

Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı*

Wilferd Madelung

Çev. Kevser Demir Bektaş**

Öz

İnsan fiilleri konusunda determinist Eşarî görüşün mutlak hakimiyetini ortaya koyan Fahreddîn er-Râzî, bu konudaki görüşünü Mutezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin "her fiil meydana gelmek için mutlaka bir motive ihtiyaç duyar" iddiası üzerine bina etmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin fiil ile motiv arasında zorunlu bir bağ gören bu düşüncesinin kaçınılmaz bir biçimde çift katmanlı bir determinizme yol açtığı ileri sürülmüştür: Fiilin motiveyle belirlenmesi ve fiilin onun motivinin yaratıcısı olan Allah tarafından belirlenmesi. Ancak bu determinizm iddiasının bütün Mutezile, özellikle de fiil ve motiv arasında zorunlu bir ilişki görmeyen Kâdî Abdülcebâr açısından geçerli olduğunu söylemek zordur. Mamâfih bu, fiil ile motiv arasında zorunlu bir bağ gören Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve ekolü için doğru olabilir. Ancak yine de onların, felsefecilerden etkilenen Râzî gibi mutlak bir determinizme düştükleri söylenemez.

Anahtar Kelimeler: İnsan fiilleri, motiv (*Dâî*), determinizm, Mutezile, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Kâdî Abdülcebâr, Fahreddîn er-Râzî, İbnü'l-Melâhimî.

* "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Yâd-Nâma in Memoria di Alessandro Bausani*, vol. I: Islamistica, (ed. B. Scarcia Amoretti – Lucia Rostagno, Roma: Bardi Editore, 1991): 245-257.

Türkçe ve İngilizce özet, anahtar kelimeler ve kaynakça makalenin aslında olmayıp tarafımızdan eklenmiştir. Ayrıca, metin boyunca tercümenin daha akıcı ve anlaşılır olması adına eklenen köşeli parantez içerisindeki ifadeler bize aittir [ç.n.].

** Arş. Gör. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, [kbektas@uludag.edu.tr]. <http://orcid.org/0000-0003-3811-193X>

Geliş t. / Received date: 12.12.2018

Kabul t. / Accepted date: 23.01.2019

Çeviri Makale / Translated Article

the Late Mu'tazila and Determinism: the Philosophers' Trap

Abstract

Fakhr al-Dīn al-Rāzī, who states the definitive authority of deterministic Ash'arite view on the matter of human acts, based his opinion on this matter on the Mu'tazilite scholar Abu'l-Husayn al-Basrī's claim that "every act necessarily requires a motive to occur". It has been suggested that this view of Abu'l-Husayn al-Basrī which propounds a necessary link between act and motive, inevitably leads to a double form of determinism: determination of the act by the motive and determination of the act by God, the creator of the motive. But it is hard to say that this claim of determinism is valid for the whole Mu'tazilah, especially for Qādī 'Abd al-Jabbār who hadn't accepted a necessary relationship between act and motive. This could be true, however, for Abu'l-Husayn al-Basrī and his school who had propounded a necessary link between act and motive. Yet it cannot be said that they had fallen into such an absolute determinism as al-Rāzī who was influenced by philosophers.

Keywords: Human Acts, motive (*Dā'i*), determinism, Mu'tazila, Abu'l-Husayn al-Basrī, Qādī Abd al-Jabbār, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Malāhimī.

“İnsan iradeli [tercih eden/seçen] fâil görünümünde mecbur [bir varlık]tır (*el-insânü muztarrün fi sureti muhtârîn*)”. Fahreddîn er-Râzî, Mutezile'nin özgür insan iradesi sapkınlığına karşı Eş'arî determinizmin mutlak zaferini imleyen kendi kışkırtıcı formülasyonunu¹ pek çok yerde dile getirmiştir. Onun kişisel zaferi çok daha ikna edici görünmektedir, zira o, tezinin argümanını, her fiilin meydana gelmek için zorunlu olarak bir motiv (*dâ'î*) gerektirdiğini savunan geç dönem Mutezililiği'nin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) kanaati üzerine temellendirmiştir. D. Gimaret İslâm kelimasında insan fiil teorilerine ilişkin ayrıntılı tetkikinde² Râzî'nin zafer iddiasının tartışmasız biçimde doğru olduğunu söyler. [Hattâ] Râzî'den daha ileri giderek o, Mutezilî kelâmı ilk olarak Câhız ile ortaya konulan ve sonradan Cübbâiler ve ekolü tarafından kullanılan motiv mefhumunun bizzat kendisinin “kaçınılmaz biçimde ihtiyarî fiilin nefyedilmesine yol açtığını” öne sürmektedir.³ Teorik olarak özgür insan iradesi öğretisine bağlı olan Cübbâî ekol mensupları, kendi motiv teorileriyle, kaçınılmaz biçimde çift katmanlı bir determinizme sürüklenmiştir: fiilin motiv tarafından belirlenmesi ve aynı zamanda fiilin, motivin yaratıcısı olan Allah tarafından belirlenmesi.⁴

Cübbâî ekole mensup 'Abdülcebbar'ın teorisi Gimaret'nin⁵ çalışmasında boy gösterdiği şekliyle dikkatle incelendiğinde, bu hüküm sorgulanmalıdır. Abdülcebbar motivler mefhumunu insanın fiillerinin bizzat kendisi tarafından meydana getirildiğini ortaya koymak için kullanmıştır. İnsanın fiilleri kendisine aittir, çünkü bunların kendi motiv ve yönelimi (*kasd*) doğrultusunda meydana geldiği görülebilmektedir. Genellikle birbirine zıt motivler bulunduğu için bunlar arasında karar veren, kasıt ya da iradedir. Motiv ve yönelim 'Abdülcebbar'a göre fiilin zorunlu şartları değildir. Uyuyan veya bilinç hâlinde olmayan kişilerin (*sâhî*) fiillerinde olduğu gibi pek çok fiil aslında motiv bulunmaksızın meydana gelir. Bir motivin var

¹ Râzî'nin formülasyonu, büyük ihtimalle İbn Sinâ'nın, Allah'ın aksine, tercih eden insan fâil, zorlanmış hükmünde “tercih eden”dir (*el-muhtârü minnâ muhtârün fi hukmi muztarrîn*), çünkü insanın her tercihi onu bilkuvvelikten bilfilliğe taşınması için dâhilî veya hâricî bir motiv gerektirir, şeklindeki anti-Mutezilî iddiasına dayanır. Bk. İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, nşr. 'Abdurrahmân Bedevî, Kahire 1973, s. 50.

