

# Determinizmi Çözmek: İbn Sînâ Sonrası Özgür İrade Tartışmalarında Yeter Sebep İlkesinin Yeniden Ele Alınışı\*

Agnieszka Erdt\*\*

**Tercüme: Abdussamet Özkan\*\*\***

**Öz:** İbn Sînâ, Yeter Sebep İlkesi'ni (YSİ), yani her şeyin bir sebebi olduğu ve sebepsiz hiçbir varlığı var olamayacağı iddiasını savunan modern dönem öncesi filozoflarından biridir. YSİ'nin sonuçlarından biri de zorunlulukçuluktur (*necessitarianism*); yani gerçekte var olan her şeyin aynı zamanda zorunlu olarak var olduğu iddiasıdır. Bu fikre göre sebepler zincirinin her bir üyesi kendinden önceki sebepler tarafından belirlenir. Dolayısıyla YSİ, olayların başka türlü de olabileceğini telkin eden insan sezgisine karşı çıkmaktadır. Bu çalışmadaki amacım, İbn Sînâ sonrası yazarların insan iradesini dışlamak suretiyle YSİ'nin zorunlulukçu sonuçlarını hafifletmeye çalışıp çalışmadıklarını araştırmaktır. Nasirüddin Tüsi'nin (ö. 672/1274) *Cebr ve Kader* adlı Farsça risalesi ile *Tecridü'l-î'tikâd* adlı kelâm kitabı arasında bir karşılaştırma yapmaya odaklanacağım. Bu konuyu seçmemin öncelikli sebebi, insanların eylemlerinin bağımsız fâilleri olduklarını sezgisel olarak bildiklerine dair Tüsi'nin iddialarında ki bu, YSİ'nin evrensel uygulanabilirliği ile çelişiyor gibi görünmektedir. Tüsi'nin özgür irade konusunda, metinlerin karakterine ve yazdıkları döneme bağlı olarak, bazen İbn Sînâ ile tutarlılık arzeden bazen de Mu'tezile'ye angaje olan farklı görüşler benimsediğini savunacağım. Tüsi'nin, bazen nedensel olarak etkin olmamasına rağmen insan özgürlüğüne nasıl yer bıraktığını göstereceğim. O, insan özgürlüğünü, insanın karşı karşıya kaldığı fiziksel veya ilahi diğer belirlem türlerinden bağımsız olarak hareket edebilen farklı bir belirlem türü olarak anlar. Genel olarak bu mesele, Tüsi'nin İbn Sînâ felsefesine ya da Şii kelâmına bağlılığını test etmekte ve hatta onu bazı eserlerinde İbn Sînâ'nın bilgi görüşüne karşı bir duruş sergilemeye zorlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Zorunlulukçuluk, özgür irade, yeter sebep ilkesi, determinizm, indeterminizm, Nasirüddin Tüsi, İbn Sînâ

**Abstract:** Avicenna was one of the premodern philosophers who argued for the Principle of Sufficient Reason (PSR), namely the claim that everything has a cause and that no uncaused beings can exist. One of the consequences of PSR is necessitarianism, which is the assertion that whatever exists actually also exists necessarily because each and every member of the causal chain is determined by antecedent causes. PSR thus goes against human intuition that suggests that things could have been otherwise. My goal is to investigate whether post-Avicennian authors tried to mitigate the necessitarian consequences of PSR by excluding human will from it. I will concentrate on the comparison between Naşir al-Din al-Tûsi's (d. 1274) Persian treatise *Jabr va qadar* and his theological summa *Tajrid al-î'tikâd*. The immediate reason for choosing this issue is al-Tûsi's assertions that humans intuitively know they are autonomous agents of their actions, which seems to contradict the universal applicability of PSR. I will argue al-Tûsi to have espoused somewhat different views on free will, depending on the character of the texts and the period in which they were written, sometimes being consistent with Avicenna while other times engaging with Mu'tazilism. I will show how al-Tûsi, however causally ineffective at times, left room for human freedom, which he understood as a different kind of determination that is able to act independently of the other types of determination to which humans are subject, be they physical or divine. Overall, the discussion tests al-Tûsi's allegiance to either Avicennian philosophy or Shi'i theology and even forces him to take a stance against Avicenna's view on knowledge in some of his works.

**Keywords:** necessitarianism, free will, PSR, determinism, indeterminism, Naşir al-Din al-Tûsi, Avicenna

\* Bu makale, "After Avicenna: Metaphysical Essentialism and its Critique in Islamic Philosophy" başlıklı çalışma dâhilinde Finlandiya Akademisi tarafından sağlanan hibe [Hibe Numarası 340923] kapsamında yürütülen araştırmanın bir parçasıdır. Meslektaşlarım Jari Kaukua, Francesco Zamboni ve Yusuf Daşdemir'e bu makalenin oluşumu sırasında sağladıkları değerli yorumları ve müzakereleri için teşekkür ederim. Ayrıca, makaleyi geliştirmeme yardımcı olan önerileri için iki anonim hakeme de müteşekkirim.

\*\* Doktora sonrası araştırmacı, Jyväskylä Üniversitesi, Sosyal Bilimler ve Felsefe Bölümü. İletişim: aga.erd@gmail.com

\*\*\* Arş. Gör. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İslam Felsefesi.

## Giriş

İbn Sînâ'nın determinizminin kapsamı, yani var olan her şeyin bir ya da daha fazla sebep sistemleri (örneğin doğal, teleolojik ya da ilahi) dâhilinde nedensel olarak belirlendiğini düşünüp düşünmediği hakkında çok şey söylenmiştir. Daha güçlü bir iddiaya göre İbn Sînâ,, âlemin modal statüsü hakkındaki cevabında, âlemin bir bütün olarak ve tek tek tüm parçalarıyla gerçekte olduğundan farklı olamayacağını savunan bir zorunlulukçuydu.<sup>1</sup> İbn Sînâ'nın bu sonraki zorunlulukçu okuması ise onun Yeter Sebep İlkesine (YSİ) bağlılığı bağlamında dile getirilmiştir ki bunun da zorunluluk fikrini içerdiğine inanılmıştır.<sup>2</sup>

YSİ, nedenselliği modal olarak anlamada İbn Sînâ'yı takip eden ve sebeplerin sonuçları zorunlu olarak ürettiğini savunan İbn Sînâ sonrası yazarların çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Buradaki soru, YSİ'nin Tanrı'nın yanı sıra tüm evren için de geçerli olup olmadığıyla ilgilidir. Daha açık olmak gerekirse, bazı yazarlar İbn Sînâ'ya katılmamışlardır çünkü ister ilahî ister insanî olsun iradî eylemlerin özgürlüğünü sağlamak için YSİ'ni sınırlandırmak istemişlerdir.<sup>3</sup> İbn Sînâ'nın kendisine gelince, onun

- 1 Bu konuda şimdiye kadar alınan önemli pozisyonlara gelince, bunlar kabaca determinist/zorunlulukçu ve anti-determinist olmak üzere iki kampa ayrılabilir, ancak akademisyenlerin çoğunluğu İbn Sînâ'nın determinizmini savunmaktadır. Bunlar arasında Amélie Marie Goichon, Michael M. Marmura, Jean R. Michot, Richard Frank, Catarina Belo, Maria De Cillis ve George Hourani bulunmaktadır. İndeterminizmin (bir versiyonunun) savunucuları arasında İbn Sînâ'nın madde açıklamasında bir miktar indeterminizm olduğunu iddia eden Alfred Ivry; İbn Sînâ'nın modal ontolojisinin imkâna dair yeterli bir açıklama sağladığını savunan Lenn E. Goodman ve etiğin imkânının indeterminizmi gerektirdiğini savunan Jules Janssens sayılabilir. Daha kapsamlı bir genel bakış ve kaynakça için bkz: Jari Kaukua, "Freedom and Responsibility in Avicenna," *Penser avec Avicenne: De l'Héritage Grec à la Réception Latine, en Hommage à Jules Janssens*, ed. Jules L. Janssens, D. De Smet, Meryem Sebti (Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2022), 149-50.
- 2 Richardson, İbn Sînâ'nın YSİ'ne bağlı kalmasına rağmen, imkân açıklamasıyla zorunlulukçuluğa düşmediğini iddia etmiştir. Bkz. Kara Richardson, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason," *Review of Metaphysics* 67/4 (2014): 743-68.
- 3 Bunu yapan ilk yazarlardan biri Gazzâlî'dir. *Tehâfüt*'te, iradî bir fâilin yeterli bir sebep olmaksızın eşdeğer alternatifler arasında ayırım yapabileceğini savunarak insanî ve ilahî iradî fiillerde YSİ'ni reddetmiştir. Bkz. Al-Ghazâlî, *The Incoherence of the Philosophers*, çev. Michael E. Marmura, 2. baskı (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000), 21-24. Ancak bu fikri desteklerken ne kadar tutarlı olduğu tartışma konusudur. Michael Marmura ve Frank Griffel, Gazzâlî'nin eserlerinde ilahî fiillerin YSİ'den muaf olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Michael E. Marmura, "Al-Ghazâlî on Bodily Resurrection and Causality in the Tehâfüt and the İqtisâd," *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton: Global Academic Pub., Binghamton University, 2005), 285-95; Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), 173, 259. Buna karşılık Richard Frank, Gazzâlî'nin nedensellik anlayışının esasen İbn Sînâ'nunkiyile tutarlı olduğu görüşündedir. Bkz. Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1992), 62-63, 84-86; *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, (Durham: Duke University Press), 4. Marmura'nın Frank'ın kitabı hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Michael E. Marmura, "Ghazalian Causes and Intermediaries," *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995): 99-100. Son zamanlarda Francesco Zamboni, YSİ'nin uygulanabilirliğini tam da bu gerekçelerle (yani, insanî ve ilahî eylemlerde anlamlı bir özgürlük kavramına izin verip vermediği) sorgulayan diğer bazı 12-13<sup>th</sup> yüzyıl sonrası İbn Sînâ yorumcularının görüşlerini analiz

güçlü determinist metafiziğinin özgürlük, irade ve sorumluluk hakkındaki görüşleri üzerindeki etkileri, bağdaşıcılık (*compatibilism*) ve bağdaşmazlık (*incompatibilism*) arasındaki çağdaş tartışmalar bağlamında da tartışılmıştır.<sup>4</sup> Yakın tarihli iki makale bu konuları araştırırken farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Ruffus ve McGinnis, Tanrı'nın ve bazı insanların (yani sadece peygamberlerin ve bilgelere) özgürce hareket edebileceğini iddia ederek bağdaşıcılığı savunmuşlardır.<sup>5</sup> Kaukua ise İbn Sînâ'nın bağdaşıcılığının eninde sonunda zorunlulukçuluğa dönüştüğünü ve insan özgürlüğü ve sorumluluğunun anlamlı bir şekilde kavramsallaştırılmasına izin vermediğini savunmuştur.<sup>6</sup>

İbn Sînâ'nın ahlâk alanında zorunlulukçuluğa karşı ikna edici argümanlar sunmadığı görüşüne katıldığımı söylemekle birlikte İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini tartışmaktan uzak duracağım. Bunun yerine, Tûsî'nin metinlerini irdeleyerek bu tartışmanın 13. yüzyıldaki şekline ve kendisinin ya da yorumcularından herhangi birinin insanlara anlamlı bir irade ve seçim özgürlüğü vermek adına İbn Sînâcı metafizikten taviz vermeye istekli olup olmadıklarını görmek için bu metinlerin sonraki iki yüzyılda nasıl ele alındığına bakacağım. Bu makale, İbn Sînâ sonrasında bu konudaki tartışmaların tarihsel ve felsefî bir yeniden inşasını sunarak, çağdaş bağdaşıcılık ve bağdaşmazlık

etmiştir. Böylece İbnü'l-Melâhimi YTS'inde değişiklik yaparak iradî fiillerin belirli bir fiili yeterli hale getiren ama zorunlu kılmayan saiklere sahip olabileceğini iddia etmiştir; Şehristânî ilahî fiillerde Tanrı'nın bilgisinin O'nun iradesi için yeterli bir sebep olarak işlev gördüğü bir tür iradeciliği savunmuştur; Râzî, insan fiillerinin her zaman bir nedene ihtiyaç duyduğunu sürekli olarak teyit ederken, ilahî fiiller konusunda tereddütlü davranmış, bazen iradeciliği, bazen zorunluluğu savunmuş, bazen de bu konuda sessiz kalmıştır. Bkz. Francesco Omar Zamboni, "What Tips the Scales? Volition, Motivation, and Choice in Faḥr al-Dīn al-Rāzī," *Willing and Understanding Late Medieval Debates on the Will, the Intellect, and Practical Knowledge*, Monika Michałowska, Riccardo Fedriga (Leiden, Boston: Brill, 2023); *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology in Avicenna and His Islamic Interpreters (XI-XIII c.)* (Pisa: Scuola Normale Superiore, Doktora Tezi, 2021), 180-94. Griffel, Râzî'nin ilahî fiillere dair çifte hakikat teorisini savunduğunu iddia etmiştir: "Was Fakhr Al-Din al-Rāzī an Averroist After All? On the Double-Truth Theory in Medieval Latin and Islamic Thought", *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935-2018*, ed. Sabine Schmidtke (Piscataway, NJ, ABD: Gorgias Press, 2018), 205-16. YSİ'ni değerlendirmek için başka sorular da sorulabilir; örneğin bu durumun Zorunlu Varlık için geçerli olup olmadığı gibi. Bkz. Allen Bäck, "Avicenna's Conception of the Modalities," *Vivarium* 30/2 (1992): 242-46. Bunun mümkün varlıklarla sınırlı olmadığını savunusu için bkz. Richardson, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason," 750.

