



IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi

“Thiele, Jan. ‘Conceptions of Self-Determination in Fourth/Tenth-Century Muslim Theology: Al-Bâqillânî’s Theory of Human Acts in Its Historical Context’. *Arabic Sciences and Philosophy* 26/2 (September 2016): 245-269. <https://doi.org/10.1017/S0957423916000035>”

Tercüme

Zeynep Büşra ÖZDEMİR **Gülay PARLAK DURMUŞ**

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İstanbul/Türkiye
Research Assistant, Marmara University, Faculty of
Theology, Istanbul /Turkey
zzeynepozdemirr@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9958-0575 | ror.org/02kswqa67

Katkı Oranı: %50

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İstanbul/Türkiye
Research Assistant, Marmara University, Faculty of
Theology, Istanbul /Turkey
parlak.gulay@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-1925-103X> | ror.org/02kswqa67

Katkı Oranı: %50

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type
Tercüme Makale Translation
Geliş Tarihi Date Recieved
15 Nisan 2021 15 April 2021
Kabul Tarihi Date Accepted
21 Haziran 2021 21 June 2021
Yayın Tarihi Date Published
30 Haziran 2021 30 June 2021

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Özdemir, Zeynep Büşra – Parlak Durmuş, Gülay. “IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi”. *Kader* 19/1 (Haziran 2021), 377-398. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.916361>

”

Öz

Kişilerin bireysel sorumluluğu İslâm kelâmında çok merkezî bir kavramdır. Ahlâkî sorumluluğun rasyonel temelleri, insanın fiilleri üzerinde bir şekilde kontrol sahibi olduğu ön şartına dayanmaktadır. Bu nedenle insanın fiillerini kendisinin belirlemesini (self-determination) yeteri kadar tutarlı düzeyde açıklayan eylem teorileri oluşturmak, kelâmcıların temel ilgi alanlarından olmuştur. Bu makale, Bâkıllânî'nin insan fiilleri hakkındaki görüşlerini incelemektedir ve onun düşüncesini dönemindeki tartışmalar kapsamında bağlamsallaştırma girişiminde bulunmaktadır. Eş'arî mezhebinin, sahip olduğu pozisyonu kendisine karşı geliştirdiği Mu'tezile'nin eylemlerdeki özgürlük teorisini kısaca yeniden inceleyeceğim. Sonra insanın fiillerini belirlemesini ihtiyâr (voluntariness) üzerine dayandırmayı teklif eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından benimsenen karşıt görüşün temel ilkelerini özetleyeceğim. Son olarak, Bâkıllânî'nin Eş'arî'nin fikirlerinden nasıl etkilendiği ve onları nasıl daha ileriye taşıdığını tartışacağım. Bâkıllânî'nin Hidâyetü'l-müsterşidîn adlı eserinin günümüze kadar gelen ciltlerine dayanarak onun, mezhebin meşhur "kesb" teorisine ilişkin anlayışını; a) "İnsanın eylemleri Allah tarafından yaratılmıştır, b) Yine de insan ve kesb ettiği eylemleri arasında gerçek bir ilişki vardır," şeklinde ifade edilen iki temel prensip ortaya koyarak tutarlı bir şekilde düzenlemeye çalıştığını iddia ediyorum.

Anahtar Kelimeler: Bâkıllânî, İnsan fiilleri, İrade, Self-determinizm, Kesb.

Abstract

Man's individual responsibility is a very central notion in Muslim theology. Rational foundations for moral responsibility presuppose, however, that man has in some way control over his actions. It was therefore of central concern to theologians to formulate theories of action that were coherent enough to account for human self-determination. This article examines al-Bâqillânî's reflections on human acts and attempts to contextualise his thought within the discussions of his time. I will briefly review the Mu'tazilites' theory of freedom of action, against which the Aş'arite school developed its own position. I will then outline the fundamentals of the opposing standpoint adopted by Abū al-Ḥasan al-Aş'arī, who proposed to base human self-determination on voluntariness. Finally, I will discuss how al-Bâqillânî drew on and further developed al-Aş'arī's ideas. Based on the extant volumes of al-Bâqillânî's Hidāyat al-mustarşidîn, I argue that he attempts to coherently organise the school's understanding of the famous theory of "acquisition" (kasb) by affirming two fundamental principles: a) that human acts are created by God and b) that there is nevertheless a real correlation between man and his "acquired" acts.

Keywords: al-Bâqillânî, Human actions, Voluntariness, Self-determinism, Acquisition.

Yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuz hususu büyük ölçüde kabul edilen bir düşüncedir. Hatta İslâm düşüncesinde bu durumun kökeni ahlâkî sorumluluğun hesap günü inancı ile ciddi bağlantısı olduğu diğer iki İbrâhimî din tarafından da paylaşılan bir dünya görüşüne kadar dayanmaktadır. En nihayetinde insanın eylemlerindeki bireysel sorumluluğu, Tanrı ve yarattıkları arasındaki ilişkinin önemli bir özelliği olarak kabul edilir. Buna rağmen eylemlerimizin tam olarak kendimiz tarafından belirlendiği ön kabulü olmaksızın yaptıklarımızın bireysel sorumluluğunu kabul etmek zordur; daha zor olansa bunu makul bir şekilde temellendirmektir. Bununla birlikte insanın kendi fillerini belirlemesi, muhtelif şekillerde tasavvur edilebilir. Kelamcılar yani doktrinlerini sistematik bir şekilde açıklama ve rasyonalize etme girişiminde olan ilahiyatçılar, aynı zamanda eylemlerimizin niçin kendi belirlememiz olması gerektiğini açıklamak için farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir.¹

I. EYLEM HÜRRİYETİ OLARAK KİŞİNİN FİLLERİNİ KENDİSİNİN BELİRLEMESİ

Çoğumuz, ahlâkî sorumluluğun eylemlerdeki özgürlükle bağlantılı olduğunu sezgisel olarak kabul ederiz: Eğer bireysel olarak yaptıklarımızdan sorumlusak eylemlerimizi kontrol etme gücüne sahip olduğumuzu varsayar, ne koşulda ve nasıl hareket edeceğimize karar verme yetkisinin kendimizde olduğunu düşünürüz. Böylece ahlâkîliğin, yalnızca eylemlerde özgürlüğün olması halinde mümkün olduğunu varsayarız.

Esasında bu, Mu'tezile kelâmcıları arasında hâkim olan bir fikir birliğidir. Onlar için Tanrı'nın adaleti, öğretilerinin temel dayanağıdır ve Tanrı'nın insan eylemlerini yargılarken, bu yargılamanın objektif ilkelere ve değerlere dayanması gerektiğine inanmaktadırlar. Bu iddialarına dayanarak onlar, Tanrı'nın hiçbir şekilde insanın eylemlerini yaratmadığını ve belirlemediğini savunmaktadırlar: Çünkü eğer biz yaptıklarımızdan sorumlusak ve eğer cezayı ve ödülü âdilâne hak ediyorsak, öyleyse fiillerimizin yaratıcısı olmamız ve yaptıklarımızın aksine davranabilme kudretine sahip olmamız gerekmektedir.² Bununla bağlantılı olarak, Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerini belirleme düşüncesi şunu ifade etmektedir: "Eylemlerimiz nedensel olarak bize bağlıdır; sayesinde eylemlerimizi gerçekleştirdiğimiz istitaat, tercihler üzerinde bir kudrettir. Bu kudret, bize birbirine zıt iki fiili ifâ kudretini verdiği gibi aynı zamanda hiçbir şekilde eylemde bulunmamamızı da mümkün kılmaktadır (*el-istiâtâ'atü [...] hiye kudretün 'aleyhi ve 'alâ ziddihî ve hiye gayri mûcibin li'l-fi'l*).³

¹ Özgür irade problemine ilişkin genel bir giriş mahiyetinde olan, Thomas Pink'in *Free will a very short introduction* (Oxford, 2004) adlı kitabını, Orta Çağ kelâmında tartışıldığı şekliyle (fiillerini kişinin) kendisinin belirlemesi ve sorumluluk konusundaki düşüncelerim için oldukça ilham verici buldum.

² Bu argüman Daniel Gimaret tarafından detaylı olarak tartışıldı. Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Paris, 1980), 252-7. Eylem özgürlüğü inancıyla erken dönem Mu'tezilîler, belirgin bir şekilde Cehm b. Safvan (ö.128/745-6) ile takipçileri tarafından temsil edilen ve Cehmiyye olarak bilinen bazı ilahi determinizm taraftarlarına karşı çıktılar. Cehm'in düşüncesine yönelik eleştirel bir inceleme geç dönem Mu'tezilî metinlerde daima klasik yazınsal bir tema olmuştur. Bk. Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammad Mustafa Hilmi (Kahire, 1961-1965), VIII/ 3; 83; Ebü'l-Hüseyn Ahmed Kivâmüddîn Mânkdîm Şeşdîv, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire, 1384/1965), 324; Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhîb bi't-teklîf*, thk. Jean Joseph Houben, Daniel Gimaret, Jan Peters (Beyrut, 1965-1999), 1/428.

³ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Beyrut, 2005), 230.

Erken dönem Mu'tezilî düşünürler arasında, insanın kudreti sayesinde eylemlerinin nedensel olarak karar vericisi olduğu noktasında fikir birliği olmasına rağmen, insanın kudretinden kastın tam olarak ne olduğu hususunda ittifakla sabit bir anlayış yoktur.⁴ Onların tartıştığı diğer bir mesele de fiillerimizin yalnızca eylem gerçekleştirmemiz için mevcut olan kapasitemizle açıklanabilir olup olmadığıdır, ya da eylemlerdeki özgürlüğümüzün – yani çok sayıdaki olası davranış seçenekleri arasındaki özerk seçimimizin– başka şeylere de bağlı olup olmadığı hususudur.⁵

Dördüncü/Onuncu yüzyılda öncelikli olarak bizi ilgilendiren şey, Mu'tezilî düşüncenin artık sadece bağımsız düşünürlerin entelektüel bir çabası olmaktan ziyade, iyi yapılandırılmış çeşitli alt gruplardan müteşekkil olmasıydı. Baskın öğretisi, esasen Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından geliştirilen, biçimlendirilen ve sistematize edilen doktrinlere dayanan Basra Ekolü'nün öğretisiydi. Bu ekolün insan fiilleri teorisi, onların önde gelen kelâmcılarından biri olan Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) eserlerinde açıklanmıştır ve onun bazı öğrencileri tarafından daha detaylı işlenmiştir.⁶ Onların öğretilerinde, insanın eylemde bulunma kudreti, çok önemli bir amacı yerine getirmektedir. *Kudret* kavramıyla –daha iyi bir ifadeyle kelimenin çoğul hali olan *kudâr* ile– onlar, eylemde bulunabilmemiz hasebiyle insan bedeninde bulunan “gücün” mânâlarını (*meânî*) kastetmişlerdir. Onlar erken dönem Mu'tezile tarafından halihazırda formüle edilmiş olan, eylem gücümüzün eylemi gerçekleştirmemizi hiçbir şekilde zorunlu kılmadığını ifade eden temel prensibi sürdürmüşlerdir. Bunun yerine bu güç, bizim farklı seçenekler arasından seçimde bulunmamıza imkân tanımaktadır: Bir fiil gerçekleştirdiğimizde onun zıddını yapıp yapmamak veya onu hiç yapmamak da bizim tercihimizdir. Sonuç olarak herhangi bir insan eylemi, failin kendi kararıdır ve bu nedenle eylem, kişinin tam da kendisi tarafından belirlenir. Onlar, eylemlerimizi niyetlerimize (*kasd*) uygun olarak gerçekleştirmemizin, ortak deneyimlerimiz tarafından sağlam bir şekilde temellendirildiğini savunmuşlardır.⁷

Öte yandan Basra Mu'tezilesine göre kasdî eylemlerimiz, irademiz ve motivasyonumuzdan (dâî) dolayı meydana gelmez. Hatta onlar, eylemlerde özgür olduğumuz düşüncesini ihlal etmeksizin,

⁴ Erken dönem *kudret* tasavvurları üzerine bir çalışma için bk. Richard M. Frank, “Remarks on the early development of the kalam”, in *atti del III congresso di studi arabi e islamici* (Naples, 1967), 315-29.

⁵ Örneğin, Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Câhiz (ö. 255/869) gibi kelâmcılar ve bir ihtimal Sümâme b. Eşres (ö. 213/828-9), bazı ufak farklılıklarla, bedensel eylemlerin meydana gelmesinin bir şekilde insanın iradesine bağlı olduğunu ileri sürdüler. (Bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 28-35.) Mu'tezile'nin insanın özgür failliği anlayışının determinizmin bazı formlarıyla uyuyup uyuşmadığı sorusu Dirâr b. Amr (ö. 200/815) tarafından en radikal biçimde ortaya konulmuştur. Ona göre insan eylemlerinin iki faili vardır: Yaratan Tanrı, eylemi “kesb eden” insan. Diğer Mu'tezilîlerin çoğu onun bu görüşüne katılmadılar; öyle ki onu mezhepten attılar; ayrıca aşağıya bakınız.

⁶ Abdülcebbar'ın insan eylemlerine dair düşüncesinin en kapsamlı ve güvenilir bir açıklaması Richard Frank'a aittir. Richard Frank, “The autonomy of the human agent in the teaching of “Abd al-Ğabbar [sic]”, *Le Muséon* (1982), 323-55.

