bilimname

düşünce platformu



Yıl: 2015/2 Sayı: 29

bilimname

düşünce platformu

yıl: 2015/2 sayı: XXIX

ilahiyat bilimleri araştırma vakfı (İBAV) adına
Ramazan ERTÜRK (Bşk.)

editör
Şahin GÜVEN

yazı işleri müdürü
Mustafa ULU

editör yardımcısı
Cemil OSMANOĞLU

yayın kurulu
Murat SERDAR (*Başkan*), Mustafa KARAGÖZ, Ramazan ADIBELLİ, Abdülkadir BAYAM, Cenan KUVANCI, Yüksel ÇELİK

danışma kurulu
Ramazan ERTÜRK, Ali TOKSARI, Harun GÜNGÖR, H. Yunus APAYDIN, Şefaettin SEVERCAN, Temel YEŞİLYURT, Celaleddin ÇELİK, Lütfullah CEBECİ, Ahmet Kamil CİHAN, İbrahim GÖRENER, Süleyman AKYÜREK, Muharrem AKOĞLU, Ali ÇAVUŞOĞLU, Halim ÖZNURHAN, Şükrü Selim HAS, Habil NAZLIGÜL, Osman Nuri KÜÇÜK, Salim ÖZER, Abdullah BENLİ, Davut İLTAŞ

redaksiyon ekibi
Hüseyin ORAL, Bekir KÖYLÜ, Ahmet YİĞİT

tanıtım ve sosyal medya
Osman BAYDER, Mustafa Derviş DERELİ, Abdullah Ömer YAVUZ

mizanpaj
Mustafa ULU

İndeksler ve uluslararası ilişkiler
Mustafa ULU

dergi web yayın sorumlusu
Mustafa ULU

irtibat
web sitesi: www.bilimname.com.tr
email: bilimname@gmail.com

ISSN: 1 3 0 4 – 1 8 7 8
e-ISSN: 2 1 4 8 – 5 8 6 0

bilimname hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayınlanır.

bilimname'ye gönderilen yazılar önce dergi yazım ilkelerine uygunluk açısından yayın kurulunca incelenir ve uygun bulunanlar o alandaki çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. İki hakemden sadece birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
bilimname'de yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
Kayseri 2015

uluslararası indeksler/international indexes

1.	**ESCI** (Emerging Sources Citation Index)	01.01.2016
2.	**Ebsco** (Religion & Philosophy Collection, Academic Search Ultimate, Academic Search Premier, Academic Search Elite, Academic Search Complete)	01.01.2011
3.	**ATLA Religion Database**	11.09.2018
4.	**Index Copernicus**	01.01.2013
5.	**Index Islamicus**	01.01.2013
6.	**DOAJ** (Directory of Open Access Journals)	25.01.2017
7.	**OCLC Worldcat**	01.01.2012
8.	**ErihPlus** (European Reference Index for Humanities and Social Sciences)	12.01.2017
9.	**J-Gate**	17.11.2017
10.	**Sherpa/Romeo**	26.01.2016
11.	**MLA** (Modern Language Association)	02.11.2017
12.	**DRJI** (Directory of Research Journals Indexing)	01.01.2012
13.	**ESJI** (Eurasian Scientific Journal Index)	14.05.2016
14.	**Science Library Index**	26.06.2016
15.	**OpenAIRE**	18.05.2016
16.	**International Scientific Index**	14.01.2017
17.	**Global Impact Factor**	14.01.2017
18.	**Root Indexing** (Journals Abstracting and Indexing Service)	14.01.2017
19.	**CiteFactor Academic Scientific Index**	26.06.2016
20.	**International Society of Universal Research in Sciences**	14.01.2017
21.	**Sparc Indexing**	09.03.2017
22.	**Scientific Indexing Services**	01.01.2016
23.	**Open Access Library**	26.01.2016

ulusal indeksler/national indexes

1.	**TR Dizin** (Ulakbim)	15.05.2016
2.	**İSAM** (Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi)	01.01.2003
3.	**Türk Eğitim İndeksi**	01.01.2015
4.	**Sobiad**	26.01.2017
5.	**Akademik Dizin**	01.01.2015
6.	**Arastirmax**	26.05.2017

bilimname XXIX, 2015/2, 231-243
Geliş Tarihi: 05.08.2015, Yayın Tarihi: 02.11.2015

ORTAÇAĞDA "FAİL" KAVRAMI ve TANRI

Özcan AKDAĞ
Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ozcanakdag@erciyes.edu.tr

Öz

Gerek tarihsel süreçte gerekse günümüzde 'fail' kavramının ne olduğu ve Tanrı'ya atfedilip edilemeyeceği, eğer atfedilirse, nasıl anlaşılması gerektiği tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi İslam düşüncesinin önde gelen simalarının yanı sıra Thomas Aquinas, Duns Scotus gibi Hıristiyan düşünürlerin 'fail' kavramından ne anladığı ve bu kavramı Tanrı'ya nasıl atfettikleri meselesini ele alacağız. Ortaçağda fail, tabiî ve iradî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Tabiî fail, zâtının gerektirdiği şekilde tek tip fiilde bulunan faildir. İradî fail ise, bilgi ve iradesine dayalı olarak fiilde bulunan faildir. Bu bağlamda iradî fail, bilgi ve iradesiyle fiilde bulunan insan ve Tanrı'ya atfedilirken, tabiî fail, ateş gibi zâtının bir gereği olarak aynı tarzda fiilde bulunan şeylere atfedilmektedir. Bu ayrımı temele alan gerek Gazâlî, gerekse Thomas ve Duns Scotus, Tanrı'nın tabiî şekilde değil de, iradesiyle fiilde bulunduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu bağlamda onlar Tanrı'nın faaliyetinin zâti bir gereklilikle değil, ilim ve iradesinin bir neticesi olarak gerçekleştiğini düşünmüşler ve Tanrı'nın yaratıp yaratmamakta özgür olduğunu ve âlemi olduğundan başka türlü yaratabileceğini mümkün görmüşlerdir.

Anahtar kelimeler: Fail, Tanrı, İbn Sînâ, Gazâlî, Thomas.



