

NEDENSELLİK BAĞLAMINDA EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN MEŞŞÂÎ GELENEK İÇİNDEKİ YERİ

Ferruh ÖZPİLAVCI*

Özet

12. yüzyıl ilim ve kültür merkezi Bağdat'ta yaşamış olan ve Meşşâî felsefeye yönelttiği önemli tenkitleriyle tanınan filozof ve tabip Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (1077-1152), ilerleyen yaşında İslamiyet'i seçmiş Yahudi asıllı bir filozof olarak felsefî düşüncenin evrensel ve birikimsel yapısının en çarpıcı örneklerinden biridir. Özellikle Aristotelesçi felsefeye yönelik eleştirileri ve Sünnî akideye uygun görüşleriyle öne çıkan Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'nin, felsefenin merkezi konularından biri olan nedensellik hakkındaki görüşlerinin ve bu bağlamda Meşşâî gelenek içindeki konumunun tespiti ve değerlendirmesi, bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: nedensellik, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, İslam felsefesi, Yahudi felsefesi, Meşşâî



Abu'l-Barakât al-Baghdâdî 's place in the peripatetic tradition in terms of causality

Abstract

Abu'l-Barakât al-Baghdâdî (1077-1152), who lived in Baghdad, the center of science and culture in 12th century, and who is a philosopher and physician, well-known with his considerable critiques to peripatetic philosophy, constituted one of the most remarkable samples of universal and cumulative structure of philosophical thought, as a Jewish philosopher originally but in his later ages converted to Islam.

The subject of this article comprises the thoughts of Abu-l Barakât el Baghdâdî, prominent with his critiques towards Aristotelian philosophy and his ideas compatible with sunnite creed, in the causality context, one of the central issues of

* Araş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı, ferruhoz@gmail.com

philosophy, and determining his position in the peripatetic tradition and evaluating in this respect.

Key Words: Causality, Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, Islamic philosophy, Jewish philosophy, Peripatetic.

Giriş

Felsefe tarihinin en önemli konularından biri olan nedensellik, ontolojik ve epistemolojik düzlemde fizikten metafiziğe, mantıktan ahlaka kadar pek çok alanla doğrudan bağlantılı bir şekilde tartışılma gelmiş, teolojik ve felsefi düşünüşün ayırt edici ölçütlerinden biri olarak İslam düşünce tarihinde de merkezî bir konuma haiz olmuştur. Neden türleri, nedenler ile nedenlileri olan sonuçlar arasındaki ilişkinin mahiyeti, nedensellik düşüncesi ve bilgideki kesinlik ve zorunluluk konuları, bilim felsefeleri ve zihin felsefeleri bağlamında modern zamanlarda da güncelliğini koruyabilmiştir. Neden ve nedenli arasındaki ilişkinin ontolojik bir zorunluluk taşıdığına kanıtlanamayacağını, bunun sadece gözleme dayalı bir ardışıklık olduğunu ileri sürerek İslam dünyasında nedensellik anlayışına en ciddi eleştirel yaklaşımı sergileyen Gazzâlî'nin (1058-1111), İbn Rüşd (1126-1198) ile birlikte 'Tehafütler' tartışmasının başat unsuru olarak nedensellik eleştirisi ya da savunusu çevresinde verimli bir felsefi diyalektiğin önünü açtıkları söylenebilir.¹

54 | db

Bu çalışmamızda, İslam dünyasının 12. yüzyıl ilim ve kültür merkezî olan Bağdat'ta yaşamış ve meşşâî felsefeye yönelttiği önemli tenkitleriyle tanınmış olan filozof ve tabip Ebü'l-Berekât el-Baghdâdî'nin (1077-1152) nedensellik hakkındaki görüşlerini ve bu bağlamda meşşâî gelenek içindeki konumunu belirlemeye çalışacağız. İlerleyen yaşlarında İslamiyet'i seçmiş Yahudi asıllı bir filozof olarak felsefi düşüncenin, özelde de İslam felsefesinin evrensel yapısının en çarpıcı örneklerinden birini teşkil eden Bağdâdî, eleştirel düşüncesiyle sonrasında meşşâî geleneğin algılanma ve yorumlanma biçiminde etkili olmuş düşünürlerden biri olması hasebiyle de ilgi çekici görünmektedir.

Zamanının düşünsel ve bilimsel birikimine vukûfiyetinin vermiş olduğu yetkinlikle, meşşâî geleneği eleştirel ve sorgulayıcı bir tarzda değerlendirirken, kendisi de bu güçlü ve kuşatıcı düşünce siste-

¹ Muhittin Macit, "İmkan Metafiziği Üzerine: Gazzâlî'nin Felsefi Determinizmi Eleştirisi", *Divan İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997/1, sayı: 3, s. 93, 126.

minin etkilerinden kaçamamış olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, bu geleneğin temsilcisi olarak sistematik açıdan yakından takip ettiği Aristoteles'in (m.ö. 384-322) ve İbn Sînâ'nın (980-1037) görüşlerini dikkate almıştır.² Dolayısıyla hem bu olgu³ hem de sonrasında takipçilerine 'Peripatetikler' yani 'Meşşâîler' ismi verilmesi dolayısıyla bu geleneğin mebdeindeki Aristoteles'in ve de meşşâîlerin İslam dünyasındaki en büyük temsilcisi sayılan İbn Sina'nın konuyla ilgili görüşlerini öncelikli olarak belirlemek gerekli görülmektedir.

Aristoteles'de Nedensellik

Her olayın ve olgunun, maddî veya manevî bir takım sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu kabul eden felsefî düşünceye 'zorunlu sebeplilik' (belirlenimcilik) veya determinizm denilmektedir. Buna göre, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin varlığı nedensel ilişki veya nedensellik kanunu anlamına gelirken, neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu determinizm anlamına gelmektedir.⁴

Kuşkusuz nedensellik anlayışını sistematik hale getirerek düşünce tarihini belirleyen felsefî bir model halinde ilk defa vazeden Aristoteles olmuştur. Felsefe yapma tarzına uygun bir şekilde nedensellik konusunda da önceki görüşleri değerlendirip kendi teorisini ortaya koyan Aristoteles, felsefî kavramlar sözlüğü mesabesindeki *Metafizik*'in *Delta* kitabında öncelikle neden kavramının da dahil olduğu ilke kavramının çözümlenmesini yapar. Zira tüm nedenlerin ilke olduğunu, ancak her ilkenin neden olmadığına dikkat çeken⁵ Aristoteles'in nedensellik ilkesi çözümlenmesi, *Fizik*'te de

² Ferruh Özpilavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 3, 8. Söz konusu tezde tabiat felsefesi bağlamında Bağdâdî'nin nedensellik görüşüne değinilmiştir, bkz., a.g.e., ss., 146-151.

³ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* adlı eserinde, Aristoteles'in kitaplarında izlemiş olduğu yolu takip ettiğini bizzat ifade etmektedir: "Cüz'lerin, makalelerin, mesele ve metâliblerin tertibinde Aristoteles'in mantıkî, tabîî ve ilâhî kitaplarındaki yolu izledim." Bkz., Ebü'l Berekât el-Bağdâdî *Kitabu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neşr.: Şerefattin Yaltkaya, Süleyman Nedvî), Haydarâbad, 1357-58 (1938), c. I-III, c. I, s. 4. Ayrıca Bağdâdî'nin eserinin bölümlerini Aristoteles'in kitaplarının ismiyle isimlendirdiği görülmektedir; örneğin: "Aristoteles'in sözünü ettiği ve onun *es-Semâ ve'l-Âlem* adlı kitabının içerdiği anlamları ve amaçları kapsayan ikinci kısım" gibi; a.g.e., c. II, s. 120.

⁴ İlhan Kutluer, "Determinizm", *DİA*, c. X, s. 215.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (çev.: Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, 2. bas., İstanbul 1996, s. 235.

benzer şekilde tekrar eden⁶ aynı metnin farklı yerlerdeki ifadeleri gibidir.⁷

Aristoteles'e göre bilmek nedenlerle bilmektir.⁸ Dört neden olarak belirlediği 'nedenleri' (aitia) söz konusu metinlerde açıkça ortaya koyan Aristoteles, neden kavramının ilk anlamı olarak bir nesnenin kendisinde içkin olarak bulunduğu ve bilfiil ondan oluştuğu şeyi yani maddî nedeni tespit eder ve bronzun heykelin nedeni olmasını buna örnek verir. İkinci olarak neden, form (eidos, sûret) veya 'ilk model- (paradeigma, misal)' olan nedendir. Bu da bir nesnenin ne olduğunun tanımını, bunun cinsleri ve tanımın parçalarıdır; yanî formel-surî nedeni oluşturur. Üçüncü olarak neden, değişimin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı olandır. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değişen şeyi değiştiren fail nedendir. Son olarak gaye (telos) de nedendir. Bu, ereksel-gâî nedendir: Ayrıca hareket ettiren başka bir nesne ile amaç arasındaki şeyler de gaye neden kapsamına girer.⁹

56 | db Bu şekilde maddî, surî, fail ve gaye neden olmak üzere dört nedeni belirleyen Aristoteles, bu nedenler arası ilişkiler ve neden olma tarzlarına da açıklık getirir. Buna göre (a) aynı nesne için ilineksel olmayan anlamda bu türlerden birden fazla neden söz konusu olabilir; söz gelişi bir başka şeyden ötürü değil heykel, heykel olarak alındığında, hem heykeltıraşlık sanatı hem de bronz, bir heykelin nedenidir; ancak neden olma tarzı aynı değildir, biri madde olarak neden, öteki hareketin-değişimin kaynaklandığı şey olarak nedendir. (b) Şeyler, karşılıklı olarak birbirlerinin nedenleri olabilir; söz gelişi çalışma zindeliğinin nedeni, zindelik de çalışmanın nedenidir; ama birisi amaç olarak, öteki hareket-değişme ilkesi olarak. (c) Ayrıca aynı tek bir şey, karşıt sonuçların nedeni olabilir; örneğin gemicinin yokluğu geminin batmasının, varlığı ise selametinin nedeni olur. (d) Bunların dışında aynı nesnenin aynı tarz nedenleri arasında da cins, ferd, uzak, yakın gibi neden olma tarzlarından bahseden Aristoteles'e göre, bir şeyin ona uygun yakın ne-

⁶ Aristoteles, *Fizik*, (çev.: Saffet Babür), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul-1997, ss. 61-67; a.mlf., *Tabîat*, (çev.: İshak b. Huneyn, nşr.: Abdurrahman Bedevî), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire 1965, c. I, ss. 105-110. Hemen hemen aynı metnin metafizikteki anlatımı için bkz., a.mlf., *Metafizik*, 1013a 25-1014a 25, ss. 236-239.

