

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de İlâhî Önbilgi ve İnsanın Özgür İradesi Üzerine

Mariam M. Shehata**

Tercüme: Murat Şamil Şen***

Öz: İşbu makale Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 560/ 1164-65'ten önce) ilâhî önbilgi ve insanın özgür iradesi sorununa dair konumunu tetkik etme amacındadır. Metin, Ebü'l-Berekât'ın ilâhî önbilgi ve insanın özgür iradesinin bağdaşması argümanının geçerli olmadığını düşündüğünü iddia ediyor. Bir kişi ya ilâhî önbilgiyi ya da insanın özgür iradesini savunabilir, başka bir çözüm yoktur. *Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-hikme* adlı kitabının mantık ve metafizik bölümleri içerisindeki bu meseleye dair açıklamalarını inceleyerek, Ebü'l-Berekât'ın ikinci alternatifini seçtiği belirgin kılınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Önbilgi, özgür irade, irade, geleceğin imkânı, belirlenim, takdir-ilâhî.

Abstract: The present paper aims to explore the position of the medieval philosopher Abü al-Barakât al-Bağhdâdî (d. before 560/1164-5) concerning the problem of divine foreknowledge and human free will. It argues that Abü al-Barakât considers the argument for the compatibility of divine foreknowledge and human free will invalid. One can defend either divine foreknowledge or human free will, no other solution is available. Through examining his accounts on this issue in the logic and metaphysics of his book *al-Mu'tabar fî l-hikma*, it shall become evident that Abü l-Barakât goes with the second alternative – defending human free will.

Keywords: Foreknowledge, free will, volition, future contingency, determination, pre-destination.

* Bu makale, yakında çıkacak olan doktora tezim *God, Time, and the World: Abü l-Barakât al-Bağhdâdî's Theory of Divine Temporality*'deki (SOAS, University of London) bir tartışmanın uyarlaması ve daha ayrıntılı bir incelemesidir. Makalenin önceki bir hali, Paris'teki Institut Finlandais'da, düzenlenen uluslararası Metaphysical Realism in the Post-Classical Period çalıştayında sunulmuştur. Faydalı yorum ve önerileri için bu dergideki iki anonim hakeme minnettarım.

** Öğretim Üyesi, El-Ezher Üniversitesi (Mısır), Faculty of Islamic and Arabic Studies for Women. Doktor Adayı, University of London (SOAS), Department of Religions and Philosophies. İletişim: 645889@soas.ac.uk; mariamamin.820@azhar.edu.eg

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
Metinde orijinali Arapça olan iktibaslar, çevirinin çevirisi (Arapçadan İngilizceye, İngilizceden Türkçeye) olmaması için metnin editörlüğünü de yapan Sacide Ataş tarafından Arapçadan Türkçeye çevrilmiştir.

Eğer Tanrı insanın bütün eylemlerini önceden biliyorsa, bundan insanın hakikaten özgür olmadığı sonucu çıkarılamaz mı? Tanrı ebediyen insanların gelecekteki eylemlerini bildiği için onlar eylememeli mi? Tanrı gelecekteki bütün hadiseleri, bilhassa insanın iradî eylemlerini kapsamlı bir biçimde bilmiyorsa, bu durumdan Tanrı'nın mükemmel olmadığı sonucu çıkmaz mı? Bu ikilem, İslam felsefesi ve kelâmında uzun bir tarihe sahiptir. Ortaçağ Müslüman kelâmcıları ve filozofları birkaç istisna dışında, hem Tanrı'nın âlim-i mutlak olduğu hem de insanın özgür iradeye sahip olduğu iddiasında neredeyse icmâ etmişlerdir. Fakat bu iki iddianın nasıl bağdaştığı hususunda aynı fikirde değildirlere. Hicrî altıncı yüzyıl filozofu Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî belirli mantıkî ve teolojik kaygıları dile getirerek ilâhî önbilgi ve insanın özgür iradesinin bağdaştığına dair argümanın geçerliliğinden şüphe eder: Bu savlardan sadece birisi savunulabilir, ikisi birden değil. Bunu yaparak Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, insan varoluşunun hakiki özgürlüğü uğruna geleneksel âlim-i mutlak Tanrı anlayışını terk etmeye razıdır.

Ebü'l-Berekât'ın düşüncelerine başlamadan önce tartışmanın yapısı ve konuyla ilgili daha önceki çalışmalardan bahsetmek gerekir. Ebü'l-Berekât, *magnum opusu* olan *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*'de ilâhî önbilgi ve insan iradesi sorununu iki yerde, yani mantık ve metafizik kitaplarında işler.¹ Mantık bölümündeki tartışma geleceğin imkânı sorusu etrafında dönmektedir: Gelecekteki tekil mümkün şeyler hakkındaki ifadelerin doğruluk değerinin olup olmadığı. Tartışma boyunca Ebü'l-Berekât, birbirini dışlayan iki alternatiften birinin veya diğerinin gerçekleştirileceği önceden biliniyorsa bu tarz ifadelerin kesinlikle doğru veya yanlış olup olmadığını, yani önbilginin içerdiği anlamı değerlendirir. Kısaca insan iradesi ve belirlenim sorununa gönderimde bulunarak ve konunun ayrıntılarına daha ileride başka bir yerde döneceğini ifade ederek tartışmayı sonuçlandırır.² Muhtemelen kastettiği yer *Kitâbu'l-Mu'teber*'in metafizik kısmıdır; çünkü orada ilâhî hüküm ve belirlenim (kaza ve kader) meselesini ele alırken bu konuya dair uzun bir tartışma sunar.

Bu tartışma, metafizik kitabının ikinci makalesinin sekizinci ve dokuzuncu fasıllarındadır. *Fi'l-kazâ ve'l-kader* başlıklı sekizinci fasıl, kaza ve kaderin genel bir

1 *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme* (kelimesi kelimesine *Felsefede Dikkatlice Düşünülmüş Öğretiler Kitabı* olarak tercüme edilebilir), Ebü'l-Berekât'ın altıncı/on ikinci yüzyılın ortalarında, ölümünden on yıl kadar önce kaleme aldığı felsefî türde bir eserdir ve İbn Sînâ'nın belirlediği kalıbı gevşek bir şekilde takip eder. İbn Sînâ'nın ansiklopedik eseri *eş-Şifâ* ve *en-Necât* gibi *el-Mu'teber* de üç kitaba ayrılmıştır: Mantık, doğa bilimleri (*tabîyyât*) ve metafizik (*ilâhiyyât*).

2 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, thk. Abdullah el-Alevî el-Hadramî, 3 cilt (Haydarabat: Dâiretü meârifî'l-Osmâniyye, 1357/1938), I.2, 94.

tanımıyla başlar ve bilginin sıfatı üzerine yoğunlaşır.^{3*} Daha sonra Ebü'l-Berekât, insanın özgür iradesi ile kaza ve kader sorununa ilişkin birçok görüşü, bu görüşlerin eleştirileriyle birlikte ortaya koyar. Burada kaza ve kaderin ikisini birlikte *takdir-i ilâhî* diye tercüme ettim. Bunu sebebi Ebü'l-Berekât'ın kaza ve kader doktrinini savunan eski filozoflar ve kelâmcıların, “oluş ve bozuluş (*kevn ve fesad*) dünyasında meydana gelen her hadise nedensel olarak önceden belirlenir” dediklerini kabul etmesidir. Bu hadiseler, ilâhî önbilgi ve belirlenim (*kader*) uyarınca belirli bir zaman, yer ve ölçüde meydana gelir.⁴

Tarihî anlatı sekizinci faslın ve dokuzuncu faslın son kısmını kaplar.⁵ Ebü'l-Berekât, *Fi'r-re'yi'l-muteber fi'l-kazâ ve'l-kader* başlıklı dokuzuncu fasılda, soru artık ilâhî önbilgi ve insanın özgür iradesiyle sınırlı olmadığından, şahsi pozisyonunu geliştirmeye devam eder ve ayrıca soruşturmasının kapsamını da genişletir. Daha doğrusu soruşturma, fiziksel dünyada meydana gelen hem doğal hem de iradî bütün hadiseleri kapsayacak biçimde genişler. Ebü'l-Berekât'ın esas niyeti bu hadiselerin Tanrı tarafından önden bilinip bilinmediği ve dolayısıyla önceden belirlenip belirlenmediğini saptamaktır.⁶ Görüldüğü üzere Ebü'l-Berekât'a göre insanın özgür iradesi sorunu, insanların içinde yaşadığı koşullar da dikkate alınmadan tam olarak çözülemez.

Daha önce yapılmış iki çalışma bizim konumuza değiniyor. Shlomo Pines, âlemin ezeliliği, Tanrı'nın kararları ve ön-belirlenim sorunlarıyla ilgili özet bir yorumunda, Ebü'l-Berekât'ın ilâhî bilgi konusundaki devrimci pozisyonunu aydınlatır. Tanrı'nın geçmişte, gelecekte ve şimdide bilinebilecek her şeyi bildiği anlamında âlim-i mutlak olduğu geleneksel inanışın aksine, Ebü'l-Berekât fiziksel dünyada meydana gelen, doğal ve iradî-mümkün hadiseleri Tanrı'nın bilgisinden çıkarır.⁷ Pines'in doğru bir şekilde yorumladığı gibi Ebü'l-Berekât'a göre bu hadiseler “bilen hiç kimse tarafından (Tanrı tarafından bile) tam olarak bilinemez”.⁸ Her nasılsa Pines beklenmedik bir şekilde, çalışmasını insan eylemlerinin, özellikle

3 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 180-182.

* Yazarın Tanrı'nın sıfatlarından bahsettiği her yerde eklediği “ilâhî” sıfatını, Türkçe açısından metni hantallaştırdığı için kaldırdık. (Editörün notu)

4 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 180-182, 189-190 ve 194.

5 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 181-187, 193-195.

6 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 192.

7 Shlomo Pines, “The Problem of the Eternity of the World, God's Decision and Determination”, *Studies in Abu'l-Barakât Al-Bağdâdî: Physics and Metaphysics* (Kudüs: The Hebrew University Magnes Press, 2000), 319-334.

8 Pines, “The Problem of the Eternity”, 322.

farzlarla ve haramlarla ilgili olanların, hiçbir biçimde Tanrı'nın önbilgisinin dışında bırakılmadığını iddia ederek sonlandırır.⁹ Yine de benim söyleyebileceğim kadarıyla, *el-Mu'teber*'in herhangi bir yerinde Ebü'l-Berekât açıkça ya da örtük olarak böyle bir istisna öne sürmüyor. Daha sonradan göreceğimiz gibi, onun asıl amacı, nihayetinde ilâhî bilgi üzerinde belirli kısıtlamalara yol açacak olsa bile, insanlara eylemleri için mutlak bir ahlâkî sorumluluk atfetmektir. Makalenin sonunda Pines'in yorumuyla ilgili bu noktaya geri döneceğim.

“Müşkiletü hürriyeti'l-insân inde Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî” adlı makalesinde Yasin Amârî, Ebü'l-Berekât'ın alternatif kaza ve kader tasavvuruna değinir.¹⁰ Onun doğru bir biçimde fark ettiği üzere Ebü'l-Berekât'a göre hadiselerin bir kısmı *kaza ve kader* alanına girer; bir kısmı da sadece *kader* alanına girer; oysa üçüncü tip hiçbir cihetten önceden belirlememiştir. Bu noktaya daha sonra tekrar döneceğim. İnsanın özgür iradesi söz konusu olduğunda, Amârî çalışmasını esas olarak *kudret ve irade* ilâhî sıfatları ile insanın özgür iradesi arasındaki ilişkiyi incelemeye yoğunlaştırır. Amârî'nin doğru bir biçimde fark ettiği üzere, Ebü'l-Berekât'a göre, insanlar özerk olarak eylemler: İnsanlar, iradî eylemlerinin gerçek failleridir.¹¹ Bilginin ilâhî sıfatı ve onun insanın iradî eylemleriyle ilişkisi söz konusu olduğunda, Amârî bunu soruşturmasına dâhil etmekten kaçınır; çünkü bu sorun çözümsüz teolojik sorunlar ortaya çıkarır.¹² Yine de Ebü'l-Berekât'ın, insanın iradî eylemlerinin Tanrı tarafından önceden bilinmediğini düşündüğüne işaret eder.¹³

Bu iki çalışmanın da ortak özelliği, Ebü'l-Berekât'ın kaza ve kadere dair pozisyonunu ve ilâhî bilgiye dair alternatif kavrayışını ifade ettiği *el-Mu'teber*'in metafizik kısmının ikinci makalesinin dokuzuncu faslına odaklanmasıdır. Dolayısıyla her iki makale de mantıktaki kısma atıf yapmaz ve metafiziğin ikinci makalesinin sekizinci faslındaki tarihî anlatıyı yakından incelemez –muhtemelen sekizinci faslı salt tarihî anlatı olarak görüyorlar. Sonuçta ya yanlış yorumluyorlar (Pines) ya da Ebü'l-Berekât'ın gerçek konumu hakkında kararsızlar (Amârî). Amârî'nin metafiziğin dokuzuncu faslına dair analizine büyük ölçüde katılsam da, buradaki niyetim sorunun Ebü'l-Berekât tarafından gerçekten nasıl ele alındığını göstermek olduğundan, mezkur iki yazarın ihmal ettiği fasllara ışık tutmaktır.

9 Pines, “The Problem of the Eternity”, 331-332.

10 Yasin Amârî, “Müşkiletü hürriyeti'l-insân inde Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî”, 28 Temmuz, 2017, <https://www.mominoun.com/> (Erişim 22 Haziran , 2020), 35.

11 Amârî, “Müşkiletü hürriyeti'l-insân”, 17.

12 Amârî, “Müşkiletü hürriyeti'l-insân”, 3.

13 Amârî, “Müşkiletü hürriyeti'l-insân”, 25.

Aşağıda, mantikî açıklamanın ve tarihsel anlatının vurguladığı –Ebü'l-Berekât'ın seleflerinin tatmin edici bir çözüm sunmakta başarısız olduğu– temel ikilem açık hale gelecektir. İkilem gelecekteki mümkün hadiselerin ilâhî önbilgisi ve bunun insanın özgürlüğü üzerindeki etkisinde yatmaktadır.