⁷ Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 47-8, 56; Frank, “The autonomy of human agent”, 327. Gimaret ve Frank'ın aktardığı kaynaklara ek olarak ayrıca Abdülcebbar'ın *el-Muğni*'sinde “İstitâat” bölümünde bulunan konuyla ilgili pasajlara bakınız. *Muğni*'nin Yemen nüshasında kayıp olan bu kısım, şimdi Karaite nüshasında kısmi olarak mevcuttur. (*Nüketü'l-kitâbü'l-Muğni: A Recension of ‘Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî’s (ö. 415/1025) el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-‘adl: el-Kelâm fî-t-tevlîd; el-Kelâm fî l-istiâ‘a; el-Kelâm fî't-teklîf; el-Kelâm fî l-naẓar ve-l-ma‘ârif*. Mevcut kısımlar Omar Hamdan ve Sabine Schmidtke tarafından düzenlendi ve tanıtıldı. (Beyrut, 2012), 93, 107-11, 113-16.

esasında fiillerimizin gerçekleşmesinin dâîlerimize bağlı olamayacağını düşünmüşlerdir. Onlar, eylemlerin yalnızca bireylerin kudretine bağlı olmayıp, -dâîler gibi- kişinin kudretine ilave olan şeylere nedensel olarak dayanması durumunda, insanın artık muhtar bir fail olarak nitelendirilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁸

Gerçek şu ki, Basra Mu'tezilîleri yukarıda özetledikleri prensiplerle oldukça çelişkili görünen bir düşünce geliştirdiler: Onlar failde, başka seçenek ihtimalini ortadan kaldırıp eylemin belirli bir biçimde gerçekleştirilmesini sağlayan çok güçlü motivasyonların (dâîlerin) varlığını kabul ettiler. İstilah bakımından bu düşünceyi *ilcâ'* terimi ile ifade ettiler.⁹ Bununla birlikte Basra teorisinin ardındaki asıl amaç, motivasyonların bazı eylemlerin diğerlerinden niçin daha olası ve aklen daha umulası (evlâ) olduğunu açıklamasıydı.¹⁰ Başka bir deyişle motivasyonlar fiillerimizi rastgele değil, kastî olarak yapmamızın şartıdır.¹¹ Bu nedenle *ilcâ'* kavramı zorunluluğu değil, oldukça yüksek bir ihtimal derecesini ifade eder. Fakat eylemlerimiz yine de bir amaca matuf olmaya muhtaç değildir: Öyle ki Basra ekolüne göre, fiillerimiz herhangi bir rasyonel temele sahip olmayabilir ve sonuç itibarıyla *abes* olabilir.¹²

Hatta son olarak Basra Mu'tezilîleri, hür eylemlerimizin tamamıyla gayr-i ihtiyârî olabileceğini varsaymışlardır: Uyuyan veya bilinçsiz bir kimsenin hâlâ ne yaptığını belirlediğini iddia etmişlerdir. Onlara göre, motivasyonları oluşturduğumuz her an, bilinç ve farkındalık hâlinde olmamız gerekmektedir. Uyuyan ve bilinçsiz kimseye atıfta bulunarak onlar, bunun insanın failliğiyle alâkalı her durumda geçerli olmadığını açıklamışlar ve böylelikle eylemlerimizin asıl ifasının motivasyonların varlığına bağlı olmadığı sonucuna varmışlardır.¹³ Bu teorisinin sonucu,

⁸ Bk. Frank "The autonomy of human agent", 327, Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 11/65 (kevnül-kâdiri kâdiran yehtëzî fi fi'lîhi en yeşihha en yücede fi hâlin dâne hâlin, ve yü'sira fi'len 'alâ fi'lin min gayri 'illetin, li-ennehû lev lem yef'al zâlike illâ li-'illetin le-nekaza zâlike kevnühû kâdiran), ve 95 (lâ yeşihhu ta'îlül-hâdisi min ciheti'l-kâdiri bi-mâ yahtëzî ihrâcehû min kevnihî kâdiran). İradenin niçin insan eylemlerinin sebebi olamayacağı sorusu Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî'nin *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* eserinde ve Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh'in *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* eserinde kapsamlı bir şekilde tartışılmaktadır. Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İmâi'l-Arabi, 1979), 357-61; Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire, 2009), 2/560-2. Bununla birlikte Basra Mu'tezilesi insanın iradesi ve dâîsinin bazı açılardan müessir olduğunu tamamıyla reddetmiyordu. Aksine niyetlerimize bağlı olarak eylemlerimizin belli bir vecih ('alâ vecihin) üzerine meydana geldiğini varsaymışlardır: Örneğin kelâm farklı kalıplara sahip olabilir; emir, beyan ve soru olarak dile getirilebilir. Buna ilave olarak Basra Mu'tezilesi irademiz ve dâîmizin etik sonuçları olabileceğine inanmışlardır. Örneğin, söz eğer yalan olarak dile getirilirse, konuşma eyleminin meydana geldiği bu özel vecih, kınanacak niyetlerin sonucudur ve bundan dolayı suçlanmaya müstehak olur. İrade ve dâîlerin tesirliliğine yönelik Basra teorisi için bk. Frank, "The autonomy of the human agent", 331-7 ve özellikle de bu konunun etik boyutlarıyla ilgili olarak bk. Sophia Vasalou, *Moral agents and their deserts. The character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton, 2008) (özellikle de kelâmın kalıpları için sayfa 141'e bakınız.)

⁹ *ilcâ'* kavramı Gimaret tarafından insanın özgür iradesiyle bağdaşmayan bir determinizm biçimi olarak yorumlanmıştır (bk. Daniel Gimaret, "La Notion d'impulsion irrésistible (ilğâ) dans l'éthique mu'tazilite", *Journal Asiatique*, 259 (1971): 25-62; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 48-9, 56-9. Frank, "The autonomy of human agent" ve Wilferd Madelung, "The late Mu'tazila and determinism: the philosophers' trap", in Biancamaria ScarciaAmoretti and Lucia Rostagno (eds.), *Yâd-Nâma in memoria di Alessandro Bausani* (Rome, 1991), 1/ 245-57, 245-8. Bu çalışma Gimaret'in Basra teorisini yanlış anladığını göstermektedir.

¹⁰ Frank, "The autonomy of the human agent", 348.

¹¹ Frank, "The autonomy of the human agent", 353-4.

¹² Frank, "The autonomy of the human agent", 351; Madelung, "Late Mu'tazila and determinism", 246.

¹³ Madelung, "Late Mu'tazila and determinism", 246.

Basra Ekolüne göre kasit olmaksızın eylem özgürlüğünü uygulayarak davranışlarımızı kendimiz belirleyebiliriz şeklindedir. Onlara göre nihai olarak eylem özgürlüğü, ihtiyârî olmaksızın bile mümkündür.

Basra Mu'tezilesinin teorisi tartışmasız değildir ve temel bir sorunu gündeme getirir: Eğer eylemlerdeki özgürlük farklı eylem alternatiflerine sahip olduğumuz anlamına geliyorsa; ve eğer bu alternatiflerin mümkün olduğu ve sadece eylem yapma kudretimiz sayesinde gerçekleştiği doğruysa, bu durum iki zıt eylemin aynı anda meydana gelmesi şeklinde anlaşılabilir bir sonucu doğurmaz mı? Bu düşünceye itiraz, sadece Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935) ve onun takipçisi Bâkılânî (ö.403/1013)¹⁴ gibi onlara muhalif kimseler tarafından yöneltilmemiş, aynı zamanda bu, bazı Mu'tezile kelâmcıları tarafından da ciddi bir problem olarak tasvir edilmiştir. Böylelikle Mu'tezile kelâmcıları arasından yöneltilen bu eleştiriler, eylem özgürlüğünün aslında ihtiyârî ön şart olarak koştüğünü göstermiştir. Örneğin, Bağdat Mu'tezilesinin başında bulunan ve bazı kelâmî meselelerde çağdaşı Ebû Ali el-Cübbâî'ye muhalefet eden Ebü'l-Kasım el-Belhî'nin (ö. 319/931) "İrademiz eylemlerimizin gerçekleşmesine sebep olduğundan dolayı eylemlerimizin gerçekleşmesi irademize bağlıdır" düşüncesini tasdik ettiği nakledilir.¹⁵ Belhî'nin bu teoriyi nasıl desteklediğine dair daha fazla detay elde edebileceğimiz kaynaklara sahip değiliz. Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 426/1044) ve onun sonraki takipçilerinden olup öğretileri birtakım önemli kelâmî çalışmada muhafaza edilen Rükneddîn İbn el-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) de dahil olduğu diğer bazı Mu'tezilîler de benzer bir bakış açısını kabul ettiler.

İbnü'l-Melâhimî'nin bize aktardığına göre Ebü'l-Hüseyn, motivasyon olmaksızın eylemde bulunmayı imkânsız görmekteydi. O, teorisini açıkça insanın iki zıt eylemi eşit bir şekilde yapabilmesi probleminde referansta bulunarak desteklemiştir. Ebü'l-Hüseyn, insan kudretinin iki zıt eylemi tam olarak aynı seviyede mümkün kıldığını iddia etmiştir. Bu prensip Mu'tezile'nin eylem hürriyeti inancının temelini teşkil eder. Eğer bizim kudretimiz A seçeneğini B seçeneğine tercih etseydi, eylem hürriyetimiz ciddi mânâda tehdit altında olurdu. Yine de sadece bir ihtimal gerçekleşebilir. Bu yüzden Ebü'l-Hüseyn, seçme özgürlüğümüzü gerçekleştirmemiz için başka bir şeye ihtiyacımız olduğu sonucuna varır (öyle ki bu şey, her iki mümkün eylemin niçin meydana geldiğini açıklar). Ebü'l-Hüseyn bu şeyi, failin yapmayı seçtiği eyleme yönelik sahip olduğu motivasyon olarak veya -birçok zıt motivasyonun olması durumunda- baskın motivasyon (*terecüh*) olarak tanımlamıştır. Hocası Kâdî Abdülcebbar'ın aksine o, motivasyonun uyuyan ve bilinçsiz olan kimse için bile geçerli olduğunu savunmuştur: Uyuyan veya bilinçsiz kimselerin fiilleri, bilinçli oldukları haldekiyle aynı mantığı takip etmese bile, yaptıkları şey -rüyaları gibi- gerçek deneyimleriyle hâlâ tutarlıdır ve bu nedenle de bir amacı vardır. Bilincimizi tekrar kazandığımızda motivasyonlarımızı unutabiliriz. Hatta yanlış varsayımlar altında eylemde bulunabiliriz ve sonuç olarak, eylemlerimizle amaçladığımız neticeleri elde etmeyi

¹⁴ Bk. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 137, 145; Bâkılânî, *Hidâyetü'l müstersidîn* (Fas, 692), 143b-144a.

¹⁵ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf*, 357; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 2/561.

başaramayabiliriz. Her halükârda fiillerimizin meydana gelmesi, nasıl ortaya çıktığına bakılmaksızın, yapacağımız şeyi yapmamız için en az bir motivasyonun var olmasına bağlıdır.¹⁶

Ebü'l-Hüseyn'in motivasyonlara ihtiyaç olduğuna dair iddiası, onun fail anlayışını de ayrıca etkilemiştir. *Tasaffuhu'l-edille*'de yer alan bir tanıma göre fail, zorunlu olarak müessir olmayacak şekilde fiillerini meydana getirir (*el-mü'essir 'alâ tariki's-sihha*). Esasen bu, yukarıda başka şekilde ifade edilip ana hatlarıyla çizilmiş olan Mu'tezilî ilkedir. Ebü'l-Hüseyn'in anlayışını farklı kılan şey, yaptıklarımızın zorunlu olmayışını açıklama tarzıdır. Ona göre, müessirin zorunlu olmaması, tesirin kişinin kabiliyet ve motivasyonlarına göre meydana getirilmesi anlamına gelir. Ancak eğer eylemlerimizin meydana gelmesinin onları yapma motivasyonumuza bağlı olmadığını kabul edersek, faillerin bir şeylerin kendi motivasyonlarına göre meydana gelmesine sebep olmadıkları ihtimalini de kabullenmek zorunda oluruz. Nitekim Ebü'l-Hüseyn, bunun failin salt varlığını bozacağı sonucuna varır.¹⁷

Ebü'l-Hüseyn'in fâilin gerçek doğası hakkındaki fikrine, Tanrı'nın kötülük yapmaya kâdir olup olmadığı meselesi bağlamında rastlanmaktadır. Bu konu sadece farklı kelâm akımları arasında değil, aynı zamanda Mu'tezile mezhebinin kendi içerisinde de oldukça tartışmalıydı. Zira bu mezhep, iki temel öğretinin hakikatine temas etmekteydi ki bunlar: Tanrı her şeye kâdir ve mutlak iyidir şeklindeki prensiplerdir. Ebü'l-Hüseyn'in bu probleme ilişkin çözümü, onun özgür faillik ve dahil olunan karar verme sürecine yönelik anlayışı hakkında pek çok şeyi açığa çıkarmaktadır. Ebü'l-Hüseyn, Tanrı'nın aslında kötülük yapma kudretine sahip olduğunu, böylelikle her şeyi kapsayan kudretiyle âdil davrandığını kabul eder. Bununla birlikte o, Tanrı'nın kötülük yapma kudretini gerçek bir eyleme dönüştürmesinin imkânsız olduğunu söyler. Bu düşüncesinin ardındaki sebep, Tanrı'nın kötülük yapmaya yönelik isteksizliği ve motivasyonunun olmayışındır (*min kıbeli's-savârif ve'l-intifâ'i'd-devâ'i*).¹⁸ Bu düşünce gerçekte Ebü'l-Hüseyn'in kâdir olmanın ne anlama geldiği ile ilgili analiziyle tutarlıdır: Yani bir kimsenin sadece eylemi gerçekleştirmeye değil gerçekleştirmemeye de kudreti vardır.¹⁹

Ebü'l-Hüseyn, motivasyonların işlevini elimizde belirli eylemleri gerçekleştirmemize imkân veren aletlere sahip olma ihtiyacımızla karşılaştırır: Dikiş dikmek için bir iğneye; yazmak için bir kaleme ihtiyaç duyarız. Dikme ve yazma yeteneğine sahip olsak dahi, bu aletlere ulaşamadığımız takdirde bu eylemleri gerçekleştirmemiz mümkün olmaz (*lâ yahsulü me'ahû es-sihhatü*). Bununla birlikte bu araçlardan yoksun olmamız, bizatihi yeteneğimizi etkilememektedir. Bu fikir

¹⁶ Madelung, "Late Mu'tazila and determinism", 249-52.