⁷ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşât Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 117.

⁸ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Dost Kitabevi, İstanbul 2005, s. 10, 63; a.mlf., *Fizik* 184a 10-14, s. 9.

⁹ Aristoteles, *Fizik*, ss. 61-63; a.mlf., *Tabîat*, c. I, s. 100-104; *Metafizik*, s. 236.

deni ya da yakın nedeni içeren bir cins olan uzak nedeni de nedenlerden sayılabilir; bunların hepsi kuvve ve fiil bakımından neden olma altında toplanabilir ki bunlar, nedenlisi ile eş zamanlı bulunma ya da bulunmama açısından ayrılırlar. (e) Etkin (fiilî) ve bireysel nedenler, başlangıç ve sonuçlarında nedenleri oldukları şeyle eş zamanlı var olurlar ve onlar olmazsa nedenler de olmaz; ama olanak (kuvve) halindeki nedenler, her zaman eş zamanlı olmazlar. Ayrıca olanak halindeki nesnelere, olanak halindeki nesnelere, etkinlik halindeki nesnelere, etkinlik halindeki nesnelere neden olmaktadır. (f) Eğer A, C'nin nedeni olan B'nin yan niteliğiyle A'nın arazi olarak C'nin nedeni olduğu söylenebilir. (g) B sonucunun nedeninin "yetinin sahibi olan A" ya da "yetiye uygulayan A" olduğu söylenebilir. (h) Her zaman her nesnenin en uç nedenini, yani kesin nedenin araştırılması gerekir ki, bu neden, aslında önce gelen nedendir.¹⁰

Aristoteles'in sözünü ettiği ve kuvve-fiil olmak üzere iki başlık altında toplanabileceğini ifade ettiği neden olma tarzlarından bilfiil olanın açılımında, kendisi olmazsa nedenlisi de olmayacak olan fail neden görüşü, ileride değinileceği üzere daha sonra İbn Sinâ ve filozofumuz Bağdâdî tarafından daha ileriye götürerek ele alınmıştır.

Neden, belli bir sonucu meydana getirmede hem zorunlu hem de yeterli bir şey olarak görüldüğü için Aristoteles'in bu dört nedenden yalnızca ikisinin, yani fail ve ereksel nedenin bugünkü neden kavramına karşılık geldiğini düşünen D. Ross, Aristoteles'in Nedenler'ini bir şeyin varoluşunu açıklamakta gerekli olan ama kendi başlarına yeterli olmayan koşullar olarak görür. Bu şekilde bakıldığında madde ve formun bir neden olarak görülmesi şartıcı değildir. Ayrıca bu nedenlerden suretin, fail ve gaye nedenlerle özdeşliği, gaye nedenin de aynı zamanda fail neden olması söz konusudur.¹¹

Aristoteles dört nedene ilaveten genelde bir neden olarak kabul edildiğini gördüğü talih ve tesadüf de ele alarak böyle bir şeyin varlığını, her zaman aynı şekilde var olan şeyler ve çoğunlukla olan şeylerin yanı sıra, evrensel bir kabulle doğanın alışıldık yasasına

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik* 1013b 5-1014a 25, ss. 237-239, *Fizik* 195a 5-b30, ss. 63-67; *Tabiat*, s. 100-110.

¹¹ David Ross, *Aristoteles*, (çev.: Ahmet Arslan vd.), Kocabalı Yayınevi İstanbul 2002, s. 95.

istisna oluşturan olayların da olduğunu göstererek ortaya koymaya çalışmakta ve talih ve tesadüfü gerçek bir neden olarak kabul etmemektedir. Onun tarafından 'ne her zaman ne de çoğunlukla' olan olaylar olarak karakterize edilen bu tip olaylar, aynı zamanda arazî olarak meydana gelen olaylar biçiminde de nitelendirilir. Fakat her arazî ya da istisnai olay, rastlantısal değildir. Rastlantısal olaylar bunlara ek olarak 'bir amaç içindirler'. Talih de bu şekilde bir amaç yönelik şeylerin kasıtlı eylem gerektiren kısmındaki arazî neden olarak tanımlanabilir. Rastlantı gerçek bir neden değil, olaylar arasındaki belli bir bağının ismidir ve talihten daha geniş bir terimdir. Aristoteles istisna olanın varlığını, maddenin birden fazla belirlenim kabul etme kapasitesine bağlayarak maddenin, doğadaki rastlantısallığın kaynağı olduğunu söyler. Kısaca rastlantı yalnızca, iki kesin nedensellik zincirinin önceden kestirilemeyen birleşmesine verilen addır. Yoksa onda nedensellik dışı bir indeterminizm (belirlenimsizcilik) anlayışı söz konusu değildir.¹²

58 | db

Aristoteles, dört nedenin her birinin hesaba katılması gerektiğini vurgulayarak, özellikle doğadaki gaye nedenin varlığını yadsıyan öğretiyeye karşı doğadaki gayeliliğin varlığını temellendirmeye çalışır. Örneğin dişlerin yapacakları işe uygunlukları gibi gözlemlenen uyumlarla her zaman ve çoğunlukla karşılaştığımızı ileri sürer. Rastlantısal sonuçlar ne daima ne de çoğunluklardır.¹³ Aristoteles doğadaki gayelilik hakkında insanbiçimci bir dil kullanarak, dünyanın iyi düzenlenmiş olduğunu, yani ondaki her şeyin, kendisinin olanaklı en iyi durumuna yönelmesini temin edecek şekilde düzenlendiğini ileri sürer.¹⁴ Ona göre nedensellik zinciri geriye doğru belli bir noktaya kadar götürülebilir ancak bu noktadan daha ileriye gitmez. Son nokta, nedeni olmayan nedendir ki bu da hareket etmeksizin hareket ettiren ezeli-ebedî cevher ve salt fiil olan ilk hareket ettiricidir.¹⁵

İbn Sînâ'da Nedensellik

Aristoteles'in kendisinden önceki felsefi açıklamaları aşan yeni bir terkipte ortaya koymuş olduğu bu dört neden teorisi ve nedensellik fikri, İslam filozoflarınca da benimsenmiş, illet ile sebep kav-

¹² Aristoteles, *Fizik* 195b 30-198a 15, ss. 67-79; *Metafizik* 1027a 25, 1032a 27-32, 1034a 9, b4-6, s. 302, 329, 338, 340; D. Ross, *a.g.e.*, ss. 96-99.

¹³ Aristoteles, *Fizik* 198a 15-199b 32, s. 79-89.

¹⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* 291a 24, b13, (çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi, İstanbul 1997, s. 137, 139.

¹⁵ Aristoteles, *Metafizik* 1072a 27, 1072b 13, s. 504, 506.

ramları aynı anlamda kullanılarak neden fikrinin inkarı ilmî ve felsefî araştırmanın imkansız hale gelmesi olarak kabul edilmiştir.¹⁶

Meşşâî felsefenin en büyük siması olan İbn Sînâ da nedensellik doktrinini en geniş ve doyurucu şekilde ele almış, nedenlerin sûret, unsur (madde), fail ve gaye şeklinde bu dört nedenden başkası olmadığını belirtmiştir.¹⁷ Ona göre sûrî neden, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan neden; maddî neden, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının kuvve olarak kendisine yerleştiği neden; fail neden, kendi zatından farklı bir varlık veren; gaye neden de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği nedendir. Tabiatıta ele alınan fail neden ile metafizikte ele alınan ve varlık veren anlamında fail nedeni birbirinden ayıran İbn Sînâ'ya göre metafizikçi filozoflar, fail ile tabiat bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve varlığı vereni kastederler. Oysa tabiî-fail neden, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında bir varlık vermez.¹⁸ Görüldüğü üzere bu ayırım, metafizik anlamda failin “varlık veren”, fizik anlamda failin “hareket ettiren” olduğunu ortaya koymaktadır ki, İbn Sînâ'yı Aristoteles'den ayıran önemli bir noktadır. Çünkü Aristoteles'de fail, hem fizik anlamda hareket ettiren hem de metafizik anlamda Tanrı gibi, varlığın ilkesidir.

Dört nedenden başka bir nedenin olmadığını belirten İbn Sînâ, bunlardan maddî neden ile sûrî nedeni için nedenler, fail ve gaye nedeni ise söz konusu şeyin dışındaki nedenler olarak vaz etmektedir. Tabiî nedensellikte failin, mefulü, olduğu yerde ve onun zâtıyla buluşarak var etmesi mümkündür. Örneğin ağaçtaki doğa, hareketin fail ilkesidir. Hareket ancak doğanın bulunduğu maddede meydana gelir ve hareketin zâtı o maddede oluşur. Yani hem fail olan doğa ve hem de meful olan hareket aynı maddede bulunmuş olur. Kimi failer, bir vakitte fail olmayabilir ve onların mefulleri de meful olmayabilir, hatta mefulleri ma'dum olabilir. Sonra faile onu bilfiil fail yapan nedenler ilişir¹⁹

¹⁶ İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *DİA*, c. XXII, s. 120-121.