Ebü'l-Berekât'ın eleştirel yaklaşımına dair son bir noktanın daha açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Ebü'l-Berekât üzerine yaptığı çalışmalarda Pines'in yorumu filozofumuzun temelde kişisel fikir ve yorumlarına dayanan özgün bir yaklaşıma sahip olduğudur. Pines'a göre bu yaklaşım onu seleflerinden, bilhassa İbn Sînâ'dan ayırır.¹⁴ Frank Griffel "Between al-Ghazâlî and Abü l-Barakât al-Bağhdâdî" adlı makalesinde Ebü'l-Berekât'ın, Gazalî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'de geliştirdiği yaklaşımı sürdürdüğünü iddia eder. Her ikisi için de metafizik öğretiler burhânî yaklaşımda temellenmeyip, daha çok doğası gereği diyalektiktir (*cedelî*).¹⁵ Bense bu alternatif yaklaşımın Ebü'l-Berekât'a selefleri tarafından geliştirilen felsefî argümantasyon ve kavramlarla daha az kısıtlanmış bir şekilde ilgilenme imkânını tanıdığını öne sürüyorum. Daha açık olarak söylersek, Ebü'l-Berekât sadece seleflerinin geliştirdiği teknik tanımlara itimat etmiyor. Aksine birçok durumda, aynı terimlerin yaygın kullanımlarına ve genel tanımlarına da başvuruyor. Dahası, teorisini oluştururken, kendisi için önemsiz veya gereksiz görünen, ancak teorilerinin biçimlendirilmesinde diğer filozoflar için merkezî öneme sahip olan bütün ayrıntıları bir kenara bırakıyor. Aksine kendisine makul görünen argümantasyonu ve savları tercih ediyor.

Kısaca göreceğimiz gibi Ebü'l-Berekât irade kavramını ele alırken de bu yaklaşımı takip eder. Sıklıkla fâil-i muhtârdan bahseder. Bazı bağlamlarda irade kavramını bilgi (*ilim*), zorlama (*kasr*), maksat (*garaz*) ile ilişkilendirir. Fâil-i muhtâr, belirli bir gayeye ulaşmanın zorlaması olmaksızın insanların ne yaptığını bilir. Bu değerlendirme, filozoflar, bilhassa İbn Sînâ tarafından, teknik olarak anlaşılan fâil-i muhtâr kavramına yakındır. Ebü'l-Berekât ilâhî irade sıfatını kanıtlarken bu tanımları kullanır: "Tanrı irade eder" ifadesi, "Tanrı ne yaptığını bilir ve seçer; her ne yapıyorsa bunu bir zorlama ve hatta herhangi bir gaye olmadan yapar" anlamına gelir.¹⁶ Ayrıca Ebü'l-Berekât'ın bu tanıma, alternatifler arasında *seçim yapma* kavramını da dâhil

14 Shlomo Pines, *Studies in Studies in Abu'l-Barakât Al-Bağhdâdî: Physics and Metaphysics* (Kudüs: Hebrew University Magnes Press, 1979), 335.

15 Frank Griffel, "Between al-Ghazâlî and Abü l-Barakât al-Bağhdâdî: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century", içinde *Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson (Londra: The Warburg Institute, 2011), 45-75.

16 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.1, 66-69.

ettiğini görüyoruz. Ona göre, fâil-i muhtâr diğer sebeplere, yani içinde yaşadığı dış koşullara bakılmaksızın, bir şeyi yapıp yapmamayı özgürce seçebilen kişidir.¹⁷

Bu ayrıntıyı akılda tutarak, Ebü'l-Berekât'ın mezkûr konuya dair pozisyonunu incelemeye devam edeceğim. İlk olarak mantıkî araştırmayı ele alacağım. Daha sonra metafizikteki kısımda sunulduğu şekliyle Ebü'l-Berekât'ın tarihî anlatısını tartışacağım. En son olarak da dokuzuncu faslın ilk kısmında önerdiği çözüme özet bir biçimde geri döneceğim

I. Mantıkî Tartışma: Gelecekteki İmkân ve Önbilgi

Gelecekte mümkün olan bir şeyle ilgili bir önermenin doğruluk değeri sorunu ilk olarak Aristoteles tarafından *Yorum Üzerine'nin (Peri Hermeneias/el-İbâre) 9.* kısmında, mantıkî kadercilik sorununu ele alırken ortaya konuldu. Aristoteles, bir deniz savaşı örneğini kullanarak şunu sorar: Yarın bir deniz savaşı olacağı bugün doğruysa, yarın bir deniz savaşının olması zorunlu mudur?¹⁸ O zamandan beri, Aristoteles'in deniz savaşı ikileminin bir dizi yorum geliştirildi. Antik şârihler, Aristoteles'in kaderci argümanı çürüttüğüne dair ittifak ederler ve kastını şu şekilde açıklarlar: Gelecekteki bir imkânla ilgili herhangi bir ifade ya doğru ya da yanlıştır, ancak henüz biri ya da diğeri değildir.¹⁹ Bu yorum, aralarında Fârâbî, İbn Sînâ, Ebü'l-Berekât ve İbn Rüşd'ün de bulunduğu Ortaçağ Müslüman filozoflar ve mantıkçılar tarafından da kabul edildi. Onlar Aristoteles'in maksadının gelecekteki mümkün önermeler için doğruluk değeri saptamayacağımızı, yani bu ifadelerin henüz doğru veya yanlış olmadığını göstermek olduğunu kabul eder. Bu filozoflar arasında bu sorunun, ilâhî önbilgi ve insanın özgür iradesine dair teolojik sorun için önemini fark eden sadece Fârâbî'ydî, ki onu Ebü'l-Berekât izledi. İnsanların gelecekteki eylemleri, yapacakları biçimiyle önceden biliniyorsa insan özgürlüğünden geriye bir şey kalır mı?²⁰ Argümanımın gereği olarak Fârâbî'nin

17 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 94.

18 Aristoteles'te geleceğin imkânıyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Richard Taylor, "Aristotle's Doctrine of Future Contingencies", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 9 (1954).

19 Bkz. William Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden: Brill, 1988); Simo Knuuttila, "Medieval Commentators on Future Contingents in *De Interpretatione* 9", *Vivarium* 48/1-2 (2010): 75-95; Tamar Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives* (Dordrecht: Springer, 1985).

20 Fârâbî ve Ebü'l-Berekât'ın aksine, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, *Yorum Üzerine* kitabına yazdıkları şerhlerde önbilgi ve onun insan eylemiyle ilişkisini sorununu tartışmaktan kaçındılar. Daha çok, kendilerini Aristoteles'teki geleceğin imkânının bir analiziyle sınırladılar. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantik: el-İbâre*, thk. Mahmûd el-Hudayrî (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1970), 70-75; İbn Rüşd, *Şerhu'l-İbâre* thk. Mahmûd

önbilgi ve geleceğin imkânı sorununu ele alışının kısa bir sunumuyla başlayacağım. Daha sonra Ebü'l-Berekât'ın aynı konuya dair pozisyonunu inceleyeceğim. Bölümün sonunda Ebü'l-Berekât'ın, bağdaşma sorununa mantık bölümünde açıkça değinmese bile, metafizikte sunduğu çözüme dair önemli işaretler verdiğini göstereceğim.

Kısaca söylersek, Fârâbî geleceğin imkânına dair ilâhî bilginin insanın özgür irade sahibi olmasıyla bağdaştığı fikri olan bağdaşıcılığı/uyumculuğu savunur. Her ne kadar Tanrı gelecekteki mümkün hadiselerin doğruluk değerlerini bilse de –ki bu durum gelecekte olacak hadiselerin olduğu yolla gerçekleşmesinin zorunlu olmasına yol açar– Fârâbî, Tanrı'nın bu önbilgisinin gelecekteki hadiselerin imkânını ortadan kaldırmadığını ileri sürer. Örneğin Tanrı'nın bu önbilgisi, insanın farklı eyleme ihtimalini veya “kapasitesini” yok etmez. Bu duruma temas etmek için Fârâbî, iki tür zorunlu varlığı birbirinden ayırır: Kendinde zorunlu olan ve kendinde mümkün olarak kalmasına rağmen başka bir şeyin sonucu olarak zorunlu olan. Sonra da geleceğe dair mümkün ifadelerin yüklemelerinin ikinci tip zorunluluk olabileceğini kabul eder. Bu hadiseler zâtlarında zorunlu değildir. Onlar daha çok zâtları gereği mümkündür; ama Tanrı'nın onlara dair sahip olduğu doğru bilginin sonucu olarak zorunlu olurlar. Bu noktayı açmak için Fârâbî, Zeyd'in çıkacağı bir seyahati örnek olarak verir. Fârâbî'ye göre Zeyd'in yarın seyahat edeceğine dair Tanrı'nın önbilgisi ile Zeyd'in şu anda farklı eyleme imkânına sahip olması çelişmez. Bunun nedeni Zeyd'in yarınki seyahatinin *şu anda* kendinde mümkün olması ve Zeyd'in yolculuğa çıkması meydana gelene kadar mümkün kalmaya devam etmesidir. Mesela, Zeyd'in yarın evde kalması mantıkî cihetten mümkündür. Zeyd'in yarın zorunlu olarak seyahat edeceğine dair Tanrı'nın önbilgisinin doğruluğunun zorunluluğunu dikkate aldığımızda, Fârâbî'ye göre bu durum Zeyd'in yarın seyahat edeceğinin *şimdi* zorunlu olması şeklindeki sonucun doğruluğunun zorunluluğuna yol açmaz. Zeyd şu anda farklı eyleyebilme kudretindedir ve o fiili olarak seyahat ettiğinde hadisenin varoluş kipi imkândan zorunluluğa geçer. Böylece fiili olmama durumu ve iki tür zorunluluk arasındaki ayrıma başvurarak Fârâbî imkânı ve haliyle insanın özgür iradesini korumak ister.²¹

Kâsım (Kahire, 1981), 67-81.

21 Bkz. Fârâbî, *Şerh li-Kitâbi Aristutâlis fi'l-İbâre*, thk. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtülüküyye, 1960), 81-100; Peter Adamson, “The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (Temmuz 2006): 163-188 ve Fehrullah Terkan, “Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts”, *The Muslim World* 94/1 (2004): 45-64.

Fârâbî'nin bilginin ilâhî sıfatının bu tür hadiselerin meydana gelmesini gerektirmesi anlamında özünde nedensel olduğunu düşünüp düşünmediği konusu açık değildir. Yorumunun hiçbir yerinde ilâhî bilginin işlevine ilişkin pozisyonunu açıkça ifade etmez.²² Ayrıca kasıtlı veya kasıtsız bir biçimde ilâhî nedensellik meselesini insanın özgür iradesine dair değerlendirmesiyle birleştirmekten kaçınır. Zeyd'e atfedilen özgürlük Tanrı'nın önceden bilgisi doğrultusunda eylemesi gerektiği sürece tehdit altında kaldığı için sorunludur. Bir başka deyişle sorun görüldüğü gibi Tanrı'nın olacak hadiseleri önceden bilebilmesi değildir. Daha ziyade, özünde Tanrı'nın önbilgisinin hadiselerin meydana gelmesini gerektirip gerektirmediği hakkındadır. Bu, Tanrı'nın, önbilgisine dayanarak her şeyi ebedi ve ezeli olarak belirlediği ve hadiselerin buna göre meydana gelmelerini sağlamak için her şeyi kontrol ettiği anlamına gelir. Eğer durum buysa, birinin insanın faillığının özgür olduğunu savunması zordur; çünkü özgürce seçme ve karar verme olarak aldığımız faaliyet, olduğu gibi olması için belirlenir.

Bu, özünde, Ebü'l-Berekât'ın mantık bölümünde işaret ettiği sorundur. Bundan dolayı onun bu soruna farklı yaklaşması şaşırtıcı değildir. Yaklaşık bir sayfada gelecekteki imkân, önbilgi, insan iradesi ve ilâhî nedensellik kavramlarını bir araya getirir. Aristoteles'in *Yorum Üzerine* kitabının 9. kısmında bahsedilen ve Fârâbî'nin şerhinde açıkladığı birçok ayrıntıyı bir kenara bırakarak hızlı bir biçimde bir kavramdan diğerine geçer.²³ Kısaca göreceğimiz gibi, Fârâbî'den farklı olarak, Ebü'l-Berekât gelecekteki imkân ile önbilgi arasında uzlaştırmaya yönelik belirgin bir girişimde bulunmaz. Bunun yerine, nedensel zorunluluğu ve ilâhî bilgiyi anlamının alternatif bir yolunu önerir. Bu çalışmanın ikinci kısmında kanıtlanacağı gibi Ebü'l-Berekât zorunlu hadiseleri iki türe ayırır: Nedensel olarak önceden belirlenmiş hadiseler (Bunlar Tanrı tarafından önceden bilinen hadiselerdir) ve nedensel olarak belirlenmiş hadiseler (Bunlar Tanrı tarafından önceden bilinmeyen ama yakın nedenleri tarafından belirlenen hadiselerdir). İnsanın iradî eylemlerinin ikinci tür, yani nedensel olarak belirlenmiş oldukları anlaşılır.

Ebü'l-Berekât önermelerin sınıflandırılmasına dair bir sorudan başlar: Çelişmezlik yasasının alanına giren önermeler hangileridir?²⁴ Meşşâî geleneği

22 Fârâbî'nin entelektüel gelişiminin bu aşamasında, halefi İbn Sinâ'nın yaptığı gibi sistematik bir ilahi bilgi teorisi geliştirip geliştirmediği açık değildir. Ona göre Tanrı'nın bilgisinin, nesnenin ona göre zorunlu olarak meydana gelmesi anlamında nedensel mi olduğu yoksa şeyleri tümel bilgi yoluyla mı kavradığı açık değildir. İbn Sinâ bu konuda çok daha açıktır.

23 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 93-94.