¹⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006), 97. Mevcut kısımlar, Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke tarafından edisyon edildi ve tanıtıldı: "el-fâ'ilü hüve'l-mü'essirü 'alâ tariki's-sihhati, ve-ma'ne'l-mü'essiri 'alâ tariki's-sihhati hüvellezi' haşşale't-te'sîra bi-hasebi temekkühî ve-devâ'ihî, fe'l-kavlü bi-enne'l-fi'le yahşulü me'a fakdi'd-devâ'i ve-vücûdü's-şavârihi ve-yekünü men leyse lehü ileyhi dâ'in fâ'ilen yektazî sübûte fâ'ilin lem yuhaşşil et-te'sîra bi-hasebi dâ'ihî, fe-tentakizü hakikate'l-fâ'ili ve-nülebbisühü bi-men leyse bi-fâ'ilin". Ebü'l-Hüseyn bunun Basra Mu'tezilesinden olan çağdaşlarından kendisinin fail anlayışını sorgulayanlar tarafından da kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek tartışmayı sürdürür: "fe-emma aşhâbünâ fe-innehüm, ve-in lem yec'alü hâzâ ma'ne'l-fâ'ili, fe-innehüm yekülâne: el-fi'lü yecibü vukû'uhü bi-hasebi dâ'i'l-kâdiri ve-yecibü intifâ'ühü bi-hasebi şârifihî, fe-izen vukû'uhü me'a vücûdi's-şavârihi ve-intifâ'i'd-devâ'i muhâlün".

¹⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 99.

¹⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 97. "el-kâdirü hüvellezi yeşihhu en-yef'ale ve-en-lâ yef'ale"; Bir kimsenin eylemi yapıp yapmaması, onun yukarıda belirtilen teorisine göre, motivasyonlara bağlıdır: "ve-ma'nâ zâlike hüve enne fi'lehu yahşulü bi-hasebi devâ'ihî ve-yecibü intifâ'ühü bi-hasebi şavârihi".

doğrultusunda Ebü'l-Hüseyn, bir fiilin herhangi bir kimse için imkânsız olduğunu belirtmekle, bu kimsenin o fiili yapma kudretine sahip olmadığını ifade etmek arasındaki farklılığı vurgulamaktadır. Bu varsayımına dayalı olarak, Ebü'l-Hüseyn benzer şekilde, belirli bir eylemi gerçekleştirme kudretine sahip olan failin, kendi motivasyonlarına bağlı olduğu şeklindeki iddiasını da sürdürür. Yine de bu durum hiçbir şekilde failin eylemlerinin kendisi tarafından belirlenmesiyle çelişmez. Ebü'l-Hüseyn argümanını, eylem kudretine sahip olan bir kimse ile olamayan kimseyi (*âciz*) kıyaslayarak destekler. Eylemi gerçekleştirme kudretine sahipken eylemi yapma konusunda gönülsüz olan kimse, motivasyonu değişince eylemde bulunabilir. Buna karşın, olmasını isteyip istemediğimizden bağımsız olarak, kudretimizin ötesindeki eylemlere neden olmak bize bağlı değildir.²⁰

Mu'tezilî görüşün bu kısa taslağının sonucu olarak, Mu'tezile kelâmcılarının insanın kendi fiillerini belirlemesinin eylem hürriyetine dayalı olduğu noktasında mutabakata vardıkları görülmektedir. Bu fikir birliğinin ötesinde yine de onlar, neden eylemlerimizde özgür olmamız gerektiği noktasında farklı açıklamalar ortaya koymuşlardır. Dördüncü yüzyılda Basra Mu'tezilîleri, eylemlerdeki özgürlüğü seçenekler üzerinde bir kudretle tanımlayan bir akımı temsil etmişlerdir. Onlara göre bu kudret, eylemlerimizin özgür olması için yeterlidir. Diğerleri, özgürlükle sadece farklı şekillerde davranabilme kudretinin kastedilmediğini; eylem özgürlüğünü gerçekleştirmenin failin karar verme sürecine de bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, özgür failiğin, her zaman niyetliliği gerektirdiğini iddia etmişlerdir; ki bu durum pek çok muhtemel eylemden neden yalnızca birinin gerçekleştiğini açıklar. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî bu mantığı takip etmiştir. Bundan dolayı o, eylemlerimizin motivasyonlara bağlı olduğunu, motivasyonlar olmaksızın da eylemlerdeki özgürlüğün imkânsız olacağını düşünmüştür.

II. İHTİYÂRÎ OLARAK KULUN FİİLLERİNİ KENDİSİNİN BELİRLEMESİ

1. Eş'arî: Eylem Hürriyetinin Yokluğu Durumunda Ahlâkî Sorumluluk

Eylem hürriyeti, yalnızca bu ilkeye inanan kelâmcılar arasındaki dâhilî tartışmaların konusu olmamıştır. Böyle bir fikir oldukça tartışmalıydı ve pek çok muâriz tarafından da kesin olarak reddedilmişti. Bununla birlikte Mu'tezilîler, niçin eylemlerimiz üzerinde kontrol sahibi olduğumuz ve dolayısıyla eylemlerimizden sorumlu olduğumuz hususunda çok net bir açıklama geliştirdiler. Bu yüzden her kim aynı rasyonel inandırıcılık düzeyinde onların teorisini sorgulamak isterse, insanın fiillerini kendisinin belirlemesine yönelik alternatif bir düşünce ortaya koymak zorunda kalacaktır. Eylem hürriyetine karşı önemli bir tavır, eski bir Mu'tezilî olup öğretisi Eş'arî kelâm ekolünün temelini oluşturan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin doktrinlerine dayanılarak geliştirildi.

İnsan eylemlerine dair Eş'arî'nin düşüncelerinin hareket noktası, mutlak ilâhî kudret doktriniydi. Eş'arî, Tanrı'nın mutlak kudretinin hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını iddia etmiştir; bu kudret, tüm mahlukatı kuşatır ve böylelikle dünyadaki olayların hepsi, hatta başkalarından

²⁰ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, 99-100.

kaynaklananlar bile Tanrı'ya bağlı olmalıdır. Durum böyle olmasaydı, Tanrı'nın zayıf ve güçsüz olarak tasavvur edilmesi gerekirdi.²¹

Eş'arî'nin her şeye kâdir Tanrı anlayışı, insan eylemlerine yönelik düşüncesini doğrudan etkiledi. Bu eylemler geçici âleme ait olduklarından dolayı aynı zamanda Tanrı tarafından belirlenmeleri gerekmektedir; bu anlamda Eş'arî, mâsiyetin Tanrı tarafından yaratıldığını ve önceden takdir edildiğini varsaymaktadır.²² Benzer şekilde, eğer tâat Tanrı tarafından yaratılmasaydı ve mümin aynı zamanda inkar edebilseydi, Tanrı zorunlu olarak kudretini yarattıkları üzerine vaz etmekten âciz olurdu ve dolayısıyla bu durum, Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olduğu fikrini temelden ihlal ederdi.²³ Müminler ve kafirler böylelikle farklı davranmalarına imkan olmaksızın eylemde bulunurlar: Eş'arî, "eğer inkarcı iman etmeye muktedir olsaydı, iman ederdi" demektedir.²⁴

Sonuç olarak Eş'arî, Basra Mu'tezilîlerinin ilâhî determinizmin insanın eylem özgürlüğüyle bağdaşmadığı şeklindeki görüşüne katılmıştır. Bununla birlikte onlar, ortak bir önermeden hareket etmelerine rağmen bütünüyle birbirine zıt sonuçlara ulaştılar. Mu'tezilîlerin temel kaygısı Tanrı'nın adaleti prensibini ihlal etmemek olduğundan, onlar Tanrı'nın mutlak kudretini insan eylemleri alanında kullanmaktan kaçındığını; böylelikle nasıl davranacağımız hususundaki bütün kontrolü bize verdiğini varsaydılar. Buna karşın, Eş'arî'nin temel kaygısı Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmasıydı; bu yüzden Eş'arî, Tanrı'nın dışında hiçbir yaratıcı ve failin olmadığını savundu.²⁵ Ona göre her şeyin ilâhî iradeyle meydana geldiği düşüncesi, insanın hakiki anlamda özgür fail olamayacağı anlamına gelmektedir. Onun bu görüşüne göre bizim eylemlerimizi yalnızca Tanrı yaratmaktadır. Bu yüzden Eş'arî, gerçekte yapmış olduğumuzdan başka türlü davranma kudretine sahip olduğumuzu inkâr etti.²⁶ Sonuç olarak Eş'arî, bugünlerde katı bir determinist olarak adlandıracağımız bir kimseydi.

Eş'arî, bu akıl yürütme çizgisini benimseyerek kaçınılmaz şekilde temel bir itirazla karşılaştı. Eski bir Mu'tezilî olarak Eş'arî, ahlakın kendi eylemlerimize yönelik bireysel sorumluluğu gerektirmesinden ötürü determinizmin ahlaka karşı ciddi bir tehdit oluşturduğunu çok iyi biliyordu. Bundan dolayı sorumlu tutulduğumuz şeyler, bir şekilde bizim kontrolümüz dahilinde olmak durumundadır. O halde Eş'arî'ye göre, davrandığımız şekilde davranıp davranmamak bize bağlı değilse, ahlâkî sorumluluk nasıl mümkün olabilir? Determinizmin geçerliliğini teyit etmek için Eş'arî, ahlâkî sorumluluğun aslında eylemlerimizin özgür olmasına bağlı olduğu şeklindeki temel iddiayı çürütmek zorundaydı. Bundan dolayı Eş'arî, insanın eylemlerinin özgür ve hakiki

²¹ Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Lüma*'sının tercümesi ve edisyon kritiği için bk. Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, 49-53. Eş'arî'nin, *Kitâbü'l Lüma ve Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelâm* eserlerinin Arapça kısa şerhli tercüme metinleri ve Eş'arî'nin çalışmalarlarıyla ilgili materyaller içeren ekler (Beyrut, 1953) (aşağıda Eş'arî, *Lüma* şeklinde atıfta bulunulacaktır). Bu teorinin sonucu radikal okazyonalizmdir (vesileciliktir): Bk. Dominik Perler ve Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-Islamischen und im europäischen denken* (Göttingen, 2000), 51-6.

²² Eş'arî, *Lüma*, 101; Ayrıca bk. Gimaret, *Doctrine*, 378-9.

²³ Eş'arî, *Lüma*, 57-58.

²⁴ Eş'arî, *Lüma*, 135 (*Lüma*'nın bütün İngilizce tercümeleri McCarthy tarafından yapılmıştır).

²⁵ Eş'arî, *Lüma*, 87; Ayrıca bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 80; Gimaret, *Doctrine*, 387-8.

²⁶ Eş'arî, gerçek Kaderîlerin kim olduğu sorusuna ilişkin tartışmasında katı determinizmini ortaya koymaktadır. (Eş'arî, *Lüma*, 120-121.) Burada şu sonuca varır: "Biz Tanrı'nın eylemlerimizi belirlediğini ve onları bizim için takdir edildiği şekilde yarattığını kabul ediyoruz, ancak kendimizin olduğunu kabul etmiyoruz."

yaratıcısı olduğu şeklindeki Mu'tezilî düşünceden farklılık gösteren, insanın fiillerini kendisinin belirlemesine yönelik alternatif bir anlayış geliştirdi.