² D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en Théologie musulmane*, Paris 1980.

³ A.g.e., s. 34.

⁴ A.g.e., s. 49.

⁵ A.g.e., ss. 39-59. Ayrıca bk. D. Gimaret, *La Notion d'impulsion irrésistible' (ilğâ) dans l'éthique mu'tazilite*, «JA», 1971, ss. 25-62. Gimaret'in Abdülcebbar'ın öğretisi hakkındaki görüşü R. M. Frank tarafından eleştirel olarak incelenmiştir, *The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Jabbâr*, in «Le Muséon» 95, 1982, ss. 323-355. Ancak Frank'ın makalesi şu anki yazının tamamlanmasından sonra dikkatimi çekti.

olması için fâilin tam bir idrak ve bilinç hâlinde olması gereklidir. Kişi bu idrak hâlinde genellikle, kendi motivi ve bu motivin işaret ettiği amaç doğrultusunda eylemde bulunur, ve bulunmak durumundadır, fakat bu zorunlu bir durum değildir. Bir motiv ve amaç (*garaz*) bulunmaksızın eylemde bulunan tam idrak hâlindeki bir fâil, abes biçimde davranan [kişi] (*âbis*) olarak nitelenir. Boş, amaçsız fiil (*abes*) Abdülcabbâr tarafından bir bütün olarak kınanır, fakat insanlar arasında bunun gerçekleşme imkânı sorgulanmaz.⁶

Motivler, Abdülcabbâr tarafından fâile fayda sağlayan veya iyiyi ortaya koyan ya da ona gelecek bir zararı def etmeye yönelik veya kötülükten sakındıran fiillere ilişkin ya bilgi ya zan ya da kanıdan (*i'tikâd*) ibaret olarak tanımlanmıştır. Bu yönüyle bunlar Allah değil, insan tarafından meydana getirilen “kalbin fiilleri”dir. D. Gimaret’in işaret ettiği üzere zorunlu (*zarûra*) olarak nitelenen kimi bilginin insanda Allah tarafından yaratıldığı doğrudur.⁷ Bununla birlikte bu zorunlu, türetilmemiş bilgilerin hiçbiri insan için dünya hayatında bir motiv teşkil ediyor görünmemektedir.⁸ Genellikle, motivler kesin biçimde kişinin akıl yürütme (*nazar*) ve düşünmesinin bir sonucudur ve dolayısıyla zorunlu bilgi değildir. Daha da önemlisi, bütün bilginin, insan tarafından üretilmiş olsa bile, (Abdülcabbâr’a göre kesinlikle Allah tarafından belirlenmemiş olan) olgularla belirlendiği ve bu yönüyle de objektif olduğudur. Buna karşılık kanı ve zan ise olgular tarafından belirlenmediği için sübjektiftir ve nesnel olarak cehaleti oluşturması da muhtemeldir. Kişi susuzluğunu gidereceği yönündeki yanlış bir kanı ile sirke içmeye güdülenebilir. Fâilin motivleri ne denli bilgiye dayanırsa o denli objektif biçimde belirlenir.

Yalnızca tek bir motivin varlığında, fâil kaçınılmaz biçimde (*lâ mahâle*) bu motiv doğrultusunda eylemde bulunacaktır.⁹ Abdülcabbâr açıkça burada abes fiilde bulunan fâil örneğini unutmıştır. O, fâilin hikmetli [davranan bir

⁶ ‘Abdülcabbâr’ın “*abes*” [kavramı] hakkındaki tartışmaları için, mesela bk. ‘Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, Kahire 1960-65, XI, 62, 64 ve (Sözde) ‘Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. ‘Abdülkerim Os mân, Kahire 1965, s. 514.

⁷ Gimaret, *Théories*, a.g.e., s. 48.

⁸ Gimaret’in aktardığı bir pasajda (*Théories*, a.g.e., s. 49) ‘Abdülcabbâr, motivlerin “Allah’ın fiili” olabileceğini ifade eder (*min fi’li’llâh*, Gimaret: “elles peuvent être produites par Dieu” [onlar Tanrı tarafından meydana getirilmiş olabilir]). Bu muğlak anlatım şekliyle o, muhtemelen motivlerin Allah tarafından insanda yaratılmış olabileceğinden ziyade Allah’ın teşvik ve emirlerinden kaynaklandığını kasteder.

⁹ Allah, cennette cennetlik kimselerde onları iyi fiilleri yapmaya ve kötülükten sakınmaya sevk eden zorunlu bir bilgi yaratacaktır (Gimaret, *La Notion*, a.g.e., ss. 45-6).

kişi] olmasını şart koşmuş olmalıdır.¹⁰ Mamafih, insan hayatında her bir motive karşılık her zaman bir karşıt motiv ya da caydırıcı (*sârif*) vardır ve tek bir fiil için fâilin tercihte bulunmasını gerektiren çok sayıda motiv ve sârif bulunabilecektir. İnsanın iyiyi yapmaya ve kötünden sakınmaya yönelik motivleri, sıklıkla kendi menfaati peşinde koşmaya ve zarardan sakınmaya onu zorlayan fiziksel ihtiyacından (*hâce*) kaynaklanan motivlerle çatışma hâlinedir. Bu ihtiyaç da açık biçimde Allah tarafından yaratılır. Gimaret bu noktada, ‘Abdülcebâr’ın Allah’ın insanda hem iyi hem de kötü motivleri tetikleyen nefsânî arzuyu yarattığı iddiasına işaret eder ve bunu ilâhî belirlenmişliğe (determinizm) yönelik bir adım olarak yorumlar.¹¹ Fakat Allah kişiye komşusunun elmalarını çalmamayı veya karısını baştan çıkarmamayı eşit şekilde emreder. İnsanın fiillerini belirlemek bir yana, ‘Abdülcebâr’a göre Allah insana iki motiv arasında tercihte bulunma mükellefiyeti yükler.

