s.121.

²⁴⁵ Mantığa dair diğer yaklaşımlar için bkz. Rosenthal Franz, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill 2007, s. 204. Mantığın, bilimler tasnifinde belirleyici bir ölçü olarak ele alındığı bir uygulama olarak bkz. Özturan, Mehmet, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Risâle fî Taksîmi'l-İlm* Aslı Eserinin Tahlili, Tahkik ve Tercümesi, *Nazariyat İsâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, Nisan 2015, s. 106 v.d.. Âmirî'nin mantık ilminin geçmiş olayları tetkikte yetersiz kalacağına dair sözlerine dair bkz. Tevhîdî, Ebu Hayyan, Akıl, Ahlak, Eylem ve Ruh Üzerine Akşam Sohbetleri, Çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul 2006, s. 122 v.d..

bilgide mutmain kılar. Mantık insanların övgüsünü kazanmak için değil, gerçeğe rûhu'l-yakîn ile isabet etme mutluluğuna ermek için tahsil edilir.²⁴⁶

B. DÎNÎ BİLİMLER

Felsefi bilimlerde olduğu gibi Âmirî dînî bilimlerde de üç alt ana bilim dalından bahseder. Bunlar fıkıh, hadis, kelam bilimleridir.²⁴⁷ Bu bilim dallarından alt dalları ve sanatı çok olanı nitelik bakımından; faydası büyük ve güzel olanı ise nitelik bakımından öne çıkarır. Buna göre hadis ilmi başlangıç seviyesinde bir fazilete, fıkıh orta seviyede bir fazilete, kelam tam bir fazilete sahiptir. Dil bu bilimlerin aleti olarak kolaylaştırıcı ve etkinleştirici bir özelliğe sahiptir.²⁴⁸ Âmirî çeşitli vesilelerle kimi erbabının fikirlerine tenkitlerini ileri sürdüğü tasavvufu dini ilimler arasında saymamaktadır.

Her biriyle fazilet elde edilen dini ilimlerin alt dallarının özelliklerini hadis ilminden başlayarak açıklayan Âmirî hadis ilmini, ravilerin tabakalarını adalet ve zabt ya da cerh ve tadil boyutuyla birlikte bilerek haberleri muhafaza etmek şeklinde tanımlar. Hadis bilgiler ibraz etmesi sebebiyle aklın da bir konusudur. Hadisin gerek madde gerekse suret olarak bozulabilen yapısı nedeniyle hadis bilginlerinde sika olmayanlardan hadis alma ve garip haberlere karşı bir rezerv koyma eğilimi olduğu gibi fıkıh ve kelam ilimlerinin yaklaşımlarını taklid etme isteği de bulunmaz. Bu açıdan bakıldığında hadis ilmi hem bir ezber ilmi hem de nazari bir ilim olarak kabul edilir.²⁴⁹

Kelam ilmi temelde metafizik konuları inceler. Bunları incelerken de kıyas konularını, ictehad meselelerini ve öncüller, çıkarımlar ve sonuçların birbiriyle ilişkisi gibi konuları bilmek ile inancını iyice düşünmeyi, mezhebini tahkik etmeyi, şeyhlere hüsnü zan ile tabi olmaktan hoşlanmamayı, delil gerektiğinde hileden kaçınmayı ve küstah bir hasım karşısında galip gelme ve yükselme ile yavaşlıktan korumayı tesis

²⁴⁶ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 91.

²⁴⁷ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 106.

²⁴⁸ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 107.

²⁴⁹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 117- 118.

eder. Kelam ilmini bilmeyen kiři fitnenin tesirinde kalarak řüpheye dūřer ve dūnya ve ahireti hūsrana olur.²⁵⁰

Fıkıh ilmi bilgiyi haberin ve icmanın kuvveti bakımından inceler. Haberleri mūtevatır, ahad, mūcmel ve mufassal olmasına, senedin kuvveti veya metnin genel ve tafsilatlı oluřuna gōre ele alır. İcmanın kuvvetini ise genel icma ve bir bōlge veya grubun icması ile senedi nakle dayalı ve sendi gayeye dayalı icma konularında inceler. Bundan maksat fetvada hilenin kullanılmasına karřı gūçlū bir tedbir oluřturmaktır. Fıkıh ruhsatları sūrekli talep etmez, olaylar ile karřılařtıřında onlar hakkında acele hūkūm vermez; inceler ve sonra hūkūm verir. Fıkıh Mūslūmanların canları, malları ve nesilleri hakkında hūkūm verir. Burada fıkhın aile, borçlar ve eřya, ceza ve devletler hukuku gibi alanlarına iřaret eder.²⁵¹ Bunlar zorunlu, vefa gōstermesi hayli zor ve būyūk emanetlerdir.²⁵² Âmirî burada fıkıh ilminin yōneldiđi maksadın būtūn řeriatlerin korumayı temin ettiđi can, mal ve nesil alanlarına iřaret eder. Âmirî'nin akıl ve dini aćık bir řekilde zikretmemesinin bir sebebi aklın can ile ić ić olması ve dinin zaten zikredilmese de ana gaye olması sebebiyledir. Daha sonraki literatūrde dinin yōneldiđi beř maksat fikrinin bu řekliyle Âmirî'de bulunduđunu sōylemek mūmkūndūr.