¹⁷ İbn Sînâ, *Fizik I*, (çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 59; a.mlf., *Metafizik II*, (çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul-2005, s. 1.

¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II*, ss. 1-2.

¹⁹ *A.g.e.*, s. 4.

İbn Sînâ, neden olma tarzlarını diğer nedenlere teşmil edilebilecek şekilde fail neden üzerinden ortaya koyar. Buna göre fail neden, bizzat, arazî, yakın, uzak, genel, özel, tümel, tikel, basit, bileşik, bilfiil ve bilkuvve neden olmak üzere farklı tarzlarda olabilir ve bu tarzlar diğer nedenler için de söz konusudur.²⁰

İbn Sina, surî nedeni de şeyin varlığına dâhil olup onun bir parçası konumunda bulunan ve şeyin bilfiil olmasının nedeni olarak belirlemektedir. Ona göre suret, kendisinden ve maddeden oluşan bileşiğin, kendisiyle bilfiil hale geldiği nedenidir. Geniş anlamlarda kullanılan suret kelimesinin türsel suretler ve maddeden ayrıklar için de kullanılması, surî neden ile fail neden arasındaki ilişkinin ve maddenin kurucu unsuru olmasının tarzını oluşturmaktadır.²¹

İçkin nedenlerden olan maddî neden ise, bilkuvve olması bağlamında, ancak suret ile bilfiil hale geldikten sonra madde ile suretten bileşik olan şeyin yani tabiî cismin nedeni olabilmektedir, ki bu da bilaraz neden olma tarzıdır. Madde ile suretin birleşmesinden oluşan bileşik ile bu bileşiğin bir parçasını teşkil eden madde arasında tabiî ki bir nedensellik ilişkisi vardır. Çünkü madde, bileşiğin kaim olmasının bir parçasıdır. Parça, bizatihi bütünden daha öncedir ve bütünün kurucusudur. Nihayetinde İbn Sînâ, kuvve anlamındaki madde ile bileşikten sonra bileşiğin bir parçası olan maddeyi ayırarak bu açıdan nedenlerin beş tane olabileceğini ama her ikisinin kuvve ve istidat anlamında ortak alındığında yine dört nedenin kalacağını belirtmektedir.²²

Gaye neden ise şeyin dışında olan ve şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği nedendir. Buna göre gaye, kendisinden dolayı sûretin maddede meydana geldiği nedendir ki, bu da gerçek iyilik ya da iyilik olduğu zannedilen bir anlamdır.²³ Zira failden arazî bakımdan değil aksine zatî olarak meydana çıkan her hareket ettirmede fail, kendisine kıyasla iyi olanı ister. Bu ise bazen gerçek bazen de zanna dayalı olabilir yani ya bizzat iyidir ya da onun iyi olduğu zannedilir.²⁴ Yine gaye neden bazen failin kendisinde bulunurken bazen de failin dışında bir şeyde olabilir. Failin dışında bulunma bazen konuda olabilir; bir düşünmeden veya doğadan kay-

²⁰ İbn Sînâ, *Fizik I*, ss. 69-72.

²¹ A.g.e., s. 64.

²² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 2.

²³ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 64.

²⁴ İbn Sina, *Fizik I*, s. 64.

naklanan hareketlerin gayeleri gibi. Bazen üçüncü bir şeyde olur; birini hoşnut etmek için herhangi bir şey yapan kimse gibi ki bu durumda o kişinin hoşnutluğu, failin ve kabul edenin dışında bir gaye olur. Bununla birlikte hoşnutluk nedeniyle gerçekleşen sevinç, başka bir gayedir. Gayelerden biri de başka bir şeye benzemektir. Benzenilen şey, kendisine yönelinmesi bakımından gayedir; benzenenin kendisi ise gayedir.²⁵

İbn Sina'ya göre her nedenin, neden oluşu bakımından bir hakikati ve bir de mahiyeti vardır. Gaye neden, mahiyeti bakımından diğer nedenlerin bilfiil neden olarak mevcut oluşunun sebebidir; ancak kendi bilfiil varlığı bakımından diğer nedenlerin bilfiil neden olarak varlığının sonucudur. Dolayısıyla gaye neden mahiyeti bakımından diğer nedenlerden önce, varlığı bakımından ise onlardan sonra olmaktadır. Ancak onun mahiyeti bir nefste ya da nefis yerine geçen bir şeyde tasavvur edilmedikçe neden olamaz. Ama bu durum oluş-bozuluş dünyasında böyledir, oluş-bozuluşun ötesinde ise gaye neden hiçbir nedenin nedenlisi değildir. Kısaca İbn Sînâ'ya göre gaye neden tabîi alanda mahiyeti bakımından diğer nedenlerden önce, varlığı bakımından ise onlardan sonra gelirken metafizik alanda ise diğer nedenlerden hiçbiri onun nedeni olmaz.²⁶

İbn Sînâ, nedensellik ilişkisinin gerçek mahiyetinin ileri düzey bir zihinsel çabayla anlaşabileceğine işaret ederken, nedensellik ilişkisine yöneltebilecek muhtemel eleştirileri sanki sezinler gibidir. Zira İbn Sînâ, doğal düzlemde gözlemlenen nedenselliğin, nedensellik ilişkisinin kesin, apriorik bilgisini vermeyeceğini, duyuların bize ancak bir ardışıklığı verebileceğini açıkça belirtir. Dikkatli bir ayrımla iki şeyin art arda gelmesinin, birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmayacağını, dolayısıyla da duyu ve tecrübenin verilerinin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olmasının, kesinlik bildirmeyeceğinin altını çizen İbn Sînâ, zihnin bu ilişkinin kesinliğine kanaat getirmesinin ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin, doğal ve seçimli olduğunun bilinmesi ve de gerçekte nedenlerin varlığını tespit ve ikrara dayandığını belirtmektedir.²⁷ Dolayısıyla ona göre nedenlerin varlığı ve bunların nedenselliğinin kesinliği, apriorik bir bilgi değil meşhur bir bilgidir. Onun gerçek mahiyeti,

²⁵ İbn Sina, *Metafizik II*, s. 29.

²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik II*, ss. 40-41; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, (çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.126

²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, (çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 6; M. Macit, *a.g.e.*, s. 120.

ileri düzey bir bilimsel çaba sonucu gerçekte nedenlerin ve neden ile nedenli arasında ilişkinin varlığını tespitle ortaya kesin bir şekilde çıkmaktadır.

Açıkça görüldüğü üzere İbn Sina'nın neden ile nedenli arasındaki ilişkinin sadece gözleme dayalı bir ardışıklık olduğunu ve kanıtlanamayacağını söyleyerek meşhur eseri *Tehafüt'ül-Felâsife*'de²⁸ nedensellik eleştirisi yapan Gazzâlî'den önce bu hususa dikkat çekmesi, oldukça ilginçtir. Ayrıca İbn Sina'nın "duyu ve tecrübenin sunmuş olduğu bu tarz verilerin çokluğu nedeniyle zihnin ikna olması, bildiğin gibi, kesinlik bildirmez" şeklindeki ifadesindeki²⁹ 'bildiğin gibi' vurgusundan, böyle bir kanaatin yaygın olduğu da anlaşılabilir. ³⁰ Dolayısıyla bizzat İbn Sina'nın dikkat çektiği bu hususların, daha sonrasında kendisine karşı da yöneltilecek olan Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisine zemin hazırladığı söylemek mümkün görünmektedir.

İbn Sina, zorunlu ve mümkün varlık ayrımını da yine nedensellik ilkesine dayanarak ortaya koymaktadır. Ona göre zorunlu varlığın bir nedeninin olmaması, yani onun nedensiz bir varlık olması açıktır. Zira onun varlığının da bir nedeni olsaydı, varlığını o nedenden almış, dolayısıyla da zâtı gereği zorunlu olmaktan çıkmış olurdu. Başkası bakımından değil de, zâtı bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Dolayısıyla da zorunlu varlığın nedeninin olmadığı açıktır. İbn Sina'ya göre 'zorunlu' olan nedensizliği ifade ederken zorunlu olmayan yani mümkün olan da nedenli olmaya delalet etmektedir: "Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir nedene bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir."³¹ Görüldüğü üzere İbn Sina'ya göre nedensiz olmak ancak zorunlu varlığa işaret ederken, nedenli olmak bizatihi mümkün olmak anlamına gelmekte ve başkasıyla-bigayrihi zorunlu olmak da aslında onun nedenli olmasının bir gereği olmaktadır.

²⁸ Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, (Filozofların Tutarsızlığı), (çev.: Mahmut Kaya-Hüseyin Saroğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 166-168.

²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 6.

³⁰ M. Macit, *a.g.e.*, s. 121.

³¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 36.

İbn Sînâ, tabiatla 'sürekli' ve 'çoğunlukla' olanın dışında rastlantı ve şans olarak gözükken şeylerin neden oluşunu tamamen inkar etmese de bunların abartılmasına da karşıdır. Ona göre bu tip olaylar istisnâî olmaları dolayısıyla rastlantı veya şans diye isimlendirilseler de nedensiz değillerdir; ilk etapta görülmeyen veya daha nadir gözükken bilaraz neden olma tarzı onlar için söz konusudur; arazlar sonsuz sayıda olabileceğinden bu tür nedensellikteki süreklilik veya çoğunluğun olmayışı nedensizlik gibi algılansa da aslında kesinlikle bir neden vardır.³² Aristoteles'in konuyla ilgili düşüncelerini geliştirerek 'sürekli', 'çoğunlukla olan', 'eşit şekilde olan' ve 'azlıkla olan' kavramlarını geniş bir şekilde tartışan İbn Sînâ, 'sürekli olan' ve 'çoğunlukla olan'ı zorunlulukla eşleştirmektedir. Ancak 'çoğunlukla olan' herhangi bir engel dolayısıyla engellendiği zaman sürekliliğini kaybeden bir zorunluluk içermektedir. Çoğunlukla olan da engellerin ortadan kaldırılması şartıyla zorunlu olabilir.³³ Böylece İbn Sînâ, rastlantısal olduğunun söylenememesi bağlamında çoğunlukla olanı da sürekli olan cinsinden kabul ederek vurguyu istisna olandan genellikle olana çevirmiş ve zorunluluk alanını genişletmiştir.