Deneyimlerimize başvurarak Eş'arî, insan eylemlerinin hepsinin aynı türden olmadığını savunmaktadır. Akl-ı selim, bize titremek ve yürümek gibi hareketlerimiz arasında bir fark olduğunu göstermektedir; titrememizin zorunlu olarak gerçekleştiğini hissederiz, ancak yürümümüzde durum böyle değildir.²⁷ Bununla birlikte bu iki hareket, eylemi kimin var ettiği ya da başlattığı noktasında farklı değildir. Her ikisi de geçici bir varlığa sahiptir: Onlar yokluktan sonra varlığa gelirler ve belli bir noktada varlıkları son bulur. Dolayısıyla daha önce belirtildiği gibi, Eş'arî'nin düşüncesinde eylemlerin yaratıcısı Tanrı'dan başkası olamaz. Fakat bu durumda "ızdırârî" eylemleri diğer eylemlerden ayıran şey nedir? Eş'arî'ye göre titrememizdeki ızdırar, aczi içine alır. Mantıkî bir sonuç olarak, ızdırârî olmayan tüm eylemler için bunun aksi geçerli olmalıdır; ızdırârî olmayan tüm eylemler gücümüzü ya da kudretimizi içermektedir. Eş'arî'nin "yaratılmış kudretle meydana gelen" şeklinde sözünü ettiği bu tür eylemler, *kesb* ya da *iktisab* ile ifade edilir; genellikle de "acquisition" (edinim) olarak İngilizceye tercüme edilir.²⁸

İnsan eylemlerinde *kesb* ve *iktisab*dan bahseden ilk kişi Eş'arî değildir. Eş'arî, daha ziyade kendi düşüncesini insanın yaratma kudretini en aza indirme veya tamamıyla reddetme eğiliminde olan önceki düşünürlerin fikirleri üzerine inşa etmiştir. Bu kelâmcıların, "yapmak" ya da "bir fiili gerçekleştirmek" anlamında kullanılan *ke-se-be*, *ik-te-se-be* fiilleri ve bunların mastarlarının Kur'an'da sıklıkla geçmesiyle bu terminolojinin doğruluğunun desteklendiğini düşünmüş olmaları muhtemeldir. Daha doğrusu, bu terimler temelde Tanrı'nın koyduğu yükümlülüklerin, emirlerin ve yasakların ifâsı ya da ihmalinden sorumlu olarak eylem gerçekleştirmemize işaret ederken kullanılır.²⁹ İnsan eylemlerini tanımlama ve analiz etmenin teolojik bağlamı içerisinde bu terimler, sonuç olarak Dirâr b. Amr (ö. 200/815) tarafından istilâhî sözlüğe dahil edilmiş gibi görünmektedir. O, bu teoriyi şu şekilde geliştirmiştir: Bütün eylemlerimiz Tanrı tarafından yaratılır; bizim rolümüz ise sadece onları "kesb etmekle" sınırlıdır. Bu da onu "her insan eyleminin iki faili vardır; eylemi yaratan Tanrı ve onu "kesb eden" insan şeklindeki çok tartışılan bir sonuca götürmüştür. Sonradan Ebü'l-Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr (ö. 220/835) tarafından Dirâr'ın teorisinde küçük bir değişiklik yapılmıştır. Neccâr da Tanrı tarafından yaratılan eylemleri "kesb ettiğimizi" ifade etmiştir; fakat ona göre yalnızca insanın bizatihi kendisi bu türden eylemlerin failidir. Birçok açıdan Eş'arî'nin öğretisine öncülük eden İbn Küllâb (ö. 240/854), aynı şekilde *kesb* terimini kullanmıştır. Fakat onu tam olarak nasıl kullandığına dair elimizde net bir veri yoktur.³⁰

²⁷ Gimaret'in, *Théories de l'acte humain*, 82. sayfasında belirttiği gibi ızdırârî olan ve olmayan eylemler arasındaki ayrım, Cehmiyye gibi ilahi determinizm savunucuları tarafından yapılmamıştır.

²⁸ Eş'arî, *Lüma*, 92-94. Ayrıca Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki tanıma bk. Eş'arî, *Makâlât*, 542: "ve'l-ḥakku 'indî enne ma'ne'l-iktisâbi hüve en-yeka'a's-sa'yü bi-kudretin muḥdesetin fe-yekûne kesben li-men veka'a bi-kudretihi" ve Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 80-1; Gimaret, *Doctrine*, 131, 391.

²⁹ Örnekler için bk. el-Bakara 2/286, Âl-i İmrân 3/161 veya en-Nûr 24/11. "Ke-se-be" nin Kur'an'da el-Bakara 2/79 gibi ayetlerde daha ekonomik yorumları da vardır (Bk. M. Schwarz, "Acquisition (*kasb*) in early Kalâm", in Samuel M. Stern, ed. Albert Hourani and Vivian Brown (*Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70. birthday* (Oxford, 1972), 355-87, 361-2).

³⁰ Schwarz, "'Acquisition' (*kasb*) in early Kalâm", 358-68. Ayrıca bk. Josef van Ess, *Theologie und gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin/New York, 1991-1997), 3/ 45-8 (Dirâr b. 'Amr için), 4/ 149-50 (en-Neccâr için), IV/ 195 (İbn Küllâb için).

Eş'arî bu fikirleri kendi teorisi için hareket noktaları olarak aldı. Her şeyi kuşatan bir yaratıcı olarak Tanrı'ya karşı hakkaniyetli olma kaygısı duyarak, *ke-se-be* kökünden türetilen terminoloji, onun insan eylemleri hakkında konuşmasına ve aynı zamanda bu eylemlerin *fe-'a-le* veya -hatta daha da tartışmalı olan- *ha-le-ka* gibi fiillerle işaret edildiği şekliyle insanın kendisi tarafından meydana getirildiği iddiasından imtina etmesine yardımcı oldu. Buna ilave olarak, *kesb* ve *iktisab*'ın Kur'ânî çağrışımı, ahlakın oldukça merkezî olan yönünü oluşturdu. Bu semantik nüans, Eş'arî'nin teorisi için çok önemlidir. Çünkü ona göre, insanlar sadece "kesb ettikleri" eylemlerden sorumludurlar; "ızdırârî" eylemlerden sorumlu değildirler.³¹

Eş'arî'nin konumunu doğru bir şekilde anlamak için, eğer eylemleri meydana getiren gerçekte biz değilsek onun bu gibi eylemlerden bizi hangi temele dayanarak sorumlu tuttuğunun hâlâ açıklanmaya ihtiyacı vardır. Eş'arî'nin mevcut eserlerinde bu sorunun direkt olarak yanıtı olmasa da, *Lüma*'daki bir pasaj onun akıl yürütme şeklini anlamamıza yardımcı olur. Aşağıdaki alıntıda Eş'arî, eylemlerimiz ve irademiz arasındaki bağlantıyı analiz etmektedir:

"Kişinin irade etmediği bir eylem gerçekleşiyorsa, bu bir gaflet, zayıflık ve acizlik sonucu meydana gelmekte ya da insanın dilediğini elde etmedeki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisinden sudur eden eylemi irade etmediği halde onu bilmesi, insanın zayıflık ve dilediğini elde etmedeki yetersizliğini gösterir. Zira onun iradesi gerçekleşmemiş, o da gerçekleşen şeyi irade etmemiştir. Şayet insanın iradesi gerçekleşseydi bu durumda o ne bir zafiyet ne de bir acizlikle karşı karşıya kalırdı. Dolayısıyla insanın bildiği fakat irade etmediği bir şeyin kendi eliyle gerçekleşmesi, onu aciz ve dilediğine erişmede yetersiz kılmaktadır."³²

Kişinin gerçekte istediği şeyi yapamamasına dair tartışılan senaryo, Eş'arî'nin ızdırârî fiil tasvirine aksetmiş bir modeli açıklar. Bu bağlamda zorunluluk şu şekilde tarif edilir:

"Kurtulmaya çabalanmasına, kaçmak istenmesine ve tüm çabanın harcanmasına rağmen kaçmanın ve kurtulmanın herhangi bir yolunun olmadığı zoraki olunan, mecbur kalınan ve cebren olandır."³³

Eş'arî'nin yukarıda alıntılanan pasajında, niçin kendi irademize ve isteğimize aykırı eylemde bulunabildiğimizi açıklayan zayıflık ve âcizlikle (*vehn*) ilişkili terimlere yer vermediği doğrudur. Eş'arî ilk alıntıda bazı durumlarda irademize karşı olan şeyleri neden kasten yaptığımızı açıklamak için "zayıflığımıza" ve "güçsüzlüğümüze" başvururken, "ızdırârî" eylemlerin içerisindeki "zayıflığı" *acz* terimi ile ifade etmektedir. Bununla birlikte o, açıkça aynı eylem koşullarından bahseder: Terminolojik tutarsızlığa rağmen, ilk alıntıda tartışılan eylemin, faili tarafından nasıl ızdırârî olmayan eylem şeklinde algılanması gerektiğinin bilinmesi zordur. Yine de Eş'arî'nin "mükteseb" eylemlerin zıttı olarak "ızdırârî" eylemi belirlemesi, tam olarak failin zorlama altında eylemde bulunma konusundaki bireysel deneyimine dayanmaktadır.

Eş'arî'nin burada Mu'tezilîlerin kişilerin fiillerini kendilerinin belirlediği anlayışına karşı önerdiği şey, sonuç itibarıyla ahlak ve sorumluluğu daha çok ihtiyâra dayandırıyor izlenimini uyandırmaktadır: Mükteseb bir eylem gerçekleştirdiğimiz her durumda, ahlâkî açıdan sorumlu failer olarak eylem yapmaktayızdır, çünkü irademize ve isteğimize göre eylemde bulunuruz. Öte yandan, insanları zayıflıklarından dolayı yaptıkları eylemlerden ve bunların kendi irade ve

³¹ Schwarz, "'Acquisition' (*kasb*) in early Kalâm", 373-7.

³² Eş'arî, *Lüma*, 59.

³³ Eş'arî, *Lüma*, 92.

isteklerine rağmen meydana gelmesinden ötürü suçlayamayız. Basra Mu'tezilesinin özgürlüğün ihtiyârı gerektirmediği prensibi böylelikle altüst edilmektedir. Eş'arî'ye göre eylem hürriyetine sahip olmaksızın, – yani, yaptığımızdan başka bir şekilde eylemde bulunma imkanı olmaksızın– ihtiyârî olarak eylemde bulunabiliriz.

Eylemlerimizi yapmamazlık edemesek bile bunların yine de ihtiyârî olabileceğine dair temel varsayım, anlaşılır olmaktan uzak ve hatta müşterek düşüncemizle bariz şekilde çelişkili olabilir. Ancak, her iki düşüncenin uyumlu hale getirilebileceği, 17. yy. filozofu John Locke'un zorunluluk ve ihtiyârın birbirine zıt olmadığını göstermesine yardımcı olan meşhur bir örnekle iyi bir şekilde resmedilmiştir. Bu örnek, kapının kilitli olduğundan habersiz olarak kendi isteğiyle bir odada kalan adamla ilgilidir. Aksini yapamayacak ve odadan çıkamayacak olmasına rağmen o, yine de kendi isteğine göre eylemde bulunmaktadır. Dolayısıyla onun odada kalması, bu anlamda ihtiyâr yoluyla gerçekleştirilen kendisi tarafından belirlenmiş bir eylemdir.³⁴

Eş'arî'nin ahlâkî sorumluluğa dair açıklamasını bu akıl yürütme çizgisiyle birlikte yorumladığımızda, hâlâ bir dizi çözülmemiş soruyla karşı karşıya kalırız. Bu sorunların çoğu onun teorisi içerisindeki “kudret”imizin tam olarak anlaşılması ve işlevi etrafında dönmektedir. Eş'arî'ye göre insan eylemlerinin tamamı Allah tarafından yaratıldığı için “mükteseb” eylemler ve kudret arasında nedensel bir ilişki değil, yalnızca birliktelik vardır. Ancak Eş'arî'nin “yaratılmış bir kudretle meydana gelen” şeklinde tarif ettiği “mükteseb” eylemlere ilişkin tanımını, bu durumda nasıl anlamalıyız? Eş'arî'nin insanın herhangi bir şekilde kendi eylemlerinin sebebi olabileceğine yönelik inkârını göz önünde bulundurursak, bi- edatı hususî olarak ne anlama gelmektedir? Eğer irademiz ve yapacağımız eylem birbiriyle uyumlu olduğunda “mükteseb” eylemleri gerçekleştiriyorsak, Eş'arî'nin ontolojik irade anlayışı nedir -ve niçin tamamıyla kudret kavramına dayanmaktadır?³⁵

Eş'arî'nin bu soruları ele alıp almadığından emin olamayız. Günümüze ulaşan teliflerinde bu sorular tartışılmamış olsa da geniş çaplı çalışmalarının büyük çoğunluğunun kayıp olduğunu ve yalnızca bir avuç eserinin hayatta kaldığını göz önünde bulundurmak zorundayız. Onun bazı orijinal teliflerine ve kelâm anlayışına yönelik sonraki ek açıklamalara dayanarak yeniden kurabileceğimiz inşa, bundan dolayı tutarlı değildir. Bununla birlikte Eş'arî ekolünün sonraki temsilcileri insan eylemlerinin daha ayrıntılı analizi için onun fikirlerini hareket noktası olarak almışlardır. Aşağıda haklı biçimde mezhebin fikrî olarak güçlenmesi ve bütünleşmesinin en önemli öncülerinden biri olarak nitelendirilebilecek üçüncü kuşak bir Eş'arî olan Bâkılânî'ye odaklanmak istiyorum.

2. Bâkılânî: İnsan Kudretinin Tesirliliği

Esasen Bâkılânî'nin kelâma dair eserlerinden elimizde olan iki çalışması, onun Eş'arî'nin kesb

³⁴ Özgürlüğün olmadığı durumda ahlâkî sorumluluğun gönüllülüğe dayandırılması, aynı zamanda belirgin bir şekilde 16. yy. reformcusu olan John Calvin tarafından temsil edilen bir fikir olarak Batı felsefesinde de bulunmaktadır. Bk. Thomas Pink, “Power and moral responsibility”, *Philosophical explorations*, 12 (2009), 127–49; 139–43; ve daha popüler biçimde, Pink, *Free Will*, 73–9.