İlimler tasnifinin dinî bilimler bōlūmūnūn ūć ana ōgesinin ōzelliklerini aćıkladıktan sonra Âmirî'nin bu bōlūmūn aleti olarak tanımladıđı nahiv, sarf, aruz ve kafiye den mūteřekkıl²⁵³ dil bilimine gelebiliriz. Âmirî mantık konusundan sonra henūz felsefe bilimlerine son vermeden ōnce yer verdiđi edebiyatı, onunla meřgul olanları eleřtiren sufilere karřı iki aćıdan savunmuřtur: Birincisi edebiyat latif olan nefsi dizginleyen beyân ile iliřiktir. Akıl sahibi konuřmacı edebiyatla halden hale gećmeye gūć yetirir. Âmirî burada sōzūn insanı řekillendirme gūcūne iřaret etmektedir. Bu durumda sufilere inancının aksine kiřinin dilinin sanatını bilmesi onun hal ve davranıřına etkide bulunacaktır. Edebiyatın ehemmiyetini aćıkladıđı ikinci aćı ise lafzın mana ile iliřkisinin tıpkı nefsin bedenle iliřkisi ile aynı olduđu yōnūndedir.

²⁵⁰ Âmirî, **El-İ'lām**, s. 118.

²⁵¹ Âmirî'nin dinin esaslarından muamelat ve hadler hususunda daha detaylı aktardığı bilgiler ićin bkz. **El-İ'lām**, s. 123

²⁵² Âmirî, **El-İ'lām**, s. 118.

²⁵³ Âmirî, **El-İ'lām**, s. 182.

Nasıl seçkin nefisler övülen fiilleri seçkin bedenlerde gösteriyorlarsa hakiki manalar da suretlerini cezbedici lafızlarda ortaya koyarlar.²⁵⁴ Dolayısıyla manayı aktarmak için ona en uygun söz ve ifadenin ne olduğunu bilmek elzemdır. Edebiyattan maksat fesahatte iyi olmak değil şiir, hitabet, mektup ve atasözleri gibi söz türlerinde iyi olmaktır. Bu söz türleri akli belîğ hükümlerde, sıra dışı benzetmelerde işletmek konusunda yardımcı olmaktadır. Sonunda bir kitapta yer aldığında onun bir canlı sözü olduğunun teslimini sağlamaktadır.²⁵⁵ Bu alet bilimi ile Âmirî sözün anlaşılmasını kolaylaştırma ve sözü etkili kılmayı tesis etmeyi hedeflemiştir.²⁵⁶

Âmirî dini bilimlerinin içerikleri hakkında bilgi verdikten sonra din alimlerinin taşıması gerektiğini düşündüğü birkaç özellikten bahseder. Buna göre bu üç sahanın bilgisine sahip olanlar nefislerinde ve ilim dallarında denklerini hafife alarak haddi aşmamalı, ihtisas sahibi oldukları ilim dallarının özellikleri konusunda kendilerine verilen becerileriyle gururlanmamalıdır. Tüm sanat dallarını tafsilatlı bir şekilde erbabı ile çalışmalı, bu konuda bilgili olanlara ve önceki ilim adamlarına vefa göstermeli ve haklarını teslim etmelidir. Sarih aklın gerektirdiği yerde taklidi tercih edeni ve bilhassa günahsız görmeyeni küçük görmemelidirler. Âmirî'nin önceki bölümlerde izah ettiğimiz hakikatin nefisler ile bilinebileceği fikri burada tekrar gün yüzüne çıkar. Ona göre dini ilimleri bilenlerin, bu mertebeye yükselmiş kişiler olarak bu mertebede olmayanların bilgisizliğini tabi karşılamaları gerekir. Zira hakikat kişiler tarafından değil nefisler tarafından bilinir.²⁵⁷

C. DÎNÎ BİLİMLERİN AKIL KAYNAKLI OLMASI MESELESİ

Âmirî, dînî ilimlerin hepsinin şariat gibi olduğuna itiraz etmiştir. Dinin dört esası olan inançlar, ibadetler, muamelat ve yasakların her birinin içeriğinin akli olduğunu savunan Âmirî'nin bu yaklaşımı kendisiyle aynı dönemde yaşayan kimi âlimler tarafından eleştirildi.²⁵⁸ Ancak o bu tespitin, dünyanın insanoğlu tarafından

²⁵⁴ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 92.