24 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 94.

sadık bir biçimde takip ederek birbiriyle çelişen iki ifadenin ikisinin de doğru olamayacağını savunur (teknik olarak çelişmezlik yasası diye bilinir): Bir ifade kesinlikle doğruysa diğeri de kesinlikle yanlıştır (teknik olarak üçüncü halin imkânsızlığı diye bilinir).²⁵ Bu kuralın geçmişteki ve şimdiki zamana dair ifadelere uygulanabileceğini belirtir. “Zeyd dün seyahat etti” ve “Zeyd dün seyahat etmedi” gibi ifadelerle bir çelişkinin bütün gereklilikleri yerine getirilebilir (yani bu iki ifade özne, nesne, izafet ve zamanı paylaşırsa) ve çelişen bu iki hadiseden birisi meydana gelirse, biz hangi ifadenin doğru hangisinin yanlış olduğunu belirleyebiliriz.²⁶ Bu ayrıca gelecekteki mümkün olmayan hadiseleri de içerir. Bunlar ya göksel kürelerin hareketleri gibi zorunludurlar ya da mantıkî cihetten imkânsız olan “parça bütünden büyüktür” ifadesindeki gibi imkânsızdır.²⁷ Açıktır ki, tikel hadiseleri olumlayan veya değilleyen mezkûr tarzdaki ifadeler belirli bir doğruluk değerine sahiptir. Bu hadiseler kendilerinde ya zorunlu ya da imkânsız olduğu için, Ebü'l-Berekât bunlara doğru ya da yanlış değeri atamanın kolay olduğunu öne sürüyor.²⁸

Bu durum gelecekteki mümkün hadiselerle ilgili ifadelerde oldukça farklıdır. Bu, filiyata gelmesi ne zorunlu ne de imkânsız olan bütün hadiseleri içerir.²⁹ Bir diğeri deyişle hem olabilecek hem de olamayabilecek hadiselerle gönderim yapar.³⁰ Burada yine Ebü'l-Berekât'ın Geç Antik dönem şârihler tarafından geliştirilen geleneksel yoruma bağlı kaldığını görüyoruz. Bu ifadelerin çelişmezlik yasasına tabi olduklarını ve doğruluk değeri almaları gerektiğini iddia eder: Bunlar ya doğru ya da yanlıştır. Bununla beraber, “çelişen ifadelerden hiçbirinin kesinlikle

25 Burada, aralarındaki farkı açıklığa kavuşturmadan, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı yasalarını birleştirdiğini görüyoruz. Sebeplerinden birisi aralarında kayda değer bir fark görmemesi olabilir. Bir diğeri ise aralarındaki farkı anladığı, fakat tartışmanın ana konusuyla ilgili olmayan bir alt mesele olarak görmesi olabilir. Bundan sonra, sadece Ebü'l-Berekât'ın ifadesini yani “çelişmezlik yasasını” kullanacağım.

26 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 93-94.

27 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 94. Yukarıda bahsedilen örnekler *Mu'teber*'deki mantık kitabının ikinci kısmının 3. ve 4. bölümlerinden alıntılanmıştır. Ebü'l-Berekât, bir önermenin kipine (*cihet*) ve içeriğine (*madde*) dair sorunlarını çözdüğü sırada bunları öne sürer.

28 Ebü'l-Berekât Aristoteles'in geliştirdiği istatistiksel kiplik modelini uyarlar -ki modelde kipler zamansal sıklıkla tanımlanır-: Zorunlu her zaman var olandır, imkânsız asla var olmayandır ve mümkün bazen var olan ve bazen de var olmayandır.

29 Ebü'l-Berekât, iki tarafın da mümkün olduğu (zorunlu olmayan ve imkânsız olmayan) anlayışı kabul ederken tek tarafı mümkün (imkânsız olmayan) kavramını reddediyor.

30 Ebü'l-Berekât bazı hadiselerin kendinde mümkün olduğunu ama yine de var olmamasının olamayacağını farkındaydı. Onlara, onaylama ve değilleme açısından değişemeyen ve eylemlerinde engellenmeyen sürekli zorunlu varlıklar olarak göndermede bulunur. Felekleri bir örnek olarak verir: Onlar kendinde mümkündür, ama nedenlerinden dolayı zorunlu olarak vardılar ve kesinlikle varlıkları sonlanmaz ve farklı bir şekilde hareket etmezler.

doğru veya yanlış olmadığını” ekler.³¹ Bu noktayı açmak amacıyla bir örnek verir: “Zeyd yarın yazacak” ve “Zeyd yarın yazmayacak”.³² Bu ifadeleri muhtemelen İbn Sinâ’nın *eş-Şifa* külliyatındaki Aristoteles’in *Yorum Üzerine* kitabına karşılık gelen kitaptan alıntılar.³³ Ebü’l-Berekât, çelişmezlik ilkesi dikkate alındığında bu çelişen ifadelerden birinin kesinlikle doğru, diğerinin ise kesinlikle yanlış olduğunu açıklar. Bununla beraber varoluş kipinin salt imkân olduğu ve belirlenmiş olan zamanın da gelecek olduğu göz önüne alındığında, bu ifadelerin doğruluk değeri belirsiz kalmaya devam eder. Çünkü bu ifadelerin karşılık geldiği hadiseler ne bilfiil olur ne de nedensel olarak zorunludur.³⁴

Eğer doğru okunursa, Ebü’l-Berekât her anlamlı basit önermenin ya doğru ya da yanlış olduğu şeklindeki iki değerlilik ilkesinin standart bir yorumunu uyarlamaktadır. Aslında, iki değerlilik ilkesini belirlenimciliğini destekler; çünkü her ifade ya kesin olarak doğru ya da kesin olarak yanlıştır. Geçmişteki ve gelecekteki mümkün olmayan hadiselerle dair çelişkilerle bir sınırlama olmaksızın, iki değerlilik ilkesinin uygulanmasında hiçbir engel yoktur; çünkü bu ifadelerin doğruluk değerleri çoktan belirlenmiştir. Sorun sadece gelecekteki imkâna bağlıdır. İki değerlilik ilkesi, gelecekteki mümkünler hakkındaki ifadelere bir sınırlama olmadan uygulanırsa, gelecek belirlenmiş veya “kaçınılmaz” olacak ve imkân tehdit altına girecektir. Ebü’l-Berekât’ın belirlenimciliğinin ciddi sonuçlarının, bilhassa da insan failliğinin özgürlüğü için olanın farkındadır. Bundan dolayı, onu gelecekte imkânın belirsiz karakteriyle korelasyon kurarak tartışmanın yönünü hemen insanın özgürlüğü sorununa kaydırıldığını görüyoruz. Öyle görünüyor ki, okuyucularının kavramasını istediği nokta, bizlerin ancak geleceğin imkânının özünde belirsiz olduğunu düşünürsek özgürlüğümüzü kullanabileceğimizdir. Başka bir ifadeyle geleceğin imkânının belirlenmiş olması, insanların özgür olmadığını içerir. Böyle bir varsayım, eylemlerimizin iradî olduğuna dair inanç için bir sorun yaratır. Belirlenimciliğe veya daha doğrusu kaderciliğe düşmekten kaçınmak için Ebü’l-Berekât Geç Antik dönem şârihlerinin geliştirdiği yorumu kabul eder. Gelecekteki mümkün ifadeler hakkında birbiriyle çelişen ifadelerin gerçekten doğru ya da yanlış olduğunu (iki değerlilik ilkesini onaylamak) kabul etmeye devam ederken, diğer yandan onların doğruluk değerinin henüz belirli olmadığını vurgular: Her iki ifade de henüz ne doğru ne yanlıştır.

31 el-Bağdâdî, *el-Mu’teber*, I.2, 94.

32 el-Bağdâdî, *el-Mu’teber*, I.2, 94.

33 Bu referans için Robert Wisnovsky’ye minnettarım.

34 el-Bağdâdî, *el-Mu’teber*, I.2, 94.

Buraya kadar Ebü'l-Berekât ortaya koyduğu şey, Aristoteles'in *Yorum Üzerine* kitabının 9. kısmında ortaya çıkan mantikî belirlenimcilik sorununa dair katkısız bir yorumdur. Önerdiği okuma, önceki şârihler tarafından geliştirilen geleneksel yoruma benzerdir. Tartışma sürerken Ebü'l-Berekât teolojik belirlenimcilik sorununu değerlendirmeye başlıyor. O bu değerlendirmeyi önce belirgin hale gelme (*ta'ayyün*) meselesini ortaya koyarak ve bunun aracılığıyla da önbilgi sorununu tartışarak yapar. Şunları yazar:

Gelecekte mümkün olan meydana geldiğinde (doğruluk değeri) belirgin hale gelir. Aynı şekilde, (gelecekte mümkün olan şeyin doğruluk değeri), birileri –bu bir melek, peygamber veya gökbilimci olabilir– için belirgin hale gelirse (*ta'ayyün*), bilen için o bir mümkün olmayacaktır. Bilakis, mümkün ve zorunlunun tanımına göre, onu bilen için zorunlu olacaktır. Zihnî varlığa gelince, gelecekte mümkün olan belirli hale gelir; çünkü bilen kişi zan içerisinde olmaktan ziyade emindir. Çünkü zan içerisinde olsaydı, bu kişi onu tercih etse bile doğruluk değeri belirli hale gelmezdi. Varoluş konusuna gelince, bir neden olmadıkça, mümkün olanın, muhtemel iki alternatifinden birisi diğerinin yerine kesinlikle var olmayacaktır. Onun zorunlu nedenini dikkate aldığımızda gelecekte mümkün olan, mümkün değil zorunlu hale gelir. O zorunlu nedenden dolayı değil, kendinde mümkündür ve aksine zorunlu nedenden dolayı zorunlu hale gelir. Zihnî varlık olma durumunda da aynı biçimde bir nedenle belirli hale gelir.³⁵

Ebü'l-Berekât'ın İbn Sînâ'dan almış olabileceği *ta'ayyün* kavramı, Fârâbî'nin *ale't-tahsil* kavramına karşılık gelir: Her iki kavram da doğruluk değerinin belirli hale geldiği durumlara gönderim yapar.³⁶ Bu bağlamda Ebü'l-Berekât gelecekteki mümkün bir ifadenin doğruluk değerinin belirli hale gelmesinin (*ta'ayyün*) iki yolla olacağını kabul eder: Ya ifadenin karşılık geldiği hadisenin fiilen meydana gelmesi yoluyla ya da ifadenin önceden bilinmesi sayesinde. Ancak taayyün kavramını tam olarak anlamak için, Ebü'l-Berekât'ın kiplik anlayışıyla ilgili bir noktaya değinmek gerekir. Yukarıdaki pasajın gösterdiği gibi Ebü'l-Berekât bizi, zorunlu ve imkân kavramlarına dair daha önce yaptığı tartışmaya yönlendirir. Bu tartışma, *el-Mu'teber*'in mantık kitabının ikinci makalesinin üçüncü ve dördüncü fasıllarında bulunur ve burada, önermelerin kipleri (*cihet*) ve içeriği (*madde*) sorununu ele alır. Ne yazık ki, kipliği nasıl anladığına ve felsefesinde, bilhassa metafiziğinde nasıl işlevi olduğuna dair bugüne kadar kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu görev, mevcut çalışmanın kapsamı dışındadır ve bu nedenle sadece konuyla ilgili görüşlerini işleyeceğim.

35 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 94.

36 İbn Sînâ, gelecekteki imkânlar üzerine yaptığı tartışmasında Fârâbî'nin *ale't-tahsil* kavramının yerine *taayyün* kavramını kullanmıştır. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *el-İbâre*, 65-75.

Kiplikler üzerine yaptığı tartışma boyunca Ebü'l-Berekât, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın modellerini birleştirme eğilimindedir. Başlangıçta, kiplikleri zamansal sıklıkla tanımlayan Aristoteles'in istatistiksel modelini kabul eder: Zorunlu olan her zaman var olandır, imkânsız asla var olmayandır ve mümkün de bazen var olan ve bazen var olmayandır. Her varoluş kipinin çeşitli karmaşık ayrıntılarını açıklamaya devam ederken, varoluş kipini ontolojik durumlarıyla tanımlayan İbn Sînâ'nın modeline doğru yönünü değiştirir: (i) Zorunlu olan kendisi sayesinde var olandır. (ii) Mümkün veya imkânsız kendi sayesinde var olamayandır. (iii) Mümkün olanlar, imkânsız olanların aksine başkaları sayesinde var olanlardır. Gerçekte, bilhassa *el-Mu'teber*'in metafizik kısmında İbn Sînâ'nın ontolojik kipliğine büyük oranda bağlıdır.³⁷ Bu Wisnovsky'nin, İbn Sînâ'nın kipliğe dair açıklamasının kendisinden sonraki yüzyıllar boyunca hem teolojik hem de felsefi söylemi önemli ölçüde şekillendirdiği iddiasını destekler.

İmdi pasaja geri dönelim. Bahsedildiği gibi, Ebü'l-Berekât belirli hale gelmenin (*taayyün*) iki yolla olacağını kabul ediyor. Fiilî olma durumunda, mümkün bir hadise belirli veya zorunlu hale gelir; çünkü eşit oranda mümkün olan iki alternatiften birisi fiili hale gelir. Bu durumda, varoluş kipi salt imkândan zorunluluğa doğru değişir. Yukarıda zikredilen örnekte Zeyd'in yazmaya başladığı anda yazma eylemi zorunlu hale gelir. İbn Sînâ'nın kiplik teorisinden yararlanarak Ebü'l-Berekât bir hadisenin fiilî hale gelmesinin onun özünü değiştirmedini öne sürer: Hâlihazırda fiilî hale gelmiş olmasına rağmen o kendinde mümkün kalır. Yine de bu hadise kendinde mümkün kalmaya devam ettiği halde, bu hadisenin zorunlu nedeninin onun var olmasını, var olmamasına baskın çıkartması, dolayısıyla zorunlu hale geldiğini ekler.