THE CONCEPT OF "AGENT" in THE MIDDLE AGES and GOD

Abstract

Both in the history and in the contemporary times, we can see some debates about what the concept of 'agent' and whether it can be attributed to God in any manner. In this study, I took in to consideration what eminent Muslim thinkers, like Avicenna, al-Ghazâlî, and Averroes, understood the concept of 'agent' and how they attributed the concept to God as well as Thomas Aquinas, Duns Scotus. In the mediaeval period, agent could be understood in two ways: *natural* agent and *per se* agent. Natural agent acts according to its nature in univocal way and it cannot act rather than that way. Per se agent acts according to its intellect and will. In this context, while per se agent can be attributed to human and God because of their acts depends on their intellect and will, natural agent can be attributed to fire because of its act depends on its nature. Based on this distinction, al-Ghazâlî, Thomas Aquinas and Duns Scotus understood God's agency as a per se agent. For them, God acts according to His intellect and will rather than His nature. They concluded that God could change whole system what He created.

Keywords: Agent, God, Avicenna, al-Ghazâlî, Thomas Aquinas.

Bu makale, Creative Commons Alıntı-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

✵ ✵ ✵

Giriş

Arapça bir kavram olan "fail", ism-i fail kalıbında olup, fiili yapan özne anlamına gelmektedir. Bir kimsenin masanın üstündeki bir kitabı alıp rafa kaldırması durumunda, söz konusu fiilin failinin o fiili gerçekleştiren kişi olduğu inkâr edilemez. X şahsı kitabı alıp rafa koymayı amaçlamıştır ve bu bağlamda eylemi gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla söz konusu şahsın bu fiili niçin yaptığına dair bir bilgisi ve amacı vardır. Peki, bir şeyin başka bir şeye sebep olması halinde o şeye 'fail' demek mümkün müdür? Söz gelimi şiddetli bir yağmur sonucunda güçlü bir akıntının evin yıkılmasına neden olması durumunda, 'evi yıkan sel sularıdır' ifadesinden hareketle, sel sularına 'fail' denilebilir mi ve bu bağlamda ona bir sorumluluk yüklenebilir mi? Gerek ortaçağda ve gerekse sonraki dönemlerde 'fail' kavramının neye referansta bulunduğu ve Tanrı'ya atfedilmesi durumunda bu kavramın nasıl anlaşılması gerektiğine dair tartışmaların vakî olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmamızda Ortaçağın önemli simalarından olan İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerin yanı sıra Thomas Aquinas ve Duns Scotus gibi Hıristiyan düşünürlerin 'fail' kavramından ne anladığı ve Tanrı'ya atfedildiği zaman bu kavramın nasıl anlaşılması gerektiğine dair düşüncelerini, günümüzdeki tartışmalara da değinerek ele alacak ve onların konuya ilişkin yaklaşımlarını vermeye çalışacağız.

A. Ortaçağ İslam Düşüncesi

İbn Sînâ'nın (ö. 1037) sisteminde bir şeyin var olması için bir illete/sebebe ihtiyaç vardır; illet varsa onun mâlulü de var olur ve illet ortadan kalkarsa, onun mâlulü olan şey de ortadan kalkar.[1] Söz konusu illetlerin sonsuza gidişi ise imkânsızdır. Zorunlu olan ve bütün illetlerin illeti olan bir varlık da durulması gerekir ki o da *İllet-i Tam* olan *Evvel*'dir.[2] Kâmil olan bu varlık bizâtihî vardır ve O'nun dışındaki her şey O'nun kemalinden feyz eden mümkün varlıklardır. Evvel'den feyz eden bu taşma ise harici bir sebebin etkisiyle değil, O'nun zâtının gereği olarak gerçekleşen bir fiildir.[3] Bununla birlikte İbn Sînâ'nın sisteminde bilkuvve olan bir şey başka bir şeyin sebebi olamaz.[4] Mahza bilfiil olan Evvel, diğer şeylerin sebebi olması bakımından bilkuvve değildir, O'nun yaratma fiili, zâtının gereği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla O'nun yaratmak gibi herhangi bir fiile yönelmesi ya da arzu duyması söz konusu olamaz; zira bir şeye yönelmek ya da arzu duymak bir eksikliğin göstergesidir.[5] Aynı eserin başka bir yerinde İbn Sînâ,

[1] İbn Sînâ, *Metafizik*, I. (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker). Litera Yay. İstanbul, 2004, s. 150.
[2] İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 71.
[3] İbn Sînâ *Metafizik*, I, s. 169.
[4] İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 177.
[5] İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 109.

bir şeye ilişkin garezin/kastın ve muradın, ancak bir maslahat dolaysıyla ya da failin zâtında olan bir eksikliği tamamlamak amacıyla olabileceğine dikkat çekerek Evvel'in diğer şeylere varlık vermesinin bir eksiklik ya da maslahat dolayısıyla değil, sadece O'nun cömertliği (*cûd*) dolayısıyla gerçekleştiğini belirtir.[6] Her ne kadar âlemin mevcut nizamı, Evvel'in muradı olsa da O'nun muradı, kendi dışımızda bir gayeye yönelmiş olan bizim muradımız gibi değildir. Evvel, salt aklî iradeye sahip olduğu için zâtı gereği (*lizâtihi*) muriddir. Dolayısıyla Evvel'in kendini akletmesi, O'nun faaliyetinin kaynağıdır. O'nun ilmi iradesiyle özdeş olduğu için O'na "Murîd" dendiğinde, O'nun ilim sahibi olmasından başka bir şey kastedilmez. [7]