Motivler ve sârifler gerek objektif gerek sübjektif açıdan farklı kuvvettedirler. Objektif açıdan, ebedî saadet vaadi ve itaatsizliğe karşı ebedî cehennem azabı tehdidine dayalı olarak Allah’ın emirlerine itaat etmek diğer bütün motivlere daha baskın olsa gerektir. Sübjektif açıdan, görünür ve doğrudan faydalar, görünmeyen ve geleceğe matuf olanlardan daha etkili olma eğilimindedir. Motivlerin göreceli baskınlığı, her ne kadar bir seçeneği daha muhtemel bir hâle getirirse bile, genellikle fâilin seçme özgürlüğünü etkilemez. Bununla birlikte, Gimaret tarafından doğru biçimde “karşı konulamaz güdülenme (irresistible impulsion)” şeklinde tercüme edilen *ilcâ’* denilen özel bir durum da söz konusudur. Bir motiv, sübjektif açıdan fâilin kendisini mecbur hisseceği ve onun doğrultusunda davranmaktan başka bir alternatif görmeyeceği ölçüde güçlü olabilir. Abdülcebârtarafından en sık verilen örnek, bir aslanın saldırsına uğrayan kişi örneğidir. Burada kaçmaya yönelik motiv son derece kuvvetlidir. Bu durum, adeta karşıtı olmayan tek bir motiv[in varlığı] durumudur. Kişi fiilini hâlâ “tercih etmektedir”, fakat başka alternatif görmeyerek kaçınılmaz biçimde koşmayı seçmektedir. Fiili kaçınılmaz olduğu için, farklı bir durumda canını kurtarması sebebiyle hak edeceği övgü ya da mükâfâtı hak etmez. Abdülcebâryine de bu motivin, tercihin mûcib sebebi olmadığı hususunda ısrar eder.¹² Aslında kişi hâlâ kendisinin aslana direnebilecek kadar güçlü

¹⁰ Allah hakkında abes bir fiili tasavvur edilemeyen kılan şey O’nun hikmetidir. Cennetlik kimseler, iyi ve kötüye dair Allah tarafından yaratılan zorunlu bilgileri sayesinde, muhtemelen öyle bir hikmet mertebesine ulaşmaktadır ki kaçınılmaz biçimde iyiliği işleyip kötülükten sakınacaklardır.

¹¹ Gimaret, *Théories, a.g.e.*, s. 49.

¹² Gimaret, *el-Muğnî VI/I*, s. 192’yi yorumlarken, ‘Abdülcebâr’ın bu meselede zorunlu kılan ve kılmayan sebep arasında yapmış olduğu, mahcubiyeti yansıtan ayırımının çelişkili (*La Notion, a.g.e.*, s. 49) ve savunulması imkânsız (*Théories, a.g.e.*, s. 59) olduğunu öne sürer. Mamafih ‘Abdülcebâr’ın iddiası onun genel

olduğuna veya eğer yerinde kalırsa Allah'ın ona büyük bir mükâfat bahşedeceğine dair inancı gibi bir karşı motiv doğrultusunda eylemde bulunabilir.¹³ Dolayısıyla *ilcâ'* zorunlu belirleme (determinizm) değil, sadece bir fiilin kuvvetle muhtemel olması anlamına gelmektedir.

Bu motivler teorisinin Gimaret'in resmettiği şekliyle çift katmanlı determinizme nasıl kaçınılmaz biçimde yol açabileceğini anlamak zordur. Ne fiil motiv tarafından zorunlu biçimde belirlenmekte ne de motiv Allah tarafından yaratılmakta veya belirlenmektedir. Bilakis fiil, bir motivle veya motivsiz olarak, ya da çok sayıda motiv ve sârifin bulunması durumunda fâilin tercihi tarafından belirlenmektedir. Her ne kadar farklı derecelerde objektif olgulara ya da Allah tarafından belirlenen saiklere bağlı olsa da motivler ve sârifler insan tarafından meydana getirilmiştir. Bu durum ve şartlar bir dereceye kadar insanın mutlak seçme özgürlüğünü azaltmakta ve bazı fiilleri diğerlerinden daha olası hâle getirmekte, fakat determinizme yol açmamaktadır. Determinizm ihtimalliliğe izin vermeyip sürekli bir zorunluluğu gerektirir. Râzî'nin, Mutezile'nin kazıyyelerine dayanarak determinizmi ortaya koymuş olduğu iddiasına ilişkin isabetli bir hükme varmak için ilgi odağının Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve onun ekolüne çevrilmesi gerekir.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğretisi Râzî tarafından tutarsız olmakla nitelenir. O bir yandan, insanın kendi fiillerini meydana getirdiğinin sadece iktisâbî bir bilgi ile değil zorunlu bir bilgiyle de bilindiğini iddia ederek Ebû Hâşim el-Cübbâî ekolünden daha ileri gitmiştir. Diğer yandan filozofların, Râzî'ye göre kaçınılmaz biçimde determinizme yol açan, fiillerin zorunlu olarak insanın motivlerine dayandığı yönündeki kanaatini de

kavramlarıyla tam manasıyla uyumludur. O, müsebbeb üzerinde etkin olan mûcib sebep ile etkin olmayan gayri mûcib sebep arasında ayırım yapar. Devamında da *ilcâ'* örneğinde, bir karşı motiv bulunmadığı için, motivin bir mûcib sebebe benzediği ve fiil üzerinde bir tür etkiye sahip olduğunun söylenebileceğini ortaya koyar. Bunlar tümüyle makuldür ve 'Abdülcebbâr'ın bu açıklamasından bir "mahcubiyet" anlamı çıkarmak da zordur. [Buradaki] zorluk kısmen Gimaret'in *ed-dâî ... iktezâ ihtiyâre'l-fi'l* ifadesini, *l'incitation détermine le choix de l'acte* [motiv, fiilin tercihinin zorunlu olarak belirler] (*La Notion, a.g.e., s. 49*), *l'incitation entraine le choix de l'acte* [motiv, fiilin tercihinin yönlendirir], (*Théories, a.g.e., s. 58*) şeklinde çevirmesinden kaynaklanıyor görünmektedir. 'Abdülcebbâr daha ziyade şunu kastetmiştir: Motiv, fiilin tercihinin zorunluluk ve belirleme manasından uzak biçimde gerekli kılar (adeta ahlâkî bir yükümlülük olarak gerektirir). Aslanın saldırması örneğinde, kaçmaya yönelik motiv son derece şiddetli bir korku tarafından güçlendirilmiştir, fakat hâlâ arka planda kişinin zararı kendisinden def etmesine yönelik genel ahlâkî yükümlülük söz konusudur. Ayrıca Frank'ın, Gimaret'in bu pasajı ele alışına yönelik eleştirisi için bk. *The Autonomy, a.g.e., ss. 347-8 ve dn. 51*.