- 4 Bağdaşıcılar, insan eylemlerinin özgür olduğunu, çünkü bu eylemler ve irade nedensel olarak belirlenmiş olsa bile kişinin iradesinden kaynaklandığını iddia eder. Bu görüşe göre, irade özgürlüğü zorunluluğa değil, zorlamaya veya kısıtlamaya karşıdır. Bağdaşmazlık bu ikisinin uzlaştırılmayacağı ve dolayısıyla bağdaşmaz olduğu görüşüdür. Bu da ya özgür iradenin reddine ya da determinizmin inkârına yol açabilir. Bağdaşmazlığın diğer tarafı liberteryanizmdir ki bu özgürlüğün başka türlü davranma yeteneği anlamına geldiğini iddia eder ve İbn Sînâ'nın açık ifadeleri göz önüne alındığında en az savunulabilir olanıdır.
- 5 Anthony Ruffus, Jon Mc Ginnis, "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will," *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 97/2 (2015): 160-95.
- 6 Kaukua, "Freedom and Responsibility in Avicenna," 168.

arasında süregelen tartışmaların mevcut durumuna katkıda bulunacaktır. Bu makale aynı zamanda İbn Sînâ felsefesi ile *kelâm* arasındaki sürekli yakınlaşmanın damgasını vurduğu 13. ve 14. yüzyıl entelektüel ortamına dair bilgilere de katkıda bulunacaktır. Tûsî, Şîî çevrelerde bu yakınlaşmada etkili olan bir düşünür olarak her zaman kabul edilmekle birlikte, bu yakınlaşmaya sağladığı katkılar yeterli derecede incelenmemiştir.

Konuya girmeden önce Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) entelektüel biyografisindeki bir hususa değinmek istiyorum. Onun biyografisinin iki döneme ayrılması, burada incelenen doktrinlerdeki bazı önemli değişimlerle kanıtlanabilir. Yirmi yıldan fazla süren ilk dönem Tûsî'nin Kuzey İran'daki Nizârî İsmâîlî cemaatinde geçirdiği yıllara (1233-1256), ikincisi ise İlhanlı dönemine, yani Moğolların Bağdat'ı fethinden sonraki zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu iki dönemde Tûsî'nin entelektüel faaliyetlerindeki en önemli fark, felsefî (yani İbn Sînâcî felsefeyi savunduğu) eserlerinin çoğunun ilk İsmâîlî döneme, felsefî kelâmla ilgili eserlerinin ise İlhanlı dönemine ait olmasıdır. Burada esas olarak bu iki dönemi en iyi temsil eden iki metne bakacağım.

İlk metin *Cebr ve Kader* risalesidir.<sup>7</sup> Bu Farsça risale Tûsî'nin özgür irade konusuna dair en kapsamlı açıklamalarını içerir. Risalede İsmâîlî unsurlara bazı atıflar vardır.<sup>8</sup> Ancak genel itibarıyla İbn Sînâ felsefesinin -bazı ilave Mu'tezilî etkilerle birlikte- oldukça sadık bir yorumudur. Tûsî'nin de itiraf ettiği gibi, *Cebr ve Kader*, aşağıda daha fazla üzerinde duracağım *emr beyne'l-emreyn* olarak adlandırılan konuyla ilgili ılımlı pozisyonunun bir yorumudur. Diğer metin olan *Tecridü'l-i'tikâd* muhtemelen 660/1262 yılında yazılmıştır ve Tûsî'nin son kitabı olarak kabul edilir. Özlü ve sistematik bir nitelikte olması eseri şârihler için cazip kılmıştır. Tûsî'nin görüşlerini yeniden inşa etmek için bu şârihlerden üçüne bakacağım. Allâme el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Keşfü'l-murâd* adlı şerhi en erken tarihli olanıdır. Hillî, Tûsî'nin en yakın öğrencilerinden biriydi, bu yüzden şerhi hocasının ana hatlarını çizdiği doktrinleri savunur. Genellikle *eş-Şerhu'l-kadîm* olarak anılan ikinci önemli şerh ise Şemseddin el-İsfahânî'ye (ö. 749/1351) aittir. Sünnî bir

7 Burada ve başka yerlerde *cebr* terimini determinizm olarak tercüme ediyorum. Tûsî'nin yazılarında *cebr*, tüm olayların önceki sebeplerin bir sonucu olduğu görüşünü ifade etmek için kullanılır. Onun insan özgürlüğü üzerinetartışmaları bu sorun etrafında şekillenir. Ayrıca Tûsî, olan her şeyin başka türlü olmayacağını iddia eden determinizm ile zorunlulukçuluk arasında açık bir ayrım yapmaz. Bu nedenlerle ben determinizm sorununa odaklanacağım. Bununla birlikte, bu çalışma sırasında, onun determinist özgür irade anlayışının YSİ'nin evrensel olarak uygulanabilirliğini tehdit etmediğini savunacağım. Başka bir deyişle, eğer sıkıştırılırsa Tûsî zorunluluğu kabul etmek zorunda kalacaktır.

8 Bunlar arasında Tanrı'nın radikal aşkınlığı, gerçekleşmiş zaman ya da ezeli geçmiş (*mefrûğ*) ve belirsiz durum ya da sonraki gelecek (*musta'naf*) terimlerinin kullanımı ve *da'vâ* ehline yapılan atıflar yer alır, bkz. Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Tûsî: Treatise on the Proof of a Necessary Being, Treatise on Determinism and Destiny, Treatise on Division of Existents* (NY: The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992), 40. Bundan böyle bu tahkike *Cebr ve Kader* olarak atıfta bulunacağım.

yazar tarafından yazılmış olmasına rağmen yine de büyük ölçüde açıklayıcı özelliğe sahiptir. Son şerh ise Ali Kuşçu (ö. 879/1474) tarafından yazılmış olan *eş-Şerhu'l-cedîd*'tir. Bu son şerh, üç şerh arasından en kapsamlısı ve en önemli olanıdır. Ali Kuşçu, Eş'arî görüşü savunmak adına farklı kelâmî görüşler üzerine mezhep tartışmalarını sıklıkla yeniden inşa etmiştir.

## I. Tûsî ve Şârihlerinde YSİ

İbn Sînâcı ve İbn Sînâ sonrası örneğinde YSİ, her şeyin bir sebebi olduğunu ve sebepsiz hiç bir mümkün şeyin var olamayacağını ifade eder. Bir şey kendi içinde mümkünse, baskın olan (*tercîh*) ve mümkün şeyin var olup olmadığını belirleyen dışsal bir sebebe ihtiyaç duyar, aksi takdirde mümkün şey varlık ve yokluk arasında muvazenede kalır (bu gerçek bir ontolojik durum olarak anlaşılmalıdır). Benzer formülasyonlar Tûsî'nin eserlerinde fâil nedenselliğe dair tartışmasının bir parçası olarak bulunur:

İki taraftan birinin üstünlüğü [mümkün bir şeyin varlığı ya da yokluğu] *yalmızca* [şeyin] *özüne bakılarak kavranamaz ve hiçbir dış etken* [mümkün şeyin özünün dışında olan bir şeyin iki taraftan birine üstünlük kazandırmış olması] [her ikisi için de] *yeterli olmaya-caktır çünkü yeterli olacağı varsayılsa bile tersi göz ardı edilmez, dolayısıyla zorunlu bir son noktaya kadar gitmesi gerekir.*<sup>9</sup>

Hillî, *Tecrîd'e* yazdığı şerhinde YSİ'nin sezgiselliği üzerine bir bölüm eklemiş ve onu varlık ve düşüncenin ilk ilkelerinden biri olarak görmüştür. Bu sadece Tûsî'nin diğer eserlerinde ifade ettiği inançlarıyla değil, aynı zamanda İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'taki görüşüyle de tutarlıdır.<sup>10</sup> Hillî bunu YSİ hakkında standart bir dil kullanarak şu şekilde açıklamıştır:

9 Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecrîdu'l-akâid*, thk. Abbas M. H. Suleyman (İskenderiye: Dâru'l-Marife el-Câmia, 1996). Ayrıca bkz. Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1985), 96-97; *Telhîsu'l-Muḥaṣṣal*, thk. Abdullah Nûrânî (Beyrut: Dâru'l-Ezvâ, 1405), 111. İbn Sînâ'da ilkenin en açık ifadesi *eş-Şifâ'da* bulunabilir. *İbn Sînâ, eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, thk. el-Eb Kânevâtî ve Saîd Zâyîd (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbiî'l-Emîre, 1960), *Met.* 1.6, 38. Ayrıca bkz. Richardson, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason," 747-48.

10 Tûsî, *Telhîs*'te YSİ'nin sezgiselliğini açıkça ortaya koymuş ve ona yönelik itirazları ele almıştır. YSİ'nin sezgiselliğine yönelik itiraz, onun diğer sezgisel doğrularla karşılaştırıldığında sezgisel olamamasına dayanır. Tûsî'nin cevabı için bkz. *Telhîs*, 114. İbn Sînâ'nın zihninin bazen YSİ konusunda kafa karışıklığına düşebileceğini ve bir delil arayabileceğini kabul ettiği formülasyonu için bkz: *İşârât*, III, 96. *Tecrîd* şârihleri arasında YSİ'nin ilkselliğini iddia eden en güçlü kişi Kuşçu'dur. Kuşçu YSİ'nin odun sesinden tiksinden hayvanlarda bile doğal olarak bulunduğunu iddia etmiştir. Bkz. Ali b. Muhammed el-Kûşcî, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîi er-Rızâî (Kum: İntişârât-i Râid, 1393), 248. Kuşçu burada muhtemelen İbn Sînâ'nın verdiği örneği düşünmektedir; o örneğe göre bir köpek geçmişte tahta sopalarla dövüldüğünü hatırladığı için tahta sopalardan korkmayı öğrenmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, nşr. Fazlur Rahman (Londra: Oxford University Press, 1959), 184-85.

*Mümkün olan şeyin iki tarafının eşit olduğunu düşünen herkes, [aynı zamanda] bunlardan birinin [diğerine] eşit olmakla birlikte [ona] üstün gelmediğinden kesinlikle emin olmalıdır; yani kendisi sebebiyle [üstün gelemez], ancak beraberinde gelen üstünlük faktörü sebebiyle üstündür. Bu hüküm kesindir ve bu konuda hiçbir şüphe yoktur. Diğerleri bunun çıkarımsal olduğunu söylemişlerdir, ancak bu yanlıştır. Onların hatasının sebebi, mümkün olan şeyi doğru bir şekilde kavramsallaştırmamış olmalarıdır.*<sup>11</sup>

Tûsî'nin nedensel deterministik açıklamaya olan bağlılığı araştırmasının birçok alanında yer alan etkin bir şeydir. Aşağıda işaret edeceğim gibi, bazen bunu oldukça us-taca kullanmıştır. Doğada ikincil sebeplere fâillik tanıyan herhangi bir düşünür için ilk ve en az tartışmalı olan husus, fiziksel dünyada determinizme tutunmaktır. Her şeyden önce, doğadaki düzenliliğin nedensel bir zemini olmalıdır:

*Tecrübe edilenler (el-mücerrebât) iki şeyi gerektirir. Biri tekrarlanan tecrübe, diğeri ise gizli kıyastır. Ayrıca bu kıyas, bir şekilde tekrarlanan olayın tesadüfi olmadığını ve bir illete bağlı olduğunu bilmektir. Dolayısıyla bundan, kişi sebebin ne olduğunu bilmese bile bir sebebin var olduğunu bilir. Ve sebebin meydana geldiğini bildiğimizde, sonucun kesinlikle mevcut olduğuna hükmederiz, çünkü sebebin sebebini bilmek, doğasını bilmemek bile, sonucun varlığını bilmek için yeterlidir.*<sup>12</sup>

Tecrübe edilenler zorunlu bilginin altılı kısmına aittir. Bununla birlikte, kesin bilgiye ulaşmak için sadece basit duyuşsal veriler sağlamayı gerektiren duyuşsal bilginin (*el-müşâhadât*) aksine, tekrarlanan gözlemlere dayan kişinin bilgisinin zorunluluğu, bu gözlemlere gizli öncül olarak işlev gören önermeler ve YSİ gibi nedensel ilkelerin eklenmesini gerektirir.<sup>13</sup> Tûsî'nin aynı zamanda düzensiz olayların ârizî olduğunu reddettiği ve her şeyin, nadir durumlarda kendileri için özsel olmayan ancak beklenenden farklı bir sonucu zorunlu kılan bazı sebepler tarafından kesintiye uğratılsa bile, kendi özsel zorunlu sebeplerine sahip olduğunu iddia ettiği göz önüne alındığında, o, rastgele veya ârizî fiziksel gerçeklere izin vermeyen determinist görüşü tam olarak desteklemiştir.<sup>14</sup>

- 11 Hasan b. Yûsuf b. el-Muṭahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî Şerhi Tecridi'l-î'tikâd* (Beyrut: Müessesetu'l-Âlâmî li'l-Matbûât, t.y.), 38.
- 12 Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dunyâ, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1983), I, 346. Krş. Hassan Mahmud Abdel-Latif, *Naşir Al-Din al-Tûsî (d. 1274) and His Tajrid al-I'tiqâd. An Edition and Study* (Londra: SOAS, Doktora Tezi, 1977), 2:404. Bu, İbn Sinâ'nın eş-Şifâ'sının başında ifade ettiği şeyle tutarlıdır. İbn Sinâ, *el-İlâhîyât*, I,1, 8.
- 13 İbn Sinâ'nın *el-Mantık* adlı eserinde ifade edilen bu görüş için bkz. İbn Sinâ, *el-Mantık: el-Burhân*, nşr. İbrâhim Medkûr, Ebû'l-Alâ Afifi (Kahire: Matbaa Emîriyye, 1956), 95, 96; et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 394-96. Marmura buna zaten işaret etmiştir: Michael Marmura, "The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Monika Asztalos, ed. John E. Murdoch ve Ilkka Niiniluoto (Helsinki: Helsinki University Press, 1990), I, 97.
- 14 et-Tûsî, *Tecrid*, 84. Bu İbn Sinâ'nın anlatımıyla tutarlıdır, bkz. İbn Sinâ, eş-Şifâ: *es-Semâu't-tabî'i*, nşr. İbrâhim Medkûr, Said Zâyd (Kahire: GEBO, 1983), 65-66.