İbn Sînâ, avamın faili, daha önceden fail değilken, irade ile fiilde bulunmaya başlamış, bilkuvve iken bilfiil hale gelmiş, ya da harici bir neden dolaysıyla zorlanmış ve o sebeple fiilde bulunmaya başlamış bir şey olarak algıladığına dikkat çeker ve halk nezdinde failin bilfiil olan şey anlamında değil, bilkuvve iken sonradan bilfiil hale gelmiş bir illet olarak algılandığını dile getirir.[8] Fakat Evvel için böyle bir fail tasavvuru söz konusu olamaz. Zira O, fiilde bulunmak için harici bir nedene muhtaç olmayan bilfiil bir varlıktır. Dolayısıyla o, Zorunlu Varlık'ın iradesinin sonradan ortaya çıkmadığını, eğer böyle olduğu düşünülürse, bu iradenin başka bir iradeyle mi, tabiatından/mahiyetinden dolayı mı yoksa başka bir sebepten dolayı mı ortaya çıktığı gibi meselelerle yüzleşilmesi gerektiğine dikkat çeker. Nitekim O kâmildir ve O'nun zâtında olmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması düşünülemez ve bu durum Evvel için imkânsızdır.[9] *Dânişnâme*'de ise faili *tabiî* ve *iradî* olarak ikiye ayıran İbn Sînâ, ateş gibi şeylerin kendi tabiatıyla dolayısıyla yakma fiilini gerçekleştirdiğini bu sebeple tabiî fail olarak adlandırıldıklarını, iradesiyle bir şeyi hareket ettiren insan gibi varlıkların ise iradî fail olarak isimlendirildiğini belirtir. Bu eserde İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'tan farklı olarak, fail sınıflamasına *arızî fail* dediği üçüncü bir tür daha ekler. Ona göre arızî fail, doğal/tabiî olarak değil de ona ilişen arızî bir nedenden ötürü bir takım fiilleri gerçekleştiren faildir. Söz gelimi suyun yakma niteliği yoktur. Ama ısıtılan su, yakma fiilini gerçekleştirebilir ve gerçekleşen bu fiil ona arızî şekilde ilişen bir durumdur.[10] Görüldüğü gibi İbn Sînâ, tabiî, iradî ve arızî fail ayrımı yapmakta ve Tanrı'nın faaliyetinin ne arizî ne de tabiî şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte o, insandan hareketle tanımlanan irade mefhumunun da Tanrı'ya tatbikinin sorunlu olduğuna dikkat çekerek, iradî fail kavramının dahi Tanrı'ya atfı konusuna temkinli yaklaşmaktadır.

---

[6] İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 42-43.
[7] İbn Sînâ, *en-Necât*, II. (Tah. Abdurrahman Umeyr). Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, s. 106-107.
[8] İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 7-8.
[9] İbn Sînâ, *en-Necât*, II, s. 111. Ayrıca bk. *Metafizik*, II, s. 120.
[10] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. (Çev. Murat Demirkol). TYEKB. İstanbul, 2013, s. 202.

Gazâlî (ö. 1111) ise, İbn Sînâ gibi filozofların Tanrı-âlem ilişkisini illet-mâlul ekseninde ele almalarına karşı çıkmakta ve söz konusu tasavvurun Tanrı'yı, âlemde olup biten hadiselerden haberi olmayan fail-neden olgusuna indirgediğini, dolayısıyla da Tanrı'nın fiil alanını kısıtladığına vurgu yapmaktadır. Gazâlî açısından bakıldığında bu tarz bir Tanrı tasavvuru ve Tanrı-âlem ilişkisi, şeriatın bize sunmuş olduğu *faal Tanrı* tasavvuruna aykırıdır. *Tehâfütü'l-Felâsife*'de[11] "hakikî" ve "mecâzi" fail ayrımı yapan Gazâlî, burada filozofların Tanrı'ya atfettikleri faaliyetin içerim ve uzantılarını ele almakta ve onların Tanrı'nın faaliyetine ilişkin görüşlerinin üç açıdan (fail, fiil ve fail-fiil açısından) kendi ilkeleri ile tutarsızlık arz ettiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda Gazâlî, faili 'irade ve ihtiyar yoluyla, murat ettiği şeyi bilerek fiilde bulunan zat/kişi' olarak tanımlar. Görüldüğü gibi 'irade' ve 'ihtiyar' fail olabilmek için temel nitelikler arasında sayılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında irade ve ihtiyar sahibi olmayan cansız nesnelerin fail olarak adlandırılması söz konusu değildir. Bundan dolayı bir şeyin diğer bir şeyin ortaya çıkmasına *neden*/*sebep* olması, onun fail olması için yeter şart değildir. Herhangi bir sebebe 'fail' denmesi için o sebebin bilgi ve iradeye dayanması gerekir. Bu sebeple ilim, irade ve ihtiyar gibi bir takım niteliklerden yoksun olan taş ve duvar gibi cansız nesneler fail olamaz. Bu anlamda filozofların, âlemin var oluşunu, ışığın güneşe nispeti bağlamında açıklama girişimleri, Tanrı'nın faaliyetinin irade ve ihtiyar olmaksızın zorunlu bir tarzda gerçekleştiğini tazammun etmektedir. Durum böyle olunca âlemin yaratılmaması mümkün değildir.[12] Görüldüğü gibi Gazâlî, filozofların söz konusu tasavvurlarının içerim ve uzantılarının Evvel'in irade ve ihtiyar yoluyla fiilde bulunduğu düşüncesini hariçte bıraktığına dikkat çekmekte ve böyle bir fail tasavvurunun ise O'nu irade ve ihtiyar olmaksızın fiilde bulunan cansız nesnelerin seviyesine indirgediğine vurgu yapmaktadır.

İbn Rüşd (ö. 1198) ise, Gazâlî'nin, "fail; ilim, kudret ve irade sahibi olmalıdır" şeklinde bize sunmuş olduğu tanımın, âlemin yaratıcısına tatbik edilemeyeceğini düşünür ve Tanrı'nın nasıl bir fail olduğunun bilinemeyeceğine dikkat çekerek Gazâlî'nin fail anlayışına karşı çıkar. Bunu yaparken de hem Gazâlî'nin metodunu hem de filozofların fail anlayışını temele alır. Bu bağlamda Gazâlî, 'fail' kavramını şâhitten hareketle tanımlamakta ve gâip olan Tanrı'ya tatbik etmektedir. İbn Rüşd açısından gâibin şahide kıyas edilmesi yoluyla elde edilen bilgi, burhan seviyesinde bir bilgi değildir. Dolayısıyla görünenden hareketle elde edilen fail tanımının Tanrı'ya ne şekilde referansta bulunduğunu bilemeyiz. Gazâlî'ye cevabının ikinci kısmından İbn Rüşd, filozofların, ısıtmak ve üşütmek gibi tek tip fiilde bulunan şeyleri *tabiî*; şuanda yaptığı fiilin aksini de yapabilen şeyleri de *murid fail* olarak isimlendirdiklerini ifade eder. Filozoflar açısından İlk Fail/Evvel, her iki fiil türünden de münezzehtir. Zira irade bir fiildir ve failde

[11] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*. (Tah. Selahaddin Hevvariy). el-Mektebetu'l Asriyye. Lübnan, 2010, s.88-89.
[12] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife,* s. 88.

bir değişimin olmasını gerektirir. Seçen ve irade eden fail, o şeyi kendisinde olan bir eksikliği tamamlamak için seçmiştir. Fakat Tanrı kâmildir ve kendisinde olan bir eksikliği tamamlamak için fiilde bulunmaz. Dolayısıyla Tanrı bir takım maslahatlar elde etmek için fiilde bulunmaktan da münezzehtir.[13]