¹³ *La notion, a.g.e., s. 32*.

benimsemiştir.¹⁴ Ebü'l-Hüseyin'in bu iki görüşü de savunduğu, Ebü'l-Hüseyin ekolünün onun vefatından bir asır sonraki başlıca temsilcisi olan İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından da teyit edilmiştir. İbnü'l-Melâhimî'nin sunumuna göre, Ebü'l-Hüseyin'in insanların kendi fiillerini meydana getirdiğine dair bilginin zorunlu mahiyetine, zımnen (*bi tarîkati't-tenbîh*) işaret eden temel delili, onların bu fiiller sebebiyle medih ve zemme muhatap olduklarına dair zorunlu bilgileridir. İkinci bilgi zorunlu olarak birincisine dayandığı için, bu ilk bilgi evleviyetle zorunlu olmalıdır. Esasen bu [bilgi], çocuklarda ve ergenlerde dahi mevcuttur. Bu bilgi sayesinde onlar [birisine kendisine tuğla attığında] tuğlayı atan kişinin kendilerinde acıyı meydana getiren fâil olduğunu çok iyi bilerek tuğla veya başka bir şeyi değil, kendilerine tuğla atarak acı veren kimseyi suçlarlar. Bu bilgi onların müşahede ettikleri şeylere ilişkin bilgileri kadar zorunludur.¹⁵ Ebü'l-Hüseyin'in bu argümanı açıkça onun insanı, determinist Râzî'nin de kabul ettiği üzere, sadece bir fâil olarak değil aynı zamanda fiillerini özgür biçimde seçen [kişi] olarak gördüğüne işaret eder.

Ebü'l-Hüseyin ayrıca Ebû Hâşim'in ekolünün fiillerin fâilin motifleri doğrultusunda meydana geldiği şeklindeki deliline de dayanır. Her akıl sahibi kişi bilir ki, Zeyd, ateşe girmekle oluşacak büyük zararın bilincinde olduğunda ateşe girmeyecektir. Onlar Zeyd'in susadığında ve suyu içmekle ulaşacağı faydanın bilincinde olduğunda, onu engelleyen bir şey bulunmadığı müddetçe suyu içeceğini aynı şekilde bilirler. Bu hususta herhangi bir şüphe olması mümkün değildir ve bu yüzden onlar fâilin fiillerinin yaratıcısı (*muhtdis*) olduğunu zorunlu olarak bilirler.¹⁶ Öncekinden farklı olarak bu delil seçme özgürlüğünü şüpheli hâlde bırakmaktadır.

İbnü'l-Melâhimî, Ebü'l-Hüseyin'in, 'Abdülcebbar'ın aksine, fiilin meydana gelmesi için bir motivi zorunlu gördüğünü de kabul eder. İbnü'l-Melâhimî'nin aktardığı üzere, bunun delili, kâdir fâilin zıtlara eşit derecede muktedir olduğudur. O bunların ikisini de meydana getiremeyeceğinden, birisinin meydana gelmesi için başka bir şey daha gereklidir. Bu onlardan birisine yönelik motiv ya da bunun diğerine yönelik motivden baskın olmasıdır (*tereccüh*).¹⁷

¹⁴ *Théories, a.g.e.*, s. 59.

¹⁵ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, San'a yazması, *ilmü'l-keâm* no. 189, vr. 52a.

¹⁶ *A.g.e.*, vr. 52a-b. Ebü'l-Hüseyin'in delilleri Fahreddin er-Râzî tarafından da özetlenmiştir, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut 1987, IX, 255-6. Râzî'nin zikrettiği üçüncü delil, İbnü'l-Melâhimî tarafından birinci delile dercedilmiştir.

¹⁷ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, nşr. M. McDermott ve W. Madelung, yayımlanacak, s. 510.

Râzî'nin, Ebü'l-Hüseyin'in bu teoriyi filozoflardan aldığı şeklindeki iddiasının doğru olması muhtemeldir. Burada motivlerin fonksiyonu 'Abdülcebâr'ın teorisindekinden köklü bir biçimde farklıdır. Ebü Hâşim'in ekolü için *dâî* mefhumu yalnızca fâilin fiillerini kendisinin meydana getirdiğini kanıtlamaya hizmet ederken, Ebü'l-Hüseyin'[in teorisin]de ona fiilin meydana gelmesini açıklamak için ihtiyaç duyulmaktadır. Dahası, *dâî*'nin bu yeni fonksiyonu, ileride görüleceği üzere, daha önceki Mutezîli düşüncede kullanılan motiv, bilgi ve bilinç mefhumlarını ciddi anlamda değiştirmiştir. Bu [*dâî*'nin yeni fonksiyonu], Ebü'l-Hüseyin ve ekolü tarafından genel ölçüde kabul edilirken, bunun içerik detaylarını tam manasıyla ayrıntılı biçimde incelediklerine dair çok az kanıt söz konusudur. Bu yüzden yeni teorinin bütünüyle mezhep içi ihtilaf ve tartışmalardan, yani 'Abdülcebâr'ın teorisinde fark edilebilen her türlü problemenden tamamen bağımsız biçimde ortaya çıktığı ihtimal dışı görünmelidir.¹⁸

Abdülcebâr ve Ebü'l-Hüseyin'in motiv anlayışları arasındaki fark ve bu farkın daha ileri tezahürleri, 'Abdülcebâr'ın *Kitâbü'd-devâî ve's-savârif* inde ortaya koyduğu, kâdir fâilin kendi fiilini motivsiz meydana getirebileceğine ilişkin delillerine yönelik İbnü'l-Melâhimî'nin itirazında açıklığa kavuşmaktadır.¹⁹ Abdülcebâr ilk olarak, şayet kâdir fâil herhangi bir motivden yoksun olduğunda bir fiil meydana getiremiyor ise, onun kâdir olma vasfını kaybedebileceğini öne sürer. Bir fâilin, ne kendisinin tasarladığı ne de hem genel itibarıyla hem de detaylarında başka bir fiilden ayırt edebildiği bir fiili nasıl olup da meydana getirebileceği şeklindeki muhtemel bir itiraza cevap olarak, kâdir fâilin tabiatı gereği zıtlara ve sınırsız sayıda fiil türüne (*ecnâs gayru mahsura*) kâdir olduğu açıklamasını yapar. Mamafih fâilin tüm bu fiilleri ayrıntılı biçimde bilmesi ya da bildiğine kani olması açık biçimde imkansızdır. Esasen bir kişi herhangi bir şeyi taşımaya gücü yetmediğini zannedebilir ve buna kani olabilir, fakat bunu yapmayı denediğinde kâdir olduğunu anlayabilir. İbnü'l-Melâhimî buna, Abdülcebâraçısından dahi, kâdir fâilin fiilleri herhangi bir şart olmaksızın meydana getiremediği cevabını verir. Motivler tıpkı araçların (*âlât*), yani