'Eşit şekilde olan' ve 'azlıkla olan' durumlar ise İbn Sînâ'ya göre imkân alanına girmektedir.³⁴ İmkan alanına giren nedensellik ilişkisi için de olasılıktan söz edilebilir; ancak gerçek neden zorunlu, sürekli ve çoğunlukla olandır. Azlıkla olanaklı olan bir nedensellik, gerçek bir nedensellik değil, rastlantı ve talih olup bilimlerin ilgi alanı dışındadır.³⁵ Rastlantı, doğal veya iradî durumların ancak arazî bakımdan nedenidir ve onun gerektirmesi ne sürekli ne de çoğunlukladır. İbn Sînâ'nın arazî nedensellikte cins kavram olarak

³² İbn Sînâ, *Fizik I*, ss. 74-76.

³³ İbn Sînâ *Fizik I*, s. 77; a. mlf., *Metafizik I*, s. 161.

³⁴ İbn Sînâ, *Fizik I*, ss. 80-81.

³⁵ Ali Durusoy, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkan, İhtimal ve Kuvve)", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004/2), s. 127. İmkanın doğruluk sorunu olarak mantıkta, nedensellik sorunu açısından ise fizikte ele alındığını belirten Ali Durusoy, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün zorunlu olmayan, yani imkan alanına giren nedensellik ilişkisi için olasılıktan söz ettiklerini vurgulayarak bunu bir çizelge halinde gösterir. Buna göre nedensellik ilişkisi %100 ile gösterilebilecek birinci olasılık, kesin ve doğru bilgi verir ve bu nedensellik ilişkisi zorunlu ve sürekli bir ilişkidir. %51-99 arasında gösterilebilecek ikinci olasılık kesin olmamakla birlikte doğruluk değeri oldukça yüksek bir bilgi verir. Nedensellik ilişkisi %50 ile %50 arasında eşit olan üçüncü olasılığın doğruluk değeri belirsizdir. Burada bir nedensellik ilişkisinden bahsetmek bir sanıdan ibaret olacaktır. %1-49 arasındaki dördüncü olasılık ise doğruluk değeri içermez. Çünkü onun yanlış olma olasılığı daha yüksektir. Bilimlerde kullanılan ve aranan nedensellik ilişkisi, birinci ve ikinci olasılıktaki türden ilişkidir. Bkz. *agm.*, s. 129.

aldığı rastlantı, kaynağının tabii olması açısından da iradeli varlıklarla ilgili kullanılan talih kavramından farklılaşmaktadır.³⁶ Burada İbn Sînâ'nın hassas bir ayrımla rastlantıyı arazî de olsa nedensellik içinde değerlendirerek mutlak bir belirlenimsizliğin önüne geçerken, geniş imkan alanında rastlantıyla gerçekleşen olayları insanî bilgi alanının dışında tutarak bilgide kesinlik arayışını öne çıkardığı görülebilir.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye Göre Nedensellik

Yahudi asıllı olduğu için Yahudiler arasında Hibetullâh'ın İbrance karşılığı olan 'Nathanaël' ismiyle bilinen,³⁷ Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Ali b. Melkâ el-Bağdâdî (1077/470 h.-1152/547 h.), ileri yaşlarında Müslüman olmuş³⁸, kültürel ve ilmî açıdan Sünnî doktrinin en önemli merkezi olan Nizâmiye Medreseleri'nin³⁹ ilmî hareketliliği içinde sünnî akideye uygun eleştirel felsefî görüşleriyle dikkat çekmiş önemli bir düşünürdür.⁴⁰

Çok az eser veren Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin felsefesini ortaya koyan en temel eseri, klasikleşen bölümlemeyle mantık, tabiiyyat ve ilâhiyat başlıklı üç ana kısımdan oluşan *Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme* isimli kitabıdır.⁴¹ Bağdâdî'nin, 'Sâhibu'l-Mu'teber' olarak da

³⁶ İbn Sînâ, *Fizik I*, s. 82.

³⁷ Shlomo Pines, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem 1960, s. 120; a.mlf., "Hibat Allah", *Encyclopedia Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem 1974, s. 461.

³⁸ İbn Ebî Useybia, *'Uyunü'l Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibbâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts., c. I, s. 376. İhtidası noktasındaki çeşitli tartışmalar için bkz., S. Pines, *a.g.e.*, s. 121; M. Şerefettin Yalrkaya, "Ebü'l Berekât el-Bağdâdî" *Darü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (D.İ.F.M) yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930, ss. 29-30; C. Recep Seydebî, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetu'l İlâhiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996, s. 23; Wilferd Madelung, "Abu'l Barakat el-Bagdadî", *Encyclopaedia Iranica*, (Elr.), London-1983, c. I, s. 266.

³⁹ Tarihçiler Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'nin ilmî hayatı ile ilgili pek malumat vermese de onun, aynı dönemde Bağdat'da Nizâmiye medreselerinin başında bulunan İmâm-ı Gazzâlî ile görüşmüş olması muhtemel görülmüştür. Zira Gazzâlî 1095'de (h. 488) Bağdat'dan ayrılıncaya kadar bu medresede ders veriyordu ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, o zamanlar 30 yaşlarında olmalıdır; bkz. A. Muhammet Tayyip, *Mevkifu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâtiyye*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Câmiütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-dîn, Kahire 1980, s. 26.

⁴⁰ A. M. Tayyip, *a.g.e.*, s. 26; Mustafa Çağrırcı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, ss. 307-309. Nitekim İbn Teymiyye, onun Meşşâî gelenek dışı tarzının Bağdat'ın Sünnî kelamcılarının etkisiyle oluştuğu yorumunu yapar. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'-Nebeviyye*, (tahk., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986, c. I, s. 348, 354.

⁴¹ Ebü'l Berekât el-Bağdâdî *Kitabu'l-mu'teber fi'l hikme*, (nşr. M. Şerâfettin Yalrkaya, Süleyman Nedvî) Haydarâbad, 1357-58 (1938), I-III. Bundan sonra kısaca 'Muteber' şeklinde zikredilecektir.

anılmasına vesile olan bu tanınmış eserinden başka *Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl* isimli risalesi günümüze ulaşan kayda değer eserlerinden biridir.⁴²

Gazzâlî (1058-111) ve İbn Rüşd'den (1126-1198) sonra İbn Sînâ'yı (980-1037) ciddi biçimde eleştirenlerin başında gelen⁴³ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, özellikle Fahreddin Razi üzerinden Selçuklu ve Osmanlı dönemi düşüncesinin teşekkülünde de etkili olmuş önemli şahsiyetlerden biridir. 'İmam' şeklinde çokça referans alınan⁴⁴ Fahreddin er-Râzî (1149-1210), Bağdâdî'ye sıklıkla atıflar yapmakta, ondan alıntılarda bulunmaktadır.⁴⁵ Hatta bu durum, Şehrezûrî'nin (öl.1288) Fahreddin Razi'nin filozoflara karşı yönelttiği tenkitlerin çoğunu Yahudi asıllı düşünür Ebü'l Berekât el-Bağdâdî'den aldığı ileri sürmesine neden olacak seviyededir.⁴⁶ Dolayısıyla böyle bir düşünürün nedensellik konusundaki düşünceleri ve bu bağlamda onun meşşâî gelenek içindeki konumunu belirlemek, önemi haiz görünmektedir.

Nedensellik konusunda dört neden teorisini benimseyen Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre, bizim nedenler-nedenliler, faillemefuller hakkındaki fikirlerimizin kaynağı, duyulardır. Bizdeki neden fikri duyulurları müşahede ile başlamıştır; şiddetle yanmakta

⁴² Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz., Ferruh Özpilavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (yayınlanmamış doktora tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, ss. 1-9; M. Çağrırcı, *agm.*, ss. 300-308; Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, c. I, s. 602; *Suppl.*, Leiden 1937, c. I, s. 831; Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden 1979, c. VII, s. 215.

⁴³ Bağdâdî'nin özellikle İbn Sînâ metafiziğine yönelttiği eleştiriler, daha sonra gerek İbn Teymiyye, gerekse Yahudi filozoflar tarafından kullanılmıştır; bkz., Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul-2005, s. 14. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'den yapmış olduğu alıntılar için bkz., Süleyman Nedvî, "Makale", Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, ss. 239-240.

⁴⁴ Razi'nin müteahhirin dönem ulemaya etkisi bağlamında en güzel örneklerden biri için bkz., Akkanat, Hasan, *Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, c. I, s. 245.

⁴⁵ Fahreddin er-Razî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neşr., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1976, s. 99. En çarpıcı örneklerden birini teşkil eden bu metinde Fahreddin er-Razî, Allah (c.c.)'ın zatıyla alakalı 'İsmi A'zam' konusunda Bağdâdî'yi izleyerek onun görüşünü aktarırken şu ifadeyi kullanmaktadır: "Bütün bunlar, bu hakîmin (Bağdâdî'nin) sözleridir ve bu konuda tahkikin zirvesidir, Allah (c.c.) ilahî sırlarının hakikatlerini en iyi bilendir".