Benzer biçimde, geleceğin imkânının belirli hale gelmesi, önbilgi durumunda yerine getirilebilir. Diğer bir deyişle, gelecekteki mümkün bir hadise kesinlikle olacağı önceden bilindiğinde belirli veya "zorunlu" hale gelmiştir. Ebü'l-Berekât eğer bir kişi, (bir melek, peygamber veya gökbilimci olabilir) herhangi bir nedenle Zeyd'in yarın kesinlikle yazacağına dair hakiki bir bilgiye sahipse, bu hadisenin doğruluk değerinin sadece bu kişi için belirli hale geldiğini (*taayyün*) kabul eder. Her ne kadar bu hadise henüz fiili hale gelmemiş olsa da –ki bu, hadisenin başka türlü de olabilmesini gerektirir– bu hadise, birinin bunun olup olmayacağına dair hakiki bilgiye sahip olmasının sonucu olarak belirli hale gelir. Böyle bir durumda, belirli

37 İmkândan kaynaklanan sonraki argümanı kullanımı İbn Sînâ'nın ontolojik kiplik anlayışına olan itimadının göstergesidir. Bkz. *el-Bağdâdî, el-Mu'teber*, III.1, 20-27.

hale gelme durumu, bu bireylerin bir şeyin ya olacağına ya da olmayacağına dair yargılarına karşılık gelir. Eğer onların bilgisi sadece zandan ibaretse, gelecekteki imkânın doğruluk değeri belirsiz kalmaya devam edecektir.³⁸ Aksine, gelecekteki herhangi bir mümkün hadise hakkında hakiki bilgiye sahip olmak her ne kadar kendinde mümkün de olsa, Ebü'l-Berekât'ın belirttiği gibi, kesinlikle “mümkünü zorunluluğa (varlık) ya da imkânsızlığa (yokluk) aktaracaktır”.³⁹

Görünüşe göre Ebü'l-Berekât'ın amacı bizi düşüncemizin nesnesinin kiplik durumu ile onun hakkında şu anda bildiklerimiz arasında bir ilişki olduğuna ikna etmektir. O, hakkında eksik bilgi edindiğimiz veya hiçbir bilgiye sahip olmadığımız sürece mümkün kalmaya devam edecektir. Buna karşın, yine kendinde zorunlu değil, eşit derecede mümkün alternatiflerden hangisinin meydana geleceği hakkında hakiki bilgiye sahip olmamız sayesinde zorunlu hale gelecektir. Yüzeysel olarak bakıldığında, Fârâbî'nin ve Ebü'l-Berekât'ın bu soruna yaklaşımları benzer görünmektedir: Her iki filozof soruna, ontolojik kiplik modelini tartışmalarına dercederek yaklaşmaya çalışır. Bununla birlikte Ebü'l-Berekât, Fârâbî'nin çözümünden ilginç bir sapma yaşar. Gördüğümüz gibi, Fârâbî önbilgi ve insanın özgür iradesinin bağdaştığını ileri sürerek sorunu çözmeye çalışıyor. Mantikî bir bakış açısından, Tanrı Zeyd'in yarın kesinlikle seyahat edeceğini önceden bilse bile, Zeyd *şu an* hâlâ yarın seyahat etmeme gücüne sahiptir. Ebü'l-Berekât'ın, her ne kadar böyle bir hadisenin kendinde mümkün olduğunu kabul etse de Zeyd'in artık farklı eyleyebileceğini düşünmediği görülmektedir. Bu hadise, en azından epistemolojik olarak, şu anda zorunlu hale gelir. Kısaca, Zeyd'in yarın kesinlikle yazacağı şu anda önden biliniyorsa, yazma eylemi henüz fiili hale gelmese de, Zeyd'in yarın yazacak olması *şu anda* zorunludur.

Meleğe, peygambere veya astronomlara atfedilen önbilginin hiçbir şekilde nedensel olmadığını belirtmek gerekir. Bu bilgiler, hadisenin olduğu gibi meydana gelmesine neden olmaz. Ebü'l-Berekât'ın burada savunduğu şey, bu fertler bir hadisenin gelecekte meydana geleceği konusunda *hakiki* bilgiye sahip oldukları için, bu hadise epistemolojik olarak zorunlu olur. Bir diğer deyişle gelecekteki herhangi bir mümkün hadisenin bilgisinin imkânı hadisenin zorunluluğuna yol açar. Peki aynı akıl yürütmeyi ilâhî bilgiye de uygulayabilir miyiz? Tanrı'nın önbilgisine sahip olduğu her şey için yalnızca epistemolojik olarak mı zorunluluk olduğunu iddia edebiliriz? Ebü'l-Berekât, bu kısımda bize net bir cevap vermiyor. Yine de metafizik

38 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 94.

39 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 80.

tartışmada açıklığa kavuşacağı gibi, Ebü'l-Berekât ilâhî bilginin özünde nedensel olduğunu düşünür ve bundan dolayı herhangi biri ilâhî önbilgiyi, özgür iradeyi dikkate almadan düşünemez.

Mantık bölümünün sonunda, insan iradesinden bahseder ve kısaca da olsa *kaza ve kader* kavramına gönderim yapar. Aşağıdaki iki pasaj sırasıyla iki konuyu ele almaktadır.

[T2] Aristoteles'in ifadesinin anlamı şudur: Eğer o mümkün olmasaydı görü (*rü'yet*) ve istidat ortadan kalkardı. [...] Aristoteles mümkün olan şeylerin var olmalarının sebeplere bağlı olduğunu ifade eder. Eğer bu sebepler varsa, mümkünler de var olacaktır, eğer sebepler yoksa mümkünler de var olmayacaktır. Görü (*rü'yet*) ve yönelme (*kasd*) de bu sebepler arasındadır. Örnek olarak eğitim alan bir kişiyi alalım: O öğrenmeyi de öğrenmemeyi de seçebilir. Diğer nedenlerle birlikte eğer o öğrenmeye yönelir ve onu irade ederse, öğrenecektir. Aksine, eğer öğrenmeye yönelmiyorsa, diğer nedenler var olsa bile öğrenemeyecektir.⁴⁰

Bu pasaj, Ebü'l-Berekât'ın gelecekteki mümkün olanın önceden bilinmesinin onun zorunluluğunu gerektirdiğine ilişkin vurgusundan hemen sonra gelir. Ebü'l-Berekât, imkânı insanın iradesiyle ilişkilendirir ve özgür failer olduğumuza ilişkin kanaatimizi muhafaza etmek için imkânın da korunmasına ihtiyaç olduğunu vurgular: Eğer her şeyin olduğu gibi olması gerekiyorsa, görü (*rü'yet*) ve istidat abes olacaktır. Böyle bir durumda birisi özgürce eylediğimizi savunamaz. Ebü'l-Berekât insan iradesinin sadece iradî eylemlerimizin bir koşulu olmadığını, ayrıca daha da çok onların *belirleyici etkeni* veya *zorunlu* koşulu olduğunu savunarak devam eder. Aklî bir varlığın bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı seçebildiği durum budur. Örneğin, insanlar öğrenmeyi ya da öğrenmemeyi özgürce seçerler. Pasajın açıkladığı gibi öğrenme eylemi, aralarında öğrencinin öğrenme iradesinin de bulunduğu bir nedenler dizisine bağlıdır. Eğer bu nedenler birlikte mevcutsa, öğrenme eylemi meydana gelir. Aksine öğrenci öğrenmeye karar vermez ya da irade etmezse, diğer bütün nedenler mevcut olsa bile öğrenme hadisesi ortaya çıkmayacaktır. Bundan dolayı Ebü'l-Berekât'ın bu pasajdaki niyeti, iradî eylemlerimizi kendimizin belirlediğine okuru ikna etmektir: Onlar seçim yapma ve hayatımızı yönetme becerimize bağlıdır. İnsan, dâiler ve önceki koşullar üzerine düşünerek iradesini kullanabilir ve buna göre eyleyebilir. Ebü'l-Berekât fikrini geçerli kılmak için bunu Aristoteles'e atfediyor ve ilerdeki imkân ve insanın iradesi konusundaki pozisyonunu yorumlamanın doğru yolunun bu olduğunu iddia ediyor.

40 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 94.

Ebü'l-Berekât iradenin eyleminin nasıl ortaya çıktığını ve bunun kaza ve kader ile nasıl ilişkili olduğunu açıklamayı şöyle diyerek teklif ediyor:

[T3] [A] Allah'ın değişmez kaza ve kaderinde önce gelen şey, kendi sebepleriyle önce gelmiştir. İrade ve yönelme de bu bir sebebe sahip olan sebepler arasındadır. [B] Bizden irade sahibi olan kişinin iradesi, onu zorunlu kılan bir sebebe sahiptir. Bu zorunlu sebep bir başka iradeden kaynaklanamaz; öyle olsaydı bu ikinci iradenin de bir sebebinin bulunması gerekirdi. Bu zorunlu sebep, açlık hissetmemizin bir sonucu olarak yemek yeme kararı vermemiz örneğinde olduğu gibi bilinebilir olabilir. Açlık durumunun bizim irademizden kaynaklanmadığını dikkat edilmesi gereken bir husustur. Yahut bu zorunlu sebep bilinmiyor olabilir. Bir kişi, iradesinin bilinen veya bilinmeyen sebeplerden kaynaklanmadığı inancına sahipse, böyle bir kişi kaza ve kaderi uygun biçimde anlayamaz.⁴¹

Netleştirmek için pasajı ikiye böldüm ve [A] bölümüne geri dönmeden önce ilk olarak [B] bölümünü üzerinde duracağım. Ebü'l-Berekât, [B] bölümünde iradî eylemden bahsediyor: İradî eylem nasıl meydana gelir? Onun temel niyeti, insan iradesinin nedensel olarak belirlendiğini göstermektir. Onu uyarmak için bir nedene ihtiyacı var, aksi takdirde meydana gelmez: Neden olmaksızın fail karar verme konusunda aciz kalırdı; çünkü hiçbir alternatif diğerine tercih edilmezdi. Bu nedenler, pasajda belirtildiği gibi ya bilinebilir ya da bilinemez. Örneğin açlık, doğal bir neden veya dâîdir. İnsanın yemek yeme arzusunu ve yönelimini uyarır. Yemek yeme sürecinde kişi dâîye uyararak eylemeye karar verir. Bilinmeyen neden veya dâîye gelince, Ebü'l-Berekât mantık bölümünde daha fazla ayrıntı sunmaz. Bunu metafizik bölümünde yapar. Metafizik bölümünde kişiyi belirli bir biçimde eylemeye doğru uyarmak için insan ruhuna fısıldayan melekleri örnek vererek aynı argümanı yineler.⁴²

Peki Ebü'l-Berekât hem özgür seçimlerimiz olduğunu hem de irademizin nedensel olarak belirlendiğini iddia ettiğinde kendisiyle çelişiyor mu? İrademizin belirleyici nedenler tarafından zorunlu kılındığı dikkate alındığında, birisi yaptığımız eylemleri yapmaya zorlandığımızı düşünebilir. Belirleyici nedenlerin veya seçimlerimizin önündeki koşullarının, bilen ve irade sahibi bir varlık, yani Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olması anlamında nedensel olarak önceden belirlenmiş olduğu düşünülürse sorun daha da önemli hale gelir.⁴³ Öyleyse Ebü'l-

41 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.2, 94.

42 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 191.

43 Aşağı yukarı söylersek, nedensel ve teolojik belirlenim, her hadisenin önceden gelen hadiseler ve koşullar tarafından gerektirilmesine referansla benzer görünüyor. Her şeye rağmen, teolojik belirlenim, önceki nedenlerin ve koşulların Tanrı tarafından belirlenmesi olarak nedensel belirlenimin farklı bir formu olarak görülebilir.

Berekât bu sorunla nasıl baş ediyor? Bu soruyu cevaplamak için [T3]'ün [A] bölümüne geçeceğiz. Hatırlatmak için, Ebü'l-Berekât şunları söylüyor:

Allah'ın değişmez kaza ve kaderinde önce gelen şey, kendi sebepleriyle önce gelmiştir. İrade ve yönelme de bu bir sebebe sahip olan sebepler arasındadır.⁴⁴

Bu cümle, iradî eylemlerimizin de kaza ve kadere dâhil olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, eylemlerimizin nedensel olarak önceden belirlenmiş mi (*predetermined*), yoksa nedensel olarak belirlenmemiş mi (*determined*) olduğunu açık hale gelmez. Demek istediğim, Tanrı'nın değişmez kaza ve kaderinin, fiziksel dünyada meydana gelebilecek tüm nedensel hadiseleri bütün detaylarıyla içerip içermediğinin açık olmadığıdır. Tanrı ezelden beri meydana gelen bütün hadiseleri önden bilir, irade eder ve kendi irade ettiği gibi olmalarından emin olmak için onları kontrol eder mi? Bu cümle, Tanrı'nın her şeyin bir nedeni olması gerektiğini önceden belirlediğini ve –her ne kadar kendinde bir neden olsa da– insan iradesinin de bu nedenlerden etkilenen şeylerden biri olduğunu söyler. Bu müphemlik Ebü'l-Berekât'ın bize kaza ve kaderin tanımını vermemesinden kaynaklanmaktadır. Bunu söyledikten sonra, bir bütün olarak pasajdan iki görüş çıkarılabilir. Birincisi, ön-belirlenimci bakış açıdır: Her şeyin, Allah'ın mutlak bilgisi, iradesi ve kudretine gönderim yapan kaza ve kadere göre gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda, insanın iradî eylemleri sonsuza kadar Tanrı tarafından belirlendiği için insanın iradesi sadece hipotetik olarak özgürdür, yani gerçek anlamda özgür değildir. İkincisi belirlenimci bakış açıdır: her şey *nedensel olarak* kendi zorunlu nedeni tarafından *belirlenir*. Bu durumda da kaza ve kader sadece Tanrı'nın dünyanın sürecini idare etmek için ebediyen tasarladığı evrensel ilkelere gönderim yapmak için kabul edilebilir. İlâhî önbilgi, dünyadaki bireysel hadiseleri ayrıntılı olarak ihata etmez. Bunun yerine Tanrı, evrendeki hadiselerin kendisine göre düzenlendiği ilkeleri önden bilir. Eğer durum buysa, Ebü'l-Berekât'ın insan eylemlerini kendi belirler savı ile kaza ve kader arasında bağdaşmazlık yoktur: Tanrı, insanların özgür iradeye sahip olduğunu ve ondan hareketle iradî eylemlerini gerçekleştirdiklerini önceden belirlemiştir. Bir kişi çıkıp Tanrı'nın benim özgürce öğrenmeyi ya da öğrenmemeyi seçeceğimi önceden bildiği savlayabilir. Tanrı hatta özgür irademle ulaşabileceğim tüm mümkün sonuçları da önceden bilir. Yine de nihayetinde hangisini seçeceğimi bilmiyordur. Bu durumda, özgür iradem gerçektir ve iradî eylemimin dolaysız belirleyici nedenidir. Aşağıdaki bölümde Ebü'l-Berekât'ın ikinci görüşe katıldığı açık hale gelecektir.