¹⁸ Gimaret her ne kadar Ebü'l-Hüseyin üzerinde felsefi öğretinin etkisi bulunduğu ihtimalini tamamen reddetmese de, Râzî ve diğer Müslüman müelliflerin bu konudaki iddiaları noktasında şüpheli görünmektedir (bk. *E. Ir.*, I, s. 324). Onun, Ebü'l-Hüseyin'in *kelamcı* kisvesine bürünmüş bir *filozof* olarak tanımlanmasına yönelik itirazı kesinlikle doğrudur. Mamafih onun Ebü'l-Hüseyin'i sadece geç dönem bir Cübbâî ekol mensubu olarak nitelemesi ve S.M. Stern'in [Ebü'l-Hüseyin'in] filozof İbnü's-Semh'in aynı isimdeki bir talebesiyle aynı kişi olabileceği yönündeki iddiasına karşı çıkması, yine kendisinin Cübbâî ekolün motiv teorisinin özü itibarıyla Mu'tezile'nin insanın özgür iradesine olan inancıyla uyumsuz olduğu ve kaçınılmaz biçimde determinizme ve Mutezile [görüşleri]nin terkinde yol açtığı şeklindeki tezinden etkilenmiş gözükmektedir.

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, a.g.e., ss. 510-14.

organ ve uzuvların cismani fâilde fiilin bir şartı olması gibi, fiilin meydana gelmesi için bir şarttır. 'Abdülcebbar'ın da kabul edebileceği üzere, şayet fâil uzuvlarını kaybederse, uzuvlarının var olduğu varsayılarak (*bi-en tükadder lehü'l-âlat*) belli açılardan (*'alâ ba'di'l-vücûh*) kâdir olmaya devam edecektir. Aynısı motifler için de geçerlidir.

Abdülcebbar'daha sonra, kol ve bacaklarını hareket ettirmek ve nefes almak gibi bazı fiilleri motivsiz yapan bilinçsiz ve uyuyan kişileri delil olarak ileri sürer. İbnü'l-Melâhimî, onların sonradan unutmuş olsalar bile aslında bir motiv olmaksızın eylemde bulduklarını reddederek cevap verir. Uyuyan kimsenin rüya tecrübesine uygun biçimde konuşuyor olması gerçeği, bunun göstergesidir. Onun rüyasının gerçek olduğu zannı, verdiği cevabın motividir. Keza uyuyan kişi, uzun süre aynı tarafına yatmış olmaktan kaynaklanan acı sebebiyle bir taraftan diğer tarafa döner ve aksi takdirde öleceği için nefes alıp verir. Şayet uykusu çok ağır ise aslında ağrıyı hissetmeyecek ve dolayısıyla uyanıncaya kadar öyle kalacaktır. Bütün bunlar kişinin uykusunda yaptığı her şeyi, tesadüfen (*'alâ ciheti'l-ittifâk*) değil ona ihtiyaç duyduğu bilgisinden dolayı yaptığını kanıtlar.

İbnü'l-Melâhimî'nin cevabı 'Abdülcebbar'ın insan fiilleri teorisinde bir boşluğu ortaya çıkarmaktadır. Ebü Hâşim'in ekolü motifleri ve genel olarak bilgiyi aklî nazar ve tefekkürün sonucu olarak telakki etmişlerdir. Bunlar kişinin tam bir idrak hâlinde ve bilinçli olmasını gerektirir. Bu, bilinçsiz ya da uyuyan kimsenin bir motive dayanarak fiilde bulunamadığı anlamına gelir. Fakat, nefes alıp verme durumunda en bariz olan, onların fiillerinin görünürdeki sürekli akliliği, nasıl açıklanabilecektir? Cübbâî ekolü mensupları, motiv anlayışları kendileri nazarında fiillerin fâilleri tarafından meydana getirildiğini yeterli biçimde kanıtladığı için, bu meseleyi problem etmemiş görünmektedirler. Ebü'l-Hüseyn'in teorisi bunu kolaylıkla çözmüştür, fakat aynı zamanda motiv, bilgi ve bilinç mefhumlarını da dönüştürmüştür. Bebekler ve deliler tarafından dahi yerine getirilen nefes almak gibi içgüdüsel bir fiilin altında yatan "motiv" ve "bilgi", açıkça Abdülcebbar tarafından öngörülen bilgiden daha farklı bir yapıdadır. Zorunlu bilgi mefhumu burada kullanılabilir, fakat bu da şu ana kadar tamamen bilinçli akıl sahibi kişiyle sınırlandırılmıştır. Uyanıklık ile uyku, bilinç hâli ile dalgınlık arasındaki idrakin varlığı ya da yokluğuna dayalı ayırım da muğlaktır. Uyku ve bilinçsizlik hâli idrakin bulunmadığı değil, daha düşük bir seviyede olduğu anlamına gelir. Sadece ağır bir uyku hâlinde uyuyan kimse uzun süre aynı tarafa yatmaktan kaynaklanan acıya dair bilgiden yoksun kalabilir, fakat yine de nefes alıp vermeye devam eder. Onun nefes alıp verme ihtiyacı olduğuna yönelik bilgiden yoksun olabileceği çok daha ağır bir uyku olabilir mi?

Abdülcebbar üçüncü delilinde, hedefini vurmaya amaçlayan, fakat bir kusu ya da kişiyi vuran okçunun örneğini verir. O, buna yönelik bir motivi

olmaksızın bunu yapar. Bundan dolayı şeriat, şayet hataen öldürürse ona kısas uygulamaz, fakat ailesini (*'âkile*) kan parası ödemekle yükümlü tutar. Aynı şekilde şeriat, uyuyan bir kimsenin üzerine yuvarlanarak kırıldığı eşyaların sadece bedelini ödemekle yükümlü tutar (fakat ceza takdir etmez). İbnü'l-Melâhimî, hedefe nişan alan okçunun ne yaptığını bildiği ve dolayısıyla bizzat 'Abdülcebâr'ın kanaatine göre de bir motiv doğrultusunda hareket ettiği cevabını verir. O, okun yönüne ilişkin hatalı tahmin sebebiyle hedefini şaşırabilir. Bu durumda söz konusu tahmin, aksi yöndeki motivleri kendisine açık iken, kendisi tarafından bilinemese de (*yahfâ*) onun kişiyi vurmaya yönelik motividir. Bundan dolayı motivsiz olarak eylemde bulunduğunu düşünebilir. Aynı zamanda kişinin hedefi doğru bir şekilde belirleyip, fakat elini doğru yönde sabit şekilde tutacak kadar güçlü olmaması ya da iki elinden birisinin yayı doğru yönden başka tarafa çekecek biçimde diğerinden daha güçlü olması da motiv olabilir. Yine bu durumda da onun yayı doğru yönde tuttuğu şeklindeki hatalı kanaati, yanlışlıkla kişiyi vurmasının motividir.