Doğal ve iradî nedenselliğin sonuçlarından biri de epistemolojisinde bulunur. Tûsî, *Telhis*'te akıl yürütmeden sonra bilgiye neyin sebep olduğuna ilişkin görüşleri sıralar (*el-ilm ba 'de'n-nazar*). Eş'arî'ye göre bilgi hâdis olduğu için fâil bir sebebe ihtiyaç duyar ve bilginin ilk ve tek gerçek sebebi Tanrı'dır, çünkü Tanrı hâdis olan her şeyin tek ilk sebebidir. Akıl yürütme, Tanrı'nın her zaman askıya alabileceği âdet (*bi'l-âde*) yoluyla sadece görünürdeki bir sebeptir. Başka bir deyişle, akıl yürütme bilgiyi zorunlu kılmaz. Mu'tezile, Tanrı dışındaki fâillere fâil nedenselliği tanımış ve bilginin, çıkarımsal akıl yürütme aracılığıyla, üretim (*bi't-tevellud*) yoluyla elde edildiğini iddia etmiştir. Üretim, akıl yürütme ile bilgi arasında zorunlu bir nedensellik bağı kurar ve bunun için yeterli sebep olarak işlev görür. O tam illettir, dolayısıyla onun sonucu (yani bilgi) zorunludur.<sup>15</sup> Eş'arî âdet teorisi ve Mu'tezilî tevlid teorisi dışında, Tûsî'nin şârihi İsfahânî'nin felsefi açıklama olarak adlandırdığı bir açıklama da mevcuttur.<sup>16</sup> Bu görüşe göre akıl yürütme h azırlayıcı bir illettir, Faal Akıl ise zorunluluk (*icâb*) yoluyla üretilen bilginin gerçek illeti rolünü oynayan şeydir. Râzî'nin benimsediği görüş, (ister Mu'tezilî ister felsefi türden olsun) akıl yürütme sonrasında bilginin zorunluluğu ile Tanrı'nın bilginin tek gerçek sebebi olduğu ve diğer herhangi bir faktörün bilginin üretiminde nedensel olarak etkin olmadığı görüşünün bir karışımıdır.<sup>17</sup> Şimdi, Tûsî, *Telhis*'te tamamen tarafsız kalırken, *Tecrid*'te Mu'tezilî ya da felsefi görüşü tercih edip etmediğini belirtmeksizin, sağlam bir akıl yürütmeden sonra sonuçların elde edilmesinin zorunlu olduğunu söylemekle yetinmiştir.<sup>18</sup> Bu görüşler, zorunluluğun akıl yürütmeye birlikte var olan bir illet aracılığıyla olduğu varsayımını paylaşır. Ancak Mu'tezile için bu illetin, öncülleri temsil eden ve üretme yoluyla ulaşılan *tasdikât* aracılığıyla içsel olması, filozoflar için ise bu illetin sudur yoluyla dışsal olması bakımından farklılık gösterir. Belki de Tûsî'nin tartışmanın bu mantıksal giriş aşamasında görüşünü açıklamadaki isteksizliğinin nedeni, bunun iki görüşten birinin ya da diğerinin sonuçlarına bağlılığını gerektirecek olmasıdır. Daha açık

15 et-Tûsî, *Telhis*, 60. Ayrıca krş. Abdel-Latif, *Naşir Al-Din al-Tûsî (ö. 1274) and His Tajrid al-I' tiqâd. An Edition and Study*, 1, 290-291.

16 Maḥmūd b. Abdurrahmân el-İsfahânî ve Seyyid Şerif Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi Şerhi Tecridi'l-akâid*, nşr. Eşref Altaş vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), III, 316. Bundan böyle *Tesdîdü'l-kavâid* olarak kısaltılacaktır.

17 et-Tûsî, *Telhis*, 61. Tûsî, Râzî'nin bilginin zorunluluğunu Mu'tezile'den ödünç aldığı öne sürer, ancak Râzî'nin doğrudan etkisinin felsefi görüş olmaması için bir neden göremiyorum. Râzî, Mu'tezilî tevlid teorisini *Metâlib*'inde daha açık bir şekilde reddetmiştir: Tevlid dolaylı olduğu için, akıl yürütme veya düşünce (*fikr*), bilgi sonucundan zamansal olarak önce gelen bir sebep olmalıdır. Ancak bu, birlikte varoluş tezini (yani, sonucun zorunlu olarak ve derhal sebebinden kaynaklandığı iddiasını) ihlal eder. Bunun yerine Râzî, akıl yürütmenin, sonucun bilgisiyle eş zamanlı olarak elde edilen iki öncülün toplamından oluştuğu sonucuna varmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), I, 133.

18 et-Tûsî, *Tecrid*, 105, ayrıca krş. el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 217.

bir ifadeyle, akıl yürütmenin bilgiyi zorunlu kıldığı Mu'tezilî görüşün önemli sonucu, bilişin kasıtlı ve iradî karakteridir: Bilgi, kişinin niyetinin ve seçiminin bir ürünüdür.<sup>19</sup> Çünkü Mu'tezile'nin üretme olarak anladığı çıkarımsal akıl yürütme bir eylemdir ve diğer her eylemde olduğu gibi özgür iradeyi içerir. Kişi bilmeyi seçebilir, ancak bir kez bu seçimi yaptıktan sonra bunu takip eden akıl yürütme, sebebi tarafından zorunlu kılınır.<sup>20</sup> Bunun aksine ve standart felsefî görüşe göre, kavramlar (*tasavvurât*) Faal Akıl tarafından ortaya çıkarılır ve bu da onların ediniminde özgür iradeyi reddeder. Her ne kadar Tûsî mevcut tartışmada bu görüşlerden herhangi birine bağlı kalmamış olsa da, *Tecrid'te* ifade ettiği sudur teorisine dair çekinceleri<sup>21</sup> ve aynı eserin başka bir yerinde tevlihdin terisini benimsemesi,<sup>22</sup> Tûsî'nin Mu'tezile'nin bir sonuca ulaşmanın psikolojik nedenlerden dolayı gerekli olduğu yönündeki duruşuna sempati duyduğunu göstermektedir.

YSİ'nin ilginç ve özgün bir uygulaması Tûsî'nin sosyal meseleler üzerine tartışmasında bulunabilir; burada insan gücü ve iradesi, insanların belirli bir şekilde eylemde bulunmasını gerektiren birçok nedensel sistemden biri olarak sunulur. İsfahânî'nin de belirttiği gibi, Tûsî insanların sosyal hayatında dört farklı nedensel zincirin rol oynadığını belirler. Fiyatlar üzerine tartışmasında Tûsî, fiyatı bir şeyin içsel değerinin değil, bir şeyin ne karşılığında satılabileceğinin değerlendirilmesi olarak tanımlamıştır. Bu, fiyatı hem nesnel fiziksel belirleyicilere (zaman ve yer) hem de gelenekler ve uygulamalar gibi sosyal faktörlere bağımlı olduğu düşüncesine sahip olmasına yol açmıştır; bu, yönlendirmelerin gerçekliği değil öznel inanca bağlı olduğu fikrinin spesifik bir ifadesidir. Fiyatlar gibi sosyal olguların geriye kalan iki nedensel zinciri insan iradesi ve Tanrı'dır.<sup>23</sup> Hillî, Allah'ın lütuf şeklinde veya dinî bir fayda için belirli malların türlerini azaltabileceğini ve insanların bunlara yönelik arzusunu artırabileceğini (veya tam tersini) açıklar. Fiyatlar, fiyatları kontrol edebilen aşırı otoriter yöneticiler gibi bireylerin iradesine de bağlı olabilir.<sup>24</sup>

19 et-Tûsî, *Telhis*, 62. Bu, akıl yürütme ile hatırlama arasındaki farktır, çünkü ikincisi niyet gerektirmez.

20 Seçim özgürlüğünün burada kayıtsızlık özgürlüğü olarak değil, fâilin kendi içinde bir sebebe sahip olmasıyla anlaşıldığını unutmamak gerekir.

21 Krş. et-Tûsî, *Tecrid*, 95, burada Tûsî sudurcu "bir'den ancak bir çıkar" ilkesini reddeder, çünkü bu ilke zorunlu fâil için geçerlidir, oysa Tanrı özgür bir fâildir ve bu nedenle birçok mef'ûl meydana getirebilir.

22 Krş. et-Tûsî, *Tecrid*, 123.

23 et-Tûsî, *Tecrid*, 126. Bir şeyin fiyatını değerlendirdiği sırada Tûsî'nin karşımıza çıkan özlü formülasyonu şu şekildedir: "Zaman ve mekânla birlikte örfü de dikkate almak gerekir. Bunlar [ucuzluk ve pahalılık] O'na, Yüce Olan'a ve bize de bağlı olabilir."

24 el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 322. İsfahânî, Hillî'nin açıklamasını kelimesi kelimesine tekrar etmiştir: el-İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid*, III, 445. Kuşçu'nun açıklaması daha kısadır ve bu örnekleri vermez: Ali b. Muhammed el-Kuşçu, *Şerhu'l-Kuşçu alâ Tecridi'l-akâid li't-Tûsî: Mebhasu'l-ilâhiyât*, thk. Abdülfattâh Fuad (İskenderiye: Dâru'l-Vefâ li-Dünya't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 2002), 134-35.



## II. İnsanın Özgür İradesi: Görüşlere Genel Bir Bakış

Tûsî ile başlayacak olursak, insan eylemlerinin YSİ'nin evrenselliği önünde özellikle engel teşkil etmesinin nedeni, insanların sezgisel olarak eylemlerinin özerk fâilleri olduklarını bilmeleridir: “Zorunluluk, eylemlerin bize bağlı olduğunu dikte eder” (*ez-zarûra kâdiyetun bi-stinâdi'l-ef'âl ileynâ*).<sup>25</sup> Bu ifadenin gücü ve tam anlamı, iki temel iddiasının doğru anlaşılmasıyla belirlenebilir: (1) Eylemlerin bireye bağlı olduğu iddiasının sezgiselliği ve (2) bağımlılığın kendisi. Sezgiselliğe gelince, böyle bir görüş İbn Sînâ'da hiçbir yerde bulunmaz. Bunun yerine Tûsî, kişinin fiillerinin fâili olduğu bilgisinin çıkarımsal olduğunu savunan Mu'tezile'nin Behşemî koluna katılmayan Ebü'l-Huseyin el-Basrî'yi takip etmiştir.<sup>26</sup> Kuşkusuz, bazı fiillerin bize bağlı olduğuna dair bilgimizin zorunluluğu, kendimize ait herhangi bir tür bilgiden veya bazı fiiller üzerinde fâil olduğumuz yönündeki öznel hissimizden kaynaklanmaz. Bilgimiz zorunludur çünkü övgü ve suçlamanın yanı sıra ödül ve ceza da belirli eylemlerin fâillerine atfedilmesine dayanır.<sup>27</sup> Eylemin bize bağlı olmasıyla ilgili ikinci iddia daha büyük bir yorumsal sorun ortaya koyar. İbn Sînâ eylemlerimizin bize (yani eylemlerden önce gelen uygun bir psikolojik sürece) bağlı olduğunu kabul ederdi, ancak burada bu psikolojik sürecin kendisinin nedensel olarak belirlendiğini de eklerdi.

Fakat Tûsî'nin söyleyeceklerinin hepsi bu mudur? Tûsî'nin insanın eylemleri için sorumlu olması meselesiyle ilgilenmesi ve kendimizi sezgisel olarak özgür fâiller olarak bildiğimize dair İbn Sînâ'da doğrulanmayan olgu üzerindeki ısrarı, fâil olarak insana ahlâkî sorumluluk atfedilmesini daha iyi açıkladığı için bağımlılığı (*istinâd*) daha güçlü bir anlamda kullanmış olabileceğini düşündürmektedir. Ancak Tûsî gerçekten de bu daha güçlü bağımlılık anlayışını savunmak isteseydi, seçme özgürlüğümüz hakkındaki sezgilerimizi dış dünyadaki evrensel nedensel determinizm hakkındaki eşit derecede güçlü sezgilerimizle uzlaştırmaya çalışan herkesin aşına olduğu bir ikilemle yüzleşmek zorunda kalacaktı. Bu ikilem, insanın seçme özgürlüğüne dair sezgiselliğinin YSİ'nin evrensel uygulanabilirliğiyle çelişiyor gibi görünmesidir. Başka bir deyişle, doğal ve teolojik olarak belirlenmiş dünyada herhangi bir gerçek özgürlük duygusu var olabilir mi?

Bu çelişkili sezgileri uzlaştırmaya çalışırken Tûsî açıkça Şîî görüşüyle aynı hizaya gelmiştir. Şîî yazarlar insan eylemlerini, bunların önceden belirlenmiş olup olmadığını

25 et-Tûsî, *Tecrid*, 122.

26 el-Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 285-286. Ayrıca krş. Sabine Schmidtke, “The Mu'tazilite Movement (III)”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2015), 171.