³⁵ Temelde bu sorular, İbn Fûrek'in Eş'arî teolojisine ilişkin en önemli ikinci el kaynak olan *Mücerredü Makâlât el-Eş'arî*'si gibi sonraki Eş'arî açıklamalara dayanarak tatmin edici bir şekilde cevaplandırılmayacağı sonucuna varan Gimaret tarafından zaten gündeme getirilmiştir. Gimaret, *Doctrine*, 391– 6.

teorisinden nasıl yararlandığı ve onu nasıl daha da geliştirdiği hususunda bize önemli bilgiler sağlamaktadır. Bu iki eserden ilki olan *Kitâbü't-Temhîd*, Bâkîllânî'nin seleflerinin öğretilerini sistematik olarak derleme ve tutarlı bir şekilde organize etme girişimine tanıklık eder.³⁶ Bu kitabın aslında Bâkîllânî'nin muhtemelen 360/970 civarında telif edilen ilk çalışmalarından biri olduğu ikna edici bir şekilde savunulmuştur.³⁷ İkinci kaynağımız, Bâkîllânî'nin son çalışmalarından biri olması gereken, kelâm alanındaki başyapıtı olan *Hidâyetü'l müsterşidîn*'dir.³⁸ Birden çok cilde sahip olan bu eserden günümüze ulaşan dört cildin içerisinde, insan fiilleriyle ilişkili tartışmaların önemli bir kısmına rastlıyoruz.³⁹ Bâkîllânî'nin belirli kelâmî meselelere yönelik çözümleri hayatı boyunca tutarlı olmamıştır. Özellikle *Hidâye*'de o, bu tür meselelere alternatif yaklaşımlar aramış ve böylelikle daha önceki görüşlerini revize etmiştir.⁴⁰ *Hidâye*'ye olan özel ilgimiz, Bâkîllânî'nin burada Eş'arî'nin insan eylemleri teorisinde çözülmemiş olarak bırakılan mezkûr soruların önemli bir kısmını ele almasından kaynaklanmaktadır. Ancak metindeki eksiklik ve yazmalardaki⁴¹ tahribat bazen onun düşüncesini bütün detaylarıyla yeniden düzenlemeyi zorlaştırmaktadır.

Belirli eylemlerden sorumlu olduğumuzu açıklarken Eş'arî'nin başlangıç noktası, aynı zamanda Bâkîllânî'nin yaklaşımının da merkezindedir: Bâkîllânî de “ızdırârî” ve “mükteseb” eylemler arasındaki ayrımı benimsemiştir. Aslında *Hidâye*'de mükteseb kavramının bir tanımı yer almaktaydı, ancak bu kısım kayıptır ve yalnızca önceki bir pasajda bu tanımın var olduğuna atıfta bulunulmaktadır.⁴² Zaten aynı zamanda *Temhîd* de yeni bir fikir ortaya koyarken Eş'arî'nin teorisinden yararlanan bir tanım içermektedir. Bu tanıma göre “ızdırârî” eylemlerin aksine “mükteseb” eylemler, eylemin mahallinde ve eylemle eş zamanlı olan bir kudrete sahip failer tarafından gerçekleştirilen eylemlerdir (*taşarruf fi'l-fi'li bi-kudretin tükârinühû fi'l-mahalli*).⁴³ Bu yalnızca Eş'arî'nin görüşünün yeniden düzenlenmiş halidir. Fakat Bâkîllânî'nin yaklaşımı

³⁶ Bk. Heidrun Eichner, *The Post-Avicemian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological summae in Context* (Yayımlanmamış Tez - “Habilitation”, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2009), 160-4; O, sayfa 160'ta çalışmanın edebî yapısını analiz ederek “*Kitâbü't-Temhîd*’in, kapsamlı bir doksografik materyal sunumuyla, açıklanan doktrinlerin sistematik tutarlığına dair bir teori geliştirmeye yönelik girişimler arasında bir geçişi işaret ettiği” sonucuna ulaşır.

³⁷ Daniel Gimaret, “La théorie des aḥwâl d’Abû Hâşim al-Ġubbâ’î d’après des sources aš’arites”, *Journal Asiatique*, 258 (1970), 76-7; Gimaret, *Théories de l’acte humain*, 94-5; Daniel Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillânî: le *Kitâb at-tawallud*, réfutation de la thèse mu’tazilite de la génération des actes”, *Bulletin d’études orientales*, 58 (2009), 259 (daha fazla referansla).

³⁸ İlgili kronoloji *Hidâye*'de bulunan *Temhîd*'den yapılan iki alıntıyla oluşturulabilir (bk. Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillânî”, 265 ve Sabine Schmidtke, “Early Aš’arite theology. Abû Bakr al-Bâqillânî (ö. 403/1013) and his *Hidâyat al-mustarşidîn*”, *Bulletin d’études orientales*, 60 (2011), 43).

³⁹ Yazmalar ve içerikleri için bk. Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillânî” ve Schmidtke, “Early Aš’arite theology”. İnsan eylemleri konusu ile ilgili Bâkîllânî ayrıca *Kitâbü aḥkâmi tasarrufi'l-ibâd*'i da yazmış ve *Hidâye*'de de bu kitaptan alıntılar yapmıştır. (Bâkîllânî, *Hidâye* (MS Fes), 112b, Gimaret, “Un extrait de la *Hidâya* d’Abû Bakr al-Bâqillânî”, 286, 67).

⁴⁰ Meşhur bir örnek, Bâkîllânî'nin Mu'tezilî *hâl* düşüncesini kabul etmesidir: *Temhîd*'de bu anlayışı bütünüyle reddettikten sonra Bâkîllânî, *Hidâye*'de bu kavramı nihayet kullanmaya başlamıştır; daha fazla detay için aşağıya bakınız.

⁴¹ Özellikle MS Fes'in başlangıcı ve sonu, kağıttaki tahribattan etkilenmiştir.

⁴² Bk. Bâkîllânî, *Hidâye* (MS Fes), 9b: “[...] şeraḥnâhu min kabli fi ḥaddi'l-kesb”.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâb et-Temhîd*, ed. Richard M. McCarthy (Beirut, 1957), 307, 527; Tanım için ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Takrîb ve'l-irşâd: es-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beirut, 1993-1998), I/233: “mâ vaka'a maḳdûran lehû bi-ḳudretin muḥdesetin, ve-leyset ḳudreten 'alâ iḥdâsihi ve-işâ'ihi”.

konusunda özgün olan şey, görünüşe göre Eş'arî literatüründe ilk kez onun "kesb" kavramını failin tercihine (*ihdiyâr*) ve yine bir defasında failin niyetine ya da amacına (*kasd*) bağlıyor olmasıdır.⁴⁴ Bâkılânî'nin "mükteseb" eylemlerin üzerindeki kudretin failin bu belirli eylemi tercih etmesini de içerdiği iddiası, insanların nedensel zincirler aracılığıyla kendi bedenleri dışında eylem yapabilme gücüne sahip olması anlamına gelen *tevellüd* olarak adlandırılan teoriye yönelik kapsamlı reddiyesinin bir parçası olarak *Hidâye*'de ayrıca tekrar edilmektedir:

"Mükteseb eylemler, ızdırârî eylemlerden failde eylemlerin üzerinden bulunan kudret dolayısıyla ayrılır. Bu kudrete sahip olan kişi eylemi gerçekleştirme ve seçme hakkına sahiptir."⁴⁵

Eş'arî'nin ahlâkî sorumluluğumuzun eylem hürriyetinin gerçekleşmesine bağlı olmadığı şeklindeki orijinal kabulü, sonuç olarak Bâkılânî tarafından da takip edilmektedir. A'dan B'ye yürüme seçtiğimi ve seçimime göre hareket ettiğimi varsayalım. Eş'arî görüşte bu eylemin yaratıcısı ben olmasam da -hakkında başka hiçbir seçeneğim olmayan yüksek ateşten ötürü titrememin aksine, hâlâ kasıtlı olarak hareket etmeye karar veren benimdir. Bâkılânî'nin Eş'arî'nin *Lüma*'da hâlâ kullandığı irade görüşünden niçin kaçındığını anlamamıza yardımcı olan bazı ek açıklamaları göz önünde bulundurmadığımız takdirde, onun seçim mefhumuna yönelik tercihi, yalnızca küçük ve keyfi bir değişiklik gibi görünebilir.

Bâkılânî, mezhebin öğretisinin sistemleşmesine ciddi katkılar sunan bir Eş'arî kuşağına mensuptu.⁴⁶ Muhalif düşünce sistemlerinin dâimi meydan okumaları, kelâmcıların doktrinlerinde daha fazla tutarlılık sağlama endişesini kesinlikle arttırmıştır. Devam eden sistemleştirme girişimlerinin bir sonucu, Eş'arî'nin orijinal önerisine karşı, iradenin kavramsallaştırılmasının *kesb* kavramı ile bağdaşmaması -ya da artık uyuşmamasıydı-. Bâkılânî bununla bağlantılı olarak -ilk defa *Temhîd*'de ve daha sonra da *Hidâye*'de - bir eylemi "kesb" edip etmememizin aslında irademizin müdahil olmasına bağlı olduğu düşüncesini reddetti.⁴⁷ Bu iddianın bir açıklaması,

⁴⁴ Bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 87, Bâkılânî'nin *Temhîd*'ine referansta bulunmuştur, 308, 527 ve 286, 486. Bundan önce de iktisab kavramı İmâmîyye kelamcısı Hişâm b. Hakem (ö. 179/795-6) tarafından failin seçimine (*ihdiyâr*) bağlanmıştı. (Schwarz, "'Acquisition' (*kasb*) in early *Kalâm*", 370).

⁴⁵ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 112b (Gimaret'in çalışmasının bir parçası olarak düzenlenmiştir, "Un extrait de la *Hidâya* d'Abû Bakr al-Bâqillânî", 286, 67): "*el-kesbü innemâ yüfârîku ed-đarûriyye bi-vücûdi'l-ğudreti 'aleyhi ve-keveni men vücûde bihi kâdiran 'aleyhi ve-muhtâran lehû*".

⁴⁶ Bâkılânî'nin Eş'arîlik tarihindeki merkezî rolü, 19. yüzyıldaki Eş'arî çalışmalarının başlangıcında sayılabilecek kadar erken bir zamanda vurgulanmıştır: O zamanda beri araştırmacılar, sürekli olarak İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinde bulunan Eş'arî kelâmının tekâmülü hakkındaki meşhur açıklamasına dayanmışlardır (örnek için bk. Martin Schreiner, "Zur Geschichte des Aş'aritentums", in *Actes du 8e Congrès International des Orientalistes* (Leiden, 1893), 81-3). İbn Haldûn, önceki Eş'arîlerin öğretilerinin bazı revizyonlarını Bâkılânî'ye atfeder. Bugün bildiğimiz gibi, İbn Haldûn'un Bâkılânî'nin atom, halâ/boşluk ve arazların bir mahalle ihtiyaç duyması şeklindeki öğretilerine dair verdiği örnekler, Eş'arî'nin de zaten benimsediği fikirlerdir (bk. Richard J. McCarthy'ın makalesi, "al-Bâqillânî", E12; daha detaylı tartışmalar için, Gimaret, *Doctrine*, 35-63 (atomlar hakkında), 63-5 (boşluk hakkında), 75-97 (arazlar hakkında); ve ayrıca Richard M. Frank, "The Aş'arite ontology: I primary entities", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), 163-231; ilaveten, Ayman Shihadeh, "The argument from ignorance and its critics in medieval Arabic thought", *Arabic Sciences and Philosophy*, 23 (2013), 217- 20 Bu çalışma şunu gösterdi: İbn Haldûn'un Bâkılânî'nin rasyonel deliller hakkındaki öğretilerine dair sunumu özensizdir. Bununla birlikte şartıcı bir şekilde, İbn Haldûn, Bâkılânî'nin yukarıda bahsedildiği gibi *hâl* kavramını benimsemesi veya bu makalede tartışılan *kesb* teorisini geliştirmesi gibi özgün fikirleri hususunda sessiz kalmıştır.

⁴⁷ Bk. Bâkılânî, *Temhîd*, 286; 486 ve Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 112b (edited in Gimaret, "Un extrait de la *Hidâya* d'Abû Bakr al-Bâqillânî", 286;67).

Bâkılânî'nin iradenin bizatihi kendisinin mükteleb bir eylem olduğu şeklindeki görüşüdür.⁴⁸ Dolayısıyla bu düşünceye “bir iradî eylemin kesb edilmesi diğer bir iradî eylemi gerektiriyorsa, bu da kabulü mümkün olmayan sonsuz iradî eylemler zinciri iddiasının yolunu açar” şeklinde neredeyse kaçınılmaz olan bir itirazın geleceğini tahmin etmek için çok da fazla hayal gücüne gerek yoktur.