⁴⁶ Bkz., S. Nedvî, *agm.*, s. 239. S. A. M. Tayyip, Şehrezûrî'nin *Nuzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-ervah* isimli eserindeki sözlerini şu şekilde nakleder: "Razi'nin filozoflara karşı ortaya koymuş olduğu şüphelerin çoğu Yahudi Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye aittir", bkz., A. M. Tayyip, *a.g.e.*, s. 79, 2.dipnot.

olan bir ateşin, yanıcı bir şeye temas ettiği anda onu yakması, bizde yakan bir fail ve yanan bir meful fikrini oluştururken, kandilin yaydığı ışık, nedenli (ma'lul), kandil de neden (illet) olarak kabul edilmiştir.⁴⁷

Bağdâdî, her failin neden olduğunu ama her nedenin fail olmadığını, failin fiilinde hareket ve zaman şart iken nedenden nedenlinin varlığa gelmesi için zamanın şart olmadığını belirtir. Yine failde gerek tabîi gerek iradî bir kasıt bulunması şart ise de nedende böyle bir şart yoktur. Filozofların özel ıstılahında ise, mefule de neden denmektedir; buna göre fail ve onu fiile sevk eden gaye, neden olurken, meful olan heyûla ve sûret de neden olmaktadır. Ancak fail gerçek neden, meful de gerçek nedenlidir.⁴⁸

Bağdâdî'ye göre *fail* neden olarak, farklı itibarlara göre tabiatla, düşünmeyle, iradeli, zorlamalı, yakın, uzak, bizzat, bilaraz, ortak, özel, mutlak ve tikel gibi pek çok fail nedenden söz edilebilir. Buna göre fail, bazen ateş gibi bittab' olur, bazen marangoz gibi düşünüp taşınmayla (reviyye) olur, bazen yiyen ve oynayan gibi iradeli ve seçmeli olur, bazen tekerleği ve su dolabını hareket ettiren gibi zorlamalı (kasr) ve boyun eğdirmeli (teshir) olur, bazen ısıtma için ateş gibi yakın fail olur, bazen ateşle ısınan insanda olduğu gibi uzak fail olur. Bazen ısıtma için ateş gibi bizzat olur, bazen bilaraz olur. Bazen pek çok kapının marangozu gibi ortak olur, bazen belirli bir kapının marangozu gibi özel olur, bazen mutlak marangoz gibi müşterek, zihnî ve küllî olur; bazen de falanca marangozun belirli bir kapının marangozu olması gibi tikel olur.⁴⁹

Bağdâdî'ye göre heyulâni ilke yani maddî nedenin de pek çok tarzı vardır; içinde olunan ve kendisinden olunan 'kabul edici' (kâbil); mahal, mevzu, heyula, unsur, madde ve ustukus diye isimlendirilebilir ancak bunların en geneli heyuladır. O da aynı şekilde tıpkı bitkiler için tohum, hayvanlar için nutfe gibi, bazen bittab' olur; bazen de tıpkı sedir için ve kapı için ahşap gibi düşünceyle ve iradeyle olur. Bazen yakın, bazen uzak olur, tıpkı un için buğday, ekmek için de un gibi. Bazen tüm için müşterek olur ki bu ilk heyuladır, bazen de bazı mevcutlar için özel olur ki bu da yakın heyuladır.⁵⁰

⁴⁷ Bağdâdî, *Muteber*, c. III, s. 48.

⁴⁸ A.g.e., s. 49.

⁴⁹ Bağdâdî, *Muteber*, c. II, s. 8.

⁵⁰ A.g.e., s. 9.

Neden anlamında sebep ve illet lafızlarını, kavramsal bir fark gözetmeden birbiri yerine kullanan Bağdâdî, fail neden ile heyulânî nedeni karşılaştırırken, gerçek zorunlu nedenin fail neden olduğunu, maddî nedenin ise oluş-bozuluş aleminde ve suretle birlikte oluşan bileşik cismin dolaylı bir nedensellikten nedeni olduğunu vurgulayarak şöyle demektedir: “Var olan sebeplileri incelediğin zaman failin, nedenli olan her mevcut için kaçınılmaz olan, gerçek zorunlu sebep olduğunu görürsün; heyula ise, kendisinden ve sûret denilen ‘mana’dan bileşik olan şeyin sebebi ve nedenidir.”⁵¹

Görüldüğü üzere fail nedeni gerçek varlık sebebi olarak kabul eden Bağdâdî’ye göre doğal cisimler her ne kadar madde ve sûretten oluşsa ve dolayısıyla da madde ve sûret cismin ilkelerinden olsa da madde, sûretin nedeni değildir. Beyaz olan, kendisinde beyazlık bulunan şey olduğu için beyazlık onun anlamının bir parçasıdır, ama beyazlık için aynı şey söz konusu değildir. Yine sûret olan beyazlık, heyûlanın anlamının bir parçası da değildir, aksine heyûla onun için mevzudur. Madde, mevzu olması bakımından değil heyula olması bakımından sebep, illet ve ilke diye isimlendirilir. Bir heyûlada olmama ve heyulası olmama, eğer nedenlilerden herhangi birinin anlamının bir parçası olursa o nedenli, heyûla nedenliliğinden çıkmıştır; ancak fail nedenlilikten ve ilke olmaklığından çıkmamıştır. Heyûla nedenliliğinden (sebebiyyetül-heyûla) çıkmayan cisim de zaten fail neden olmaktan çıkmamıştır. Çünkü heyuladaki her mevcut, bir faildendir ve fakat her failden olan, heyulada olmayabilir.⁵²

Bağdâdî’ye göre *sûret*, bir şeyin kendisiyle ne ise o olduğu şeydir; tıpkı insanın insanlığı, atın atlığı gibi. Meydana gelip zâil olan, gezegen ve lambadaki ışık gibi zâil olmayan şey de sûret diye isimlenir. Sûret, bazen de tümel ve tikel olur ama genel ve özel olmaz. Yine sûret, fail ve heyulanın farklı sûretler için müşterek olmaları gibi ortak olmaz. Tek bir sûret, farklı farklı heyulalar için ontik bir ortaklıkla müşterek olmaz. Tikel sûret, ancak varlıktaki tikel birey içindir; tümel sûret ise, varlıkta değil de zihindeki tümel içindir. Bağdâdî’ye göre nedenlerden biri olan sûretlerden bir kısmı cevher ve cevherin parçasıdır; bir kısmı ise insandaki beyazlık ve siyahlık gibi cevherdeki arazdır; bir kısmı suyun sıcaklığı gibi ayrık, bir kısmı ise ateşin sıcaklığı gibi varlıkta ayrık olmayandır. Yine

⁵¹ A.g.e., s. 9.

⁵² A.g.e., c. II, s. 10.

sûretlerden bir kısmı, sürekli kalıcı olan, zevali zor olan melekedir. Bir kısmı da zevali hızlı olan haldir.⁵³ Bağdadi, tümel suretin ontolojik bir varlığı olmadığını, onun varlığının zihinsel olduğunu belirterek bu konuda meşşâi geleneği izlemektedir.

Bağdâdî'ye göre *gaye*, failin filinin ve meydana gelenin varlığının kendisi için olduğu şeydir. *Gaye* de, tümel, tikel, müşterek, özel (*hâsse*), yakın, uzak, *bizzât* ve *arazî* olur. *Bilkuvvelik* anlamında varlığı önceleyen yokluktur. Zira yokluk (*adem*), yok iken sonradan olan için söz konusudur; ya mutlak olarak ya da örneğin sıcaklığın soğuk sudaki yokluğu gibi her hangi bir şeydeki yokluk olarak. Zira suyun önce sıcak değilken sonra sıcak olmasını yokluk öncelemiştir. Ancak Bağdâdî'ye göre yokluğun varlığı ve nedenliliği, *arazî*dir. Zira o, *hâdisin hudûsunda*, *hudûsundan önceki bir şarttır*; yokluk olması bakımından *vucûdî* bir anlam-neden değildir. Aksine o, tıpkı kağıttaki, farklı renklerdeki yazıyı kabul için onu hazırlayan beyazlık ve pürüzsüzlük gibi *heyûlanın heyûla olması için hazırlayıcı, yaklaşırcı ve tamamlayıcı bir etkidir*. Bağdâdî'ye göre bu, *heyûlanî* sıfatlardandır ve ona eklenmiştir (*lâhık*) ve bu yokluk, varlıkta değil zihinde sebepler arasına girer. Hatta zihin onu, önce yokken sonra oluşmuş diye tasavvur eder.⁵⁴ Dolayısıyla yokluğun gerçekliğini kabul etmeyip onu *maddî* neden bağlamında değerlendiren Bağdâdî'ye göre de yokluk bir neden sayılmaz ve nedenler dört tanedir.⁵⁵

68 | db

Nedenlerin aslında fail ve mefule, ilke ve ilkeliye indirgenebileceğini belirten⁵⁶ Bağdâdî, nedenler ve nedenlileri arasındaki ilişkiyi, temelde varlıklarını devam ettirmede birbirine bağlı olanlar ve olmayanlar ayırımında açıklar. Ona göre nedenler ve onların nedenlileri gözden geçirildiğinde bunların bir kısmında nedenler ortadan kalktığından nedenlilerinin de ortadan kalktığı, bir kısmının ise nedenler yok olduğunda nedenlilerin varlığını devam ettirebildiği görülür. Örneğin kandil söndüğünde onun nedenlisi olan ışık da ortadan kalkmaktadır. Bu tür nedenlilerin yokluğunun nedeni, nedeninin yokluğudur. (Ademlerinin illeti, illetlerinin ademidir.) Bazı nedenlilerin varlığını devam ettirmeleri ise, nedenlerinin varlığına bağlı değildir. Bunlar her ne kadar bu neden ile varlık bulmuşlarsa da o ortadan kalktıktan sonra da kalabilirler. Bu tür nedenlile-

⁵³ A.g.e., c. II, s. 10.

⁵⁴ Bağdâdî, a.g.e., c. II, s. 18.

⁵⁵ A.g.e., c. II, s. 10.