²⁵⁵ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 93.

²⁵⁶ Gurab, Ahmed Abdülhamid, "Mefhumi's-Segafeti'l-İslâmiyye inde Ebi'l-Hasen el-Âmirî", **Mecelle Dergisi**, S.126, Kahire 1967, s. 20.

²⁵⁷ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 119. Burada kişiler derken bedenler kast edilmektedir. Bilginin beden ve nefis gibi edinme araçlarına göre seviyesinin değiştiğine dair daha detaylı bilgi için bkz. bu eserin Bilginin Ortaya Çıkışı bölümü. Ayrıca Gazalî'nin Münkız'da geçen benzeri ifadeleri ile mukayese etmek için bkz. İmam Gazzali, **El-Münkız Mine'd-Dalal**, thk. Abdürrezzak Tek, Bursa 2013, .s. 107.

²⁵⁸ Wakelnig, Elwira, **Philosophical Fragments of Al-Âmirî**, s. 217, Tevhidi, **İmta**, s. 15- 16.

mamur edildiği sürece böyle devam edeceği konusunda kararlıdır. Nitekim Âmirî, aklın mahiyeti hakkında yaptığı açıklamalarda onun ne denli etraflı konularda etkin bir şekilde vazife icra edebildiğini tafsilatlıca anlatmıştır.²⁵⁹ Buna göre saf akıl Allah’a ibadeti terk etmeyi zevk, muamelatın kimisini kimisi için terk etmeyi iyi, kötülüğün yasaklanmasını terk etmeyi uygun bulmaz. Eğer aksi bir durum görülüyorsa aklın bunu ispatı ve delillendirmesi gerekir. Cüzi akıllarımız nitelik ve nicelikleri bilme konusunda zayıflık göstermez. Ancak bilhassa onların yapı ve miktarında her dönemin gerektirdiği şartlara göre bir değişim olduğu vakit akli ve emri yaratana ihtiyacımız açığa çıkar.²⁶⁰

Öte yandan şeriaten yüz çeviren kişi onun tamamen hilafına göre hareket etmek suretiyle ifrat derecede aklın gerektirdiğine tabi olma isteği içerisine girer. Oysa aklın vazifesi akıl sahiplerinin ihtilaf ettikleri konuların tamamını terk etmek değildir. Onun tüm ihtilafı yönlendirecek referansları vermesi gerekir.²⁶¹ Nitekim akıl münferit hale getirilmiş değerli bir fikrin, tecrübe ve ictihad ehlinin yardımlarıyla, itibarını koruyabilecek yetiye sahiptir.²⁶²

Âmirî aklın ilimler tasnifinde adil bir şekilde etkin rol oynadığını gösterdikten sonra her iki ilim grubunu da hakiki ilimlerden gördüğünü ifade eder.²⁶³ Ona göre her bir ilim çok azı müstesna kendisinden dolayı değerlidir.²⁶⁴ Âmirî felsefe ve dini ilimleri birer sacayağı olarak tasvir eder. Bu disiplinler birbirinden bağımsız bir şekilde her ikisinde de mevcut olan bağımsız kurallarına göre yol alırlar. Bununla birlikte Âmirî, çağdaşı Farabî’den farklı olarak, dînî ilimleri, daha yüksek bir gayeye hizmet etmeleri sebebiyle, bilimler arasında en şerefli, en yüce mertebede görür. Bunun üç nedeni vardır:

1. Bu ilimlerin tahsili tamamiyle hayra vesiledir.
2. Dinlerden birinin ele alınması, çoğunluğun ihtiyacını önceleme anlamında, külli bir maslahatı amaçlar.

²⁵⁹ Bkz. bu eser Akıl ve Akıl Bilgisi bölümü.

²⁶⁰ Âmirî, **El-İ’lâm**, s. 98.

²⁶¹ Âmirî, **El-İ’lâm**, s. 99.

²⁶² Âmirî, “En-Nusukü’l- Aklî”, **Er-Resâil**, s. 502.

²⁶³ Çınar Selime, **Fârâbî’den Taşköprizâde’ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi**, İstanbul 2014, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 20.

²⁶⁴ Âmirî, **El-İ’lâm**, s. 96.