27 et-Tûsî, *Tecrid*, 122-3.

tartıştıklarında, genellikle geleneksel olarak benimsenen üç görüşü sıralayarak başlarlar. Bunlar, fiillerin tamamen zorlanması (*el-cebr*), fiillerin havale edilmesi (*et-tefvîz*) ve Şii yazarların tercih ettiği “ikisi arasında bir şey” (*emr beyne'l-emreyn*) olarak adlandırılan görüştür.<sup>28</sup>

*Cebrin* ilk anlamı, insanın eylemlerinin gerçek anlamda sahibi olmadığını ifade eder; insanlar, Tanrı tarafından kendileri için belirlenmiş eylemlerde özgür bir seçime sahip değildir.<sup>29</sup> Genelde bu görüşle ilişkilendirilen metafizik temeller, fiziksel dünyada nedenselliğin inkârı (yani vesilecilik) ve iyi ile kötünün nesnel karakterinin reddedilmesidir. Determinizm lehindeki en güçlü teolojik argümanlardan biri, her şeyi bilmek ilahî sıfatının insanın özgür iradesiyle uyumsuzluğuna dayanmaktadır. Bu argüman, Tanrı'nın insanların her eylemini yaratılmadan önce bilmesi gerektiğini varsayar; eğer insanlar eylemlerini seçme özgürlüğüne sahip olsalardı, Tanrı'nın bilgisi eksik ve değişime tabi olduğu için gerçek bilgi olmazdı.<sup>30</sup> Sıklıkla dile getirilen ve Tûsî'nin eserlerinde vurguladığı görülen bir karşı argüman, determinizmin sezgilere aykırı olduğudur: Kararlarımızın bize bağlı olduğunu ve önemli olduğunu hissederiz, bu da eylemlerin gidişatında etkiye sahip olduğumuzun göstergesidir.

İkinci görüş olan *tefvîz*, insanların eylemlerinden yalnızca kendilerinin sorumlu olduğunu ve bu eylemlerin kendilerinden başka bir fâili ya da yaratıcısı olmadığını varsayar. Bu görüşün temel avantajı, insanların yaptıklarından sorumlu tutulabilmesidir. Mu'tezile'nin çoğunluğu bu görüşü savunur ve eğer kişi özgür iradeye sahip olmasaydı ahlâkî sorumluluğunun ortadan kalkacağını söyler.<sup>31</sup> Kişinin eylemleri için övgü ve suçlama, ödül ve ceza sadece adaletsiz bir şey olmakla kalmayacak, aynı zamanda anlamsız hale gelecektir. Bu özgürlükçü görüş Abdülcebbar tarafından şu şekilde savunulmuştur:

28 Örnekler için bkz: Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî, *el-Usûl el-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gıfârî, (Tahran: Mektebetü's-Sudûk, 1381), I, 155-60 (*Kitâbu't-Tevhîd, Bâbü'l-cebir ve'l-kader ve'l-emr beyne'l-emreyn*); İbn Bâbeveyh (Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummi), *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Hâşim el-Huseynî et- Tihrânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1387), 359-64; Şeyh Mufid (Muhammed b. Muhammed b. en-Nu' mân el-' Ukberî el-Bağdâdî), *Taşîhihu'l-i 'tikâdâti'l-İmâmîyye* (Kum: el-Mutemeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Mufid, 1413), 46-47

29 *Cebr ve Kader*'de Tûsî iki ana determinist grup arasında ayrım yapmıştır. Bunlardan ilki, insanın eylemde ya da eylemin icrasında hiçbir etkinliğinin olmadığını iddia eder. Burada muhtemelen Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) görüşlerine atıfta bulunur, krş. el-Hilli, *Keşfü'l-murâd*, 286. İkinci grup, Tanrı'nın bir fiili yarattığını (*halk*), insanların onu gerçekleştirmediğini (*kesb*) ancak onun üzerinde hiçbir etkisi olmadığını iddia eden Eş'arî kelâmcılardır. Tanrı bir fiili yarattığında, aynı zamanda insanda irade denilen bir sıfatı da yaratır, krş. et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 4.

30 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 5.

31 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 6.

İnsan eylemi kişinin niyetine ve iradesine tabidir ve kişi aksini yapmakta özgürdür.<sup>32</sup> *Tefvîz* doktrininin teolojik ve metafizik temeli, eylemde zorlamanın Tanrı'nın insanlara yerine getiremeyecekleri *ahlâki* yükümlülükler yüklemesi (*teklif mâ lâ yuṭâk*) anlamına geleceği ve bunun da kötü olacağıdır. Dolayısıyla, Tanrı iyi insani iradî eylemler yaratmayacağı gibi kötü insani iradî eylemler de yaratamaz.<sup>33</sup> Muhalifler *tefvîz*'in bir tür düalizm olduğunu ve yaratma ve planlamadaki tevhid ilkesiyle çeliştiğini, çünkü o zaman iki yaratıcının var olacağını savunurlar: Tanrı ve insanlar. Başka bir deyişle, Tanrı insanları yaratsa da, onlar kendi eylemlerinin yaratıcısıdır.

Tûsî'ye göre, hem katı determinizm hem de niteliksiz *tefvîz* görüşleri savunulamaz. Taraftarlarının iddia ettiği gibi, üçüncü görüş olan *emr beyne'l-emreyn*, "Ne cebr ne de *tefvîz*, ikisi arasında bir şey" diyerek diğer iki görüşün aşırılığından kaçır.<sup>34</sup> Çeşitli felsefi ekollere göre çok sayıda yeni formülasyonlara sahip olmasına rağmen, bu görüş genel olarak insanın iradî eylemlerinde hem Tanrı'nın iradesinin hem de kişinin iradesinin etkili olduğunu ve bu iki iradenin eş zamanlı olarak hareket ettiğini kabul eder. Bu görüşün temel teolojik avantajı, iyi etkileri özsel olarak Tanrı'ya, kötü etkileri ise özsel olarak insana ve sadece ârizi olarak Tanrı'ya atfedebilme imkânı olarak görünmektedir.

### III. Tûsî'nin Yazılarında Özgür İrade

Buraya kadar açıklığa kavuşan şey, Tûsî'nin özgür iradeyi insanlara bahşedilmiş olarak görmesine rağmen, bunun başka türlü determinist bir açıklamayla uyusmak durumunda olduğunu düşünmesidir. Tûsî, *Cebr ve Kader* risalesine, sonraki tartışmalar için temel teşkil eden tam bir İbn Sînâcı nedensellik açıklamasıyla başlar. Bu açıklamada onun YTS'ni kabulü ve uygulaması tartışmasız ve kapsamlıdır. Bir sonuç ancak sebebin zorunlu türden olması halinde ortaya çıkabilir; zira tam ve zorunlu bir sebepten daha azı varlık ve yokluk arasındaki muvazeneyi bozmaya yetmeyecektir; ancak bunlardan biri-

32 Ebû'l-Hasan Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (Beyrut: Dâru't-Turâsî'l-Arabî, 1422), 226, 527-28.

33 Klasik Basra Mu'tezili teolojisinde, sadece insan fiillerinin değil, ilahî fiillerin de nedensel olarak önceden belirlenmiş olmadığı belirtilmelidir, çünkü Tanrı aynı zamanda doğru olanı yapmak ve iyi eylemlerimiz için bizi ödüllendirmekle yükümlüdür, ki bunlar da nedensel olarak önceden belirlenmiş değildir. Bkz. Richard M. Frank, *Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalâm*, ed. Dimitri Gutas, (Aldershot: Ashgate, 2008), III, 207.

34 Bu görüş İmamiye Şia'sının amiral gemisi hâline geldiği için İmâmî âlimler genellikle bu görüşün kökenlerini İmamların sözlerinde aramışlardır. Ancak bu pozisyonun olgun formülasyonu, Mu'tezile ile Şia arasındaki yakınlaşmanın bir etkisi olarak Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) ve ardından eş-Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) eserlerinde ortaya çıkmıştır.

ne üstünlük verildiğinde sonuç zorunlu hale gelir. Üstünlük, illeti tam yapan şeydir ya da Tûsî'nin ifade ettiği gibi, "üstünlük olmaksızın bir illet gerçekte illet değildir, illetin sadece bir parçasıdır."<sup>35</sup>

Bu genel nedensellik kuralları, Tûsî'nin iradî fâil kavramını tanıtmak ve açıklamak için gereklidir. Şöyle ki, Tûsî'nin tanımında iradî fâil, eylemde bulunma kudreti ve iradesine sahip olan kişidir. Kudret, eylemde bulunma ya da eylemden kaçınma yetisi olarak anlaşılır. Ancak kudret tek başına bir eylem için yeterli bir sebep değildir; fâilin eylemde bulunup bulunmayacağını belirleyen baskın bir faktöre ihtiyaç vardır. Bu ise iradedir. İrade, nefsin algılanan faydasına dayanarak onun hangi eylemi gerçekleştireceğine karar verebileceği bir güdü ile özdeşleştirilir. İrade bir eylemin yeterli nedeni olarak işlev görür; bir kez gerçekleştiğinde, eylem zorunlu hale gelir.<sup>36</sup> Her üç şarihin de kabul ettiği üzere Tûsî, bir fiilin meydana gelmesinde saik olmaksızın kudretin yeterli olduğunu iddia eden Behşemîlere karşı Ebü'l-Huseyn el-Basrî ile ilişkilendirilen görüşü benimsemiştir.

Bu makale artık tartışmalı meselenin kalbine ulaşmıştır. Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin bir kişinin eylemde bulunma gücü iradesi ile birleştiğinde o kişinin eyleminin zorunlu hale geleceğini varsayan teorisi, özgür seçimle doğrudan çelişiyor gibi görünmektedir, çünkü bu teori eylemleri zorunlu sebepleri tarafından belirlenmiş olarak görmektedir. Râzî, *Muhassa'* da kişinin kudretinin eylemleri üzerinde nasıl bir etkiye sahip olmadığını delillendirmek için Mu'tezile'ye karşı bir argüman kullanmış, böylece iradeyi yeter sebep olarak anlamanın ya saçma sonuçlara ya da determinizmi kabul etmeye yol açtığını göstermiştir.

Argüman, bir kişinin bir eylemde bulunduğu varsayımsal bir durum ortaya koymaktadır. Eğer kişi bu eylemi gerçekleştirmekten kaçınmıyorsa, bu eylem zorunludur. Bu da determinizmi gerektirir. Şimdi, eğer kişi bir eylemi üretmekten kaçınabiliyorsa, bu eylem zorunlu değildir. Bu da yine iki olasılıkla karşı karşıya kalmaya yol açar. Birincisine göre eylem, bir müreccih faktörü olmaksızın üretilir, ancak bir tercih faktörü olmaksızın tercihin olması saçmalaktır (*tercih bi-lâ mureccih*). İkinci olasılığa göre, eylem bir müreccih tarafından gerçekleştirilir. Bu durumda, baskılayıcı tarafından yapılan eylem ya zorunlu değildir ki bu da yine bir baskılayıcı olmadan yapılan bir eylemin saçmalığına yol açacaktır ya da zorunludur ki bu da determinizmi gerektirecektir. Râzî bu

35 et-Tûsî, *Cebr ve Kader*, 16.

36 Krş. et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 25.

argümanı Mu'tezile'nin görüşünü bütünüyle çürüten ve onların görüşüne karşı kesin bir delil olarak değerlendirmiştir.<sup>37</sup>

Tûsî bu argümanı en az üç eserinde tekrarlamış ve onun değişik şekillerdeki reddiyelerini sunmuştur. *Muhassal'a* yazdığı şerhte, Râzî'nin dilinin biraz muğlak olması ve yine Râzî'nin özgür irade meselesine dair genel tutumundaki tutarsızlık üzerine tartışarak oldukça asılsız iki yorumda bulunmuştur. Yukarıda gösterildiği gibi, Râzî'nin argümanının ilk kısmı, eğer bir kişi bir eylemi yapmaktan kaçınmıyorsa, Mu'tezile'nin görüşünün geçersiz olduğunu belirtir. Râzî daha sonra bir kişinin bir eylemden kaçınabildiği ikinci bir durumu analiz etmiş ve bu durumda da bir eylemin özgür olmasının imkânsızlığını gösterdikten sonra bunu Mu'tezile'nin görüşünün tamamının kesin bir şekilde geçersiz kılınması olarak değerlendirmiştir. Ancak Tûsî, Râzî'nin Mu'tezilî görüşü bütünüyle çürütmediğini, sadece bir Mu'tezilî'nin, yani Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin iddiasını çürüttüğünü savunmuştur. İkinci olarak Tûsî, Râzî'nin Tanrı örneğinde olduğu gibi bazı yerlerde özgür fâil kavramını, baskılayıcı bir faktör olmaksızın seçim yapabilen kişi olarak nasıl kabul ettiğine işaret etmiştir.<sup>38</sup> Genel olarak Tûsî'nin *Muhassal* şerhindeki ifadeleri, argümanda içerilen herhangi bir soruna değinmemektedir.

Tûsî, *Tecrid*'te argümanı yinelemiş ve eğer bu argüman insanlarda özgür iradeyi çürütüyorsa, Tanrı söz konusu olduğunda da aynı şeyi yapması gerektiğini ileri sürerek hızlı bir cevap vermekle yetinmiştir.<sup>39</sup> Şöyle ki, Tanrı da müreccih faktörlere dayalı olarak eylemler üretir, dolayısıyla eğer bu mekanizmanın insan eylemlerindeki özgür irade ile çeliştiği söylenirse, aynı şekilde Tanrı'nın da özgür bir fâil olmadığını kabul etmek gerekecektir.<sup>40</sup> *Cebr ve Kader*'de Tûsî, eylemleri bir noktada zorunlu kılınmış olsa bile fâilin hâlâ özgür olduğunu, çünkü eylemi ilk etapta zorunlu kılan şeyin kendi iradesi olduğunu savunur. Bu, özgür iradeyi olumsuzlamaktan ziyade, onun mutlak olumlanması anlamına gelir.<sup>41</sup> Dolayısıyla özgür irade, alternatif olasılıklar arasında seçim

37 et-Tûsî, *Telhisu'l-Muḥaṣṣal*, 325-26. Tûsî ve Hillî zamanında bu argüman Mu'tezilî görüşe karşı standart bir itiraz haline gelmiştir. Bkz. el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 286.