⁵⁶ A.g.e., c. III, s. 49.

rin varlıklarıyla nedenleri arasına zaman girer, onların ortadan kalkması ise, buldukları mevzuya zıtlarının yerleşmesidir.⁵⁷

Bağdâdî'ye göre nedenlerin hepsi, nedenlilerini varlık olarak önceleme ve nedenlilerin varlıklarını gerektirme hususunda birbirleriyle müşterektirler. Gaye nedenlerde nedenliler, her ne kadar nedenlerden önce bulunuyorlarsa da zihinde nedenliyi öncelemekte; nedenliler dış dünyada bu nedenlerden önce geliyorlarsa da zihinde bu nedenler, nedenlilerini öncelemektedirler.⁵⁸

Bağdâdî, tabiatta gaye nedenin nedenselliğini örnekleyerek açıklar. Gaye, bir şeyin, kendisi için var olduğu ve failin heyulada sûret fiilini kendisi için yaptığı şeydir; tıpkı divan üzerine oturmak gibi. Zira bu, failin zihninde var olan ve kendisi için bu fiili yaptığı bir sebep ve illettir. Dolayısıyla mevcutta var olan sedirlik sûreti bu yüzden var olur. Gaye, failin zihninde akledilir olarak önce gelir, sonra sedirle var olur ve meydana gelir. Gaye, heyûlada failden mevcut olan sûretin illeti ve sebebidir. Gaye aynı zamanda bu sûret nedeniyle var olması açısından ise sebepli ve nedenlidir.⁵⁹

Nedensellik ilişkilerine örneklerle açıklık getirmeye çalışan Bağdâdî'ye göre marangoz nezdinde akledilir olan gaye ile sedirde mevcut olan sûret meydana gelir ve sedirde mevcut olan sûret ile de akledilir olan gaye, varlıkta ve a'yanda mevcut olur. Gaye, failin fail oluşunun nedenidir, fail ise onun varlığının nedenselliğinin nedenidir. Bunlar varlıkta ve zihinde terekküp eder; hatta öyle ki sûret, örneğin ateşin, odunu diğer bir ateşe tahlil eden ve suyu ısıtan sıcaklık gibi hem fail olur hem de ateşsellik sûreti, ateşin yakmasındaki gaye olur; yani yakma ancak yananın ateşe dönüşmesi için olur. Buna göre ateşlik sûreti, yakıcı ateşin sûreti olur ve sonradan ortaya çıkan ateşin de faili olur ve de fail olan ateşin gayesi de olur. Heyûla ise ne sûret ne fail ne de gaye olur.⁶⁰ Bağdâdî bu şekilde bizzat olan tümel ontolojik nedenleri, kompleks nedensellik evreninde bunların birbirleriyle ilişkilerini ve aynı nedenin farklı vechilerden farklı neden türleri içinde yer almasını ayrıntılı bir şekilde ele alarak klasik dört neden teorisine açıklık getirmektedir. Burada dikkati çeken husus, Aristotelesçi dört neden teorisi çerçevesinde nedensellik anlayışını ortaya koyan Bağdâdî'nin bu teorinin ayrıntılı

⁵⁷ A.g.e., c. III, s. 50.

⁵⁸ A.g.e., c. III, s. 52.

⁵⁹ Bağdâdî, a.g.e., c. II, s. 17.

⁶⁰ A.g.e., c. II, s. 18.

bir felsefî analizini sunmasının ötesinde gerçek nedenin fail neden olduğunu, belirterek teorinin odak noktasını gerçek fail olarak gördüğü Yaratıcı Fail Neden'e doğru kaydırmasıdır.

Bağdâdî'ye göre tüm nedenler söz konusu dört nedendir; bunlardan başka bizzat, bilaraz, bittab, boyun eğdirmeye (teshîr), iradeyle, kasırla, baht ile ittifak ile olan hiçbir sebep yoktur. Bağdâdî bunların dışında zikredilen talih, rastlantı ve kendiliğinden olduğu söylenen şeylerin aslında bu nedenlere raci olduğunu belirtir.⁶¹ Bağdâdî, selefi İbn Sînâ'da da görülen bu rastlantı yaklaşımını daha ileri boyutlara taşıyıp insan iradesi ve sorumluluğu konularıyla bağlantılı bir şekilde ele aldığı için bu konudaki görüşlerini ayrı bir başlık altında değerlendirmek yerinde olacaktır.

Bağdâdî'ye Göre Rastlantı ve Talih

Rastlantıyı bilaraz olan nedenler içinde sayan Bağdâdî'ye göre bilaraz nedenler, çeşit çeşittir ve yakınlık-uzaklık bakımından da dallara ayrılır. Bilaraz nedenlerin tümü, bizzat başka bir nedenden olan ve varlığının gerçekliği bu bizzat nedenden olan bir nedendir. Örneğin mimarın evle ilişkisi bizzat bir nedendir; bu mimarın yaşlı genç, beyaz, siyah, acem ya da Arap olması ise evin bilaraz nedenidir.⁶²

Bu noktada İbn Sînâ gibi Bağdâdî de nedenlilerin nedenlerinden var oluşlarında 'sürekli' olan 'çoğunlukla' olan, 'eşitlikle' olan ve 'azlıkla' olan şeklindeki ayrıma gidip nedensellik ilişkisini açıklayarak, rastlantıdaki nedenselliğe yer açar. Ona göre de nedenlilerin bir kısmı nedenlerinden *sürekli* bir gerektirme yoluyla var olurlar ve bu sürekli (dâimâ) gerekenler, zorunlu ve bizzattırlar. Buna örnek olarak gezegenlerin hareketlerini veren Bağdâdî'ye göre nedenlilerden bir kısmı da nedenlerinden *çoğunlukla* (ekseriyet) var olurlar. Bunlar azlıkla olmazlar ve zâtîdirler ama bunlar için bir engel söz konusu olabilir. Örnek olarak güneşin yeryüzünü ısıtmasını veren Bağdâdî'ye göre yoğun bir bulut veya güneş tutulması gibi bir engel engellemedikçe çoğunlukla güneş yeryüzünü ısıtır.⁶³

Nedenlilerin bir kısmı da eşitlik (tesâvî) üzerine sadır olurlar ki bunlar, örneğin tikel fiilleri için insan iradesi gibi, bizzat olan sebepleri, gerektiren veya engelleyen diğer sebepler üzerine dayanan

⁶¹ A.g.e., c. II, s. 18.

⁶² A.g.e., c. II, s. 19.

⁶³ Bağdâdî, a.g.e., c. II, s. 19.

nedenlilerdir. Zira insan acıktığında yemeği irade eder, doyduğunda ise onu istemez. Buna göre açlık, irade eden kuvveye izafe edilen bir sebeptir; bu kuvve irade eder, açlık da bu iradenin sebebi olur. Faile izafe edildiğinde ise, kuşkusuz herhangi bir engel bulunmazsa o fiili yapar, eğer ona irade mukarin olmazsa onu yapmaz.⁶⁴

Bağdâdî'nin rastlantıyla özdeşleştirdiği nedenlilerin bir kısmı da *azlıkla* (akalliyet) olan nedenlerinden var olurlar. Bunlar bilaraz var olandır ve karşısında çoğunlukla olanlar vardır. Talih ve rastlantıya nispet edilen şeyler, varlığı azlıkla olan şeylerdir ve nedenlerinden bizzat değil bilaraz meydana gelirler. Zira iyi talihli, tıpkı bir çukur kazıp hazine bulan kişi gibi ya da bir maksatla yolda yürüyüp de bir sevdiğine tesadüf eden kişi gibi, çok fazla çaba sarf etmeden iyiliğe erişendir. Zira o, talih ve rastlantıya bunlardan herhangi biri için fazla çaba sarf etmemesi yönünden nispet edilir, yani bunlardan hiç biri çabasının gayesi ve onun arzuladığı şey olmamıştır. İnsanların örfünde talih ve rastlantı, bir çaba sarf etmeksizin tesadüf edilen iyilik veya kötülüktür. Ama bunlar nedensiz değildir, definenin bulunmasında bizzat bir sebep vardır ve bu ona doğru kazı yapmaktır. Kazma ise, bizzat bir failin fiilidir. Su bulmayı talep ederek çukur kazanın hazineye ulaşması, bizzat olmasa da bilarazdır.⁶⁵

Varlıkta her nedenli olan, bu ilkelerdendir ve varlığını ondan bizzat alır. Bilaraz olanlardan fail nedeni mimar örneğiyle gaye nedeni de hazine bulan örneğiyle açıklayan Bağdâdî, *gayesi olmadı* zannedilen, kendiliğinden olduğu söylenen şeyde de derinliğine düşünüldüğünde bizzat bir fail ve gayenin görüleceğini, ancak o fail nezdinde bunun bilinir olmadığını belirtir. Ona göre her failin fiilinin bilincinde olması şart değilken, fiilinin gayesinin farkında olması haydi haydi şart değildir. Yine *saçma* (abes) bir şey yapan kişinin de aslında bir ihtiyacın ya da alışkanlığın etkisiyle böyle yaptığını belirten Bağdâdî, alışkanlığın (âdet) leziz ve sevilen olduğunu ve talep edilen bir gaye olduğunu vurgular.⁶⁶

Bağdâdî fizikte açıkça cisim için fail, gaye, madde ve sûret ve yoksunluk anlamındaki yokluktan başka bir nedenin ve ilkenin ol-

⁶⁴ A.g.e., c. II, s. 19.

⁶⁵ A.g.e., c. II, ss. 19-20.