3. Dini ilimler diğer bilim dalları için temel teşkil ederler.²⁶⁵

Âmirî'ye göre akıl sahibi işte bu dini ilimlerin diğer bilimlere nispetle daha faziletli olmasının nedenlerine yönelik bilgisi ile dini bilgiler meziyetini kazanır.²⁶⁶

Dini ilimler yapıları itibariyle nazari ilimlerin doğruluk ve kuvvet bakımından temelini ve ölçüsünü teşkil eder. Yani tabipler sanatlarını Asklepios'a,²⁶⁷ astronomlar sanatlarını Merkurius'a dayandırdığı gibi filozoflar²⁶⁸ da bilimlerin tasnifi konusunda ön görülerini Peygamberin vahyine veya ilahî ilhama dayandırdıklarını ifade etmekten çekinmezler.²⁶⁹ Âmirî dini ilimlerin aklî özelliğini savunurken onların vahiy ile ilişkisini koparmaz. Temellerini vahyin oluşturduğu dinin hayat bulduğu noktada akıl aktif rol oynar. Âmirî'nin bilgiye dair fikirlerini beyan ettiği her noktada öne çıkardığı aklı dini bilgilerde geri bırakmadığı, aksine ona oldukça yetkin bir rol yüklediği görülmektedir.

İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinde görülen beyan ve akıl temelli bilgi sınıflandırmalarından farklı olarak Âmirî kendisinden sonra Kutbettin Şirazî'nin (ö. 710/1311) de yapacağı gibi ilimleri akıl temelli olarak tasnif etmiştir. Âmirî'nin tasnifinin bir benzerini kendisinden üç asır sonra Kutbettin Şirazî'de görebiliyoruz. O da ilimleri dini ve felsefi olarak iki ana gruba ayırdıktan sonra her iki bilim sahası için de aklı etkin bir faktör olarak tayin etmiştir.²⁷⁰ Bu manada Âmirî aklın ve mantığın dînî ilimler nezdindeki ehemmiyetine de dikkat çekmiştir. Bu çaba aslında beyanın yapısı ile manası arasındaki ilişkinin ve daha da önemlisi bu mananın evrenselliğinin dikkate alınmıyor olmasından kaynaklanmıştır.²⁷¹

²⁶⁵ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 101. Ayrıca bkz. Adamson, Peter, "The Kindian Tradition", **The Libraries of The Neoplatonists**, D'Ancona Cristina (Ed.) Brill Leiden 2007, s.366; Peterson'un bu bölümde yer verdiği "Dini ilimlere hâkim olan bilim adamları vahiy çalışma konusunda yegâne yetkilidir. Felsefe bu konuda fikir beyan etse de aynı değerinde olmaz." çıkarımı tarafımızca İ'lâm'da görülmemiştir.

²⁶⁶ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 103.

²⁶⁷ Eski Yunan Mitolojisinde tıbbın tanrısı.

²⁶⁸ Âmirî burada filozoflardan Hind filozofları olarak bahsetmiştir.

²⁶⁹ Âmirî, **El-İ'lâm**, s. 102- 103.

²⁷⁰ Şirazî, Kutbuddîn, Dürretü't-tac, thk. Seyyid Muhammed Mişkat, Tahran 1906, C.1, s. 71-98, Bakar, Osman, **Classification of Knowledge in Islam, A Study in Islamic Philosophies of Science**, Islamic Text Society 1998, s.249 içerisinde.

²⁷¹ Heck, Paul, "Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization", **Arabica**, T. 49, Fasc. 1 (Jan., 2002), s. 54. Benzeri bir yaklaşım için ayrıca bkz. et-Tevhîdî, Ebu Hayyan, "Resâil fi'l-Ulûm", **Resâilu Ebî Hayyân El- Tevhîdî**, neşr. İbrahim El- Kîlanî, Dimaşk t.y., s. 324 v.d..

Âmirî'nin bilimler tasnifinde ilk iki ana başlık konusuna göre tasnif edilirken onların alt başlıkları bilginin kaynaklarına göre tasnif edildiği görülmüştür. Bununla birlikte her bir bilimi izahı olarak o bilimin faydasına ve gayesine yer verdiğini görüyoruz. Bilginin doğruluk değerlerinden yararlılığın tüm bilim disiplinleri için bir ölçüt olarak görebileceğimiz bu yaklaşımda felsefi bilimlerde tutarlılık ve dini bilimlerde gerçeğe uygunluk da birer doğruluk ölçütü olarak ayrıca karşımıza çıkmaktadır. O bütün bilimleri, aklın etkin bir şekilde kullanıldığı ve ulvî bir gaye olan tek hakikate, tevhide ulaşmak için bir araç bir vesile olması konularında buluşturur. Akıl zaten bedenın esaretine düşmemiş ise insanı Allah'a yaklaştırmaktan başka bir şey yapmayacaktır. Vahiy insana bu dünyayı imar ederken kullandığı aklın bedenın heveslerine düşmemesi için tedbirler gösterip onun izzetini koruması için rehberlik yapmaktadır. O başlangıçta bir duyu bilimi olarak tarif ettiğı hadis biliminde dahi aklın aktif olduğı yönü izah ederek hadisın nazari yönüne dikkat çekmiştir. İslâm düşünce tarihinde ilimleri ilk taksim eden düşünürlerden biri olarak Âmirî bu tür aklın tüm bilim dallarında etkin ve belirleyici rol aldığı ve konularının dikkate alındığı bir bilimler tasnifi yapma konusunda müstesna bir yere sahiptir. Örneğın onun ilimler tasnifi hocasının hocası el-Kindî'nin (ö. 252/866) ilahî ve insani başlıkları altında tasnifinden²⁷², çağdaşı Farabî'nin (ö. 339/950) ve halefi İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) teorik ve pratik bilim ayrımlarından²⁷³ uzaktır. Çağdaşı Hârizmî (ö. 387/997)'nin fıkıh, kelam, nahiv, kitab, şiir ve aruz başlıklarını altında topladığı şer'î bilimler yani Arap bilimleri ile felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, musiki, hiyel ve kimyayı altında topladığı Acem yani Yunan ve diğer milletlerin bilimleri ana tasnifinden²⁷⁴ de farklı bir yaklaşım sunmuştur.