Gazâlî ise filozofların yapmış oldukları isimlendirmenin geçersiz olduğu kanaatindedir. Her ne sebeple olursa olsun, *sebep* olan her şeyi fail, her sebeplenen şeyi de *mef'ul* kabul etmek uygun değildir. Eğer her sebep *fail*, her sebeplenen de *mef'ul* kabul edilirse, bu durum "Cansız nesnelerin fiili yoktur, fiil ancak canlı varlıklara mahsustur" şeklindeki meşhur önermeyle çelişecektir. Eğer cansız cisimler fail olarak adlandırılıyorsa bu durum sadece *istiare/mecaz* yoluyladır. Söz gelimi taşın arzın merkezi aradığı ve istediği ifade edilirse buradaki irade etme olgusu sadece mecâzi anlamda anlaşılmalıdır. Zira bir şeyi, gerçek anlamda irade etmek onu bilmekle olabilir.[14]

İbn Rüşd'e göre her ne kadar filozoflar Tanrı-âlem ilişkisini güneş ve ışık temsili ile açıklasalar da onlar açısından *sebep* sadece fail nedenle sınırlı değildir. Onlar fail nedenin yanı sıra, maddî, gâî ve sûrî nedenleri de kabul etmektedir. Bu bağlamda onlar faili, bir şeyi bilkuvve halden bilfiil hale getiren şey olarak telakki etmektedir. Bir şeyin bilfiil hale gelişi, bazen ihtiyar/seçim bazen de tabiî/doğal bir süreç neticesinde gerçekleşebilir. Söz gelimi gölgenin var olma nedeni kişidir ve bu olayın faili olan kişi mecâzi anlamda faildir. Bir failin gerçek manada fail olarak nitelenebilmesi için söz konusu fiilin o failden ayrı bir gerçekliğinin olması gerekir. Nitekim filozoflar da Tanrı'nın fiili olan âlemin Tanrı'dan ayrı bir gerçekliğinin olduğunu kabul etmekte ve Tanrı'nın tabiî nedenler gibi bir neden olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte onlar Tanrı'nın müşahede ettiğimiz irade ve ihtiyar sahibi failler gibi bir fail olmadığına da vurgu yapmaktadır.[15] Bu bağlamda İbn Rüşd, Gazâlî'nin "Her neden fail değildir" önermesinin doğruluğunu onaylasa da - zira İbn Rüşd açısından maddî, gâî ve sûrî gibi nedenler de vardır- "Cansız varlıklar fail değildir" önermesinin yanlış olduğunu düşünür. Çünkü cemâd varlıklardan sadır olan fiil yok saydığımız zaman, her ne kadar bu şeyler bilgi ve iradeden yoksun olsa da, bilkuvve olan bir durumu bilfiil hale getiren ateş gibi şeylerin faaliyetini yok saymış oluruz.[16] Aktardığımız şeylerden anlaşılacağı üzere İbn Rüşd, 'fail'i ilim ve irade ekseninde tanımlamak yerine, 'bilkuvve olan bir şeyi bilfiil hale getiren şey' olarak telakki etmekte ve bu yönüyle Gazâlî'den ayrılmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd fail kavramını, daha geniş anlamda almakta ve iradî ve tabiî fail ayrımını

[13] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*. el-Mektebetü'l-Asriyye. Beyrut, 2010, s. 125-26/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. (Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ). Kırkambar Yay. İstanbul, 1998, s. 174-75.
[14] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 88.
[15] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 126-27/ *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* 177-78.
[16] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* s. 129/ *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* s.181-82.

kabul etmenin yanı sıra cansız nesneleri de fail kapsamında değerlendirmektedir.

Tehâfüt'ün on birinci meselesinde Gazâlî fiili, hayvan ve insanların fiilini içeren *iradî* ve güneşin aydınlatması, ateşin ısıtması ve suyun soğutması gibi fiilleri kapsayan *tabiî* olmak üzere iki kısma ayırır. Bilginin, insanların yapıp-etmelerinde olduğu gibi ancak iradî fiil için zorunlu bir koşul olduğunu, tabiî fiilde ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade eder. Filozofların düşüncesinde Tanrı âlemi irade ve ihtiyar yoluyla değil, tabiî bir zorunlulukla yaratmıştır. Bu yaratma, ışığın güneşin lazımı olması gibi Tanrı'nın zâtının bir lazımı/gereği olarak meydana gelmiştir. Güneşin ışığını yayma veya ateşin ısıtma fiilinden geri duramaması/kaçınamaması gibi, Tanrı'nın yaratma fiilinde vazgeçme kudreti de yoktur. Fakat Gazâlî'ye göre, Tanrı böyle bir faaliyetten münezzehtir.[17] Çünkü Tanrı muhtar olan asıl faildir ve diğer faillerin muhtar olması sadece mecâzi anlamdadır.[18]

Gazâlî'ye göre filozofların fiili *iradî olan* ve *tabiî olan* şeklindeki ayırmaları, bir şeyi bilerek irade etmek ve bir şeyi bilmeyerek irade etmek şeklinde bir ayrım gibidir. Bu tarz bir ayrım ise kabul edilemez. Çünkü irade *zorunlu olarak* bilgiyi tazammun eder. Aynı şekilde fiil de iradeyi tazammun eder. Bunu temele alan Gazâlî, "tabiî fiil" ile "iradî fiil" arasında örtük bir çelişkinin (*nakz*) olduğunu, bu çelişkinin ise ilk bakışta ortaya çıkmadığını, bunun "tabiî fiil" kavramının mecâzi kullanımından kaynaklandığını dile getirir. Yani bir şey başka bir fiilin sebebi oluyorsa, bu durumda ortaya çıkan fiil gerçek anlamda fiil değil mecâzi anlamda fiildir. Söz gelimi başımızla bir şeyi onaylar ya da reddedebiliriz. Burada baş için kelam sıfatının kullanılması gerçek manada değil, mecâzi anlamdadır.[19]