38 et-Tûsî, *Telhisu'l-Muḥaṣṣal*, 326.

39 et-Tûsî, *Tecrid*, 122.

40 İlginçtir ki Tûsî, *Cebr ve Kader*'de bu noktaya değinmekten rahatsız olmuştur. Bunun yerine, onun İsmâîlî bağlılığının bir işareti olduğunu söylediğim Allah'ın mutlak aşkınlığını vurgulamıştır. Dolayısıyla Tûsî, insanî ve ilahî fiillerde baskı/tercih faktörünün ortaklığına işaret etmek yerine, insanlar için tanımlandığı şekliyle özgür seçimi Tanrı'ya atfetmenin, fâil olmanın, kudret, bilgi ve özgür irade sahibi olmanın çokluğunu ortaya çıkaracağını ve ilahî birliğe ters düşeceğini vurgulamıştır. Yaratıklar söz konusu olduğunda fiil, fâilin iradesinden kaynaklanır; Tanrı'nın durumunda ise bu, O'nun zâtından kaynaklanır. Bkz. et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 42-43.

41 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 25-26.

yapabilme yeteneği olarak değerlendirilmez, yani Bahşemi'nin kayıtsızlık özgürlüğü (*tercih ehad makdûrayn ale'l-eksar min gayri'l-mureccih*) ya da dışsal bir kısıtlama ya da zorlamanın olmaması olarak anlaşılmaz. İkincisi gerekli bir koşuldur fakat yetersizdir, çünkü seçim özgürlüğü fâilin içsel saikleri tarafından bilgilendirilen rasyonel bir süreç olarak anlaşılır.

Özgür iradî eylemlerin nelerden oluştuğuna dair ayrıntılar, yine İbn Sinâ'nın diliyle ifade edilmiş olan kudret ve iradenin fiziksel açıklamasına göre çözülebilir. Tûsî *kudreti*, sağlıklı bir insanda *mizacın* uyumlu olduğu her durumda gerçekleşen nefsanî bir nitelik (*keyfiyye nefsâniyye*) olarak tanımlamıştır. Hem nefsanî hem de bedensel iradî hareketlerin yapılmasını veya yapılmamasını mümkün kılar. Bu nitelik, *istidâda* göre Tanrı tarafından kişide meydana gelir ve istidat bir kez elde edildikten sonra kişinin onu elde etmede hiçbir etkinliği yoktur.<sup>42</sup>

*İrade* bir tür bilgi olarak tanımlanır; Hillî ayrıca, bilginin yalnızca genel anlamda bir canlının belirli bir eylemdeki faydaya dair inancı veya varsayımı olması nedeniyle olduğunu eklemiştir.<sup>43</sup> Bilgi ya cazibe ya da itme olarak arzuyu (*şevk*) takip eden ve tek başlarına bir karar için yetersiz olan kararlı bir azmdir (*azm-ı câzim*). Bu nedenle Tûsî, bir şeyin farklı yönlerine göre hem cazibe hem de itme nesnesi olabileceği ya da farklı güçlerin veya duyuların farklı hükümler verebileceği (örneğin kokunun tada ya da hayvanî güçlerin akla karşı olması) durumlarında olduğu gibi, karar verme sürecinin ayrıntılarına girmiştir.<sup>44</sup>

Tûsî'nin kudret ve irade ile bunların fiillere nasıl yol açtığına dair oldukça ayrıntılı bir fiziksel ve psikolojik açıklama sunmasının iki temel nedeni olduğunu ileri sürüyorum. İlk neden, irade ve akla göre hareket eden ve dolayısıyla kişinin çabalarıyla mükemmelleştirilebilen güçler ile hiçbir mükemmelliğin eklenemeyeceği bir doğaya göre hareket eden güçler arasında ayırım yapmaktır.<sup>45</sup> Özellikle Tûsî, istidatların gerçekleştirilmesinde özgür seçimin iki yoldan biriyle kullanılabileceğini göstermiştir. Bir kişi mizacını yönetebilir, böylece sağlıklı kalır. Daha sonra bozulursa, yeniden tesis edilebilir. Bir kişi aynı zamanda eylemlerini, kendisinin istidadını artıracak şekilde gerçekleştir-

42 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 31-32.

43 el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 231. İradenin bu şekilde bilgiye indirgenmesine İbn Sinâ'da rastlanmaz.

44 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 32-33. *Tecrid*'te kudret ve iradenin niteliklerine dair kısa bir açıklama için bkz. et-Tûsî, *Tecrid*, 106-107.

45 Bu, Tûsî'nin *Akhlâk-ı Nâsirî*'de özellikle açıklığa kavuşturduğu bir noktadır: Nasîrüddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, thk. Mucteba Minavî, Ali Rıza Haydarî (Tahran: İntişârât-i Harezmi, 1356), 57-58. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 34.

meye alışabilir ve kanıksayabilir. Bu böyledir çünkü belirli eylemlerin gerçekleştirilmesindeki tekrar, bu belirli eylemi ortaya çıkaran gücü arttırır.<sup>46</sup>

Tûsî, pratik felsefeyi standart bir şekilde, varlıkları insanın iradî eylemlerine bağlı olan ve bu eylemler tarafından belirlenen varlıklarla ilgilenen bir bilgi dalı olarak tanımlamış, böylece pratik felsefeyi teorik felsefeyle (yani insan iradesinin dışında kalan varlıklarla ilgilenen bilgi dalıyla) karşılaştırmıştır.<sup>47</sup> *Cebr ve Kader*'de Tûsî'nin odak noktası, felsefi bir disiplin olarak ahlâktan ziyade, nefsin arınmasına yol açan ve onu erdemleri, ilimleri ve akledilirleri edinmeye yönlendiren, nihayetinde nefsin ahirette saadete ulaşmasını sağlayan "peygamberlerin, velilerin ve filozofların teşvik ve kanaatleri" olmuştur.<sup>48</sup> Her ne olursa olsun, temel saik aynıdır: Her hangi bir öğretinin (ister tamamen dini ister felsefi olsun) etkili olabilmesi ve dinî emirlerin, ödüllerin ve cezaların anlamlı olabilmesi için insanların eylemlerinden sorumlu bağımsız özgür fâiller olması gerekir. Bu, Tûsî'nin ister ahlâkî ister kelâmî olsun ister İmâmî ister On İki İmam itikadına ait olsun, tüm eserlerinde istikrarlı bir şekilde yer alan bir mecburiyettir.<sup>49</sup> Bu, onun determinizmi reddetmesini gerektiriyor gibi görünmektedir. Ancak bu gerektirmeyi olduğu gibi kabul etme konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Benzer bir iddia, yani ahlâkın imkânının iradî insan eylemlerine yer bırakan bir indeterminizmi gerektirdiği iddiası, İbn Sînâ hakkında da ileri sürülmüştür.<sup>50</sup> Ancak ahlâkın İbn Sînâ'nın daha geniş metafizik sistemiyle bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı ve nasıl bağdaştırılacağı açık değildir. Tûsî'nin ahlâka bağlılığı İbn Sînâ'ninkinden çok daha derin olsa da onun ahlâk anlayışının başarısı nihayetinde determinist metafiziksel resimde yapmaya razı olduğu fedakârlıklara dayanmaktadır.

Aslında Tûsî'nin kudret ve iradenin fiziksel ve psikolojik açıklamasına ilişkin ayrıntılara girmesinin ikinci nedeni, insan iradesinin kişinin fiziksel yapısının sınırları içerisinde nasıl sınırlı olduğunu göstermek ve tam tevfiz (*complete delegation*) taraftarlarının benimsediği görüşü hafifletmektir. Bununla birlikte, tam tevfiz tehdidinin bu şekilde zayıflatılması, Tûsî'nin ılımlı özgür irade açıklamasıyla yapmayı amaçladığı şeyi tam olarak gerçekleştirmedi, çünkü bu açıklama evrenin ilahî düzeninin genel metafizi-

46 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 31-32.

47 et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 38. Krş. İbn Sînâ, *el-Mantık: el-Burhân*, I:2, 12.

48 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 35.

49 Krş. et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 38. İnsanın ahlâkî yükümlülüğünün özellikle *Tecrid*'te Tanrı'nın adaletiyle ilişkilendirilmesi şaşırtıcı değildir; insanın özgür iradesine ilişkin tartışma, hem Mu'tezile'nin hem de Şia'nın temel ilkelerinden biri olan Tanrı'nın adaletine ilişkin bir tartışmadan kaynaklandığı için Tanrı'nın fiilleri bölümünde yer alır.

50 Jules L. Janssens, "The Problem of Human Freedom in Ibn Sina," *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World* (Burlington, VT: Ashgate, 2006), 112-18. Kaukua, YSİ karşısında nasıl anlamlı bir özgürlük ve sorumluluk duygusu olabileceğini sorarak soruyu tersine çevirmiştir. Bkz. Kaukua, "Freedom and Responsibility in Avicenna," 167.

ziksel resmini hesaba katmadı. Bazı eserlerinde Tûsî, kudret ve iradenin diğer sebeplere bağlı olduğunu ve hepsinin de İlk Sebep'e, kendinde Zorunlu Varlık'a bağlı olduğunu savunmuştur. Kişinin kendi eyleminin yakın nedeni, Tanrı'nın ise uzak nedeni olduğu bu çifte fâil görüşü, Tûsî'nin üçüncü konum olan *emr beyne'l-emreyn*'i nasıl anladığı ve açıkladığının ifadesidir:

*Kudret ve iradenin sebeplerine bakarsak, bunların aslen Tanrı'dan geldiğini görürüz. Bunlar var olduğunda eylem zorunludur; bunlar olmadığında ise eylem imkânsızdır. Eyleme bakacak olursak, o da kişinin yeteneği ve iradesi doğrultusunda kendisinden kaynaklanır. Bu nedenle "Ne cebr ne de tefvîz, ancak bu ikisi arasında bir şey" denmiştir. Yani [hem] özgür seçim hem de Tanrı'ya bağımlılık doğrudur ve eylemler ne tam olarak biriyle ne de diğeriyle tamamlanabilir.<sup>51</sup>*

Tûsî bu görüşe kelâmî tartışmalara açık bir şekilde odaklanarak ve Ebû'l-Huseyn el-Basrî'nin teorisini kabul ederek ulaşmıştır. Ancak o da bunu İbn Sînâ'nın açıklamasıyla tutarlı görmüş olmalıdır. Her hâlükârda, bu görüşü savunanların özgür eyleme pek yer açmadıkları söylenebilir; onlar sadece zorunluluğu ister doğal ister ilahî olsun, doğrudan haricî sebeplerden, nihayetinde fâilin dışındaki sebeplere kadar geri götürülecek iç faktörlere aktarmışlardır. Örneğin, kişinin kudret ve irade yetisinin fiziksel yapısına bağlı olduğu, bunun da ilahî hareketlerden kaynaklandığı ve bunların da kendi sebeplerine bağlı olduğu kanıtlanmıştır. Bu, eğer irademden önce irademden dışı başka faktörler geliyorsa, bu faktörlerin irademden kendisini nedensel olarak etkisiz hale getirmese bile, onu (neredeyse) tamamen belirlenmiş ve eylem seçimimi (tamamen geçersiz olmasa bile) oldukça sınırlı hale getirdiği anlamına geliyor gibi görünmektedir. Tûsî görüşüne göre bu sonucu kabul etmiştir:

*[Kişinin] varlığı, güçleri, iradî ve gayri iradî eylemleri Tanrı'dan başlayan nedensellik zinciri içinde düzenlenmiştir. [Kişinin] güçleri nedeniyle eylemleri, tıpkı ilahî hükümde olduğu gibi, Tanrı'nın belirlemesi ve iradesi tarafından zorunlu kılınır. Eğer bir kimse, eylemleri zorunlu olarak kudret ve iradesinden kaynaklandığı için ya da eylemleri İlk Sebep'e kadar uzanan bir etkiler zincirine bağlı olduğu için belirlenmiş olarak adlandırılır ve özgür seçimden mahrum olduğu düşünülürse, o zaman bu açıklamaya dayanarak Tanrı'nın eylemi olarak adlandırılmasında bir sorun yoktur. Ancak bu eylemlerin kişinin kudret ve iradesinden kaynaklanmadığı, sebeplerin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın eylemi olduğu, emir ve yasağın, insan çaba ve gayretlerinin bu eylemler üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı söylenirse, bunun ne en ufak bir doğruluk payı vardır ne de gerçeklikle örtüşür.<sup>52</sup>*

51 "Ef'âlu'l-ibâd": et-Tûsî, *Telhîs*, 477. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 37.

52 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 38.



Eleştirinin açık hedefi, insan eylemlerinin ikincil sebeplerini reddeden Eş'arî görüştür. Bir kez daha, bu eleştirinin ahlâkî yükümlülüklerin anlamlılığını muhafaza etme ihtiyacından kaynaklandığı görülmektedir. ahlâkî yükümlülüklerin geçerliliği, cansız nesnelere emretmenin, yasaklamanın, övmenin ve yermenin yasak olduğu gerçeğinin apaçıklığına dayanır ve insan fâilliliğinin sezgiselliği de bundan kaynaklanır.<sup>53</sup>

Ne yazık ki, bu sadece başlangıçtaki ikileme geri dönüş anlamına gelir: Her şey Tanrı tarafından belirlenmiş gibi görünürken, eylemlerimizin bize bağlı olması da aynı derecede güçlü görünmektedir. Yine de Tûsî'nin her iki görüşü de bir şekilde gerçekten savunabileceğini söylemek, onun düşüncesinde temel bir tutarsızlığı kabul etmek olacaktır. Bundan kaçınmaya çalışmak için, onun taviz vermeye istekli olup olmadığını ve nerede istekli olduğunu sormak gerekir. Özgür iradenin sezgiselliğine olan bağlılığından mı yoksa metafiziksel ve teolojik taahhütlerinden mi?