²⁷² Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", **Felsefî Risâleler**, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002 içinde , s. 263-77

²⁷³ Bkz. Farabî, **İhsâu'l-Ülûm İlimlerin Sayımı**, İstanbul 1990, s. 54; İbn Sînâ, **Risâle fî aksâmi'l-hikme**, Çınar, **Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi**, s. 28 içinde.

²⁷⁴ Hârizmî, Muhammed bin ahmed bin Yusuf, **Mefâtîhu'l-'Ulûm**, thk. İbrahim El-Ebyârî, Beyrut 1989, s.11 v.d.

SONUÇ

İslâm medeniyetinin zihinsel renklerinin en canlı olduğu devirlerde yaşayan Âmirî fikirlerini bu dinamik ve pek hareketli çağın riskli ortamlarında kaleme aldı. Eserlerinde kendini yer yer açığa çıkaran bu ortam ona engin bilimsel birikimlerinden sağlam bir varlık düşüncesi eşliğinde bir bilgi felsefesi oluşturma gerekçesi olmalıdır. İnsanın bilgi yolculuğuna dair fikirlerinin neredeyse tüm eserlerinde ona eşlik ettiğini görebiliyoruz. Disiplinler-arası çalışmamaların entelektüel dünyanın doğal ortamı olduğu asırlarda bu yolculuk pek tabi iken bugün kompartmanlara ayrılmış bulunan bilimsel çalışmalar döneminde tespiti zorlaştıran bir yöntem olarak görülmektedir. Neyse ki Âmirî'nin entelektüel serüveninin heyecan dolu adımları bilgiye dair fikirlerini derlemek için ona eşlik etmeyi keyifli hale getirmektedir.

Âmirî'nin bilgiyi bir şeyi kusura ve yanlışla düşmeden olduğu gibi kuşatmak olarak tanımlar. Bilginin tanımı gereği kuşatıcı olması nedeniyle muhtelif kaynaklardan elde edilebilir ve muhtelif boyutlarda ortaya çıkar. Bilginin kaynakları ya akıl ya duyular veya akıl ve duyulardır. Kaynakları bilginin deneyim içeriğine işaret etse de Âmirî için bilgi daha ziyade bir akıl yürütme yolculuğudur. İnsan bu yolculuk için gerekli donanımlarla yaratılmıştır. Tabiatı itibarıyla insan bilgiye yakınlık duyar. Öte yandan bilgi kişinin fiillerini de etkiler. Hatta fiillerde etkisi olmayan bilgiyi Âmirî eksik bulur. Bilginin mahiyeti ise konusuna göre değişiklik göstermektedir. Konusu eşya olduğunda umumi veya hususi, konusu insan olduğunda ise tam, noksan veya bu ikisi arasında olarak tanımlanabilecek içeriklere sahiptir.

Bilginin imkânı konusunda Âmirî aklın varlık hakkında verdiği hükümlere dair düşüncesiyle paralel yol alan bir seyir takip eder. Buna göre varlığı aklen zorunlu olanları bilmek zorunlu, varlığı aklen mümkün olanları bilmek mümkün ve varlığı aklen imkânsız olanları bilmek ise imkânsızdır. Görünür âlemin bilgisi olan mümkün bilgi Âmirî tarafından imkânın devamlılığına, imkân durumuna ve ontolojik yapısına göre tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu mümkün bilgileri bilme konusunda akıl kimi zaman insandan kaynaklı çeşitli nedenlerle muktedir olamayabilir. Zorunlu bilgiyi bilmenin zarureti, ve imkansız olanın bilgisinin imkansızlığının kesinliği

mümkün bilgi dairesinde görülmez. Mümkün bilgi hususunda nihai kararı vermekte akıl aciz kalmaktadır ve bu konularda nihai karar için “emr”i beklemelidir. Ancak bilme konusunda bu acziyet kişiyi bu konuları bilme çabasından alıkoymamalıdır. Emr’in ulaşmasını bekleme sürecinde kişi bilme gayretini göstermek suretiyle yaratılışının gereğini yerine getirmelidir.