Abdülcebârson olarak kendisine (Ebü'l-Hüseyn'in tutumuyla aynı olan) aşağıdaki itirazı ileri sürer: Kâdir fâil zıtlara eşit derecede etki edebilir. Şayet o, kâdir olmasına ek olarak başka herhangi bir şey bulunmaksızın bunlardan bir tanesi üzerinde müessir olsaydı, (cansız) bir beden de, beden olmasına ek olarak başka herhangi bir şey bulunmaksızın iki yönden birisine doğru hareket etmesi mümkün olurdu. O, buna bir karşı itirazla cevap verir: Bir engel olmadığında, ek bir şey [motiv] bulunmaksızın fiilin kâdir fâil tarafından meydana gelmesi imkânsız olsaydı, bu ek unsur onun kâdir olmasının sıfatı değil, illeti olurdu, "zira onun kâdir oluşunu (ispatlayabileceğimiz), fiilin fâil tarafından gerçekleşme imkânı dışında başka bir yol yok". Bununla birlikte bu durum fâilin kâdir olması (mefhumu)yla çelişebilir. Motivler ne fiilin meydana gelmesinde ne de imkânında etkilidir. Daha ziyade, motivler (kişinin) fiilleri ve bir fiilin diğerinden daha öncelikli (*evlâ*) olduğunu ayırt etmesi noktasında etkilidir. İbnü'l-Melâhimî bunun, farazî muhalifin itirazına cevap vermediğine işaret eder. O, fiilin imkânı ve meydana gelişi üzerinde sadece fâilin kâdir oluşunun etkili olduğu hususunda Abdülcebâr ile hemfikirdir ve motivlerin cismani fâildeki uzuvlar gibi sadece bir şart olduğu şeklindeki kendi iddiasına dönüş yapar. Bizzat Abdülcebâr herhangi bir engelin bulunmamasını şart koştuğunda, bir şartın varlığını kabul etmiş demektir. Akabinde İbnü'l-Melâhimî, 'Abdülcebâr'ın motivlerin, kâdir fâil tarafından meydana getirilme açısından bir fiilin diğerinden daha öncelikli olması noktasında etkili olduğu şeklindeki iddiasını kabul ederek şunu ilave eder: "Biz, kâdir fâili, (fiil) üzerinde müessir olarak tanımladıktan sonra, [artık] sadece kâdir fâilin iki mümkün ve muhtemel fiilinden (*ehadü makedüreyh*) birisinin gerçekleşmesinin kendisi sebebiyle diğerinden daha öncelikli olduğu şeyi arıyoruz".

İbnü'l-Melâhimî'nin cevabı ilk bakışta basit ve ikna edici görünür. Mamafih daha dikkatle incelendiğinde, isabetli olan 'Abdülcebâr'dır. Problemin temelinde, genellikle Mutezile tarafından kullanılan, kâdir fâilin birbirine zıt fiilleri gerçekleştirebilen kişi şeklindeki muğlak tanımla yatmaktadır. Kâdir mefhumunun zımnen işaret edilen, fakat nadiren açıkça dile getirilen Mutezili tanımı, "kendi fiillerini tercih edebilen kimse"dir. Bu mefhum açısından onun kendi fiillerini [bilfiil] gerçekleştirmeye kâdir olup olmaması önemsizdir. Cismani fâilin fiili yapmak için bir uzva ihtiyaç duyması tercihe ilişkin değil, fiil işlemeye ilişkin bir şarttır. Belki de uzvunun sakatlığı ya da yokluğunun farkında olmayarak fâil sadece o fiili yapamayacağını anlayana kadar fiilini hâlâ seçebilir. Bir motive olan ihtiyaç, motiv fiilin tercihinin ilişkin olduğu için farklı türden bir şarttır. Yanlış açıklama tarzına rağmen 'Abdülcebâr, bu şart bulunduğu anda artık fâilin kâdirliğini ortaya koymanın mümkün olmadığı hususunda esasında haklıdır. Motivler bulunmadığında fâil kâdir olmaktan çıkar.

Objektif olarak yanlış olsa bile, motivlerin tamamı akli olarak tanımlandığı için, Ebü'l-Hüseyin'in teorisinde belirgin bir akılcı temayül söz konusudur. Her ne kadar İbnü'l-Melâhimî bu mefhumu hâlâ kullanıyor olsa da *abes*, yani anlamsız ve amaçsız fiil mümkün değildir. Görünürde anlamsız olan bir fiil için gizli bir motiv bulunmalıdır. Eğer bir çocuk sebepsiz yere bir bardağı kırarsa, belki de gerçekte ebeveyninin dikkatini çekmek istemiştir. Yine de bir motivin gerekli olması kaçınılmaz biçimde determinizme yol açar mı? Mutezili doktrin tarafından öne sürülen zıt motivlerin çokluğu göz önüne alındığında, bu hiçbir zaman net değildir. "En kuvvetli motivin baskın olması", bu kuvvetin belirgin sübjektifliği göz önünde bulundurulduğunda istatistikî ihtimalden öte bir şey ifade etmez. Objektif kuvvet unsuru bir fiili daha muhtemel, "karşı konulamaz güdü [ilcâ]" durumunda ise çok daha muhtemel hâle getirebilir, fakat onu zorunlu biçimde belirlemez. Baskın gele[rek öncelikli kıla]n şey motiv değil, bilakis fâildir.

Râzî, Ebü'l-Hüseyin'in kudret ve motivin varlığı durumunda, fiilin zorunlu hâle geldiği kanaatini benimsediğini, hâlbuki İbnü'l-Melâhimî'nin, bu determinist imayı yumuşatmaya çalışarak, fiilin daha öncelikli olduğunu söylediğini iddia eder. İbnü'l-Melâhimî aslında, Gimaret'in işaret ettiği üzere,²⁰ fâilin motivlerinin (çoğul!) bulunması durumunda fiilin daha büyük bir önceliği olmasından bahsetmektedir. O, diğer ayrışma noktalarında yaptığından farklı olarak, [burada] Ebü'l-Hüseyin'le herhangi bir ihtilafı zikretmez. Esasen bu konuda aralarında bir farkın olması hemen hemen düşünülemez bir husustur. Bu pasajda İbnü'l-Melâhimî'nin zihninde, çok sayıda motivin bulunması hâlinde, fâilin tercihinin önceki durum vardır. Abdülcabbâr tarafından daha önce belirtildiği ve Ebü'l-Hüseyin tarafından da zımnen kabul edildiği üzere, motivler bir fiili diğerinden daha

²⁰ Gimaret, *Théories*, a.g.e., s. 60.