Konuyu daha anlaşılır kılmak ve iddiasını güçlendirmek için Gazâlî, "ateş yakar, su boğar, kılıç keser, kar üşütür, ekmek doyurur" şeklindeki ifadelerin Arap dilinde kullanıldığını, söz konusu fiillerin sadece mecâzi olarak anlaşılması gerektiğini, çünkü gerçek manada bir fiilin sadece irade yoluyla gerçekleşen fiil olduğunu ifade eder. Söz gelimi eğer bir kişi başkası tarafından ateşe atılırsa ve bunun sonucunda kişi yanma fiiline maruz kalarak ölürse, bu durumda akıl, tabiî olarak, fiili irade sahibi olana izafe eder. Çünkü yanma sonucunda gerçekleşen ölüm, ateşe değil, o kişiyi ateşe atarak öldüren kişiye izafe edilir ve bu fiilin sonucunda ortaya çıkan sorumluluk da ateşe değil, ateşe atma eylemini gerçekleştiren irade sahibi kişiye aittir.[20] Benzer şekilde başka bir yerde Gazâlî, emir ve iradeyi temele alarak bir fail sınıflaması yapar ve hükümdarın emri ile bir adamın cellat tarafından öldürülmesi durumunda, hem "hükümdar öldürdü" demenin,

[17] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 144.
[18] Gazâlî, *İhya*, IV, s. 473.
[19] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 89.
[20] Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 89.

hem de "cellat öldürdü" demenin doğru olduğunu ifade eder. Bu olayda hükümdar, emir ve irade bakımından fiilin faili iken cellat ise, fiilin gerçekleştirilmesi bakımından söz konusu fiilin failidir. İnsanın fiilleri hususunda da benzer bir durum söz konusudur. Bir açıdan kul fiilin faili iken, Tanrı da başka bir açıdan fiilin failidir. Yaratma bakımından fiilin faili Tanrı iken, o fiile insanın kudretinin mahal olmasından dolayı insan, fiilin faili olmaktadır.[21]Buna karşı çıkan İbn Rüşd ise, her ne kadar sorumluluk ateşe atan faile ait olsa da, yakma fiilini gerçekleştiren şeyin ateş olduğuna dikkat çeker. Eğer ateşin yakma niteliği olmasaydı, söz konusu fiil gerçekleşmezdi. Bundan dolayı fiil, kendisini meydana getiren en yakın nedene nispet edilebilir.[22]

Her ne kadar İbn Rüşd, Gazâlî'nin serdettiği fail tanımın Tanrı'ya tatbikinin sorunlu olduğunu söylese de, tabiî şekilde ortaya çıkan fiilin bilgiden kaynaklanmadığını, ama Tanrı'nın faaliyetinin ilme dayandığı düşüncesinin burhan yoluyla bilinebileceğini ifade eder. Zira âlemde müşahede ettiğimiz düzen, bu düzeni tanzim eden varlığın ilim sahibi olduğuna delalet eder. Fakat aynı ilkeyi temele alarak Tanrı'nın hangi anlamda fail ve irade sahibi olduğunu burhanî şekilde bilemeyiz. İlim ve irade konusunda şâhit âlemle gâip âlem arasında tam bir benzerlik de söz konusu olamaz. Eğer böyle olduğu düşünülürse "Tanrı, insanın iradesine benzer şekilde irade eder" diyen kimseyle, "Tanrı, insanın ilmine benzer bir ilimle bilir" diyen kimse arasında fark olmayacaktır. Tanrı'nın ilminin mahiyetini kavrayamadığımız gibi O'nun iradesinin mahiyetini de kavrayamayız.[23] Görüldüğü gibi İbn Rüşd görünen âlemden hareketle yapılan bir ilim ve irade tanımının aynı anlamda Tanrı'ya tatbikinin sorunlu olduğuna dikkat çekmektedir. Tanrı'nın ve insanın ontolojik statüsü onlara atfedilen ilim, irade vb. niteliklerin, her ne kadar bunlar isimde müşterek olsa da, içeriğini de değiştirmektedir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd, gâip âleme ilişkin bilgi elde etme yolu olarak düşünülen, Eş'arilerin de sık sık kullandığı gâibin şahide kıyas edilmesi yönteminin görünmeyen âleme ilişkin burhanî düzeyde bir bilgi sağlayamayacağına vurgu yaparak, söz konusu yöntemin eksikliğine dikkat çekmektedir.

Görüldüğü gibi Gazâlî, hakikî ve mecâzi fail ayrımı yapmanın yanı sıra bu âlemde müşahede ettiğimiz bütün fail–fiil ilişkisinin zorunlu olmadığını da ifade etmektedir. Gazâlî'nin bu düşüncesinin arka planında, Eş'arî gelenekten tevarüs ettiği, tek failin Tanrı olduğu ilkesi ve âlemdeki her şeyin mümkün olduğu (*tecviz*)[24] ilkesinin yer aldığını söyleyebiliriz. İbn Rüşd ise, Gazâlî'nin fail tasavvurunun şâhit olana dayandığını ve buradan hareketle gâip olan hakkında bir açıklama sunma girişiminin burhanî bir bilgi

[21] Gazâlî, *İhyâ*, IV, s. 469-70.
[22] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* s. 132/ *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 188-89.
[23] İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt,* s. 125-26/ *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* s. 175-76.
[24] Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli). Kitabevi Yay. İstanbul, 2000, s. 313-14.

oluşturmayacağına dikkat çekmekte ve Tanrı'nın fiilinin iradeyle mi yoksa başka bir nedenden ötürü mü ortaya çıktığına ilişkin kesin bir bilgi elde edemeyeceğimiz sonucuna ulaşmaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd, bilkuvve olanı bilfiil hale getiren şeyi de fail olarak kabul etmekte ve Gazâlî'nin ilim ve irade merkezli fail tanımından daha kapsamlı bir fail anlayışı benimsemektedir.