44 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, I.1, 94.

II. Metafizikteki Tartışma: İnsanın Özgürlüğüne Dair Tarihî Tartışma

Ebü'l-Berekât'ın zamanına kadar, insanın özgür iradesi sorununa ilişkin üç ana eğilim vardı: Dinî özgürlükçülük, takdîr-i ilâhî ve metafizik belirlenimcilik. Mu'tezile âlimleri dinî özgürlükçülüğün başlıca temsilcileriydi. Takdîr-i ilâhî anlayışının kilit temsilcisi olan Eş'arîler onların meşhur hasmıydı. Kabaca söylersek, bu iki mezhep arasındaki insanın özgür iradesine dair tartışma insanların eylemlerini özerk olarak yapıp yapmadığı hakkındaydı. Daha doğrusu, tartışmalarında odaklandıkları yer, insanın failliği ile kudret sıfatı arasındaki ilişkidir. Bir tarafta Mu'tezile mensupları insanların eylemlerini Tanrı'dan bağımsız olarak gerçekleştirdiklerini iddia ettiler: İnsanlar, iradî eylemlerinin gerçek failleridir. Bunu yaparak mezheplerinin kurucu temellerinden biri olan *ilâhî adalet* kavramını muhafaza etmeye ve eylemleri için ahlâkî sorumluluk yüklemeye uğraştılar. Mu'tezile ilâhî adalete büyük önem verirken, Eş'arîler ilâhî kâdir-i mutlaklığı muhafaza etmeye uğraştı. Eş'arîlere göre yaratma eylemi sadece Tanrı'ya ait bir sıfattır: O, yegâne yaratıcıdır ve bundan dolayı herhangi bir sebep sonuç ilişkisinde gerçek fail veya fail neden odur. Buna göre, bir insanın bağımsız eyleyebileceğini inkâr ettiler. Fail olma sıfatının insanlara yüklenmesi Tanrı'nın mutlak kudretini sınırlar ve bu da kaçınılmaz olarak onun hakimiyetine halel getirir. Bununla birlikte Eş'arîler insanlara ahlâkî sorumluluğu ve yükümlülüğü yüklemek amacıyla ilâhî kâdir-i mutlak olmayla insan özgürlüğünü uzlaştırmamanın bir yolunu bulmaya uğraştılar. Bu çabalarıyla, Tanrı tarafından insanların içlerinde yaratılan “yaratılmış kudret (*el-kudretü'l-muhdese*)” sayesinde eylemlerini yaptıklarını veya kazandıkları (*yektesib*) anlamına gelen *kesb* teorisini ortaya koydular. Bu “yaratılmış kudret”, insanlara iradî eylemlerini yapma olanağı sağlasa ve onlara bir tür faillik atfedilmesine, yani fail olarak kabul edilmesine izin verse de Tanrı hem eylemlerin hem de bunların sonuçlarının gerçek faili ve yaratıcısı olarak kalmaya devam eder.⁴⁵

İlahî önbilgi sorunu ve bunun insanın özgür iradesiyle ilişkisi nazarından bu durum farklıydı. Bu konu, Mu'tezile ve Eş'arîler arasındaki büyük tartışma konularından biri olmamakla beraber tartışmalarında tamamen yok da değildi. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* kitabında, Hişâm b. Amr (ö. 218/833) gibi bazı erken dönem Mu'tezile âlimlerinin yokluğun şeyliği (*ma'dûmun şeyliği*) kavramını

45 İnsan eylemlerinin yaratılmasına dair tartışmalar hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. William Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londra: Luzac, 1948); William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 189-194 ve Binyamin Abrahamov, “A Re-examination of al-Ash'arî's Theory of *Kasb* According to *Kitâb al-Luma*”, *Journal of the Royal Asiatic Society* II (1989): 210-221.

reddettiklerinden dolayı, Tanrı'nın gelecekteki hadiselerle dair önbilgisi olduğunu da reddettiklerini ifade eder.⁴⁶ Mu'tezile mezhebinin tarihinin nispeten geç bir aşamasında, dolaylı da olsa, Tanrı'nın önbilgisi ve insanın özgür iradesi sorununu çözmeye yönelik girişimler oldu. Kâ'bî (ö. 319/931) *Uyûnü'l-mesâil* adlı eserinde kendisi ve anonim bir ateist arasında geçen bir tartışmayı anlatır. Tartışma boyunca ateist sık sık sorar: Tanrı, önceden kendisine itaatsizlik edeceğini bildiği kişileri nasıl yaratabilir? İlâhî hikmet, rahmet ve adalet, onları yaratmamasını gerektirmez mi? Ateist, Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgür iradesinin uyumsuzluğu meselesini sorgulamıyor görünüyor. Daha ziyade Mu'tezile'nin ilâhî adalet teorisinin ve Tanrı'nın kötülük yapmadığı konusundaki kararlılıklarının tutarsızlığını göstermeye çalışır. Ateist kâfir olacağı önceden bilinen insanların yaratılmasının kötü bir eylem olduğuna inanıyor gibi görünüyor. İlginç bir şekilde Ebü'l-Berekât da göreceli olarak ateistin dediğine benzer bir argümanı dile getirir. Kâ'bî verdiği cevapta Tanrı'nın insanların iradî eylemlerini önceden bilip bilmediğini açıkça belirtmiyor. Bunun yerine, Tanrı'nın kâfir olacağını önceden bildiği kişileri yaratmasının onun adaleti ile çelişmediğini ya da ateistin kanıtlamaya çalıştığı sonuca, yani Tanrı'nın bazı kötü şeyler yaptığı sonucuna götürmediğini iddia ederek ilâhî adaleti savunmayı hedefler. Kâ'bî'ye göre Tanrı'nın yaratma, sorumluluk yükleme ve cezalandırma gibi eylemleri, onun iyiliği ve rahmetiyle ilgilidir. Bunun aksine, kafirlik insanın seçmesine dayalı, tamamen insanî bir eylemdir.⁴⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr* adlı eserinde Kâ'bî'yle aynı argümanı izler, ancak o, Tanrı'nın insan eylemlerine ilişkin önbilgisini ileri sürerken çok daha açıktır.⁴⁸ Düşüncelerinin daha sonraki ve daha dakik olduğu dönemde Mu'tezile âlimleri, Tanrı'nın önbilgisi ve insanın iradî eylemlerinin bağdaştığını savunur. Son Mu'tezile âlimlerinden birisi olan Ebü'l Hüseyin el-Basri (ö. 436/1044) *Tasaffuhu'l-edille* eserinde mezhebinin bu pozisyonunu muhafaza etmeyi kendisine vazife kabul etmiştir. İlâhî bilginin, insanın özgür iradesiyle ne yapacağını yalnızca Tanrı'nın öngördüğünü ve bildirdiğini, ancak bunun zorunlu kılmadığını (*yûcib*) ve

46 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1950), I, 219.

47 Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât* ed. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdi ve Abdülhamid Kürdi (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi & Amman: Dâru'l-Feth, 2018), 645-676. Tartışma *Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât* içinde yer almaktadır: 55. Mesele (*fi't-ta'dîl ve't-tecvîr*).

48 Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Matbaatü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1925), 118-124

bu anlamda “bilgi niteliğinde” olduğunu savunur.⁴⁹ Öte yandan Eş'ariler Tanrı'nın insanların iradî eylemleri de dâhil olmak üzere gelecekteki hadiseleri hem önceden bildiğini hem de irade ettiği konusunda icmâ halindedir.

Felsefe geleneğinde İbn Sînâ, sudür teorisinin kalbinde yatan bir kavram olan metafiziksel belirlenimciliğin önde gelen temsilcisi olarak durmaktadır. Var olan her şeyin tam illeti tarafından zorunlu kılındığı sistematik evrensel nedensellik görüşünü tatbik etmektedir. Hem ay-üstü hem de ay-altı âlemde meydana gelen hadiseler, illetlerin illetine, yani Tanrı'ya kadar geri giden ardışık ve birbiriyle bağlantılı nedenler zincirini oluşturur. İnsanın iradî eylemleri de bunun dışında değildir. Bu eylemlerin de nedensel olarak belirlendikleri anlaşılır. Hadiseler bir illetler kümesi tarafından belirlenir. Ve bu hadiseler aralarında dâîler, herhangi bir engelin bulunmaması ve insan iradesinin de bulunduğu bu illetlere göre meydana gelir, yine bu illetler olmaksızın da meydana gelmezler⁵⁰

Ebü'l-Berekât şüphesiz bu devam eden tartışmaların farkındaydı. Bundan dolayı kişisel fikrini formüle ederken, yukarıda bahsedilen görüşlerle eleştirel bir şekilde ilgilendiğini görmemiz şaşırtıcı değildir. Ama bunların farkında olmasına rağmen, seleflerinin öğretilerinin ayrıntılı ve doğru bir açıklamasını sağlamaya fazla önem vermez. Bundan daha ziyade hem kolayca çürütülebilir hem de daha önce hiç kimsenin ortaya koymadığını iddia ettiği kendi fikrini oluşturmasına yardımcı olma olasılığı daha yüksek olan fikirleri ve argümanları seçer. Hatta kasıtlı veya kasıtsız olarak pozisyonları eleştirdiği yazarlara atfetmekten kaçınır. Onlara gönderimde bulunmamasına rağmen, aktardığı görüşler, tanınabilir tarihsel emsallere büyük ölçüde karşılık geliyor görünmektedir.

Dikkatimizi çeken ilk şey, Ebü'l-Berekât'ın bu tartışmayı tek bir soru üzerine çevirme çabasıdır: Tanrı'nın önbilgisi, bizim özgür iradeye sahibi olmamızla bağdaşır mı, bağdaşmaz mı? Anlaşılan o ki Ebü'l-Berekât'a göre, eylemlerimiz için ahlâkî olarak sorumlu ve özgür olup olmadığımızı belirlemek istiyorsak, kâdir-i mutlaklıktan ziyade âlim-i mutlaklıkla ilişkisi yönünden bu soruyu tartışmamız

49 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 116-118.

50 İbn Sînâ'nın insan özgürlüğüne dair pozisyonu hakkında daha fazla bilgi için bkz. George F. Hourani, “İbn Sînâ's ‘Essay on the Secret of Destiny’”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/1 (1966): 25-48; Jules Janssens, “The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ”, *Ibn Sînâ and His Influence on Arabic and Latin World*, Jules Janssens (Hampshire & Burlington: Ashgate, 1988), 112-118; Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden & Boston: Brill, 2007) ve Yasin Amâri, *İbn Sînâ ve müşkiletü'l-hürriyeti'l-insâniyye* (Tunus: Mecmau'l-etraş li'l-kitâbi'l-muhtass, 2014).

gerekir. Bunu Ebü'l-Berekât'ın bütün ulemanın icmâ ettiğini iddia ettiği kaza ve kaderin tanımında fark ediyoruz.⁵¹ *Kaza*, ya din âlimlerinin ve metafizikçi filozofların savunduğu gibi Tanrı'nın önbilgisinde ya da belirlenimci doğa filozoflarının söylediği gibi feleklerin hareketinde var olan *tümel hüküm* (el-emrül-küllî) diye tanımlanabilir.⁵² *Kadere* gelince tümel hükmün ayrıntılarına delalet eder: Kader Tanrı'nın önbilgisiyle ya da feleklerin hareketiyle önden belirlenen nicelik ve nitelikle zamanda ve mekanda meydana gelen her şeye işaret eder.⁵³ Ebü'l-Berekât daha sonra sadece metafizikçi filozoflar ve kelâmcılar tarafından benimsenen görüşü yansıtan bir kaza ve kader örneği verir (Bunlar Ebü'l-Berekât'ın eleştirisinin büyük kısmını yönelttiği iki gruptur). Tanrı ebedi olarak her insanın ölümüne karar verdi ve ölümlerinin nedenlerini önbilgisi içinde takdir etti. Zeyd'in yaşlılık gibi doğal nedenlerle ya da hastalık gibi kaza sonucu ölmesi buna örnektir.⁵⁴ Ebü'l-Berekât, her iki durumda da kaza ve kaderin, tanımı gereği özsel olarak gelecekteki bütün hadiseleri ve eylemleri emreden Tanrı'nın önbilgisine gönderim yaptığı yorumunda bulunur.⁵⁵

Bu tanımın İbn Sînâ'nın tanımına göreceli olarak yakın olduğunu belirtmekte fayda var. *Risâle fi'l-kazâ* adlı eserinde İbn Sînâ, belirlenimci teorisini özetlediği bir kaza ve kader tanımı ortaya attı. *Kazayı*, her şeyi ihtiva eden Tanrı'nın ilk biricik hükmü olarak tanımlar. Bu ilk hükümden birbiri ardına ortaya çıkan şeylerin Tanrısal düzenine de belirlenim (*kader*) olarak gönderimde bulunur.⁵⁶ Ben bu bölümde Ebü'l-Berekât'ın İbn Sînâ'nın tanımını onayladığını, fakat yine de bu tanımı felsefî ve kelâmî farklılıkları dikkate almadan diğer düşünce mezheplerine de genişlettiğini savunuyorum. Metafizikçi filozoflar ve kelâmcıların kendilerinin de söylediği gibi, kaza Tanrı'nın tümel hükmünden başka bir şey değilken kader, bütün tikelerde onun hükmünün gerçekleşmesidir. Ebü'l-Berekât, bu çeşitli görüşleri bir araya toplayarak bütün tartışmayı bu iki grubun hemfikir olduğu tek bir noktaya, yani ilâhî önbilgiye indirger ve bunu yaparken kurmaya çalıştığı noktaya hizmet etmeyebilecek her ayrıntıyı bir kenara bırakır.

51 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 182-183.

52 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 180.

53 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 180.

54 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 180-181.

55 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 182.

56 İbn Sînâ, "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader", *Lettre au vizir Abû Sa'd: Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique*, ed. Yahya Michot (Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000), 103.