Eğer Tûsî insanların özgür fâiller olduğuna dair insan sezgisinin doğruluğunu inkâr etseydi, illüzyonizme düşerdi (yani, insanların özgür fâiller olduğu iddiası sadece içe dönük bir illüzyon olarak görünür, oysa insanın özgür iradesi de dâhil olmak üzere her şey gerçekte belirlenmiştir). Fakat Tûsî bu iddiayı hiçbir zaman sorgulamamıştır. Aksine, bu iddia onun neredeyse tüm araştırmalarının merkezinde yer alır ve İbn Sînâ'dan ayrıldığı bir unsur olduğunun gayet farkındadır.<sup>54</sup>

Başka bir deyişle, Tûsî'nin özgür iradenin sezgiselliği konusundaki ısrarını zorunlu bir doğru olarak sunduğunu ve onun gerçek konumunu ifade ettiğini kabul etmemek için hiçbir neden göremiyorum. *Tecrîd* şârihleri arasında İsfahânî, iddianın sezgiselliği ile onun sonucu (yani özgür iradenin zorunluluğu) arasındaki bu bağlantının gerçekten Tûsî'nin hakikî görüşü olduğunu en açık şekilde fark eden kişidir.<sup>55</sup>

Şimdi, Tûsî'nin özgür iradenin sezgiselliği hakkındaki iddiaları, her ne kadar İbn Sînâ'nın ötesine geçse de onun İbn Sînâ'nın bağdaşımçı (*compatibilist*) görüşüne genel

53 Krş. et-Tûsî, *Telhis*, 328, burada Râzî iki görüşü (yani ahlâkî yükümlülüklerin ve özgür iradenin apaçık karakterini) açıkça ilişkilendirir ve bunları özgür iradeye inanan herkese atfeder.

54 Tûsî, *İşârât üzerine yazdığı* şerhte İbn Sînâ'nın, insanların kendileri için belirlenen ve seçme şanslarının olmadığı eylemler için cezalandırılmalarının, insanlara Allah korkusu aşılacak gibi ilahî bir amaca hizmet ettiğisürece uygun olduğu görüşünü tartışır. Bu zorunlulukçu tabloda, küçük kötülükler büyük iyilikler ışığında meşrulaştırılır. Tûsî böyle bir sonucun İbn Sînâ'nın felsefesine uygun olduğunu, ancak Allah'ın insanlara ahlâkî sorumluluk bahşetmesinin gerekliliğine inanan Mu'tezile için kabul edilemez olduğunu ve bu kişilerin daha sonra eylemleri için uygun bir ödül/ceza alacaklarını kabul eder. Tûsî, Mu'tezile'ye göre apaçık olan bu hakikatlerin, onları sadece övgüye değer görüşler olarak gören İbn Sînâ için böyle bir statüye sahip olmadığına işaret eder. Bkz.et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 314.

55 el-İsfahânî, *Tesdidu'l-kavâid*, 3:428.

olarak katılmadığı anlamına gelmez. Şöyle ki, Tûsî hâlâ insanların, kişinin içsel motivasyonları da dâhil olmak üzere, sebepleri tarafından zorunlu kılınan özgür eylemler gerçekleştirdiğini ve bunların tam da eylemleri özgür kılan şeyler olduğunu savunmuş olabilir. Tûsî'nin İbn Sinâ'nın teorisine sadakatini ya da sadakatsizliğini değerlendirmek için, Tûsî'nin daha önce görülen iki argümana nasıl cevap verdiğini göstermek gerekir: (1) İnsan iradesinin ilahî iradeyle çatıştığını çürütüyor gibi görünen fiillerin birliği (*tev-hîdu'l-ef'âl*) argümanı ve (2) determinizme yol açıyor gibi görünen ilahî ilim argümanı.

Özetlemek gerekirse, ilk argüman, eğer bir kişi eylemde bulunma kudretine sahipse, iki kudretli fâilin (yani insanî ve ilahî kudretlerin) tek bir güç nesnesi üzerinde birleşmesinin zorunlu olacağını söyler. Bu da imkânsız sonuçlara yol açmaktadır. İlk durum, Tanrı'nın bir eylemi var etmek istediği ve kişinin de onun var olmamasını istediği bir durumu içerir: Her iki niyetin de gerçekleşmesi ya da hiçbirinin gerçekleşmemesi iki çelişkili şeyin meydana gelmesine neden olur ki bu saçmadır. İkinci durumda, iki iradenin eşit olduğu varsayılmasına rağmen sadece birinin istediği gerçekleşirse, bu durumda üstünlük, üstünlük sahibi olmaksızın zorunlu hale gelir. Tûsî bu tür durumlarda ilahî kudretin galip geldiğini söyler<sup>56</sup> ve Tanrı'nın iradesinin gerçekleştiğini çünkü O'nun kudretinin kulun kudretinden daha güçlü olduğunu ve baskın/galip faktör olarak hareket ettiğini ekler.<sup>57</sup>

İlk bakışta, yukarıda genel hatlarıyla verilen senaryo daha önce açıklanan çerçevede açıklanabilir: İnsan eylemleri, kararlı irade ile birleşen kudretin zorunlu sebep olarak işlev gördüğü bir dizi psikolojik ikincil nedensellik aracılığıyla gerçekleşir; ancak diğer sebepler tarafından meydana gelen bir engel, bu kudretin etkinliğini ortadan kaldırır. Bu arada Tûsî'nin çözümü, aksi halde tutarlı olan bu İbn Sinâcı/Mu'tezilî resme gerçekten yabancı bir unsur ekliyor gözükmektedir: Onun çözümü, Tanrı'nın bir kişinin iradesinin gerçekleşmesini engellemek için kişi tarafından harekete geçirilen olayların gidişatına doğrudan müdahale ettiği fikrini önermektedir. Belki de bu durum Tûsî'nin amaca hizmet eden cevabının karakteriyle açıklanabilir; Tûsî bu cevapta Tanrı'nın ikincil sebeplerle yoluyla hareket ettiğini reddeden Eş'arî muhaliflerinden gelen bir itirazı ele almış ve bu

56 Bu argümanın Râzî tarafından zikredildiğine ilişkin kayıt için bkz. et-Tûsî, *Tecrid*, 122; *Telhis*, 327.

57 et-Tûsî, *Telhis*, 327. Ayrıca bkz. el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 287. Tûsî, bu argümanın Râzî tarafından, kelâm-cıların Allah'ın birliği hakkında tartıştıkları ve temânu delili (*hypothetical mutual hindrance*) olarak adlandırılan argümana dayanılarak benimsendiğini belirtmiştir. O argümanda sadece tek bir Tanrı'nın mümkün olduğu kanıtları; aksitakdirde eşit güçlere sahip iki ilahın var olması gerekirdi ki bu da anlatıldığı gibi saçmalıklara yol açar. Ancak bahsettiğimiz argümanda böyle değildir, çünkü birinin etkinliğinde bağımsız olması bu etkinliğin derecelenmesiyle çelişmez (yani bir fâil daha güçlü veya daha zayıf olabilir). Bkz. et-Tûsî, *Telhis*, 327; el-İsfahânî, *Tesdidu'l-kavâid*, III, 429; Kuşçu, *eş-Şerhu'l-cedid*, 119.

itiraza muhaliflerinin kullandığı terimlerle cevap vermeye çalışmıştır. Bununla birlikte, başka açıklamalar da bulunabilir. Bunlardan biri de onun Şîa'nın Tanrı'nın iradesindeki *bedâ* [değişim] doktrinine muhtemel bağlılığıdır. Tûsî'nin Tanrı'nın kişinin işlerine müdahale ettiğine dair argümanı ile Tanrı'nın *bedâ*'sına ilişkin standart örnekler arasındaki benzerlik, her iki durumda da müdahalelerin tikel, maddi ve zamansal olaylarla ilgili olmasıdır. Bir diğer önemli benzerlik ise, hem Tûsî'nin hem de *bedâ* doktrini taraftarlarının gözünde Tanrı'nın ezeli hükmüyle sınırlandırılmamış olmasıdır. Başka bir deyişle, her iki açıklama da Tanrı'nın özgür iradesini ve her şeye kadirliğini korumaktadır. Bu açıklamayla ilgili sorun, Tûsî'nin, Şîa'nın Tanrı'nın *bedâ*'sına inandığını inkâr ediyor gözükmektedir.<sup>58</sup> Herhangi bir gerçek tarihsel etkiden bağımsız olarak, iki görüş arasındaki karşılaştırma, Tûsî'nin güçlü bir özgür irade kavramını koruma konusundaki istekliliğini vurgulamaya yardımcı olmaktadır, her ne kadar kendi teorik çerçevesine ilahî ilme potansiyel bir tehdit gibi bazı tutarsızlıklar getirme riskini göze alsada.

Tûsî ikinci argümanı (yani Tanrı'nın her şeyi bilmesinin determinizme yol açtığı düşüncesini) ele aldığı anda bu durum daha da belirginleşir. Özetlemek gerekirse, bu argüman, özgür irade varsa, Tanrı'nın bilgisinin belirlenmemiş ve değişen olaylara dayanması nedeniyle değişime tabi olacağını, dolayısıyla eksik ve kusurlu olacağını ifade eder. Böyle bir durum söz konusu olamayacağından, Tanrı'nın bilgisine aykırı olan şey gerçekleşemez. Daha da önemlisi, bu argümanın, Tanrı'nın bilgisinin insan eylemlerini zorunlu kılan sebep olduğunu varsayan determinizmi desteklemek için görev yaptığı varsayılmaktadır.

Tûsî'nin verdiği ilk cevap, kuşkusuz diyalektik, bir tür *reductio ad absurdum* olarak tanımlanır. Basitçe, insanlar söz konusu olduğunda bilginin eylemi gerektirdiği varsayılacak olursa, bunun Tanrı için de geçerli olduğuna, çünkü Tanrı'nın sadece insanların eylemlerini değil, aynı zamanda kendi eylemlerini de ezeli olarak bildiğine işaret eder.<sup>59</sup> Başka bir deyişle, eğer bilgi eylemleri gerektirseydi, Tanrı gelecekte ne yapacağını ebediyen biliyor olurdu ve bu nedenle gelecekteki eylemleri ya zorunlu ya da imkânsız olurdu

58 Bkz. et-Tûsî, *Telhis*, 421-422. Bu iddia sonraki düşünürlerin kafasını karıştırmıştır: Molla Sadrâ (Sadreddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî), *Şerhu'l-Usûli'l-Kâfi*, thk. Muhammed Hâcevi (Tahran: Müessesesi-i Mutâlaat ve Tahkîkât-i Ferhengî, 1383), IV, 179-80; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mir'atu'l-'ukûl*, (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404), II, 123-24. Öte yandan Fazlurrahman, *bedâ* doktrininin Tûsî'nin ilahî bilgi hakkındaki görüşlerini etkilediğini öne sürmüştür. Bkz. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ (Şadr Al-Din Al-Shirâzî)*, (Albany: State University of New York Press, 1975), 180.

59 , et-Tûsî, "Ef'âlu'l-'ibâd", 478, *Cebr ve kader*, 38-39.

ve özgür bir fâil olmazdı.<sup>60</sup> Her ne kadar Tûsî'nin açıkça çıkardığı bir sonuç olmasa da, bu aynı zamanda Tanrı'nın her şeye gücü yetmesinin bir sınırı olacağını da içermektedir.

Tûsî'nin önceki diyalektik manevrasından daha derine indiğini kabul ettiği ikinci cevapta, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin eylem özgürlüğüne engel olmadığını, çünkü bir şeyin bilgisinin onun nedeni olmadığını iddia eder:

*Doğru cevap, bir şeyin bilgisinin onun sebebi olamayacağıdır; çünkü yarın güneşin doğacağını kim bilirse bilsin, bu bilgi güneşin doğmasına sebep olmaz. Dolayısıyla, eğer bilginin eylem üzerinde bir etkisi yoksa, o zaman eylem zorlama ya da zorunlulukla gerçekleşmez (lâ yakun el-fi'l bi'l-cebr ve'l-îcâb).*<sup>61</sup>

Tûsî'nin burada kullandığı terimler tesadüfi değildir: Zorlama (*el-cebr*) Eş'arî görüşüdür, zorunluluk (*el-îcâb*) ise felsefi görüştür. Pasajda atıfta bulunduğu doktrinler şüphe içermemektedir. Dolayısıyla Tûsî'nin ikinci görüşü reddetmesi, *Cebr ve Kader*'de ifade ettiği görüşten uzaklaştığını gösterir. Orada Tûsî, kişinin kudreti ve iradesi bir anlamda özgür iradeyi mümkün kılan yakın sebepler olsa bile Tanrı'nın bilgisinin belirli eylemleri zorunlu kıldığını belirtir.<sup>62</sup> Dolayısıyla Tûsî, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın ilmi hakkındaki görüşüne, ilahî ilmin özgür iradeyle bağdaşmazlığı sorununa verdiği ikinci cevapla özellikle karşı çıkar. İki eserin göreceli tarihleri göz önüne alındığında, *Cebr ve Kader*'in *Telhîs*'ten önce gelmesi, Tûsî'nin Mu'tezile'den ilham alan bilgi doktrinine daha yakın olduğunu ortaya koymaktadır.