Bilginin kaynakları konusunda Âmirî hem duyuların hem aklın etkin olduğu bir bilgi anlayışına sahiptir. Akıl tüm bilişsel dünyamızın en yetkin amiriyken fiziki dünya konusunda bilgilerimizde duyuların yardımına başvurmaktadır. Ancak evveli bilgilerden bilgi ve hikmet sadece aklın yapabileceği bir iştir. Bu manada akıl diğer tüm varlıklardan ve nefisten üstün olup madde olmadığından bir ve hak olanın varlığını da bilmesi gerekir. İnsanı Allah’a yaklaştıran ilk şey işte bu halis akıldır. Âmirî’nin düşüncesinde akıl ve duyuların faili olduğu bilginin elde edilmesi sürecinde işleyiş bilginin içeriğine göre değişmektedir. Evvelî bilgileri sadece akıl kabul eder ve bilgi olarak muhafaza eder. Bedenin buna gücü yetmez. Ancak tecrübi bilgiler önce duyular yoluyla edinilir. Duyular ile elde edilen değişken bilginin ilk basamağı bedendir. Burada olduğu halde kalır ve zamanla değişir. Ancak bu bilgiyi kavramsal boyuta taşıyacak ve diğer bilgiler ile buluşturup yeni bilgiler üretecek olan yer akleden nefistir. Bilgi burada kavramsal bir boyut bir anlam kazanır. Âmirî aklın bilme eyleminin insanı rabbani olma yolunda teşvikinin öneminden bahsetmeden geçmez. Şöyle ki, aklî nefis bedene yakınlığı sebebiyle akıl yürütme fiilini gerçekleştirmesi risk altındadır. Ama o bedenin onu süfli eğilimleri ile aşağı çekmesinden kendisini koruyup bedeni erdemli tutumlara yönelttiğinde hem akletme vazifesini tam manasıyla yerine getirebilmiş olacak hem de varlık mertebelerinden ilk yaratılmış olan, ibda‘ olan akla yaklaşmış olacaktır. Yani aklî nefis kendisinden alt seviyede olan âlemi idare etme vazifesini yerine gereği gibi getirdiğinde madde âlemin kendisini aşağı çekmesinden korunacaktır.

Âmirî bilgiye konu olan mevzuları aklın bilgi ediniminde etkinliğine yüklediği manayı yine öne çıkararak tasnif eder. Buna göre bilimleri önce konularına göre ayırmış; konusu din olanları dînî bilimler ve konusu felsefe olan bilimleri de felsefî bilimler olarak adlandırmıştır. Bundan sonra bu iki ana başlığın altında bulunan disiplinleri bilginin edinim kaynağına göre tasnif etmiştir. Bu noktada her iki ana bilim

dalına da aynı kaynağın eşit derecede bilgi sağladığını göstermiştir. Din bilimlerinde hadisçilerin duyu, kelamcıların akıl, fıkıhçıların hem duyu hem akıl kaynağından beslendiğini ileri sürerken, felsefe bilimlerinde tabiatçıların duyu, ilahiyatçıların akıl ve matematikçilerin hem duyu hem akıl kaynağından beslendiğini belirtir. Mantık ve dil bilimlerini ise bu iki ana bilim dalları için birer alet bilimi olarak tayin eder. Bilimlerin fonksiyonları açısından eşit bir şekilde dağılımını gördüğümüz bu tasnifi tamamladıktan sonra Âmirî din bilimlerine ayrı bir paye verir. O din bilimlerini gerek bilimsel hedefi ve ulvî gayesi gerekse diğer bilimlere temel teşkil etmeleri nedeniyle tüm ilimler arasında en yüce makamı verir. Böylelikle Âmirî bilgi düşüncesinde akıl yürütme seviyelerini ortaya koyarak ve akla yüklediği mana ile aklın insanı taşıyacağı ulvî makam arasında hayli tutarlı bir ilişki kurarak günümüz akıl yürütme teorilerinin inanan insanda neden olduğu çıkmazlara ışık tutabilecek nitelikte bir bilgi teorisi mirası bırakmıştır.