Ancak Bâkılânî, insan iradesinin gerçeklikle ilişkisinin nasıl olduğu hususundaki düşüncelerine dayanan ek bir noktaya değinmektedir. O, bizim irademizin (ve benzer şekilde irade etmememizin) mutlaka mümkün olana veya kesb edilmesi mümkün olana (*mâ yeşîhhu hudûsühû ev hudûsühû ve-iktisâbühû*) taalluk etmediğini; bazı durumlarda imkânsıza da (*mâ yesteşîlû*) taalluk edebileceğini savundu. Birinin imkânsız bir eylemi gerçekleştirmek -veya Eş'arî terminolojiye göre “kesb etmek”- istediğini varsayalım. O halde onun iradesi gerçekte imkânsız olan eylemi mümkün gören zan ve itikadına dayanmaktadır. Öte yandan bu itikad ve zan, bilgi değildir. Çünkü gerçek bilgi yalnızca bizzat sahih olanı kapsar. Bunun aksine itikatlar ve zanlar yanlış olabilir ve sonuç itibarıyla imkânsıza kadar da uzanabilirler. Aslına bakılırsa bu öncüllerin sonucu “var olmasının imkânsız olduğu bilinen şeye iradenin taalluk etmesi de imkânsızdır” şeklindedir (*istihâletü ta'alluki'l-irâdeti ve'l-kerâhati bi-mâ yü'lemü'l-âlimü istihâlete hudûsihi*). Ama bir eylemin mümkün olduğunu bilmeyip, ancak yine de böyle olduğunu varsaydığımız takdirde, gerçekleştirmek istediğimiz eylem tanım gereği bir bilgi nesnesi (*ma'lûm*), değildir; bu nedenle de sonuç itibarıyla imkânsız olabilir.⁴⁹

Bu doğrultuda Bâkılânî, irademizin “kesb ettiğimiz” eylemlerin mûcibi ve illeti olduğu düşüncesini reddeder (*leyset bi-illetin li-vücûdihî ve-lâ sebebin mûcibin lehû*). Yine Bâkılânî, irademizi harekete geçirmede kimi zaman başarısız olduğumuz için, sadece tek bir olası sonuç olabileceğini ifade etmektedir: Olmasını istediğimiz bir eylemin belirli bir anda gerçekleşmemesi, yalnızca kudret eksikliğiyle açıklanabilir (*‘ademü'l-fi'li me‘a'l-irâdeti delîlün ‘alâ enne men lem yeķa‘ minhü ğayri ķâdirin ‘aleyhi*).⁵⁰

Daha önce belirtildiği gibi Bâkılânî'nin kesb edilen eylemler bağlamında kudret kavramına başvurması, başlı başına yeni bir fikir değildi: Eş'arî bunu zaten “ızdırârî” ve “mükteseb” eylemler arasında ayırım yapmak için kullanmıştı. Fakat onun insan kudreti anlayışı, çeşitli açılardan muğlak kalmıştı. Dikkatimi Bâkılânî'nin bu çözülmemiş sorulara yönelik yaklaşımına çevirmeden önce ilk olarak belirtilmesi gereken şey, onun insan kudreti anlayışının, mezhebin kurucusu tarafından oluşturulmuş temel doktrinler üzerine bina edildiği hususudur.

İnsan kudretinin esasen üç özelliği vardır. Eş'arî kendi anlayışını Mu'tezilî anlayıştan bunlar vasıtasıyla keskin bir şekilde ayırmıştır. Eş'arî'nin muarızlarına göre, insanın kudreti fiilden önce halihazırda var olmalıdır. Aksi takdirde iddia ettikleri üzere ihtimal dahilinde değil, zorunluktan dolayı hareket edeceğimizi savundular. Eş'arî bunun aksine kişinin yalnızca fiili esnasında kudrete sahip olduğunu düşündü. Mu'tezile'nin eylem özgürlüğü ilkesi, insanın kudretinin onu iki zıt eyleme veya bir eyleme, ya da hiç yapmamaya muktedir kıldığını ifade

⁴⁸ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 9b.

⁴⁹ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 10b-11b.

⁵⁰ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Taşkent: al-Biruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 3296), 6a.

ederken, Eş'arî bu doktrini reddetti. Ona göre insanın kudreti tek bir eyleme taalluk eder. Son olarak Eş'arî, insan kudretinin farklı anlarda varlığını sürdürebileceği şeklindeki Mu'tezilî düşüncüyü de kabul etmedi.

Bâkılânî, bu konuların her birinde Eş'arî ile aynı fikirdedir. Hatta o, ilk olarak *Temhîd*'de sonra da *Hidâye*'de bu iddiaları destekleyici pek çok benzer argüman sunmaktadır. Kişinin eylemi gerçekleştirmeden önce eyleme muktedir olması gerektiği şeklindeki Mu'tezilî teze karşı Bâkılânî, o halde eylem gerçekleştirdikleri esnada kudretini kaybeden âcizlerin eylemleri gerçekleştirme olasılığını kabullenmemiz gerektiği şeklinde cevap verir.⁵¹ Eğer kişi iki alternatif eylem üzerinde eşzamanlı gerçekleştirme kudretine sahip olsaydı, bu sadece zıt iki eylemin zorunlu olarak aynı anda gerçekleşeceği şeklindeki mantıksal bir sorunu ortaya çıkarmazdı; her iki zıt eylem de aynı mahalde meydana gelirdi ki bu, Bâkılânî'ye göre tasavvur edilemez.⁵² Son olarak Bâkılânî, Eş'arîlerin arazların bir andan daha uzun süre zarfında varlığını sürdürmesine yönelik mutlak inkarlarına dayanarak, insan kudretinin varlığını sürdürdüğü (*be-kâ*) düşüncesini reddeder.⁵³

Eş'arî'nin teorisinin ortaya çıkardığı mezkûr soruların bazılarını Bâkılânî'nin nasıl çözmeye çalıştığını daha iyi anlamak için, onun eylem teorisi çerçevesinde insan kudretine verdiği işleve dair soru sormamız gerekmektedir. Bâkılânî'nin *Temhîd*'i, bu soru hakkında daha fazla fikir sunmazken *Hidâye*'de o, bu sorunun üzerine gitmeyi amaçlamaktadır. İnsanın kudreti ile eyleminin eşzamanlı olması gerektiği iddiasını savunan bu metnin bir pasajında Bâkılânî, eylemlerin meydana gelmesinin kudretin varlığına bağlı olduğunu söyler (*yahtâcü'l-fi'lü fi vukû'ihî ve-vücûdihî ilâ vücûdi'l-kudreti 'aleyhi*). Bu bağımlılık Bâkılânî tarafından hüküm ve hükmün kendisinden dolayı verildiği ya da doğruluğunun söylendiği illet arasındaki bağımlılığa paralel olarak tanımlanmaktadır. İlet ve hüküm arasındaki bağın aksine, eylemleri gerektiren şey insanın kudreti değildir (*el-kudretü gayrû mücibetin; lâ yahtâcü [el-fi'lü] ileyhi [=ilâ vücûdi'l-kudreti] li-yûcede*).⁵⁴

Fakat şayet eylemlerimiz kudretimiz sayesinde meydana gelmiyorsa, kişinin eylemlerinin kudretine bağlı olması nasıl doğru olabilir? Bâkılânî'nin bu açık çelişkiye cevabı, kudretimizin eylemlerimizin varlığının illeti olmasını reddetmenin, eylemlerimizi başka bir şekilde etkilemesini engellemediğini iddia etmektir. Bu doğrultuda o, insanın kesb etme kudretinin aslında bir etkiye (*tesir*) sahip olduğunu savundu. Eş'arî'nin kendisi bile mevcut çalışmalarında *tesir* terimini insanın kudretiyle ilişkili olarak kullanmazken, sonraki bazı Eş'arîler onun bu tür bir tesirlilik fikrini tamamıyla reddettiğini kaydetmektedir.⁵⁵ Şehristânî'ye (ö. 548/1153) göre, ancak

⁵¹ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 143a; Bâkılânî, *Temhîd*, 287; 488; Eş'arî'nin orijinal argümanı için bk. Gimaret, *Doctrine*, 137-8; Eş'arî, *Lüma*, 123-124.

⁵² Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 143b-144a; Eş'arî'nin benzer eleştirisi için bk. Gimaret, *Doctrine*, 137; 14; Eş'arî, *Lüma*, 126-127.

⁵³ Aksi takdirde arazların varlığının asla son bulmayacağı ve onların zıtlarının muhtemelen var olamayacağı savunulmuştur. (Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 145a); Eş'arî'nin görüşleri için ayrıca bk. Gimaret, *Doctrine*, 90; 133; Frank, "The Aş'arite ontology", 197.

⁵⁴ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Taşkent), 1b.

⁵⁵ Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 88-90. Bununla birlikte, daha sonra Râzî, Âmidî ve diğerleri tarafından da benimsenen Şehristânî'nin bu açıklamasına İbn Fûrek tarafından *Mücerredü Makâlât el-Eş'arî*'sinde itiraz edilmektedir: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut, 1987), 92-3; Bk. Gimaret, *Doctrine*, 392.

bu görüş daha sonra Bâkılânî tarafından revize edilmiştir. Onun “Eylemlerin ifâsı faildeki kudretin varlığıyla birleştiğinde, eylemler bir nitelikle ya da sıfatla vasıflanır.” şeklindeki teoriyi formüle ettiği söylenir.⁵⁶ Bâkılânî’nin insan kudretinin tesirliliği şeklindeki kavramsallaştırması, çelişkili değilse bile fazlaca karmaşıktı. *Hidâye*’de o, kudretin eylemlerimizi nasıl etkilediğinin anlaşılmasına yönelik üç yaklaşım sunmaktadır. Bunlardan biri, failin bizatihi kendisinin etkilenmesini öngörürken diğer ikisi, failer ve eylemleri arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışır.

Bâkılânî, ilk olarak failerin kendi kudretlerinden bizzat nasıl etkilendiklerini dikkate alır. O, “ızdırârî” eylemlerle diğer eylemler arasındaki ayrımın dayandığı meşhur senaryodan ayrılmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi bu ayrım, ızdırârî olarak eylemde bulunduğumuzda, kendisi sayesinde “mükteseb” eylemlerin failerini kâdir olarak nitelendirdiğimiz kudrete sahip olmadığımızı kanıtlamak için Eş’arîler tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Bâkılânî, “o kâdirdir” şeklindeki önermelerle belirtilen ya da atıfta bulunulan anlayış hususunda Eş’arî’den farklı bir düşünce geliştirdi. Eş’arî için “o kâdirdir” hükmü yalnızca, failin doğasında bulunan bir araz olarak kavramsallaştırılan kudretin mevcudiyetine işaret etmektedir. Bunun aksine Bâkılânî *Hidâye*’de “kâdir olmak” gibi hükümlerin, kâdir olarak tanımlanan öznenin gerçek bir niteliğini - teknik dilde bir *hâli*- ifade ettiğini belirtir. Ona göre kâdir olma *hâli* (*kevnühû kâdiran*) ve kudretin varlığı aynı değildir; fakat karşılıklı olarak birbirlerini gerektirir: Kudretin varlığı, kudretin varlığına bağlı olan ve onun varlığı sayesinde meydana gelen hâl ile delillendirilir (*medlûl*).⁵⁷ Bâkılânî tam da bu bağlamda insan kudretinin tesirliliğini, failin kendisiyle ilişkili olarak tanımlar: Kişi kesb edilmiş eylemi gerçekleştirdiğinde, *kudret* orada “kâdir olma” hâlinin veya sıfatının, ve dolayısıyla onu ızdırârî olarak eylemde bulunan failerden ayıran bir niteliğin illetidir (*te’sîruhâ kevnû’l-kâdiri bihâ kâdiran ‘alâ en yeteħarreke ve-yesküne ve-yürîde ve-yenzurâ ve-ya’lime ve-yefkira. fe-yekânû bi-kevnihî kâdiran ‘alâ hâlin men lehû hâzihî’s-şifâtü müfârikan li-hâli’l-muztarri ellezî leyse bi-kâdirin ‘alâ en yeteħarreke ve-yesküne ve-yürîde ve-ya’lime*).⁵⁸

⁵⁶ Gimaret, *Théories de l’acte humain*, 92-3 (Dayanağı, Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl = Books of religious and philosophical sects*, ed. William Cureton (London, 1842-1846), 1/ 69-70 ve Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmî’l-kelem*, ed. Alfred Guillaume (London, 1934), 72-6, 87); ayrıca aşağıya bakınız.

⁵⁷ *Hâl* kavramı, kelâmın kavramsal çerçevesine Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından tanıtılmıştır. Bâkılânî’nin bu kavram hakkındaki görüşü istikrarlı değildi. *Temhîd*’de bütün bir bölümü bu düşünceyi reddetmeye ayırmaktadır (Bâkılânî, *Temhîd*, 200-3, 339-344). Bununla birlikte daha sonra o, *Hidâye*’de özellikle öncelikle Tanrı’daki manevî sıfatların varlığını ispatlamak için bu düşünceyi ödünç aldı ve benimsedi. Ebû Hâşim’le uyumlu olarak Bâkılânî, hâllere “ne mevcut ne de madum” olarak tanımlanamayacak bir gerçeklik verdi (Bâkılânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn* (MS St Petersburg: The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, C329), 35a). Onun bir hâl ve o hâlin varlıksal zemini arasındaki karşılıklı korelasyon hakkındaki fikri, aşağıdaki pasajda iyi bir şekilde özetlenmiştir: Âlimin âlim olması ilmin varlığını gerektirir (*kevnû’l-âlimi ‘âlimen yektazî vücûde’l-‘ilmi*). İlmin varlığı da âlim olma hâlini gerektirir. [...] İlmin varlığı âlimin bilme hâlini açıklayan bir illet olması anlamında âlimin âlim olma hâlini gerektirir. [...] Âlimin âlim olma hâli, ilmin varlığını gerektirmez (*lâ ye yektazî vücûbe’l-‘ilmi*). Çünkü âlimin bilmesi, âlimin bir *hâline* işaret eder. Bu konudaki genel ittifak, hâllerin varlıkları gerektirmediği şeklindedir. Yine de şunu söylemek mümkündür: Delilin medlulünü gerektirmesi (*‘alâ ma’nâ iktizâ’ü’d-delâleti li’l-medlûli*) mânasında âlimin bilmesi bilginin varlığını gerektirir, çünkü ilmin varlığı âlimin bilmesiyle delillendirilir. [...] (Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg), 62b.) Bâkılânî’nin *hâl* düşüncesini ileriki bir yayında daha detaylı inceleyeceğim. Bâkılânî’nin *Hidâye*’sine dayalı ilk mülâhazalar için bk. Jan Thiele, “Abû Hâşim al-Jubbâ’î’s (d. 321/933) theory of ‘states’ (*ahwâl*) and its adaption by Ash’arite theologians”, ed. Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford, 2016), 377-82.