öncelikli kılar. Fâil bir motivi tercih ettiği anda bu [motiv], akabinde zorunlu olarak meydana gelen fiili hiçbir engel bulunmaksızın açıkça belirler.

İbnü'l-Melâhimî'den yapılan bu iktibas, onun "filozofların" tutumunu reddettiği bağlamdan çıkarılmıştır.²¹ Onların öğretisi onun tarafından şöyle açıklanır: Filozoflar Allah'ın zatının O'nun fiilini zorunlu kıldığını söylerler. Ayrıca, onlar dünyanın ezeli olarak Allah'la birlikte var olduğu, O'nun cömertliğinin ezeli olduğu ve bununla birlikte yine de [O'nun] kâdir olduğu kanaatindedirler. Onlar, kendisi dolayısıyla fiilinin meydana geldiği niteliğe sahip olduğunda, kâdir fâilin hem bu âlemde hem de gayb âleminde fiilini zorunlu olarak gerektirdiğini öne sürerler. Kudret, ateşin yakması gibi zorunlu veya fiil yapma kapasitemiz gibi seçimli olmak üzere iki çeşittir. Zorunlu olan, bilgi bulunmaksızın fiilini zorunlu olarak gerektirir, ihtiyârî olan ise bilginin varlığı hâlinde fiili gerektirir. Burada ima edilen determinizm bilgi ve motivin objektifliğine dayanmaktadır. Bilen fâil zorunlu olarak, kendisi tarafından bilinen motiv doğrultusunda fiilde bulunmayı tercih eder. Şayet fâil motivini bilmiyorsa, tercih imkânına sahip değildir ve sadece dış etkilerin elinde bir oyuncak hâline gelir.

İbnü'l-Melâhimî, kişinin hem kendisini hem de diğer kâdir fâilleri gözlemek suretiyle, ihtiyârî kudretin fiili zorunlu olarak gerektirmediğini zaruri biçimde bildiği cevabını verir. Ayrıca o, [bu] zorunlu bilgimizden hareketle insanların, fiil her ne kadar zorunlu olarak meydana gelmeseydi ve sadece motiflerinin kuvveti sebebiyle bir anlamda zorunlu biçimde gerçekleşseydi de, karşı konulmaz biçimde fiili yapmaya yöneltilen kimsenin kınanmasını uygun bulmamalarına işaret ederek fiillerimiz sebebiyle medih ve zemmi hak ettiğimizi öne sürer.

Daha sonra o, filozofların şu delilini aktarır: Şayet motiflerin varlığı hâlinde, muhtâr fâilin fiilinin meydana gelmemesi mümkün olsaydı, fiilin varlığa gelmesi için kudret ve motiflere ek olarak başka bir şeye daha ihtiyaç duyulurdu. Bununla birlikte, bu ilave şey de aynı şekilde kendisini meydana getirmek için ilave bir [başka] şeyi gerektirirdi ve böylelikle teselsül ortaya çıkardı.

İbnü'l-Melâhimî şöyle cevap verir: "Biz, kişinin motiflerinin var olması hâlinde fiilinin varlığı ve yokluğunun eşit olduğunu söylemiyoruz ki dediğiniz şey gerekli olsun. Bilakis, kişinin motiflerinin var olması hâlinde, fiilinin varlığının yokluğundan çok daha muhtemel olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla biz kişinin kudreti ve motiflerine ilave herhangi bir şeye ihtiyaç duymuyoruz. Şayet, siz motifler güçlü olduğunda kâdir fâilin fiilinin varlığının zorunlu olduğunu söylüyorsunuz denilirse cevap şudur: Biz bununla, her ne kadar fiilde etkin olan şeyin yani kudretin mahallinden dolayı (*li-mekâni'l-müessir fih*) fiilin gerçekleşmemesi imkânsız olmasa da,

²¹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, a.g.e., vr. 14b-15a.

motivler güçlü olduğunda onun fiilinin gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğunu kastediyoruz”.

Bu cevap yeterlidir, fakat aynı zamanda bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Baskın, hattâ güçlü motivlerin varlığı hâlinde, fiilin zorunlu değil, fakat daha muhtemel [olarak] gerçekleşmesi sebebiyle, kudret tek müessir olarak gösterilir. Ancak şayet baskın motivlerin varlığı durumunda bile fiil meydana gelmeyebiliyorsa, ne fiile yönelik ne de fiile karşıt motivler bulunduğu ve dolayısıyla hiçbir baskın [motiv] bulunmadığında niçin fiilin meydana gelmesi imkânsız olacaktır? Tabî ki fiili seçmek ve yapmak için birtakım bilgilerin zorunlu olduğu öne sürülebilir. Bununla birlikte tek başına bu bilgi fiile yönelik veya karşıt bir motiv olarak görülemez.

“Filozoflar”ın delili bir sürekli nedensellik âlemi varsayımına dayanır ve ancak bu varsayımına bağlı olarak geçerlidir. Böyle bir âlemde bu nedensellik zincirini kıran irâdî bir tercih tasavvur edilemeyeceği açıktır ve bu yönelimsiz (indeterminate) kudrete belirleyici bir motiv tayin edilmelidir. Motivlerin mutlak belirleyici olmadığı yönündeki insan tecrübesine dayanarak daha önce gösterildiği üzere, İbnü’l-Melâhimî fiillerin belirli bir motivle, bu motiv bulunmaksızın ya da buna aykırı biçimde gerçekleşebileceğini öne sürerek felsefecilerin iddiasını münasip bir şekilde cevaplayabilecektir. Fiili meydana getiren ya da getirmeyen şey irâdî tercihtir. Mamafih tercih Mutezili düşüncede kudrete “ilave” bir şey değildir, onun tanımında zimnen vardır ve kudret bulunduğu [o] da zorunludur. Fiili tercih etmek onu yapmaktan öte bir şey değildir ve onu yapmamak da fiil yapmamayı tercih etmektir. Böylelikle, bir teselsüle yol açacak olan, tercihin de tercihine yönelik bir gereklilik şart koşulamayacaktır.