Ebü'l-Berekât kasten insan eylemleri ile kâdir-i mutlaklık arasındaki ilişki hakkındaki argümanlar üzerine tartışmaktan kaçınır, ki bu, bahsettiğimiz gibi, Mu'tezile ile Eş'arî âlimler arasındaki ana ihtilaf noktasıdır. Bunun yerine, bu âlimlerin görüşlerini, Tanrı'nın önbilgisi mevzusuna yaklaşımları üzerine yoğunlaştırarak yeniden kurar. Görünüşe göre Ebü'l-Berekât âlim-i mutlaklık mevzu bahis olduğunda onların görüşlerinin çelişkili olduğunu kanıtlamayı umuyor. Aynı diyalektik stratejiyi İbn Sînâ'yla ilgili olarak da uyguluyor. Tanrı'nın yalnızca kendisini bildiğine inanan erken dönem filozofların doktrinini, Tanrı'nın tikelleri tikel bir yolla bildiğine inanan din âlimlerinin savunduğu görüşle uzlaştırmaya çalışan anonim bir filozoftan kısaca bahsediyor.⁵⁷ Ebü'l-Berekât'ın belirttiğine göre bu anonim filozof, Tanrı'nın tikelleri bilmediğine inanıyor,⁵⁸ fakat onun bilgisi feleklerin hareketleri ve onların etkileri dâhil her şeyi kuşattığını düşünüyor.⁵⁹ Tabii ki bu görüş, Ebü'l-Berekât'ın anladığı gibi, İbn Sînâ'ya aittir.

Ebü'l-Berekât anonim filozofun önceden belirlenim dışında bir anlama gelmeyen düşüncesini kabul ediyor: Tanrı ebedî olarak dünyanın hem bir bütün hem de tikelliklerinde olduğu gibi var olmasını takdir etmiştir. Bu ilâhî hüküm – ki Tanrı'nın önbilgisinden başka bir şey değildir–, tekraren söylediği gibi, zorunlu olarak Tanrı'dan sâdır olan her şeyi kuşatır. Bu, feleklerin hareketini ve tayin edici etkilerini de içermektedir. İnsanın özgür iradesi cihetinden bakıldığında ise Ebü'l-Berekât, filozofa insanın gönüllü eylemleri de tıpkı feleklerin devamlı ve döngüsel hareketine tabi oldukları gibi önceden belirlendiğini söyler: Belirli zamanda, yerde ve ölçüde meydana gelmelidir.⁶⁰ Dokuzuncu fasılda Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın ilâhî bilgi telakkisini ve özellikle Tanrı'nın tikelleri tikel bir yolla bilmediğini söyleyen ikinci iddiasını eleştirel bir gözle ele alır. Ebü'l-Berekât okuyucularını İbn Sînâ'nın iddiasının dinin emirlere iman noktasında sorun yarattığına ikna etmeye girişir. Bir kimse taptığı Tanrı'nın onu bilmediğini anlarsa dinin emirlerine uymaya ilgisi kalmayacaktır.⁶¹ Açıktır ki bu, İbn Sînâ'nın belirlenimci olduğunu ileri sürdüğü önceki iddiasıyla tezat oluşturur. Ancak şimdi bahsedildiği gibi Ebü'l-Berekât'ın asıl niyeti seleflerinin doktrinlerini doğru bir şekilde ifade etmek değildir. Aksine, kolayca eleştiriye tabi tutulabileceğini düşündüğü noktaları seçer.

57 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 182-192.

58 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 191.

59 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 182.

60 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 180-181.

61 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 192-193.

Dinî özgürlükçüler, Ebü'l-Berekât'ın eleştirisine hedef olan diğer bir gruptur. Aslında, onların tamamen ana akımın dışında olduklarını düşünmemektedir. Onlar gibi, insanın özgürlüğüne ve ilâhî adalete derin bir inanca sahiptir. Yine de onların argümantasyonunu kendi ölçülerinde tutarlı ve tam anlamıyla tatmin edici bulmaz. Ebü'l-Berekât'ın yorumladığı şekliyle dinî özgürlükçüler, insan eylemlerini ve özellikle dinî emir ve yasaklarla ilgili olanları doğası gereği mümkün olarak tasavvur etmektedir. Dolayısıyla onları, onlar için zorunlu olan ne ise sadece onu kuşatan ilâhî belirlenim alanından (*kader*) çıkarttılar. İnsan eylemleri, insanlar eylemeye karar verene dek imkân alanında kalmaya devam edecektir.⁶² Sekizinci faslın ikinci yarısında Ebü'l-Berekât, bir metafiziksel belirlenimci ile bir dinî özgürlükçü arasındaki bir tartışmayı anlatır.⁶³ Metafizikçi, dinî özgürlükçü tarafından ileri sürülen argümanların tutarsızlığını göstermeye çalışırken, dinî özgürlükçü kendi doktrinini savunmaya çalışır. Ebü'l-Berekât, dinî özgürlükçünün müdafaasının savunulamaz olduğunu gösterirken belirlenimcinin itirazlarının daha inandırıcı olduğunu göstererek tartışmayı bitirir.⁶⁴ Aşağıda, Ebü'l-Berekât'ın belirlenimcisinin özgürlükçüye karşı yönelttiği ve Ebü'l-Berekât'ın da şahsi olarak desteklediği temel itirazı ele alacağım. İtiraf etmeliyim ki tartışmanın yapısını tutarsız buluyorum. Tartışma sekizinci fasılda dağınık olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı Ebü'l-Berekât'ın tartışma düzenini takip etmekten ziyade itirazı daha yapısal olacak biçimde yeniden düzenleyeceğim.

Fakat Ebü'l-Berekât'ın belirlenimci itirazına geçmeden önce bir noktanın açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Bir yandan Ebü'l-Berekât'ın sunduğu haliyle özgürlükçünün pozisyonu Mu'tezile'ninkiyle büyük ölçüde tutarlıdır. Her iki pozisyon da ilâhî adalete ve insanın özgür iradesine dair güçlü bir inanca davet eder. Diğer yandan, bununla birlikte, Ebü'l-Berekât'ın biçimlendirdiği özgürlükçü fikir, söyleyebileceğim kadarıyla Mu'tezile literatüründe bulunmaz. Mu'tezile âlimleri bu bağlamda zorunluluk ve imkân kavramlarını, Ebü'l-Berekât'ın özgürlükçünün fikirlerini sunarken yaptığına benzer biçimde kullanmadılar. Bunu söylemekle birlikte, başka bir yerde özgürlükçünün pozisyonunun, her ne kadar onların çalışmalarından alıntı yapılmasa da Mu'tezile'ye ait olduğunu savundum. Ebü'l-Berekât'ın *el-Mu'teber*'in metafizik bölümünde kaza ve kader sorununu ele alışının, İbn Sinâ'nın *Risale fi'l-kaza* eserinde, aynı konu hakkında Mu'tezile'yle yaptığı tartışmasının bir tashihi olduğunu gösterdim.⁶⁵

62 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 181-182.

63 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 184-187.

64 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 186.

65 Bkz. Mariam M. Shehata, *Time, and the World*, baskı aşamasında.

Şimdi *el-Mu'teber'e* geri dönelim. Sekizinci faslın sonunda Ebü'l-Berekât, dinî özgürlükçülerin imkân ve ilâhî belirlenim kavrayışlarına itiraz eder. Şunları söyler:

İnsanın iradî eylemleri, niçin Tanrı'nın bilgisinden zorunlu olarak çıkan belirlenimini dışarıda bırakır? Tanrı önden biliyor mu, bilmiyor mu? Özgürlükçüler diğerleri gibi Tanrı'nın her şeyi önceden bildiğini söyleyemezler. Eğer Tanrı onu önceden biliyorsa, Tanrı'nın bildiği tarza uygun biçimde meydana gelmekten başka elinden bir şey gelmez. Bundan dolayı o Tanrı'nın önbilgisine dâhilse, kaza ve kadere atfedilen Tanrı'nın zorunlu hükmüne de dâhil olur.⁶⁶

Belirtildiği gibi, dinî özgürlükçüler dünyadaki hadiseleri iki kategoriye ayırdılar: *Zorunlu* ve *mümkün*. Daha açık söyleyecek olursak, ilk kategori insanın içinde yaşadığı bütün koşulları içerir. Bu insan iradesinin belirli bir şekilde hareket etmesini tetikleyen dışsal dâilere ve sâıflara kadar genişler. Dinî özgürlükçüler, bütün bu hadiselerin Tanrı tarafından belirlendiğini savunur. İkinci kategori, sadece insanların iradî eylemlerini içerir: Bunlar da ilâhî belirlenimin, yani kaderin dışında tutulur. Metafizikçi belirlenimciler bu görüşü rasyonel olarak tutarsız bulur. Onlar adına Ebü'l-Berekât, önce dinî özgürlükçülere insanların iradî eylemlerini ilâhî belirlenimin dışında tutma amaçlarını sorar. Bu retorik bir sorudur, çünkü Ebü'l-Berekât hâlihazırda onların bu pozisyonu, insana sorumluluğu ve yükümlülüğü yüklemek amacıyla sürdürdüklerini zaten biliyor. Cevap bile beklemeden doğrudan bir sonraki soruya geçiyor ki bence bu soruyla daha çok ilgileniyor. Ebü'l-Berekât, dinî özgürlükçülere Tanrı'nın insanların iradî eylemlerini önceden bilip bilmediğini sorar. Özgürlükçülerin Tanrı'nın onları önceden bildiğini kabul etmekten başka yapacakları bir şeyleri yoktur. Ebü'l-Berekât onların cevaplarının içinde pozisyonlarının altını oyma fırsatı bulur. Ona göre, bu tür hadiseleri ilâhî belirlenimin dışına çıkarmak, onların imkânlarını korumak için yeterli değildir. Bu hadiseler Tanrı tarafından önceden bilindiği sürece, mümkün kalmaz; bilakis zorunlu hale gelirler. Bu bize, mantık bölümünde, melek, peygamber ve astronom olma durumlarına dair daha önce geliştirdiği argümanını hatırlatıyor. Metafizik bölümünde Ebü'l-Berekât, benzer kuralı Tanrı için kullanır. Yine de iki durum arasında bir fark vardır. Daha önce bahsedildiği gibi, örneğin peygambere atfedilen bilgi nedensel değildir ve bu suretle mümkün olana atfedilen zorunluluk sadece epistemolojiktir.

Bu durum ebedi ilâhî bilgiye nazaran oldukça farklıdır. Ebü'l-Berekât Tanrı'nın ebedi bilgisinin, nesnelere meydana gelmesini zorunlu kılması anlamında özünde

66 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 187.

nedensel olduğunu düşünüyor gibi görünüyor. Kaza ve kaderin verilen tanımının belirttiği gibi İlâhî hüküm (*kaza*), Tanrı'nın ebedi bilgisinden başka bir şey değildir. Eğer Tanrı, özgürlükçülerin kabul etmek zorunda kaldığı gibi, gelecekteki mümkün hadiseleri ezelden beri biliyorsa, bu hadiseler Tanrı'nın zorunlu buyruğuna dâhildir. Bir diğer deyişle, nedensel olarak *önceden belirlenmiş* olmaları gerekir. Bu durum özgürlükçülere insan özgürlüğünü savunma şansı tanımaz.

Ebü'l-Berekât'ın belirlenimci itirazı, özgürlükçü pozisyonu tekrar hedef alıyor:

[T5] Belirlenimciler, Tanrı'nın yarattığı varlıkları ve onlardan kaynaklanan eylemleri onlarda yarattığı kabiliyet sayesinde bildiğini söyler. Tanrı onlara dâî ve sâriflara göre davranışta bulunmak ve eylemek için kudret ve istidat verdi. Buna göre dâî ve sâriflar dâhiline, bütün zamanlarda ve yerlerde, insanlardan sâdir olacak şeyleri Tanrı bilir. Eylemler ve koşullar, herhangi bir artış veya azalma olmaksızın uzak ve yakın nedenlerle belirlenmiştir. Tanrı'nın bilgisi bütün bunları kuşatır. Her şey, Tanrı'nın olduğunu ve olacağını bildiği tarzda varlığa gelir. Ne kaza onun bilgisinden kaçabilmiş ne de kader onun koymuş olduğu sınırları aşabilmiştir.⁶⁷

Bupasaj, özgürlükçü pozisyonun takdiminden hemen sonragelir. Belirlenimciler özgürlükçüleri, onların insan iradesini karakterize ettiğini düşündükleri bu sözde imkânın sadece bir varsayım olduğuna ikna etmeye çalışır. Belirlenimciler için her şey zamanını dikkate almaksızın zorunlu olarak var olur. Bu zorunluluk, dünyadaki hadiseleri önceden belirleyen ilâhî bilgiden kaynaklanmaktadır. Bu, insanların iradî diye adlandırılan eylemlerini de ihata eder: Bunlar da aynı şekilde önceden belirlenmiştir; çünkü insanlar önceden belirlenmiş koşullar altında yaşar. Dolayısıyla belirlenimcilerin kanıtlamak istediği ve Ebü'l-Berekât'ın da kabul ettiği nokta, özgürlükçü açıklamada, koşulların eylemlerden önce geldiğini, yani seçimlerin bu koşulların altında yapıldığını ve kaza ve kaderin alanına düştüğünü savunurken, insanın iradî eylemlerini ilâhî belirlenimin (*kader*) dışında bırakmak için yeterli bir neden olmadığıdır. Çünkü bu koşullar zorunludur ve özgürlükçülerin, insanın iradesinin de aynı şekilde zorunlu olduğunu kabul etmekten başka bir seçenekleri yoktur.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Ebü'l-Berekât belirlenimcilerin itirazlarını daha ikna edici bulur. Bununla birlikte, dokuzuncu faslın sonunda hem metafizik belirlenimcilerin hem de dinî ön-belirlenimcilerin tarafından savunulan

67 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 187.