KAYNAKÇA

Ackrill, J. L.:	Arsitotle the Philosopher , Oxford, 1981.
Adamson, Peter:	“The Kindian Tradition”, The Libraries of The Neoplatonists , Ed. by D’Ancona Cristina Brill Leiden 2007.
Alper, Ömer Mahir:	Aklın Hazzı: İbn Kemmune’de Bilgi Felsefesi , İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2004.
Alper, Ömer Mahir:	Varlık ve İnsan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası , İstanbul, Klasik Yayınları, 2013
Âmirî, Ebu’l-Hasan:	A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate Al-‘Amirî’s Kitāb al-Amad ‘alā l-abad . (Ed. and trans. Everett Rowson.) New Haven1988.
Âmirî, Ebu’l-Hasan:	Kitābu'l-emed ale'l-ebed Sonsuzluk Peşinde , Çev. Yakup Kara, Ed. İlhan Kutluer, İstanbul 2013.
Âmirî, Ebu’l-Hasan:	El-Emed Ale'l-Ebed , Thk. Everett K. Rowson, Tahran 1979/ Beyrut 1979.

Âmirî, Ebu'l-Hasan:	Es-Sa'âde ve'l-is'âd fi's-sireti'l-insaniyye , nşr. Ahmed Abdülhalim Atıyye. Kahire 1991.
Âmirî, Ebu'l-Hasan:	Resâil-u Ebi'l-Hasan el-Âmirî (İnkâzu'l-Beşer mine'l- Cebri ve'l-Kader, Takrîr Li Evcehi't-Takdir, Fusûl fî Meâlimi'l-İlahiyye, Ebsâr ve'l-Mübsir, Şerh-u Ma'kûlât, Nusuku'l-Aklî ve Tasvvufu'l-Millî), Thk. Sahban Halifât, Amman 1988
Âmirî, Ebu'l-Hasan:	Es-Saade ve'l-is'ad fi's-sireti'l-insaniyye , Thk. Mücteba Minovi, Tahran, 1957.
Âmirî, Ebu'l-Hasan:	Kitâbü'l-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm , nşr. Ahmed Abdülhamid Gurâb, Riyad Dâru'l-İsâle, 1988.
Arberry, A. J.:	Revelation and Reason in Islam , New York, Routledge, 1957.
Audi, Robert:	Epistemology A Contemporary Introduction , 3rd Ed, New York, Routledge, 2011
Bakar, Osman:	Classification of Knowledge in Islam , A Study in Islamic Philosophies of Science, Islamic Text Society, 1998.

Crubellier, M. ve Pellegrin, P.:	Aristoteles-Filozof ve Bilme Meselesi , Çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul, 2017.
Cürcanî, Seyyid Şerif:	Tarifat , Thk. Muhammed Sıddik Minşavî, t.y.
Çınar, Selime:	Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi , İstanbul 2014, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
Çüçen, Abdülkadir:	Bilgi Felsefesi , Asa Yayınları, İstanbul, 2001.
Demir, Osman Nuri:	“İmam Mâturîdî’de İnsan”, Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER) , C.17 S.1 2019, s. 228-254.
Demir, Osman	“Zât”, DİA , C.44, s.148.
Ebu Zeyd, Muna Ahmed:	El-İnsan fi'l-Felsefe el- İslamiyye Dirase Mukarane fi Fikri'l-‘Âmirî , Beyrut 1994.
El-Mâturîdî Ebu Mansur:	Kitabu't-Tevhid , Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013.
Eşârî, Ebü'l-Hasan İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail. b. İshak:	Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn , Thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.

Fâdânî, Ebü'l-Feyz Muhammed Yasin b. İsa:	el-Fevâidü'l-ceniyye hâşiyetü'l-Mevâhibi's-seniyye şerhu'l-Ferâidi'l-behiyye fî nazmi'l-kavâidi'l-fıkhiyye , Thk. Remzi Saduddin Dimaşkiyye, Beyrut 1991.
Fârâbî:	İhsâu'l-Ulûm İlimlerin Sayımı , İstanbul, MEB Yayınları, 1990.
Fârâbî:	Kitâbü'l-Mille , Çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019.
Fazlur Rahman:	“Mîr Dâmâd”ın Hudûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran’da Tanrı-Âlem İlişkisi”, Çev. M. Nesim Doru, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 2012, S. 27, s. 231-246.
Fettah, Abdülhamit İ.:	“Cebriyye”, DİA , C.7, s205.
Ghorab A. A.:	“The Greek Commentatros on Aristotle Quoted in Al-Amiri’s “As-Sa‘âda Wa’l-Is‘âd”, Ed. by Stern, H. and others, Islamic Philosophy and Classical Tradition , Oxford, 1972.
Gurab, A. A.:	“Mefhumu’s-Segafeti’l-İslâmiyye inde Ebi’l-Hasen el-‘Âmirî”, Mecelle , S.126, Kahire, 1967.
Hârizmî, Muhammed bin Ahmed bin Yusuf:	Mefâtîhu'l-‘Ulûm , Thk. İbrahim El-Ebyârî, Beyrut 1989.