⁶⁶ A.g.e., c. II, s. 20. Nitekim Bağdâdî, Tanrı'nın varlığını ispatta, meşşâî hareket delilini eleştirirken, gaye-nizam delilini ileri sürmektedir. Bkz. C. Receb Seydebî, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetühü'l-İlahiyye*, s. 63, 66; Bağdâdî, a.g.e., c. III, ss. 130-135.

madığı, rastlantı ve şansın ise bunlara râci olduğunu belirtirken, metafizikte rastlantı ve talihi, tabîî nedensellikte iradî nedenselliğin ya da iradî nedensellikte tabîî nedenselliğin ittifakı⁶⁷ şeklinde iki nedensellik zincirinin kesişmesine nisbet etmesi, onun rastlantıyı bir neden olarak kabul etmediğini ancak imkan alanını ve olasılıkları da oldukça geniş tuttuğunu göstermektedir. Nitekim Bağdâdî, bu tür tesadüfî olayların ilâhi kaza ve kaderle tayin edildiği görüşünü de reddeder. Ona göre kaza ve kader, her zaman ve her mekanda, değişmeyen tek bir kanuna göre cereyan eden tabîî varlık ve olayları kapsarken iradî olayları kapsamamaktadır. Ona göre Tanrı, meşşâîlerin iddiasının aksine tikelleri bilmektedir ve bu onun bilgisine bir hâlel getirmemektedir. Ancak geleceğe yönelik olaylar, henüz imkan alanına girmediği için ilahi bilginin konusu olamaz.⁶⁸

Bağdâdî'nin raslantı ile ilgili görüşlerinin aslında meşşâî çizgi-den ayrılmadığı, rastlantı olarak adlandırılan şeyin nedensiz ve gayesiz değil de kompleks ve nerdeyse sınırsız nedensellik imkanı dolayısıyla kolayca nedenselliği tespit edilemeyen olaylar olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla buradan hareketle Bağdâdî'nin tesadüf teorisinin ya da modern felsefedeki probabilitizmin atası olduğunu ileri sürmek⁶⁹ kanaatimizce abartılı görünmektedir. Zira Bağdâdî, temelde Aristoteles ve İbn Sinâ'daki rastlantı görüşünden ayrılmamakta, yalnızca imkan ve ihtimal alanının genişliğine dikkat çekmektedir. Bağdâdî, insan iradesi ve sorumluluğunu ortadan kaldıracak bir belirlenimsizlik ya da kaderci anlayışı değil aksine bu imkan alanının kişiye nedenler ve sonuçlar zinciri içinde kendi iradesinin de gerçekleştirici veya önleyici bir neden olduğu bilincini verdiği dikkat çekerek, bu sayede insanın bir eylemde bulunurken ne istediğini düşünme, özgürlüğünü en güzel şekilde kullanma imkanı elde edebileceğini ileri sürmüştür:⁷⁰

“Kişi imkan alanındaki sebep ve sebeplilerin muarazasını ve iradesinin de bunları gerektirici veya engelleyici sebeplerden olduğunu bildiği zaman, irade ettiği şey hususunda düşünür ve seçimini güzel yapar.... Dolayısıyla mevcudat ve tasavvur olunanlarda zo-

⁶⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, s. 188.

⁶⁸ *A.g.e.*, c. III s. 187-189. M. Çağrı, Bağdâdî'nin bu görüşünün, daha önce Cehm b. Safvân ve Hişâm b. Hakem gibi kelimacıların ifade ettiği ‘Tanrı’nın ilmi ma’duma tealluk etmez’ şeklindeki görüşle benzerlik gösterdiğini belirtmektedir; bkz., “Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî”, *DİA*, c. X, s. 307.

⁶⁹ Hilmi Ziya Ülken’in bu iddiası için bkz., Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayıncılık, İstanbul 1983, s. 225.

⁷⁰ M. Çağrı, *agm.*, s. 307; Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, s. 195.

runlu ve imkansız olanın nasibi olduğu gibi imkana da varlıkta bir nasibin kaldığını bilen kişi, mümkün olandan mümkün hayrı talep etmek ve mümkün şerri def etmekten geri durmaz. Yine Rabbinin ilmini bilen ve O'nun yaratıklarından küçük büyük demeden dilediğine karşı güçsüz olmadığını aksine işiten ve gören olduğunu bilen kişi, O'na sığınır, yönelir, O'nunla yetinir, O'ndan yardım ister; O da ona yardım eder, duasını kabul eder, icabet eder; zira O kuşkusuz, her şeye gücü yeten, hikmet sahibi, cömert, kerîm, affedici ve bağışlayandır.⁷¹

Meşşâîlerin sudûr teorisine karşı çıkan⁷² Bağdâdî, yaratıcı Tanrı görüşüne uygun bir şekilde, cismin ilkeleri içinde sûretin belirleyiciliği hususunda İbn Sînâ'dan farklılaşarak ağırlığı heyûlada sûreti var eden *fail* nedene vermiş ve gerçek fail ve nedeni 'İlk Neden' olarak vazetmiştir. Ona göre dış dünyadaki mevcutlarda oluş bozuluşa maruz olanların nedenli oldukları açıktır; ayrıca bunların nedenlerine delaletleri de açıktır. Mütemadiyen oluş bozuluşa uğrayan ve daima oluş içinde olan şeyler, yokluğundan sonra yine kendileri tarafından değil kendilerinden başkaları tarafından ihdâs edilmektedirler ki bu başkaları, nedenlilerin varlığını meydana getiren nedenlerdir. Dolayısıyla her muhdesin bir muhdisi vardır. Bağdâdî, bu illet ve malullerin, varlıkta kendisinin nedeni olmayan, varlığı nedenlilerin varlığını zamanlı ya da zamansız zatî bir öncelik ve tekaddümle önceleyen nihaî bir nedende son bulduğunu belirtmektedir.⁷³

Neden ve nedenli zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği, bir ilk nedende son bulması gerektiği şeklinde kozmolojik delil diye de isimlendirilen⁷⁴ 'İsbatı Vacib', Bağdâdî'nin de dile getirdiği bir delillendirmedir. Ona göre varlıktaki nedenlinin varlığı, nedenselliği tamam olduğu zaman, nedeninin varlığından meydana gelir. Bu son nedenlinin muhakkak bir nedeni vardır, ancak bu neden de başka bir nedenin sonucudur; yani onun da bir nedeni vardır. Bu nedensellik zinciri, teselsül batıl olduğu için sonsuza kadar gidemez, muhakkak artık nedeni olmayan bir İlk Neden'de durmak zo-

⁷¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, s. 195.

⁷² *A.g.e.*, c. III, s., 151, 152, 158. M. Çağrı, Bağdâdî'nin sudûr eleştirilerinin büyük ölçüde Gazzâlî'nin görüşlerini andırıldığını ileri sürer, bkz., M. Çağrı, *a.g.m.*, s. 307.

⁷³ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, ss. 54-55.

⁷⁴ S. Osman Muhammed Hasan, *el-Felsefetü't-tabîyye ve'l-ilâhiyye inde Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kahire 1982, s. 364.

rundadır. Zira böyle olmasa bizim müşahede ettiğimiz son nedenli var olamazdı. Bu nedensellik zincirinin başında artık nedeni olmayan İlk neden varken, sonunda da başkasının nedeni olmayan son neden bulunmakta, aradakiler (mutevassıt) de hem neden hem de nedenli olmaktadır. Ancak en sondakinin de aradakilerin de hepsinin gerçek nedeni İlk Nedendir; zira en sondakinin ancak bir öncesinden sonra, o da bir öncesinden sonra ve nihayet aradakilerin hepsinin İlk Neden'den sonra varlığı mümkün olabilir ve akledilebilir; O, varlık vermese hiç birinin varlık alanına çıkma imkanı bulunmaz.⁷⁵

Bu şekilde yine fail nedeni öne çıkaran Bağdâdî'nin dikkat çektiği husus, nedensel ilişkiler zinciri içinde, ilk nedene doğru gidildikçe zayıfladığı düşünülen nedenselliğin aslında daha güçlendiği ve gerçek neden olan İlk Neden'e delil olduğudur. Ona göre nedensel teselsülün imkansızlığı, dört tür neden açısından da geçerlidir. Ancak fail nedenin bu açıdan da diğer nedenlerden farklılaşan konumunu vurgulayan Bağdâdî'ye göre, failsel nedensellik zinciri, artık faili olmayan bir sona ulaştığında, yine gaye neden de artık ötesinde başka bir gaye bulunmayan ilk gaye ya da en yüce gayeye vardığında burada İlk Fail, aynı zamanda ilk Gaye olur. Ancak durum maddî ve surî neden konusunda farklıdır; zira maddî neden ilk heyulaya ulaşsa bile fail ya da gaye olmaz. Surî nedende bu durum daha barizdir. Zira surî neden, suretlerin sureti olan ya da ilk suret olan bir noktada son bulmaz; surî nedendeki sonluluk, nedenlinin sayısal sonluluğudur, suretin suretinde değil, bileşik cisimdeki son surette biten bir sonluluktur.⁷⁶

İbn Sînâ'nın Zorunlu ve mümkün varlık ayrımını benimseyerek zorunlu varlığı nedeni olmayan, ama her şeyin nedeni olan şekilde kabul eden Bağdâdî'ye göre 'varlığı mümkün' (mümkünü'l-vucûd) olanın varlığı, kendi varlığından daha fazla 'Varlığı Zorunlu' (Vâcibu'l-Vucûd) olanın varlığına delalet eder.⁷⁷ Yine burada Bağdâdî'nin Zorunlu Varlık'ın ispatında mümkün varlık üzerine vurgu yapması, Meşşâî felsefede var olan bu teorinin odak noktası-

⁷⁵ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, s. 117.

⁷⁶ *A.g.e.*, c. III, s. 121.