B. Ortaçağ Batı Düşüncesi

Thomas'ın (ö.1274) düşünce sistemine baktığımızda, onun da "bilgi ve irade ile fiilde bulunan" ve "tabiî şekilde fiilde bulunan" (*natural*) fail şeklinde bir ayrıma gittiğini görmekteyiz.[25] Thomas, Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir zorunluluktan dolayı değil de, iradesi ile bu âlemi yarattığını dile getirir.[26] Bunu göstermek için de tabiî şekilde fiilde bulunan fail ile irade ve bilgisi ile fiilde bulunan fail ayrımını temele alır. Thomas, her şeyin iyi olana yönelik tabiî bir arzusu olduğunu, şeyin kendi tabiatından kaynaklanan; fakat bir bilgiye dayalı olmayan bu arzunun doğal arzu/iştiha (*appetite*) olarak isimlendirildiğini ifade eder. Aynı şekilde akıl sahibi varlıklar da iyi olana dair bir arzuya sahiptir. Fakat bu arzu, doğal arzuya sahip varlıklarda olduğu gibi kendi tabiatlarından değil, akdedilir formlardan kaynaklanmaktadır.[27] Eserinin başka bir yerinde Thomas, her failin zorunlu olarak bir gaye ve amaç için fiilde bulunduğuna dikkat çekerek, bu gayenin şeyin kendi doğal arzusundan belirlenmesi halinde bunun tabiî bir arzu; şeyin iradesine dayanması halinde ise onun rasyonel bir arzu olduğuna vurgu yapar.[28] Her fail bir amaç ve gaye için fiilde bulunduğundan dolayı kâmil olmayan failler, kendilerinde eksik olan bir şeyi tamamlamayı amaçlarken, İlk Sebep olan Tanrı ise, kâmil bir varlık olması hasebiyle sadece *iyiliğini yaymak* için fiilde bulunur. İlahî iyilik her şeyin gayesiyken, Tanrı'nın fiilinin gayesi kendisinde olan bir eksikliği tamamlamak değil, sadece zâti iyiliğini yaymaktır.[29]

Thomas, eserinin farklı bir yerinde Tanrı ezeli olduğu için, O'nun fiillerinin de ezeli olması gerektiğine dair problemi ele alırken, yukarıda verdiğimiz sınıflamadan farklı olarak *tek-tip* (*univocal agent*) fail ve *tek-tip olmayan* fail (*non-univocal agent*) şeklinde bir ayrım yapar. Tek-tip failler zâtlarında/özlerinde ne varsa onu ifşa eder ve o minvalde fiilde bulunur. Söz gelimi ateşin yakması tek-tip faaliyete bir örnektir. Fakat tek-tip olmayan failler, zâtında olan her şeyi ifşa etmeyebilir. Bu anlamda Tanrı tek-tip fail değildir. Ne tür bakımından ne de ayrım bakımından hiçbir şey O'na ortak değildir. Bundan dolayı müşahede ettiğimiz bu âlem O'nun kudretinin

[25] Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica,* I, 19/4.(Çev. Fathers of the English Dominican Province). The University of Chicago Press. Chicago, 1952.
[26] Aquino'lu Thomas, *The Power of God*. (Çev. Richard J. Regan). Oxford University Press, New York, 2012. 3/15.
[27] Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, 19/1.
[28] Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I/II, 1/2.
[29] Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, 44/4.

tamamının göstergesi değildir.[30] Dolayısıyla *gayri-maddi faillerin* tek-tip fail olarak değerlendirilmesi hatalıdır. Zira onların kudretlerini tamamen ifşa etmek/göstermek gibi bir zorunlulukları yoktur.[31]

Tanrı zâti olarak iyidir ve bu iyilik O'nun diğer şeyleri yaratma iradesinin de nedenidir.[32] İrade hikmet tarafından belirlenirken, tabiat o şeyin kudreti ile belirlenir.[33] Burada sorulması gereken soru söz konusu bu kudretin, failin kendi zâtından mı geldiği yoksa ona dışardan verilip verilmediğidir. Thomas, tabi şeylerin bu sonuçları meydana getirmesinin nihaî anlamda Tanrı'nın kudretine dayandığını dile getirir.[34] Benzer bir şekilde *The Power of God* adlı eserinde Thomas, Tanrı'nın iradesinin tabi olarak fiilde bulunan her şeyin kaynağı olduğunu ve ilk sebep olmasından dolayı onları önceledeğini ifade eder.[35] Görüldüğü gibi Thomas, Tanrı'nın faaliyetinin tabiî şekilde fiilde bulunan şeylerle aynı olmadığını, O'nun faaliyetinin doğal bir arzu neticesinde değil de kendisinin ilim ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiğini düşünmektedir. Bundan dolayı Tanrı'nın faaliyeti tek-tip fail bağlamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira O'nun faaliyeti ateşin faaliyeti gibi her daim aynı şeyi ortaya çıkaran bir faaliyet değildir.

Ortaçağ Batı dünyasının önde gelen düşünür ve teologlarından birisi olan Duns Scotus da *tabiî* (*natural*) ve *hakikî* (*per se*) fail ayrımını kabul etmekte, tabiî faillerin fiillerini zâti bir zorunlulukla gerçekleştirdiğini ifade ederken, hakikî faillerin ise bir gayeye yönelik fiilde bulunduğunu ve bu gayenin ise irade tarafından belirlendiğini dile getirir. Zira İlk Neden'nin gayeye olan aşkı tabiî değil iradeden kaynaklanan bir durumdur. Söz gelimi taşın merkezi araması ve oraya aşk duyması tabiî şekilde gerçekleşen bir aşktır. Ama İlk Neden için böyle bir durum söz konusu değildir.[36] Bununla birlikte Scotus açısından bir şey bilinmedikçe ona karşı bir aşk duymak da mümkün değildir. Dolayısıyla İlk Neden'in kendi zâtına aşk duyması, O'nun ilim sahibi olduğunun ve bu ilmin de O'na sonradan ilişmiş arızî bir nitelik olmadığının göstergesidir.[37] Kanaatimizce Scotus'un burada dikkat çektiği nokta taş vs. gibi tabiî şekilde fiilde bulunan şeylerin gayesi doğal bir arzuyken, ilim sahibi varlıkların gayesi ve bu gayeye duyduğu aşk iradîdir. Zira bir şeyi irade etmek, o şeye ilişkin bir bilgiyi gerekli kılmaktadır. Tanrı'nın faaliyeti de tabiî bir şekilde değil, ilim ve irade neticesinde

[30] Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, 25/2, 2. Cevap.
[31] *Summa Theologica*, I, 25/2, 2. Cevap. Benzer bir değerlendirme için bkz. *Summa Contra Gentiles*, III, 2.
[32] Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, 19/4, 3. Cevap.
[33] Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 23. Ayrıca bkz. *SCG*, III, 70.
[34] Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 90. Bölüm.
[35] Aquino'lu Thomas, T*he Power of God*, 3/7. 3. Cevap.
[36] Duns Scotus, *Philosophical Writings*. (Trans. Allan Wolter). Hackett Company, Indiana, 1987, s. 53
[37] Duns Scotus, *Philosophical Writings*, s. 58.

gerçekleşmektedir. Bu açıdan Tanrı tabiî faillerden farklı olduğu için hakikî bir fail olarak değerlendirilmelidir.