pozisyonların ikisini de ciddi bir biçimde çürütür. Ebü'l-Berekât her iki grubun da “amelî hikmet ve insanî tedbirlerin fesada uğraması durumunda mükafat ve ceza geçersiz kılınır” şeklindeki pozisyonda hemfikir olduklarını belirtir.⁶⁸ İnsanın iradî eylemlerinin önceden belirlenmiş olduğunu söylemek, hoş olmayan kelâmî ve etik sorunları dayatmaktan başka bir işe yaramaz. Bunlar ilâhî adaletsizliği veya Tanrı'nın insanları, yapmaya mecbur bırakıldıkları kötü eylemlerinden dolayı cezalandırmasını içerir. Bilhassa insanları Tanrı'ya yönlendirmeyi amaçlayan dinler söz konusu olduğunda ilâhî hikmetin yokluğu bir diğer sorundur. Böyle bir durumda dinler ve dinî buyruklar anlamsız olacaktır. Dahası, değer sistemleri bozulacaktır; çünkü insanlar eylemlerinin önceden belirlenmiş olduğuna dair yanlış inançlarından dolayı ahlâkî ve değerleri önemsemeyeceklerdir.⁶⁹

III. Ebü'l-Berekât'ın Çözümü

Görünen o ki, Ebü'l-Berekât'ın ele aldığı şekliyle yukarıda zikredilen görüşlerle ilgili sorun, yazarlarının insanın özgürlüğü sorununun merkezine, insanın kendisi yerine Tanrı'yı yerleştirmeleridir. Diğer bir deyişle, kendi görüşlerini ilâhî mükemmellik anlayışları ve özellikle de âlim-i mutluluk konseptiyle uyumlu bir şekilde geliştirmeye çalışmışlardır. Görüşlerinin kelâmî ve mantıkî açıdan tutarsız olmasının nedeni de budur. Mantık nokta-i nazarından mümkün olanın doğruluk değeri henüz tanımlanmamıştır veyahut daha kesin konuşmak gerekirse, *şu anda* bilinmezdir. Dolayısıyla iradî insan eylemlerinin hangi surette gerçekleşecekleri önceden Tanrı tarafından biliniyorsa hiçbir şekilde imkân dâhilinde kalamaz. Kelâm cihetinden bakıldığında Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgür iradesinin bağdaşmasına ilişkin argüman, dinin iki temelini baltalayacaktır: İnsanın ahlâkî sorumluluğu ve ilâhî adalet. Neticede Ebü'l-Berekât her iki alternatifin de tuzaklarından kaçınan bir görüş geliştirmeye soyunur: Öncelikle insanı, ikincil olarak da Tanrı'yı merkeze alan bir görüş. Başka bir ifadeyle, kişi insanların özgür failer oldukları ve eylemlerinde de ahlâkî olarak sorumlu oldukları gerçeğinden hareket etmelidir. Bu gerçekliğe dayanarak, ilâhî nitelikler ve özellikle de ilâhî bilgi, insan özgürlüğünün özgünlüğünü koruyabilecek şekilde yeniden tanımlanmalıdır. Ebü'l-Berekât burada açıkça dinî özgürlükçülerin insanın ahlâkî sorumluluklarını ve yükümlülüklerini sürdürme endişelerini paylaşıyor. Ancak onlardan farklı

68 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 192.

69 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 194-195.

olarak, kısaca göreceğimiz gibi, insanın iradî eylemleri ve içinde yaşadığı şartları da dâhil olmak üzere gelecekteki mümkün olayların çoğunu ilâhî bilginin dışında tutarak hayati bir adım atıyor.

Bunu söyledikten sonra Ebü'l-Berekât, dokuzuncu faslı aşağıdaki pasajla açar:

Tek bir bilenin, o sırada var olan, var olup yok olan, olacak olan ve oluyor olan her şeyi kapsamlı bir şekilde bilmesi hem kendinde imkânsızdır hem de güç yetirilemezdir. Allah'ın bunu bilemeyeceği görüşü ille de onun bilgisinde bir eksikliğe veya yetersizliğe işaret etmez. Zira engel, bilen tarafında değil, bilinen nesnenin tarafındadır. Bilgi, bilinen nesnelere âlemde var olduklarında ortaya çıkar. Ve varoluş sonlu olanı kuşatamıyorsa sonsuza kadar artan sonsuza ne demelidir? [...] Allah Teâlâ'nın kudreti ve bilgisi, O'nun istediği şeyi ve istediği şekilde, istediği bakımdan ve dilediği yerde kuşatır. Bu şeyler ister uzak geçmişteki (*gâbir sâlif*), ister şu anda mevcut olan (*mevcûd hâzır*) ve isterse de oluş halinde bulunan (*kâin müste'nif*) olsun... Bunu yapmak onu aciz bırakmaz ve onu korumak da ona zor gelmez. Böylesi bir güç ve kuşatma kâfidir.⁷⁰

Pasajın gösterdiği gibi, Ebü'l-Berekât geleneksel görüş olan Tanrı'nın âlim-i mutlaklığını reddetmekte tereddüt etmez. Ona göre, ilâhî bilgi her şeyi, özellikle de henüz gerçekleşmemiş şeyleri kapsamaz. İlâhî mükemmelliğin ihlali olarak görüldükleri ölçüde, argümanının potansiyel muhalifleri tarafından hemen kabul edilmeyeceğinin kesinlikle farkındadır. Bu nedenle, argümanının ilâhî mükemmelliği zayıflatmadığını iddia ederek önerisine başlaması şaşkıncı değildir. Bunu *el-Mu'teber*'de tartışmalı yeni bir fikir önerdiği her seferinde kullandığı tipik diyalektik stratejiyi uyarlayarak yapar: İtirazı muhaliflerine yöneltmek. Sorun yalnızca onların Tanrı'nın bilgisi kavramına ilişkin yanlış anlamalarında yatmaktadır: Varsayılan kusur veya eksiklik Tanrı'dan değil, bilgi nesnelere kaynaklanmaktadır. Tanrı, tanımı gereği bilinebilecek her şeyi bilme yeteneğine sahiptir.⁷¹ Yine de henüz var olmadıkları için hiçbir şekilde bilinemeyecek sonsuz sayıda nesne veya hadise vardır. Dolayısıyla, belirli bir hadise belirli bir zamanda Tanrı tarafından bilinmiyorsa bunun nedeni onun bilgisinin kusurlu olması değil, hadisenin henüz bilinmesinin imkânı bulunmamasıdır.

70 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 187.

71 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 193-194.

Ebü'l-Berekât'ın argümantasyonunu tam olarak anlamak için onun bir dizi çalışmasının konusu olan ilâhî bilgi kavramına kısaca değineceğim.⁷² Ebü'l-Berekât'ın Tanrı'nın dış gerçeklik hakkındaki doğrudan farkındalığının insaninkiyle aynı türden olduğunu düşündüğü ileri sürülmüştür. Metafiziğinde birçok defa, bilginin ilâhî niteliğinin ilişkisel karakteristiğini oldukça açık bir şekilde vurguladığını görüyoruz. Ona göre bilgi, bilen ister Tanrı ister insan olsun, bir bilen ile bir bilgi nesnesi arasındaki ilişkiyi temsil eder.⁷³ Bundan dolayı bilme eyleminin gerçekleştirilebilmesi için üç şeyin olması gerekir: Bilen, bilginin nesnesi ve izafet. Bu, bilgi nesnesinin bilinebilmesi için ya zihinde ya da gerçeklikte var olması gerektiğini yoksa bilinmeyeceği anlamına gelir. Tanrı'nın bilgisinin geleceği de kapsadığını varsaymak, Ebü'l-Berekât'ın kaçınmak istediği mantikî bir ikileme, yani, geleceğin hem var olduğu hem de olmadığı ve aynı anda hem bilinmesi hem de bilinmemesi ikilemine sebep olur. Ki bu da mantikî olarak imkânsızdır.

Başka bir argüman da sonsuzluk kavramıyla ilgilidir. [T6]'nın gösterdiği gibi, Ebü'l-Berekât bilinebilir nesnelere (*ma'lûmât*) sayıca sonsuz olarak tasavvur eder.⁷⁴ Buna göre, onlar hiçbir şekilde Tanrı'nın bilgisinde tam olarak içerilemez. Mantikî olarak söylenirse, sonsuzluk, Tanrı tarafından bile olsa, tamamen ihata edilmiş veya bilinmiş olsaydı, artık sonsuz değil sonlu olacaktır. Bu mantıksal olarak imkânsızdır; çünkü sonsuzluğun sınırsız olan doğasıyla çelişiyor.⁷⁵

İlâhî bilgi her şeyi ihata etmiyorsa, kişi şu soruyu sorabilir: Tanrı şu anda ne biliyor? [T6]'nın sonuç cümlesinde, Ebü'l-Berekât bu farazi soruya cevap verir. Tanrı tarafında bilinen hadiseleri zamansal olarak üç farklı sınıfa ayırır: Uzak geçmiş (*gâbir sâlif*), şu anda mevcut olan (*mevcûd hâzır*) ve oluş halinde var olan (*kâin müste'nif*). Gördüğümüz gibi, bu zamansal hadiselerin ortak özelliği, fiili olarak gerçeklikte var olmalarıdır. İlk iki türde Tanrı hadiseleri bilir; çünkü onlar ya var olmuşlardır ya da vardır. Üçüncü türe gelince, hadiseler fiili olarak vardır (*kâin*), ama hâlâ oluş durumundadır (*müste'nif*). Henüz meydana gelmemiş olsalar da Tanrı onların mevcut durumunun farkındadır. Ebü'l-Berekât, Tanrı'nın bilgisinin

72 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, II. 6, 388-417; III.1, 1 ve 88-93 Ebü'l-Berekât'ın ilahi bilgi teorisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Abdülhakeem al-Khelaifi, "The Psychology of Abû l-Barakât al-Bağhdâdî" (Doktora tezi, University of Manchester, 1995); Shlomo Pines, "God's Knowledge", Pines, *Studies in Abû'l-Barakât Al-Bağhdâdî: Physics and Metaphysics* ve Ahmed et-Tayyib, *el-Cânibü'n-nakdî fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağhdâdî* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2004).

73 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.1, 1.

74 Bu bağlamda Ebü'l-Berekât, *ma'lûmât* terimini belirsiz bir tanımla kullanır. Sadece fiili olarak bilinen şeylere değil, bilinebilecek şeylere de gönderim yapar.

75 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 191.

geleceği ihata edip etmediğinden bahsetmez. Onun yerine, Tanrı'nın bilgisinin kapsamının (*si'a*) yalnızca bu üç tür zamansal hadiseyi ihata ettiğini savlayarak devam eder. Biri çıkıp Tanrı'nın geleceği kapsamlı bir biçimde önceden bilmediğini ve bilhassa fizikî dünyada meydana gelen hadiselerle dair bilgisinin hadiselerin meydana geldiği zamanla sınırlı olduğu fikirlerini çıkarabilir.

Şimdi Amârî tarafından yapılan argümana tekrar bakalım. Amârî, araştırmasını Ebü'l-Berekât'ın kudret ve irade sıfatlarının hem ilâhî hem de insanî pozisyonlarına odaklayarak şunu iddia etmiştir: Ebü'l-Berekât'a göre insanlar eylemlerini özerk bir biçimde gerçekleştirir, onlar iradî eylemlerinin gerçek failleridir.⁷⁶ Bense insanın iradî eylemlerinin, yani etik değer ve dinî açıdan emir ve yasaklarla ilgili olanların da Tanrı tarafında önceden bilinmediğini ve irade edilmediğini savunuyorum. İki argümanı birleştirerek insanların, alternatifler arasında tercih yapabilme kapasitesine gönderim yapan özgür iradeye sahip olduğu sonucuna varabilirim. Dokuzuncu faslın sonunda Ebü'l-Berekât'ın yeniden imkân kavramından bahsetmesi benim bu okumamı desteklemektedir. Bu bağlamda, Ebü'l-Berekât, *zorunluluk* ve *imkânsızlık* durumlarında olduğu gibi imkânın da bir gerçekliğe sahip olması gerektiğini savunur.⁷⁷ Ek olarak Ebü'l-Berekât imkân ile insanın iradesini arasında korelasyon kurar, insanların eylemlerine dair ahlâkî sorumlulukların altını çizer ve mümkün şeylerin, kaza ve kaderin alanına girmediğini iddia eder.⁷⁸

Çıkarılması gereken sonuç, pratik açıdan, geleceğin önceden belirlenmiş olmasından ziyade açık olarak düşünülmesi gerektiğidir. Başlangıçta umut verici olsa da bu kanıtlama bilhassa evrenin düzeni sorunu üzerine düşünüldüğünde, sorunludur. Demek istediğim, ilâhî bilgiye kısıtlamalar getirmenin, sonunda dünya düzeninin çökmesine yol açabileceğidir. Çünkü Tanrı sadece geleceği öngörmekte yetersiz olmayacaktır, ayrıca bilgisizliğinden dolayı ihtiyaç duyulduğunda dünyadaki olayların gidişatına da müdahale edemeyecektir. Bu kaosa düşmekten kaçınmak için Ebü'l-Berekât hem insanın özgür iradesinin gerçekliğini hem de dünyanın evrensel düzenini koruyacak bir şekilde âlim-i mutlaklığı yeniden tanımlamayı amaçlamaktadır. Onun alternatif âlim-i mutlaklık tanımını başka bir yerde tartıştım.⁷⁹ Bu nedenle aşağıda özet bir biçimde buna işaret edeceğim.

76 Amârî, "Müşkiletü hürriyeti'l-insân", 17.

77 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 195.

78 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 194.

79 Shehata, *God, Time and the World*.

Ebü'l-Berekât gelecekteki hadiseleri ilâhî bilginin dışında tutarak, genel olarak ilâhî bilginin içeriğini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, bilebilir iki nesne kümesi arasında ayırım yapar: değişen ve değişmeyen nesnelere. İlk küme başka türlü olamayacak şeyleri, yani “her zaman ve her yerde aynı biçimde ve değişmez bir şekilde ilerleyen doğaları ve yaratılmış doğayı” içerir.⁸⁰ Bunlar kaza ve kader tarafından ihata edilir: Bunlar hem Tanrı tarafında bilinmekte hem de irade edilmektedir. Herhangi bir durumda bunlar doğalarına göre hareket etmek zorundadır ve Tanrı bunların nasıl hareket edeceklerini bu yolla bilir. İkinci kümedekiler fizikî dünyada meydana gelen sonsuz zamansal hadiselerdir. Bu hadiseler de kaza ve kaderce ihata edilmezler: Bunlar ne Tanrı tarafından önceden bilinir ne de irade edilir.