⁷⁷ *A.g.e.*, c. III, s. 24. Bağdâdî, İbn Sînâ'nın Varlığı Zorunlu (Vâcibu'l-vucûd), varlığı imkansız (mümteni'u'l-vucûd) ve varlığı mümkün (mümkünü'l-vucûd) ayrımını benimsemiştir. Bk. C. Recep Seydebî, *a.g.e.*, s. 65. Bağdâdî'nin ifadeleri şöyledir: "Ne vâcib ne mümteni" olan, varlığı mümkün olandır", "Her bizatihi varlığı mümkün olan, ancak bizâtihi Varlığı Zorunlu olandan var olur.". Bkz. Bağdâdî, *a.g.e.*, c. III, ss. 22-23.

nı, kelamcılarının uluhiyetle ilgili pek çok konuda önemli bir başlangıç noktası olarak kullandığı sonradan yaratılma yani hudûs deliline doğru çevirme şeklinde bir 'ta'dil' gayreti olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Sünni akideye uygun felsefi görüşleriyle İbn Teymiyye'nin övgülerine mazhar olan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, meşşâî felsefeye eleştiriler getirirken, filozofların açıklarını tespit edip onları 'tahrip' etmekten yerine sistem içi eleştirilerle 'muteber' gördüğü görüşlerden oluşturduğu bir telifle felsefi ve dinî ilimler arasında bir 'ta'dil'e gitme çabasıyla, bu geleneğe ciddi eleştiriler yönelten Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürlerden farklılaşmaktadır. Kendisi de nihayetinde tabip olan Bağdâdî, salt spekülâtif konularla sınırlı olmayan zamanının bilimi konumundaki felsefeye bütünüyle karşı çıkmaktan ziyade ne 'felsefe'den ne de dinden vazgeçmeden, yapmış olduğu düzenlemelerle her ikisi arasında bir uzlaşma gitmeyi denemiştir.

Geç antik dönemde de yoğun bir düşünsel diyalektiğin dinamiğini oluşturan Platon-Aristoteles ve Hıristiyanlık-felsefe uzlaştırmalarına benzer şekilde İslam dünyasında görülen felsefe-din, akıl-nakil uzlaştırmasının bilfiil ve kapsamlı bir örneğini ortaya koymaya çalışan Bağdâdî, sonrasında müteahhirin dönemde 'ta'dilul ulum' adı altında ya da isim belirtilmeksizin bilfiil gerçekleştirilen kelam-felsefe telifinin öncülerinden olmuştur. Bağdâdî'nin hedefi, dinî kaideleri dikkate alarak felsefi bazı unsurları çıkarmak veya değiştirmek, veya da bazılarının odak noktasını dönüştürmek şeklinde yeni modifikasyonlar yaparak 'muteber' bir telif oluşturmaktadır. Tabii ki böyle bir çaba, hem felsefecileri hem de din bilginlerinin memnun olmaması ihtimalini de barındırmaktadır.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin nedensellik konusundaki konumunu da bu genel felsefi yaklaşımı içinde değerlendirmek yerinde olacaktır. İnsandaki nedensellik düşüncesinin kaynağının duyular olduğunu belirten Bağdâdî'nin, meşşâî felsefenin maddî surî, fail ve gaye neden şeklindeki dört neden teorisini kabul ederken, gerçek nedenin fail, gerçek nedenlinin de meful olduğunu vurguladığı görülmektedir. Ona göre maddî neden, oluş-bozuluş aleminde ve suretle birlikte oluşan bileşik cismin dolaylı bir şekilde nedenidir, suretin de nedeni olmaktan uzaktır. Yokluğu (adem) da bir neden saymayarak maddî neden bağlamında değerlendiren Bağdâdî, surî neden konusunda ise İbn Sina'dan farklılaşarak onun işlevini arazî

bir konuma indirip fail nedeni öne çıkarmış; bizzat ve gerçek fail neden olarak da nedensiz olan Zorunlu Varlığı kabul etmiştir.

Bağdâdî dört neden dışında rastlantı ve talih denilen olayları nedenselliğin dışında görmeyip bunların da söz konusu nedenlere râci olduğunu ileri sürerken, nedenlilerin nedenlerinden var oluşlarında zorunlu ve daima sonucunu gerektiren nedenlerden, çoğunlukla, eşitlikle ve azlıkla sonucunu gerektiren nedenlere doğru azalan bir nedensellik ilişkisi spektrumunu ortaya koymuş ve nadiren gerçekleştiği için rastlantı denilen şeyin nedenselliğine burada açıklık getirmiştir.

Metafizik bağlamda da rastlantı ve talihi tabî ve iradî nedenselliğin ittifakı şeklinde iki nedensellik zincirinin kesişmesine nisbet eden Bağdâdî'nin yapmak istediği, bir indeterminizme yol açmak değil, imkan alanı ve olasılıkları geniş tutmaktır. Ancak bu noktada ne belirlenimsizliğe ne de kaderin mutlak belirleyiciliğine kapı aralamayan Bağdâdî, ilahî kaza ve kaderin tabîî varlık ve olayları kuşattığını ancak iradî olayları kapsamadığını ileri sürmektedir. Bağdâdî Tanrı'nın tikelleri bilmediği şeklindeki meşhur meşşâî görüşe katılmazken, iradî ve geleceğe yönelik olayların ilahî bilginin konusu olmadığını, ilahî bilgiye hâlel getirmeden açıklamaya çalışmıştır. İnsan iradesi ve sorumluluğunu vazederken, açmış olduğu bu geniş imkan alanının, sanılanın aksine insana nedenler ve sonuçlar zinciri içinde kendi iradesinin de gerçekleştirici veya önleyici bir neden olduğu bilincini sağladığını; böylece kişiye bir eylemde bulunurken ne istediğini düşünme ve özgürlüğünü en güzel şekilde kullanma imkanını sunduğunu ileri sürmüştür.

Ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız rastlantı konusunda temelde Aristotelesçi ve İbn Sinacı görüşten ayrılmadığını gördüğümüz Bağdâdî'nin tesadüf teorisinin ya da modern felsefedeki probabilizmin atası olduğunu ileri sürmek kanaatimizce abartılı ve yanlış olacaktır.

Meşşâîlerin sudûr teorisine katılmayıp yaratıcı Tanrı görüşünü kabul eden Bağdâdî, neden ve nedenli zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceğini ve gerçek neden olan 'İlk Neden'de son bulması gerektiğini delillendirirken de yaratıcı fail nedeni öne çıkarmış; ayrıca İbn Sinacı Zorunlu Varlık görüşünü benimserken de Zorunlu Varlık isbatında mümkün varlığı merkeze alarak, kelamcılarının sıklıkla kullandıkları hudûs deliliyle bir 'ta'dil' çabasına girmiştir.

En dikkat çekici hususlardan biri de pek çok noktada Meşşâîlerin görüşlerine yer yer ağır eleştiriler getiren Bağdâdî'nin, özellikle sudûr teorisi eleştirilerinde görüşlerinden faydalandığı hatta muhtemelen kendisiyle görüştüğü ileri sürülen Gazzâlî'nin nedensellik eleştirisini dikkate almamış olmasıdır. Bu durum belki de onun, gerçek fail neden olarak Zorunlu Varlık'ı kabul eden nedensellik anlayışının, Gazzâlî'nin zorunlu ve mutlak bir nedensellik anlayışına yönelik endişelerini izale edeceğini ve ilahî güç ve kudret açısından bir sorun oluşturmayacağını düşündüğü şeklinde açıklanabilir.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevî ve Metâliu'l-Envâr* (Tahkik, Çeviri, İnceleme), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, c.I-III.
- Aristoteles, *Fizik*, (çev.: Saffet Babür), Kabcacı Yayınevi, İstanbul-1997.
- _____, *Gökyüzü Üzerine*, (çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi, İstanbul 1997.
- _____, *İkinci Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Dost Kitabevi, İstanbul 2005.
- _____, *Metafizik*, (çev.: Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, 2. bas., İstanbul 1996.
- _____, *Tabîat*, (çev.: İshak b. Huneyn, neşr.: Abdurrahman Bedevî), el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kâhire 1965, c. I-II.
- Brockelmann, *GAL*, c. I, Leiden-1943.
- Brockelmann, *GAL, Suppl.*, c. I, Leiden- 1937.
- Durusoy, Ali, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkan, İhtimal ve Kuvve)", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 27, İstanbul 2004/2.
- Ebü'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neşr.: Şerefattin Yaltkaya, Süleyman Nedvî), Haydarâbad 1938 (1357-58), c. I-III.
- Fahreddin er-Razî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neşr., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1976.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Filozofların Tutarsızlığı), (çev.: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Hasan, Sabri Osman Muhammed, *el-Felsefetü't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye inde Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kahire 1982.
- İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, *Fizik I*, (çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *Fizik II*, (çev.: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *İşaretler ve Tembihler*, (çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Metafizik I*, (çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

- _____, *Metafizik II*, (çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti'-'Nebeviyye*, (tahk., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul-2005.
- Kutluer, İlhan, "Determinizm", *DİA*, c. X, s. 215-220.
- _____, "İlliyyet", *DİA*, c. XXII, ss. 120-121.
- Macit, Muhittin, *İbn Sîna'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, "İmkan Metafiziği Üzerine: Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi", *Divan İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul 1997/1, sayı: 3, ss. 93-141.
- Madelung, Wilferd, "Abu'l Barakat el-Bagdadî", *Encyclopaedia Iranica*, (Eİr.), 1/3, London-1983.
- Nedvî, Süleyman, "Makale", Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, ss. 230-252.
- Özpilavcı, Ferruh, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Pines, Shlomo, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem-1960.
- _____, "Hibat Allah", *Encyclopedia Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem-1974.
- Ross, David, *Aristoteles*, (çev.: Ahmet Arslan vd.), Kabalcı Yayınevi İstanbul 2002.
- Seydebî, Cemal Recep *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetu'l İlahiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996.
- Sezgin, Fuat, *GAS*, c. VII, Leiden-1979.
- Tayyip, Ahmet Muhammet, *Mevkifu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâiyye*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Câmiütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûlî'd-dîn, Kahire 1980.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayıncılık, İstanbul 1983.
- Yaltkaya, M. Şerefettin, "Ebü'l Berekât el-Bağdâdî" *Darü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (D.İ.F.M) yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930.