Daha sonraki dönemlerde de 'fail' kavramının neye referansta bulunduğu ve bu kavramın Tanrı'ya atfedildiği zaman nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin tartışmanın Leibniz ve Clarke arasında vakî olduğunu görmekteyiz. Leibniz'e göre, her şeyin bu halde olup da başka şekilde olmamasının yeter bir sebebi vardır. Bu âlemin bu şekilde ve bu tarzda var olmasının yeter nedeni de Tanrı'dır. Leibniz, âlemdeki şeylerin niçin bu şekilde ve bu tarzda olduğunu Arşimet'in mükemmel denge fikrini temele alarak açıklamaya çalışır. Buna göre eğer terazinin kefelerindeki ağırlık dengeli ise, terazinin kefeleri ne aşağı ne de yukarı doğru hareket edecektir. Birbirine denk olan iki şeyden birisinin ağır basması halinde, bunlardan birisinin niçin ağır bastığını açıklamak mümkün olmayacaktır. Bunu açıklamanın en iyi yolu, o şeyin böyle olmasının *yeter bir nedeni* olduğudur. Leibniz'in böyle bir örnek kullanması, Clarke'ın ona eleştirmesine neden olmuştur. Zira Leibniz faili, mekanik tarzda işleyen bir süreç gibi tasavvur etmiştir. Clarke'a göre, terazide kefelerden birisinin aşağı doğru hareket etmesi için onun diğerinden ağır olması gerekir ki bu da failin, itici bir güç ya da daha güçlü bir etken olmaksızın fiilde bulunması anlayışına aykırı olacaktır. Zira fail, itici (*motive*) bir güç olmadan da fiilde bulunabilir. Fail demek, bir fiili yapabilmek ya da onu yapmaktan kaçınabilen şey anlamına gelir. Dolayısıyla terazinin kefesinin hareket etmesinde olduğu gibi itici bir güçle fiilde bulunan bir fail tasavvuru, hakikî bir failin varlığını da inkar etmek anlamına gelecektir.[38] Buradan hareketle Clarke, ağırlıkların konmasıyla hareket eden terazi ile bilgi sahibi fail arasında kurulan benzetmenin yanlışlığına dikkat çeker ve terazinin kefesinin hareketi edilgin olduğunu, fakat bilgi sahibi olan failin fiilinde etkin olduğunu ifade eder. Hakikî anlamda fail yalnızca fiilde bulunmakla kalmaz aynı zamanda bu fiilin aksini de yapabilir. Bu da özgürlüğün (*liberty*) mahiyetidir. Clarke'a göre, Tanrı'nın iradesi her şeyi belirli bir yerde ve konumda yaratmıştır. Rowe'un da belirttiği gibi, bu düşüncesiyle Clarke, Leibniz'in yeter neden anlayışına yaklaşırken, terazinin hareketi ile meydana gelen mekanik hareketin ilim sahibi faile tatbik edilmesi hususunda ondan ayrılmaktadır.[39] Zira bu tasvir, failin bir zorunlulukla fiilde bulunduğuna ve dolayısıyla da özgür olmadığı düşüncesini çağrıştırmaktadır.[40]

Günümüzde ise fail kavramından ne anlaşıldığı meselesinin ahlakî sorunluluk bağlamında tartışıldığını görmekteyiz. Bu bağlamda Bergmann ve Cover, failin fiilden dolayı ahlâkî sorumluluğa sahip olması için, o olayın sadece *fail-nedeni* olmasını yeterli görmektedir. Buna göre fail, bir fiili

[38] Rowe, *Can God Be Free*. Oxford Uni. Pres. New York. 2004. s. 9-10
[39] Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. Oxford Uni. Press. New York. 1997, s. 97.
[40] Rowe, *Can God Be Free*, s.11-12.

yapmaya muktedir olan, harici bir belirlenim olmaksızın da fiilin meydana gelmesinin nedenidir. Burada failin seçeneklere sahip olup olmaması zorunlu değildir. [41] Bergman ve Cover, ahlâkî sorumluluk için haricî bir belirlenim olmaksızın, X'in bir fiili yapma kudretini kullanmasını yeterli görmektedir. Dolayısıyla ahlakî sorumluluk için failin seçeneklere sahip olması zorunlu bir koşul değildir. Bunun aksi düşüncede olan Rowe ise faili, bir fiili yapmaya muktedir olmanın yanı sıra söz konusu fiili yapmaktan kendisini alıkoyabilen bir şey olarak tanımlamakta[42] ve seçeneklere sahip olmayı onun övgü ve yergiyi hak etmesinin zorunlu bir koşulu olarak kabul etmektedir. Eğer bir fail fiilde bulunurken seçeneklere sahip değilse, bu failin rüzgârın önünde savrulan yaprak gibi olacaktır. İlim ve iradeden yoksun olan ve rüzgârın önünde savrulan bir yaprağın seçimi söz konusu olmadığı için, doğası/zâtı gereği seçeneklere sahip olmaksızın fiilde bulunan fail de ahlâkî sorumluluğa sahip olmayacaktır.[43] Her ne kadar Tanrı ilim ve irade sahibi olsa da, sahip olduğu kemal nitelikler nedeniyle en iyi olanı yapmaktan kaçınamayacaktır. En iyi olanı yapması O'nun seçeneklerden yoksun olması anlamına gelir ki bu durum O'nun fiilinden dolayı şükre layık olmasının önünde bir engeldir.[44]

Sonuç

Görüldüğü gibi gerek Ortaçağda ve gerekse daha sonraki dönemlerde 'fail' kavramından ne anlaşılması gerektiği ve bunun Tanrı'ya ne şekilde atfedileceği tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda hem Gazâlî hem de Thomas ve Duns Scotus, fail olma olgusunun irade ve bilgiyi gerektirdiğini ve Tanrı'nın faaliyetinin bu şekilde anlaşılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Gazâlî, "tabiî fail" yerine "mecâzi fail" kavramını kullanmak bakımından Thomas'dan ayrılsa da, kavramların tanımında birleşmektedir. Söz konusu düşünürler Tanrı'nın faaliyetinin tabiî şekilde fiilde bulunan şeylerle eşdeğerde tutulmasının yanlışlığına da vurgu yapmaktadır. Nitekim o dönemde gerek İslam dünyasında ve gerekse Ortaçağ Batı Avrupa'sında Aristocu *özcü* anlayış ile Yeni-Platoncu sudur anlayışının yaygınlaşmış olması ve Tanrı'nın faaliyetinin bu eksende değerlendirilmesi, şeriatın/dinin bize sunduğu faal Tanrı tasavvuruna aykırı görülmüş ve buna karşı argümanlar geliştirilmiştir. Söz konusu düşünceye karşı geliştirilen argümanlar da 'fail' kavramından ne anlaşıldığı ve 'fail' kavramının ne şekilde ve hangi tarzda Tanrı'ya atfedilmesi gerektiği üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda düşünürlerin çoğu, Tanrı'nın faaliyetinin tabiî şekilde fiilde bulunan failler bağlamında telakki edilmesine karşı çıkmış ve böyle bir fail tasavvurunun Tanrı'nın faaliyetini sınırlandıracağı kanaatine ulaşmışlardır.