Fahreddîn er-Râzî, Ebü’l-Hüseyn’in aksine filozofların delilini bütünüyle kabul etmiştir.²² Kudret, fiili yapma ve yapmamaya eşit derecede uygun olması yönüyle, bir tarafı diğerine baskın kılan bir şey olarak motiv gerektirir. Motivün varlığı hâlinde fiil zorunlu olarak meydana gelir, motiv olmadığı [ise] fiil meydana gelmez. Motiv insanın bir fiili olamaz, çünkü bu durumda onu meydana getirmek için başka bir motiv gerekecek ve teselsül ortaya çıkacaktır. Bu yüzden motiv, onun vasıtasıyla fiili belirleyen Allah tarafından yaratılmış olmalıdır. Birbirine zıt motivlerin varlığı hususunda Râzî, nasıl belirleyici hâle geldiğini açıklama külfetine girmeden, belirleyici olanın (*câzime*) fiili determine ettiğini öne sürer.²³ Aynı motivün bütün insan fâillerde mutlak tarzda belirleyici olmadığına açık biçimde farkında olarak o, insanlar arasındaki farklılığın sebeplerini araştırır. Bunlar

²² Gimaret, *Théories*, a.g.e., ss. 137-51.

²³ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü’l-’âliye*, a.g.e., IX, 44.

kısmen insan benliğine içkin kısmen de dışındadır, fakat her iki durumda da Allah tarafından yaratılmıştır.²⁴

Gimaret, Râzî'nin baskın kılan şey iddiasının, onu filozofların Allah'ı âlemin zorunlu illeti olarak gören kanaatine karşı Müslümanların fâil-i muhtâr yaratıcı Allah inancını savunmaya çalışırken nasıl çözümsüz problemlere maruz bıraktığını ortaya koymuştur.²⁵ Fiiller hususunda motiflerin gerekliliği [iddiası]nı Allah hakkında göz ardı ederek ve Eş'arî kelâmı tarafından karakteristik biçimde kabul edildiği üzere Allah'ın kadîm irade sıfatını yeterli bir belirleyici olarak görmek suretiyle Râzî [söz konusu] problemi kendi açısından belli ölçüde hafifletmiştir. Böylelikle o, âlemin kîdeme ilişkin, âlemi şu değil de bu zamanda yaratmaya Allah'ı kaçınılmaz biçimde [sevk eden] herhangi bir motiv [fikrin]e dayalı yaygın delili de göz ardı edebilmiştir. O, Allah'ın kadîm muhtâr iradesinin [muayyen bir] zamanda yaratmayı belirlediğini öne sürmüştür. Mamafih bu, Allah'ı özgürce tercihte bulunan bir fâil kılmaz. O kendi kadîm iradesi tarafından sınırlanmıştır. Eş'arî kelâmı Allah'ın ezeli sıfatlarını zatından ayırma [noktasın]da ısrarcı olduğu için problem daha da vahimdir. Hiçbir şekilde Allah'ın nihayetinde kendi iradesini kontrol ettiği öne sürülemez.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî filozofların tuzağına ucundan yakalanmış ve biraz zor da olsa kendi kendini kurtarmış iken, Râzî bu tuzağa tepetakla düşmüştür. O, son kelâm eseri *el-Metâlibü'l-'âliye'*de, determinizm (*cebr*) öğretisinin kaçınılmaz biçimde Allah'ı kadîm bir âlemin mücib illeti olarak görmek gibi çirkin bir sonuca götürdüğü [tespiti]nin Mutezile'nin en kuvvetli delili olduğunu itiraf etmiştir. O, özgür irade (*kader*) öğretisinin birbirine denk iki mümkünün öncelikli kılan bir şey bulunmaksızın meydana gelmesini kabul etmek suretiyle, daha da çirkin ve kerih bir sonuca, Allah'ın varlığını inkâra götürdüğünü iddia ederek kendisini avutmuştur. Mamafih o, şâhid âlemle gayb âlemi arasında bu bağlamdaki tartışılmaz (*yakînî*) ayrımı ileride açıklayacağını vaad etmiştir.²⁶ Bu farkın, Allah'ın iradesinin insanınkinin aksine yaratılmamış olması ve dolayısıyla da cebr altında olmaması olduğu ortaya çıkmıştır.²⁷ Ancak bu, filozofların Allah'ın tüm sebep ve sonuçların nihai, sebepsiz illeti olduğu şeklindeki kanaatlerini

²⁴ A.g.e., IX 35-39.

²⁵ Gimaret, *Théories*, a.g.e., ss. 149-51. Tabii ki Râzî'nin problemlerinin, genel anlamda ezeli bir ilâhî irade sıfatı şeklindeki iddiası sebebiyle, Eş'arî kelâmının özünde var olduğu da belirtilmelidir. O, aslı Eş'arî tutumdan ayrılmamıştır. Onun, bu temel iddiayı filozofların tutumundan ayırtmaya yönelik çabası sadece özdeki benzerliğini açığa çıkarmıştır.

²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, a.g.e., IX, 15-16.

²⁷ A.g.e., IX, 27. İci ve Cürçânî'ye göre, Râzî kendisi de bir başka yerde Allah'ın mücib illet olduğu sonucuna götürdüğü için bu argümana karşı çıkmıştır: *Théories*, a.g.e., s. 151.

açıkça tasdiklemiştir. Râzî, sadece Allah'ın zatının yerine iradesini koymuştur. İnsanın “iradeli fâil görünümünde mecbur [bir varlık]” olduğunu kanıtlamaya çalışırken sonuçta Allah'ı yaratıcı görünümünde nihai mücib illet olarak tanımlama noktasına varmıştır.

Kaynaklar

- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987.
- Frank, Richard MacDonough. “The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al-Jabbâr”. *Le Muséon: Revue d'Études Orientales* 95/1-2 (1982): 323-355.
- Gimaret, Daniel. “Abu'l-Hosayn Basrî”. *Encyclopaedia Iranica*. 1/3: 322-324. 1983.
- Gimaret, Daniel. “La Notion d'impulsion irrésistible' (ilğâ) dans l'éthique mu'tazilite”. *Journal Asiatique*. 259 (1971): 25-62.
- Gimaret, Daniel. *Théories de l'acte humain en Théologie musulmane*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980.
- İbn Sinâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *et-Ta'likât*. Nşr. 'Abdurrahmân Bedevî. Kahire, 1973.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Fâik fî usûli'd-dîn*. Mektebetü'l-câmiî'l-kebîr, İlmü'l-kelâm, 189.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. Nşr. Martin McDermott – Wilferd Madelung. London: Al-Hoda, 1991.
- Kâdî 'Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 11: *et-Teklîf*. Nşr. Muhammed A. en-Neccâr – Abdülhalim en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Telif ve't-Terceme, 1965.
- Mânkûdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim. *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse. Şerhu'l-Usûli'l-hamse* başlığıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle nşr. 'Abdülkerim Osmân, Kahire: Mektebetü Vahbe, 1965.