Bu ayırım temelinde, Ebü'l-Berekât fiziksel dünyada meydana gelen bütün hadiselerin en az iki farklı cismin veya nedensellik zincirinin çatışmasıyla ortaya çıktıkları bir çatışma teorisini kabul eder (*müsâdemât*). Bu modeli İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde de görürüz; ancak İbn Sînâ bu çatışmalara, dolaylı da olsa, Tanrı'nın neden olduğu görüşündedir. Onun aksine Ebü'l-Berekât bu nedensel zincirlerin bazılarını doğrudan Tanrı'nın neden olduğunu ve diğerlerine ise onun meleklerinin, feleklerin hareketlerinin ve dördüncü olarak da özerk bir biçimde insanların neden olduğunu savunur.⁸¹ Bu çatışmalar, paralel de olsalar, müstakil nedensellik zincirleri oluşturur. Hem Tanrı'nın dünya sürecine ilişkin doğrudan farkındalığı hem de onun dünya tarihine zamansal olarak müdahale etme yeteneği veya kudreti, onun evrensel dünya düzenini korumasını garanti etmeye hizmet eder.

Mantıkî tartışmada Ebü'l-Berekât'ın iki zorunlu hadise kategorisi sunduğunu öne sürdüm: Nedensel olarak önceden belirlenmiş (*predetermined*) hadiseler ve nedensel olarak belirlenmiş (*determined*) hadiseler. İlk kategori başka türlü olamayacak, yani zorunlu olan veya değişmez bir tarzda hareket eden şeyleri içerir. Doğalar ve yaratılmış doğayla birlikte Ebü'l-Berekât ay-üstü âlemi (*âlemü'l-ezel*) de buraya ekler.⁸² İkinci kategoriye gelince, şeylerin arasında oluşan çatışmaların bir sonucu olarak oluş ve bozuluş âleminde meydana gelen iradî veya doğal hemen hemen her hadiseyi içerir. İradî eylemler arasında veya iradî ve doğal hareketler arasında olan bu çatışmalar, kaza ve kaderin alanına girmez.⁸³ Bunun yerine meydana

80 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 187; çev. Pines “The Problem of the Eternity”, 321.

81 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 191-192.

82 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2.

83 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 188, 192-193.

geldikleri koşullar tarafından nedensel olarak belirlenir. Bu anlamda, insanın iradî eylemleri nedensel olarak belirlenir. Her iradî eylem, insanın iradesinin kendisinin de içinde bulunduğu, fizikî dünyada meydana gelen çatışmalardan kaynaklanan içsel ve dışsal nedenler kümesinin ürünüdür.

İmdi mantıktaki tartışmada çözülmemiş kalan soruyu cevaplayabiliriz: İradî eylemlerimiz nedensel olarak belirleniyorsa, özgür iradeye sahip olduğumuzu iddia edebilir miyiz? Ebü'l-Berekât bunu bir sorun olarak tasavvur etmiyor görünüyor. Onun temel kaygısı iradî eylemlerimizi, ona göre Tanrı'nın bilgisinden başka bir şey olmayan kaza ve kaderin dışında tutmaktır. Eylemlerimizin bir dizi içsel ve dışsal nedenler tarafından belirlendiği gerçeğini yadsıma niyetinde değildir. Tanrı, melekler ve diğer insanlar, bir kişiyi belirli bir yolla eylemeyi seçme konusunda motive eden nedenler arasında olabilir.⁸⁴ Bununla birlikte bu nedenler Tanrı'nın önbilgisi ve iradesi tarafından belirlenmediği sürece, bu insan iradî failliğine halel getirmez. Ayrıca görünen o ki, Ebü'l-Berekât'a göre iradî bir insan eylemi, fiilen oluştuktan sonra nedensel olarak belirlenir. Fiilen gerçekleşmeden önce, insan, eğitilen kişi örneğinde olduğu gibi, eylemi yapmayı veya yapmamayı seçebilir.

Argumentum e silentioya başvurarak Pines, Ebü'l-Berekât'ın hiçbir anlamda insanların özgür iradeye sahip olduğuna inanmadığını iddia ediyor.⁸⁵ Ebü'l-Berekât metafizik bölümündeki tartışmada özgür irade terimini açıkça kullanmıyor. Bunun yerine bilhassa dokuzuncu fasılda, insan iradesinin nedensel olarak belirlendiğini ileri sürüyor. Görünüşe göre Pines, nedensel belirlenim ile özgür iradeyi birbirini dışlayan kavramlar olarak anlıyor ve bu durumu Ebü'l-Berekât'ın insanın özgür iradesini reddettiğinin göstergesi olarak alıyor. İnsan iradesi nedensel olarak belirleniyorsa, hiçbir anlamda özgür iradeye sahip değildir. Fakat Ebü'l-Berekât'ın özgür iradeyi reddediyorsa, niçin hem metafizik belirlenimcinin hem de dinî ön-belirlenimcinin görüşlerini oldukça hararetli bir biçimde eleştiriyor?

Dahası, Ebü'l-Berekât Pines'ın iddia ettiği fikre sahipse, niçin insanın iradî eylemlerinin iki tür olduğu söylemektedir? Bunlardan birincisi, bir arkadaşla tesadüfen karşılaşmak gibi en az iki nedensel zincirin kesişmesinin sonucu olarak meydana gelen eylemlerden müteşekkildir. Pines'ın yorumuna göre, bunun gibi hadiseler, Tanrı tarafından önceden bilinmezler ve irade edilmezler ve bundan dolayı kaza ve kader tarafından ihata edilmez. İkincisi ise dinî emir ve yasaklara dair eylemlerden teşekkül

84 el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, III.2, 190-191.

85 Pines, "The Problem of the Eternity", 324-327.

eder. Pines, bu tarz eylemlerin Tanrı tarafından önden bilindiğini ve bundan dolayı kaza ve kaderin alanına ait olduklarını savlar.⁸⁶ Daha önce belirttiğim gibi Ebü'l-Berekât metafizik bölümündeki tartışmanın hiçbir yerinde buna benzer bir ayrımı açıkça ortaya koymaz. Tanrı'nın bazı iradî eylemleri önceden bildiği varsayılsa bile, bu eylemleri ikinci sınıf, yani dinî ve ahlâkî değerlerle ilgili eylemler olarak sınıflamak zordur. Aslında Pines'in önerisi, Ebü'l-Berekât'ın tartışmadaki temel amacıyla çelişir. Zira benim de aktardığım üzere Ebü'l-Berekât, diğer düşünce mezheplerinin görüşlerini, onlar Tanrı'nın insanların iradî eylemlerini, yani dinî ve ahlâkî değerlerle ilgili olanları, önceden bildiğine dair ısrarlarında dolayı tamamen reddediyor. Ebü'l-Berekât'a göre diğerlerinin pozisyonları, insanın eylemleri için ahlâkî olarak sorumlu ve ilâhî adaletin olduğuna dair argümanları zayıflattır.

Sonuç olarak, mantıkî bir biçimde ifade edersek, imkân, meydana gelme ve meydana gelmemeye eşit mesafededir. Ebü'l-Berekât'a göre insanın özgür iradesi, imkânın bir tezahürüdür. İmkân, herhangi bir verili durumda insanın eyleme ya da eylememeyi seçebilme kapasitesine işaret eder. Benim de ortaya koyduğum üzere, Ebü'l-Berekât, *önbilgiyi* imkân kavramına ve haliyle insanın özgür iradesine bir tehdit olarak kavrar. Gelecekte mümkün olanın olumsal mümkün kalmaya devam etmesi için bilinmeyen olarak kalması gerekir. Bu minvalde, Ebü'l-Berekât'ın, insanın özgür iradesi için, geleneksel âlim-i mutlak kavramını kurban etmeye dair endişesi yok gibi görünüyor. Ebü'l-Berekât, Tanrı'nın gelecekteki birçok olaya, bilhassa insan eylemlerine dair, bilgisinin olmamasının, ilâhî eksikliğin bir kanıtı olmadığına inanıyor. Eksiklik, Tanrı'dan değil, bilinebilir nesnelere cihetinden kaynaklanmaktadır. Bununla beraber, Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır olması, doğrudan bütün hadiselerin farkında olması ve kendi hikmetiyle hadiseler cereyan ederken onlara müdahil olabilmesi, ilâhî hakimiyetin apaçık kanıtıdır.

86 Ayrıca, Pines yorumunu *el-Mu'teber'e* değil, Ebü'l-Berekât'ın [Ahd-ı Atik'in] Vâiz kitabı üzerine yazdığı *Şerhu Sifri'l-câmi'a* adlı şerhten alıntılacağı iki pasajı dayandırır. Ebü'l-Berekât, insanın iradî eylemleri de dâhil olmak üzere tüm hadiselerin Tanrı tarafından tasarlandığını ve önceden belirlendiğini açıkça ifade ettiği için, bu pasajlar oldukça ön-belirlenimci bir görüş ortaya koyarlar. Görünüşe göre Pines, yukarıda bahsedilen ayrım vasıtasıyla iki tarafı uzlaştırmaya çalışıyor. Ancak bu Ebü'l-Berekât'ın gerçek konumunu göstermek için doğru bir yol değildir. *el-Mu'teber*'den onlarca yıl önce yazılan bu şerh, Vâiz'in konusunu, yani Kral Süleyman'ın Rabbânî öğretisini yorumlamayı amaçlamaktadır ve Ebü'l-Berekât'ın sunduğu şeyler, Kral Süleyman'ın benimsediği ön-belirlenimci görüşün yorumudur. Bu, Ebü'l-Berekât'ın fırsat buldukça yazarın ön-belirlenimci görüşüne karşı çıkması gerçeğiyle doğrulanmaktadır. Pines'in alıntı yaptığı ve yazarın ön-belirlenimci görüşünü ortaya koyduğu, Vâiz'in 3-16. ayetleri yorumladıktan sonra Ebü'l-Berekât, böyle bir görüşün kesinlikle ilahî adalet ve bilgelik için verilecek herhangi bir argümanı ve dolayısıyla dinin pratik işlevini zayıflatacağına dair endişelerini dile getirir. Ashna bakılırsa bu Ebü'l-Berekât'ın ilmi kariyerinin olgun bir aşamasında oluşturulmuş olan *el-Mu'teber*'in metafizik kitabında ortaya koyduğu endişeyle aynıdır.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

- Aristoteles, *Aristotle's "Categoriae" and "De Interpretatione"*, çev. J. L. Ackrill, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât, *Mu'teber fî'l-hikme ve'l-mantık*, Haydarabat: Dâiretü meârifî'l-Osmâniyye, 1357/1938.
- el-Basrî, Ebü'l-Hüseyn, *Tasaffuhu'l-edille fî usûlî'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-nahdatî'l-Misriyye, 1950.
- Fârâbî, *Şerh li-Kitâbi Aristutâlîs fî'l-İbâre*, thk. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlûkiyye, 1960.
- el-Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg, Kahire: Matbaatü'l-kütübî'l-Misriyye, 1925.
- İbn Rüşd, *Şerhu'l-İbâre*, thk. Mahmûd Kâsım, Kahire, 1981.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık: el-İbâre*, thk. Mahmûd el-Hudayrî, Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1970.
- , "Risâletü'l-kazâ ve'l-kader", *Lettre au vizir Abû Sa'd: Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique*, ed. Yahya Michot, Beyrut: Les Éditions al-Bouraq, 2000.
- el-Kâ'bi, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnû'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi & Amman: Dâru'l-Feth, 2018.

İkincil Kaynaklar

- Abrahamov, Binyamin. "A Re-examination of al-Ash'arî's Theory of *Kasb* According to *Kitâb al-Luma*", *Journal of the Royal Asiatic Society* II (1989), 210-221.
- Adamson, Peter, "The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (Temmuz 2006), 163-188.
- Al-Khelaifi, Abdulkakeem, "The Psychology of Abû l-Barakât al-Bağhdâdî", doktora tezi, University of Manchester, 1995.
- Amârî, Yasin, "Müşkiletü'l-hürriyeti'l-insân inde Ebi'l-Berekât el-Bağhdâdî", 28 Temmuz, 2017, <https://www.mominoun.com/> (Erişim 22 Haziran 2020).
- , *İbn Sînâ ve müşkiletü'l-hürriyeti'l-insâniyye*, Tunus: Mecmau'l-etraş li'l-kitâbî'l-muhtass, 2014.
- Belo, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden & Boston: Brill, 2007.
- Craig, William, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden: Brill, 1988.
- Griffel, Frank, "Between al-Ghazâlî and Abû l-Barakât al-Bağhdâdî: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century", içinde *Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson, 45-75, Londra: The Warburg Institute, 2011.
- Hourani, George F. "Ibn Sînâ's 'Essay on the Secret of Destiny'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29/1 (1966), 25-48
- Jules Janssens, "The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ", *Ibn Sînâ and His Influence on Arabic and Latin World*, Jules Janssens, 112-118, Hampshire & Burlington: Ashgate, 1988.
- Knuuttila, Simo, "Medieval Commentators on Future Contingents in De Interpretatione 9", *Vivarium* 48/1-2 (2010), 75-95.

Pines, Shlomo, "The Problem of the Eternity of the World, God's Decision and Determination", *Studies in Abu'l-Barakât Al-Baghâdâ: Physics and Metaphysics*, 319-334, Kudüs: The Hebrew University Magnes Press, 2000.

-----, *Studies in Studies in Abu'l-Barakât Al-Baghâdâ: Physics and Metaphysics*, Kudüs: Hebrew University Magnes Press, 1979 (2000).

Rudavsky, Tamar (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht: Springer, 1985.

Taylor, Richard, "Aristotle's Doctrine of Future Contingencies", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 9 (1954).

et-Tayyib, Ahmed, *el-Cânibü'n-nakdî fî felsefeti Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî*, Kahire: Dâru's-Şurûk, 2004.

Terkan, Fehrullah, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World* 94/1 (2004), 45-64.

Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra: Luzac, 1948.

-----, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.