Heck, Paul L.:	“Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization”, Arabica , T. 49, Fasc. 1, January 2002.
Heck, Paul L.:	Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion , New York, Routledge, 2014.
İbnü'l-Heysem:	Kitâbü'l-Menâzır , Thk. Abdülhamid Sabre, 2002.
İmam Gazzali:	El-Münkız Mine'd-Dalal , Thk. Abdürrezzak Tek, Bursa, 2013.
Karlığa, Bekir:	“Cisim”, DİA , 1993, C.1, s.31.
Kaya, Cüneyt:	Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem , İstanbul, 2017.
Kaya, Cüneyt:	Varlık ve İmkân , İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
Kaya, Veysel:	“Aristû el- Hakim, Aristoteles’in İslam Düşüncesindeki Dönüşümü Üzerine Notlar”, Cogito , S. 78, 2014.
Kaya, Veysel:	Felsefe ve Vahy Sa‘id b. Dâdhürmüz ve Felsefî Risaleleri , İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.

Kaya, Veysel:	İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi , Ankara, Otto Yayınları, 2017.
Kindî:	Felsefî Risâleler , Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002.
Kindî:	Ebi Yusuf Yakub b. İshak, Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye , Thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, Matbaatu Hassan, 1978.
Kraemer, Joel L.:	Humanism in The Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age , Leiden, Brill, 1986
Kraemer, Joel L.:	Philosophy in Renaissance of Islam: Abu Sulayman Sijistanî and His Circle , Leiden, Brill, 1986.
Kutluer, İlhan:	"Cevher", DİA , c.7, s.450.
Netton, Ian:	Farabi and His School , Richmond 1999.
O'Connor, J. J. and Robertson, E. F.:	"Doubling the Cube", (Çevrimiçi) http://www-history.mcs.st-and.ac.uk/HistTopics/Doubling_the_cube.html 27.11.19
Özturan, Mehmet:	Seyyid Şerif Cürçânî'nin <i>Risâle fî Taksîmi'l-İlm</i> Aslı Eserinin Tahlili, Tahkik ve Tercümesi,

	Nazariyat İsâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi , C. 1, S. 2, Nisan 2015, s.101- 138.
Parildar, Sumeyye:	Mullā Şadrā on the “Mental” a Monist Approach to Mental Existence, Ishraq Islamic Philosophy Yearbook, 2015, s. 160- 181.
Raşid, Rüşdi:	“İlm-i Menazır”, DİA , C. 22 s. 129.
Rosenthal, Franz:	Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam , Brill, 2007.
Rowson, Everett:	A Muslim Philosopher On The Soul And Its Fate Al-‘Âmirî’s Kitab al-Amad Ala’lAbad , Connecticut, American Oriental Society, 1988.
Şenel, Cahid:	Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları , İstanbul, 2018
Şirazi, Kutbuddîn:	Dürretü't-tac , Thk. Seyyid Muhammed Mişkât, Tahran 1906.
Tevhîdî, Ebu Hayyan:	Akıl, Ahlak, Eylem ve Ruh Üzerine Akşam Sohbetleri , Çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, 2006.
Tevhîdî, Ebu Hayyan:	“Resâil fî’l-Ulûm”, Resâilu Ebî Hayyân El-Tevhîdî , Neşr. İbrahim El- Kîlanî, Dımaşk t.y.

Triger, Alexander:	Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation (Culture and civilisation in the Middle East). London ; New York: Routledge. 2012.
Turhan, Kasım:	Âmirî Ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür , İstanbul, 1992.
Türker, Ömer:	Metafizik: Varlık ve Tanrı, İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler , Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
Türker, Mübahat:	“El-Âmirî ve Kategoriler’in Şerhleriyle İlgili Parçalar”, Araştırma Dergisi , c.III, s. 66-122, Ankara1965.
Uysal, Enver	“Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, Uludağ Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , C. 18, S.1, 2019, s.160- 170.
Wakelnig, Elwira	Philosophical Fragmnnents of Al-‘Âmirî Preserved Mainly in Tawhidî, Miskawayh and in the Text of Sivan al-hikmah Tradition, In The Age Of Al-Farabi , Peter Adamson, London 2008.
Wisnovsky, Robert:	Avicenna’s Metaphysics in Context , Cornell University Press, 2003.

Yaman, Hikmet:	Prophetic Niche in the Virtuous City , Brill, 2011.
Yavuz, Yusuf Şevki	“Araz”, DİA , C.3, s.337