Tûsî, bilgi hakkındaki görüşünü, bilginin bilinenden sonra (yani bilinene bağlı) olduğu ifadesiyle formüle etmiştir (*el-ilm tâbi' li'l-ma'lûm*). Bu görüş, özgür bir eylem için şu zorunlu koşulu ortaya koyar: Nesnesine bağlı olan bilginin onun üzerinde hiçbir etkinliği yoktur ve böylece bilginin nesnesi mümkün olmaya devam eder. Bilgi nesnesini ne zorunlu ne de imkânsız kılar (*lâ yakûn muktediyan li-l-vucûb ve'l-îmtinâ fi l-ma'lûm*).<sup>63</sup> Tûsî, bilginin nesnesine bağlı olduğuna dair aynı ifadeyi *Tecrid*'te daha ileri bir nitelemeyle aşağıdaki gibi tekrarlamıştır:

*[Bilgi] zorunlu veya mümkündür (vâcib ve-mümkün), yani bilgi ve nesnenin tetabuku ölçüsündesi öncelik anlamında bilgi, nesnesinden sonra gelendir [ona tâbidir] (tâbi' bi-manâ asâlet muvâzene fi't-tatâbik).*<sup>64</sup>

60 et-Tûsî, *Telhîs*, 328.

61 et-Tûsî, "Ef'âlu'l-îbâd", 478.

62 et-Tûsî, *Cebr ve kader*, 39.

63 et-Tûsî, *Telhîs*, 328.

64 et-Tûsî, *Tecrid*, 104.

Bu alışlagelmiş veciz ifadenin açıklanması gerekir. Öncelikle Tûsî burada bilgiyi zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırır ki bu İbn Sînâ'nın ontolojik ayırımına tekabül eder.<sup>65</sup> Sonuç olarak, zorunlu bilgi türü Zorunlu Varlığın kendi zatına ilişkin bilgisiyse sınırlıdır. Dikkate değer bir şekilde, bu tür bilgi aynı zamanda bilfiil ve bilkuvve ayırımının da ötesindedir. İkincisinde, mümkün bilgi Zorunlu Varlığın zatının dışındaki her şeyi kapsar;<sup>66</sup> zatının dışındaki her şey kendinde mümkün ve ancak başkası aracılığıyla zorunludur. Bu tür bilgi nesnelere sonradır (*tâbi'l-ma'lûm*).

*Tecrîd*'in başlıca şârihleri arasında Cürcânî, Tûsî'nin amacını, Eş'arî ve Mu'tezilî kampları arasındaki insan fiillerinin özgür veya cebri oluşuna ilişkin tartışmasına kadar geri götürerek en açık şekilde ortaya koymuştur.<sup>67</sup> Başka bir deyişle Cürcânî, Tûsî'nin Mu'tezilî bilgi teorisini benimsemesinin özgür irade alanındaki taahhütleriyle uyumlu olduğunu fark etmiştir. Şöyle ki, Eş'arî'nin insan fiillerinin özgür olamayacağı çünkü Tanrı'nın onların meydana gelişini ezeli olarak bildiği argümanına karşılık Mu'tezilîle bilginin nesnesine müteakip olduğu ve dolayısıyla onun sebebi olmadığı itirazında bulunmuştur. Ancak bu itirazın olası çözümü, kısır bir döngüsellğe yol açmaktadır: Tanrı'nın bilgisi nesnesini takip eder, bu yüzden bilgi bilinen şeyden sonra olmalıdır; ancak ezeli olduğu için bilgi de ondan önce gelir. Tûsî, bu çözüme itiraz olarak, bilginin zamansal olarak sonradan olmasından ziyade bilginin sonradanlığının zâtî/özel olması nedeniyle burada bir kısır döngünün bulunmadığı cevabını verir. Şöyle ki akıl, bilgi ile nesnesi arasındaki tekabülü idrak ederken nesnenin önceliğine, yani bilginin ondan türediğine ve bilginin bir şey hakkında olması anlamında ona bağlı olduğuna ve bu anlamda nesnenin öncelikli olduğuna hükmeder.<sup>68</sup> Sonralık bu şekilde anlaşılırsa nesne, bilgisinden zamansal olarak önce veya sonra olabilir ve kısır döngüden kaçınılmış olur.

65 Bu ayırımın, her ikisi de insanın ulaşabileceği zorunlu ve kesbi bilgi türleri (*zarûri ve mukteseb*) arasındaki standart teolojik ayırımdan farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Tûsî bu ikisini de listesinde sıralamış ve ontolojik ayırımı yansıtan zorunlu/mümkün bilgi ayırımından ayırmıştır. Krş. et-Tûsî, *Tecrîd*, 104.

66 Krş. el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 209.

67 el-İsfahânî, *Tesdidu'l-kavâid*, III, 302 (Cürcânî'nin haşiyesi). Tûsî'nin bilgi teorisinin kökenine dair tarihsel olarak en doğru açıklamanın bu olduğuna inanıyorum. Ancak başka öneriler de yapılmıştır (örneğin Sadrâ, Tûsî'nin bilgi hakkındaki görüşlerini Sühreverdî'den aldığı iddia etmiştir). Bkz. Molla Sadrâ (Sadreddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî), *el-Hikmetu'l-muta'aliyâ fî'l-esfârî'l-akliyye el-erba'a*, nşr. R. Lutfi, I. Amîni ve F. Ummîd, (Beyrut: Dâru İhyâ' el-Turâs el-'Arabî, 1981), VI, 181, 209, 233, 253. Ayrıca bkz: Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ (Sadreddin eş-Şîrâzî)*, 165, n. 58. Sadrâ'nın iddiası ilginçtir, ancak bunu doğrulamak için iki filozof arasındaki ilişkinin tam doğasını araştırmak gerekir ki Tûsî'nin Sühreverdî'nin eserleriyle tanışıklığına dair metinsel kanıtların eksikliği göz önüne alındığında bu daha da zor bir iştir. Genel olarak, eldeki meselenin teolojik bağlamı ve şârihlerin açık ifadeleri, Tûsî'nin Mu'tezilî doktrinlere dayandığı güçlü bir şekilde göstermektedir.

68 el-İsfahânî, *Tesdidu'l-kavâid*, III, 302 (Cürcânî'nin haşiyesi). Tûsî, Tanrı'nın bilgisinin zamansal olarak birbirini takip eden, değişebilir tikellere bağlı olmasının Tanrı'nın bilgisinde değişimi gerektirdiği itirazına cevaben, şeylerin değişmesinin Tanrı'nın bilgisini etkilemediğini iddia eder: sona eren şey bilgi ile bilinen arasındaki bağlantıdır, bilginin kendisi değildir. Krş. et-Tûsî, *Tecrîd*, 117. Hillî bunu ilk olarak Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşü olarak tespit etmiştir. Bkz. el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 207.

Bu da bir başka sorunu ortaya çıkarır ki o da bilginin bilfiil (yani nedensel ya da varoluşsal) olamayacağıdır. Bu da iki sorunlu sonuç doğurur. Birincisi, açık bir yanlışlık içerir: Tûsî'nin daha önce iradeyi fâilin eylemlerini belirlemede araçsal olan bir tür bilgi olarak tanımladığını ve karar verme süreçlerinin inceliklerini açıklamak için çok çaba sarf ettiğini gördük. Tûsî'ye göre bilgi, belirli bir eylemin sebeplerini ortaya koyarak fâilin eylemde bulunma kudretini gerçekleştiren unsurdur. İkinci ve teolojik açıdan daha ciddi sonuç ise, Tanrı'nın varolanların fiillerine ilişkin bilgisini bilkuvve hale getirmesidir. Cürcânî bu sorunların farkına vararak şöyle yazmıştır:

*Bilgi, bilinenin bilgisi ve temsili olduğu ölçüde, [bu nesnenin] varlığını gerektirmez ve onu meydana getirmez. Ancak eylemi seçmenin ve onu istemenin bir aracı olduğu ölçüde onu meydana getirir. Bilfiil olmasının anlamı budur. Bu şekilde, özgür fâilin kendi iradî eylemlerine ilişkin bilgisi bilfiil bilgi, Tanrı'nın başkalarının eylemlerine ilişkin bilgisi ise önce de olsa bilfiil olmayan bilgidir.<sup>69</sup>*

İlk sorunlu sonuca (yani insan fâillerin sonraki bilgilerinin ne bilfiil olabileceği ne de eylemlerinin saiklerini belirleyebileceğine) verilen cevap, insanın zihinsel durumlarının dış dünyaya karşılık gelmesinin iki yolu arasında yapılan ayırmadır. Belirli bir inanç olarak anlaşılan bilgi, dış dünyayı olduğu gibi tasvir etmeye çalışır ve zihinden dış dünyaya doğru bir yöne sahiptir. Bununla birlikte, irade ve arzu olarak anlaşılan bilgi ise, fâilin gerçekleşmesini istediği bir dış dünya durumuyla ilgili olduğu için tam tersi bir uyum yönüne sahiptir. Bu tür bir bilgi nedensel etkinliğe sahiptir.

Tûsî'nin, Cürcânî'nin yukarıda alıntılanan pasajda doktriniyi açıklama biçimine itiraz etmeyeceğine inanıyorum. İkinci sorunlu sonuçla (yani ilahî bilginin bilkuvve olmasıyla) ilgili olarak Cürcânî'nin yorumu, bilginin sonradanlığı doktrininin savunucularının bunun farkında olduğunu ve kabul ettiğini göstermektedir. Her ne kadar ne Tûsî ne de Hillî gibi ona sempati duyan şârihler bunu kabul etmemiş olsalar da durum belki de böyledir.<sup>70</sup> Yine de onun ilahî bilgi hakkındaki görüşleri daha fazla nüansa sahiptir. Bir yandan Tûsî, Tanrı'nın eşyayı kaynağı olarak bilmesinin nedensel olduğunu ve onların O'nun tarafından var edilmesiyle özdeş olduğunu iddia etmiştir. Tikeller söz

69 el-İsfahâni, *Tesdidu'l-kavâid*, III, 303.

70 Burada ele alındığı şekliyle *Tecrid*'in başlıca şârihleri arasında, ilahî bilginin bilfiil ve nedensel karakterini açıkça savunan tek kişi Kuşçu'dur. Şöyle ki o, bilginin sonradanlığı ya da öncesizliğinin sadece zorunlu olarak zihin dışı karşılıkları olan tasdiklerle (*tasdikât*) ilgili olduğunu, bilfiil bilginin ise mahiyetleri yakalayan *tasavvurlar* (*tasavvurât*) için geçerli olduğunu fark etmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın mahiyetler hakkındaki bilgisi her zaman zorunlu ve var edici türden olmalıdır. Krş. Ali b. Muhammed Kuşçu, Şerhu *Tecridi'l-akâid*, (Tebriz: Esad Kitâbfurûş, t.y.), 286.

konusu olduğunda Tûsî, İbn Sinâ'nın Tanrı'nın onları suretleri aracılığıyla bildiği görüşünü eleştirir ve bunun yerine Tanrı'nın onları doğrudan idrak ettiğini iddia eder.<sup>71</sup> Tûsî ayrıca Tanrı'nın İlk Akl'ı doğrudan, diğer şeyleri ise bu Akl'ın aracılığı ile bildiğini, zira bu Akl'ın maddi şeylerin tüm suretlerini mekân-zamansal boyutları olmaksızın içerdiğini söylemiş görünmektedir.<sup>72</sup>

Tûsî'nin ilahî bilgi teorisini detaylı bir şekilde analiz etmek veya ortaya çıkardığı tüm zorlukları ele almak bu makalenin kapsamı dışındadır.<sup>73</sup> Teorinin İbn Sinâ'nın teorisinden belirgin bir şekilde ayrıldığını söylemek yeterlidir; zira bu teori Tanrı'nın eşya ya dair bilgisinin, ilahî birliğe aykırı olduğu gerekçesiyle, kendi zâtında tecelli eden suretleri aracılığıyla olduğunu reddetmekte, bunun yerine Tanrı'nın bilgisinin doğrudan nesnelere ilişkili olduğunu öne sürmektedir. Bu bilgi nesnelere, Tûsî'nin ilk ayrık akıl olarak tanımladığı dış gerçeklikte bulunur.<sup>74</sup> Dahası, Tanrı'nın bilgisi şeylerin kendilerine bağlıdır ve onları takip eder. Bu, bilginin nesnelere sonra geldiği (*el-ilm tâbi' li'l-ma'lûm*) şeklinde formüle edilir. Tûsî'nin *Tecrid*'te kullandığı formül Mu'tezilî görüşü ifade etmekteydi ve muhtemelen Tûsî'nin etkisi altında bir Şîi doktrini haline geldi.<sup>75</sup>

Tûsî'nin ilahî bilgi hakkındaki felsefi görüşleri, bağlantılı özgür irade meselesine ilişkin tartışmasını da etkilemiştir. Daha önce kısaca değindiğim *Telhîsu'l-Muhassal*'daki bir pasajda Tûsî, Tanrı'nın zâtı dışındaki her şeye dair bilgisinin mümkün olduğu ve nesnelere bağımlı olduğu görüşünün özgür irade problemi açısından sonuçlarını açıklar. Şöyle ki, bilginin bu bağımlılığı, geleceğin bir bakıma imkân alanı olarak kalması anlamına gelmektedir:

71 et-Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III, 304.

72 Bkz. Sadrâ ve şârihlerinin özlü açıklamaları: Molla Sadrâ, *el-Hikmetu'l-muta'âliyyâ*, VI, 226, dn. 1; VI, 254-56 ve 254, dn. 2. Ayrıca bkz. Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ (Sadreddin eş-Şîrâzi)*, 158-59, 243.

73 Örneğin, Tanrı özünde mekân-zamansal olan ve dolayısıyla birbirini izleyen ve birbirini dışlayan tikel ve maddi nesnelere mekân-zamansal olmayan bir şekilde nasıl algılayabilir? Bu Tanrı'nın bilgisini çelişkili hale getirmez mi? Ayrıca, bu durum Tanrı'nın aynı zamanda önsel, varoluşsal ve ilahî bilgiye sahip olmasıyla nasıl uzlaştırılabilir? Son olarak, Tûsî'nin Tanrı'nın başkaları hakkındaki bilkuvve bilgisi ile O'nun iradesi ve fiili arasında yaptığı ayrım ilahî birliği zayıflatıyor gibi görünmektedir. Tûsî'nin bilgi teorisi, ilahî zâta çokluk katarak İbn Sinâ'nın intiba/husûl bilgi teorisini eleştirdiği ölçüde, bana özellikle açıklanması zor bir durum gibi görünmektedir. Bu son soruna dikkatimi çektiği için isimsiz hakeme teşekkür ederim.