[41] Michael Bergmann ve J. A. Cover, "Divine Responsibility without Divine Freedom", *Faith and Philosophy*, vol. 23 2006, s.393.
[42] Rowe, "Response to: Divine Responsibility without Divine Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 67. 2010, s. 44.
[43] Rowe, *Can God Be Free?.* s. 158-160.
[44] Rowe, "Response to: Divine Responsibility without Divine Freedom", s. 47.

Zira Aristocu ve Yeni-Platoncu bir faaliyet anlayışı, bir anlamda, mekanik bir faaliyeti çağrıştırmaktadır. Nitekim Modern dönemde Clarke'ın Leibniz'in temsiline karşı çıkışının temelinde de mekanik eksenli bir açıklama girişimi vardır. Benzer şekilde Bergman ve Cover'ın fail tasavvuru da bu mekanik anlayış çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira failin bir fiile neden olması, onun sorumluluğu için yeter şart olarak görülmekte ve failin fiiline ilişkin bilgisi ihmal edilmektedir. Her ne kadar Rowe, Bergman ve Cover'ın fail anlayışını eleştirse de, bu hususta failin fiiline ilişkin bilgisine vurgu yapmaktan ziyade, onun seçeneklere sahip olup olmaması hususunda ısrar etmekte ve fiile ilişkin bilgiyi geri planda bırakmaktadır. Ortaçağda bir failin fiile ilişkin *bilgisi* ve dolayısıyla da *iradesi* merkeze alınırken, Rowe ile Bergman-Cover tartışmasında failin *seçeneklere sahip olup olmaması* merkeze alınmaktadır. Kanaatimizce farklı boyutlarda tartışılmasının nedeni, Ortaçağda konunun,Tanrı'nın faaliyetinin zâtının bir gereği mi yoksa özgür iradesiyle mi gerçekleştiği meselesi üzerinde yoğunlaşırken, çağdaş dönemde meselenin, ahlakî sorumluluk üzerine yoğunlaşmış olmasıdır. Kanaatimizce her ne kadar fail kavramına ilişkin sorun ahlakî sorumluluk bağlamında tartışılsa da failin fiiline ilişkin bilgi ve iradenin rolünü yok saymak ve meseleyi seçeneklere sahip olup olmama ekseninde tartışmak hatalı olacaktır.

Bergman ve Cover'ın savunduğu fail-neden olgusu, ilk bakışta, İbn Sînâ'nın fail anlayışına benzese de, kanaatimizce her iki fail anlayışı birbirinden oldukça farklıdır. Zira İbn Sînâ âlemi Zorunlu Varlık'ın bir mâlulü olarak görse de, Evvel'in faaliyetini O'nun ilmine referansla açıklamakta ve bu yönüyle Bergman ve Cover'ın fail anlayışından ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra, Gazâlî'nin 'her neden fail olamaz' şeklindeki ilkesi, Bergman ve Cover'ın fail anlayışının sorumluluğu açıklamada yetersiz olduğunu göstermek için karşı bir argüman olarak kullanılabilir. Bununla birlikte Gazâlî'nin şeylere atfettiği faaliyetin, İbn Sînâ'nın aızî fail anlayışı bağlamında değerlendirilmesinin de mümkün olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Gazâlî'ye göre şeylerin fiilleri, kendi zâtlarından kaynaklanmamakta ve onlara an be an Tanrı tarafından bahşedilmektedir. Bu bağlamda gerek ateşin, gerekse ateşle ısıtılan suyun yakması aynı düzeydedir. Yani onların bu faaliyeti kendi özlerinden değil, Tanrı'dan gelmektedir. "Tek fail Tanrı'dır" ilkesi temele alındığında, Gazâlî'nin şeylere ilişkin faaliyet anlayışının İbn Sînâ'nın arızî fail bağlamında değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

❋ ❋ ❋

KAYNAKÇA

AQUINO'LU THOMAS, *Summa Contra Gentiles*, III. (Çev. Vernon J. Bourke). Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 2001.

_____, *The Power of God*. (Çev. Richard J. Regan). Oxford University Press, New York, 2012.

_____, *Summa Theologica,* (Çev. Fathers of the English Dominican Province). The University of Chicago Press. Chicago, 1952.

BERGMANN, Michael ve J. A. Cover, "Divine Responsibility without Divine Freedom", *Faith and Philosophy*, vol. 23 2006.

CABİRÎ, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli). Kitabevi Yay. İstanbul, 2000.

DUNS SCOTUS, *Philosophical Writings*. (Çev. Allan Wolter). Hackett Company, Indiana, 1987.

GAZÂLÎ, *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Tah. Selahaddin el-Hevvariy). el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.

_____, *İhyâ-u Ulumi'd-dîn*, I, II, III ve IV. Çev. Ahmed Serdaroğlu: Bedir Yay. İstanbul, 1975.

İBN RÜŞD, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı.* (Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ). Kırkambar Yay. İstanbul, 1998.

_____, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.

İBN SÎNÂ, *en-Necât*. (Tah. Abdurrahman Umeyr). Dârul-Cîl, Beyrut, 1992.

_____, *Metafizik*, I, II. (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker). Litera Yay. İstanbul, 2004.

_____, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. (Çev. Murat Demirkol). TYEKB. İstanbul, 2013.

ROWE, William, *Can God Be Free*. Oxford Uni. Pres. New York. 2004.

_____, "Response to: Divine Responsibility without Divine Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 67. 2010.

VAILATI, Ezio, *Leibniz and Clarke: A Study of Their Correspondence*. Oxford Uni. Press. New York. 1997.