⁵⁸ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 152b; ayrıca bk. 146b; Bâkılânî burada kudretin varlığını failin kâdir olma halinin illeti olarak tanımlamıştır: “*hâzihî ‘illatün [...] li-ennehâ innemâ yaħtâcü’l-kudrete li-yekâne’l-kâdirü bihâ kâdiran*”. Bâkılânî,

İnsan kudretinin tesirliliğine ilişkin bu anlayış, yine de eylemlerin niçin bize ait olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıklamamaktadır. Bunun aksine insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunanlar, bu soruya oldukça basit bir çözüm sundular: Onlara göre eylemlerimiz, yalnızca kudretimiz sayesinde gerçekleşmektedir. Sonuç itibarıyla onlar, eylemlerimizden sorumlu olduğumuzu, çünkü onların meydana gelmesinin nedensel olarak bize bağlı olduğunu savundular. Bâkılânî, sahip olduğu Eş'arî bakış açısıyla bu açıklamayı kabul edilemez buldu; çünkü ona göre bu, Tanrı'nın her şeyi kuşatan bir Yaratıcı olduğu iddiasını ihlal etmektedir. Böylelikle o, eylemlerimizin kudretimiz sayesinde meydana geldiği düşüncesini reddetmekle beraber, bunu kudretimiz ile eylemlerimiz arasındaki herhangi bir ilişkiyi (*taalluk*) inkâr ederek yapmamaktadır.

Taalluk kavramı, kelâm terminolojisinde sıklıkla kullanılmıştır. Hem Eş'arî hem de Mu'tezilî kelâmcılar, taalluk kavramını bazı niteliklere veya sıfatlara; ayrıca bu niteliklerin dayandığı arazlara uygulamışlardır.⁵⁹ Daha iyi bir ifadeyle bu kavram, böyle bir nitelikle vasıflandırılan özne, bir şekilde başka bir nesne veya hedefle karşılıklı ilişki içerisinde olduğu zaman kullanılmıştır: Bir şeyler hakkında varsayımlarda veya önermelerde bulunulur ve biz kendimizden ayrı olan nesnelere duyusal idrak ile algılarız. Bu nedenle kelâmcılar, varsayımlarda veya önermelerde bulunmamızın ve idrakimizin, başka bir şeyle olan bir bağıntıya (*taalluk*) işaret ettiğini düşündüler. Bâkılânî tarafından açıklandığı üzere, bunun belirli bir niteliğe olan taallukunun kapsamı, tamamen söz konusu niteliğe bağlıdır. Örneğin zan, ilim olarak nitelendirilebilmek için yeteri kadar delile dayanmamaktadır. Gerçek bilgi, bilinenin doğru olduğunu ifade ederken, zanlar yanlış olabilirler. Mantıksal bir sonuç olarak, bizim doğru olduğunu zannettiğimiz şeyler gerçekte doğru olmayabilir. Bu yüzden Bâkılânî, zanların taallukunun bilinebilir olanlardan çok daha geniş bir kapsama (*evsâ', e'amm*) sahip olduğu sonucuna varır: Maluma yalnızca gerçekte olduğu hal üzere taalluk eden bilginin aksine (*lâ yete'allaku bi'l-ma'lûmi illâ 'alâ mâ hüve bihî*) biz, bir şeyin gerçekte olduğundan farklı olduğunu da zannedebiliriz (*'alâ mâ hüve bihî târeten ve-'alâ mâ leyse bihî uhrâ*).⁶⁰ O halde olası idrak nesnelere kapsamı daha da sınırlıdır. Çünkü biz sadece gerçekte mevcut şeyleri idrak edebiliriz (*el-idrâkû fe-innehû lâ yete'allaku illâ bi-kâ'inin mevcûdin*).⁶¹

İnsan kudreti ile ilişkili olarak Bâkılânî, temelde kudretimizin yaratılması ve “kesb edilmesi” mümkün olan her şeye taalluk edebileceğini iddia eder (*tete'allaku bi-mâ yeşihhu en yuhdesse ve-yeşihhu [en] yüktesebe*); kadîm ve bâkî olana -yani Tanrı'ya ve atomlara- veya aynı anda iki zıt şeye taallukunsa buna dahil olmadığını ayrıca ifade etmektedir (*lâ yecûzü ta'allukuhâ bi'l-kadîmi ve-bi'l-bâkî*). Bundan dolayı kudretin eylemlerimizi nasıl etkilediğine dair herhangi bir değerlendirme, hareket etme, dinlenme, irade ve bilgi eylemleri de dahil olmak üzere sadece

açıkça ızdırârî olarak eylemde bulunan fâillerin, kâdirin zitti olan âciz olma hâli ile vasıflandığını düşünür. Bu durum *Hidâye*'de, bir hasmın yalnızca zâtların (*zevât*) birbirine zıt olabileceğini savunduğu, sıfatlarla ilgili olan bölümün (*Kitâbü's-Sifât*) bir pasajından çıkartılabilir; bu bağlamda hasım, kâdir olma ve âciz olma hâli arasındaki zıtlığa işaret etmektedir ve Bâkılânî de bunu tasdik etmektedir. Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg), 99a-b.

⁵⁹ Bâkılânî bu niteliklerle taalluku olan sıfatları kastetmektedir (Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 7a); *Hidâye*'de sıfatlar bölümünde (*Kitâbü's-Sifât*) ilim, kudret ve iradeye başka bir şeye taalluk eden araz türlerine örnek olarak atıfta bulunmaktadır (*cinsün mâ lehû ta'allukun mine'l-a'râzi ke'l-'ulûmi ve-al-ğuderi ve'l-irâdâti*; bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg), 135b). Arazla temellendirilen taalluklara yönelik Basra Mu'tezilesinin kapsamlı bir açıklaması için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, I/ 6-8.

⁶⁰ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 7a-8b.

⁶¹ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 11b.

uzuvlarımızın eylemleri veya zihinsel eylemler (*ef'âlû'l-cevârihi ve'l-kulûbi*) için geçerli olur. “Kesb ettiği” şeyi yaratmada âciz olan insan hususunda Bâkılânî, adaleti sağlamak için şu yorumu eklemektedir: Bu gibi eylemlerin gerçekleşmesi, söz konusu eyleme her biri farklı açılardan taalluk eden iki kudreti içerir (*yete'allaku bihi kudretâni 'alâ vecheyne muhtelifeyni*): Tanrı'nın kudreti onu yaratmayı (*ihtirâc*) ifade ederken, insanın kudreti onu kesb etmektir.⁶²

Bâkılânî'ye göre insanın kudreti belirli bir eyleme uygun olmalıdır ve eylemlerimiz gerçekleştiği zaman kudrete sahip olmamız şartıyla ancak bir taalluktan söz edilebilir.⁶³ Nitekim bu koşulların sağlandığı her durumda kudretimiz, -ya da “kâdir oluşumuz”- zorunlu olarak “mükteseb” eylemlere taalluk eder. Bâkılânî, aksi halde kâdir, hasta ve âciz bir kimse tarafından gerçekleştirilen eylemlerin aynı olacağını iddia eder.⁶⁴ İnsanın kudreti ve kesb ettiği eylemler arasındaki ilişkinin kesin doğası hakkındaki probleme gelince, Bâkılânî iki olası çözüm sunmaktadır.

İki yaklaşımından ilkinde Bâkılânî, insanın kudretinin tesirliliğini (*te'sîr*) kabul etmenin, kişinin mükteseb eylemlerinin kendi kudreti sayesinde yaratıldığı ve var olduğu (*ihdâsuhû ve-vücûduhû*) mânasına zorunlu olarak gelmeyeceğini ileri sürer. Aynı şekilde bu tür eylemlerin ortaya çıkması, insanın kudretinden kaynaklanan bir niteliğe sahip olmalarını gerektirdiği anlamına da gelmez (*teceddüd [MS: tecdîd] şifâtün tetbe'u hudûsuhû ve-vücûduhû şâra el-müktesebü 'aleyhâ bi'l-kudreti*). Bunun yerine Bâkılânî, kendi görüşünü ilim ve malum veya idrâk ve müdreğ arasındaki ilişkiye paralel olan bir tasvirle açıklar. İlim ve idrak, kendi nesnelere var olmasına ya da bir niteliğe sahip olmasına neden olmasalar bile, her ikisinin de belirli bir nesneye gerçek ve bilinebilir bir taalluku mevcuttur. Bâkılânî, tam da bu anlamda insanın kudreti ve “mükteseb” eylemi arasındaki taallukun anlaşılması gerektiği sonucuna varmaktadır (*cârin mecra' [...] fi te'alluği'l-ilmî bi'l-ma'lûmi ve'l-idrâki bi'l-müdreki fi ennehu ta'alluğun sâbitün ma'lûmün maşşûşün fe-in lem yekün ma'nâhu ve-te'sîruhu fi ca'li'l-ma'lûmi ve'l-müdreki mevcûden ev hâdisen ev 'alâ şifatin tetba'u'l-hudûse ve-kezâlike'l-kudretü müte'allikatün bi'l-makdûri ta'alluğ ma'lûm maşşûş ve-in lem yekün ma'nûhu ve-te'sîruhu ca'lû'l-makdûri mevcûden ev hâdisen bihi ve-ca'lahû 'alâ şifatin tâbi'atin li-hudûsihi*).⁶⁵

Yine de Bâkılânî'nin Tanrı tarafından yaratılan eylemlerin fail insanlara nasıl taalluk ettiği sorusuna verdiği ilk yanıt, daha temel olan bir sorunu, yani bireysel ahlâkî sorumluluğumuzla ilgili sorunu çözümler. Mu'tezile'ye göre biz yaptığımız ve yapmadığımız şeylerden sorumluyuzdur. Çünkü eylemlerimizin meydana getirilmesi ve yapılmaması bizzat kendimiz tarafından belirlenir. Bu doğrultuda onlar, Eş'arî eylem teorisinin ahlâkî anlamsız kıldığını iddia etmişlerdir. Eylemleri yaratan biz değilsek, bu eylemlerden dolayı haklı ve âdil bir şekilde övülen ve yerilen olmamız nasıl mümkün olabilir? Yine Tanrı insanı kapasitesinin üstünde bir şey

⁶² Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 9a–b.

⁶³ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Taşkent), 15b: “*fe-in kânet [el-istiâtâti] şâlihan li- [el-fi'li] fi hâli vukû'ihî ve-kevnihî mef'ûlen bihâ, veccebe kevnühâ kudreten 'aleyhi fi tilke'l-hâli ve-mute'allakaten bihi, ve-zâlike mâ nekulû*”.

⁶⁴ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 114a (Gimaret, “Un extrait de la Hidâya d'Abû Bakr al-Bâqillâni”, 286; 71): “*ve-lev lem yekün li-kevnihî kesben ta'alluğun bi-kevni'l-müktesibi kâdiran, le-istevet fi zâlike hâle'l-kâdiri ve-hâlel-merîdi ve'l-âcizi, ve-zâlike mimma kad 'ulime bu'lânühû fe-sebete mâ kulnâhû*”.