74 Bunu "Ayrık Akılın İspatı" adlı risalesinde yapar ve burada ayrık aklı, matematiksel önermeler gibi nesnelere zamansız varlıkların bulunduğu ve bu varlıklar hakkındaki yargılarımız için hakikat oluşturma alanı olan ayrı bir varlık alanı olarak anladığı *nefsü'l-emr* ile özdeşleştirir. Krş. Nasîrüddin et-Tûsî, "İsbâtu'l-akli'l-mufârik", *Telhîsu'l-Muhassal*, nşr. Abdullâh Nürânî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1405), 479-81.

75 Bu doktrinin Mu'tezilî kökeni şârihler tarafından kabul edilmiştir, krş. el-İşfahânî, *Tesdidu'l-kavâid*, III, 302 (Cürçânî'nin haşiyesi). Bildiğim kadarıyla Tûsî, bu Mu'tezilî doktrini kelâmî görüşlerine entegre eden ilk Şîi düşünürdür.

*Tanrı bir şeyi bildiğinde o şeyin varlığının zorunlu hale geldiği iddiası, kişilerin fâil olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez. Bu, zorunlu olarak insanların özgür iradeye sahip olmadığını kabul etmeye yol açacaktır ve eğer bu, kişinin eylemlerini geçersiz kılıyorsa, [benzer şekilde] O'nun eylemini de geçersiz kılacaktır. Ve eğer bu insanların özgür iradesini geçersiz kılar, O'nun özgür iradesini de geçersiz kılar. Bu nedenle O, gelecekte ne yapacağını sonsuza dek farkındadır. Gelecekteki fiilleri ya zorunlu ya da imkânsız olacaktır. Bunun yanıtı da daha önce söylenmiş olmalıdır: Bilgi bilinene bağlıdır ve o zaman bilinene ilişkin ne zorunluluğu ne de imkânsızlığı gerektirir.<sup>76</sup>*

Bu pasaj ilahî bilginin özgür seçimle çelişmediğini söyler. Tûsî'nin temel kaygısı teolojik gibi görünmektedir. Eğer durum böyle olsaydı, tüm ilahî fiiller zorunlu ya da imkânsız olurdu ve bu da Tanrı'ya kabul edilemez sınırlamalar getirirdi. Tûsî bir çözüm olarak Tanrı'nın bilgisinin bilinen şeylere bağlı olduğunu ve onları takip ettiğini, ancak O'nun bilgisinin kendisinin mümkün (ne zorunlu ne de imkânsız) ve nedensel olarak etkisiz olduğunu öne sürmüştür. Tûsî ayrıca bilinen şeylerin, Tanrı'nın bilgisinin tek doğrudan nesnesi olan ayrıklıktan var olduğunu iddia etmiştir. Fakat her şey O'ndan sudur etmesi bakımından onlar da O'nun bilgisidir. Daha da önemlisi, bu ikinci iddia YSİ'nin ya da evrensel determinizmin evrenselliğinin ciddi bir tehdit altında olmadığı anlamına gelir. Ayrıklıktan Tanrı'nın bilgisinin tek doğrudan nesnesi olduğu gibi, O'nun sudurunun da tek doğrudan sonucudur. Ancak Tanrı'nın ikincil nedensellik aracılığı ile her şeyin sebebi olması ve her şeyi onların sebebi olarak bilmesi O'nun için yeterlidir. Bu anlamda, Tanrı tarafından nedensel olarak belirlenmemiş hiçbir şey yoktur. Bu ikincil sebepler nedensel olarak etkin olmaya devam eder ve bunlardan bazıları (insan gibi kudret ve irade sahibi olanlar) özgürdür.

## Sonuç

Tûsî'nin konumunu yeniden inşa etmek her zaman kolay bir iş değildir. Bu durum büyük ölçüde Tûsî'nin metinlerinin birçoğunun, onun İbn Sînâ felsefesine ya da Şîî (İsmâîlî, On İki İmamî) teolojisine bağlılığını test eden çeşitli entelektüel bağlıklarının bir etkileşimi olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önceki çalışmalarında, özgür irade konusundaki görüşü İbn Sînâ'ninkinden önemli bir şekilde farklılaşmamıştı. Yorumsal tartışmalar semantiğe odaklanmış görünmektedir. Şöyle ki, içsel motivasyonların psikolojik mekanizmasının ya da eylemlerin bize bağlı olduğuna dair insanî farkındalığın

76 et-Tûsî, *Telhiş*, 328.



özgür olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı ve hangi anlamda özgür olarak adlandırılabilceği meselesine odaklanmış görünmektedir. Ancak Tûsî genel olarak insan eylemlerinin hem nedensel olarak zorunlu olduğunu hem de özgürce irade edildiğini iddia etmiştir. Tûsî'nin Mu'tezilî tartışmalarla doğrudan meşgul olduğu göz önüne alındığında, onun pozisyonunun tarihsel bir önemi vardır, ancak sonuçta İbn Sînâ'ninkiyile aynıdır.

Daha sonraki çalışmalarını ele alırken, özgür irade ve determinizm konusunda İbn Sînâ'ya eleştirel yaklaşan bir bilgi teorisini bütünlendirmeye çalıştığı görülmektedir. Onun argümanları hem Tanrı hem de insan fâiller için geçerlidir. Bir bakıma, Tanrı'nın bilgisi insan eylemlerini (veya Kendi eylemlerini) önceden belirlemez, çünkü onları takip eder veya onlara bağlıdır ve bilfiil bir karaktere sahiptir (yani, zihinden dış dünyaya doğrudur). Hem Tanrı hem de insanlar özgür fâillerdir çünkü gelecekteki olaylar mümkündür. Ancak bu durum YSİ'nin evrensel uygulanabilirliğini tehdit etmez. Birincisi, uyumun ters yönüne sahip olan bilgi (yani irade ve arzunun bileşeni olan bilgi) nedensel olarak etkilidir ve dünyanın durumunu belirler. İkincisi ve daha da önemlisi, Tanrı tüm evreni zorunlu kılan İlk Sebep olarak kalır. Bu nedenle, diğer tüm sebepler (yakın ve aracı) eninde sonunda O'na döner. Genel olarak, Tûsî'nin bilgi teorisi, kendi içinde İbn Sînâ'dan önemli bir ayrılma teşkil etse de özgür irade tartışması ile YSİ'nin zorunluluğu tartışması üzerinde yıkıcı sonuçlara yol açmamıştır. Tûsî, İbn Sînâcı türden bir bağdaşmıcı olarak kalmıştır. Daha da önemlisi, Tûsî, özgür irade konusundaki İbn Sînâcı görüşü hem Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ninkiyile hem de birçok yeni formülasyonu Şii teolojisinin temel taşlarından biri haline gelecek olan *emr beyne'l-emreyn* doktriniyle tutarlı görmüştür.

## Kaynakça

- Abdel-Latif, Hassan Mahmud. *Nasir Al-Din al-Tûsî (d. 1274) and His Tajrid al-I'tiqâd. An Edition and Study*. London: SOAS, Doktora Tezi, 1977.
- Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l- Arabî, 1422.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: es-Semâu't-tabî* 'i. nşr. İbrahim Medkûr ve Saïd Zâyid. Kahire: GEBO, 1983.
- . *Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ* '. ed. Fazlur Rahman. Londra: Oxford University Press, 1959.
- İbn Sînâ. *el-Mantık: el-Burhân*. nşr. İbrahim Medkûr ve Ebü'l-Alâ Afifi. Kahire: Maḥbaat Emîriye, 1956.
- . *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*. thk. el-Eb Kânevâtî ve Saïd Zâyid. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbii'l-Emîre, 1960.
- Bäck, Allen. "Avicenna's Conception of the Modalities." *Vivarium* 30/2 (1992): 217-55.
- Frank, Richard M. *Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalâm*. ed. Dimitri Gutas. Aldershot: Ashgate, 2008.

- . *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna: Vorgelegt Am 27. April 1991*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1992.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *The Incoherence of the Philosophers*. çev. Michael E. Marmura. 2. baskı. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- . "Fakhr Al-Din al-Râzi Was Averroist After All? On the Double-Truth Theory in Medieval Latin and Islamic Thought." *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton, 1935-2018*, ed. Sabine Schmidtke, 205-16. Piscataway, NJ, ABD: Gorgias Press, 2018.
- el-Hillî, el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî Şerhi Tecridi'l-i'tikâd*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Matbûât, t.y.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Hâşim el-Huseynî et-Tihrânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1387.
- el-İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahmân, ve es-Seyyid eş-Şerîf Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî. *Tesdidü'l-kavâid fî Şerhi Tecridi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş, Muhammed Ali Koca, Muhammed Yetim, Salih Günaydın. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Janssens, Jules L. "The Problem of Human Freedom in Ibn Sina." *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World*, 112-18. Burlington, VT: Ashgate, 2006.
- Kaukua, Jari. "Freedom and Responsibility in Avicenna." *Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception Latine, en hommage à Jules Janssens*, ed. Jules L. Janssens, D. De Smet, Meryem Sebti. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2022.
- el-Kuleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb. *el-Usûl el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gafârî. Tahran: Mektebetü's-Sudûk, 1381.
- Marmura, Michael E. "Al-Ghazali on Bodily Resurrection and Causality in the Tehâfut and the Iqtisâd", *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sinâ, al-Ghazali, and Other Major Muslim Thinkers*, 273-99. Binghamton: Global Academic Pub., Binghamton University, 2005.
- . "Ghazalian Causes and Intermediaries." Ed. Richard M. Frank. *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995): 89-100.
- Michael Marmura. "The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages." *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, ed. Monika Asztalos, John E. Murdoch, Ilkka Niiniluoto, Helsinki: Helsinki University Press, 1990.
- Morewedge, Parviz. *The Metaphysics of Tusi: Treatise on the Proof of a Necessary Being, Treatise on Determinism and Destiny, Treatise on Division of Existents*. NY: The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992.
- Muhammed Bâkır el-Meclisî. *Mir'atu'l-'ukûl*. 2. Baskı. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1404.
- Molla Sadrâ, Sadreddin Muhammed b. İbrâhîm eş-Şirâzî. *el-Hikmetu'l-mûtaâliye fî'l-esfâri'l-akliyye el-erba'a*. thk. R. Luţfî, I. Amînî, F. Ummîd. 3. baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1981.
- . *Şerhu'l-Usûli'l-Kâfi*. thk. Muhammed Hacevî. Tahran: Müesseset-i Mutâlaat ve Tahkikât-i Ferhengî, 1383.
- el-Kuşçu, Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Kuşci alâ Tecridi'l-akâid li-l-Tûsi: Mebhesu'l-ilâhiyât*. thk. Abdulfetâh Fuâd. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ li-Dunyâ't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 2002.
- . *Şerhu Tecridi'l-akâid*. Tebriz: Esad Kitâbfurush. t.y.
- . ve Muhammed b. Esad ed-Devvânî. *Şerhu Tecridi'l-akâid*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîrî er-Rızâî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.

- Rahman, Fazlur. *The Philosophy of Mullā Sadrā (Sadr Al-Dīn Al-Shirāzī)*. Albany: State University of New York Press, 1975.
- er-Rāzī, Fahreddin. *el-Metālibu'l-āliye mine'l-ilmī'l-ilāhī*. nşr. Ahmed Hicāzī es-Sekkā. Beyrut: Dāru'l-Kitābī'l-Arabī, 1987.
- Richardson, Kara. "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason." *Review of Metaphysics* 67/4 (2014): 743-68.
- Ruffus, Anthony, Jon McGinnis. "Willful Understanding: Avicenna's Philosophy of Action and Theory of the Will." *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 97/2 (2015): 160-95.
- Schmidtke, Sabine. "The Mu'tazilite Movement (III)". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Şeyh el-Mufīd, Muhammed b. Muhammed b. el-Nu'mān el-'Ukberī el-Bağdādī. *Tashīhu'l- i'tikā-dāti'l-imāmiyye*. Kum: el-Mutemeru'l-Ālemī li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Mufīd, 1413.
- et-Tūsī, Nasīrüddin. "İsbātu'l-akli'l-mufārik". *Telhīsu'l-Muhassal*, thk. Abdullah Nūrānī, 479-81. Beyrut: Dāru'l-Edvā, 1405.
- . *Ahlāk-ı Nāsiri*. thk. Müctebâ Mīnavī, Ali Rızâ Haydarī. Tahran: İntişârât-ı Harezmi, 1356.
- . *Tecridu'l-akâid*. thk. Abbās M. H. Süleyman. İskenderiye: Dāru'l-Marife el- Câmia, 1996.
- . *Telhīsu'l-Muhassal*. thk. Abdullah Nūrānī. Beyrut: Dāru'l-Eđvā, 1405.
- . *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Süleyman Dunyâ. 3. baskı. Kahire: Dāru'l-Maârif, 1983-85.
- Zamboni, Francesco Omar. *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology in Avicenna and His Islamic Interpreters (XI-XIII c.)*. Pisa: Scuola Normale Superiore, Doktora Tezi, 2020.
- . "What Tips the Scales? Volition, Motivation, and Choice in Fahr al-Din al-Rāzī." *Willing and Understanding Late Medieval Debates on the Will, the Intellect, and Practical Knowledge*, ed. Monika Michałowska, Riccardo Fedriga., 35–61. Leiden, Boston: Brill, 2023.