⁶⁵ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 153a–b. Cüveynî daha sonra *İrşâd*'da benzer bir görüşü formüle etti. (Cüveynî, *İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmunim Abdülhamid (Kahire, 1369/1950), 210); Bununla birlikte o, kudret ve makdûr arasındaki taallukun, insan kudretinin mükteseb eylemler üzerinde herhangi bir tesire sahip olması anlamına geldiğini reddeder. (Bk. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 121–2).

zorluyor ve aslında ilâhî olarak yaratılmış olanlar için insanı haksız yere ödüllendirip cezalandırıyor olmayacak mıdır?⁶⁶

Bu probleme cevap vermek için Bâkılânî, eylemlerimizde neyin özel olarak ahlâkî değerlendirmeye tâbi olduğuna ilişkin farklı bir anlayış geliştirir. Onun çözümü, insanın yaratılmış kudretinin eylemlerine nasıl tesir ve taalluk ettiğini kavramsallaştırmaya yönelik ikinci bir yaklaşımı içerisinde bulunmaktadır. Bununla birlikte Bâkılânî, şaşırtıcı bir şekilde bireysel ahlâkî sorumluluğumuz meselesini ele alırken kendisiyle çelişiyor görünmektedir: Daha önce bu düşünceyi inkâr etmesine rağmen o, şimdi insan eyleminin insanın yaratılmış kudreti nedeniyle bir sığata sahip olduğunu onaylamaktadır. Kendisinin de ileride açıkladığı üzere, Tanrı'nın emri, yasağı, vaadi, tehdidi, övgüsü, kınaması, mükafatlandırması ve cezalandırması bu sığatla taalluk eder (*ma'nâ ta'alluki'l-kudreti'l-hâdiseti bi-ma'kdûrihâ va-te'sîrihâ fîhi en yeşîra [MS: taşîra] bihâ 'alâ şîfatın tâbi'atin li-hudûsihî ve-bi-tilke's-şîfati yete'allaqu'l-emra ve'n-nehye ve'l-va'de ve'l-va'ide ve'l-medhe ve'l-zemme ve's-sevâbe ve'l-ikâbe*).⁶⁷

Bâkılânî'nin tartışma düzlemi neticede kişisel ahlâkî sorumluluğun, kişinin eylemlerinin var olmasından da sorumlu olduğu anlamına gelmeyeceği varsayımına dayanır. Böylelikle o, eylem özgürlüğünü savunanların temel argümanını etkisiz hale getirir. "Mükteseb" eylemlerin kişinin kudreti sayesinde bir sığata sahip olmasını tasdik ederek Bâkılânî, ahlâkî sorumluluğu ilâhî determinizmle uzlaştırma girişiminde ikinci bir ana bileşeni vazeder. Bu sığata başvurarak Bâkılânî, bu eylemlerin yaratıcısı insan olmasa da "mükteseb" eylemlerin hakiki bir niteliğinin, insanın bizzat kendisi tarafından belirlendiğini iddia edebilmektedir. Muztar faillerin herhangi bir kudrete sahip olmadığı argümanına paralel olarak Bâkılânî, "mükteseb" eylemleri "ızdırârî" eylemlerden ayırmanın tam olarak bu sığat olduğunu savunur.⁶⁸

Mükteseb eylemlerin insan kudretinin tesiriyle bir sığata sahip olduğu düşüncesi Gimaret'in *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* ufuk açıcı eserinde daha önce tartışılmıştır. Onun bu tez için başvurabileceği en eski kaynak, Ebû Ca'fer Simnânî'nin (ö. 444/1052) *el-Beyân 'an usûli'l-îmân*'ında yer alan bir açıklamaydı. Simnânî bu eserde, eylemleri "kesb ettiğimiz" her durumda, kişinin iradesi ve kudretine taalluk eden bir sığatın da bu eylemlerin varoluşuna eşlik ettiğini varsaymaktadır. Bu sığat Tanrı'nın emir, nehiy, övgü ve kınamasına tâbidir. Simnânî, Bâkılânî'nin öğrencisiydi, fakat o hiçbir yerde bu iddiaları hocasına isnat etmemektedir. Gimaret, Bâkılânî'nin görüşünün de böyle olduğunu ancak sonraki atıflara dayanarak tahmin edebildi.⁶⁹ Bahsi geçen sonraki kaynaklar, hepsinden önemlisi Şehristânî'nin çalışmalarını içermektedir. Şehristânî, Tanrı'nın eylemlerimizi -hareket bildiren bir eylemi farz edelim- yarattığı; fakat eylemlerimizin kesin yönü (*vücûh*) üzerindeki kontrolü bize bıraktığı şeklindeki tezi, Bâkılânî'ye isnat etmektedir. Bu durumda, biz Tanrı tarafından yaratılmış bir eylemi kesb ettiğimizde, bunun ayağa kalkmak,

⁶⁶ Argüman, Gimaret tarafından daha da geliştirilmiştir. Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 252-5.

⁶⁷ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 154a.

⁶⁸ Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 142b: "[el-'abdü] innemâ yahtâcü ilâ [el-kudreti] li-yeşîra'l-kesbü bihâ 'alâ şîfatın tüfâriku şîfate'l-ızdırârî".

⁶⁹ Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 101-3. *Beyân*, yakın bir zamanda yayınlandı ve konuyla ilgili pasaj bulundu; Ebû Cafer Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed es-Simnânî, *el-Beyân 'an usûli'l-îmân ve'l-keşfan temvîhâti ehli't-tuğyân*, thk. Abdülaziz b. Reşid el-Eyyub (Kuveyt, 1435/2014), 243-4.

oturmak, dua etmek vb. olup olmayacağına kendimiz karar veririz.⁷⁰ Yukarıda *Hidâye*'den alınıp incelenen pasajlar, Gimaret'in evvelce şüphelendiği şeyi doğrulamaktadır: Şehristânî, Bâkılânî'nin orijinal teorisini yeniden üretmemekte, daha ziyade bunu kendi insan failliği anlayışına uyarlamaktadır.

İnsanın “kesb etme kudreti” ile ilgili *Hidâye*'de bulunan bölüm, bir sonuçla sona ermemektedir. Bu durum, Bâkılânî'nin en nihayetinde bu üç çözümlenmeden hangisini kudretimizin eylemde bulunmamıza nasıl tesir ettiği sorusuna yönelik uygun bir cevap olarak gördüğü noktada spekülasyonlara kapı aralamaktadır. Bâkılânî'nin ilk yanıtı diğer ikisi ile mutlak olarak çatışmasa da ikinci ve üçüncü yanıt çelişkili değilse bile tutarsız görünmektedir; bundan dolayı daha fazla açıklama gerektirmektedir. Bu problemin olası bir açıklaması, Bâkılânî'nin insanın kudretinin tesirliliğinin üç seviyesini mantıksal bir bakış açısıyla ayırması olabilir: Bu durumda ilk seviye, “kesb etme” kudreti sayesinde kasıtlı olarak eylemde bulunmasından dolayı faili ilgilendirecektir; ikinci olarak tesirlilik seviyesi, faili eylemine bağlayacaktır; üçüncü seviye, ızdırârî eylemlerden bazı niteliklerle ayrıldığı için eylemi etkileyecektir.

Bununla beraber, eldeki yazmanın hasara uğraması nedeniyle bağlamından arındırılmış bir cümlelerin bir bölümü, farklı bir yorumu destekliyor görünmektedir: Bu yorum daha ziyade Bâkılânî'ye göre, bu üç yaklaşımdan her birinin diğer ikisini dışladığını ortaya koymaktadır.⁷¹ Ancak öyle görünüyor ki bu üç seçeneğin tartışılması, diğer ikisinin mutlak surette reddedilmesi gerekirken yalnızca bir tanesinin doğrulanabildiği alternatif hipotezleri test etmeyi amaçlamaz. Bunun yerine Bâkılânî, bazı şartlara bağlı olarak insan kudretinin açıklanan yollardan herhangi birinde tesirli olduğuna inanmaktadır. Bu anlayış, *Hidâye*'de Tanrı'nın sıfatları (*Kitâbü's-Şifât*) bölümünde, kudretin tesirli oluşunun muhtemel anlamlarını açıklayan bir pasajla doğrulanmaktadır:

“Kudret ya [a] bir mananın yaratılmasına ya da [b] var olduğu esnada kudretin kendisine taalluk etmesinden dolayı bu mananın kesb edilmesine ya da [c] bu mananın kendi varoluşuna eşlik eden bir niteliğe sahip olmasından dolayı kesb edilmesine taalluk eder.”⁷²

Bâkılânî'ye göre yalnızca Tanrı eşyâyı yaratma kudretine sahiptir (ve sonuç olarak yalnız O'nun kudreti bunların yaratılışına taalluk edebilir). Dolayısıyla bu alıntıda açıklanan yalnızca ikinci ve üçüncü yaklaşım, “kesb” teriminin kullanılmasıyla da altı çizildiği üzere, insan eylemleriyle ilişkilidir. Bu iki yaklaşım, insanın “kesbleri” hakkındaki bölümde tartışıldığı üzere, insan kudretinin tesirliliğine dair ikinci ve üçüncü açıklamayla kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Onlar

⁷⁰ Şehristânî, ayrıca insanın eylem yapma yönlerini (vücut) varlığa zâit (*hâlin zâ'idetün 'ale'l-vücûdi*) ve akli itibar (*i'tibârât 'akliyye*) olan bir *hâle* tahsis eder. Şehristânî'nin açıklamalarında Bâkılânî'nin öğretilerine ilişkin bir aktarımı mı yoksa kendi yorumunu mu ortaya koyduğu hususu her zaman net değildir. Konuyla ilgili pasajlar (Şehristânî, *el-Mile ve'n-nihal*, I/ 97-8 ve Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 73-5), Harry Austryn Wolfson tarafından daha evvel analiz edildi; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Harvard, 1976), 692-3; Gimaret, *Théories de l'acte humain*, 104-15 (metnin Fransızca tercümesi de dahil olmak üzere) ve Ahmed Alami, “L'aş'arisme face à la théorie des modes”, *Philosophie*, 77 (2003), 52-7.

⁷¹ Bk. Bâkılânî, *Hidâye* (MS Fes), 152b: “[...] *kuḍretihû bi-ihdâsîhî vecebe en yûkâle inne ma'nâ te'sîrihâ ve-ta'allukihâ bi-makdûrihâ eḥad selâset evcûh minhâ ennehû leyse te'sîruhâ vücûb vücûdi'l-makdûri ve-ḥudûs[ihî] bihâ ve-lâ ca'luhû 'alâ şfatin terci'u ilâ nefsihî ve-cinsihî ev şfatin tetbe'u ḥudûsehû ev ennehû kâ'in bihâ 'alâ ba'zi ḥakâ'îkihî*”.

⁷² Bâkılânî, *Hidâye* (MS St Petersburg) 150b: “*el-kuḍretü innemâ tete'allaku bi-ihdâsi ma'nâ ev bi-iktisâbihî bi-en tete'allaka bihî ve-hüve mevcûdün ev bi en yeşîra bihâ 'alâ şfatin tetbe'u'l-ḥudûse*”.

burada gerçek bir alternatif olarak sunulduğuna göre, Bâkılânî insan kudretinin birden fazla şekilde etkili olabileceğini varsaymış olmalıdır. Bu ise Bâkılânî'nin “insan kudretinin bir eyleme, onun bir sığata sahip olmasına neden olmaksızın taalluk ettiği (ikinci cevap) ve “mükteseb” eylemlerin insanın kudreti nedeniyle bir sığata sahip olduğu (üçüncü cevap)” şeklindeki çelişkili önermelerinin nasıl anlaşılacağı sorusuna büyük ölçüde cevap verir: Her iki senaryo da yalnızca farklı koşullar altında gerçekleştiğini varsayabileceğimiz olası seçeneklerdir. Ancak *Hidâye*'nin elimizde mevcut olan kısımlarında, olası seçeneklerden hangisinin gerçekleşeceğini kesin olarak neyin belirlediği sorusuna ilişkin herhangi bir çözüm bulamıyorum.

Sonuç

Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar, insanın eylemleri ve ahlâkî sorumluluk arasındaki bağı insanın yetkinliği veya kudreti bakımından açıklamaktaydılar. Mu'tezile'ye göre bizler tam da bu kudret sayesinde özgür failerizdir. Bu kudret yaptığımızdan başka türlü eylemde bulunmamızı da mümkün kılar; fakat hiçbir şekilde herhangi bir eylemi zorunlu kılmaz. Eylemde bulunup bulunmayacağımız ve yapacağımız her şey tamamıyla bize bağlıdır. Bununla birlikte, alternatif eylemler üzerindeki kudretimizin, yaptıklarımızı kontrol etmek için yeterli olup olmadığı veya karar vermemizin başka bir şeyi gerektirip gerektirmediği hususu mezhep içerisinde tartışılmıştır: Bazı Mu'tezilîler özgürlüğü tatbik etmenin, kabiliyetlerimizi gerçek eylemlere dönüştürmek için niyetlere ve motivasyonlara bağlı olduğunu söylediler.

Eş'arî'ye göre insanın kudreti sebebiyle meydana gelen eylemleri, ihtiyârî eylemlerdir (voluntary acts). İnsan, eylemlerini yaratamaz; fakat eylemde bulunması kendi kararıdır, çünkü bu eylemleri kendi irade ve isteğine göre yapmaktadır. Yine de Eş'arî'nin insan gücü veya kudretinin herhangi bir etkisinin olmadığına inandığı anlaşılmaktadır. Bu da insan kudretinin fonksiyonu meselesini gündeme getirmiştir. Görünüşe göre Bâkılânî, Eş'arî'nin teorisinden yararlanırken bu problemi çözmeye girişiminde bulunmuştur: Eş'arî, insan kudreti ve eylemi arasında salt bir birliktelikten bahsederken Bâkılânî, karşılıklı ilişkiden (taalluk) söz eder. Ona göre yaptıklarından sorumlu olan insan failer, kudretleri nedeniyle gerçek bir nitelik veya sığata sahip olurlar. Onların âciz olan ve dolayısıyla yapmaktan kaçınamayacağı eylemlerden sorumlu olmayan kimselerden ayırt edilmeleri, bu nitelik sayesinde. Ayrıca Bâkılânî, insanın eylemlerini yaratamasa da kudreti sayesinde onlarla ilişkili olduğunu ileri sürer. Sonuç olarak insan, eylemlerinin var olmasından dolayı övülemez veya yerilemez. Bu nedenle Bâkılânî, insanın başka bir şeyin sorumluluğunu üstlendiği sonucuna varmaktadır: O, Tanrı'nın emir ve nehiyelerinin, eylemlerde insan kudretinden kaynaklanan bir sığata taalluk ettiğini savunur.

Teşekkür: Bu makalenin II. bölümünün ilk taslakları Göttingen Üniversitesi'nde “Erken İslam Düşüncesine Taze Perspektifler” çalıştayında (Mart 2014) ve Edinburgh'daki BRAIS konferansında (Nisan 2014) sunuldu. Bu vesileyle aldığım geri bildirimler için minnettarım. El-Bâkılânî'nin *Hidâye*'sinin yazma nüshalarını bana temin ettiği için Sabine Schmidtke'ye ve yorum ve önerileri için isimsiz iki hakeme teşekkür etmek isterim. Bu araştırma Gerda Henkel Vakfı'nın M4HUMAN programı tarafından desteklenmiştir.